
nasıl SERİSİ
Meraklısı için
Antropoloji Notları
Şempanzelerden
Peygamberlere
TAYFUN ATAY
FOL

Şempanzelerden Peygamberlere
Meraklısı İçin Antropoloji Notları

FOL 421
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 44396

Sosyal Bilimler 02
Nasıl Serisi 02

Şempanzelerden Peygamberlere
–Meraklısı İçin Antropoloji Notları–
Tayfun Atay

Seri Editörü: İlhan Mahir Kalaylıoğlu
Son Okuma: Cansu Aksoy
Redaksiyon: MAK Grup Redaksiyon Ekibi
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-8716-22-1

Baskı: Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Matbaa Sertifika No: 49599

1. Baskı: Mart 2026

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Şempanzelerden Peygamberlere
Meraklısı İçin Antropoloji Notları

Tayfun Atay

FOL

Tayfun Atay

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde antropoloji alanında lisans (1983) ve yüksek lisans yaptı (1986). Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda (SOAS) "Yakın ve Orta Doğu Çalışmaları" programında ikinci yüksek lisansını yaptı (1990) ardından yine SOAS'ta Antropoloji ve Sosyoloji Bölümü'nde doktorasını tamamladı (1994). 1984 yılında Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde başlayan akademik yaşamında 2000 yılında doçent, 2006'da profesör oldu. Hacettepe Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Başkent Üniversitesi, Okan Üniversitesi ve Bilgi Üniversitesi'nde çalıştı, dersler verdi. Milliyet, BirGün, Radikal, Cumhuriyet, T24 ve GazetePencere'de köşe yazarlığı yaptı. Din, siyaset, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, medya, popüler kültür, çevre sorunu başlıkları altında çok sayıda makale kaleme aldı ve kitaplar yazdı. Başlıca Eserleri: *Yaşasın Meşhuriyet Çağı: Popüler Kültürden Kitle Kültürüne Türkiye İzlenimleri* (2004); *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler* (Brian Morris'ten çeviri, 2004); *Göl ve İnsan: Beyşehir Gölü Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi. Üzerine Antropolojik Bir İnceleme* (2005); *Türkler Kürtler Kıbrıslılar: İngiltere'de Türkçe Yaşamak* (2006); *Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği* (2011); *A Muslim Mystic Community in Britain - Meaning in the West and for the West* (2012); *Görünüyorum O Halde Varım: Meşhuriyet Çağı'nda Kültür ve İnsan* (2018); *Doğadan Duaya: İnancı Gözlemlemek* (2020); *Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler* (2021); *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler* (2021); *Yeryüzüne Ölümü İndirdik Gülüm: 'Homo Demonus' Üzerine Antropolojik Serzenişler* (2022); *Hayallerimizin Seyir Defteri: Kimlikler, İmgeler, Temsiller* (2023); *Parti, Cemaat, Tarikat: 2000'ler Türkiye'sinin Dinbaz-Politik Seyir Defteri* (2023).

İçindekiler

Önsöz

Birbirimizi Yaşamak 13
Genetikten Dine... 14
Bir Kişisel Seyrüsefer 17
"Androsen"de Antropoloji Yapmak 19
Kendine Yenilen İnsan 21
Ukde, Teşekkür, İthaf 22

1

Cadıların Cenneti: Antropoloji 25
Kendine Mesafe Ötekine Yakınlık 27
Etnosantrizm: Bizmerkezcilik 28
Antropolojinin Sacayağı 31
Kültürel Görelilik 31
Karşılaştırma 32
Bütüncülük 33
Antropolojinin Dalları ve Alt Dalları 34
Biyolojik Antropoloji 35
Sosyal-Kültürel Antropoloji 37
Bilimler-Arası Bir Bilim 38

2

Kültür: İnsanın "Birincil" Doğası 43
'K'ültür ve 'k'ültürler 47
Uygarlık: Kültürün İleri İstasyonu 48
Kültürün Özellikleri 52
Boğulan Göl: Bir Çevrekırım Hikâyesi 64
Kültür-Biyoloji İlişkisi 69

3

ANTROPOİDLERDEN ANDROİDLERE: BİYO-KÜLTÜREL EVRİM SÜRECİNDE İNSAN 73

"Çıplak Maymun" Olmanın Dayanılmaz Hakikati 75

Bir Tuhaf Afrika Maymunu 77

Şempanze Kültürü 79

YEŞİL SAHALARDA "MAYMUN DAVASI" 81

Hayvani Tevazu 85

Evrimin Evrimi 87

Eski Yunan'dan İslam'a Evrim 88

Darwin'e Giden Yol 92

Darwin: "Bir Dokundu, Tüm Dünya Akraba Oldu" 96

Sosyal Darwinizm mi, "Biyolojik Spencerizm" mi? 97

Doğada İncil'i Arayıp Evrimi Bulmak 104

Mendel, Neo-Darwinizm, Evrimsel Genetik 108

Çıplak Maymun'a Reddiye: Yaratılışçılık 112

İ.Ö. 4004, 23 Ekim, Saat 9:00 113

Evanjelik Yaratılışçılık 114

"Tanrı Yarattı, Evrim Oluştu": Teistik Evrim 118

Türkiye'de Yaratılışçılık 119

İnsanın Biyolojik Evrimi 123

Primat ve "Hominin" Olarak İnsan 125

İnsanın Ayak Sesleri: Australopitekus 129

Taşı Evcilleştiren Habilis 139

Ateşi Gem Vuran Erektus 144

İçimizdeki Neandertal 155

Doğayı İnsanlaştıran Sapiens 165

Antik DNA ve Denisova İnsanı 174

Sıra Dışı Bir "Karışım": Naledi 178

4

MAĞARADAN MAĞAZAYA: KÜLTÜREL DÖNÜŞÜMLER 180

Üç Devrim Üç Aşk 183

Paleolitik: Avcı-Toplayıcı İnsan 186

Alet Yapımı 189

Ateşin Denetimi-Kullanımı 192

Ölü Gömme Âdeti 193

Konuşmanın ve Sanatın Doğuşu 195
Mezolitik ve Epipaleolitik Geçiş 201
Neolitik: "Kır Otunu Zahmetle Yemek" 205
Toprağın Evcilleştirilmesi 210
Yapay Seçilim: Türlerin Evcilleştirilmesi 217
"Çanak Çömlek Patladı" 219
Uygarlığın "Birinci Dalga"sı 222
"Çevresel Yıkım" Olarak Neolitik 224
Neolitiğin Anadolusu/Anadolu'nun Neolitiği 226
GÖBEKLİ TEPE: TAPINAK MI "AGORA" MI? 233
Neolitikten Elektroniğe: Endüstri Devrimi 236
Enerjinin Evcilleştirilmesi 237
"Tüccar"ın Gelişi 239
Rönesans, Matbaa ve 1492 250
Kömür ve Buhar 257
Endüstrileşme ve Ötesi 263
İNSAN DENEN "KANSER" 268

5
GEÇİM VE EKONOMİ 271
Karşılıklılık, Yeniden-Dağıtım, Pazar: Alışverişin Üç Hali 274
Karşılıklılık ve Kula 274
Yeniden-Dağıtım ve Potlaç 278
Pazar ve Para 282
Avcılık-Toplayıcılık 287
Bahçe Tarımı (Bahçecilik) 292
FAİZİ'NİN FİL AVI 293
Tarla Tarımı (Çiftçilik) 299
KÖYLÜ DEYİNCE ÇİFTÇİ, ÇİFTÇİ DEYİNCE KÖYLÜ 305
Sürü Hayvancılığı (Çobanlık) 307
KONAR-GÖÇER VE "YERLEŞİK" YÖRÜKLER: BEYŞEHİR ÖRNEĞİ 314
Endüstriyel Yaşam 318
Sömürgecilik ve Dünya Sistemi 323
Küreselleşme 327
"PEKİ YA ALTIN, DON KRİSTOF?!.." 328
"KORKMA, SÖNMEZ BU ŞAFAKLAR... DA DA DA!" 333

6

SİYASAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİ 351

Siyasal Antropoloji 352

Takımlar 358

İKTİDAR VE OTORİTE 360

Kabileler/Aşiretler 363

AŞİRET POLİSLERİ 372

Şeflikler/Beylikler/Emirlikler 374

Devletler 379

KABİLEDEN ŞEFLİĞE VE DEVLETE: OSMANLI 380

Ulus-Devlet, Etniklik, Milliyetçilik 394

ARI KOVANI, AYI VE ARICI 395

Kimlik ve Etniklik 399

Etniklikten Ulusallığa: Milliyetçilik 402

HAYALÎ CEMAAT VE YAHYA KEMAL 409

Ulus-Devlet ve Küreselleşme 411

7

IRK VE IRKÇILIK 414

Irktan Irkçılığa Açılan Yol: Tarihsel Arkaplan 420

Antropolojide Irkın Varlığından Yokluğuna 431

IRKÇILIĞIN İLMİHALİ: KAVGAM 433

8

DİN: İNSANIN BİLİNMEYENLE İLİŞKİSİ 442

Dinin Kökeni-Evrimi: Tanımlar-Tartışmalar 444

Animizm, Atalar Tapımı, Animatizm 444

Totemizm 451

"Başlangıçta Doğa Vardı": Paganizm 457

Büyü 460

Cadı 464

Ruhlarla Dans: Şamanizm 466

Rit ve Mit 474
Din, Bilim ve Anlam 477
MİTOSDAN "MUSHAF"A HÂBİL-KÂBİL 479
Dinin Toplumsal ve İdeolojik İşlevleri 483
Din ve İktidar: Ortodoksi-Heterodoksi 486
Halk Dini ve Senkretizm 490
Mesih, Mehdi, Deccal: Milenaryanizm 494
AYA YORGİ, HIZIR-İLYAS, HIDRELLEZ 496
MEVLİT 498
Modernlik, Laiklik ve Din 505
Postmodern Dünya ve Fundamentalizm 509
Yeni Dinî Hareketler 512

9
AKRABALIK, AİLE, EVLİLİK 517
Akrabalık 517
Soyağacı 520
Soy ve Soy İzleme Kuralları 521
Paralel Kuzen-Çapraz Kuzen 525
Farklı Akrabalık Sınıflamaları 527
Akrabalık Sınıflamalarında Değişim ve Dönüşümler 534
Aile 534
Evlilik 539
Ensest 541
MODERNDEN ÖTE "POSTMODERN" AİLE 542
Başlık, Drahoma, Berdel 547
Çokeşlilik 549
KARISI ÖLDÜ, KIZINI KENDİNE BERDEL YAPTI 550
Evlilik ve Statü 554
Bir Yastıkta Kocamaktan Bir Celsede Boşanmaya: Evliliğin Sonbaharı 557

10

CİNSİYET VE CİNSELLİK 563
Erkekler Ağlamaz (mı?) 565
Pembe ve Mavi 566
"EKSİĞİSE EKSİKLİĞİNİ BİLSİN!" 567
Cinsiyetin Kültürel Göreliliği 569
Toplumsal Cinsiyet ve Ekonomi 571
DİŞİL KUTSALLIK NASIL ERİL KÜFRE DÖNÜŞTÜ? 576
Kapitalist Ataerkillik 579
ABD'DEN TÜRKİYE'YE PERÇİNCİ ROZİ'NİN BAŞINA GELENLER 580
Cinsiyet Lehçesi 588
"BİRADER BİRAZ 'DİŞİ' KONUŞ!" 589
BAŞKA BİR ERKEKLİK MÜMKÜN 590
Cinsellik ve Kültür 594
AZİZELİKTEN FAHİŞELİĞE: HİNDİSTAN HİJRALARI 599

11

KÜLTÜRÜ "OKUMAK": ANTROPOLOJİ KURAMLARI 602
Kültürlerin "Ruhsal" Birliği: Evrimcilik 604
Antropolojinin "Alaylı" Babası: Edward Tylor 608
Marksizme Antropolojik Katkı: Lewis Henry Morgan 614
Kültürlerin Eşitsizliği: Difüzyonizm 619
Kültürlerin Eşsizliği: Tarihsel Özgücülük 626
Tarihsel Özgücülüğün Alman Kökenleri 629
Difüzyonizm, Evrimcilik, Özgücülük: Sarmaşmalar-Ayrışmalar 635
"Kültür-Kişilik" Kuramı ya da Psikolojik Antropoloji 637
İşlevselcilik ve Yapısal-İşlevselcilik 644
Fransız Yapısalcılığı ve Lévi-Strauss 649
Boas Sonrası ABD: Yeni-Evrimcilik, Kültürel Ekoloji, Kültürel Maddecilik 653
'Yapısal İşlevsel' Çatışma Kuramı 663
Marksist Çatışma Kuramı ve Fransız Marksist Antropolojisi 666
Toplumsal Eylem Kuramı/Transaksiyonalizm 671
Simgeci/Yorumcu Antropoloji 678
İngiliz Simgeciliği ve Victor Turner 680
Yorumculuk ve Clifford Geertz 683
Postmodern Antropoloji 687

12

KÜLTÜRÜ YAŞAMAK VE YAZMAK: ANTROPOLOJİK YÖNTEM 691

Etnografi 692

Katılarak Gözlem 694

Emik ve Etik 696

Özel Günlükler/Öznel Gerçekler 698

Epistemik Sarsılma 699

Antropolog ve "Yerli": Güç Kimde? 701

Antropoloğun "Alan"a Etkisi 704

Katılarak Gözlemden Katılımın Gözlenmesine: Özdüşünümsellik 707

Postmodern Etnografi 711

Etnografide Diğer Teknikler 716

"Metin" Olarak Etnografi 720

POZİTİVİST (DENEYCİ) VE HÜMANİSTİK (YORUMCU) BİLİM YAKLAŞIMLARI 722

EK A

DÜNYADA SOSYAL-KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ: İSİMLERİN SOYKÜTÜĞÜ 726

Tarihi İnşacı Etnoloji 731

Tarihi Dışlayıcı Sosyal Antropoloji 738

"Tarihi Özgücü" Kültürel Antropoloji 745

"Tarihi İhyacı" Folklor 750

Sonuç: "Ayinesi İştir Bilimin..." 755

EK B

TÜRKİYE'DE ANTROPOLOJİ: "ERKEN DOĞUM"DAN GECİKMİŞ BÜYÜMEYE 759

KAYNAKÇA 785

DİZİN 820



Türkiye antropolojisinin isimsiz kahramanı
Ahmet Güngören'in anısına...
Saygıyla, sevgiyle, özlemle!..

Önsöz
Birbirimizi Yaşamak

Fazıl Hüsnü Dağlarca 1980 yılında kaybettiğimiz halkbilimci/antropolog Prof. Sedat Veyis Örnek için kaleme aldığı şiirinde şu dizelere yer verir (Dağlarca 1981):

Ekmek halay kilim düğün
Dört yön bu dedi
Anlattı bölünmez bir ülkeymiş
Toplumlar
Birbirimizi yaşamak
Bilim bu dedi
Anlattı ilk gece kardeşiymiş
Toplumlar

Dağlarca'nın Sedat Veyis Hoca'yı anarken onun düşünce evreni ve çalışma pratiğinde bilimin ne anlam ifade ettiğine dönük *"Birbirimizi yaşamak"* dizesi, antropolojinin ne olduğu sorusuna da çok güçlü bir yanıt oluşturur.

Antropoloji, genelde ama özellikle "sosyal-kültürel" kanadı akılda tutulmak kaydıyla, farklı olanın bilimi; farklı olanı keşfetme, bilme, anlama çabası şeklinde tanımlanır. Ama bu tanımlamalar, antropolojik etkinliğin ereğini ve etiğini "birbirimizi yaşamak" ifadesi kadar çarpıcı yansıtmaz. Çünkü antropolog, farklı olanı anlamak, tanımak, bilmekten öte, yaşayan insandır. Antropoloji de ideal anlamda "ilk gece kardeşi" olan toplumların "birbirini yaşama" imkânını araştıran, bu imkânın önünü açmaya çalışan bilimdir. Nihai hedefi ise (yine ideal anlamda) toplumların "bölünmez bir ülke" olduğu gerçeğinin herkes tarafından fark edilmesini sağlamaktır.

"Birbirimizi yaşamak", antropolojiyi tanımlama açısından diğer ifadelerden daha kapsayıcıdır, çünkü "öteki" olanı keşfetmenin yolu ancak onu "yaşamak"tan geçer. Yaşamadan "öteki"ni tanıyamaz, anlayamaz, bilemezsiniz. Bu doğrultuda "öteki" olanı yaşayarak öğrenme ve bilme çabası insanın kendini, toplumunu, kültürünü de daha iyi ve derinden kavramasını sağlar. Dolayısıyla "birbirimizi yaşamak", kendimizi de daha kapsamlı ve derinlikli bilme imkânı demektir.

Elbette "başkası"nı yaşamayı göze alma girişiminin antropoloğa pahalıya patladığı da olur. Öteki olanın yabancı, tehdit, düşman olarak etiketlenip algılandığı ve "nimet" değil "lanet" sayıldığı kültürel-toplumsal-siyasal iklimlerde nefes alıp vermekte zorlanır o... Öteki olanın temsilciliğine yönelmenin sonucu olarak saldırılara, belden aşağı vuruşlara, cezai kovuşturmalara, hatta mahpusluklara uğrar. Ama antropolojiyi bir meşgale olmaktan öte yaşam biçimi hâline getirmiş antropolog bunları da göze almaktan vazgeçmez. Çünkü onun dünyası yerel, bölgesel, ulusal olanın ötesine uzanır, onların sınırlarına sığmaz taşar. Antropolog için sınırlar aşılmak için vardır. Bu nedenle sınırlara ihtiyaç duyanlar için antropolog bir tehdittir. Onu sınırlarla terbiye etmeye, disiplin altına almaya çalışırlar.

Yine de ne koşulda olursa olsun antropolog, toplumların "bölünmez bir ülke" olduğunu söyleyen şairin sesini duyar ve ilk fırsatta başkalarının dünyasında olmak, böylece "birbirimizi yaşamak" yolunda sürdürdüğü serüvene kaldığı yerden devam eder.

Genetikten Dine...

Böyle bir yolda neredeyse 50 yıla yaklaşan bir süre boyunca koşturdum durdum. Hâlâ da kendi hâlimde, karınca kararınca koşturmaya devam ediyorum.

Antropoloji ile 1978 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Ta-

rih-Coğrafya Fakültesi'nde tanıştım. Fizik antropoloji ile başladığım lisans eğitimimi tamamladıktan sonra aynı fakültede paleoantropoloji yüksek lisansı, ardından Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda (*SOAS*) sosyal antropoloji alanında "Ortadoğu Toplumları ve Kültürleri"ne özelleşen bir programda ikinci yüksek lisans yaptım. Nihayet yine *SOAS*'ta sosyal antropolojide doktora derecesi aldım. Paleoantropoloji yüksek lisans tezimde antropogenetik açıdan insan ile ona biyolojik olarak en yakın canlılar olan kuyruksuz maymunların (şempanze, goril, orangutan) karşılaştırmalı incelemesine gittim (Atay 1986). Sosyal antropoloji alanında yazdığım doktora tezinde ise bir İslami tarikat çevresinin modern Batı dünyasında kendi dinsel geleneğini var etme yolunda geliştirip sergilediği söylem ve pratik üzerinde odaklaştım (Atay 1994).

Bu şekilde biyolojik antropolojiden sosyal-kültürel antropolojiye, antropogenetikten din antropolojisine açılan yelpazede süren zihinsel koşuşturmanın bana öğrettiği, bir cümle ile özetlemem gerekirse şudur:

Antropoloji, peygamberler kadar şempanzelerden de öğreneceklerimiz vardır iddiasıyla ortaya çıkan bir bilimsel-düşünsel disiplindir.

Elbette bu bir iddia ve bu iddiayı temellendirme yolunda dünyanın dört bir yanında iki asra yakındır yapılmış, hâlâ da yapılan araştırma ve incelemeler, antropolojinin insanlığa sunduğu bir hazine olarak önümüzde duruyor. Kuşkusuz bu süreçte, diğer tüm bilimsel pratikler gibi antropoloji de sütten çıkmış ak kaşık değildir. Bilim hiçbir yerde, hiçbir zaman ideolojiden, siyasetten, iktidar ilişkilerinden bağımsız ya da sakınık olmadı, olamadı. Bilgi-iktidar ilişkisi üzerine bize çığır açıcı bir düşünsel çerçeve sunmuş Michel Foucault, bilgi ve iktidarın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğinin, bilginin iktidara sevk ettiğinin, bilgi olmaksızın iktidarın icra edilemezliğinin ve bilginin iktidar üretmesinin kaçınılmazlığının altını bütün çalışmalarında çizmiştir (Foucault 1982: 27-8). Bunlar kuşkusuz antropolojinin doğuş ve gelişme süreci

bağlamında da geçerlidir. Bu doğrultuda öteki olanı tanıma, anlama ve açıklama çabasına giren antropolojinin, Batı-dışı dünyada yaşayan halkları Batı sömürgeciliğinin denetiminde tutmak üzere işlevselleştiğine ilişkin o kötü-ünlü *"Antropoloji, sömürgeciliğin çocuğudur"* klişesini hatırlamak ve hatırlatmak boynumuzun borcudur. Bununla birlikte antropoloji pratiğini bütünüyle böylesi bir ekonomik ve politik tahakkümün (sömürgecilik) uydusu saymak yanlış olur. Diğer bilimler gibi antropolojinin de onu geliştiren ülkelerce sömürgeci siyasetin ve yöneticilerin emellerine alet edildiği doğrudur (Güvenç 1972: 72). Fakat antropolojiyi sadece 19. yüzyılın politik-ideolojik güdümlü bu sömürgeci (oryantalist) antropoloji pratiğine indirgemek haksızlıktır (La Fontaine 1985: 16-17). Ayrıca bu "ilk günah"la hesaplaşıp öteki olanı olmazsa olmaz sayan bir antropolojinin varlığı da ortadadır (bkz. Asad [1973] 1998). Bu antropoloji, "doğa için biyolojik çeşitlilik neyse, insanlık için kültürel çeşitlilik odur" öncülünü benimser ve esas alır. Bu ifadeyi 2001'de onaylanmış UNESCO Kültürel Çeşitlilik Evrensel Bildirgesi'nin 1. maddesinden esinle burada antropoloji için temel hareket noktası olarak önermeyi uygun buluyorum. Bildirge'nin "Kimlik, Çeşitlilik ve Çoğulluk" başlıklı giriş bölümünde yer alan bu maddenin tamamı şu şekilde olup kanımca tam anlamıyla antropolojinin güncel hareket noktasını yansıtmaktadır:

> Kültür, zamanda ve mekânda farklı/çeşitli biçimler alır. Bu farklılık/çeşitlilik, insanlığı oluşturan grup ve toplumların kimliklerinin çoğulluğunda ve eşsizliğinde (biricikliğinde) somutlaşır. Bir karşılıklı-alışveriş, yenilik ve yaratıcılık kaynağı olarak kültürel çeşitlilik, doğa için biyoçeşitlilik nasıl gerekliyse insanlık için aynı şekilde gereklidir. Bu anlamda o, insanlığın ortak mirasıdır ve hem şimdiki hem de gelecek kuşakların yararı için bilinip tanınmalı ve desteklenmelidir (*UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity*, Fransa: UNESCO 2002).

Dolayısıyla antropoloji belki başlangıçta "sömürgeciliğin çocuğu"dur. Ama bugün, Dağlarca'nın söz başında paylaşılan şiirinde yansımasını bulduğu üzere, dinimiz-cinsimiz, kavmimiz-kabilemiz, soyumuz-sopumuz, kimimiz-kimsemiz, yani kimliğimiz ne olursa olsun, hepimizin insan olma anlamındaki "ilk-gece-kardeşliği"nin çocuğudur.

Bir Kişisel Seyrüsefer

Elinizdeki kitap, antropoloji adına yukarıda netleştirilen perspektiften kaleme alındı: İnsan varlığını ve toplumsallığını bütün çeşitlilikleri, farklılıkları, aykırılıkları ile zenginlik olarak kabul eden bir yaklaşımla... İnsan olmanın anlamı üzerine soru sorup düşünme ve tartışmaya çağrı niyetiyle, hedefiyle, ümidiyle...

Bu kitabı öğrenci, öğretmen ve araştırıcı olarak bünyesinde yer aldığım antropolojiye çok gecikmiş borcumu bir nebze ödeme çabası olarak nitelendirmeyi tercih ediyorum. Bununla birlikte, elbette onu bilimsel dikkat ve duyarlılıkla kotarmaya gayret etmiş olsam da bu çalışmanın hiçbir akademik iddiası yok. O defteri çoktan kapattığımı düşünüyorum. Burada yapmaya çalıştığım, antropoloji ile geçmiş on yılların bir "hatıra defteri"ni paylaşıma açma çabasından ibaret. Metni kaleme aldığım süre boyunca sık sık 1970'lerin sonundan 2020'lerin ortasına uzanan hayatım zihnimden bir film şeridi gibi geçti. Melih Cevdet Anday'ın unutulmaz kitap başlığı, "Akan Zaman Duran Zaman"dan esinle söylemem gerekirse, akan zamanı durdurma çabasıydı belki de bu... O anı kitabında Anday, şiirin dünyayı "görmemizi" sağlayan bir işlevi olduğunu söyledikten sonra şöyle devam eder: "Şiirin bunca büyük bir işlevi de zamanın geçmesinden duyduğumuz korkuyu yatıştırmasıdır; daha kısası, bu akışı durdurmasıdır" (Anday 1984: 9).

Elbette elinizdeki bir şiir kitabı değil. Ama onu yazma arzumu ve yazarkenki hissiyatımı Anday'ın bu sözlerinden daha iyi tarif edecek başka bir yol bulamıyorum!..

Dolayısıyla bu kitap, antropolojiyle yaşanmış bir hayat içinde "kendime notlar"dan çıkmış bir ürün ve işte onu meraklısının ilgisine açma "cüreti gösteriyorum". Neredeyse ömrümün dörtte üçünü kapsayan bir süre boyunca kitaplardan ve "toprak"tan (antropolojik alan araştırmalarımdan) öğrendiklerimin, bilebildiklerimin, anlayabildiklerimin sayfalara dökümü bu... Daha somut olarak söylemem gerekirse onu, üniversitede geçen yıllarım boyunca öğrencilere sunduğum notları geliştirip güncelleyerek, yine aynı yıllar içinde kaleme aldığım ve bilimsel-akademik platformlarda sunulmuş ya da yayımlanmış çalışmaları sade bir dille yeniden düzenleyerek, yeri geldiğince daha önce yazdığım kitaplardan beslenerek ve bugüne kadar kamuoyu ile gazete ve dergilerde paylaştığım yazıları da "aşılayarak" oluşturdum. Bu şekilde derlediklerimden ve bunların kendimce sentezlenmesinden çıkan bir bilgi ve düşünce toplamı olarak bu kitap, antropolojinin ne olduğunu ne yaptığını nelerle uğraştığını bilmek isteyen herkesin ilgisine ve elbette eleştirilerine açıktır. Bu ülkede antropolojiye yönelik bilme-öğrenme ihtiyacını karşılamada benim bu çalışmam da çorbada tuz olabilirse eğer, bu kadarı, "bir iş yapmanın saadeti" olarak bana yetecektir.

Her zaman her yerde söyledim, burada da tekrarlayayım: Ne kadar başarabildiğim elbette öğrencilerimin takdiridir ama akademik yaşamım boyunca hep hayatı üniversiteye taşıma gayretinde oldum, çünkü hayata değmeyen bilginin kazanılamayacağına inandım. Akademi-dışı entelektüel performansım boyunca da ters yönde ve elden geldiğince üniversiteyi hayata taşımaya gayret ettim. Üniversite ortamında geliştirilmiş-üretilmiş kavram ve kuramları, hayatın koşuşturmasına, karmaşasına, kargaşasına, kavgasına ışık tutma yolunda işlerliğe sokan yazılarla kamuoyunun karşısına çıktım ve çıkmaya devam ediyorum.

Bu kitap işte böylesi bir "seyrüsefer"in ürünü olarak da değerlendirilebilir. Hayatı üniversiteye, üniversiteyi hayata taşıma seyrüseferinin...

"Androsen"de Antropoloji Yapmak

Elbette ne kadar zamanı durdurmak istesek de zaman aktı. Benim antropoloji ile tanıştığım 1970'ler sonundan bugüne yaklaşık yarım asırda dünya da hayat da insan ve insanlık da dolayısıyla antropoloji de çok değişti. Bırakın antropolojinin asli ilgi odağını oluşturan "öteki" primatlar (maymunlar) hominidler (şempanze, goril), insanlar ve kültürlerin yok olma riski, tehdidi, tehlikesiyle karşı karşıya olmasını, bizatihi insanın bildiğimiz hâliyle aşılmaya başlandığı, biyolojimizin teknolojimiz (yapay zekâ, mikroskobik robot ya da "nanobot"lar) ile birleştirilmeye çalışıldığı bir başka hâle gidişin konuşulduğu, tartışıldığı, hayal ya da dert edildiği bir zamandayız. Konusu insanlık durumunu incelemek olarak tanımlanan antropolojinin böylesi bir *post-human* (insan-sonrası) gidişat karşısında işlevi, yararı, önemi ve değeri ne olacak ne kadar olacak ya da olacak mı?.. Antropolojide 1980'ler ve 90'larda çok gündeme gelmiş, onun asli çalışma konusunu oluşturan Batı-dışı dünyaların giderek hızla erimesi karşısında yaşanan krizden "Eve Dönüş"le çıkış bulunmuştu. "Öteki" (egzotik) olanı uzak diyarlarda aramak yerine artık onu antropolojinin doğduğu dünyada, "Batılı/Modern/Uygar", adına her ne denilirse denilsin, o dünyanın sakini olanlarla ilişki, etkileşim, melezleşme sürecinde çalışmak, incelemek, çözümlemek, yani "Evde Antropoloji", yeni yörünge olmuştu (Jackson 1987). Ama şimdi "Ev"deki insanın da "Net"te erimeye yüz tuttuğu, bilindik antropolojik performansın dijital-android kuşatma altında olduğu bir aşamadayız. Antropolojinin "Androsen"le imtihanının söz konusu edilmesi ve sorunsallaştırılması gereken bir aşama bu...

İnsan, yeryüzü tarihinin sadece binde birlik son döneminde Pleistosen Çağ'da Buzullar'la sarmaş dolaş hâlde, yaklaşık 2,6 milyon yıl önce ortaya çıktı. Bu, insanlığın ömrünün yüzde 99'unun geçtiği, oldukça zor, çetin, meşakkatli bir yaşam mücadelesi dönemiydi. Sonra 12 bin yıl önce buzulların çekildi-

ği ve yeni jeoiklimsel koşulların belirdiği Holosen Çağ'da insan tam bir kültürel "patlama" gerçekleştirerek denilebilir ki yeryüzüne aitlikten onu sahipliğe yol tuttu (Atakuman 2022). Böylece de o, yeryüzünü, Nobel ödüllü Hollandalı kimyager Paul Krutzen ve ABDli biyolog Eugene Stoermer'ın 2000 yılında koydukları adla "Antroposen"e çıkardı (Opperman 2022: 7-8). Yani "kültürel" yapıp etmeleriyle yeryüzünün seyrini canlı-cansız tüm varlık alanlarıyla, üstelik kaygı verici şekilde belirler olduğu bir yeni jeolojik, daha doğrusu "jeokültürel" evreye... Daha çarpıcı deyişle, kıyametin jeolojik adına: Eski Yunanca *Anthropos* ("insan") ve *kainos* ("yeni, yakın zaman") sözcüklerinin bileşiminden çıkan Antroposen'e... Çevre kirliliğinden kuruyan göllere-ırmaklara, kutuplarda eriyen buzullara, yanan ormanlara, soyu tükenen canlılara, okyanus ortasında "Yedinci Kıta" denilen insan atığı çöp yığınına, topluca küresel iklim krizine kadar hepsi, yeryüzünün yaşanmaz hâle gelişi demek olan bu Antroposen Çağ'ın karakteristikleri...

Böyle olmakla birlikte ben bugün Antroposen'den de öteye geçtiğimizi düşünüyor ve yeni "jeo-teknokültürel" koşul doğrultusunda çağın adını "Androsen" koymayı öneriyorum. Bu, insanlığın (adını büyük harflerle yazmak gerekirse) "Yapay Zekâ" eşliğinde, onun belki insanla iç içe geçmiş, belki insana içselleşmiş, belki de (daha ürkütücüsü) insanı içselleştirmiş şekilde yeryüzünün kaderini belirler hâle gelebileceği ("Android" sözcüğünden türettiğim) bir çağ...

Böyle bir çağda antropolojinin yeri nedir, ne olacak? Bu soru üzerinden yürütülen tartışmalar, getirilen öneriler ve yeni çalışma seçenekleri yok değil. Siberuzayda antropoloji yapmanın, dijital antropoloji imkânlarının, yapay zekânın antropolojisinin konuşulduğu dolaşımda olduğu günlerdeyiz. Antropoloji bugüne kadar insanı "biyokültürel" varlık olarak ele alıp inceleyen bir bilim hüviyetiyle geldi. Şimdi o biyokültürel varlığın "teknopoli"de hayatını sürdürmekte, belki yaşam mücadelesi vermekte, belki de yeni bir varlığa dönüşmekte olduğunu düşündüren veriler çevremizi sarmış

durumda. Antropoloji de bu "yeni durum"la bağlantılı olarak kendi bünyesinde yeni arayışlar, açılımlar, atılımlar içinde "Androsen"de ayakta kalma mücadelesi vermekte görünüyor.

İnsanın ve insanlığın karşı karşıya olduğu bu yeni durum ve sorunsala ilişkin hiç kafa yormamış değilim ve konuya doğrudan ya da kısmen odaklanan ürünler de verdim (bkz. Atay 2021 ve 2022). Ama bu kitapta, elbette yeri geldiğince belli değini ve değerlendirmelerde bulunulmuş olmakla birlikte, bu konuya başlı başına odaklanıldığı söylenemez. Dediğim gibi bu, daha çok geçmişten bugüne bir "hatırat" ya da bir birikimin paylaşıma açılması... Yine de "Androsen'de antropoloji" sorunsalını ele alıp tartışmaya baz oluşturabilecek bir içerik bu kitapta yok değil. Aslında kitabın bir alt metin okumasından, "kendini yaratan insan"ın "kendine yenilen insan"a dönüşümüne yönelik ipuçları bulunabileceği, bunun da söz konusu ettiğim sorunsal üzerine düşünmeye kışkırtıcı olabileceği ümidini taşımaktayım.

Kendine Yenilen İnsan

"Kendini yaratan/yapan insan", 20. yüzyıla damga vurmuş güçlü bilimsel zihinlerden, kendisine "Neolitik Devrim" nitelemesini borçlu olduğumuz (bkz. bu kitapta Bölüm Dört, "Neolitik" alt-bölümü, s. 205) ve izleyen sayfalarda yeri geldiğinde sık sık göndermede bulunulan arkeolog Gordon Childe'ın kitap başlığından çekip aldığım bir ifade (Childe 1978). Childe, kültürel maddeci bir evrimsel perspektiften, insanın dünyada ve doğa karşısında "türler içinde bir tür" olmaktan "türler (ve doğa) üstü bir tür"e dönüşme serüvenini özlüce ve bir hayli de iyimser tonda anlattığı kitabına bu başlığı koymuştu (*Man Makes Himself*, 1936). "Kendine yenilen insan" ifadesini ise antropolog Carleton Coon'un *İnsanın Hikayesi* (*The Story of Man*, 1954) adlı kitabının başında yer alan şu manzum girizgâhtan esinlenerek kendim ürettim:

Ateşe gem vuran
hem bir avcı hem de sağaltıcı olan
toprağı ekip biçen, hayvanları evcilleştiren
ve güneşin kudreti kendisini değiştirirken
soğuğu ve denizleri fetheden
tekerleği, madenciliği, yazıyı icat eden
imparatorlukları demirle döğen
gezegenini toplarla çevreleyen
yeni bir dünya bulan ve onu sahiplenen
oradan atomlarıyla uzaya kafa tutan
ve en zor olan rakiple
kendisiyle yüz yüze, baş başa, karşı karşıya kalan
--İNSAN...

Coon, bu şekilde insanın yapıp etmelerinin giderek içinde bulunduğu yaşam ortamına yıkıcı etkileri olabileceğini düşündürürcesine onun kendisiyle karşı karşıya kalacağını geçen yüzyılın ortasında söylüyordu. Bugün ise insanın yeryüzünde sergilediği performans itibarıyla, kendisiyle karşı karşıya kalmanın sonucunda, kendine yenik düştüğünü söylemek, öne sürmek ve temellendirmek sanırım hiç zor değil. Dolayısıyla insan, kendini yaratan varlık olmaktan kendine yenilen varlık olmaya doğru bir yolun yolcusu görünümünde. Bu kitap, insana ve kültüre yönelik antropolojik ilgi ve değerlendirmesinde böylesi bir bakış açısıyla şekillenmekte.

Ukde, Teşekkür, İthaf

Kuşkusuz bu tamamlanmış bir çalışma değil; bunu konuya az çok aşina olan herkes okuduğunda fark edecek, haklı olarak söyleyecek ve bu doğrultuda eleştirilerde bulunacaktır. Ben de bunun fazlasıyla farkındayım ve böyle bir çalışmaya soyunarak bir bakıma imkânsızı istemiş gibi de hissediyorum. Çalışmayı sürdürürken neredeyse ikinci adresim hâline gelmiş Bil-

kent Kütüphanesi'nin antropoloji raflarının bulunduğu salonda, ne yazıyorsam o konuya ilişkin kaynaklar arasında kendimi bir okyanusta dev dalgalar arasında çırpınıp yüzmeye çalışan bir biçare gibi hissettiğim de çok oldu. Antropoloji söz konusu olduğunda benim burada yaptığım cim karnında bir nokta ya da okyanusta bir damla olmaktan öteye gitmiyor; bunu biliyor, teslim ediyorum. Aslında elbette kendi içinde muazzam bir çeşitlenme barındıran antropolojide böylesi bütünü kucaklamaya çalışan bir kitabın ne yapılırsa yapılsın eksik, noksan, tamamlanmamış kalacağını da kaydetmek gerekir. Fakat yine de böyle bir çalışmada kendimce olmazsa olmaz gördüğüm bazı başlıklar; dil, sanat, hukuk; bunların yanı sıra son dönemde çalışmalarımı yoğunlaştırdığım medya antropolojisi ve çevresel antropolojinin de kapsam dışı kalmasının içimde büyük bir ukde olduğunu ifade etmek isterim. Bunları zaman içinde, eğer kitap ilgi görür ve yeni basım imkânı olursa telafi etmeyi ümit ediyorum. Zaten bu eksiklerden dolayı da kitabımı bir antropolojiye giriş ya da antropoloji ders kitabı (*textbook*) şeklinde takdimden sakındım ve kaçındım. Başlıkta açık seçik kıldığım üzere, *Şempanzelerden Peygamberlere*, meraklısı için antropoloji notlarından ibaret bir çalışma.

Ayrıca, yapılamamış olanlar bir yana, kitabın ("yapılabilmiş") mevcut kapsam ve içeriği dâhilinde eksik, kusur ve zafları olduğu da en başta benim bildiğim bir gerçek. Bunların bir nebze üstesinden gelinebilmiş olmasında iki değerli insanın, Dr. Oktay Özel ve Prof. Dr. Çiğdem Atakuman'ın hakkını ödeyemem! Her ikisi de hacmi yabana atılmayacak bu metne içtenlikle zaman ayırıp onu sabırla, dikkatle, titizlikle okuyarak eksik, boşluk, kusur ve yanlışları olgunluk, nezaket ve zarafetle işaret edip düzeltilmesi yolunda uyarı ve önerilerde bulundular. Kendilerine minnetle şükranlarımı sunuyorum. Elbette bu bakımdan kitapta hâlâ mevcut sorunların bütün sorumluluğu bana aittir. Çalışmamı içtenlikle sahiplenip okurla buluşmasını sağladıkları için Sema Yavuz şahsında FOL Kitap Yönetimi'ne ve metni sayfalarından paragraf-

ları, cümleleri, sözcükleri ve harflerine kadar kuyumcu titizliğiyle gözden geçirerek editoryal sağlığa kavuşmasına katkılarından dolayı Cansu Aksoy, Mahir Kalaylıoğlu ve İsmail Yılmaz'a teşekkürü borç biliyorum. Özellikle son beş yılda kendimce âdeta bir varoluş ödevi hâline getirdiğim bu kitabın hazırlık süreci, elbette hayatımı paylaştığım insanlar açısından da zor bir dönem oldu. Dolayısıyla anlayış, sabır ve fedakârlıkla bu süreçte kahrımı çeken Mesude, Meltem Can, Mert ve nihayet dünyamıza bir "Nurtopu" olarak doğar doğmaz dedesinin yazma-çizme hayhuyuyla tanışan Leyla'ya, haklarını helâl etmeleri dileğiyle, aşkla teşekkür ediyorum!..

Kitabımı, kendisini tanımış olmayı hayatımın en büyük şansı ve mutluluğu saydığım Ahmet Güngören'in (1954-2014) anısına sunuyorum. Fransa'da psikoloji öğrenimi gördükten sonra antropoloji ve sinema üzerine lisansüstü eğitimini tamamlamış bu müstesna şahsiyet, bu ülkede antropolojiyi toplumun ilgisine açma yolunda "nimet" sayılabilecek olan, ilk baskısı 1988'de yayımlanmış *Cadıların Günbatımı: Bir Antropoloji Elkitabı İçin Yazılar* (2008) başlıklı çalışmasıyla benim dünyama da bir yıldız gibi girmişti. Elinizdeki kitabın izleyen bölümünün başlığı, "Cadıların Cenneti: Antropoloji" hem Ahmet Abi'den esinlenmedir hem de ilk önce ona sunulmuştur (Atay 2008a). O, tanıdığım en "plastik olmayan" insandı! Neşe, nükte, mizah kaynağıydı. Daha önemlisi, son derece açık seçik ve berrak bir anlatımla art arda yayımladığı inci tanesi gibi kitaplarına da bu neşeyi, nüktedanlığı ve mizahı maharetle yansıtmasını bilmekteydi (örnekler olarak bkz. Güngören 1995, 2004, 2008a, 2008b, 2009, 2013). Antropolojinin hayatın içinde, hayata dair ve hayatı güzelleştirme yolunda keyifli-eğlenceli bir pratik olabileceğini onun sayesinde fark ettim. Ne yazık ki çok erken aramızdan ayrıldı. Boşluğunu her daim hissediyorum, zihnimde ve kalbimde yaşatmaya devam ediyorum ve kitabımı ona ithaf ediyorum!..

1
Cadıların Cenneti: Antropoloji

Cadı tabirinin dünyada da bizde de neyi-neleri işaret ettiği ya da çağrıştırdığı malum: Elbette kötülük ve bununla çoğu durumda eklemli olarak kadınlık ve şeytanlık... Çocuk yaşlardan itibaren karşımıza çıkan en tipik örnek *Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler*'deki gibi çirkinlik ve yaşlılık da kitlesel algı ve tahayyülde cadı dendiğinde öne çıkan diğer özellikler olarak kaydedilebilir. Anadolu'da cadı dendiğinde zihinlerde ilk canlanan imgelerden birinin, "masalların kötü büyücüsü kocakarılar" olarak kaydedilmiş olması da bu söylenenleri destekler (Emiroğlu 2002: 380).

Fakat bu yaygın kullanımın yanı sıra cadı tabiri sık sık ikinci bir anlam atfıyla da kullanılagelir. Yaramaz, ele avuca sığmaz, ama aynı zamanda zeki ve şirin kız çocuklarına yönelik olarak... Görünüşte mizahi bir sitem ama özde olumlayıcı bir itkiyle... İsyankârlık, kendi bildiğini okuma, otorite-karşıtlığı, direnç, direniş ve benzeri çağrışımlarla...

Bu kullanımların ikisinin de sözcüğün kök anlamında, o anlamın şekillendiği tarihsel, toplumsal, siyasal bağlamda karşılığı bulunabilir.

Cadılık kötülemesi altında söz konusu olan, Orta ve Kuzey Avrupa'da Hıristiyanlık-öncesi Pagan inanç motif ve pratiklerinin, o coğrafya Hıristiyanlaştırıldıktan sonra da ısrarla, kararlılıkla, dirençle ve tabii ölümüne varlık mücadelesidir. Bu mücadeleyi sürdürenler ki çoğu kadındır, söz konusu coğrafyada politik-ekonomik bir iktidar şebekesi hâline gelen Katolik Hıristiyanlık ve onun kurumsal karşılığı kili-

se tarafından sapkın (heretik), lanetli ve şeytani sayılmışlar, yakalandıklarında da acımasızca katledilmiş, yakılmışlardır.

Yeryüzünü kutsal sayıp insanı da doğadaki her şey gibi o kutsallığın bir parçası olarak değerlendiren doğa tapımına dayalı paganizmin uygulayıcı ve temsilcisi olan cadılar (bkz. Bölüm Sekiz, "Cadı" alt-kesiti, s. 464), "Doğa Ana"ya iman ettikleri için "Tanrı Baba"nın düzenine, o düzenin kuralarına, o kuralları hayata geçiren kilise ve ruhban sınıfına karşı gelen bozguncular sayıldılar. O yüzden kurulu düzen ve o düzenin iktidar taşıyıcıları tarafından yanlışlığı, kötülüğü, çirkinliği temsil eder oldular. Başta belirttiğimiz yaygın anlam ve popüler algı işte bize o zamanlardan mirastır.

Ancak diğer taraftan yine yukarıda belirtildiği gibi, iktidar, otorite ve kurulu düzeni reddeden, ona karşı çıkan, kendini ona mal etmek yerine kendisi olmak ve kalmakta ısrar edenler açısından, Hıristiyanlığa ve kiliseye karşı konumlanan cadıların tanımı ve anlamı farklıdır. Bu bakımdan cadılık, anti-statükoculuk, özgürlüğüne düşkünlük, otorite-karşıtlığı ve farklı ya da "öteki" olmak ve kalmakta ısrar demektir. Tıpkı o uslanmaz, söz dinlemez, evet yaramaz ama aynı zamanda sevimli, şirin, güzel "cadı" kız çocukları gibi...

Bu şekilde cadılığa ilişkin durulan yere, toplumsal-ekonomik-kültürel (kimliksel) konuma bağlı olarak işlerlik kazanan biri olumlu diğeri olumsuz bu anlamlandırma seçeneklerinin her ikisi de şu noktada buluşur: Cadı; normal, kabul edilebilir ve meşru sayılanın dışındaki farklı, sıra dışı, gayrimeşru, marjinal ve en önemlisi "öteki" olanı, öteki olmakta ve kalmakta ısrar edeni anlatan bir isimlendirmedir. "Ben/biz" olan ya da sayılan her kimse o, "öteki" olana nasıl bakıyor, yaklaşıyor ve ilişkileniyorsa "cadı"ya anlam da ona göre yüklenir.

Sözün özü, öteki olanı lanet sayıyorsanız cadılar kötü ve çirkindir. Ama öteki olanı nimet sayıyorsanız cadılar iyi ve sevimlidir.

Dünya üzerinde öteki olanı nimet sayan bir düşünsel-bilimsel etkinlik var: Antropoloji.

Bir bilim disiplini olarak antropoloji (insanbilim), insanları, kültürleri ve toplumları incelemeyi, karşılaştırmayı, onların benzerlik, farklılık ve değişmelerini tespit etmeyi, bunların nedenlerini ortaya sermeyi amaçlar. "Biz" addedilen insanlık grubu veya durumu her ne ise onun dışında kalanı, "öteki" olanı-olanları tanımaya, anlamaya ve değerlendirmeye çalışır. Evrensel bir insanlık ereği ve ahlakı var etme arzusuyla... Kültürel farklılık ve çeşitliliğin, insanlığın "hayat sigortası" olduğu inancıyla... Farklılıkların azalmasının insanlığı eriten, yok oluşa sürükleyen bir gidişata yol açacağı kaygısıyla...

İşte bu çerçevede antropoloji, ötekinin bilimidir. "Öteki" olanların, "yaban" denilenlerin, "cadı" sayılanların kendilerini emniyette, güvende, iyi hissettiği bir sığınaktır.

Antropoloji, cadıların cennetidir.

Bu "cennet"in eşiğinden içeri adımımızı atalım!..

Kendine Mesafe Ötekine Yakınlık

İnsanı "biyo-kültürel varlık" olarak göreli, karşılaştırmalı, bütüncü yaklaşımla ele alan antropolojinin amacı, insanın doğadaki yerini ve farklı "insanlık hâlleri"ni tanımlamak, çözümlemek, anlamak ve açıklamaktır. İnsan doğasının kolaylıkla anlaşılabilir olmadığı hususunda ısrarlı olan antropologlar, insanı biyoloji ve kültürün karmaşık etkileşimiyle çevreye uyum sağlayan bir canlı türü olarak kavrama yolunda insan biyolojisi ve kültür üzerine çalışmaları bir araya getirir, buluştururlar. Bunu yaparken insan çeşitliliğini anlamak kadar kendi insani ve toplumsal varlığımızın kültürel bir eleştirisi de hedeflenir.

Bu çerçevede antropoloji, bize uzak ve yabancı olanı yakın ve aşina (tanınır-bilinir) kılma; bize aşina ve yakın olanı da belli bir mesafe ya da uzaklıktan ele alıp eleştirel çözümlemeye uğratma girişimidir. Böyle yapınca, bir başka kültü-

re ilişkin öğrenme süreci kaçınılmaz olarak kendi kültürümüz hakkında da azımsanmayacak miktarda daha çok şey öğrenmenin önünü açar. Bu doğrultuda antropolojik pratik, onu gerçekleştireni iki-kültürlü (*bicultural*) hâle getirir. Böylece dünyaya aynı anda iki, hatta giderek, yeni çalışmalar eşliğinde daha da fazla kültürün gözüyle (*multicultural*) bakmak mümkün olur. Öncesinde kendi içinden çıktığı kültürün ilke, kural ve sınırlamaları çerçevesinde düşünen, algılayan, davranan antropolog, artık aynı gerçeklik hakkında başka düşüncelere de yer verir. Araştırma yaptığı topluluklara özgü algılamaları, değer, tutum ve davranış kalıplarını da paylaşıma açar.

Antropoloji bizi "insan olma"nın farklı, çeşitli ve alternatif yollarına ilişkin farkındalık içine sokar. Güngören'in (2008a: 21) ifadesiyle, "Önyargıları bırakıp tanımaya çalışmak! Yeryüzünü bir de 'farklı' olanın gözleriyle görebilmek"; antropolojinin ereği ve önerisi budur. Dolayısıyla insan türüne zaman süreci içinde "tarihsel" ve dünyanın her yerinde karşımıza çıkan çeşitliliğiyle "coğrafik" ilgi, antropolojiyi bir çalışma disiplini olarak ayırt eden temel husustur.

Antropolojik perspektif, bilimsel olarak gözlemlenebilir mahiyette sadece tek bir insanlık hâli olduğu anlayışına meydan okur. Kültürden kültüre değişen, farklı ve çeşitli nice insanlık hâlleri olduğu görüşünden hareket eder. Bunun bir sonucu, hemen her toplum, kültür ve insanda az ya da çok kendini gösteren, yaygın olduğu ölçüde yanlış bir zihinsel yönelim olan "etnosantrizm"le hesaplaşma ve ona karşı durma zorunluluğudur.

Etnosantrizm: Bizmerkezcilik

Antropoloji, etnosantrizmin bittiği yerde başlar.

İlk kez 1906 yılında siyaset bilimci ve sosyolog William Sumner tarafından kullanıma sokulmuş olan etnosantrizm,

Türkçeye "bizmerkezcilik" olarak çevrilebilir. Kavramla anlatılmak istenen, bir insanın kendi grup ya da topluluğunu merkeze koyarak diğerlerini kendi topluluğunun bu merkezî konumuna göre ve elbette daha aşağıda değerlendirmesidir. Bu şekilde her grup kendi gurur ya da kibrini besler, kendini herkesten üstün görür, kendi kutsallarını yüceltir ve ötekilere küçümseme-aşağılama ile bakar (Sumner 1959: 13). Dünyada pek çok halk, böyle bir üstünlük inancı ve farklı halk ya da kültürlerden olanların "daha az insan" oldukları sanısı içindedir. Sumner'dan örneklerle netleştirmek gerekirse:

> Karayiplerde yaşayan Karibler, 'sadece biz, insanız' derler. Amerika yerli topluluklarından Kiowaların ismi, 'gerçek ve asıl insanlar' anlamına gelir. [İskandinavya'nın kuzeyinde yaşayan] Laponlar kendilerine 'insan' der. Grönland'da yaşayan Eskimolar, Avrupalıların erdem ve görgü öğrenmek için topraklarına geldiklerini düşünürler. Doğa ile iç içe yaşayan pek çok halk için kendileri 'insan' diğerleri ise gerçek insan değildir. Yahudiler insanlığı kendileri ve Yahudi-olmayan [heretik-puıtperest] 'Gentiller' olarak ikiye ayırır; kendileri ise 'seçilmiş halk'tır. Yunanlar ve Romalılar, başkalarını 'Barbar' olarak adlandırır. Araplar da kendilerini asil millet, geri kalan herkesi az ya da çok 'barbar' sayar. Her devlet, kendisini uygarlığın öncüsü, en iyi, en özgür, en bilge olarak değerlendirirken, diğer devletleri kendisinden aşağıda görür (Sumner 1959: 14).

Elbette bizim toplumumuz da yukarıda sıralananlardan farklı bir duygu, düşünce ve motivasyon içinde değildir. Güvenç'e kulak verilecek olursa:

> Her toplum, ırkların en safına, töre veya kültürün en yükseğine, tarihlerin en şereflisine, dinlerin en iyisine ve tanrıların en güçlüsüne sahip olduğuna inanır. Bu değer yargılarıyla çelişen, çatışan her bulgu –bilimsel olsun olmasın– rağbet

> görmez, şüphe ile karşılanır. Örnek olarak biz Türkler, savaşta ve konukseverlikte hiçbir toplumun bize ulaşamıyacağına inanırız. 'Bir Türk dünyaya bedeldir', 'Ne mutlu Türküm diyene!' deriz. Eskimo'nun veya Habeş'in konukseverlikte 'Biz'den üstün olabileceğini duymaktan bile rahatsız olur; güreşte, binicilikte, futbolda Batılı'yı geçmekten gurur duyarız (Güvenç 1972: 5).

Etnosantrizm eğer biyolojik bir motivasyonla şekilleniyorsa karşımıza ırkçılık çıkar. Irkçılık, biyolojik bağlamda etnosantrizmdir ve bazı insan topluluklarının biyo-genetik, yani "doğal" olarak aktarıldığına inanılan kültürel özelliklerinden dolayı diğerlerinden üstün olduğu düşüncesine dayanır. Burada da sözü, ırkçı dünya görüşü ve siyasetle dünyayı dehşete boğmuş Adolf Hitler'in akıl hocaları arasında en önde gelenlerden Fransız aristokrat Kont Arthur de Gobineau'ya bırakalım. Onun "ırkçılığın ilmihali" sayılabilecek kötü-ünlü kitabında şu satırlar karşımıza çıkar:

> [B]eyaz ırkın kanını taşımayan halklar güzelliğe yaklaşabilirler ama ona ulaşamazlar. (...) Zenci tür en aşağılık olanıdır. Zekâsı her zaman çok sınırlı bir daire içerisinde hareket etmeye mahkûmdur. (...) Sarı ırkın fiziksel enerjisi çok düşüktür ve ilgisizliğe meyyaldir. Hayal kurmaz ya da kuram geliştirmez; icat kudreti düşüktür. (...) Şimdi beyaz halklara gelelim. Düşünce kudreti ya da zekâ gücü bakımından üstün yeteneklidir. Hayatı nasıl yaşayacaklarını bilirler ve bu suretle daha büyük bir değer ifade ederler (Gobineau [1855] 2021: 144, 189-191; antropolojide ırk ve ırkçılığın daha ayrıntılı ve eleştirel değerlendirmesi için bkz. Bölüm Yedi: Irk ve Irkçılık, s. 414).

Etnosantrizmin panzehiri, "kültürel görelilik" anlayışıdır ve bu anlayış için antropolojinin başlangıç noktası demek

mümkündür. Kültürel görelilik aynı zamanda antropolojinin temelinde yer alan üç kavramsal ilkeden biri, hatta birincisidir.

Antropolojinin Sacayağı

Kültürel Görelilik

Yukarıda antropolojinin etnosantrizmin bittiği yerde başladığını belirtmiştik. Bu başlangıcı en doğru karakterize eden, etnosantrizmin karşıtı olarak nitelendirilebilecek kültürel göreliliktir. Etnosantrizm, "öteki" sayılanda insanlık adına bir eksiklik arar (Lavenda ve Schultz 2010: 23). Kültürel görelilik ise "öteki" sayılanda insanlık adına bir zenginlik arayışıdır.

Öz itibarıyla "farklılıklara karşılıklı saygı" demek olan kültürel görelilik (Herskowitz 1973: 11), bir topluluğun değer ve âdetlerinin, gelenek-göreneklerinin, töre ve törenlerinin, dışarıdan ne kadar aykırı ya da sapkın gelirse gelsin o topluluğun yaşam ortamına "göre" değerlendirilmesidir. Bu, farklı olanı yargılama değil anlamaya çalışma tercihinden çıkan bir sonuçtur ve tek bir değerler sistemi yerine pek çok değerler sistemine inancı beraberinde getirir. Nasıl ki canlılık çoğulsa ve hiçbir biyolog türlerin çeşitliliğinden dolayı feryat etmiyorsa aynısı kültürler için de geçerlidir. Antropolojiyi, "ötekinin bilimi" yapan temel ilke de budur. Kültürel görelilik üzerindeki hassasiyetinden dolayı antropolog, bir eleştirmenin abartılı ama yine de kayda değer ifadesiyle, kendisininki hariç, bütün kültür örüntülerine saygı duyan insan olarak da tanımlanabilir (akt. Herskowitz 1973: 37-40).

Antropologlar, bir kültürün inanç ve pratikleri, bu inanç ve pratiklere göre hayatlarını sürdürenlerin bakış açısından değerlendirilmediği müddetçe o kültürün anlaşılmasının mümkün olmadığını öne sürerler. Yaptıkları alan araştırmalarında böylesi inanç ve pratiklere sahip topluluklarla uzun süre yan yana, iç içe yaşayarak bu insanların bakış açısından

dünyanın ne ve nasıl olduğunu anlamaya-hissetmeye çalışırlar. Bu, kültürel görelilik perspektifidir ve bu perspektif dolayımıyla antropologlar farklı inanç ve pratikleri ait oldukları kültür bağlamında yorumlama yolunda bir "uyanıklık" sergilerler (bkz. Bölüm İki, "Kültür Görelidir" alt-kesiti, s. 61). Bu perspektifin antropologlara, "ilkel" saydıkları toplumların dünyasına pervasızca dalıp bu toplumlarda hoşlarına gitmeyen gelenek-görenekleri darmadağın etmekten hiç pişmanlık duymayan misyoner ya da sömürgeciler karşısında da bir ideolojik bağışıklık sağladığı söylenebilir (Lavenda ve Schultz 2010: 24-25).

Karşılaştırma

Antropoloji, karşılaştırmalı bir bilim disiplinidir. Başlangıç evresine damga vurmuş kültürel-evrimci kuramla bağlaşık şekilde bu bilim dalı bünyesinde önem kazanmış karşılaştırmalı yöntem (bkz. Bölüm On Bir, "Kültürel Evrimcilik" altbölümü), insan topluluklarının kültürel farklılık ve benzerliklerini tespit, bunların nedenlerini anlama ve bunları sınıflama yolunda işe vurulur. Antropologlar, mümkün olan en geniş çerçevede insan topluluklarının benzerlik ve farklılıkları değerlendirildikten sonra ancak insan olmanın anlamı üzerine genellemelere gidebilirler. Karşılaştırma aynı zamanda insanın kültürel ve biyolojik çeşitliliğini dikkate alma yolunda olmazsa olmaz bir ilkedir. Karşılaştırmalı perspektiften hareket etmeksizin biyo-kültürel bir varlık olarak insana dair yapılacak genellemeler, geçerli ve sağlıklı sonuçlar üretmekten uzak olur. İnsan doğası, insan toplumsallığı ve insanın geçmişi üzerine genellemelere gitmek, mümkün olan en geniş çerçevede insan topluluklarına dair bilgiyi gerektirir. Karşılaştırmalı çerçeve, antropoloğa farklı toplumsal-kültürel süreçlerin, yapıların, kurumların altında yatan ortak düşünce ze-

minlerini, dolayısıyla onların anlamını keşfetme olanağı verir (Hatch 1973: 27-28, 36; Lavenda ve Schultz 2010: 2-3).

Toplumların "hayat bilgisi"ni derleme yolunda antropologların gerçekleştirdiği "etnografik" alan araştırmaları (bkz. Bölüm On İki, "Etnografi" alt bölümü, s. 692) karşılaştırmalı çözümlemeye uğratılır. Böylece insan toplumsallığına ilişkin hem "kültürel evrensel" öge, kurum, anlayış ve pratiklerin hem de "kültürel özgüllükler"in, yani yalnızca tek bir kültüre özgü anlayış ve pratiklerin ortaya serilmesi mümkün olur. Bu bakımdan karşılaştırma, antropolojik ve etnografik pratiğin olmazsa olmazıdır. Morris'in çarpıcı deyişiyle, "etnografi olmaksızın antropoloji boştur; karşılaştırmalı perspektif olmaksızın etnografi ise kördür" (Morris 1998: 747).

Bütüncülük

En genel anlamda bütüncülük, insanlık durumunu geçmişi-bugünü-geleceğiyle ve biyolojisi-kültürüyle bir bütün olarak incelemek demektir. Aslında başlangıçta antropolojiyi tanımlarken önerdiğimiz "şempanzelerden peygamberlere açılan yelpaze" ifadesi de bu bilim dalının bütüncülüğünü çarpıcı biçimde aksettirir. Dolayısıyla antropoloji, insanı ele alış biçimi açısından, deyiş yerindeyse "doğası" itibarıyla bütüncüdür. O, insanlığın başlangıçlarından bugüne gelmiş geçmiş, basit ya da karmaşık, kabilesel avcı-toplayıcı, kırsal-tarımsal, endüstriyel ya da post-endüstriyel bütün toplumları, onların kültürel yapılarını birbiriyle karşılaştırarak kültürlerarası perspektiften inceler (Kottak 2004: 5).

Yukarıda belirtilen bu en geniş "makro" çerçeve içerisinde "mikro" düzeyde tek bir kültürün antropolojik incelemesinde de bütüncülük gözetilir. Şöyle ki bir kültürün herhangi bir boyut ya da kurumunun, diğerleriyle ilişkisi incelenmeden anlaşılması mümkün değildir (bkz. Bölüm İki, "Kültür Bütünseldir" alt-kesiti, s. 60). Kültürü oluşturan kurum ve pratikler, birbirle-

riyle bağlantılı ve etkileşimsel bir durum sergilerler. Söz gelimi, dinsel inanç ve pratikleri anlamaya çalışırken bunların ekonomik geçim biçimleri, aile-akrabalık yapıları, siyasal örgütlenme modelleri, toplumsal cinsiyet normları ve diğer faktörlerle ilişki ve etkileşimleri hesaba katılmaksızın sağlıklı sonuçlara varılamaz. Dolayısıyla bütüncü perspektifin özü şudur: "Şeyler arasındaki bağlantı ve ilişkilere bak, parçaları bütün bağlamında anlamaya çalış" (Peoples ve Bailey 2003: 10).

Genelde küçük ölçekli (haksızca "ilkel" denilen) toplumlarda çalışan erken dönem antropologlarında yaygın eğilim, kültürel sistemin bütün yönlerini, kurumlarını, pratiklerini kapsayıcı mahiyette, olabildiğince "total" bir kültür tablosu ortaya çıkarmak şeklindeydi. Zamanla bir toplumun kültür yapısının belli (dil, din, siyaset, ekonomi, akrabalık-aile, cinsiyet, vb.) kesitlerine özelleşen, dolayısıyla bütünü betimlemek yerine "sorun-odaklı" çalışmalar yapılır oldu. Bununla birlikte elbette bu "özelleşmiş" çalışmalar da söz konusu kültürel sistemin diğer yönleriyle ilişkisel ve etkileşimsel şekilde çözümlemelere uğratılarak bütüncü perspektif ve yaklaşımın gereği yerine getirilmektedir (Ferraro 2008: 15).

Antropolojinin Dalları ve Alt Dalları

Antropolojinin akademik yapılanması 19. yüzyıldaki başlangıç sürecinde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da tarihsel-coğrafi dinamiklere bağlı olarak farklılık sergilemiştir (bu bakımdan ayrıntılı bir tarihsel değerlendirme için Ek A'ya bkz. s. 726). Türkiye'de de 20. yüzyılın başından itibaren antropolojinin dallarını ve alt-dallarını belirleme yolunda farklı düzenlemeler karşımıza çıkar. Söz gelimi akademik antropolojinin bu ülkede ilk kurumsal örneği olarak kaydedilebilecek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Antropoloji üst başlığı altında şu şekilde bir alt-dallar sınıflaması kristalleşmiştir: "Fizik Antropoloji" (ki başlangıçta başlıbaşına antropolo-

ji karşılığı olarak alınmıştır); "Paleoantropoloji"; "Etnoloji" (bu da yine başlangıçta sosyal-kültürel antropoloji karşılığıdır) ve "Prehistorya" (prehistorik arkeolojiye karşılık gelir). Zamanla çeşitli sebeplerle bunlardan yeni kombinasyonlara da gidilmiştir. Bugün de elbette yalnızca Türkiye'de değil dünyada da antropolojinin bölüm ve alt bölüm dallarının belirlenmesi hususunda farklı tercih ve seçenekler karşımıza çıkabilmektedir. Bu tercih farklılıkları ve bunlarla ilgili tartışmalar kitabın sonunda Ek A ve Ek B'de etraflıca değerlendirilmiş ve aktarılmıştır. Bu aşamada bunlara hiç girmeksizin, kendi çalışma pratiğim, deneyim ve değerlendirmelerim doğrultusunda, antropoloji söz konusu olduğunda benimsediğim dallar ve alt-dallar yapılandırmasını aşağıdaki şekilde kısaca ilgiye açmakla yetineceğim.

Biyolojik Antropoloji

Biyolojik antropoloji, insanı esasen doğal/biyolojik bir canlı varlık olarak ele alır ve inceler. Ancak bu esas, onun insan kültürel kapasitesine kayıtsız kaldığı anlamına gelmez. İnsanın bugünkü (biyolojik) hâline nasıl geldiği, onun biyolojik geçmişinin bugünkü yaşamını nasıl etkilediği, doğadaki yerinin ne olduğu ve bu çerçevede insan olmanın anlamı gibi sorulara cevap arama amaç ve çabası, biyolojik antropolojiyi biyolojik faktörler kadar kültürel faktörleri de hesaba katma gerekliliğiyle karşı karşıya bırakır. Bu gerekliliğe çalışmalarında ağırlık verenler, "biyokültürel antropolog" olarak da adlandırılır. Söz gelimi, izleyen bölümde kültür kavramına ilişkin değerlendirmemizde de kaydedileceği üzere, insanın biyolojisi kültürü üretmiştir; daha açık deyişle, biyolojik evrim, kültürel yetkinliğin önünü açmıştır. Fakat kültür de biyolojik yapıyı etkilemiş, onun değişim ve evrimine katkıda bulunmuştur. İşte bu dinamik etkileşim, "biyokültürel antropoloji" başlığı altında ele alınır (Stanford vd. 2009: 7-9).

Biyolojik antropoloji altında belli hedef ve yönelimler doğrultusunda başlıca üç alt dal ayırt edilebilir. Bunlardan, insanın günümüz dünyasındaki biyolojik çeşitliliğine özelleşmiş "fizik antropoloji", bir takım biyolojik özelliklerin belli yerlerde/belli insan gruplarında yoğunlaşırken diğerlerinde neden belirmediğine ilişkin soruları yanıtlamaya çalışır. Bunun yanı sıra insanın büyüme ve gelişme süreci, genetik örüntüsü ile doğal çevre ve kültür arasındaki ilişki ve etkileşimler üzerinde de odaklaşır. Aslında antropoloji bir bilim disiplini olarak ilk ortaya çıktığında ondan anlaşılan başlıbaşına fizik antropoloji idi (bkz. EK A, s. 726). Bu ilk (fizik) antropologlar da esasen tıp okullarında anatomi öğretirken insan çeşitliliği ve evrimine ilgi duymuş doktorlardı. 20. yüzyılın ilk yarısında bu ilgi, beden ve kafatası ölçümlerine, yani "antropometri" ve "kraniyometri" çalışmalarına dayalı olarak "insan ırkları"nın biyolojik tanımlama ve sınıflamasına yoğunlaştı (bkz. Bölüm Yedi, Irk ve Irkçılık, s. 414; ayrıca bkz. EK B, s. 759). Zamanla insan-dışı maymunların karşılaştırmalı anatomisi ile fosil insan ve diğer fosil maymun buluntuları üzerine çalışmalar da kendini gösterdi ki buradan diğer özelleşme alanları olarak hemen aşağıda değinilecek paleoantropoloji ve primatolojinin çıkış bulduğu söylenebilir. Günümüzde fizik antropoloji kapsamında değerlendirilebilecek çalışmalar "insan biyolojisi", "insan osteolojisi (iskeletbilimi)" "biyomedikal antropoloji", "moleküler antropoloji" gibi başlıklar hâlinde biyolojik antropolojinin alt dalları olarak da ayrışmaya uğratılmaktadır (Stanford vd. 2009: 4-8).

İkinci alt dal olarak, insanın biyolojik evrimine özelleşen "paleoantropoloji", toprağın altından çıkarılan fosil insan kalıntı ve buluntularından hareketle insan türünün yeryüzünde ilk belirdiği zamanlardan bugüne nasıl evrimleştiğine ışık tutmaya çalışır. Bu çerçevede prehistorik arkeoloji veya prehistorya da bu alanın bir parçası olarak kabul edilebilir. Ayrıca fizik ve paleoantropolojik çalışma tekniklerinin bir cinayet ya da katliama kurban gitmiş bireylerin iskelet kalıntıla-

rı incelenerek onların yaş, cinsiyet ve diğer fiziksel özelliklerinin ve ölme-öldürülme biçimlerinin belirlenmesinde işlerliğe sokulmasıyla "suç antropolojisi" (*forensic anthropology*) adı altında bir disiplinin şekillenip günümüzde giderek öne çıktığını da kaydetmek gerekir (Ferraro 2008: 6).

Biyolojik antropolojinin, insana biyolojik olarak en yakın canlı türleri, diğer deyişle insanın yaşayan "biyolojik akrabaları" üzerinde çalışmaların odaklaştığı üçüncü alt dalı "primatoloji" (maymunbilim) ise türümüz *Homo sapiens*'in canlılar dünyasında sınıflandığı primat topluluğu içerisindeki diğer (insan-dışı) maymunları anatomik, fizyolojik, genetik ve davranışsal çerçevede inceler, onların insanla karşılaştırmasına gider. Bu alt-dal bünyesinde sürdürülen araştırma ve incelemelerin ulaştığı en uç nokta, insan-dışı maymunların da uzun zaman sadece insana özgülenmiş "kültürel" yetenek ve yetkinlik düzeyine varmış oldukları hususunda bir mutabakattan çıkış bulan "kültürel primatoloji" çalışma alanıdır (Perry 2006).

Sosyal-Kültürel Antropoloji

İnsanı kültürel (canlı-üstü) bir varlık olarak ele alan sosyal-kültürel antropoloji, en genel çerçevede, insan toplumlarının kültürel çeşitliliğinin karşılaştırmalı incelemesidir. İnsanların çevrelerine uyum sağlamalarının ve yaşamlarına anlam vermelerinin yolu, yordamı, yönergesi olan kültür, sosyal-kültürel antropolojinin temel konu başlığıdır. Toplumların kültürel yapısına ilişkin "içeriden", yani onların hayatına katılarak, onlarla etkileşim ve empati kurarak gözlemlerde bulunmaya ("katılarak gözlem"e) dayalı etnografik alan araştırmalarından çıkan sonuçlar, "karşılaştırmalı perpsektif"ten insan olmanın anlamına dair genel-evrensel çerçeveye "bütüncü yaklaşım"la oturtulur. Sosyal-kültürel antropolojinin esası budur (ayrıca bkz. Bölüm On İki: Antropolojik Yöntem, s. 691).

Yukarıda kaydedildiği üzere, 19. yüzyılın ortalarından iti-

baren antropoloji dendiğinde bundan fizik antropoloji anlaşılırken sosyal-kültürel antropolojinin karşılığı ise "etnoloji" idi. Yunanca kökenli ve "halk" anlamına gelen "etnos" sözcüğü Antik dönemde daha çok yabancı, başka, öteki (etnosantrik motivasyonla, "barbar" denilen) halkları işaretle kullanılırdı. Bundan türetilmiş etnoloji de Batı-dışı toplum ve kültürlerin tarihsel ve coğrafi bağlamlarda karşılaştırmalı incelemesi olarak, bugün sosyal-kültürel antropoloji dendiğinde ne anlatılmak isteniyorsa onu tanımlamaktaydı. Bu isim dünyada da Türkiye'de de tamamen kullanımdan kalkmamış olmakla birlikte, bugün daha çok kullanımda olan adlandırmalar sosyal antropoloji, kültürel antropoloji, bizim tercih ettimiz şekilde sosyal-kültürel antropoloji veya aradaki "tire" işareti de kaldırılmış olarak sosyokültürel antropolojidir. Bu isim "enflasyonu"nun elbette tarihsel, coğrafi, kuramsal, hatta politik-ideolojik bağlamlarda belirginleşen sebepleri vardır ve bunlar ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır (bkz. Bölüm On Bir, "Evrimcilik", "Difüzyonizm" ve "Tarihsel Özgücülük" alt-bölümleri, s.635 ; ayrıca bkz. EK A, s. 726).

Sosyal-kültürel antropoloji bünyesinde de kültürel sistemin farklı boyutlarına özelleşmeler doğrultusunda bir dizi alt-dal ve her alt-dal içinde de daha spesifik özelleşme alanları ayırt edilir: Siyasal antropoloji (ve onun içinde "devletin antropolojisi"), hukuk antropolojisi, ekonomik antropoloji, ekolojik antropoloji, pedagojik antropoloji, dil antropolojisi, din antropolojisi (ve onun içinde "İslam antropolojisi"), aile antropolojisi, toplumsal-cinsiyet antropolojisi (ve onun içinde "erkekliğin antropolojisi"), sanat antropolojisi, hukuk antropolojisi, kent antropolojisi, medya antropolojisi, çevresel antropoloji gibi...

Bilimler-Arası Bir Bilim

Bugünün dünyasında disiplinlerarasılık kuşkusuz bilimlerin teorik, pratik ve akademik işlerliğinin kaçınılmaz bir koşulu

olarak kaydedilebilir. Ancak bunun böyle olmadığı, bilim disiplinleri arasında sınırların ve mesafelerin çok daha belirgin olduğu ve kararlılıkla savunulup sürdürüldüğü zamanlarda dahi antropoloji için disiplinlerarasılık, daha doğru deyişle "bilimler-arası bir bilim" olma durumu, onun en ayırt edici niteliği sayılmıştır. Söz gelimi bu ülkede Türkçe kaleme alınmış ilk antropolojiye giriş kitabında Prof. Bozkurt Güvenç, antropolojiyi "en ideal bir disiplinlerarası disiplin" olarak karakterize etmiştir (Güvenç 1972: 324).

İnsanı "biyo-kültürel" bir varlık olarak ele alması antropolojiyi hem fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleriyle hem de sosyoloji, psikoloji, tarih, arkeoloji, dilbilim, folklor gibi sosyal ve beşerî bilim disiplinleriyle bağlantı içine sokar. Disiplinlerarasılık öncelikle bu bağlantıyla antropolojinin temel karakteristiği olarak belirir. Aslında yukarıda kaydedilen iki ana dalın adları (biyolojik antropoloji ve sosyal-kültürel antropoloji) bile antropolojinin doğa bilimlerinden sosyal ve beşerî bilimlere açılan geniş bir yelpaze olduğunu fark etmeye yeter. Bir canlı varlık olarak insanı oluşturan moleküller-amino asitlerden başlayarak genler, hücreler, dokular, hormonlar, kemikler, kaslar; yani biyolojik antropoloji kapsamında üzerinde durulan her şey, doğa bilimleri marifetiyle inceleme ve değerlendirmeye tabi tutulur. Diğer taraftan, kendisini kültürel bir varlık yapan bilişsel sistemi, bildirişim (dil) kapasitesi, toplumsal örgütlenmesi, kişilik yapısı, düşünceleri, duyguları, inançları, gelenek-görenekleri, töre ve yasalarıyla da insan, sosyolojiden psikolojiye, tarihten arkeolojiye, dilbilimden dinbilime, edebiyattan folklora kadar, sosyal ve beşerî bilimler marifetiyle açıklanabilecek ve "sırrına erilebilecek" (anlaşılabilecek) bir varlık, bir "konu başlığı"dır. Bu son cümleden hareketle, insan doğasına ilişkin "açıklama" ve "anlama" ikilemi temelinde "Antropoloji bilim mi sanat mı?" sorusunda merkezileşen klişeleşmiş ama hâlâ bir türlü sonuçlandırılamamış tartışmaya değinmek de kaçınılmazdır.

Antropolojinin bilim mi yoksa sanat mı olduğu sorusu

ilk bakışta saçma gelebilirse de "bilim"den ve "sanat"tan ne kastedildiği netleştirilirse soruyu anlamlandırmak mümkün olur. Antropoloji bağlamında bilimle kastedilen, esasen yöntemsel olarak doğa bilimleriyle aynı yörüngede insan, toplum ve kültüre dair de gözlem ve deneye dayalı olarak "olgusal", "objektif" (nesnel/tarafsız) inceleme, değerlendirme ve açıklama yapılabileceği kanaatidir. Kısaca, insanı anlamaya duyular yeterlidir iddiasıdır. Bu iddia temelinde sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi, psikoloji, eğitimbilim gibi "sosyal bilimler" sınıflaması kendini gösterir. Oysaki insanı anlamak ve açıklamak için duyular kadar duygulara; gözlem ve izlenimler kadar içgörü ve sezgilere; deneyler kadar deneyimlere de yer vermek gerekir şeklinde bir itirazdan hareket edilecek olursa bu, bilimsel olmaktan öte "sanatsal" bir pratiğin içinde olmak demektir. Bilim sınıflamasında böylesi bir pratik çerçevesine giren disiplinler, Türkçe karşılığı beşerî bilimler ya da insan bilimleri olan *humanities* başlığı altında toplanırlar. İnsani değer, duygu, sezgi, öznellik, biriciklik, tarihsellik ve yaratıcılıkların vurgulandığı beşerî bilimler gerek içerik gerekse yöntemsel açıdan doğa bilimleri ya da "pozitif" bilimlerden kesinkes, sosyal bilimlerden de tartışmalı şekilde ayrılırlar. Başta dil ve dilbilim çalışmaları olmak üzere tarih, felsefe, arkeoloji, edebiyat, güzel sanatlar ve folklor, beşerî bilimler dendiğinde akla gelen disiplinlerdir. Tabii bu noktada kaydedilmeden geçilmemesi gereken bir başka husus da sosyal ve beşerî bilimler, hatta doğa bilimleri kategorilerini zorlayan, bir başka deyişle, bunlardan hangisine dâhil edilmesi gerektiği sorusunu cevaplamanın zor ve tartışmaya açık olduğu disiplinlerin varlığıdır. Söz gelimi coğrafya, beşerî coğrafya dalı ayrı tutulmak kaydıyla doğa bilimleri kategorisine yerleştirilebilir. Bazı psikologlar, sosyal psikoloji dışında disiplinlerinin doğa bilimleri bünyesinde sınıflanmasını uygun bulurlar. Hukuk da kimilerince sosyal, kimilerince beşerî bilimler kategorisine yerleştirilmesi gerektiği öne sürülen bir disiplindir.

İnsana-topluma-kültüre yönelik çözümleme ve değerlendirmelerin sosyal bilimler (toplum bilimleri) ve beşerî bilimler (insan bilimleri) şeklinde ayrımı esasen 19. yüzyıldan bugüne devam edegelen iki farklı bilim yaklaşımına dayalı tartışmanın bir yan ürünü olarak görülebilir. Bunlar, birincisi 18. yüzyıl Fransız Aydınlanma düşüncesinden, ikincisi ise yine aynı yüzyılın Alman idealist-romantik felsefesinden kök alan "pozitivist" ve "hümanistik" bilim yaklaşımlarıdır. Sosyolojinin kurucusu kabul edilen Fransız düşünür Auguste Comte tarafından önü açılmış pozitivist yaklaşım, bilimsel anlamanın değerlerden bağımsız bir etkinlik alanı olduğu ve toplumsal-kültürel bir varlık olarak insana dair her şeyin deneysel-gözlemsel-mantıksal çerçevede ele alınabileceği iddiasıyla doğa bilimleriyle aynı yöntemi paylaşan bir sosyal bilim önerisinin dayanağıdır. Buna karşılık Alman idealist felsefe geleneği ve "Tarih Okulu"nun önde gelen isimlerinden Wilhelm Dilthey ile önü açılmış hümanistik yaklaşım ise insan, toplum ve kültür söz konusu olduğunda her şeyin sezgisel ve deneyimsel olarak, ayrıntılı bir tarih incelemesiyle anlaşılır kılınabileceğini ve burada açıklamaya değil ancak yoruma dayalı sonuçlara varılabileceğini öne sürer. Bu doğrultuda da bir "doğa bilimleri" (*naturwissenschaften*) ve kültür ya da "tin" bilimleri (*geisteswissenschaften*) ayrımı kendini gösterir. Bu tartışmanın tetikleyici olduğu söylenebilecek bir sonuç olarak bugün nesnellik, olgusallık, deneysellik ve ölçülebilirlik iddiaları temelinde kurumsallaşmış sosyoloji, psikoloji, ekonomi, siyaset bilimi gibi disiplinleri sosyal bilimler adı altında sınıflamak akademik işleyişte yaygın bir eğilimdir. Diğer taraftan, insan ve toplumsallığı söz konusu olduğunda nesnellikten ziyade öznelliklerin, olgusallıktan ziyade tarihselliğin, deneysellikten ziyade değersel, deneyimsel ve sezgisel olanın, mantıksallıktan ziyade de duygusallığın hesaba katılmasının kaçınılmazlığı anlayışına dayalı çalışma alanları, insan bilimleri (*humanities*) kapsamına alınırlar.

Burada satır başlarıyla değindiğimiz "pozitivist" ve "hü-

manistik" bilim anlayışları ve onlara ilişkin tartışmalara ileride On Birinci (Antropoloji Kuramları, s. 602) ve On İkinci (Antropolojik Yöntem, s. 691) bölümlerde tekrar ve daha ayrıntılı olarak değineceğiz. Dolayısıyla sözü daha fazla uzatmadan ana konumuza dönecek olursak, "sosyal-kültürel" alt dalı itibarıyla antropolojinin "bilimsel" mi yoksa "sanatsal", yani "hümanistik" bir çalışma alanı mı olduğu sorusunun, başlangıçtan bugüne bu disiplin içinde yer alanların kuramsal ve yöntemsel yaklaşımlarına bağlı olarak farklı ve birbirine karşıt yanıtlara uğratıldığı söylenebilir. Böyle olmakla birlikte bugün gerek çalışmalarında gerekse eğitim-öğretim programlarında antropolojinin her iki başlık (toplum bilimleri ve insan bilimleri) altında yer alan disiplinlerle yakın ya da uzak bir ilişki, etkileşim ve alışveriş içinde olduğu ortadadır. Bu bakımdan ona en yakın disiplinler olarak doğa bilimlerinde biyoloji, sosyal bilimlerde sosyoloji ve insan bilimlerinde de tarih gösterilmiş, hatta bunlar antropolojinin temel bilimleri olarak kaydedilmiştir (Güvenç 1972: 63-64).

2
Kültür: İnsanın "Birincil" Doğası

> Öyle bir zaman geldi ki insan, kocaman soğuk dünyada, kendisi için küçücük, sıcak bir dünya kurmaya koyuldu. Mağara ağızlarında ya da kaya diplerinde, deri ve dallardan yaptığı ve ne yağmur ne kar ne de yelin girebileceği bir çatı altına sığındı. Küçük dünyasının ortasında yaktığı ateş, geceleri aydınlatıyor, kışın da ısıtıyordu. İnsan emeğinin izlerini saklayan toprağı kazarken, bulunan taş bıçak ve kazma araçlarını gözden geçirirken, çoktan sönmüş ocağın kömürlerini eşelerken, önceki dünyanın insan için son dünya olmadığını apaçık görürüz. Çünkü insan, kendi özel, küçük dünyasını kurmuştur (İlin ve Segal [1937] 2001: 21).

Kültür insanın ikinci doğasıdır (Brym 1998: 29). Ama aynı zamanda kültür, insanın "birincil" doğasıdır.

Bu birbiriyle bağlantılı iki cümlenin açılımına giderek kültürü kavramaya çalışalım.

İnsanın birinci doğası elbette biyolojiktir. Çünkü insan, bir canlı varlık, bir memeli hayvan. Bu bakımdan o, biyolojik doğanın parçası olup tüm canlılar gibi bir biyolojik varlık alanına sahip. Fakat bu canlı, varoluşunun belli bir aşamasında artık doğanın kendisine sunduklarıyla sınırlı bir hayatın ötesine geçerek yaşamak için kendi yapıp-etmelerine bağlı, "canlı-üstü" bir varlık hâline geliyor. İşte kültür bu: Marx'ın özlü ifadesiyle, "doğanın yarattıklarına karşılık insanın yarattığı her şey" (akt. Güvenç 1972: 67). İnsanın, kendi varoluş koşulunu değiştirecek ölçek ve mahiyette alet yapabilmesiyle ve bununla bağlantılı şekilde, diğer canlı türle-

riyle karşılaştırıldığında karmaşık ve simgesel iletişim (özellikle konuşma dili), ortak davranış, örgütlenme ve iş birliği becerileriyle ortaya çıkan "biyoloji-ötesi" bir yetkinlik. Bu yetkinlik doğrultusunda, Fransız arkeolog-antropolog André Leroi-Gourhan insan dünyasında "zoolojik denge"nin yerini yeni bir dengeye bıraktığını ve bu yeni dengenin belirleyicisinin de "kültür" olduğunu şu şekilde işaret eder:

> İnsan'ın tarihi, bir doğal canlı türüne özgü belirlenim karşısında, etnik grup ve onun kaçınılmaz olarak geliştirdiği kültürel belirleyiciliğin başat konuma geçmesiyle başlar. Biyolojik organizmasıyla doğal bir memeli olarak kalan insan, oluşturduğu örgütlenme biçimleri, gerçekleştirdiği buluşlar ve kültürel zenginliklerin birikimiyle, neredeyse sınırsız olanağa sahip bir kolektif organizmanın yaratıcısı olmuştur (akt. Güngören 2008: 28).

Böyle olmakla birlikte, yukarıda insanın alet yapabilme yetisine ilişkin kaydedilen "kendi varoluş koşulunu değiştirecek ölçek ve mahiyette" ifadesinin altını kalınca çizmek gerekir. Çünkü insan-dışı maymunlar, özellikle şempanzeler üzerine araştırma ve gözlemlerden biliyoruz ki çok basit düzeyde alet yapımı onlarda da tespit edilmiş olup bu bakımdan "şempanze kültürü"nden veya daha önce vurguladığımız gibi "kültürel primatoloji"den birer yeni çalışma alanı olarak söz etmek mümkündür (bkz. Bölüm Üç, "Şempanze Kültürü" alt-kesiti, s. 79). Bu doğrultuda antropoloji bünyesinde bile alet yapımının insanı ayırt den bir özellik olup olmadığının tartışma konusu hâline geldiğini not etmek gerekir. Söz gelimi Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss, insanın "alet yapan varlık" (*Homo faber*) olarak tanımlanmasına katılmadığını ve insan bağlamında doğa ile kültür arasındaki sınır çizgisinin alet yapımıyla değil konuşma dili ile çekilmesi gerektiğini öne sürmüştür (akt. Morris 2004: 453; Lévi-Strauss için bkz. Bölüm On Bir, "Fransız Yapısalcılığı

ve Lévi-Strauss" alt-bölümü, s. 649). Yine de insanı canlılar dünyasında biricikleştirmediğini kabul etmekle birlikte alet yapımının, doğaya bağımlılıktan çıkıp giderek doğaya başat konuma gelmeye el verir ölçek, kapsam, çeşitlilik ve karmaşıklık göstermesi açısından insanda diğer türlerde gözlemlenene kıyasla farkını vurgulamak gerekir.

Paleoantropoloji ve prehistorik arkeolojiden gelen bulgular, insanın alet yapmaya başlamasının (elde mevcut veri ve bulgular ışığında) günümüzden yaklaşık 2,6 ile 2 milyon yıl öncesi bir zaman aralığında gerçekleştiğini gösteriyor. Bu, günümüz insanı *Homo sapiens*'ten farklı bir insan türü olup, ona *Homo habilis* denmiştir (bkz. Bölüm Üç, "Taşı Evcilleştiren Habilis" alt-kesiti, s. 139). Habilis, "yetenekli" demek. İlk alet yapan primat, yani "maymun" o olduğu için, bu kabiliyeti dolayısıyla böyle adlandırılmıştır. *Homo habilis*'in Doğu Afrika'da Kenya, Tanzanya, Etiyopya üçgeninde fosil buluntuları, yapıp kullandığı taş aletleriyle birlikte tespit edildi. *Homo habilis*'i önceleyen, biyolojik bakımdan hemen hemen aynı donanıma sahip varlıklar insan olarak değil de "insansı" ya da "insanımsı", taksonomik adlandırmayla "Australopitekus" diye tanımlanırken Habilis'in insan sayılması, onun alet yapabilmesine dayandırılır. "İnsansı" Austalopitekus'un çevresindeki doğal malzemeyi araç-gereç niyetine "kullanabildiği" açık olmakla birlikte, onun bir takım yapıp etmelerle bu malzemeyi alete dönüştürme yeteneğine, yani kültürel yetkinliğe sahip olup olmadığı konusu, bu bakımdan olumlu düşünmeye sevk eden birtakım belirtiler olsa da hâlâ tam açıklığa kavuşturulmuş değildir.

Buraya kadar kaydedilenleri özetleme yolunda diyebiliriz ki insan kültürle başlar, kültürle muteberdir ve kültürsüz olmaz. Kültürün insanı ayırt eden ana karakteristik olduğunu bu şekilde vurguladıktan ve onu "insanın temel varoluş etkinliği" şeklinde tanımladıktan sonra şimdi başta öne sürdüğümüz, kültür insanın ikinci ve/fakat "birincil" doğasıdır savını temellendirmeye yönelebiliriz.

İnsanın doğal koşullar karşısında kültürle hayatta kalan

bir tür hâline gelmesi demek, aynı zamanda insan yaşamının da doğal olmaktan çıkıp "kültürel" hâle gelmesi demektir. Buna bağlı olarak insan, doğal-canlı kapasitesinin hiçbir zaman el vermeyeceği yaşam imkânlarını ona sağlayan ikinci ve biyolojik olana başat bir "kültürel doğa" içinde kendini bulur. Ne demek istendiğini netleştirme yolunda şu an bu kitap okunurken içinde bulunulan ortamı düşünmek yeter: Belki çok sıcak bir yaz günü klima ile serinletilmiş bir odada, belki kışın gece vakti bir kentin içinde ısıtma-aydınlatma tesisatlarına sahip bir evin güvenli-korunaklı ortamında, belki de bir üniversitenin aynı imkânlara sahip kütüphanesinde okunmakta o... Eğer insan elinin-aklının ürünü tüm yapı, tesisat, araç-gereç çıkarılacak olursa, sözü edilen ortamlarda bırakın okumayı barınma, hatta belki hayatta kalma imkânı dahi bulunamayabilir.

İnsan, dünyanın her tarafında birbirine taban tabana zıt iklim ve doğal çevre koşullarında bile yaşamını sürdürebiliyor. Dağ doruklarında da okyanus derinliklerinde de uzay boşluğunda da yaşayabilecek durumda. Âdeta kendisini çepeçevre saran bir "oksijen çadırı" içinde çöllerden kutuplara, dağ, tepe ve yamaçlardan tropikal ormanlara kadar her yerde insan var. İşte kültür, bu muazzam "oksijen çadırı"nın adı ve bu anlamda insanın "birincil", yani aslîleşip öncelik kazanmış doğası. Artık biyolojik anlamda doğal bir yaşam, insan için söz konusu değil. Tersine, biyolojik doğa, insanın alabildiğine yabancılaştığı bir varlık alanı. Çünkü hayatımızı sürdürürken diğer canlıların aksine o biyolojik doğanın varlığını, etkisini, sınırlayıcılığını ne hissetmekte ne de üzerine düşünmekteyiz. Hatta o biyolojik doğayı bile "kültürel" hâle getirdiğimiz söylenebilir: İçinde bulunduğumuz kentsel yaşam alanlarındaki doğal parkları ya da bir zamanlar üzerinde tek bir ağaç dalı bulunmayan bozkırlarda inşa edilen yerleşim siteleri, üniversite kampüslerini ve buraların yeşillendirme-ağaçlandırma girişimlerini düşünün; buralarda mevcut, insan eliyle yeşertilmiş bitkiler, dikilmiş ağaçlar da doğal koşullarda bu bölgelerde mevcut değildi. Biyolojik

doğaya bile istediğimiz biçimi vermemizi sağlayan kültür, bu doğrultuda da insanın "birincil" doğası. Antropolog Yehudi Cohen'in bir bakıma söylediklerimizin sağlamasını yapan sözleriyle tamamlayalım:

> Kültür, insanın bir parçası ve insan onsuz var olamaz. İnsan, kültürü yaratır, kullanır ve ondan etkilenir. Kültür, insanın yaşamını sürdürmesi yolunda çevresinden gereksindiği her şeyi elde etmesini sağlayan bir araç olarak, doğal seçilim ve genetik mutasyon mekanizmalarının yerini almıştır (Cohen 1968: 41).

'K'ültür ve 'k'ültürler

Kültür üzerine genelde ve onu kendisine konu alan sosyal-kültürel antropoloji özelinde pek çok tanım karşımıza çıkar. Amerikalı iki antropolog, Alfred L. Kroeber ve Clyde Kluckhohn tarafından kültürün 164 farklı tanımı derlenmiş, buna bağlı olarak, bir kavramın bu kadar çok tanımı varsa onun tanımlanamaz olduğu da ileri sürülmüştür (Güvenç 1972: 95). Bu sorunu aşma yolunda bir çözüm önerisi, kültüre dair kendi kavrayışımızı geliştirmemiz, dolayısıyla da kendi tanımımızı üretmemiz olabilir. Bu da önce kavramın çok yönlü anlamsal mahiyetiyle içli dışlı olmayı gerektirir.

En genel anlamda kültürün insan türünün "hayatta kalma" etkinliği olduğunu yukarıda belirttik. Bu etkinliği işlerliğe sokarken insanın muhatabı doğadır. Bu doğrultuda Amerikalı yeni-evrimci antropolog Leslie White'ın görüşlerinden beslenerek (Hatch 1973: 131) diyebiliriz ki kültür dendiğinde genel ve evrensel anlamda insan türünün doğal çevrede hayatta kalma yolunda yapıp ettiği her şey olarak "K" ile yazılabilecek "Kültür"den; insan topluluklarının farklı doğal çevrelerde hayatta kalma yolunda yapıp ettikleri, yani özel ve özgül yaşam biçimleri olarak "k" ile yazılabilecek

"kültürler"e serpilen bir tanım çerçevesi oluşturulabilir. Bu uzun cümleyi sadeleştirmek gerekirse kültür, (a) insan türüne özgü evrensel varoluş etkinliği ve (b) bir insan topluluğunun kendine özgü yaşam biçimidir.

Her iki tanımı da dikkate almanın gerekli olduğunu kabul etmekle birlikte sosyal-kültürel antropolojinin daha çok işlerlikte tuttuğu tanımın ikincisi olduğunu belirtmek gerekir. Antropolojinin İngiltere'de kurucu-öncü ismi Edward Tylor'un artık klasikleşmiş, hemen her antropolojiye giriş kitabında karşımıza çıkan asırlık tanımında olduğu gibi:

> Kültür ya da Uygarlık, en geniş etnografik anlamda, insanın bir toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlâk, hukuk, gelenek-görenek ve benzeri yetenek ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür (Tylor [1871] 1994: 1).

1871 yılına tarihlenen bu tanımında Tylor, Fransız düşünce ikliminin uygarlık kavramı ile Alman düşünce ikliminin kültür kavramını öne çıkaran duyarlılığını, Anglo-Sakson bir ortayolda buluşturup uzlaştırmış görünür. Ancak kültür ve uygarlığa yüklenen anlamların mutlaka geniş bir kesişme-ortaklaşma alanı varsa da onların anlamının birebir aynı olduğu söylenemez. Bu nedenle her iki kavramla anlatılmak istenenin esasen ne olduğunu ortaya koyup bu kavramları birbirinden ayırt etme yolunda bir girişimde bulunarak devam etmek uygun olur.

Uygarlık: Kültürün İleri İstasyonu

Antropolog Tylor'ın yukarıda aktardığımız, 1871'e tarihlenen öncü mahiyetli kültür tanımı, "Kültür ya da uygarlık," diye başlasa da kültür ve uygarlık arasındaki ilişki "ya, ya da" derecesine indirgenebilecek, böylece bir şekilde aynılaştırılabilecek basitlikte değildir. Onları ortak paydada buluşturan yanlar olmakla birlikte kültür ve uygarlık birbirinin

yerini doldurmaz ve birbirlerinin yerine de kullanılamazlar. Elbette Tylor'ın aksine, kültürün uygarlıktan farkını vurgulu biçimde değerlendirme ve tartışmaya açanlar da bulunur. Yaşadığımız coğrafya bağlamında bu bakımdan ilk akla gelen örnek, "Türkçülüğün babası" sayılan Ziya Gökalp'tir.

*Türkçülüğün Esas*ları adlı 1923'e tarihlenen ve bir bakıma Cumhuriyet'in kurucularının el kitabı sayılabilecek eserinde Gökalp bir "hars" (kültür) ve "medeniyet" (uygarlık) ayrımına giderek Osmanlı'dan (imparatorluktan) Türkiye'ye (ulus-devlete) geçişin kuramsal temellerini atmaya çalışır. Ona göre hars, "millî" (ulusal); medeniyet ise "beynelmilel"dir (uluslararası/evrensel). Medeniyet, bireysel irade ve "usul" (yol-yöntem) dahilinde ortaya çıkarken, dolayısıyla "sun'i" (yapay) iken hars kendiliğinden ve doğaldır. Gökalp ayrıca medeniyeti "bilgi ve teknik"le, kültürü ise "duygu" ile özdeştirir:

> Medeniyet, usulle yapılan ve taklit vasıtasiyle bir milletten diğer millete geçen mefhumların [kavramların] ve tekniklerin mecmuudur [toplamıdır]. Hars ise hem usulle yapılamıyan hem de taklitle başka milletlerden alınamıyan duygulardır. (...) Görülüyor ki, hars ile medeniyeti birbirinden ayıran, harsın bilhassa duygulardan, medeniyetin bilhassa bilgilerden mürekkep [oluşmuş] olmasıdır. İnsanda duygular usule ve iradeye tâbi değildir. Bir millet, diğer milletin dinî, ahlakî, bedîî [sanatsal] duygularını taklit edemez (Gökalp 1968: 30, 35).

Bu ayrım temelinde kültürü Türklükle, medeniyeti ise Osmanlı'yla ilişkilendiren Gökalp, Türklüğün "öz"ünü, yani kültürünü arayıp ortaya çıkararak onu artık terk edilmesi gereken Osmanlı'dan kurtarma ve bir "medeniyet dönüşümü"ne uğratma önerisinde bulunur: "Türkçülüğün vazifesi, bir taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk harsını arayıp bulmak, diğer cihetten [yönden] Garp [Batı] medeniyetini tam ve canlı bir surette alarak milli harsa aşılamaktır" (Gökalp 1968: 40).

Eserleri dikkate alındığında Ziya Gökalp'in yaşadığımız

topraklarda hem sosyoloji hem halkbilim (folkloristik) hem de antropoloji (etnoloji) bağlamında öncülük vasfına sahip bir figür olduğu kabul edilebilir. Fakat onun kültür ve uygarlık arasında yukarıda özetlenen şekilde yaptığı ayrım ve kurduğu ilişki esasen politik-ideolojik bir motivasyonla şekillenmiş olup gerek antropolojik gerekse arkeolojik perspektiften oldukça sorunludur. O, ancak şu kayıtları düştüğünde antropolojik-arkeolojik perspektife yakınlaşır:

> Hars ile medeniyet arasındaki bir münasebet [ilişki] de şudur: Her kavmin iptida [başlangıçta] yalnız harsı vardır. Bir kavim harsen [kültürüyle] yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Diğer taraftan da harsın yükselmesinden medeniyet doğmaya başlar (Gökalp 1968: 37-38).

Uygarlığı kültürün (devletle de bağlaşık) bir "yükselti"si olarak değerlendirdiği noktada Gökalp'in söyledikleri kayda değer hâle gelir, çünkü antropolojik ve arkeolojik yaklaşımla kültür, uygarlığın altyapısındadır. Bir başka deyişle uygarlığın temelinde kültür vardır. Bu bakımdan uygarlık, kültürün bir "ileri istasyonu" sayılabilir. Bu "istasyon"a varış ise insanlık tarihinde sökün eden bir dizi (yine kültürel) "çıktı" ile bağlantılıdır. Bunlar arasında, hemen herkesin mutabık olduğu üzere uygarlığın en somut göstergesi "şehir", daha doğrusu "kentleşme"dir. Bu elbette bünyesinde karmaşık ve büyük ölçekli bir sosyo-ekonomik örgütlenme, mesleki uzmanlaşma, sınıfsal (eşitsizlik içeren) farklılaşma ve bunları düzen ve denetim altına alan bir yönetim (devlet) ve hukuk sistemi ile bunlarla bağlaşık şekilde yazıyı da barındıran bir göstergedir (Braidwood 1975: 149-50; Gowlett 1984: 8-9). Bunların tümünü koşullayan da (elde mevcut arkeolojik veriler temelinde) insanlık tarihinde tarımın başlangıcı, yani yiyecek üreticiliğine geçiştir. Yiyecek üretimi ve bunu verimli ölçekte gerçekleştiren köylü-çiftçilik olmaksızın uygarlık var olamaz (Braidwood 1975: 150). Dolayısıyla kültürden uygarlığa giden yol, tarım

devrimi ile açılmıştır denilebilir (bkz. Bölüm Dört, "Neolitik" alt-bölümü, s. 205). Büyük ölçekli tarımsal faaliyetle birlikte şehir yaşamı mümkün hale gelmiş ve şehrin olduğu yerde uygarlıktan bahsedilir olmuştur. Aynı Amerika kıtasında Yanomamö uygarlığından değil fakat sadece kültüründen söz edilebilirken, "İnka Uygarlığı"ndan bahsedebiliyor olmamız, ikincisinde büyük ölçekli tahıl tarımının, şehir yaşamının ve bir imparatorluk devletinin varlığıdır. Eskimoların sadece kültüründen ama Çin kültürüne ek olarak "Çin Medeniyeti"nden bahsedebilmemizin nedeni de aynıdır. Birincisi (Eskimo) kendi "kültürel" sınırları dışına taşamamış; ikincisi (Çin) bu sınırları aşıp başka kültür havzalarını da etkisi altına alabilmiş şehirli-devletli bir kültür öbeğidir. Bu doğrultuda, "kestirmeden" söylemek gerekirse şehirli-devlet toplumsallıklarını işaret eden uygarlık terimi, Sümer, Mısır, Çin, Yunan, Roma örneklerinde tek bir belirgin etno-politik birime göndermeyle kullanıldığı gibi, bölgesel ölçek ve genişlikte, farklı etno-politik oluşumları (devlet yapılarını) bünyesinde içerir şekilde de kullanıma sokulur; Mezopotamya, Mezoamerika, Ege, İndüs Vadisi, İslam, Batı (uygarlıkları) gibi (Scarre 2013: 196).

Hem İngilizce hem Türkçe karşılıkları üzerinden uygarlık kelimesinin etimolojisine baktığımızda da kavramın esasen şehir, şehirlilik ve şehirli yaşam biçimiyle ilişkisi kurulabilir görünmektedir. İngilizce uygarlık karşılığı olarak kullanılan *civilization* sözcüğünün kökü, *civilized*, *civil*, *citizen* üzerinden *city*, yani şehir sözcüğüne kadar varır. Bir şehir sakinine *citizen* denir ki bu sözcük, Avrupa'da nüvesini geç-feodal dönemde giderek özgürleşen şehirlerin oluşturduğu modern ulus-devletlerde "yurttaş" anlamı da kazanacaktır (bkz. Bölüm Dört, "Endüstri Devrimi" alt-bölümü, s. 236). Şehirliliğe *civility*, şehirli olabilmişlik hâline *civilized*, nihayet bu hallerin toplamına da uygarlık anlamına gelen *civilization* denir.

Arapça kökenli olup sözcüğün eski Türkçedeki karşılığı olan (Ziya Gökalp'in yukarıda aktardığımız değerlendirmesinde de karşımıza çıkan) "medeniyet"in etimolojik izsürümü

de neredeyse aynı sonucu verir: Medeniyetten, "medeni" ve "medine"ye varılır ki medine kente, medeni de kentliye karşılık gelir. Yeni Türkçe "uygarlık" için de Orta Asya Türk tarihinde göçebe/yarı-göçebe çobanlıktan ilk kez tam yerleşikliğe geçerek hem ekonomik açıdan gerçek anlamda tarımsal ve ticari faaliyetin hem de bağlantılı olarak canlı ve zengin şehir yaşamının önünü açmış Uygurlar'a iz sürülebileceği önerileri vardır. Sözcük "uygur"dan serbest çağrışımla türetilmiş, ilkin "uygurluk" formunda ortaya çıkmış, 1935'ten itibaren uygarlık olarak yerleşmiştir (İzgi 1986: 6, 73; Ayverdi 2008: 3292; Nişanyan 2018: 893: ayrıca bkz. nisanyansozluk.com).

Sonuç olarak, şunları netleştirmiş oluyoruz: Kültürün olmadığı yerde uygarlık hiç yoktur. Uygarlık, kültürün türevidir. Elbette yukarıda sıralanan (şehir, devlet, sınıf gibi) temel karakteristiklerin yanı sıra uygarlık olarak dönüşüme uğramış bir kültürel örüntünün kendi dışına yayılma, etki etme, doğrudan ya da dolaylı hükmetme vb. dinamikleri içinde barındırdığını da kaydetmek mümkündür. Bu doğrultuda "Batı (Avrupa)" kültürel örüntüsünün de özellikle 19. yüzyıldan itibaren bir "uygarlık" olarak hemen her yerde mevcut kültürleri, kendisinden önceki İslam, Hint, İran, Mısır, Çin vb. uygarlık havzaları dâhil olmak üzere etkisi altına alıp, bu coğrafyaların kültürel dokusunda değişmelere yol açtığı ortadadır. Elbette bu, sorunsuz ve sorgulanmaksızın değerlendirilebilecek bir süreç değildir. Sömürgecilik, emperyalizm, soykırım, etnikkırım gibi olgular da hemen her zaman adına "uygarlık" denilen pratiğin yakıcı-zehirli ögeleri olarak belirirler.

Kültürün Özellikleri

Kültür, yukarıda kaydedildiği üzere, insanın doğduğu toplumsal ortamda kazandığı her şeydir. Bu "her şey"in içinde, hem geçmişten bugüne her yerde tüm insanlıkla paylaşılan "evrensellikler"; hem belli bir zamanda mevcut toplumların tümü tarafından değilse de çoğunluğunca benimsenip pay-

laşılan "genellikler"; hem de yalnızca belli bir topluma özel, eşsiz ve biricik "özgüllükler" bulunur (Kottak 2004: 355-6). Bu çerçevede, insanın temel varlık belirleyeni olarak kültür ele alınırken öncelikle onun özellikleri ve edinilmesini sağlayan süreçsel işleyiş, yani kültürel süreçler gündeme gelir. Hemen hemen yerli-yabancı bütün antropolojiye giriş metinlerinde standart şekilde sıralanan bu özellikler ve süreçleri ben de kendi süzgecimden geçirilmiş şekilde aktarmaya ve tartışmaya açmaya çalışacağım.

Kültür Öğrenilir/Öğretilir

Daha önce de vurgulandığı üzere kültür, en başta içerisine doğulan toplumsal ortamda öğrenme yoluyla edinilir. Öğrenme bilinçlice olabildiği gibi bilinçaltı şartlanmalar yoluyla da olabilir. Anne-baba başta olmak üzere aile ortamında başlayan bu süreç, yakın-uzak akraba, ahbap-arkadaş, mahalle ve okul ortamlarına açılarak daha geniş bir ağ içerisinde işlemeye devam eder. Doğumdan ölüme kadar insanın içerisine doğduğu kültür ortamında bu şekilde devam eden öğrenme sürecine "kültürleme" (*enculturation*) adı verilir.

İnsanın doğumundan itibaren kendini içinde bulduğu kültürel çevrede, yaşarken karşı karşıya kalınan tüm sorulara çözümler vardır. Bir çocuk, bu çözümleri içine doğduğu çevreye uyum sağlamak için öğrenmek ve içselleştirmek ihtiyacı duyar. Bu bakımdan kültür, bize hem diğer insanlarla hem de fizik-dünya (doğal çevre) ile ilişkimizde rehberlik edecek bir "anlam haritası" olarak da kavramlaştırılabilir.

Kültür Tarihsel ve Süreklidir

Hem genel-evrensel ölçekte insanlığın, hem de tek tek farklı toplumların yaşam biçimlerinin karşılığı olarak kültür, geçmişten bugüne süreklilik gösteren, her yeni kuşak tarafından

miras olarak alınan ve sonraki kuşaklara aktarılan tarihsel bir mahiyete sahiptir. Bu bakımdan bir tanım üretmek gerekirse kültür, "sosyal kalıtımın tümü"dür. Bu tanım üzerinden kültürü kavrama yolunda genetikbilimle bağlantılı yapılacak bir benzetme, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Bilindiği gibi üzerlerinde gen dizilimlerinin bulunduğu DNA (deoksiribonükleik asit) molekülleri canlılığın özünü oluşturur. DNA, bir canlının dış görünüşünden iç yapısına kadar her şeyi belirleyen bir hayat şifresidir. Her canlıda üreme süreciyle kuşaktan kuşağa aktarılan DNA'yı taşıyan bireyler ölümlü olsa bile onun ölümsüz olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında her canlı, kendine ilişkin "öz"ü barındıran sürekli ve ölümsüz DNA'ya taşıyıcılık (ev sahipliği) yapan geçici/ölümlü bir varlıktır. DNA sürekli, onu taşıyan canlı ise geçicidir. Tıpkı kültürün sürekli, onu doğumdan itibaren öğrenip kazanan ve sonraki kuşaklara aktaran insanın geçici olması gibi. Dolayısıyla, tıpkı biyolojik bakımdan anne-babadan kazanılan DNA ile olduğu gibi, yine en öncelikli olarak onlardan kazanılan kültürle insan oluruz. Kültürü bizden sonraki kuşaklara (çocuklarımıza) aktararak da onların insan olmasını sağlarız. Bu şekilde, tıpkı biyolojik bağlamda DNA için olduğu gibi, kuşaktan kuşağa aktarılan kültür de ölümlü insan karşısında ölümsüzleşir. Bu doğrultuda insan geçici, onu taşıyan kültür süreklidir denilebilir.

Bununla birlikte kaydedilmeden geçilmemesi gereken husus, günümüzde biyoteknolojik-biyomühendislik doğrultulu ve yapay zekâ ile takviyeli çalışmaların burada söz konusu ettiğimiz hem biyolojik (DNA) hem de kültürel sürekliliğe müdahale yolunda bir potansiyel taşıyor olmasıdır. İnsan bedeninde, beyninde ve genlerinde dolaşacak "nanobot"ların (mikroskobik robotların) fiziksel sağlığı geliştirmekten DNA hatalarını düzeltmeye ve insan nöronlarıyla etkileşime girerek insanı farklı (sanal, artırılmış) gerçeklik ortamlarına sokmaya kadar varacak "düzenleme"leri ihtimal dahiline sokması, DNA'nın olduğu kadar kültürün sürekliliği üzerine de

kaydedilenleri revize etmeyi gerektirecek bir gidişatın önünü açabilir (daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Bölüm Beş, "Küresel Siberkültür" bahsi, s. 342).

Kültür Çoğuldur

Kültür belli bir toplumsal beraberlik içindeki insanlar tarafından paylaşılırsa da bir kültürün bütünüyle türdeş (homojen) olduğundan söz edilemez. Bu nedenle antropologlar "altkültür" kavramını işlerliğe sokma ihtiyacı duyarlar. Bununla, belirli bir toplum içinde yaşayan, fakat kendilerine özgü kültür örüntüleri aynı toplumun diğer üyelerinden farklı olan gruplar anlatılmak istenir.

Kendi toplumumuzda da yaş, cinsiyet, etnik kimlik, dinsel tercih, bölge, meslek, kişisel zevk ve beğeniler temelinde alt kültür grupları olduğu söylenebilir. Söz gelimi Karadeniz kültürü, Doğu kültürü, Akdeniz kültürü, köy kültürü, Sivas kültürü, mahalle kültürü, gecekondu kültürü, burjuva kültürü, LGBTİ+ kültür, pop kültürü, rap kültürü, Arabesk kültür, metropol kültürü, İslam kültürü, Alevi kültürü ve bunlar gibi pek çok başlık altında bir toplumun/ulusun kültürel örüntüsünü altkültürler şeklinde kategorilere ayırmak mümkündür.

Kültür Değişir

Yukarıda kaydedilen "kültür süreklidir" ifadesi, kültürün hiç değişmediği anlamına gelmez. "Öz kültür" yoktur. Her kültür sürekli olduğu kadar o ölçüde de değişen, farklı, başka kültürlerin etki ve etkileşimlerine açık ve mahiyet olarak "özsel" değil, melez ya da sentez bir yapıya sahiptir.

Farklı kültürlerin birbirlerinden kültürel öge, pratik, kurum, ürün, düşünce alışverişleri ve bu alışveriş sonucunda yenilik ve değişikliklere yol açan süreç "kültürleşme"dir (*accul-*

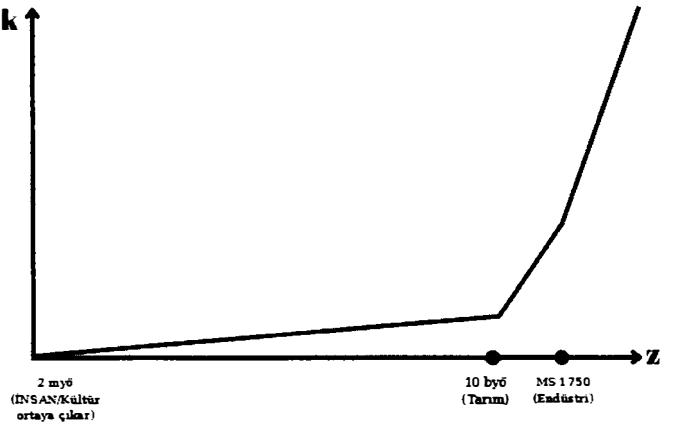
turation). Süreç olarak kültürleşmenin bir kültürden diğerine zorlayıcı şekilde ve asimetrik, yani kültürlerden birinde büyük çaplı değişme söz konusu olurken diğerinde bir değişme olmayacak şekilde seyretmesine "trans-kültürasyon" (*transculturation*), yahut "zorla kültürleme" denir. Sömürgecilik pratiğinde sıklıkla örneklenmiş bir süreçtir bu.

Kültür değişmesi, kültürleşme sürecine bağlı şekilde, birden fazla kültürün birbirini etkilemesiyle "dışsal" dinamiklerle olabildiği gibi, bir kültürün kendi iç bünyesinde de gerçekleşebilir. Kültürün dışından gelen etki sonucu ortaya çıkan değişim, "kültürel yayılma" (*cultural diffusion*) sürecinin sonucudur. Kültürel yayılma, maddi ürün, araç-gereç, fikir-inanç, tutum-davranış vb. bir kültür ögesi ya da unsurunun bir toplumdan diğerine geçmesi, nüfuz etmesi şeklinde olur (Ferraro 2008: 36). Bu çok yaygın, bu yüzden de ayırdına varılması hayli zor bir süreçtir. Öyle ki kendi kültürümüze özgü diye düşündüğümüz öge, değer, inanç, davranış ve edimler yakın ya da uzak pek çok farklı kültürden kökenini alır. Mesela Türkiye coğrafyasında yaşayan insanlar olarak tarım ve hayvancılığı Ortadoğu'ya, çayı Çin'e, yazıyı Sümer ve Mısır'a, İslam'ı Arap dünyasına borçluyuzdur; kravatı Hırvatlardan, aynayı Mısır'dan, şemsiyeyi Güneydoğu Asya'dan, parayı eski Anadolu'dan (Lidya), kaşığı Roma'dan, çatalı İtalya'dan, pirinci Çin'den kültürel yayılma yoluyla edindiğimiz belirtilebilir (Güvenç 1979: 78-79).

Kültüre içsel ortaya çıkan değişme ise "yenilik" (*innovation*) ya da "icat" (*invention*) şeklinde olabilir. Yenilik, mevcut kültürel örüntüde sapma ve yeniden-biçimlenme yoluyla bir çeşitlenmenin ("varyasyon") oluşmasıdır. İcat ise mevcut kültürel unsurların yeni bir unsur meydana getirecek şekilde biraraya gelmesinden ("rekombinasyon") çıkan sonuçtur. Bunların her ikisi de bir kültürün kendi içinde gerçekleşirler (Nanda ve Warms 2002: 87; Ferraro 2008: 36).

Kültürel değişmenin hem miktarı hem de hızı insanlık tarihinin başlangıç zamanlarından günümüze katlanarak art-

mıştır. Bu durumu zihinlerde daha iyi canlandırma yolunda aşağıdaki grafik önerilebilir:



k: Kültürel kapasite ölçeği
z: Zaman

Grafikten anlaşılacağı üzere, kültürel ögeler, araçlar, pratiklerde çok küçük ve yavaş bir artış, yaklaşık 2,6 milyon yıl sürdüğü söylenebilecek Paleolitik avcılık-toplayıcılık dönemini karakterize eder. Aşağı yukarı 10 bin yıl öncesinde gerçekleşen Neolitik Tarım Devrimi'ni izleyen çiftçilik-hayvancılık döneminde, kültürel yenilikler patlama derecesinde artmıştır. Bitki ve hayvan evcilleştirmesi, yani çiftçilik ve hayvancılık, insan yaşamında büyük rahatlama ve kolaylıklara yol açmış, bu da insanın kendisine ve çevresine daha fazla zaman ayırmasını mümkün kılmış, sonuçta çok büyük bir kültürel kapasite artışı gerçekleşmiştir. 18. yüzyıl ortalarında gerçekleşen Endüstri Devrimi'ne bağlı olarak ise insanlığın kültürel zenginliği önceki dönemlerle kıyaslanması mümkün olmayan devasa bir sıçrama kaydetmiştir (Paleolitik, Neolitik ve Endüstri dönemleri için bkz. Bölüm Dört, s. 180).

Kültürlerin göreli olarak daha durağan olduğu, değişme hızının düşük seyrettiği endüstri-öncesi dönemlerde bir insan, ömrünün uzunluğu oranında yaşadığı toplumun kültü-

rel kapasitesini alabildiğine özümseyebilirdi. Buna bağlı olarak böyle dönemlerde o toplumsal-kültürel sistemdeki yaşlı insanların gençlere oranla deneyim üstünlüğü söz konusuydu. O yüzden onların sözü dinlenirdi. Oysa günümüzde olduğu gibi, kültürlerin, özellikle tekno-ekonomik işleyiş doğrultusunda çok hızlı değişim geçirdiği bir zaman sürecinde, kendi yetiştikleri dönemin kültür anlayışı ve değerleri ile biçimlenmiş yaşlı kişiler için böylesi bir üstünlük söz konusu olmadığı gibi, değişme hızına uyum sağlayamamalarından ötürü de pek çok sorunla karşı karşıya kaldıkları görülür. Günümüzde sıklıkla duyduğumuz, çocukların ve gençlerin yaşlıları eski dönemlerde olduğunun aksine artık hiç dinlemedikleri şeklinde şikâyetler ve (kuşak çatışması vb.) sorunlar bundandır.

Kültür Simgeseldir

Kültürel öğrenme simgesel olur. "Simge" (*symbol*), bir anlam ya da değerin somutlaşmasıdır. Bir simge, başka bir şeyi temsil eden, onun yerini tutan, sözel olan ya da olmayan bir unsurdur. Harfler, belli sesleri simgeleyen şekillerdir. Bir bayrak da bir başörtüsü de simgedir. Onlar doğal dokuları itibarıyla değerlendirildiklerinde aslında birer "bez parçası" olmakla birlikte böyle bir değerlendirmeyi yapmanın bile insanlar tarafından nasıl kabul edilemez olduğunu söylemeye gerek yoktur. Söz gelimi, şarkıcı-oyuncu Şevval Sam'ın 2012 yılında verdiği bir söyleşide başörtüsüne ilişkin bir soruyu cevaplarken "Tekstil malzemesi mesela o benim için" demesi kamuoyunda ciddi bir öfke ve infiale yol açmıştı. Çünkü başörtüsü, "maddi" yapısı itibarıyla bir tekstil ürünü olsa da "manevi" açıdan bir inancı somutlaştırmakta ve kutsalı "simgelemekte" idi. Benzer şekilde, kırmızı rengin üzerinde beyaz bir hilalle onun ortasında yıldız bulunan bez ya da kâğıt "materyal" de bir ulusun, ülkenin ve halkın bağımsızlık ve bütünlüğünü simgeleyen, onların onur ve şerefini temsil eden "bayrak"tır.

Örnekler çoğaltılabilir: Üzerinde Atatürk'ün resmi olan, "metal"den yapılmış, ucunda yakanıza tutturmak için bir iğne bulunan rozet, bir ülkenin kurucu liderine verilen değeri işaret eden ya da bir ideolojiyi (Atatürkçülük) anlatan simgedir. Baş, orta ve yüzük parmaklarınızı birleştirip diğer iki parmağınızı da havaya kaldırıp yaptığınız işaret, bir ideolojinin (Türkçülük), bir siyasi hareketin (Ülkücülük) ve bir partinin (MHP) simgesidir. Bir renk olarak kırmızı, simgesel şekilde "devrim"; yine bir renk olarak yeşil, İslami dinsellik olduğu gibi, günümüz dünyasında bunun çok ötesinde çevreci ya da doğa-dostu anlamlarına da gelebilir. Nesneler de içinde yer aldıkları bağlamla anlam kazanan simgelere dönüşebilirler. Hıristiyan Komünyon ayininde herkes için bir yeme-içme ürünü olan ekmek ve şarap, bambaşka anlamlar kazanarak İsa-Mesih'in etini ve kanını, beraberce "can"ını simgeler.

İnsan yaşamı simgesiz düşünülemez ve insan türünün ayırt edici karakteristiği olan kültür, yaşamımıza-dünyamıza anlam kazandıran bir simgeler sistemi olarak da tanımlanır. Bir başka deyişle, simgelerde somutlaşan bir anlamlar-değerler denizinde yüzer ve bu "deniz"in adına kültür deriz. Bu bakımdan kültür, hayatı, dünyayı, toplumu, çevremizi ve kendimizi anlayıp kavramamızı olanaklı kılan bir simgeler sistemi, "toplum içindeki anlamlı simgelerin tümü"dür (Mardin 1982: 101). Simgeci-yorumcu antropolojinin öncü ismi Clifford Geertz'in kültür tanımı da bu çerçevede şekillenir:

> [Kültür] simgelerde somutlaşan ve tarihsel olarak aktarılan anlamlar seti, simgesel biçimlerde dışavurulan ve insanların yaşam hakkındaki bilgileri ile yaşama yönelik tutumlarını iletmelerini, sürekli kılmalarını ve geliştirmelerini olanaklı kılan, kuşaktan kuşağa geçen kavramlaştırmalar sistemidir (Geertz 1985: 66-67; Geertz için bkz. Bölüm On Bir, "Yorumculuk: Clifford Geertz" alt-kesiti, s. 683).

Kültür Bütünseldir

Kültür, antropolojik perspektiften birbiriyle ilişkili parçalardan oluşan bütünlüklü bir sistem olarak kavranır. Bu bakımdan kültür ile bir canlı organizma arasında benzetime gitmek de olanaklıdır. Nasıl ki insan organizması sindirim sisteminin, kas sisteminin, sinir sisteminin, boşaltım sisteminin, dolaşım sisteminin ve iskelet sisteminin birbiriyle karşılıklı ve uyumlu etkileşiminin toplamından çıkan bir işlerliğe sahipse kültür de aile, evlilik, akrabalık sistemlerinin, inanç sisteminin, hukuk (töre) sisteminin, siyasal sistemin, ekonomik sistemin, dil sisteminin, bilim ve teknoloji sisteminin birbiriyle karşılıklı ve etkileşimsel işleyişinin toplamından çıkan bir bütünlük içindedir (Ferraro 2008: 41) Ve nasıl ki her bir organ, organizmanın yaşamsal sürekliliğine yardım eden bir işleve sahipse, bunun aynısı bir kültürel sistemin bileşeni kurumlar için de söz konusudur. Esasen antropolojide işlevselcilik ve yapısal-işlevselcilik kuramlarının temel iddiası olarak ortaya çıkan bu kavrayışla kültürün söz gelimi bir insan vücudu gibi çalıştığı söylenebilir (bkz. Bölüm On Bir, "İşlevselcilik ve Yapısal İşlevselcilik" alt-bölümü, s. 644). Parçaların birbiriyle ilişkileri bütünü etkilerken herhangi bir parçanın bütüne etkisinin yol açtığı bir değişme de diğer parçaları etkileyecektir. Bu da zincirleme biçimde yine "kültürel bütün"de değişme, sorun ve çatışmalara yol açabilecektir. Dolayısıyla herhangi bir toplumun kültürel yapısını anlamak, hem bu yapıyı oluşturan parçaların, yani yukarıda belirtilen kurumların (aile, evliklik, din, siyaset vd.) üzerinde odaklaşmayı hem onların birbiriyle ilişkilerini incelemeyi hem de onların bir bütün olarak sisteme katkılarını karşılaştırmalı çözümlemeyi gerektirir.

Kültüre bütüncül yaklaşımın açıklayıcı değeri inkâr edilemezse de böylesi bir bakışla kültürleri alabildiğine işlevsel bir uyum içinde dengeli ve sabit yapılar olarak değerlendirme hatasına da düşmemek gerekir. Kültür, daha önce de vurgulandığı üzere dinamik bir sistemdir ve değişmesi kaçı-

nılmazdır. Her toplumda çatışma temel bir varoluş motivasyonudur ve buna bağlı olarak kültür, sadece parçaların birbiriyle ve bütünle işlevsel uyum içinde işlediği bir sistem olmayıp, birbiriyle sürtüşen ve çatışan parçalardan da oluşan bir sistemdir. Belki yine de bir bütünsellikten bahsedilebilirse de bu her zaman birbiriyle uyum içindeki parçaların "yumuşak" beraberliğinden oluşan bir bütünsellik olmak zorunda değildir (Nanda ve Warms 2002: 81-83).

Kültüre bütüncü yaklaşım, her bir kültür ögesinin sistemin bütününe nasıl uyum ya da uyumsuzluk gösterdiğini ve o bağlam çerçevesinde nasıl anlam ürettiğini fark etmeyi kolaylaştırır. Böylece dünyanın başka toplumlarında karşımıza çıkan tuhaf, aykırı veya "sapkın" diye yaftalanan âdet ve gelenekleri yargılamaksızın, onları anlamaya yönelik değerlendirme imkânı doğar. "Kültürel görelilik", böylesi bir perspektifin sonucudur (Ferraro 2008: 41-43).

Kültür Görelidir

Antropoloji herhangi bir özgün kültürel uygulama ya da geleneği kendi tarihsel, coğrafi ve toplumsal bağlamı içerisinde değerlendirmeyi önerir. Onu yargılamaktan kaçınmayı ve anlamaya çalışmak gerektiğini vurgular. Çünkü kendi kültürümüzden hareketle, kendi kültürümüzü referans alarak veya merkeze koyarak başka kültürlere bakarsak onları doğru değerlendirmiş olmayız.

Bize "göre" doğru, uygun, geçerli ve kabul edilebilir olan davranış kalıpları, alışkanlıklar, değerler başka bir kültür açısından yanlış, uygunsuz, geçersiz ve kabul edilmez olabilir. Bunda yadırganacak ya da reddedilecek bir şey yoktur. Olması gereken, başka kültürlerde yaşayan insanların davranış ahlakını, "onlara göre" neyin doğru neyin yanlış, neyin yapılabilir neyin yasak olduğunu dikkate alarak değerlendirmektir. Dolayısıyla antropoloji, her bir kültürel nitelik ya da öge-

yi kendi bağlamı içinde görmeye, onun işlevini kültürü üreten topluluğun yaşamı içinde anlamaya çalışır.

Kültür Çevreye Uyumu Sağlar

Kültür, insanın doğal çevreye en üst düzeyde uyum gerçekleştirmesini sağlayan yetkinliktir. Bu, insanı canlılar dünyasında eşsizleştirir. Şöyle ki dünya üzerinde her canlının ancak belirli, sınırlı, hatta çoğu durumda yalnızca tek bir çevresel ortamda ("ekoniş"te) yaşaması mümkündür. Penguenlerin çöllerde yaşaması mümkün olmadığı gibi, develerin de kutuplarda yaşaması mümkün değildir. Ama insan, dünyanın birbirine taban tabana zıt çevresel-iklimsel ortamlarında yaşayabilir. Aslında, penguenlerin doğal-biyolojik yapısı onların yalnızca arktik koşullarda yaşamasına el verir olduğu gibi insanın doğal-biyolojik yapısı da onun yalnızca ılıman-ormanlık-çayırlık alanlarda yaşamasına el vermiştir. İnsanın 2,6 milyon yıl kadar önce ilk ortaya çıktığı Doğu Afrika bölgesi tam da böyleydi. Ama bugün insanı kutuplarda da çöllerde de dağlık, ormanlık ve tropikal alanlarda da kendine yaşam var etmiş olarak bulabiliyoruz. Daha da öte onun denizlerin altından uzayın derinliklerine kadar, yaşamı olanaklı kılabilecek yetkinlikte olduğunu biliyoruz.

Dolayısıyla insan, kültürel yaratıcılığı sayesinde biyolojik yapısına en aykırı, uygunsuz, elverişsiz yerlerde bile yaşama olanağı yaratabilir. Her çevreye uyarlanabilecek bir yaşam biçimi var edebilir. Doğanın önüne çıkardığı yaşamsal güçlük ve engelleri kültürü sayesinde aşabilir. İşte bu bağlamda da kültür için bir tanım aranacaksa denilebilir ki kültür, çevresel baskı ve strese insanın verdiği "yanıt"tır. Bu yanıtın insan türünü "göz kamaştırıcı bir ekolojik başarı" kıldığı da söylenebilir (Boyd ve Richerson 2005: 35).

Buna bağlı olarak insan kültürel çeşitliliğinin en önemli belirleyeninin de doğal çevre olduğunu kaydetmek gerekir. Bel-

li bir çevrede yerleşik insan topluluğunun kültürü (yaşam biçimi) tüm boyutlarıyla incelemeye alındığında ekonomik geçim biçiminden siyasal örgütlenmeye, gelenek-görenek ve törelerden inançlara, yeme-içme tercihleri ve biçimlerinden evlilik, aile, akrabalık ilişkilerinin özelliklerine, edebi-sanatsal dışavurumlara kadar her şeyde çevresel koşulların izlerini ve izdüşümlerini bulmak mümkün olacaktır. Bu doğrultuda, kendi kültürel bağlamımız içinden bakıldığında bize yabancı, aykırı, kabul edilemez gelen pek çok kültürel değer, davranış ve uygulama, içinde oluştukları doğal çevre koşullarıyla bağ kurularak değerlendirildiğinde onların anlaşılır hâle geldiği görülür. Dolayısıyla antropolojinin temel ilkelerinden olan kültürel görelilik, en etkin işlerliğini doğal çevre ile insan yaşam biçimi arasındaki ilişkiye dikkat yöneltildiğinde kazanır ve özlüce şu söylenebilir: "Bana yaşadığın yeri söyle, sana kültürünü söyleyeyim!"

Kültür Çevresel Uyumu Bozar

Yabanıl doğa karşısında her koşulda insanın hayatta kalmasını mümkün kılan kültür, başlangıçtan bugüne giderek doğanın kendi iç uyum ve dengesini bozacak düzeye de gelmiştir. Yukarıda işaret edildiği gibi, ilk aletlerin ve diğer kültürel kanıtların arkeolojik kayıtlarda belirmesinden bu yana geçen 2,6 milyon yılda Afrika'nın bir köşesinden tüm dünyaya yayılan insan türü, muazzam nüfus büyüklüğüne ulaştı, kendisine rakipleri, "diğer" yırtıcı türleri yok etti ve yeryüzünün hayvan ve bitki örtüsünü kökten değiştirdi (Boyd ve Richerson 2005: 35). Bir başka deyişle kültür, insanın doğaya uyumunu sağlayan (*adaptive*) bir yetkinlik olmanın ötesine geçerek son tahlilde insanın da içinde ve ona bağımlı olduğu doğanın uyum ve dengesini bozan (*maladaptive*) bir mahiyet kazandı (Kottak 2004: 361). Bu bakımdan, kültürü sayesinde dünyanın her yerinde yaşayabilir hâle gelen insandan, yine kültürü sayesinde dünyanın her yerini, başta diğer varlık-

Boğulan Göl: Bir Çevrekırım Hikâyesi

İnsanın doğal çevre ile giderek sorunlu hâle gelen "kültürel" ilişkisinin günümüzdeki durumunu en anlamlı ifade eden terim "çevrekırım" olsa gerek. Çevrekırım (*ecocide*) tıpkı soykırım ve etnikkırım sözcükleriyle aynı ağırlıkta bilinçli bir yok edişe vurgu yapar. Bu açıdan insanın doğaya yönelik hâlihazırdaki etkinliği bir çevre tahribatından öte, bilinç ve istençle gerçekleştirilen bir katliamdır.

Türkiye böylesi çevrekırım örnekleri açısından oldukça zengin bir ülkedir. Bunlardan biri, ülkenin birinci, dünyanın ise üçüncü büyük tatlısu gölü olma ayrıcalığına sahip Beyşehir Gölü'nün başına gelenlerdir. Bir zamanlar suyu avuç avuç ve kana kana içilebilen bu göl, şimdi alabildiğine kirlenmiş durumda olup kuruma noktasında.

Beyşehir Gölü'nün dünya üzerindeki birçok doğal kaynak gibi, insani müdahalelere maruz kalmasının oldukça uzun bir tarihi var. Geç Osmanlı döneminden itibaren Konya Ovası'nda gerçekleştirilen büyük ölçekli tarımsal etkinlik için gerekli suyu bu göl sağlamıştır. Bu amaçla gölden su çekimi, dereceli olarak artmış ve günümüze gelindiğinde gölün su seviyesi ekosistem için tehlike arz edecek ölçekte düşmüştür. Bunun yanı sıra doğal ve endüstriyel atık artışı, kaçak ve biliçsiz balık avcılığı, zirai mücadele ve gübreleme amacıyla kullanılan kimyasallar bu "tatlı" gölün giderek tadının kaçmasına neden olan başlıca etmenler arasında kaydedilebilirler.

Ancak göl eko-kültürel sistemi üzerine 1998-1999 yıllarında yaptığımız araştırmada ağırlıklı biçimde vurgulanan bir başka neden daha vardı. Bu, Sudak ya da tatlı su levreği olarak bilinen, ancak halkın yaşanan sorunu tek bir sözcükle özetleyecek yaratıcılıkta, bilgece "Dişli" adını taktığı bir balığın "resmî tasarruf"la yaklaşık 20 yıl göle "ekilmesi"dir.

Olup biten özetle şöyledir: İçerisinde bir kısmı endemik (doğal/göle özgü) yaklaşık on tür balığın bulunduğu Beyşehir Gölü'ne

1980 başlarında ilgili resmî kurumlarca Sudak atılır. Amaç, işlenerek yurt dışına ihraç edilen bu balığın gölde üretim ve avlanmasını yaygınlaştırarak o zamana kadar yalnızca yöreselgeçimlik ölçekte sürdürülen göl balıkçılığının ticari-endüstriyel düzeye yükselmesini sağlamaktır. Ancak önemli bir sorun vardır: Sudak etobur bir balıktır ve etten başka bir şey yememektedir. Diğer balıklar ise etobur olmayıp gölde mevcut planktonlarla beslenmekte ve dolaylı olarak gölün otlanmasını engelleyici yönde katkıda bulunmaktalardır. Sudak göle girer girmez bu balıkları yemeye başlar. İnsanlar onu avladıklarında karşılaştıkları manzaradan hareketle ona "Dişli" demeye başlarlar, çünkü ağzında ya da karnında sürekli olarak diğer balıklar bulunmaktadır. Hatta bazen karnı balık dolu, bir de ağzında "yedekleme" yaptığı görülür. Sözün özü, "Dişli" suda sürekli ağzı açık gezip karşısına çıkan balıkları yutmaktadır. 40 santim uzunluğundaki "Dişli"nin içinden 25 santim uzunluğunda su yılanı çıkar. Bu ve benzeri ifadelerle tarif ettiği "yamyam" balığı halk murdar bulur ve elbette pahalı da olduğu için besin olarak da benimseyemez.

Bu şekilde "Dişli", kendi dşındaki balıkları ve diğer su canlılarını yiyerek onların soylarının tükenmeye başlamasına neden olur. Başka hiçbir etkenin kimbilir kaç milyon yıldır Beyşehir Gölü'nü "yurt" edinmiş balıkların bu kadar kısa sürede soyunu tüketebileceğini düşünmek mümkün görünmüyor. Artık ortasından yarılıp güneşe bırakıldığında yağını kendisi atarak kuruyan, böylece kışın da bol miktarda tüketilen Kızılkanat yok. Dağ başındaki ırmaklara kadar yayılan ve elle dahi tutularak sacda kendi yağıyla pişen "fakir ekmeği" Göğce de yok. Yalnızca Sazan, "Dişli"ye pullu-sert derisi sayesinde direnebilmektedir ama bu "canavar" balık onun da yavrusunu yiyerek sayısının giderek azalmasına yol açmaktadır.

"Dişli" gölün etobur olmayan ve planktonlarla beslendikleri için dolaylı olarak gölün otlanmasını engelleyen balıklarını yediği için zamanla gölde ot miktarı da fazlalaşır. Bunun sonu-

cunda bir yandan otlar suyu emdiği için gölün su seviyesi düşer, öte yandan gölün dibinde otların sıklaşmasıyla birlikte balçıklaşmaya bağlı olarak taban yükselir. Böylece gölün hem yüzey yüksekliği düşer hem de tabanı yükselerek derinliği azalır. Tabii göl tabanının yükselmesine erozyonun, erozyona da Orman Bakanlığı'nın gölün çevresinde ağaç kesimine gitmesinin neden olduğu ayrıca kaydedilmektedir. Bunun sonucu, gölün "tadının bozulması", suyunun içilemez hâle gelmesi ve bazı yerleşmelerde belirtildiği üzere ot kokusundan dolayı göle girmenin neredeyse mümkün olmamasıdır. Kısacası güzelim göl, insanın "kültürel" yapıp etmelerinde, daha açık deyişle ticari-endüstriyel kâr hırsında "boğulmuştur".

"Yetki sahipleri" durumun ciddiyetini ne "boğulan göl" ne de yok olan balık türleri bakımından değerlendirdiler. Aksine, olaya sadece yeterince beslenemediği için üremesi, dolayısıyla avlanma tonajı düşen "Dişli" açısından baktılar. Buna bağlı olarak tükenmesi o kadar kolay olmayan başka sazangil balık türleri hem "Dişli"yi doyurmak için hem de gölde yok olan balık çeşitliliğini yeniden var etmek için göle atıldı. Ayrıca kafes balıkçılığı başlatılarak "Dişli"nin bu balıkların da soyunu kurutma riskinin önüne geçilmeye çalışıldı. Böylece bozulan doğal denge, insani girişime bağlı oturtulmaya çalışılan bir "yapay denge" ile telafi edilmeye çalışıldı!..

"Dişli"nin Beyşehir Gölü'ndeki kanlı macerası özetle böyle. Peki ama bu balığın böylesi "terminatör" gibi gölün tozunu atacağını kim bilebilirdi ki; dolayısıyla ortada çevrekırım olarak nitelenebilecek bilinçli bir girişimden ziyade öngörü eksikliğinden kaynaklanan yanlış bir uygulama yok mu diye sorulabilir. Maalesef hayır, olup bitenler masum bir hata olarak değerlendirilemeyecek vahimlikte. Çünkü Beyşehir Gölü'nde oynanan bu "kanlı oyun" daha önce de Eğirdir Gölü'nde sahneye konmuştur!..

Beyşehir Gölü'ne komşu ve aynı şekilde bir kısmı endemik çeşitli balık türlerinin bulunduğu Eğirdir Gölü'ne de yine endüst-

riyel amaçla 1955 yılında Sudak aşılanmış ve yukarıda naklettiğimiz yok oluş sürecinin benzeri orada da yaşanmıştır. Öyle ki 1970'lerde Eğirdir Gölü'nde diğer balıklar tükendikten sonra onu "rehabilite" etmek için atılan sazangil balık türleri bile Beyşehir Gölü'ne aynı amaçla atılanlarla aynıdır. Yani tecrübe ile sabit bir yanlış tekrar edilmiştir. Sudak'tan ekonomik gelir kaynağı olarak yararlanmanın hem kısa ömürlü hem de bir doğal su kaynağının ciddi biçimde tahribatına yol açan ağır bir bedeli olduğu bilindiği hâlde, inanılması güç bir kararla Eğirdir Gölü'nün bittiği/bitirildiği noktadan Beyşehir Gölü için aynı sürece işlerlik kazandırılmıştır. Böylece aynı ekolojik katliamın bir kez daha yaşanmasına göz yumulmuştur.

Aslına bakılırsa Türkiye'nin iç su kütlelerine Sudak aşılanmasının âdeta bir resmî politika hâline geldiği de söylenebilir. Yetkililer, Sudak denilen bu "dişli canavar"ı çok sevmiş, sırasıyla 1955'te Eğirdir Gölü'nü, 1960'ların sonunda Hirfanlı Baraj Gölü'nü, 1971'de Seyhan Baraj Gölü'nü Sudak'a boğmuşlardır. Anlaşılan 1980 başında da "boğulma" sırası Beyşehir Gölü'ne gelmiştir. Artık bu gölde de söz konusu "bile bile lades" oyununun sonuna gelindiğine göre, kimbilir bu dehşet verici ölüm piyangosu şimdi hangi ışıltılı-şıkırtılı su kütlesine vuracak?!..

(Kaynak: Atay 2000a; daha ayrıntılı bilgi için bkz. Atay 2005: 85-96)

lar, giderek de kendisi açısından yaşanamaz hâle getiren bir insana vardığımız söylenebilir.

Durumu daha çarpıcı kılmak açısından "paleodemografi" (eski nüfus bilimi) alanından bazı veri ve öngörülere dikkat yöneltmek yararlı olabilir. Kültürün başlangıcı olarak kaydedilen, yaklaşık 2,6 milyon yıl önce başlayan ve insanlık tarihinin en uzun sürmüş kültürel evresini oluşturan Paleolitik dönemde insan nüfusu çok yavaş artmış ve bu dönemin sonu ile insanlığın yiyecek üretimine geçtiği Neolitik (tarım-

sal) Dönem'in başına gelindiğinde dünya üzerinde 5 milyon insan bulunduğu sonucuna varılmıştır (Güvenç 1972: 218-220). Dolayısıyla, kültürel kapasitesini kullanır hâle gelmezden önce doğanın insana hangi demografik ölçekte bir yaşam imkânı sunduğu belirsizse de zaten kültür kazanımı ile gerçek anlamda insanlaştığını söylediğimiz bu canlı türünün en basit kültürel düzey olan avcılık-toplayıcılıkla varlık sürdüğü dönemde dünya üzerinde erişebildiği nüfus 5 milyon civarı olarak kaydedilmektedir. Tarıma geçilmiş olan Neolitik dönemden 18. yüzyılın ortasındaki Endüstri Devrimi'ne kadar geçen 10 bin yıl içerisinde ise insan nüfusu 100 kat artarak 500 milyon oldu. Endüstri Devrimi sonrasında insanlığın önünde açılan makineli ve teknoloji-merkezli yaşam biçimi sonunda ise 21. yüzyıl başında 7 milyarı aşkın bir insan nüfusu var. Sadece ormanlık-çayırlık alanlarda yaşayan avcı-toplayıcı ilk insandan dünyanın her yerinde yaşayabilen bu "endüstriyel insan"a gelen süreçte 2050 yılı tahmini nüfus sayısı olarak ise 10 milyar işaret edilmekte.

En kısıtlı kültürel olanaklarla sürdürülmüş 2,6 milyon yılda erişilmiş 5 milyon insan nüfusundan son 250 yıl içinde 10 milyarlık bir insan nüfusuna varan tablo, akla bir kanser hücresini getirir! Nasıl ki organizmada belli bir yerde bulunan herhangi bir hücre, düzensiz üremeye başlayıp, bulunduğu yerden organizmanın başka bölge, doku ve organlarına sıçrayarak onun işleyişini sekteye uğratıp sonuçta da yok olmasına yol açıyorsa, insanın da içerisinde yer aldığı doğa karşısındaki durumu bunu andırmaktadır. 10 milyara dayanmış nüfusuyla insan, "doğa" denilen organizmanın her yerine yayılmış, onun doku ve organlarının (toprak, hava, su, ırmaklar, göller, denizler, okyanuslar, dağlar, ormanlar, buzullar, iklimler, diğer canlı varlıklar) alabildiğine tahrip olmasına yol açmış bulunmaktadır.

İnsanın bu hâle gelmesi kültür dolayımıyla olsa da elbette sorunun asıl olarak ekonomi-politik ve ideolojik temelleri üzerinde durmak gerekir ama bu, kültür kavramının tanımı ve özelliklerine odaklı bölümün sınırlarını bir hayli zor-

lamak olur. Dolayısıyla burada, insanın kültür kazanımının, onun "birinci" (biyolojik) doğasına alabildiğine yabancılaşmasına yol açtığını belirterek bu yabancılaşmayı (ve yanlışlığı) aşma yolunda doğa ile "savaş" hâlinde bir insan/kültür dinamiğinden, doğa ile "barışık" insan/kültür dinamiğine doğru bir bilinç dönüşümü çağrısında bulunmanın antropolojik açıdan en uygun ve geçerli pozisyon olduğunu belirtmekle yetinelim. Kısaca, insanın kendi iyiliği ve geleceği için kültürel doğasını "ikincilleştirmeyi" göze alması ve biyolojik doğanın önceliklilığini kabul etmesi, bunu sağlaması gerekiyor.

Kültür-Biyoloji İlişkisi

Yukarıda kültürün DNA ile benzetimine gidilmiş olması onun genetik bir temeli olduğu sanısına bizi götürmemelidir. Kültür, genetik olarak aktarılmaz. Daha önce de belirtildiği gibi o, bir toplum içerisinde bireyler tarafından öğrenilerek kazanılır. Fakat bu da kültür ve biyoloji arasında hiçbir bağlantı olmadığını düşündürmemelidir. Her şeyden önce kültürel yetkinliğin insan evrimindeki bazı biyolojik dönüşümler sonucunda olanaklı hâle geldiğini kaydetmek gerekir. Bunların başında "dik yürüme" gelir. İnsan biyolojik evrimi üzerine ilgili bölümde ayrıntılı olarak açıklanacağı gibi insan, iki ayağı üzerinde dik yürümeye uyarlanmış tek primat (maymun) türüdür (bkz. Bölüm Üç, s. 73).

Bu biyolojik-evrimsel dönüşümün sonucu olarak ellerini hareket amacıyla kullanma zorunluluğu kalmayan insan, onları alet kullanma, onun ötesinde de alet yapabilmek üzere işlerliğe sokabilmiştir ki bu da yukarıda belirtildiği üzere, kültürel yetkinliğin başlangıç noktasıdır. Bunun yanı sıra, kökeni yine dik yürümeye geçiş olan, kafatasının önden arkaya doğru yuvarlaklaşmasına, yani kafatası hacmindeki büyümeye bağlı olarak ortaya çıkan beyin hacmindeki büyümeyi de belirtmek gerekir. İlk fosil insan türlerinden günümüz insa-

nına gelene kadar geçen zamanda ortalama 650 cm^3'ten ortalama 1350 cm^3'e ulaşıp hem büyüyen hem de işlevsel olarak daha kompleks hâle gelen insan beyninin, kültürel evrimin giderek yükselen ivmesine doğrudan etkide bulunduğuna kuşku yoktur. Buna paralel bir diğer gelişme ise çene kemiklerindeki hacimsel küçülme ve yapısal incelmedir ki bunun da yine kafatası kutusunun, özellikle de beynin içinde yer aldığı ön bölgenin büyümesine yol açtığı belirtilir. Nihayet buna bağlı olarak konuşma yetisinin önünü açan damak kemiğinin yapısındaki değişmeyi kaydetmek uygun olur.

Bu aktarılanlar, kültürel yaratıcılık ve yetkinliği mümkün kılan bir "biyolojik altyapı" olduğunu düşünmeye el verir. Biyoloji kültürü etkilemiş, hatta mümkün kılmıştır denilebilir. Karşılık olarak bugün de kültürün insan biyolojik mekanizmasını etkileyip güdümlediği söylenebilir. Dahası, evrimsel biyoloji alanından kültüre bakan Boyd ve Richerson'un güçlü temellendirmelere dayalı iddialarına dikkat yöneltilecek olursa kültür, insan evrimini diğer organizmaların evriminden çok farklı hale getirmiş, genler ve kültür birlikte evrimleşmişlerdir. Bir başka deyişle kültür, insan davranışlarında kalıcı-dayanıklı değişmelere yol açtığı için, bununla bağlantılı şekilde insan genleri de kültürel olarak yapılanmış bir çevrede evrimleşmektedirler; yani kültürel evrim, genetik evrimle etkileşimseldir (Boyd ve Richerson 2005: 4-5).

Kültürel değerler, anlayışlar ve inançların biyolojik yapımıza pek çok bakımdan etkide bulunduğunu kolayca gözlemlemek mümkündür. Bir kere beslenmek, dışkılamak, cinsel ilişkiye girmek gibi tüm canlı türleriyle ortaklaştığımız doğal-biyolojik etkinliklerin insan türünde birbirinden farklı pek çok kültürel çerçeveye oturtulduğunu hatırlamak gerekir. Neyi yiyip neyi yemeyeceğimizi, bu bakımdan hiçbir biyolojik engel ya da sakınca bulunmamakla birlikte kültür belirler. Bu belirleme o kadar güçlüdür ki biyolojik mekanizmanın işleyişini hükmü altına dahi alabilir. Buna çarpıcı bir örnek, antropolog Clyde Kluckhohn tarafından kaydedilir.

Kluckhohn, Güneybatı ABD'de bir öğle yemeği partisinde ev sahibi kadının misafirlerine tuna balığı ya da tavuk etine benzer, hafif ama farklı tatta bir etten oluşan sandviçler ikram ettiğini belirtir. Tüm misafirler ikramı afiyetle yedikten sonra ev sahibi kadın onlara yediklerinin balık ya da tavuk olmayıp çıngıraklı yılan eti olduğunu söyler. Sandviçi afiyetle yemiş olan konuklardan bazıları bunu duyar duymaz mide bulantısıyla kusmaya başlar. Bu, bir biyolojik süreç olan sindirimin "kültürel" bir anlayış ve koşullanmadan nasıl anında etkilendiğine çarpıcı bir örnektir. Çıngıraklı yılan eti yemenin iğrenç olduğu şeklindeki "kültürel bilgi", aslında gayet yolunda giden bir biyolojik işleyişi anında ve şiddetli biçimde altüst etmiştir (akt. Ferraro 2008: 35).

Bu örnekte olduğu şekilde kültür, biyolojik yapının içini etkilediği gibi dışını da etkiler. İnsanlar dış görünümlerini kültürün istediği şekle sokma yolunda inanılmaz biyolojik zorlamalara katlanabilirler. Özellikle zayıflama derdine düşmüş bireylerde karşılaşılan anoreksiya (yediklerini kusma) bir davranışsal-biyolojik sorun olarak bu açıdan da değerlendirilebilir.

Bir başka "kültürel değişken" olarak güzellik algı ve kavrayışı da toplumdan topluma karşımıza farklı insan görünümlerinin çıkmasına neden olur. Eşi de antropolog olan Gary Ferraro, bir alan çalışmasını onunla beraber yürütürken araştırma yaptıkları topluluktaki insanların kendisine acıdığını tesadüfen öğrenir, çünkü karısı çok zayıf, dolayısıyla "çirkindir"! Ferraro'nun Batılı ölçülerde güzel ve çekici olan eşi, yerliler için bir kadından güzellik açısından beklenen kilo ve yağ oranına sahip değildir. Bu yüzden yerliler, antropolog çiftin çadırını ziyaret edip yiyecek getirdiklerinde onu br kenara çekip bazı yüksek kalorili yiyecekleri işaret ederek kulağına fısıldarlar: "Bunlar karın için!.."

Tarihöncesi çağlardan bugüne hemen her coğrafyada pek çok toplulukta tespit edilebilecek bir başka "kültürel" uygulama da insan bedeninde bir dizi uzvun biçimsel değişime uğratılmasıdır. Bitki liflerinden, hayvan derilerinden sargılarla ya

da yassı tahtalar, taşlar, ağaç kabukları kullanılarak baş biçiminin değiştirilmesi; kulak memesinin delinip uzatılması ya da kulak kepçesi delinerek çeşitli nesneler takılması; burun delikleri arasındaki bölmenin ya da burun kanatlarının delinerek buralara halka, yuvarlak tahta parçaları, kıymetli taşlar, hayvan kemikleri yerleştirilmesi; dudakların delinerek kemik, tahta, demir çubuklar takılması veya yassı-yuvarlak bir nesne yerleştirilerek "tabak-dudak" biçimine büründürülmesi; diş tacı üzerinde kesme, yontma, delme, sivriltme işlemleri; çok küçük yaşlardan itibaren boyna takılmaya başlanan ve yıllar içerisinde üst üste sayısı artırılan halkalarla zürafa benzeri uzun boyunların ortaya çıkarılması; ayaklarda yine küçük yaşlardan itibaren parmakları ve tarak kemiklerini sıkıca sararak küçük ayaklar var etme; nihayet erkek ve kadın cinsel organlarında gerçekleştirilen sünnet uygulamaları... Bunların hepsi, güzellik, asalet (statü işareti), cinsiyet-farkı vurgusu veya erinlik-yetişkinlik geçişlerini belirleme gibi ritüel hedeflerle gerçekleştiren, biyolojik yapıya dönük kültürel müdahale girişimleridir (Özbek 2000: 353-370). Elbette bunlara günümüzde güzellik ya da estetik amaçlı her türden plastik cerrahi operasyonlarını ve piercing vb. uygulamaları da eklemek gerekir.



Afrika'dan bir tabak dudak ve tabak kulak uygulaması örneği

3
Antropoidlerden Androidlere: Biyo-kültürel Evrim Sürecinde İnsan

İngiliz biyolog George Mivart'ın adı evrimle ilgili değerlendirmelerde pek zikredilmez. Oysa Mivart, Charles Darwin'in evrim kuramını kamuoyuna açtığı *Türlerin Kökeni* (1859) kitabının yayımlandığı dönemde ortalıktadır ve hem Darwin'le hem de onun "şövalyesi" konumundaki Thomas Huxley ile gelgitli bir ilişki içindedir. O, Darwin'in evrim kuramını (aynı zamanda sıkı bir Katolik olmasıyla da bağlantılı olarak) şu şartla kabul etmiştir: İnsan, maymun-benzeri yaratıklardan evrimleştikten sonra Tanrı ona bir ruh üflemiş; yani önce doğal seçilim, sonra "ilahi seçilim" olmuştur (bkz. aşağıda "Teistik Evrim" alt-kesiti, s. 118). Bu kanaat doğrultusunda evrimin aslında Hıristiyan öğretisinde "müjdelendiği" iddiasıyla ortaya çıkan Mivart hem arkadaşlık hem de hoca-öğrenci ilişkisi içinde olduğu Huxley ile de saygı ve sevgide hiç kusur etmediği Darwin'le de zaman içinde ters düştü. Darwin'i ve onun doğal seçilim görüşünü çürütmeye-yanlışlamaya adanmış bir dizi makale ve kitaba da imza attı (Milner 1990: 310-311).

Fakat diğer taraftan, insanın canlılar dünyasındaki yeri ve evrimsel serüveni bağlamında Mivart'a borçlu olunan önemli bir husus vardır. O, insanın da içerisinde yer aldığı maymunlar ve kuyruksuz maymunlardan oluşan primatlar grubunu tanımlamak üzere, Yunanca "insan biçiminde" anlamına gelen "Antropoid" (*Anthropoidea*) terimini ilk kullanıma sokan kişidir. 1864 yılında Londra Zooloji Derneği'ne sunduğu bildiride Mivart, hocası Huxley'in daha önceki bazı gözlem ve düşüncelerinden de beslenerek maymunlar âlemini iki "alt-takım"a ayırma önerisinde bulundu. Küçük cüsseli ve

anatomileri itibarıyla insan-benzeri morfolojiye daha uzak olan Lemür, Galagos, Tarsier gibi primatları "Lemuroidler" (*Lemuroidea*) adı altında sınıfladı. İnsan, Şempanze, Goril, Orangutan, Jibon, Babun, Marmoset ve diğer maymunları ise "Antropoidler" (*Anthropoidea*) adı altında toplama cesareti gösterdi. O zamandan bugüne yaklaşık 150 yıldır Antropoidler tabiri, Eski ve Yeni Dünya Maymunları ile insanın da içinde yer aldığı Kuyruksuz Maymunlar (*Apes*) için kullanımdadır (akt. Gunnell ve Miller 2018: 68-73).

Dolayısıyla insan, Antropoidler dünyası içerisinden sökün etmiş bir varlıktır denilebilir. Bu doğrultuda insanlık tarihini Antropoidler'den başlayıp, bugünün dünyasında ve gelecekte o tarihin akışını kimilerince olumlu kimilerince olumsuz yönde ama mutlaka belirleyeceğine kuşku duyulmayan "Androidler"e, yani yapay zekâya bir yol alış olarak tanımlamak mümkündür. Elbette bu, biyolojik olduğu kadar, hatta ondan çok daha fazla "kültürel" bir yolculuktur ve bilim dünyasında en öncelikli olarak antropolojinin ilgi alanına girmektedir. Bu bağlamda kitabımın önsözünde kaydettiğim ifadeyi tekrar hatırlatmak gerekirse antropoloji, peygamberler kadar şempanzelerden de öğreneceklerimiz vardır iddiasıyla ortaya çıkan bir bilim disiplinidir.

Elbette burada "şempanze" ve "peygamber", insanı biyo-kültürel bir varlık olarak göreli, karşılaştırmalı ve bütüncü yaklaşımla ele alıp inceleyen antropoloji açısından insan varoluş yelpazesinin iki uç noktasını anlamlandıran simgelerdir. Birinci Bölümde genel bir tanıtım yaparken değindiğimiz üzere "Nedir bu insan denen şey?" sorusunu cevaplamak amacıyla açılan antropoloji yelpazesinde bir uçta biyolojik antropoloji bünyesinde primatoloji (maymunbilim); diğer uçta sosyal-kültürel antropoloji bünyesinde din antropolojisi karşımıza çıkar. Bu çerçevede antropoloji, insana dair neyin ne olduğunu-ne olmadığını anlama yolunda şempanzelere ve onların yapıp ettiklerine de peygamberlere ve onların yapıp ettiklerine de bakmayı; şempanzelerle peygamber-

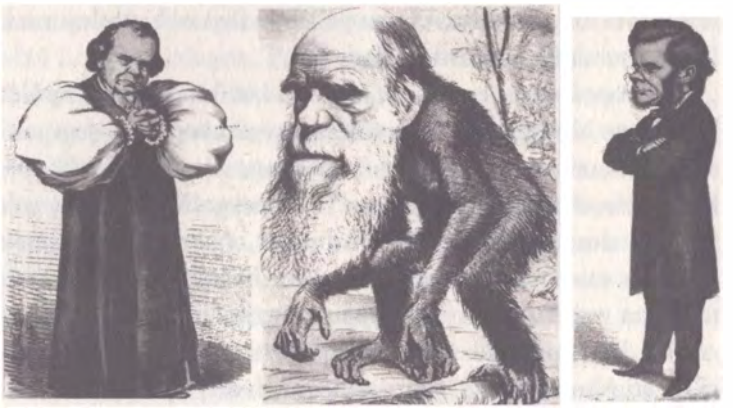
leri insanı anlama ve açıklama yolunda ilişkisel, etkileşimsel, bireşimsel değerlendirmeyi hedefler.

Antropolojik pozisyon bu olmakla birlikte yaygın-popüler kanaat ve hissiyat tam aksi yönde peygamberler ve şempanzeler arasında uzaklık, hatta (yine simgesel anlamda) karşıtlık kurmaya açıktır. "Şempanze" ve "peygamber", daha çok bilim ile din, evrimcilik ile yaratılışçılık, maymundan gelmek ile tanrı suretinde cennetten inmek gibi karşıtlıklara dayalı tartışma ve çatışmaların temel simgeleri olarak konumlandırılırlar. Bu benmerkezci (egosantrik), bizmerkezci (etnosantrik) ve insan-merkezci (homosantrik) bakış açıları ve insana dair "eşref-i mahlûkat" (yaratılmışların en şereflisi) anlayışından kaynaklanır. Böylesi "merkezci" değer sistemleri ve tutum alışların bittiği yerde başlayan ve bilimi de dini de insan toplumsallığının ve kültürün birer ürünü-kurumu olarak ele alan antropoloji açısından ise "şempanzelik" de "peygamberlik" de farklı yaklaşımla değerlendirilir. Antropolojik olarak insan, şempanzelere, yani canlılığa yakınlıktan peygamberlere, daha doğrusu onların temsiliyetine soyunduğu canlı-üstü ("ilahi") tasarımlara yakınlığa gelgitlerle varoluş serüvenini sürdüren bir biyo-kültürel varlıktır.

Bu perspektiften hareketle şimdi insanın kültürel ("canlıüstü") varoluşunun altyapısını oluşturan biyolojik varlık alanına ilişkin, "antropoidler"den başlangıcını alan bir serimlemeye gideceğim. İzleyen Dördüncü Bölümde ise kültürel bir varlık olarak insanın tarihsel varoluş serüveninin önemli dönüm noktalarına odaklaşarak yolun günümüzde "Androidler"e varmış olan seyrini değerlendirmeye çalışacağım.

"Çıplak Maymun" Olmanın Dayanılmaz Hakikati

Charles Darwin, evrim düşüncesi bakımından çığır açıcı kitabı *Türlerin Kökeni*'ni 1859'da yayımlar yayımlamaz dinsel inancın temsilcilerinin hedefi hâline geldi. Hıristiyan din adamları,



Oxford Piskoposu S. Wilberforce, Darwin ve T. Huxley (1860 tartışması sonrası temsili resimler)

insanın Âdem'den değil "Maymun"dan geldiğini işaret ettiğini öne sürerek Darwin'e büyük saldırı başlattılar. Darwin ürkek, çekingen ve en önemlisi bilimsel gözlemleriyle dinsel inancı arasında sıkışmış olduğu için bu tartışmalarda kendini savunma yönünde çok atılgan bir tutum sergilememiştir. Onu ve ileri sürdüğü düşünceleri kilise çevrelerine karşı savunmak başka bilim insanlarına düştü. Bunlar arasında en ünlüsü, "Darwin'in Buldogu" lakaplı Thomas Huxley'di ve 1860'ta Britanya Bilim Derneği'nin toplantısında *Türlerin Kökeni* tartışılırken Oxford Piskoposu Samuel Wilberforce ona şu soruyu yöneltmiştir:

> "Büyükbabanızın mı büyükannenizin mi soyundan maymundan geliyorsunuz?.."

Düpedüz alay ve hakaret amaçlı bu soruya Huxley'in verdiği ve tarihe geçen yanıt şudur:

> Hayatın gerçeklerini ortaya çıkarmak için büyük sabır ve özveriyle uğraşanları böylesi söz oyunlarıyla karalayan 'soylu' insanlardan gelmektense, kendini ve haddini bilen bir may-

mun soyundan gelmiş olmayı yeğlerdim (akt. Farrington 1982; toplantının ayrıntıları için bkz. Moorehead 191-211).

Huxley bu sözleri sarf ettiğinden bu yana nerede ne zaman evrimden söz edilse, "İnsan maymundan mı geliyor?" sorusu bir klişe olarak hemen dolaşıma girer ve evrimin, insanın maymundan geldiğini öne sürdüğü zannedilir. Oysa doğru ve geçerli ifade, insanın maymundan gelmeyip bizzat maymun olduğudur.

Bir Tuhaf Afrika Maymunu

Birinci Bölümde belirtildiği üzere, biyolojik antropolojinin bir alt çalışma alanı olan primatolojide memeli hayvanların en gelişmiş türleri sayılan primatlar üzerine araştırma ve incelemeler yürütülür. Bu memeli hayvan grubu içerisinde önmaymunlar (*prosimians*), maymunlar (*simians*) ve kuyruksuz maymunlar (*apes*) yer alır. İnsan bir primattır ve kuyruksuz büyük maymunlar olarak adlandırılan alt-grupta sınıflanır (Hedley 1980: 16-17). Bu alt-grup içerisine yerleştirilen diğer türlerle insan arasındaki biyolojik yakınlık, onların diğer primat türleri ile olan yakınlığından çok daha fazladır. Söz gelimi insan ile şempanze arasındaki genom (genetik malzeme) ortaklığının yüzde 98 olduğu tespit edilmiştir. Ancak doğa ile insan arasındaki mesafenin kültür dolayımıyla açılmasına ve insandan yana bir eşitsizliğin oluşmasına bağlı olarak bu yakınlık insana rahatsız edici gelir ve kabul edilmez. Üstelik ilginçtir ki insanı maymunlardan, giderek tüm canlılardan ve nihayet doğadan ayrı prestijli bir yere koyan insan-merkezci (homosantrik) görüş, "uygar-modern" dünyada adına "ilkel" denilen insanın dünyasında olduğundan çok daha belirgin ve yaygındır. "Uygar" zihinlere kabul edilemez, hatta tiksindirici gelen insan-maymun yakınlığı, "yaban" ya da "ilkel" diye yaftalanan bazı yer-

li topluluklar açısından hiç öyle değildir. Söz gelimi Malezya Takımadaları'nda (Borneo, Sumatra) yaşayan, şempanze ve gorille birlikte insana en yakın üç kuyruksuz maymun türünden biri olan orangutana bu ad yerliler tarafından verilmiştir. Orangutan onların dilinde "orman insanı" demektir. Dahası yerliler, orangutanların konuştuğuna da inanmaktaydılar (Milner 1990: 340).

Elbette "modern" insan bu konuda ne kadar tutucu davranırsa davransın bilimsel araştırmalar gerçeği çok uzun bir zamandır tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Hücre genetiği, moleküler genetik, kromozom karşılaştırmaları temelli incelemeler insan ve diğer kuyruksuz maymunlar arasındaki biyolojik yakınlığı en açık şekilde ortaya koymuş, insanın "bir tuhaf afrika maymunu" olduğuna kuşku bırakmamıştır (Akkaya 1985: 22). Yapılan her yeni çalışma, sözü edilen canlı türleri arasında yakın bağlılık ve ortak köken düşüncesini zayıflatmak şöyle dursun, gittikçe güçlendirmiştir. Öyle ki başlangıçta yalnızca anatomik, morfolojik ve davranışsal verilere dayanılarak yapılan sınıflamalarla insan ile üç büyük kuyruksuz maymun (şempanze, goril, orangutan) ayrı aileler (*Hominidae* ve *Pongidae*) olarak sınıflanırken, daha sonraları moleküler biyoloji ve hücre genetiği çalışmaları ışığında insan, goril ve şempanze artık aynı aile (*Hominidae*) çatısı altında toplanmaktadır. Daha da öte insan ile şempanze, aralarındaki genetik mesafenin hayli yakın olması dolayısıyla aynı alt-ailede (*Homininae*) sınıflanır olmuş, yaşayan ve fosil insan türleri ve insansılar (aşağıda "İnsanın Biyolojik Evrimi" alt-bölümüne bkz. s. 123) ise daha alt kategoride *Hominini* ya da *Hominin* olarak şempanze ve onun atasal türlerinden ayırt edilmişlerdir (Yunis ve Prakash 1982: 1529; Stanford vd. 2009: 310). Ben de bu kitapta primat/maymun dünyası içinde insanı taksonomik çerçevede "hominin" olarak adlandırmayı tercih ediyorum.

Kromozom incelemeleri genelde tüm primatlar, özelde ise insan, şempanze, goril ve orangutan arasındaki biyolojik ya-

kınlığı sayısal (insanda 46, diğer üç türde 48 adet) olmanın ötesinde yapısal (benzer, hatta özdeş kromozomların varlığı) yönden de ortaya serer. Çarpıcı bir örnek, insan 21'inci kromozomunun normalde iki adet (bir çift) olması gerekirken hücre bölünmesi sırasında kromozom ayrılamamasına bağlı olarak üç adet bulunması sonucunda ortaya çıkan Down sendromudur. İnsanla şempanzenin 21'inci kromozomları öylesine özdeştir ki aynı kromozomal düzensizlik sonucunda, yani bu kromozomun iki yerine üç adet bulunmasıyla Down sendromlu şempanzeler ortaya çıkmaktadır (Vogel ve Matulsky 1982). İnsan ile şempanze arasındaki yakınlık yalnızca bu kromozomla da sınırlı değildir. Ne de böylesi bir kromozomal özdeşlik yalnızca bu iki tür arasında mevcuttur. İnsanın şempanzeyle 13, gorille 9 ve orangutanla 8 kromozom çifti benzerlik taşır (Yunis ve Prakash 1982: 1525-1528).

Şempanze Kültürü

1957 yılında, elinde on parmak daktilo yazabileceğini gösteren bir sekreterlik sertifikasından öte eğitimsel (akademik) hiçbir belge olmayan, fakat doğal/biyolojik yaşama yönelik büyük tutku ve merak sahibi bir genç kadın, Jane Goodall, eski bir okul arkadaşının davetiyle Kenya'dadır. Goodall, aynı dönemde Afrika'nın doğusunda insanın ataları üzerine uzun zamandır inceleme yürüten ve çok önemli keşiflere imza atmış paleoantropolog Louis Leakey ile tanışma fırsatı bulur. Bu tanışma üç yıl sonra 1960'ta Leakey'nin desteğiyle Tanzanya'da Tanganyika Gölü'nün yakınındaki Gombe Stream denilen koruma alanında onun şempanzeler üzerine altı aylık bir alan araştırmasına başlamasının önünü açmıştır.

Fakat aylar geçmiş, Goodall şempanzelerle yakınlaşma sorununu çözüp onların yaşamının bir parçası olsa da Leakey'nin ondan beklediği şekilde herhangi bir yeni bulgu ya da keşif ortaya çıkaramamıştır. Araştırmasının bitmesine



Jane Goodall ve David Grisakal

bir ay kala genç kadın hem ona hamilik yapan paleoantropoloğu yerinden zıplatacak hem de kısa zaman içinde kendisini primatolojinin "Diva"sı pozisyonuna yükseltecek bir keşifte bulundu: Onunla oldukça duygusal bir yakınlık kurmuş yaşlı bir erkek şempanze, David Grisakal, bir termit (akkarınca) yuvası başında çömelmiş hâlde elindeki ot parçasını delikten içeri sokup dışarı çekiyor ve otun üzerine doluşmuş karıncaları bir güzel mideye indiriyordu. Dahası Grisakal, Jane'in bir başka gözleminde ağaçtan kopardığı bir dalın yapraklarını yolarak, böylece elindeki ağaç dalını termit oltası, yani "alet" hâline getirip aynı işlemi tekrarlıyordu. Anlaşılan o ki Grisakal bir termit avcısı idi ve bu avcılığı gerçekleştirme yolunda alet (kullanmaktan öte) yapmaktaydı. Bu gözlem, o güne dek insanı "alet yapan hayvan" olarak canlılar dünyasında ayrıştırıp biricikleştiren anlayışı yerle bir etti. O yüzden Jane Goodall, keşfini bir telgrafla Leakey'e iletti-ğinde ondan şu yanıtı aldı: *"Şimdi aleti yeniden tanımlamalıyız stop... İnsanı yeniden tanımlamalıyız stop... Veya şem-*

Yeşil Sahalarda "Maymun Davası"

Türkiye'de 2025 Şubat ayında oynanan Galatasaray-Fenerbahçe derbi maçından sonra sadece futbol kamuoyunda değil ülke genelinde de geniş yankı bulan hararetli bir tartışma çığırının önü açıldı. O dönem Fenerbahçe teknik direktörü olan Portekizli Jose Mourinho, derbi sonrası yaptığı açıklamada Galatasaray teknik direktörü Okan Buruk'a yönelik "Maymun gibi zıplıyor" ifadesi kullanmıştı. Bu bir anda, özellikle rakip camiada, hakaretten öte ırkçılık suçlamasını beraberinde getirdi. Galatasaray kulübü yönetimi hiç vakit kaybetmeksizin harekete geçti ve ırkçılık iddiasıyla Mourinho hakkında suç duyurusunda bulundu. Diğer taraftan dönemin Fenerbahçe asbaşkanı Acun Ilıcalı, "maymun atfıyla ırkçılığın Siyahlara yapıldığı", bunun bir "Beyaz"a atıfla yapılmasının ırkçılık olamayacağı şeklinde, tam anlamıyla özrü kabahatinden büyük bir demeç verdi.

Tarihin en eski dönemlerine kadar geriye giden ve belli insan topluluklarına maymun benzetmesinde bulunularak yapılan ırkçı değerlendirmeler saymakla bitmez. Burada sadece bir örnek vermek gerekirse, günümüzden yaklaşık iki bin yıl önce bir Çinli tarihçi, "Barbar" olarak nitelediği insanlar hakkında şöyle yazmışır: "Barbarlar, sarı saçlı mavi gözlü koca burunlu çirkin bir ırktır ve ataları olan maymunlara benzerler." Görüldüğü gibi, maymun benzetmesi ırkçı motivasyonla sadece Siyahlara değil, sarı saçlı-mavi gözlü olanlara yönelik de yapılabilmektedir ki kuvvetle muhtemel, burada kastedilen Beyaz ırktan insanlardır (ayrıntılar için bkz. Bölüm Yedi, "Irktan Irkçılığa Açılan Yol" alt-bölümü, s. 420).

Ama meselenin ırkçılıktan öte çok önemli bir başka boyutu daha var. Bu, insanı her şeyin merkezi yapan ve insan-dışı her şeyi; doğayı, dağı-taşı, toprağı-suyu-havayı, ormanı, ağacı, hayvanı ve elbette maymunu insandan aşağı ve değersiz sayan "homosantrik", yani insan-merkezci anlayıştır. Esas sorun burada ve bu sorunun da iki yönü var. Daha az dert edilecek yön, Mourinho'nun Okan Buruk'a "maymun gibi" diyerek yaptığı benzetmede esas hakarete uğrayanın maymunlar olmasıdır! Çünkü hiçbir canlı, bir insana hakaret yolunda kendisine atıfta bu-

lunulmasını hak etmiyor ve hazin olan şu ki birileri Okan Buruk adına hakaret davası açarken, hiç kimse "diğer" maymunlar adına hakaret davası açmayı aklının ucuna bile getirmiyor! Çünkü insan-merkezciliğimiz, bunu düşünmeyi dahi engelliyor.

Sorunun daha çok dert edilmesi gereken yönü ise şu: Jose Mourinho, Okan Buruk'a "maymun gibi" nitelemesinde bulundu, onu maymuna benzetti. Hâlbuki, yukarıda ana metin içinde açıklık getirdiğimiz üzere insan ne maymun gibidir ne de maymuna benzer. Gibisi de yoktur, benzer de değildir, insan, bizatihi maymundur. Biyoloji de zooloji de antropoloji de bizi, insan denen canlının; omurgalı hayvanların, memeliler sınıfının, primatlar, yani maymunlar takımı içerisinde yer alan bir tür olduğu hususunda neredeyse yüz yıldan uzun zamandır bilgilendirmektedir. İnsan, bir kuyruksuz maymun; zoolog Desmond Morris'in çığır açıcı kitabının çarpıcı başlığıyla ifade etmek gerekirse bir "çıplak maymun"dur. Öyle ki kuyruksuz maymunlar grubu içerisinde yer alan diğer türler; goril-orangutan-şempanze, insana bu grubun dışında kalan diğer 200 küsur maymun türünden çok daha yakındır. Anatomik olarak da fizyolojik olarak da genetik olarak da davranışsal olarak da böyledir bu.

Dolayısıyla, Mourinho da Okan da Acun da ben de siz de hepimiz maymunuz... Ve aslında insanın maymunluğu kadar maymunun insanlığı da o derece barizdir ki (yukarıda belirtildiği üzere) Borneo Yerlileri yanı başlarındaki ormanda yaşayan maymunlara, kendi dillerinde "Orman İnsanı" anlamında "Orangutan" demiştir.

Bu söylenenleri bir çırpıda ve maharetle özetleyen sözler, bazıları için beklenmedik sayılabilecek biri tarafından da dillendirilmiştir. Atatürk, diğer pek çok konu gibi insanın evrimine de ilgi duymuş, kafa yormuş ve bir sohbetinde şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> İnsanlar, 'kurtçuklar' gibi sulardan çıktılar en önce... İlk atamız balıktır. İşler daha daha ilerledikçe, o insanlar, primat zümresinden türediler. Biz maymunlarız, düşüncelerimiz insandır (Ruşen Eşref Ünaydın'ın hatıralarından akt. Perinçek 1997: 261).

panzeleri insan kabul etmeliyiz." (Goodall [1988] 2002: 33-76 ve 2003: 86; Gerber 2017: 129-33).

Sonrasında Jane Goodall insan-şempanze ilişkisinin, bağının, yakınlığının ölçüsünü netleştirmeye yönelik katkısının bir semeresi olarak Cambridge Üniversitesi'nde doktora eğitimine başladı. Bu, çok az kişiye nasip olmuş bir ayrıcalıktı. Lisans diploması olmayan "alaylı" bir bilim kadını, tam anlamıyla "toprak"tan (ormandan-şempanzeden) öğrendikleri temelinde lisans ve yüksek lisans düzeyinde donanımlı sayılarak doktoraya başlatılmıştı ki burada da Leakey'nin desteğini ve bu desteğin etkisini kaydetmeden geçmemek gerekir.

Böylece, 1960'ların başından bugüne Jane Goodall'ın insana biyolojik/genetik olarak (yüzde 98 oranında) en yakın canlı türü olan şempanzeler üzerine çalışmaları da bu canlıların "insan-maymun" tarafından (sirklerde, hayvanat bahçelerinde, laboratuvarlarda) sömürülmesi, avlanması, giderek soykırıma uğratılmasına karşı mücadelesi de 2025 yılında hayatını kaybedene kadar devam etti. Elbette onun çalışmalarına başka araştırıcıların şempanzeler ve onlarla birlikte diğer maymun türlerinin davranışsal, psikolojik, iletişimsel ve "kültürel" örüntülerine ilişkin çalışmalarından gelen bulgular da eklenmiştir. Bunlara bağlı olarak, çok basit düzeyde alet yapımının yanı sıra yüzme gibi doğal (içgüdüsel) şekilde verili olmayıp sonradan öğrenilen bir beceriye veya sembolik iletişime (dil kullanımına) yatkınlığa kadar, insana özgülenen pratikler diğer maymunlarda da ayırt edilir oldu. Hatta şempanzelerin kültürel evriminden söz edilebilir bir noktaya varıldı. Söz gelimi yukarıda kaydettiğimiz şekilde, akkarıncaları yuvalarından çıkarırken sadece tek bir ağaç dalı ("alet") kullandığı sanılan şempanzelerin aslında toprakta delik açma için ayrı, toprak altında arama-tarama ("sondaj") için bir başka ağaç dalı kullandığı anlaşıldı. Dolayısıyla şempanzeler, toprak yüzeyine yakın karınca yuvaları için farklı, toprağın derin katmanlarındaki yuvalar için ise daha farklı ağaç dalları kullanarak "alet teknolojileri"nde

hayranlık uyandırıcı bir çeşitlenme geliştirmiş durumdaydılar (Musgrave, vd. 2021). Elbette onların "kültürel" yetkinliği termit oltacılığından ibaret de değildi:

> Bir şempanze ormanın derinliklerinde bir panda cevizini önce ağaç kökünden bir örse yerleştiriyor, sonra cevizi kuvarstan bir çekiçle dövüyor. Sert kabuk parçalanıyor ve badem benzeri dört çekirdek yenmek üzere açığa çıkıyor. Yüzlerce panda kabuğu ortaya saçılıyor; hem taş çekiçler hem de tahta örsler, üzerinde uzun süre kullanılmanın belirtisi olan izler taşıyor (McGrew 2016: 16).

Bu şekilde, doğal malzemeleri (taş, kaya parçası, ağaç kütüğü) çekiç ve örs niyetine kullanıma sokup "alet"e dönüştürerek kabuklu yemiş kırmanın yanı sıra, yapraklardan sünger yapma, "karınca şişleme" gibi pratikler, şempanzelerin "maddi kültür" geliştirdiğini gösteren örnekler olarak sıralanmaktadır. Ayrıca, Tanzanya'nın Kosoje bölgesindeki şempanzelerin simgesel mahiyetteki "tımar tokalaşması" ve erkek şempanzelerin dişiye kur yapma niyetiyle yaprak kırma âdetleri de bir ölçüde "manevi kültür" (anlam-değer üretimi) işaretleri olarak not edilebilir. Bu doğrultuda şempanzelerin yaptıkları ile insanların yaptıkları arasında ayırt edilemeyecek kadar birbirine yakın ürünler olduğundan bile söz edilebilmekte ve "müze etiketleri kaybolsa, iki türden birine atfedilmesi mümkün olmayacak el yapımı nesneler karşımıza çıkabilir" yorumu yapılmaktadır (McGrew 2016: 289). Bütün bunlardan dolayıdır ki paleoantropolog Leakey'in yukarıda kaydedilen, *"ya insanı ve aleti yeniden tanımlayacağız ya da şempanzelerin insan olduğunu kabul edeceğiz"* sözü, üzerinde özenle ve önemle durulmayı hak ediyor. En çok da kendi türümüzü her şeyin (evrenin-yaşamın-varoluşun) ölçüsü yapmış insan-merkezci ve "türcü" itkimizin yeryüzünü cehenneme çevirdiği ve kıyamete çıkardığı şu günlerde...

Hayvani Tevazu

İnsana en yakın kuyruksuz maymun türlerini incelemeye ve onların dünyasını ortaya sermeye ömürlerini adamış Jane Goodall ve bu uğurda hayatını kaybetmiş Diane Fosey gibi primatologların çalışmaları, insan ile diğer maymun türleri arasında "eşitsiz varoluş" algısının kırılmasında önemli ölçüde etkili oldu. Goodall, Gombe'de şempanzeler üzerine araştırmalarını yürütürken doğmuş kendi oğlunun (Grub) eğitiminde şempanzelerin yavrularıyla girdikleri etkileşimden esinlenmiş, bunu dile getirirken, *"şempanzelerden öğreneceğimiz çok şey var"* demiştir. Kitabımızın başında antropolojiye dair kaydedilen, "peygamberlerden olduğu kadar şempanzelerden de öğreneceklerimiz var" sözünün esin kaynağı da bu doğrultuda Goodall'dır. Ancak antropoloji ve primatoloji ne derse desin, toprağı, dağı, ormanı, ırmağı, okyanusu zehre boğan, "yeryüzünün kanser hücresi" olmuş insan, diğer pek çok doğal kaynak ve canlının yanı sıra kendisine hem biyolojik hem de kültürel mahiyette bu kadar yakın bir türün soyunu da tüketme yolunda ilerlemekte. Antropolog Irven DeVore'nin kaydettiği üzere:

> Uzay yolculuklarımız sırasında genetik yapımızın %98'ini paylaştığımız bir canlıyla karşılaşsak, bu türü araştırmak için harcayacağımız parayı bir düşünün. Böyle canlılar yeryüzünde var ve onların yok olmasına izin veriyoruz (akt. McGrew 2016: 272).

Dolayısıyla primatolojik çalışmalar insanı maymun olarak tanımlamanın ötesinde, artık maymunu insan sayma ya da maymunun insanlığını tartışma noktasına bizi getirmiş olsa da bu, "sokaktaki insan" nezdinde kabul edilebilmiş değil. Bu yüzden zoolog Desmond Morris (1971a) insanı bir canlı türü olarak değerlendirmeye açtığı kitabına *Çıplak Maymun* (*The Naked Ape*) adını vermenin bedelini Darwin'den

100 yıl sonra aynı topraklarda Darwin'e yöneltilene benzer tepki ve tacizlerle karşı karşıya kalarak ödedi. Çünkü bir zoolog (hayvanbilimci) için apaçık olan insanın maymun olduğu gerçeği, 1960'larda da hâlâ insanlara kabul edilemez gelmekteydi ki bu, bugün de öyledir.

İnsanın "çıplak maymun" olduğu gerçeğini tüm çıplaklığıyla kabul etmemekte böyle şiddetli direnç sergilemesini, insan-merkezci (homosantrik) kültürel koşullanmada aramak gerekir. Birey olarak (egosantrizm), topluluk olarak (etnosantrizm) kendini merkeze koyma güdüsünden kolay kolay kurtulamayan, bu bakımdan ciddi bir "zihinsel terapi"ye ihtiyacı olan insan, türünü de merkezileştiren homosantrik bir gözle çevresine bakmakta. Kuşkusuz bu bakışa zemin hazırlayan kültürel birikim ve kazanımlar var. Ancak bugün böylesi baskın bir yetkinlik eşliğinde "çıplak maymun"luğu reddeden "eşref-i mahlûkâtçı" (en şerefli yaratık) üstünlük duygusuyla insanın çok tehlikeli bir yere, kendini imha etme noktasına geldiği de ortada. İnsanın bu bakımdan, yine Morris'in bir konuşmasında altını çizdiği "hayvanî tevazu"ya (*animal humility*) geri dönmesi gerekiyor:

> İnsan maymunun geleceği, sanırım onun bir çeşit 'hayvanî tevazu'yu yeniden kazanabilme yetkinliğine bağlı. Bu demek değildir ki insan, vizyonunu kaybetmek zorunda. Hayır, bu gayet basit şekilde, insanın kendi sınırlılıklarını kabul etmesi ve dünyanın çok küçük bir yer olduğunu bilmesi demek. Sayısı milyarlara varmış çıplak maymunlar olarak dünyanın üzerinde koşturup duruyoruz. Bu türden bir hayvan için hâlihazırda ürkütücü derecede kalabalığız. Son 2000 yıl içerisinde basit avcı-toplayıcı kabileler olmaktan, dünyanın şehirli efendileri olmaya dönüştük. Bir şekilde, özel olarak 'korunan' bir canlı türü olduğumuz tasavvurundan vazgeçmemiz lâzım. Herhangi bir diğer canlı türü gibi biz de kolaylıkla yok olabiliriz. Bizi koruyacak yegâne şey, oturup dikkatlice kendimize şu soruyu sormak: İnsanı, o geri dönüle-

mez nokta olan uçurumun kıyısına gelmenin öncesinde, daha ne kadar uzağa itebiliriz? (Morris 1971b).

Hayvani tevazuyu canlıların içerisinde var oldukları doğal çevreye bağlı ve tâbi şekilde, doğanın koyduğu sınırlara riayet ederek yaşamaları şeklinde anlamak gerek. Ancak insan, hayvani tevazudan fersah fersah uzakta, onun yerine bir "kültürel kibir" içerisinde, yeryüzüne ve elbette sonuç olarak kendisine azami zarar vererek yaşamayı sürdürüyor. Bu noktaya "evrimsel" olarak nasıl gelindiğine hem biyolojik hem de kültürel çerçevede izleyen sayfalarda detaylıca bakacağız. Ancak onun öncesinde, söz konusu sürecin anahtar kavramı "evrim"e tarihsel izlekte açıklık getirmek uygun olur.

Evrimin Evrimi

Evrim basitçe, bir koşuldan öteki koşula doğru sürekli ve ağır oluşan değişim şeklinde tanımlanabilir. Biyolojik evrim ise canlıların hepsinin ortak bir biyokimyasal özden köken aldıkları ve daha önce yaşamış olanların değişmesiyle bugünkü çeşitliliklerini kazandıkları görüşüdür. Burada ilk olarak altı çizilmesi gereken nokta, evrimin bir inanç olmadığıdır. Evrim, evrenin, yeryüzünün, varlıkların, canlıların, insanın ve insanlığın (kültürün) nasıl varolduğunu, var olmaya devam ettiğini açıklama yolunda bir kuram, bir okuma biçimi, bir açıklama anahtarı-seçeneğidir. Bu, iki temel önermeye dayanır: Bir, varlıklar sürekli değişim ve çeşitlenme içindelerdir. İki, varlıklar arasında köken ortaklığını işaret eden bir bağ mevcuttur.

Bu çerçeve dâhilinde her şeyin evriminden söz edilebilir. Yeryüzünün evrimi vardır. Dünya, zamanın belli bir noktasında yaklaşık 5 milyar yıl önce yıldızlar arası toz bulutunun yoğunlaşmasıyla oluşmaya başlamış, zamanla bugünkü şeklini almıştır. Dünyanın içinde yer aldığı güneş sisteminin de

bir evrimi vardır. Nihayet, 13,5 milyar yıl önce olduğu düşünülen "Büyük Patlama"dan (*Big Bang*) başlayıp bugüne kadar gelen süreçte gerçekleşen değişimler doğrultusunda evrenin evrimi vardır (Cankoçak 2009).

Ama bunların hepsinden öte evrimin de bir "evrim"i vardır.

Eski Yunan'dan İslam'a Evrim

Yaşayan canlı türlerinin daha önce yaşamış ve yok olmuş türlerden köken aldıkları, onların değişime uğramasıyla ortaya çıktıkları şeklindeki evrimsel anlayışın izleri milattan önceki yüzyıllara kadar geriye sürülebilir. Eski Yunan Felsefesi'nin başlangıç dönemine damga vuran üç Miletli doğa filozofu; Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes (M.Ö. 6. yüzyıl) her şeyin oluşumunu özdeki bir temel varlığa ya da maddi bir ilkeye dayandırarak açıklamalarıyla evrimsel düşünüşün en erken örneklerini vermişlerdir. Bunlar arasında Anaksimandros, önceleri sıvı ve sıcak durumdaki dünyanın sonra kurumaya ve soğumaya başlayarak canlıların oluştuğunu, ilk canlıların da suda yaşayıp sonra karaya çıktıklarını söyleyerek evrim kuramının ilk tohumlarını atmış bir düşünürdür. Havanın temel varlık olması gerektiğini söylemiş Anaksimenes de evrenin oluş ve yok oluşunu sürekli bir değişim süreci olarak görmüştür (Störig 2000: 191-196).

Ama asıl M.Ö. 1. yüzyılda yaşamış Romalı filozof Lucretius, neredeyse 20 asır öncesinden âdeta Darwin'i müjdeleyecek mahiyette bir "kuramsal" çıkış yapar. *Varlıkların Doğası* (*De Rerum Natura*) adlı eserinde o, bazı canlıların soyu yeterli yavru bırakamadıkları için tükenirken diğerlerinin belli başlı (zekâ/kurnazlık, cesaret, hızlı koşabilme, uçabilme gibi) yetkinliklere bağlı olarak çoğalıp geliştiklerini öne sürmüştür (Nanda ve Warms 2009: 19). Çevresel koşullara uyum sağlayarak hayatta kalma şeklinde (*survival of the fittest*) 19. yüzyılda İngiliz sosyolog Spencer'in ağzından du-

yulacak ve Darwin'e de önemli esin kaynağı olacak (izleyen alt-bölüme bkz. s. 92) düşüncenin ilk tohumlarının tarihe bu noktada düştüğü söylenebilir.

Evrimsel düşüncenin Eski Yunan ve Roma'ya kadar geriye tarihlenmesi genel bir eğilim iken aynı ölçüde üzerinde durulmayıp göz ardı edilen nokta, evrimin erken dönem İslam düşüncesinde kendini göstermiş formülasyonlarıdır. Abbasiler döneminde (750-1258) en parlak günlerini yaşamış ve 9. yüzyılın ilk yarısında devletin resmî mezhebi hâline gelmiş, ayırt edici karakteristiği akılcılık olan (Kılavuz 2008: 281-282) Mutezile bünyesindeki bilgin ve düşünürlerden başlayarak evrimci yaklaşım ve yorumlar, İslam dünyasında karşımıza çıkar. Mutezile'nin öncü isimlerinden olduğu kadar İslam'da "evrimci yaratılış" düşüncesinin de öncüsü sayılabilecek Nazzâm, bir çekirdek varlıktan türlerin ortaya çıktığını söyler. Aynı yüzyılda aynı ekolün bir diğer öncü ismi, kozmolojik evrimi benimseyip bitki, hayvan ve insanı bu çerçevede belli yerlere koymuş Câhız da (Aykut 2002: 30) *Kitâbû'l-Hayevân* (*Hayvanlar Kitabı*) adlı eserinde çevre koşullarının (Darwinci dille "doğal seçilim"in) türleşmeyi belirlediğini öne sürmüştür:

> Hayvanlar, varoluşlarını sürdürmek ve mevcut kaynaklar için başkasına yem olmamak ve üreyebilmek için bir mücadele yürütürler. Çevresel faktörler, canlıların hayatta kalabilmesi için yeni özellikler geliştirmesinde, dolayısıyla onların yeni türlere dönüşmesinde rol oynar. Hayatta kalmayı ve üremeyi başaran hayvanlar başarılı özelliklerini yavrularına geçirirler (BBC NewslTürkçe 2019).

Câhız, yaklaşık bin yıl öncesinden Darwin'e öncülük edercesine köpeklerin, güvercinlerin, kurtların, tilkilerin yaşamını bizzat gözlemleyerek coğrafi bölgelere göre onlardaki farklılıkları saptamış ve bunları doğal çevre, iklim şartları, yaşam kavgası gibi etkilere bağlamıştır. 10. yüzyılın ortalarına

doğru Basra'da felsefi-bilimsel bir itkiyle kurulmuş İhvân us-Safâ okulu içerisinde de maden, bitki, hayvan ve insan arasında geçişleri sağlayan ara türlerin varlığından söz edilir. Yine 10. yüzyıl İslam düşüncesinin bir başka önemli ismi İbn Miskeveyh'de de bu görüşleri bulmak mümkündür. Sonrasında, varlıkların evrimleşip çoğalmasını "tabii iktisat" (doğal ekonomi) eylem ve kuvvetinin yönettiğini ileri sürerek ta 11. yüzyılda Malthus'u müjdeleyen El Biruni de hayatın başlangıcını doğadaki bazı madde ve gazların kimyasal bileşiminin evrimleşmesiyle açıklayan İbn Tufeyl de (12. yüzyıl) aynı düşünsel çığırın bir parçasıdır. Bu çığır, Mevlâna Rûmi'den (13. yüzyıl) İbn Haldun'a (14. yüzyıl) devam ederek bugüne kadar uzanır gelir (daha ayrıntılı değerlendirme için bkz. Bayrakdar 1987). Ancak İbn Haldun'da belirginleşen evrim düşüncesinin tıpkı yukarıda Câhız için yaptığımız gibi biraz daha ayrıntılı zikredilmesi gerekir. Çünkü nasıl Câhız bin yıl öncesinden Darwin'e öncel bir evrimsel düşünce çerçevesi ile ayırt edilebiliyorsa benzer şekilde Darwin'den ve ayrıca sosyal evrim fikriyle Darwin'e etki etmiş Herbert Spencer'dan yaklaşık beş asır önce İbn Haldun'da da hem biyolojik hem de sosyal evrim görüşü bariz şekilde mevcuttur.

Mukaddime'yi son derece anlaşılır ve rahat okunur bir dille Türkçeye kazandırmış Prof. Süleyman Uludağ bu abide esere giriş mahiyetinde kaleme aldığı yazıda, İbn Haldun'da evrim düşüncesinin cansız maddelerden insana yükselerek oradan da toplumsal-kültürel değer ve kurumlara kadar süreklilik gösterdiğini belirtir. İnsanı evrim aracılığıyla doğaya bağlayan İbn Haldun'a göre "âlemdeki her şey sürekli bir değişme, kesintisiz bir akış ve aralıksız bir başkalaşma içindedir". Topraktan suya, sudan havaya, havadan ateşe geçilmekte, bunlardan her biri diğerine değişme, öbürü olabilme imkân ve yeteneğine sahiptir (Uludağ 2017: 69-70, 88-90). Uludağ, İbn Haldun'un bir cinsin en "mütekâmil" (evrimleşmiş) türünün onu izleyen cinsin en "iptidai" (ilksel) türü hâline gelebileceğini öne sürmüş ilk isim olarak diğer evrim-

ci İslam düşünürlerinden ziyade modern dönemin evrimcilerine yakın olduğunu kaydeder ve onun bu yöndeki görüşlerini şöyle özetler:

> Bitkiler âleminin en mütekamil varlığı, hayvanlar âleminin en iptidai ve basit varlığına bitişiktir. (...) Bu suretle hayvanlar âlemi genişlemiş ve türleri çoğalmış, böyle böyle (...) akıl ve fikir sahibi olan insana ulaşılmış, insanlar âlemine, kendinde zekâ (his) ve idrâk toplanmış olan fakat bilfiil akıl ve fikir haline ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden çıkılmıştır (Uludağ 2017: 69).

Hayvanlarla insan arasında evrimsel mahiyette bir ara tür olarak maymundan bahis, İbn Haldun'dan başka yukarıda da isimlerini zikrettiğimiz İhvân us-Safâ, İbn Miskeveyh, Mevlâna Celaleddin-i Rûmî'nin yanı sıra İbn Arabî, Nasırüddin Tûsi ve 18. yüzyıl Osmanlı âlimi Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya kadar uzanan bir hatta belirmektedir. Ünlü eseri *Marifetname*'de Erzurumlu, şunları yazar:

> Bu şerefli vücudun yükseliş başlangıcı madenler olmuştur ki, onların başlangıcı kaygan çamurdur. Sonra ondan taşlar mertebesine yükselmiştir. (...) Ta iş ve surette insana benzeyen nesnâs [bedeninin yarısı insana benzeyen, yarı insan-yarı maymun, insansı yaratık] ve maymun mertebesini bulmuştur. O mertebeden dahi yükselip, insan mertebesine gelmiştir (Erzurumlu [1765] 1991: 71).

Dolayısıyla ne Kur'an'da ne de Peygamber'in hadislerinde Allah'ın kâinatı ne zaman ve nasıl yarattığıyla ilgili açık-seçik bilginin bulunmamasından hareketle ve gözlemlere dayalı bilimsel akıl yürütmelerle karşımıza çıkan bu görüşler ışığında söylenebilecek olan şudur: Sanılanın aksine, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden farklı olarak İslam düşüncesinin evrimle bir sorunu yoktur. Kur'an'da ne herhangi bir yaratılış modeli ya

da şeması ne de biyolojik evrim kuramı ve evrimsel düşünceye aykırı bir nokta vardır; hatta bazı âyetlerin evrime ipucu sayılabileceği kaydedilmektedir (Öztürk 2023: 217-225). Benzer doğrultuda Osmanlı döneminde de 1860'lardan itibaren Darwin başta olmak üzere evrimci bilim insanları ve düşünceyle ilgili kitap ve makaleler hem telif hem çeviri mahiyette, anlamaya dönük bir çabayla yayımlanmış, bir evrim düşmanlığı veya reddiyesi söz konusu olmamıştır (Alkan 2009). Dolayısıyla İslam dünyasında ve yaşadığımız topraklarda evrim-karşıtlığı, Batı'dan ithal ve özellikle Hıristiyan Evanjelizminden kaynaklanan yaratılışçılıkla bağlantılı olarak modern zamanlarda kendini göstermiştir (bkz. aşağıda "Yaratılışçılık" alt-bölümü, s. 112).

Darwin'e Giden Yol

Yukarıda evrimsel yaklaşımın Darwin'le başlamadığına, bu bakımdan İlk Çağ'dan itibaren önemli isimlerin karşımıza çıktığına işaret etmeye çalıştım. Kuşkusuz Darwin, genelde evrim düşüncesi açısından, özelde ise evrimsel biyoloji alanında çok önemli bir dönüm noktasıdır ve bu önem üzerinde birazdan duracağım. Ancak evrimsel bakış açısı, yukarıda serimlendiği üzere ne Darwin'le başlar ve biter ne Darwin gökten zembille inmiştir ne de onun evrim kuramı eksiksiz ve kusursuzdur.

Batı Avrupa'da 11. ve 12. yüzyıllara kadar geriye izi sürülebilecek ve yeni bir çağı müjdeleyen bir dizi ekonomik, politik, kültürel, dinsel ve düşünsel dönüşümler yaşandı. Bu süreçte, özellikle Rönesans (15. yüzyıl), Reform (16. yüzyıl) ve onları izleyen Bilimsel Devrimler'in (17. yüzyıl) itici gücüyle 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başlarında evrimsel düşünce açısından zikredilmeden geçilmemesi gereken ve Darwin'e altyapı oluşturmuş isimler karşımıza çıkar. Aslında Darwin de gerek türlerin kökeni ya da ortak bir atadan değişerek türeme

gerekse doğal seçilim üzerine görüşler ortaya atmış bir dizi bilim ve düşünce insanının kendisine öncüler olarak hakkını teslim etmekte, kitabına onların katkılarını aktardığı bir tarihsel özetle başlamaktadır (Darwin 2022: 1-12). Bunlardan biri, Fransız doğabilimci Comte de Buffon'dur (1707-1788). 44 ciltlik *Doğa Tarihi* (*Histoire Naturelle*) adlı dev eserinde Buffon, yeni bir çevreye uyarlanma yolunda canlılarda biyolojik değişmeler meydana geldiğini; birbirine yakın benzerlik içindeki türlerin aynı kökten türediğini; nihayet insan ve kuyruksuz maymunların ortak bir atadan geldiğini kaydetmiştir. Bir başka Fransız doğabilimci-zoolog Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), hayvanların zamanla yapısal değişim ve dönüşümlere uğradıkları görüşünü, tam aksi yönde türlerin değişmezliğini öne süren doğabilimci-paleontolog Georges Cuvier'e ve onun "Doğal Afetler" (Katastrofizm) kuramına karşı kararlılıkla savundu (Milner 1990: 59-60 ve 190-191; Stanford vd. 2009: 20). Saint-Hilaire'in bu doğrultuda evrim üzerine kuramsal mahiyette sistematik görüşler geliştirmiş, yine Fransız bir doğabilimci Lamarck'a destek olduğunu belirtmek gerekir.

Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) yaşayan canlıların daha önceki devirlerde yaşamış canlıların değişmeleri ile varlık bulduklarını ileri sürerek modern çağda evrimsel düşünceye kuramsal katkıda bulunduğu söylenebilecek ilk isimdir. 1809'da tam da Darwin'in doğduğu yıl yayımlanan *Zooloji Felsefesi* (*Philosophie Zoologique*) başlıklı eserinde o, gözlemleri temelinde bir canlı organizmada çeşitli (beslenme, avlanma, korunma, saklanma, güvenlik vb.) ihtiyaçlara bağlı olarak vücudun daha fazla kullanılan kısımlarının gelişip büyüyeceği, kullanılmayan kısımların ise sönümlenip kaybolacağı sonucuna vardı. Bu doğrultuda, belli bir ortamda bir canlı tarafından yaşarken kazanılan özelliklerin kalıtım yoluyla yavrulara aktarıldığını ileri sürdü. Bu kurama ilişkin en popüler örnekle netleştirmek gerekirse, zürafaların başlangıçta boyunları kısaydı, ancak baş gösteren kıtlık ve sadece ağaç-

ların yukarı dallarındaki yapraklardan oluşan bir besin kaynağının varlığı, zürafaların o dallara erişebilmek için kendilerini zorlamalarına ve böylece boyunlarının uzamasına yol açtı. Bu şekilde yaşarken kazanılmış yeni biyolojik özellik, yavrulara geçirilerek zamanla uzun boyunlu zürafalar ortaya çıktı. "Kazanılmış karakterlerin kalıtımı" adı verilen bu Lamarckçı evrim kuramı henüz biyoloji biliminin emekleme aşamasında, kalıtımın yasalarının da bulunmamış olduğu bir dönemde rağbet görmüşse de zamanla biyolojik özelliklerin bireye ve yaşarken olup bitenlere bağlı olmayıp genetik olarak aktarıldığı açıklık kazandığında geçerliliğini kaybetmiştir. Çünkü bir canlının yaşamını sürdürürken bedensel ve hücresel olarak çevreye vereceği tepki, yapacağı uyum ya da uyumsuzluk, kalıtsal materyali etkilemeyeceği için yaşarken kazanılmış özelliklerin sonraki kuşaklara geçmesi olanaksızdır.

Evrimi kuramsal temellere oturtma yolunda önemli ama yanlış bir seçenekle ortaya çıkmış Lamarck'la çağdaş ve evrimsel düşünceye katkısı büyük bir başka isim ise yine bir "Darwin", Charles Darwin'in büyükbabası Erasmus Darwin'dir (1731-1802). Hem tıp doktoru hem doğa bilimci olan büyükbaba Darwin, yaşayan tüm canlılar arasında yakınlık olduğunu ve onların hepsinin tek bir kaynaktan çıktığını düşünmüş, böylece türlerin evrimleştiklerini ileri sürmüş bir isimdir (Stefoff 2004: 12). Şiirsel anlatımla kaleme aldığı *Zoonomia or the Laws of Organic Life* (*Hayvanlar Dünyasının Sınıflaması ya da Organik Yaşamın Yasaları*) başlıklı kitabında şu satırlar yer alır (akt. Atay 1986: 12):

> İlk cisimler çok ufaktı, mikroskopla bile görülmeyen,
> Çamurda hareket ettiler veya su kitlelerini delip geçtiler
> Bunlar nesiller ilerleyip geliştikçe
> Yeni güçler kazanıp iri uzuvlar var ettiler.

Darwin kuşkusuz Lamarck'tan ve elbette büyükbabasının çalışmalarından haberdardır (2022: 2-3), ancak onlar-

dan ne ölçüde etkilendiği hayli tartışmalı bir konudur. Kendisi, büyükbabasından etkilenmediğini ısrarla vurgulamışsa da bu çok ikna edici bulunmamıştır. Darwin'le önce çok iyi dost ama sonra kanlı-bıçaklı düşman olmuş İngiliz romancı Samuel Butler, büyükbaba Darwin'in evrim yaklaşımının torununkından daha güçlü olduğunu öne sürer. Hatta Butler işi Darwin'in aslında büyükbabasının görüşlerini çalan bir "hırsız"dan başka bir şey olmadığı iddiasına kadar ilerletir. Büyükbaba Darwin'in biyografisini yazmış olan Desmond King-Hele de Darwin kuramının esasen bir "aile-içi mesele" ve dede ile torunun kurama katkısının birbiriyle bağlantılı ve hemen hemen eşit ağırlıkta olduğunu kaydetmektedir (Milner 1990: 63-4, 404, 470).

Darwin'i önceleyen dönemde evrimsel düşüncenin gelişmesine katkıda bulunmuş isimler arasında jeolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasında payı büyük olan İskoçyalı James Hutton (1726-1797) için de birkaç söz söylemek gerekir. Hutton, yukarıda bahsettiğimiz evrim-karşıtı Fransız doğa bilimci Cuvier'in türlerin değişmezliğini savunan ve fosillerin işaret ettiği daha önceki devirlerde yaşayıp yok olmuş canlı formlarını tanrısal iradeye bağlı (Nuh Tufanı gibi) doğal afetlerle açıklayan Katastrofizm "kuram"ını reddeder. 1795'te yayımlanan *Yer Kuramı* (*Theory of the Earth*) başlıklı çalışmasında farklı bir kuramsal yaklaşım ortaya atar. Ona göre yerküre şimdiki hâlini geçmişte olup bitmiş afetler sonucunda değil, uzun zaman dilimine yayılan yavaş, düzenli, kararlı ve aynı işleyiş mekanizmasına sahip "birörnek" değişmelerle almıştır. Yani bir jeolojik değişme vardır. Hutton bu çalışmasıyla hem "jeolojinin babası" diye anılır hem de Katastrofizm karşısında formülleştirdiği "Birörnekçilik" (*Uniformitarianism*) kuramını kendisinden sonra aynı doğrultuda daha güçlü şekilde temellendirecek jeolog Charles Lyell'a öncü olmuştur (Milner 1990: 444-5; Stefoff 2004: 28-32; Stanford vd. 2009: 22).

Darwin'i kendi biyolojik evrim kuramını geliştirme yolun-

da doğrudan etkilemiş isimler arasında İngiliz jeolog Charles Lyell'ı (1797-1875) en başa yerleştirmek genel bir eğilimdir. 1830 yılında yayımladığı *Yerbilimin İlkeleri* (*The Principles of Geology*) adlı üç ciltlik kitabında Lyell, yeryüzü tarihinin ancak çok eskilere ve derinlere giden jeolojik değişmelere bakılarak anlaşılabileceğine bilim dünyası ve kamuoyunu ikna eden veriler sundu. Bu doğrultuda Lyell (kendisi inançlı bir yaratılışçı olmakla birlikte) evrimsel düşüncenin, özellikle de yeryüzünün evrimi üzerine gerçekleştirilecek çalışmaların önünü açtı. Darwin, Lyell'ın kitabını bir doğa bilimci olarak katıldığı *HMS Beagle* gemisi ile beş yıl sürmüş dünya turunda (aşağıya bkz. s. 104) okumuş, buna paralel olarak kitapta yazılanları doğrulayan gözlemler yapmıştır (Stefoff 2004: 45, 54-55).

Elbette düşüncelerini biçimlendirme yolunda Darwin'i doğrudan etkilemiş başka isimler de var ama bunları evrimsel düşünce ve kurama onun katkısı üzerine yapacağım değerlendirme çerçevesinde aşağıda zikretmek daha uygundur.

Darwin: "Bir Dokundu, Tüm Dünya Akraba Oldu"

İrlandalı yazar ve hiciv ustası George Bernard Shaw'un 1921 yılında yayımlanmış, Türkçeye *Ölümsüzlüğün Sırrı: Methuselah'a Dönüş* başlığıyla çevrilmiş oyun kitabında evrim ve Darwin üzerine yazılarından oluşan uzun bir önsöz yer alır. Bu yazılardan birinin başlığı şudur: *How One Touch of Darwin Makes the Whole World Kin*; yani esnek bir çeviriyle, "Darwin'in bir dokunuşu nasıl tüm dünyayı birbiriyle akraba yaptı" (Shaw 1929: lvi).

Darwin'in "dokunuş"u, onun kendi evrim kuramını dünyaya tanıttığı 1859'da yayımlanmış kitabı *Türlerin Kökeni*'dir. Kitabın, Darwin'den önce de mevcut ve yukarıda özetini sunduğumuz evrimsel düşünce ve yaklaşımların "devrimsel" bir sıçrama yapmasını sağladığı söylenir ve bu doğrultuda evrim-

de bir "Darwin Devrimi"nden de Darwin'in bir "Evrim Devrimi" gerçekleştirdiğinden de söz edilir (Stefoff 2004; Stanford, vd. 2009: 22; ayrıca bkz. *Cogito* 2009).

Evrimsel düşünce açısından Darwin'i tarihsel süreçte böylesi ve aslında (aşağıda netleştirileceği üzere) ne ölçüde hak edildiği hayli tartışmalı bir "devrimci" pozisyona oturtan, onun doğru zamanda doğru yerde olmasıdır. Daha açık deyişle, Darwin'in yaşadığı dönem ve coğrafyada hem doğal-biyolojik hem de sosyal-kültürel bağlamda evrim, varoluşu açıklama yolunda hâkim yaklaşımdı. Darwin'i baş aktör olarak öne çıkaran ve tarihe geçiren süreç, yeni teknolojik, ekonomik, siyasal ve entelektüel dinamiklerden istim alan bir özgüllüğe sahiptir. Tarihin hemen her döneminde farklı kültürel coğrafyalarda insan toplumsal düşüncesinin bir ürünü olarak karşımıza çıkan evrimci yaklaşım, Darwin'in içerisinde nefes alıp verdiği ekonomi-politik ve kültürel-ideolojik iklimin ana unsuru olarak merkezileşmiş, dünyaya-hayata-insana dair bir açıklama anahtarı hâline gelmiş, işte bu anlamda "devrimsel" bir mahiyet kazanmıştır.

Bu söylenenleri açma yolunda Darwin'in evrimsel düşüncesinin odaklandığı doğal-biyolojik dünyadan bir parça uzaklaşıp dikkatimizi o dönemin toplumsal-beşerî dünyasına çevirmek gerekir.

Sosyal Darwinizm mi, "Biyolojik Spencerizm" mi?

Evrim sözcüğünün geçtiği hemen her yerde ilk akla gelenin Darwin olması, biyolojik evrim düşüncesinin, toplumsal-kültürel evrimci kuram ve düşüncelere ön geldiği kanısı uyandırır. Bu kanı yanlıştır. Darwin'in araştırma sonuçlarını, düşüncelerini ve eserlerini sunmasından sonraki süreçte onun katkısını insan toplumsallığına uyarlama yolunda şekilllenmiş ve "sosyal Darwinizm" olarak tanımlanan düşünce çığırı bu yanılgıyı beslemiş ve gerçekte yaşananları tersyüz etmiştir.

Darwin'in gözlemsel pratiği temelinde şekillenmiş doğal seçilim ve biyolojik evrim düşüncesi, onun yaşadığı dünyada toplumsal evrim düşüncesine ön gelmez. 19. yüzyıl Batı Avrupası'nda tam aksi yönde bir tarihsel akış söz konusudur. Önce toplumsal (politik, ekonomik, dinsel, vd.) yapı ve süreçleri zaman ve mekânda anlama çabasında işlerliğe sokulmuş bir evrim kavrayışı vardır. Söz gelimi Fransız sosyalist sosyolog Saint Simon'da ve onun takipçisi Auguste Comte'da Darwin daha ufukta görünmemişken bir evrim fikrinin şekillendiği görülür. Saint Simon evrimsel bir toplumsal gelişmeden söz etmekte, bunu organik toplumların art arda gelişimiyle, yani sürekli artan bir gelişmişlik düzeyi ile açıklamaktadır. Comte için de toplum organik bir yapıdır ve evrim, bu yapıyı oluşturan parçaların işlevsel özelleşmelerinin artışına bağlı olarak daha iyi uyum sağlamaları ile açıklanır (Abercrombie, vd. 1988: 92).

Evrim sözcüğünü Darwin'in içerisine doğduğu toplumsal dünya olan 19. yüzyıl "Viktorya Çağı İngilteresi"nde bilindik anlamda ilk kullanıma sokan, evrimci düşünür-sosyolog Herbert Spencer'dır (bkz. Bölüm On Bir, "Evrimcilik" alt-bölümü, s. 604). Spencer'a göre evrim, tüm gelişme ve "ilerleme"yi açıklayan ana kanundur (Gould 1981: 36). Dolayısıyla evrimin "babası" sayılabilecek biri varsa bu, Darwin değil Spencer'dır ve tam da bu doğrultuda filozof Aitken onu "evrimin peygamberi" olarak tanımlamıştır (Morris 2004: 154). Spencer'ın tüm düşüncesi, farklılaşma ve bütünleşme süreçleri üzerinden kendini gösteren evrimsel değişme temeline dayalıydı. Darwin'in çalışmasından iki yıl önce kaleme aldığı *İlerleme: Yasası ve Nedeni* adlı çalışmasında o, bunu çarpıcı biçimde ortaya koymuştur:

> İster Yeryüzü'nün ister onun üzerindeki Yaşam'ın ister Toplum'un, Yönetim'in, Manüfaktür'ün, Ticaret'in, Dil'in, Edebiyat'ın, Sanat'ın gelişmesinde olsun, birbirini izleyen farklılaşmalar halinde basitten karmaşığa doğru aynı evrim

> işlerliktedir. İzi sürülebilir en eski kozmik değişmelerden uygarlığın en son ürünlerine kadar, türdeşliğin çeşitliliğe dönüşümünde esas itibarıyla içkin olan, İlerleme'dir (Spencer [1857] 1983: 40).

Spencer, genellikle Darwin ve Darwinizm'e atfedilen "en uygun olanın hayatta kalması" deyişinin de gerçek sahibidir. Darwin'in kendisi de başyapıtında Spencer'a sık sık göndermede bulunarak hakkını teslim eder, hatta "doğal seçilim" diye adlandırdığı ilkenin Spencer'ın "en uyumlu olanın hayatta kalması" ifadesiyle anlatılmasının daha eksiksiz ve bazı durumlarda daha uygun olduğunu belirtmekten de kaçınmaz (Darwin 2022: 9-10, 83, 637). Denilebilir ki Spencer, Batı uygarlığını ve onun merkezindeki 19. yüzyıl Viktorya İngilteresi'ni uygarlık merdiveninin en tepesine yerleştiren evrimci kültürel iklimin hem ürünü hem üreticisiydi. Darwin de aynı iklim içinde doğmuştur ve onun düşüncelerinin biçimlenmesini sağlayan kökler de bu iklimi var eden ekonomi-politik pratiğin mimarlarına kadar geriye gider. Bu bakımdan "sosyal Darwinizm", bir terminolojik çelişki gibi gelebilirse de aslında Darwin'den önce vardır! *Türlerin Kökeni*'nin aradan neredeyse bir buçuk asır geçtikten sonra bu ülkede nihayet anlaşılır ve okunabilir çevirisine sunduğu önsöz yazısında evrimsel biyolog Richard Lewontin'in kaydettiği üzere:

> Evrim teorisi tarihine ve özelde Darwin'in yazdıklarına ilişkin yanlış anlamalardan biri, *Köken*'in yayımlanması ve popülaritesinin bir sonucunun da doğal seçilimle evrim fikrini iktisat ve siyaset alanlarına taşıyan 'Sosyal Darwinizm'in gelişimine yol açtığı iddiasıdır. Ancak bu iddia, tarihi tepetaklak etmekten başka bir şey değildir. Darwin, *Köken*'de, 19. yüzyılın hâkim ekonomik mücadele görüşlerini (...) biyolojiye taşımıştır. 'Sosyal Darwinizm' Darwin'den öncesine aittir ve *Türlerin Kökeni*'ni en uyumlu olanın hayatta kal-

ması fikrinin mirasçısı, bir tür 'biyolojik ekonomizm' biçimi olarak görmemiz daha doğru olur (Lewontin 2022: xiv).

Lewontin'in *Türlerin Kökeni*'ne ilişkin "biyolojik ekonomizm" önerisini hem yukarıda daha önce kaydettiklerimiz hem de onun en sonda vurguladığı "en uyumlu olanın hayatta kalması" sözünün Spencer'a aidiyeti doğrultusunda geliştirmeye çalışırsak başlığımızdaki ifadeye varmak mümkün olur: Evrim söz konusu olduğunda bırakın "Sosyal Darwinizm"i, asıl Darwin'in kuramsal yaklaşımını tetiklemiş bir "Spencerizm"den, hatta antropolog Marvin Harris'in kaydettiği üzere bir "Biyolojik Spencerizm"den söz etmek daha isabetlidir (Harris 1999: 68).

Elbette 19. yüzyıl Viktorya İngilteresi'nin ekonomi-politik, felsefi ve sosyolojik düşünce çığırı içerisinde Spencer'ın yanı sıra Darwin'in doğal seçilim kuramına ilham oluşturan başka isimler de vardır. Bunlar arasında Malthus üzerinde de ağırlıklı olarak durmak gerekir.

Darwin'in evrim kuramının altyapısındaki en önemli isimlerden sayılan nüfusbilimci ve siyasal ekonomist, aynı zamanda din adamı Thomas Henry Malthus (1766-1834) *Nüfusun İlkeleri Üzerine Bir Deneme* (*An Essay on the Principles of Population*) adlı kitabında insan nüfus artışı ile besin kaynaklarının artışı arasındaki ilişki ve dengeyi açıklama yolunda bir yaklaşım ortaya attı. Buna göre insan da dâhil olmak üzere canlıların sayısı (nüfus) "geometrik", yani katlanarak (2-4-8-16-32-64 şeklinde) artma eğilimi gösterirken besin kaynakları "aritmetik", yani hep aynı oranda (1-2-3-4-5-6 şeklinde) artış içindedir. Dolayısıyla insan söz konusu olduğunda nüfusun geometrik artışıyla besin kaynaklarının aritmetik artışı arasında zaman içinde uçsuz-bucaksız hâle gelmesi kaçınılmaz dengesizlik ya da açıklık Malthus'a göre bir şekilde giderilmek zorundadır. İşte insan dünyasında tarih boyunca kendini göstermiş savaşlar, açlıklar ve salgınlar, bu dengesizliği ortadan kaldırmaya yönelik (Malthus'un di-

liyle) "tedbirler"dir. Dolayısıyla Malthus savaş, açlık ve salgınları insanlığın iyiliğine saymakta, onları *"positive checks"* (olumlu kontroller) diyerek olumlamaktadır.

Darwin, Malthus'un 1798 yılında yazdığı bu kitabını bir doğa bilimci olarak Beagle gemisi ile çıktığı dünya turu (aşağıya bkz. s. 104) tamamlandıktan sonra İngiltere'ye döndüğünde 1838 yılında okudu ve beş yıllık gezi boyunca yaptığı gözlemlerin, topladığı verilerin sonuçlarını yorumlama imkânı buldu. Buna göre tüm organizmalar sahip oldukları besin kaynaklarını aşacak düzeyde nüfus patlaması gerçekleştirme potansiyeline sahipti. Ama doğaya baktığımızda tüm canlı türlerinin bir nüfus dengesi içinde olduğu görülmekteydi. Demek ki bir yaşam mücadelesi vardı ve bir canlı türün nüfus fazlalığı bu mücadelede eritilmekteydi. Burada "seçici" olan doğaydı ve Darwin, yaşadığı dönemin bitki ve hayvan yetiştiricilerinin "yapay seçilim" uygulamalarından esinle bu süreci "doğal seçilim" olarak tanımladı (Stanford, vd. 2009: 29). Buna göre bir canlı türünün sayısal çokluğu, o türün birbirinden farklı özellikler taşıyan üyeleri, yani "varyasyonlar" içinde uygun olanların doğa tarafından seçilmesi, diğerlerinin ise elenmesi ile dengeye oturuyordu. Seçilenler, sadece kendi özelliklerine sahip yeni yavrular meydana getirerek çoğalma, yeterli zaman olduğu takdirde de yeni türler oluşturma noktasına geliyorlardı. İşte Darwin'in "doğal seçilim yoluyla türlerin kökeni"ni açıklamaya yönelik kuramının özü buydu.

Sonuç olarak Darwin, Malthus'un esasen insanın "toplumsal ve demografik dünyasında olup bitenlere ilişkin ileri sürdüğü tezleri doğal-biyolojik dünyaya ilişkin işlerliğe sokmuştur ve bunu *Türlerin Kökeni*'nde açık seçik ifade etmekten kaçınmaz. Özellikle de kitabının "Var Olma Mücadelesi" başlıklı üçüncü bölümünde "Malthus'un doktrini"ni temel aldığını belirtmiştir:

> Hayatta kalma şansına sahip olandan daha fazla sayıda birey meydana geldiğinden, her durumda bir var olma müca-

> delesi söz konusu olacaktır. Böyle bir mücadele aynı türe ait bireyler arasında, farklı türlerin bireyleri arasında ya da yaşamın fiziksel koşulları arasında gerçekleşir. Bu, Malthus'un doktrininin bütün gücüyle hayvan ve bitki âlemine uygulamasıdır (Darwin 2022: 16, 85).

Bu noktada altı çizilmeden geçilmemesi gereken husus, Malthus'un doktrinini biçimleyen bir ekonomi-politik ve ideolojik bağlamın varlığıdır. Söz gelimi Bertrand Russell, Malthus'un doktrinini esasen "Benthamcı düşünce"nin tamamlayıcı bir parçası sayar ki bu düşüncenin özünde de küresel serbest rekabetin yüceltilmesi ve bu rekabet sonunda en güçlü, yırtıcı, zeki ve başarılı "yaratıklar"ın (kapitalist girişimcilerin) ayakta kaldığına vurgu vardır (Lewis 1988: 38). Yani Darwin'i doğrudan etkileyen Malthus, ilhamını pragmatizmin babası ve kapitalizmin düşünsel-felsefi mimarlarından filozof Jeremy Bentham'dan almaktadır. Dolayısıyla, Malthus'un Bentham'dan hareketle insan toplumsal yaşamının yeni şekillenmesine dair önerdiği açıklama modeli, Darwin tarafından da doğal yaşamı ve canlılığın işleyiş mekanizmasını açıklamak için kullanılmıştır.

Bunun yanısıra, yukarıda vurgulandığı üzere Darwin'in doğal seçilim kuramını geliştirirken yaşadığı toplumda mevcut bir "kültürel" faaliyet olan bitki ve hayvan yetiştiriciliğinden (evcilleştirmesinden) esinlendiği hususunu da açmakta yarar vardır. Çünkü bu, bize biyolojik evrimden önce nasıl bir toplumsal evrim anlayışı varsa, "doğal seçilim" görüşünden önce de yapay, yani insan eliyle seçilim gerçeği olduğunu görme imkânı verir. Darwin'in *Türlerin Kökeni* kitabı, bu önceliği hissettirircesine "Evcilleşmenin Etkisi Altında Varyasyon" bölümüyle açılır ve insan eliyle evcil türler üzerine seçilim uygulamalarının değerlendirdildiği altbölümler burada yer alır. Darwin ikinci bölümde "Doğadaki Varyasyon"a, sonrasında da "Var Olma Mücadelesi" ile "Doğal Seçilim"i değerlendirme ve tartışmaya açtığı bölüm-

lere geçer (Darwin 2022). Dolayısıyla, bir kültürel pratiğin (hayvan-bitki evcilleştirmesi), doğal dünyanın işleyişine ilişkin bir kavrayış ve kurama esin kaynağı olduğu, onu koşulladığı söylenebilir. Domuz, sığır, at, tavuk yetiştiriciliğinde izlenen seçilimci uygulamalardan güvercin evcilleştirmesine, oradan da bağ-bahçe bitkilerinin yetiştirilmesindeki seçiciliğe kadar pek çok uygulama, Darwin'in kalkış noktasıdır. Böylece Darwin, "doğal olana kültürel müdahale" demek olan bitki-hayvan evcilleştirmesi üzerine gözlemlerini, doğal bitki ve hayvan dünyası üzerine gerçekleştirdiği beş yıllık araştırmada edindiği gözlemlerle ilişkiye sokmuş ve bir anlamda "insanın yaptığını doğanın da yaptığı" sonucuna varmıştır. Bu bakımdan denilebilir ki Darwin, evrim kuramına giden yolda Galapagos Takımadaları'ndaki organik varlıklar kadar İngiliz çiftçilerine de çok şey borçludur! Kendi sözleriyle:

> İnsan eliyle son derece etkili olan seçilim ilkesi doğada da işler mi? Sanırım seçilimin doğada verimli bir şekilde işleyeceğini görebileceğiz. (...) İnsan yöntemli ve bilinçsiz seçilim yollarıyla önemli sonuçlar elde edebildiğine ve ettiğine göre doğal seçilim neden elde etmesin ki? (Darwin 2022: 101-2, 105).

Toparlayacak olursak Darwin'in çalışmasını, sürekli ileriye doğru gelişme erek ve inancıyla karakterize edilen 19. yüzyıl dünyası, daha özel olarak Viktorya Çağı İngilteresi'nin ekonomik ve entelektüel yapılanmasının bir dışavurumu olarak değerlendirmek uygun olur. Bu, "sürekli ilerleme ve gelişme" düşüncesi daha önceki dönemlerde yeşermiş olmakla birlikte, onun Endüstri Devrimi'nin sağladığı teknolojik imkânlarla takviyeli şekilde iyice güçlendiği ve 19. yüzyıl Batı Avrupa kapitalist ikliminde zirve yaptığı söylenebilir (La Fontaine 1985: 8). Ayrıca doğal seçilim formülünün altyapısında 18. yüzyıl Fransız fizyokratlarının "ticari seçilim" nosyonunu, Malthus'un nüfus baskısıyla geçim kaynakları için rekabetin kaçınılmazlığı ilkesini ve Rikardocu ekono-

mistlerin "Azalan Randıman Kanunu"nu bulmak mümkündür (Shaw 1929: Ixi-Ixii). Bu doğrultuda onun kuramının, özde Adam Smith ekonomisinin doğaya transferinden başka bir şey olmadığını söyleyenleri de anlamak gerekir (Gould 1981: 12 ve 1998: 202). Ayrıca Malthus üzerinde Jeremy Bentham'ın yanı sıra olası bir Benjamin Franklin etkisinden, Franklin'in de Voltaire'in yakın arkadaşı olmasından hareketle Darwin'in evrim kuramının izi Fransız Devrimi'nin felsefesine kadar da sürülebilir (Field 1982: 87-88; ayrıca bkz. Lewontin 2022: xii).

Doğada İncil'i Arayıp Evrimi Bulmak

Darwin'in evrim düşüncesinin gözlem ve veri olarak birikimini sağlamaya yönelik çalışması, onun beş yıllık bir doğa tarihi araştırması için İngiliz *HMS Beagle* donanma keşif gemisi ile 1831 yılı sonunda Davenport limanından denize açılmasıyla başlar. Fakat bu yolculuk ve araştırma bir yandan da ortaya evdeki hesabın çarşıya uymadığı bir sonuç çıkaracaktır. "Evdeki hesap", din, Tanrı ve kutsal kitaptır. Bu hesaba uymayan "çarşı" da doğa, doğal seçilim ve sonuçta bir başka kitap, *Türlerin Kökeni*'dir.

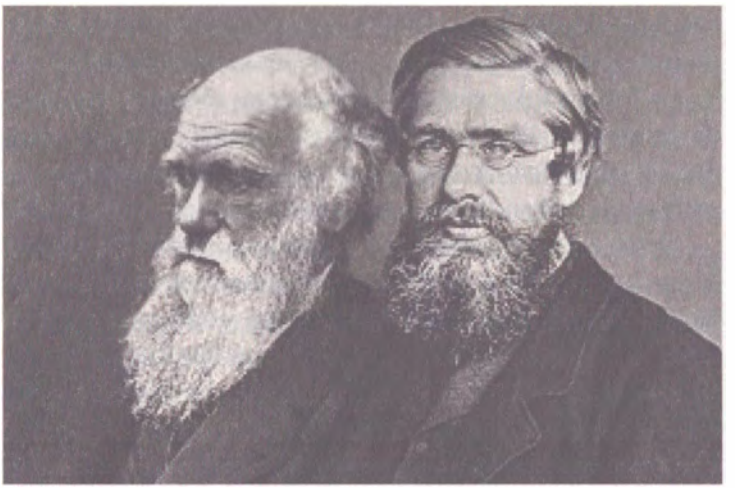
Önce tıp öğrenimi alan, ancak doktor olamayacağına kanaat getirdikten sonra 1827'de Cambridge *Christ's College*'da din adamı olmak için eğitim almaya başlayan Darwin, o yıllarda "Kitâb-ı Mukaddes"te (Tevrat ve İncil'de) yer alan her sözcüğün doğru olduğuna inanan bir insandı (Stefoff 2004: 33-34). Dolayısıyla *Beagle* ile beş yıllık dünya turuna bir rahip adayı ve doğa bilimci pozisyonuyla katılan Darwin'in hareket noktası, biyolojik çeşitliliğe ilişkin doğanın seçiciliği ve üretimini ortaya sermek değil, kutsal kitaptaki "yaratılış mucizesi"ni belgelemekti. Bir başka deyişle Darwin, "Kitap"ta yazanın karşılığını doğada bulma heves ve hedefiyle bu araştırmaya koyulmuş, ancak sonuç bu bakımdan

çok farklı ve beklenmedik olmuştur. Bulgular, kutsal kitabı doğrulamamış, yanlışlamıştır. Darwin, kutsal kitaptaki "Yaratılış" anlatısı ile çelişecek şekilde, canlı türlerinin bir kerede ve mevcut hâlleri ile yaratılmayıp ortak bir canlılık özünden zaman içerisinde değişme ve farklılaşma ile bugünkü çeşitliliklerini kazandıkları sonucuna varmıştır.

Gezinin başlangıcında söz konusu olan ve İncil'i doğrulayacak, onu bilimsel bulgularla destekleyecek bir araştırma ortaya çıkarma hususunda Darwin, beş yıl boyunca gemide aynı kamarayı paylaşacağı kaptan Robert FitzRoy ile tam bir mutabakat içinde idi. Bir aristokrat ve sıkı bir Protestan olan FitzRoy ile Darwin, din adına yararlı-hayırlı bir iş yaptıkları düşünce ve duygusunu paylaşmaktaydılar:

> Böyle bir yolculukta gemiye bir doğa bilimci almak olağan bir şeydi ancak FitzRoy'un kafasında başka bir amaç daha vardı; dinsel bir amaç. Ona göre bu yolculuk, İncil'i, özellikle de Yaradılış Kitabı'nı kanıtlamak için çok iyi bir fırsattı. Bir doğa bilimci olarak Darwin, kolayca, Büyük Tufan ve canlıların ilk ortaya çıkışlarına ilişkin birçok kanıt bulabilir, bilimsel bulgularını İncil açısından yorumlayarak çok yararlı bir iş yapabilirdi. Genç rahip adayı Darwin hemen razı oldu. O sıralarda, İncil'deki her şeyin harfi harfine gerçek olduğuna o da inanıyordu; İncil, kabul ettiği, sevdiği dünyanın bir parçasıydı. Bu yönde yararlı bir şeyler yapma olanağı, yolculuğu daha da heyecan verici kılıyordu (Moorehead 1999: 20).

Böyleydi ama işte yukarıda belirttiğimiz gibi Darwin, beş yıla yakın süren gezi boyunca yaptığı gözlemler, topladığı örnekler doğrultusunda inancıyla çelişen noktalara geldi. Buna bağlı olarak ciddi ve sarsıcı düşünsel ve ruhsal muhasebelere yöneldi. Kaptan FitzRoy ise Darwin'in kafasını dinsel açıklama bağlamında kurcalayan her soru ve sorunda İncil adına yanıtlar üreterek onun kuşkularını gidermeye çalışmaktaydı. Ama olmadı, yetmedi. 1836 Ekim ayında Beagle, Falmo-



Genelde Charles Darwin'e (solda) mal edilen evrim kuramını, Alfred Russell Wallace'ın (sağda) hakkının yendiğini düşünenler "Darwin-Wallace Kuramı" olarak adlandırırlar.

uth limanına yanaşıp Darwin tekrar Britanya'ya ayak bastığında artık bambaşka biriydi. Evet, onda inanç, hâlâ orada bir yerde (kalbinde) idi, ancak aklı-zihni alabildiğine bilimsel kuşkuya açıktı.

Sonuçta Darwin, inancıyla bulguları arasında sıkışıp kaldı. Evrim kuramına ilişkin çalışmaları yoğunlaştıkça, ayrıca kızı Annie'yi 10 yaşında kaybettiğinde giderek inançtan uzaklaşarak agnostik (bilinemezci) bir çizgiye gelmiş olsa dahi, gözlem ve görüşlerinin büyük infiale yol açabileceği kaygısıyla araştırmasının sonuçlarını uzun süre yayımlayamadı (Stefoff 2004: 85).

Belki de hiç yayımlamayacaktı ama dünyanın bir ucunda, Pasifik ve Avustralya'da çalışan bir başka doğa bilimci Alfred Russell Wallace (1823-1913), gözlem ve bulguları temelinde Darwin'den habersiz geliştirdiği çalışmasına ilişkin bilgileri kendisine göre daha kıdemli olan Darwin'e bir dizi mektupla ilettiğinde durum süratle değişti. Çünkü Wallace'ın mek-

tuplarında yazılı olanlar, Darwin'in beş yıllık gezideki çalışma sonuçlarıyla hemen hemen aynıydı.

Bu aşamada Darwin'in içini bambaşka bir rahatsızlık kapladı: İnancının oluşturduğu "fren"le bilimsel emeğini yıllarca bastırmış, ama şimdi bir başka doğa bilimci üstelik sadece birkaç sayfalık bir mektup metninde aynı evrimsel tezlerle ortaya çıkmıştı. Ardından Darwin'de de çevresindekilerde de panik başladı. O, yakınında olanlara *"Bütün orijinalliğim kaybolacak şimdi"* diyerek duygularını ifade etmiştir (Field 1982: 86).

Wallace'ın çok uzaklarda ve sürece etki edemeyecek durumda kaldığı bir bağlamda İngiltere'nin merkezinde, Darwin'in bir parçası olduğu seçkin bilim çevrelerinde çözüm, Wallace'ın çalışmasını Darwin'in 20 küsur yıldır yayımlamaktan kaçındığı araştırma sonuçları ile ortak bir bildiri hâlinde sunmak şeklinde bulundu. Yıl, 1858'di. İzleyen yıl da Darwin, *Türlerin Kökeni*'ni alelacele yayımlattı. Kitabın girişinde çalışmasını yayımlamaya kendisini "özellikle" sevk edenin, Wallace'ın kendisiyle hemen hemen aynı sonuçlara ulaşması olduğunu da belirtmiştir (Darwin 2022: 13-14). Süreç böyle seyrettiği için bugün Darwin'e mal edilen evrim kuramını daha vicdanlı ve hakkaniyetli olanlar "Darwin-Wallace Kuramı" olarak adlandırmayı tercih etmektelerdir. Ama yine de prestij, Galler'de küçük bir kasabada doğmuş yoksul Wallace yerine, "Majestelerinin Gemisi" ile beş yıllık gezi yapmış zengin ve seçkin Darwin'in payına düşmüştür (ayrıntılar için bkz. Atay 2004: 217-221).

Kaptan FitzRoy ise günümüzde "evrimin babası" addedilen kişiye açtığı kapılardan, sağladığı olanaklardan pişman ve sağlıksız bir ruh hâliyle Darwin'in en ateşli karşıtlarından biri olarak hayata gözlerini kapadı. Darwin'in kuramsal katkısının dinsel öğretiye meydan okuma aracına dönüşmesi karşısında FitzRoy hep kendini suçlamış ve suçunu telafi etmek için de her fırsatta İncil'in büyüklüğünü, yüceliğini vurgulayan çabalar sergilemiştir. Bunların en bilineni, yukarıda ak-

tardırdığımız ve Darwinci bilim insanlarıyla kilise papazlarını karşı karşıya getiren Britanya Kraliyet Bilimler Akademisi'ndeki toplantıda FitzRoy'un aniden ortaya fırlayıp elindeki İncil'i havaya kaldırarak *"Kitap! Kitap!.. Gerçek burada ve başka hiçbir yerde değil"* diye bağırmasıdır (Gould 1981: 33; Moorehead 1999: 211).

Mendel, Neo-Darwinizm, Evrimsel Genetik

Darwin kendi iç dünyasında ne yaşarsa yaşasın ve inancı ile gözlemleri arasında nasıl bir uyuşmazlık olursa olsun, sonuçta onun kutsal kitapta yer alan anlatıya *Türlerin Kökeni* ile sarsıcı bir darbe indirmiş olduğu kesindir. O, dünya üzerindeki yaşamın, canlıların ayrı ayrı ve şu an mevcut biçimleriyle yaratılmış olarak değil; ortak bir kökten değişme yoluyla türleşmelerle ortaya çıktığını ileri sürmüş ve bunu temellendirmiştir. Dolayısıyla yaratılış anlatısını savunanların, hayvan ve bitkilerin her birinin Tanrı tarafından ayrı ve bağımsız bir kökene sahip olarak yaratıldıkları inancı karşısında Darwin, yaşam formlarının ortak bir kökten değişmelere uğrayıp çeşitlenerek türediklerini söylemekteydi. Bu "değişerek türleşme" sürecinin temel belirleyeni ise doğal seçilimdi (Stanford, vd. 2009: 126). *Türlerin Kökeni*'nde yaratılışa dair kutsal kitaptaki anlatının yanlışlığına kendisinin de bir zamanlar onu benimsediğini teslim ederek kayıt düştüğü satırlar göze çarpar:

> Pek çok noktanın karanlıkta kalmasına ve uzun süre de öyle kalacak olmasına karşın, ayrıntılı çalışmaların ve sahip olduğum tarafsız sonuçlara varabilme kabiliyetimin ışığında, pek çok doğa bilgininin kısa zaman öncesine dek savunduğu ve benim de önceden sahip olduğum, her türün diğerlerinden bağımsız olarak yaratılmış olduğu düşüncesinin yanlış olduğundan kuşku duymamaktayım. (...) Özetlemiş ol-

> duğum bu olgu ve bahisler, türlerin uzun bir türeme süreci boyunca değişime uğradıkları konusunda beni tamamen ikna etmiştir. Bu türeyişi gerçekleştiren başlıca etken, küçük, faydalı ve ardışık sayısız varyasyonun doğal seçilimidir (Darwin 2022: 18, 627).

Böylece Darwin, kendisi bunu ne kadar istemiş ya da istememiş ayrı tartışma konusudur ama nihayetinde tanrısal yaratımı doğal seçilimle ikame etmektedir. Pek çokları için bu, Tanrı'nın yerine "Doğa"yı koymak olarak alımlanmıştır. Dolayısıyla, *Türlerin Kökeni*'nden sonra dünya artık eski dünya değildir ve dindar Darwin'i, başta değinildiği üzere "devrimci" Darwin kılan da budur.

Aslında Darwin'in yaptığı, Fransız zoolog Jean-Baptiste Lamarck'ın temellerini attığı ama işleyiş mekanizmasını açıklamada yanlışa düştüğü evrim düşüncesini, zengin gözlem ve bulgularla daha geçerli bir "mekanizma" önererek güçlendirmekten ibarettir. Darwin'in "değişerek türleşme" kavramına benzer şekilde Lamarck da "transformizm" kavramını kullanıma sokarak bugün yaşayan canlıların daha önceden yaşamış olanların dönüşüme uğramasıyla ortaya çıktıklarını söylemiş, fakat bu sürecin işleyişini, önceki sayfalarda kaydedildiği üzere "kazanılmış karakterlerin kalıtımı" ile açıklamıştı. Darwin bunu "doğal seçilim" ile açıkladı. Yani bir canlı türünün üyelerinin yaşamlarını sürdürürken dışarıdan zorlamalarla bazı yeni özelliklere sahip hâle gelip sonra da bunları yavrularına kalıtım yoluyla aktarmaları söz konusu değildi. Bir türün üyeleri içinde farklı özelliklere, Darwin'in anahtar kavramıyla "varyasyon"lara sahip olanlardan bazıları, çevresel koşulların değişmesi sonucu doğa tarafından seçilip çoğalarak yeni türlere dönüşüyorlardı. Burada yine Lamarck bahsinde verdiğimiz popüler örneğe dönecek olursak, zürafalar besin kısıtlılığı nedeniyle ağaçların yüksek dallarındaki yapraklara ulaşmak için kendilerini zorlaya zorlaya uzun boyunlu hâle gelip, yaşarken kazandıkları bu bedensel özelliği

yavrularına aktarmış değillerdi. Zürafalar, Darwin'in kuramı uyarınca, kendi içlerinde kısa, orta, uzun boyunlu üyelere, yani varyasyonlara sahiptiler ve çevresel değişmeye bağlı beslenme sorunu karşısında ağaçların yüksek yerlerindeki yapraklara erişebilme yetisine sahip uzun boyunlu zürafalar yeterli besin bularak yaşam mücadelesinde ayakta kalmışlar, yani doğa tarafından seçilip varlıklarını sürdürebilmişler, kısa boyunlular ise elenip yok olmuşlardı. Dolayısıyla, Lewontin'in (2022: xv) gayet net ifade ettiği üzere, "Darwinci biyoloji açısından varyasyon, işin özüdür".

Peki ama bir türün içerisinde farklı fiziksel, fizyolojik, anatomik vd. biyolojik özelliklerle çeşitlilik gösteren bu varyasyonların sebebi neydi? İşte burada da Darwin yeterli ve ikna edici açıklama sunamamakta ve Lamarck'ın çizgisine geri dönmekteydi. O, kuramını pekiştirmek için organ kullanım veya kullanımsızlık sonuçlarının ve çevresel etkilerin doğrudan yol açtığı "değişme birikimleri"nin kalıtsallığı gibi, kökeni Lamarck'a ait hipotezlere baş vurmuştur (Huxley'den akt. Yıldırım 1998: 192). Oysa kendi zamanında bilim dünyasında ortaya çıkan yeni gelişmelere biraz daha fazla ilgi göstermiş olsaydı belki de bulgularını dayandıracağı kuramsal çerçeveyi daha güçlü ve geçerli hâle getirebilirdi. Ama kendisi ile aynı dönemde, bezelyeler üzerinde yaptığı deneylerle genetik biliminin temellerini atan Avusturyalı botanist-rahip Gregor Johann Mendel'in (1822-1884) çalışmalarından habersiz kalmıştır.

Mendel'in 1866 yılında küçük bir taşra kenti olan Brunn'deki Doğa Tarihi Toplantısı'nda okuduğu ve genetik biliminin temellerini attığı bildiri yerel basında yayımlanmışsa da bu çalışmanın ülke dışında etkisi olmamış ve zamanın hâkim bilim çevreleri bu çalışmaya gerekli ilgiyi göstermemişlerdir. Bu bildiride Mendel, kendisinden önceki dönemde kalıtımın ana-babadan gelen özelliklerin karışmasıyla gerçekleştiği inancı karşısında, "serbest ayrışım" (*segregation*) ve "bağımsız tertiplenme" (*independent assortment*) isimle-

rini verdiği iki temel genetik ilke önermiştir. Kısaca ve basitçe anlatmak gerekirse Mendel, canlılarda biyolojik özellikleri belirleyen, sonraki süreçte "gen", daha özel olarak da "allel" adı verilecek kalıtsal birimlerin bazılarının baskın (*dominant*) bazılarının ise çekinik (*recessive*) karakterli olduğunu deney ve gözlemleri sonucunda saptamıştı. Her canlıda bu kalıtsal birimlerden iki tane, yani bir çift bulunmaktaydı. Böylesi iki baskın karakterli ve iki çekinik karakterli, yani her ikisi de "homozigot" kalıtsal birim çiftine sahip eşlerin üreme süreci sonrasında tümüyle baskın birimin belirlediği biyolojik özelliğe sahip yavrular ortaya çıkarken, çekinik birimin belirlediği özellik kaybolmaktaydı. Ancak ("serbest ayrışım" dolayısıyla) kalıtsal malzemelerinde bir baskın bir de çekinik karakterli birimleri barındıran, yani baskın özelliğe sahip ama "heterozigot" olan ikinci kuşak bireylerin üreme süreci sonrasında üçüncü kuşakta her ikisi de çekinik karakterli kalıtsal birimler ("bağımsız tertiplenme" sonucu) dörtte bir (1/4) oranında buluşmakta ve onların belirlediği biyolojik özellik tekrar ortaya çıkmaktaydı. Dolayısıyla bir kuşakta kaybolan biyolojik özellik, bir sonraki kuşakta yeniden belirmekteydi.

Mendel'i bilim tarihine genetikbilimin kurucusu olarak geçiren bu "Mendelyen ilkeler" doğrultusunda bir canlının dış görünüşü (fenotip) ile genetik yapısı (genotip) arasında kesin bir farklılığın söz konusu olduğu netleştirildi (Farrington 1982: 81). Böylece 1930'lardan itibaren Darwin'in doğal seçilim kuramı ve Mendel genetiğini buluşturan "Modern Sentez" ya da "Neo-Darwinizm" kuramı ile biyolojik evrimin güvenilir biçimde anlaşılması ve açıklanması genetik temelde mümkün oldu. Sonrasında 1970-80'lerde DNA'nın iç yapısının çözümlenmesine bağlı olarak evrimin moleküler düzeyde de incelenebilir olmasıyla bu temel daha da güçlendi. Bu perspektiften evrim artık bir canlı popülasyonunun (nüfusunun) gen havuzundaki gen frekanslarının sıklık ve dağılımlarının değişmesi olarak tanımlanmaya başladı. Biraz de-

taylandırmak gerekirse, herhangi bir canlı türünün üyeleri arasında belli biyolojik özellikler bakımdan birbirlerinden farklı olanlar, yani "varyasyonlar" vardır. Bu varyasyonların kaynağı genetikseldir ve kalıtlanabilir kromozomal birimler olan genler ile belirlenirler. Canlıların hücrelerinin çekirdeğinde bulunan kromozomlar, diğer deyişle DNA üzerinde yer alan genlerde ani biçimde meydana gelen değişiklikler (mutasyonlar); kromozomlarda bölünme esnasında gerçekleşen kırılma, yeniden birleşme, ters dönme ve benzeri yapısal veya sayısal değişmeler; bunun yanı sıra nüfus hareketlerine bağlı olarak kendini gösteren gen akımı, genetik kayma gibi faktör ve süreçler sonucu bir tür içerisindeki bireyler genetik yapı itibarıyla farklılaşabilir. Bu şekilde oluşmuş varyasyonların içerisinde yer aldığı özel bir çevre, bazı varyasyonlara var olma izni verir, diğer bazılarını ise tasfiye eder. Dolayısıyla doğal çevrenin rolü, varyasyonu üretmek değil, sadece seçmektir ki bu, Darwin'in kuramı ile neo-Darwinizm arasındaki temel farktır. Çünkü, yukarıda da kaydedildiği üzere Darwin doğal çevreyi, varyasyonları sadece seçen değil, onların oluşmasından da sorumlu güç olarak işaret etmiştir. Oysa varyasyonları oluşturan, yukarıda sıralananları iki kelimeyle özetlemek gerekirse, "genlerin dinamizmi"dir.

Çıplak Maymun'a Reddiye: Yaratılışçılık

Yaratılışçılık (*Creationism*), en genel anlamda, her şeyin başlangıcını doğaüstü ve "ilahi" olana referansla açıklayan görüşlere karşılık gelir. Varlıkların kökenini açıklamak üzere şekillenmiş yaratılış efsaneleri pek çok toplumda mevcuttur. Budizm dışında tüm büyük dinler, evrenin varoluşuna ilişkin mitolojik bir yaratılış anlatısı barındırır. Eski Ahit'in (Tevrat'ın) ilk bölümü "Yaratılış" (Tekvin/*Genesis*), *"Başlangıçta Tanrı cenneti ve dünyayı yarattı"* cümlesine yer verir. Yaratılış bu şekilde bir kerede ve birdenbire olabildiği gibi, bir dizi yara-

tıcı edimin art arda gelmesiyle kademeli olarak da ortaya çıkabilir. Genel görüş, "Kozmos" oluşmadan önce aslî ama biçimsiz bir madde olarak "Kaos"un varlığı ve daha sonra yaratıcı gücün (Babil yazmalarında Marduk, Eski Ahit'te Elohim/Rab, Kur'an'da Allah) bu kaostan bir düzen, yani kozmos oluşturduğudur. Böylece inanç temelli yaratılış düşüncesi, kaosa son verip ondan amaçlı bir doğal düzen (kozmos) çıkaran ilahi etkene gönderme yapar (Scott 1996: 252).

İ.Ö. 4004, 23 Ekim, Saat 9:00

Başlı başına bir "düşünsel/ideolojik" pozisyon olarak yaratılışçılık, evrimsel biyoloji ve Darwin'in evrim kuramına tepki olarak tarih sahnesine modern zamanlarda, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında çıkar. Bununla birlikte ona bir "öntarih" belirlemek istenirse bunun için 17. yüzyıl ortasına gitmek ve İrlanda Armaagh Başpiskoposu James Ussher'in "İ.Ö. 4004" tezini işaret etmek gerekir.

1650 yılında Başpiskopos Ussher İncil'de Eski Ahit'in başlangıç bölümü "Yaratılış"ta yeryüzünün ve ilk insan Âdem'in yaratılışından itibaren sıralanan kutsal şahsiyetlerin ömür sürelerini art arda ekleyerek yaptığı hesap sonucu dünyanın, insanın ve diğer tüm canlıların İsa'dan önce 4004 yılında yaratıldığını ilan etti. Dolayısıyla dünya, yaklaşık 6 bin yaşındaydı. Bu "hesap", aynı yüzyılın bir başka din adamı, Cambridge Üniversitesi Rektörü John Lightfoot'un katkısıyla daha da "rafine" edilmiş ve insanın İsa'dan önce 23 Ekim 4004 yılında sabah saat 9'da yaratıldığı "net olarak" belirlenmiştir. Bu tespit, Cambridge Üniversitesi'nin akademik yıl başlangıcıyla da tam bir uyum ve mutabakat içinde idi! (Milner 1990: 174-175 ve 445).

"Ussher/Lightfood Kronolojisi" denilen bu yaratılış tarihlemesi o kadar rağbet gördü ki İncil metninin hem de en başına eklenir ve zamanla orijinal metnin bir parçası sayılır ol-

du. Hatta 18. yüzyıl sonundan itibaren jeoloji biliminin ortaya çıkışıyla birlikte yapılan çalışmalar (burada Hutton ve Lyell'i özellikle tekrar zikretmek gerekir) yeryüzünün ve canlılığın yaşının çok daha eskilere gittiğini ortaya koyduğu hâlde Darwin de dâhil pek çok kişi İncil'de dünyanın İ.Ö. 4004 yılında yaratıldığının "kayıtlı" olduğu kanaatini sürdürmüşlerdir. Darwin'in kendi çalışmalarını kamuoyuna duyurma konusundaki çekingenliğinin, inandığı kutsal kitapta böyle bir kronolojik kayıt olmasından kaynaklandığı da belirtilir. 1861'de bu "tarih kaydı"nın metne sonradan ve Ussher'in hesaplamasıyla eklendiğini öğrendiğinde Darwin rahatlamıştır (Milner, aynı yer; Stefoff 2000: 26-27).

Evanjelik Yaratılışçılık

Ön-tarihi Piskopos Ussher'e uzanan yaratılışçılığın tarihi ise esas anlamda evrim düşüncesinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel ve entelektüel itibar kazanmasına koşut şekilde ve buna bir tepki olarak başlamıştır. Evrimsel perspektifin varoluşun doğa-üstü bir irade tarafından yönetilip yönlendirilmediğini, onun dinamiklerinin doğal süreçlerde yattığını öne sürmesi karşısında yaratılışçılık, evrim düşüncesinin inanç bunalımı ve genel bir manevi-ahlaki çöküşe zemin hazırladığı gerekçesinden hareketle tam bir evrimcilik-karşıtı perspektifle konumlandı. Temel iddiası da "Tanrı'yı okullardan uzaklaştırmak" ve evrimi alternatif bir din olarak öğretmek için birilerinin (hümanistlerin, liberallerin, solcuların, "kızıl"ların) komplo kurduğu şeklindeydi (Spuhler 1985: 106).

Altı çizilmesi gereken husus, yaratılışçılığın dinsel olmaktan çok bilimsel, daha doğrusu "bilimsi" bir söylemle ortaya çıkmış olmasıdır. Bilimsel verilere dayanan bir kuram karşısında yaratılışçılık, yine bilimsel verilere dayanarak ve bilimsel bir terminolojiye işlerlik kazandırarak evrim kuramı-

na reddiye oluşturmakta ve dinsel inanca evrimci yaklaşım karşısında öncelik sağlama amacı gütmekteydi. Bu bakımdan yaratılışçıların "bilimin silahıyla bilimi vurma" çabasında olduklarını da söylemek mümkündür (Duyar 1999: 40).

Bununla birlikte bir din olarak Hıristiyanlığın bütünüyle yaratılışçı bir konumlanma içinde olmadığını belirtmek gerekir. Evrimi kendi teolojisi ile bütünleştirmiş Hıristiyan mezhepleri de vardır. Yaratılışçılık esasen Evanjelik Protestanlıkla ilişkilenir. Evanjelizm, kelimenin tam anlamıyla "İncilcilik"tir. Evanjelikler, İncil'i harfiyen benimseyip hayata geçirmeye çalışır, dinsel inanç ve pratik üzerinde İncil'in tam ve nihai otoritesini kabul ederler (Spuhler 1985: 106). Evrim karşıtı yaratılışçılık bu bakımdan Hıristiyanlık-içi bir rekabet ve çatışma dinamiğinden de beslenir. Bu, ABD'de "İncil Kuşağı" (*Bible Belt*) denilen ve Güney eyaletleriyle birlikte Oklahoma, Batı Texas, New Mexico'nun doğusu ve Güney Kaliforniya'yı çevreleyen "Protestan-fundamentalist" akımın yaygınlaştırdığı bir fikriyat ve harekettir. (Spuhler 1985: 106).

Dolayısıyla evrim-karşıtı yaratılışçılık, 20. yüzyılın başından itibaren ABD merkezli bir kurumlaşma ve gelişme dinamiği sergiler. Yaratılışçı karşı çıkışlar o yüzyılın ilk çeyreğinde ABD'nin yirmi eyaletindeki okullarda evrim kuramı ve düşüncesinin öğretilmesinin yasaklanmasını sağlayacak derecede güçlenme noktasına varmıştır. 1925'te Tennessee eyaletinde bu yasağı dinlemeyip evrimi anlatan öğretmen John Scopes'un yargılanıp suçlu bulunduğu meşhur "Maymun Davası"nda yaratılışçılar evrim düşüncesi karşısında bir başarı elde ettiler. Ancak 1960'larda yürürlükten kaldırılan bu yasayla evrim düşüncesi okullara dönerken kutsal kitaptaki yaratılış öğretisi anayasal nedenlerle müfredat dışı kılındı. Bu durum yeni türden bir yaratılışçılığın sökün etmesine yol açtı. Bu, kutsal kitaptaki yaratılış anlatısından yana bilimsel kanıt ve desteklerin var olduğu iddiasındaki "bilimsel yaratılışçılık" düşüncesidir. Aslında oldukça eski olan bu düşünce daha "modern" bir çerçevede yeniden sökün ederek pek

çok kurum, dernek ya da enstitü tarafından kitleler nezdinde yayılmaya başladı. Bunlar arasında 1970 yılında kurulan "Yaratılış Bilimi Araştırma Enstitüsü" en büyük ve etkin olanıdır. Evrim için kanıtların zayıf, çelişkili, yetersiz ve güven vermekten uzak olduğu savıyla evrimi reddeden bu kuruluşun esas olarak yaptığı, evrimi kanıtlama yolunda mevcut bazı sorunları yaratılışa kanıt saymak gibi "sorunlu" bir pratikten ibaretti. Buradan hareketle "yaratılış bilimi" adı altında yaratılışı destekleyen ve evrimi çürüten temel kanıtların "bilimsel" araştırmasına yönelik bir uğraş başlatılmıştır (Davies 2001: 54).

1980 ve 1990'lı yıllar ABD'de "yaratılış bilimi"ni geçersiz kılan idari ve hukuki kararların yoğunlaşmasına sahne oldu. 1987'de ABD Yüksek Mahkemesi, Louisiana'da yaratılışçılığı destekleyen yasanın izinsiz biçimde dini teşvik ettiği gerekçesiyle anayasaya aykırı olduğu kararına vardı. 1994'te Kaliforniya'da yaratılışçı öğretmen John Peloza ile Capistrano Bölge Okulu'nu karşı karşıya getiren davada, "evrimci din" tanımı reddedilerek evrimin "din" değil "bilim" olduğu belirtildi. 1997'de de (görünüşte "eleştirel düşünceyi" teşvik etmek amacıyla) öğretmenlerin evrimi anlatırken onu inkâr da eden bir açıklamada bulunmaları zorunluluğu, Doğu Louisiana Bölge Mahkemesi tarafından reddedildi (Davies 2002: 63).

Bu gelişmeler karşısında yaratılışçılık daha "felsefi" ve incelikli (sofistike) bir söyleme kayarak "akıllı-tasarım kuramı", "ani-belirme kuramı" gibi adlar altında, yani her hâliyle evrim kuramına karşıtlığı belli olan bir motivasyonla kendini yenileme yoluna gitti (Scott 1996: 253-254). Dolayısıyla genel bir değerlendirmeyle, yaratılışçı çevrelerin ABD'de sergiledikleri pratiğin, başlangıçta okullarda evrimi yasaklatma çabasından, zaman içerisinde yaratılış düşüncesinin evrim kuramıyla eşit ağırlıkta öğretilmesi önerisine ve nihayet evrimi öğretmenin yanı sıra onu yanlışlayan/zayıflatan kanıtlara da

yer verme yönünde telkinlere doğru, sürekli irtifa kaybeden bir performans sergilediği söylenebilir (Spuhler 1985: 118).

Ancak ABD'de evanjelik yaratılışçılığın arkasında "kapı gibi" duran bir siyaset, daha somut deyişle Cumhuriyetçi Parti olduğunun da altını çizmek gerekir. Ülkede genelde dinsel yönelimi güçlü seçmenlerin, daha özel olarak da Evanjelik Protestanların Cumhuriyetçi Parti ile aidiyetleri istatistiklerce de doğrulanan bariz bir gerçektir (*The Pew Forum* 2006). Özellikle 1980'lerin başında ekonomik bağlamda neoliberal, kültürel bağlamda neo-muhafazakâr siyasetin önünü açan Ronald Reagan'dan itibaren Cumhuriyetçi başkanlar, kendi hedef kitlelerinin beklentileriyle uyarlı şekilde evrim düşüncesine karşıt bir tutum ve söylem içinde oldular. Bunlar arasında 2005 yılında Başkan George W. Bush'un yaratılışçı akıllı-tasarım görüşü ile evrim kuramının eşit derecede bilimsel değere sahip oldukları beyanında bulunması önemli bir dönüm noktasıdır (Lurquin ve Stone 2023: 115). Bunu anlamak zor değildir, çünkü aynı yıl gerçekleştirilmiş bir kamuoyu araştırması, ülke nüfusunun 3'te 2'ye yakınının (%64) okullarda evrimle birlikte kutsal kitaba dayalı dinsel açıklamanın da öğretilmesinden yana olduğunu ortaya sermiştir (*The Pew Forum* 2006).

Bu arada evrim karşıtlığının aslında entelektüel düşmanlığına bir kılıf olmaktan öteye gitmediğini öne süren değerlendirmeler de bulunmaktadır. Evanjelikler, evrimi onaylayan "kibirli" entelektüelleri, "gerçek Amerikalılığı" temsil eden sade insanların düşmanı olarak kodlamakta ve onları kendilerince uyuşturucudan seks bağımlılığına, kürtajdan şiddete-intihara kadar ülkede kötü olan her şeyin sorumlusu saymaktalardır. Bu bakımdan evrim düşüncesi ve bu düşünceyi benimseyenlere, bir dönemin cadılığı ve cadılarına yönelik yapıldığı gibi "fobik" (korkuyla karışık nefretle) bakıldığını söylemek yanlış olmaz. Evanjelik zihinler için 17. yüzyıl sonunda "Salem'in cadıları" ne idiyse bugünün evrimcileri de öyledir. Cumhuriyetçi Parti önde gelenleri ve başkanları-

nın evrim karşıtlığı da esas itibarıyla seçim zaferini garantilemeye yönelik popülist bir stratejiden başka bir şey değildir (akt. Lurquin ve Stone 2023: 116-117).

"Tanrı Yarattı, Evrim Oluştu": Teistik Evrim

Yaratılışçı ve evrimci tezler arasındaki ilişki bir yandan da düşünülenin veya sanılanın aksine, görüşlerin katı ve keskin biçimde kutuplaştığı bir görüntüden ziyade bunların birinden ötekine doğru pek çok ara renge yer veren pozisyonları karşımıza çıkarır. Bu süreklilik en uç ya da "uçuk" noktada dünyanın hâlâ düz olduğuna inanan "Düz Dünyacılar" ile başlayıp, dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmekle birlikte merkezde güneşin değil dünyanın bulunduğu bir sistem inancındaki "Yer-Merkezciler"e doğru seyreder. Böylece modern fiziğin, kimyanın, biyolojinin ve astronominin bilgi çerçevesinin tümünü reddedenlerden, bunları reddetmeyip yalnızca birkaç bin yıllık bir dünya iddiasına modern bilim temelinde geçerlilik kazandırmaya çalışan "Genç Dünya Yaratılışçıları"na kadar uzanır. Buradan da bilimsel bulguların dünyanın yaşının çok eski olduğunu ortaya sermesine itiraz etmeyip bunun dinsel öğretiye halel getirmeyeceği görüşünde olan "Eski Dünya Yaratılışçılığı"na ilerlenmektedir ki buna göre evren ve dünya çok eskiden tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte daha sonra değişmiş, ancak bu değişme tanrının denetim ve gözetiminde gerçekleşmiştir (Scott 1997: 267-270).

Bu son aşamadan yaratılışçı ve evrimci görüşler arasındaki etkileşimin en uç noktası olan teistik (tanrıcı) evrim düşüncesine varmak içinse yalnızca birkaç adım atmak yeterli olur. Bu perspektiften İncil'de yer alan ve Tanrı'nın evreni altı günde yarattığı şeklindeki ifade ne lafzi (literal) ne de mecazi (metaforik) anlamda önem taşır. Doğru olan, Tanrı'nın evreni, evrim süreci aracılığıyla yarattığıdır. Tanrı'nın bir kez

yaratma işini tamamladıktan sonra her şeyi doğanın kanunlarına bıraktığı, yani kendisinin gerçekleştirmek istediği şeyi doğanın yapabileceğine güvendiği şeklinde özetlenebilecek bu görüş, hem pek çok Protestan seminerlerinde öğretilmektedir, hem de Katolik Kilisesi'nin resmî pozisyonudur. Papa II. John Paul 1996'da bu pozisyonu şöyle netleştirmiştir: "Tanrı yarattı, evrim oluştu, insanlar çok daha ilkel canlı formlarından türediler ve Tanrı'nın eli insan ruhunun üretimi için [tekrar] gerekti" (Scott 1997: 271-272). 2004 yılında Papa XVI. Benedict olan Kardinal Ratzinger de bu görüşü savunmaya devam etmiştir (Lurquin ve Stone 2023: 116). Bu çerçevede evrimsel düşünce ve yaratılış inancı, varoluşu açıklama çabasında birbirine karşıt savlar olmaktan çıkmakta, birbirini tamamlayıcı mahiyette "diyalojik" bir ilişki içerisine girmektedir.

Türkiye'de Yaratılışçılık

İslamiyet'te Batı-Hıristiyan toplumsal ikliminde evrim ile yaratılış kavrayışları arasında son 150 yıl boyunca kendini göstermiş karşıtlık ilişkisinin bir karşılığı olmadığına daha önce (bkz. "Evrimin Evrimi", s. 87) ayrıntılı olarak değinildi. Bu bakımdan her ne kadar yaratılış anlayışından bağımsız olmasa da evrimci bir düşüncenin İslami çerçevede Lamarck ve Darwin gibi Batı dünyasında biyolojik evrim kuramının öncüleri kabul edilen isimlerden çok daha uzun zaman önce hayli sistematik biçimde gündeme geldiği ve tartışmaya açıldığı söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye dâhil olmak üzere Müslüman dünyada evrim-karşıtlığı, daha önce de belirttiğimiz üzere yakın dönemde ortaya çıkmış, esasen Batı'dan ithal bir söylem ve pratiktir.

Bu söylem ve pratiğin Türkiye'de bir evrimcilik-yaratılışçılık kutuplaşmasına yol tutulur şekilde kamuoyu gündemine gelmesi, 1970'lerden itibaren dinsel duyarlılığı yüksek siyasal

hareketlerin parlamento ve hükümette temsil imkânı bulmasıyla bağlantılıdır. Bu, ABD'de yaratılışçı çevrelerin evrime alternatif bir açıklama modeline işlerlik kazandırma yolunda çıkış yapmasıyla da eş zamanlıdır. Türkiye'de insanın evrim geçirdiğinin "muhakkak" olduğuna, Kur'an'ın "kâinattaki evrim"e çeşitli ayetlerde dikkat çektiğine ve insanın evriminin, insanın yaratılışıyla ilgili Kur'an ayetlerine uygunluğuna değinen ilahiyatçılar da bulunmakla birlikte (Ateş 1975) onların sözleri ve yazıları evrim-karşıtlığını bir siyaset malzemesi yapmak isteyenlerin popülizmiyle boğuntuya getirilmiştir. Söz gelimi 1970'lerin ikinci yarısında siyasal-İslamcı Milli Selamet Partisi'nden Devlet Bakanı olmuş Hasan Aksay'ın, "Bu milletin evlatları maymundan gelme olduğunu kabul edemez. Allah'a şükür, bu sebeple kitapları değiştiriyoruz" şeklinde demeci vardır. Bunun üzerine kamuoyunda özellikle üniversite çevrelerinden gelen tepkilerle konu tartışmaya açılmıştır (örnekler için bkz., Bilge 1976 ve Güvenç 1976). 12 Eylül 1980 askerî darbesi sonrasında Turgut Özal liderliğinde Anavatan Partisi hükümetiyle girilen yeni süreçte ise bu defa ANAP'lı Milli Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler aracılığıyla konu yeniden ısıtılır ve "Dinçerler Darwin'e Savaş Açtı" manşetleri gazetelere yansır. Bu defa amaç, evrimin yanı sıra yaratılış inancının da aynı ağırlıkta okullarda öğrencilere aktarılmasıdır ve bu yönde somut adımlar da atılır. Mesela ABD'de "Yaratılışçılık" hareketinin başını çeken Henry M. Morris'in kitabı beş kişiden oluşan bir tercüme heyetince Türkçeye çevrilerek Millî Eğitim Bakanlığı tarafından bastırılıp, okullarda okutulması tavsiye kararıyla sağlanmıştır (Morris 1985). Söz konusu dönem içerisinde ABD-merkezli Evanjelik yaratılışçılığın Türkiye'de giderek bilinir hâle gelerek etkinlik ağının genişlediği anlaşılmaktadır. Morris'in kitaplarına ek olarak ABD'de "Yaratılışı Araştırma Enstitüsü"nün önde gelen bir diğer ismi olan Duane Gish'in kitapları da Türkçe'ye kazandırılır (Gish 1984 ve Gish *tarihsiz*). Buna Türkiye'de-

ki dindar bilim camiası da kendi katkısını yapmakta gecikmez (Akbulut 1985).

Bu arada yavaş yavaş bu evrim-karşıtı seferberliğe mukabelede bulunmak üzere evrimi savunanların da harekete geçtiği fark edilir. Bunun en bariz örneği, ABD Ulusal Bilim Akademisi'nin evrim ile yaratılışçılığı karşılaştırmalı çerçevede değerlendirdiği ve çeviren bilim insanı Prof. Engin Akkaya'nın Türkiye'deki gelişmeler üzerinden kaleme aldığı etkin bir önsöz yazısıyla da zenginleşmiş kitaptır (Akkaya 1985). Tabii bu evrimci karşı atakta Darwin'in ölümünün 100'üncü yıldönümünün anısına 1982'de gerçekleştirilmiş etkinliklerin yarattığı havanın katkısı olduğunu da kaydetmek gerekir.

1990'lardan itibaren bu defa daha sistematik ve donanımlı karşı-evrimci hareketlenme, bir İslamcı oluşum öncülüğünde tekrar gündeme gelir. Artık evrim-karşıtı mücadele bayrağı "Adnan-Hocacılar"ın elindedir ve Türkiye'nin her yanında görkemli konferans serileriyle, zengin görsel teknolojik olanaklar da seferber edilerek karşı-evrimcilik iyice kitleselleşir. Her köşe başında "Harun Yahya" takma adıyla Adnan Oktar'ın başta Evrim Aldatmacası (tarihsiz) olmak üzere birkaç derleme kitabı bedavaya dağıtılır. "Harun Yahya" tarafından yazılmış ve ortak paydaları evrim ve Darwin düşmanlığı olan kitaplar saymakla bitmez. Ülkede her yaştan her insan için ve yalnız kitap değil, diğer (özellikle görsel) yayın araçlarıyla da desteklenen çok kapsamlı bir yayın faaliyetinin önü açılır. Evrim karşıtı etkinliklerini "Bilim Araştırma Vakfı" adı altında kurumsal bir hüviyete de kavuşturan bu çevrenin bir anlamda Yaratılışı Araştırma Enstitüsü'nün Türkiye temsilciliğini üstlendiği izlenimi belirir (Duyar 1999; Riexinger 2002).

Adnan Oktar tarafından kaleme alınan yayınlarla Türkiye kamuoyuna önerilen evrim reddiyesi genelde ABD kaynaklı Hıristiyan-Evanjelik yaratılışçılık temelinde şekillenmekle birlikte, bazı temaların yaratılışçılığın bu "Türk-İslâm sürümü"nde devre dışı bırakıldığı fark edilmektedir. Söz ge-

limi dünyanın yaşı, yok olmuş bitki ve hayvan türleri, tüm dünyayı sular altında bırakmış Tufan olayı gibi, Amerikalı yaratılışçıları fazlasıyla alay konusu yapmış sorunlu temalara "Harun Yahya" değinmez. Onun yerine arkeolojik buluntularla Kur'an anlatılarını ve bu anlatılara dayalı yorumları ilişkilendiren bir tutum eşliğinde, örneğin Tufan'ın yalnız Mezopotamya ile sınırlı ortaya çıktığı belirtilir (Riexinger 2002: 5).

1990'ların başından itibaren ülkede özel televizyonların yaşama katılması ve ekranların hayatın akışında merkezi hâle gelmesiyle evrim ve yaratılışçılık üzerine tartışmalar-polemikler konferans salonlarından ekranlara taşındı. Konu, şahane bir "reyting yumurtlayan tavuk"tu ve bu nedenle her birkaç yılda bir temcit pilavı gibi tekrar-tekrar ısıtılıp "Yaratılışçılarla Evrimciler Karşı Karşıya" diye özetlenebilecek bir başlıkla kitlelerin önüne sürülür oldu. Her yeni kuşakta yaratılışçılığın ve evrim-karşıtlığının bayraktarlığını üstlenmeye hevesli yeni isimler de ha bire sökün etti durdu.

Son olarak, Türkiye'de evrim kuramını ve evrimsel düşünceyi benimseyip savunan düşünce erbabı ve bilim çevrelerinin de daha kararlı bir karşı koyma hareketine giderek ivme kazandırdıklarını kaydetmek gerekir. Evrime karşı çıkışları göğüsleyip savuşturma ve karşı atak başlatma yolunda özellikle *Bilim ve Ütopya* dergisinin tam anlamıyla bir çekim merkezi hâline geldiği söylenebilir. Aylık derginin her sayısında art arda evrimi savunan, yaratılışı reddeden ve kınayan yazılar yer almıştır (birkaç tipik örnek olarak bkz. Özbek 1997; Pekünlü 1998; Sayın 1998; Yazıcıoğlu 1999; Örs 1999; Duyar 1999).

Buraya kadar, insanın canlılar (maymunlar) dünyasında yeri, bu yere ilişkin "homosantrik" reddiyelerin mahiyeti ve bunlarla bağlantılı olarak da evrimsel ve karşı-evrimsel (yaratılışçı) düşüncenin tarihsel seyrini İlkçağ'dan Darwin'e ve sonrasına kadar serimlemeye çalıştım. Şimdi çok daha doğrudan olarak, eldeki arkeolojik-antropolojik bulgular temelinde

ve bu bulgulara nüfuz edebildiğim nispette insanın biyolojik evrimine ilişkin bir genel değerlendirme yapmaya çalışacağım.

İnsanın Biyolojik Evrimi

Darwin 1859'da yayımlanan kitabı *Türlerin Kökeni*'nde insanın evrimi ve insan ile biyolojik olarak ona en yakın maymun türleri arasındaki ilişki konusuna açık seçik girmemiştir. Satır aralarında insanın hayvanlar dünyası içinden türediğine ilişkin görüşler belki ayırt edilebilir, o kadar. Zaten dinsel düşünce açısından rahatsızlık yaratacak tespit ve görüşlerle bezeli kitabını son derece ürkek ve ihtiyatlı bir tutum içinde popüler ilgiye açmış olan Darwin'in bu çok daha sıkıntılı konuya, yani insan-maymun evrimsel ilişkisine o zaman temas etmesi pek beklenebilecek bir şey de değildir. Sadece, araştırmalar devam ettiği müddetçe ileride insanın kökeni de aydınlığa kavuşturulacak demekle yetinmiştir.

Darwin insanın evrimsel kökeni konusundaki görüşlerini, muhtemelen önceki kitabına yönelik karşı çıkışların evrimi savunan bilimcilerce püskürtülmesinin de verdiği güvenle, 1871'de basılan *İnsanın Türeyişi (ve Eşeye Dair Seçilim)* başlıklı kitabında ancak ortaya koyar (*İnsanın Türeyişi* Türkçe çeviri için bkz. Darwin 2025). *Türlerin Kökeni* yayımlandıktan sonra özellikle kilise karşısında Darwin'i, onun kitabını ve evrimsel düşünceyi cansiperane savunmuş yakın dostu doğa bilimci Thomas Huxley ise 1863'te yazdığı *İnsanın Doğadaki Yeri* başlıklı kitabında hem insanı hayvanlar âleminin bir parçası olarak konumlandırmış hem de onun yapısal olarak şempanze ve gorille ilişkili olduğunu kaydetmekten kaçınmamıştır (Stefoff 2004: 101-103, 109).

Darwin'in evrimsel düşünce tarihinde dönüm noktası olarak değerlendirilen ve kendisine "evrimin babası" unvanını kazandıran çalışmasında bile açık seçik telaffuz edemediği insanın kökeni ve diğer maymunlarla biyolojik akrabalık iliş-

kisi konusunu ondan 1000 yıl önce İslam dünyasında Mutezile âlimi Câhız (ö. 869) son derece radikal biçimde işlemiş ve maymundan insanın meydana geldiğini kabul etmenin ötesinde insandan da maymun türeyebileceğini söylemiştir (Bayrakdar 1987: 176-177). Dolayısıyla, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden farklı olarak yaratılışı ta en baştan evrimci bir perspektiften yorumlama yöneliminin mevcut olduğu İslam coğrafyasında insanın türeyişi ve onun diğer maymunlarla ilişkisi üzerine değerlendirmelerin 9. yüzyıldan itibaren kendini gösterdiği tespit edilebilir. Bunlar arasında *Maarifetname* adlı eseriyle 18. yüzyıl Osmanlı âlimi Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın daha önce de alıntıladığımız sözlerini burada tekrar hatırlayalım: Erzurumlu, gayet açık ve seçik olarak "evrimsel yükseliş" sürecinde "iş ve surette insana benzeyen nesnas ve maymun mertebesi"ne gelindiğini, oradan da "insan suretine" geçildiğini söylemektedir ([1765] 1991: 71).

Erzurumlu'nun kullandığı "nesnas" tabirini, insan evrimi üzerine antropolojik katkıları değerlendirirken gözardı etmemek gerekir. Çünkü bu, insanın biyolojik evrim süreci üzerine tüm bilimsel-antropolojik metinlerde karşımıza çıkan ve birazdan üzerinde duracağımız Australopitekusları akla getiren bir sözcüktür.

Arapça "nesnâs", bedeninin yarısı insan olan efsanevi bir yaratığa gönderme yapar; aynı zamanda, Erzurumlu'nun da kullandığı doğrultuda, zoolojik çerçevede iri maymun cinsi ve insan-maymun arası bir yaratığı tanımlar. Eski Türkçe "nesnas"a yeni Türkçede "insansı" ya da "insanımsı" sözcükleri karşılık geliyor ki işte bunlar da Afrika'da 20. yüzyılın başında ilk fosil kalıntısı tespit edilmiş, sonrasında bu kıtada bol bol buluntuları ortaya çıkarılan *Australopithecus* için Türkçe adlandırmada kullanılan sözcüklerdir. "Nesnâs" nasıl yarı-insan bir yaratığa gönderme yapıyorsa Australopitekuslar da özellikle boyun-altı kısımları, yani gövde, kol ve bacak kemikleri itibarıyla yarı-insan bir maymun türü olarak değerlendiriliyorlar. Primat sınıflamasında da gorille şempan-

zededen ayrı olarak insanla aynı alt-aile içinde sınıflanarak "insanımsı" ya da "insansı" olarak adlandırılıyorlar.

Aşağıda Australopithekuslardan başlayarak, insanın canlılar dünyasında en özel düzeyde ayırt edildiği "hominin" alt-ailesi içinde sınıflanan fosil insansı ve insan türlerini ana hatlarıyla ve günümüz insanı Homo sapiens ile karşılaştırmalı olarak tanıtmaya çalışacağım (daha ayrıntılı bilgi için kayda değer iki Türkçe kaynak olarak bkz. Özbek 2010 ve Lewin 2015). Ancak bunu yapmadan önce, bir "hominin" olarak ayırt edilme derecesine gelene dek insanın nasıl bir canlı olduğuna da kısaca değinelim.

Primat ve "Hominin" Olarak İnsan

Buraya kadar netleştirildiği üzere insan, biyolojik kimlik itibarıyla bir "primat", yani maymundur. Varlıkları sınıflama ihtiyacının bir sonucu olarak belirmiş "taksonomi" biliminin kurucusu İsveçli botanikçi Linneaus'ın yaygın ve popüler kategorileştirmesiyle insan; "Hayvanlar" âleminin, "Çok Hücreliler" alt-aleminin, "Kordata" şubesinin, "Omurgalılar" alt-şubesinin, "Memeliler" sınıfının, "Primatlar" takımı içerisinde yer alan bir canlı türüdür. Primatların içerisinde yer aldığı sınıf olan memeliler, vücutlarını kaplayan post ya da kıllarla ayırt edilen, süt yapan meme bezlerine sahip ve kulaklarında birbirinden ayrışmış üç kemik (örs, çekiç, üzengi) bulunan hayvanlar olarak birbirlerine, omurgalılar şubesi içinde yer alan diğer hayvanlardan daha yakınlardır. Bu bakımdan sadece maymunlarla değil, aslanla-kaplanla, kediyle-köpekle, ayıyla-deveyle de yakın-akraba olduğumuzu kaydetmek gerekir.

Primatlar (maymunlar) ise el ve ayaklarında pençe yerine tırnaklar bulunan; ellerindeki parmak yastıkçıklarını karşı karşıya getirip birbirine dokundurabilen ve böylece kendilerine çok büyük yaşamsal avantaj oluşturan bir tutma-kav-

rama yetisine sahip; alt ve üst çenelerinin ön kısmında dörder adet kesici diş bulunan; ve gözleri, kendilerine daha geniş açılı ve derinlikli bir "stereoskopik" görüş imkânı verecek şekilde yüzlerinde birbirine yakın konumlanmış hayvanlardır. Hepi topu 40 gram ağırlığındaki fare lemürlerden ortalama 200 kilo ağırlığındaki dağ gorillerine kadar, sayıları 250'ye varan primat türü, tüm bu biyolojik özellikleri paylaşmaktadır. Aynı biyolojik özelliklere sahip olan insan da bir primattır.

Evrimsel biyolojide memeli hayvanların en gelişmiş ailesi olarak tanımlanan ve moleküler filogenetik belirlemeler temelinde 63 milyon yıl öncesinden itibaren yeryüzünde var oldukları kaydedilen primatlar, üç gruba ayrılır: Ön-maymunlar ya da prosimiyenler; maymunlar ya da daha spesifik olarak "Eski" ve "Yeni Dünya Maymunları"; ve kuyruksuz maymunlar (*apes*). Anatomik temelde yaygın bir başka sınıflama ise lemür, loris, galago (çalı bebeği), tarsier gibi minik cüsseli primatları "prosimiyenler" başlığı altında toplarken, Eski ve Yeni Dünya Maymunları ile insanın da içerisinde yer aldığı "Hominoidler" denen kuyruksuz maymunları (jibon, orangutan, goril ve şempanze) topluca "Antropoidler" olarak adlandırmayı tercih eder (Stanford, vd. 2009: 171, 263, 285; Lewin 2015: 116). Antropoid, sözcük anlamı itibarıyla "insan-benzeri" demek ve bu, söz konusu alt-takım içerisinde toplanan tüm primatların anatomik açıdan insanı andıran görüntüleriyle bağlantılı bir isimlendirme. Antropoid karşılığı olarak yer yer "insansı" tabiri de kullanılmakla birlikte bunun insanla aynı "hominin" alt-aile içinde değerlendirildiğini kaydettiğimiz fosil Australopitekuslar için Türkçe karşılık olarak kullanılan "insansı" adı ile karıştırılmaması gerekir.

Bir kuyruksuz maymun olarak insanla diğer kuyruksuz maymunlar arasındaki yakınlık üzerinde daha önce durduk (bkz. yukarıda "Bir Tuhaf Afrika Maymunu" alt-kesiti, s. 77). Burada tekrar altını çizmek gerekirse, moleküler genetik alanındaki çalışmalar, insanla şempanze arasındaki gene-

tik yakınlığın, aralarında anatomik olarak büyük benzerlikler bulunsa da şempanze ile goril arasındaki yakınlıktan daha fazla olduğunu göstermekte. İnsan ve şempanzenin "genom" (genetik malzeme) ortaklığı yüzde 98; yani yüzde 2'lik genetik fark ile "insan" olunmakta. Moleküler filogenetik, yani gen ya da protein karşılaştırmalarıyla türler arası akrabalık tarihlemeleri yapmaya yönelik araştırmalar, insana giden evrimsel hattın gorille yaklaşık 8, şempanze ile de 6 milyon yıl önce ortak köklerden ayrılmış olabileceğini işaret ediyor (Stanford vd. 2009: 189, 285-6). Bu üç maymun arasındaki yakınlık tarihsel olarak böyle derecelenmekte. Bununla da bağlantılı olarak kuyruksuz maymunlar en son taksonomik değerlendirmeyle kendi içlerinde "hilobat" (jibon), "pongid" (orangutan) ve "hominid" (goril, şempanze/bonobo ve insan) olmak üzere üç alt gruba ayrılmaktalar. Hominid alt ailesi içinde de insan ve (fosil) insansılar "hominin" başlığıyla daha alt kategoride toplanmakta. Homininler:

- İki ayak üzerinde dik yürüme yetisine sahip;
- Yüz kısımlarında kısalma mevcut;
- Damak yapıları, U-biçiminde olmak yerine oval (∪) biçimli;
- Köpek dişleri daha küçük ve daha kısa;
- Savan denilen geniş çayırlık alanlarda yaşamaya uyarlanmış maymunlardır.

Günümüz insanı "Homo sapiens", yaşayan tek hominin türüdür. Ancak yukarıda kaydettiğimiz gibi, geçmişte fosil buluntularıyla karşımıza çıkan, birazdan ayrıntılı değineceğimiz başka insan türleri ile Türkçe "insansı" tabir edilen Australopitekuslar da hominin türleri olarak antropolojik kayıt altına alınmıştır.

Aşağıda Australopitekuslardan başlayarak, insansı aşamadan modern Sapiens insan aşamasına kadar hominin evrimine ilişkin yürürlükteki bulgu ve kanıtlara dayalı bir de-

ğerlendirme paylaşılacaktır. Burada "yürürlükteki" ifadesinin altını kalınca çizerek şunu belirtmek gerekir: Evrimsel biyoloji alanının tümü için olduğu gibi insan evrimi konusuna ilişkin de yapılacak tespit ve değerlendirmeler sabit ve değişmez olmayıp, devam eden araştırmalarda gün yüzüne çıkabilecek yeni buluntular doğrultusunda tekrar gözden geçirilmeye; bu süreçte daha önce yapılmış bazı belirlemeler terk edilmeye ve yerlerini güncel verilere dayalı yeni belirlemelere bırakmaya açıktır. Öyle ki bu bölüme ilişkin ilk notları düşmeye başladığımız günlerde bile insan evrimine ilişkin temel kaynak metinlerde yer alan ve şimdi aktarma gayretinde olduğumuz bilgi çerçevesinde bile bir "revizyon" gündeme geldi: Son araştırmalar ışığında, aşağıda ilgili alt-bölümde üzerinde durulacak ve "arkaik Homo sapiens" sınıflaması içinde değerlendirilecek olan, kimilerine göre ise başlı başına bir insan türü kabul edilen "Heidelberg İnsanı"nın (*Homo heidelbergensis*) bu taksonomik pozisyonunun değiştirilmesi önerisinde bulunuldu. Çünkü ona ilişkin yeni buluntu, onun yine aşağıda üzerinde durulacak Neandertal insanın (*Homo neandertalensis*) erken bir örneği olarak alınmasını gerektirir mahiyetteydi. Bu öneri doğrultusunda ayrıca, Afrika kökenli olup Doğu Akdeniz'den Doğu Avrupa'ya geçiş yapmış (adını Etiyopya'nın Afar bölgesindeki buluntu yeri Bodo Kum Yatakları'ndan alan) *Homo bodoensis*'in de modern *Homo sapiens* insana atasal olduğu öne sürülmeye başladı (Roksandic vd. 2021).

Bu şekilde, ortaya çıkarılan her yeni buluntu ile insanın evrimine ilişkin düzenleme sürekli yeniden gözden geçirilerek güncellenmektedir. Elbette bu süreçte ilgili bilim çevrelerinde tartışmalar, anlaşmazlıklar da kendini göstermektedir. Hatta insanın tarihine ilişkin, tüm çabalara karşın neyi ne kadar bilebildiğimiz ve bilebileceğimiz üzerine sorulardan öte tartışmaların bile nafile olduğu, bu bakımdan sınırlılıklarımızı kabul etmemiz gerektiği kaydedilmektedir:

> Peki bu atalar nasıl topluluklardı? En azından bu noktada dürüst olmalı ve çoğunlukla en ufak bir fikrimizin olmadığını kabul etmeliyiz. Kafatası kalıntılarından ve yontulmuş çakmaktaşı parçalarından –ki temelde sahip olduğumuz tek şey bunlar- yeniden oluşturabileceğimiz sınırlı sayıda şey var. [Ç]oğu zaman [eski insanların] boyun altında neler olup bittiğini bilmiyoruz. (...) Belki de gerçekten kesin olarak söyleyebileceğimiz tek şey, soy açısından hepimizin Afrikalı olduğudur (Graeber ve Wengrow 2025: 111).

Dolayısıyla aşağıda insanın biyokültürel varoluş serüvenine ilişkin aktarılacak olanların, an itibarıyla elde mevcut ve yenilenmeye, güncellenmeye her daim açık bilgi ve bulgulara dayandığı akılda tutularak okunması gerekir.

İnsanın Ayak Sesleri: Australopitekus

1924 yılında anatomist Raymond Dart, Güney Afrika'da bir düğün törenine damadın sağdıcı olarak katılmak üzere evinde son hazırlıklarını yaparken kapı çalındı ve kendisine üç sandık teslim edildi. Yaşadığı Johannesburg'a 320 km. mesafedeki Botswana eyaletinin Taung bölgesinde bir kireçtaşı ocağından toplanmış taşlar ve kemiklerle dolu sandıkların birinden çıkan fosil kalıntıyı evirip çevirdiğinde Dart, düğünü de sağdıçlığı da unuttu. İnsanın evrimsel serüvenine ışık tutma açısından dönüm noktası mahiyetinde bir buluntu, avucunun içindeydi çünkü.

Taung'dan gelen ve bir kafatasının arka bölgesine ait kemiğe bitişik mahiyette taşlaşmış beyin kalıbından oluşan bu fosil, anatomistin yaptığı tahmine göre 6 yaşında bir çocuğa aitti (sonraki yıllarda daha incelikli tarihlemeler, çocuğun 2-3 yaşlarında olduğunu netleştirecekti). Dart ilk bakışta bir şempanze ya da goril fosili olduğu sanılabilecek buluntuyu dikkatle incelediğinde onun bu kuyruksuz maymunlarınkine



İlk *A. africanus* buluntusu "Taung Çocuğu" (1924) ve Raymond Dart

oranla daha büyük bir beyin hacmine ve daha küçük dişlere, ayrıca onlar gibi "U" biçimli değil fakat insana benzer şekilde "∪" biçimli oval damak kemiğine sahip olduğunu tespit etti. Dahası, kafatasının alt kısmında yer alan ve içerisinden omuriliğin geçip beyne bağlandığı büyük deliğin (*foramen magnum*) konumu, bu fosil örneğin yaşarken tıpkı insan gibi iki ayak üzerinde dik yürümeye uyarlandığını kanıtlamaktaydı.

Dolayısıyla ortada goril ya da şempanze değil, insanın bu kuyruksuz maymunlardan ayırt edilerek sınıflandığı "hominin" gruba dâhil edilmesi gereken bir fosil örneği vardı. Dart, buluntuya *Australopithecus africanus*, yani "Afrika Güney Maymunu" adını verdi. Bu adlandırmanın ötesinde "Taung Çocuğu" adıyla popülerleşen fosil, yapılan tarihlemeye göre 1 ile 2 milyon yıl önce (bundan sonra, "myö") yaşamıştı. Böylece insanın evrimine yönelik araştırmalarda çok önem-

li bir merhale alınmış, kimilerine göre insanla ona en yakın kuyruksuz maymunlar arasında geçiş, köprü ya da ara-form sayılabilecek bir türün ilk örneği gün ışığına çıkmış oluyordu.

Arkası çorap söküğü gibi geldi. Afrika'nın güneyine ek olarak doğusundan da yıllar içinde toplanıp biriken fosil buluntularla, insanlığın beşiği ve anavatanı olarak daha önceleri ileri sürülen Asya kıtası yerine Afrika'yı işaret eder mahiyette "insansı"ların varlığı netleşti. Australopitekuslar özellikle Güney ve Doğu Afrika'da toprağın altında, kireçtaşı yataklarında, göl kıyılarında her yerdeydiler. Güney Afrika'nın Transvaal bölgesindeki mağaralarda (Sterkfontein, Kromdraai, Makapansgat, Swartkrans vd.) Doğu Afrika'nın Etiyopya-Kenya-Tanzanya hattındaki Rift Vadisi'nde, şimdi kupkuru ama 2 myö'ye kadar oldukça verimli eski bir nehir deltası olan Afar'da saymakla bitmez buluntu çıkarıldı ve çıkarılmaya devam ediliyor.

Gelecekte ortaya çıkarılacak buluntular ne gibi yeni değerlendirmelere bizi götürür bilinmez ama an itibarıyla söylenebilecek olan, günümüzden yaklaşık 4 ile 1 myö arasında Afrika'nın güneyinden doğusuna ve ortasına kadar genişleyen alanda, insana öncülük eden, onu müjdeleyen, bu yüzden de "insansı" addedilen primat türlerinin yaşadığıdır. Dart tarafından 1924'te Güney Afrika'da ilk bulunan *Australopithecus africanus*, daha sonra eklenen diğer örneklerle birlikte 3,5 ile 2 myö arasına tarihlenir. Zamanın içinde en uzak geçmişe giden insansı türü, 1995 yılında Kenya'da bulunan ve 4,2 myö yaşadığı saptanan *Australopithecus anamensis*; en yakın zamana, 1,2 myö'ye tarihlenenler ise önce Güney Afrika'da (1938), ardından da Doğu Afrika'da (1959) gün yüzüne çıkarılmış "iri-yapılı" diye tanımlanan iki tür, *A. robustus* ve *A. boisei*'dir.

Bu şekilde, yaklaşık 4 myö'den 1 myö'ye kadar açılan geniş bir zaman aralığında çok sayıda Australopitekus buluntusu, yapılan kazılarda bol miktarda ortaya çıkarıldı. Öyle ki ayrı türler olarak kaydedilenleri sıralamak bile başlı başı-

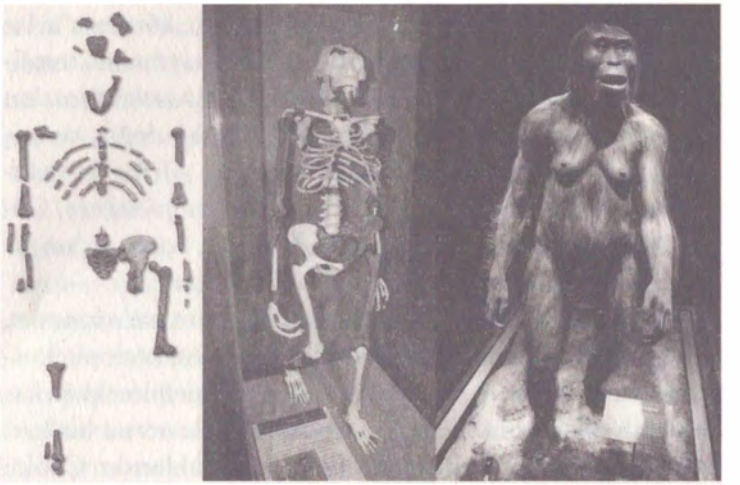
na bir meseledir. Yaşadıkları dönem itibarıyla en uzaktan en yakına doğru zikretmek gerekirse, "Narin Yapılılar": *A. anamensis* (Kenya, 4,2-3,9 myö), *A. afarensis* (Etiyopya, 3,9-2,9 myö), *A. bahrelghazali* (Çad, 3,5-3,0 myö), *A. garhi* (Etiyopya, 2,5 myö), *A. africanus* (G. Afrika, 3,5-2,0 myö), A. sediba (G. Afrika, 1,9 myö); ve "İri Yapılılar": *A. aethiopicus* (Kenya, 2,7,-2,5 myö), *A. robustus* (2,0-1,5 myö), *A. boisei* (Tanzanya, 2,3-1,2 myö).

Yukarıda sıralananlar arasında 1995'te Çad'da Bahr el-Gazel'de bulunmuş *Australopithecus bahrelghazali*, insansıların yaşam alanının Doğu ve Güney Afrika dışına taştığını da gösteren önemli bir örnektir. Çad'da sürdürülen kazı çalışmaları ayrıca Australopitekusları önceleyen dönemde *hominin* (insansı ve insan) kategorisinin en eski temsilcilerinden olduğu düşünülen *Sahelanthropus tchadensis*'i gün yüzüne çıkarmıştır. Bu buluntunun, insan ve insansıların diğer Afrika kuyruksuz maymunlarının (goril, şempanze/bonobo) evrim hattından ayrışma sonrasında, 6-7 myö yaşamış olduğu belirlenmiştir (Stanford, vd. 2009: 313, 324). Australopitekus öncesinde insansı-insan evrim hattına ilişkin Çad'daki bu buluntuya ek olarak kayda değer diğer iki buluntudan biri, Kenya'nın Tugen Tepelikleri'nde 2000 yılında ortaya çıkarılmış (o yüzden "Milenyum İnsanı" da denilen) ve yaklaşık 6 myö yaşadığı tespit edilmiş *Orrorin tugenensis*'tir. Bir de Kuzeydoğu Etiyopya'da iki ayrı türsel örneği 1994 ve 2004 yıllarında keşfedilmiş *Ardipithecus ramidus* ve *Ardipithecus kadabba* vardır ki bunlardan 4,4 myö yaşamış *Ardipithecus ramidus*'un hem Australopithekuslara hem de *Homo* cinsine uzanan insansı-insan evrimsel hattında atasal/anasal başlangıç oluşturduğu tahmin edilmektedir (Stanford, vd. 2009: 314-5). Aynı ölçüde kuvvetli bir ihtimal de *Ardipithecus ramidus*'un *Australopithecus anamensis*'e doğuş verdiğidir. Buradan başlayarak, mevcut Australopitekus buluntularına dayalı anatomik karşılaştırmalar temelinde farklı görüşler ortaya atılmakta ve tartışmalar sürdürülmektedir: Kimileri,

A. anamensis'ten *A. afarensis*'in ortaya çıktığı, *afarensis*'in ise *africanus*, *garhi* ve *aethiopicus* insansıların yayılımına temelkök teşkil ettiği düşüncesindedir. Kimileri, *A. aethiopicus*'un kaba yapılı iki türe (*A. robustus* ve *A. boisei*) doğuş vermiş olabileceği görüşündedir. Kimileri de Doğu Afrika'da bulunan kaba yapılı insansı *A. boisei*'nin *A. aethiopicus*'tan, Güney Afrika'da tespit edilenin kaba yapılı *A. robustus*'un ise *A. africanus*'tan kök aldığını ileri sürmektedir.

Bu karmaşa içinde mutabık olunan nokta ise *africanus*, *afarensis* ya da *garhi* türünden narin yapılı Australopitekusların insana (*Homo*) giden yolda kök teşkil edebilecekken kaba yapılı olanların (*boisei* ve *robustus*) böyle atasal bir hatta konumlanamayacak ölçüde ayrışmış olduklarıdır. Çünkü her iki kaba yapılı insansı da insanın ortaya çıktığı tarihten sonra varlık sürmüş ve insanlarla aynı yaşam alanını paylaşmış olarak tespit edilmektelerdir. Diğer Australopitekus türlerinin ise insanla aynı zaman diliminde bulunmadığı ve soylarının tükenmiş olduğu, eldeki veriler ışığında düşünülmektedir (Stanford, vd 2009: 337-8).

Paleoantropolojik araştırmalar devam ettikçe ve yeni buluntular gün yüzüne çıkarıldıkça insansı-insan evrimine ilişkin yapılan değerlendirme ve saptamaların da sürekli yeniden güncellenmesi ve aynı zamanda karmaşıklaşması kaçınılmaz olmaktadır. Bu bakımdan kayda değer bir örnek, 1999 yılında Kenya'da Turkana Gölü'nün batı kıyısında bulunmuş *Kenyanthropus platyops* adı verilen buluntunun, o zamana kadar insansı-insan hattının atasal kökü olarak düşünülen *A. afarensis*'in pabucunu dama atmasıdır. 3,5 myö'ye tarihlenen *Kenyanthropus* fosili, insansı-insan evrimsel soy kütüğünü çok daha dallı budaklı hâle getirdi. Buluntunun yüz kısmının hemen tüm Australopitekus türlerinde rastlanan şekilde öne doğru çıkıntılı değil de insanda olduğu gibi düz olması, onun direkt olarak insana giden hat üzerinde yer aldığı, yani 3,5 myö insana evrilecek bir hattın *A. afarensis*'in bulunduğu hattan ayrışmış olduğu iddiasına temel oluşturdu (Kottak 2004: 170-171). Öte yandan bu-



1974'te Etiyopya, Hadar'da bulunan *A. afarensis* (LUCY) kalıtları ve rekonstrüksiyonu

luntunun fosilleşme sürecinde fazla deforme olmuş olmasının böylesine iddialı bir görüş ileri sürmeye pek imkân vermediğini kaydederek *Kenyanthropus*'un olsa olsa bir başka Australopitekus türü veya *A. afarensis* türünün bir örneği olduğunu düşünenler de vardı (Stanford vd. 2009: 325). Fakat daha çarpıcı bir gelişme, 2011 yılında Kenyanthropus'un bulunduğu yere yakın bir nokta olan Lomekwi'de yapılan yüzey ve toprak altı taramalarında 3,3 myö'ye tarihlenen taş aletlerin ortaya çıkarılması oldu (Wong 2015). Bu, insana giden evrimsel hatta genel olarak benimsenen, bizim de burada takip ettiğimiz düzeni altüst edecek ölçüde sarsıcı sonuçlar yarattı. Lomekwi taş alet buluntularının yanında onları yapmış olanların izine rastlanmamıştı. İnsan (*Homo*) ortada yoktu (taş aletleriyle birlikte Etiyopya'da buluntuları çıkarılan ve yaklaşık 2,6 myö yaşadığı belirlenmiş ilk insan türü *Homo habilis* izleyen alt-kesitte tanıtılacak, s. 139). Dolayısıyla Lomekwi'deki taş aletleri yapmış olanların *Kenyanthropus* veya başka insansı türleri olma olasılığı yüksekti. Belirsizliğin giderilmesi için yeni kazı çalışmaları ve yeni bulguları beklemek gerekiyor. Australopitekusların

alet kullanmanın ötesinde alet yapabilme yetisine de sahip olup olmadıkları konusuna ise birazdan daha ayrıntılı değineceğiz.

İnsana (*Homo*) giden evrimsel hatta karşımıza çıkan fosil örnekler yukarıda kaydedildiği üzere Australopitekuslarla sınırlanmamakla birlikte insan-öncesi buluntular arasında en kapsamlı ve zengin, dolayısıyla da en aydınlatıcı buluntuların onlara ait olduğu açıktır. Bu doğrultuda iskelet kalıntılarına dayanarak "insan-öncesi hominin" özelliklerine ilişkin yapılmış tespit, yorum ve tahminleri özetlemek gerekirse ilk söylenmesi gereken, en başta da vurguladığımız gibi, iki ayak üzerinde dik yürümeye uyum sağlamiş olmanın insansıları diğer akraba kuyruksuz maymunlardan (şempanze ve goril) uzaklaştırıp insanla aynı kefeye koymayı olanaklı kılan temel özellik olduğudur. Bunun hemen ardından belirtilebilecek olan, elbette farklı türlerinde farklı (azalan ya da çoğalan) derecelerde olmak kaydıyla Australopitekusların insan ile diğer kuyruksuz maymunlar arası bir anatomik "karışım" sergiledikleridir. Özellikle kafatası ve vücut kemikleri diğer buluntulara bakarak çok daha fazla miktarda (tam bir iskeletin yüzde 40'ı oranında) ortaya çıkarılmış bir dişi *A. afarensis* ("LUCY") örneği üzerinden değerlendirilecek olursa, insansıların boyun-üstü (kafatası-diş) iskelet örüntüsü itibarıyla diğer kuyruksuz maymunları, boyun-altı vücut kemikleri itibarıyla da insanı nispeten daha fazla andırdığı söylenebilir. Burada "nispeten" vurgusu önemlidir, çünkü *A. afarensis*'in köpek dişleri, küçük azı dişleri ve kafatası kemikleri şempanze ve gorile daha benzer olmakla birlikte büyük azı dişleri, çiğneme sistemi ve yanak kemikleri itibarıyla onun insansı statüsünün gayet net olduğu söylenebilmektedir. Diğer taraftan boyun-altı vücut kemiklerine bakıldığında da ayakları dik yürümeye uyarlı şekilde insandaki orantılarda olsa bile bacakları kuyruksuz maymunlarınki gibi kısadır ve vücut orantıları açısından o, şempanze-goril benzeri bazı özellikler sergilemektedir (Lewin 2015: 240, 246-7). Yine de genel olarak hemfikir olunan nokta; kol, bacak,

ayak, leğen ve kalça kemikleri itibarıyla Australopitekusların artık insanı "müjdeler", insanın "ayak sesleri"ni duyurur bir noktada bulundukları, dolayısıyla evrimsel süreçte insanı karşımıza çıkaracak anatomik-morfolojik örüntünün "aşağıdan yukarıya" doğru inşa olduğudur (Kottak 2004: 175).

Kafatasının iç yüzünün kalıbı üzerinde odaklaşıldığında ise insansıların diğer kuyruksuz maymunlardan çok insana yakın oldukları söylenebilir ve bu, onların öğrenme, bellek ve diğer zihinsel yetkinlikler bakımından da hayli ileri bir noktada olduklarını düşünmeye el verir (Kottak 2004: 180). Zaten beyin hacmi açısından insansılardan insana doğru evrimsel yol alışta sürekli bir artış tespit edilmektedir. Farklı türlerinde farklı düzeylerde olmakla birlikte Australopitekusların beyin hacmi 430 cm^3 (*A. afarensis*) ile 540 cm^3 (*A. robustus*) arasındadır. Bu, şempanzede 390 cm^3, günümüz insanı *Homo sapiens*'te 1350 cm^3, evrim sürecinde ilk beliren insan *Homo habilis*'te (izleyen alt-kesite bkz. s. 139) ise 650 cm^3'tür.

İri yapılı Australopitekusların beyin hacminin narin yapılı olanlara kıyasla daha büyük olması dikkat çekicidir. İlk bulduntularının ardından kendilerine "fındıkkıran insan" yakıştırması yapılacak ölçüde (kabuklu yemişler, lifli bitkiler gibi) sert dokulu yiyeceklerle beslenmelerine bağlı olarak iri-yapılı (*robust*) insansılar, çene kemikleri ve dişlerinin çok hacimli olması ve çiğneme yetisini artıracak mahiyette güçlü çene kasları ve kas bağları ile ayırt edilirler. Bu kasların tutunduğu yatakları oluşturan kemikler, kafatasında yukarıya doğru dikensi bir çıkıntı, yüzde de yanlara doğru kemerli çıkıntılar yaparak iri yapılı insansılara diğer Australopitekus türlerinde olmayan bir karakteristik görüntü kazandırır (Stanford vd. 2009: 331; bkz. s. 138'deki görsel). Bu durum bazı araştırıcıların onları farklı bir cins (*genus*) olarak değerlendirmesine dahi yol açmıştır. 1938'de ilk iri yapılı insansıyı Güney Afrika'da ortaya çıkaran Robert Broom, kaydedilen çiğneme özellikleri doğrultusunda onu aynı ortamda daha önce bulunmuş narin yapılı *A. africanus*'tan farklı olarak *Paranthropus robustus* olarak sınıflama yoluna

gitti. İri yapılı insansıları hem çiğneme yapılarındaki farklılık hem de buna bağlı beslenme biçimi ve çevresel uyarlanma sebebiyle Australopitekuslardan ayrı bir başka fosil insansı (hominin) cinsi olarak *Paranthropus* başlığı altında değerlendirenler hâlâ bulunmaktadır (Stanford vd. 2009: 330-334)

Güney Afrika iri yapılı insansısı *A. robustus* 540 cm^3'lük, Doğu Afrika iri yapılısı *A. boisei* ise 490 cm^3'lük beyin hacmiyle ayırt edilirler. Belki bunun uzantısı bir "kültürel" işaret olarak, alet yapımına uygun el kullanımının insan-öncesi aşamada tezahürlerine ilişkin tartışmaya değer önemli ipuçları, iri-yapılı insansılarla bağlantılı şekilde gündeme gelmiştir. İnsan-dışı bir primatın taş alet yapma yetisine sahip olduğunu tam anlamıyla gösteren, herkesin mutabık olduğu açık seçik bir kanıt şu ana kadar ortaya çıkarılmış değildir. Bununla birlikte doğada mevcut materyalleri alete dönüştürüp kullanma yetkinliğinin çeşitli maymun türlerinde görüldüğüne değinmiştik (bkz. yukarıda "Şempanze Kültürü" başlıklı alt-kesit, s. 79). Bu doğrultuda insansıların da (kemikler, dişler, hayvan boynuzları gibi) organik materyallerden aletler kullanmanın yanı sıra yapmış olma ihtimallerinin hayli yüksek olduğu düşünülmektedir. Hem Güney hem de Doğu Afrika'da bazı taş aletlerin iri yapılı insansı buluntularıyla aynı tabakalarda ortaya çıkması, onların alet yapımı açısından sanıldığından daha ileri noktalarda olduğunu düşünmeye kışkırtıcı mahiyettedir. *A. robustus*'un da hayvan kemiklerine belli biçimler vererek onları kazma çubuğu gibi kullandığı, böylece toprağı kazarak termit avladığını akla getiren bulgular mevcuttur (Stanford vd. 2009: 334, 336). Ayrıca 540 cm^3'lük beyin hacmine ek olarak el anatomisine bakıldığında da *A. robustus*'un alet yapımını gerçekleştirebilecek yetkinlikte olduğu ileri sürülmüştür. Baş parmağın daha uzun ve hareketli, parmak uçlarının ise parmak ucu yastıklarına kan damarlarının ve sinir uçlarının ulaşmasını sağlayacak şekilde geniş olması (ki bu özellikler örneğin narin-yapılı *A. afarensis*'te mevcut değildir), *A. robustus*'un taş alet yapabilecek yetkinlikte olduğu tahminini güçlendirmiştir. Ancak bu tespit ve tahminlere

dayanak oluşturan fosil el kemiklerinin, söz konusu iri yapılı insansı ile aynı zaman diliminde yaşayan ilk insan örneklerine ait olduğunu öne sürenler de vardır (Stanford vd. 2009: 336; Lewin 2015: 254-5). Daha yakın zamanlarda *A. afarensis*, *A. africanus* ve *A. sediba*'nın el kemikleri üzerinde yapılan karşılaştırmalı analizler ise özellikle Sediba insansısının baş ve serçe parmağının insanla benzerliğini ve taş alet yapımına elverişli hareket örüntüleri gerçekleştirebilecek durumda olduğunu işaret etmektedir. Bu da bazı insansı türlerinin, ellerini insan-benzeri manipülasyonlarda bulunabilecek şekilde kullanma alışkanlığını, her ne kadar Habilis gibi en erken insan örneklerindeki yüksek beceri düzeyinde olmasa da kazandıklarını düşündürmektedir (Kunze vd. 2024).



İri yapılı insansı *A. robustus* kafatası (1938) ve temsili yüz resmi

Bu bağlamda son olarak eklenmesi gereken bir veri, Etiyopya'da 1999 yılında açığa çıkarılmış ve yaklaşık 2,5 myö yaşadığı kaydedilen *Australopithecus garhi* kafatası ve diş kalıntıları yanında bulunan, adeta bir "kasap" hüneriyle kesilip-biçilmiş haldeki hayvan kemikleridir. Bu durum, kazı ekibi başta olmak üzere bazı uzmanlarca taş alet teknolojisinin "sürpriz" bir şekilde (ki *garhi* de Afar dilinde "sürpriz" anlamına gelmektedir) Homo-öncesi aşamada geliştirilmiş olduğuna kanıt olarak önerilmektedir (Kottak 2004: 184-5; Stanford vd. 2009: 336; Lewin 2015: 255).

İki ayak üzerinde yürüme yetkinliğiyle Australopitekus-

ların yer yaşamına geçiş yapmış oldukları açıktır. Ancak kemiklerinin anatomik özelliklerine bakılarak bunun insanda olduğu gibi uzun adımlarla dik yürüme şeklinde değil, fakat "bükülü diz, bükülü bel" modelinde olduğu düşünülmektedir. Bu durum onların koşma yeteneğine sahip olmadığına kanıt oluşturur. Ayrıca insansıların bütünüyle ağaç yaşamından kopmadığını, beslenme, dinlenme (uyku) ve korunma (yırtıcı hayvanlardan kaçış) ihtiyaçlarını karşılama yolunda ağaçlara tırmanmayı ve ağaç dallarını yuva kılmayı sürdürdüğünü işaret eden veriler bulunmaktadır (Lewin 2015: 244-252).

Taşı Evcilleştiren Habilis

İlkokuldan itibaren tarih kitaplarında "Taş Devri" başlığıyla öğrendiğimiz Paleolitik dönem, insanlığın "şafak sökümü"nü işaret eder. Ancak evrimsel varoluş sürecinde insanı karşımıza çıkaracak primatın "taş" ile ilişkisinin radikal bir niteliksel dönüşüme uğramasını vurgulama yolunda Taş Devri'nden öte "Taş Devrimi"nden söz etmek daha uygun olur. Tıpkı kültürel (yaşambiçimsel) çerçevede köklü değişimleri "Tarım Devrimi", "Endüstri Devrimi", "Elektronik Devrimi", "Bilişim Devrimi", "Dijital Devrim" vb. terimlerle ayırt ettiğimiz gibi...

Bir hominin cinsi (*Homo*) olarak insanın ortaya çıkışı, belirgin ve başat bir yaşam pratiği mahiyetinde taşların yontulup biçim verilerek alete dönüştürülmesiyle eşzamanlıdır. Öyle olduğu için de burada, önceden sonraya, "devrimsel" bir değişim, bir niteliksel sıçrama fark etmek zordur. Oysa bir önceki alt-kesimde aktardığımız üzere, primat denen maymunlar dünyasında tahminen 6-7 milyon yıl önce iki-ayak üzerinde yürümeye başlamış ilk homininlerin belirmesinden itibaren, insansılarla dolu Afrika topraklarında insanı müjdeleyen pek çok veri, ipucu ve işaret, süreklilik hâlinde karşımızdadır. Bu süreklilik içinden bakıldığında, Afrika'nın o dönem iklimi itibarıyla tropikal/yarı-tropikal ormanlık ve düz çayırlık alan-

larında, göl ve nehir kenarlarında gezinen; iki-ayak üzerinde dik yürüyen; yer yaşamına uyarlı ve serbest kalmış elleriyle bol bol alet kullanan bir hominin topluluğunun, kullandığı taşları kendi ihtiyaç ve amaçlarına uygun biçimler vererek "alet"e dönüştürmesiyle ortaya çıkan yeni durum, o topluluğu öncekinden bambaşka ve yepyeni bir yaşama götürmesi açısından "devrim" niteliğinde bir değişime denk düşer. Bu, taş-alet yapımı dolayımıyla o primattan, artık bir "kültürel" varlık olarak insanı ortaya çıkaran dönüm noktasıdır.

Burada söz konusu taşların "alet" olarak yapıldığı, yani insan eliyle dönüştürüldüğü nasıl anlaşılmakta diye sorulabilir. Doğal koşullar, taşın sadece bir yüzünden parçalar koparırken insan yapımı taşların her iki yüzünden de parçalar ("yonga"lar) alındığını gösteren kesikler mevcuttur. O taşlar artık "doğal" olmaktan çıkarak birer "kültürel" alete dönüşmüşler demektir. Bu dönüşüm "devrimsel"dir ve nasıl ki tarımla kastedilen, insanın bitki ve hayvan evcilleştirmesine gitmesiyse burada da olan, taşın evcilleştirilmesidir. Bunu gerçekleştiren ilk insanın adı da "yetenekli", elinden her iş gelen insan anlamında *Homo habilis*'tir (Latince *habilis*, "yetenekli" demek).

Şimdi gelelim *Homo habilis*'in "doğuş" hikâyesine...

Doğu Afrika'da Tanzanya'nın fosiller bakımından "altın madeni" addedilen Olduvai Boğazı'nda araştırma yürüten, insan evrimini aydınlatmaya ömürlerini adamış Louis ve Mary Leakey Çifti, 1959 yılında yaklaşık 1,8 myö yaşadığı belirlenen ve genç bir kadın bireye ait kafatası, diş ve kemik buluntularını ortaya çıkardılar. Daha öncesinde hemen hemen aynı yerde fosil buluntularına rastlanan Doğu Afrika iri-yapılı insansısı *A. boisei*'den farklı olarak, kafatasının üst kısmı (beyin kutusu) daha büyük ve yuvarlak, dolayısıyla beyin hacmi de daha büyük (680 cm^3), buna karşılık hem yüz kısmı hem de dişleri küçülmüş, ayrıca (insanda olduğu gibi) oval bir damak yapısına sahip bu buluntunun insansıdan çok insana yakın özelliklere sahip olduğu düşünüldü. Ek olarak, beynin kafatasının iç yüzeyinde bıraktığı izleri inceleyen uz-

manlar, beynin sol tarafında alın bölgesine yakın bulunan ve insanda konuşma yetisinden sorumlu Broca bölgesinin varlığına da işaret buldular (Weaver 1985: 600; Özbek 2010: 88-89). Elbette bu, söz konusu buluntunun yaşamını sürdürürken konuşabildiğine kesin kanıt sayılamazdı ama çok daha çarpıcı başka bir bulgu vardı: Kalıntıların ortaya çıkarıldığı fosil yatak, daha sonra "Olduvan taş endüstrisi" adı verilecek kadar zengin mahiyette taş aletlerle doluydu.

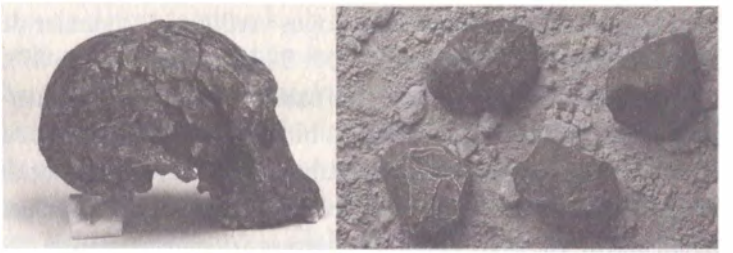
Bu verilerin ışığında ve aynı yerden daha sonra da çıkarılan buluntular eşliğinde 1964 yılında Louis Leakey, Phillip Tobias ve John Napier tarafından *Homo* cinsinin en erken temsilcisi dünyaya ilan edildi. Afrika'da ilk hominin (Australopitekus) buluntusu "Taung Çocuğu"nun kâşifi, alanın kıdemli ismi Raymond Dart'ın önerisiyle de ona *Homo habilis* adı verildi (Weaver 1985: 600; Lewine 2015: 258-59).

Böylece o zamana kadar Homo cinsinin en erken temsilcisi sayılan *Homo erectus*'un (izleyen alt-kesite bkz. s. 144) yeri *H. habilis* ile doldurulduysa da süreç bir dizi tartışma ve itirazı beraberinde getirmiştir. Kimileri Habilis'in aslında bir büyük-beyinli Australopitekus olarak alınması gerektiğini, onunla Erektus'un vücut kemiklerinin karşılaştırılmasına dayalı farklılıklar temelinde ileri sürdü. Ama tam zıt yönde, onun "küçük bir Erektus" olduğunu düşünenler de oldu. Güçlük biraz da *H. habilis* olarak adlandırılmış ilk buluntu ile izleyen süreçte ona eklenen örnekler arasında büyük anatomik farklılıklar bulunmasından kaynaklanmaktaydı. Aşağıda buna değineceğiz. Fakat her ne olursa olsun kesindi ki *H. habilis* olarak adlandırılmış örnekler, isimlerinin hakkını verircesine, alet yapabilme yetenek ve yetkinliğine sahiplerdi. Olduvai Boğazı'nda bulunmuş ilk örnekten başlayarak Habilis olarak değerlendirilen tüm fosiller, alet yapımına imkân veren bir uyarlanmanın gerçekleştiği el yapısı ile ayırt ediliyorlardı (Stanford vd. 2009: 343-4; Lewin 259-65). Dolayısıyla ilk dik yürümeye geçen, elleri özgürleşmiş maymunlar "insansı" Australopitekuslar ise serbest kalan elleriyle nispe-

ten irileşmiş beynini etkileşime sokarak taşları alete ilk dönüştüren de "Habilis insan"dır denilebilir.

Bir önceki alt-kesitte belirtildiği üzere, taş alet yapımının ilk örnekleri Kenya'da Turkana Gölü havzasında Lomekwi denilen yerde ortaya çıkarılmış olup 3,3 myö'ye tarihlenmektedir. Ancak bu taş aletlerin "üreticileri" aynı lokasyonda bulunanamıştır. Tahminler Australopitekusların bu işi becermiş olabileceği yönünde olsa da bu ihtimal hâlâ doğrulanmayı beklemektedir. Dolayısıyla bir "taş endüstrisi" (Lomekwian) var ama onun işleyicileri henüz ortada yok. Buna karşılık 2,6 myö Tanzanya-Olduvai Boğazı'nda (Olduvan endüstrisi), ayrıca Etiyopya'nın Omo Vadisi'nde (Omo endüstrisi) tespit edilen, çakıl taşları ve volkanik taşlardan (sertleşmiş lav parçaları) üretilmiş ve çekiç, kazma, satır olarak kullanılmış aletler, kimin elinden çıktığı belli şekilde, yani *Homo habilis* marifeti ve patenti ile ortadadır. Bunlarla Habilis, topladığı sert kabuklu meyveleri, yemişleri ve bitki yumrularını kırıyor, eziyor ve onları böylece daha kolay yenilebilir hâle getiriyordu. Öldürdüğü ya da ölü bulduğu (bu tarihsel aşamada "leş yiyicilik" insan beslenme düzeninin bir parçasıdır) hayvanların derilerini yüzüyor, onları parçalıyordu. Araştırıcılar, insanlığın bu en erken temsilcileri tarafından kullanılmış olması kuvvetle muhtemel taş aletlerle ölmüş bir fili birkaç saat içinde parçalara ayırmayı başarmıştır (Weaver 1985: 611).

Sert kabuklu meyveleri ve bitki yumrularını kırıp ezerek, hayvanları da derisini yüzüp, kemiklerini parçalayıp etini keserek daha kolay yenilebilir hâle getirdikleri taş aletlerin ilk insanlar için zamanla varoluş mücadelesinde olmazsa olmaz bir önem kazandığı söylenebilir. O yüzden de aletler bir kez yapılıp kullanıldıktan sonra atılmayarak yeni kamp ya da yerleşme yerlerine taşınmış görünmektedir (Özbek 2010: 90-93). O hâlde bugünün insanı için günlük yaşam rutininde elinin altındaki cep telefonları ne ise taş devrinin Habilis insanı için de elinin altındaki taş aletler oydu diye düşünmek gerekir (Stanford vd. 2009: 344).



Kenya, Koobi Fora'da bulunmuş *H. habilis* kafatası (solda) ve Tanzanya, Olduvai Boğazı'nda *H. habilis* kalıntıları yanında ortaya çıkarılmış 1,8 myö'ye tarihlenen taş aletler (sağda).

Doğu Afrika'da Tanzanya'nın Olduvai Boğazı'ndaki ilk buluntudan sonra "Habilis" olarak tanımlanıp sınıflanan başka fosiller Kenya'da, Malawi'de, Etiyopya'da ve ayrıca Güney Afrika, Swartkrans'da ortaya çıkarıldı. Bunlar arasında Louis Leakey'den sonra oğlu Richard Leakey tarafından 1970'lerin başında Kenya Turkana Gölü'nün doğu kıyısında Koobi Fora'da keşfedilen ve yaklaşık 1,8 myö yaşamış olduğu saptanan buluntu da önemlidir. Çünkü bu, diğer Habilis buluntularıyla karşılaştırıldığında çok daha büyük ve dolayısıyla hacimli (775 cm^3) bir beyne sahip olarak ayırt edilmektedir. Habilis buluntuları arasında 510 cm^3'lük beyin hacmine sahip daha küçük kafatası örnekleri de vardır ve ayrıca beyin hacmi küçük olanların kol kemiklerinin (genelde Australopitekus aşamaya denk düşen bir özellik olarak) daha uzun olduğu tespit edilmiştir. Bu duruma bağlı olarak uzmanların bazıları Baba (Louis) Leakey tarafından Tanzanya'da bulunmuş örneğe *H. habilis* adını uygun görürken, Oğul (Richard) Leakey tarafından Kenya'da bulunmuş olanı ayrı bir tür olarak, Turkana Gölü'nün o zamanki (İngiliz sömürge döneminde konmuş) adı olan Rudolf Gölü'ne referansla *Homo rudolfensis* diye sınıflamayı tercih etmekte ve bunun birazdan üzerinde duracağımız *Homo erectus*'a doğuş verdiğini ileri sürmektelerdir. Bununla birlikte daha küçük beyin hacmine sahip olsa bile diş yapısı

ve yüz biçimi temelinde ilk orijinal buluntuya referansla Habilis insanının Erektus insanına doğuş verdiğini düşünenler de bulunmaktadır (Stanford vd. 2009: 343-4; Özbek 2010: 87).

Sonuçta 3 ile 2 myö arası bir zaman noktasında insansıların da yaşadığı Doğu Afrika'da bir türsel dönüşüm sonucu insanın ortaya çıktığı kuvvetle muhtemeldir. Adı insan olarak konmuş ilk tür, *Homo habilis*, yukarıda da belirtildiği üzere insansıların 1,2 myö'sine kadar yaşam izlerine rastlanan türü *Australopithecus boisei* ile birlikte aynı çevreyi paylaştı. Belki de daha büyük beyin hacmiyle ilişkili zekâ kapasitesi ve taş aletleri ile o insansı türünü bol bol avladı. Bunun yanı sıra, bir primat özelliği olan dinlenme (uyuma) ve korunma için ağaçlara sığınma, yani ağaç yaşamı, bu aşamada büyük ihtimalle Habilis insanı tarafından da sürdürülen bir pratikti.

H. habilis, Doğu Afrika'da sadece son insansı türü olan *A. boisei* ile değil, kendisini takip eden diğer insan türü *Homo erectus*'la da beraber yaşamıştır. Dolayısıyla günümüzden yaklaşık 1,5 myö'de Doğu Afrika'da Kenya, Tanzanya, Etiyopya üçgeninde iki ayağı üzerinde gezinen, birbirleriyle karşılaşan ve birbirlerine karşı yaşam mücadelesi veren, bu arada büyük ihtimalle de "birbirini yiyen" üç hominin türü; insansı Boisei ile Habilis ve Erektus insanları birlikte bulunmuşlardır.

Ateşi Gem Vuran Erektus

1890'ların sonunda antropolojinin iki önemli ismi, akşam yemeği sonrası Paris sokaklarında hararetli bir sohbet sürdürerek yürümektedir. Bunlardan Hollandalı Eugene Dubois aniden arkadaşı Fransız antropolog Léonce Manouvrier'nin koluna yapışarak *"Pitekantropus!"* diye bağırır ve hızla geriye dönüp koşarak biraz önce yemek yedikleri restoranı kapamak üzere olanlara çığlık çığlığa sorar: *"Pitekantropus nerede?!.."*

Dubois'nın şansı yaver gitmiştir! Yıllardır hangi şehre ya

da ülkeye seyahat etse yanında taşıdığı ve içinde insanın kökenine dair o zamana kadar keşfedilmiş en değerli "hazine" bulunan çanta, garsonlardan biri tarafından barın arkasında bir yere konulmuş durmaktadır. Çantadakiler, Dubois başkanlığında bir ekip tarafından 1891 yılında o zaman Hollanda yönetiminde olan Endonezya'nın Java adasında Solo nehir yataklarından çıkarılmış ilk *Homo erectus* fosil buluntularıdır. Belirgin şekilde öne çıkık kaş kemerlerine sahip bir kafatası çatısı, bir azı dişi ve bir sol uyluk (üst-bacak) kemiğinden oluşan ve zamanla "Java Adamı" adıyla popülerleşecek bu kalıntılara Dubois, *Pithecanthropus erectus*, yani "Dik duran maymun-insan" ismini layık görmüştür (Milner 1990: 148).

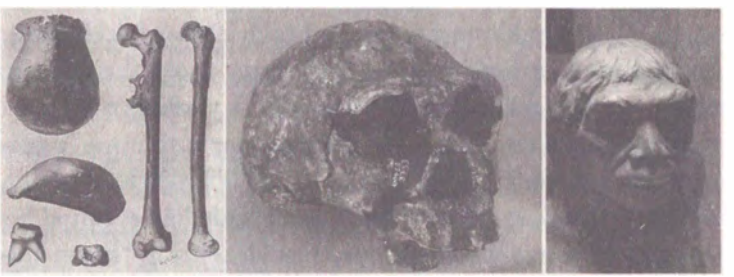
Kafatası kemiklerinin insanı andırdığı kanısındaki Dubois, bacak kemiği de her ne kadar insanınkine göre daha kalın ve ağır olmakla birlikte, iki ayak üzerinde dik yürümeye işaret ettiği için tamam demiş ve "Dik yürüyen maymun-insan" ismini üretmiştir. Böyle yapmıştır, çünkü 1870'lerde Hollanda'da tıp eğitimi alırken misafir hoca olarak dinlediği, evrimsel biyolojide Almanya'nın öncü ismi Ernst Haeckel'in "kayıp halka" düşüncesi zihninde yer etmişti. Haeckel, mutlaka ama mutlaka insanla diğer kuyruksuz maymunlar arasında "araform" olarak mevcut bir canlı olduğunda ısrar etmekte, hatta bu doğrultuda bir *"Pithecanthropus alalus"*un ("Konuşamayan maymun-insan") olası varlığından söz etmekteydi (Milner 1990: 148). Bu şekilde belki de ilk kez "bilimsel" çerçevede henüz varlığı kanıtlanmamış bir tür ismi önerilmiş olsa da bu "tepetaklak" yaklaşım Dubois'yı fazlasıyla etkilemiştir. Sonuçta o, tıp eğitimini ve kendisi için parlak bir gelecek kariyerini bırakarak "Pitekantropus" arayışında binbir güçlüğü ve tehlikeyi göze alıp Güneydoğu Asya'nın yolunu tuttu.

İşte insanın evrimsel serüveninde çok önemli bir dönüm noktası oluşturan aydınlatıcı bulgular bu süreç içerisinde ortaya çıkmıştır.

Dubois ömrünün sonuna kadar, hayli talihsizce "Java Adamı"nın kayıp halka, yani maymun-insan (*Pithecanthropus*) olduğunda ısrar ettiyse de Java'dan daha sonraki yıllarda

elde edilen buluntular, ayrıca 1929-30'da Çin'de Pekin'de bulunan fosil örnekler, Asya kıtasının bu bölgesinde yaklaşık 1 myö yaygın şekilde yaşamış bir insan türünün kanıtlarıyla karşı karşıya olunduğunu ortaya serdi. Üstelik Pekin'de bulunan ve "Java Adamı" ile aynı tür içinde değerlendirilen "Pekin Adamı"nın ateşi kullandığını, onu insan yaşamının bir "kültürel" girdisi hâline getirdiğini düşündüren bulgular da söz konusuydu.

Sonuç olarak, Dubois'nın çok kıymetli *Pitekanthropus erectus*'u bir maymun-insan ("pitekantropus") değildi ama evet, bir "erektus", yani iki ayak üzerinde dik yürüyen bir insan, dolayısıyla *Homo erectus* idi.



Erektus örnekleri: (Solda) Java Adamı buluntuları, (ortada) Pekin Adamı'nın kafatası ve (sağda) temsilî modeli (Çin Ulusal Müzesi)

20. yüzyıldan bugüne Asya'nın yanı sıra Afrika ve Avrasya'da da ortaya çıkarılan yeni fosiller ve onlara ilişik yapılan tarihlemeler temelinde 1,8 myö'den itibaren çok yakın zamanlara kadar *Homo erectus*'un yeryüzünde geniş bir coğrafi dağılım içinde yaşamış olduğu tespit edildi. İsmen o, "dik duran/yürüyen insan" diye tanımlanmakla birlikte, öncesinde gördük ki evrimsel süreçte Erektus'tan eski Habilis ve ondan daha da eski olan insansı Australopitekuslar da iki ayak üzerinde dik durma ve yürüme yetisine sahiptiler. Öyleyse neden Erektus insanına, onu ayırt edici eşsiz bir yetkinlik gibi "dik duran/yürüyen" ismi uygun görülmüştü?

Yanıt, fosil buluntuların kronolojik bakımdan kendini "ele verme" azizliğine bağlanabilir. Habilis insanına ait olduğu

belirlenen ilk buluntu, 1959-60'ta Tanzanya'da ortaya çıkarıldı. İlk Australopitekus kalıntısı olan "Taung Çocuğu" ise Güney Afrika'da 1924'te bulundu. Oysa *Homo erectus* olarak kaydedilen ilk buluntu ("Pitekantropus"), yukarıda aktarıldığı üzere 1891 yılında Java'da Eugene Dubois tarafından gün yüzüne çıkarılmıştır ve bu o zamana kadarki araştırmalarda tespit edilmiş, dik yürüdüğü açık en eski fosil insan örneğiydi. O yüzden henüz Afrika'da saklı insansı ve insan fosillerinin bulunacakları zamanı bekledikleri bir dönemde Java'daki buluntu ilk dik duran/yürüyen insana kanıt sayılarak ona bu isim verildi. Bu doğrultuda da insanlığın beşiği olarak Asya kıtası öne çıkarıldı.

Ardından Çin'de Pekin yakınlarındaki Çukutiyen (*Chou Kou Tien*, yani, "Ejderhalar Tepesi") denilen yerdeki kireçtaşı mağarasında 1930 başında paleontolog Pei Wenshong tarafından bulunan ve günümüzden 600 ile 200 bin yıl öncesine tarihlenen bir başka kafatası, hem dik yürüyen insanın ilk örneklerinden bir diğeri olarak kaydedilmiş hem de insanlığın beşiğinin Asya olduğu sanısını daha da kuvvetlendirmiştir. Hâlbuki Darwin 1871 gibi çok erken bir zamanda yayımlanmış *İnsanın Türeyişi* başlıklı kitabında çok yerinde bir akıl yürütme ile insana yakın akraba goril ve şempanzelerin yaşadığı Afrika'nın insanın ilk atalarının da yaşadığı yer olma olasılığının başka her yerden daha yüksek olduğunu yazmıştı (Darwin 2025: 207) Ayrıca yukarıda kaydettiğimiz üzere 1924'te Raymond Dart Güney Afrika'da Taung kireçtaşı yataklarında ilk insansıyı (*Australopithecus africanus*) belirlemişti. Ama bu bulgu da 1950'lere kadar bilim çevrelerinde kabul görmemiş, dolayısıyla "insanlığın beşiği Asya" tezi uzun bir süre dolaşımda kalmayı sürdürmüştür.

Pekin'de bulunan Erektus da Java'da bulunan gibi başlangıçta farklı bir tür adı ile ayırt edildi ve Java'daki *Pithecanthropus erectus*'un yanına Çin de bulunan *Sinanthropus pekinensis*, yani "Pekinli Çin insanı" eklendi. Paleoantropologların keşfettikleri her yeni buluntuyu ellerinden geldiğince eşsizleş-

tirme veya farklı bir tür olarak takdim etme eğilimi eski ama hiç eskimeyen bir alışkanlıktır (Milner 1990: 217). Bununla birlikte her iki buluntu daha ziyade "Java Adamı" ve "Pekin Adamı" isimleriyle popülerleşmişlerdir. Keşfedildiği andan itibaren "Pekin Adamı"nın "Java Adamı" ile anatomik yakınlığı açıktı ve sonraki on yıllarda benzer fosil buluntular başka yerlerde de ortaya çıkarıldığında dünyanın her tarafına yayılmış bir eski insan türü ile karşı karşıya olunduğu anlaşıldı. Ama daha eskiye giden buluntular elbette Afrika'dan çıkacak ve *Homo erectus* insanlığın gerçek beşiği olan Afrika'dan yeryüzüne yayılmış ilk insan türü olarak tescil edilecekti.

Java ve Çin'de daha sonra da başka benzeri buluntular ortaya çıkarıldı ve hepsine ayrı ayrı tür isimleri verme geleneği sürdürüldü. Ta ki 1950 yılında evrimsel biyolog ve taksonomist (canlı sınıflama uzmanı) Ernst Mayr buna bir nokta koyana kadar... O, daha dikkatli analizlerle bu türsel çokluğu ortadan kaldıracak şekilde bütün buluntuları insanlığın 2,6 milyon yıllık var oluş serüveninde en uzun zaman diliminde; 1,8 myö'den aşağıda değinileceği üzere 18 bin yıl önceye kadar yaşamış insan türü olarak *Homo erectus* adı altında topladı (Milner 1990: 217, 359).

Erektus insanının Afrika dışına göçünün daha önceleri yaklaşık 1 myö olduğu düşünülmekteydi. Ancak ortaya çıkan yeni buluntular, onun Afrika'da 1,8 myö'ye tarihlenen belirimi ile Afrika dışına göçünün hemen hemen eşzamanlı olduğunu düşünmeye elvermektedir. Gürcistan'da Dmansi köyünde 1991 yılından itibaren ortaya çıkarılan buluntular 1,7 myö'ye; Java'da Mojokerto denilen bölgede bir Erektus çocuğuna ait olduğu anlaşılan kafatasının üst kısmı da 1,8 myö'ye tarihlenmektedir (Stanford vd. 2009: 358-60). Yine daha önceleri Erektusların günümüzden 200 ile 100 bin yıl önce (bundan sonra "byö") yeryüzünden silindikleri düşünülürken sonraki araştırmalar bundan çok daha yakın zamanlara kadar onların yeryüzünde varlıklarını sürdürdüklerini kanıtlamıştır. Java'daki (Ngandong) bazı buluntular, çarpıcı şekilde, başka yerlerde

soyu tükenmiş olsa bile burasının Erektus insanları açısından âdeta son bir sığınak bölgesi hâline geldiğini ve onların burada 27 byö'ye kadar yaşam sürdürdüklerini düşündürmektedir (Stanford vd. 2009: 356-61). Bunun ötesinde yine aynı bölgedeki Flores Adası'nda günümüzden 18 byö'ye tarihlenen, vücut büyüklüğü ve kafatası hacmi itibarıyla (380-420 cm^3) insansı Australopitekleri akla getiren buluntular, daha incelikli anatomik karşılaştırma yapıldığında "minyatür" bir Erektus ile karşı karşıya olunduğunu düşündürmüştür. Kimi araştırıcılarca *Homo floresiensis* adı altında ayrı bir tür olarak sınıflanması da önerilmiş bu buluntuların, doğal olaylarla bu adaya akmış ve burada izole olmuş bir Erektus grubunun yüzbinlerce yıl içerisinde çevreye uyum sonucu ortaya çıkmış bir yeni alt-türü ya da başlıbaşına yeni bir türe ayrışmış formu olması ihtimali üzerinde durulmaktadır (aynı adada bulunmuş "cüce fil" fosilleri de bu yönde düşünmeyi teşvik etmektedir). Her koşulda Erektus insanla ilintisi gayet açık olan bu "cüce" Flores insanlarının çok yakın bir zamana, 18 byö'ye kadar yeryüzünde Sapiens-dışı insan türünün varlığına bir kanıt oluşturduğunu belirtmek gerekir (Stanford vd. 2009: 418).

Java ve Çin en erken ve öncü buluntuların ortaya çıkarıldığı iki "Erektus madeni" olmakla birlikte en zengin Erektus buluntu alanı yine Afrika-Kenya'daki Turkana Gölü çevresidir. Gölün hem Koobi Fora denilen doğu yakasında hem de biraz aşağıda ayrıntılı olarak tanıtılacak "Nariokotome Çocuğu"nun ortaya çıkarıldığı batı yakasında en eski ve nispeten daha eksiksiz Erektus örnekleri bulunmuştur. Ayrıca Doğu Afrika'da Tanzanya, Etiyopya ve Eritre'de; Güney Afrika'da insansı Australopitekus buluntularıyla da zengin Swartkrans mağarasında; Kuzey Afrika'da Cezayir ve Fas'ta Erektus fosilleri ortaya çıkarılmıştır. Sonuçta Erektus'un, Doğu Afrika'dan hem kıtanın her tarafına hem de Afrika dışına "taşmış" hayli etkin ve dinamik bir insan türü olduğu eldeki bulgu ve bilgiler eşliğinde kaydedilebilmektedir. Türkiye'de de 1,2 myö'ye tarihlenen

Homo erectus kafatası parçası 2000'li yıllarda Ege Bölgesi'nde Denizli-Kocabaş'ta ortaya çıkarılmıştır (Taşkıran 2022: 41).

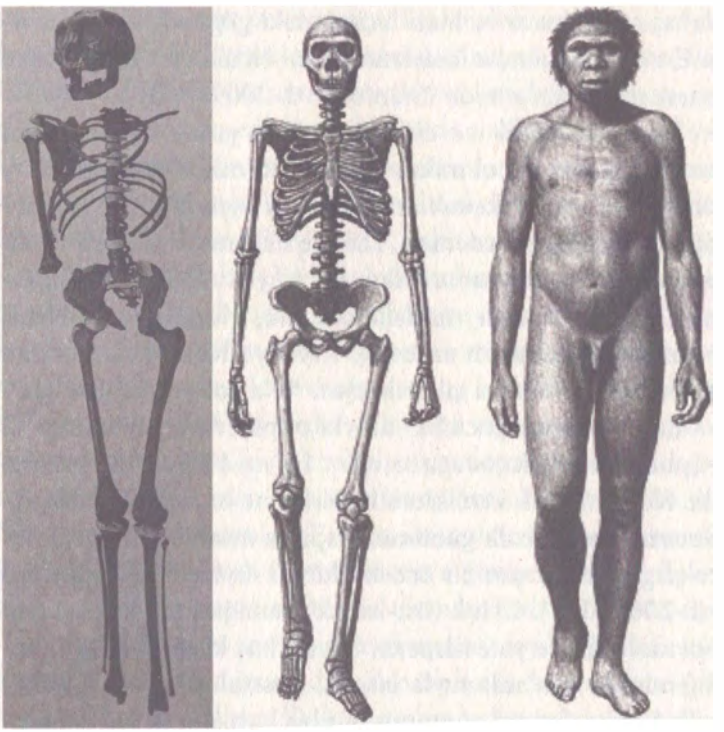
Afrika'dan Avrasya ve Güneydoğu Asya'ya kadar açılan geniş bir karasal yelpazede beliren Erektusların Avrupa'da da karşılıkları bulunmakla birlikte bunların Erektus kategorisinde mi yoksa *Homo sapiens* türün en erken örnekleri, dolayısıyla "arkaik Sapiens" (aşağıya bkz. s. 116) olarak mı sınıflanması gerektiği noktasında görüş uyuşmazlığı ve tartışmalar söz konusudur. Bir başka tartışmalı nokta, Erektus'un en eskiye giden örnekleri olarak düşünülen ve Afrika (Kenya-Koobi Fora) ile Gürcistan'da (Tiflis-Dmansi) ortaya çıkarılmış buluntuların ayrı tür olarak *Homo ergaster* adı altında sınıflanması gerektiği iddiasıdır. Hatta Gürcistan'daki buluntunun *Homo georgicus* adı altında başlıbaşına bir yeni tür olarak değerlendirilmesi de önerilmiştir (Roberts 2018: 110). Çünkü bu buluntular Java ve Çin'de ortaya çıkarılmış Erektus buluntularından, daha ince kafa kemikleri, daha küçük yapılı dişler ve daha az belirgin kaş kemerleriyle ayırt edilmektedir. Bunun yanı sıra Asya'da bulunan Erektusların taş alet teknolojisi daha basit iken Afrika'daki buluntulara ilişik taş aletler daha ileri ve "çalışkan" (*ergaster*, çalışkan demek) bir teknolojiyi işaret etmektedir. Bu doğrultuda ayrı türler olarak kategorize edilmeseler bile Afrika ve Gürcistan'daki buluntulara Erektus insanın bir bölgesel varyantı ya da alttürü olarak *Homo erectus ergaster* başlığıyla bakmak gerektiği de öne sürülmüştür (Stanford vd. 2009: 353-6).

Erektuslar insan cinsinin ilk beliren türü sayılan Habilis insanı ile karşılaştırıldığında daha büyük bir beden ve beyne sahip olarak ayırt edilirler. Erektus insanının beyin hacmi en düşük 700 cm^3'ten en yüksek 1.200 cm^3'e açılan yelpazede ortalama 950 (kimilerine göre 1000) cm^3 kaydedilmektedir. Hatırlanacağı üzere bu ortalama, Habilis insanında 650-700 cm^3, insansılarda ise 450-500 cm^3'tü. Erektusun yüz, çene, kafa kemikleri ve dişleri, günümüz insanına oranla daha büyük ve kalındır. Özellikle Java ve Pekin'de bulunan örnekler kaş kemerleri ile çene kemiklerinin tipik biçimde belirgin ve öne çıkık ol-

masıyla ayırt edilirler. Kafatasının içine beynin yerleştiği kısım da Sapiens insanla karşılaştırıldığında daha basık ve yassıdır. Ancak aynı yapı, insansı Australopitekus kemikleriyle karşılaştırıldığında hayli küçülmüş ve incelmiş durumdadır. Özellikle azı dişlerinin, beslenme stratejisindeki değişmeye ve kuvvetle muhtemel ki besinlerin pişirilerek yenmesine bağlı olarak dikkate değer ölçüde küçüldüğü fark edilir (Kottak 2004: 200). Vücut kemiklerine bakıldığında da bacakların kollardan daha uzun olması ve huni biçimindeki göğüs kafesi itibarıyla Erektus, günümüz insanının beden ölçülerinin başlangıcını işaret eder mahiyettedir (Stanford vd. 2009: 350).

Kafatası kemik ve diş buluntuları yukarıda sıralanan farklı bölgelerde bol miktarda elde edilmiş olmakla birlikte Erektus'un vücut kemikleri açısından aynı buluntu zenginliğinin olduğu söylenemez. Yine de Erektus olarak kaydedilen hemen hemen tama yakın bir iskelet, Kenya'da Turkana Gölü'nün batı kıyısındaki kurumuş Nariokotome Nehri yataklarında Kenyalı arkeolog Kamoya Kimeyu tarafından 1984 yılında ortaya çıkarılmıştır. "Nariokotome Çocuğu" ya da "Turkana Çocuğu" adıyla popülerleşen buluntu, 12 yaşında bir erkek çocuğa ait olup 1,6 myö'ye tarihlenmektedir. Kol ve bacak kemiklerinin birbirine oranına bakıldığında artık karşımızda günümüz Sapiens insanından ancak ince çizgilerle ayrışan bir örnek olduğu söylenebilir (Stanford vd. 2009: 353). Uyluk (üst-bacak) kemiğinin nispeten uzun boyun kısmı ve yine nispeten büyük baş kısmı dikkate alındığında da tam anlamıyla insansı Australopitekus ile günümüz Sapiens insanı anatomisinin bir karışımı ile karşı karşıya olunduğu düşünülebilir (Lewin 2015: 302). Oldukça uzun boylu (1,60 m.) olan bu ergen erkek buluntusu yetişkinlikte 1,80 metre boya ulaşacak yapıdadır. Demek ki insan, çok uzun zaman (yaklaşık 1,5 milyon yıl) önce Erektus aşamada şimdiki beden ölçülerini kazanmış durumdadır. Antropologlar Richard Leakey ve Alan Walker, uygun elbise ve kafatasındaki belirgin farklılıkları kapatacak bir şapka giydirildi-

ği takdirde "Turkana Çocuğu" bugün kalabalık bir caddede yürüyecek olsa onun kimsenin dikkatini çekmeyeceğini söylemişlerdir (Leakey ve Walker 1985: 629). Buluntunun, yukarıda değindiğimiz tartışmanın bir parçası olarak, Erektus olmak yerine *Homo ergaster* adı altında ayrı bir tür içinde sınıflanması gerektiği de İngiliz paleoantropolog Bernard Wood tarafından önerilmiştir (Roberts 2018: 116).



"Turkana (Nariokotome) Çocuğu" fosil iskelet kalıntıları (solda), iskelet rekonstrüksiyonu (ortada) ve temsilî resmi (sağda).

Taş alet teknolojisindeki ilerleme ve yaygınlaşma artık Erektus aşamada avcılığın insan yaşam biçiminde ve geçimsel etkinlikte çok daha belirginleştiğini işaret etmektedir. Dolayısıyla sistematik alet yapımı ve sistemli hale gelmiş avcılık,

Erektus insanı ile bağlantılı kültürel kazanımlar olarak kaydedilebilir (Lewin 2015: 304-5). Ancak bunların ötesinde kültürel açıdan en çarpıcı dönüm noktası, Erektusla birlikte insanlık tarihinde ateşin ilk kullanımının karşımızda oluşudur.

Homo erectus'u ateşin kullanımı, diğer deyişle "evcilleştirilmesi", yani doğal olmaktan çıkıp "kültürel" hâle getirilmesiyle bağlantılı gösteren ilk bulgu yukarıda da kaydedildiği üzere "Pekin Adamı"ndan gelir. Çukutiyen'de elde edilen bulgular, insan kafatası ve vücut kemikleri, hayvan kemikleri ve taş aletlerin yanı sıra yanmış kemiklerin ve içerisinde ateş yakılmış ocakların varlığını ortaya serer ki bu nedenle Çukutiyen'e "kuzineler mağarası" adı bile yakıştırılmıştır (Childe 1974: 50; Milner 1990: 359).

Ateşin insan yaşamının "evcil" (kültürel) bir parçası olması, mağaraları daha korunaklı ve güvenli bir "yuva" kılmanın ötesinde insan yerleşimine açık iklim seçeneklerinin artmasına da yol açtı. İnsanlar kış soğuğunda da yaşayabilme imkânına kavuştular. Ayrıca yenilebilir besin olarak tüketilen sert bitki lifleri ile hayvan etlerinin daha yumuşak olması, daha kolay çiğnenebilir ve sindirilebilir olması, zararlı parazitlerden arındırılması da "pişirme" ile mümkün olmuştur. Buna bağlı olarak dişlerde ve çene kemik yapısında küçülme ve incelme, beynin içerisinde yer aldığı kafatası kutusunda ise büyüme ve genişleme, dolayısıyla daha da büyük beyin hacmine doğru gidişin önü açılmıştır (Kottak 2004: 201). Sonuçta beyin irileşti ve daha ileri bir bilişsel yetkinlik, zekâ artışı kendini gösterdi. Bu dönüşümle insan türünün toplumsal ilişki ve etkileşiminde de yeni aşamalara geçilmiş olsa gerektir. Ateşin etrafında toplanan grup üyelerinin daha etkin ve yoğun iletişim kurmuş olması ihtimal dâhilindedir (Özbek 2010: 113). Hatta çok basit düzeyde konuşma dilinin, artık neredeyse Sapiens beyin hacminin alt sınırlarına erişmiş Erektuslarda bir yetkinlik olarak kendini göstermiş olabileceği dahi düşünülmektedir (Kottak 2004: 201).

Yine de gerek iletişim gerekse konuşma dili konularında

karşı görüşlerin olduğunu, hatta Erektus'un ateşle ilişkisinin zamanı ve mahiyetine yönelik bazı tereddüt ve tartışmaları da kaydetmeden geçmemek gerekir. Bu tartışmalar Erektus insanının ateşi hangi düzeyde kültürel dağarcığına dâhil ettiği noktasında düğümlenir. Doğu Afrika'daki bazı Erektus fosil yataklarında (Koobi Fora ve Chesowanja) araştırma yapan arkeologlar, buralarda 1,6 myö ateşin kullanımda olduğunu gösteren yanmış toprak tabakaları belirlediler. Ancak bunun doğrudan insan tarafından yakılmış bir ateş mi, yoksa doğal olarak çıkmış bir yangından kontrollü bir şekilde insan tarafından alınmış bir ateş mi ya da tamamen doğal bir ateş mi olduğu net olarak saptanamamıştır. Erektus insanının ateşi kontrol ettiğine ilişkin kanıtlar çok daha açık şekilde yaklaşık 1 myö'den itibaren görülmektedir (Stanford vd. 2009: 367). Her ne olursa olsun, Erektus fosillerinin bulunduğu pek çok yerde mağara ve kaya altı sığınaklarında kül tabakalarının, odun kömürlerinin, yanmış çakıl taşları ve yanmış hayvan kemiklerinin bulunmuş olması, onun ateşi yaşamının etkin bir kültürel bileşeni yaptığını işaret eder. Belli ki insan artık soğuktan ve vahşi hayvanlardan korunma, besinlerini pişirme, gece karanlığında aydınlık sağlama yolunda ateşten yararlanmaya başlamıştır.

Erektus, Habilis insanınca ilk örnekleri verilmiş Olduvan tipi taş aletleri yapıp kullanmış ve Gürcistan'daki kalıntılara bakıldığında onları Afrika dışına da taşımış olmakla birlikte onu bu bakımdan asıl seçkinleştiren, geliştirdiği daha ileri taş endüstrisi olan Aşölyen'dir (*Acheulean*). Aslında onun Afrika dışına çıkabilme başarısı göstermesinde en belirleyici etmenlerden birinin taş alet teknolojisinde ulaştığı gelişme düzeyi olduğu da düşünülebilir. İlk örnekleri 1,4 myö Afrika'da bulunan balta, satır, kazma tipi Aşölyen aletlerin daha yakın dönemlere tarihlenen örnekleri Batı Asya ve Avrupa'da günümüzden 250-200 byö'sine kadar tespit edilmiş olup onların arkaik Sapiens insan tarafından da üretildiği ve kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu teknolojinin en karakteristik yanı, gözyaşı şekilli el baltasıdır. Et, kemik, deri, ağaç gibi çe-

şitli malzemeler üzerinde çok işlevli kullanılan bu el baltasına Erektus insanının "İsviçre Çakısı" dense yeridir (Lewin 2015: 307-312).

Aşölyen teknolojisiyle birlikte artık insan türünün zihninde alet yapımı açısından plan ya da şablon bulunduğunu düşündüren bir "standartlaşma"dan söz edilebilir. Ayrıca çok daha simetrik ve estetik bir teknik duyarlılığın, dolayısıyla bir uzmanlaşmanın varlığına işaretler de mevcuttur. Bu aşamada karşımıza çıkan taş aletlerin özellikle öldürülmüş hayvanları kesme-biçmede fark edilen teknik incelikleri, Erektus'u gerçek anlamda ilk avcı (yırtıcı) insan olarak değerlendirmeye de olanak verir. Habilis insanı hayvansal gıda elde etme yolunda avcılıktan ziyade "leşyiyici" (*scavenging*) pratikle karakterize edilirken Erektus, avcılık yeteneğini fazlasıyla kazanmış ve bu doğrultuda toplumsal örgütlenmesini (diğer avcı-yırtıcı hayvanlarda olduğu gibi) düzenlemiş görünmektedir (Stanford vd. 2009: 364-7).

Bütün bu kazanımlarla bağlantılı şekilde Afrika dışına çıkan ilk insan türü olarak *H. erectus* farklı ekosistemlere, farklı iklim ve doğal çevre koşullarına uyum sağlamayı başardığı anlaşılan ilk insan türüdür. İnsanlık, doğal yaşam ortamı olan tropikal, yarı-tropikal ve savanlık alanlardan mevsimsel olarak çok daha soğuk ve yaşam koşulları çok daha çetin olan yerlere yayılma noktasına Erektus ile gelmiştir (Stanford vd. 2009: 369-70). Dolayısıyla başta da değindiğimiz üzere ilk dik duran/yürüyen insan o olmadığı hâlde öyle isimlendirilmiş *Homo erectus*, belki daha geçerli bir nitelendirmeyle *Homo globus*, yani ilk "küresel insan" sayılabilir.

İçimizdeki Neandertal

1856 yılında, henüz Darwin'in evrim kuramını paylaşıma açtığı *Türlerin Kökeni* kitabı ortada yokken, Almanya'da Düsseldorf yakınlarında Neander Vadisi civarındaki kireç-

taşı ocağında çalışan işçiler, Feldhofer Mağarası'nda bir kafatası çatısı ve 15 iskelet parçasından oluşan fosil kalıntıları fark ettiler. Bunların bir mağara ayısına ait olduğunu zanneden taş ocağı sahibi, yörede öğretmen olarak çalışan doğa tarihçisi Johann C. Fuhlrott'a haber verdi. Buluntuların insana ait olduğunu belirleyen Fuhlrott'un onları incelenmek üzere anatomi profesörü Herman Schaaffhausen'e göndermesiyle, insanlık tarihinin en çarpıcı kesitlerinden birini oluşturan "Neander Vadili İnsan" (*Neandertaler*) emin ellere teslim edilmiş oldu.

Darwin henüz evrimsel düşüncenin önünü açacak bulgularını yayımlama cesareti gösterecek noktaya gelmemişti. Yukarıda ilgili alt bölümde kaydettiğimiz üzere, evrim karşıtı "Katastrofizm" yaklaşımıyla ayırt edilen Fransız paleontolog Cuvier'in "fosil insan mevcut değil" bildirimi döneme hâkimdi. Buna bağlı olarak, her ne kadar buluntuları inceleyen Prof. Schaaffhausen ortada ne Alman ne Romalı ne Kelt ama Avrupa tarihinin çok daha eski dönemlerine giden bir normal-sağlıklı insan olduğunu açıkladıysa da uzmanların çoğu buluntunun "patolojik-hasta" bir insana ait olduğunda ısrar ettiler. Bu pozisyon 1863 yılına kadar baskınlığını sürdürdü. O yıl, İngiltere, Newcastle'da Britanya Bilimi İlerletme Derneği'nin yaz konferansına katılan İrlanda, Galway'den Profesör William King, Neander Vadisi'ndeki kireç ocağında 7 yıl önce ortaya çıkarılanları konu alan bir sunum yaptı. Buluntunun kendi türümüzden bir kusurlu bireye ait olmayıp normal, fakat "modern" insandan çok şempanzeye yakın bir tür olduğunu öne sürerek ona *Homo neanderthalensis* adını verdi (Papagianni ve Morse 2017: 21-22). Buluntunun adı konmuştu ama onun şempanzeye daha yakın olduğu şeklindeki görüş elbette yanlıştı. Bir yıl sonra bu yanlışlığın da üstesinden gelindi. 1864'te Darwin'in evrim kuramını ondan daha yüreklice savunduğunu daha önce de belirttiğimiz doğa bilimci Thomas H. Huxley, Neander'deki buluntunun evrimsel çerçevede ilk analizini gerçekleştirdi.

Ve ortada ne hasta ne deforme ne maymun ne de maymun-insan karışımı bir ara form, fakat tastamam insan olduğunu netleştirdi. Bunun üzerine Neander'deki buluntunun gün yüzüne çıkarılmasından sekiz yıl önce 1848'de İspanya'nın Cebelitarık (*Gibraltar*) bölgesinde bulunan hayli garip görünümlü bir başka kafatasının analizini yapmış İngiliz anatomist George Busk da elindeki örneğin aynı tipte bir insan olduğu iddiasıyla öne çıktı. Böylece "Neandertal", insanlığın tarih-öncesinin çok kıymetli ama aynı zamanda, aşağıda değinileceği üzere oldukça da hüzünlü öyküsüyle ayırt edilen bir temsilcisi olarak yavaş yavaş kabul görmeye başladı (Milner 1990: 321; Stanford vd. 2009: 383-8).

Ancak Neandertal tipte kalıntılar söz konusu olduğunda Cebelitarık'daki buluntunun da öncesi vardı ve Avrupa coğrafyasında insanlığın bu nadide türüne ait ortaya çıkarılmış fosillerin ilki 1830 yılında Belçika'nın Engis mağarasında bulunmuş 2-3 yaşlarındaki bir çocuk kafatasına kadar geriye gidiyordu. Neander Vadisi'ndeki buluntu, dediğimiz gibi Darwin'in evrim kuramının giderek kabul görmesine paralel olarak ilgili bilim çevrelerinden onay aldığında bu daha önceki buluntular da aynı şekilde insan evrimi ve taksonomisinde hak ettikleri yere kavuştular.

Yine de Neandertallere insanlığın evrim sürecinde en ayrıcalıklı yeri kazandıran, sonraki yıllarda Avrupa'da art arda ve bol miktarda, ayrıca da Ortadoğu'dan Orta Asya ve Sibirya'ya kadar açılan yelpazede gün yüzüne çıkarılan buluntular oldu. Galler'den başlayarak Almanya, İspanya, Belçika, Fransa, Hırvatistan, Ortadoğu, Özbekistan ve Güney Sibirya'ya kadar yayılım gösteren ve son buzul çağından (Würm), yani 150 byö'den başlayarak en son tespitle 27 byö'ye kadar yeryüzünde varlığını sürdürmüş Neandertallere ait yüzlerce birey buluntusu ortaya çıkarıldı. Öyle ki insanlığın tarih öncesinde yer alıp neredeyse modern insan için olduğu kadar hakkında hemen her yönden (büyüme, gelişme, nüfus, sosyal yaşam, kültür vb.) rahat ve ayrıntılı değerlendirme yapmaya

el verir mahiyette örnek bolluğuyla karşımıza çıkan bir başka tür yoktur (Stanford vd. 2009: 387; Özbek 2010: 117-9).



1848'de İspanya, Gibraltar'da ortaya çıkarılmış dişi Neandertal kafatası

Neandertaller anatomik yapıları itibarıyla Erektus insanı ile Sapiens insanı arasında bir yerde konumlanmakta görünseler de bu bizi Erektus insanından Sapiens insana Neandertal aracılığıyla doğrusal bir evrim köprüsü olduğu sanısına götürmemelidir. Neandertaller, *H. sapiens*'e doğuş vermiş bir anasal-atasal stok değildir. *H. erectus* ile de doğrudan bir evrimsel bağlantı içinde olduklarını söylemek zordur. Erektus insanıyla Neandertaller arasında ya "arkaik Sapiens" insanın ya da daha yakın zamanlı bazı buluntular ışığında *Homo antecessor* olarak adlandırılan bir diğer fosil insan kategorisinin geçiş köprüsü olduğunu düşünmek eldeki bulgular doğrultusunda daha uygundur (arkaik Sapiens ya da *H. heidelbergensis* ve *H. antecessor* için aşağıya bkz. s. 166).

Son buzul devrinde ve buzulların etkisinin en güçlü hissedildiği yerlerde yaşayan Neandertaller, bu koşullara uygun bir anatomik yapıyla ayırt edilirler: Tıknaz bir beden, kısa ve genişçe bir gövde, üst kol ve bacak kemiklerinin alt kol ve bacak kemiklerine göre daha uzun olması gibi... Güçlü kas ve iskelet yapısı ve uzun kemiklerin eğriliği, onların çok zor bir yaşam ve çalışma rutini içerisinde olduklarını düşündü-

rür. Yüzde burun ve üst çenenin öne doğru çıkıklığı ile büyük burun deliklerinden anlaşılan uzun-geniş burun yapısının varlığı, soğuk iklim koşullarına uyumla bağlantılı sayılır (Kottak 2004: 205-6; Lewin 2015: 330-1). Belirgin şekilde kalın kaş kemerleri onları Erektus insanına benzer kılar. Fakat diğer taraftan kafatası kutusuna bakılarak anlaşılan hayli büyük beyin hacmi, onları zihinsel-bilişsel yetkinlik açısından çok ötede ve Sapiens'e yakın değerlendirmeyi gerektirir. Bazı Neandertal örneklerinde beyin hacminin modern sapiens insanın 1350 cm^3'lük ortalamasından büyük olduğu tespit edilmiştir. Hatta bugün İsrail sınırları içinde, kuzeydeki Amud mağarasında ortaya çıkarılmış 16 Neandertal kalıntısından birinin beyin hacminin 1740 cm^3 olduğu belirlenmiştir (Papagianni ve Morse 2017: 116). Ancak beyin büyüklüğünün vücuda oranı itibarıyla modern sapiens insanla kıyaslandığında hayli iri ve kaslı vücuda sahip Neandertallerin, beyin işlevleri açısından daha mütevazı bir düzeyde olduğu da düşünülebilir (Özbek 2010: 12-3). Neandertal insanın bu şekilde, yani beyin büyüklüğü açısından Sapiens ile neredeyse "başa baş" bir durum sergilemesi onu ilk önceleri Sapiens'e doğuş veren bir tür ya da (eğer öyle değilse) en azından onunla aynı türsel kategoride bir alttür (*Homo sapiens neanderthalensis*) olarak değerlendirmeye yol açmıştır. Ancak ortaya çıkarılan başka buluntular, yapılan tarihlemeler ve daha ayrıntılı incelemeler temelinde genel kabul gören düşünce, *Homo erectus*'un bir yandan Neandertal insana diğer yandan da Sapiens'e doğuş verecek bir evrimsel dönüşüm sürecine uğramış olabileceğidir (Kottak 2004: 205-6). Aynı doğrultuda yine fosil buluntular ve bunlara yönelik yapılan tarihlemeler ışığında günümüz "modern Sapiens" insanının Afrika'daki arkaik Sapienslerden doğuş bulduğu yaygın olarak benimsenen düşüncedir. Arkaik Sapiens, Neandertalden daha düz ve daha az öne çıkık yüz yapısıyla ayırt edilir ki bu tipik bir Sapiens özelliği-

dir (izleyen iki alt-kesimde bu konu daha ayrıntılı değerlendirip tartışmaya açılacaktır).



(Solda) Neandertal (en solda) ve Sapiens iskelet yapılarının karşılaştırması; (sağda) bir Neandertal ailesinin canlandırma görüntüsü (Crapina Neandertal Müzesi, Hırvatistan)

Taş alet teknolojisi açısından *Homo habilis*'in Olduvan, *Homo erectus*'un Aşölyen endüstriyle kimliklenişine benzer şekilde Neandertal insanı "kültürel" olarak karakterize eden de Musteriyen (*Mousterian*) taş endüstrisidir. Aşölyen el baltası kullanımını Erektus'tan devralıp sürdürmüş olan Neandertaller bıçak, yan-kazıyıcı, uç-kazıyıcı, testere biçimli kazıyıcı, delici ve saplı-sapsız üçgen biçimli uçlar olarak işlevselleşen taş aletlerin yaratıcısı, üreticisi ve kullanıcısı oldular. Bunları avlanma ve avladıkları hayvanların derisini yüzme, etlerini küçük parçalara ayırma ve bitkisel besin kaynaklarını koparma, ezme, kabuğunu kırma ya da topraktan kök olarak sökme uğraşında kullandılar (Özbek 2010: 125-6). Neandertallerin varoluş döneminin sonuna doğru beliren ve daha incelikli taş aletlerle ayırt edilen Şatelperoniyen (*Chatelperronian*) endüstri de üst Paleolitik karakteristikleri taşımakla ve modern Sapiens tarafından kullanılmakla birlikte esasen bir Neandertal endüstrisi olarak değerlendirilmektedir (Lewin 2015: 334-5).

İnsanlığın kültürel evrimi açısından Neandertallerde belir-

lenmiş bir başka "yenilik", ölü gömme âdetidir. Bu, Neandertal insanın Sapiens ile paylaştığı ve hemen hemen aynı zaman kesitinde (yaklaşık 100 bin yıl öncesinden itibaren) her iki türde de tespit edilebilen bir kültürel uygulamadır. Aslında aşağı yukarı 350 ile 250 bin yıl öncesine kadar geriye giden toplu mezar varlığını tartışmaya açmış bazı bulgular da mevcuttur (bkz. aşağıda "Arkaik Sapiens" bahsi, s. 166 ve "Sıra Dışı Bir Karışım: Naledi" alt-bölümü, s. 178). Fakat kasıtlı şekilde toprağı kazıp ölen bireyi içine yerleştirme şeklinde bir "defin" pratiği, modern Sapiens insanla birlikte Neandertallerde kayda değer örneklerle 100 bin yıl öncesinden itibaren yaygınlaşmaktadır. Bu, hayatını kaybedene duyulan saygının, belki de bir tür atalar kültünün ve ölümün bir son olmayıp başka bir yerlere yolculuk olduğu inancının; topluca ve kısaca, ölüm gerçeğinin dayanılmazlığı ile başa çıkma yolunda ilk zihinsel işlemlerin belirdiğine işaret kabul edilebilecek bir uygulamadır (Papagianni ve Morse 2017: 112-3). Dolayısıyla Neandertal, Sapiens'le birlikte ölümü "evcilleştiren", diğer deyişle canlılığa ilişkin bu doğal-biyolojik gerçeği "kültürel" bağlama oturtan bir türdür. Bu bir bakıma da kuvvetle muhtemel ki insanlık tarihinde dinsel akıl yürütme ve tasarımların eldeki bulgular ışığında tespit edilen en erken işaretidir.

Yakın zamanlara kadar yapılan kazılarda 50 civarında Neandertal mezarı, içerisinde anne karnındaki cenini andırırcasına dizler karna çekik ve eller bitişik pozisyonda yanağa dayanmış şekilde gömülmüş insan buluntularıyla ortaya çıkarılmıştır (Özbek 2010:129). Zaten Neandertallerin diğer eski insan kalıntılarına kıyasla bu kadar çok sayıda ortaya çıkarılmış olması da ölülerin düzenli ve elbette anlamlı şekilde gömülmesinin sonucudur (Lewin 2015: 337). Gömülmüş olan Neandertallerin yanında hayvan boynuzları, ayakları, dişleri, ayrıca kullanılmış taş aletler bulunması, sembolik anlatımın ilk izleriyle karşı karşıya olduğumuzu da düşündürür. Belki ölmüş olana ait ve onun hayatında değer taşıyan bu eşyalar, geride kalanlarca ona duyu-

lan saygı ve sevgiye işarettir; belki de ölenin bir öte dünyaya ("ahiret"e) göç ettiği inancıyla bağlantılı şekilde gideceği-gireceği yeni hayatta ihtiyacı olacağı düşünülerek mezara konulmuşlardır. Bazı buluntuların Neandertallerde süslenme (hayvan dişlerinden kolye yapımı), sağaltma (kırık kemiklere tıbbi müdahalede bulunma) ve mağara yaşamının yanı sıra mamut kemikleri ve hayvan derileri kullanılarak inşa edilmiş kulübelerde yaşama gibi "kültürel" pratiklerin varlığını düşündürdüğünü de kaydetmeden geçmemek gerekir (Özbek 2010: 129-133).



(Solda) Fransa, La Chapel aux Saints Müzesi'nden Neandertal ölü-gömme rekonstrüksiyonu; (sağda) Neandertal ölü-gömme töreni (canlandırma)

Bazı araştırıcılar, Neandertallerin sonunu getirdiği (kökünü kuruttuğu) kuvvetle tahmin edilen Sapiens insanların onları "av" olarak tükettiklerini, yani Sapiens'ten Neandertal'e yönelik bir yamyamlığın olasılık dâhilinde olduğunu vurgulasa da bu bakımdan kesin kanıya varmak için daha çok bulguya ihtiyaç vardır. Bununla birlikte Erektuslarda olduğu gibi Neandertallerde de tür-içi yamyamlığın varlığına ilişkin daha belirgin kanıtlar mevcuttur. Ancak bu yamyamlığın beslenme (maddi-biyolojik) amaçlı mı yoksa ritüel (manevi-sembolik) amaçlı mı olduğu konusunda tartışmalar sürmektedir. Neandertal dişleri üzerinde yapılan incelemeler de onların açlık tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı dönemlerin hiç de az olma-

dığını, dolayısıyla ölmüş akrabaların ya da öldürdükleri rakiplerinin etlerini yemiş olabileceklerini düşündürmektedir. Özellikle bazı Neandertal kemiklerindeki kesik izleri Neandertallerin av hayvanlarını parçalama örüntüleriyle karşılaştırıldığında ortaya çıkan benzerlikler böylesi bir yamyamlığa kanıt olarak önerilmiştir (Özbek 2010: 132-3; Lewin 2015: 337; Papagianni ve Morse 2017: 128-30).

Bugünkü insanın doğrudan atalarının günümüzden 35-30 byö Avrupa kıtasında giderek yaygınlaşması karşısında Neandertal insanın soyunun tükendiğine, bunun baş sorumlunun da modern Sapiens insanın Avrupa'daki temsilcisi "Kromagnon" olduğuna dair güçlü kanıtlar mevcuttur. Belki de Neandertallerin ortadan yok oluşu, insanlık tarihinde izi sürelebilecek en eski soykırım örneğidir.

Neandertallerin Sapiens karşısında yok oluşuna ilişkin daha önceleri kuvvetle öne sürülen tezlerden biri de onların konuşma dili geliştirememiş olduğu, buna karşın böyle bir yetkinliğe sahip olan Sapiens insanın bu avantajıyla yaşam rekabetinde üstünlük sağladığı şeklindeydi. Daha dikkatli incelemeler ve yeni buluntular, özellikle İsrail'in Kebara Mağarası'ndan bir erişkin Neandertal'e ait iyi korunmuş dil kemiğinin, modern insanın aynı kemiğiyle biçim, boyut ve çenede konumlanış itibarıyla benzerliği, Neandertallerin konuşma üretebilecek yetkinlikte olduklarına kanıt sayılmıştır (Stanford vd. 2009: 458; Özbek 2010: 124). Ancak bu ve başka kanıtlara dayalı olarak ileri sürülen Neandertallerin dil yeteneği iddialarına aynı ağırlıkta uzman itirazları da yapılmış olup bu konu açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. Fosil beyin modellemeleri ve gırtlak anatomisine ilişkin incelemeler, konuşma dili yetisinin Homo cinsinin ortaya çıkışıyla başlayıp zaman içinde derece derece kazanıldığını düşünmeye el verirken, genetik kanıtlar temelinde beynin konuşmayla ilgili sinir ağında yaklaşık 50 bin yıl önce meydana gelmiş bir mutasyonun bu yetiye esas se-

bep olduğu eldeki veriler temelinde ileri sürülmektedir (Lewin 2015: 415-9).

Son olarak şu husus üzerinde durmak gerekir: Fosillerden DNA elde etmenin mümkün olduğu 1990'lardan itibaren (bkz. aşağıda "Denisova İnsanı" alt-bölümü, s. 174) Neandertal mitokondriyal DNA'sı üzerinde yapılan analizler ve bunların Sapiens'inkilerle karşılaştırılması, her iki insan türünün "kuzenler" olarak evrimsel ayrışmasının ortalama bir tarihleme ile 500 byö olmuş olabileceğini işaret etmiştir. Anasal soy tarafından aktarıldığı bilinen ve hücrede çekirdeği çevreleyen alanda bulunup hücre enerji metabolizmasından sorumlu bir organel olan mitokondrilerdeki DNA örnekleri Neandertal buluntularının çoğunda incelemeye alınabilmiştir. Bunun yanı sıra Hırvatistan'daki Vindija mağarasında bulunmuş Neandertal fosilinden çekirdek DNA da elde edilmiştir. Bunların modern Sapiens DNA'larıyla karşılaştırılmasından çıkan sonuç, günümüzden 850 ile 370 byö zaman aralığındaki bir noktada Neandertal ve Sapiens ortak atasal stoğunda ayrılmanın meydana geldiğidir. Bir başka deyişle, günümüzden 370 byö'den itibaren Neandertaller ve Sapiensler evrimsel süreçte artık kesin olarak kendi yollarında yürümektedirler (Stanford vd. 2009: 396-7). Çok daha önemli bir bulgu ise modern insan ve Neandertal genomları karşılaştırıldığında ortaya çıktı: Afrika dışındaki diğer tüm yaşayan insanların ganetik hazinesinin yüzde 3'ü Neandertallerden gelmekteydi. Hatta bazılarında oran, yüzde 5'e bile çıkmaktaydı. Muhtemel bir melezleşmenin 100 bin yıl öncesinden itibaren böylesi bir sonuca yol açmış olabileceği düşünülmektedir (Stringer ve Andrews 2011: 181). Dolayısıyla Neandertaller fiziksel olarak nasıl, Sapiens marifetiyle mi yoksa başka sebeplerle mi yok oldu sorusu hâlâ tartışmalı olsa da bilinen o ki onlar genetik olarak bizde, "içimizde" varlıklarını sürdürmeye devam ediyorlar.

Doğayı İnsanlaştıran Sapiens

Teslim aldım doğayı; yarıp geçtim her yerini
Kırdım kimsenin dokunamadığı mühürlerini
Rahmini, göğüslerini ve başını
Yani tüm gizlerinin saklı olduğu yerlerini;
Parçalayıp açtım.
(Henry Vaughan; akt. Berktay 1996)

Sapiens insanın, "arkaik" olarak adlandırılan erken formuyla 800 byö'den itibaren yeryüzünde olduğunu an itibarıyla elimizde mevcut bulgular temelinde söyleyebiliyoruz. Bugün dünyada tek bir insan türü olarak da o bulunmakta. Dolayısıyla hepimiz "Sapiens"iz.

Fakat daha önce böyle değildi. Yukarıda ayrıntılı olarak aktarıldığı üzere, Sapiens insanın yanı sıra Erektus ve Neandertallerin yeryüzünde birlikte bulundukları dönemler oldu. Sapiens'in "arkaik" türünün 200-150 byö, günümüz insanının doğrudan atası olan modern Sapiens'in de 60 byö Erektuslarla aynı zaman kesitinde Asya kıtasında bulundukları kaydedilmekte (Stanford vd. 2009: 418). Diğer taraftan Irak (Şanidar), Özbekistan (Teşiktaş) ve Sibirya'da (Okladnikov ve Altaylar) bulunduğu tespit edilmiş Neandertalleri dikkate alacak olursak denilebilir ki 150 ile 30 byö bir zaman aralığında Avrupa'nın batısından Asya'nın güneydoğusuna kadar açılan geniş yelpazede Erektus, Neandertal, Sapiens ve izleyen alt-kesimde üzerinde durulacak olan "Denisova" insanı, yeryüzünde birlikte bulunmuşlardır. Elbette onların karşılaşmaları, etkileşimleri, ilişkileri olmuştur. Dahası, kuvvetle muhtemel ki aralarında öldürüşmeler hatta yukarıda kaydettik, birazdan aşağıda da bahsedeceğiz, dünya sadece Sapiens'e kalacak şekilde diğerlerinin soyunun tükenmesi, yani soykırım süreçleri de yaşanmıştır (bu bakımdan popüler bir değerlendirme için bkz. Harari 2015: 19-32).

Günümüzden 150 byö'den itibaren Afrika kökenli olarak

yeryüzünde varlığı tespit edilen ve yaklaşık 25 byö'den itibaren de (Endonezya'nın Flores Adası'na sığınmış, yukarıda değindiğimiz "Küçük Erektuslar"ı saymazsak) yeryüzüne hâkim tek insan türü olmuş modern Sapiens, kültürel kapasitesini doğaya karşı öylesine başat hâle getirmiştir ki artık "doğanın insanlaşması" (Teber 1982) denilebilecek bir sürecin tam anlamıyla önünün açıldığını söylemek mümkündür. Sapiens'le birlikte insan türü, akan zamanın içinde doğaya tâbi olmaktan doğanın "sahibi" olmaya; doğaya uyumlu olmaktan doğal uyumu bozmaya ve doğanın bir parçası olmaktan doğayı parça parça etmeye doğru bir yol alış sergilemeye başlamıştır. Dolayısıyla yukarıda girişte sunduğumuz, 17. yüzyıl Britanyası'nın Galli şairi Henry Vaughan'ın dizelerindeki ses, "Sapiens'in sesi" dense yeridir!..

Arkaik Sapiens: Yeryüzündeki varlığı günümüzden 800 byö'den itibaren tespit edilen arkaik *Homo sapiens*, Erektus ile modern Sapiens insan arasında bir yerde, âdeta onların mozayiği gibi konumlanır. O, kendisiyle aynı dönemde yeryüzünde var olan *H. erectus*'tan daha büyük ve modern Sapiens sınırlarında (1400 cm^3'e varan) beyin hacmi, daha uzun ve yuvarlaklaşmış kafatası kubbesi ve daha az belirgin kaş kemerleri ile ayrışır. Yine de kaş kemerlerinin hâlâ fark edilir düzeyde, yüz yapısının kafatası kutusuna oranla kayda değer büyüklükte ve kafatası kemiklerinin kalın olması, onu modern Sapiens insandan farklılaştıran noktalardır.

Arkaik Sapiens, insanın evrimsel tablosuna meşhur "Heidelberg Adamı" ile dâhil oldu. Ancak bu, sadece alt çene kemiğinden ibaret bir "Adam"dı. 1907 yılında Almanya'da Heidelberg yakınlarındaki kumluk bir arazide bulunan ve 500 ile 400 byö'ye tarihlenen bu alt çene, modern insandan farklı olmakla birlikte yine de bir insana ait olduğu belirlendiği ve o dönemde *Homo erectus* insan sınıflamasında yer almamış olduğu için ayrı bir tür, *Homo heidelbergensis* kalıntısı olarak kabul edilmiştir. Sonraki süreçte Erektus insanının evrimsel statüsü tescillenince Heidelberg buluntusu onun kapsamına alın-

dı. Fakat uzmanlar bu defa da gerek çene kemiği anatomisi gerek diş yapısı itibarıyla buluntunun Erektus'tan farklı olduğunu öne sürmeye başladılar. Bu nedenle ve Avrupa'da sonraki kazılarda daha pek çok yerden çıkarılan buluntulara dayanılarak, bir şekilde *Homo erectus* ile hem Neandertaller hem de modern *Homo sapiens* arasında konumlanan; kimi özellikleriyle Erektus insana kimi özellikleriyle de Neandertal ve modern Sapiens insana yakın düşen ayrı bir tür olarak "arkaik *Homo sapiens*" önerisinde buluşuldu. Hatta bazı buluntulara dayanılarak arkaik Sapiens'in modern Sapiens yanı sıra Neandertallerin de doğrudan atası olma ihtimalinin hayli güçlü olduğu söylendi (Stanford vd. 2009: 375-7). Yani Neandertaller, yukarıda da not ettiğimiz üzere "kuzenimiz", Heidelbergensis ya da arkaik Sapiens de Neandertallerle ortak "büyükanne/büyükbabamız" sayılabilir (Papagianni ve Morse 2017: 56).



Heidelberg İnsanı kafatası buluntusu (sağda) ve canlandırma görüntü (solda)

Arkaik Sapiens en çok Avrupa'da, ilk orijinal buluntu yeri olan Almanya (Heidelberg ve Steinheim) dışında Yunanistan (Petralona), Fransa (Arago), İngiltere (Swanscombe ve Boxgrove), Macaristan (Véretesszöllös) ve İspanya'da (Sierra de Atapuerca) ortaya çıkarıldı. Bunun yanı sıra Afrika'da

Zambiya ("Heidelberg Adamı" gibi bir diğer erken ve meşhur buluntu, "Rodezya Adamı"), Etiyopya (Bodo), Tanzanya (Olduvai Boğazı) ve Fas'ta (Salé); Asya'da Çin (Dali, Maba, Jinniushan, Yunxian) ve Hindistan'da (Narmada Vadisi) bulundu. Çin ve Hindistan'daki buluntular, yapılan tarihlemelere bağlı olarak arkaik Sapienslerin yeryüzündeki varlığının 150 byö'ye kadar sürdüğünü göstermiş olmaları itibarıyla da önemlidir (Stanford vd. 2009: 375-9).

Arkaik Sapienslerin en çok ortaya çıkarıldığı İspanya'nın Sierra de Atapuerca bölgesindeki Gran Dolina mağara çökeltilerinde zamansal olarak en alt (eski) tabakadan çıkarılan ve 3 ile 18 yaş arası çocuk-genç bireylere ait fosiller, günümüzden 800-900 byö'ye tarihlenir. Buluntuların bir yandan Neandertalleri haber veren, diğer taraftan modern Sapiens'e bağlantılar gösteren anatomik özellikleri, onları ortaya çıkaran araştırıcıları, hem Neandertallerin hem de modern Sapiens insanın ortak atası bir tür olarak *Homo antecessor* (Atasal İnsan) önerisinde bulunmaya sevk etmiştir. Ancak tam anlamıyla yetişkinliğe varmamış bireylere ait bu buluntuların söz konusu özelliklerinin yaş aldıkça değişebileceği noktasından hareketle bu yeni anasal-atasal tür önerisi çok iddialı bulunmuştur. Daha sonra İtalya'da (Ceprano) bulunan ve aynı kategoride düşünülen bir yetişkin kafa kubbesi de diğer yüz parçalarının eksikliği nedeniyle ikna edici olamadı. Dolayısıyla daha tam ve güvenilir kanıtlar tespit edilene kadar *Homo antecessor* iddiası beklemeye alınmış olup söz konusu buluntular arkaik Sapiens kategoride değerlendirilmektedir (Stanford, vd. 2009: 363-4; Lewin 2015: 362).

Yine İspanya, Atapuerca'daki bir mağarada 1990'lardan itibaren 14 metre derinlikteki bir kuyu içerisinden gün yüzüne çıkarılmış yaklaşık 30 bireye ait ve kimilerine göre 250 kimilerine göre ise 500 bin yıl önceye tarihlenen buluntular, arkaik Sapiens'in dünyasında ölüm-sonrasına ilişkin birtakım zihinsel spekülasyonların başladığı yolunda düşünce kışkırtıcı olmuştur. *Sima de los Huesos*, yani "Kemik Çukuru" deni-

len bu buluntu yerinin belki de insanlık tarihindeki ilk toplu mezar olduğu, hatta burada bir cenaze töreni bile gerçekleştirilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Bu ihtimal doğrultusunda günümüzden ortalama 350 bin yıl öncesinde "simgesel düşünce" ve "ölüme özel bir anlam yükleme" şeklinde bir kültürel yetkinliğin belirginleştiğini ileri sürenler vardır. Ancak bu iddiaya daha ihtiyatla ve kuşkuyla yaklaşanlar da vardır (Papagianni ve Morse 2017: 61-73).

Bu çerçevede arkaik Homo sapiens Avrupa, Afrika ve Asya'daki buluntularıyla karşımızda olan ve 800 ile 150 byö gibi uzun bir zaman aralığında yaşadığı kaydedilen bir insan türü olarak ayırt edilir. Bu noktada öne çıkan soru, bir kısmı birbiriyle eşzamanlı yaşam sürmüş Erektus ile arkaik Sapiens ya da Neandertaller ile modern Sapiensler arasındaki evrimsel bulmacanın nasıl çözülebileceğidir. Bu yolda bir "sarmaştırıcı" bir de "ayrıştırıcı" perspektiften yapılan değerlendirmeler söz konusudur. Sarmaştırıcı perspektifin savunucularına göre arkaik Sapiens ve Neandertal, potansiyel olarak büyük beyin hacmine sahip tek bir türün bölgesel (coğrafî) ve zamansal çeşitlenmelerle birbirinden ayrılan bileşenleridir. Ayrıştırıcı perspektiften ise Neandertaller hem anatomik olarak hem de belirgin sınırlara sahip bir bölgesel dağılım sergiledikleri için ayrı bir tür olarak kabul edilmelidir. Aynı şekilde ayrıştırıcı perspektiften, arkaik Sapiens'in de *Homo heidelbergensis* adı altında başlı başına bir insan türü olarak alınıp onun hem Neandertallere hem de modern Sapiens insana doğuş vermiş bir "kök" olduğu öne sürülmektedir. Bu doğrultuda Avrupa'daki bazı Heidelberg insan buluntuları "ön-Neandertal" mahiyette değerlendirilirken, Afrika'daki Heidelberg insan buluntuları da modern Sapiens'in evrimleşeceği topluluğun en eski temsilcileri sayılmaktadır (Stanford vd. 2009; 404-5). Fakat çok daha yakın zamanda yapılan bir değerlendirmede Etiyopya'nın Bodo kum yataklarından çıkarılmış arkaik Sapiens buluntunun insan evrimi ve türsel sınıflamada modern Sapiens insana anasal-atasal ma-

hiyette *Homo bodoensis* olarak alınması önerisinde de bulunulmuştur (Roksandic vd. 2021). Elbette tüm bu önerilere bir kez daha "an itibarıyla" kaydını düşmek ve gelecekte gün ışığına çıkarılması muhtemel başka buluntuların bu değerlendirmelerin yeniden gözden geçirilmesine yol açabileceğini belirtmek gerekir.

Arkaik Sapiens insan, Erektus ile özdeştirilen Aşölyen taş alet endüstrisini sürdürürken buna bir yenilik olarak da "Lövalvazyen" (*Levallois*) teknolojisini eklemiştir. Bu aşamada geliştirilmiş yeni teknikler; ana (çekirdek) taş bloktan çıkarılan parçacıklar (yongalar) ile var edilmiş deliciler, kesiciler ve uçlar; ayrıca ağaçtan yapılma mızraklar ile ağaç ve taş malzemelerin bir arada kompoze edildiği aletlerdir. Bunlar arkaik Sapienslerin çok daha fazla çeşitlilik arz eden ve randımanı yüksek aletlerle yaşamlarına yön verdiklerini düşündürmektedir. Bunun aynı zamanda insan türünde soyut-düşünsel açıdan daha ileri bir aşamaya gelişin göstergesi olduğu da kaydedilmektedir. Bu aşamada daha önce belirtileri pek bulunmayan büyük hayvan (at, gergedan, bizon) avcılığının başladığını söylemek de mümkündür. Ancak bunun çok daha yaygın bir geçim biçimi olması, modern Sapiens insanın dünyasında belirginleşecektir (Stanford, vd. 2009: 379-82).

Modern Sapiens: Eldeki fosil buluntular temelinde modern Sapiens insanın 100 bin yıl önce Afrika'da var olduğu bilinmekte. Ayrıca 200 ile 100 byö bir zaman aralığında da yine Afrika'da arkaik Sapiens'in modern Sapiens'e dönüşümünün gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Modern Sapiens insanın Afrika'daki bu ilk fosil örnekleri, onları hem bize bağlayan hem de arkaik Sapiens ve Neandertallerle paylaşılan bazı özellikler sergiler. Bununla birlikte onun arkaik Sapiens ile Neandertallerden anatomik olarak bir dizi özellikle farklılaştığını da vurgulamak gerekir. Bunların belli başlıları, daha ince kemikli, narin, yuvarlak ve en büyük genişliği kubbe kısmında olan bir kafatası; kaş kemerlerinin çok baskın olmaktan uzaklaşarak daha az belirgin hâle gelmiş olması; çe-

ne yapısında ve dişlerde küçülme; yüzün öne doğru çıkıklığının kaybolması ve alt-çene ucunun belirginleşmesi olarak sıralanabilir (Stanford, vd. 2009: 410-5).

Modern Sapiens insanı andıran en erken buluntular Afrika'da aşağı yukarı 150 byö'den itibaren Etiyopya (Herto), Tanzanya (Ngaloba) ve Güney Afrika'da (Florisbad) tespit edildi. Anatomik yapı itibarıyla daha güvenilir şekilde modern Sapiens olarak işaret edilebilecek örnekler ise yine Etiyopya (Aduma) ve Güney Afrika'da (Border Mağarası ve Klasies Nehri Mağaraları) bulundu. Ortadoğu'da da 100-90 byö bir zaman aralığına tarihlenen modern Sapiens kalıntıları İsrail'de (Skûhl ve Qafzeh) ortaya çıkarıldı. Buradan hareketle 150 byö Afrika'da yaşadığı kuvvetle muhtemel olan modern Sapiens insanın en son tarihlemelerle 135 byö'den itibaren Ortadoğu'ya doğru hareketlendiği düşünülmektedir. Onun Asya kıtasında 65 byö'den itibaren Çin'de, 40 byö'den itibaren de Endonezya'da (Java) belirimine işaret eden buluntular mevcuttur. "Eski Dünya"nın diğer iki önemli kara parçası olan Avrupa ve Avustralya'da görülmesi ise daha yakın zamana, aşağı yukarı 40 byö'ye tarihlenir. Avustralya'ya Avrupa'dan daha önce giriş yaptığı da düşünülmektedir (Stanford vd. 2009: 417; Papgianni ve Morse 2017: 120).

Avrupa'da modern Sapiens, Üst Paleolitik kültür evresinde ve "Orinyasiyen" (*Aurignacian*) taş alet teknolojisinin üreticisi olarak 40 ile 35 byö bir zaman aralığında belirir. Romanya (Karpatlar) ve Çek Cumhuriyeti'nde (Mladec ve Predmosti) bulunanların yanı sıra Avrupa'da en iyi bilinen modern Sapiens buluntuları, Fransa'nın Dordogne bölgesindeki Cro-Magnon kaya altı sığınağında ortaya çıkarılmıştır. Dört yetişkin ve bir bebeğe ait kafatası ve diğer vücut kemikleriyle beliren "Kromanyon" buluntularının 27 byö'ye tarihlenmesi söz konusudur ve aynı yerde tespit edilmiş Neandertal buluntularıyla da çarpıcı bir anatomik karşıtlık söz konusudur. Bu çerçevede bazı araştırıcılar günümüzden 40 ile 30 byö bir zaman kesitinde Batı Avrupa'da Orta Paleo-

litik kültür evresinin karakteristik insan unsuru olan Neandertallerin yerini Üst Paleolitiğin karakteristik insan unsuru olarak modern Sapiens insana bıraktığını ileri sürmekteler (Stanford vd. 2009: 414-5).



(Solda) Kromanyon (modern Sapiens) kafatası buluntusu ve (sağda) canlandırma görüntüsü (Ulusal Prehistorya Müzesi, Fransa)

Modern Sapiens insanın daha zengin bir geçim/beslenme stratejisine sahip olması doğrultusunda önceki insan türlerine göre daha büyük bir nüfus artışı gerçekleştirdiği ileri sürülür. Burada özellikle kara avcılığının yanı sıra deniz ürünlerine (balık, deniz yumuşakçaları ve su kuşları) yönelim kaydedilmektedir ki bu, sadece karasal otobur hayvanları avlayıp yiyerek yaşamış Neandertallerden Sapiens'i ayıran önemli bir özelliktir. Ayrıca Sapiens'in, Neandertallerle kıyaslandığında bitkisel besinleri de diyetinin önemli bir parçası yaptığı kaydedilmektedir (Stanford vd. 2009: 421).

Ancak modern Sapiens'i farklılaştırdığı en çok ileri sürülen husus, onun simgesel davranış örüntüleri açısından kendisini önceleyen Erektus, Neandertal ya da Heidelberg insanından çok daha ileri ve karmaşık bir aşamaya varmış, hatta yaşamına simgelerle yön vermeye başlamış olmasıdır. Günümüzden aşağı yukarı 70 bin yıl öncesinden itibaren Afrika'da modern Sapiens kalıntılarına ilişik şekilde bulunmuş delikli midye kabuğu, kemik ve taşlar, süs eşyası ve süslenmeye yönelik "simgesel" işaretler olarak karşımızdadır. Bununla bir-

likte 50-40 byö bir zaman aralığında modern Sapiens insanın daha yoğun olarak simgesel pratik örnekleri sergilemeye başladığı söylenebilir. Onun süs eşyaları yaparak süslenmenin yanı sıra mağara duvarlarına resimler yapıp yumuşak taş, kil, kemik ve fildişinden heykelcikler üreterek de sanatsal yaratıcılığa başladığı anlaşılmaktadır. Sapiens, hayatına anlam katma yolunda artık simgelerle içli dışlıdır ve simgesel davranış onun için "hayati değer"e sahiptir. Mağara duvarlarında temsilî resimleri bulunan pek çok hayvan söz konusu olup bunların önceleri bir av faaliyetinin başarılı geçmesi arzusuyla gerçekleştirilen "taklit büyüsü" (bkz. Bölüm Sekiz, "Büyü" alt-bölümü, s. 460) uygulamasının bir parçası olarak resmedildikleri düşünülmüşse de avlananların dışında başka hayvan resimlerinin de bulunması daha farklı bir simgesel-ritüel işlemin söz konusu olduğunu düşünmeye yöneltmiştir. Mağara sanatının yanı sıra küçük (taşınabilir) heykelcik yapımı da modern Sapiens ile birlikte karşımızda olup bunlar arasında da en popüler ve çarpıcı olanlar, "bereket totemleri" olarak da yorumlanan kadın heykelcikleri "Venüs"lerdir. Fakat hayvan-biçimli başka heykelcikler de bulunmuştur. Nihayet kırmızı toprak boya ("okra") da modern Sapiens yaşamında simgesel çerçevede yer alır. Avustralya'dan Ortadoğu'ya (İsrail) modern Sapiens buluntularıyla bağlantılı şekilde ölülerin kırmızı toprak boya ile bezeli gömülmelerinden taş aletlerin onunla boyanmasına kadar açılan yelpazede bir kültürel-simgesel uygulama tespit edilmektedir (Stanford, vd. 2009: 421-3).

Modern Sapiens insanın, diğer insan türleri karşısında dünyanın tek hâkimi hâline nasıl gelebildiğini açıklamaya yönelik olarak onun dil kullanım yertisindeki "devrimsel" mahiyetli dönüşümler üzerinde durulmaktadır. Bu dönüşümler temelinde Sapiens'in büyük ölçekli toplumsal iş birliği yapabilme aşamasına gelmiş ve bununla bağlantılı şekilde mızrak ve ok gibi aletlerin icadıyla silah teknolojisinde de önemli mesafe kat etmiş olmasının altı çizilir. Modern Sapiens'in Avrupa'da

Neandertalleri yok etmesinin altında yatan avantajının, biri toplumsal diğeri teknolojik bu iki aşama olduğu ileri sürülmektedir. Mızrak ve okları olmayan, dil kullanma yetileri son derece sınırlı ve soy ya da akrabalık ötesi bir toplumsal iş birliğine yatkınlığı bulunmayan Neandertallerin bu "yetersizlik" doğrultusunda belki de Sapiens karşısında insanlık tarihinin kayıtdışı ilk ve en büyük soykırımına uğrayarak yeryüzü sahnesinden silindikleri, önde gelen bir tahmindir (Harari 2015: 33-34; Oksay 2015; ayrıca izleyen bölümde bkz. "Sanatın Doğuşu ve Dil Devrimi" alt-kesiti , s. 195).

Antik DNA ve Denisova İnsanı

1980'ler sonu ve 90'lar başından itibaren fosillerden DNA elde etmenin mümkün olmasıyla insan evrimini aydınlatmaya yönelik çalışmalarda yeni bir çığır açıldı (Lewin 2015: 369). Neandertal ve modern Sapiens buluntularından alınan DNA örneklerinin karşılaştırması, Neandertallerin modern insanın atası olmadığını çok açık hâle getirirken her iki türün ilk ayrışma noktasına ve onların en yakın ortak atasının zaman tayinine ilişkin de sonuçlar sundu. Avrasya'nın güney-batı ucu İspanya'dan diğer uçta Sibirya-Okladnikov ve Altay Dağları eteklerine kadar pek çok buluntu yerinde 100 ile 29 byö zaman aralığında yaşamış Neandertal kalıntılarından "ayıklanabilen" DNA örneklerinin analizi, anatomik verilerde (kafatası-vücut kemikleri ve dişler) tespit edilmesi mümkün olmayan bazı özelliklerin belirlenebilmesini mümkün kılar. Öyle ki İspanya-Sidon'dan Neandertal DNA'sı üzerinde yapılan gen analizlerine dayanılarak soluk (beyaz) deri rengi ve kırmızı saç rengini işaret eden sonuçlara varılabilmiştir (Stanford, vd. 2009: 396-7).

Modern Sapiens insanın fosil DNA gen dizilimleri, günümüz insanlarının hepsinin en yakın ortak atasının yer ve zaman olarak belirlenmesi amacına yönelik olarak da incele-

meye tabi tutulmuştur. Hem ana soy hattından aktarılan ve meşhur "Mitokondriyal Havva"yı karşımıza çıkaracak mitokondriyal DNA incelemeleri, hem de erkek (atasal) soy hattından aktarılan Y-kromozomu analizleri, bugün yaşayan tüm insanların en yakın ortak atasının 200 byö'den daha yakın zamanda (180-100 byö) ve Afrika'da yaşadığını ortaya serdi. Böylece "Afrika'dan doğuş" modeli, yani insanın anavatanının Afrika olduğu görüşü, genetik temelde de güçlenmiştir (Stanford vd. 2009: 420-1; Lewin 2015: 369-70).

Neandertaller ve fosil modern Sapienslerden DNA çıkarma yolundaki gelişmelere rağmen diğer fosil insan türlerinden, söz gelimi Erektus ve arkaik Sapiens buluntularından DNA "ayıklamak" mümkün olmamıştır. Bunun ana sebebi, DNA'nın böylesi uzun zaman sürelerince bozulmadan varlığını koruyabilmesinin son derece özel koşullar gerektirmesidir. Sıcaklık ve toprak asiditesi DNA bozulmasını artırır. Dolayısıyla daha erken dönem hominin fosilleri Afrika ve Avrasya'nın ekvatoral/tropikal bölgelerinden buluntulandığı için bunlarda DNA'nın korunması mümkün olmamıştır (Krause vd. 2010: 894). Anlaşılmakta ki DNA soğuğu sevmektedir ve bununla da bağlantılı olarak genetik temelde gerçekleştirilen bu türden çalışmaların insan evrimine en çarpıcı katkısının Güney Sibirya'da Altay Dağları eteklerinde bulunmuş "Denisova İnsanı" olduğunu kaydetmek gerekir. Bu aynı zamanda genetik verilerin insan evriminin gidişatına ilişkin tespit ve değerlendirmelerde kafatası, çene kemikleri, dişler ve vücut kemikleri gibi anatomik verilerin önüne geçmesi yolunda dönüm noktası oluşturan bir buluntudur.

Güney Sibirya'da Altay Dağları'nın Rusya sınırları içerisinde kalan eteklerindeki Denisova Mağarası'nda Rus Bilimler Akademisi'nden Michael Shunkov başkanlığında bir araştırma ekibi tarafından 2008'de bulunan ve yaklaşık 50 byö yaşamış 13 yaşında bir kız çocuğuna ait olduğu belirlenen elparmak kemiği parçası anatomik açıdan evrimsel mahiyette pek kıymet taşımamaktaydı. Ancak 2010 yılında, önce ke-

mikten, sonra aynı yerde bulunmuş ve yetişkin kadın-erkek bireylere ait birkaç büyük azı dişinden soğuk iklim koşulları sayesinde gayet mükemmel korunmuş hâlde elde edilen mitokondriyal ve çekirdek DNA örnekleri, ortada hem modern Sapiens insandan hem de aynı mağarayı kendisine yaşam alanı kıldığı daha öncesinde bilinen Neandertallerden, ayrıca aynı dönemde Asya kıtasında demografik bir yaygınlık içinde olan Erektustan farklı bir insan varlığını işaret etti (Kaifu 2017: 426). Esas olarak genetik veriler temelinde tespit edilmiş bu yeni insana, buluntu yerine atıfla "Denisovalı" (*Denisovan*) denildi. O, içerisine fosil buluntularını bıraktığı mağarayı 100 ile 50 byö bir zaman aralığında mesken edinmişti. *Homo denisovan* veya *H. altaiensis* (Altay İnsanı) şeklinde yeni tür adları önerilmişse de eldeki fosil buluntuların yetersizliği (hepi topu bir el-parmak kemiği parçası, üç azı dişi ve daha sonra bulunacak bir uzun kemik parçasıyla bir alt-çene parçası) böylesi bir taksonomik sınıflamaya gitme konusunda araştırıcıların hepsini yeterince ikna etmemiştir.

Denisova azı dişlerinin morfolojisi, modern Sapiens, Neandertal ve Erektus insana kıyasla daha büyük olup Habilis ve Australopitekuslara yakınlık gösterir. Buna karşılık elparmak kemiği parçası üzerinde yapılan bir morfometrik inceleme, dişlerde rastlanmayan şekilde Denisova insanını modern Sapiens insana çok daha yakın, Neandertallere ise uzak belirlemiştir. Denisovalılardan modern Sapiens insanlara gen akışının varlığına işaret eden kanıtlar da mevcuttur (Kaifu 2017: 426; Bennett vd. 2019).

Denisova, Neandertal ve modern Sapiens insanlar tarafından paylaşılan en yakın mitokondriyal DNA ata, daha doğrusu "ana"nın yaklaşık 1 myö'ye tarihlendiği tespit edilmektedir (Krause, vd. 2010: 895). Bunun ötesindeki genetik karşılaştırmalar Denisovaları Neandertallere daha yakın kılan sonuçlar sunar. Denisova genomunun yüzde 17'si onlarla aynı bölgeyi paylaşan Neandertallerden gelmektedir (Pennisi 2013). Bu her iki insan grubu arasındaki yakınlık, ilişki

ve karışmaya işaret sayılır. Yine karşılaştırmalı genom analizi, Neandertallerle Denisovaların evrimsel süreçte 400 byö ayrıştıklarını, ancak aralarında gen alışverişi ve akışını sağlayacak şekilde zaman zaman birlikte aynı yaşam ortamını paylaştıklarını ortaya serer. Öyle ki Denisova Mağarası'nda 2012'de bulunan ve 50 byö yaşamış 13 yaşlarında bir dişi bireye ait olduğu belirlenen uzun kemik parçasından elde edilen DNA'ların incelemesi bu bireyin bir Neandertal anne ile Denisova babadan doğmuş olduğunu netleştirmiştir. Dahası bu melez dişi bireyin Denisovalı babası tarafında da Neandertal-Denisova karışımı bir genetik miras vardır (Slon vd. 2018). Ancak Neandertallerin ağırlıklı olarak Avrasya'nın batısında (Avrupa'da) Denisovalıların ise Avrasya'nın doğusunda (Asya'da) varlık sergiledikleri dikkate alındığında yaşam alanı kesişmesinin sınırlı, dolayısıyla melezleşmelerin de az olduğu düşünülmektedir.

Altay Dağları eteklerindeki aynı adı taşıyan mağara dışında Denisova insanının varlığı bir de Tibet Platosu'nun Çin'in kuzeybatısındaki Gansu eyaletine bağlı Xiahe ilçe sınırları içerisinde kalan Baishiya Karst Mağarası'nda tespit edilmiştir. Burada 1980'de bir Budist rahip tarafından bulunmuş hominin altçenesi, 2010'dan itibaren söz konusu mağarada eski insan varlığını araştıranlarca incelemeye alındı. Sonrasında 2019 yılında bunun bir Denisova altçenesi olduğu bilgisi dünyaya duyuruldu. Üzerinde birkaç azı dişi de bulunan, yaklaşık 160 byö'ye tarihlenen altçene parçası, daha önceki buluntuların DNA analizleriyle fark edilmiş olan bir gerçeği somut bir bulgu ile pekiştirmiş oldu. Bu, Denisovalıların, yüksek basınç alanında ve düşük oksijen seviyeli çevre koşullarında yaşamaya uyarlanmış günümüz Tibetlilerinde mevcut genetik mirasıydı. Denisovalıların genetik mirası, yüksek basınç alanında yaşamaya uyarlanmış bu toplulukların yanı sıra, alçak basınç alanında yaşamaya uyarlanmış Doğu Asya halklarında da tespit edilmiştir (Chen vd. 2019).

Güney Sibirya'da Altay Dağları eteklerinde Neandertaller-

le aynı yaşam ortamını paylaşır durumda keşfedilmiş Denisovalıların genetik mirasının daha belirgin olarak Güneydoğu Asya, Okyanusya (Endonezya-Melanezya) ve Avustralya'da bugün yaşayan insanların DNA'larında tespit edilir olması, ortaya bir başka çarpıcı sonuç çıkarmaktadır. Şöyle ki ilk kalıntıları Asya kıtasının daha yukarı Güney Sibirya bölgesinde bulunmuş olmakla birlikte Denisovalıların bu kıtadaki asıl kayda değer varlığı, Tibet Platosu üzerinden güneye tropik Asya, okyanus-aşırı Endonezya/Melanezya adaları ve Avustralya'ya doğru seyretmiş gibi görünmektedir. Buna bağlı olarak bir "Sibirya Denisovalıları", bir de "Güney Denisovalıları" ayrımına gidilmiş ve Sibirya Denisovalılarının Neandertallerle yakın oldukları ölçüde, Güney Denisovalılarının da Java Erektus insanlarıyla yakınlık içinde oldukları önerisi ortaya atılmıştır (Kaifu 2017: 429-431).

Sıra Dışı Bir "Karışım": Naledi

2013 yılında Güney Afrika'nın Gauteng bögesinde "Yükselen Yıldız" adlı bir mağara sistemi içindeki Dinaledi ve Lesedi denilen odalarda başlayan kazı çalışmaları, hayli tartışmalı şekilde insan türüne ait yeni bir örnek olarak *Homo naledi*'nin ("Yıldız İnsan") 2015'te dünyaya ilanıyla sonuçlandı. Genç bir ekip, iki yıllık çalışma sonrası, geleneksel prosedürleri de hiçe sayarak bulgularını bilimsel dergilerde yayımlamak yerine herkese açık bir çevrimiçi yayında paylaştı. Bazıları bu tavrı, buluntuları ilgili bilim camiası tarafından yeterli zaman süresinde başka uzmanlarca da incelenip belli mutabakatlara varılması yolunda kural ihlali olarak eleştirdiler. Başkaları ise bunu bilimi çok daha kamuya açık ve demokratik kıldığını işaret eden yeni bir yaklaşım olarak olumlu buldular.

335 ile 236 byö arasına tarihlenen ve en az 18 bireye ait 1500'den fazla kemik ve 9 kafatasından oluşan Naledi bu-

luntuları, insan evrimine ilişkin daha önce oluşmuş bazı kanaatleri sarsarcasına, eski ve yeni özelliklerin biraradalığını sergileyen bir karışım sunmaktaydı. Söz gelimi, kafatası incelemelerine göre Naledi insanının beyin hacmi günümüz şempanzesininkinden daha küçüktü. Ama kafatasının genel biçimi itibarıyla yüksek ve yuvarlak olması, ayrıca daha küçük dişi ve çene yapısının varlığı, Australopitekuslardan bile daha ileri ve modern Sapiens insana yakın bir örüntü ortaya çıkarmaktaydı. Gel gelelim büyük azı dişlerine bakıldığında Naledi, Australopitekusa yakınlaşmaktaydı. Kaş kemerlerinin belirginliği ise onu Erektus insanına benzer kılmaktaydı. Vücuk kemiklerine gelince, onlar da Australopitekuslara benzerlikten modern Sapiens insana benzerliğe kadar açılan yelpazede bir karışım içindeydi.

Bütünüyle değerlendirildiğinde Naledi'nin anatomik yapısı da hem alet yapımına hem ağaç yaşamına elverişli bir kompozisyonla ayırt edilmektedir. Kalça ve bacak kemikleri Australopitekuslara daha benzer olmakla birlikte onun Australopitekuslardan farklı olarak uzun-mesafe yürüme yetisine sahip olduğunu gösteren işaretler kemiklerinde bulunmaktadır. Ayak parmak kemikleri de modern insanınki gibi aynı hizada, dolayısıyla insan-benzeri yürüme hareketinin varlığını düşündürür yapıdadır.

Çok daha önemli bir nokta, 18 farklı bireyin aynı yerde bulunması doğrultusunda, iskeletleri mağaraya doğal etmenlerin sürüklemiş olduğunu düşündürecek bir veri bulunmadığı için, onların bir tür gömme ritüeli, yani cenaze töreni sonucu mağarada birarada bulundukları olasılığıdır. Eğer böyle ise insanlık tarihinde ölü gömme âdetinin tarihlemesini, yukarıda kaydettiğimizin aksine Sapiens ve Neandertal dünyasında tespit edilenden (100 bin yıl önceden) çok daha geriye, yaklaşık 300-250 bin yıl önceye doğru güncellemek gerekecektir. Bununla birlikte bu gömülmenin cesetlerin yüzeyde çürümesini önlemeye yönelik gerçekleştirildiğini öne sürenler de vardır (Roberts 2018: 158-19).

4
Mağaradan Mağazaya: Kültürel Dönüşümler

Başlangıcımızda "taş" vardır.

Önceki bölümde de belirttiğimiz üzere insan, taşla "insan" oldu. Dolayısıyla "Taş Devri", doğanın insanlaşma sürecinin başlangıcıdır. Elindeki taş aletlerin kendisine sağladığı imkân ve avantajlarla ağaç yaşamını terk edip yerde yaşamaya alabildiğine uyarlanarak zaman içinde yeryüzünün her tarafına yayılan insan, Taş Devri'nde barınak olarak mağara ve kayaaltı sığınaklarını değerlendirdi.

O yüzden Taş Devri'nde insan yaşamının nabzı mağaralarda attı denilebilir.

Makineleşmiş, elektronikleşmiş, dijitalleşmiş ve nihayet "androidleşmiş" günümüz dünyasında ise insan yaşamının nabzının mekân olarak en çok "mağaza"larda (AVM'lerde) attığı öne sürülebilir. Dolayısıyla insanlık tarihi "mağaradan mağazaya" bir yolculuk sayılabilir. Mağaralardaki türdaşlarımızın elinde insanlığın "ilk aşk"ı taş aletler vardı. Mağazalardaki insanın elinde ise insanlığın an itibarıyla "son aşk"ı mobil ve android takviyeli akıllı telefonlar var.

Bu bölümde "mağara insanı"ndan "mağaza insanı"na uzanan süreci üç ana döneme ayırarak ele alıp önceki bölümde insanlığın evrimsel serüvenine dair biyolojik ağırlıklı yaptığım değerlendirmeyi şimdi kültürel ağırlıklı tamamlamaya çalışacağım. Mağaranın insan yaşamının merkezinde olduğu Taş Devri, arkeolojik-antropolojik terminolojiyle Paleolitik, önceki bölümde anlatılan fosil insan türlerinin hayatta olduğu dönemdir. O yüzden burada Paleolitiğe dair aktaracaklarım hem önceki

bölüme ek mahiyetinde hem de onunla etkileşim ve süreklilik içinde olacak. Ardından insanlığın kültür tarihinin iki ana dönüm noktasından birincisi olan Tarım Devrimi ve onunla irtibatlı yeni dönem, yine arkeolojik-antropolojik terminolojiyle, "Neolitik" üzerinde duracağım. Nihayet bunu da insanlık tarihinin "kültürel" mahiyette ikinci ana dönüm noktası olarak 18. yüzyılda gerçekleşmiş Endüstri Devrimi ve sonrasındaki gelişmeler üzerine bir değerlendirme izleyecek.

İnsanlık tarihini bu şekilde üç ana döneme ayırarak değerlendirme yaklaşımının elbette benim de miras aldığım uzunca bir geçmişi var. İtalyan tarihçi Carlo Cipolla 1960 yılında yayımlanmış ve Türkçeye *Tarih Boyunca Ekonomi ve Nüfus* başlığıyla çevrilmiş önemli çalışmasına iki "devrimsel" dönüşüm, dolayısıyla üç ana dönem ayırt ederek başlar ve kitabın içeriğini de bu temelde düzenler. Ona göre sayısız buluş ya da yeniliğe bağlı olarak tarih boyunca çok sayıda değişim söz konusu olsa da insan dünyasında esas itibarıyla bir öncekinden köklü şekilde farklı bir yaşam biçiminin ortaya çıkması esasen iki ana değişme sonucunda olmuştur. Bunlar, günümüzden aşağı-yukarı 10 bin yıl öncesinde gerçekleşen Tarım/Ziraat Devrimi ile yaklaşık 250 yıl önce gerçekleşen Endüstri/Sanayi Devrimi'dir (Cipolla 1974: 32-4). Prof. Bozkurt Güvenç'in bu ülkede öncü nitelikli antropolojiye giriş kitabında da aynı şekilde bu "iki devrim"e dayalı üç ana dönem; üretim-öncesi Paleolitik, üretim evresi Neolitik ve yoğun-üretim evresi Endüstriyel Dönem şeklinde önerilir (Güvenç 1972: 161).

Bu kitapların yayımlanmasından bu yana neredeyse yarım asrı aşkın bir zaman geçmiş olmakla birlikte, hem "teknolojik saat"in hem de ona bağlı olarak "kültürel saat"in alabildiğine hızlı işlediği günümüz dünyasında yine de insanlığın 2 buçuk milyon yılı aşkın yeryüzü serüvenine bütünlüklü bakış gerçekleştirme yolunda bu üçlü dönemlendirmenin geçerliliğini yitirmediği kanaatindeyim. Makinelerin hayatımızdaki başatlığının inanılmaz boyutlara ve düzeye vardığı günümüz dünyası hâlâ "endüstriyel" bir tekno-ekonomik-kültürel akış içinde.

Dolayısıyla burada ben de aynı dönemlendirme modelini iş-

lerliğe sokacağım. Fakat ona geçmeden önce son olarak şunları ekleme gereği duyuyorum: Elbette bu üç dönemin her birinin kendi içinde başka pek çok olgu, süreç, icat ve yenilik de köklü değişmelere yol açmış olup bunları "devrim" olarak nitelemek de pekâlâ mümkündür. Söz gelimi aşağıda Paleolitik içinde ele alınacak, insanın Afrika'dan çıkarak tümüyle yeryüzüne yayılmasının önünü açmış olması kuvvetle muhtemel sayılan ateşin kullanımı ("evcilleştirilmesi") böyledir. Yine Paleolitik içinde aktarılacak ve 70-30 byö bir zaman aralığında belirdiği öne sürülen imgeye-simgeye dayalı bildirişim ve konuşma dili becerisi de öyledir. Keza Neolitik Tarım Devrimi sonrasında madenlerin "evcilleştirilmesi" olarak nitelendirilebilecek ve bünyelerinde pek çok teknolojik, ekonomik, toplumsal, kültürel değişme ve yeniliğin gerçekleştiği Bakır (G.Ö. 8000-5000), Tunç (G.Ö. 5000-3200) ve Demir (G.Ö. 3200-2300) Çağları, ayrıca kentleşme (G.Ö. 5500), yazının icadı (G.Ö. 5200), daha yakın zamanlara gelindiğinde Ortaçağ'da ticari canlanma (M.S. 11 yüzyıl), Yeniçağ başında matbaanın kitleselleşmesi (15. yüzyıl) gibi olgu ve süreçler de genelde "devrim" olarak kaydedilebilir ve kaydedilmektedir. Burada yeri geldiğinde de onlardan öyle söz edilecektir. Nihayet, Endüstri Devrimi sonrası süreçte ve günümüzde elektronik, sibernetik, dijital, android "devrim"ler, "bilişim devrimi", "yapay-zekâ devrimi" ifadeleri kullanımdadır.

Bu sıraladıklarımızın hepsi önemlidir. Fakat bunların, içerisinde yer aldıkları ve insanlığın temel yaşam biçimi farklılıklariyla ayırt edilen üç ana evreyi ("Taş", "Tarım", "Endüstri") kökten, yani "yaşambiçimsel" olarak dönüşüme uğrattıkları söylenemez. Olsa olsa bu evreleri ya daha etkin, yaygın ve baskın hâle getirdikleri ya da bu evrelerin birinden diğerine gidişin taşlarını döşedikleri söylenebilir. Örneğin 11. yüzyılda Güneybatı-Kuzeybatı Avrupa hattında bir "patlama" mahiyetinde başlayan ticari canlılık, insanlığın toprağa dayalı tarımsal yaşam biçimini topyekûn dönüşüme uğratmamakla birlikte, yüzyıllar sonra onu dönüşüme uğratacak Endüstri Devrimi'ne zemin hazırlamış, deyiş yerindeyse "bu-

har makinesinin suyunu ısıtmıştır" (bkz. bu bölümde ileride "Tüccarın Gelişi" alt-kesiti, s. 239). Bu söylenenler temelinde söz konusu olay, olgu, icat, yenilik ve süreçleri, insanlığın kültür tarihine ilişkin burada yapılacak serimlemede üç ana dönem içinde ve bu dönemlerin önünü açmış devrimsel dönüşümlere nazaran da "ikincil devrimler" olarak değerlendirmeyi tercih ediyorum.

Üç Devrim Üç Aşk

Taşa sarıl, ağaca sarıl,
Aşkla-gönülle sarıl.
O senin muradını verir.
(Hacılı Köyü Pir Sultan Dergâhı'ndan Mehmet Çelebi Dede, Pülümür-Dersim, Ekim 2019; akt. Atay 2020: 17)

İnsanın ilk "aşk"ı taştır. Bunu biyolojik evrim sürecinde taş aletleri eşliğinde ilk insan olarak ortaya çıktığı düşünülen *Homo habilis* üzerine önceki bölümdeki değerlendirmede de belirttim. Taş alet yapımı, insanı doğa karşısında diğer canlı türlerinden farklı konuma getiren kültürel etkinlik ve yetkinliğin (kayıt altına alınabilmiş) başlangıcını işaret eder. Yukarıda epigram yaptığım sözlerden esinle denilebilir ki taş, insana "muradını vermiş", onun bir canlı türü olarak maymunlar arasında bir maymun, diğer deyişle "çıplak maymun" olmaktan çıkıp ayrışmasına ve doğa ile ilişkisinde kendisinden yana bir asimetrinin (eşitsizliğin) belirginleşmesine gidişin önünü açmıştır. Bu doğrultuda söz konusu olanın "devrimsel" bir dönüşüm olduğunu söyleyerek "Taş Devrimi" önerisinde de bulunulabilir.

İnsanın "ikinci aşk"ı topraktır. Günümüzden yaklaşık 10-11 byö gerçekleşen Tarım Devrimi ile insan toprağı "evcilleştirmiş", onu tarla ya da otlak olarak kullanmak suretiyle bitki ve hayvan yetiştiriciliğine, yani bahçecilik-çiftçilik ve hayvancılığa geçiş yaparak yiyecek üreticisi olmuştur. Bu "aşk"ı,

yaşadığımız coğrafyanın büyük ozanı Âşık Veysel'in dizeleri gayet çarpıcı ve etkileyici şekilde aksettirir:

Koyun verdi kuzu verdi süt verdi
Yemek verdi ekmek verdi et verdi
Kazma ile döğmeyince kıt verdi
Benim sadık yârim kara topraktır.

İnsanın "üçüncü aşk"ı ise makinedir. Günümüzden yaklaşık 250 önce gerçekleşmiş Endüstri Devrimi sonrası süreçte de insan makineli bir yaşam biçiminin içerisine girmiş, makineler onun yaşamında olmazsa olmaz bir yer işgal edegelmiş ve günümüzde de etmektedir. Elbette bu "aşk" artık öylesine radikal bir noktaya varmıştır ki bugün insanın makineleştiği, makinelerin de insanlaşmasının imkân ve ihtimal dâhiline girdiği bir dünyada, yapay zekânın (yani makinenin) başatlaştığı "Androsen"de yaşıyoruz.

Bu "aşk"ı da yine bu coğrafyadan bir örnek olarak Nâzım Hikmet'in şu dizeleri aksettirir:

trrrum,
trrrum,
trrrum!
trak tiki tak!
makinalaşmak
istiyorum!
beynimden, etimden, iskeletimden
geliyor bu!
her dinamoyu
altıma almak için
çıldırıyorum!
tükrüklü dilim bakır telleri yalıyor,
damarlarımda kovalıyor
oto-direzinler lokomotifleri!

Paleolitikten Neolitiğe (tarıma), oradan endüstriye (devamında elektroniğe) geçiş, insan yaşam biçiminde, doğal çevre ile ilişki-etkileşim ve kültür birikimi açısından büyük-köklü değişmelere yol açtı. O yüzden bu geçişleri söz konusu dönüştürücü etkilerinden dolayı ve kültürel birikim açısından yol açtığı sıçramaları dikkate alarak "devrim" diye niteliyorum. Paleotikten Neolitiğe geçiş için "Neolitik" ya da "Tarım Devrimi", Neolitikten endüstriye geçiş için de "Endüstri Devrimi" ifadelerini kullanıyorum. Ayrıca yukarıda ifade ettiğim gibi, insanı bir canlı varlık ve bir primat (maymun) olarak mevcut konumundan radikal şekilde farklılaştırarak ayrı ve ayrıksı bir konuma oturtmuş taş-alet yapımının başlangıcını da söz konusu canlının varoluş serüveninde yol açtığı köklü niteliksel değişimden dolayı "Taş Devrimi" olarak tanımlamayı öneriyorum.

Dönemlendirme için kullanılan Paleolitik ve Neolitik (Türkçe çevirileriyle "Yontma Taş" ve "Cilalı Taş") terimlerini, 19. yüzyıl evrimci antropolojisinin ve prehistorik arkeolojinin İngiltere'deki öncü isimlerinden John Lubbock'a borçluyuz. Aslında "Taş Devri" adı ilk kez 1835 yılında Danimarkalı Antik Çağ tarihçisi ve antikacı C. J. Thomsen tarafından, onun insanlık tarihine ilişkin önerdiği "Üç Çağ Sistemi"nin ilk dilimi (diğer ikisi Tunç ve Demir Çağları) olarak kullanıma sokulmuştur. Lubbock'ın yaptığı, 1865'te yayımlanmış *Tarihöncesi Zamanlar* (*Prehistoric Times*) başlıklı kitabında Taş Çağı'nı kendi içinde bir ayrıma uğratarak "Paleolitik" (Eski Taş Çağı) ve "Neolitik" (Yeni Taş Çağı) terimlerini, taş alet teknolojisinde süreç içerisinde kendini gösteren değişme ve yenilikleri ayırt etmek amacıyla önermek olmuştur. Bir yıl sonra da 1866'da İrlandalı arkeolog Hodder Westropp tarafından Paleolitik ve Neolitik arasında bir geçiş süreci olarak "Mezolitik" (Orta Çağ Çağı) terminolojiye eklenmiştir (Spencer 1997: 620; Özdoğan 2018: 13-14).

Ancak burada, "Paleolitik" ve "Neolitik" başlıklarını işlerliğe sokarken bizim açımızdan taş aletlerin teknik özellik-

lerine odaklı bir yaklaşım söz konusu değildir. Çünkü bu daha ziyade arkeolojik ayrım, taşın sadece darbelerle yontularak alete dönüştürülebildiği dönemden (Yontma Taş) incelikli şekilde işlenip sürtmelerle parlatılarak daha etkin, kapsamlı ve ayrıntılı şekilde kullanılabildiği bir döneme ("Cilalı" Taş) geçişi ifade eder. Bilindiği gibi bu iki dönemi de aynı şekilde alet üretim ve teknolojisinde yeni bir aşamaya geçişe bağlı olarak "Maden Devirleri" (Bakır, Tunç, Demir) izler. Antropoloji, taş aletlerin kendilerinden çok bu aletlerin veya onlara işlerlik kazandırılmış dönemin insan yaşam biçiminde, yani "kültür"de karşımıza çıkardığı köklü dönüşümle ilgilenir (Güvenç 1972: 161, 164). Dolayısıyla taş alet teknolojisinin iki dönemine antropolojik çerçevede yer verilmesinin nedeni, bu iki (Paleolitik ve Neolitik) dönemle onlara eklenen Endüstriyel dönemi karakterize eden ve onların birinden diğerine insan yaşam biçiminde kendini gösteren köklü ve "devrimsel" mahiyetli değişimlerdir.

Paleolitik: Avcı-Toplayıcı İnsan

Paleolitik dönem, bir "kültürel varlık" olarak insanın ortaya çıkışı ile başlar. Önceki bölümde uzun uzadıya değinildiği üzere bu başlangıcın beşiği Doğu Afrika, gerçekleştiricisi de an itibarıyla eldeki veriler temelinde insan türünün ilk örneği sayılan *Homo habilis*'tir. İki milyon yıl öncesinden itibaren jeolojik çerçevede dünya üzerinde etkisini gösteren dört buzul (Günz, Mindel, Riss, Würm) ve buzul-arası devre denk gelen, oldukça sert ve yaşamaya son derece elverişsiz iklim ve doğal çevre koşullarının hâkim olduğu bu dönemde buzulların binlerce yıllık döngüler içerisinde bir ilerleyip bir gerilemeleri, yeryüzünün soğuk, ılıman ve sıcak bölgelerinde iklim değişmelerine yol açtı. Belli bitki ve hayvan türleri, buzulların bu hareketlerine bağlı olarak bir azalıp bir çoğalmış, dolayısıyla onları avlayarak veya toplayarak geçinen insanların

besin düzeni ve yaşam biçimi de bazen refah ve bolluk, bazen sıkıntı ve kıtlık içinde olmuştur (Güvenç 1972: 177). Paleolitik, kültürel evrimin en uzun sürmüş, en yavaş seyretmiş evresidir. İnsanın biyolojik evriminin kültürel evrimine başat olduğu, kültürel gelişmesinin biyolojik kapasitesi ile belirlenip sınırlandığı dönemdir. Bu doğrultuda insanlık tarihinin ilk ve en uzun bu bölümünün doğa tarihi ile iç içe geçmiş olduğu söylenebilir (Childe 1974: 44).

Paleolitiği yaşam biçimi olarak avcılık-toplayıcılık karakterize eder. İnsanlar bu dönemde beslenme ve barınma gereksinimini karşılamak için çevredeki hayvanları avlamak ve kök, yaprak, gövde ve meyvelerini yiyebildikleri bitkileri toplamak yolu ile hayatta kalabilmişlerdir. Dolayısıyla Paleolitik dönemde yaşamış insan, besinini avcılık ve toplayıcılık yoluyla tüketime hazır olarak sağlıyor, kendisi besin üretmiyordu. Bu, onun dinlenmeye (uykuya) ayırdığı zamanın dışındaki hayatını dolduran bir etkinlikti. Bu şekilde temel yaşamsal gereksinimlerini karşılama yolunda aktif zamanının tümünü kullanmak zorunda kalması nedeniyle insanın kültürel birikimi sonraki dönemlere oranla hayli sınırlı kalmış ve belirtildiği gibi kültürel evrim bu aşamada oldukça yavaş seyretmiştir.

Avcılık-toplayıcılık ekonomisinin hâkim olduğu Paleolitik, büyük ölçüde göçebe ya da gezginci yaşam biçiminin sürdüğü bir dönemdir. İnsanların bu dönemde küçük gruplar hâlinde ve yeterli besini bulabilmek için dağınık bir yaşam sürdükleri tahmin edilmekte. Sert iklim ve doğal çevre koşullarının etkisiyle belli bir bölgede temel ihtiyaçlarını karşılayacak av ya da bitki bulamayan insanlar, yaşamlarının sıkı sıkıya bağlı olduğu av hayvanlarının izinde belli bir çevreden diğerine sürekli konup göçmekteydiler. Konakladıkları çevredeki mevsimlik bitki türleri ve av hayvanları azalınca ya da tamamen tükenince onlar da yer değiştirmek zorunda kalmışlardır.

Paleolitik, kendi içinde üç alt evreye ayrılır. İnsanlığın baş-

langıcı olarak kaydedilebilecek 2,6 ile 2 myö bir zaman aralığından 300-250 byö'ye kadar çok uzun sürmüş "Alt Paleolitik", önceki bölümde aktardığımız bilgilerle de ilişkisel çerçevede Habilis, Erektus ve arkaik Sapiens insanların varlığı ve kültürel etkinlikleriyle içeriklenir. 300-250 byö'den 40-30 byö'ye kadar sürmüş Orta Paleolitik'te Erektus ve arkaik Sapienslerin yanı sıra Neandertaller de çok sayıda buluntuları, dolayısıyla kültürel katkılarıyla yer alırlar. Bu arada modern Sapiens de yavaş yavaş sökün etmiştir; ancak onun hem fiziksel hem de kültürel varlığıyla esas damgasını vuracağı dönem 40-30 byö'den 15-10 byö'ye kadar sürdüğü söylenebilecek Üst (geç) Paleolitik'tir.

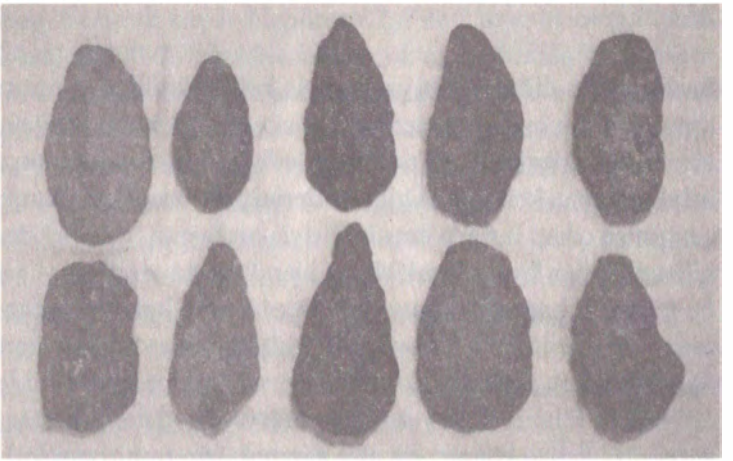
Paleolitik dönemin izlerini bütün evreleriyle yaşadığımız coğrafyada da fazlasıyla bulmak mümkündür. Alt, Orta ve Üst Paleolitik evrelerin hepsine ilişkin yaşam belirtileri, Antalya-Karain Mağarası başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok bölgesinde, aşağıda bahsedilecek taş alet teknolojileri ve endüstrilerinin önemli bir kısmına değgin buluntular eşliğinde ortaya serilmiştir. Ayrıca Erektus (Denizli-Kocabaş) ve Neandertal (Antalya-Karain) fosil kalıntıları da bulunmuştur. Eldeki bulgular temelinde Anadolu'da Alt Paleolitik 1,2 myö ile 360 myö arasına, Orta Paleolitik 360 ile 45 byö arasına, Üst Paleolitik de 45 ile 20 byö arasına tarihlendirilmektedir. Erektus'un Afrika'dan Asya'ya göç yolunda bir istasyon konumundaki Anadolu'nun insan yerleşimine açılma bakımından aslında 1,2 myö'den de eskiye giden bir "anahtar coğrafya" olması da büyük ihtimal dâhilindedir (Taşkıran 2022).

Paleolitik avcı-toplayıcılık döneminde insanın kültürel evrimi çok yavaş seyretmekle birlikte bu dönemde insanlık tarihi açısından bugün bile hayatın akışına katkısı büyük buluş ve kazanımların söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Önceki bölümde de yer yer aktardığım bu kazanımları şimdi burada dört ana kategoride ve ana hatlarıyla tekrar değerlendirelim.

Alet Yapımı

Bazı taşların diğer taşlar yardımıyla belli tekniklerle yontulup biçim verilmesiyle üretilen kesici, delici, kazıcı, yüzücü, oyucu, vd. işlevlerle ayırt edilen aletler, günümüz insanının bıçak, kazma, keser, iğne gibi aletlerinin ilk örnekleri olarak karşımıza çıkar. Burada esas itibarıyla bir taştan "yonga" denilen parçalar koparılarak elde edilen "yonga taş aletler" ve bu parçalar koparıldıktan sonra taşın geriye kalan ana parçasının da belli amaçlara yönelik kullanımıyla ortaya çıkan "çekirdek taş aletler" şeklinde iki grup ayırt edilir (Childe 1974: 51). Elbette taşın yanı sıra, belki ondan daha çok ağaç, kemik, fildişi ve boynuz da alet yapmak için insanların kullandığı ama taşlar kadar kalıcı şekilde bugünlere ulaşmamış ilk doğal malzemelerdir.

İki buçuk milyon yıldan fazla sürmüş Paleolitik dönemin başlangıcından sonuna doğru aletlerde sürekli bir gelişme, daha nitelikli ve incelikli hâle gelme gözlenir. Diğer deyişle başlangıçta gözlenen "çok amaçlı tek alet" kullanımından zamanla "tek amaçlı çok alet" kullanımına doğru insanlığın "alet çantası"nda zenginleşme olmuş, giderek alet yapan aletlerin ortaya çıktığı görülmüştür (Güvenç 1972: 176-7). Ok ve mızraklara takılan ağaçtan ya da kemikten yapılmış uçlar, kürkten elbise dikmek amacıyla yapıldığı anlaşılan dikensi çıkıntılı uçlar, mızrak ve zıpkınları daha uzağa atabilmek için kullanılan taş savurgaçlar ortaya çıkan aletlerin başlıcalarıdır. Elbette günümüzden 20 byö Üst Paleolitik dönemde ok ve yayın icadı çok önemli bir başka kültürel kazanımdır ve yay, insanlık tarihindeki ilk "makine" olarak da değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra boynuz, kemik ya da yassı taşlara yuvarlak delikler açılarak çark uygulamasının, dolayısıyla tekerlek gibi insanlık tarihinin daha sonraki evresinde (Neolitik dönemde) görülecek çok önemli bir buluşa doğru ilk işaretlerin de bu dönemde belirdiği düşünülmektedir (Childe 1974: 62 ve 1978: 66).



Aşölyen el baltaları (Missouri Üniversitesi Antropoloji Müzesi)

Paleolitik dönem içerisinde insanların kullandığı taş aletlerin işleniş-kullanılış özelliklerine bağlı olarak farklı kültürel aşamalar arkeologlar tarafından (ağırlıklı olarak "Avrupa-merkezci" bir yönelim içinde) karakterize ve kategorize edilmiştir. Bunlara önceki bölümde yeri geldiğince değindim ama burada bir kez daha ve topluca aktarmak uygun olur.

Doğu Afrika'da Kenya-Tanzanya-Etiyopya üçgeninde insanlığın başlangıcıyla eşzamanlı olarak tespit edilen ve Tanzanya'da *Homo habilis* buluntularının ortaya çıkarıldığı Olduvai Boğazı'na atfen "Oldovan" denilen teknolojik aşama, Alt Paleolitik'te en erken taş alet endüstrisi olarak kaydedilir. Bu, bir çakıl taşına vurularak parçaların (yongaların) koparılmasıyla elde edilen kesici ve parçalayıcı aletlerden oluşan bir endüstridir. Yine Alt Paleolitik dönemde *Homo erectus (ergaster)* ile özdeş "Aşölyen" taş endüstrisi, Oldovan teknolojinin gelişimi olarak değerlendirilebilecek bir aşamayı temsil eder. Daha kapsamlı bir zihinsel kavramlaştırmaya ve daha uzun süreli ve de incelikli işçiliğe dayalı Aşölyen aletlerin en karakteristik olanı, iki yüzü işlenmiş "gözyaşı" benzeri el baltalarıdır. Pek çok işte kullanılabilen bu ale-

tin Paleolitik dönemin "İsviçre ordu çakısı" sayılabileceğini önceki bölümde belirtmiştik. Oldovan endüstrinin Afrika ile sınırlı olmasına karşılık Aşölyen teknoloji Afrika dışında Batı Asya ve Avrupa'daki örnekleriyle insan türünün küresel yayılımına eşlik etmiştir (Lewin 2015: 279-89; 307-13).

Ortalama tahminle, aşağı yukarı 250 byö sonu gelmiş Aşölyen endüstrinin bitişi aynı zamanda Alt Paleolitik dönemin de bitişidir ve Orta Paleolitik'le birlikte tam bir "Neandertal harikası" sayılabilecek "Musteriyen" endüstri karşımıza çıkar. Musteriyen ile etkileşimsel mahiyette arkaik Sapiens insana özgülenen (Alt Paleolitik'te de varlığı tespit edilmiş) "Lövalvazyen" ile arkaik Sapienslerle Neandertaller tarafından ortaklaşa kullanılmış olmakla birlikte uzmanların daha çok Neandertal'e mal ettiği "Şatelperoniyen" Orta Paleolitiğin diğer karakteristik taş alet endüstrileridir. Musteriyen ve Lövalvazyen teknolojilerin esasını "hazır çekirdekler"in varlığı oluşturur; bunlar iri taş parçalarından yontularak elde edilen büyük yongalar olup onlardan daha küçük ve standart yongalar üretildiği anlaşılmaktadır. Bu aşama artık, yukarıda belirttiğimiz "alet yapan aletler" aşamasına geçiş olarak da değerlendirilebilir. Şatelperoniyen ise "dilgi" denilen ve uzunluğu genişliğinin en az iki katı aletlerin ilk ortaya çıktığı endüstri olup Neandertallerden modern Sapiens insana doğru alet teknolojisinde bir geçiş formu olarak nitelendirilebilir. Çünkü bu dilgi taş-aletler, esasen 40 byö, yani Üst Paleolitikle ve modern Sapiens insanla özdeş olarak yaygınlaşmış "Orinyasiyen", "Gravetiyen", "Solutriyen" ve "Magdalaniyen" şeklinde sıralanan endüstriyel aşamaların "imzası" olarak ayırt edilmektedir (Lewin 2015: 333-6; 384-95).

Üst Paleolitik dönem alet teknolojisi ve endüstrisinde kendini gösteren gelişme Avrupa'daki buluntular temelinde ve o coğrafyaya özgü mahiyette bir kültürel sıçrama olarak da nitelendirilir. Hem daha karmaşık ve incelikli işleme gerektiren yeni alet biçimleri; hem kemik, fildişi, geyik boynuzu gibi taş-dışı malzemelerden aletlerin önceki dönemlerde olmadığı öl-

çüde yoğunluğu; hem bilinçli tasarım ve özenli kullanım işaretleri ve hem de tüm bunları kapsayıcı şekilde yenilik ve değişimin alabildiğine hızlanması, Üst Paleolitiği Avrupa'da "devrimsel" bir dönüşüm dönemi yapmıştır. Daha önemlisi, artık aletlerin sadece belli maddi-ekonomik ihtiyaçlara yönelik değil, süslenme-sanat-büyü gibi manevi açılımlara yönelik de üretildiğini ortaya seren kanıtlar vardır. Kemik, fildişi ve geyik boynuzundan vücut süsleme için boncuk yapımı, doğal alanlarının çok uzağında bulunmuş deniz kabukları ve kemikten yapılmış flütler karşımızdadır. Bu durum biraz aşağıda üzerinde duracağımız mağara duvar resimleri ve heykelciklerle birlikte Paleolitikteki bir başka kültürel kazanım olan sanatsal yaratıcılığı işaret etmektedir. Bununla birlikte tekrar hatırlatılması gereken nokta, bütün bu dönüşümsel verilerin Avrupa-merkezli olarak kendini göstermesi, söz konusu bulguların, dilgi taş-aletlerden kemik ya da boynuz süs eşyaları ve simgesel nesnelere kadar, Afrika'da çok daha erken dönemde, Orta Paleolitik aşamada sökün etmiş olduğudur (Lewin 2015: 387-93).

Ateşin Denetimi-Kullanımı

Burada öncelikli olarak *Homo erectus*'un Asya kıtasındaki en erken buluntularından olan "Pekin Adamı"nın yaklaşık 600 byö yaşadığı Çukutien Mağarası'nda tespit edilmiş yanmış kemikler ile ateşin etkin ve sürekli kullanımını işaret eden "ocak"ları tekrar hatırlatalım. Yine daha önce kaydediildiği üzere, eldeki veriler temelinde Erektus insanının aşağı yukarı 1 myö'den itibaren ateşi kontrol ettiği söylenebilir (Stanford vd. 2009: 367). Ateşin istendiğinde yakılabilir, istendiğinde söndürülebilir şekilde insan denetim ve kullanıma girmesi, yani "ehlîleştirilmesi/evcilleştirilmesi" (Childe 1971: 34; Özbek 2010: 112), insanlığın önünde yeni ufukların açılmasına ve insanın doğa karşısındaki konumunun daha da güçlenmesine imkân sağlamıştır.

Hem ısınmada hem aydınlanmada hem korunmada hem de besinlerin daha kolay tüketilebilmesinde ateş, insan için çok önemli ve değerli bir "araç-gereç" oldu. Biyolojik yapısı nedeniyle yaşamasına elverişli olmayan doğal çevre ve iklim koşullarında insanın hayatta kalabilmesini ve büyük ihtimalle Afrika kıtası dışında, dünyanın başka bölgelerinde de yaşamını sürdürebilir duruma gelmesini sağlayan en önemli etken, "ateşe gem vurulması"dır. Soğuk gecelere dayanabilmek ve kutup bölgelerine kadar yaşam alanı arayışıyla ilerleyebilmek, dolayısıyla sınırlı iklimlere göre hareket etmenin ötesine geçebilmek; bunun yanı sıra avcı-yırtıcı hayvanları kendinden uzak tutup mağaraları kendi kullanımına sürekli olarak açabilmek; çiğ sindirilemeyen yiyecek kaynaklarını ateşte pişirip yumuşatarak kendisine yeni beslenme imkânları yaratabilmek, insan için hep ateşin "el altında olması" ile sağlanabilmiştir (Childe 1978: 57-8). Dolayısıyla alet yapımından sonra ateşin denetimi de insanın doğaya başat bir varlık olma yolunda attığı ikinci en kritik adım olarak nitelendirilebilir.

Ölü Gömme Âdeti

Günümüzden aşağı yukarı 100 byö'den itibaren hem Sapiens hem de Neandertallerde tespit edilen bu pratiğin bir bakıma insan yaşamında kozmolojik ve metafizik tasarımlara doğru açılımın başlangıcı olduğu düşünülebilir. Tarihleme konusundaki tartışmalar en eski gömülerin Neandertal'e mi Sapiens'e mi ait olduğu sorusunu cevaplamayı zorlaştırmakla birlikte özellikle İsrail'in kuzeyindeki mağara ve kaya altı sığınaklarından (Skhul, Tabun, Kebara, Qafzeh, Amud) elde edilen bulgular temelinde her iki türün bu uygulamaya hemen hemen aynı zamanlarda ve kuvvetle muhtemel olarak birbirleriyle etkileşimsel bir süreçte başladıkları söylenebilmektedir. Skhul mağarası ve Qafzeh kaya al-

tı sığınağından çıkarılmış, günümüzden 135 ile 90 byö bir zaman aralığına tarihlenen Sapiens buluntularının 10 kadarının öldükten sonra kazılan mezarlara yerleştirildikleri anlaşılmaktadır. Aynı bölgedeki Neandertal yerleşimleri olan Amud, Kebara ve Tabun mağaralarında da gömülmüş kalıntılar ortaya çıkarılmıştır. Tabun'daki buluntuların 130 (hatta 160) byö'ye tarihlenmesi de yukarıda kaydedilen "en önce ölüsünü gömen kimdi" sorusunun net olarak cevaplandırılamamasının temel gerekçesidir. Hem Sapiens hem Neandertal mezarlarında gömülenlerin yanında dikkat çekici mahiyette, kasıtlı (bilinçli) bırakıldığı anlaşılan hayvan dişleri ve kemikleri bulunmuştur. Skhul ve Qafzeh'deki Sapiens mezarlarında ayrıca gömülenlerle ilişkili olduğu kuvvetle muhtemel olan, yumuşakça kabuklarından yapılmış boncuklar ile kırmızı aşı boyası da tespit edilmiştir (Papagianni ve Morse 2017: 112, 122-3).

Daha yakın zamanlara (70-50 byö'ye) tarihlenen ve Avrupa'nın pek çok bölgesinde ortaya çıkarılmış Neandertal mezarlarının bazılarında gömülenin baş altına destek olarak taş konulduğu ve toprağın basıncından korumak için de çevresine de taşlar dizildiği belirlenmiştir. Mezarlara konulan aletler ve kemikli et parçalarının da yaşamın tümden sona ermediğine ve ölenlerin yeni yaşamlarında aletlerine ve yiyeceğe ihtiyaç duyacaklarına inancın işareti olduğu kaydedilmiştir. Mezarların, ölenlerin âdeta soğuktan korunması amaçlanırcasına mağaralardaki ocakların yanında kazılmış olması ise bir başka yorumu beraberinde getirmiştir: Belki de Neandertaller yaşam ile sıcaklık arasında bir bağlantı kurmuş olup onlar için ısı bir yaşam koşulu iken ölüm de ısının yokluğuydu ve ölüleri böylesi bir yoksunluğu giderecek şekilde gömerek, yani öleni ısıtarak yaşamı geri getirebileceklerine inanıyorlardı (Childe 1978: 62-63).

Elbette günümüzden yapılan bu tip spekülatif değerlendirmelere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu bakımdan çarpıcı bir örnek Irak'ta, şimdi Kürdistan Bölgesel Yönetimi sınırları

içindeki Shanidar Mağarası'nda 1950'lerden itibaren Amerikalı arkeolog Ralph Solecki tarafından ortaya çıkarılmış Neandertal buluntularından biriyle ilişkilidir. Yaşlı bir erkeğe ait buluntunun gömüldüğü toprakta oldukça zengin miktarda çiçek polenleri tespit eden Solecki, bunu mezarın üzerinin bir çiçek yığını ile bezenmiş olabileceğine, dolayısıyla da Neandertallerin "ruhsal-manevi" kapasitelerinin yüksekliğine işaret saydı. Bu, Shanidar üzerine yazdığı kitabın başlığına da "(dünyanın) ilk çiçek çocukları" ifadesiyle yansımıştır (*Shanidar: The First Flower People*, 1971). 20. yüzyılın önde gelen kültürel-evrimci arkeologlarından Gordon Childe için de Shanidar'daki bulgu, zamanımızın "çelekli" cenaze töreni âdetinin Neandertallere kadar geriye izinin sürülebilirliğine işaretti (Childe 1974: 56-57). Oysa daha sonraki tetkik ve tespitler, polenlerin o toprak parçasına tünel kazan kemirgenler tarafından taşınmış olması ihtimalinin çok daha güçlü olduğunu ortaya serdi. Bununla birlikte Shanidar'daki bulgular, Neandertallerin ölülerini gömmenin yanı sıra dirilerine de özellikle hastalıklarında büyük ilgi, bakım ve şefkat gösterdiklerini kanıtlamaktadır (Stringer ve McKie 1996: 61-62; Papagianni ve Morse 2017: 138, 202).

Neandertaller'in ayıları kutsallaştırdığı, böylece günümüzde bazı insan topluluklarında karşımıza çıkan hayvan kültü/tapımının ilk başlatıcısı olduğunu düşündürecek bulgular da söz konusudur. İsviçre'de bir mağarada üstü tümüyle ayı kafataslarıyla kaplı bir Neandertal mezarı bulunmuş, Fransa'da bir başka mağarada ise 20 civarında mağara ayısının kafatası bir mezardaki ölünün üstüne yığılmış olarak ortaya çıkarılmıştır (Özbek 1997: 32).

Konuşmanın ve Sanatın Doğuşu

Simgesel davranış, modern Sapiens'i, onu önceleyen insan türlerinden radikal şekilde farklılaştırdığı düşünülen bir özel-

liktir. Sapiens insan, hayal, soyutlama ve anlam üreten; buna bağlı olarak kendi dışında kalan doğal çevre ile de kendi Sapiens "toplumsal" dünyası içinde de ve diğer insan türleriyle de simgeler ve imgelerin avantajıyla ilişki kurmaya başlamış varlıktır (Stanford, vd. 2009: 421). Daha önce de belirttiğimiz üzere bu, doğal-biyolojik dünyayı bir bütün olarak "evcilleştirme" yoluna giren insandır (bkz. Bölüm Üç, "Doğayı İnsanlaştıran Sapiens" alt kesiti, s. 165.).

İmgeye (hayal üretimine) ve simgeye (anlam üretimine) dayalı bildirişimin eldeki bulgular temelinde Afrika'dan ya evrimsel biçimde yavaş ve ağır olarak 120 ile 50 byö arasında ya da devrimsel biçimde ani ve hızlı olarak 50 byö ortaya çıktığı düşünülmektedir (Özbek 2010: 149). Sapiens'i yeryüzünün hâkimi kıldığı öne sürülen bu temel dönüşümün nirengi noktası ise simgesel anlatımın en etkili uygulaması olan konuşma dilidir.

Dil, yani konuşma yetisi antropolojik/arkeolojik kayıtlarda tespit edilemez olduğu için bu bakımdan kültürel iz sürmek hemen hemen imkânsızdır. Yine de söylenecek hiçbir şey yok değildir. Şöyle ki ne insansı Australopitekusların ne de Habilis insanın gırtlak yapısının konuşma diline özgü sesleri çıkarmaya imkân vermediği belirlenmiştir. *Homo erectus/ergaster*'de gırtlak yapısında bu yönde bir dönüşüm ya da evrimleşmenin başladığını kaydedenler olmuşsa da esas itibarıyla günümüz insanının çıkarabildiği tüm seslerin imkân dâhiline girmesi arkaik Sapiens'in gırtlak ve kafatası tabanındaki (*basicranium*) örüntü değişimiyle, 300 byö olmuş gibi görünmektedir. Neandertaller açısından da tablonun bu bakımdan pek parlak olduğu söylenemez. Daha önce de değindiğimiz üzere İsrail'de bulunmuş bir Neandertal dil kemiği farklı soruların ortaya atılmasına yol açsa bile dil yeteneği bakımından Neandertallerin Sapiens'e göre çok yetersiz bir potansiyel taşıdıkları açıktır. Bu dezavantajın Sapiens karşısında onların yok olmasına katkı yaptığı da ileri sürülmektedir (Lewin 2015: 411-7).

Hayvanlardan Tanrılara Sapiens adlı kitabıyla ünlenmiş tarihçi Yuval Noah Harari, Sapiens insanın Neandertaller ve

diğer insan türlerini ortadan kaldırmasında "bilişsel devrim" olarak tanımladığı bu yeni-farklı dil yetisini öne çıkarır. 70 ile 30 byö arasında gerçekleşmiş ve beyin iç yapısını değiştiren bir mutasyon sonucu olağanüstü esnekleşen Sapiens dili, sınırlı sayıda sesi ve işareti bir araya getirebilme ve her biri farklı anlama sahip sonsuz sayıda cümle üretebilme becerisi kazanmıştır. Bu beceriyle modern Sapiens, daha büyük gruplar hâlinde örgütlenebilir ve toplumsal olarak daha sıkı ve karmaşık iş birliğine gidebilir oldu (Harari 2015: 33-36). İşte bu, Harari'ye göre, Sapiens'e hem diğer canlılar hem de diğer insan türleri karşısında "ölümcül" bir üstünlük sağlamış olsa gerektir. Dahası, bu yeni dil yetisinin, kurgusal konuşma ve anlatının önünü açarak Sapiens'i, gerçeklerin yanı sıra hayallerini de dillendirebilir duruma getirdiğini düşünmek mümkündür. Şöyle ki pek çok hayvan, "Dikkat, aslan geliyor!" uyarı mesajını türdaşlarına bir gerçek olarak iletebilirken insan, bunu yapmanın ötesinde, "Aslan, kabilemin totemidir" imgesel iletisinde de bulunabilir aşamaya gelmiştir. Dolayısıyla Harari'ye göre mitler, dinler, ruhlar, totemler, tanrılar-tanrıçalar ve bağlaşık olarak sanat, bu "bilişsel devrim"den kaynağını almıştır (Harari 2015: 37).

Hayalgücünün dışavurumu olduğu kadar "insanın güzele varma çabası" (Wells 1994: 179) olarak tanımlanabilecek sanatsal yaratıcılığa ilişkin izler de Üst Paleolitik dönemde son derece incelikli, özenli ve estetik örneklerle belirgin biçimde ortadadır. Bu, genelde üç kategoride ele alınır: Birincisi alet ya da silah olarak kullanılan taşınabilir nesneler (bıçaklar, mızraklar, yassı taşlar, ağaç-kemik-boynuz parçaları) üzerine kazılmış-oyulmuş şekiller görülmektedir ve genelde karasal memeliler, kuş ve balık tasvirleriyle bitkisel tasarımlar ve geometrik çizimler öne çıkmaktadır. Kayda değer ölçüde insan tasvirleri de vardır. İkinci ve ağırlıklı olarak mağara duvar ve tavan resimleri söz konusudur. Nihayet taş, kil, kemik, boynuz ve mamut fildişinden heykelcikler üçüncü kategoriyi oluşturur.

İnsanların yaşam alanı yaptığı mağara giriş kısımlarının ötesindeki karanlık girintiler, duvarlardan tavanlara resimlerle doludur. Ağırlıklı olarak bizon, yaban öküzü, at, kıllı gergedan, mamut, ren geyiği, yaban domuzu, yaban sığırı gibi buzul çağıyla bağlaşık karasal av hayvanlarının yanı sıra mağara ayısı, aslan, leopar, sırtlan gibi yırtıcılar, bazen en ince anatomik ayrıntılarıyla bu resimlerde karşımızdadır. Mağara duvarlarında insan tasvirleri son derece az olup özenli, incelikli olmaktan çok şematiktir veya yarı insan-yarı hayvan ("teriantrop") görüntüsündedir (Braidwood 1975: 80; Özbek 2010: 156-60).

Duvar resimlerindeki bazı betimlemeler; söz gelimi dövüşen iki gergedan, tuzağa düşürülmüş bir mamut, koşan bir aslan, yüzen geyikler, ağzını açmış ayılar, uçarcasına koşan atlar, mesaj iletme ihtimalleri doğrultusunda kitle iletişiminin ilk örnekleriyle karşı karşıya olunduğunu da düşünmeye sevk eder. Önceleri bu resimlerin kültürel işlevine ilişkin bir kanaat, onların büyüsel amaçla, özellikle de avın bol olmasını sağlama yolunda yapıldıkları şeklindeydi. Üzerlerine ok ve mızrak temas eder şekilde resmedilmiş av hayvanları, bu yönde önerilerde bulunulmasına yol açmıştır (Childe 1978: 69). Fakat burada sorun, o dönem insanlarının diyetinde yer almayan hayvanların daha sıklıkla resmedilmiş olmasıdır. Bundan dolayı söz konusu hayvan tasvirlerinin beslenme ile bağlantılı olmaktan çok toplumsal yapıyı yansıtmaya dönük simgesel işlevler taşıdığı, kadın-erkek ilişkilerinden, erinlik törenleri ve dinsel ayinlere açılan yelpazede onları üreten toplumu yansıttığı şeklinde görüşler ortaya atılmış, hatta Şamanik motif ve motivasyonlarla ("trans" hâldeyken) yapıldıkları dahi ileri sürülmüştür (Lewin 2015: 428-32; Şamanizm için bkz. Bölüm On, "Şamanizm" alt-kesiti, s. 466). Duvar resimlerinin mağaraların gündelik yaşam alanı olarak kullanılan yerlerine değil de daha derinlerde yer alan ve zor ulaşılan, bu arada akustik özelliklere de sahip dehlizlerine yapılmış olması bu yönde düşünmeyi teşvik eder (Stringer ve Andrews 2011: 218-20;). Belki de bu resimler, kilise freskle-

rini akla getirircesine, tarih-öncesi insanların ilk mabetlerinin duvarlarını süsleyen ve ibadeti, onlara eşlik eden müzik aletleri ve şarkılarla ("ilahilerle") daha zengin, renkli ve etkileyici kılmayı sağlayan yapıtlardı.

Üst Paleolitik mağara sanatında sıklıkla rastlanan bir başka motif, insan el izleridir. Duvara parmakları açık olarak yaslanmış bir elin üzerine sıvı olarak sürülmüş ya da toz olarak püskürtülmüş boyalarla çıkarılan şablonlar, ayrı ya da tek başına veya bir büyük hayvan tasvirinin yanına eklenmiş şekilde belirirler. Eksik parmaklı el resimleri de yaygındır ve bunun sakatlığı işaretten ziyade bir parmağın elin içine doğru kıvrılarak eksiltilmesiyle bir tür imza (ya da mühür) niyetiyle yapıldığı düşünülmektedir (Özbek 2010: 163; Lewin 2015: 429).

Üst Paleolitik sanatın en karakteristik örnekleri olarak yukarıda kaydedilen mağara duvar resimlerinin genelde Avrupa arkeolojisi merkezli olduğunu not etmeden geçmemek gerekir. Dönemin doğal çevre ve iklim koşullarıyla uyarlıca bunların yaygın ve yoğun biçimde tespit edildiği bir coğrafya Güneybatı Avrupa olup özellikle güney Fransa ile kuzeybatı İspanya (Kantabria) içerisinde kalan mağaralar en seçkin ve çarpıcı örneklerle âdeta sanat galerisi gibi parlamaktadır. İşte buna bağlı olarak da Avrupa'da Üst Paleolitik dönemde simgesel ve imgesel düzeyde "devrimsel" bir canlılık, bir "patlama" olduğu öne sürülmektedir. Fakat unutulmaması gereken nokta, Avrupa'da arkeolojik çalışmalar yeryüzünün diğer bölgelerine kıyasla daha erken dönemlerde başlamış olup buna bağlı bir kazı yoğunluğu ve buluntu çokluğu mevcuttur. Avrupa, çok uzun zamandır kendi tarihöncesini araştırmakta, üstelik bunu geniş maddi imkânlarla, profesyonel ve akademik kurumlar kanalıyla yapmaktadır. Bu nokta önemlidir, çünkü yeryüzünün diğer bölgelerinde araştırmalar sürdükçe ve bulgular çoğaldıkça tablonun değişme olasılığı oldukça yüksek görünmektedir. Söz gelimi yakın zamanlarda Borneo ve Sulawesi (Güneydoğu Asya) adalarında yapılan araştırmalar, mağara sanatının Lascaux (Fransa)

ve Altamira'nın (İspanya) ünlü resimlerinden binlerce yıl daha eskiye giden dünyasına pencere açmış gibi görünmektedir (akt. Graeber ve Wengrow 2025: 114-5).



(Solda) İspanya, Cantabria'daki Altamira Mağarası'nda duvar resimleri ve el izleri; (sağda) 30 byö'ye tarihlenen Willendorf Venüsü (Avusturya)

Günümüzden 10-15 bin yıl önce buzul çağının sona ermesiyle Avrupa-merkezli olarak yaklaşık 25 bin yıl varlığı tespit edilebilen mağara resim sanatına ilişkin bulguların sonlandığı görülür. Bu belki duvarlarda resmedilen ve buzul çağına uyarlı hayvanların soyunun tükenmesiyle bağlantılı bir sönümlenmedir (Özbek 2010: 170). Belki de değişen doğa ve iklim koşulları, insanların mağaraları sığınak (ev) olarak kullanmasını artık gereksiz kıldığı için, resim sanatı devam etmişse de açık alanlarda gerçekleştirilen bu çalışmalar bugünlere ulaşamamıştır (Lewin 2015: 428).

İlk ressamlar kadar ilk heykeltraşlar da Üst Paleolitik'te sökün etmiş gibidir. Yine ağırlıklı olarak Avrupa Üst Paleolitik yerleşme yerlerinde bulunan taştan, çamurdan, boynuzdan, kemik ve mamut fildişinden yapılma heykelciklerin büyük çoğunluğu kadın tasarımlarıdır. Popüler adı "Venüs" olan bu heykelciklere ilişkin en genel yaklaşım, onların bereket totemleri (ya da tanrıçaları) oldukları şeklindedir (Stanford vd. 2009: 422). Dolayısıyla burada da sanatsal olanla dinsel olanın iç içeliği söz konusu gibidir. Erken arkeolojik

yorum ve tahminler, bu heykelciklerin av hayvanlarının sayısını artırmak amacıyla bir tür verimlilik ayinlerinde kullanıldığı şeklindedir (Childe 1974: 64).

Venüsler, heykelcik formunun yanı sıra kayalar üzerine kabartma ya da gravür biçiminde işlenmiş olarak da tespit edilmiştir. Sibirya ve Rusya'dan Çekoslavakya'ya, Avusturya'dan Fransa'ya, İtalya'dan Akdeniz'in ortasındaki Malta'ya kadar genişleyen coğrafyada 35 byö'den başlayarak üst paleolitiğin sonuna kadar bir "Venüs kültü" yayılmış görünmektedir (Yalçınkaya 1973). Az da olsa erkek heykelcikleri de vardır. Bunlar arasında Almanya'da bir mağarada bulunmuş ve Orinyasiyen kültür evresine (35 byö'ye) tarihlenen aslanbaşlı adam (yarı insan-yarı hayvan bir teriantrop) heykelini özellikle zikretmek gerekir ki o da büyük ihtimalle güç/iktidar simgesi bir kutsal obje mahiyetinde işlevselleşmiş olsa gerektir (Stringer ve Andrews 2011: 218-20).

Sanatla ilgili bu bahsi kapamadan önce son olarak konuşma diliyle sanatsal yaratıcılık, diğer deyişle hayalgücünün dışavurumu arasında yakın bağlantı iddiasına da değinmek gerekir. Genetik araştırmalar beynin konuşmayla ilgili sinir ağına etki eden bir gen mutasyonu sonucu bugünkü karmaşıklığıyla dil kullanımının 50 by ortaya çıktığı görüşünü güçlendirmiştir. Bu görüş, 30 byö Üst Paleolitikte sanatın canlılık kazanmış olduğu tespitiyle birlikte değerlendirildiğinde, dil yetisinin sanatsal yetkinliği koşulladığı/teşvik ettiği iddiası kayda değer olmaktadır (Lewin 2015: 418-9).

Mezolitik ve Epipaleolitik Geçiş

Buzul Çağı sonrasından başlayarak insanlığı avcı-toplayıcı yaşam biçiminden yiyecek üreticisi yaşam biçimine yönelten gelişmeleri içeren ara dönem, jeo-iklimsel değişmenin farklı bölgesel tezahürleri doğrultusunda "Mezolitik" ya da "Epipaleolitik" olarak adlandırılır. Ancak bu adlandırmalara bağ-

lı dönemlendirmelerin içerikleri aynı değildir ve bunlar birbiriyle özdeş ya da eşdeğer sayılamazlar.

Avrupa-merkezci arkeoloji yaklaşımı, avcı-toplayıcı göçebe yaşam biçimiyle karakterize olan Paleolitikten, sürekli yerleşik yaşam biçiminin çiftçilik-hayvancılık, yani yiyecek üreticiliğini de tetikleyecek şekilde gerçekleştiği Neolitiğe geçiş arasında kalan birkaç bin yıllık evreyi Mezolitik (Orta Taş Devri) olarak adlandırır. Bu evre, insanların iklimsel ve jeolojik değişmeye bağlı olarak karşı karşıya kaldıkları yaşam mücadelesi ve bu mücadeledeki arayışlarıyla şekillenir. Söz konusu olan, jeolojik dönemlendirme itibarıyla dört buzul ve buzul-arası devre karşılık gelen, içerisinde insanın belirliminin de gerçekleştiği 2 buçuk milyon yıl sürmüş Pleistosen Çağ'dan 12 bin yıl önce buzul sonrası Holosen Çağ'a geçişle örtüşen bir kültürel (yaşambiçimsel) dönüşümdür.

Avrupa arkeolojisi bünyesinde (Batı Anadolu'yu da kapsayacak şekilde) yaygın kullanımdaki "Mezolitik" adlandırmasına karşılık Güneybatı Asya (Ortadoğu ve Orta-Doğu-Güneydoğu Anadolu) ağırlıklı arkeolojik ve antropolojik araştırmalarla bağlantılı şekilde bu coğrafya bağlamında Paleolitikten Neolitiğe geçiş evresi "Epipaleolitik" olarak adlandırılır. Bu en genel anlamda Buzul Çağı sonuna adaptasyon evresidir (Kartal 2022: 28). Eski Yunanca "üstünde/üzerinde" anlamına gelen "epi" önekinin işaret ettiği gibi, arkeolojik araştırma katmanlarında Paleolitik döneme ait kalıntıların üstünde yer alan buluntulara yönelik işlerliğe sokulan terim, Paleolitik-sonrası ve Neolitik-öncesi kültür evresini tanımlar. Holosen Çağ'da kendini gösteren ılıman iklim koşullarına bağlı kültürel arayış ve kazanımları yansıtan Avrupa mezolitiğinden farklı olarak Güneybatı Asya epipaleolitiği, 20 bin yıldan 10 bin yıl önceye kadar daha geniş bir zaman aralığına yerleştirilerek Anadolu-Ortadoğu coğrafyasında buzul çağı sonuna uyarlanma stratejilerinden başlangıcını alan bir geçişi tanımlar (Kartal 2022: 28). Bu dönemde Levant (Doğu Akdeniz) ve Anadolu'daki avcı-toplayıcı grupların da-

ha uzun süreli kamp yerleşimlerine geçiş yaparak çevrelerinde bol miktarda bulunan yabani bitki ve hayvanlara odaklı bir beslenme stratejisine yöneldikleri anlaşılmaktadır (Atakuman 2022: 69). Avrupa'da Mezolitik, elbette kendi içinde farklı bölgelerde farklı zaman aralıklarında olmak kaydıyla, yaklaşık 12 bin yıldan 5 bin yıl önceye açılan yelpazede sürmüşken Epipaleolitik, Güneybatı Asya'da Neolitik dönemin önünü, 10 bin yıl önceden itibaren tarıma geçişe imkân sağlayan gelişmelerle açmış bir kültürel evre olarak ayırt edilir.

Mezolitik ve Epipaleolitik geçiş süreçlerinde insanların besin elde etmek ve barınmak gibi temel gereksinimlerini karşılamada yaşadıkları güçlükler, avcılık stratejisi, alet yapımı, göçebelik-yerleşiklik tercihleri vd. bakımlardan önemli kültürel dönüşümleri koşullamıştır. Söz gelimi yeryüzünün ısınmasıyla eriyen buzullar, onlarla kaplı bölgenin güneyinde geniş çayırlık alanların ve otlakların belirmesine, bağlantılı olarak bu bölgelerde otobur hayvanların çoğalmasına, dolayısıyla bunları avlayarak geçinen insanların önce bir bolluk dönemine girmesine neden olmuş, ardından bu bölgelerin iğne yapraklı çam ormanlarıyla kaplanması bu bolluğu geçici kılmıştır (Güvenç 1972: 178). Bu şekilde değişen bitki örtüsüne ayak uyduramayan mamut, ren geyiği, bizon, at gibi büyük karasal memeli av hayvanlarının bir kısmının soyu tükenirken ve diğerleri başka bölgelere göç ederken, yaşamları bu hayvanları avlamaya bağlı olan insan toplulukları da başka geçim kaynağı arayışına girdiler. Bu alternatif arayışlar, geniş ormanlar içindeki çayırlık alanlara yönelerek orman hayvanları ve kuşlarını avlamak, bunun yanı sıra bitki toplayıcılığına ağırlık vermek ya da deniz-göl kıyıları ve nehir yataklarına yönelerek balıkçılığa dayalı bir yaşam biçimi geliştirmek olmuştur (Childe 1974: 68-9). Bu arada buzul çağının sona ermesine bağlı ılıman iklim koşulları ve ısınan havalar nedeniyle et-balık gibi besinlerin tazeliğini koruma zaruretine bağlı olarak tütsüleme, tuzlama gibi işlemlerin başladığı da anlaşılmaktadır (Kottak 2004: 216).

Geçimi sağlama yolunda insanların yeni çevrelere yönelmesinin ve değişen avlanma koşullarının bir sonucu da göçebelikten yarı-yerleşik yaşam biçimine geçiştir. Bu, mağaraların yanı sıra kulübeli-çadırlı konaklama yerlerinin ortaya çıkmasının önünü açar. Ayrıca, özellikle balıkçılığın bir geçim biçimi olarak önem kazanması, "mikrolit" denilen çok küçük (zoka, iğne, zıpkın ya da ok ucu gibi) taş alet yapımını teşvik etmiştir ki bu da mezolitik ve epipaleolitiği ayırt eden çok önemli bir kültürel karakteristiktir. Elbette kemik ve boynuzdan yapılmış aletler de üstelik taş aletlerden çok daha fazla işlerlikte olarak kullanımdadır.

Kültürel bakımdan bir başka yeni kazanım hayvan evcilleştirmesidir. İnsanlık tarihinde ilk evcilleştirilen hayvan köpektir ve hem mezolitik hem epitaleolitik buluntu yerlerinde fosil kalıntılarıyla tespit edilmiştir. Ormanların etrafı kaplaması sonucu zorlaşan avcılık koşullarında köpek, insanlara kuvvetli koku alma duyusuyla avı bulma ve yakalamada yardım ederken, insan da buna karşılık onu kendisinden daha güçlü yırtıcı hayvanlara karşı korumuş ve avladığı hayvanların yemediği kısımlarını vererek beslemiş, ödüllendirmiş olsa gerektir. Böylesi bir karşılıklı yardımlaşma sonucu köpeğin insanın en eski ve sadık dostlarından biri olduğu düşünülmektedir (Childe 1974: 69; Güvenç 1972: 180-1).

Mezolitik dönem insan topluluklarının Avrupa'da kereste işleyecek kültürel aşamaya geldiklerini de kaydetmek gerekir. Geyik boynuzundan ağaç yarmak için üretilmiş el kamaları, bilemeyle keskinleştirilmiş taştan bıçaklarla donatılarak balta, keser ve keski kalemlerinin öncüsü aletlerle doğramacılık, dülgerlik, marangozluk faaliyetinin başladığını söylemek mümkündür. Bunlar çadırlı konaklama yerlerinin yanı sıra ahşap kulübe yerleşmelerinin bu dönemdeki mevcudiyetini de açıklar. Ayrıca su kenarlarında yaşamanın yoğunlaşmasına bağlı olarak ağaç gövdelerinden kano yapımı da bu dönemin kültürel kazanımları arasındadır (Childe 1974: 69-70; Güvenç 1972: 181: Kottak 2004: 216).

Paleolitik için olduğu gibi Epipaleolitik döneme ait kültürel izler de Türkiye coğrafyasında ve topluca 18 ile 10 byö arasına tarihlenecek şekilde Antalya-Döşemealtı'ndaki Öküzini, Karain ve Kızılin mağaraları ile Kahramanmaraş civarındaki Direkli Mağara'da ve Karaman-Pınarbaşı Kaya Sığınağı'nda ortaya çıkarılmıştır. Söz konusu buluntu yerleri ayrıca dönemin sanatsal etkinlik düzeyine dair de veriler sunar. Mağara ve kaya duvarlarına, ayrıca taş, kemik ve boynuzlar üzerine işlenmiş kazıma resimler; taş, kemik ve pişmiş topraktan insan ve hayvan tasviri küçük heykelcikler; kolye ve bileklik olarak kullanıldığı düşünülen ve süslenme sanatına işaret eden deniz kabukları, hayvan dişleri ve taşlardan dizili boncuklar bu bakımdan sıralanabilecek buluntulardır (Kartal 2022: 30-35).

Neolitik: "Kır Otunu Zahmetle Yemek"

> Ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin; ve sana diken ve çalı bitirecek; ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar, alnının teriyle ekmek yiyeceksin.
> (Tevrat/Tekvin 3: 17-19)

Yılan-Şeytan'ın kandırdığı karısı Havva'ya uyarak Allah'ın "Yaklaşmayın" dediği ağacın meyvesini yiyen ve ilâhi buyruğu çiğneyen Âdem'e verilen ceza, sürgün edildiği dünyada ömrünün bütün günlerinde "zahmetle topraktan yemek"tir. Yani, Tanrı'nın koynunda olduğu cennet bahçesinden kovulup yeryüzünde tarıma mahkum edilen ilk insan Âdem, çiftçidir.

Gerçekten yaşayıp yaşamadığı da tartışılmakla birlikte (eğer yaşadıysa) günümüzden 4,5 ile 3,5 bin yıl öncesinde bir zaman aralığında yaşadığı tahmin edilen İbrahim Peygamber'i hem ata hem de temel referans alan üç tektanrıcı "İbrahimî" dinde (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm) "insanlık defteri" bu şekilde

tarımla açılıyor. Hemen ardından Âdem ile Havva'nın iki oğlundan birincisi Kâbil babası gibi çiftçilikle uğraşırken, ikinci oğul Hâbil hayvancılıkla geçimini sağlayan bir çoban olacaktır.

Peki ya öncesi?.. İbrahimî teolojinin arkeolojik-antropolojik kayıtla sadece son 10 bin yılını kucaklayabildiği insanlık tarihinin geri kalan yüzde 99'u, avcılık-toplayıcılıkla geçmiş olan 2,6 milyon yıl, önceki sayfalarda aktarılan Paleolitik dönem neresidir?

Cevabı arama yolunda yine kutsal metinlere dönelim. Önce Tevrat:

> Ve Rab Allah, görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasına da hayat ağacını, iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi... Ve Rab Allah adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin, çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün (Tekvin 2: 9 ve 17).

Şimdi de Kur'an'a bakalım:

> Ey Âdem! Eşin ve sen cennette kal, orada olandan istediğiniz yerde bol bol yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz (Bakara: 35); Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennet şöyledir. Orada temiz su ırmakları, tadı bozulmayan süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları, süzme bal ırmakları vardır. Onlara orada her türlü ürün ve rablerinden mağfiret vardır (Muhammed: 15).

Bu ifadelerden anlaşılabildiği kadarıyla Cennet'te yiyecek üreticiliği yani çiftçilik-hayvancılık yoktur. Ürünler, yemişlerden sütlere ballara şaraplara kadar Tanrı tarafından tüketime hazır olarak bol bol sunulmaktadır. Bu da en çok yiyeceklerin tüketime hazır devşirildiği avcı-toplayıcı yaşam biçimini akla getirir. Dolayısıyla insanlık tarihini tarımla başlatan üç tektarıcı din, o tarihin öncesini oluşturan besin toplayıcılığını sanki

"Kayıp Cennet"e gömmüş gibidir. Bu durumda Cennet'teki hayat toplayıcılığa dayalı bir işlerlik arz ederken, yeryüzü hayatı "zahmetli-lânetli" bir tarımsal işlerlikle karakterize edilmektedir.

Neden böyledir?..

Belki söz konusu olan, 2 milyon yılı aşkın sürmüş ve genelde eşitlikçi/ortaklaşmacı avcı-toplayıcı yaşam biçiminin hâkim olduğu düşünülen Paleolitikten, şimdi odaklaşacağımız Neolitik dönemde tarıma giden yolda ve onun başlayıp yayılmasını izleyen süreçte mülkiyete, eşitsizliğe, gruplar arası ya da grup içi sömürüye dayalı bir hayata geçilmiş olmasının insan bilinçaltında bıraktığı tortuların, çoktanrıcı Sümer mitolojisinden tektanrıcı kutsal metinlere süzülerek yansımasıdır (Çığ 1997; ayrıca bkz. Atay 2021a: 38-41). Bunu destekler mahiyette, Neolitik döneme ilişkin uzun zaman yerleşikleşmiş bazı düşünce ve yargıları altüst eden Göbekli Tepe buluntusunu borçlu olduğumuz Alman arkeolog Klaus Schmidt (aşağıda "Göbekli Tepe" kutu-yazısına bkz. s. 233) başta aktardığımız teolojik anlatıyı, kendisinin de açığa çıkmasına katkıda bulunduğu arkeolojik anlatının ışığında söyle bir kurguya uğratır:

> Göbekli Tepe avcıları, cennetin kapıları önündeki, tanrının cennetten kovduğu ve ona çok da rahat olmayan tarımın şekil verdiği bir geleceğin sunulduğu ilk çiftçi Âdem'i görünce şaşırıp kalırlar (Yaratılış 3, 17-19). Her şeyden önce bu yolun, insanları nerelere götüreceği hususunda bir kuşku duymaktadırlar. Öte yandan çok kısa bir süre içinde avcıların yaşam alanının ve av kaynaklarının, kendileri ve çocuklarının çocukları için ortadan kalkacağını da açıkça bilmektedirler. Neolitik Çağ ve Kalkolitik Çağ'dan [Bakır Çağı'ndan] Eski Doğu'nun yüksek kültürlerine ve buna bağlı olarak kaçınılmaz olan yaşam alanı mücadelesine, savaş ve köleliğe doğru giden yol açılmaktadır (Schmidt 2007: 267).

Schmidt'in bu satırları elbette spekülatif ve fantastiktir ama onu bu satırları yazmaya yönelten motivasyon güçlü

bilimsel-arkeolojik verilere dayanır. Paleolitikten Neolitiğe geçiş sürecinde erken Neolitik dönemde hâlâ geçerli olan ama (göçebe değil) "yerleşik" mahiyette geçerli olan avcı-toplayıcılık, buna son derece elverişli iklim ve çevre koşullarının mevcut olduğu bir coğrafyada muazzam beşin bolluğuna bağlı olarak tam bir "cennet" hayatı gibi sürmektedir. Bu bir bakıma da Âdem'in içerisinden kovulduğu cennetin aynası sayılabilir ("Ey Âdem, eşin ve sen cennete kal, orada olandan istediğiniz yerde bol bol yiyin"). Neolitiğin ileri aşamasında yaşanan ve izleyen sayfalarda aktarılacak gelişmeler, bitki ve hayvan yetiştiriciliği, yani tarım ise bu avcı-toplayıcı "cennet"in kaybına yol açacaktır.

Aynı doğrultuda anarşist sosyal eleştirmen John Zerzan da antropolojik ilgiyi fazlasıyla teşvik eden *Gelecekteki İlkel* (2018) adlı kitabında avcılık-toplayıcılığı, çiftçilik-çobanlık karşısında "kaybedilmiş cennet" addeden bir yaklaşım sergiler. Zerzan, insanlığın başına gelmiş bütün musibetlerin; özgür-eşitlikçi yaşamın sonu, yabancılaşma, zulüm, tahakküm ve duyuların nasırlaşmasının sorumlusu olarak bitki-hayvan evcilleştirmesini işaret etmektedir (Morris 2018:100). Tektanrıcı dinlerin kutsal/mitolojik anlatıları onun tarafından da şu şekilde tarihsel-olgusal verilerle buluşturulur:

> En kalıcı ve yaygın söylencelerden birine göre, bir zamanlar huzurun ve mutluluğun hüküm sürdüğü bir Altın Çağ vardı; sonra bir şey oldu ve bu saf ve hoş yaşam ortadan kalkarak yerini sıkıntılara ve acılara bıraktı. İsmi Aden [Cennet] veya her ne olursa olsun, burası, eski avcı-toplayıcı atalarımızın yaşadığı yerdi ve düş kırıklığına uğramış toprak [tarım] işçilerinin yitik özgürlüklerine ve rahatlarına olan özlemini ifade etmektedir (Zerzan 2018: 25).

Zerzan'ın insanlığın avcı-toplayıcı varoluşunu (iktidarın yokluğu bağlamında) yüceltmesi tartışma ve sorgulamaları beraberinde getirmiş, onun antropoloji literatüründen işine

yarayanları cımbızlayarak böyle sorunlu bir yoruma vardığı kaydedilmiştir (Morris 2018: 101). Ancak yukarıda aktarılanlar doğrultusunda açık seçik olan, üç büyük tektanrıcı dinin kutsal anlatılarının tarımsal bir hayatın içinden çıktığı ve onların tarım devriminin "ürünü" olduklarıdır. Teolojik yaklaşım nasıl olursa olsun ve inanç perspektifinden nasıl alımlanırsa alımlansın, antropolojik çerçeve böyle bir değerlendirmeyi kaçınılmaz kılar. Ayrıca şurası da bir gerçek ki yiyecek üretimine geçişten sonra artık insanın olduğu yerde bolluk bereket kadar, o bolluk bereketi zehir edecek eşitsizlikler, kapışmalar, kavgalar ve savaşlar da bunları düzene koyma bahanesiyle herkesi boyunduruk altına almaya yönelen (şeflik, devlet gibi) iktidar kurulumları da vardır. Elbette şiddet ve savaş, avcı-toplayıcı insan gruplarında hiç bilinmedik değildir. Bununla birlikte toplu hâlde, örgütlü, ölümcül bir saldırganlık olarak savaş, tarımsal yaşam biçiminin yaygınlaşmasıyla ve bununla bağlantılı toplumsal ve ekonomik çekişme ve baskılarla insan dünyasında çok daha yoğun ve sürekli hale gelmiştir (Scarre 2013: 192). Bir başka deyişle, savaşın kurumsallaşmasının altyapısında, diğer başka pek çok kurumun da olduğu gibi, yiyecek üretimine dayalı tarımcı yaşam biçimi vardır. 20. yüzyılda Türkiye'de Neolitik dönem üzerine arkeolojik araştırmaların en önde gelen "yerli" ismi Prof. Halet Çambel'in deyişiyle:

> Çağımızın faydalanılan veya acısı çekilen, övünülen veya yakınılan, yaşatılmak veya yok edilmek istenen ana tutumsal, toplumsal, kültürel kurumlarından çoğunun kökleri, pek uzak, ölü bir geçmişe ait olduğu düşünülen işte bu üretime geçiş evresinde saklıdır (Çambel 1971: 26).

İnsanı doğa karşısında hem başat hem de "başbelası" kıldığı söylenebilecek bu dönüşümü her iki (olumlu ve olumsuz) yönden de ele alıp değerlendirmeye başlayalım.

Toprağın Evcilleştirilmesi

Sözcük anlamıyla Neolitik "Yeni Taş" demek ve taşın perdahlanıp (bileylenip) parlatılarak daha etkin ve dayanıklı şekilde kullanıldığı yeni bir teknolojik evreyi işaret eder. Türkiye'de ilkokul ders kitaplarından itibaren aşina olduğumuz "Cilalı Taş Devri" Neolitik karşılığı kullanıma girmiş olmakla birlikte burada aslında bir çeviri yanlışlığı vardır. Söz konusu olan, taşın yontularak biçimlendirildiği aşamadan sürtülerek biçimlendirildiği ve yüzeyinin de "açkılanarak" (perdahlanarak) parlatılmaya başlandığı bir döneme geçiştir (Özdoğan 2018: 14). Böylece taş alet daha sağlam, uzun ömürlü, keskin hâle getirilerek ve bir sapa takılarak kullanılır olmuştur. Paleolitik dönemde yontulmuş taştan (dolayısıyla Paleolitik karşılığı Türkçe "Yontma Taş Devri" çevirisinde sorun yoktur) ya da sert çakmak taşından yapılmış, elle kullanılan, bu nedenle el baltası denilen aletten, kenarı yontularak daha keskinleştirilmiş ve sap takılmış aletin yapımına geçiş, yani bugün bildiğimiz baltanın ilk örnekleri Neolitik dönemde söz konusudur.

Ancak "Neolitik" dendiğinde asıl anlaşılması gereken, alet teknolojisi değişiminden çok ötede toplumsal (yaşambiçimsel), ekonomik (geçimbiçimsel) ve kültürel (düşünsel ve düşlemsel) temellerde kendini gösteren köklü değişimlerdir. Bu çerçeve içerisinde, insan dünyasında çok kapsamlı ve büyük ölçekli dönüşümlere yol açan bir kültürel yenilik olarak "tarım", Neolitiğin en önemli ayırt edici özelliklerinden biridir.

Tarım, 11 ile 10 byö bir zaman aralığında Ortadoğu'da, bugün siyasi-coğrafi karşılığı Türkiye, Irak, İran, Suriye, Lübnan, Ürdün, Filistin ve İsrail olan topraklarda başladı. Kuşkusuz tarım denince akla gelen bitki ve hayvan evcilleştirmesi yoluyla yiyecek üreticiliği, yani çiftçilik-hayvancılık olmakla birlikte daha geçerli bir karşılık, "toprağın evcilleştirilmesi"dir. Çünkü ekimi yapılan besin bitkilerine tarla olarak da; üreme-çoğalma süreçleri insan denetimine girmiş besin hayvan-

larına otlak olarak da; nihayet tamamen yerleşik yaşama geçmiş insan topluluklarına ev, köy, şehir, saray, tapınak, pazar olarak da toprak, artık insana tâbi olmuş, "evcilleşmiştir".

Bu doğrultuda, "toprağı evcilleştirme" yoluyla bitkisel-hayvansal yiyecek üretimi anlamında tarım, Buzul Çağı Pleistosen'den buzulların kutuplara çekildiği Holosen'e geçişle kendini gösteren jeo-iklimsel değişimin koşulladığı bir sonuç olarak değerlendirilebilir. İnsan dünyasında Buzul Çağı ile özdeş büyük cüsseli (mamut, bizon, kıllı gergedan gibi) hayvan avcılığının söz konusu jeo-iklimsel değişimle son bulmasıyla yukarıda çerçevelenen Ortadoğu coğrafyasında, Paleolitikteki sürekli konar-göçer avcılıktan ve Epipaleolitikteki yarı-yerleşik avcı-toplayıcılıktan öte, sürekli-yerleşik avcı-toplayıcılığı imkân dâhiline sokan bir çevresel değişim baş gösterdi. Burada hemen altı çizilmesi gereken husus, sürekli yerleşik yaşamın bitki ve hayvan evcilleştirmesinden önce geldiğidir. Yani insanlar, bir sonraki aşamada üretimini kendileri gerçekleştirecekleri bitkileri de hayvanları da önce doğal-yabani hâlde rahatça avlayıp toplayabildikleri çevrelerde yerleşik yaşama geçtiler. Buna bağlı olarak ev yapımı da toplanan bitkileri depolamak için toprak altında ambar-silo inşası da tohumları pişirip ekmek yapmak için ocak yapımı da nihayet anıtsal mimari inşası da yiyecek üreticiliğinden önce erken Neolitik dönemde mevcuttur (aşağıda "Neolitiğin Anadolusu" alt-kesitine bkz. s. 226). Buradan kısmen avcılık-toplayıcılık kısmen evcilleştirmeyi içeren "karma ekonomi"ye ilerlenmiş, sonrasında evcilleştirme, yani yiyecek üreticiliği yaygınlaşmış, genel geçer olmuştur (Kottak 2004: 259; Lewin 2015: 454-7; Özdoğan 2022: 15)).

Bu söylenenleri tarihsel dönemlendirme itibarıyla netleştirmek üzere arkeolojik çerçevede Neolitiğin kendi içinde belirlenen farklı evreleri şöyledir: Yaklaşık 12 byö'ye tarihlenen ve henüz tarıma geçilmemiş olmakla birlikte onun önkoşullarını hazırlayacak şekilde yerleşik avcı-toplayıcılığın görüldüğü ilk evre, "Çanak-Çömleksiz Neolitik A" olarak ad-

landırılır. Bu aşamada göçebe ya da yarı-yerleşik avcı-toplayıcılıktan yerleşik avcı-toplayıcılığa kademeli geçişin belirtisi olan ev mimarisinin yanı sıra anıtsal mimari (toplu ibadet mekânları/tapınaklar) kendini göstermiştir. Evcilleştirme yolunda ilk denemeler de başlamıştır. Ardından besin üretimine (tarıma) geçilmiş olmakla birlikte avcı-toplayıcılığın da henüz tümden terk edilmediği bir "karma ekonomi"ye dayalı, 10,5 byö'ye tarihlenen "Çanak-Çömleksiz Neolitik B" evresi gelir. Bunu izleyen nispeten kısa bir geçiş döneminin ardından da bitki-hayvan evcilleştirmesine dayalı tarımsal faaliyetin başlı başına geçim biçimi hâline geldiği ve çanak-çömlek yapımının belirdiği "Çanak-Çömlekli Neolitik" yaklaşık 8,8 byö'den itibaren ayırt edilir (ayrıntılar için bkz. Atakuman 2022: 67-79).

Bu aktarılanlardan hareketle "yerleşik avcı-toplayıcılık", beslenme gereksinimini karşılama yolunda insanlığın yiyecek toplayıcılığından yiyecek üreticiliğine yol tuttuğu bir "köprü" olarak değerlendirilebilir. Aslında olan, insanın besin kaynağını oluşturan bitkileri toplamaya, hayvanları da avlamaya onları kendisi üreterek devam etmesidir. Bu yolda söz konusu bitki ve hayvanlar, doğal olarak bulundukları yerlere bitişik ya da yakın coğrafî alanlarda insanlar tarafından, yani "kültürel" olarak varlık sürer hâle getirilmişlerdir. Tarım budur ve bu esasen beslenme ihtiyacı bağlamında sürekliliği sağlama yolunda, yani "süreklilik için değişme"dir. Bununla birlikte sonuçları itibarıyla, öncekinden çok farklı bir yeni yaşam biçiminin ortaya çıktığı "devrimsel" bir değişim söz konusudur. Bu sebeple insanın avcı-toplayıcı olmaktan çıkıp yiyecek üreticisi durumuna geldiği bu kültürel aşama, 20. yüzyıl bilim dünyasının en popüler simalarından Avustralyalı arkeolog Gordon Childe'ın isim babalığında 1920-30'lardan itibaren "Neolitik Devrim" olarak nitelendirilmiştir (Childe [1935] 1971: 34; ayrıca bkz. Childe 1978).

Sonuç itibarıyla, Paleolitik ve Epipaleolitikte doğada buldukları yenilebilir meyve, tohum, kök ve otları toplayıp hay-

vanları da avlayıp besin tüketicisi olarak hayatlarını sürdüren insanlar, Neolitikte de önce yerleşik avcı-toplayıcılığı sürdürmekle birlikte zamanla çiftçilik ve hayvancılık yapan "besin üreticileri" oldular (Esin 1978: 5-6). İtalyan iktisat tarihçisi Carlo Cipolla bunu mağara insanından Mısır Piramitleri'ni yapan insana, "devrimsel" kırılmayla geçiş olarak değerlendirir (Cipolla 1974: 33). Aynı zamanda bu, insanın kültürel evriminin gerek hız gerek yoğunluk olarak biyolojik evriminin önüne geçtiği aşamadır (Çambel ve Braidwood 1980: 2). İşte tam da bu çerçevede ondan "devrim" olarak söz edilmektedir. Bununla birlikte "devrim" nitelemesini çok iddialı bulup tarımın âni ve dramatik şekilde, yani "devrimsel" değil, iklim değişikliği, yerleşik hayata geçiş ve artan insan nüfus baskısı sonucu kademeli olarak, "evrimsel" şekilde benimsendiğini öne sürenler olduğunu da belirtmeden geçmemek gerekir (Scarre 2013: 186; Lewin 2015: 460; ayrıca bkz. Cipolla 1974: 34).

Gerçekten yeryüzünün farklı bölgelerinde birbirinden ayrışan tarihsel belirimleriyle birkaç bin yıllık uzun bir geçiş süreci içerse de insan yaşam biçiminin önceki yaygın ve başat örüntüsü yiyecek toplayıcılığından kopuş ve onun yerinde yeni bir örüntünün, yiyecek üreticiliğinin evrensel yaygınlık kazanmış olması itibarıyla bu değişimi "devrimsel" olarak nitelemek yine de yersiz değildir. Türkiye dâhil Ortadoğu'nun pek çok bölgesinde Neolitik alan araştırmalarının 20. yüzyıldaki bir diğer önemli ismi arkeolog Robert Braidwood'un her iki yaşam biçimi (yiyecek toplayıcılığı ve yiyecek üreticiliği) arasındaki köklü farkı serimlediği, ayrıca yeni yaşam biçiminin kültürel kazanımlarını özetlediği şu satırlar, bu bakımdan not edilmeye değerdir (köşeli parantez içindeki ifadeler bana ait):

> Yiyecek toplayıcılar (avcılar, balıkçılar, meyve ve yemiş toplayanlar) küçük gruplar ya da oymaklar halinde yaşamak ve yiyecek kaynakları yer değiştirdiğinde onlar da yeni yerlere

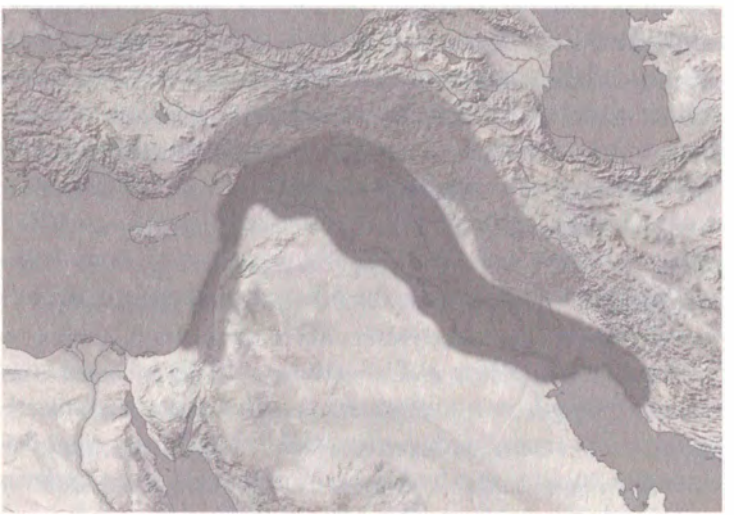
doğru hareket [göç] etmek zorundaydılar. Bu şekilde çok sayıda insanın beslenmesi mümkün değildi ve çocuklarla yaşlılar yüktü. Elde tutulacak ya da saklanıp depolanacak yeterli besin kaynağı yoktu. Ömürleri boyunca, yiyecekleri hayvanları avlamak için onları izleyen ya da bir yemişlik bitki alanından diğerine sürekli hareket halinde olan insanlar diğer hayvanlardan farksız şekilde yaşamaktaydılar. Yiyecek üreticiliği başladıktan sonra et de tahıl da elde tutulabilir, saklanabilir, depolanabilir oldu. Tarla ve otlaklarından ayrılmaz hale gelen insanlar sürekli barınabildikleri evlerde ve nüfusça kalabalık köylerde yaşar oldular. Yaşadıkları yerlerde hasat edilecek bitki ve güdülecek hayvan yeterince vardı. Herkes artık daha çok yiyebiliyordu ve daha çok çocuk vardı. Çocuklar ile yaşlılar artık hayvanlarla ilgilenebilecek, tarlada bazı işlere yardım edebilecek durumda olup, yük olmaktan çıkmışlardı. Başka şeyler yapmaya da vakit vardı. Çamurdan çanak-çömlek, hayvan yünü ve bitki liflerinden dokuma giysiler yapmaya başladılar. Bu konularda ustalaşanlar zanaatkar oldu, ürünlerini yiyecek ürünleriyle takas edip ticari etkinliğe başladı. Birlikte yaşama kuralları da değişti, yiyecek toplayıcı küçük gruplarda olmayan sorunlar da baş gösterdi. Mesela birisinin koyun sürüsü bir başkasının tarlasına girip ekinleri yemişse tarla sahibi kaybettiği ürünler için bir bedel talep etmekteydi ki avcı-toplayıcı bir grubun şefinin hiç böyle bir sorunla başı ağrımazdı. Tanrılar [inanç tasarımı] da değişmişti; artık avcıların inandığı ruhların ve büyünün bir yararı yoktu. Tarlaları ve sürüleri gözetecek tanrılara ihtiyaç duymaktaydı insanlar ve hem bu tanrılara mesken olacak hem de bu tanrılar hakkında daha çok şey bilenlerin [rahipler] yaşayabileceği binalar [tapınaklar] inşa etmeye başladılar. Yaklaşık 3 milyon yıl sürmüş yiyecek toplayıcılığından sonra bunlar gerçekten devrimsel bir anilikle başarıldı (Braidwood 1975: 122-3).

İnsanları böylesi devrimsel bir değişime yönelten ya da yönlendiren neydi?.. Bu hususta, Neolitik dönüşümü "Dev-

rim" olarak tanımlamış Gordon Childe'ın (bugün artık tümüyle yanlışlanmış) "Vaha Kuramı"ndan başlayarak bir dizi teorik-hipotetik öneride bulunulmuştur (Scarre 2013: 186-7). Belli bağlamlarda açıklayıcı ve geçerli olsalar da bütünüyle, daha doğrusu tarımsal faaliyetin ilk doğuş bulduğu her ("çekirdek") bölgede bu önerilerin yeterli ve ikna edici oldukları söylenemez. Bununla birlikte, Buzul Çağı sonrası çevresel-iklimsel değişim ve insan nüfus artışı, tarımı koşullayan iki temel faktör olarak en sık zikredilenlerdir (Scarre 2013: 188). Epipaleolitik dönemden itibaren başlamış ve erken Neolitik dönemde iyice yaygınlaşmış yerleşik avcı-toplayıcılık aşamasında besin bolluğuyla da bağlantılı olarak insan nüfus artışının, avlanan-toplanan besinlerin üretimine giden yolun önünü açmış olabileceği noktasında daha genel bir mutabakat söz konusudur. Bu noktadan hareketle, yiyecek üretiminin en önce ortaya çıktığı, "Tarımın Beşiği" Ortadoğu'da sürecin nasıl işlediğine dair Braidwood'un "Tepelik Kanatlar" hipotezi hem arkeolojik bulgularla desteklendiği hem de geniş bir kesim tarafından da hâlâ kabul gördüğü için üzerinde durulmaya değerdir (Scarre 2013: 186).

Braidwood (1975: 125), Ortadoğu'da Buzul Çağı sonrasında yerleşik avcı-toplayıcılığın alabildiğine yaygınlaştığı ve yabani arpa, buğday, mercimek, keçi, koyun, sığır, domuz gibi insanlar tarafından besin olarak tüketilen türlerin doğal yaşam ortamları olan dağ yamaçlarında, kendi isimlendirmesiyle "Tepelik Kanatlar"da (*Hilly Flanks*) bu yabani türlerin hasadı, depolanması ve işlenmesi ile tarımsal faaliyetin ilk adımlarının atıldığını öne sürmüştür. Bunları yapan avcı-toplayıcılar (daha doğrusu "avcı-hasatçılar"), ilk çiftçilerin müjdecisiydi (Watkins 213: 201-2) Braidwood'a göre buralarda zamanla bir nüfus patlaması kendini gösterdi. Buna bağlı olarak o bölgelere sığamayanlar bitişik ama biraz daha farklı çevresel koşullara sahip, söz gelimi yeterince yağmur düşmeyen ovalık alanlara göçe zorlandıklarında aynı hayvan ve bitki örtüsünü bu yeni yerleşim yerlerin-

de de var edecek imkânları kültürel yaratıcılıklarıyla sağladılar. Daha sonra Fırat-Dicle kıyılarına inilip buralarda sulama kanallarının işlerliğe sokulmasıyla aynı tahıl bitkilerinin nehir yataklarının verimli alüvyonlu topraklarında yetiştirilmesi de mümkün oldu. Böylece Zagros ve Toros etekleriyle Doğu Akdeniz (Levant) yaylalarınca çevrelenen bu tepeliklerin "kanat" açtığı alanda Fırat-Dicle arası ve etrafında, bir hilali andırdığı için "Verimli Hilal" (*Fertile Crescent*) denilen düz-ovalık ve alüvyonlu kıyı topraklar, insanlık tarihinin bu kültürel dönüşümüne beşiklik etti (Kottak 2004: 259-60).



Tepelik Kanatlar (açık gölgeli) ve Verimli Hilal (koyu gölgeli)

Tarımın başlangıcını hep jeo-iklimsel değişmelerde arayan bu kuramsal, hipotetik ya da spekülatif önerilere yönelik, onların insani ve toplumsal dinamikleri hiçe saydıkları gerekçesiyle bir çevresel determinizm eleştirisi zamanla yoğunlaştı. Bu çerçevede, Kanadalı arkeolog Bryan Hayden'ın söz konusu görüşlere bir meydan okuma mahiyetinde, tarımı tetikleyen neden olarak "toplumsal rekabet"e vurgu yapan yaklaşımı üzerine de birkaç söz söylemek yerinde olur. Hayden, toplumsal

statü ve iktidar arayışında rakiplerini cezbetme isteğiyle gösterişli etkinlikler (ziyafetler) düzenlemeye meyyal hırslı bireylerin, buna bağlı olarak yiyecek kaynaklarının sunumunu artırma yolunda güçlü bir itkiyle tarıma adapte olduklarını öne sürmektedir. Şölenler, zenginlik ve statü sergilemenin en göze çarpan yoluydu ve bu "güç gösterisi"ni sürekli gerçekleştirmek isteyenleri yiyecek kaynaklarını artırmaya teşvik etmiş, bu da tarımın önünü açmıştır. Hayden, ilk tarımsal ürünlerin kaynaklara erişim açısından zengin çevresel ortamlardaki gelişkin avcı-toplayıcılar arasında belirmiş olması üzerinden böyle bir öneride bulunmaktadır. Yani buna göre yiyeceği bol bol toplayanlar arasındaki yarış, yiyeceğin bol bol üretimi için de dürtü oluşturmuştur (Scarre 2013: 188-9; Türkcan 2023: 250-2).

Yapay Seçilim: Türlerin Evcilleştirilmesi

"Tepelik Kanatlar"dan "Verimli Hilal"in ovaları ve nehir kıyılarına insanlarca taşınan bitki tohumlarından genetik değişmelere uğramış olup yapay (insanî) seçilim sonucu yeni çevre koşullarına uyarlananlar, yabani buğday ve arpanın kültürel olarak üretilmiş "evcil" çeşitleri olarak yaygınlaştılar. Bu süreçte buğday da arpa da artık yabani/doğal buğday ve arpa olmaktan çıktı. Dolayısıyla Tarım Devrimi ile olan, "yapay seçilim yoluyla türlerin evcilleştirilmesi"dir.

Evcilleşmiş buğday başağının kendisi de tohum taneleri de yabani buğdaydan büyük olsa da tohumlarını kendiliğinden toprağa düşürmekten acizdir. Bunun için insan eline, müdahalesine, yardımına ihtiyaç vardır. Aynı şekilde yabani buğday ve arpanın yenilebilir tohumlarının içinde yer aldığı kabuk da kalın olup, onun bir taşla kırılarak içinden tohumun alınması çok güçtür. Yine de bazı yabani formlar genetik bir "talihli yanlışlık" sonucu yumuşak kabuklu olarak büyürler. Doğal koşullarda varlık sürmesi imkânsız olan, tohumları büyük ama kendiliğinden düşmeyen bu ürünler ("sapma"lar)

beslenme verimi daha yüksek oldukları için insan eliyle özellikle seçilip korunmuş, onların üreme ve çoğalmaları sağlanmıştır. "Evcilleştirme" budur. Süreç, daha çok tane (tohum) veren ve taneleri daha büyük olan bitkilerin seçilip bunların üreme ve çoğalmalarının insan marifetiyle önünün açılması şeklinde, sürekli verim artışı sağlanarak ilerlemiştir. Bu şekilde insan eliyle ekimi yapılıp besin kaynağı olarak değerlendirilmeye başlanan bitkiler, buğday ve arpa başta olmak üzere pirinç, mısır, darı, çavdar gibi tahıllar; nohut, mercimek, fasulye gibi baklagiller; yer elması, tatlı patates, kabak gibi kökleri ve meyvesi yenen bitkiler olarak sıralanabilir.

Benzer bir süreç hayvanlar için de söz konusudur. Epipaleolitik ve erken Neolitikten itibaren koyun, keçi, sığır, domuz gibi hayvanların sürüler halinde hareket ettikleri yerlerde önce "av ağılları" oluşturularak onların denetimi sağlanmış, giderek bu şekilde gözetim altına alınan hayvanlar arasında daha "uysal", daha yünlü, daha çok süt verimi olanlar seçilerek üreme ve çoğalmaları teşvik edilmiştir (Güvenç 1972: 185-6; Kottak 2004: 261; Özbek 2010: 178-9). Burada da yine, mevcut yaşam biçimini (avcılığı) sürdürme ihtiyacına dayalı uygulamanın "süreklilik için(de) değişme"ye yol açarak yepyeni yaşam biçimi (hayvan yetiştiriciliği) örüntüsünü ortaya çıkardığı söylenebilir.

Evcilleştirme bu şekilde başlayıp giderek daha yüksek verim sağlandıkça tepelik bölgelerden aşağılara göç etmiş olanların bu etkinliği, bu defa ters yönde yukarılara doğru yayılmaya başlamış, böylece dağ yamaçlarında da artık doğal ortamlarında yaşam süren yabani buğdayın, arpanın, koyunun, keçinin yerini evcilleşmiş türler almıştır. Bu bir anlamda nüfus baskısı sonucu tepeliklerde barınamayıp aşağılara sürülmüş olan insanların, "kültürel yenilik"leriyle oralara geri dönüşü olarak değerlendirilebilecek bir durumdur. Bu şekilde besin toplayıcılığından besin üreticiliğine geçiş, insanların çevresinde yer alan bitki ve hayvanlarla da bütünüyle farklı bir ilgi ve etkileşim içine girmesi sonucunu doğurdu. Ar-

tık hayvanları beslenmek ve soğuktan korunmak için avlayan "avcı" insanın yerinde onları yine beslenmek ve soğuktan korunmak için evcilleştirerek besleyen ve kollayan "çoban" insan vardı. Aynı şekilde bitkileri yine aynı amaçla toplayan "toplayıcı" insanın yerinde de onları eken-biçen "çiftçi" insan ortaya çıkmıştı.

Söz konusu süreçte toprağı ekip biçme yolunda daha kolaylaştırıcı arayışlar da yeni yöntem, teknik ve icatları koşulladı. Boynuzlar ve kemikler üzerine çakmaktaşı ya da volkan taşından (obsidyen) üretilmiş kesicilerin katranla sabitleştirilerek oturtulmasıyla ot biçmekte kullanılan orakların yapımı buna bir örnektir. Bir diğer örnek, önceleri ağaçtan, sonra Maden Devri'ne geçişle daha dayanıklı metallerden üretilen, böylece sert toprakların da tarıma açılabilmesini sağlayarak yiyecek üretimini çok daha büyük ölçekli gerçekleştirmeyi olanaklı kılan çapa ve sabandır (Childe 1974: 76; Cipolla 1974: 46; Özbek 2010: 179).

"Çanak Çömlek Patladı"

Hayvan ve bitki evcilleştirmesiyle bağlantılı şekilde sayısız kültürel atılım Neolitik dönemde art arda kendini gösterir. Bunlar arasında en başta değinilmesi gerekenler, çömlekçilik ve dokumacılıktır.

Her ne kadar çanak çömlek (seramik) yapımının alabildiğine yaygınlaşması Neolitik dönem içinde yerleşik-tarıma geçiş evresiyle bağlantılandırılmaktaysa da insanlık tarihinde bunun en eski örnekleri Doğu Asya'da 15 byö, Büyük Sahra'nın güneyinde de 12 byö avcı-toplayıcı gruplarda tespit edilmiştir (Scarre 2013: 183). Fakat yeryüzünde pek çok bölgede onun belirimine yerleşik tarımcı topluluklarla birlikte rastlanır. Çömlek yapımı, insan düşüncesinin gelişimi ve bilimin başlangıcı açısından önemi büyük olan bir kültürel ögedir. Bu, toprağın çamur hâline getirilip uygun biçim ve-

rildikten sonra ateşte pişirilip sertleştirilmesiyle, insanın kimyasal değişimi bilinçli olarak belki de ilk kez kullandığının işaretidir. İlk çömleklerin daha önce başka nesneler (taş, kemik, su kabağı, deri, sepet, hasır hatta insan kafatası) kullanılarak yapılmış kaplara benzetilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde çömleğin biçimlendirilmesi, dış yüzeyinin işleme ya da resimlendirmelerle bezenmesi, pişirilirken renklendirilmesi, boyanması ve benzeri uygulamalar, başlıbaşına beceri gerektirmekteydi. Dolayısıyla bu, bilimsel (teknolojik) olduğu kadar aynı zamanda sanatsal (estetik) bir etkinliktir. Ayrıca ilk çanak çömleklerin insan kafatası ve bedenine benzer özellikler taşıması ve bunun onları üretenlerin toplumsal ilişki ve anlam dünyasını yansıtmaya yönelik olduğu düşüncesinden hareketle adeta "insanı çamurdan yaratma" hedefli bir "sembolik teknoloji" ile karşı karşıya olunduğu da söylenebilir (Atakuman 2022: 75-76).

İnsanın çamuru yoğurup ateşte pişirmesiyle maddi temelde kendini gösteren bu yaratıcı açılımının "manevi" planda da tıpkı yukarıda "Cennetten Kovulma" bahsinde bir başka örneğini tartışmaya açtığımız gibi tarımın doğuşundan çıkış bulan çoktanrıcı ve tektanrıcı inançların yaratılış anlatılarında izi sürülebilir. Sanki insan, bu yaratıcılığını kendi yaratılışına dair düşlemsel tasarımlarına aksettirmiş ve din, burada da hayattan, insan yaşamının içinde olup bitenlerden çıkmıştır (bkz. Atay 2004):

> Andolsun, biz insanı kuru çamurdan, değişken-cıvık bir balçıktan yarattık. Hatırla o zamanı ki Rabbin meleklere, 'ben, kupkuru bir çamurdan, değişken, cıvık balçıktan bir insan yaratacağım' demişti (Kur'an, Hicr Suresi: 26 ve 28).

Sümer mitolojisinde de Ana Tanrıça Nammu'nun isteği üzerine Bilgelik Tanrısı yumuşak kilden çamurlar yaparak Tanrıça'ya şöyle seslenir:

Ey annem! Adını vereceğin yaratık oldu,
Onun üzerine Tanrıların görüntüsünü koy
Dipsiz suyun çamurunu karıştır,
Kol ver bacakları meydana getir.
Ey annem! Yeni doğanın kaderini söyle!
İşte o bir insan! (Çığ 1997: 35-6 ve 2002: 66-7)

Ortadoğu ve Mısır'ın en eski Neolitik köylerinde dokumacılığın ilk belirtilerini işaret eden buluntuların gün ışığına çıkarılması da çok uzun zaman önceye tarihlenir. Bitkisel lifler (keten, pamuk) ve hayvansal bir ürün olarak yün, bu bölgelerde iplik ve kumaş yapımında kullanılan ilk maddeler olarak kaydedilmiştir. En eski örnek, Anadolu'da Çayönü (Diyarbakır) çanak çömlek öncesi Neolitik yerleşmesinde günümüzden 9 byö'ye tarihlendirilerek ortaya çıkarılmıştır. Bu etkinlik, belirli türlerde bitki ve hayvanların (yünü bol türden koyunlar gibi) seçilerek üretilmelerinin teşvik edilmesini koşulladı. İpliği bükmek için ipin ucuna takılan taş ya da pişirilmiş kilden yapılma "ağırşak" denilen küçük diskler de dokumacılığın işareti olarak arkeologlar tarafından tespit edilmiştir (Childe 1978: 96-101; Cipolla 1974: 48; Özbek 2010: 180).

Bunların dışında irili ufaklı pek çok yenilik ve icat Neolitik tarım döneminde insan yaşamının bir parçası olmuştur. Tekerleğin icadı, öküz ve at gibi hayvanların koşum tekniklerinin geliştirilmesi, at nalının kullanımı hem tarımsal etkinliğe hız kazandırmış hem de ulaşım olanaklarının, dolayısıyla ticaret, zanaatkârlık ve topluluklar arası etkileşimin önünü daha da açmıştır. Çekiç, masa, testere, çömlekçi çarkı, dokuma tezgâhı, kaldıraç, vida, kama, makara, su değirmeni, yeldeğirmeni, yelkenli gemiler; bunların hepsi Neolitiğe dayalı teknokültürel kazanımlar olarak kaydedilebilir (Cipolla 1974: 47-50).

Uygarlığın "Birinci Dalga"sı

Neolitik dönemde karşımıza çıkan tarımsal yaşam biçiminde insanlığın nabzı binlerce yıl boyunca köylerde attı. Bununla birlikte tarımsal faaliyetin sonucu olarak kişi ve toplum başına üretim büyük ölçüde arttığı için, kendine yeterli üretimin ötesine geçmiş köylerin artı ürünü ile ayakta kalan, yani kendini beslemek için toprağa bağımlı olmayan bir nüfus da belirdi. İşte bu üretim artığıyla varlık bulan kentler, Tarım Devrimi'nin bir diğer çıktısı olarak belirir. Kuru tarım sistemlerinde toplam nüfusun yüzde 10'unu, sulu tarım sistemlerinde ise yüzde 20'sini bu kentler oluşturdu (Güvenç 1972: 196). Bu doğrultuda, zanaatın (endüstri), ticaretin (alışveriş/pazar), siyasal örgütlenmenin (devlet) ve tinsel/manevi kurumlaşmanın (din) mekânı olarak kentlerin ortaya çıkışı, aynı zamanda ve daha önce vurgulandığı üzere uygarlığın şafağının da söktüğü noktadır (bkz. Bölüm İki, "Uygarlık" alt-bölümü , s. 48). Çok satan kitaplarıyla 1970'lerden 2000'lere kadar bir kamusal entelektüel olarak popülerliğini sürdürmüş Amerikalı gazeteci-yazar ve "fütürist" (gelecek-öngörücüsü) Alvin Toffler, Neolitik Tarım Devrimi'ni uygarlığın "Birinci Dalga"sı olarak tanımlamış ve onun Endüstri Devrimi ile ortaya çıkan "İkinci Dalga" uygarlığa kadar insan dünyasına karakteristik rengini verdiğini öne sürmüştür (Toffler 1981: 43-44). Gerçekten "uygarlık" dendiğinde akla gelen olumlu olumsuz pek çok unsur, kimisi tarımı önceler ve onun önünü açacak şekilde, kimisi tarımsal yaşam biçiminin egemen hâle gelmesinin ardından Neolitik dönemde sökün etmiştir. Anıtsal mimari, zanaatkârlık, ticaret, toplumsal farklılaşma, tabakalaşma, sınıflaşma (yöneten-yönetilen, seçkin-halk, efendi-köle ikiliği), şehir (kentleşme), devlet, hukuk, yazı, matematik, geometri, takvim, meteoroloji, metalurji (madencilik), para, pazar, ölçü-ağırlık birimleri, çoktanrıcı-tektanrıcı dinler, devlet, krallıklar, sultanlıklar, imparatorluklar; hepsi insanlığın kültürel dağarcığına Neolitikle girmiştir (krş. Güvenç 1972: 192-7).

Günümüzden aşağı yukarı 5 bin 500 yıl önce kentlerin ortaya çıkışını insanlığın kültür tarihinde Tarım Devrimi'nden sonra, ondan bağımsız bir diğer devrim, "Kentleşme Devrimi" sayanlar olmuştur (Childe 1974 ve 1978). Ancak kentleşme bu aşamada Tarım Devrimi'nin bir sonucudur ve yeni beliren şehir yerleşmeleri tarımsal artı ürünün toplandığı merkezler olarak köy topluluklarının biraz daha karmaşık nitelik kazanmış uzantıları olmaktan öteye gitmemişlerdir. Elbette zamanla ticaretin daha dinamik ve başat hale gelmesiyle şehirlerin önemi artmış olmakla birlikte şehirle köy arasında şehirden yana ve yaşambiçimsel açıdan asıl büyük farklılaşma, bir sonraki alt-bölümde üzerinde durulacak Endüstri Devrimi sonucunda belirginleşmiştir (Cipolla 1974: 32-3).

Tarımın yeryüzünde yedi bölgede birbirinden bağımsız olarak başladığı kaydedilir. 20. yüzyıl Yakın Doğu arkeolojisinin önde gelen isimlerinden Robert Braidwood'un (1975: 101) tabiriyle bu "çekirdek" bölgeler, başta Orta Doğu olmak üzere Sahra-altı Afrika, Kuzey Çin, Güney Çin, Orta Amerika (Meksika), Güneybatı Amerika (güney-orta And Dağları etekleri) ve bugünkü ABD'nin doğusudur. Ortadoğu'da 11 ile 10 bin yıl önce bir zaman aralığında başlayan yiyecek üretimi birkaç bin yıl içinde batı yönünde Mısır'a, Kuzey Afrika'ya ve Akdeniz kıyılarından Güney Avrupa'ya (Yunanistan, İtalya, Fransa'ya), Anadolu'dan Doğu Avrupa'ya; doğu yönünde de İndüs Nehri vadisine (Hint Yarımdası'na) doğru yayıldı. Günümüzden 8 bin yıl önce Pakistan'da evcil koyun, keçi, sığır, buğday ve arpa; 7 bin yıl önce de Yunanistan ve İtalya'da tarım köyleri mevcuttu. Kuzey Çin'de Sarı Nehir boyunca darı ekimi bağımsız olarak günümüzden 7,5 bin yıl önce başladı. Pirinç tarımına Güney Çin'de Yangtze Nehri boyunca 8,4 bin yıl önce geçildi. Buğdaygillerden sorgum ve Afrika pirinci 4 bin yıl önce Sahra-altı Afrika'da; mısır, fasulye ve kabak 4,7 bin yıl önce Orta Amerika'da; patates, kinoa ve fasulye 4,5 bin yıl önce And Dağları eteklerinde; ayçiçeği, kabak ve kazayağı, bataklık mürveri gibi bazı bölgesel bitkiler

de bugünkü doğu ABD topraklarında 4,5 bin yıl önce tarıma alındı. Lama Peru'da 4,5 ve hindi Meksika'da 4,7 bin yıl önce evcilleştirildi (Kottak 2004: 262-271).

Tarımsal faaliyet sert iklim koşullarının ve sık ormanların bir sonucu olarak en geç Kuzey-Batı Avrupa'ya günümüzden sadece 3-4 bin yıl önce vardı. Ancak bu bölge, "İkinci Dalga" uygarlığın sökün ettiği yer olacaktır. Tarım Devrimi'ne katılmakta en sona kalan yerlerden olan Britanya Adaları (İngiltere), insanlık tarihinin bir başka büyük ekonomik ve kültürel dönüşümüne kapı açan Endüstri Devrimi'ne öncülük edecektir (Güvenç 1972: 197).

"Çevresel Yıkım" Olarak Neolitik

Neolitikle birlikte karşımızdaki yiyecek üreticisi tarım toplumsallığı insanı yeryüzünün hâkimi kılma yolunda olduğu kadar, onun doğal çevre üzerindeki yıkıcı-tahripkâr etkisi dolayısıyla da bir dönüm noktasıdır. Bu bakımdan ona olumsuzlayıcı perspektiften yaklaşanlar, bazı çağdaş avcı-toplayıcı gruplar üzerine yapılmış etnografik çalışmalar temelinde Paleolitik avcı-toplayıcı yaşam biçimini Neolitik tarıma kıyasla "otantik zenginlik toplumu" (*original affluent society*) şeklinde yüceltirler (Zerzan 2018). Elbette bu yaklaşım da tartışmalı ve sorunludur (Braidwood 1975: 121; Morris 2018: 100-1). Tarımın getirileri kadar götürülerinin de; bolluk-bereket yarattığı kadar paylaşım sorunu, yani rekabet, çatışma, kavga-dövüş yaratmasının da; kısacası nimet kadar meşakkat üretmesinin de söz konusu olduğu gözardı edilemez.

Gerek çiftçiler gerek hayvancılıkla geçinenler çok uzun süreli, zor ve zahmetli koşullarda çalışırlar ve aynı toprağı kendi ihtiyaçları doğrultusunda (tarla mı, otlak olarak mı) kullanma yolunda da zaman zaman birbirleriyle çatışırlar. Sürüler, tarlalar, sulama sistemleri çok bakım ister. Toplumsal ve siyasal örgütlenme karmaşıklaşır, insanı zorlayıcı duruma ge-

lir ve çıkar çatışması, mülkiyet, eşitsizlik (zengin-yoksul ayrımı), sömürü, insanın insana kulluğu (kölelik) sökün eder. Kalabalıklar hâlinde yerleşik şekilde, hayvanlar ve bitkilerle iç içe, ayrıca sürekli atık ve çöp üreterek yaşamanın sonucu olarak avcı-toplayıcılarda pek rastlanmayan bulaşıcı ve salgın hastalıklar ortaya çıkar. Hastalık taşıyıcı fare, kene, pire, sivrisinek gibi canlılar, insan yaşamının bir parçası olur. Tahıla ve çoğunlukla tek bir ürüne dayalı karbonhidrat ağırlıklı dengesiz beslenme sağlık sorunlarına (protein eksikliği, diş çürükleri), bebek ve çocuk ölümlerine yol açar (Kottak 2004: 272-5; Özbek 2010: 195-7). Belki bunların hepsinden daha vahim bir sorun, çevreye verilen insanî zarardır. Yeryüzünün orman örtüsünün erimesi tarımla başladı. Çiftçiler de hayvancılıkla geçinen gruplar da ağaçlık orman alanları yakıp buraları tarla ya da otlağa dönüştürmeye yöneldiler. Ormanlar yok edilirken hava kirliliğinin önü açıldı. Maden devirlerinin başlamasıyla metal aletlerin üretilmesi yolunda yine ateş kullanılarak gerçekleştirilen kimyasal işlemler de hava kirliliğine yol açan ilk uygulamalar olarak zikredilebilir. Doğal dengenin insan faaliyetleriyle bozulması, havanın suyun toprağın kirlenmesi böyle başlamıştır (Kottak 2004: 275-6).

Bu çerçeveden hareketle tarıma geçişin gerçekleştiği Neolitik dönemi insanın parçası olduğu doğa ile ilişkisinde belirgin bir kırılmanın yaşandığı ve insan türünün bir "doğa zararlısı"na dönüştüğü ilk aşama olarak değerlendirme eğilimleri de giderek öne çıkmıştır. İnsanın doğaya tâbi olmaktan hâkim olmaya geçiş yaptığı, doğayı sorumsuz ve insafsızca sömürmeye başladığı eşiğin burası olduğu kaydedilmektedir. Neolitik Devrim, insanın doğa karşısındaki konumunu "aitlikten sahipliğe" doğru dönüştürürken bugün yaşadığımız küresel iklim krizine giden yolun ilk taşlarının da döşenmeye başladığı noktadır (Atakuman 2022; Watkins 2022). Avcı-toplayıcı dönemle kıyas kabul etmez muazzam insan nüfus artışı, buna bağlı olarak insan yerleşim alanlarının çoğalması, ormanların tarla ya da mera uğruna yok edilmesi, ayrı-

ca ev yapımı-ısınma-pişirme gibi gereksinimler için de sürekli ahşap (ağaç) tüketimi, küresel iklim krizine gidişin önünün tarımsal faaliyetle açıldığını düşünmeye el veren olgulardır.

Bu doğrultuda 2000'lerin başından itibaren kullanıma girmiş, jeolojik zamanın ve dolayısıyla tüm canlı-cansız varlık alanının insan yapıp etmelerine bağlı-bağımlı hâle geldiğini işaret eden, bir bakıma kıyametin jeolojik adı da denilebilecek "Antroposen"i (İnsan Çağı), genelde yapıldığı üzere endüstriyel yaşam biçimiyle değil Neolitikle başlatmak gerektiği öne sürülmüştür (Watkins 2022). Dolayısıyla Neolitik Tarım Devrimi, uygarlık bağlamında olduğu kadar küresel iklim kıyameti anlamında da Endüstri Devrimi karşısında "Birinci Dalga" olarak değerlendirilebilir:

> Uzunca bir süre Gordon Childe'ın Neolitik Devrim'e dair coşkusuna özenerek Neolitik Devrim'i insan yaratıcılığının bir başarı öyküsü olarak düşündük. Ancak artık elimizde yeni yaşam biçiminin ve onu destekleyen ekonomik sistemin nüfus artışını ve tarım arazisine dönüştürülecek daha fazla araziye erişebilmeyi de beraberinde getirdiğine dair bulgular var. (...) Neolitik atalarımızın bundan on bin yıl önce sürekli artan bir nüfusa ve sürekli olarak dünya kaynaklarından faydalanmaya dayalı olarak yarattığı yaşam biçimini yeniden düşünmek zorundayız. Neolitik Dönem, içinde bulunduğumuz küresel krizle yakından ilgilidir (Watkins 2022: 88).

Neolitiğin Anadolusu/Anadolu'nun Neolitiği

Anadolu'da Neolitiğin varlığına ilişkin yaklaşım, konunun yaşayan en duayen ismi arkeolog Mehmet Özdoğan'ın ifadesiyle "hiç yok" denilerek bu coğrafyanın Neolitiğe elverişli olmadığı görüş ve iddialarıyla başlamış, ancak zamanla artan çalışmalar temelinde Neolitik varlık, daha doğrusu "çokluk", bu topraklarda inkâr edilemez şekilde kendini göster-

miştir (Özdoğan 2022: 12; daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Özdoğan 2018: 18-27). Öyle ki bugün karşımızdaki tablo Anadolu'yu neredeyse Neolitiğin şafağının söktüğü, hatta onun "merkez üssü" sayılabilecek bir bölge olarak düşünmeye el verir mahiyettedir.

Geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayıp günümüze kadar sürdürülen araştırmalarda Türkiye'nin güneydoğusundan kuzeybatısına; daha somut ifade etmek gerekirse, yakın zamanlarda en çok ilgi çeken Göbekli Tepe'den (Şanlıurfa) şimdi üzerinde yükselen korkunç ve çirkin betonlaşma altında kaybolmuş Fikirtepe'ye (İstanbul) ve daha ötede Trakya'ya (Aşağıpınar-Kırklareli) kadar uzanan hat boyunca Neolitiğin 12 byö'den başlayarak farklı evreleriyle varlığı tespit edilebilmektedir. Bununla birlikte yoğunluk elbette Ortadoğu'da tarımın beşiği olarak kaydettiğimiz "Verimli Hilal"in ve onu çevreleyen "Tepelik Kanatlar"ın kuzey yayına karşılık gelen Güneydoğu Anadolu Bölgesi'dir. Yukarı Mezopotamya ya da "Yukarı Fırat-Dicle Havzası" olarak adlandırılan bu alanda Malatya, Diyarbakır, Batman, Mardin, Siirt, Şırnak, Hakkâri ve son yıllarda giderek öne çıkan Şanlıurfa'da sürdürülmüş kazı çalışmaları temelinde Neolitik kültürün "patlama" yaptığını söylemek abartı olmaz. Dahası Yukarı Fırat-Dicle Havzası'nın bu sıralanan illerin toprakları ile kısıtlı olmayıp bunlara komşu ya da yakın alanları kapsadığı ve bu çerçevede Güneydoğu Toros yayının kuzeyindeki ovalar zincirini içine alacak şekilde Malatya, Elâzığ ve Tunceli'ye kadar, Munzur Dağları ile sınırlanır mahiyette yayılımın kuvvetle muhtemel olduğu da düşünülmektedir (Özdoğan 2022: 16-17).

Neolitik döneme ilişkin tanımlı ilk bulgular Anadolu'da 1957'de arkeolog James Mellaart'ın Hacılar (Burdur) kazısıyla ortaya çıkmaya başladı (Özdoğan 2018: 20). Ama esas 1958'de yine Mellaart'ın bir diğer İngiliz arkeolog David French'le birlikte Konya Ovası'nda Çumra yakınlarında keşfettiği Çatalhöyük, 1960'lardan itibaren Anadolu Neoli-

tiğine ilişkin araştırmalarda ağırlık merkezi oluşturmuştur. Bunu, aslında Çatalhöyük'le hemen hemen aynı zamanlarda, 1960'ların başında Robert Braidwood-Halet Çambel tarafından kazılmaya başlanan Diyarbakır yakınlarındaki Çayönü Tepesi'nin 1980'lerde özellikle ölü-kafatası kültü ve insan kurban etme pratiklerinin tespitiyle bağlantılı öne çıkışı izlemiştir. 2000'lerin başından itibaren ise herkesçe bilindiği üzere Göbekli Tepe (Şanlıurfa) dünya çapında büyük bir popülerlik kazanmıştır.

Çatalhöyük, Konya Ovası'nda, bugün artık kurumaya yüz tutmuş; zaman zaman yoğun yağışlarla yeniden canlansa da bu olmadığında insanların "otopark" olarak kullandığı Çarşamba Çayı kıyısında günümüzden 9 byö kuruldu ve 1000 yılı aşkın süre insan yaşamına sahne oldu. O, şimdiye kadar ortaya çıkarılmış, Neolitikle ilişkilendirilen yerleşmelerin en büyüklerinden biridir. Coğrafi (mekansal) olarak muazzam genişlikte (13 hektar) bir alana yayılmış olmasıyla irtibatlı şekilde hayli yüksek (3500-8000 arası) bir nüfus da barındırdığı için onu gün yüzüne çıkaran Mellaart tarafından bir Neolitik "kasaba" hatta "kent" olarak nitelendirilmiştir. Mellaart için Çatalhöyük, Ürdün Vadisi'ndeki (Filistin) Eriha Neolitik dönem yerleşme yeriyle birlikte, Aşağı Mezopotamya'da yaklaşık 2 bin yıl kadar sonra (G.Ö. 5000'lerde) ortaya çıkacak şehirlere (ve uygarlığa) "prototip" mahiyette bir erken-gelişmiş kentsel "süpernova" (yıldız patlaması) idi (Mellaart 2001; Watkins 2013: 216, 224-5). Bununla birlikte Mellaart'dan sonra Çatalhöyük'te 1993-2018 arasında kazı çalışmalarını yürütmüş bir diğer İngiliz arkeolog (Mellaart'ın öğrencisi) Ian Hodder, bir kasabadan beklenebilecek işlevsel özelliklerin pek azının bulunduğu Çatakhöyük için bu nitelemenin güç, bir başka deyişle fazla iddialı olduğunu belirtmektedir. Hodder'a göre bir kasabada endüstriyel ve konutsal bölgeler, tapınak ve mezarlık gibi farklı işlevsel alanlar ve binalar bulunurken Çatalhöyük'te tüm bu işlemler tek bir yerde, "ev" içinde gerçekleştirilmektedir. Ev-

ler hem ikamet hem ibadet hem istihsal (üretim) hem de mezar (ölmüşlerin gömü) yeridir (Hodder 2006: 99, 107). İster bir erken kent ister devasa bir köy, her ne olursa olsun, Çatalhöyük konusunda hemen herkesin hemfikir olduğu husus, onda görkemli bir mimari yetkinliğin, duvar resimlerindeki, taş ve kilden heykellerdeki hayvan, insan ve hibrit (hayvan-insan karışımı) betimlemelerle kendini gösteren yüksek bir sanatsal zenginliğin ve sembolik-soyut (doğaüstü) bir zihinsel, imgesel, tasarımsal derinliğin varlığıdır.

Çayönü ve Göbekli Tepe ise, onlara eklenebilecek ve her ikisi de artık baraj suları altındaki Hallan Çemi (Batman) ve Nevali Çori'nin (Şanlıurfa) yanı sıra Körtik Tepe (Diyarbakır-Bismil) Balıklıgöl (Şanlıurfa), Karahan Tepe ve diğer "Taş Tepeler"le birlikte (Şanlıurfa), Neolitiğe ilişkin "ezber bozucu" mahiyette pek çok bulguyla ayırt edilmektedir. Neolitiği "yeniden düşünme" sürecinin önünü açan bu bulgular Özdoğan tarafından şu şekilde sıralanmakta: Yerleşik tarımı önceler şekilde, bol besine (ava ve bitkisel kaynaklara) bağlı olarak bin yılı aşkın bir zaman devam etmiş "yerleşik avcı toplayıcılık"; durağanlıktan uzak, son derece devingen, değişime, yeniliklere açık bir sosyokültürel yapılanma; tasarlanmış bir düzene göre plânlı yerleşim ve günümüzdeki geleneksel köy mimarisinin ilk örneklerinin ortaya çıkması; kamusal alanların, meydanların varlığı; konutlardan farklı, "tapınak" denmeyi hak eden yapılar; kullanımına son verilen yapıların topyekûn toprağa gömülmesiyle belirginleşen "bina kültü"nün varlığı ya da "yapıların insanlaştırılması" örnekleri; daha önceleri sanıldığının aksine dişil kutsallığın (bereket tanrıçalarının) değil, "fallus" yüceltmesine dayalı eril kutsallığın belirgin ve öncelikli oluşu; "karar verici" güçlü bir erkin (iktidarın) varlığı; doğaya odaklı bir inanç sisteminin kuvvetle muhtemelliği (Özdoğan 2018: 24-27).

Burada en çarpıcı ve sarsıcı bulgunun anıtsal mimari, yani tapınakların varlığı olduğu söylenebilir. Çünkü bu, uzunca bir zaman şehirlerin ve devletin ortaya çıkışıyla Tunç Devri'nde

(G.Ö. 5000-4000) belirdiği düşünülen tapınakların aslında erken Neolitik dönemde, günümüzden yaklaşık 12 bin yıl öncesinde ve henüz bitki-hayvan evcilleştirmesine (tarıma) geçilmemiş yerleşik avcı-toplayıcılığın söz konusu olduğu dönemde mevcudiyetini işaret etmektedir. Bu da bir yönetim erkinin ("ruhban"ın), dolayısıyla tabakalaşmanın, sınıflaşmanın, elit-halk eşitsiz ayrışmasının başlamış olabileceğini akla getirmektedir. Öyle ki yine Prof. Özdoğan'a kulak verilecek olursa, "devlette görülmesi gereken şey, Göbekli Tepe kültür bölgesinde görülmektedir" (Özdoğan 2022: 15-24; Türkcan 2023: 255-266).

Uzunluğu altı metre olan T şeklinde dikilitaşlarıyla tarım-öncesi avcı-toplayıcı dönemde toplu ayinlerin yapıldığı tapınakların varlığını imkân dahiline sokan Göbekli Tepe insanlığın tarih-öncesinin yeniden yazılmasına sebep olduğu ölçüde yoğun bir popüler ve turistik ilgiyle de dünya gündeminde olmayı sürdürüyor (aşağıdaki "Kutu Yazı"ya bkz. s. 233). Bununla birlikte daha yakın zamanlarda Şanlıurfa çevresinde (Harran Ovası ve Tek Tek Dağları'nda) sürdürülen kazı çalışmaları bölgede aynı mahiyette başka Neolitik buluntu yerlerini de art arda ortaya çıkardı. Birbirine yakın konumlarda tespit edilen, yükseklikleri 600 ile 1000 metre arasında değişen ve Epipaleolitikten itibaren yabani tahılları işlemeye başlamış avcı-toplayıcı gruplara dair izlere rastlanan bu "tepelik" yerlerin Göbekli Tepe ile ilişkisel ve etkileşimsel olduğunu düşünmeyi teşvik eden en önemli veri, hepsinde T şeklinde büyüklü-küçüklü dikilitaşların varlığıdır (Türkcan 2023: 28). Topluca "Taş Tepeler" (Karahan Tepe, Sayburç, Çakmak Tepe, Sefer Tepe, Gürcü Tepe, Yenimahalle Höyüğü, Harbetsuvan, Ayanlar, Yoğunburç, Kurt Tepesi, Taşlı Tepe, vd.) diye adlandırılan bu yerleşmelerle birlikte Urfa'dan artık "Neolitik Çağ'ın Paris'i" olarak söz edilen noktaya gelinmiştir (Gül San'dan akt. Taş 2021: 61).

An itibarıyla elde mevcut veriler temelinde yaşadığımız coğrafyada Neolitiğe ilişkin buluntuların yoğunlaştığı ikinci bölge Orta-Güney Anadolu'dur. Aslında yukarıda da kayde-

dildiği üzere Anadolu'da Neolitiğin şafağı, Mellaart'ın Hacılar ve Çatalhöyük kazıları ile bu bölgede sökmüştür. Konya Ovası merkez olmak üzere doğuda Aksaray, Niğde, Mersin sınırları içinde, batıda ise Seydişehir, Beyşehir, Burdur üzerinden güneye Antalya'ya kadar bir dizi Neolitik yerleşme yeri (Çatalhöyük, Boncuklu Höyük, Pınarbaşı, Can Hasan, Aşıklı Höyük, Tepecik-Çiftlik, Köşk Höyük, Yumuktepe, Hacılar, Erbaba, Suberde, Bademağacı) ortaya çıkarılmıştır. Buradan batı ve kuzeybatıya, yani Ege (Latmos-Muğla) ve Marmara yönüne doğru (Bahçelievler, Menteşe, Barçın, Ilıpınar, Aktopraklık, Fikirtepe, Aşağıpınar) Neolitik kültürel örüntünün yayılımı devam etmektedir.

Konya Çatalhöyük'ten Diyarbakır-Çayönü, Urfa-Nevali Çori, Göbekli Tepe, Karahantepe ve diğer "Taş Tepeler"e kadar açılan yelpazede Neolitik yerleşim yerlerindeki bulgular, biraz yukarıda da değindiğimiz inanç örüntüsünün dinamizmine ilişkin çok çarpıcı ve ezber bozucu değerlendirmeleri beraberinde getirmiştir. Bu bölümün başında Neolitik konusuna giriş yaparken üç büyük tektanrıcı dinin kutsal kitaplarından hareketle onların tarımsal yaşam biçimiyle ilişkilerine, onun bir çıktısı sayılabileceklerine vurgu yaptık. Ancak elbette Neolitik dönemin "inanç paketi" tektanrıcı gelenekten ibaret değildir ve onunla da açılmaz. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a kök oluşturan tektanrıcı İbrahimî geleneğin Neolitik tarım döneminin hayli ileri aşamalarında, günümüzden yaklaşık 4 ile 3,5 byö sökün ettiği söylenebilir. Onun öncesinde yer alan ve İbrahim Peygamber'in içinden çıktığı çoktanrıcı inanç gelenekleri de aşağı-yukarı 6 byö'den başlayarak aynı tarımsal yaşam biçiminin manevi (mitolojik) izdüşümlerini sunarlar. Söz gelimi Sümer çoktanrıcı inanç sisteminde yer alan ve birbiriyle rekabet içindeki çoban-tanrı Dumuzi ile çiftçi-tanrı Enkimdu, üç tektanrıcı dinde ilk insan Âdem'in birbiriyle kapışan iki oğlu, çiftçi Kâbil ile çoban Hâbil'in âdeta "müjdecisi" gibidir (Hooke 2002: 43-4; ayrıca bkz. Bölüm On, Hâbil-Kâbil kutu-yazısı, s. 479). Dolayısıyla Neolitiğin "beşik bölgesi"ne kökenle-

nen çoktanrıcı ve tektanrıcı inançlar, tarımsal bir kültürel-ekonomik altyapıya dayalı tasarımlar olarak değerlendirilebilirler. Ancak onların da öncesine uzanan inanç motifleri, ögeleri, örüntüleri Anadolu Neolitiği bünyesinde karşımıza çıkmaktadır. Henüz bitki-hayvan evcilleştirmesine dayalı yiyecek üretimine geçilmemiş (çanak çömleksiz) erken Neolitikte (12 byö), yukarıda kaydedildiği üzere en görkemli ve popüler ilgiye açık örnekleri Göbekli Tepe'de gün ışığına çıkarılmış T biçimli büyük dikilitaşlar bir eril "fallus" kültünün varlığını, dolayısıyla daha önce sanılanın aksine bu dönemin sadece dişil bereket kültü ile karakterize edilemeyeceğini düşündürür. Anıtsal mimari eşliğinde bu dikilitaşların varlığı (ki benzerleri Çayönü, Karahantepe gibi yerleşmelerde de mevcuttur) erken Neolitikte kalabalık bir yerleşik avcı-toplayıcı nüfusu kontrol eden dinsel-yönetsel "erk" (ruhban zümresi/sınıfı) olduğunu, bu doğrultuda yatay (paylaşımcı) değil dikey (yaptırımcı) güç kullanımını ihtimal dâhiline sokan hiyerarşik bir toplumsal düzenin mevcudiyetini akla getirmektedir (Özdoğan 2022: 19-20).

Bunun yanı sıra Üst Paleolitik dönemden beri varlığı tespit edilen dişil bereket-doğurganlık kültünün de kaybolmadığını gösterir mahiyette, en karakteristik örneği Konya-Çatalhöyük'te bulunan ana-tanrıça heykelleri tarıma geçilmiş Neolitikte karşımızdadır. Doğa tapımının, atalar kültünün, totemik, şamanik inanç motiflerinin, hayvan kültünün varlığını düşündüren kabartmalar ve heykelcik örnekleri de Anadolu Neolitik yerleşmelerinde bol miktarda mevcuttur (Özdoğan 2022: 19; Atakuman 2022: 71-2). Ölü gömme âdeti ise hem evlerin taban altlarına ölen yakınların gömülmesi şeklinde hem de evlerin dışında toplu mezar yerlerinin açılmasıyla devam etmektedir. Anadolu'daki varlığı ilk kez 1980 başlarında Çayönü kazılarında anlaşılan ölü ve kafatası kültü ile kuvvetle muhtemel insan kurban etme ritüeli de Neolitik dönem inanç çerçevesinin diğer bileşenleri olarak kaydedilebilirler (Özbek 1986 ve 2010: 192-3).

Göbekli Tepe: Tapınak mı "Agora" mı?

> [T]anrısal özün daha Göbekli Tepe'de henüz isme dönüşüp dönüşmediğini; burada sadece ruhlar, cinler ya da diğer (aşkınsal) güçlerin sahneye çıkıp çıkmadığını; ya da tanrılar ve tanrıçaların bunun içine karışıp karışmadıklarını, taş kaynaklarımızın özellikleri nedeniyle belki de hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Ancak burada tapılanların gerçek yapısı gizli kalsa da, yine de tapınak kavramının, bu Taş Çağı özel yapıları için uygun olduğunu düşünmekteyiz. Bizler, Üst Paleolitiğin tüm tanrılarını (pantheon) bilememekteyiz ve büyük olasılıkla da bunu hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz; ancak Göbekli Tepe araştırmaları sırasında saptadığımız bu tapınaklarda kendini gösteren kült ve dinin; Yakındoğu'daki Neolitik dönem gelişiminin güçlü dürtüleri olduğu, gittikçe güçlenmektedir. Bu da insanlık tarihini ve atalarımızın özünü biraz daha açıklığa kavuşturmayı vaat etmektedir ve bu nedenle de Taş Çağı avcılarının kutsal dağında bundan sonra yapılacak çalışmaların dönem hakkında bilgi dağarcığımızı geliştirmekte önemli bir rol oynayacağı kesindir.

1994'ten itibaren başkanlığını yürüttüğü kazı çalışmalarıyla Göbekli Tepe'yi gün yüzüne çıkaran Alman arkeolog Klaus Schmidt bu konuda kaleme aldığı "oto-arkeolojik", yani kendi hikayesini de metnin içine katan kitabına yukarıdaki satırlarla nokta koyar (Schmidt 2007: 285). O, Göbekli Tepe'nin, çevresinde yaşamlarını avcı-toplayıcı olarak sürdüren insan gruplarının ibadet için bir araya geldikleri bir erken Neolitik dönem tapınağı olduğunu öne sürmekteydi. Söz konusu çevrede hiçbir yerleşmenin, yani yerleşik yaşamın tespit edilmemiş olması onu böylesi bir kanaate yöneltmişti. Burası günümüzden 12 bin yıl öncesine (M.Ö. 9600) tarihlenmekteydi ve henüz tarıma geçilmemişti. Ama anıtsal mimari ve Schmidt'in önerdiği üzere tapınak vardı. Halbuki o zamana kadar geçerli (konvansiyonel) görüş, tapınak ya da toplu ibadet yerlerinin tarımsal yaşam biçiminin ardından ortaya çıktığı şeklindeydi. Hâlbuki Göbekli Tepe'ye bakılırsa durum tam tersiydi. Tapınak tarıma öngelmekteydi. Bu bakımdan Göbekli Tepe'nin, teşbihte hata olmaz, insanlık tarihinde an itibarıyla karşımıza çıkan "en eski Kâbe" olduğu öne sürülebilir.

Ancak bu görüşü hayli iddialı bularak ona daha temkinli yaklaşanlar da vardır. Çünkü yakın zamanlarda gerçekleştirilen kazılar, Schmidt'in öne sürdüğünün aksine çevrede barınak ve konutların olduğunu, dolayısıyla Göbekli Tepe'nin sadece belli dönemlerde ibadet için bir araya gelmenin ötesinde yıl boyu kullanılmış olabileceği görüşünü de öne çıkardı. Belki ibadet de söz konusuydu ama ondan öte insanların sosyalleşmek, yani konuşmak, sorunlarını çözme yolunda tartışmak veya eğlenmek için buluştukları çok-amaçlı, çok-işlevli bir "kamusal etkinlik alanı" olma ihtimali de vardı (Karul 2021: 65). Eğer böyleyse, Göbekli Tepe, Antik Yunan'dan benzetme ve karşılaştırma yapmak gerekirse, bir mabet/tapınak (*temple*) olmaktan çok "agora", yani insanların yönetim, politika, ticaret, vd. işlerini konuşmak için toplandığı, bu arada hoşça vakit geçirip eğlendiği bir alan, bir "halk meydanı" olsa gerektir.

Göbekli Tepe'deki dikilitaşların üzerinde, çevrede bulunan ve insanlar tarafından avlanan hayvanlardan çok vahşi hayvanlar, ayrıca diğer "hibrit" (melez) yaratıklar ve geometrik desen kabartmalarının bulunmasını Schmidt bunların anıtsal yapının inşasında bir araya gelmiş toplulukların totemleri olabileceği şeklinde yorumlamıştır. Ya da bunlar belki de o toplulukların geldikleri bölgelerin tipik hayvan örüntüsünü yansıtmakta, böylece o toplulukların temsili olmaktadırlar. Bazı taşlar üzerine oyulmuş olan insan dirsek, omuz ve parmak kabartmaları ise dikili taşların simgesel olarak insanları temsil etmesi hedefiyle yapıldığını akla getirmektedir. Özellikle tilki ve yılan kabartmaları dikili taşlar üzerinde yaygın biçimde belirmektedir. Ayrıca yaban domuzu, turna, akbaba, diğer kuşlar ve akrep kabartmaları görülmektedir. Bir de aslan, leopar veya sürüngen bir yırtıcıya benzetilen, hırlayan görüntüde bir yaratık kabartmasının yer aldığı kaya parçası olup bunun neyi temsil ettiği üzerine de görüşler muhteliftir. Belki onu yapan sanatçıyı çevreleyen dünyanın ne kadar tehlikeli olduğu anlatılmaktadır, belki de dişleriyle-pençeleriyle doğal şekilde "silahlı" bu yırtıcılar, kutsal mabedin dış tehlikelerden koruyucuları olarak oradalardır (Roberts 2018: 210-211).



Göbekli Tepe (canlandırma görüntü)

Anadolu'nun güneydoğusunda 12 byö'den itibaren kendini gösteren "Neolitik Uyanış"ın buradan göç yoluyla orta, güney, batı ve kuzeybatı Anadolu'ya yayılarak Avrupa'ya doğru ilerlediği düşünülmekte olup yakın zamanlarda öne çıkan antik DNA çalışmalarına dayalı veriler de bu olasılığı güçlendirmiştir (Karul 2019: 52-3). Tarım Devrimi Anadolu'dan Avrupa'ya yayıldıktan binlerce yıl sonra bu kıtanın kuzeydoğusunda insanlık tarihinin, yine getirileri kadar (belki daha fazla) götürüleri olan bir başka köklü dönüşüm, "Endüstri Devrimi" 18. yüzyılda gerçekleşti ve o da hepi topu iki buçuk yüzyıl içinde tüm dünyayı etkisi altına aldı. Bu defa tarıma öncülük eden coğrafyalar, yaşadığımız topraklar da dâhil olmak üzere, Endüstri Devrimi'nde sona kaldılar. Söz gelimi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin yaşadığı 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye Neolitikte idi denilebilir. İkinci Dünya Savaşı başlarında dahi köy-kent nüfus dağılımının yüzde 15 kentli-yüzde 85 köylü olarak tespiti, neredeyse geçen yüzyıl ortalarına kadar "Neolitik örüntü"nün bu toprakların hayatının gerçeği olduğunu düşünmeye el verir (Güvenç 1972: 196).

Neolitikten Elektroniğe: Endüstri Devrimi

Endüstri Devrimi yolunda ne olduysa buharla ve İngiltere'de oldu. O yüzden eski bir söz der ki "Buhar, İngilizdir" (Cipolla [1962] 1974: 55). Bunu daha ileri götürerek Endüstri Devrimi İngilizdir demek de İngiltere, Endüstri Devrimi'dir demek de mümkündür.

Tabii buharla kastedilen buhar makinesidir ama söylenmek istenen yalnızca buhar makinesinin bir İngiliz icadı olduğu değildir. Vurgu, elbette ironik mahiyette, 18. yüzyılın başından itibaren bir dizi ismin art arda zincirleme çabalarıyla aynı yüzyılın sonuna doğru yetkin biçimini almış bu aleti İngilizlerin dünyanın geri kalanından sakınıp sırrını kimseye vermemek için akla karayı seçtikleri üzerinedir. Öyle ya da böyle bu ifade, insan dünyasını yaklaşık 10 bin yıllık tarımsal yaşam biçiminden sonra bir başka devrimsel dönüşüme uğratan kültürel dinamiğin doğuş bulduğu coğrafyayı işaret eder.

Tarım Devrimi'ne Ortadoğu beşiklik etti. Endüstri Devrimi'nin beşiği ise Kuzeybatı Avrupa, daha özel olarak İngiltere/Britanya'dır. Bununla birlikte bir terim olarak Endüstri Devrimi ilk kez 1829 yılında Fransız parlamentosundaki bir toplantıda telaffuz edilmiş, ondan sonra yaygın kullanıma girmiştir (Oswalt 1986: 252). Dolayısıyla buhar makinesi İngiltere'de icat edilip işlerliğe sokulduktan sonra insanlık tarihinde ekonomik-kültürel, yani geçimsel ve yaşambiçimsel bir yeni dönemin önü her yerde açıldı. Paleolitikten Neolitiğe; avcı-toplayıcı besin arayışından çiftçi-hayvancı besin üreticiliğine geçişle yepyeni bir hayat, imkân ve sorunlarıyla insan dünyasını şekillendirmişti. Neolitikten endüstriye, besin üreticiliğinden "enerji üreticiliği"ne geçişle de aynı ölçü ve ölçekte bir yeni hayat, yine sunduğu imkânlar ve yarattığı sorunlar eşliğinde insanlığın önüne çıkmıştır.

Enerjinin Evcilleştirilmesi

Yukarıdaki sayfalarda insanlık tarihinin önemli dönüm noktalarını kültür dolayımıyla gerçekleştirilen "evcilleştirme" girişimleri olarak tarif etmeyi alışkanlık hâline getirdik. Paleolitiğe ilişkin taşın, ateşin, ölümün, doğanın; tarımı kasıtla da toprağın, yani bitkilerin-hayvanların "evcilleştirilmesi"nden söz ettik. Aynı doğrultuda Endüstri Devrimi'ni de "enerjinin evcilleştirilmesi" olarak tanımlamak mümkündür.

Yeryüzünde hayatı mümkün kılan enerjidir. İnsan yaşamı başlangıçtan bugüne nereden nereye geldiyse bu, esas itibarıyla kullanılabilen enerji miktarı ve kaynağı ile bağlantılıdır. Tarihinin en büyük bölümünü oluşturan 2,6 milyon yıllık Paleolitik dönemde insanlık, yaşamını sürdürmeye yönelik enerji kaynağı olarak bitki ve hayvanları değerlendirdi. Onları kullanabilme yolunda da kendi kas gücü dışında bir mekanik enerji kaynağı yoktu. Kuşkusuz taş, kemik, boynuz ve ağaçtan yaptığı aletler, özellikle ok-yay-mızrak bu kas gücünü daha tasarruflu kullanabilmesini sağlamış, randımanı biraz da olsa artırmıştır. Ayrıca ateşin kullanımı, ısınma ihtiyacını karşılama yolunda bir ek enerji kaynağı sağlamış ve insanı yeryüzünün ateş olmadan yaşamaya elverişsiz kesimlerine yayılmaya yöneltmiştir. Ancak her koşulda bu dönemde insanların yaşamı sürdürebilme yolunda harcadıkları enerji, yaşamı sürdürebilme yolunda ihtiyaç duydukları enerjiye hemen hemen eşit kaldı. Kültürel evrimin bu dönemde yavaş seyretmesi, hatta biyolojik evrimin gerisinde kalması da bu temelde anlaşılabilir (Cipolla [1962] 1974: 41-43; Güvenç 1972: 204). Tarım devrimi bu bağlamda insanın yaşamını sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğu organik (bitkisel-hayvansal) enerji kaynaklarının sunumunda artıştan başka bir şey değildir. Hayvan ve bitki avlayıp toplamaktan, onları üretmeye geçen insan, enerji kullanımında çok büyük bir sıçrama gerçekleştirdi. Sonuç, insanın önceki alt-bölümde aktardığımız başka kültürel kazanımları gerçekleştirebilmesi, yani kültürel evrimin hız kazanması ol-

muştur. Bu şekilde Endüstri Devrimi'ne, yani 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar insan, enerji ihtiyacının büyük kısmını bitkilerden, hayvanlardan ve hemcinslerinden, ayrıca bir miktar da rüzgâr ve sudan karşıladı. Bitkileri besin ve yakacak olarak, hayvanları besin ve mekanik enerji kaynağı olarak hemcinslerini de yine mekanik enerji kaynağı (köle) olarak değerlendirdi (Cipolla 1974: 43-54).

İşte Endüstri Devrimi bu bakımdan insanın enerji kullanımında tam anlamıyla bir "patlama"yı işaret eder. Tarım Devrimi insanın organik enerji dönüştürücülerini (bitki-hayvan-insan) denetim altına alması ise Endüstri Devrimi de insanın "inorganik" enerji dönüştürücülerini kullanma imkânı bularak "enerjinin fethi"ne gitmesi şeklinde tanımlanabilir. Artık yerin ısısı da suyun debisi de denizin dalgası da yer altında güneş ışınlarının depolanmış biçimi olarak birikmiş kömür, petrol ve doğal gaz da havadaki elektrik akımı ve nihayet atomun çekirdeği de insanın "emrinde" onun tarafından teslim alınmış, "evcilleştirilmiş" enerji kaynakları olarak zaman içerinde kullanıma girecektir (Cipolla 1974: 54-66). Dolayısıyla, 18. yüzyıl başında buhar gücünün enerji üretmek için kullanımıyla başlayan "Buhar Çağı"ndan, 20. yüzyılda atomun çekirdeğinin parçalanması ve çekirdeğin parçalanma ve kaynaşması ile nükleer enerji üretimine dayalı "Atom Çağı"na yol alış, Endüstri Devrimi'ni başlangıçtan bugüne karakterize eder. Bu, Homo Sapiens'i "Homo Energos"a dönüştüren süreçtir (Williams 2015).

Bu sürecin önü, belirtildiği gibi 18 yüzyıl İngilteresi'nde ve buhar makinesinin icadıyla açılır ama buhar makinesine giden yolun önünü de daha önceki yüzyıllarda açmış bir "insan unsuru" vardır. Onun yapıp ettiklerini dikkate almadan Endüstri Devrimi üzerine konuşulacak her şey eksik kalır. Bu eksikliği giderme yolunda, 18 yüzyıl Endüstri Devrimi'nin altyapısında yer alan 11. yüzyıl "ticaret devrimi"ne kadar geriye iz sürmek gerekir.

"Tüccar"ın Gelişi

Hıristiyan Avrupa'da 1000 yılında, yani 10. yüzyılı 11. yüzyıla bağlayan zamansal eşikte İncil'de zikredilen "Milenyum"um ("Binyıl") tamamlanıp kıyametin kopacağına dair endişeli bir bekleyişe girilip girilmediği, tarihçiler arasında tartışma konusudur ("Milenyum" için bkz. Bölüm Sekiz, "Mehdi, Mesih, Deccal: Milenaryanizm" alt-bölümü , s. 494). İsa-Mesih'e inananlar ile Şeytan'ın yolundaki "Yalancı-Mesih"e (*Anti-Christ*; İslam'da "Deccal") bağlı olanlar arasında "Büyük Savaş"ın (Armageddon) başlayacağı yolunda çok ciddi bir kitlesel korkunun, dehşetli bir panik havasının zaman zaman belirdiğinden dem vuranlar da bunu kesinkes reddedenler de vardır (Gould 1999: 64-66). Elbette ortalıkta uzun zamandır kıyamet alâmeti sayılabilecek pek çok olay; istilalar, katliamlar, savaşlar, kıtlıklar kol gezmektedir. Buna bağlı olarak 979'da (ki bu, bir eski takvime göre İsa'nın doğumunun 1000'inci yılıdır); 1033'te (bu da bilindik takvimle İsa'nın çarmıha gerilişinin 1000'inci yıldönümüdür); ve 1042, 1065 gibi başka tarihlerde böyle bir beklenti belirdiğini not edenler olmuştur. 10. yüzyılın Hıristiyan ruhbanı arasında özellikle 1000 ve 1033 yıllarında kıyametin kopacağına inananlar bulunduğunu belirten kaynaklar vardır (Landes 2000: 446). Hatta kitlelerin hazırlık yaptığı, ibadetlere azami dikkat sarf edilip rahipler, papazlar ne dediyse uyulduğu ve bol bol tövbe-istiğfar edildiği de eklenmektedir.

Böyle olmuş mudur, olmamış mıdır ve kitlelerde ne kadar panik havası oluşmuştur tartışması bir yana, sonuçta "Binyıl" dönümünde ilahi kıyamet kopmadı. Ne Mesih ne de Yalancı Mesih geldi.

Onların yerine "Tüccar" geldi!..

Tüccarı ise kıyamet alâmeti bir Deccal mi, yoksa bir tür kurtarıcı Mesih mi saymak gerektiği, elbette olaya politik ya da ideolojik hangi perspektiften bakıldığına bağlı olarak cevabı verilebilecek bir sorudur. Ancak ne olursa olsun Roma'nın

düşüşünden sonra yaklaşık 500 yıl kendi içine kapanmış Batı Avrupa'da güneyde İtalya üzerinden sökün edip kuzeye, en yukarıda İskandinav Yarımadası'na kadar açılan yelpazede kendini gösteren tüccar, 11. yüzyıldan itibaren yeryüzünün ikinci binyılında, yani "Yeni Milenyum"da yepyeni bir hayata gidişin önünü açan, ona öncülük eden insan unsuru olarak ortaya çıkmıştır.

Elbette tüccar da ticari faaliyet de daha önce belirttiğimiz üzere insanlık tarihinde Neolitik tarım döneminden itibaren karşımızdadır ama bu, toplumsal ve ekonomik bakımdan çok büyük değer ve önem arz eder mahiyette değildi. Hele ki Batı Roma'nın çöküşü sonrası erken Ortaçağ'da, 5.-10. yüzyıllar arasında tüccarın esamisi okunmadı. Çünkü Batı Roma İmparatorluğu'nun yaklaşık yüz yıldır devam eden çözülüşü sonrası 476'da noktalanmasıyla artık Batı-Kuzey Avrupa topraklarının kapanın elinde kaldığı, istilalarla ve istilacı "barbar" kavimlerin birbirleriyle savaşları ile ayırt edilen, insanlar için güven ve emniyetin olmadığı bir kaos iklimi belirmiştir. Düzen bozulmuş, huzur kalmamış, nüfus azalmış ve dolayısıyla ticari faaliyet de sönümlenmiştir.

Fakat 10. yüzyıldan itibaren ortalığın nispeten durulmaya başladığı söylenebilir. Yüzyıllardır kuzeyden devam edegelmiş barbar (Germen, Viking, Slav, Macar vd.) akınları da 8. yüzyıldan itibaren güneyden bir tehdit olarak belirmiş Arap-İslam saldırıları da bu yüzyılda noktalanır. Bir taraftan Norman hâkimiyetine, diğer taraftan Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun ortaya çıkışına bağlı olarak siyasal istikrar; diğer taraftan 989'da Katolik Kilisesi marifetiyle tesis edilmiş ve yerel güç odakları (feodal lordlar, prenslikler) arasındaki çatışmaların durulmasını sağlamış "Tanrısal Barış" (*Pax Dei*) kendini gösterir. Bu da insanların kendilerini daha güvende hissettiği, geleceğe dönük iyimserliğin yükseldiği, bu doğrultuda nüfus artışının görüldüğü bir toplumsal uyanış ve hareketliliğe yol açar (Pirenne 2009: 63-82).

Bu şekilde berraklaşan tabloda, "dua edenler, savaşanlar

ve çalışanlar"dan oluşan feodal ekonomi-politik işleyiş hâlâ ve en "olgun" formuyla geçerliliğini sürdürmektedir (Huberman 1968: 3). Toprağın tek değer olduğu bu işleyişte ister malikâneleri, toprakları ve bağlılarıyla savaşçı lordlar; ister diğer iktidar odağı ve yine muazzam topraklara sahip Katolik ruhban; isterse topraksız ama toprağa bağımlı, özgür ya da serf statüsünde çalışan köylüler olsun, herkes için yerleşiklik esastı (Delmas 1973: 41-3). Toprağa ve tarımsal faaliyete dayalı bu toplumsal düzende tek istisna, daha doğrusu "sapma", oradan oraya serseri mayın gibi dolaşmak isteyen, yani yerleşik-olmayan, köksüz, itibarsız, neredeyse haydutla bir tutulan tüccarlardı (Cipolla 2002:4). Kilise metinleri onlardan *ignobilis mercatura* (soyu-sopu ne idüğü belirsiz, ayak takımı tacirler) veya daha beteri *diaboli minister* (şeytanın uşağı) diye söz etmektedir (Pirenne 2009: 94-5).

Ancak yukarıda kaydedildiği üzere 10. yüzyılda beliren istikrar ve güven ortamına bağlı olarak 11. yüzyıldan itibaren İtalya kıyılarından kıtanın bağrına ve giderek yukarılara İskandanivya'ya kadar yayılan ve karşılık olarak yukarıdan aşağıya, Baltık'tan Akdeniz'e doğru da akmaya başlayan bir hareketlilik gözlenir. Bu hareketlilik, kurulu düzen içinde "anormal" sayılan tüccarın yavaş yavaş normalleştiği, düzenin ekonomik zaaflarını giderek kendi yararına değerlendirdiği ve "Ben de varım" demeye başladığı bir sürecin önünü açacaktır. İşte bu hareketliliğin adı "Ticaret Devrimi"dir:

> Tutuculuğun hüküm sürdüğü, herkesin ya da çoğunluğun bir toprak parçasına bağlı bulunduğu, herkesin bir efendisi olduğu bir dünyada tüccar, sonuna kadar sapkın, başıboş ve serseri biriydi, yersiz-yurtsuzdu. O zamanlar ticaret sürekli bıçak darbeleriyle vahşice burun buruna gelmek, devamlı pusuya yatmak ve öldürülmemek için de sık sık öldürmek demekti. 11. yüzyılda olaylar değişmeye başladı. Bu değişikliğe Ticaret Devrimi adı verildi. Bu yersiz-yurtsuz insanların yerini bildiğimiz tüccarların benzerleri almaya başladı. Bunlar

> mallarıyla birlikte yolculuk edecek yerde mallarını yollayan, daimî mekânları olan, okuma yazma bilen, bir ticaret muhasebesi geliştirmiş ve dinsel okullara karşıt laik okullar açma önceliğine sahip kişilerdi. Orta-Kuzey İtalya'nın kentlerinde, Hollanda kentlerinde, [Alman] Hansa'nın ve Katalonya'nın [Kuzeydoğu İspanya] kentlerinde en göze çarpan ve önemli olay, tüccar sınıfın yükselişiydi. Tarımsal feodalite dünyasında toplumsal merdivenin en alt basamaklarında sıkışıp kalmış tüccarlar, öncesi olmayan bir toplumsal tırmanışı gerçekleştirdiler. Adı geçen bölgelerde verimlileşen ve zenginleşen kentlerin efendisi oldular (Cipolla 2002: 4-5).

Tarım ve Endüstri Devrimleri için olduğu gibi Ticaret Devrimi için de bir "beşik" ya da merkez belirtmek gerekirse, yukarıdaki alıntıda zikredildiği üzere, Orta-Kuzey İtalya, ama çok daha bariz şekilde Venedik işaretlenebilir. Böyle olmakla birlikte bu dönüşümde Venedik'i hemen tamamlayıcı mahiyette bir ikinci önemli merkez daha kaydedilebilir. Bu, Batı Avrupa'da güneyden kuzeye-kuzeyden güneye karşılıklı şekilde ve deniz/nehir kıyılarının yanı sıra karasal mahiyette de kendini gösteren ticari hareketliliğin bağlantı, buluşma ve geçiş yeri olarak bugünkü Belçika ve Hollanda'nın güney, Fransa'nın da kuzey topraklarını kapsayan tarihî bölge Flandr ve onun bünyesinde Bruges'dür (Pirenne 2009: 81-2, 85). Güneyde Venedik nasıl ki Batı Avrupa'nın doğuya açılan kapısı olup Bizans ve İslam dünyasıyla ticari temas ve etkileşim noktası ise kuzey-batıda da Bruges aynı şekilde kuzeye, İskandinavya ve Rusya'ya açılan bir ticari kapıydı. Üstelik Bruges-merkezli olarak kuzeydeki denizlerle kıtanın karasal bölgelerinde 11. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan ticaret, tarihinin başından (5.-6. yüzyıllardan) beri asli geçim etkinliği bu olan Venedik ve diğer İtalyan kıyı kentlerinde olduğu gibi yeniden canlanmış değildir. Buralarda ticaret, ilk defa gerçek anlamda hayat bulmuştur (Huberman 1968: 19-

22). 11. yüzyıldan itibaren başlayan bu ticari hareketliliği asıl devrimsel kılan da budur.

Ticaretin canlanması, şehirlerin de gelişmesinin, yükselişinin ve en önemlisi "dönüşüm"ünün önünü açtı. Yine biliyoruz ki ticaret gibi kent ve kentleşme de tarım devriminin bir "kültürel" çıktısıdır ve şehir, kırsal-tarımsal yaşam biçimi içerisinde siyasi iktidarların; hükümdarlar, sultanlar, kral ve imparatorların meskeni olarak vardır. Ama yukarıda kaydedilen süreçte şehirler ilk defa bir siyasi iktidar merkezi olmanın ötesinde yeni yükselen ekonomik güç ve insan unsurunun mekânı olarak, önceki dönemlere göre çok daha etkili şekilde kimlik buldular (Pirenne 2009: 80-81). Bunlar artık ticarettin ayak izlerinden doğan şehirlerdi ve kralın değil, tüccarın "meskeni" olup mevcut feodal iktidar odakları karşısında hak ve imtiyazlara sahip, kendi hukuki, askerî, siyasi örgütlenmesini gerçekleştirebilen özgür yerleşim birimleri idi (Pirenne 2009: 101; Mardin 1983). Böylece tüccarın öncülüğü ve itici gücü ile ekonomi (ticaret) temelinde bir insan topluluğunun hukuki-siyasi çerçevede özgür birlikteliğinin gerçekleştiği kent komünleri ya da "komünite"ler, feodal malikâneler karşısında ağırlık kazanmaya ve yükselmeye başladı (Delmas 1973: 41-9). Malikânelerden kaçan serfler bu özgür-şehirlerin duvarları ("burg"lar) içerisine kapağı atmanın, böylece serflikten şehirliliğe terfi etmenin yollarını arar oldular. Dönemi ve durumu bir Alman atasözü en çarpıcı biçimde ifade etmektedir: *"Stadtluft macht frei"*; yani, "Şehir havası insanı özgür kılar" (Huberman 1968: 29).

Bu şekilde "yerleşik tutsaklık" karşında "gezgin özgürlük" timsali olarak öne çıkan tüccar (Pirenne 2009: 96), daha öncesinde damgalandığı "yersiz-yurtsuz"luktan da uzaklaşarak "burg", yani şehirleri kendisine "ev" tutup kırsal malikânelerle toprakların efendisi feodal lord ve Katolik ruhban karşısında "burgların efendisi" hâline geldi. Böylece o, aynı zamanda kapitalist ekonomi-politiğin hâkim sınıfı "burjuvazi"nin de habercisiydi. Öyle ki Pirenne (2009: 89-

91), 11-12. yüzyıllarda yaşamış İngiliz keşiş Aziz Godric'in kısaca aktardığı ticari girişimcilik serüveni temelinde, "kapitalist ruh"un bu dönemlerden itibaren ortalıkta olduğunu öne sürmüştür. Bu itibarla, Avrupa feodalitesi içerisinde özerk siyasal-hukuksal yapılarıyla 12. yüzyıldan itibaren çoğalıp yaygınlaşan ticaret şehirleri, Endüstri Devrimi'ne giden yolda itici güç oluşturan kapitalizmin ana rahmi kabul edilebilecek yerlerdir. Kuzey İtalya'dan Flandr'a açılan yelpazede "ticari kapitalizm"in ayak seslerinin duyulmaya başladığını, hatta 13-14. yüzyıl Venedik'inin, 19. yüzyıl İngilteresi'nin habercisi olduğunu söylemek mümkündür (Delmas 1973: 35-6; Kılıçbay 1992: 25). Amerikalı tarihçi-sosyolog Janet Abu-Lughod'a göre de "Ceneviz ve Venedik şehir devletlerinin (ayrıca Floransa ve diğer İtalyan ticaret şehirlerinin) birbirlerinden biraz farklı şekillerde olsa da 13. yüzyıla gelindiğinde *neredeyse* kapitalist olduğuna dair pek şüphe yok"tur (Abu-Lughod 2020: 183).

Manastırdan Panayıra: Feodal malikânelerin güç ve ağırlığını yavaş yavaş şehir komünlerine terk etmeye başlamasına paralel bir diğer önemli değişim, manastır karşısında "panayır"ın yükselişidir. Alman sosyolog Max Weber'in Modern Çağ'ı karakterize etme yolunda işlerliğe soktuğu "dünyanın büyüsünün bozulması" (*disenchantment of the world*) ifadesinin ilk karşılık bulmaya başladığı tarihsel kesitin de burası olduğu söylenebilir (Weber 1987: 150). Canlanan ticaret, o ticaretin yarattığı şehirleri birer "ticari mabet" denilebilecek panayır merkezlerine dönüştürerek insan hayatının hareketlenmesi, renklenmesi, zenginleşmesi ama en önemlisi "kutsal"ın bağlayıcılığından uzaklaşarak dünyevileşmesi (sekülerleşmesi) doğrultusunda bir gidişin önünü açtı. Bu gidiş, 19. yüzyılda Marx'ın *Kapital*'de yapacağı değerlendirmeyle, piyasa sisteminin, bir başka deyişle "Market"in başlıbaşına bir "dinsel sistem" olmasına doğru olacaktır (Morris 1990: 37-8).

Feodal durağanlığın hâkim olduğu dönemlerde haftalık

pazarlar son derece sönük mahiyette, çoğunlukla tarımsal ürünlerin satıldığı, daha doğrusu değiş-tokuş edildiği yerler olarak şatoların yanı sıra manastırların kıyılarında kurulmuş ve bu pazarlarda ticari faaliyet sergileyenlerin bir kısmı manastır çalışanları olmuştur (Huberman 1968: 18; Pirenne 2009: 85). Manastır ya da şatoların güdük bir uzantısı olmaktan öteye gitmeyen bu pazarlardan, ticaretin canlanması ve gelişmesi sonucunda 12. yüzyıldan itibaren dünyanın her tarafından gelen malların satıldığı ve ticaretin kutsal objesi olarak paranın, onun "rahipleri" denilebilecek sarraflar-tefeciler-bankerler eliyle dolaşımda olduğu panayırlara gelindi. Daha öncesinde kale duvarlarıyla çevrili şehirlerin merkezi manastırken artık merkez panayırdı ve manastır, pazara tâbi oldu. Elbette feodal lord da... Çünkü ticaretle özgürleşmiş şehir içinde soylunun arması, tüccarın bankasına muhtaçtı ve banka, armadan üstündü (Delmas 1973: 39-40).

Günümüz AVM'lerinin müjdecisi sayılabilecek panayırlardan söz ederken Champagne'nin özellikle vurgulanması gerekir. Champagne, Akdeniz'de Bizans ve İslam dünyasına köprü hüviyetindeki Venedik öncülüğünde, ona Ceneviz, Floransa, Pisa, Milano eklenerek Avrupa'nın güneydoğusunda canlanmış ticari etkinliği kıtanın güneybatısı (İspanya-Portekiz) batısı (Fransa) kuzeybatısı (İngiltere ve Bruges başta olmak üzere Flaman kentleri) kuzeyi (Alman Hansa Birliği) ve kuzeydoğusu (İslandinavya-Rusya) ile birleştiren bir buluşma noktası ve çekim merkeziydi. En önemlileri, sırasıyla, Troyes, Provins, Bar-sur-Aube, Lagny kasabalarındakiler olmak üzere tam anlamıyla bir "panayırlar ovası" şeklinde öne çıkmış ve "Kuzey Avrupa'nın ekonomik rönesansında başrolde" olmuştur (Abu-Lughod 2020: 94) Elbette Atlantik kıyıları/İberik Yarımadası'ndan Manş ve Kuzey Denizi'nin tüm kıyı çeperlerine kadar Avrupa kıtasını ağ gibi ören başka ticaret yolları ve bu yollar üzerinde beliren panayırlar da vardır. Ama herhalde simgesel anlamda bugün "Silikon Vadisi" neyse, sözünü ettiğimiz dönemde de "Cham-

pagne Ovası"nın o olduğu öne sürülebilir. Süreç artık geri dönülmez şekilde kapitalist ekonomi-politiğin ayak seslerini duyurmaktadır (Pirenne 2009: 80-82; Delmas 1973: 29-32; Huberman 1968: 19-22).

Ticaretin canlanması ve tüccarın yükselişi hem feodal soyluluk hem de Katolik ruhban için elbette rahatsızlık yarattı. Lordlar kendilerinden daha zengin olup zaman zaman borç almak durumunda kalmaya başladıkları bu küstah, görgüsüz, "zıpçıktı" tüccarlara haset ve hışımla bakmaktaydılar. Kâr güdüsünü açgözlülük diye mahkum eden ve *"Tüccarın Tanrı'yı hoşnut etmesi çok güçtür"* diyen ruhban için de ticaret, ruhun güvenliği için tehdit ve günahtı (Pirenne 2009: 94). Bununla birlikte Kilise'nin hiç haz etmediği bu faaliyetin önünü açacak kararlara da bilerek bilmeyerek imza attığını belirtmek gerekir. Yukarıda kaydedilen ve esasen Avrupa topraklarında soyluların boğazlaşmalarını da eşkiyalığı da önlemeye yönelik olarak Kilise marifetiyle 10. yüzyılda ilan edilen "Tanrısal Barış", güvenli hareket ortamı sağlaması itibarıyla en çok oradan-oraya dolaşmak durumunda olan tüccarın işine yaramıştır. "Tanrısal Barış"la ticaretin önünü açan Kilise'nin aynı doğrultuda bir ikinci "marifeti"nin de Haçlı Seferleri olduğu söylenebilir.

Haçlı Seferleri ve Magna Carta: Hıristiyanlığın kutsal topraklarını "Müslüman istilası"ndan kurtarma amacıyla Papa II. Urbanus'un çağrısıyla, ilki 1096'da başlayan ve 1099'da Kudüs'te Haçlı Krallığı'nın kurulmasıyla sonuçlanmış, dördüncüsü ise Ortodoks Bizans'a karşı 1202'de başlayıp 1204'te Konstantinopolis'te Latin İmparatorluğu kurularak noktalanmış Haçlı Seferleri'nin birbiriyle kıyasıya savaşanlar (Katolik Avrupa, Ortodoks Bizans ve Müslümanlar) açısından kazananı olduğu pek söylenemez. Yüz yılı aşkın sürede dört sefer düzenleyen Haçlılar, geldikleri gibi gitmişler, diğerleri de üç aşağı beş yukarı daha önce neredelerse orada olmaya devam etmişlerdir (Kudüs 1187'de Selâhaddin Eyyubî, Konstantinopolis de 1261'de VIII. Mihail Paleologos tarafından

Haçlılar'dan geri fethedildi). Ancak yine de bir "kazanan" olduğu söylenebilir.

Haçlı Seferleri'nin kazananı tüccardır. Feodal Avrupa'da 11. yüzyıldan itibaren kendini gösteren ticari canlanmanın daha da ivme kazanması Haçlı Seferleri sayesinde mümkün oldu. Böylece Kuzey Avrupa, İtalya üzerinden Ortadoğu, Çin, Hindistan ticaret çemberlerine bağlandı. Bunun sonucu olan ticari hareketlilik de 12.-13. yüzyıllarda Kuzeybatı Avrupa'da tarım, medencilik ve imalat (zanaatkârlık) alanlarında bir "rönesans"a yol açtı (Abu-Lughod 2020: 83-84). Bu bakımdan ticareti büyük günah sayan Kilise'nin Haçlı Seferleri'nin fitilini ateşleyerek bindiği dalı kestiğini düşünmek de mümkündür. Kuşkusuz Papalık, gücünü artırma yolunda hem kutsal toprakları Müslümanlardan kurtarmak hem de Katolik-Ortodoks bölünmesini ortadan kaldırarak Hıristiyan dünyasını kendi yönetiminde birleştirmek istemiştir (Nicolle 2013a: 27). Bu yolda Batı Roma'nın çöküşü sonrası Avrupa topraklarında kendini gösteren kaotik iklimde birbirleriyle kıyasıya kapışma içindeki kavimler, kontluklar ve krallıklar, "heretik" (sapkın) Müslümanlara karşı "ebedi kazançlar" için birlikte savaşmaya davet edildiler (Huberman 1968: 20). Fakat kim ne kadar "ebedi kazanç" elde etti, o pek bilinmese de savaşanların yanında gayet temkinli ve son derece dikkatli yol alan tüccarların "dünyevi" kazancı hiç kimsenin tartışmayacağı kadar büyük oldu. Çünkü, armatörler şövalyeleri taşıyacak gemileri (elbette hibe ederek değil!) sağladı; sermayedarlar seferlerin giderini (elbette yok pahasına değil!) üstlendi. Müteahhitler kutsal topraklarda onca insanın yeme-içme-barınma ihtiyacını (elbette bedava değil!) karşıladı. Üstelik tüccarlar, savaşanların kanlı bıçaklı olduğu Müslümanlarla alışveriş içinde olmayı sürdürdüler. Ne Haçlı Seferleri'nin şiddeti ne de Avrupalıların Müslümanlarla ticaret yapmasını engelleyen papalık emirleri, Hıristiyan tüccarla doğudan mal getiren Müslüman tüccar arasındaki birbirinden beslenen

(simbiyotik) ilişkiyi bozamadı. Böylece Doğu'nın ürünleri; ipek, pamuk, şap, gomalak, çivit, şeker, pirinç, kavun, arpacık soğanı, patlıcan, portakal, limon, hurma, incir, moher dokumalar, halılar, fildişi, cam, ayna, inci ve daha neler neler, başta Champagne olmak üzere Avrupa panayırlarına akmıştır. Dış ticaretteki kazanç fazlalılığı da tüccarın sermayesini çoğaltarak sonraki yüzyılların ticari büyümesi için gerekli önkoşulları hazırladı (Sédillot 2005: 139-143; Abu-Lughod 2020: 274).



İngiltere Kralı John, lordların baskısıyla Thames Nehri yakınlarındaki Runnymede'de Magna Carta'yı imzalarken (canlandırma)

Kıtanın güneyinde Akdeniz kıyısındaki İtalyan ticaret kentlerinin de kuzeyde Baltık kıyısındaki bir başka büyük ticari öğütlenme olan Alman Hansa Birliği'nin de Haçlı Seferleri'nden büyük çıkar, yarar ve kazançları oldu. 1191'deki Üçüncü Haçlı Seferi'nin görünürdeki amacı 1187'de tekrar Müslümanların eline geçmiş Kudüs'ü geri almak olsa da

derinlerde yatan esas amaç, İtalyan şehirlerine ticari yarar sağlamaktı. Dördüncü Haçlı Seferi'nde Konstantinopolis ele geçirildiğinde Boğaziçi'nde kurulan Latin İmparatorluğu da aslında Venedik'in Ege Denizi'ndeki ticari tekelinin paravanıydı. Ayrıca şehir Haçlılar tarafından fethedildikten sonra yağmalandığında aslan payını alan da yine Venedik olmuştur. Kıtanın kuzeyinde yine son haçlı seferinin bir uzantısı olarak kendini gösteren Töton ve Porte Glavie şövalyelerinin hâkimiyeti ise Alman Hansa Birliği'nin Baltık Denizi'ndeki ticari egemenliğinin politik karşılığı olmaktan ibarettir (Delmas 1973: 39-40; Nicolle 2013b: 82-86).

Dolayısıyla Haçlı Seferleri'nin en belirgin sonucu, Avrupa'da ticaretin canlanmaktan da öte şahlanışıdır. Artık tüccar her yerdedir ve bitmekte olan bir hayata, onun ekonomi-politiğine ve bu ekonomi-politiğin toplumsal aktörleri olan feodal soyluluk ile Katolik ruhbana darbe indirecek siyasal, teknolojik, dinsel, ideolojik ve kültürel her hareketin yanında ya da arkasında olacaktır. Söz gelimi esas itibarıyla kralın gücünü sınırlamak, despotik eğilimlerini frenlemek ve ona lordlar ve ruhban karşısında boyun eğdirmek üzere İngiltere'de 1215'te işlerliğe sokulan Magna Carta'nın bile "özgür insanlar"dan söz eden ve onların keyfî biçimde yakalanıp hapsedilemeyeceği, malınamülküne el konulamayacağı hükümleriyle uzun vadede tüccar öncülüğünde şehir ahalisi yararına sonuçlar doğurduğu söylenebilir (Halliday 1986: 51-7). Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere ("Şehir, kişiyi özgürü kılar") özgür olanlar şehirlerdedir. Magna Carta, yani "Büyük Sözleşme" ile açılan yol, lordlarla rahiplerin kral ve yönetimine karşı tavsiyelerde bulundukları, daha doğrusu haklarını savunup isteklerini dayattıkları zemin olarak 1230'lar ortasından itibaren kristalleşmiş "Parlamento"ya (Büyük Konsey/Meclis) çıkmıştır. Ona 1265'te şehir temsilcisi "burjuva"lar da çağrılmaya başlanır. İzleyen 14. yüzyılda da bu Parlamento, feodal soylulardan oluşan "Lordlar Kamarası" ile şehir ve kasaba meclislerine seçilmiş şövalyeler ve elbette tüccar "kentsoylu"lardan oluşan "Avam Ka-

marası" şeklinde iki bölüm olarak çalışmaya başlar. Zamanla hayatın yeni ekonomi-politik akışı, bu "kamara"ların ikincisinden yana seyredecektir. Oliver Cromwell öncülüğünde mutlak monarşiye nokta koyan 1640 İngiliz Devrimi'nin, izleyen süreçte 20 yıllık bir askeri diktatörlük ardından kendi içinde dönüşmüş (kapitalistleşmiş) feodal soylulukla kentsoyluluğun (burjuvazinin) uzlaşmasına dayalı meşruti krallık yönetimine (anayasal monarşiye) "evrilmesi"yle Avam Kamarası aslileşmiş ve yürütmenin (hükümetin) sorumlu olduğu tek yasama organı hâline gelmiştir (Timur 2016: 39-44). Sonuçta bugün İngiliz Parlamentosu'na bakıldığında aslında 700-800 yıllık uzun ve büyük bir dönüşümün hem tarih sahnesine çıkardıklarını hem de tarihe gömdüklerini karşımızda görmek mümkündür.

Rönesans, Matbaa ve 1492

Yukarıda aktarılanlar, Endüstri Devrimi'ne giden yolda 11. yüzyılın Ticaret Devrimi'nden itibaren taşların nasıl döşenmeye başladığına dair bir fikir vermiş olsa gerektir. Bu tabloya bir de 13. yüzyılda Orta Asya bozkırlarından Doğu'da Çin'e, Batı'da ise Rusya, Doğu Avrupa, Ortadoğu ve Anadolu'ya kadar genişleyen muazzam bir coğrafi alanda hâkimiyet kurmuş Moğol (Cengiz) İmparatorluğu'nun, Avrupalı tüccarın önünde Çin'e kadar uzanacak güvenli bir ticaret koridoru açmasını eklemek gerekir. Marko Polo'nun *Seyahatnâme*'si Avrupa'da gerçekleşen Ticaret Devrimi'nin bu *Pax Mongolica* (Moğol Barışı) sayesinde Doğu'ya doğru nasıl kanat çırpmaya başladığının bir anlatısıdır (Abu-Lughod 2020: 227-52). Böylece, yukarıda kaydedildiği şekilde, 10. yüzyıl sonunda *Pax Dei* (Tanrısal Barış) ile sağlanmış güvenli iklimde kendi coğrafyasında gelişme imkânı bulmuş Avrupalı tüccar, 13. yüzyılın sonlarına doğru da *Pax Mongolica* ile dünyanın en doğu ucuna kadar etkinlik alanını genişletme, yaygınlaştırma, artırma olanağı bulmuştur (Abu-Lughod 2020: 227-52).

Bu tarihsel akış içinde 14. yüzyıla gelindiğinde tüccar, daha açık deyişle artık "şehirlerin efendisi tüccar burjuvazi", olgunlaşmış ve servetin yanı sıra siyaseti (yönetim ve iktidarı) ister olmuştur. Yine de eski rejimin iktidar sahipleri karşısında kazanılacak bir hayli mevzi vardır ve 15. yüzyılın başından sonuna ortaya çıkan, sonraki yüzyılların akışını da belirleyen kültürel, teknolojik ve ekonomi-politik temeldeki üç dinamiğin bu kazanımların önünü açtığı söylenebilir. Bunlar Rönesans, Matbaa Devrimi ve 1492'de Kolomb'un, sonrasında adı "Amerika" konulacak kara parçasına ulaşıp onu Avrupa'nın ilgi ve "istismarı"na açmasıdır.

Ortaçağ Avrupası'nın feodal düzeni içinde "uhreviyat"a (ölüm-sonrası ahiret yaşamına) endeksli gündelik hayat akışının hâkim unsuru ruhbanın yerini, yukarıda serimlenen tarihsel akış içerisinde "bu dünya"ya endeksli hayatın öncüsü tüccarın almaya başlaması, ilahi olan karşısında "insani" olanın öne çıktığı bir kültürel hareketliliği beraberinde getirdi. Rönesans budur: "Hümanizm", yani insana güven ve inancın, insanın her şeyin ölçüsü olduğu anlayışının daha iyi bir toplumsal düzen arayışında öncelik kazanması...

Sözcük anlamı "yeniden doğuş" olan Rönesans'la birlikte yeniden doğan, hümanist ve natüralist yanları ağır basan, insanı ve doğayı yücelten Antik Çağ Yunan ve Roma düşünsel iklimidir. Hıristiyan (Katolik) Skolastiği tarafından yüzyıllarca kilit altında tutulmuş bu Greko-Romen ruh ve zihin dünyasının 14. yüzyıldan başlayarak ama 15. yüzyılda çok daha belirginleşmiş şekilde yeniden yeşermesi de Ticaret Devrimi'nin (ve onun sonucu olan şehir devletlerinin) beşiği İtalya'dan, Floransa merkezli olarak gerçekleşti. Bu gayet anlaşılırdır, çünkü Yunan ve Roma, İtalya açısından deyiş yerindeyse "milli gelenek" olup Antik Çağ'ın şaheserleri İtalyanların gözleri önündeydi. Ama elbette daha başat bir etken, yukarıda ayrıntılı şekilde aktarıldığı üzere, tüccar öncülüğünde şehir yaşamının en çok geliştiği yerin İtalya olmasıdır. Burada yükselen tüccar burjuvazi karşısında egemen-

liğini yitirmiş feodal soylulukla bağların tamamen koptuğu zenginleşmiş şehirlerde insanın "birey" olarak önünü açacak her türlü imkân mevcuttu (İnalcık 2013: 58).

Sanattan mimariye, edebiyata, müziğe kadar hemen her alanda insana ve insanın akıl, gözlem, deney/deneyim gücüne (bilim ve felsefeye) başvurunun öne çıktığı, ilahi olanın da giderek insani çerçevede ifadelendirilir olduğu Rönesans, güneyden kuzeye Batı-Kuzey Avrupa'da yüzyıllardır iktidar konumundaki Katolik Kilisesi karşısında onun telkin ettiğinden farklı bir yeni insan-dünya-hayat anlayışı olarak yaygınlaştı. Rönesans üzerine ilk bütünlüklü çalışmayı yapmış 19. yüzyıl İsviçreli şair ve düşünürü Burckhardt'tan hareketle İnalcık, söz konusu dönüşümü ve ortaya çıkan "yeni insan"ı şöyle tanımlar:

> Bu insan her şeyi kendi arzusuna göre yönlendiren, hırslı, gururlu, şöhret ateşi ile yanan, serbest düşünceli, becerikli, basına ve sanata yatkın bir insan, modern 'Avrupa çocukları'nın ilki idi. Devlet ve ekonomi rasyonel bir yön alıyor, Makyavelizm bu karakteri tamamlıyordu. İnsan zekâsı yeniden doğuyor, yeni bir yaşam biçimi, anlayışı ve üslubu kazanıyordu (İnalcık 2013: 57).

Kısaca Rönesans, bir hümanist iyimserlikti. İnsan aklına inanç demek olan hümanizm, Hıristiyanlığın insan-dünya-doğa hakkında her tür anlayışı "İlk Günah" ile yoldan çıkarılmış olmaya dayandıran karamsarlığının karşısına, doğayı da dünyayı da benimseyen bir iyimserlikle çıkmaktaydı (Delmas 1973: 98-99). Ortaçağ Katolik Kilisesi'nin otoritesini sorgulama anlamında bu hümanist iyimserliğin seküler/laik bir dünyaya gidiş yolunda düşünsel hareketliliğin önünü açtığı söylenebilir (Erickson ve Murphy 2001: 24) Ancak buradan hareketle Rönesans ile dinin, daha doğrusu "Hıristiyanlığın elden gittiği" sanısına da varmamak gerekir. Söz konusu olan, inancın insanileşmesi, kutsalla ilişkinin aracısızlaşarak (insandan tanrıya) doğrudanlaşmasıdır. Dolayı-

sıyla hümanizm Hıristiyanlığa, Hıristiyanlık da hümanizme ayak uydurmuştur (Delmas 1973: 102-103).

Rönesans'ı müjdeleyen (Petrarca, Dante, Bocaccio) ve üretip hayata geçiren isimler (Donatello, Michelangelo, Leonardo, Raphael) olduğu gibi bir de Rönesans'ın "ürünü" olan, aynı zamanda antropolojinin "tarih-öncesi" temsilcileri sayılabilecek üç önemli isim üzerine de birkaç söz sarf etmeden geçmemek gerekir. Bunlar, Erasmus, More ve Machiavelli'dir. 16. yüzyıl başında bu üç ismin düşünsel katkılarının, yeni bir dünyanın kurulmasının ve o dünya içinde antropolojinin yerini almasının imkânlarını hazırladığı öne sürülebilir. Hollandalı Desiderus Erasmus *Deliliğe Övgü*'de (1508) Hıristiyanlığın giderek nasıl bürokratikleşip yozlaştığını rahipler ve keşişlerin aptallık ve ikiyüzlülüklerini alaya alarak anlatır. İngiliz Thomas More, *Ütopya*'sında (1516) kendi yaşadığı, kutsiyet hâlesi ile çevrili toplumun kötülüklerini, sade ve seküler bir düzen içinde mülkiyet, para ve suçtan uzak mutlu bir yaşam süren halklar üzerine giderek artan bilgilerle karşılaştırmaya gider. Niccolo Machiavelli ise *Prens*'te (1514), insan doğasının iyi ve kötü yanlarını anlayabilecek yetkinlikte güçlü, zeki ve bilge bir yöneticinin önemini vurgular. Bu katkıların hem genelde seküler (dindışı) toplumsal değerlendirmelerin hem de antropolojide kültürler arası karşılaştırmalı ve eleştirel analizin doğuşuna çok önemli altyapı oluşturduğunu düşünmek mümkündür (Erickson ve Murphy 2001: 24-26).

Rönesans'ta Antik Yunan ve Roma'ya yüzlerin dönüşüyle birlikte Greko-Romen paganizmin Hıristiyanlık kisvesinde yeniden doğuşundan da söz edilmiştir. Amerikalı yazar ve kültür eleştirmeni, aynı zamanda "Katolik Pagan" olarak tanımlanan Camille Paglia, Ortaçağ'ın başından itibaren Hıristiyanlığın paganizmi yenilgiye uğrattığı iddiasının tam anlamıyla bir tarihsel hata olduğunu, aslında paganizmin yer altına indiğini ve Hıristiyanlık bünyesinde ilk patlamasını da Greko-Romen hümanizm ve estetiğinin yeniden canlanışı demek olan Rönesans'la yaptığını öne sürer (Mercuri 2013; Sa-

lai 2015). Paglia'ya göre Rönesans, pagan imgelerin ve formların yeniden doğumudur ve Hıristiyan Ortaçağ boyunca bastırılmış Batılı gözün açılmasını, yani düşüncenin özgürleşmesini sağlamıştır (Paglia 1990: 140).

Demek ki Rönesans bir ölçüde de paganizmin Hristiyanlıktan intikamıdır. "Bir ölçüde" demek gerekir, çünkü Rönesans'ın hedefinde daha spesifik olarak Katolisizm'in ekonomi-politik iktidarını meşrulaştırma yolunda işlevselleşmiş Skolastik düşünce vardır. Ortaçağ'ın dinsel değerlerini "eleştirel hümanizm" süzgecinden geçiren Rönesans'ın ilginç bir paradoks sayılabilecek şekilde paganik yönüyle zıtlık oluşturucasına 16. yüzyıl başında sökün eden Protestan Reform hareketini hazırladığı da ortadadır (İnalcık 2013: 62). Bununla birlikte Rönesans'la beliren yeni insan ve hayat anlayışını daha da kitleselleştirerek Reform hareketine en önemli itici güç oluşturmuş "devrimsel" mahiyetli teknolojik yenilik, yüzyılın tam ortasında Almanya'da doğuş bulacaktır. Bu, 11. yüzyıldaki Ticaret Devrimi ile 18. yüzyıl Endüstri Devrimi arasında bir "köprü" sayılabilecek "Matbaa Devrimi"dir.

Almanya'nın Mainz kentinde Kutsal Roma (Cermen) İmparatorluğu topraklarında tam yüzyıl başlangıcında 1400'de doğmuş, yaşamış, çalışmış ve üretmiş Johannes Gutenberg, demircilik ve kuyumculukla uğraştıktan sonra matbaacılığa merak sararak insanlık tarihinin akışını değiştiren bir yeniliğe imza attı. Gerçi Gutenberg matbaayı "bulmuş" ve hayata geçirmiş değildir. En eski ahşap baskı araç gereçlerine ve yazılı-basılı ürünlere Çin'de 7. yüzyıldan itibaren rastlanır. Fakat bunlar kitlesel kullanıma dönük işlerlikte değildi. Gutenberg'in yaptığı, kendisinden yüzlerce yıl önce Çin'de ortaya çıkmış bu "teknik" uygulamayı geniş insan kitlelerinin yaygın kullanımına sokarak bir "kültürel devrim"in önünü açmasıdır. Dolayısıyla çokça yapılan bir yanlıştan uzak durarak matbaanın icadını değil ama "Matbaa Devrimi"ni Gutenberg'le özdeştirmek uygun olur.

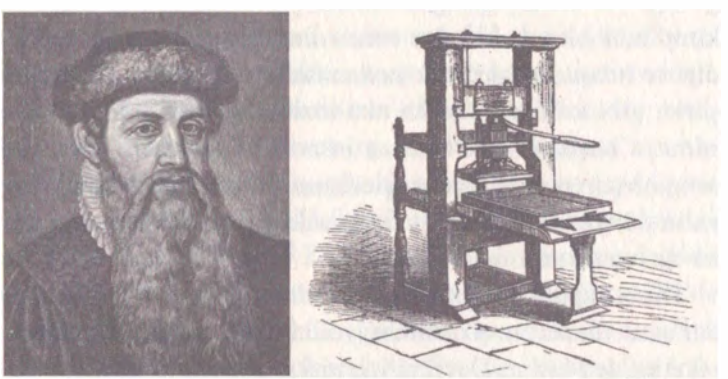
1439'dan itibaren belirginleşen, 1450'de iyice yoğunla-

şan matbaacılığa teknik yöneliminin ilk meyvesini Gutenberg 1455'te her sayfasında 42 satırdan oluşan, 180 kopya bastığı ve tanesi 30 florinden satılan İncil'le topladı. Bu "Gutenberg İncili"nin kitlesel tüketime sunulması çok önemli bir toplumsal-kültürel sıçramaya zemin oluşturdu. Yüzyıllar boyu elyazması hâlinde sadece bir seçkin azınlığın ayrıcalığı olmuş kitap, artık halkın da sahip olabildiği bir ürüne dönüşmüştü. Bu, insanlığın sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş eşiğidir. Daha işin başında, 1450 ile 1500 arasındaki 50 yılda ortalama tahminle 20 milyon kitap basıldığını, üstelik o dönemde Avrupa nüfusunun 100 milyonun altında olduğunu, dönüşümün niteliğini anlamak açısından kaydetmek uygun olur (Delmas 1973: 92-93). Aynı doğrultuda önemli bir diğer sonuç, kitabın kiliselerden, saraylardan, malikânelerden çıkıp "pazar"lara girmesi, böylece "matbaa kapitalizmi" denilen sürecin önünün açılmasıdır (Anderson 1995: 52-53).

Sonuç olarak Matbaa Devrimi okuryazarlığı seçkin bir azınlığın ayrıcalığı olmaktan çıkarıp "insan olma"nın temel bir koşulu olarak kitleselleştirdi. Süreç, eğitim ve okulun insan toplumsallığının ayrılmaz, olmazsa olmaz parçası hâline geldiği bir noktaya doğru ilerlemiştir. İlk basılan "matbu" kitap İncil olsa da bir süre sonra dinsel metinlerin, kilise bildiri ve broşürlerinin yanı sıra masallar, destanlar, efsaneler, şiirler gibi folklorik (halka ait) sözlü kültür ürünlerinin basılmaya başlamasıyla matbaa insanların gündelik yaşamını zenginleştiren sunumlarla işlerliğini artırdı. Bu da artık hayatın dünyevileşmesinin, yani sekülerleşme-laikleşmenin daha da ivme kazanması demekti.

Dinin Papalık ve Vatikan merkezli bir ekonomi-politik iktidar aracı olmaktan çıkarılması yolunda Protestan Reform hareketine de Matbaa Devrimi'nin itici güç oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan ilginç olan, Gutenberg'in ilk bastığı metinler arasında Katolik Kilisesi'nin insanlara ölünce cennete girme yolunda günahlarının affedildiğine dair belli bir bedel karşılığı verdiği, daha doğru deyişle sattığı, bir tür "cen-

net tapusu" denilebilecek endülijans belgelerinin de bulunmasıdır. Ancak Protestan Reformizminin lideri Martin Luther'in endülijans karşıtı pozisyonunu dinen haklılaştırdığı bildirilerin kitlelere ulaşması da matbaa sayesinde mümkün olmuştur. Ayrıca Protestanlık, Katolikliğin Latinceden dolayı İncil üzerinde oluşturduğu tekeli kırmasını da matbaaya borçludur. Çünkü Ortaçağ'ın ortak ve hâkim yazı dili (*"lingua franca"*) olan Latince karşısında yerel dillerin önem kazanmasına da matbaa yol açmıştır. Kutsal kitabın Latince dışında diğer Avrupa dillerinde basılarak yayım-dağıtım sürecine sokulması, Katolik Hıristiyanlığın evrensellik iddiasına dayalı tekelini kırarak dini yerel-bölgesel çerçevelere oturttuğu ölçüde, izleyen yüzyıllarda uluslaşma ve milliyetçiliğin kitlesel yaygınlaşması yolunda bir altyapı da hazırlamıştır (bkz. Anderson 1995: 52-62). Dolayısıyla Protestanlığa olduğu kadar uluslaşma ve ulusçuluğa da Gutenberg'in Matbaa Devrimi'nin itici güç oluşturduğu söylenebilir. Aynı doğrultuda Rönesans'ın daha geniş bir coğrafi yaygınlık kazanmasında ve 17. yüzyılın birbiri ardı sıra gelen buluşlarla bir "Bilimsel Devrim" çağı olmasında da matbaanın etkisi inkâr edilemez.



Gutenberg ve matbaa makinesi

Topluca bakıldığında Gutenberg'in matbaa devriminin, tohumları 11. yüzyılda Ticaret Devrimi ile atılmış bir hayatın

geri dönüşsüz biçimde insan dünyasının yeni ruhu-çehresi-gerçeği olmasındaki yapıcı etkisi açıklık kazanmaktadır. 1492'de Kristof Kolomb'un Amerika'ya ulaşmasıyla başlayan süreç ise tüccarı ve ticareti yeni ve "küresel" bir ekonomi-politik işleyişin, yepyeni bir "imparatorluk" anlayış ve pratiğinin hem temel harcı hem de asli unsuru yapmıştır. Aslında 1492'yi 15. yüzyıl başından (1400) 17. yüzyıl başına kadar (1600) Avrupa'nın güneybatı ucunda İber Yarımadası'nda Portekiz ve İspanya inisiyatifinde önü açılmış "Keşifler Çağı"nın zirve noktası saymak doğru olur (Arnold 1983: 40). İzleyen Beşinci Bölüm'de "Endüstriyel Yaşam" alt-bölümü içinde çok daha ayrıntılı şekilde üzerinde durulacak olan bu önemli tarihsel dönüm noktası, Roma, Bizans Osmanlı, Avusturya-Macaristan, Kutsal Roma-Cermen gibi eski karasal tarım imparatorluklarının sönümlenmesine ve onların yerinde "okyanus-aşırı ticaret imparatorlukları"nın sahneye çıkmasına yol açtı. "Sömürgecilik" ve "emperyalizm" kavramları da artık bu noktadan itibaren tüccar burjuvazi öncülüğünde kapitalist dünya ekonomisinin temel karakteristikleri olarak karşımızdadır. 19. yüzyıl İngilteresi'nin Sömürgelerden Sorumlu Devlet Bakanı Joseph Chamberlain'in *"İmparatorluk demek ticaret demektir"* sözü bu durumu en çarpıcı biçimde özetler (akt. Toffler 1981: 127). Endüstri Devrimi'nin fitilini ateşleyen buhar makinesinin icadını koşullayan da işte bu okyanus-aşırı ticaret ekonomisi; daha doğrusu bu ekonominin ihtiyaç duyduğu uzak deniz yolculuğuna dayanıklı gemi yapımında yaşanan yakıt sıkıntısını aşma yolunda bir arayıştır.

Bu noktada artık Endüstri Devrimi'nin öyküsüne doğrudan odaklaşabiliriz.

Kömür ve Buhar

Amerikan edebiyat ve düşünce dünyasının kurucu isimlerinden Ralph Waldo Emerson'ın *İngilizlerin Özellikleri* (*Eng-*

lish Traits, 1856) başlıklı bir eseri vardır. İngiltere seyahatleri temelinde kaleme aldığı bu eserde Emerson, İngiliz tarihinden 19. yüzyıl İngilteresi'nin dünyadaki öncü ve belirleyici ekonomi-politik pozisyonuna kadar geniş bir yelpazede gözlem ve yorumlarını paylaşır. Ama bir de eserin kapsamı içine girenler kadar girmeyen düşünceler söz konusudur. Bunu, yazarın toplu eserlerinin sonuna o öldükten sonra oğlu Edward Waldo Emerson tarafından eklenmiş notlardan anlarız. Orada kitabın "Din" başlıklı bölümünün bir sayfasında yazılanlara ilişkin oğul Emerson'ın düştüğü not çarpıcıdır. O notta, baba Emerson'ın İngiltere seyahatinde tuttuğu deftere yazılmış ama kitapta yer almayan şu görüşü aktarılır:

> İngilizler dört şeye inanır: Bir, Shakespeare'in dehası; iki, ticaret; üç, kömür; dört, buhar makinesi (Emerson 1903: 373).

Shakespeare'in dehası üzerine söz söylemek bize düşmez. Ama diğer üç "şey", Endüstri Devrimi'ne giden süreçte ve endüstriyel yaşam biçiminin yaygınlaşmasında oynadıkları kritik rol açısından bizi fazlasıyla ilgilendirmektedir. İngilizlerin onlara "inanması" da gayet anlaşılırdır. Çünkü buhar makinesi ve dolayısıyla Endüstri Devrimi'ni İngiltere'de okyanus-aşırı ticareti sürdürebilme yolunda kömüre duyulan ihtiyaç koşullamıştır. Buhar makinesi işlerliğe geçince daha çok kömür çıkarılmış; daha çok kömür çıkardıkça daha başka pek çok makine yapılmış, kullanılabilir olmuştur. Dolayısıyla 18. ve 19. yüzyıl dünyasında kömür, madenler arasında bir maden değil, madenler-üstü bir madendir (Cipolla 1974: 55-6).

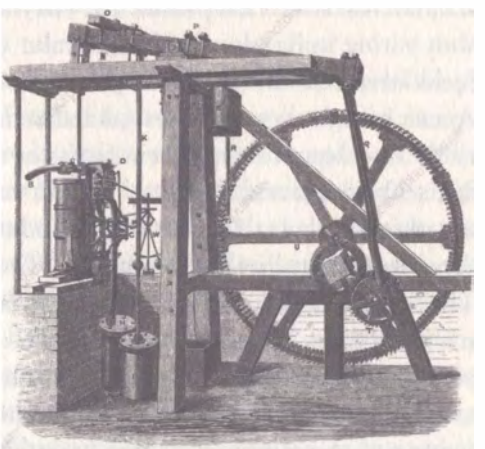
Kuşkusuz endüstriyel etkinlik ve makine üretimi açısından esas hayatî madde çeliktir. Ancak çelik üretimi de yakıta bağlıydı ve yakıt yoksa çelik yoktu, dolayısıyla uzak denizlere, okyanus ötelerine açılmayı mümkün kılacak gemi yapımı da imkânsız demekti. Aşılması gereken ve aşıldığında Endüstri Devrimi'nin önünü açacak "sorun" işte bu, yani okyanus-aşırı ticaret ekonomisinin kesintisiz akışını sağla-

yacak gemi yapımı için gerekli çelik üretiminde yaşanan yakıt sıkıntısıydı. Bu sorunu gidermenin yolu da kömür ocaklarından geçmekteydi. Süreci, "Kömürün Hikayesi" başlığı altında ve insanlığın "Buhar Çağı"na geçişinin neden İngiltere çıkışlı olduğunu da netleştirerek özetlemiş antropolog Carleton Coon'dan takip edelim!..

Batı Avrupa'da yeni keşfedilmiş ve sömürgeleştirilmiş topraklarla sürdürülen, "hammadde devşirimi-mamul madde satışı"na dayalı ticari etkinlikte öncülük 18. yüzyılın başından itibaren İspanya ve Portekiz'den İngiltere ve Hollanda'ya geçmişti. Bu iki ülkenin toprakları hem yakıt hem demir cevheri yönünden zengindi. Bununla birlikte İngiltere, hızla büyüyen çelik endüstrisini destekleyecek ana yakıt olan odun ve odun kömürü tedarikinde, ormanlar hızla tükendiği için darboğazdaydı. Bu sorun karşısında 13. yüzyıldan beri ısınmada odun yerine kullanılan bir başka yakıt olarak taşkömürüne çelik üretimini desteklemek için de yönelme seçeneği belirdi. Ancak burada da taşkömürü çıkarılan maden ocaklarının sıklıkla ve çalışan madencilerin hayatını tehlikeye atacak şekilde sel baskınlarına uğraması sorunu vardı. Bu sorunu çözme yolunda çabalar 18. yüzyılın başından itibaren belirdi. İlk öncüler Devonshire'lı iki mühendis, Thomas Newcomen ve Thomas Savery idi. Onların kömür yakılarak çalışan ilk buharlı pompaları, kömür madenlerindeki suyu emip dışarı boşalttı. İşte bu noktadan itibaren kömürün hem evlerde ısınma için kullanım hem de bir ihraç ürünü olarak endüstriyel mahiyette patlama yapma sürecinin başladığı söylenebilir (Coon 1962: 378-9; ayrıca Steele ve MacDonald 2007: 309).

Yine de bu ilk buharlı pompalar diğer endüstriyel alanlarda kullanıma sokulup fark yaratacak düzeyde değildi. Ama nasıl ki tohumun toprağa düştüğünde ürün verdiği anlaşılıp tarım devrimine yol açan gelişmeler art arda zincirleme olarak kendini gösterdiyse burada da ilk buharlı pompanın işe vurulmasıyla başlayan süreçte bir dizi mucit-mühendis ve sanayici-sermayedar bu "kıymetli" aracı daha mükemmel,

verimli ve randımanlı kılma yolunda kafa yorup çalıştılar. Ta ki İskoç mühendis James Watt bir dizi deneme sonrası 1781'de oldukça pratik, daha önemlisi "ekonomik" (yakıt masrafı düşük) buhar makinesini piyasaya sürene dek... Bu çok önemli bir dönüm noktasıdır ama Watt'ın insan dünyasının enerji ihtiyacını etkin şekilde çözdüğünün anlaşılması için birkaç on yıl daha geçmesi gerekmiş ve makine ancak 1820'den sonra yaygın kullanıma girebilmiştir. Burada "sermaye"nin katkısını da kaydetmeden geçmemek gerekir. Çünkü Birmingham'lı fabrika sahibi Matthew Boulton'ın malî imkânları ve deneyimi olmasaydı buhar makinesinin endüstriyel kullanımı daha da gecikebilirdi (Beales 1967: 54-5; Ashton 1968: 56-7).



James Watt tarafından geliştirilmiş buhar makinesinin prototipi

Buhar makinesinin etkin kullanıma girmesiyle birlikte büyük ölçekli imalat sanayinin kömür kaynakları yakınında kurulması da kaçınılmaz bir yeni süreç olarak belirdi. Böylece kömürle demir İngiltere'de endüstriyel uygarlığın maddi temeli olarak birleştiler. Önce kömürün çıkarılması ve taşınmasında kullanılan buhar makinesi daha sonra diğer madencilik

alanlarında ve İngiltere'de Endüstri Devrimi'ni koşullamış en önemli ticari etkinlik alanı olan dokumacılıkta işlerliğe sokuldu.

Yeri gelmişken dokuma endüstrisine değinmeden geçmemek gerekir, çünkü tarihçi Eric Hobsbawm'ın ifadesiyle, "Sanayi Devrimi'nden bahseden, pamuktan da bahsediyor demektir". Başta sözünü ettiğimiz demir-çelik üretimiyle ona imkân sağlayan kömür üretimini zorunlu kılan ve buhar makinesinin icadını tetikleyen okyanus-aşırı ticaretin büyük bölümü hem hammadde ithali hem de mamul madde ihracı olarak dokuma endüstrisine dayalıydı. Buhar, bu endüstri bünyesinde de dönüştürücü etkide bulundu. El tezgâhından ("uçan mekik") "Jenny iplik tezgâhı"na, oradan "su tezgâhı" ve 1780'lerden itibaren kullanılmaya başlanmış buhar gücüyle çalışan tezgâha doğru evrilmiş buluşlarla dokuma endüstrisi, evlerden fabrikalara taşınarak Endüstri Devrimi'nin en dinamik alanı olarak öne çıkmıştır (Hobsbawm 1998: 52-64).

Arkası da tam anlamıyla çorap söküğü gibi geldi. Buhar gücü, başta ulaşım olmak üzere pek çok alanda hızla kullanıma sokuldu ve 19. yüzyıl, Endüstri Devrimi'nin kazanımlarının saymakla bitirilemeyeceği bir dönem oldu. 1807'de Robert Fulton, ilk buharlı bot ile Hudson Nehri'ni New York'tan Albany'e kadar kat etti. 1830'da ilk buharlı lokomotif, İngiltere'de Liverpool ile Manchester arasındaki 50 km'lik demiryolu hattında kullanıma girdi. Pistonlu buhar makinesinden buhar türbinine 1844'de geçildi. 1845'te ilk buharlı okyanus gemisi *Great Britain* ilk seferini gerçekleştirdi. 1850'de İskoç kimyacı James Young petrol arıtmanın temellerini attı. 1859'da ABD'de ilk petrol kuyusu açıldı. 1860'da Fransız mühendis J. E. Lenoir benzinli motorun patentini aldı. 1875-6'da dört silindirli/içten patlamalı benzinli motor, Alman mühendis Nicolaus Otto tarafından yapıldı. Bir başka Alman, Karl Benz, bu motoru temel alarak 1884'te benzinle çalışan üç tekerlekli araçları, 1891'de de dört tekerlekli otomobilleri yollara çıkardı (Cipolla 1974: 57; Oswalt 1986: 253-260).

Paralel gelişmeler elektrik-elektronikle ilgili keşif ve icat-

larda, onların özellikle iletişim alanındaki sonuçlarıyla birlikte kendini göstermiştir. Michael Faraday 1822'den itibaren başladığı çalışmalarında 1831'de bir bakır levhanın mıknatısın kutupları arasında döndürülmesinden elektrik elde edilebileceğini keşfettiğinde elektrik endüstrisinin şafağı söktü. 1843-4'te "elektronik çağ"ın ilk pırıltısı olarak Samuel Morse'un telgraf hattı Amerika'da Washington D.C. ile Baltimore-Maryland arasında, onun gönderdiği ilk mesaj, "*What hath God wrought*" ("Tanrı nelere kâdir!") ile kullanıma girdi. Dört yıl sonra 1865'te ilk denizaltı telgraf hattıyla Amerika ve Avrupa birbirine bağlandı. Edison 1870'lerde elektrik ampulünü icat etti ki asıl bu, elektriğin kitlesel tüketiminin önünü açmış ve üretimini kamçılamıştır. Ampulün kitleselleşmesi, elektrik dağıtım şebekelerinin gelişimini ve elektrik santrallerinin inşasını beraberinde getirdi. İlk hidroelektrik santral projesi Niagara Şelalesi'nde hayata geçirildi ve 1895'te üretime başlandı. 1876'da telefon, Graham Bell tarafından kullanıma açıldı. Ardından elektromanyetik dalgaların ışık hızında aktarılabileceği tahmininde bulunan iki bilim insanı, James Maxwell ve Heinrich Hertz'in çabaları, İtalyan Guglielmo Marconi'nin radyosuyla 20. yüzyılın hemen başında karşılık buldu. Yeni yüzyıl, vakumlu tüplerin geliştirilmesiyle mümkün olan kitlesel radyo yayıncılığıyla insanlığa merhaba dedi (Cipolla 1974: 57-8; Oswalt 1986: 161-2; Wilson 1992: 158, 214-5).

Radyo 20. yüzyılda iki dünya savaşı arası dönem ve İkinci Dünya Savaşı'nda (1938-1945) altın çağını yaşadı. Savaşsonrası dönemde ise, aslında Rus göçmen Vladimir Zworykin tarafından 1923'te ABD'de geliştirilmesine başlanmış "resimli radyo" televizyonun kitleselleşmesi, insan gündelik yaşamında yeni bir dönemin önünü açacaktır (Wilson 1992: 24). İnsanlığın matbaa devrimiyle 1400'lerin ortalarından itibaren girdiği yazılı kültür evresinden beş asır sonra 1900'lerin ortasında görsel kültür evresine giriş böylece gerçekleşti. Bu evre, bilgisayar teknolojisinin giderek yaygınlaşmasıyla ilk işaretleri 1970'lerden itibaren izlenebilecek medyatik-

dijitalleşme ile daha da radikalleşti. Okumadan duramayan "tipografik insan"dan (*Homo legens*) seyretmeden ve giderek de görünmeden duramayan "videografik insan"a (*Homo videns*) doğru bir kültürel dönüşüm yaşandı.

Elektronik teknolojisinin bir çıktısı olarak ilk bilgisayar (*computer*) 1946 yılında tamamlandığında bu, 17 binden fazla vakumlu tüpten oluşan 30 ton ağırlığında ve 548 metrelik bir alanı kaplayan devasa bir cihazdı (Oswalt 1986: 263). Yaşadığımız topraklarda onu ve türevlerini tanımlama yolunda kullanılan, bugün unutulmaya yüz tutmuş terim de "elektronik beyin" idi. Ama elbette bu elektronik beyin, "beceri" olarak günümüz bilgisayarlarıyla hiç mi hiç kıyaslanamaycak derecede yetersizdi. Bugün, o yerinden kıpırdatılması mümkün olmayan elektronik beyinlerin yerinde insanların avucunun içinde, pantolon ya da gömlek cebinde taşınabilen akıllı mı akıllı android cihazlar var. Buradan "android insan"a, diğer deyişle insanlığın "Homo sapiens 2.0" sürümüne varmaya da artık ramak kalmış durumda (bkz. Bölüm Beş, "Endüstriyel Yaşam" alt-bölümü içinde "Küresel Siberkültür" bahsi, s. 342.).

Endüstrileşme ve Ötesi

Endüstri Devrimi'nin sonucu, endüstriyel yaşam biçiminin tüm dünyada ekonomik ve toplumsal norm olarak benimsenip yaygınlaşması oldu. Yeryüzünün hemen her köşesinde toplumlar ve kültürler, isteyerek ya da istemeyerek, gönüllüce ya da zorla bu yaşam biçimine uyarlanma durumunda kaldılar. Bu husus, bir sonraki bölümün "Endüstriyel Yaşam" başlıklı alt bölümünde daha kapsamlı ve ayrıntılı şekilde ele alınacak. Burada sadece ana hatlarıyla endüstri devriminin insan yaşamında ve insanlık tarihinde getirileri-götürüleriyle nasıl yeni bir sayfa açtığına ilişkin bir özet-değerlendirme yapmakla yetinilerek bölüme nokta konulacaktır.

İnsan dünyası, Endüstri Devrimi'nin beşiği Kuzeybatı Av-

rupa da dâhil olmak üzere 18. yüzyıl ortalarına kadar yaklaşık 10 bin yıl öncesinden beri geçerli kırsal-tarımsal yaşam içinde kaldıktan sonra, Alvin Toffler'in kavramlaştırmasıyla bu "Birinci Dalga" uygarlıktan, ayırt edici karakteristiği enerji olan "İkinci Dalga" endüstriyel uygarlığın güdümüne girdi (Toffler 1981: 44). "Birinci Dalga" uygarlığın hükmünü icra ettiği, hayatın nabzının toprakta attığı yüzyıllar içerisinde, tarımsal feodaliteden ticari kapitalizme 700-800 yıllık geçiş sürecinde yukarıda ayrıntılı şekilde aktardığımız olay, olgu ve dinamiklerin birikimli etkisi, Endüstri Devrimi'ne zemin hazırladı. Esas itibarıyla, ihtiyacı karşılamaya dayalı (geçim için) üretimden kâr amaçlı (pazar için) üretime geçiş demek olan kapitalizmle birlikte endüstriyel yaşam biçiminin önünü açan çok güçlü bir itki ortaya çıktı. Bu itkinin okyanus-aşırı ticaret ile birleşen ekonomi-politik sonucu ise sömürgeciliktir (bkz. izleyen bölümde "Sömürgecilik ve Dünya Sistemi" alt-kesiti, s. 323).

Endüstri Devrimi'ni, insanın makinenin gücünü keşfetmesi olarak tanımlamak da mümkündür. Bu keşif, insanın doğal çevre üzerindeki hâkimiyetini iyice perçinledi. İnsan kol gücü, evcilleştirilmiş hayvan gücü ya da su, rüzgâr gibi doğal güçlerin kullanımıyla yapılabilen işler, bunların çok ötesinde bir gücü devreye sokan makinelerle yapılır oldu. Artık gemileri suda hareket ettirmek için güçlü rüzgârlara veya yüzlerce insanın kürek çekmek için gerekli kol gücüne ihtiyaç kalmamıştı. Buharlı gemiler ve lokomotifler ortaya çıktı. Ardından içten patlamalı motorların icadıyla otomobil geldi ve insan, yeryüzünde en hızlı koşan canlı oldu!.. Elektrikle milyonlarca yıl pek çok canlı türü gibi insan için de karanlık ve gizlerle dolu geceler aydınlandı. İcatlar, buluşlar bu şekilde birbirini izledi ve bin yıllardır belli bir ritme sahip olarak süregelen kültürel değişme hızı inanılmaz boyutlara sıçradı. Telgraf, telefon, radyo, uçakla insan, sesini en uzak mesafelere duyurabilen ve uçabilen bir canlıya dönüştü. Böylece canlılar dünyasında tüm türler belli biyolojik yetenek ve yetkinlikleriyle hayatta kalırken insan tüm canlı türlerinin bu yetkinliklerine

organik-biyolojik kapasitesini aşarak kültürel yaratıcılığı sayesinde sahip oldu. Kitabımızın "Kültür" üzerine odaklaşan İkinci Bölümünde yer alan, insanın kültürel varlık alanının aynı zamanda "süper-organik", yani canlı-üstü varlık alanı olarak tanımlanabileceği savını en açık biçimde anlamamızı sağlayacak bu gelişmelerin hepsi Endüstri Devrimi'nin çıktılarıdır. Bu süreç, atomun parçalanmasının ve bu parçalanmadan elde edilen (nükleer) enerjinin kullanımıyla, televizyon ve uydu haberleşmesiyle, insanın aya ayak basması ve uzaya açılmasıyla ivme kazanarak bugüne kadar gelmiştir. Günümüzde de bilgisayarlı, yani uzaydan öte "siberuzay"da akıp giden bir hayatın ortaya çıkmasıyla ve "yapay zekâ"nın önlenemez yükselişiyle devam etmektedir (izleyen bölümde "Endüstriyel Yaşam" alt-bölümüne bkz. s. 318).

Diğer taraftan, nasıl Tarım Devrimi insanın önüne bir takım (çoktanrıcı-tektanrıcı dinler, matematik ve felsefe gibi) zihinsel-düşünsel açılımlar koymuşsa, Endüstri Devrimi sonrasında da yeni dönemin doğasına ve dinamiklerine uygun düşünce yapıları, dünya görüşleri olarak "ideolojiler" kendini gösterdi. Kapitalizm, yukarıda ayrıntılı olarak serimlendiği üzere, Endüstri Devrimi'ni koşullamış iken, onun sonucunda daha güçlü ve etkin hâle gelmiş bir dünya ekonomi-politik sistemi oldu. Bir "endüstriyel sosyalizm" arayışı denilebilecek Marksizm de Endüstri Devrimi'nin ürünüdür ve ona dayalı yaşam ortamının kapitalizme karşıt bir alternatif anlayışla örgütlenip düzenlenmesini öngörür. Üçüncü Bölümde detaylıca değerlendirdiğimiz evrim teorisi ve Darwin de Endüstri Devrimi'nin ürünüdür. Doğa bilimleri (fizik, kimya, biyoloji, jeoloji) ve sosyal bilimler de (sosyoloji, antropoloji, ekonomi, siyaset bilimi, psikoloji) bu dönüşümün sonucunda belirmiş, kendilerine gerek duyulmuş çalışma alanlarıdır.

Bölümün başındaki önermemize dönecek olursak insan, onu canlılar âleminde farklılaştırıp ayrıştıran taşla; sonra onu doğa karşısında çok daha baskın konuma getiren toprakla "aşk"ından sonra kendisine bir yeni "aşk" olmuş makine-

yi Endüstri Devrimi'ne borçludur. Elbette hemen belirtmek gerekir ki bu, bir "ölümcül aşk"tır. Çünkü yukarıda anlatılanlar madalyonun bir yüzüdür. Madalyonun öbür yüzünde muazzam nüfus artışı ve onunla bağlantılı dünya savaşları, atom bombası, nükleer silahlanma, çevre tahribatı ve kirliği, nihayet küresel iklim krizi gibi korkunç gelişmeler vardır. Dolayısıyla Endüstri Devrimi insan yaşamı açısından getirileri kadar götürüleri de olan bir süreçtir.

Endüstrileşmeyle birlikte Neolitik tarım döneminden beri insan topluluklarının ağırlıklı olarak yaşamlarını sürdürdükleri hâkim yerleşim birimi olan köylerin yerini şehirler almaya başladı. Bunu sağlayan, Neolitik dönemde sadece yüzde 10-20 ile sınırlanan artı ürünün, Endüstri Devrimi ile makineleşen tarımsal faaliyetin beraberinde gelen üretim artışının sonucu olarak yüzde 90-95'lere çıkmasıdır. Endüstriyel olmayan tarım toplumlarında nüfusun yüzde 90'ı yiyecek üretimiyle uğraşırken, endüstriyel süreçte ibre tersine dönmüş ve nüfusun sadece yüzde 10'u, hatta 5'i geri kalanlar için yiyecek üretir olmuştur. Böylece yiyecek üretimine katılmadan yaşayan büyük çoğunluk, şehirlere akın etmiş, fabrikalarda işçi kitlelerini oluşturmuş veya giderek büyüyen, çeşitlenen farklı iş kollarında çalışmaya başlamıştır. Sonuçta şehir, Neolitik tarım döneminde olduğu gibi sadece ticaret ve yönetim merkezi olmaktan öte artık endüstriyel çağı en açık şekilde simgeleyen fabrika bacalarının tüttüğü yer oldu. Geçim kaynakları, iş imkânları artık daha çok şehirlerdeydi. Buna bağlı olarak insanların çoğunluğunun yaşamını sürdürmesi için giderek çekiciliğini yitiren köyler boşalmaya yüz tuttu ve 19. yüzyıl Avrupası'nın endüstrileşmiş ülkelerinde kırsal alandan kentlere büyük bir göç dalgası başladı. Türkiye gibi, tarımdan endüstriye geçiş sürecinin ancak tamamlandığı ülkelerde yakın zamanlara kadar devam eden, bugün de sorunlarıyla karşı karşıya olunan iç göç olgusunu başta İngiltere olmak üzere Avrupa ülkeleri 200 yıl öncesinde, 18. yüzyıl sonu-19. yüzyıl başından itibaren yaşadılar. İngiliz yazar

Charles Dickens'ın romanları, Britanya'da Endüstri Devrimi sonrasında çaresizlik içinde büyük kentlere yığılan insanların içine düştüğü perişanlık ve sefalet ortamını anlatır. Patlayan iç göçü karşılamakta şehirlerde yeni oluşan endüstriyel platformlar ve fabrikalar da zorlanmıştır.

Endüstri Devrimi'nin harekete geçirdiği bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sağlık ve tıp alanına da yansımaları oldu. Pek çok ölümcül hastalığa bulunan çareler ve yaşam koşullarının iyileşmesine bağlı olarak insan ömrünün uzaması, Paleolitikten Neolitiğe, avcı-toplayıcılıktan tarıma geçildiğinde görülene benzer, ama ondan çok daha büyük ölçekli bir nüfus artışına yol açtı. Önce Avrupa'da bir nüfus patlaması ortaya çıktı, Avrupa'nın imdadına Amerika yetişti. Çaresizlik, sefalet ve yokluk içinde Avrupa şehirlerinde yaşamını sürdüremeyen insanlar, Amerika'ya göç ettiler. Bugünkü Amerika nüfusunun önemli bir ağırlığını, kökenleri Avrupa kırsalı olan bu insanlar oluşturmaktadır. Her şeyin rayına oturmasının 100 yıla yakın bir zaman aldığı söylenebilir. Buna rağmen 20. yüzyılın başında hâlâ değişmenin sarsıntıları büyük ölçüde ekonomik ve politik krizlerle kendisini göstermeye devam etmekteydi. Endüstri Devrimi'nin dünya üzerinde egemenlik kurmayı ve dünyanın Batılı olmayan diğer bölgelerini kontrol etmeyi, onların kaynaklarını sömürmeyi beraberinde getiren kazanımlarından daha az pay alan bazı Avrupa ülkeleri, başta Almanya olmak üzere, öfkelerini milyonlarca insanın hayatına mal olacak savaşlara neden olarak kustular. Endüstri Devrimi'nin en gözde buluşlarından olan atomun parçalanması, yüzbinlerin ölümüne ve sakat kalmasına neden olan bombalarda işlerliğe sokuldu.

Bugüne baktığımızda da çevre kirliliği sorunu, giderek kuruyan veya bataklığa dönüşen göller ve iç denizler, ozon tabakasının delinmesi, yok edilen yağmur ormanları, kutup bölgelerinde eriyen buzullar, küresel iklim krizi, soyu tükenen canlı türleri ve Pasifik Okyanusu'nun ortasında toplanmış, Türkiye yüz ölçümünün katlarca büyüklüğünde plastik yığılımlarından

İnsan Denen "Kanser"

Wachowski Kardeşler'in *The Matrix* film serisinin 1999'da vizyona girmiş ilkinde unutulmaz bir sahne vardır. Orada insanlığı dijital-sanal bir siber âlemde yaşamaya (insanlar bunun farkında olmaksızın) mahkum etmiş yapay-zekâ makinelerin lideri "Mr. Smith" ile her nasılsa dünyayı ele geçirmiş bu makinelerden kaçarak evrenin bir köşesinde hâlâ direniş sergileyen insan grubunun lideri "Orfeus" arasındaki konuşmayı izleriz. Kendilerine esir düşmüş "Orfeus"a "Mr. Smith" şunları söyler:

> Türünüzü sınıflandırmaya çalışırken fark ettim... Siz aslında memeli değilsiniz. Bu gezegendeki tüm memeli hayvanlar içgüdüsel olarak çevreleriyle doğal bir denge geliştirmişler. Ama siz insanlar öyle değilsiniz. Bir bölgeye gider, orada çoğalırsınız; bütün doğal kaynaklar tükenene dek... Ve hayatta kalabilmenizin tek yolu bir başka bölgeye yayılmaktır. Bu gezegende aynı yayılma örüntüsü izleyen bir organizma daha var. Ne olduğunu bilmek ister misin?.. Virus!.. İnsanlar, hastalıktır. Bu gezegenin kanseri onlar... Siz, bir salgınsınız. Biz de tedavi...

Kendi yarattığı makineye sonunda esir düşmüş insanlığın hâlâ bu esarete direnmekte ısrar eden bir üyesini doğduğuna pişman edercesine suskunluğa boğan bu sözlerin kurgulanmış olması boşuna değil... Kurgu gerçekten, hayal de hayattan çıkıyor!.. Endüstri Devrimi sonrasından bugüne 250 yılı aşkın sürede gelinmiş noktada bugün "insan yeryüzünün kanser hücresi oldu" demek mümkün...

Kanserin organizmaya ne yaptığı malum: Bir hücre, vücutta bulunduğu yerden, düzensiz ve haddinden fazla üreme sonucu organizmanın başka bölgelerine yayılıyor. Kendi isterleri doğrultusunda yerleştiği yeni bölgelerdeki dokuların, organların işleyiş mekanizmasını bozarak onların çalışmasını engelliyor. Ne yapsanız "ilerleme"yi durduramıyorsunuz. Tersine kanser hücresi organizmanın işleyişini durduruyor. Onunla birlikte kendisi de yok olup gidiyor.

İçerisinde nefes alıp verdiğimiz, bir parçası olduğumuz doğayı böyle bir organizma sayarsak, ona yaptıklarımızla gerçekten de kanser hücresine benziyoruz. Doğanın bütün "doku"larına nüfuz etmiş durumdayız. Dağ-taş, dere-tepe, göl-çöl, vadi-orman, kutup-okyanus, her yerde insan var.

Her canlı, doğanın sunduğu "biyolojik" olanaklar çerçevesinde yaşam sürdürürken insan bu çerçevede belirlenmiş sınırların dışına "kültür" sayesinde taşmış bir tür. Palodemografi alanında çalışan uzmanlar, Paleolitik dönemin sonuna gelinip Neolitikle tarımsal faaliyetin başladığı 10 bin yıl öncesinde dünyadaki toplam insan sayısının 5 milyon civarında olduğunu tahmin ediyorlar. Çiftçilik ve hayvancılığın geçim biçimini oluşturduğu binlerce yıllık tarım dönemi sonunda, yani Endüstri Devrimi'nin gerçekleştiği 18. yüzyıl ortalarına gelindiğinde nüfus 500 milyona ulaşmıştı. Yine de dünya ve doğa, bu "Homo sapiens" miktarına katlanacak takatteydi.

"Büyük patlama" ondan sonra geldi. Endüstriyel yaşam biçimi, insanın makinelerle hayatına yön vermeye başlaması ve tabii bu dönüşümü hem tetikleyen hem de ondan nasiplenen kapitalist ekonomi, doğayı kendi bağrından kopmuş ve artık onu mahvedecek şekilde hareket eden bir "canavar" olarak insanla karşı karşıya bıraktı.

Şimdilerde endüstriyel yaşam koşullarının imkânlarıyla 7,5 milyarı bulmuş insan nüfusunun 2050'de 10 milyara ulaşması bekleniyor. Doğal koşullarda 5-10 milyonla sınırlanacak bir türün 10 milyarlık sınır tanımaz bir nüfusa ulaşmasını da 'kanser'den başka hangi benzetme daha uygun tarif edebilir ki?!..

Endüstriyel-kapitalist sistemin işleyiş mantığı ortada: Her ne üretiliyorsa insan ihtiyacı için değil, sadece kâr için üretiliyor. İnsan ihtiyaçlarının bir sınırı var, ama kâr sınır tanımıyor. Kâr sınır tanımayınca kaynak kullanımı da sınır tanımıyor. Ne ya-

pıyorsak, doğadan alarak, kopararak, çalarak yapıyoruz. Yani kâr hırsı, 'kanser hücresi'nin yakıtı!..

Kâr hırsını eritemezsek "kanser"imiz doğa denen organizmayı yok edecek. Kendi mahvımızdan da kendimiz sorumlu olacağız. Durumu Nazım Hikmet, on yıllar önce âdeta öngörmüş ve son derece çarpıcı şekilde ifade etmiş:

> Kendi kendimizle yarışmadayız, gülüm.
> Ya ölü yıldızlara hayatı götüreceğiz,
> ya dünyamıza inecek ölüm.

oluşan "Yedinci Kıta" ve nihayet Covid-19 vb. salgın felaketleri, Endüstri Devrimi sonrası endüstriyel yaşam biçimine dayalı olarak ortaya çıkmış ilk elde sıralanabilecek sorunlardır.

Yeryüzünün, adına "Antroposen" denilen insani-jeolojik kıyamet çağına Neolitik Tarım Devrimi sonrası girip gitmediği tartışmasına önceki alt-bölümün sonunda kısaca değinilmişti. Tartışılmaz olan ise Endüstri Devrimi sonrası süreçte yapıp etmeleriyle âdeta "yeryüzünün kanser hücresi"ne dönüşmüş insanlığın "Antroposen"den tam anlamıyla sorumlu olduğudur. İnsanın kültürel kapasitesi itibarıyla bir "jeolojik güç" haline geldiğini işaret eden Antroposen'in önü tartışmasız olarak Endüstri Devrimi ve onun aktörleri tarafından açılmıştır (Bonneuil ve Fressoz 2015: xi-xii).

5
Geçim ve Ekonomi

Ekonomi, "ev idaresi" demektir. Eski Yunanca ev, hane, yer yurt karşılığı *oikos* ile idare/yönetim anlamına gelen *nemein* sözcüklerinin birleşiminden çıkan *oikonomia*, ekonomiye kök oluşturur. Dolayısıyla ekonomi, bir kişinin, bir ailenin, bir topluluğun ya da tümüyle insanlığın bulunduğu yerde (hane, mahalle, bölge, kıta, yeryüzü) hayatta kalmayı başarma yolunda hangi araç gereçleri (teknolojiyi) kullanarak neleri ne kadar yapabileceğine ilişkin "idari" kurallar setidir. Aslında basit: Türkçedeki atasözünden esinle ekonomi, "ayağını yorganına göre uzatmak"tan ibarettir. "Yorgan", içerisinde yaşanılan ev, yurt, bölge ve en geniş anlamda iklimi, toprağı, havası, suyu, bitkisi, hayvanlarıyla doğal çevredir.

Bir bilim olarak ekonomi için önerilmiş yeni Türkçe "tutumbilim" sözcüğünün de aslında yukarıda anlatılmak istenene tam olarak ve özlüce karşılık geldiği söylenebilir. Yine de ekonomiyi kök anlamı üzerinden böylesi basitleştirme girişimi birilerine naif (safdil) gelecektir. Çünkü günümüzde ekonomi deyince hemen akla gelenler para, borsa, banka, hisse senedi, döviz kuru, sermaye, yatırım, girişim, şirket, ücret, maaş, sendika, enflasyon, IMF, Dünya Bankası, FED, faiz oranları, asgari ücret, açlık-yoksulluk sınırı, işsizlik ve bunların hepsiyle ilgili şekil, tablo, grafik, diyagram vb. göstergelerdir. Özellikle bütün bunların uzmanı ekonomistler, maliyeciler, bankacılar, yöneticiler, işletmeciler vd. nezdinde ekonominin basitçe "ayağı yorgana göre uzatma" kuralı olduğunu söylemek, kuvvetle muhtemel ki yüzlerde küçümseyici bir tebessüm yaratacaktır. Ancak gü-

nümüzde "ekonomi" denince akla gelenler olarak bu sıralananların da insanlık hem zamansal (tarihsel) derinlik hem mekânsal (coğrafi) genişlik olarak dikkate alındığında, başka yaşam biçimlerine sahip toplum ve kültürlerin dünyasında bir karşılığı yoktur. Daha doğrusu yoktu. Çünkü söz konusu ekonomi-politik işleyiş, yani günümüzde yürürlükteki endüstriyel-kapitalist sistem, yeryüzünün hemen her köşesinde bu farklı toplumsal-kültürel örüntüleri silmiş, eritmiş ya da özümsemiştir.

Her ne olursa olsun, "insan olma"nın farklı yolları üzerinde odaklaşan antropoloji çerçevesinde ne bir para birimine ne borsaya ne de fabrika veya şirkete sahip küçük ölçekli toplumlardan başlayıp çok daha karmaşık bir işleyiş içindeki endüstriyel toplumlara açılan yelpazede, bunların hepsini kapsayan karşılaştırmalı bir yaklaşımla ekonomi ele alındığında işin rengi değişir. O zaman sözcüğün kök anlamına da zikrettiğimiz atasözüne de başvuruda bulunmak, vurgu yapmak kaçınılmaz olur. Çünkü antropolojik perspektiften, ister küçük ölçekli kabile toplulukları olsun, ister karmaşık sosyo-ekonomik örgütlenme düzeyindeki ve devasa nüfuslu endüstriyel toplumlar olsun, bunların hepsi ortak soru ya da sorunlar seti ile karşı karşıyadır: Belli bir coğrafyada mevcut ama sınırlı yaşamsal kaynaklar nasıl kullanıma açılacak? İhtiyaç duyulan araç gereçler, mallar, eşyalar nasıl üretilip insanlara nasıl dağıtılacak? Yaşanılan doğal çevreye uyumlu/uyarlı şekilde hayatta kalma nasıl sağlanacak ve nasıl sürekli kılınacak?..

İşte bu soru ve sorunlar setini cevaplama-çözümleme yolunda yapılıp edilenlere ekonomi denir. Bir yaşam alanında geçim için mevcut imkân ve araçlar değerlendirilip üretim-dağıtım-tüketim denklemi sağlıklıca kurularak hayatta kalmayı başarmanın yolu yordamı ekonomidir. Yiyeceğin bulunması, toplanması ya da üretilmesinden barınmanın sağlanması ve yaşamsal önemdeki diğer gündelik etkinliklere kadar her şey ekonomi ile ilgilidir (Hendry 2008: 237). Bu doğrultu-

da sosyal-kültürel antropoloji bünyesinde bir alt-dal olarak disiplinleşmiş ekonomik antropoloji de modern-endüstriyel-kapitalist olsun ya da olmasın, bütün toplumlarda, kültürlerde hayatta kalma yolunda sergilenen üretim, dağıtım, tüketim ilişkilerini karşılaştırmalı olarak araştırıp inceleyen çalışma alanıdır (Ferraro 2008: 174).

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana hayatta kalma yolunda belli başlı geçim biçimleri/stratejileri, toplumların yaşamında başatlık kazanmış, yaşamın akışına damga vurmuştur. Aile-evlilik-akrabalık ilişkilerinden siyasal örgütlenme biçimlerine; dinsel inanç örüntülerinden hukuksal-eğitimsel işleyişe; ahlak anlayışlarından sanatsal yaratıcılığa, dünya görüşlerine ve konuşma dağarcıklarına kadar kültürel sistemin hemen her boyutunun, insan topluluklarının "çevresi ile karnı" arasındaki ilişkiyi uyarlı kılmaya çalışan bu ekonomik geçim biçimlerinden temellendiği söylenebilir. Bu doğrultuda antropolog Yehudi Cohen'in toplumların geçim biçimi ile toplumsal özelliklerinin bağıntısını temel alarak ayırt ettiği beş kategori, antropoloji yazınında yaygın şekilde benimsenmiştir. Bunlar avcılık-toplayıcılık, çapa tarımı, tarla tarımı, hayvancılık ve endüstriyelliktir (Cohen 1968: 48-52). Elbette yukarıda da kaydedildiği üzere bu sıralanan geçim biçimlerinden ilk dördünün, günümüz dünyasının hâkim endüstriyel-kapitalist işleyişi içinde erimiş, özümsenmiş, kaybolmaya yüz tutmuş olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu geçim biçimlerine ilişkin aşağıda aktarılacaklar, onların ne ölçüde güncel ne ölçüde tarihsel, daha doğrusu tarihe mal olmuş oldukları sorusu akılda tutularak okunmalıdır. Ancak o değerlendirmeye geçmeden önce, yine bu geçim biçimleriyle bağlantılı şekilde farklı toplumsal zeminlerde üretim-tüketim ve alışverişin nasıl gerçekleştiği üzerine antropolojik çalışmalar temelinde öne çıkan bazı genellemeleri paylaşmak uygun olur.

Karşılıklılık, Yeniden-Dağıtım, Pazar: Alışverişin Üç Hali

İnsan topluluklarında üretim-tüketim ve alışveriş ilişkilerinin, daha esnek bir deyişle "ticaret"in seyrine yönelik olarak antropolojik çalışmalarda genel bir mutabakat içinde üç temel model ayırt edilir. Bunlar "karşılıklılık", "yeniden-dağıtım" ve "pazar"dır. İnsanlık tarihinde pazar, daha doğrusu pazar ekonomisinin, saban tarımına dayalı büyük ölçekli yiyecek üreticiliği (çiftçilik-hayvancılık) başladıktan sonra, devlet ve kent yaşamıyla bağlaşık şekilde ortaya çıktığına önceki sayfalarda değindik (bkz. Bölüm Dört, "Uygarlığın Birinci Dalgası" alt-kesiti, s. 222). Pazar ekonomisinin belirginleşmediği zemin ve zamanlarda, yani avcı-toplayıcı veya düşük ölçekli tarımsal faaliyetle yaşamını sürdüren topluluklarda mal ve hizmet aktarım ya da alışverişinin ise karşılıklılık ve yeniden-dağıtım pratikleriyle yürütüldüğü söylemek mümkündür.

Karşılıklılık ve Kula

Karşılıklılıkta (*reciprocity*) bir kişi ya da gruptan diğerine paylaşılan ürünün veya sunulan hizmetin iadesi (karşılığı) er ya da geç; az, eşit ya da çok; bilinçli ya da bilinçaltı olarak beklenir. Aslında Fransız antropolog Marcel Mauss'a kulak verilecek olursa karşılıklılık, ekonomik olmanın ötesinde, insanlar arasındaki her tür toplumsal-kültürel ilişkide en temel motif ya da motivasyondur (bkz. Bölüm On Bir, "Fransız Yapısalcılığı ve Lévi-Strauss" alt-bölümü s. 649). Bir ekonomik model olarak ise karşılıklılığın antropolojik/etnografik çalışmalarda tespit edilmiş tipik bir örneği "sessiz ticaret" denilen, farklı grupların birbiriyle doğrudan hiçbir temasa geçmeden gerçekleştirdikleri mal ve ürün alışverişidir. "Dengeli karşılıklılık" da denilen, yani sunulan ürün ya da hizmetin eşdeğer karşılığının belirlenmiş bir zamanda verilmesi beklen-

tisine dayalı bu etkinliğin, Kongo Ituri yağmur ormanlarında yaşayan avcı-toplayıcı Mbutileriyle onların komşusu tarımcı Bantular arasında tespit edilmiş örneği şu şekilde özetlenebilir: Ormandakiler getirdikleri av etlerini ormanın içindeki açıklık bir alana bırakıp sessizce çekilir ve beklemeye başlarlar. Sonra tarımcılar gelir ve bırakılanları alıp karşılığında kendi ürünlerini aynı yere bırakarak oradan ayrılırlar. Ardından ormandakiler tekrar gelir ve kendilerine karşılık olarak sunulanları yeterli bulurlarsa alır giderler. Eğer bulmazlarsa hiçbir şeye dokunmadan, daha fazlasını beklediklerini işaret edercesine orayı terk ederler (Turnbull'dan akt. Haviland vd. 2017: 190).

Aynı örneğin o kadar sessiz olmayan ilginç bir başka sürümü de Fransız gazeteci-tarihçi René Sédillot'un ticaretin tarihi üzerine kitabında şöyle yer alır:

> Parlak mehtaplı bir gece; bir grup adam ormanın sık ağaçları arasında ilerlemekte. (...) Ormanın ortasındaki açıklık bir alana, bir kayrana ulaştılar. Sırtlarında getirdikleri malları, kayranın ortasında bulunan, üzeri otla kaplı bir tümseğin üstüne koydular. Oymaklarının en iyi avcılarının yakaladığı yaban kuşları ve av hayvanlarıydı bunlar; hepsini bir güzel istif ettiler ve bunların sağına soluna da sazdan örülmüş sepetler içinde mevsim meyvelerini yerleştirdiler. (...) Önderlerinin, herhalde büyücü olan adamın işareti üzerine, hep bir ağızdan, gecenin sessizliğini yırtan bir çığlık kopardılar. Sonra da bacaklarının olanca hızıyla geldikleri yöne, ormanın içine koşup, ilk çalılıkların arasında durdular, orada sinip beklemeye başladılar. Uzun süre beklediler. Derken, karşılarındaki çalılıklarda dalların çıtırdaması, öteki oymağın temsilcilerinin gelişini haber verdi. Önderleri kutsal tümseğin üstündeki armağanları keşfetmişti. O yana yürüdü, diğerleri de ardı sıra geldiler. Hep birlikte yaban hayvanları ve dağ gibi yığılmış meyveleri gözden geçirdiler; bunlar bütün oymağa bir şölen vaat ediyordu. Hepsini omuzlarına vurup

> –malları teslim aldıklarını gösterir bir makbuz veriyorlarmış gibi– gırtlaklarının tüm gücüyle bir çığlık kopardılar. Sonra kayran tekrar seziliğe gömüldü; her iki kafile de kendi yönünde, köylerindeki kulübelerin yolunu tutmuştu. (...) Armağanları almış bulunan oymak, ertesi gün aynı saatte ve aynı törensel tutumla kendi verecekleri malları oraya getirecektir. Adamlar kayranın ortasındaki tümseğin üstüne, içi zahire dolu çömlekler koyacaktır; bunlar bir gece önce aldıkları armağanın karşılığıdır. Zira verilen şeyin karşılığında bir şey vermek gerekiyordu. İşte bu karşılık vermelerden ticaret doğmuştur (Sédillot 2005: 11-12).

Grupların birbiriyle temasa geçmediği bu örneklerin ötesinde kanlı-canlı yüz yüze iletişim temelinde gerçekleşen bir "dengeli karşılıklılık" pratiği ise İngiliz sosyal antropolojisinin kurucu isimlerinden Bronislaw Malinowski'nin Pasifik Okyanusu'ndaki Trobriand Adası yerlileri üzerine klasik çalışmasında (*Argonauts of the Western Pacific*, 1922) kaydedilmiş "Kula döngüsü"dür (Malinowski için bkz. Bölüm On Bir, "İşlevselcilik ve Yapısal-İşlevselcilik" alt-bölümü , s. 644; ayrıca bkz. EK A, "Tarihi Dışlayan Sosyal Antropoloji" alt-bölümü , s. 738).

Papua Yeni Gine yakınlarındaki komşu adalarda yaşayan ve avcılık (balıkçılık) yanı sıra küçük ölçekli yiyecek üretimi ve hayvancılıkla geçimini sağlayan yerliler, okyanusa dayanıklı kanolarıyla birbirlerini belli bir düzen içinde ziyaret ederek hem hediye hem de mal-ürün alışverişinde bulunmaktaydılar. Güvenç'in (1972: 235) "hem ziyaret hem ticaret" olarak tanımladığı Kula, iki yönlü döngüsel işleyiş içinde gerçekleşir. Kendi adalarından denize açılan ve saat yönünde diğer adaların birinden diğerine uğrayan yerliler, beraberlerinde getirdikleri kırmızı renkli deniz kabuklarından yapılmış kolyeleri (*soulava*) konuk oldukları adaların önde gelenlerine hediye ederler. Karşılığında da beyaz renkli deniz kabuklarından yapılmış bilezikler (*mwali*) ziyaret ettikleri ada yerlileri tarafından onlara hediye edilir. Dostluk, barış ve güven anlamı-



Kula döngüsü: saat yönünde kolye (*soulava*) ve ters yönde bilezik (*mwali*) hediye akışı

na gelen bu ritüel hediye alışverişi tamamlandıktan sonraki günlerde de yerlilerin ürettikleri yiyeceklerin, avladıkları balıkların, yetiştirdikleri domuzların ve yaptıkları alet-edevat, tabak-çanak, sepet vd. kullanım eşyalarının ticari değiş-tokuşu gerçekleşir. Öte yandan, eğer ziyaretçi grup saat yönünün tersi bir rotada gelmişse bu defa onlar konuk oldukları ada yerlilerine beyaz renkli bilezikler hediye ederken karşılığında kırmızı renkli kolyeleri hediye alırlar. Ardından yine ticari alışveriş aynı şekilde devam eder. Kolye ve bilezikler herhangi bir maddi-ticari değere sahip değildir. Bunlar sadece tarafların iyi niyetini, dostluğunu ve barışçıl ilişkilerin sürekliliğine arzuyu sembolize eder. Hediye alan aynı değerde hediye vermekle yükümlüdür ve bu "karşılıklılık" temelinde farklı, yabancı topluluklar arasında yakınlık ve dostluk bağlarının sürekliliği, dolayısıyla alışveriş ve sonuç olarak geçim sağlanır. Kula döngüsü aynı zamanda söz konusu topluluklarda ekonomik etkinliğin kültürel sistemin diğer (siyasal, dinsel, büyüsel) boyutlarından ayrılmazlığını da işaret eder. Günümüzde uluslararası ilişkilerde siyasal, ekonomik, jeostratejik bir dizi meseleyi konuşmak amacıyla birbirleri-

ne resmî ziyaretlerde bulunan devlet liderlerinin karşılıklı iyi niyet ve dostluk işareti olarak hediye vermeleri de Kula benzeri bir jest olarak düşünülebilir (Ferraro 2008: 187-8; Havland vd. 2017: 190-1).

Yeniden-Dağıtım ve Potlaç

Gerek ekonomik gerekse politik örgütlenmenin görece daha büyük olduğu toplumsal zeminlerde belirginlik kazanan yeniden-dağıtım (*redistribution*) uygulamasında ise bir toplulukta elde edilen, üretilen ve yapılan her şey bir merkez ya da şahsiyette toplandıktan sonra orada sayılıp sınıflanıp parçalara bölünerek talep ve ihtiyaca göre topluluk üyelerine yeniden dağıtılır. Aslında yeniden-dağıtım örnekleri mikro düzeyde bir köy ailesinde tarımsal üretimin aile reisinde toplanıp sonra ailenin geri kalanlarına yeniden tahsisinden; makro düzeyde bir devletin insanlardan topladığı vergileri tekrar onların ("kamu"nun) yararına eğitim, sağlık, sosyal yardım, tesis, yol, köprü, kanal vb. destek ve hizmetler olarak geri sunumuna kadar açılan yelpazede pek çok yerde tespit edilebilir (Ferraro 2008: 188). Bununla birlikte yeniden-dağıtım antropolojide esas itibarıyla kabile ve şeflik gibi siyasal örgütlenmelerde (izleyen Altıncı Bölüme bkz. s. 351) ekonomik işleyişin karakteristiği olarak ayırt edilir. Bu tür topluluklarda ürün ve malların kendisine aktığı merkez, daha doğrusu lider, bir yandan cömertliğiyle pozisyonunu meşrulaştırmaya çalışır. Diğer yandan kendisini destekleyenlere ihtiyaç ve arzu duydukları ürünleri yeterli (tatmin edici) miktarda dağıtarak onların belli bir yaşam standardını sürdürmelerini sağlar. Yine de sonuçta işin kaymağını yiyenlerin yeniden-dağıtımı yapan liderler olduğu pek çok örnekte kaydedilmiştir ki bu da söz konusu pratiğin ne kadar eşitlikçi ne kadar "istismarcı" olduğu sorusu ve tartışmasını beraberinde getirmektedir (Ferraro 2008: 189).

Antropoloji yazınında yeniden-dağıtımın en uç ve popüler örneği, Kwakiutllar başta olmak üzere bir dizi Amerika yerli topluluğunda gözlemlenmiş "Potlaç" pratiğidir. Kıtanın Kuzeybatı Pasifik kıyısındaki Şinuk (Chinook) yerlilerinin dilinden çıkış bulan ve "hediye" ya da "hediye vermek" anlamına gelen potlaç, 18. yüzyıl ortalarında keşfedilmiş bir ritüel şölen olarak, kabile şefinin kendisinde toplanmış ne kadar ürün ya da mal varsa bunları komşu kabilelerin tüketime açmasıdır. Daha esnek anlamda bu, kabileler arası düzenlenen bir tören olarak değerlendirilebilir. Potlaçta tüketime açılan mal ve ürün miktarı o kadar büyüktür ki bazı durumlarda şefin ya da topluluğun elinde bulunan hemen her şeyin tüketildiği ve kabilenin fakir düştüğü görülebilmekteydi. Ama ne kadar fakirleşiliyorsa da o kadar onur ve itibar kazanılıyordu. Tabii potlaç da karşılıklıydı. Potlaç davetlisi topluluk, takip eden süreçte potlaç davetinde bulunduğunda bu defa onun elindekiler aynı şekilde tüketilmekteydi. Potlaç yapan topluluk lideri sahip olduklarını diğer topluluğun önüne sürüp tüketimine açarken aynı zamanda kendisinin ne kadar cömert ve güçlü olduğunu, ne kadar şanlı bir soydan geldiğini övünerek, böbürlenerek anlattığı kibirli konuşmalar yapardı. Elbette öteki kabilenin potlaç töreninde de onun şefinin aynı mahiyetteki sözlerinin dinleyicisi olunurdu. Bir örnek aktarmak gerekirse:

Kabilelerin birincisi benim,
Kabilelerin biricik öncüsü benim.
Kabilelerin şefleri yalnızca yerel şeflerdir.
Kabileler arasında sadece ben tekim.
Davet edilen şefler arasında benim kadar büyüğünü arıyorum.
Misafirler arasında bir tek şef bile bulamıyorum.
Onlar asla benim şölenimi karşılayamazlar,
Yetimler, zavallılar, kabilelerin şefleri
Onlar kendilerini küçük düşürüyorlar,

Bu susamurlarını, misafir şeflere... kabilelerin şeflerine veren benim.
Bu kanoları, misafir şeflere... kabilelerin şeflerine veren benim.
(Akt. Benedict [1934] 1998: 200)

Bu şekilde potlaç, birbirine komşu kabile grupları arasında rekabetçi mahiyette, karşılıklı meydan okumaya dönük bir güç gösterisiydi. Bu süreçte elindekileri daha az tüketime (dağıtıma) açmak zayıflık işareti sayılır ve bu duruma düşen şef ve kabilesi büyük değer, itibar ve saygı kaybına uğrardı. Aslında günümüz Türkiyesi'nde iktidar ağızlarından sıklıkla duymaya alıştığımız ve devlet harcamaları söz konusu olduğunda sarf edilen "itibardan tasarruf olmaz" sözünün de potlaçla çağrışımsal veya ondan izler taşıyan bir anlayıştan kaynaklandığı da düşünülebilir.

Yukarıda kaydedilenler çerçevesinde, özünde "itibar müsrifliği" denilebilecek potlaça benzer örnekler, Amerika yerlileri dışında başka yerlerde de Güneydoğu Asya'dan Okyanusya'ya ve Eski Çin toplumuna kadar pek çok örnekte tespit edilmiştir (Nanda ve Warms 2002: 184). Orta Asya eski Türk boylarında (kabilelerinde) *"müsrifane bir ziyafet"* olarak tanımlanıp "toy", "yağma toyu", "kençliyü" (yağma sofrası), "han-ı yağma" tabirleriyle karşılanan potlaç benzeri törensel âdetlerin varlığına gerek Ziya Gökalp gerekse Abdülkadir İnan gibi Türk tarihçiliği ve Türkçülüğün önde gelen figürlerince vurgu yapıldığı görülür (Gökalp [1925] 2007: 359-64, 439-41 ve 474-8; İnan 1968: 645-8). Gökalp, potlacı, "Eski Türkler"de eşitlikçi toplumsal örüntüden hiyerarşik/eşitsiz ("gayri-müsavi", "aristokratik-feodal") toplumsal (ve politik) örüntüye geçişi işaret eden bir âdet olarak değerlendirir. Ona göre, "Eski Oğuzların, ibtida [başlangıçta] cumhurî ve demokratik iken sonradan aristokratik ve feodal olması, bu potlaçların bir neticesi"dir (Gökalp 2007: 362, 475-7). Gökalp, bir liderin iktidarını pekiştirmeye ve genişletmeye dö-

nük olarak potlacın nasıl işlevselleştiğini de şu şekilde vurgular (köşeli parantez içindeki ekler bana ait]:

> İlhanın maiyetindeki [yanındaki] hakanlar, harbin gayri ahvalde [savaş-dışı durumlarda] potlaç vasıtasıyla ilhan tabiyeti altına girerlerdi. İlhan, potlaç vasıtasıyla hakanları, hakanlar da potlaç vasıtasıyla yabguları, yabgular da potlaç vasıtasıyla tudunları [aşiret reislerini] hükümlerine ram etmişlerdi [itaat ettirmişlerdi] (Gökalp 2007: 451).

Fakat potlaçı bu şekilde Gökalp'in yaptığı gibi sadece mülkiyet ve eşitsizliğin belirginleştiği sosyoekonomik aşamaların (aristokratik, feodal vd.) siyasal örgütlenme biçimlerine işaret saymak antropolojik verilerle doğrulanmaktan uzaktır. Çünkü, başta belirtildiği üzere Amerika yerlilerinde gözlemlenen potlaç törenlerinde vurgu, zenginliğin (servetin) prestij ve statü uğruna elden çıkarılması üzerinedir. Dolayısıyla burada toplumun eşitsiz bir sosyo-ekonomik ve politik aşamaya gidiş eğilimini frenleme-engelleme yolunda bir işlerlik olduğu söylenebilir. Bu bakımdan potlaç, ekonomik etkinlik sonucu ortaya çıkan üretim fazlasının ("artı ürün"ün) başta şefler olmak üzere belli ellerde birikerek zamanla topluluk içi eşitsiz farklılaşmaya yol açmasını önlemeye yönelik bir törensel pratiktir. Bir başka deyişle, onun bir "hizaya çekme" mekanizması (*levelling mechanism*) olarak değerlendirilmesi mümkündür (Haviland vd. 2017: 193). Yani potlaç, bir yandan onu yapanın statü ve itibarını yükseltirken diğer yandan onu ekonomik bakımdan herkesle aşağı yukarı aynı hizaya çekerek topluluğun nispeten eşitlikçi yapısının korunmasını sağlar. Bu doğrultuda potlaçı "fazlayı lanet sayan" bir ekonomi-politik örgütlenmenin kültürel pratiği, "komünal bir esrime"si sayanları da anlamak gerekir:

> Şefin mülkü, sıradan üyelerin zararına, onlardan eksilerek oluşan bir mülk olduğu için, dağıttığı armağanlar yoksulla-

> rın kaybının yeniden dağıtımı anlamına geliyor. (...) Potlaç bir şölen, bir şenlik olarak, komünal bir esrime olarak gerçekleşiyor, (...) bir cömerttlik taşkınlığı, (...) bir mülksüzleşme rekabeti olarak ortaya çıkıyor, (...) fazlanın sürekli olarak şenliksel bir biçimde israfına, imhasına yol açarak ekonomik birikimi, mülkün özelleşme sürecini sabote ediyor (Çabuklu 2001: 58-59).

Pazar ve Para

Karşılıklılık ve yeniden-dağıtımda ekonomi, kültürel sistemin aile, akrabalık, kabile, siyaset, din gibi diğer boyutlarından bağımsızlaşmış bir işleyiş içinde değildir. Bunun ötesine geçiş, pazar (*market*), daha doğrusu pazar ekonomisi ile olur. Pazar, en genel anlamda alışveriş ve ticaretin, hayatın yukarıda sıralanan diğer boyutlarından bağımsızlaşarak "yerli yerine" oturma aşamasıdır. Artık söz gelimi Kula'daki gibi komşu adaların birbirine hem ziyaret hem ticaret tarzında ve hediye alıp verme jestleri eşliğinde misafir olarak karşılıklı mal değiş-tokuşu yapması ötesinde başlıbaşına bir alışveriş, daha doğrusu "alım-satım" vardır. Artık yapılan, üretilen her şeyin toplanıp sonra ihtiyaç sahiplerine yeniden dağıtıldığı bir şeflik makamının yerinde, her şeyin içerisinde toplanıp belli kural ve düzenlemeler çerçevesinde alınıp satıldığı bir merkez olarak "pazar yeri" vardır. Güç ve itibar uğruna elinde toplanan her şeyi potlaç ya da benzeri törenlerle çılgınca tüketime açan şefler de gitmiş, onların yerine yine güç ve itibar uğruna farklı yerlerden topladığı her şeyi, toplama bedelinin ("maliyet"in) üstünde bir değer karşılığı başkalarına satmaya hevesli tüccarlar gelmiştir (bir önceki bölümde "Tüccarın Gelişi" alt-kesitine bkz. s. 239).

Bu doğrultuda pazar, alışverişin hayatın diğer safhalarından ayrılmış olarak en saf ve arınık şekilde gerçekleştiği "arena"dır. Bu arenada alışveriş gerçekleştirenlerin derdi

aynı zamanda yakınlık, dostluk, komşuluk ilişkisini yeniden üretmek veya bir siyasal ittifak gösterisinde bulunmak değildir. Pazarda bir taraf (alıcı) bireysel ihtiyaçlarını kendisi açısından en avantajlı şekilde karşılama, diğer taraf (satıcı) ise maddi kazanımı en üst düzeye çıkarma arayışındadır. Bağlantılı olarak pazar ekonomisi de üretim, tüketim ve alışverişten oluşan döngünün bağımsız bireyler ya da ortaklıklar tarafından "arz-talep" koşulları doğrultusunda sürdürülmesidir (Abercrombie vd. 1988: 145).

Pazar karşılığı olarak Batı dillerinden Türkçeye de geçmiş "market" sözcüğünün etimolojik izi sürüldüğünde yol, Latince *mercatus*'a çıkar. *Mercatus*, "ticaret" ve "alım-satım"ın yanı sıra bir de "trafik" anlamına gelir. Burada "trafik"le kastedilen, malların ticari değişim amacıyla bir yerden başka bir yere naklidir. Bu aynı zamanda pazarın yalnızca sabit bir yer/mekân olarak anlaşılmaması gerektiğini de bize işaret eder. Pazar, başlıbaşına işleyiş içinde bir yer olabildiği gibi malürün alışverişinin çok-yerli ve/ya hareket hâlinde gerçekleştiği akışkan bir mahiyette de olabilir. Daha ötede, günümüz küresel-dijital kapitalizm evreninde olduğu gibi, dünya çapında bir ağ (*world-wide-web*) ölçeğinde siberortamda "online" varlık da bulabilir. Bu itibarla pazar, hâlâ hayatımızdan tamamen çıkmamış semt pazarlarından *Amazon.com*'a kadar açılan yelpazede, hem "kanlı canlı" fiziksel hem de "elektro-dijital" ve sanal mahiyette her yerdedir.

Yukarıda söylenenler doğrultusunda pazar ve pazar ekonomisinin esasen kapitalist sistemle bağlaşık olduğu hükmüne varılabilir ki "esasen" kaydının altı çizilmek koşuluyla bu hüküm geçerli sayılabilir. Pazar, kapitalizmin bir anlayış, ideoloji, Weber terminolojisiyle "ruh" olarak ete kemiğe büründüğü yerdir. Bu bakımdan onu "kapitalizmin tapınağı" olarak tanımlamak da yanlış olmaz. Dev eseri *Kapital*'de Marx'ın pazarı "dinsel bir sistem" olarak değerlendirmesi de bu yönde düşünmeye el verir (Morris 2004: 65).

Ancak her ne kadar kapitalist gelişmeyi tetikleyip, onun

palazlanmasına büyük katkı yaptığını kabul etmekle birlikte pazarın kapitalizmden bağımsız ve onu önceleyen bir tarihsel dinamiği olduğunu unutmamak gerekir. Pazarın ticari kapitalizme dölyatağı olması, bünyesine "para"nın eklenmesiyle başlamıştır (Haviland vd. 2017: 195). Onun öncesinde, aslında sonrasında hatta az da olsa günümüzde, mal ve hizmet alım-satımının para ile değil, değiştokuş temelinde gerçekleştiği pazarlar vardır. Elbette bunlarda da arz-talep dengesi başta olmak üzere pazarı pazar yapan kurallar ve koşullar mevcuttur. Söz gelimi bir demirci ustasının yaptığı pulluğun (saban bıçağının) bedeli çuvallar dolusu buğday, bir evcil domuzun bedeli yaklaşık 250 kilo mısır olabilir (Ferraro 2008: 192). Az bulunan ürün değiş-tokuş edildiğinde karşılığı buna bağlı olarak belirlenir ve bu çoğu zaman hiç de kolay olmaz. Mısır-Firavunlar Dönemi'ne ait mezar kabartmalarındaki bir pazar yeri tasvirinden hareketle kurgulanmış aşağıdaki yeniden-canlandırma bunu iyi örnekler:

> Satıcı –ona Kınef diyelim- kamıştan örülmüş masasının başında oturmaktadır. Masanın üstüne öbek öbek soğan, buğday ve un koymuştur. İki alıcı gelir. Kınef birinci müşteriye, 'Görelim hele, ne veriyorsun karşılığında?' diye sorar. 'Güzel bir kolyem var, eminim hoşuna gidecektir.' Bunu söyledikten sonra adam, koltuğunun altındaki torbadan cam boncuklardan yapılma bir kolye çıkarır. Kınef bu sefer diğerine dönüp, 'Ya sen ne vereceksin, dostum?' diye sorar. 'Bir yelpaze ve bir körük!' İkinci adam sağ elinde tuttuğu, yuvarlak tahta saplı bir çeşit sinekliği uzatır, sol elinde ise mutfaklarda ateşi alevlendirmek için kullanılan üfleme borularından biri vardır. Bu iki müşteriyle alışveriş duraklayıverir. Kolye kaç ölçek buğday eder? Yelpaze ya da körük için ne kadar buğday verirler? Kınef, öğleye kadar bütün zamanını bunu hesaplamakla geçirmek tehlikesiyle karşı karşıyadır (Sédillot 2005: 54).

Bu "tehlike", paranın icadıyla aşıldı. Bir "genelleşmiş de-

ğişim" aracı olarak para; malların, ürünlerin, hizmetlerin değer ve bedelini bir standarda oturtmak üzere üretim, tüketim ve alışveriş sürecine dâhil olmuştur (Peoples ve Bailey 2003: 157; Haviland vd. 2017: 195). Taşınabilir, kolaylıkla elden ele geçirilebilir, birimlenebilir ve uzun süre kullanılabilir dayanıklı bir araçtı o. Elbette başlangıçta bugün bildiğimiz ve kullandığımız madeni para, kâğıt para (banknot) ortada yoktu; ne de elbette "Bitcoin" benzeri dijital kripto paralar vardı. Para olarak kullanıma girenler, tarih boyunca toplumdan topluma ilginç bir çeşitlilikle ortaya çıkar. Preslenmiş çay, pirinç, köpek dişleri, hayvan (ayı, geyik, kunduz, sincap) postları, kurutulmuş balık, denizden çıkan salyangoz ya da istiridye kabukları, güzel taşlar, özel boncuklar, demir bakır gümüş altın gibi değerli madenler; ayrıca tuz, kakao çekirdekleri, hatta sığır koyun gibi evcil hayvanlar, para olarak tarihsel süreçte insan toplulukları arasında dolaşımda olmuştur. Öyle ki Hindistan'da uzun süre para olarak kullanılmış sığırla daha sonra kullanıma giren bildiğimiz para arasındaki süreklilik, Hint parası "rupi"nin adının sığır demek olan "rupa"dan çıkış bulmuş olmasında izlenebilirdir (Sédillot 2005: 29-38; Haviland vd. 2017: 195).

Para kullanımının en eskiye giden örnekleri, tarımsal üretimin 10 bin yıl önce başladığı Mezopotamya'da (bkz. Bölüm Dört, "Neolitik" alt-bölümü, s. 205) yaklaşık 5 bin yıl öncesinde gümüş gibi değerli madenler şeklinde bulgulanmıştır. Bu maden paraların başlangıçta standart bir biçimi yoktu. Çivi, çubuk, nal, kılıç, bıçak, orak gibi kullanım aletlerinin minyatürleri olarak biçimlenmiş metallerdi bunlar. Ta ki günümüzden 2600 yıl önce, kesin olarak Ege kıyılarında ve yaygın (ama kesin olmayan) kanaatle Lidya krallığında küçük yassı diskler şeklinde, farklı boyut ve ağırlıklarda paralar biçimlendirilmeye başlanana kadar... Günümüz dünyasında kullanımdaki formuyla madeni para (sikke, akçe, mangır, metelik) o zaman ortaya çıkmıştır. Zamanla kullanılan farklı değerdeki metaller, değişim (alışveriş) süreçlerinde nicelik

ve nitelik olarak da dönüştürülebilir (bozdurulabilir) kılındı; 100 bakır para, eşittir 10 gümüş ve 1 altın para gibi (Sédillot 2005: 57-58; Haviland vd. 2017: 195).

Paranın kullanıma-dolaşıma girmesi insan dünyasında ticaretin ve pazarın önünü daha da açtı. *"Para, ticaretin tabanlarını yağlar"* sözü tam da bunu anlatır şekilde dillere düşmüştür (Peoples ve Bailey 2003: 156). Elbette bu aynı zamanda paranın tüccarın tabanlarını yağladığı anlamına gelir ki bunu da Engels etkileyici bir retorikle şöyle dillendirmiştir:

> Metaların metaı, bütün öbür metaları gizlice içinde saklayan meta, istendiğinde bütün can atılan şeylere dönüşebilen tılsım bulunmuştu. Kim ona sahip olursa, üretim dünyasını egemenliği altına alıyordu ve ona herkesten çok sahip olan kimdi? Tüccar. Onun elinde, paraya tapma, güvenlik altındaydı. Paraya tapmak için, bütün metalarla bütün üreticilerin, nasıl secdeye kapanmak zorunda olduklarını gösterme işini, üzerine o aldı. Zenginliğin bu cisimleşmesi karşısında, onun bütün öbür biçimlerinin basit görünüşlerden başka bir şey olmadıklarını, pratik aracıyla [para ile] o kanıtladı (Engels 1979: 216).

Bu doğrultuda paranın zamanla başlıca iki tür kullanımı belirginleşti. Birincisi, insanların ihtiyaç duydukları mal, ürün, hizmetleri satın almaları yolunda para kullanımıydı. İkincisi ise ihtiyaç duyulmaksızın mal, ürün, hizmet ya da emek olarak satın alınan her şeyi daha çok paraya satmak, yani paraya para katmak amacıyla kullanımdı. Bu ikinci kullanımda para artık sermayedir ve satın alınan her şeyi kâr karşılığı tekrar satmak üzere kullanılmaktadır. İşte bu motif (sermaye, yani kapital) ve motivasyon (kâr), insanlığın yolunu kapitalizme çıkarmıştır (Huberman 1968: 163-78).

Günümüzde küresel ölçek ve işleyişte bir ekonomi-politik sistem olarak kapitalizmin "ön-tarih" ve tarihine önceki bölümün "Endüstri Devrimi" alt-bölümünde elden geldiğince

değinildi. Bu bölümde de aşağıda "Endüstriyel Yaşam" alt-bölümü içerisinde kapitalist ekonominin hem endüstriyel aşamasına hem yürürlükteki küresel işleyişine hem de geleceğine dair bir değerlendirmeye gidilecektir. Onun öncesinde şimdi, endüstriyel-kapitalizmin yeryüzünün her yerinde ekonomik, politik ve kültürel dinamiklerini yaygınlaştırmasıyla insan toplumsallığında giderek silikleşip yok olmaya yüz tutmuş diğer geçim (yaşam) biçimlerinin tanıtımı ile devam edelim.

Avcılık-Toplayıcılık

Avcılık-toplayıcılık, yaşanılan çevrede doğal olarak mevcut besin kaynaklarına yiyecek bağımlılığıdır. İngilizce yaygın karşılık *foraging*, bir yerden bir yere sürekli dolaşarak yiyecek arama-bulma anlamına gelir. Bu, her türden hayvan avcılığı ve balıkçılıkla birlikte yenilebilir bitkisel ve hayvansal kaynakların (kökler, soğanlar, yapraklar, tohumlar, yemişler, meyveler, bal vd.) doğal ortamlarından toplanmasına dayalı geçim biçimidir (Haviland vd. 2017: 160). İnsanlık tarihinin çok uzun bölümünde temel yiyecek edinme yolu buydu. Günümüzden yaklaşık 10 bin yıl önce gerçekleşen Neolitik Tarım Devrimi'ne, yani yiyecek üretiminin başlamasına kadar, 2 buçuk milyon yılı aşkın bir süre insanlar yeryüzünün her tarafında avcı-toplayıcıydı. Dolayısıyla insanın yeryüzünde var olduğu zamanın yüzde 99'u avcılık toplayıcılıkla geçmiş olup yiyecek üretimi (tarım-hayvancılık) bu zamanın yalnızca yüzde 1'ine karşılık gelir (Kottak 2004: 426). Daha çarpıcı bir benzetmeyle, eğer insanın yeryüzünde belirmesinden bugüne kadar geçen süreyi 1 saat olarak alırsak bunun son 10 saniyesi hariç tamamında avcılık-toplayıcılık temel geçim ve yaşam biçimidir (Ferraro 2008: 148).

İnsanlık tarihinin yüzde 99'luk kesitine damga vurmuş olmakla birlikte avcılık-toplayıcılığın bugünün dünyasında hemen hemen tarihe karıştığı söylenebilir. 2010 sonu itibarıy-

la yeryüzünde yaklaşık 200 bin insanın (7 milyarı aşkın insan nüfusunun 100 binde 3'ü) hâlâ geleneksel avcılık-toplayıcılık ekonomisini sürdürdüğü kaydedilmiş olup bunlar da çevrelerindeki avcı-toplayıcı olmayan gruplarla ticari, ekonomik, politik, kültürel, teknolojik her türden ilişki içindelerdir (Haviland vd. 2017: 160). Bunlar ulus-devletlerin kontrolü altında, yiyecek üreticisi komşuların yanı başında yaşamaktalar. Ulusal/uluslar-arası politik süreçler, ticari girişimler ve savaşlardan etkilenerek; bilgisayarlarla, Dünya Bankası kalkınma projeleriyle içli dışlı olarak ve yaşadıkları bölgede etkin devlet örgütleri ya da misyoner kuruluşların gıda yardımına hayır demeksizin varlıklarını sürdürmekteler (Kottak 2004: 426; Ferraro 2008: 15). Aslında avcılığın, bugünün dünyasında hayati bir geçimsel etkinlik olmak yerine pek çok hayvan türünün soyunun tükenmesine yol açacak derecede tahripkâr bir hobiden öte bir şey olmadığı da not edilmelidir.

Ancak diğer taraftan, tarımsal-endüstriyel yaşam biçimlerinin etkisi altına girmiş olmalarına rağmen kendi avcı-toplayıcı ekonomik etkinliklerinden vazgeçmeye yanaşmamış, hatta bazı yerlerde yiyecek üretimine geçiş yapmış olsalar da bir süre sonra avcı-toplayıcı yaşam biçimine geri dönmüş topluluklar örneklenmiştir. Buna gerekçe olarak avcılık-toplayıcılığın hem son derece mükemmel, dengeli ve besleyici bir diyet sağladığı, hem de tarım toplumlarıyla karşılaştırıldığında çok daha az çalışma ve bol miktarda dinlenme-eğlenme ile geçirilebilecek boş vakit sunduğu kaydedilmiştir (Kottak 2004: 426). Söz gelimi Kalahari Çölü'nde yaşayan avcı-toplayıcı Ju/'hoansiler haftada ortalama 12-19 saat çalışarak, kadınların bir gün içinde topladığı besin ailelerin üç günlük ihtiyacını karşılayarak, yaşamlarını rahatlıkla sürdürebilmekteydiler. Geriye kalan boş zamanlarını da dinlenme, eğlenme, misafir gitme-gelme, süsleme (nakış) yapmaya ayırmaktaydılar. Bu ve benzeri veriler temelinde avcı-toplayıcıların, Amerikalı antropolog Marshall Sahlins'in 1968'de yayımlanmış makalesinden başlayarak, varlıklı-zengin bir top-

lumun "orijinal" (ilk/asıl) temsilcileri olduğu iddiası antropoloji yazınında bir dönem revaçta olmuştur (bkz. Sahlins 1988: 1-33). Fakat zamanla bu çok "iyimser" yorumların başka araştırmalar doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesi gerekti. Bazı avcı toplayıcıların günde 7-8 saat geçimlerini sağlamak için çalıştıklarını, yıllık beslenme akışında mevsimsel sarsıntılara uğradıklarını ve kronik beslenme yetersizlikleriyle karşı karşıya kaldıklarını ortaya seren araştırmalar yayımlandı (Ferraro 2008: 150-154). Sahlins'in avcı-toplayıcılara ilişkin ortaya attığı "ilk/asıl varlıklı toplum" nitelemesi de spekülatif, kusurlu bir "parlak ahlak hikâyesi" şeklinde eleştiriye uğratıldı (Graeber ve Wengrow 2025: 175-83). Dolayısıyla avcı toplayıcıların siyasal, sosyal, kültürel ve demografik (nüfus) özeliklerine ilişkin genellemelerin dikkatlice ve kayda değer istisnaların varlığı göz ardı edilmeksizin yapılmasında yarar vardır.

İzleyen bölümde değerlendirmesini yapacağımız "takım" siyasal örgütlenmesi, avcı-toplayıcılara özgüdür denilebilir. Hareket hâlinde (mobil), göçebe ya da yarı-göçebe yaşam, avcı-toplayıcılarda nüfus sayısını mütevazı düzeyde (genelde 100'den az) tutar. Çünkü av hayvanları sıklıkla göç ettiklerinden onları izlemek ya da belli bir bölgede bitki kaynakları tükendiğinde başka bölgelerde toplayıcılığa devam etmek üzere avcı-toplayıcılar sürekli hareket etmektedir. Bir istisna, Kanada'nın Pasifik kıyılarında gerek av gerekse bitki kaynakları itibarıyla son derece bereketli bir coğrafyada yaşayan yerli topluluklarıdır. Bunlar sürekli yerleşik yaşama geçmiş, göreli olarak daha yoğun nüfusa sahip ve yiyecek rezervi oluşturmuş avcı-toplayıcılardır (Ferraro 2008: 148-149).

Avcı-toplayıcılarda avcılık ve buna bağlı olarak avlanan hayvanların parçalanması (kasaplık) ve bu işlerde kullanılacak sert, dayanıklı araç-gereçlerin üretimi erkeklerin; yenilebilir bitkilerin toplanıp işlenmesi, ev işleri ve çocukların beslenip bakılması ise kadınların uğraşı alanındadır. Fakat bu iş bölümü çok katı ve keskin sınırlarla belirmez. Gerektiğin-

de erkekler de hiç rahatsızlık veya utanma duygusuna kapılmaksızın kadınlara özgü bitki toplama, su taşıma, hatta çocuk bakımı gibi işleri yapabilirler. Avcı-toplayıcıların çoğunluğunda beslenmenin ağırlığı büyük oranda bitki toplayıcılığındadır. Örneğin, avcı-toplayıcı yaşam biçimini nispeten bozulmamış durumda sürdürdükleri dönemlerde Kalahari Çölü Ju/'hoansilerinde bitkisel kaynağın beslenmedeki oranı yüzde 60 ile 80 arasıydı. Bununla birlikte Arktik Inuit Eskimoları bu genellemeye istisna oluştururlar ve onlarda geçim (beslenme-giyinme-barınma) neredeyse tümüyle avcılık-balıkçılık üzerinden sağlanır. (Ferraro 2008: 149-150; Haviland vd. 2017: 160-162).

Paylaşma, avcı-toplayıcılarda kendini gösteren genel ekonomik eğilimdir. Bir kişinin elde ettiği besin (av ya da bitkisel ürün) tüm topluluğun paylaşımına açılır. Dolayısıyla "karşılıklılık", avcı-toplayıcı yaşam biçiminde ekonomik işleyişin esasını oluşturur. Buna bağlı olarak eşitlikçi bir yapı ve toplu (komünal) mülkiyet belirir. Avcı-toplayıcılar sürekli hareket hâlinde olduklarından zaten son derece sınırlı ve kendileri açısından, avcılık, toplayıcılık, balıkçılık, yemek pişirmek ve barınak yapmak için en geçerli, yaşamsal eşyaları yanlarında taşırlar. Gereksiz ya da "lüks" sayılabilecek eşyalar ve mal ya da ürün fazlası ne biriktirilebilir ne de taşınabilir. Bu topluluklarda bir birey için diğerlerinden daha fazla şeye sahip olmak, istenen ve arzu edilen değil, sapkın bir özelliktir. Bu yüzden aralarında kayda değer bir statü farklılaşması görülmez. Olsa olsa yaş temelinde bir sosyal farklılaşmadan söz edilebilir ve yaşlılar, geleneğin, efsanelerin, destanların, masalların, yani topluluk kimliğinin taşıyıcıları-koruyucuları olarak saygı görürler. Kadınlar, erkek avcılığının kendilerinin toplayıcılığından daha fazla geçime katkı sağladığı topluluklarda bile erkeğe tâbi olmayıp bağımsızlıklarını sürdürürler. Bu eşitlikçi örüntü genellemesine de bir istisna olarak Kanada Pasifik Kıyısı yerlilerini işaret etmek gerekir. Yerleşik avcı-toplayıcı yaşam biçimi ile ayırt edilmiş Kwakiutllar

arasında "kıdem" temelli (*ranked*) bir eşitsiz ayrışmanın varlığı tespit edilmiştir (Kottak 2004: 431; Ferraro 2008: 148; Haviland vd. 2017: 160-163).

Bir başka tartışmalı ve üzerinde hemfikir olunamayan nokta, savaşçı-çatışmacı davranış biçiminin avcı-toplayıcılarda ne derece yaygın olduğudur. Kimi gözlemciler, bu topluluklardaki savaşçı yönelimlerin, onların dünyasında baskı ve kontrol oluşturan yayılmacı devletlerin belirmesiyle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Kendi "doğal" durumlarında avcı-toplayıcıların, aralarında elbette bazı konularda anlaşmazlıklar, münakaşalar görülse bile onların genelde saldırganlıktan uzak, rekabet ve çatışmadan daha fazla iş birliği ve barışa vurgu yapan topluluklar olduğu öne sürülmüştür. Diğer taraftan avcı-toplayıcı yaşamın bir "barış cenneti" olduğu iddialarını abartılı bulan başka antropologlar, bu topluluklarda beslenme ihtiyacını karşılama zorunluluğu, intikam ya da bölgesel savunma nedeniyle kavgalardan baskınlara kadar çatışma ve saldırganlık tespitlerinde bulunmuşlardır (Ferraro 2008: 154; Haviland vd. 2017: 160-163).

Avcılık-toplayıcılık, "modern" dünya sistemi her yere yayıldıkça kaybolmaya yüz tutsa da belli bölgelerde yakın zamanlara kadar, elbette yukarıda da kaydedildiği üzere dünya sisteminin etkisinde ve onunla etkileşimsel çerçevede örneklenebilmiştir. Kalahari Çölü'nün Ju/'hoansileri ve Kongo Ituri yağmur ormanlarının Mbuti, Efe ve diğer "pigme" toplulukları, avcı-toplayıcı geçim biçiminin yaşayan nadide örnekleri olarak antropolojik ilginin odağında en çok yer almış topluluklardır. Alaska ve Kanada sınırları içerisindeki Inuit Eskimoları da öyledir. Bunların yanı sıra Madagaskar ormanlarının derinliklerinde, Güneydoğu Asya'daki Malezya ve Filipinler'de, Hindistan açıklarındaki adalarda, Avustralya yerli toplulukları (Aborjinler) arasında ve Güney Amerika-Paraguay'daki Açelerde avcı-toplayıcılığın örnekleri tespit edilmiştir (Kottak 2004: 426). Ancak içinde bulunduğumuz an itibarıyla antropolojik kayıtlarda yer alan bu bilgilerin çok-

tan geçerliliklerini yitirerek birer tarihsel veriye dönüşüp dönüşmedikleri de akıldan uzak tutulmaması gereken bir noktadır. Antropolojik ilgiye en fazla açık olmuş Ju/'hoansilere ilişkin 1990'da yapılmış aşağıdaki gözlemler bile an itibarıyla bu yönde düşünmeyi fazlasıyla teşvik etmektedir:

> Ju/'hoansi kamplarının yerleşim plânı, kulübelerin kapılarının birbirine baktığı dairesel düzenlemeden, ailelere daha fazla özel alan (mahremiyet) sağlayacak şekilde lineer (yan yana) düzenlemeye doğru değişti; kulübeler arasındaki mesafe de açıldı. Ayrıca ocaklar (mutfak) eskiden geleneksel olarak sosyalleşmenin odağı halinde dışarıda kampın ortasında yer alırken artık her bir kulübenin içine taşındı. (...) Ju/'hoansiler giderek daha fazla eşyaya sahip olup bunları mülk olarak biriktirdikçe hem daha az hareket halinde hem de yarı-göçebe avcı-toplayıcı yaşam biçimini sürdürmekte daha az istekli oldular. Bu değişmeler, onların paylaşma ve karşılıklı birbirlerine bağımlılığa dayalı geleneksel davranış örüntülerinden uzaklaştıklarını işaret etmekte. Kültür yapısında göreli olarak bu âni değişmenin en büyük itici gücü, avcılık-toplayıcılığın büyüsünün bozulmuş olmasından çok, para ve metaların (ve bunlara dayalı ekonominin) Ju/'hoansi kültürüne giriş yapmış olmasıdır (akt. Ferraro 2008: 152).

Bahçe Tarımı (Bahçecilik)

Bitkisel besin üreticiliği yapan toplulukların enerji kaynağı olarak yalnızca kendi insan güçlerini kullandıkları geçim etkinliği bahçe tarımı (*horticulture*; *hortus* Latince "bahçe" demek) ya da bahçecilik olarak adlandırılır. Bu etkinliğin gerçekleştirildiği en tipik ekosistem, tropikal yağmur ormanlarıdır.

Bahçe tarımında at, eşek, öküz gibi çekim hayvanları yoktur. Onların koşulabileceği saban gibi bir araç da yoktur. Çekim hayvanlarının yerinde insanlar, sabanın yerinde de çapa,

Faizi'nin Fil Avı

Amerikalı ressam ve koleksiyoner Anne Eisner Putnam, antropolog eşi Patrick Putnam'la birlikte 1940'ların ortasında New York'tan Afrika'ya gitti. Putnam'ların Kongo (o zaman Belçika Kongosu, şimdi Kongo Demokratik Cumhuriyeti) Ituri Yağmur Ormanları içinde yaşayan ve dünyanın en kısa boylu insanları diye tanımlanan, fakat ırkçı çağrışımları nedeniyle artık çok da tercih edilmeyen bir adlandırmayla "Pigme"lerin yanı başında Epulu Nehri kıyısında bir kampı vardı. Bir yandan turistler ve (antropologlar dâhil) araştırıcılar için otel olarak işlerlikte tutulan bu "Putnam Kampı", diğer taraftan ormanın avcı-toplayıcı yerlilerine hem bir klinik olarak tıbbi hem de gerektiğinde hukuki destek vermekteydi. Anne Putnam bu kampta yaşadıklarını 1954 yılında yayımlanmış ve büyük ilgiyle karşılanmış *Madami: My Eight Years of Adventure with the Kongo Pygmies* adlı kitabında ayrıntılı olarak anlatmıştır. Kitabın elbette oryantalist bir ruhu ve akışı bulunmakla birlikte, söz konusu avcı-toplayıcıların yaşamına dair ilginç (etnografik) gözlem ve izlenimler sunan yapıtlardan biri olduğu da açıktır. Türkçeye, tarih belirtilmemiş olmakla birlikte kuvvetli ihtimalle 1960'ların başında *Kongo Pigmileri Arasında 8 Yıl* adıyla çevrilmiş kitapta bir fil avına ilişkin Putnam'ın kaydettiklerinden bir özet aşağıda aktarılmaktadır:

> Sakalıyla yüzü hariç, yorgun bir çocuktan farksızdı. Hiç de bir kahramana benzemiyordu. Ayağı sıyrılmış kanıyordu, ama ufak bir yaraydı. Oklarıyla yayını büyük oğluna vermişti, fakat bir mareşal âsâsı gibi tuttuğu mızrağını elinden bırakmıyordu.
>
> Sale, Pigmi kalabalığı içinden öne çıktı.
>
> "Bu bizim hayatımızda büyük bir andır," dedi. "Babalarımızın babaları zamanından beri bizden hiç kimse tek başına bir fil öldüremedi. Bize anlat Faizi, anlat da çocuklarımız cehaletten kurtulsun."
>
> Faizi ayağa kalktı, gözleri pırıl pırıl parlıyordu.
>
> "Mühim bir şey değildi," dedi. "Bunu herhangi bir kimse..."
>
> Pigmiler hep bir ağızdan, "Eveeet," diye bağırdılar. "Büyük avcı Faizi için bu bir hiçtir."

Eğer orada bulunmasaydım, Faizi'nin bu kadar sıkılacağına ihtimal vermezdim.

(...)

Ondan sonra, birden avını anlatmaya girişti.

"Nehrin ötelerine doğru iki gün yol aldım," dedi. "Ormanda antilop, sansar ve maymun doluydu. İki defa leopar sesi duydum. Acıkınca Afrika hindisi avlayıp karnımı doyurdum. Arkam hep nehire dönük olarak yürüyordum. Üçüncü gün ufak bir ırmak kıyısında pek çok fil pisliğine rastladım. Yorulmuştum, bir ağaca çıkıp biraz dinlendim."

Avın heyecanını naklederken Faizi'nin yassı burnu titriyordu.

"Sabahleyin koca kulaklıları gördüm," diye devam etti. "Tam on bir tane saydım. İki tanesi genç erkek fildi. Dördü dişi, geri kalanı da yavru idi. Ağaç üzerinde, bulunduğum yerden bir avuç kuru kabuk tozu alıp avucumda ufaladım ve rüzgârın hangi yönden estiğini anlamak için savurdum. Ondan sonra yere indim, sürüye doğru ilerlemeye başladım. Bir saat içinde erkek fillere ulaştım. Fillerle benim aramda bahar yağmurlarının meydana getirdiği bir hendek vardı. Eğer o hendek olmasaydı bu işi başaramazdım. Hendeğin içine girip, hücum planımı kararlaştırdım. Biz Pigmiler biliriz ki tüfeksiz bir fil öldürmenin tek yolu vardır. O da file iyice sokulduktan sonra birden altına girerek mesanesine mızrak saplamaktır."

Faizi, oklarıyla yayını çukura nasıl sakladığını, yerini kaybetmemek için taşlarla nasıl işaret koyduğunu, filler sesini duyup da ürkmesinler diye taşları nasıl dikkatle tuttuğunu teferruatıyla anlattı.

(...)

"Bir müddet geçtikten sonra benim fil, otları koparıp yemekten vazgeçti. Meğerse, sürünün öbür başındaki fil yerini değiştirip, dişilerden birine yaklaşmış. Benimki de bunu görünce kıskanmış dişiyi. Hortumunu ileri geri sallamağa başladı. Bu tam fırsattı benim için. Aklı dişisine takılan bir erkek fil, başka şeyle alakadar olmaz. Çukurdan sessizce çıkıp, aramızda on adım

mesafe kalıncaya kadar yaklaştım. Filler beni hâlâ fark etmemişlerdi. Öbür fil, dişiye yanaşmış, hortumuyla onu okşuyordu. Benim fil ise her şeyi bırakmış, kulaklarını dikmiş onları gözlüyordu. Biraz daha beklersem büyük bir kavganın patlak vereceğini anlamıştım. Saldırmanın tam zamanıydı. Mızrağımı ileri uzatıp, yavaş yavaş yaklaştım ve tam filin altına gelince yıldırım gibi atılıp, karnının altına sapladım. Karnından açılan yaradan, barsaklarından gelen tazyikli gaz, büyük bir gürültüyle çıktı.

Fil acıyla haykırdı, hızla sürüye doğru koşmaya başladı. Bir an için arkasında bir toz bulutu bırakarak ağaçların arasına girip kayboldu.

Fili iki gün takip ettim. Birinci gün mızrağı, yarasından çekip çıkardığı yerde, ikinci günün akşamı da onun ölüsünü buldum, kan kaybından ölmüştü."

(...)

Faizi, aşağı yukarı gece yarısına doğru, hikayesini böylece bitirdikten sonra, hep beraber kalkıp, file gitmek için yola çıktılar. (...) Kafile geri döndüğü zaman herkes bir nevi zafer sarhoşluğu içindeydi (...), eti kesip parçalarken sevinçlerinden çılgına döndükleri besbelliydi. (...) Ondan sonra da bütün Pigmiler bir dansa başladılar. Gece yarısına doğru bu dansa kadınlar da katıldılar. Ara sıra davullar susuyor, Mukabasi'nin üvey kızkardeşi Anifa güzel sesiyle Faizi'nin kahramanlıklarını şarkı ile anlatıyordu. Bir an mola verip hurma şarabı içtiler. Tekrar koyuldukları dans, daha da vahşi bir hal alıyordu. Dans artık avın bir temsili ve kutlaması şeklinden çıkmış, tamamen şehvani bir dans şeklini almıştı. Kadınlar ve erkekler karşılıklı sıralanmışlar, tamtamlar bütün hızıyla çalıyor, kadınların kalçaları vahşi bir arzuyla kıvrılıyor, göğüsleri terden pırıl pırıl aşağı yukarı ve sağa sola sallanıyor, sallanıyordu. Erkeklerle kadınların arasındaki açıklık gittikçe kapanıyor, mesafe daraldıkça gözler donuklaşıyor, tamtamların sesleri yavaşlıyor, gittikçe hızlanan solukların sesi daha kuvvetle duyulmaya başlıyordu.

(Kaynak: Putnam, *tarihsiz*: 58-61)

kazma, kürek vardır ki bu nedenle bilindiği üzere söz konusu etkinliğe "çapa tarımı" da denilmektedir. Gübre olarak hayvan ya da insan dışkısı kullanılır. Su, eğer gerekliyse, kanallar açılmak suretiyle değil, su kaynaklarından (ırmaklar, çaylar, göller, kuyular) kovalarla insanlar tarafından elle taşınarak getirilir. Bununla birlikte yukarıda kaydettiğimiz üzere bu etkinliğin tipik mekânı olan tropikal yağmur ormanlarında su gereksinimi zaten doğal şekilde karşılanabilmektedir.

Ormanlık bölgelerde gerçekleştirilen bahçe tarımında en yaygın gözlemlenen yöntem, "biç-yak" (*slash-and-burn*) da denilen geçişli-döngüsel ekimdir (*shifting cultivation*). Bu uygulamada ormanlık alan bir ya da birkaç yıllık kullanım-sonrası geçişlerle, parça parça ekime açılır. İlk olarak tarıma açılması kararlaştırılan alandaki bitki örtüsü (ağaçlar, çalılıklar, otlar vd.) balta, bıçak ve benzeri kesici aletler kullanılarak biçilir. Biçilen bitkiler veya toprak üzerinde kalmış olan ağaç gövdeleri ateşe verilir. Sonrasında oluşan küller toprağı besleyici çok değerli gübre olarak alana yayılır. Bu şekilde ekime hazırlanan alan, iki-üç yıl kullanıldıktan sonra verimi düştüğü için terk edilir (nadasa bırakılır) ve başka bir alan yine ekime uygun bir bahçeye dönüştürülmek üzere aynı şekilde biçilip yakılır. Böylece birkaç yıllık döngüler hâlinde ormanın belli bölgeleri art arda ekime açılırken ilk kullanılmış alan da zamanla eski doğal orman örtüsüne yeniden kavuşur. Topluluk uzun yıllar sonra ilk ekim yaptığı alana dönüş yapıp onu tarıma açarken de diğer alanlar yeniden ormanlaşma sürecine girerler. Dolayısıyla bu şekilde döngüsel ekim etkinliği yapan topluluk, geçim için ormandan aldığını ormana geri vererek sürekli bir doğal tahribata yol açmamış olur (Peoples ve Bailey 2003: 131; Kottak 2004: 432).

Yakın zamanlara kadar Orta ve Güney Amerika'nın, Orta Afrika ve Güneydoğu Asya'nın tropikal ormanlarında ve Okyanusya'da yaşayan insan topluluklarının en yaygın ekonomik etkinliği biç-yak bahçeciliğiydi. Bunun yanı sıra yağmur miktarının tropikal ormanların aksine çok düşük ve tah-

min edilemez olduğu kurak coğrafyalarda gerçekleştirilen "kuru bahçe-tarımı" da Sahra-ötesi Afrika'da, Orta Doğu'nun ve Amerika'nın güneybatısı ile Meksika'nın bazı bölgelerinde gözlemlenmiştir. Arizona'da mısır, fasülye ve kabak ekerek geçimini sağlayan Hopi yerlileri buna tipik bir örnek olarak kaydedilebilir (Nanda ve Warms 2002: 158; Peoples ve Bailey 2003: 131-132).

Bahçecilikle uğraşan topluluklar genellikle bu etkinliklerini avcılık-toplayıcılık, hayvancılık gibi geçim seçenekleriyle takviyeli olarak gerçekleştirmişlerdir. Söz gelimi Yeni Gine'de (Okyanusya) bahçe tarımı domuz yetiştiriciliğiyle birlikte sürdürülmekteydi. Güney Pasifik'teki Samoa Adası yerlileri bahçeciliğin yanı sıra balıkçılıkla da geçinmekteydiler. Güney Amerika Amazon yağmur ormanlarının Yanomamöleri bahçeciliğe ek olarak avcılık-toplayıcılık yapmakta, maymunlar dâhil pek çok orman hayvanını avlamaktaydılar. Güney Afrika'da yaşayan Bembalar (Zambiya) bahçe tarımını avcılık-toplayıcılık ve balıkçılıkla, Swaziler (Esvatini/Swaziland) hayvancılıkla (inek, keçi, koyun, at, eşek, domuz yetiştiriciliği) birleştirmişlerdi. Nijerya'daki Kofyarlar ise keçi, koyun, inek besiciliği ve tavukçuluk ile bahçeciliği birlikte yürüten bir başka topluluktu (Nanda ve Warms 2002: 159; Ferraro 2008: 157-159).

Bahçeci topluluklar tek bir ürün yerine farklı ürünleri bir çeşitlilik içinde ekmeyi tercih etmekteydiler. Tropikler söz konusu olduğunda bunun bir bakıma doğal ekosistemin çeşitliliğinin bir taklidi olduğu da öne sürülmüştür. Karışık ekilen ürünler hem birtakım zararlılara hem de bitki hastalıklarına karşı tek bir ürünün ekimiyle karşılaşılabilecek olandan daha az kayba, dolayısıyla verimli bir üretime imkân sunmaktaydı. Bahçe tarımında yetiştirilen ürünler genelde üç kategoriye ayrılır: Birinci olarak muz, yemeklik muz (*plantain*), incir, hurma, hindistan cevizi gibi ağaçlar; ikinci olarak buğday, arpa, mısır, yulaf, darı, pirinç, sorgum gibi proteince zengin tahıllar; üçüncü olarak da patates, tatlı patates (*yam*), ararot, taro (gölevez) gibi nişasta ve karbonhidrat bakımından zengin kök bitkiler. Bu üç ka-

tegoride 40'dan fazla ürün yetiştiren Chiapas'ın (Meksika) Lacandon Mayaları, tropikal yağmur ormanının ekosistemini destekleyici yöndeki bu bahçecilik etkinliğine tipik bir örnek olarak gösterilebilirler. Lacandonlar mısır, fasülye, kabak, domates ekimi yaptıkları zeminin yukarısına muz, portakal ağaçları dikerken aynı zeminin daha aşağı kısımlarına da manyok, tatlı patates gibi kök bitkiler ekerek aynı toprağın farklı düzeylerinde farklı kategorilerde ürünler yetiştirmişlerdir (Ferraro 2008: 157-9; Haviland vd. 2017: 165).

Bahçecilikle geçinen topluluklarda avcı-toplayıcılara kıyasla, göçebeliğin yerini daha çok geçici yerleşikliğin aldığı gözlemlenir. Bununla birlikte sürekli yerleşiklik de hiç yok değildir. Örneğin Güney Amerika yağmur ormanlarının Kuikurularının yaklaşık 150 nüfuslu bir köy olarak 90 yıl boyunca aynı yerde yaşadıkları tespit edilmiştir. Peru'nun And Dağları eteklerinde yaşayan bahçe tarımcıları ise birkaç yıl bir yerde geçici yerleşik yaşadıktan sonra tarıma açtıkları yeni topraklara yöneldikçe yerleşim yerlerini de değiştirmekteydiler. Diğer taraftan sürekli yerleşik yaşama geçmiş bahçe tarımcıları arasında (kişi, aile ya da grup bazında) belli topraklar üzerinde kullanım ya da gelecek kuşaklara miras bırakma yönünde hak iddialarının kendini göstermeye başladığı da kaydedilmiştir. Toprağa emek verip onun verimini ve üretkenliğini artırmış olmanın böyle bir iddiaya gerekçe oluşturduğu belirtilmektedir. Bu çerçevede, bahçe tarımıyla uğraşan toplulukların avcı-toplayıcılarla karşılaştırıldığında hem daha yerleşik ve nüfusça büyük olduğu hem de toprağın kullanım ve miras hakkı iddiaları eşliğinde mal ve servet birikimine yatkın oldukları, dolayısıyla ekonomik bakımdan toplumsal farklılaşmanın tohumlarını bünyelerinde barındırdıkları söylenebilir (Peoples ve Bailey 2003: 135; Kottak 2004: 432). Fakat bahçecilikle geçinen toplulukların nüfusu da, elbette avcı-toplayıcılara kıyasla daha kalabalık olmakla birlikte, ancak 100'den 1000'e kadar açılan sınırlı bir yelpazede belirginleşir (Nanda ve Warms 2002: 158).

Bahçe tarımcılarında üretim genellikle topluluğun kendi geçimini sağlayacak kadardır. Nadir olarak elde edilebilen çok az artı-ürünle küçük ölçekli ticaret (değiş-tokuş) ya da potlaç ve benzeri tarzda köyler arası şölenler/ziyafetler gerçekleştirilir. Bahçeciliğin sanıldığı gibi zor ve zahmetli bir geçimsel etkinlik olmadığı da kaydedilmiştir. Brezilya Amazon yağmur ormanlarında yaşayan Mekranoti Kayapoları haftada yaklaşık 8,5 saatlerini bahçeciliğe, 6 saatlerini avcılığa, 1,5 saatlerini balıkçılığa ve 1 saatlerini de yabani bitki toplayıcılığına ayırmaktaydılar (Werner'den akt. Haviland vd. 2017: 167). Günümüz modern-endüstriyel yaşam akışı içinde haftada beş gün, günde ortalama 8 saatlik çalışma düzeniyle karşılaştırıldığında Kayapoların geçim için harcadıkları zaman haftada yaklaşık iki iş gününden ibarettir.

Tarla Tarımı (Çiftçilik)

Daha önce ayrıntılı olarak değerlendirmesini yaptığımız Neolitik dönemde tarımın başlangıcı, esasen bahçe (çapa) tarımına dayanır, onunla özdeşir (Cohen 1968: 49). İnsan önce kendi gücü (enerjisi) eşliğinde ve iklim, yağış miktarı, toprağın verimi vb. doğal koşullara sığınarak, ayrıca onlarla sınırlı çerçevede bitkisel yiyecek üretimini başlatmıştır. Tarımsal etkinlik zamanla daha ileri bir aşamaya vardırıldı. Çok daha büyük topraklar üzerinde çok daha yoğun ve sürekli ekim, kültürel-teknolojik yeniliklere bağlı olarak çok daha verimli şekilde gerçekleştirilir oldu. Bu büyük ölçekli yiyecek üretimi tarla tarımı (*agriculture*; Latince *agri*, "tarla" anlamına gelir) ya da onu karakterize eden ve toprağı çok daha etkin şekilde sürme imkânının önünü açan icada gönderme ile "saban tarımı" olarak adlandırılır. Türkçe daha yaygın ve bilindik deyişle bu, çiftçiliktir.

Çiftçiliğin bahçecilikten farkı, tarımsal etkinlikte basit birtakım aletler eşliğinde yalnızca insan gücünden yararlanma-

nın ötesine geçilmiş olmasıdır. İnsan çapa, kazma, bel, tırmık gibi aletler kullanarak toprağı ekime hazırlamak yerine saban denilen ve toprağı çok daha derinden "yararak" süren bir yeni aleti hayvan gücü ile işlerliğe sokarak tarım yapar olmuştur. Bu etkinliği ayırt eden ikinci önemli yenilik sulamadır. Çapa tarımında olduğu gibi doğal yağışlara bağlı olarak veya doğal su kaynaklarından kendisi su taşıyarak bahçesini ekip biçen insan, bu kaynaklardan tarlasına kanallar açarak su aktarmayı akıl etti. Saban hem toprağın daha iyi gevşeyip yumuşamasını sağlayarak hem de daha derine ulaştığı için toprağın alt tabakalarındaki besleyici mineralleri yüzeye çıkarıp toprağın verimini artırmaktaydı. At, öküz, manda gibi çekim hayvanlarıyla işlerliğe sokulduğu için de toprağı daha hızlı sürmek mümkün oldu. Ayrıca bu hayvanların dışkıları doğal gübre olarak toprağın verimine katkıda bulunmaktaydı. Bu şekilde verimi artan toprak, çapa tarımında olduğunun aksine, belli bir süre kullanıldıktan sonra nadasa bırakmaya gerek duyulmaksızın yıllar boyu art arda sürülebilir oldu. Artık bahçe tarımındaki geçişli/dönüşümlü ekim (*shifting cultivation*) uygulamasının, yani her sene farklı ve sınırlı bir toprak parçası üzerinde küçük ölçekli tarımsal etkinliğin ötesine geçilmişti. Ekimin saban, çekim hayvanları ve sulama eşliğinde yoğun, sürekli ve büyük ölçekli olması, tarla tarımını bahçe tarımından ayıran temel noktadır (Nanda ve Warms 2002: 159; Ferraro 2008: 13).

Tarla tarımı aşamasında enerji kaynağı olarak çok daha verimli mahiyette hayvan kas gücünün devreye sokulması sadece toprağın sürülmesiyle de sınırlı değildir. Hayvan kas gücü, mekanik su pompaları ile tarlalara su aktarımında da toplanan tahılı un hâline getiren öğütme (değirmen) taşlarının döndürülmesinde de kullanılır. Bu ve daha önce kaydedilen yeniliklere bağlı olarak saban tarımına dayalı üretim, çapa tarımında olandan daha büyük bir verim sağladığı için çok daha fazla insanı besleme imkânının, dolayısıyla nüfus artışının da önünü açmıştır (Peoples ve Bailey 2003: 136).

Çapa tarımı ile tarla tarımı arasındaki fark en bariz şekilde her iki etkinliğin de gözlemlendiği adalar ülkesi Endonezya'dan örneklenebilir. Pirinç üretimine yönelik yoğun tarla tarımının gerçekleştirildiği Java adası, Endonezya'nın nüfus olarak yüzde 9'unu oluşturmakla birlikte burada gerçekleştirilen üretim toplam ülke nüfusunun üçte ikisini beslemekteydi. Çapa tarımına dayalı üretim yapılan ve Endonezya nüfusunun yüzde 90'ını oluşturan diğer adalardaki üretim ise toplam nüfusun üçte birini ancak desteklemekteydi (Nanda ve Warms 2002: 159).

Tarla tarımına dayalı yiyecek üretimi büyük verim artışı sağlamakla birlikte çapa tarımıyla karşılaştırıldığında onun bazı dezavantajlar barındırdığını kaydetmeden de geçmemek gerekir. Öncelikle bu, daha büyük bedel ya da maliyet oluşturan bir etkinliktir. Tarlaları ekime hazırlamak çok daha küçük alan kaplayan bahçelerle kıyaslandığında hem daha fazla zaman hem de daha fazla çalışma gerektirir. Yüksek tepeliklerde, yamaçlarda ekim yapmak için toprağın kademe kademe düzlükler hâlinde taraçalandırılması, sulama yapmak için kuyu sondajları ve kanal inşası, zor ve zaman alan uğraşlardır. Tarımda kullanılan saban, su pompası, çekim hayvanları gibi olmazsa olmaz araç-gereç ve kaynakların edinilmesi, bakımlarının sağlanması gerek ekonomik gerekse fiziksel bakımdan çiftçiliği güçleştiren hususlardır. Araç-gereçlerin bozulması, hayvanların hastalanması ya da kaybı gibi beklenmedik durumlar da tarla tarımını riskli ve kırılgan hâle getirir.

Bahçe tarımında üretim genelde topluluğun kendisine yetecek kadar, yani sınırlı miktarda olurken tarla tarımında çiftçiler kendi ihtiyaçlarının ötesinde üretim gerçekleştirirler. Bu "artı ürün", tarımsal etkinlikte bulunmayan diğer insanları, aileleri, grupları beslemekte kullanılır. Zanaatkârlar ve tüccarların yanı sıra hayatın maddi ve manevi akışına hâkim olanlar (yöneticiler ve rahipler) esasen bu artı-ürün sayesinde varlık bulmuşlardır. Çiftçi artı ürününü değiştokuş ya da alışveriş

yoluyla dolaşıma sokabilirse de bu, daha yaygın olarak ondan "zorla", kendisi üzerinde baskı kurmuş "siyasi" güçler tarafından vergi, kira ya da haraç olarak alınır. Tarla/saban tarımının yaygınlaşması bu etkinliği mümkün kılan toprak, çekim hayvanları, tarımsal araç-gereç gibi temel kaynakların sahiplenilmesine (mülkiyetine) bağlı olarak insan yaşamında topluluk içi ekonomik ("sınıfsal") farklılaşmayı, yani tabakalaşmayı alabildiğine keskinleştirmiştir. Zaman içinde bir yönetim sınıfı olarak bürokrasinin, polis-asker gibi güvenlik-denetim aygıtları ve yazılı kayıtlara dayalı vergilendirme sistemiyle devletin belirmesini mümkün kılan altyapı budur. Tarımsal etkinlik dışı yaşam alanları olarak devletin, dinin, ticaretin, bir başka deyişle sarayların, mabetlerin ve pazarların mekânı şehirler de tarla tarımı ve onun yapıldığı köylerin bağlaşık bir çıktısıdır. Bu "şehirli yaşam", aynı zamanda uygarlık demektir; dolayısıyla uygarlığın gündoğumunu da saban tarımına dayalı yoğun üretimin koşullladığı söylenebilir (Wolf 1966: 4). Önceki bölümde değinildiği ve izleyen bölümde de "siyaset" bağlamında tekrar odaklanılacağı üzere tarla tarımına dayalı yiyecek üreticiliği, insanlık tarihinde en eski dört uygarlık havzasının ortaya çıkışına ön ayak olmuştur. Bunlar, bugünkü Ortadoğu'da Dicle-Fırat nehirleri çevresi ve arasında kalan Mezopotamya (Yunanca, "iki nehir arası"); Mısır'da Nil Nehri Vadisi; bugünkü Pakistan'da, daha geniş olarak Hint Yarımadası'nda İndüs Nehri Vadisi; ve Çin'de Sarı Nehir'i çevreleyen alandır. "Eski Dünya" addedilen topraklarda günümüzden önce 5500'lerden itibaren belirmiş bu uygarlıkların yanı sıra "Yeni Dünya" denilen Amerika kıtasında günümüzden önce 2500'lerden itibaren belirmiş Maya, Toltek, Aztek ve İnka uygarlıklarının alt yapısında da tahıl tarımına dayalı yiyecek üreticiliğinin olduğunu belirtmek gerekir (Peoples ve Bailey 2003: 136-137; Ferraro 2008: 163-164).

İnsanlık tarihinde sürekli yerleşik yaşamın da en baskın biçimde tarla tarımıyla bağlantılı olarak yaygınlık kazandığı

söylenebilir. Geçişli-dönüşümsel "biç-yak" etkinliği içerisinde göçebe ya da yarı-göçebe–yarı-yerleşik yaşam sürdüren, sürekli yerleşikliğin ise çok nadir örneklenebildiği bahçe tarımcılarının aksine çiftçiler sürekli ekim yaptıkları tarlaların yanında ya da yakınındaki yerlerde sürekli-yerleşiktirler. Bu aynı zamanda "köylülük" denilen kültürel (yaşambiçimsel) kategorinin ortaya çıktığı noktadır. Bir köy, ana geçim biçimi olarak tarla tarımına dayalı üretim yapan kırsal topluluktur. Köylüler kendi ürettikleriyle beslenir, geçinirler. Dolayısıyla geçimlik ekonomi esastır. Bununla birlikte tarımsal olmayan ve köy-içi değiştokuşa ya da "pazar"a (satışa) yönelik üretim etkinliği içinde olanlar da köylerde bulunabilir. Tarımsal etkinlik sürecinde ve sonrasında ihtiyaç duyulan araç-gereçler ya da pişirme ve saklama kapları (çanak çömlek), dokuma giysi, ev yapımında kullanılacak taş, ağaç, tuğla, kerpiç vb. malzemeler de köy-içinde, köylülerin kendisi veya bu işlerde yetkinleşmiş, ustalaşmış bazı kişiler tarafından üretilir. Bu bakımdan köylü, tükettiği her şeyi büyük ölçüde kendi üreten insandır. Diğer taraftan köylüler, yukarıda da kaydedildiği üzere, tarımsal emekleriyle, daha doğrusu o emeğin bir çıktısı olan "artı-ürün"le şehirli yaşamı olanaklı kılarlar. Kendileri şehir yaşamının çevresinde konumlansalar da onun asli varlık koşulunu oluştururlar. Bu bakımdan köylü kimdir sorusunun cevabı da gelir: Ürettiği "artık", hâkim yönetici gruba aktarılan, böylece hem bu grubun yaşamını sürdürmesini hem de yiyecek üretimiyle uğraşmayıp başka mal ve hizmetleri üretenlerin beslenmesini sağlayan "kırsal çiftçi"ye köylü denir (Wolf 1966: 3-4).

Böyle olmakla birlikte köylüler, besleyip var ettikleri ayrıcalıklı, seçkin ve soylu şehirlilerden farklı olarak, tarih boyunca düşük toplumsal statüde, maddi yoksunluk içinde bir yaşama mahkum olmuşlardır. Tarımsal etkinlik ve emekleriyle yazıdan matematiğe, sanattan felsefeye ve bilime kadar insanlığın en önemli kazanımlarına gidişin önünü açmış, altyapısını oluşturmuş olsalar da her daim şehirlerin güdümün-

de, şehirlere hâkim ve kendileri üzerinde de hâkimiyet kurmuş siyasal ve dinsel otoritelerin boyunduruğunda, ekonomik, siyasal ve dinsel bir bağımlılık içinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu bakımdan, geç modern zamanlara kadar bahçe tarımcıları açısından söz konusu edilebilecek, birazdan üzerinde duracağımız göçebe hayvancı-çoban topluluklar için de geçerli sayılabilecek başına buyruk ve bağımsız yaşam, çiftçi-köylüler için hiçbir zaman söz konusu olmamıştır (Peoples ve Bailey 2003: 138-139; Ferraro 2008: 164; Haviland, vd. 2018: 167-169).

Özetlemek gerekirse tarla tarımı, insanlık tarihinde önemli değişmelere yol açmış ekonomik geçim biçimi olarak ayırt edilebilir. Devlet, şehir ve uygarlık, bunlar arasında en başta sıralanabilecek olanlardır (ayrıca bkz. önceki bölümde "Neolitik" alt-bölümü, s. 210). Ancak bu ve diğer pek çok kazanımın yanında, insanın içerisinde yaşadığı ve parçası olduğu doğaya en büyük zararı veren tahripkâr bir varlığa dönüşmesinin önünün de tarla tarımının yaygınlaşmasıyla açıldığı söylenebilir. Çiftçilik, tarla olarak tarıma açılmak üzere sürekli kesilen ağaçlar ve yok edilen ormanlar pahasına bir yol alıştır. Bu ormansızlaşmaya çevresel (doğal-biyolojik) çeşitliliğin kaybı da eşlik eder. Döngüsel-geçişsel şekilde ormandan aldığı sınırlı bir alanı biçip-yakıp kullandıktan sonra onu tekrar ormana iade eden ve yetiştirdiği düzinelerce bitki türüyle "tropikal çeşitliliğin aynası" sayılabilecek çapa tarımcılarının aksine tarla tarımı hem kalıcı bir ormansızlaşmaya hem de sadece birkaç temel bitkiye yoğunlaşma nedeniyle ekolojik çeşitliliğin kaybına yol açar (Kottak 2004: 434-435). Elbette bu, Endüstri Devrimi sonrası dünyada söz konusu olanla karşılaştırıldığında "devede kulak"tır ama yine de yabana atılamayacak bir doğal çevre tahribatıdır. Bu bakımdan zamanımızın popüler antropologlarından Jared Diamond'ın tarla tarımına ilişkin, "insanlık tarihinin en kötü hatası" şeklindeki değerlendirmesini not düşmeden de geçmemek gerekir (Diamond 1987).

Köylü Deyince Çiftçi, Çiftçi Deyince Köylü

1950 sayımına göre Türkiye nüfusu 21 milyona yakındı (20.947.188). Bunun 15 milyondan fazlası kırsal alanda yaşamaktaydı; yani nüfusun 4'te 3'ü köylüydü ve tarım (çiftçilik) ile geçinmekteydi. Bu çerçevede 1952'de yayımlanmış olan Mehmet Nuri Alpay'ın *Köy Davamız ve Köyün İç Yüzü* adlı kitabından alınan aşağıdaki satırlar, 20. yüzyıl ortasındaki Türkiye'de tarımsal etkinliğin durumuna ilişkin dikkate değer veriler sunmaktadır:

> Köylü deyince çiftçi, çiftçi deyince köylü hatıra gelir. Halbuki köylü demek mutlaka çiftçi demek değildir. Her köylü çiftçi olmadığı gibi her çiftçi de köylü değildir. Bununla beraber köylerde oturan nüfusun mutlak çoğunluğu çiftçidir. Bundan sonra gelen hayvan yetiştiricileri de az değildir. Bu ikinci kısım meslek erbabı daha ziyade Doğu bölgesinde, uzun yaylada ve aşiretler arasındadır.
>
> Tarım makinalarının köylere girmediği ve kara sabanla toprağın sürüldüğü yerlerde her çiftçinin birkaç hayvanı ve bir çift öküzü vardır. Amerikan yardımının memlekete girmesi ile tarım makinalarının çoğalması sayesinde ziraatta büyük gelişmeler beklenilmektedir. Memleketin can damarı sayılan yol yapımı ilerledikçe ve çeşitli tarım makinaları ile köylünün ziraatı verimli bir duruma geldikçe elbette ki onun yüzü gülecek ve refah seviyesi yükselecektir. Ancak kuraklık, sel, dolu, don, çekirge gibi afetler de köylünün belini bükmektedir. Bu afetlerden sel ve haşere ve çekirge gibi tehlikeleri esaslı ve planlı tedbirlerle önlemek mümkündür. Su baskınlarından kurtulmak için de sedler ve kanallar açmak öteden beri düşünülen ve yapılmak istenen işlerdir. Tarım makinalarının girmediği ve giremeyeceği köylerimiz henüz çoktur. Bu makinaların masrafını karşılamayacak az toprak sahibi sarp yerlerde köylümüz ve köylerimiz vardır. Bu itibarla bunların çiftçiliği de uzun yıllar daha karasaban ve öküze münhasır kalacaktır. Makinalaşan yerlerde tabiatıyla ürün arttığı için yaşama seviyesi de yüksektir. 1945 yılında memlekette

mevcut bir kısım tarım makinalarının yarısı yılda iki defa ürün veren Çukurovada bulunmakta idi. Bu itibarla orada fakir çiftçi yok denilebilir. Tarımda ilerlemiş olan yerlerle zeytin, tütün, bağ, meyva ve sınai bitki yetiştirmekte gelişmiş olan bölgelerde de refah seviyesi iyidir.

Ürünü yetecek kadar olmayan bölgelerde ise yaşamayı temin için halk başka yönde de çeşitli işler yapmak zorunda kalmış ve bu sebeple az çok çiftçiliği olan ve hayvan besleyen köylümüz yiyeceğinden başka giyeceğini de kendisi yapmaya gayret etmiştir. Koyunundan aldığı yün ile ilk önce kadınlar yatağını, yorganını, yastığını temin etmiş ve sonra iptidai şekilde büktüğü iplikle ve yine iptidai bir tezgâhta dokuduğu kumaşla kadın, erkek ve çocuklar için elbiseler yapmış ve tabii ve sabit boyalarla da bunları yine kendisi boyamıştır. Bunlardan başka keçe, kilim, halı, heybe, hurç, çorap, eldiven, yağmurdan korunmak için yamçı, kepenek, başlık ve keçisinden elde ettiği kıl ile çul, çuval, çadır vesaire meydana getirmiştir.

Köylerimizde gerek toprak ürünlerinin gerekse harmanın tâne ve sap ve samanını taşımak için ileri ve düzlük köylerde at arabası, yoksa manda veya öküz arabası, daha ileri ve dağlık bölgelerde öküzün çektiği kağnı arabası, bu da yoksa eşek, taşıt işlerinde kullanılır.

(Kaynak: Alpay 1952: 49-51)

Günümüzde çiftçilik, insanlığın muazzam ölçekli küresel besin ihtiyacını karşılama yolunda elbette sürdürülmektedir. Ancak bu, esasen saban yerine traktör, biçer-döver gibi makinelerle gerçekleştirilen ve endüstriyel yaşam biçimiyle uyarlı, onun parçası hâline gelmiş bir etkinlik olarak bambaşka bir kültürel çerçeveye oturur. Bu, aşağıda "Endüstriyel Yaşam" başlığı altında değerlendirilecektir.

Sürü Hayvancılığı (Çobanlık)

Tarihsel bağlamda yiyecek üreticiliğinin bir boyutu bitki toplayıcılığından bitki yetiştiriciliğine (ekimine-dikimine) geçişse, diğer boyutu da hayvan avcılığından hayvan yetiştiriciliğine geçiştir. Aslında tarım yaygın biçimde toprağı ekip biçme yani bahçecilik ve çiftçilikle özdeştirilse de daha genel olarak kastedilen, toprağın tarla kadar mera (otlak) olarak da insan kullanımına tâbi hâle getirilmesi doğrultusunda hayvan yetiştiriciliğini de kapsamına alan bir etkinliktir. Dolayısıyla, daha önce de belirtildiği üzere tarımla söz konusu olan, bitki ve hayvan evcilleştirmesini olanaklı kılacak şekilde esasen toprağın evcilleştirilmesidir (bkz. Bölüm Dört, "Toprağın Evcilleştirilmesi" alt-kesiti , s. 210.).

Hayvancılık, "Neolitik Tarım"a geçiş sürecinde toprağın bitki ekimine elverişli olmayan kesimlerinde evcilleştirilmiş sürü hayvanlarının denetim altında bakılıp otlatılarak beslenmesine dayalı bir yiyecek üreticiliği olarak belirir. Bitki ekimine imkân olmayan bir toprak üzerinde insanlar tarafından sindirilemeyecek mahiyetteki doğal bitki kaynakları, sert ya da kuru otlar, hayvanlar için uygun besin kaynağı olabilir. Bu doğrultuda hayvancılık, hayvan-toprak-insan arasında karmaşık ve birbirine-bağımlı bir etkileşimi kaçınılmaz kılar. Bu geçim biçimine dayalı olarak hayatını sürdüren insan topluluklarının sürülere bağımlılığı açıktır. Diğer taraftan hayvanlar da onları denetim altına almış insanlara otlak, su, bakım, barınak, tuz ve yırtıcılardan korunma yolunda bağımlılardır. Toprağın hayvan sürülerini taşıma/yaşatma kapasitesi, buna bağlı olarak ne kadar hayvanın bir insan topluluğunu hayatta tutmak için yeterli olacağı gibi hususlar da büyük önem taşır ve hayvan yetiştiricilerinin bu bakımdan bilgi sahibi olmaları gerekir (Nanda ve Warms 2002: 151-159).

Yakın zamanlara kadar hayvancılık insan dünyasında asli (birincil) geçim biçimi olarak en belirgin şekilde Doğu-Kuzey-Güney Afrika, Anadolu, Ortadoğu ve Arap Yarımada-

sı, Orta Asya ve Himalayalar, kutup-altı bölgeler ve Sibirya gibi "Eski Dünya"nın pek çok kesiminde antropolojik olarak örneklenmiş ve gözlemlenmiştir. Kabataslak bir bakışla, sığır Doğu ve Güney Afrika'da, deve Kuzey Afrika ve Arap Yarımadası'nda, ren geyiği Doğu ve Kuzey Afrika'nın kutup-altı bölgeleriyle Sibirya'da, yak (Tibet'te yaşayan uzun tüylü, uzun boynuzlu bir sığır türü) Himalayalar'da, koyun, keçi ve sığır gibi küçükbaş ve büyükbaşlar da karma şekilde başlangıç itibarıyla Ortadoğu merkezli olmakla birlikte Avrupa ve Asya'nın pek çok coğrafyasında yaygın evcil sürü hayvanları olarak sıralanabilirler. Hayvancılığın çok eskiye giden tarihsel örneklerine rastlanmayan "Yeni Dünya" Amerika'da ise istisnalar Peru'da bitki tarımına ek olarak izleri tespit edilmiş lama ve alpaka evcilleştirmesi ve yetiştiriciliği ile ortaya çıkar (Nanda ve Warms 2002: 151; Ferraro 2008: 160).

Esas itibarıyla coğrafi hareketlilikle bağlaşık olduğu söylenebilecek hayvancılık, evcilleştirilmiş sürülerin mevsimsel değişmeler doğrultusunda otlatılmaya uygun alanlara düzenli hereket ettirilmesini gerektirir. Bu çerçevede antropoloji yazınında başlıca iki tarz hayvancılık, "kategorik" olarak karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi, deyiş yerindeyse "sürü nereye biz oraya" şeklinde, bir topluluğun tüm üyelerinin uygun otlak arayışıyla yıl boyunca mevsimsel olarak dağ, tepe, bayır, ova, bozkır demeden sürekli hareket hâlinde "konup göçtüğü" göçebe hayvancılıktır (*nomadic pastoralism*). Yaşadığımız topraklarda bu konuya ilişkin sosyolojik/antropolojik açıdan öncü sayılabilecek *Göçebe Alikan Aşireti* başlıklı çalışmasında İsmail Beşikçi'nin kapsamlı tanımıyla bu:

> [S]abit bir konuta bağlı olmadan ekip-biçme, bitki ve ağaç yetiştirme gibi faaliyetler dışında, tarımın yalnız hayvancılık kısmı ile uğraşan, hayvanlarına daha iyi otlaklar bulabilmek için mevsim ve bitki örtüsü durumuna göre yayladan yaylaya, yayladan ovaya ve steplere [bozkırlara] göçen, daima ça-

dır hayatı yaşayan ve üyeleri arasında soy-sop ilişkileri kuvvetli olan bir insan grubunun faaliyetidir (Beşikçi 1969: 13).

Antropolojide kategorik olarak kaydedilen ikinci hayvancılık pratiği ise Türkçede kısmen yaylacılık ya da yarı-yaylacılık tabirleriyle karşılanan, ama bunlardan ayrılan bazı yanları olduğu için yabancı dillerdeki adlandırmanın (*transhumance*) Türkçe fonetiğe uyarlı yazılımıyla da ilgili kaynaklarda yer alan "transhümans"tır (kullanıma ilişkin bkz. Aydın ve Çiftçi 2021: 15, dn). Bu hayvancılık biçiminde topluluk bir bütün olarak hayvan sürülerinin peşinde hareket hâlinde olmayıp belli bir yerleşmede sürekli yaşarken bazı yetişkin erkekler (ve onlarla birlikte kimi durumda ergen erkek çocuklar) sürüleri mevsimsel değişimlerle bağlantılı şekilde yıl boyu farklı yerlerde otlatırlar.

Beşikçi, "gerçek göçebelik"diye tanımladığı konar-göçer hayvancılıkta hayvanlarla birlikte insanların da topluca göçünün; buna karşılık yaylacılık, yarı-yaylacılık ve transhümansta yalnızca hayvan göçünün söz konusu olduğunu kaydeder. Yerleşik yaşamın varlığı son üç geçim etkinliğini göçebe hayvancılıktan ayırır. Bütün bir yıl boyunca oturulan evler, ayrıca bitki ekimi-dikimi ve hasadı, trashümans ile yaylacılık ve yarı-yaylacılıkta karşımızdadır. Yaylacılıkta insanlar hem yaylalarda (yaylak) hem de daha aşağı yerlerdeki ova ve vadilerde (kışlak) evlere sahip olup duruma göre bu evlerin birinden diğerine (bir bakıma yarı-göçebe denilebilecek şekilde) geçiş yaparlar. Yarı-yaylacılıkta ise sadece dağ eteklerinde evler olup insanların çoğu, sürü sahipleri dâhil olmak üzere buralarda yerleşik yaşarken çobanlar hayvan sürülerini yazları yaylalara çıkarır. Hem yaylacılıkta hem de yarı-yaylacılıkta hayvan sürüleri yazın otlaklarda kışın ahırlarda olup bu, onları transhümanstan ayıran noktadır. Transhümans hayvancılıkta ise "ahırlama" yoktur ve sürüler yıl boyu mevsimsel duruma ve bitki örtüsü koşullarına bağlı olarak otlaktan otlağa onları güderek yönlendiren çobanlar eşli-

ğinde göç ederler (Beşikçi 1969: 10-14; Salzman 1996: 553). Basitleştirmek gerekirse, sürüleri güdenlerin konar-göçer, sürü sahiplerinin yerleşik olduğu hayvancılık, transhümanstır.

Transhümans hayvancılığa tipik bir örnek Doğu Afrika'da Uganda sınırları içinde kalan kuru savanlık alanlarda yaşamlarını sürdüren Karimojong kabilesinden verilebilir. Sığırcılıkla geçinen bu topluluğun yaşamında sığır, çayırlarda-otlardaçalılarda depolanmış enerjiyi insanlara aktaran bir tür "enerji transformatörü" rolü oynar. Bu nedenle de topluluğun ana besin kaynağı hayvanın eti değildir. Sığır sadece belli zamanlarda, dinsel ritüellerle sınırlı şekilde kesilip eti herkes tarafından paylaşılırken, daimî hayvansal gıda onun sütü ve kanıdır. Her üç-beş aylık süreler içinde kilolarca kan, hayvanların şah damarlarından çekilerek içilir. Kabilenin yerleşik yaşam alanı, çeşitli nehirlerin kestiği bir düzlüktedir. Yağmurlu mevsimlerde oldukça sulak olan bu alanda kadınlar sorgum (bir Afrika tahılı) başta olmak üzere diğer birkaç bitkinin ekimini yaparak bahçe tarımıyla da uğraşırlar. Ancak burası yağmurlu mevsim dışında mevcut hayvan sürülerini beslemek açısından elverişli değildir. Bu nedenle sürüler diğer mevsimlerde başka otlaklık alanlara götürülmek zorundadır. Bu yüzden sürüleri güden erkekler, kabilenin yerleşik yaşam merkezi dışında kalan ve bir tür geçici yerleşim yeri sayılabilecek "sığır kampları"nda hayvanlarla birlikte ve her an harekete hazır şekilde yaşayıp onları uygun otlaklara, mesela ani yağış düşen ve kısa sürede yeşeren topraklara yönlendirirler. Bu kamplarda yaşayan erkekler sığır sütü, kanı ve ara sıra yanlarına uğrayan kadınların getirdiği, sorgumdan yapılmış bir tür "bira" ile beslenirler. Transhümans hayvancılığı bahçecilikle takviye etmiş bu geçim stratejisi, zor zamanlarda Karimojongları hayatta tutar. Çünkü yağmurlu mevsimlerde sadece birkaç haftalık kuraklık bile bitki hasadının risk yaratacak şekilde düşmesine neden olur. Ama sürülerin bir yerden bir yere uygun otlaklara hareket ettirilmesiyle bu risk telafi edilerek beslenme garantiye alınmış olur (Peoples ve Bailey 2003: 142).

Yukarıdaki örnekte de belirginleştiği üzere, bir topluluğun ihtiyaç duyduğu beslenmeyi bütünüyle hayvansal kaynaklardan sağladığı saf/mutlak anlamda bir hayvancılık, eğer hiç yok değilse de son derece nadirdir. Hayvansal gıda, gerekli besin ögelerinin tümünü karşılayamadığından hayvancılıkla uğraşanlar ya kendi ürettiklerini ticari işleyişe sokarak ya da kendileri kısmî bitki ekimi yaparak bu sorunu aşmaya çalışırlar. Konar-göçerlerin ihtiyacı dışında kalan hayvan fazlası, bunun yanı sıra deri, yün gibi hayvansal ürünler ya da halı, kilim gibi dokumalar çiftçilerle değiştokuş edilerek veya tacirlere satılarak tahıl, un, kuru meyve, baharat, çay, metal aletler, kap-kacak, çaydanlık, pamuk, tekstil ürünleri, plastik eşya, ateşli silah vd. ihtiyaç maddeleri alınır. Dolayısıyla tarla-bahçe tarımı ile hayvancılığın birbirini dışlayan geçim biçimleri olmadığını akılda tutmak gerekir. Aslî geçim biçimi hayvancılık-çobanlık olan topluluklar bitki ekimi yapabileceği gibi, çiftçilik-bahçecilikle uğraşan topluluklar da değişik ölçeklerde hayvan yetiştiriciliğiyle geçimlerini takviye edebilirler (Peoples ve Bailey 2003: 139; Ferraro 2008: 160; Haviland vd. 2018: 171).

Bu aşamada kaydedilmesi gereken bir diğer nokta, tarımın başlangıcından itibaren yiyecek üretiminin iki ana kolunu oluşturan çiftçilik ve hayvancılık pratiklerinin hem birbirlerini tamamlayıcı mahiyette "sembiyotik", yani birbirinden beslenen, hem de zaman zaman birbirleriyle çatışık bir ilişki içinde olduklarıdır. Ekonomik temelde birbirlerine muhtaç yerleşik çiftçi-köylülerle konar-göçer hayvancı-çoban topluluklar, genelde yetiştirdikleri ürünlerin değiş tokuşuna dayalı ve hayati şekilde "birlikte işleyen bir geçim örüntüsü" sergilerler (Aydın ve Çiftçi 2021: 23). Ancak çeşitli nedenlerle konar-göçer hayvancının otlağı ile yerleşik çiftçinin tarlasının biri tarafından diğerinin zararına kullanıldığı durumlarda bu sembiyotik denge yerini çatışmacı bir dinamiğe bırakır. Hayvan sürüleri, kendilerine ayrılmış otlaklar yeterli olmadığında bitki ekimi yapılmış tarlalardaki ürünlere yöne-

lebilirler. Karşı yönden de hayvancılık yapanların kullandığı kimi otlaklar çiftçilere tarla olarak çekici gelebilir. Böylece tarihsel süreçte bir yandan her iki geçim biçimini sürdürenlerin dayanışma içinde karşılıklı besin alışverişi yapma durumu, diğer yandan da insanlık tarihinin en eski ekonomi-politik sorunlarından biri olan, kutsal metinlerde de izdüşümleri bulunabilecek "çiftçi-çoban çatışması"nın örnekleri ortaya çıkar (bkz. Bölüm On, "Hâbil-Kâbil" kutu-yazısı, s. 479). Öyle ki günümüz dünyasında sayıları hayli azalmış olmakla birlikte her iki yaşam biçimini sürdüren toplulukların birbirleriyle öldüresiye çatışma içinde olduğu durumlara hâlâ rastlanmaktadır. Söz gelimi Nijerya'da göçebe hayvancılarla yerleşik çiftçiler arasında yıllardır süregelen otlak-tarla paylaşım anlaşmazlığının bir parçası olarak Haziran 2025 gibi çok yakın bir zamandaki silahlı saldırılarda 200 kişinin öldüğü, binlerce insanın da evlerini terk etmek zorunda kaldıkları kaydedilmiştir. Hükümet güçlerinin ne ekonomik olarak ne de askeri-polisiye tedbirlerle üstesinden gelebildiği sorun, 2010'dan bu yana iklim değişimine bağlı olarak ülkenin kuzeyi boyunca kendini gösteren çölleşme nedeniyle daha vahim ve çözümsüz hâle gelmiştir. Göçebe hayvancılıkla geçinenlerin Müslüman, yerleşik çiftçilerin Hıristiyan olması da çatışmaya etno-dinsel bir boyut eklemektedir (*The Economist* 2025:30-31).

Gerek ekonomik gerek siyasal konularda gücün erkekte olduğu ataerkil toplumsal düzen ve bağlantılı olarak babasoylu akrabalık sistemi temelinde ortaya çıkan kabile ya da aşiret siyasal örgütlenmesi, konar-göçer hayvancı toplulukları karakterize eder. Bu topluluklar tarih boyunca kendilerini çevreleyen daha büyük ölçekli sosyopolitik yapılar olan krallık, hanlık, sultanlık, imparatorluk gibi devlet örgütlenmeleriyle sorunlu ve çatışmacı bir ilişki içinde olmuşlardır. Çünkü yerleşik çiftçi-köylü topluluklardan hiç zorlanmaksızın vergisini alabilen bu devletler açısından konar-göçer hayvancı aşiretler "ele avuca sığmaz" dinamizmleriyle ciddi bir

rahatsızlık kaynağıdır. Buna yaşadığımız toprakların tarihinden bir örnek ilginç olabilir: Kökeninde ve gelişme sürecinde aşiret örgütlenmesi ve göçebe hayvancılık ekonomisi bulunduğu genelde kabul edilen Osmanlı, devlete ve imparatorluğa yükselişi sonrasında bu belirtilen köküne yabancılaşıp topraklarındaki konar-göçer aşiret oluşumlarına yönelik (elbette ekonomik çıkarları doğrultusunda) hasmane bir takipçi-gözetimci tutum takınmıştır. Olguya, tarih bilimini antropolojinin sunduğu imkânlarla teçhizatlandırarak açıklık getirme önerisiyle yaklaşan Paul Lindner'in ilgili çalışmasından aktarmak gerekirse:

> Osman ve oğlu Orhan'ın yönetimleri göçebe olgusu yönünden incelendiğinde ve siyasi, askerî ve ekonomik faaliyetlerindeki dönüşüm açısından analiz edildiğinde, Osmanlıda ortaya çıkan ve on beşinci yüzyılda egemen olan bir ideolojinin varlığından söz edebiliriz. Osmanlılar göçebe köklerine ilişkin romantik bir bakış açısına sahiplerse de, zaman içinde göçebeleri yollarından da mükemmel dünya imgelerinden de çekip çıkardılar. (...) Osmanlı için göçebeler, artık İstanbul'a uzanan yolun bir yerinde kaybolmuşlar ve toplum için olduğu kadar din için de sapkın kabul edilir olmuşlardı (Lindner 2000: 18-19, 171; ayrıca bkz. izleyen Bölüm Altı, "Kabileden Şefliğe ve Devlete: Osmanlı" kutu-yazısı, s. 380).

Daha yakın zamanlarda (son 200 yılda) ise dünyanın hemen her köşesinde ulus-devlet yapılanmalarının hükmü, etkisi, zorlaması altında bu topluluklar ekonomik, kültürel, siyasal bütünlük ve özerkliklerini tamamen kaybederek göçebelik ya da yarı-göçebelikten sürekli yerleşik yaşama geçiş yapma durumunda kaldılar. Hızla endüstrileşen dünyada hayvan yetiştiriciliği de çiftçilik/bahçecilik gibi geçimlik olmaktan çıkarak kapitalist ekonomi bünyesinde ticari çerçevede gerçekleştirilen bir "sektör" oldu. Doğal otlaklarda gerçekleştirilen sürü hayvancılığının yerini endüstriyel hay-

Konar-Göçer ve "Yerleşik" Yörükler: Beyşehir Örneği

Dağ silsileleriyle çevrili Beyşehir Gölü havzası yüzyıllar boyunca elverişli yaylak ortamı sunduğu için konar-göçer yörük toplulukları Beyşehir çevresinde önemli bir "etnodemografik" öge olarak belirmiştir. Öte yandan en genel anlamda konar-göçer Türkmenler olarak tanımlanabilecek yörüklerin yüzyıllar boyunca yerleşik yaşama geçme/geçirilme durumlarından dolayı Beyşehir Gölü çevresindeki pek çok kırsal yerleşmenin yörük kökenli olduğu da tespit edilebilmektedir.

Anadolu'ya gelip bu coğrafyayı yurt tutan göçebe Oğuz boylarını tanımlayan "yörük" teriminin genellikle Türkmen sözcüğüyle eşanlamlı kullanımı söz konusudur (Eröz 1991: 20-23). Her iki sözcük de Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde konar-göçer hayvancılığa karşılık gelecek şekilde işlerlikte olmuştur (Aydın ve Çiftçi 2021: 56-57, 60-61). Gerçi bazı durumlarda bunlar arasında belirgin bir ayrıma gidilmemiş de değildir. Söz gelimi İnalcık, 15.-16. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin kendi hükmü altındaki konar-göçer Türkmen gruplar için idari amaçla "yörük" tabirini kulanıma sokarken, Anadolu'nun daha doğusundaki ve kendisiyle rekabet ve çatışma içindeki siyasi oluşumlara yakın konar-göçer grupları (tehdit algısı eşliğinde, olumsuzlayıcı yönde) "Türkmen" olarak adlandırdığını kaydetmektedir (İnalcık 1993: 102). Daha yakın zamanlarda ve günümüzde ise bu topluluklar sürekli yerleşikliğe zorla ya da gönüllü yönelim içinde olduklarından, yörük tabiri, konar-göçerliği hâlâ sürdüren Türkmenlere özgü, onların yaşam biçimini tanımlayan bir terim olarak yerleşmiştir (Artun 1996: 25). Bu doğrultuda da Türkmen sözcüğü, yaşam biçimiyle (konar-göçer hayvancılıkla) bağlaşık şekilde bir "etnik" aidiyet işaret ederken, "yörük(lük)" başlıbaşına bir yaşam biçimi belirleyeni olmuştur. Yine de bu sözcüklerin birer kimlik atfı olarak kullanılmasının bağlamsal, geçişli ve durumsal temelde gerçekleştiğini gözden uzak tutmamak gerekir. Örneğin Beyşehir Gölü çevresinde kendilerini önce Türkmen olarak tanımlayan ve Oğuz boylarından geldiklerini söyle-

yen, görüşmenin ilerleyen safhalarında ise "yörük kökenli" olduklarını açıklayan, ayrıca yörüklüğü sürdüren, yani "hâlâ yörük olan" yakınları bulunduğunu sözlerine ekleyen yerleşmeler tespit edilmiştir. Konar-göçerlikten yerleşikliğe geçmiş ya da geçiş sürecindeki bu gruplar, yaşam biçimlerini değiştirmiş olsalar da "kültür" olarak hâlâ yörüklüklerini korumaktadır. Dolayısıyla bunlara bu geçiş sürecinin özgün niteliğini yansıtabilmek adına, oldukça zor bir tabir olduğunu da kabul ederek "yerleşik yörükler" demeyi tercih ediyorum.

Bölgede çok yakın zamanlarda (son birkaç on yılda) dahi yerleşikliğe geçen yörük toplulukları vardır. Gidilen köy ve kasabaların bazıları, eski yaşam biçimlerine dair hatıraları hâlâ canlılığını koruyan yörüklerden oluşmaktadır. Örneğin kökleri Aydın taraflarına giden Solaklı ve Sarıabalı yörüklerinin yaklaşık yüz yıl öncesinde yerleşikliğe geçmeleriyle oluşan Dumanlı köyünde nüfus cüzdanında "seyyar aşiret" yazdığını hatırlayanlar vardır. Konar-göçer yaşamlarında "yaylak" olarak kullanılan Dumanlı yaylası da yerleşikliğe geçilince "Dumanlı Köyü"ne dönüşmüştür.

Yörüklerin Beyşehir çevresinde konar-göçerlikten yerleşikliğe geçiş seyrini aydınlatma yolunda bazı bilgiler mevcuttur. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nin konar-göçerlerin iskânına resmîlik kazandırmasının, Beyşehir'in özellikle köy yerleşmelerinde nüfus artışının önemli nedenlerinden birini oluşturduğu kaynaklarda kaydedilmektedir (Erdoğru 1998: 71-80). Bu "yerleştirme" politikası, konar-göçerleri itaat altına almayı, böylece de siyasi istikrarı artırmayı amaçlamaktaydı. Ancak konar-göçerlikten yerleşikliğe geçen/geçirilen yörük kökenli toplulukların bölgedeki varlığının daha da gerilere, Osmanlı öncesi Karamanoğulları yönetimine kadar gittiği de ifade edilmektedir. İlginç olan nokta, bu toplulukların yaşam biçimlerini konar-göçerlikten yerleşikliğe doğru değiştirmelerine rağmen uzunca bir müddet yörük statüsünde kalarak köylü topluluklara tanınmayan ayrıcalıklardan yararlanmaya devam et-

miş olmalarıdır. Osmanlı yönetimi 16. yüzyılın ikinci yarısında bu "yerleşik" yörüklerin konar-göçer hayvancılıktan köylü-tarımcı yaşam biçimine geçmelerini göz önünde bulundurarak onların yörüklük statüsünü kaldırmış, böylece köylülerin tâbi oldukları vergileri onların da ödemelerini sağlamıştır. Bununla birlikte söz konusu dönemde bu "yerleşik" yörük nüfusun yanı sıra asli yaşam biçimlerini sürdüren ve bölgeyi yaylak olarak kullanan konar-göçer yörüklerin varlığı da tespit edilmektedir (Erdoğru 1998: 80-83).

Çalışmayı sürdürürken [1998-1999] bölgede varlıklarını net bir şekilde belirleyebildiğim "yerleşikleşmiş" yörük grupları ve bulundukları köy ya da beldeler şunlar olmuştur: Sarıkeçili (Kıyakdede, Yassıbel [Fele], Karayaka, Göksöğüt, Dığrak); Saçıkaralı (Kıyakdede, Yassıbel, Karayaka); Honamlı (Karayaka, Tolca, Gökçekuyu); Karakoyunlu (Çiftlik, Bademli); Akkoyunlu (Ağılönü); Tosmur (Ağılönü); Deredolduran (Kıyakdede); Solaklı (Dumanlı); Sarıabalı (Dumanlı). Ayrıca Kurucuova, Karaali, Arslandoğmuş, İmrenler, Burunsuz, Görünmez, Tolca, Beyköy ve Yeniköy'de de görüştüğüm insanlar, yerleşmenin bir yörük kökene ya da kayda değer nitelikte yörük kökenli nüfusa sahip olduğunu dile getirmişlerdir.

Bu toplulukların bir kısmı yüzyıllara varan bir yerleşiklik içinde olurken, çok yakın zamanlarda konar-göçerliği bırakarak yerleşik yaşama geçmiş yörük toplulukları da tespit edilmiştir. Bunlardan biri, Beyşehir sınırları içerisinde ve göl kıyısında yer alan Çiftlik köyüdür. Çoğunluğu Karakoyunlu aşiretinden olan, ancak başka aşiretlerin de aralarında bulunduğu belirtilen yörükler, 1950'lerin sonlarına doğru toplam 6-7 hanelik bir "yerli" nüfusun bulunduğu Çiftlik'te sürekli yerleşime geçmişler. İlk olarak Karakoyunlulardan olan iki ailenin (bunlardan biri 13 kişiden oluşmaktaymış) yerleştiği belirtilmektedir. Görüşme yaptığım yaşlı erkek, kendisinin bu ailelerden birinden olduğunu söylemiştir. Bu ilk iki aileyi aralarında başka yörük aşiretlerinden ailelerin de bulunduğu diğerleri izledi. Hâlihazırda 50 hane-

li köyün 35 hanesi yörük kökenlidir. Köye yerleşen yörük gruplar, daha öncesinde Antalya taraflarında kışlak, Anamas Dağı eteklerinde yaylak olmak üzere konar-göçer bir yaşam sürdürmekteymişler. Kendileri yerleşik yaşama geçmiş olmakla birlikte konar-göçerliğe devam eden akrabaları bulunmakta ve bunlarla iletişimleri de sürmektedir. Bu akraba yörükler için Anamas Dağı hâlâ önemini korumaktadır. Ancak konar-göçerliğin hem şekli hem de içeriğinde zamana uyarlı olarak bazı değişmelerin söz konusu olduğu da belirtiliyor. Örneğin, artık kışlaktan yaylağa ve yaylaktan kışlağa gidilirken kamyonlar kullanılmakta imiş. Koyun sürülerini kamyonlara yükleyerek eskiden günlerce süren ve oldukça meşakkatli gerçekleşen göç yolculuğu böylece birkaç saatte tamamlanıyor.

Yakın zamanlarda yerleşikliğe geçtiği anlaşılan bazı yörük köylerinde ise yeni yaşam biçimine uyum sağlama sürecinde konar-göçerliği kısmen sürdürme yönünde bir eğilimi de gözlemlemek mümkün. Şarkikaraağaç'a bağlı Yeniköy'de eskiden kışlak olarak kullanılan arazi üzerinde sürekli yerleşim söz konusu olduğu için, köylülerin söylediğine göre 5-6 yıl öncesine (1990 başlarına) kadar en erken Nisan 15 itibarıyla herkes Anamaslar'a yaylaya gitmekte ve Ağustos'un 15'ine kadar kaldıktan sonra dönmekteymiş. Ancak sulama kanallarının gelmesine bağlı olarak başlayan sulu tarım etkinliği, öte yandan orman sınırlamasına bağlı olarak hayvancılığın giderek etkin bir geçim biçimi olmaktan çıkması bu imkânı yok etmiş. Yine de iki yılda bir de olsa yaylaya giden 2-3 hane olduğu belirtilmektedir.

Yörük kökenli "yerleşik" toplulukların yanı sıra, daha önce belirtildiği gibi, az da olsa hâlâ bölgeye yaz aylarında gelen konar-göçer yörükler bulunduğu tespit edilebilmektedir. Örneğin, Adaköy'de her yıl Antalya tarafından gelen yörüklere yaklaşık 300 davarın otlayacağı bir arazinin üç aylığına kiraya verildiği belirtilmiştir.

(Kaynak: Atay 2005: 111-116)

van çiftliklerinde gerçekleştirilen besicilik aldı (izleyen "Endüstriyel Yaşam" alt-bölümüne bkz. s. 318).

Hayvancılıktaki bu dönüşümü de Doğu Afrika'da Kenya-Tanzanya arasında kalan topraklarda sığır yetiştiriciliğine odaklı geçim biçimleriyle ayırt edilen Maasailerin dünyasında olup bitenler üzerinden örnekleyebiliriz. Maasailer 19. yüzyılda Batılı sömürge yönetimlerinin topraklarını denetim altına almasına bağlı olarak yaşam biçimlerine yönelik ciddi bir tehditle karşı karşıya kaldılar. Kullandıkları otlakların ve su kaynaklarının büyük kısmını kaybederek daha küçük topraklar üzerinde, âdeta Batı'daki sığır çiftliklerine benzer bir sınırlılık/kısıtlılık içinde yaşar oldular. 1960'larda bağımsızlığını kazanan Kenya ve Tanzanya'nın yeni "yerli" yöneticileri de aynı doğrultuda hareket ederek Maasaileri adeta ABD'de Teksas'ta tipik örneklerine rastlanan çiftliklere benzer şekilde hayvancılık yapmaya zorladılar. Çünkü böylece onları hem daha iyi denetlemek ve vergilendirmek hem de "ulusal" ekonomiye katkıda bulunacak şekilde sığır eti ihracatının önünü açmak mümkün olmaktaydı. Bunun yanı sıra Maasailerden boşalan büyük toprak parçaları üzerinde "vahşi yaşam" yeniden canlandırılarak "safari"lerle çok kayda değer bir turistik gelirin önü açıldı. Böylece Maasailer küresel ekonomiye entegre mahiyette sığır çiftliklerinde çalışır oldular. Bunun yanı sıra turistik "safari keyfi"ni tamamlayıcı mahiyette yerleşim alanlarını gezilere açarak ve geleneksel takılarından danslarına kadar kültürel varlıklarını pazara (satışa) sunarak yabancılardan gelen dövizlere de bel bağladıkları söylenebilir (Ferraro 2008: 161-163).

Endüstriyel Yaşam

18. yüzyıl ortasında İngiltere'de buhar makinesinin icadı, yukarıda avcılık-toplayıcılık, bahçecilik, çiftçilik ve hayvancılık şeklinde sıraladığımız geçim yollarını tarihe gömecek mahi-

yet ve ölçekte bir değişimin önünü açtı (bkz. önceki bölümde "Endüstri Devrimi" alt-bölümü , s. 236). Önce buhar, ardından fosil yakıtlar (kömür, petrol, doğalgaz) ve elektrik gücüyle çalışan makineler eşliğinde yeni bir geçim stratejisi olarak endüstriyel yaşam biçimi sökün etti. Makine teknolojisi ve kimyasal süreçlerle yiyecek üretimine geçildi. Bitki ekiminde çapa, tırmık, kazma, saban, doğal gübre kullanımının yerini traktör, biçerdöver, kimyasal gübre aldı. Konargöçer ve transhümans hayvancılık, yerini kimyasal yem, süt sağma makinesi vb. yenilikler eşliğinde besihaneler, hayvan çiftlikleri, et kombinalarına bıraktı. Dev yiyecek üretim şirketleri büyük toprak parçaları üzerinde makinelerle tonlarca tahıl üretebildikleri ya da et-süt hayvanı yetiştirebildikleri tesislerle ortaya çıktılar. Tahıllar ve hayvanlardan elde edilen ürünler, teknolojik imkân ve desteklerle işlenir, paketlenir ve taşıtlarla artık büyük şehirleri dolduran kalabalıkları beslemek üzere marketlere ulaştırılır oldu (Haviland vd. 2017: 172). Bu çerçevede tarımda makineleşme, çiftçilikte ihtiyaç duyulan insani emek miktarını en uç noktada azaltırken verimi en uç noktada artırmaya dönük bir teknoloji kullanımını karşımıza çıkarır. Hatta bilişim teknolojisinin, çiftçilerin daha etkin ve verimli sonuçlar almasına yönelik işlerliğe sokulduğu da söylenebilir (Ferraro 2008: 165).

Endüstriyel tarım ayrıca insan yaşamında devrimsel mahiyette bir nüfus dönüşümünün önünü açtı. Endüstri-öncesi tarım toplumlarında nüfusun çok büyük bölümü yiyecek üretim etkinliği içindeyken, endüstriyel toplumlarda nüfusun yüzde 90-95'i tarımsal etkinlik dışı iş kollarında çalışır oldu. Buna karşılık endüstriyel aşamada hâlâ çiftçilikle uğraşan çok küçük bir nüfus, kırsal-tarımsal yaşam biçiminde nüfusun yüzde 90-95'i tarafından üretilenden çok daha fazlasını makineleşmiş tarım sayesinde üretebilmektedir. Güncel bir örnek vermek gerekirse, bugün kendi nüfusunu beslemenin ötesinde tarım ürünü ihracında da önde gelen bir ülke olan Hollanda'da tarımda çalışan kesimin toplam nüfu-

sa oranı yalnızca yüzde 1,5'tir. Bu doğrultuda bugün tarımın geçimlik olmaktan çok ticari bir ekonomik etkinlik olduğunu, çiftçiliğin de geleneksel aile ya da köy içi çalışma alanı olmaktan çıkıp yüksek teknoloji ve hatırı sayılır ücretli işgücü eşliğinde bir sektöre (*agribusiness*) dönüştüğünü kaydetmek gerekir. Bugün devasa yiyecek üretim şirketleri geçmişte olduğundan çok daha büyük toprak parçaları üzerinde tonlarca gıda üretip muazzam kâr ve kazanç elde etmekteler. Elbette bu, içerisinde ürünün toplanması, işlenmesi, depolanması, paketlenmesi ve ulusal-uluslararası bazda irili ufaklı marketlere taşıtlarla nakledilmesi süreçlerinde ek bir dizi masrafı da beraberinde getiren "endüstriyel" bir etkinliktir (Ferraro 2008: 165; Haviland vd. 2018: 172).

Bu noktada, bütün bu endüstriyel işleyişin, ihtiyaç karşılamaya değil, kâra yönelik "kapitalist" bir mahiyette olduğunu kaydetmek gerekir.

Her şeyin (varlıkların, kaynakların, değerlerin) yatırıma dönüştürülüp kazanç, daha doğru deyişle kâr elde etmek amacıyla sermaye ("kapital") kılınmasına dayalı bir ekonomik sistem olarak kapitalizm, Endüstri Devrimi'ni hem koşullamış hem de onun itici gücüyle daha etkin, yaygın ve baskın hale gelmiştir. Önceki bölümde aktarıldığı üzere, 11. yüzyıl Ticaret Devrimi'yle Kuzey İtalya'dan açılmış yolda Batı Avrupa'da 13. yüzyıl sonlarında giderek yaygınlaşan ticari kapitalizm, 15. yüzyıldan itibaren "manüfaktür" denilen ve her ürünün tek bir kişi (zanaatkâr) tarafından değil, iş bölümü içerisinde farklı kişiler tarafından imal edilmeye başlandığı süreçte daha büyük bir ivme kazandı. Ardından, üretimin makinelerle fabrikalarda gerçekleştirildiği, böylece ticaretin endüstriye hâkim olmasından endüstrinin ticarete hâkim olduğu 18. yüzyıl Endüstri Devrimi'nin itici gücüyle "endüstriyel kapitalizm" olarak hızla bir dünya sistemine dönüştü (Kılıçbay 1992: 25; Timur 2016: 44-45). Bu doğrultuda, insanların ihtiyaç için üretim yaptıkları geçimlik ekonomiden kâr için

üretim yapılan kapitalist pazar (meta) ekonomisine tam anlamıyla geçişin de endüstrileşme ile gerçekleştiği söylenebilir.

Her ne kadar pazar, Tarım Devrimi sonrasında kentle birlikte belirgin bir şekilde ortaya çıkmışsa da bu, kırsal-tarımsal ekonomik işleyişin bir uzantısı olarak marjinal mahiyette idi. Pazarın ekonominin merkezi, dolayısıyla şehirlerin de insan yaşamının nabzının attığı yerler hâline gelmesi, Endüstri Devrimi'nin sonucudur. Çünkü endüstriyel tarım, makineler eşliğinde yiyecek üretiminde muazzam artışa yol açarak nüfusun büyük çoğunluğunun beslenme ihtiyacını karşılama yolunda yalnızca küçük bir azınlığın çalışmasını yeterli kılmaktaydı. Dolayısıyla Endüstri Devrimi'nin bir sonucu da gerçek anlamda, devrimsel mahiyette kentlerin yükselişinin önünü açmış olmasıdır. Makine kullanımına bağlı fabrika üretiminin hızla artarak elyapımı üretimin düşüşüne neden olması, tarımda makineleşme ile birlikte çiftçilerin ve zanaatkârların kırsal alanlardan koparak fabrika bacalarının yükseldiği kentlere, çalışmak üzere kitleler halinde yönelmelerini tetikledi (Oswalt 1986: 253). Ücretli emek de bu süreçte geçimsel emeğin, yani insanların yiyecekten giyeceğe, barınmadan yakacağa ve daha nice ihtiyaçlarını karşılama yolunda her şeyi kendilerinin kendileri için üretmesinin yerini aldı. Bu aynı zamanda kitlesel bazda da köylünün işçiye dönüşüm sürecidir.

Elbette makineler ve fabrikalar sahipli, kırsal alandan tarlasını-tapanını bırakıp kentlere gelenlerin tek sahip oldukları ise emekleriydi. İşte buradan endüstriyel-kapitalist sistemin temel "sınıfsal" ayrımı; üretim araçlarına sahip kapitalistler ile sahip oldukları tek kaynak olan emeklerini pazara sunan işçi sınıfı ikiliği ve çatışması belirir. Dolayısıyla endüstriyel-kapitalist sistemin üzerinde yükseldiği sacayağı olarak özel mülkiyet, serbest pazar ve ücretli emek kaydedilebilir. Tek ideal ise kâr, daha doğrusu kârı sürekli artırmaktır. Bu doğrultuda hem seri üretim tutkusuyla üretimi ve dolayısıyla tüketimi ihtiyaçla sınırlı olmanın çok ötesinde ha bire artırmak

hedeflenir hem de bu yapılırken maddi yaşam standardını sürekli yükseltmek ilkesel olarak öne sürülür.

Yukarıda kaydedilenlerle eşzamanlı mahiyette kültürel bağlamda, diğer deyişle "insan olma biçimi"nde de sarsıcı bir değişim gerçekleşti. Kırsal-tarımsal yaşam biçimiyle şehirli-endüstriyel yaşam biçimi arasında en önemli farklardan biri, toprağın (ister çiftçilik ister hayvancılık için olsun) sabit ve yer değiştirmezliğine karşılık, makinelerin bir yerden bir yere taşınabilir, yani hareket edebilir olmasıdır. Bununla bağlantılı olarak insanlar makineleri izlerler. Bir insan eğer başka bir yerdeki farklı bir makineye yönelerek hem daha iyi yaşama hem de ailesine daha iyi bakabilme imkânı varsa bunu hiç düşünmeden ve hiç kimseye aldırmadan yapabilir hale gelir. Dolayısıyla insanın yaşamsal konumu, akrabalık ya da miras gibi "yerleşik" takıntılar olmaksızın, emek gücünü kullanıma sunarak aldığı ücret karşılığında yöneldiği yeni geçim kaynağına (işliğe/fabrikaya) göre belirlenir olmuştur (Cohen 1968: 52). Böylece içerisine doğulan cemaat önemini yitirmeye, ekmeği kazanma yolunda içerisine girilen işlikle birlikte bireyselleşme öne çıkmaya başlamıştır.

Bu çerçevede, insanların ihtiyaçları olmasa bile onları tüketime teşvik yolunda "ihtiyaç üretimi"nin gerçekleştirilir olduğu bir ekonomi-politik ve kültürel-ideolojik işleyiş, endüstriyel-kapitalist yaşamı karakterize eder. Kanaatkârlık yerini her daim "daha fazlasını iste" telkinine bırakır. Sürekli ve hep daha fazla üretim, yerel-yöresel ihtiyaçlarla sınırlı olmanın ötesine geçerek başka coğrafyalarda, uzak diyarlardaki pazarlar için satış ve kâr amaçlı yapılmaya başlar. Yukarıda kaydedilen "dünya sistemi" bu işleyiş doğrultusunda yaklaşık 500 yıl öncesinden itibaren yavaş yavaş belirir. Bugün de çok daha radikalleşmiş biçimde, insan dünyasında ve yeryüzünde yol açtığı sorunlar ve hasarlarla krizden krize savrularak yol almaya devam etmektedir.

Sömürgecilik ve Dünya Sistemi

Sömürgecilik ve dünya sistemi, aynı madalyonun iki yüzüdür. Kökleri 1492'de Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfi sonrasında Güney ve Batı Avrupa merkezli yükselen okyanus-aşırı ticaret ekonomisine kadar geri götürülebilecek dünya sistemi, Avrupa sömürgeciliğiyle bağlaşık şekilde ortaya çıktı. "Dünya sistemi" terimini etkin kullanıma sokan Immanuel Wallerstein'den esinle söylemek gerekirse bu, küreselleşmenin gerçek başlangıç eşiğidir (Wallerstein 2004: 47-8)

Bir ülke ya da devletin, kendi sınırları dışında kalan yabancı toprakları, özellikle ekonomik kaynakları kendi çıkarına kullanma amacıyla siyasal-askerî denetim altına alarak bir parçası-uzantısı yapması ve "yeni-yerleşmesi" hâline getirmesi şeklinde tanımlanabilecek sömürgecilik (*colonialism*), çoğu zaman emperyalizm ile özdeş, eşanlamlı ve birbiri yerine kullanılır mahiyette karşımıza çıkar. Ansiklopedilerde ve ilgili sözlüklerde bunların birine ilişkin açıklamanın diğerine gönderme ya da yönlendirmeyle yapıldığı fark edilir. Antropoloji literatüründe daha ziyade sömürgecilik teriminin tercih edildiği ve yaygın kullanımda olduğu dikkati çekmektedir. Yine de her iki kavram arasındaki ilişki ve farkı netleştirme yolunda bir öneride bulunmak gerekirse, 15. yüzyıl sonundan itibaren kapitalistleşme sürecinde doludizgin yol alan Avrupa devletlerinin okyanus aşırı "ticari" maceralara atılıp yeryüzünün daha önce kendileri tarafından bilinmeyen diyarlarına yönelik keşifler, fetihler, talanlar, katliamlar, yerinden etmeler ve (yerinden edilenlerin yerine) yerleşmelere dayalı ekonomi-politik pratiği olarak sömürgecilik, emperyalizmin özel ve daha "doğrudan" bir biçimi-örneği sayılabilir. Emperyalizm, Eskiçağ ve Ortaçağ'ın "karasal tarım imparatorlukları"na kadar geriye izi sürülebilecek bir "derin" tarihsel-politik olgu olarak, Yeniçağ dünyasının okyanus aşırı ticaret imparatorluklarına özgülenebilecek sömürgeciliği hem önceler hem kapsar hem de aşar. Şöyle ki 15

yüzyıl sonu-16. yüzyıl başında Kolomb'un "Amerika" olarak adlandırılacak topraklara ayak basmasıyla önü açılan sömürgecilik pratiği, 20. yüzyıl ortasında İkinci Dünya Savaşı sonrasından itibaren onu ayırt eden "klasik" çizgileriyle yürürlükten kalkmış olmasına rağmen emperyalizm, bir emel, erek, strateji ve pratik olarak günümüzde de askerî, ekonomik, politik, kültürel (medyatik, teknolojik, dijital vd.) dilimlerden oluşan bir yelpazede varlığını sürdürmektedir (Abercrombie vd. 1998: 120; ayrıca bkz. Başkaya 1996: 80-81).

Şimdi 15. yüzyıl sonundan itibaren önü açılan bu "klasik sömürgecilik" pratiğine dönelim. Aslında 1400'lerin ortasında, izleyen yüzyıllarda Avrupa'nın çok zengin ve güçlü hâle gelerek yeryüzünde ekonomik, askeri ve politik bir hâkimiyet kuracağı söylense buna inanacak birilerini bulmak pek mümkün değildi. Bir yanda Çin, diğer yanda Endonezya'dan İspanya'ya kadar açılan geniş yelpazede emirlikler, sultanlıklar ve imparatorluklarla bezeli topraklarda Müslüman hâkimiyeti, böyle bir düşünce ya da tahmine imkân vermiyordu. "Eski Dünya"nın bu egemen siyasi unsurları, Avrupa'nın yükselişinin başladığı sonraki yüzyıllarda dahi kendi güçlerinden emin olmayı terddütsüz sürdürmüşlerdir. Söz gelimi 16. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman, Batı'daki istikrarsızlık ve kargaşalara bakarak, disiplin ve saygıdan uzak bu toprakların her zaman "Devlet-i Aliye"den (Osmanlı'dan) geride kalacağını düşünmekteydi. Avrupa'da kralların şövalyelerine dayak atan burjuvaları kendi itaatkâr tebaası ile karşılaştırarak da bu kanaatine dayanak bulmaktaydı (Yücekök 1976: 38-39). Aynı doğrultuda Çin'de İmparator Ch'ien Lung, üstelik 18. yüzyıl sonu (1793) gibi daha yakın ve Avrupa'nın yükselişinin daha fark edilir olduğu bir noktada, dünyanın en güçlü devletinin başında bulunduğuna inanmakta ve ülkesiyle ticari ilişkilerini geliştirmek isteyen İngiltere'ye, Kral II. George'a yazdığı mektupla kendilerinin her şeye sahip olduklarını, İngiliz tüccar ve sanayicilerine hiç mi hiç ihtiyaçları olmadığını kibirle bildirmekteydi (Nanda ve Warms 2002: 386). Çok

değil, yarım yüzyıl sonra Çin fiilen İngiltere denetimine girdi. Kanuni'nin torunlarının torunları olan Osmanlı sultanları da dedelerinin üstünlük duygusunun çok uzağında, Avrupa'nın ekonomik, askerî ve kültürel hegemonyası karşısında kaygı ve çaresizlik içinde dönemlerini tamamladılar.

Bu dönüşüme giden uzun yolda ilk tohumların 11. yüzyıl Ticaret Devrimi ve tüccarın yükselişiyle atıldığı önceki bölümde ayrıntılı olarak aktarıldı. Ancak Doğu-Batı dengesinin değişimi yolunda daha kritik bir dönüm noktası olarak, yine önceki bölümde kaydedildiği üzere 1400-1600 arasına tarihlenen "Keşifler Çağı"nın tepe noktası ve Kristof Kolomb'un Amerika kıyılarına ayak basmasıyla gerçekleşen "Yeni Dünya"nın keşfini işaret etmek uygun olur. Bu noktadan başlayarak, yani 15. yüzyıldan itibaren Portekiz ve İspanya, ardından 17. yüzyıldan itibaren onlara eklenen Hollanda, İngiltere ve Fransa gibi uzak deniz yolculuğunda yetkinleşmiş ülkeler, Amerika'dan Güneydoğu Asya ve Okyanusya'ya kadar yeryüzünün pek çok bölgesine yayılmacı bir siyasal motivasyonla ulaşarak buraları denetimleri aldılar ve sömürgeleştirdiler (Arnold 1983: 40).

Bu süreçte temel motifler, elbette altın, gümüş, elmas, zümrüt gibi değerli madenlere; şeker, pamuk, ipek, baharat gibi önemli hammaddelere sahip olarak servete servet, kazanca kazanç, zenginliğe zenginlik katma arzusuydu. Bu "maddi" arzunun üstü, "İsa-Mesih"in öğretisini uzak ve yabani diyarların "ilkel" insanlarına aşılama şeklinde "kutsal" bir amaçla (Hıristiyan misyonerliği) örtülüydü. Bununla eklemli mahiyette sömürgeciliği kalemiyle aklayanlardan 19. yüzyıl İngiliz şair ve yazarı Rudyard Kipling'in "beyaz adamın yükü" olarak tarif ettiği, "vahşiye medeniyet götürme" görevi-sorumluluğu da vardı. 1889'da kaleme aldığı, günümüzde "edebi bir utanç kaynağı" olarak kaydedilen şiirinde Kipling, her zaman "yarı iblis-yarı çocuk" kalacak ama sömürgeleştirilecek kadar da "şanslı" olan aşağı halklara "Beyaz Adam"ın medeniyetinin zorla benimsetilmesini neredey-

se bir kutsal yükümlülük, herhangi bir karşılık ya da şükran beklenmeden sırtlanılması gereken bir "yük" olarak tanımlamaktaydı (Sutherland 2018: 236-237):

Beyaz Adamın yükünü omuzla,
Yetiştirdiğin en parlak gençleri
Uzak diyarlara yolla
Esirlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için;
Değişken ve yabanıl halkı,
Yeni dizgin vurulmuş
Yarı iblis, yarı çocuk insanları
Kontrol altına almak için.

Bu yükümlülüğü yerine getirme, "yük"ü taşıma yolunda yöntem ve uygulama, başlangıçtan itibaren yağma, köleleştirme, boyun eğdirme ve o "yarı iblis-yarı çocuk" insanların soykırımı olmuştur. Batı'nın ve onun öncü kapitalist ülkelerinin zenginliği böyle yaratıldı. 1500-1660 yılları arasında Amerika'daki İspanyol sömürge topraklarından 300 ton altın, 25.000 ton gümüş Avrupa'ya aktarıldı. Kolomb'un Amerika'ya ayak bastığı dönemde sayıları 75 ile 100 milyon arası tahmin edilen yerli nüfusunun yüzde 95'i Avrupalıların ateşli silahları ve o ölçüde ölümcül mikroplarıyla, yani soykırım ve salgınlarla yok edildi. 15. yüzyıl sonundan 19. yüzyıl sonuna kadar 12 milyona yakın siyah, Amerika'ya köle olarak aktarılmak üzere anavatanları Afrika'dan koparıldı (bu sayının dörtte bir kadarı da yakalanırken ya da yolda öldü). Bu köleler Amerika'da şeker ve pamuk plantasyonlarında ölümüne çalıştırıldılar. Aynı kölelik uygulaması Asya'da baharat plantasyonlarında da işlerlikte oldu (Nanda ve Warms 2002: 386-396; Stannard 2005). "Kapital", böyle oluşup birikti. Onun analizini en kapsamlı ve keskin şekilde yapan Karl Marx'ın tatlı mecazlarla da bezeli sözlerine kulak verilecek olursa durum özetle şuydu:

> Amerika'da altın ve gümüşün keşfi; yerli nüfusun madenlerde kökünün kazınması, köleleştirilmesi, mezara gömülmesi; Doğu Hint Adaları'nın fethi ve yağmasının başlaması; siyah derililerin ticareten avlanması yolunda Afrika'nın bir av üretim sahasına dönüştürülmesi, bunların hepsi kapitalist üretim çağının gül şafağının söküşünü işaret eder. Bu tertemiz-cennetlik işlemler, ilk [sermaye] birikim sürecinin baş uğraklarıdır (akt. Huberman 1968: 165).

18. yüzyıldan itibaren sömürgecilikte öncülük belirgin bir şekilde Hollanda, Fransa ve İngiltere'nin oldu. Mamul maddelere yönelik, özellikle sömürgeleştirilmiş topraklardan gelen talepteki büyük artışın üretim sistemini köklü bir değişime zorladığı İngiltere'de Endüstri Devrimi'ni bu talep ve ihtiyacın koşulladığı önceki bölümde ayrıntılı olarak anlatıldı (bkz. "Kömür ve Buhar" alt-kesiti, s. 257). Evlerde elyapımı ama iş bölümüne dayalı mamul madde üretiminden ("manüfaktür") fabrikalarda makinelerle seri ve elbette çok daha büyük ölçekte mamul madde üretimine geçiş, buharın itici gücü eşliğinde Endüstri Devrimi ile mümkün oldu. Dolayısıyla, tekraren belirtmek gerekirse, dünya sisteminin önü tam anlamıyla "Buhar İngilizdir" sözünün dolaşıma girmesiyle açılmış ve oradan bugünlere gelinmiştir denilebilir (önceki bölümde "Endüstri Devrimi" alt-bölümüne bkz. s. 236).

Küreselleşme

1989 yılında eşimle lisansüstü eğitim için bulunduğumuz Londra'da kızımız doğduğunda onun Ankara'daki ninesi ve dedesi torunlarının resmini yaklaşık on gün sonra kendilerine mektupla ulaştığında görebildiler. Bugün benzeri bir durumda fotoğrafın ellerine ulaşmasının birkaç saniyeden fazla sürmeyeceğini söylemeye gerek yok. Küreselleşmenin ne olduğunu, daha doğrusu nasıl bir dünyadan nasıl bir başka

"Peki ya Altın, Don Kristof?!.."

Yönetmen Ridley Scott'ın, "Amerika'nın Keşfi"nin 500'üncü yıldönümünde (1992) vizyona girmiş *1492–Cennetin Fethi* filminde bir sahne vardır: Kolomb (Gérard Depardieu) San Salvador adasına ayak basıp "Yeni Dünya"nın eski ve kepaze dünya tarafından "talihsiz" keşfini gerçekleştirdikten sonra İspanya'ya geri dönmüştür (elbette tekrar gidecektir). Dönemin pek çok resmî ve dinî otoritesinin karşı çıkışına rağmen kendisini Amerika'ya riskli yolculuğunda destekleyen (hiç kuşkusuz karşılığında maddi servet beklentisindeki) Kastilya Kraliçesi Isabel (Sigourney Weaver) ile yemekte sohbettedir. Masa, İspanya soylu sınıfının en seçkin simalarıyla doludur. O sahnede Kolomb ve Kraliçe arasında Amerika'daki yerlilerin inançlarına değgin şöyle bir konuşma geçer:

Kolomb: *"Onlar, tanrının onları yarattığı gibi, çıplak doğup çıplak ölüyorlar."*

Isabella: *"Tanrı mı?.. Hangi tanrı?!"*

Kolomb (bir an düşündükten sonra): *"Onların tanrısı 'Doğa'. Tanrının 'Doğa'da gizli olduğunu söylüyorlar. Onu, yapraklarda, taşlarda, kabuklarda görüyorlar".*

Tam bu noktada araya Kraliçe'nin hazine nâzırı Gabriel Sanchez (Armand Assante) girer ve Kolomb'a sorar: *"Affedersiniz Don Kristof! Ya altın?!.."*

Kolomb hemen elini şaklatır ve bir dizi adam salona girerek ellerindeki tepsilerde bulunan altınları masanın etrafında dolaşarak, oturanlara sergilerler.

Sanchez, *"Bu gördüklerimiz yeterli değil"* şeklinde tepki verir.

Kraliçe Isabel ise elinde bulunan ve yerliler tarafından yapılmış altından bir maskı yüzüne götürüp yerleştirdikten sonra, beğendiğini hissettiren tatminkâr ve muzip bir gülümseme ile Kolomb'a dönerek, *"Don Kristof'a minnettarız!"* der.

Anlaşıldığı üzere, Kristof Kolomb'la Kraliçe Isabel arasındaki tanrı tartışması hazine nâzırı Sanchez için alabildiğine ikincil, hatta marjinaldir. O, *"Peki ya altın?"* diye sorarak, yeni yükselen tüccar burjuvazinin koçbaşı durumuna gelmiş 16. ve 17. yüzyıl monarşilerinin "ekonomi-politik ruh hâli"ni çok güzel aksettirir. Yi-

ne o yüzden bize "Amerika'nın keşfi" diye yutturulan dünya-tarihsel hadise de aslında bir toprağın, insanlar dâhil olmak üzere onun üstündeki ve altındaki bütün kaynaklarla birlikte fethinden ibarettir. Bu, özünde, muazzam bir "altına hücum" harekâtından başka bir şey değildir. Dolayısıyla yaşanan, üzerinde 10 binlerce yıldır insanların doğaya taparak yaşadıkları kıtaya ellerinde ateşli silahlarla ayak basan "Beyaz Barbarlar"ın o insanları da onların taptığı doğayı da acımasızca imha ettiği bir süreçtir.

Amerika yerlilerinin tanrısından söz eden Kolomb'a *"Hangi tanrı?"* diye soran Kraliçe'yi de onun hazine nâzırını da masadaki diğer soylular ve ruhbandan olanları da Kolomb'un *"Onların tanrısı Doğa"* cevabının ne tatmin ne de mutlu ettiği söylenebilir. Çünkü Hristiyanlıkta, daha genel olarak Yahudi-Hristiyan inanç geleneğinde "antropomorfik" (insanbiçimsel) tanrı tasarımı eşliğinde insan-doğa ilişkisi bir karşıtlıkla karşımızdadır. Eski Ahit'te yeryüzü, "lanetlenmiş bir düşman" olarak, onun üzerinde "zahmetle" hayatta kalma mücadelesi verecek olan insana sunulur. İnsanın varlığı, uzlaşmaz bir yarışma ve rekabet içinde olduğu doğa üzerinde tanrının emriyle tahakküm kurmaya dayalı olarak karakterize edilir. Doğa, insan için, kendisine minnet dolu teslimiyetle yaklaşılacak bir güç değildir. O, insanın ihtiyaçları doğrultusunda alt edilecek, kontrol edilecek ve istifade edilecek bir kaynaktır (Sardar vd. 1993: 25).

Bu teolojik daha doğrusu "teo-ideolojik" söylem çerçevesi doğrultusunda doğayı tanrılaştırmış "sapkın" vahşileri, altındaki değerli madenleri kazıp çıkarmak için üzerinde yaşadıkları topraktan silip süpürmek Hıristiyan Batı'nın "uygar-Beyaz"ları için hiç zor olmadı. Elbette din, "fetih-korsanlık-talan-sömürü" demek olan bu kapitalist barbarlığın ruhunu kurtarma yolunda işlevselleştirildi. Ama sonuçta bunu abartmaya gerek yoktur, çünkü nihayetinde Kolomb ile Kraliçe'nin tanrı tartışmasına müdahil olan hazine nâzırı Sanchez'e kulak verildiğinde anlaşılacağı üzere mevzubahis altınsa tanrı da bir teferruattan ibarettir!.. Ne olduysa altın için olmuştur, gümüş için olmuştur, servet için, sermaye için olmuştur. Dolayısıyla, aslında tanrı "Kapital", mabet de "Pazar"dır.

(Kaynak: Atay 2022: 91-95)

dünyaya geçiş olduğunu bu örnek bize anlatır mı anlatır. Ama elbette hayli "iyimser" bir perspektiften anlatır!..

Aynı doğrultuda, söz konusu 1980 sonlarında *McDonald's*, *Kentucky Fried Chicken*, *Pizza Hut*, *Marx and Spencer* ve benzerleri ile de Londra'da tanıştığımızı ekleyebilirim. Bunların hiçbiri, bizim içerisinde doğup büyüyüp yetiştiğimiz diyarda yoktu. Bugün ise bunlar ve bunlara eklenebilecek çok sayıda yiyecek, içecek, giyecek, oturulup sosyalleşilecek dünya markası ürün ya da platformun artık bu ülkenin de bir parçası hâline geldiğini, hatta genç kuşaklar açısından sanki hep burada bizimle imişçesine alışıldık, aşina sayıldıklarını söylemek mümkün.

Bu örnekler temelinde küreselleşme, yeni bir insanlık durumunu anlatır. Yaşanılan yer her neresi ise orada daha önce "ev" (özel alan), "sokak" (kamusal alan) ve "devlet" (resmî alan) üçgeninde süren hayat akışına "dünya"nın (küresel alanın) eklenmesidir bu. Bir ülkede, yani "ulusal" sınırlar içinde üç boyutlu sürüp giden insan yaşamının, dördüncü boyut olarak "küre"ye açılmasıdır (Brym 1998: 418). Daha öncesinde hayatın akışını belirleyen üç boyut, ev-sokak-devlet, bu dördüncü boyuttan hem etkilenir hem de onunla etkileşir hale gelir.

Somutlaştırmak gerekirse, artık dünyanın bir köşesinde herhangi biri tarafından çekilmiş fotoğrafın evimize ulaşması an meselesi. Bundan öte, yeryüzünün her tarafı *Google Earth* üzerinden izlenip fotoğraflanıp paylaşılabilmekte. Bu bakımdan dünya, her bir santimetrekaresiyle evimizin de avucumuzun da içinde denilebilir. Bu, dünya yörüngesinde, okyanus yüzeyinden yüzlerce, binlerce, on binlerce kilometre yukarılarda 1300'den fazla uydunun askerî ya da bilimsel hedeflerin yanı sıra kitle iletişimine yönelik (medyatik) amaçlarla dönmesiyle mümkün oluyor (Haviland vd. 2017: 369-371).

Yukarıda belirttiğimiz gibi, *McDonald's* artık aramızda ve başka yerlerde olmadığı şekilde diğer içeceklerin yanında ayran, ayrıca Ramazan'da iftar menüsü sunmakta. Ama Hindistan'da da sığır etinin yerine koyun ve tavuk etinin yer aldığı bir menüyle müşterilerinin karşısına çıkmakta. Suudi

Arabistan'da ise İslami harem-selamlık yaşam şartına uyarlı şekilde kadınlara ve erkeklere ayrı sıralarda, ayrı alanlarda hizmet vermekte. Bu şekilde (2015 verileriyle) 100'den fazla ülkede 36 bin restoranla günde 70 milyon müşteriye ulaşırken farklı toplum ve kültürlerin beğeni, alışkanlık, inanç, tabu ve yasaklarını gözönünde bulunduruyor (Haviland vd. 2017: 371). Yani bir yandan küreselleşirken, diğer yandan da yerelleşiyor, küreselden "küyerel"e (küresel+yerel) varıyor. Dolayısıyla küreselleşme (*globalization*) aynı zamanda "küyerelleşme" (*glocalization*) olarak karşımıza çıkıyor.

CocaCola'nın da aynı şekilde küreselleştiği ölçüde "küyerel"leştiği söylenebilir. Türkiye'de üretim yapan 10 fabrikasıyla iyice aramıza, içimize girmiş durumda o ve üstelik Ramazan'a, oruca, iftara duyarlı reklamında kendini "mübarek Ramazan"ın iftariyeliklerinden biri olarak takdim etmekte (Atay 2021: 127, 205-206). Elbette en büyük rakibi *Pepsi* de ondan hiç geri kalmayan şekilde, ürününü pazarlama yolunda küresel olduğu kadar "küyerel" bir motivasyonla son derece yaratıcı reklam kampanyaları gerçekleştiriyor (aşağıdaki kutu-yazıya bkz. s. 333).

Devam edelim: Dünyanın pek çok televizyon kanalı müziğiyle, sporuyla, haberleriyle, filmleriyle evimizin içinde. Dahası yeryüzü her şeyiyle "mobil ekran"a sıkışmış halde avucumuzun içinde. Eviniz aynı zamanda dünyanın bir ucundan öbürüne çalışmanızı sürdürdüğünüz iş yeriniz olabilir; ABD'deki bir şirkette çalışabilir, yaşamınızı Türkiye'de sürdürebilir ve şirket adına Japonya'da iş görüşmelerine katılabilirsiniz. Diğer taraftan, yurt dışı turistik beldelere gidiş, yurt içindeki bazı tatil yerleriyle yarışır ölçüde ucuz olduğu için bir ayağınız hep dışarıda olabilir. Her yıl 1 milyarın üzerinde insan, turist olarak seyahat etmekte ve turizm yıllık 1 trilyon doların üzerinde bir endüstri (Haviland vd. 2017: 372). O yüzden "Uçmayan kalmasın" diyen uçak firmaları var ve bazıları için hayat, ev-şehir-ülke sınırları dışına taşan bir yeni rutin kazanmış durumda. Nihayet, insanların yaşadıkları ülkelerde devletle iliş-

kisi de eskisi gibi değil. Artık devletlerin yasa, hukuk ve yaptırımları yanında ve zaman zaman ona karşı, Uluslararası Adalet Divanı da AİHM de birey ya da toplum adına devrede olan seçenekler; ama elbette "ideal" anlamda. Dedik ya başta, bu, küreselleşmeye "iyimser" bir yaklaşım!..

Örnekler sonsuz şekilde çoğaltılabilir. Dünyanın salt ulusdevletler dünyası olmaktan çıktığı ve "yurt dışı" olanın gündelik yaşantıya daha önce hiçbir dönemde olmadığı ölçüde girdiği bu evre, küreselleşmeye karşılık gelmekte. Bu, yeryüzünde insanlar, toplumlar, kültürler, uluslar, ekonomiler, duygular-düşünceler-inançlar, simgeler-imgeler-hayaller, ideallerbeklentiler-ümitler ve başka her şeyin birbirine bağlılık içinde olduğu bir durumu anlatmakta (Haviland vd. 2017: 21).

Sermayenin Uluslarüstüleşmesi: Yukarıdaki çerçeveden hareketle küreselleşmeyi insanların, yaşadıkları yer neresi olursa olsun orada "çok-yerli" (*multilocal*) bir yaşama geçmesi olarak değerlendirmek mümkün. Yani kültürel durum, "evde ol ama yurt dışında yaşa" ifadesiyle abartılabilir. Ancak yine yukarıda vurguladığımız üzere küreselleşme ile olup biten elbette ne bu kadar basit ne de bu kadar iyimser anlaşılabilir ve anlatılabilirdir. Bir kere, adına küreselleşme denen sürecin, aslında yukarıdaki "sömürgecilik ve dünya sistemi" bahsiyle devamlılık içinde ve eklemli olduğunu belirtmek gerekir. Zaten bu çerçevede küreselleşmenin başlangıcının 500 yıl önceye, Kolomb'un Amerika'ya ayak bastığı 1492'ye kadar geriye götürülmesi gerektiği önerileri vardır (Peoples ve Bailey 2003: 318; Wallerstein 2004: 47-48). Bu bakımdan küreselleşme, bir avuç Avrupalı gücün sömürgecilik adı altında dünya çapında bir ticaret ağı oluşturma, uluslararası mal dolaşımı sağlama girişiminin devamı, onun yeni bir biçimi, çehresi ve adıdır (Çabuklu 2004: 91; Haviland vd. 2017: 377).

Böyle olmakla ve bu süreklilik önerisini elbette dikkate almakla birlikte, yukarıda küreselleşme konusuna 1989 yılına vurguyla giriş yapmamın sadece özel-kişisel bir anıyı paylaşma ötesinde başka bir sebebi olduğunu da kaydetmem ge-

"Korkma, Sönmez Bu Şafaklar... Da Da Da!"

"Ladies and Gentlemen: Please stand for the national anthem!" anonsuyla bütün stat ayağa kalkıyor. Herkesin yüzünde gayet ciddi ve saygılı bir ifade. Dünyanın hemen her yerinde insanların "ulusal marş" karşısında ortalama hassasiyeti neyse, görüntü o... Tıpkı Türkiye'de süper lig futbol maçları öncesinde birbirine diş bileyen taraftarların kutsal bir görevi yerine getirircesine İstiklal Marşı için ayakta hizaya gelerek birleşmesi gibi. Aynen bu şekilde, söz konusu anons uyarınca modern zamanların, bir başka deyişle "Milletler Çağı"nın bu en bilindik, en yaygın ve en aşılamaz ritüelini icra etmek üzere bir tribün dolusu insan ayağa kalkıyor, hareketsizleşiyor, sessizleşiyor. Sahada da hakemler aynı şekilde, ulusal marşın okunması için hazıroldalar.

Sonra birden, santra yuvarlağının başlama vuruşu yapılan noktasında bir kıpırtı. Saygıyla hareketsizleşmiş toplulukta da şaşkın kıpırdanmalar. Müziğin yavaş yavaş başlayan ve yükselen ritmi. Nihayet "Da Da Da" diye patlayan bir ses ve ulusal marş beklentisindeki kalabalığın gevşeyip şenlenerek hep bir ağızdan şarkıcıya, Alman "Trio" grubunun 1980'lerde hayli popüler olan şarkısındaki nakaratla "Da Da Da" diye eşlik etmesi. Tribünde "top"un starları, Thierry Henry, David Beckham, Roberto Carlos; sahanın ortasında "pop"un starı Christina Aquilera; ve onları tamamlayan bir "kitle", küresel kapitalizmin "top ve pop çağı"nda ulusal marşa, ulusal duyguya, kısacası ulusallığa gerçekte ne değer verildiği üzerine düşündürücü bir temsilî performansla karşımıza çıkıyorlar.

Bu, Pepsi'nin 2006 Dünya Kupası için hazırlanıp tüm dünyada dolaşıma sokulmuş reklam filmi. Türkiye'de izlediğimiz, filmin sadece bir versiyonu. Pepsi, reklamı yerkürenin bir ucundan diğerine pazarlarken format çeşitliliğine gitmiş. Reklamın Araplara hitap etmeyi hedefleyen versiyonunda Lübnanlı kadın şarkıcı Elissa, Aquilera ile düet yapıyor. Reklam, Arap dünyasında Elissa'nın yumuşak ve romantik, ama hepsinden önemlisi "arabesk" sesiyle yakalıyor kitleleri. Uzak Doğu'da dolaşıma soku-

lan versiyonda ise Güney Koreli genç aktör ve şarkıcı "Bi Rain" (Jung Ji Hoon) eşlik ediyor Aquilera'ya. Reklam Vietnam'da, Çin'de ekrana böyle geliyor. Üstelik ulusal marşa çağrı anonsu ülkemizde yayınlandığı gibi İngilizce değil, Vietnamca veya Çince yapılıyor. Ama ardından yine, "Da Da Da"...

Reklamın vurgusunun, küreselleşmenin ulusallıkla sorunlu ilişkisi üzerinde toplandığı söylenebilir. Bu, ulusallığı topyekun reddeden veya hiçe sayan bir yaklaşım değil. Sadece ulusallığın günümüzde daha "mutedil" (ılımlı) bir konum kazanmasını bekleyen ve onu amaç olmaktan araç olmaya çekmek isteyen bir motivasyonun reklamın altyapısında bulunduğu hissediliyor. Bir başka açıdan da reklam, küresel kapitalizmin, ulusallığın sınırlayıcı çemberinin ötesine geçme yolunda duyduğu ihtiyacı ima etmekte gibi ve bunu en uygun zemin olan "yeşil saha"yı kullanarak yapıyor.

Futbolun ulusal sınırların ötesine taşan küresel yaşantının en etkin işlerlik kazandığı alanlardan biri olduğuna kuşku yok. Tabii ki hâlâ uluslar-arası mahiyette bir dünya kupası etkinliği mevcut ama bunun uluslar-üstü bir boyutunun da olduğu, üzerinde durduğumuz Pepsi reklamında yansıma buluyor. Öyle ki pek çok ülke takımında oynayan "milli" futbolcuların, futbol kariyerlerini kendi ülkeleri dışında sürdürdüklerini görüyoruz. Kupa'ya katılan Gana takımının kadrosundaki 25 futbolcudan 19'u dünyanın diğer ülkelerindeki kulüp takımlarında futbol oynuyor; Çek Cumhuriyeti ve Avustralya'nın 21 futbolcusu aynı durumda; Brezilya ve Arjantin'in 20 futbolcusu da öyle. Topluca bakıldığında, Kupa'ya katılan 32 ulusal takımdan 19'unun kadrosundaki futbolcuların yarıdan fazlası kendi ülkesi dışında futbol oynuyor (Ulagay 2006).

Bağlantılı olarak, dünya kupası artık uluslar-arası bir futbol rekabetinin ötesinde uluslar-üstü bir futbol pazarı işlevine dönük olarak organize edilmekte. Mücadeleye katılan, ama favori olmayan ülkelerin oyuncuları için bu şampiyona, dünyanın dev

kulüplerine transfer olmak için en büyük fırsat. Hâlihazırda dünya "topstar"ı durumundaki şöhretli futbolcular için ise, yine ele aldığımız reklamın örneklediği üzere, paralarına para katacak reklam imkânları demek. Elbette turizm ve eğlence sektörü açısından da muazzam hareketlilik ve dinamizm kazanma şansı söz konusu.

Bu süreçte ulusal duygu da ister istemez "irtifa" ve içtenlik kaybına uğruyor. Fenerbahçe'nin şampiyonlar ligi maçlarından birindeki görüntü, dramatik bir örnektir: Taraftarlar maçın "ulusal" anlam ve önemine binaen "Dağ başını duman almış, yürüyelim arkadaşlar" diye coşkuyla Gençlik Marşı'nı söyleyip takımlarını teşvik ediyor ama "yürüyen arkadaşlar"a bakıldığında en çok göze çarpanlar, Alex, Nobre, Appiah, Luciano, Anelka ve Aurelio!.. Tabii bu "arkadaşlar"ın "yürüyüş"ünün vatanmillet aşkından değil, para aşkından istim aldığı da kesin... Elbette aynı durum, Galatasaray, Beşiktaş, Trabzonspor ve diğer takımlar için de geçerli.

İyi de durum buysa, dünyada ve Türkiye'de yükselen ulusalcı hassasiyetler nasıl açıklanabilir? Belki, sürecin bir yan ürünü olarak... Ulus-devlet oluşumunun, ekonomik, kültürel ve siyasal düzlemlerde, gerek yukarıdan, yani küresel dinamiklerce, gerekse aşağıdan, yani yerel-yöresel dinamiklerce zorlandığı bir gerçek. Yükselen ulusalcılığın biraz da bu zorlanma karşısında duyulan tedirginlikle bağlantısı kurulabilir. Yine de toplumsal bilinç düzeyinde böylesi ulusal titreşimler artsa da, "ürün" satmak için insanların bilinçaltına nüfuz edip orada iz bırakmayı hedefleyen bir reklam filmi, derinden akan suların "küresel" yönü üzerinde daha çok durup düşünmeye sevk ediyor.

(Kaynak: Atay 2006b)

rekir. Çünkü yaygın kanaat, adına küreselleşme denen "güncel" ekonomi-politik dönüşümün başlangıcının 1989 olduğudur. Yani Berlin Duvarı'nın yıkılması ve yıkılan duvarla (simgesel anlamda) liberal-kapitalist sistemin, ona karşı duruş şeklinde yüzyıl başından beri seçenek olarak mevcut sosyalist-komünist siyasal gerçekliğin devre dışı kalması sonucu yerkürenin tamamına yayılma yolunda önünün alabildiğine açıldığı tarihsel eşik... Siyaset bilimci Francis Fukuyama'nın (1992) erken bir coşkuyla ilan ve iddia ettiği üzere, komünizm karşısında liberalizmin, insanlığın ideolojik evriminin nihai noktası olarak, o hayli ateşli tartışmalara yol açmış ifadeyle, "Tarih'in sonu"nu getirdiği sanılan zaferinin başlangıç eşiği...

Bu anlayış doğrultusunda küreselleşme ile kastedilen elbette esas olarak "kapital"in küreselleşmesidir. Öncesinde iki kutuplu (kapitalist-sosyalist) dünyada sınırlı bir uluslar-arası hareketlilik içindeki sermayenin, daha somut deyişle çokuluslu şirketlerin, dünya üzerinde dizginlerinden boşanmış şekilde hiçbir engelle karşılaşmaksızın uluslarüstü hareket imkânına kavuşmasıdır. Elbette bunun aynı zamanda küresel bazda emek sömürüsünü beraberinde getirdiğini kaydetmek ve küreselleşmeyi "tüm dünya işçilerinin daha fazla sömürülmesi" olarak da okumak gerekir (Neale 2004: 179). Bu, ulus-devlet kapitalizminden küresel tüketim kapitalizmine geçiş ve yeryüzünün bütünüyle serbest-piyasa ekonomisine tâbi hâle gelmesidir. Dolayısıyla Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla başlangıcı belirlenen küreselleşmenin aslında "tüketimcilik yoluyla metaların zaferi"nin ilanı olduğunu öne sürmek de mümkündür (Bonneuil ve Fressoz 2025: 147; ayrıca izleyen "Postmodern Küresel Kapitalizm" bahsine bkz. s. 338).

Ama bu, ne ulus-devletlerin uluslar-üstü sermaye hareketinin efendisi çok-uluslu şirketler karşısında tamamen teslim bayrağını çekmesidir ne de "Tarih'in sonu"dur. Aksine "Tarih", o zamandan bugünlere nice kanlı hadiseye açılan yelpazede cehenneme dönmüş yeryüzünde devam ediyor. Büyümekâr-kalkınma "kutsal üçleme"sinin büyüsüne kapılmış şekilde

pervasızca işlerliğini sürdüren bir sistemin yeryüzünün yaşam kaynaklarını ve imkânlarını tüketerek insanlığı küresel iklim kıyametiyle karşı karşıya bırakmış olmasıyla devam ediyor. Bu durum karşısında geleceğe dönük belirsizlik ve güvensizlik içindeki kitlelerin korkularını otoriter/totaliter pratiklerle siyasete taşıyan, böylece Fukuyama'nın zaferini ilan ettiği liberal demokrasiyi de mezara gömdüğü söylenebilecek popülist, otokratik liderlerle devam ediyor. Donald Trump'ın 2024'te ikinci seçim zaferiyle iyice netleştiği üzere neoliberal küreselleşmeden "neo-faşist küreselleşme"ye rota kırılmış olarak devam ediyor. Bunlara biraz aşağıda daha detaylı olarak tekrar döneceğiz.

Böylece başlangıçtaki "iyimser resim" karşısında küreselleşme bahsinin tam aksi istikamette zehirli mi zehirli bir süreç olarak alabildiğine kötümser okumasını da yapmış oluyoruz. Şimdi her iki okuma biçimini göz önünde bulundurarak bu yeni çağ ve insanlık durumuna ilişkin söylediklerimizi toparlayalım: Diyorum ki küreselleşme özünde sermayenin, dolayısıyla emek sömürüsünün "uluslar-üstü" (*transnational*) bir hareketlilik ve akış kazanmasıyla bağlantılı olarak dünya çapında ortaya çıkan ekonomik, politik, jeopolitik ve sosyokültürel bir süreçtir. Bunu Berlin Duvarı'nın çöküşüne, daha doğru deyişle kapitalizm-sosyalizm (en öncü politik birimler olarak ABD ve SSCB) ikili karşıtlığı ve dünya çapında nüfuz mücadelesine dayalı "Soğuk Savaş"ın sona ermesine tarihlendirmek mümkün. Bu süreç, bir ülke kendi pazarını serbest ticarete ne kadar çok açarsa ekonomisi o kadar sağlıklı, verimli, etkili hâle gelir önermesinden temel alıyor. Dolayısıyla uluslar arasında geçerli ticari ilişkilerde gümrük duvarlarının alçaltılması ve ulusal ekonomilerin en azami şekilde özelleştirmelere uğratılması, küreselleşmenin başlıca önkoşulu olarak kendini gösteriyor. Kapitalist piyasa ekonomisini ulusal sınırların ötesinde mümkün mertebe küreselleştirmenin yeni ulus-aşırı ekonomi-politik yapıların doğuşunu da teşvik ettiği ortada. IMF, Dünya Bankası, Dünya Ticaret Ör-

gütü, Avrupa Birliği, NAFTA, G7, BRICS buna ilk elde verilebilecek başlıca örnekler. Her ne kadar "Pazar"ın ulusal ya da uluslararası olmaktan çıkarak küreselleşmesi, teoride dünyanın her yerinden mal ve hizmetlerin başka yerlere rahatça ulaşabilmesini hedeflese de pratikte bu, daha çok belli ülkelerin ürünlerinin küresel ölçekte diğer dünya kültürlerine ihracı, bir anlamda dayatması olarak işlerlik kazanmakta. Söz gelimi bugün dünyanın neresine gidilirse gidilsin, en "otantik" sanılanlar da dâhil olmak üzere hemen her ürünün arkasında *Made in China* ("Çin'de imal edilmiştir") etiketini görmek mümkün.

Postmodern Küresel Kapitalizm: 18. yüzyıl Aydınlanma Düşüncesi ile kristalleşmiş evrensel bir dünya-yaşam-insanlık projesi denilebilecek "modernite"ye karşı Batı-merkezli bir sorgulayıcı "zihin durumu" olarak sosyal bilimler ve felsefede 1980'lerin başından itibaren yaygınlaşan postmodernizmin de küreselleşme ile eşzamanlı değil ama eşgüdümlü bir düşünce çığırı olduğunu söylemek mümkündür. Hatta denilebilir ki postmodernizm, politik süreçlerde kışkırtıcı, yönlendirici, tetikleyici etkiye sahip bir kültürel-kuramsal perspektif olarak olgunluk dönemine küreselleşme ile eşgüdümlü hale geldiğinde, 1990'lardan itibaren girmiştir (bkz. Bölüm On Bir, "Postmodern Antropoloji" alt-bölümü , s. 687). Bu bakımdan postmodernizmi "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak değerlendiren Marksist edebiyat eleştirmeni ve kuramcı Fredric Jameson'ın (2011) bu ifadesini küreselleşmeye yönelik formülleştirmek de mümkündür. Postmodernizm, küreselleşmenin de kültürel mantığı sayılabilir. Zaten Jameson'ın (2011: 76-77) geç kapitalizmi Marksist kuramcı Ernest Mandel'den hareketle İkinci Dünya Savaşı sonrası belirginleşen "çokuluslu tüketim kapitalizmi" olarak değerlendirmesi dikkate alındığında da küreselleşme, geç kapitalizmin çok daha geniş bir uzama, yeryüzünün her yerine yayılmasından başka bir şey değildir.

Jameson'ın postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel

mantığı olarak tanımlaması 1984 yılında yayımlanmış makalesine tarihlenir. Dolayısıyla 1989-sonrası dünyada "reel sosyalizm"in çözülüşünün ardından, kapitalizmin tarihsel serüvenindeki bu "geç" aşamanın, küreselleşme adı altında, elbette kendi iç çelişkileri ve krizleriyle yeryüzünün farklı coğrafyalarında yarattığı toplumsal, kültürel, demografik ve politik sorunlarla günümüze kadar uzandığını öne sürmek mümkündür. İşte bu süreçte neoliberal küreselleşmenin zihinsel ve ruhsal yakıtı, postmodernizm olmuştur. Cümleyi tersinden okumak gerekirse, küreselleşme ve sonuçları, postmodern durumun mükemmel örnekleridir (Lavenda ve Schultz 2010: 190).

Postmodernizmin "durumsal" karşılığı olarak postmodernlik (*postmodernity*), modernlikten bir dönemsel geçiş ya da kopuşla karakterize olur. Temel altyapısal dinamikleri arasında Rönesans, Aydınlanma ve Endüstri Devrimi'nin en başa yerleştirilmesi gereken modernlik (*modernity*), geleneksel (kırsal-tarımsal-cemaatsel) düzenle karşıtlık içinde "ilerlemeci" ve rasyonel (aklî) bir ekonomik ve yönetsel düzen olarak tanımlanabilir. Bu düzen, somut karşılığını kapitalist-endüstriyel ulus-devlet ile bulur. "Geleneksel" (modern-öncesi; kırsal-tarımsal) düzende "vahiy", yani ilahi bilginin durduğu yerde modern düzende "akıl", yani insani bilgi vardır. Aynı doğrultuda, tanrının yerinde insan, dinin yerinde bilim, kilisenin yerinde üniversite vardır. Kısaca; insana, akla, bilime, tekniğe mutlak ve sonsuz güvenden modernlik çıkış bulmuşken, bunlara ilişkin soru işaretlerinin belirmeye başladığı yerde de postmodernlik sökün eder. Bu, insanın akıl, bilim, teknoloji ile iyi olmaktan çok kötü, zararlı, yıkıcı pratikler sergilediği ve bilimin insanlığın yararına olmaktan çok iktidarların çıkarına kullanıldığı şeklinde sorgulayıcı-sorunsallaştırıcı girişimlerin başladığı yerdir (bkz. Bölüm Sekiz, "Postmodern Dünya ve Fundamentalizm" alt-bölümü , s. 509).

Postmodernlik bir yandan da Amerikalı sosyolog Daniel Bell tarafından kavramsallaştırılmış "postendüstriyel çağ"ın

karşılığı sayılabilir. Postendüstriyel aşama, imalat sanayinin yerini hizmet sektörünün, fabrikanın ağırlığını şirketin, "mavi yakalılar"ın (fabrika işçilerinin) önem ve etki bakımından konumunu "beyaz yakalılar"ın (profesyonel şirket çalışanlarının) almasıyla ve teknokratların ekonomi-politik gücünün artmasıyla ayırt edilir. Teknoloji, iletişim ve bilişimin yeni biçimleri, insan dünyasının giderek "simülatif" (gerçeğimsi) hâle gelmesinin önünü açar ve gerçek ile görüntü arasındaki fark ortadan kalkar. Bu, bizi postmodernliğin en uç noktası olarak "hakikat-aşınımı"na (*post-truth*) götürecek durumdur. Evrenselci kuramsal iddialar ("büyük anlatılar") karşısında yerel çokseslilikliere, nesnellik arayışları karşısında öznelliklerin esas olduğuna ve mutlak gerçeklik karşısında göreli çeşitliliklere vurgu, postmodern durumun modern durumdan farkının başlıca göstergeleridir (Featherstone 1991: 3; ayrıca bkz. Bölüm On, "Postmodern Etnografi" alt-bölümü , s. 711).

Buraya kadar kaydedilenleri toparlamak gerekirse, göreliliği mutlaklaştıran, farklılıkları kışkırtan, çokkültürlülüğü, kozmopolitliği, melezliği teşvik eden postmodernizm, sermayenin uluslarüstü akış kazandığı; ulaşım ve iletişim teknolojilerinin ulusal sınır tanımaz bir işleyiş içinde olduğu; insani ilişki, diyalog veya dayanışmaların uluslararasılıktan çıkıp "yerler-arası" duruma geldiği küresel dünyada, bünyesinde ulus-devlet kapitalizminin nefes alıp verdiği "modernite"nin ötesine geçiştir (Çabuklu 2004: 86-90). Bu doğrultuda postmodernizm hem pratik hem de pragmatik olarak kapitalist sistemin uluslarüstü ve tüketimci-küresel aşamasıyla çakışır ve örtüşür. Bu çakışma ve örtüşmeyle (başta söylediğimiz üzere, "eşgüdüm"le) bağlantılı olarak da ulus-devletlerin, varlıklarını sürdürseler bile "kültürel" bakımdan insanlar, halklar, kimlikler üzerinde ağırlığının azalması beklenir. Ayrıca onların türdeş bir ulusal kültür ısrarından da vazgeçerek olsa olsa "üst" (küresel) ve "alt" (bölgesel-yerel) kültürel örüntüler arasında moderatör ya da koordinatör konumuna çekilmesi istenir ya da idealize edilir. İzleyen bölümde "Ulus-Devlet,

Etniklik, Milliyetçilik" başlığı altında değerlendirilecek bu dönüşüme hem orada kaydedileceklere hazırlık mahiyetinde hem de şu an üzerinde durduğumuz küreselleşme ve postmodernizm konusu bağlamında burada da kısaca değinelim.

19. yüzyılda tüm dünyada bir "siyasal norm" olan ulus-devlet, özde pazarın/sermayenin ulusallaşmasının sonucudur. Açmak gerekirse, belli bir burjuvazi belli bir toprak parçasını dışarıdan ayrıştırarak, içerideki farklı yerel-yöresel-cemaatsel bağlılıkların da üstesinden gelerek kendi kontrolunda bir ticari faaliyet alanı, yani "pazar" var eder. Bu, ulusal pazardır. Bunun toplumsal kültürel karşılığı ulus, siyasal-hukuksal karşılığı da ulus-devlettir. Ortaya çıkan, ulus-devlet kapitalizmidir ve bu kapitalizm, uluslararası rekabet çerçevesinde işlerlik arz eder. Kapitalizmin ve burjuvazilerin ulusallıkla belirlendiği bu süreçte kültürel-kimliksel (etnik, dinsel, dilsel, yöresel, tarihsel, yaşam-biçimsel) farklılıkların türdeş ve yekpare bir ulusal kültür içerisinde mümkün olduğunca "ergimeye uğratılması" (asimilasyon) hedeflenir. Elbette her yerde tıpkısının aynısı bir "pratik" ile ortaya çıkmamakla birlikte, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar kapitalizmin genel seyri, havası böyledir. Bu seyrin yaşadığımız topraklarda tezahürünü yansıtan çarpıcı bir örnek, Erol Toy'un *İmparator* romanında karşımıza çıkar. Türkiye'de (milli) burjuvazinin öncü figürü Vehbi Koç'un sıfırdan yükselişinin kurgulandığı romanda Cumhuriyet'in başından itibaren ulus-devlet kapitalizminin siyasal-bürokratik marifetle hayata geçirilmesi yolunda nasıl bir anlayışın geçerli ve işlerlikte olduğuna şöyle yer verilir:

> Her şeyde kendimiz olmalıyız... Banka, ticaretin can damarıdır. Can damarımızı yabancılara teslim ederek, yaşayamayız. Çünkü bünyeye gerekli kanın akmasında onlar söz sahibidirler. (...) İstiyoruz ki, bankamızın gelişmesiyle birlikte tüccarımız da ilerlesin. (...) Biz, tüccar yaratacağız. Türkiye'de, ülkesine yararlı kapitalistler yetiştireceğim. Madem, kapital

ve o kapitali yatırıma dönüştürecek kapitalist olmadan kalkınmak mümkün değildir. Biz de mümkün olduğunu, yaratıcılığımızın tüm gücüyle ispatlarız (Toy 1974: 92, 96).

"Ülkesine yararlı kapitalistler"in, kendilerini asıl var eden "kapital" yararına ülke sınırlarının dışına taşma zorunlulukları kaçınılmazlaştığında yeryüzünde tablo, belirgin şekilde 1970'lerden itibaren değişmeye başlar ve adına ister "geç kapitalizm" ister "küresel kapitalizm" densin, yeni bir evreye geçişin önü açılır. Bu, ulus-devlet kapitalizminden uluslarüstü ya da çokuluslu kapitalizme geçiştir. Berlin Duvarı'nın yıkılması (1989) bu sürece tuz biber eker. Ardından ulus, ulus-devlet, ulusal siyaset, ulusal sermaye, ulusal pazar güç kaybetmeye başlar. Önceki (ya da "erken") ulus-devlet kapitalizminde insandan-toplumdan yana düzenlemelerin (yasaların-kurumların) piyasanın taleplerini önceleme yolunda devre dışı kılındığı (deregülasyon); ulus-aşırı akışkanlık kazanan sermayenin ulusal bir kapitalist sınıfta cisimleşmekten, dolayısıyla ulusal çerçeveden çıktığı; ulus-devletlerin hareket kabiliyetleri ve müdahale kapasitelerinin daraldığı, siyasal-hukuksal yaptırım güçlerinin zayıfladığı bir yeni aşamadır bu. Örneğin en başta değindiğimiz gibi, bir ulusun yurttaşı olan bireyler, ülke içinde çözüm bulamadıkları sorunlarını artık uluslararası mahkemelere götürmeye başlamışlardır. Çokuluslu şirketlerin gücü eşliğinde ulusal direnci zayıflatan bu küresel kapitalizm, kültürel türdeşlik yerine kültürel çokrenklilik/çokseslilik ve etnik, dinsel, tarihsel, bölgesel vd. kimliksel çeşitliliklerin önünü açar. Onları "postmodern dalga"dan da beslenerek ulusal-kültürel bütünlük karşısında kendilerini dışa vurmaya kışkırtır. Artık söz konusu olan, modern ulus-devlet kapitalizminin yerini almış postmodern küresel kapitalizmdir (bkz. Çabuklu 2004: 81-90).

Küresel Siberkültür: Küreselleşmenin yukarıda serimlenen ekonomi-politik ve kültürel boyutları bir de onlara eşlik eden teknolojik boyutla takviye olur. Sibernetik teknolojideki

"devrimsel" dönüşüm; 1990'ların başından itibaren, kabaca sıralamak gerekirse, bilgisayar kullanımının kitleselleşmesi, fiber optik kabloların ağ gibi dünyayı sarması, uydu iletişimi ve dijitalleşme, insanlığı bambaşka bir hayat akışının içine sokmuştur. Elektronik-posta (*e-mail*), İnternet ve sosyal medya, birbirini hiçbir şekilde görme-tanıma-bilme imkânı olmayan insanlar arasında anlık, sınırsız ve sonsuz bağlantının önünü açtı. Böylece ortaya ulus-devlet sınırlarının çok ötesine uzanan küresel ağlar, sanal topluluklar, toplumsallıklar ve "gerçeklikler", topluca bir "siberkültür" çıktı (Ferraro 2008: 411; Lavenda ve Schultz 2010: 189).

Bu bağlamda küreselleşme nedir sorusunun en simgesel ve aynı zamanda kısa, öz ve kestirme cevabı "WWW" olarak verilebilir ve başka söze de gerek kalmaz! WWW (*World Wide Web*), yani "Dünya Çapında Ağ", İnternet üzerinden yerküredeki milyarlarca insanı bilgi, düşünce, imge, resim, video ve elbette bunlara ek olarak duygu, aidiyet, öfke, nefret iletişimine, paylaşımına, etkileşimine sokan bir yeni örüntü olarak tanımlanabilir. Dahası o, İkinci Bölümde üzerinde durduğumuz, insanın kültür kazanımında en etkili süreç olan "kültürleme"de anne-baba, hısım-akraba, mahalle, arkadaş çevresi ve okulun önüne geçerek asli kültürleyici etmen olmuştur (bkz. Bölüm İki, "Kültür Öğrenilir/Öğretilir" alt-kesiti , s. 53). Dolayısıyla, "nasıl insan olunacağı" bilgisinin artık en öncelikli olarak ondan sağlandığı söylenebilecek bir "kültürel" örüntüdür WWW.

Ancak söz konusu olanı sınırsız, denetimsiz, alabildiğine serbestçe herkesin istediğini yapabildiği ya da elde edebildiği bir süreç sanma yanılgısına da düşmemek gerekir. Siber âlemdeki bütün etkileşim ve alışveriş, onu mümkün kılan teknolojiye sahip, hâkim ve onun dilini ustalıkla konuşan bir avuç elitin denetiminde gerçekleşiyor. "Siberuzayın efendileri" denilebilecek bu insanların yanı sıra ulus-devletlerin yöneticileri de kendi çıkarları doğrultusunda, hükmettikleri topraklardaki insanların siber-iletişime erişimini sınır-

lama, kısıtlama, yasaklama yolunda ne gerekiyorsa yapmaktan geri kalmıyorlar. Dolayısıyla küreselleşme, tekno-ekonomik açıdan sermayenin, ürünlerin, insanların, imgelerin, fikirlerin dünya üzerinde yerel, bölgesel, ulusal sınırlar ötesinde muazzam akış kazanmasına yol açmış olmakla birlikte, bunun ne teknokratların ne de hâlâ uluslararası siyasete yön tayin eden bürokratların iktidar ve denetiminden kopuk ve bağımsız olmadığını kaydetmek gerekir (Lavenda ve Schulz 2010: 190). Daha da öte, sadece eylemleri değil, bireysel düşünce ve yönelimleri de denetim altında tutmaya imkân veren dijital teknolojinin, devletler ve şirketler güdümünde kitleler üzerinde iktidarın mutlaklaşmasını sağlayan bir "siber-otoritarizm"e (ya da dijital otoriteryanizme) gidişin önünü açtığı söylenebilir (Yılmaz 2025; Ferman 2025).

Diğer taraftan, "Bilişim Devrimi" diye tanımlanan bu sibernetik teknoloji çığırı, bilginin (*information*) durmaksızın akış içinde endüstriyelleşmesine yol açmış durumdadır. Tam anlamıyla bir bilgi bombardına uğrayan insanlık için bu, yararlı olduğu kadar (belki daha fazla) zararlı, zenginlik olduğu kadar kirlilik üreten sonuçlar da yaratmaktadır. Öyle ki bilgiye erişim alabildiğine kolaylaştığı ölçüde bilginin atığa dönüşmesinden de dem vurulur olmuş ve bir şekilde bilgisizlikten çok çektiği söylenebilecek kitleler, bu defa giderek bilgi furyasından muzdarip hissetmeye başlamışlardır (Postman 2004: 77-78). Dolayısıyla bu, yine Postman'ın (1990) deyişiyle, insanlığın kendisini "ölümüne bilgilendirir" hâle geldiği bir evreyi de işaret etmektedir. Aynı zamanda, teknolojinin ticari-endüstriyel isterler doğrultusunda insanı-aşkın bir işleyiş kazandığını da düşündüren bir sürecın önü açılmıştır. Daha öncesinde insan kültürel sisteminin bir bileşeni olarak doğanın üstesinden gelme yolunda işlerlikteki teknoloji, artık onun sırrına vakıf bir seçkin grup (teknokratlar ya da tekno-oligarklar) iradesiyle "insanın üstesinden gelme" yolunda, ekonomi-politik bir itkiyle işlerliktedir. Bu doğrultuda teknolojinin ilerlediği ama insanlığın ve kültürün ay-

nı hızda ilerleyemeyip teknolojiye yetişme yolunda çırpındığı bir dünyanın ortaya çıktığı söylenebilir ki bu dünyanın "alâmetifarikası" da yapay zekâdır.

İçinde bulunduğumuz 2020'ler, yapay zekânın insan dünyasında belirleyici olacağı, bu çerçevede teknokratların tanrılaştığı, kitlelerin ise lüzumsuzlaştığı bir geleceğe gebe gibi görünüyor. Bir tarafta insandan daha randımanlı ve üstün çalışan makineler, doğal insan zekâsını aşkın yapay zekâ robot, android, hümanoidler var. Bunların hayatı kolaylaştırmaya, hatta güzelleştirmeye dönük kullanımlarından ısrarla söz edilmekte. Örneğin, kaybettiğiniz bir yakınınızın beynini taratıp dijital kopyasını yükleterek aynı görünüm, davranış ve mizaçla onu "Android" hâlde yanı başınızda, üstelik artık ölümsüz olarak bulabilirsiniz. Üstelik bu, o yakınınız olduğu kadar, dünyanın tüm bilgisine sahip, yürüyen, kanlı-canlı bir "bilgisayar"dır da. Böylece teknoloji ya da artık büyük harfle yazmak gerekirse, "Makine" sayesinde yeni ve daha gelişkin insan sürümü olarak "Homo Sapiens 2.0" ya da "İnsanlık 2.0"a merhaba diyebilirsiniz (Kurzweil 2019; ayrıca bkz. Atay 2021: 273-274). Aynı doğrultuda, endüstriyel üretim sürecinde hem kalite ve randımanı artıracak hem enerji tasarrufu sağlayıp maliyetleri azaltacak "siber-fiziksel" sistemleri devreye sokarak "Endüstri 4.0" aşamasının heyecanını da duyabilirsiniz. Bu çerçeve dahilinde, biyolojimiz teknolojimizle birleştiğinde "2.0" olacağımızı söyleyen fütürist teknoloji gurusu Ray Kurzweil, muazzam bir iyimserlikle önümüze şöyle bir gelecek tablosu koymakta:

> İç içe geçen G, N, R [Genetik, Nanoteknoloji, Robotbilim] devrimleri, bizim dayanıksız 1.0 sürüm insan bedenlerimizi çok daha dayanıklı ve yetenekli 2.0 sürümüne dönüştürürecek. Milyarlarca nanobot [mikroskobik ölçüde küçük robotlar], bedenlerimizde, beyinlerimizde dolaşan kanın içinde gidecek. Bedenlerimizde, patojenleri yok edecekler. DNA hatalarını düzeltecekler, toksinleri atacaklar, fiziksel sağlığı-

> mızı geliştirmek için daha birçok görevi yerine getirecekler. Sonuçta, yaşlanmadan süresiz olarak yaşayabileceğiz. Beyinlerimizde kümeler halinde dağılmış nanobotlar, biyolojik nöronlarımızla etkileşime girecekler. Bu, duyularımızın da sinirsel bağlantılarını kapsayan tam bir sanal gerçeklik ortamının içine girmemizi, sinir sisteminin içinden sağlayacaktır (Kurzweil 2019: 448).

Kurzweil'ın iyimserliğini alabildiğine paylaşan "teknofiller" de ona alabildiğine itiraz eden ve bunun teknolojiyi tanrılaştırma noktasına gidebileceğini düşünen "teknofoblar" da var. Aslında Kurzweil da GNR devrimlerinin bir "teknotanrı"ya doğuş vereceğini reddetmiyor. Teknolojimiz ile biyolojimizin birleşmesiyle ortaya çıkacak "tekillik" (*singularity*) aşamasında yeni bir dine gereksinimimiz olacağını da bu yeni dinin tanrısının "evrendeki madde ve enerjiyi zekâya doyurduğumuz zaman uyanacak" olduğunu da söylüyor (Kurzweil 2019: 550-551). O hâlde, soyadı ile de müsemma şekilde "kapımızı erken çalan postacı" olan Postman'ın 1990'ların başında sıraladığı "kehanet"lere yeniden dönmekte yarar var: Gelinmiş olan, insanın kendi araçlarına alet olmaya başladığı, teknolojinin insanın hizmetinde olmaktan çıkarak insanın teknoloji hizmetine girdiği bir dünyadır. Artık kitlelere ne yapması gerektiğini söyleyen otorite de teoloji değil teknolojidir (Postman 2004: 13, 33-35).

Demek ki teolojinin yerini teknolojinin aldığı "teknopoli"de yaşama ve onun içinde insan olmaya, daha doğrusu hâlâ "insan" kalmaya çalışma yolundayız. Öyle ki yukarıda sıralanan 2.0'ların, 4.0'ların mevcut doğal-biyolojik-organik insanı sıfırlayan bir gidişatın önünü açma riski taşımadığını söylemek kolay değil. Metaverse, AR (Artırılmış Gerçeklik), ChatGPT, GROK, DeepFake ve diğerleri hem düşünsel hem düşsel hem de fiziksel bağlamda insanı insan olmaktan çıkaran pratikler, hatta tehditler olarak da karşımızda. Ayrıca her düzey ve düzlemde, iktidar yolunda savaşlar, çatışmalar,

katliamlarda aynı "siber-fiziksel" imkânların, akıllı makinelerin, teknolojik hilelerin alabildiğine işlerliğe sokulduğu da ortada. Elbette bütün bunların bedelinin sadece insanlığa değil, canlı-cansız, organik-inorganik tüm bileşenleriyle doğal çevreye çıktığı da...

Sonuçta teknoloji bir yandan insana ölümsüzlüğü vaat ederken diğer yandan alabildiğine ölümcül mahiyette yeryüzüne ölümü indirme tehlikesini de ihtiva ediyor. Bu bağlamda teknoloji marifetiyle insanın, hem tarihçi Yuval Noah Harari'nin büyük tartışma yaratmış kitabı *Homo Deus*'ta ısrarlıca kaydettiği üzere "Tanrı"ya, hem de kanımca ondan çok daha kuvvetli ihtimalle "Homo Demonus", yani "Şeytan"a dönüşme yolunda ilerlediğini öne sürmek, bunların her ikisi de mümkün görünmektedir (bkz. Harari 2016; Atay 2022).

Neoliberal Küreselleşmeden "Neo-Faşist" Küreselleşmeye: 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasından bu yana (2026 itibarıyla) 35 yılı aşkın zaman geçti ve artık Francis Fukuyama'nın liberal demokrasiyi, bir başka deyişle neoliberal kapitalist küreselleşmeyi "tarihin sonu" saydığı noktadan hayli uzaktayız. Öyle ki bugün Fukuyama'nın son bulduğunu, "Tarih"in ise yoluna devam ettiğini söylemek daha doğru olabilir!.. Fakat elbette bu, küreselleşmenin son bulduğu anlamına gelmiyor. Çünkü önceki alt-kesitte de kaydettiğimiz üzere onu kaçınılmazlaştıran bir teknolojik örüntü ("WWW") var ve bu örüntü doğrultusunda bir ekonomik işleyiş, hatta tahakküm, yani "teknopoli", günümüz insan dünyasının başat gerçekliği. Bununla birlikte, Fukuyama'nın âdeta bir "metafizik ilke" gibi yücelttiği liberal demokrasinin alabildiğine gerilediği bir dünyada yaşadığımız söylenebilir. Bu dünyada ülkelerin, küreselleşmenin bir özelliği olarak, kendi pazarlarını serbest ticarete açma yolunda gümrük duvarlarını alçalttıkları günlerin de artık gerilerde kaldığını tespit etmek mümkün. Şimdilerde yeni ticaret savaşları eşliğinde gümrük duvarlarının alabildiğine yükseltilmesi söz konusu. Hatta Berlin'de yıkılan duvarın sembolik anlamı gibi, şimdilerde ABD-Meksika

sınırında yeniden inşa edilmeye çalışılan duvarın da küreselleşmenin nereden nereye geldiğini değerlendirme yolunda ciddi bir sembolik anlama sahip olduğu öne sürülebilir. Bunlar, küreselleşmenin "neoliberal" coşkusunun kaybolduğunu düşünmeye el veriyor. Aynı doğrultuda, neoliberal ekonomi-politik işleyişin "yeryüzüne ölümü indirme"cesine yol açtığı ekolojik yıkım ve ondan kaynaklanan demografik, siyasal, askerî kriz ve çatışmaların küresel kapitalizmi bir kırılma ya da mutasyonla yeni bir yörüngeye oturttuğunu düşünmek de mümkün görünüyor. Bu yeni yörüngeyi tanımlama yolunda "neo-faşist küreselleşme" terimi işlerliğe sokulabilir.

Antropolog Nancy Lindisfarne ve Jonathan Neale, ABD Başkanı Donald Trump ile Rusya Devlet Başkanı Vladimir Putin'in "aynı yolun yolcusu" olduğunu vurguladıkları bir yazıda, sözünü ettiğimiz bu neo-faşist küreselleşmeyi işaret eder mahiyette şunları kaydetmekteler:

> Trump ve Putin, birbiriyle müzakere içinde iki karşı taraf değiller. Onlar aynı taraftalar. Her ikisi de aşırı sağcı ırkçıların küresel ittifakının en önemli liderleri. Bu, Hindistan'da Modi, İsrail'de Netanyahu, Almanya'da *AfD*, Fransa'da Le Pen, İngiltere'de Farage, Arjantin'de Milei ve diğer pek çok ülkede başkalarının öncülüğünde tüm dünyada kitleleri arkasında bulan bir küresel hareket. Bu aşırı sağ hareket, günden güne güçlenerek yürüyüşüne devam ediyor. Şimdiye dek 3 milyarın üstünde bir insan kitlesine hitap eder şekilde farklı ülkelerde seçimleri kazandılar. Günah keçileri ülkeden ülkeye değişmekle birlikte ırkçılık onların merkezi hareket noktaları. Irkçılıkları Beyaz üstünlüğüne dayanmakta ama bazı yerlerde farklı biçimler de alabiliyor. Buna önemli bir örnek, Hindistan. Orada Hindu üstünlüğü karşısında Müslümanlar ırksal olarak ağır baskı altındalar. (...) Trump'la Putin, Trump bir salak olduğu için dost olmuş değiller. Onlar dost, çünkü Trump, Putin'e tapıyor. Çünkü Rus, ırkçı ve aşırı-sağ siyaset pratisyeni olarak çok daha deneyimli. Trump, Putin'den öğ-

reniyor. Putin'in Ukrayna stratejisi de son iki yıldır aşırı-sağ liderliklerin, özellikle Almanya'da *AfD* ve ABD'de Trump'ın seçilmesini beklemekten ibaretti (Lindisfarne ve Neale 2025).

Aslında neoliberal küreselleşmede işlerin yolunda gitmeyeceğinin ilk işaretleri 1990 başlarından itibaren Ortadoğu'da ve Yugoslavya-sonrası Balkanlar'da patlayan krizler, çatışma ve savaşlarla ortadaydı. Ancak daha belirgin veri, 11 Eylül 2001'de ABD'de, küresel kapitalizmin merkez üssü sayılabilecek Dünya Ticaret Merkezi'nin (New York'taki İkiz Kuleler) aynen hedef aldığı sistem gibi küresel olan İslami-cihatçı tedhiş örgütü El Kaide tarafından yerle bir edilmesiyle geldi. Sonrasında yerkürede hiçbir şey yolunda gitmedi. 1990'lardan itibaren kendisini küresel dünyanın rakipsiz gücü, "tek kutbu" olarak gören ABD'nin 11 Eylül'ün yarattığı travma ile Afganistan ve Irak'a yönelik, uzun vadede yenilgiyle sonuçlanmış askeri hamleleri not edilebilir. Ama esas 2008'de yaşanan mali sermaye temelli ekonomik krizle kısmen korumacı ekonomi politikalarına dönüş ve çokuluslu şirketler karşısında sönümlendikleri sanılan ulus-devletlerin bizzat o şirketler nezdinde "sığınak" olarak kıymete binmelerinin altı çizilmelidir.

Ötesi, daha yakın zamanlardan hemen herkesin aşina olduğu felaketler: Altyapısında küresel iklim kıyametinin bir belirtisi olarak 2006'da yaşanmış büyük kuraklık bulunan iç savaşın ve ona dayalı bölgesel-küresel çekişmelerin insani yıkımlara, toplumsal altüst oluşlara yol açtığı Suriye krizi. Rusya'nın Ukrayna saldırganlığı. İsrail'in önce Gazze merkezli, sonra da İran'a yönelik olarak Ortadoğu'yu ateş topuna çevirmesi... Bunlar ve ek olarak Trump'ın artık tek-kutuplu olmaktan çıkıp bir kaotik çok-merkezlilik durumuna gelmiş dünyayı neredeyse tümüyle karşısına alan askerî ve ticari saldırganlığı, neoliberal küreselleşmenin iflasını düşündüren başlıca veriler olarak kaydedilebilir. Artık olsa olsa Çin'e kaldığı söylenebilecek bu küreselleşme (Özel 2018), yerküreyi "kı-

yametin jeolojik adı" denilebilecek "Antroposen"e sürükledi ki, kimileri bu insani jeolojik-kıyamet hâlini Antroposen'den öte "Kapitalosen" diye tanımlamanın daha doğru olduğunu da hiç yabana atılmaz kayıtlarla öne sürmekteler (Gündoğdu 2021; Bonneuil ve Fressoz 2025: 215-245).

İnsanlığı "yeryüzünün kanser hücresi" yapmış bu "Kapitalosen"de Fukuyama'nın liberal demokrasisinin çok karşılığı kalmadı. Onun yerine, büyük bir gelecek belirsizliği-güvensizliği içindeki kitleler nezdinde, onlara âdeta "afyon" nev'inden önerilen otokratik-ırkçı-faşizan siyasi reçeteler revaçta ve kabul görmekte. Dolayısıyla ABD'den Rusya'ya, Hindistan'dan Arjantin'e, İtalya'dan Fransa'ya, Almanya'dan Hollanda'ya, Macaristan'dan Türkiye'ye hemen her yerde benzer liderler, birbirleriyle de dayanışma içinde ön plandalar. Söz gelimi, Fransa'da yargılandığı yolsuzluk davasında ceza alan aşırı-sağ ırkçı-milliyetçi siyasetçi Marie Le Pen'e destekte pek çok ülkenin aşırı-sağ milliyetçi lider ve yöneticileri birbirleriyle yarışır bir tutum sergilediler (Adler 2025). Daha yakınlardan çarpıcı bir örnek olarak da Trump yönetiminin İç Güvenlik Bakanı Kristi Noem'in, Polonya'da 1 Haziran 2025'te yapılan cumhurbaşkanlığı seçimi öncesinde bu ülkenin Ukrayna sınırında düzenlenen mitingde yaptığı konuşma verilebilir. Noem, Polonya halkını, eğer aşırı-sağcı milliyetçi lider Karol Nawrocki'yi seçmezlerse ABD'nin ülkedeki askerî varlığını çekerek onları Rusya ve Putin karşısında korumayacağını açıkça belirten sözleriyle manipüle etti ve kuvvetle muhtemel ki burun farkıyla Nawrocki'nin kazandığı seçim sonucunu etkiledi (*The Telegram* 2025: 55). Bu ve benzeri örneklere bakarak da küresel kapitalizmin neo-liberal çizgiden giderek uzaklaşıp "neo-faşist" bir yörüngeye oturduğunu öne sürmek mümkün görünmektedir.

6
Siyasal Örgütlenme Biçimleri

Siyaset sözcüğü Arapçadan Türkçeye geçmiştir ve "seyis"le irtibatlanır. Seyis, at bakıcısı/terbiyecisi demek. Onunla aynı kökten türeyen siyaset de at bakıcılığı/terbiyeciliği anlamına geliyor. Bu kök anlamın ötesinde yaygın kullanımdaki siyaset sözcüğünün de aslında yine bir "bakıcılık/terbiyecilik" anlamı taşıdığı düşünülebilir. Şu farkla ki at, yerini topluma bırakmıştır. Dolayısıyla siyasetin, toplumu terbiye etme girişimi olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İnsan toplumsal bir varlık ve insanlar ancak topluca yaşam sürdürdüklerinde hayatta kalabiliyorlar. Fakat her insan tekinin de arzuları, istekleri, çıkarları var ve bu bakımdan yaşamsal kaynakların edinimi, kullanımı, paylaşımı sürecinde insanlar arasında uyuşmazlık, anlaşmazlık ve çatışmalar çıkmasından da kaçınılamıyor. Bu uyuşmazlıkları giderme, anlaşmazlıkların üstesinden gelme ve çatışmaların sürekli bir kaosa yol açmasını önleme, böylece insanların bir aradalığı sürdürebilmelerini sağlama yolunda bir düzenlemeye gidilmesi gerekli. İşte siyaset burada devreye giriyor; "kimin neyi ne zaman ve nasıl elde edeceğinin belirlendiği bir süreç" olarak (Lasswell'den akt. Haviland vd. 2018).

Bu başlangıç doğrultusunda siyasetin tüm insan toplulukları ve kültürlerinde mevcut olduğu kaydedilebilir. Devlet, bir "kültürel evrensel" değildir. İnsan topluluklarının siyasal örgütlenme biçimlerinin bugün en yaygını olsa da sonuçta sadece birisidir. Fakat en basit ve küçük ölçeklisinden en karmaşık ve büyük ölçeklisine kadar bütün insan topluluklarında siyasal örgütlenmeye rastlanır. Dolayısıyla siyaset

bir kültürel evrenseldir. Çünkü her toplum, uzun zaman süreklilik kazanmak istiyorsa toplumsal bir düzen var etme ihtiyacındadır. Çünkü her toplum, belli kararları hayata geçirmek, anlaşmazlıkları çözmek ve üyelerinin davranışlarını düzenlemek için kural ve izlekler koyma durumundadır. Çünkü her toplum, çevresine, diğer toplumlarla ilişkilerine ve kendi üyelerinin bozguncu ve tahripkâr davranışlarına yönelik olarak belli kolektif kararlar geliştirmek zorundadır.

Siyasal Antropoloji

"İlkel" ya da "arkaik" diye yaftalanan, daha uygun deyişle, demografik, ekonomik ve teknolojik açıdan küçük ölçekli "modern"-öncesi, Batı dışı toplumların siyasal örgütlenmelerini betimleme ve karşılaştırmalı çerçevede çözümleme çabası olarak tanımlanabilecek siyasal antropolojinin izi kimi kaynaklarda Aristo'nun *Politik*a'sına kadar sürülür. Keza *Kanunların Ruhu* adlı eserinde Montesquieu de tanımladığı toplumları sınıflandırıp karşılaştırmaya giderek Avrupa'da olanlardan farklı siyasal geleneklerin varlığını işaret etmesinden dolayı aynı doğrultuda değerlendirilir. Nihayet, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'inde görelilikçi ve karşılaştırmalı yaklaşımla "vahşi halklar"ın âdetlerini kültürel-tarihsel boyutlarda ele alan Jean-Jacques Rousseau siyasal antropolojinin ilk tohumlarını atan bir başka isim olarak kaydedilir (Balandier 2007: 3-9). Siyasal antropolojinin "tarih-öncesi"ne ilişkin Batı-merkezci bu yaklaşımı "dengeleme" yolunda gerek sosyolojik gerekse etnolojik çerçevede karşılaştırmalı bakış açısının ve antropolojide "kültürel-ekolojik" kuramsal yaklaşımın tartışmasız "müjdecisi" sayılması gereken İbn Haldun'u listeye eklemek uygun olur. 14. yüzyıl İslam dünyasının bu büyük bilgin ve düşünürünün *Mukaddime* adlı eseri, genel çerçevesi itibarıyla tarihten felsefeye, sosyolojiden ekonomi bilimine, biyolojiden antropoloji, dilbilim ve sanata kadar açı-

lan bir "mukaddem" (öncü) bilgi hazinesi olmanın ötesinde, özellikle Üçüncü ve Dördüncü Bölümleri itibarıyla da siyasal antropolojiye "çağrı" sayılmayı hak eder (İbn Haldun 2017).

Siyasal antropolojinin "tarihsel" başlangıcı ise esasen 19. yüzyıldan itibaren Batı dışı toplumlar üzerine sistematik biçimde "etnoloji" adı altında sürdürülen çalışmalarda bulunur. Bu bakımdan öncü olarak da İngiliz Henry Sumner Maine ve Amerikalı Lewis Henry Morgan ile onların (sırasıyla) *Eski Hukuk* (*Ancient Law*, 1861) ve *Eski Toplum* (*Ancient Society*, 1877) adlı çalışmaları kaydedilebilir (Abélès 1998: 15-16). Her ikisi de kültürel-evrimci çizgide olan Maine ve Morgan, karşılaştırmalı yaklaşımla kaleme alınmış yapıtlarında insanlık tarihinde siyasetin varlığını iki aşamalı olarak değerlendirmişlerdir. *Eski Hukuk* adlı kitabında, eski toplumların hukuksal sistemlerinin karşılaştırmasına giden Maine için bu iki siyasal örgütlenme aşamasından birincisi kan bağı, yani akrabalık, ikincisi ise toprak bağı/birliğidir. Maine, toprakla çizilen çerçeve siyasal sistemin esası olarak akrabalık bağının yerini aldığında "modern", yani ülkeli-devletli örgütlenmenin ortaya çıktığını kaydeder. Morgan ise *Eski Toplum*'da akrabalık temelinde soylar, boylar, kabileler üzerine kurulu "toplumsal" örgütlenmeden, toprak ve mülkiyet üzerine kurulu "siyasal" örgütlenmeye geçildiğini öne sürer. Her iki sav hemen fark edileceği üzere bazı benzerlikler taşımakla birlikte aralarında kritik ayrılık, hatta karşıtlıklar da vardır. Maine için kan bağına dayalı siyasal örgütlenmeye sahip toplumların çekirdeği ataerkil aile yapısına dayanmaktadır. Morgan'ın "vahşetten barbarlığa ve uygarlığa" diye basitleştirilebilecek evrimci şemasında ise başlangıçta mevcut "ilkel (cinsel) komünizm" durumunda aileden dahi söz edilemezken, bunun ardından gelen soya (aileye-akrabalığa) dayalı "toplumsal" örgütlenmede anasoylu bir düzen söz konusudur. Morgan bu aşamada dahi insanlar arasında bir siyasal bağın olduğunu düşünmemektedir. O, "siyasal" örgütlenmeyi mülkiyet ve ona dayalı ataerkil düzen ile birlikte "uygarlık"

aşamasında bulur. Yani Morgan'a göre insanlık, kan bağına dayalı anayanlı "toplumsal" örgütlenmeden (*societas*) toprağa dayalı ataerkil "siyasal" örgütlenmeye (*civitas*) geçiş yapmıştır (Balandier [1967] 2016: 10-11; Abélès 1998: 16-18; 40-45; ayrıca bkz. Bölüm On Bir, "Marksizme Antropolojik Katkı: Lewis Henry Morgan" alt-kesiti, s. 614).

Antropolojik çalışmalarda ele alınan toplulukların "siyasal" denilebilecek bir örgütlenmeye sahip olmadıkları kanısının hem bu disiplin bünyesinde kabul görmesinde hem de genel olarak Batılı sosyal bilim, siyaset bilimi ve siyaset felsefesi alanlarında pekişmesinde Morgan'ın etkisi büyüktür. Siyasal örgütlenmesi olan ve olmayan toplumlar, devletli toplumlar-devletsiz toplumlar gibi ikilik ya da zıtlıklara dayalı tanımlamalar bu doğrultuda uzunca bir süre üstünkörü biçimde antropologlar tarafından üretilmiştir (Balandier 2007: 6, 25). Söz gelimi Güney Sudan'daki krallıklarda nispeten belirgin bir siyasal yapılanma ve liderlik "bulgulanmasına" karşın Kalahari Çölü topluluklarında böyle bir belirginlik olmadığı için bu ikinci türden topluluklara devletsiz ya da "başsız" denilerek onlar siyasetten de yoksun sayılmıştır. Oysaki söz konusu toplumlarda kan bağına (akrabalığa) dayalı toplumsal birlik aynı zamanda bir siyasal birlik olarak ortaya çıkmaktaydı (Fallers 1971: 93). Gerçek olduğu kadar sanal (kurgulanmış) da olabilen soy, kan, aile, akrabalık bağları temelinde örgütlenmiş bu toplumlarda yönetim, genellikle belli (yaş, yetenek, cesaret, zekâ vd.) özelliklerle ayırt edilen üyelere yeri ve zamanı geldiğinde verilmekteydi. Bu toplumlarda eksik olan siyaset değil, devletti.

Antropolojide "siyasal"a ilginin, bir dereceye kadar bu eksikliğin üzerine gidilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu bakımdan 1920'lerde beliren ve her ikisi de "devletin kökeni" konusuna odaklanan W. C. MacLeod ve Robert Lowie'nin yapıtları, daha önce kaydettiğimiz Maine ve Morgan'ın çalışmaları ile sonraki çalışmalar arasında köprü kurucu sayılır. Ancak gerçek anlamda dönüm noktası ve "siyasal antropoloji-

ye bilimsel statü verme yolunda en önemli katkı", Meyer Fortes ve Edward Evans-Pritchard'ın Afrika toplumlarında siyasetin mahiyetine ilişkin karşılaştırmalı derlemesi, *Afrika Siyasal Sistemleri*'dir (Fortes ve Evans-Pritchard [1940] 1969).

Bu ve benzeri çalışmalardan toplanmış veriler temelinde kesin olan nokta, Batı toplumlarında siyasete dair, özellikle siyaset felsefesi alanında geliştirilmiş yaklaşım ve kuramların Batılı olmayan toplumlarda siyasetin varlığını açıklamada yetersiz kaldığıydı. Bu sorun, antropologların klasik ilgi alanını oluşturan ("ilkel") toplumlarda siyasal örgütlenmeyi, yönetsel işleyişi, liderlik pratiğini inceleme ve çözümlemeye odaklaşan siyasal antropolojinin önünü açtı. Bu doğrultuda, dünya üzerinde birbirinden farklı siyasal örgütlenme örnekleriyle karşılaşan antropologlar, bunların hepsini açıklayabilecek bir "karşılaştırmalı siyaset" alanı geliştirmeye çalıştılar.

Toparlamak gerekirse, sosyal-kültürel antropolojinin bir alt dalı olarak şekillenen siyasal antropoloji, farklı toplumlara özgü siyasal sistemleri, biçimlenmeleri, örgütlenmeleri bilme, betimleme ve çözümlemeyi amaçlar. Tarihsel ve coğrafi çeşitlilik içinde *Homo politicus*'un farklı görüntülerini, benzerlikleri de ihmal etmeden kayıt altına almak siyasal antropolojinin işidir (Balandier 2016: 3-4). Elbette burada en önemli konu başlıklarından biri, devletin kökeni ve devletsiz toplumlarla devletli toplumları birbirinden ayırmaya imkân veren ölçütlerin neler olduğudur (Abélès 1998: 15). Akrabalık ile siyaseti karşıtlık içinde değil, birbiriyle bağlantılı sistemler olarak değerlendirmek, bunlar arasındaki bariyeri kaldırmak da siyasal antropolojinin belirgin amaçlarından biridir (Balandier 2007: 51-52). Bütün bu ilgi, yönelim, amaç ve hedefler doğrultusunda antropolojik çerçevede toplumların üç önemli noktada birbirlerinden farklılaştığı önerisinde bulunulmuştur:

1. Siyasal kurumların, toplumsal yapının diğer boyutlarından ayrılma/ayrışma derecesi: Bazı toplumlarda siyasal yapı-

lar ekonomik, dinsel veya akraba temelli yapılardan belirgin biçimde ayırt edilebilirken diğerlerinde edilemez;

2. "Otorite"nin çok özel (spesifik) siyasal rollerde yoğunlaşma derecesi;

3. Siyasal bütünleşme (entegrasyon) düzeyi, yani siyasal yapının denetimi altına giren bölgesel grubun büyüklüğü (Ferraro 2008: 308).

Bu üç ölçüt temelinde, ABD'de 1950'lerden itibaren önü açılmış "yeni-evrimci" kuramsal ekolün ikinci kuşak isimlerinden antropolog Elman Service insan topluluklarında başlıca dört siyasal örgütlenme biçimi ayırt etti. Kuşkusuz evrimsel, yani basitten karmaşığa, "ilkel"den "uygar"a bir dizilim içinde önerilmiş bu kategoriler, Türkçe karşılıklarının ne ölçüde uygun ve geçerli olduğu sorusu akılda tutmak kaydıyla; "takım" (*band*), "kabile" (*tribe*), "şeflik" (*chiefdom*) ve "devlet"tir (*state*) (Service 1966: 181; Carnerio 1991: 167).

Elbette bu kategoriler karmaşık bir çeşitliliği basitleştirme yolunda geliştirilmiş olup dünya üzerindeki toplumların hepsinin tamı tamına bunlardan birine ya da diğerine girdiğini söylemek mümkün değildir. Hem ara kesitler ve bunların birinden diğerine geçişlilikler tespit edilebilecek sosyopolitik örgütlenmeler mevcuttur; hem de bu kategoriler için önerilmiş terimlerin farklı coğrafyalarda birebir karşılığı her zaman bulunmaz/bulunamaz. Ayrıca kabileden şefliğe, oradan devlete doğru bir süreklilik veya ters yönde, yani bir devlet örgütlenmesinin parçalanarak şefliklere (beyliklere) şefliklerin de parçalanarak kabilelere ayrılması gözlenmedik değildir (Kottak 2004: 473). Kabile, şeflik ve devlet örgütlemelerinin yapısal olarak birlikte varlık gösterdikleri, geliştikleri ve dönüşümlere uğradıkları örnekler de gerek tarihsel gerekse yakın dönemlerde bulunabilir (bkz. Atay 1997).

Bir diğer sorunlu yan, söz konusu terimlerle işaret edilen ve aynı kapsamda değerlendirilen sosyopolitik oluşumların, gerek demografik (nüfus) gerek ekonomik (geçimsel) gerekse "biyo-kültürel" (soy-kan-akrabalık) özellikler itibarıyla bir-

birlerinden çok farklı ölçek, boyut ve vurgularla ortaya çıkmalarıdır. Bu sorun, en belirgin biçimde "kabile" adı altında bir araya getirilen topluluklarda gözlemlenir. Söz gelimi Güney Amerika Amazon Yağmur Ormanları'nın avcı-toplayıcı ve bahçe tarımcısı Yanomamöleri ile Güney Sudan'ın sığır hayvancılığıyla geçimini sağlayan yaklaşık 300 bin nüfuslu Nuerleri aynı "kabile" (*tribe*) başlığı altında değerlendirilebilmektedir. Oysaki Kuzey Afrika'dan Orta Asya'ya kadar açılan geniş bir yelpazede "kabile" diye işaret edilen büyük ölçekli tarım (göçer hayvancılık ve yerleşik çiftçilik) ekonomisine dayalı sosyopolitik yapılar ile Kuzey-Güney Amerika, Orta-Güney Afrika ve Okyanusya'da avcı-toplayıcılıkla bahçecilik karması geçim etkinliği sürdüren toplulukları aynı "kabile" kefesine koymak oldukça sorunlu bir durumdur. Antropoloji yazını bir taraftan böyle bir genellemeye meydan vermiş olmakla birlikte, elbette bu sorunu vurgulayan, altını kalınca çizen kayıtlarla da doludur (bkz. Eickelman 1998: 123-128; Bruinessen 2006: 98-107; Aydın ve Çiftçi 2021: 13-28).

İşaret edilen tüm sorunlu yanlarıyla birlikte, söz konusu dörtlü kategorileştirmenin insan topluluklarının kendi yönetimlerini sağlama ve bir düzen oluşturma yolunda ürettikleri çözümleri topluca değerlendirmede, özellikle antropolojiye başlangıç metinlerinde bir "anahtar" mahiyeti kazandığı ortadadır. Öyle ki onu ortaya atan Service bile zamanla ondan vazgeçip, yerine "Eşitlikçi Toplumlar" ve "Hiyerarşik Toplumlar" şeklinde daha basit bir ikili kategorileştirme önerisinde bulunmuş (Southall 1996: 1330) ama antropoloji yazını bu "dörtleme"den vazgeçmemiştir. Antropologların yaklaşık 150 yıldır yeryüzünün dört bir yanında gerçekleştirdikleri etnografik alan araştırmalarıyla betimledikleri topluluklar genelde bu dört kategori temelinde karşılaştırmalı olarak çözümlenmiş, yorumlanmış ve tartışmaya açılmıştır. Bu nedenle, karmaşık bir olgusal gerçekliği anlaşılır kılma yolunda ben de tüm eksik, kusur ve kapsam açısından yetersizliklerine rağmen bu kategorileştirme doğrultusunda bir serim-

lemeye gidecek, söz konusu eksik, sorun ve yetersizliklere ise yeri geldiğinde değinmeye çalışacağım.

Önemle hatırlatılması gereken bir başka husus ise bu dört siyasal örgütlenme biçiminden ilk üçüne ilişkin söylenenlerin artık daha çok bir "etnografik geçmiş"e değgin olduğudur. Bugünün dünyasında saf, özgün ve özerk hâlleriyle takım, kabile ya da şefliklerden söz etmek bir hayli zorlaşmıştır. Bunlar günümüzde kendine-yeter bağımsız birimler olmaktan çıkmış ve bir ulus-devlet içerisinde, onun denetimi altında, dolayısıyla siyasal işlevlerini büyük ölçüde yitirmiş durumdalardır (Kottak 2004: 457; Ferraro 2008: 308). Bu nedenle onlardan hangi zaman kipinde söz etmek gerektiği de ayrı bir tartışma konusudur. Böyle olmakla birlikte, burada amacımız antropolojinin siyaset konusuna katkısını genel çerçevede ilgiye açmak olduğu için, ayrıca karşılaştırmalı değerlendirmeye daha uygun düşeceği kanaatiyle onlara ilişkin bilgileri geniş zaman kipiyle aktarmayı tercih edeceğim.

Takımlar

Soy-akrabalık-evlilik bağları ve ilişkileri temelinde şekillenen takım toplulukları, süreklilik ve kurumsallaşması olmayan, eşitlikçi mahiyetli, avcılık-toplayıcılık ekonomisinin geçerli olduğu bir siyasal örgütlenme biçimi olarak ayırt edilir. Bunun büyük ihtimalle insanlık tarihinde belirmiş ilk siyasal örgütlenme biçimi olabileceği de öne sürülmekle birlikte günümüz avcı-toplayıcı takım topluluklarını Taş Devri'nden bugüne kalıtlar ya da "yaşayan fosiller" saymak gibi yanlış bir kanıya varmamak gerekir. Ne de antropologlar tarafından ele alınıp incelenmiş takımların hepsi tek tip, yani birbirinin tıpa tıp aynı, zamanda-mekânda donmuş ve değişmez oluşumlardır. Aralarında gerek geçim biçimi stratejileri (avcılığın mı toplayıcılığın mı daha başat olduğu) gerekse kendilerini çevreleyen ekonomik (tarımsal, endüstriyel, kapitalist) ve politik (ulus-devlet

vb.) dinamiklerden etkilenme düzeylerine bağlı olarak önemli farklılıklar gözlemlenir (Kottak 2004: 458-460). Fakat elbette onları aynı başlık altında değerlendirmeyi olanaklı kılacak benzer ya da ortak noktalar da mevcuttur.

Yakın zamanlara kadar varlığını sürdürebilmiş temsilcileri Alaska Inuit Eskimoları, Kongo Ituri yağmur ormanlarında yaşayan Mbuti Pigmeleri ve Kalahari Çölü'nün San'ları (Ju/'Hoansiler) olan takım topluluklarında nüfus birkaç düzineden yüzlere kadar açılan yelpazede kaydedilmekle birlikte çoğunda insan sayısı 30-50 arasıdır (Fried 1967: 68; Ferraro 2008: 308). Çekirdek aile yapısı ve dış evlilik kuralı geçerlidir. Bu, onların sürekli hareket hâlinde göçebe bir yaşam sürdürmelerinin sonucudur. Bununla bağlantılı avcılık-toplayıcılık temel geçim ve yaşam biçimini olarak belirir.

Takımlar genellikle mevsimlik bir araya gelmiş çekirdek aileler toplamı olarak vücut bulurlar. Üyelik esnektir ve gruplar kolaylıkla dağılıp farklı bireylerden oluşarak yeniden kurulabilir. İnsanlar yaşamları boyunca bir takım topluluğundan diğerine üyeliklerini değiştirebilirler. Bir kişi annesinin akraba grubuna dayalı bir takıma doğmuş olabilir ama sonra kendi oluşturduğu (çekirdek) aile ile birlikte babasının yakınlarından oluşan takım topluluğuna katılabilir. Dışevlilik kuralı geçerli olduğundan kişinin anne ve babası iki ayrı takım topluluğundan, anne ve baba tarafından büyükbaba ve büyükanneleri de dört ayrı takım topluluğundan geliyor olabilir. Böylece çok zengin bir seçenek yelpazesi içinde bir kişi akrabalık ya da hısımlık (evlilik) içinde olduğu takımlardan herhangi birine katılabilir. Bir evli çift, kadının da kocasının da takım grubunda yaşayabilir, bunların birinden diğerine kolaylıkla geçiş yapabilir (Kottak 2004: 429-30).

Takımlarda sürekli bir lider söz konusu değildir. Topluluğun en yaşlı erkek ya da kadınları gerek duyulduğunda topluluğa öncülük edecek bir konum alırlar. Bu konum "eşitler-arasında-birinci" olmaktan öteye gitmez ve geçicidir. Av, göç veya çatışma gibi kritik dönemlerde böylesi bir liderlik pozis-

İktidar ve Otorite

İktidar en genel-geçer anlamda denetim, baskı (tahakküm) ve otorite kurmak amacıyla işlerliğe sokulan bir yetkinliktir. Diğer deyişle, başkalarının hâl ve hareketlerini etkileme, biçimleme, belirleme yetisidir. Kararları kim alıyor ve aldığı kararlarla kimleri nasıl ne kadar ne şekillerde etkiliyor soruları, iktidar ve iktidar ilişkileri bağlamında yanıtlanırlar.

İktidarı sadece siyasal süreçlerin, daha doğrusu toplumsal yaşamın siyasal boyutunun bir parçası olarak değerlendirmemek, böylesi bir anlam sınırlamasına uğratmamak gerekir. Konuya ilişkin çalışmalarıyla seçkinleşmiş Fransız düşünür Michel Foucault'ya kulak verilecek olursa iktidar her yerdedir ve insan toplumsallığının bir numaralı (temel) ilkesidir. Foucault iktidarı "sahip olunan" değil, işletilen, yürütülen, "talim edilen"; baskıya/tahakküme uğrayanlar kadar baskı ve tahakkümde bulunanları da kapanına kıstırmış; dolayısıyla hiç kimse tarafından sahip olunamayan bir "makine" olarak tanımlar (Foucault 1980: 156; 1982: 2-7). Foucault'ya göre, insan iktidar üretmez, iktidar insanı üretir, yapılandırır (Sarup 1993: 73). Bu anlam çerçevesi içinden iktidar, "muktedir"i de denetleyen, ona baskın bir toplumsal ağ ya da şebeke olarak kavramsallaşır.

İnsanın iktidarla tanışması ilkin ailede olur. Çocuklar hakkında, onları doğrudan ilgilendiren konularda karar alanlar ana-babalarıdır. Okulda aynı şekilde öğretmenler ve okul yöneticilerinin karar ve yaptırımları söz konusudur. Okul zorunludur ve çocuklar okula gidip gitmeme konusunda karar hakkına sahip değildir. İktidar taşıyıcısı konumundakiler (anne, baba, aile bireyleri ve devlet) çocuklar için bu kararı verir. Yetişkinler çocuklar üzerinde; erkekler kadınlar üzerinde; varlıklılar yoksullar üzerinde; bazı insanlar (Avrupalı Beyazlar) diğerleri (Afrikalı Siyahlar) üzerinde gayet belirgin iktidar icra eder şekilde belirirler. Ekonomik kaynakları denetimleri altında tutanlar da toplumdan topluma değişen şekilde para, altın, toprak, hayvan ve başka ne değerli kabul

ediliyorsa, bunlara sahiplerse, sahip olmayanlara göre daha fazla iktidarla ayırt edilirler (Beecham vd. 1982: 6-8).

İktidar güce ve zor kullanmaya dayanır, onlara yaslanarak belirginlik kazanır. Bunlar olmadığında insanlar kolaylıkla üzerlerinde kurulmaya çalışılan baskıyı, denetimi ve otoriteyi reddedebilirler. Ancak iktidar ve otorite sık sık birbirini işaret eden ve birbirlerinin yerine kullanılabilen kavramlar olsalar da bu her koşulda geçerli değildir. Dolayısıyla iktidar ve otorite arasındaki farkı da netleştirmek gerekir.

Otorite esas itibarıyla bir zorlama, yaptırım veya tehditte bulunmaksızın diğer insanların tutum ve davranışlarını yönlendirebilme, onları ikna edebilme yeteneğidir. İktidar ise bunu tehditler ve yaptırımlar kullanarak yapmaya karşılık gelir (Fried 1967: 13). Otoritede prestij ve saygınlık vardır. Bunlara dayalı olarak başkalarının hareketlerini, düşüncelerini ve kararlarını yönlendirme, onların bağlılık ve tâbiliğini sağlamaya hak kazanma söz konusudur (Oswalt 1986: 304-305). Kısaca otorite, zorlamaksızın razı etme durumudur. Bundan dolayı otorite, iktidarsız olabilir. Bir sözlük, bir ansiklopedi, bir kitap ya da bilgisi, bilgeliği, yaşam deneyimiyle ayırt edilen birine hiçbir baskı, tehdit, zorlama olmaksızın tâbi olunabilir, onların yönlendirmesi kabul edilebilir. Bu, onların otoritesini işaret eder.

İktidarsız otoriteden söz etmek mümkünken otoritesiz bir iktidar, eşyanın doğasına terstir. Çünkü bir iktidar gösterisi, hemen her durumda otorite tesisini de içerir. Bir devlet aygıtı bünyesinde görev yapanların ("bürokrasi"nin) otoritesi, kesin ve gözle görülür bir iktidar işleyişinin varlığından kaynaklanır. Oysa takım ya da kabile topluluklarında siyasal konumdakilerin otoritesi, parçası oldukları toplumun üyelerince onlara tanınmıştır ve toplum arzu edip izin verdiği müddetçe o konumda kalırlar. Yani iktidarları yoktur. Antropologların şeflik olarak kategorize ettikleri siyasal örgütlenmelerde ise devletler kadar kristalleşmiş olmamakla birlikte liderlik konumundakilerin otoriteden öte iktidarlarından da söz edilebilir.

yönu üstlenilir, hayatın akışı normale döndüğünde bu pozisyon terk edilir. Önderlik ederken bile bu kişilerin kararlarını kabul ettirme yolunda bir yaptırım güçleri yoktur. Kabul ya da ret, üyelerin kendi karar ve arzularına kalmıştır. Dolayısıyla iktidar kristalleşmediği gibi otorite de son derece kısıtlıdır. Inuit Eskimoları gibi bazı örneklerde sürekli bir poziyona sahip şamanlar görülmekle birlikte onlar da topluluk üyeleri üzerinde sınırlı etkiye sahiptir (Kottak 2004: 461).

Bu özellikleri tamamlayıcı mahiyette takımlar ekonomik anlamda eşitlikçi topluluklardır. Grup üyeleri arasında farklılaşma çok az olduğu gibi tabakalaşma, yani eşitsiz ve süreklilik arz eden bir farklılaşma hiç yoktur. Ne iktidar kullanımında ne de temel yaşam kaynaklarına erişim açısından (ekonomik) bir farklılaşma söz konusudur. Bazı basit (ok, tütün kesesi, giysi, takı gibi) özel eşyaların ötesinde bir mülkiyet kavramı, anlayışı ve örüntüsünden de söz edilemez. Bununla bağlantılı olarak hırsızlık bu topluluklarda bilinmez. Doğal kaynaklar (toprak su, bitkiler, hayvanlar) herkesindir, bedelsizdir, ortaktır. Dolayısıyla bir "harf" yüzünden aralar bozulmaz: Her şey herkes tarafından alınabildiği için "ç"alınabilecek bir şey yoktur (Kottak 2004: 462). Toplumsal düzen sağlama yolunda uygulanan siyasal yaptırımlar da düzeni bozduğu düşünülenlere yönelik olarak dedikodu, aşağılama, alay (küçük düşürme) ve kaçınma, yani söz konusu üyelerle temas kurmamadan ibarettir; sadece bazı uç örneklerde öldürme ya da topluluktan uzaklaştırma görülür (Nanda ve Warms 2002: 268).

Takım topluluklarının günümüzde bağımsız birimler olmaktan çok dünya ekonomi-politik sisteminin (kapitalizm ve ulus-devlet oluşumları) çekim alanına girdiklerini bir kez daha vurgulamakta yarar vardır. Söz gelimi Kalahari Çölü'nün Ju/'hoansi'leri, çevresel faktörlerin sonucu olarak avcılık-toplayıcılıktan vazgeçip çiftçilik, hayvancılık, ücretli işçilik, hatta "kültür turizmi"ne yönelmiş ve göçebe yaşam biçimini terk ederek yerleşik köylülüğe geçiş yapmış bulunmaktadırlar (Kottak 2004: 460-461; Haviland vd. 2017: 273)

Kabileler/Aşiretler

Antropoloji yazınında "kabile" (*tribe*), Julian Steward'ın deyişiyle, içine her şeyin atılabildiği "hurç" (bohça) bir kavramdır (akt. Godelier 1977: 71; Steward için bkz. Bölüm On Bir, "Yeni-Evrimcilik alt-bölümü, s. 653). Konuyu bu doğrultuda tartışmaya açan Godelier, kabilenin ilgiye de şüpheye de eleştiriye de reddiyeye de uğramış, üzerine farklı ve birbiriyle çelişen görüşlerin sergilendiği "krizde" bir kavram olduğunu belirtir (Godelier 1977: 71-72). Bunun antropoloji tarihinin erken dönemlerinden itibaren kendini gösteren teorik (ideolojik) ve pratik (politik) sebepleri vardır. Yukarıda kısmen değinildiği üzere, kavramla işaret edilen sosyopolitik örgütlenme tipinin hem kültürel-evrimci bir kuramsal motivasyonla insanlık tarihinde bir aşamadan ("vahşet"ten) diğer aşamaya ("uygarlığa") geçişte ara kategori ("barbarlık") kılınması; hem de onun kapsamında değerlendirilen toplulukların gerek demografik gerek ekonomik gerekse politik bakımdan çok farklı ölçekler sergilemesi, bu sorunun ortaya çıkmasında başlıca etmenlerdir. Açmak gerekirse, bu kategoride toplanan örgütlenmelerin antropolojik çalışmalarda erken zamanlardan itibaren ağırlığını oluşturanlar, Kuzey-Güney Amerika, Orta-Güney Afrika ve Okyanusya yerli topluluklarıdır. Bu toplulukların ekolojik, demografik, ekonomik ve politik dinamikleriyle Kuzey Afrika'dan Ortadoğu, Kafkasya, Afganistan, Pakistan, Orta Asya ve Sibirya'ya kadar açılan yelpazede aynı kavramsal-terminolojik kategoride çözümlemeye uğratılan toplulukların özellikleri ve içerisinde yer aldıkları siyasal işleyiş arasında onları aynı kabile (*tribe*) kefesine koymayı neredeyse imkansızlaştıran radikal farklılıklar bulunmaktadır. Bunların bazılarına birazdan değineceğim. Ama öncesinde, "kabile" dendiğinde ne anlaşılması gerektiğine dair fikir verici mahiyette bazı noktaları, elbette genelleme konusunda ölçü, dikkat ve tedbiri elden bırakmadan paylaşıma açalım.

Takımlarda olduğu gibi kabile adı altında toplanan siyasal örgütlenmelerde de soy ve akrabalığa vurgu, az ya da çok, daha doğrusu gerçekten sanala ("inşa"ya) farklı ölçü ve derecelerde bulunur. Godelier, antropolojide bu toplulukları tanımlama yolunda kullanılan *tribe* sözcüğünün etimolojik izini sürerek kavramın ve onun (*clan*, *phratry*, *gens* gibi) altbirimsel kavramlarının anlamında açık ya da örtük şekilde akrabalık ile siyasal örgütlenme ilişkiselliğinin içkin olduğunu kaydeder (Godelier 1977: 72). Kabilelerin takım topluluklarından ayrışım noktası ise bunların geçici değil, sürekllik arz eden yapılar olmalarıdır. Nüfus bakımından da kabileler, takımlara nazaran çok daha büyük ölçekte ve geniş bir sayısal aralıkta gözlemlenirler. Yüzlerce üyeden oluşan kabileler ayırt edilebildiği gibi yüz binlerce üyeden oluşan kabile toplulukları da vardır. Bu türden irili ufaklı kabileler, burada sıralamanın imkânı olmayan çokluk ve çeşitlilikte dünyanın hemen her yerinde antropolojik ilgiyle ele alınmış, inceleme ve çözümlemeye tâbi tutulmuştur. Antropoloji yazını, aile-akrabalık çalışmalarıyla birlikte, aslında onlarla bağlaşık şekilde kabile toplumları üzerine çalışmalarla da seçkinleşir.

Soy ya da akrabalığa vurgunun uzantısı olarak bir "ortak ata" tasavvuru kabilelerde genellikle mevcuttur. Bu tasavvur doğrultusunda herkesin aynı soydan gelmekte ve yakın ya da uzak, gerçek ya da sanal bir akraba bağına sahip olduğu görüşü belirgindir. Ancak söz konusu yakınlık ilişkisinin nasıl kurulduğunun, yani herkesin birbiriyle nasıl akraba olduğunun açık seçik bir izahını yapmak o kadar kolay değildir. Kabile üyelerinden bu konuda bir açıklama istendiğinde genellikle belirsiz bir uzak geçmişe göndermelerde bulunularak şimdiki zamanda mevcut birlikteliğin meşrulaştırıldığı görülür (Eickelman 1998: 136). Bu bakımdan geçmişle bağın daha çok mitler (efsaneler) aracılığıyla kurulduğu kabile toplumlarında ortak atanın ya da kabile üyelerinin kendisinden türediğine inanılan varlığın bir hayvan ya da bitki olması da sıkça rastlanan bir durumdur. Bununla bağlantılı

olarak totemizmin de atalar tapımının yanı sıra genelde kabile topluluklarına özgü bir inanç sistemi olarak değerlendirildiğine rastlanır (bunlar için bkz. Bölüm Sekiz, "Dinin Kökeni-Evrimi" alt-bölümü s. 444).

Kabilelerde üyeler arasında yaş, cinsiyet veya kişisel özellik, yetenek ve yetkinlikler temelinde farklılaşmalar gözlense de insan siyasal örgütlenmesinin bu düzeyinde de hâlâ tabakalaşma (eşitsiz farklılaşma) belirginleşmemiştir. Dolayısıyla takımlar gibi kabilelerde de liderler hâlâ eşitler-arasındabirincidir. Barış zamanlarında topluluğun herhangi, sıradan bir üyesi olmaktan öteye gitmezken savaş, kuraklık, kıtlık, vb kritik zamanlarda otoriteleriyle öne çıkar, önde olurlar. Brezilya'daki kabile topluluklarından birinin üyesine "önder"in görevi ne diye sorulduğunda alınan, "savaşta önde gitmek" cevabı bunu bariz şekilde örnekler. 1560'lardan 1960'lara kadar, yani 400 yıl bu cevabın değişmeden geldiğini belirten Cemal Bali Akal, böyle bir liderin, kararlarının kabul edilmesini sağlayacak zorlayıcı güce sahip olmadığını ve üstünlüğünü yalnızca toplumun rızasına dayandırdığını kaydederek ekler: "Göçe karar veren, gidilecek bölgeyi, duraklama yerlerini ve süresini saptayan, avcılık ve toplayıcılık etkinliklerini düzenleyen, başka topluluklara karşı izlenecek siyaseti belirleyen oydu" (Akal 1998: 178).

Bu çerçeveden hareketle kabilelerde genel olarak eşitlikçi bir yapıdan söz edilebilirse de liderlik pozisyonu dünyanın farklı yerlerindeki kabilelerde birbirinden farklı "kapasite" ile ortaya çıkar. Söz gelimi Brezilya'da Amazon Yanomamölerinde liderin otoritesi fazlasıyla sınırlı olurken Okyanusya'nın Papua Yeni Gine kabilelerinde "Büyük Adam" (*Big Man*) denilen liderlerin yaşamsal kaynaklara erişim oranı, diğer topluluk üyelerininkinden fazladır. "Büyük Adam", Yanomamö köy yerleşmelerinin liderlerinden farklı olarak birden fazla köy üzerinde siyasal-bölgesel bir "düzenleyici" konumundadır ve kararları da göreli olarak daha bağlayıcıdır (Kottak 2004: 463-464). Türkiye, Ortadoğu ve Orta Asya kabile örgütlen-

melerine bakıldığında da liderler ("ağa", "şeyh", "tudun") topluluğun geri kalanından ayrışmış bir konumda belirirler.

Geçimde avcılık-toplayıcılığı tamamen terk etmemiş olanlar bulunmakla birlikte, buna ek olarak ya da başlıbaşına tarım ve hayvancılık faaliyeti, kabile siyasal örgütlenmesinin bir diğer karakteristiği olarak kaydedilebilir. Aslında kabile sosyopolitik örgütlenmesinin altyapısında yiyecek üreticiliğinin olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Küçük ölçekli çapa (bahçe) tarımından büyük ölçekli saban tarımı (çiftçilik) ve hayvancılığa kadar açılan bir yiyecek üreticiliği yelpazesi kabile topluluklarında geçim örüntüsü olarak belirir. Yaşadığımız Türkiye coğrafyasında da konar-göçer hayvancılıkla yaşamlarını sürdüren kabileler ve onları kapsamına alan daha üst örgütlenme birimi olarak "aşiretler" (aşağıya bkz. s. 372) tarihten günümüze önemli bir sosyoekonomik ve politik gerçeklik olarak kendini gösterir.

Antropolojinin klasikleşmiş siyasal örgütlenme tipolojilerinin ya da kategorilerinin farklı yerel-yöresel bağlamlarda her zaman birebir karşılıklarını bulmanın mümkün olmadığı yukarıda birkaç kez belirtildi. Bu "karşılıksızlık" durumu, özellikle Kuzey Afrika'dan Afganistan ve Pakistan'a kadar açılan bir yelpaze olarak Ortadoğu ve yanı sıra Orta Asya'da yapılan kabile çalışmalarında fark edilir (Eickelman 1998: 124). Her şeyden önce bu coğrafyalarda kabile (ya da aşiret) oluşumları ele alınırken bir başka sosyopolitik birim olarak devlet, göz ardı edilemez bir "girdi" ve etmendir. Oysa kabile örgütlenmelerine ilişkin daha erken dönem antropolojik çalışmaların ağırlıklı olarak gerçekleştirildiği yerlerde (Amerika, Afrika ve Okyanusya'da) böyle bir girdi, özgün olarak bulunmayıp, onun mevcudiyetinden ancak Avrupa sömürgeciliğinin o coğrafyalara yönelmesi sonrasında söz edilebilir (Aydın ve Çiftçi 2021: 14-16). Kuzey Afrika'dan Ortadoğu'ya ve Orta Asya'ya açılan yelpazede, daha esnek deyişle Avrasya coğrafyasında ise kabilelerin varlığını geçmişte de günümüzde de devletlerden bağımsız ele almak, incelemek ve çözümlemek mümkün değildir. Bu muazzam genişlikteki alanda ka-

bileler, devletlerin veya onların temsilcisi unsurların uzağında, ücra köşelerde izole gruplar olmayıp, tarih boyunca devletlerle tek bir sistem halinde, "biri diğerinin ortaya çıkmasına ve sürekliliğine imkân vermiş" bir görüntü sergilerler (Tapper 1983: 4). Üstelik bunlar, sadece (gerçek ya da sanal) soy birliği ya da kan bağı atfıyla teşekkül etmenin ötesinde, başka toplumsal unsurların ittifak ve dayanışma ağlarıyla takviye olmuş "cemaat" yapıları olarak da ayrışırlar. Aşağıda örnekleneceği üzere (bkz. izleyen bölümde "Kabileden Şefliğe ve Devlete: Osmanlı kutu-yazısı, s. 380), uygun zaman ve zeminlerde küçük kabile örgütlenmelerinin görkemli imparatorluklara doğuş verecek ya da bunların çözülmesine yol açacak şekilde "oyun kurucu veya oyunbozan" olmaları, bu coğrafyanın tarihsel gerçekliğidir (Aydın ve Çiftçi 2021: 15). Aynı coğrafyada, karşı yönden, kabilelerin oluşum biçimleri, süreklilikleri, dağılmaları, küçük birimlere bölünmeleri veya konfedere yapılara doğru büyümeleri de onları çevreleyen devletlerin tasarrufları ve izledikleri politikalarla yakından ilişkili olmuştur (iki tipik örnek olarak bkz. Bruinessen [1978] 2006 ve Beck 1986; bunların karşılaştırmalı değerlendirmesi için bkz. Atay 1997).

Yukarıda satır aralarında kaydedildiği üzere, kabile sosyopolitik gerçekliğine ilişkin Ortadoğu coğrafyasında dolaşımda olan, hatta Türkiye söz konusu olduğunda daha öne çıktığı söylenebilecek bir diğer sözcük "aşiret"tir. İlginçtir ki iki sözcüğün de "beşiği" olan Arap dünyasında kabile, daha üst bir örgütlenme birimine, aşiret ise onun alt birimlerine karşılık gelirken; Anadolu'da gerek Türk/Türkmen gerekse Kürt sosyoekonomik ve politik örgütlenmelerinde aşiret, kabileyi kendisinin alt birimi kılacak şekilde, "kabileler toplamı" denilebilecek bir üst grubu işaret etmektedir (akt. Aydın ve Çiftçi 2021: 28). Tam da bununla uyarlı şekilde, göçer hayvancılıkla geçimini sürdüren Kürt Alikan aşireti üzerine Türkiye'de gerek sosyoloji gerek antropoloji yazını açısından öncü nitelikli (etnografik) çalışmasında İsmail Beşik-

çi de toplumsal örgütlenmede kabilelerin aşirete vücut veren alt birimler olduğunu, kabilede kan bağının, kabilelerin birleşmesinden oluşan aşirette ise hısımlık (evlilik) bağının belirginleştiğini tespit eder (Beşikçi 1969a: 67-9; ayrıca Beşikçi 1969b: 224-5). Daha yakın zamanlarda Kürdistan coğrafyasında bir diğer önemli ve daha kapsamlı antropolojik çalışmaya imza atmış Martin van Bruinessen de Kürt sosyopolitik örgütlenmesinde "aşiret-altı" birimler olarak "klan" karşılığı sayılabilecek mahiyette kabile kullanımının, özellikle Kuzey Kürdistan'da bulunduğunu kaydeder. Ama bunun yanı sıra aşiret-altı grupları tanımlamada belli bir standarda oturtulmaları pek mümkün olmayan ve araştırıcı-antropologlar arasında karşılıkları konusunda mutabakata varılamamış Arapça, Farsça, Kürtçe ("taife", "tire", "hoz", "mal", "havik" gibi) bir dizi başka sözcüğün de aynı coğrafyada kullanımda olduğunu belirtmektedir (bkz. Bruinessen 2006: 98-107). Bu terminolojik çokluk, çözümlemelerde güçlüklere yol açmaktadır. Ayrıca "yerli"nin dilini ve sözcüklerini "antropoloji"nin diline ve terminolojisine tercüme etme sorunu da vardır. Söz gelimi, yine Bruinessen, çalışmasında "aşiret" karşılığı İngilizce *tribe* ve *tribalism* sözcüklerini kullanmakla birlikte, antropolojinin *tribe*, *clan*, *lineage* gibi standart terimlerinin araştırma yaptığı toplumsal gerçekliği açıklamakta yetersiz kaldığını kaydetmektedir (Bruinessen 2006: 98).

Arapça kökenli kabile ve aşiret karşılığı (daha doğrusu "karşılıkları") olarak Türkçede de oldukça "zengin", dolayısıyla karmaşık bir terminolojik dağarcık karşımıza çıkar. Türk/Türkmen topluluklarda aşiret/kabile karşılığı "öz", "boy", "oymak", "oba" sözcüklerine işlerlik kazandırıldığı görülür. Oymağın kabilenin/aşiretin alt birimi, obanın ise oymağın alt birimi olarak kullanımı da söz konusudur (Gökalp [1925] 2007: 422; İnan 1968: 1-11; Yalman 1977: 3-10, 22). Oba "yer-mevki" anlamına gelmekte olup yakın dönem Anadolusu'nda göçer aileleri, çadırları veya çadırların bulunduğu mahalleleri de tanımlar (İnan 1968: 614). Ziya Gökalp

ayrıca obanın beraber konup göçen çadırlar toplamı olduğunu ve kabile/aşiret örgütlenmesi içerisindeki alt birimlerden "soy"a karşılık geldiğini not eder (Gökalp 2007: 486).

Gökalp söz konusu olduğunda dahası da vardır. *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı eserinde o, Türklerde sosyopolitik örgütlenmede "il", yani "devlet"in altında aşirete karşılık gelen "öz"ün yer aldığını, bunun da Batı'daki karşılığının *tribe* (*la tribu*) olduğunu kaydetmektedir. "Öz"e vücut veren bir alttaki zümreyi ise Türkçe "boy", Arapça "kabile" ve Batı terminolojisinde de "fratri" (klanlar toplamı) ile karşılar. Daha aşağıda "boy"a vücut veren "sop", Batı'daki karşılığıyla "gens" ya da "klan", Arapça karşılığıyla "semiye" vardır. Onun altında da "soy"lar, yani baba ve anne tarafından yedi-dokuz göbek yukarı takip edilebilen aileler yer alır. Gökalp "il" (devlet) ve "öz"ü (aşireti) siyasi, onların altında yer alanları ise "ailevi" oluşumlar olarak değerlendirir. Fakat "boy", aynı eserde aşiretin ("öz"ün) alt birimi olmanın yanı sıra aşiret karşılığı olarak da sunulur: *"Oğuzlarda boylar aşiretlerin yerine kaim [var] oldukları için,"* diyen Gökalp, *"boy beyleri Oğuz ilinin tudunlarıydılar"* notunu düşer ve "tudun"u da aşiret reisi olarak tanımlar (Gökalp 2007: 418-9, 442, 485-93).

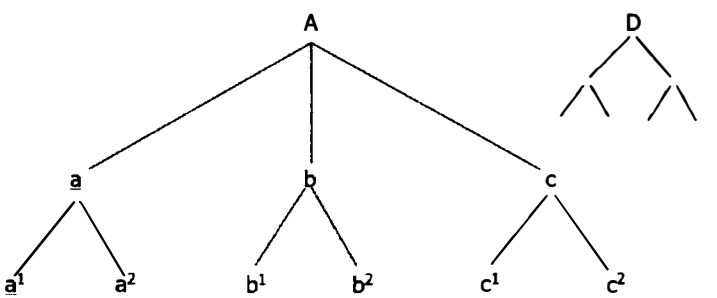
Bir çalışmasında kabile/aşiret sosyopolitik oluşumlarına dair Türk ve Türkçe karşılıkları böyle veren Gökalp bir başka yerde, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* adlı eserinde Arapça "kabile"ye Türkçe (ve Türklerde) karşılık gelenin "kol" olduğunu, kollara vücut veren "boy"ların ise "soy"lardan oluşan bir alt birim olarak Arapça "amâre" karşılığı olduğunu yazmaktadır. Aynı eserde Araplarda kabilenin aşirete göre daha üst sosyopolitik birim olduğu kaydedilirken, boylardan oluşan alt grup olan "amâre", Batı terminolojisindeki *tribe/tribu* ile karşılanır. Gökalp "amâre"ye bazen aşiret dendiğini belirttikten sonra aşiretin *"ibtidâî cemiyetlere* [ilkel toplumlara] *umûm isim"* olarak ayırt edilmesinin daha uygun olduğu notunu düşer (Gökalp 2007: 567-9). Burada kastedilenin, başta belirttiğimiz şekilde, antropo-

lojinin erken dönemlerinden itibaren yapılan çalışmalarda Amerika, Afrika, Okyanusya yerli topluluklarının *tribe* olarak tanımlanmış küçük ölçekli siyasal örgütlenme biçimleri olduğu düşünülebilir. Bu da bir bakıma başta vurguladığımız sorunun yeniden altının çizilmesini gerektirir: Geçmişten bugüne, "kabile" (*tribe*) adı altında ele alınan ve incelenen toplumsal oluşumların gerek nicelik gerekse nitelik bakımından birbirlerinden büyük ve keskin farklılıklarla ayrılması; ayrıca kültürel özgüllüklere dayalı yerel, spesifik, "idiografik" (biricik) isimlendirmelerin genel-evrensel antropolojik ve sosyolojik tanımlamalara oturtulmaya çalışılması...

Kabile siyasal örgütlenmesinin işleyişini çözümleme yolunda bir anahtar olarak "parçalı ya da bölümlenmiş soy sistemi" (*segmentary lineage system*) ilgili pek çok antropolojik araştırmada karşımıza çıkar. "Soy bölümlenmesi" (*lineage segmentation*) ya da "bölümlenme kuramı" (*segmentation theory*) başlıklarıyla da aktarılan bu örgütlenme modeli, Kuzey Afrika'dan Ortadoğu'ya kadar pek çok yerde antropologlar tarafından tespit edilmiştir. İlk örnekleri 1940'lar-50'lerde Afrika'da yapılan antropolojik çalışmalarda belirmiş bu sistemin en açık ve ayrıntılı açıklaması antropolog Evans-Pritchard'ın Güney Sudan Nuerleri üzerine 1940'da yayımlanmış olan kitabında yer alır (Eickelman 1998: 129). Bu işleyişte bir kabilenin üyeleri, en küçükten küçüğe, biraz büyükten en büyüğe kadar halkalar hâlinde genişleyen farklı soy bölümlenmeleri (segmentler) ve özellikle politik bağlama göre belirginleşen ittifak (dayanışma) ve ihtilaf (çatışma) ilişkileri sergilerler. Bir "segment" bir bağlamda bağımsız hareket edebilir veya kendisiyle aynı düzeydeki diğer segmentlerle çatışma içinde olabilirken, onu ve ona hasım olanları da içine alan üst ve daha büyük segmentin çıkarları doğrultusunda, daha alt düzeyde çatışma içinde olduğu segmentlerle dayanışma içinde hareket edebilir (Ferraro 2008: 310). Daha açık ve terimleri de yerli yerine oturtarak ifade etmek gerekirse, varsayımsal bir ortak ata ya da köken adına sahip kabile

(*tribe*), klanlara, klanlar da kendi içlerinde alt-klanlara bölünürler ("segmentlenirler"). Alt-klanlar yine kendi içlerinde baba-soyunun izlendiği soy grupları ya da "sülale"lere (*lineages*), onlar da daha daha alt-soylara, ta ki baba, anne ve evlenmemiş çocuklardan oluşan çekirdek ailelere kadar bölümlenirler. Bir kabile oluşumu içinde en büyük (*maximal*) segment olarak klan, üyelerinin "Biz şu atadan, kökten geliyoruz" demekle birlikte bu kök izini gerçek anlamda süremediği, sadece bir genelleme olarak ifade edebildiği birlikteliktir. Sülale ise üyelerinin ortak bir ata ya da kök izini gerçek olarak sürebildiği ve bildirebildiği birlikteliktir. Bu şekilde yapılanan bölümlenmiş soy sisteminde, diyelim ki aile reisleri, yani babaların kardeş olduğu iki çekirdek ailenin (amca) çocukları, birbiriyle kanlı bıçaklı olsalar da o iki kardeşin, yani babalarının kuzeninin çocuklarına karşı dayanışma içinde olabilirler. Çünkü kardeş olanların çocukları birbirlerine kuzenlerin çocuklarından daha yakındır (Hart 1984: 68-9, 95-6). Meşhur Arap atasözü durumu netleştirir: "Ben, kardeşime, kardeşim ve ben kuzenlerime, kardeşim, ben ve kuzenlerim diğerlerine karşı" (bkz. Bölüm Dokuz, "Akrabalık" alt-bölümü, s. 517).

İşleyişi zihinlerde daha anlaşılır kılma yolunda şöyle basitleştirilmiş bir şema önerilebilir:



Aşiret Polisleri

1996'da Türkiye'de "devlet-mafya-siyaset" ilişkilerini gözler önüne seren Susurluk Kazası'ndan yaralı kurtulan Bucak Aşireti (Siverek-Şanlıurfa) lideri Sedat Bucak'ın İstanbul'da yattığı hastane çevresinde çok dikkat çekici ve düşündürücü bir olay gözlemlendi. Bucak'ı koruma görevini devletin kolluk kuvvetleri değil, aşiret üyeleri üstlenmişlerdi.

Hastane çevresinde kordon oluşturarak 24 saat nöbet tutan, hastaneye giriş ve çıkışları denetleyen, hatta aldıkları karar uyarınca hastaneye başkalarının, örneğin gazetecilerin giriş-çıkışlarına yasak getiren bu aşiret üyeleri, aynı zamanda bir milletvekili de olan liderleri hastanede yattığı müddetçe devletin polisini devre dışı bıraktılar. Kendilerine tepki yöneltildiğinde de "Biz burada devletin polisinden de askerinden de daha ileriyiz" demekten çekinmediler.

Devletin İstanbul'un göbeğinde aşiret lideri kimliğinden öte aynı zamanda milletvekili olan birinin güvenliğini aşirete terk edebilmiş olmasındaki tuhaflık, olsa olsa iki farklı siyasal örgütlenme biçimi olarak aşiret ile devletin aynı zaman-mekânda birlikte, birbirine çakışık, hatta iç içe geçmiş olmalarıyla izah edilebilir.

Devlet ve aşiret, dünya üzerinde insanların toplumsal bir yaşamı olanaklı kılarken geliştirdikleri iki farklı siyasal örgütlenme biçimidir. Denetim ve otoritesinin ulaşmakta zorlandığı ücra köşeler bir kenara bırakılırsa bir devlet, mutlak hâkimiyet ve etkinlik sahibi olduğu alan içerisinde aşiret türü siyasal birimlerin hayatiyet bulmasına olanak tanımaz. Bu, özellikle ulus-devlet aşamasında devlet olmanın gerekleriyle bağdaşabilen bir durum değildir. Fakat Türkiye, bir ulus-devlet olarak inşa edildiğinden bu yana ülkeyi yönetenler, başlangıçta bu yapıları "imha"ya yönelik bir takım askeri-politik girişimlerde bulunmakla birlikte, giderek bu yapılarla "uyuşum" içerisinde yol almayı tercih ettiler. Bir ülkede siyasal rekabetin araç ve unsurları olan seçimler, partiler ve parlamento, bu yerel/geleneksel siyaset odaklarının

yeni ortaya çıkan ulus-devlet yapılanması içerisinde çözülmek bir yana daha kalıcı hâle gelmesi yönünde işlerlik arz etti. Söz gelimi birbiriyle kan davası yaşayan aşiretler farklı/karşıt siyasal partilere yönelmiş, böylece aşiretler arası düşmanlıklar bambaşka bir biçimde (parlamenter siyasette) yeniden üretilir olmuştur Daha da öte aşiretler arası düşmanlıklar, Türkiye'de Kürt sorunu temelinde kendini gösteren devlet ile PKK arasında 40 yılı aşkın sürmüş çatışma ortamında karşıt konumlar alınarak, yepyeni bir çehre içerisinde devam etti. Bu doğrultuda Türkiye'de devletin soy-sop, aşiret, din, etniklik gibi "birincil bağlılıklar"ı aşan bir yurttaşlık bilincini hâkim kılamayıp aksine Cumhuriyet dönemi boyunca karşı karşıya kalınan pek çok sorun ve çatışmada bu bağlılıklara dayanarak ya da yaslanarak bunların yok olmak bir yana daha da pekişmesini sağladığı söylenebilir.

Sonuçta Sedat Bucak'ın bir gazeteye verdiği söyleşideki (1997) "*Biz yoksak devlet de yok; devlet yoksa biz de yokuz*" sözlerinde en çarpıcı karşılığını bulduğu üzere, her iki siyasal birim Türkiye'de birbiriyle iç içe geçmiş "simbiyotik" (birbirinden beslenen) bir ilişki içinde oldular. Devletin Güneydoğu'da yaşanan çatışmalarda kendi tarafında yer alan bir aşiretin, üstelik milletvekili de olan liderinin güvenliğini ülkenin kalbi İstanbul'da sağlamayı aşiret üyelerine bırakması da bu bağlamda anlaşılabilir. Bu "aşiret polisleri", ülkenin kalbi durumundaki bir megakentte kurallar ve yasaklar koyabildiler. Bunun başka ve önemli bir yeni durumu işaret ettiği de söylenebilir: Daha öncesinde devletin aşiretler üzerinde siyasal güdümlemeleri söz konusuyken bu defa bir aşiret, devletin mutlak egemenlik ve denetiminin geçerli olduğu bir yerde "siyaseten" dilediği gibi davranabildi. Yaklaşık iki hafta boyunca İstanbul Tıp Fakültesi çevresinde devlet yerine aşiret varlık gösterdi ve kuş uçurtmadı!..

(Kaynak: Atay 1996b)

Şemadan hareketle parçalı soy sisteminin işleyişine bakılacak olursa, eğer a^1 segmentinden biri, b^2'nin üyesi olan biri tarafından saldırıya uğrar veya öldürülürse a üst segmenti a^1 ve a^2 alt-segmentlerinin birleşik hareketiyle b üst segmentinin tüm üyelerini hedef alacak şekilde harekete geçerler. Buna karşılık a^1 alt segmentinden biri, D kabilesinin herhangi bir alt segmentinin üyesi tarafından öldürülecek olursa buna karşı A kabilesinin bütün alt-segmentleri (a-b-c) D kabilesine karşı birleşip, onun tüm segmentlerini hedef alacak şekilde topluca saldırıya geçebilirler.

Bu sistemin yaşadığımız coğrafyada Kürt aşiret örgütlenmelerinde şematik sunumu da hem Beşikçi'de (1969: 64-65) hem Bruinessen'de (2006: 84) yer alır.

Şeflikler/Beylikler/Emirlikler

Şeflikler veya kendi oğrafyamızda kullanılan daha bilindik terimlerle "mirlik", "emirlik", "beylik"ler, kabileden devlete geçiş ya da köprü niteliğinde sosyopolitik örgütlenme birimleri olarak tanımlanırlar. Şeflik siyasal örgütlenmesinde de soy ve akrabalığa vurgu eksik olmamakla birlikte bu, takım ya da kabile örgütlenmelerinden çok daha farklı bir içerik ve düzeydedir. Aslında önceki alt-bölümde değinilen Kürt sosyopolitik örgütlenmesinde kabile-üstü bir formasyonla ortaya çıkan aşiretler, kabile ile şeflik arasında dinamik bir geçişlilik kapasitesine sahip yapılar olarak da düşünülebilir. Aynı doğrultuda, Kürt coğrafyasında tarihsel süreçte, bu coğrafyayı çevreleyen devletlerin zaaflarından yararlanarak aşiretleri "konfedere" denilebilecek şekilde kendi çatısı altında toplayan ve devletleşme dinamiği de taşımış Kürt emirlikleri (ya da mirlikler) burada değerlendirilen şeflik siyasal örgütlenmesine örnek oluşumlar sayılabilir. Özellikle Bruinessen'in şu sözleri temelinde:

> 19. yüzyılın ortalarına değin Kürdistan'da siyasal örgütlenmenin daha da karmaşık biçimlerine, devlet yapısının birçok belirtisine rastlamak mümkündü. O zamanki emirlikler bir dizi aşiretten (çoğunlukla gevşekçe bir konfederasyon oluşturan iki aşiretten) oluşuyordu. Kendi askeri ve bürokratik aygıtına sahip bir yönetici aile (hanedan), aşiretler arasında denetim ve denge sağlamaktaydı. Bunlar, reislikle tam gelişmiş devlet arasındaki bir aşamanın örnekleri sayılabilir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu da böyle bir emirlikten doğup gelişmiştir (Bruinessen 2006: 199-200).

Şefliklerde siyasal düzen çok daha kesin bir süreklilik arz eder. Lider konumundaki kişi, takımlarda ya da kabilelerde olduğu gibi sadece kritik (savaş, toplu avcılık, sıkıntı ve felaketler vb.) durumlarda değil, her zaman toplumun başındadır. Şeflik pozisyonu genellikle kalıtsal olup şefin en yakın akrabaları da sosyal-siyasal "elit" olarak öne çıkar. Dolayısıyla takım ya da kabile başındaki önderlere benzemeyen şekilde şefler, belirgin bir iktidar, otorite ve servet sahibidir (Ferraro 2008: 311). Artık önceki iki aşamada, takımlar ve kabilelerde söz konusu edilebilen, az ya da çok eşitlikçi bir yapıdan söz etme imkânı bütünüyle ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte devlet siyasal örgütlenmelerinde olduğu gibi tam anlamıyla kurumsallaşmış bir eşitsizlik, yani "tabakalaşma"nın belirdiği de söylenemez. Yaşam kaynaklarına, belli ayrıcalıklara farklı derecelerde sahip olup birbirleriyle ilişkileri kopmuş "tabaka"ların tam anlamıyla belirmesi devletle olur. Bu şekilde "iki arada bir derede" kalmışlık durumu, şefliği kabile ile devlet arasında bir geçiş formu (köprü) olarak değerlendirmeye imkân verir (Kottak 2004: 473). Sürekli bir siyasal pozisyon ve "ofis"in varlığı, şefliklerı devlete yaklaştırır. Ancak bunun hemen ardından şeflik ve devlet arasındaki temel fark kendini gösterir. Bu, şefliklerde uzak, yakın ya da "sanal" olsun akrabalığın yönetici kademede hâlâ devre dışı kalmamış olmasıdır. Devlet ise esasen

akrabalık bağının çözüldüğü, akraba olmayanların biraradalığından oluşan bir sosyopolitik birimdir. Antropolog Morton Fried, devletin en doğru biçimde, toplum üzerindeki iktidarın akrabalıktan arınık temelde örgütlendiği bir kurumlar bileşiğinin varlığı olduğunu öne sürer (Fried 1967: 229). Ancak bunun böyle olmadığını işaret eden (aşağıda da değinilecek) şeflik-beylik-emirliklerden türeme, bu nedenle de o kurumlar bileşiğinde ("bürokrasi"de) hâlâ akrabalığın karşılığının bulunabildiği devlet oluşumları elbette yok değildir. Belli hanedanların meşruluk sembolü olarak yer aldığı krallık, sultanlık, imparatorluk devletleri de sanki bu esasın ihlali gibi düşünülebilirler. Fakat bu tür devlet oluşumlarında bile yönetici elitin (bürokrasinin) bütünüyle soy, kan, akrabalık temelinde varlık bulması söz konusu değildir. Akraba olmayan figürler devlet bürokrasisinde belirir, öne çıkar ve etkili olabilirler. Dolayısıyla akrabalığın siyasal örgütlenmeye bir şekilde hâlâ içkin olduğu şeflikler, takım ve kabile örgütlenmeleriyle daha benzeşik mahiyet taşırlar. Bağlantılı olarak, yaşamsal kaynakların üretim, dağıtım ve tüketimini düzenleyen şef ve ona yardımcı yakın akraba çevresi, bir başka deyişle "yukarıdakiler" (seçkinler) ile en "aşağıdakiler" arasında da hâlâ kesin, keskin ve aşılmaz bir sınır çizgisi, yani "tabakalaşma" yoktur. Çünkü şef ve yakın akraba çevresi dışında topluluğun geri kalanları da ne kadar uzak olurlarsa olsunlar şefle, her zaman soy temelinde olmamakla birlikte yine de bir yakınlık bağına sahip düşünülür veya kabul edilirler. Bir şeflikte en alt/aşağı konumdaki kişinin bile hâlâ şefin yakını/akrabası sayıldığı örnekler vardır (Kottak 2004: 475).

Şefler kendisine tâbi topluluk üyelerine toprak dağıtır, gerektiğinde askerî ihtiyaçlar (savaş hâli) için onları silah altına alır ve birtakım toplu faaliyetlerde onların emek gücünden yararlanabilir. Dolayısıyla şefliklerde ekonomi, yeniden-dağıtım mekanizmasıyla işler. Bir şeflikte yaşayan insanlar, üretim fazlalarını şefe verir ve şef bunları toplu şölenler veya bağış yoluyla tekrar topluluğa dağıtır. Bu tür bir yeniden-

dağıtım sistemiyle toplulukta hiç kimsenin aç-açık kalmaması temin edilmeye çalışılır. Tabii bu aynı zamanda insanların şeflerine bağlılık ve desteklerini ifade etmeleri yolunda da bir vesiledir (Ferraro 2008: 311).

Lidere erişim noktasındaki bu olanağa rağmen şeflikler-de iktidar, kaynaklar ve prestije sahip olma açısından tabakalaşmaya yatkınlığı işaret eden "kıdem" (*rank*) temelinde bir ayrışma ortaya çıkmış görünür. "Sahip olma" hâlâ akrabalık ilişkisi temelinde olsa da kaynakları daha fazla elinin altında tutanlar, şef ve onun yakın akrabalarıdır. Ayrıca şefler, sıradan işlerden muaftır ve daha özel ayrıcalıklara sahiplerdir. Dolayısıyla denilebilir ki şeflik siyasal örgütlenmesinde "tabakalaşma" yok ama onu yaratma yolunda güçlü eğilimler vardır. Bunun bir bakıma devleti var etmeye dönük bir eğilim olduğu da düşünülebilir.

Antropoloji liretatüründe şeflik siyasal örgütlenmesine sahip topluluklara ilişkin ayrıntılı bilgi Polinezya'dan gelir. Bunun yanı sıra Karayip Adaları, Panama, Kolombiya, Amazon düzlükleri ve Havai'de örneklenmiş, antropolojik olarak incelenmiş şeflikler vardır. Yanı sıra Arap Yarımadası'nda, İran'da ve Ortadoğu'da şeflik siyasal örgütlenmesine örnek olarak değerlendirilebilecek topluluklar karşımıza çıkar. İzleyen altbölümde tekrar değinileceği üzere, Amerika kıtasında G.Ö. 2500'lere tarihlenen ilk devletlerin şefliklerden dönüşmeyle ortaya çıktığına ilişkin arkeolojik-antropolojik veriler mevcuttur. Roma İmparatorluğu öncesi ve sonrası Avrupa'da yaygın siyasi örgütlenme biçiminin de şeflikler olduğu kaydedilmiştir (Kottak 2004: 295-297; 473). Yaşadığımız coğrafyada da M.Ö. 2000 başlarının Hitit-öncesi Anadolusu'ndaki beyliklerden Milad'ın 13. yüzyılında belirmiş Anadolu Beylikleri'ne ve onlardan biri olan Osmanlı'nın devlete (imparatorluğa) yol tutuşuna kadar açılan tarihsel yelpazede de şefliklerden devlete geçiş örnekleri gösterilebilir (Akurgal 1998: 35-40, 53-55; Aydın 2020b: 186; ayrıca aşağıdaki kutu-yazıya bkz. s. 380). Daha yakın zamanlara gelirsek, günümüzde bir "ulus-

devlet" biçiminde karşımıza çıkan Suudi Arabistan Krallığı da kabileden (aşiretten) şefliğe (emirliğe) ve devlete sürekliliğin bir örneğidir. Bu o kadar barizdir ki 1932'de ilan edilen Krallığın kurucusu Abdül Aziz bin Suud sadece devlet başkanı değil, aynı zamanda devletin altyapısında bulunan kabilelerin "reislerinin reisi" anlamına gelen "Şeyhülmeşayih" sıfat ve statüsüne de sahipti (Hiro 1998: 117). Benzeri sürekliliklerin Arap Yarımadası'nda Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt gibi ülkelerde de izi sürülebilir.

Şeflik ve devlet siyasal örgütlenmelerinin koordineli bir aradalığına örnekler de vardır. ABD'de özgürlüklerini kazanmış eski kölelerce Batı Afrika'da önce sömürgeleştirilip, sonra onların çocukları tarafından 1847'de bağımsızlaştırılmış (adı bu yüzden "Özgürlük Ülkesi" anlamına gelen) Liberya'da, hiçbir zaman coğrafyanın bütününde etkili bir devlet olmamıştır. Ülkenin merkezinde bir devlet olmakla birlikte pek çok yerde bu devletin maaşlı görevlileri pozisyonundaki şefler, kontrol ettikleri bölgelerdeki insanlar ile devlet yetkilileri arasında arabulucu olarak siyasal, yönetsel ve hukuksal gücü ellerinde toplamışlardır (Haviland vd. 2018: 276). Kaydedilmeden geçilmemesi gereken bir nokta da 19. yüzyıl Batı sömürgeciliğinin bir parçası olarak şeflik siyasal örgütlenmelerinin pek çok yerde sömürge yönetimleriyle uyarlı, onların çıkarlarını gözetir mahiyette ortaya çıktığıdır. Bu türden ve kendi halklarınca nefretle hatırlanan işbirlikçi şefliklerin başlıca örnekleri, İngiliz güdümündeki Nijerya, Kenya ve Avustralya'dan verilebilir (Ferraro 2008: 311).

Son olarak, devlet bahsine bir ön-giriş mahiyetinde şu kayıtları düşmek gerekir: Farklı ve birbirine komşu şefliklerin, aralarında en güçlü olan tarafından savaşlar sonucunda kontrol altına alınmasıyla ortaya bir yüksek/yüce şeflik (*paramount chiefdom*) çıkabilir ki bu artık bir prenslik veya krallıkla, farklı dillerden örneklemek gerekirse de hanlık, sultanlık, racalıkla aynı derece ve değerdedir (Haviland vd 2017: 276). Bu, bir şefin, yöneticisi olduğu topluluğu şeflikten dev-

lete, kendisini de kral ya da sultana dönüştürdüğü nokta olarak da değerlendirilebilir. Antropolog Robert Carnerio'nun Peru'da İnka İmparatorluğu'nun ortaya çıkış sürecine ilişkin öne sürdükleri, böylesi bir dönüşüme örnek teşkil eder: Dar ve sınırlı kapasitedeki nehir vadilerinde tarımsal faaliyet sürdüren köyler arasında yaşamsal kaynak rekabetine dayalı savaşların kazananlarından şeflikler; bu şeflikler arasında aynı zorunlulukla sürdürülen savaşların kazananlarından vadi devletleri; onların savaşlarının kazananlarıyla da bir imparatorluk ortaya çıkmıştır (akt. Kottak 2004: 300-301). Benzeri bir değerlendirme, Osmanlı'nın kabileden beyliğe, beylikten imparatorluğa yol alış sürecine ilişkin yapılabilir.

Devletler

Yaşadığımız coğrafyada devletin başında olanların ağzından sıklıkla duyduğumuz (aslında başka coğrafyalarda da karşılığı bulunabilecek) "Biz bu millete hizmetkâr olmaya geldik" vb. türden hamaset cümlelerinin, belki de kökleri çok eskiye giden ve insanlığın kolektif bilinçaltında saklı bir "hatıra"ya vurguda bulunduğu düşünülebilir. Çünkü devlet, kimilerine göre, toplumun hizmetçisi olanın, onun efendisine dönüşmesiyle varlık bulmuştur:

> Topluluğun hizmetçisi onun efendisi durumuna gelir; kabile şefleri, toplumun ilkel toplum durumundan sınıf toplumu durumuna geçerek biçim değiştirmesiyle, yöneticilere dönüşürler (Lawrence Krader'dan akt. Claessen ve Skalnik 1993: 9).

Alıntıdaki "kabile" atfından esinle şu da akla gelir: Önceki alt-bölümlerde üzerinde durulan siyasal örgütlenme biçimleriyle karşılaştırıldığında insan toplumsallığında "baş"ın "gövde"den ayrıldığı noktada devlet ortaya çıkmıştır. Çünkü takımlardan kabilelere ve şefliklere açılan siyasal yelpazede

Kabileden Şeflİğe ve Devlete: Osmanlı

"Vatan Şairi" Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'nde Osmanlı'ya atıfla geçen *"Cihangirâne bir devlet çıkardık bir aşiretten"* dizesi, yaşadığımız toprakların tarihinde kabileden, beylik (şeflik) "köprüsü" ile devlete yol alışın veciz bir ifadesi sayılabilir. Elbette kaydetmek gerekir ki Osmanlı'nın kökeni, tarihçiler arasında 20. yüzyılın başlarından bugüne hâlâ tam anlamıyla sonuca bağlanamamış çok boyutlu, karmaşık ve yer yer çözümsüz bir tartışma konusudur (bkz. Kafadar 2010; 45-96; Lowry 2003: 5-13; Özel ve Öz 2005: 16-20). Bu çerçevede Osmanlı'nın kökeninde (çekirdeğinde) "kabile" (Kayı Boyu) olduğuna ilişkin değerlendirme ve temellendirmeler kadar (Köprülü [1935] 1986; Lindner 2000) buna reddiyeler de söz konusudur (Wittek [1938] 1985: 19-25; Akdağ 2010: 109-113). Yine de "400 çadırlık aşiret" lafzı bir gerçeklikten ziyade rivayet ya da efsane sayılmakla birlikte Osmanlı'nın kabile sosyopolitik örgütlenmesinden köken alıp serpildiği noktasında genelde buluşulmaktadır. Ama bu kabile/aşiret yapısının, soy ya da kan bağının ötesinde, yaşamsal-geçimsel koşullar ve arayışlarla kendisine yönelen yabancı unsurları bünyesinde içselleştirmiş, yani dışa-açık bir "siyasal" esneklik içinde düşünülmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir (Lindner 2005: 423-426). Farklı (Marksist) bir kuramsal-düşünsel perspektiften, başlangıçtaki (konar-göçer) aşiret yapısının çözülerek kan bağının ötesinde toprağa bağımlılık esaslı yerleşik (feodal) düzene geçiş ve böylece aşiret dışı etnodinsel unsurların da bünyeye katılmasıyla Osmanlı'nın beylikten devlete yol aldığı şeklinde görüşler de vardır (Timur 1979: 71-86; Werner 1986: 123-155).

Osmanlı'nın doğuş dönemi olan 13. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu topraklarında tablo şudur: Batı ve kuzey-batıda, giderek başkentine hapsolmaya doğru gün be gün toprak kaybeden zayıf bir Bizans imparatorluk devleti; diğer yanda Moğol istilaları ile altüst olmuş coğrafyada çökmüş ve Moğol ("İlhanlı") hâkimiyetine tâbi hale gelmiş Konya-merkezli Anadolu Selçuk-

lu Sultanlığı; ve bu kaotik/anarşik ortamın iktidar boşluğunu değerlendirerek kendi başlarına "mahalli otoriteler" olarak hareket etmeye başlamış, Osmanlı'nın da bir tanesini oluşturduğu Anadolu Beylikleri (Uzunçarşılı 1995: 39-43; Akdağ 2010; 88-102). Bu beylikler, hükmettikleri bölgelerde yerleşik-tarımcı Müslüman ve gayri-Müslim unsurları kontrol edip kendilerine bileşen yapmış savaşçı göçebe veya yarı-göçebe Türkmen aşiret konfederasyonları olarak değerlendirilebilirler. Bunlar arasında bir "uç beyliği" olan Osmanlı'nın, mevcut ekonomik, politik ve demografik şartların ve coğrafi-askeri imkanların sonucunda imparatorluk devleti olmaya doğru sıçrama yaptığı genel olarak benimsenen görüştür. "Kuruluş"a ilişkin 20. yüzyılın başından sonuna süregelmiş "tez" tartışmalarını "temize çeken" ve Osmanlı'nın ortaya çıkmasına imkân vermiş toplumsal ve kültürel dinamiklerin yeniden değerlendirmesine giderek kendi ("tez"ini değilse de) pozisyonunu netleştirmiş Kafadar'ın sözleriyle:

> En azından şu kadarı kesindir: Aşiret, Osman'ın liderliği altında kazandığı askeri başarılarının ve görünür siyasi iddialarının düzeyinde esaslı bir sıçrama kaydetmiştir; dolayısıyla nihayetinde devlete adını veren, atalarından birinin değil, Osman'ın adı olmuştur. Osman'ın ortaya çıkmasından önce aşiretin hangi adla tanındığını bilmiyoruz. Fakat Osmanlı'lar (yani "Osman'ı takip edenler) olarak aşiret ve siyasi oluşum uzunca bir yol kat etmiştir (Kafadar 1995: 210).

"Kat edilen yol" konusunda genelde hemfikir olunan nokta, beyliğin Osman ve Orhan'dan sonra esasen I. Murat döneminde devlete dönüştüğüdür. Osman ve Orhan "Bey"ler zamanında diğer Anadolu beyliklerinde de olduğu gibi, "aile mülkü" kavrayışı doğrultusunda hareket edilen ve liderin "eşitler arasında birinci" (*primus inter pares*) sayıldığı bir siyasal-örgütsel işleyiş hâlâ mevcuttur. Devlet idealinin ve "beylik"ten öte hüküm-

darlığın "hünkâr", "sultan" gibi simgesel dışavurumları da bu ideali hayata geçirir mahiyette tımar dağıtımına ilişkin ilk yasal düzenlemeler ve devşirme usulüyle yeniçeri ordusunun oluşumu da I. Murat zamanında belirmiştir. Dolayısıyla I. Murat, her hâliyle *primus inter pares*'ten fazlası olan "Sultan" Murat'tır (Timur 1979: 83-86; Werner 1986: 144-146, 211-213; Kafadar 2010: 238).

Dünyada Osmanlı ve Türkiye tarihi çalışmalarının önemli isimlerinden Stanford Shaw'ın konuya ilişkin eserinden aktarılmış aşağıdaki kesit de Osmanlı'nın aşiretten beyliğe ve imparatorluğa yürüyüşünün özlü bir anlatımı olması nedeniyle dikkate değerdir. Onu bu çalışma açısından daha da dikkate değer kılansa, yukarıda kabile, şeflik ve devlet sosyopolitik örgütlenmelerinin özellikleri ve geçişliliklerine ilişkin kaydettiklerimi hatırlatan ifadelerin aktarılan satırlarda yer almasıdır. Bunları işaret etme amacıyla köşeli-parantez içinde bazı notları metne ekledim:

> Aşiret reisi, uç beyi ve sonra da bağımsız bir bey olarak Osmanlı liderinin hükümeti ve askeri komutanlığı eyerinde taşıdığı söylenebilir. Yönetim ve ordu hemen hemen aynı kimselerden, genellikle Türkmen beyleri ailelerinden, onların göçebe aşiretlerinden ve birkaç Hıristiyan dönmesinden oluşmaktaydı. (...) Bu sıralarda Osmanlı lideri henüz bir aşiret reisinden daha fazla bir şey değildi, kendilerini iyi otlaklara götürdüğü ve bol ganimet sağladığı sürece emrinde olan aile ve aşiretlerin bağlılığına sahipti. Toplantılarda bütün aşiret reisleri eşittiler, kendisi de *[kabilelerde liderin eşitler-arasında-birinci olması gibi]* onların birinci geleniydi. Tek tek liderler ve adamları, eğer yeteri kadar ganimet sağlayamazsa ya da kendilerince geçerli gördükleri başka bir nedenle onu terk edebilirlerdi. Osmanlı beyinin yanına çıkmak isteyen bir kimse *[yukarıda şeflik siyasal örgütlenmesinde lidere erişime ilişkin kaydedilenlere benzer biçimde]* bunu kamp yerinde ya da yürüyüş sırasında hiçbir özel törene gerek duyma-

dan yapabilirdi. (...) İç konularda her aşiret bağımsızdı. (...) Osmanlı beyi yalnızca aşiretler arası anlaşmazlıklarda, o da arabulucu olarak karışabilirdi. (...) Her aile, klan ya da aşiret Osmanlı ordusunun bir parçası olarak, fethettiği topraklardan ganimet toplama hakkına sahipti. (...) Osmanlı beylerinin komutanlarından üstün tek yanları, lider olarak çalışmaları karşılığında *[şefliklerde şef ve yakın akrabalarının kaynakları daha fazla elinin altında tutmasında olduğu gibi]* savaş ganimetlerinin beşte birini ayrı bir gelir olarak alabilmeleriydi. (...) Ortak politika aşiretin ihtiyarlar meclisinde kararlaştırılırdı. Burada Bey'in söz hakkının bulunduğunu ama söz hakkının yalnızca ona ait olmadığını belirtmek gerekir. Bey, bir aşiret demokrasisinde eşitler arasında birinci geleni olarak nitelenebilir.

Ancak Osmanlı başarıları arttıkça ve egemenlikleri altındaki topraklar (özellikle Avrupa'da) genişledikçe beyler "sultan" adını alarak tam güç sahibi oldular. (...) Beylik imparatorluğa dönüşünce bu basit aşiret tipi örgüt yetersiz kalmıştı. Düşman artık Osmanlılar ve yandaşları tarafından daha önceden fethedilen ve yönetilen topraklardan çok uzaktaydı. Çeşitli cepheler olduğundan çeşitli düşmanla savaşacak ayrı ayrı ordular kurulması gerekiyordu. Şu hâlde yönetim, maliye ve hukuk işlerinin askeri işlerden ayrılması kaçınılmazdı. Komutanlar ve askerler savaşmaya gittiklerinde bunları besleyecek vergilerin toplanması gerekti. (...) Devlet büyüdükçe, aynı anda savaşmak ve yönetmek durumunda olmanın karmaşıklığı, basit aşiret yapısından düzenli bir devletin niteliği olan ayrı kurumlar geliştirmeyi kaçınılmaz kılıyordu. Orhan Bey ve özellikle I. Sultan Murat zamanında dönemin gereksinimini karşılayacak yeni kuruluşlar ortaya çıktı (Shaw 2004: 43-44)

liderlik konumunun toplumdan tamamen kopmamış olduğunu kaydetmiştik. Söz konusu örgütlenmelerde derece farkından ve şefliğin ileri aşamalarına doğru "baş"ın "gövde"den kopmasına doğru eğilim ve işaretlerden söz edilebileceğini de eklemiştik. Tabii hemen bir yanlış anlamayı önleme yolunda not etmem gerekirse, burada başın gövdeden ayrılmasıyla kastedilen, "baş"ın başına buyruk hale gelmesi ve "gövde"yi (toplumu) kendine tâbi, razı, uyruk ve uyumlu kılmasıdır. Takım, kabile ve şefliklerde ise (elbette yine birinden diğerine farklı ölçü ve ölçeklerde) liderliğin dikkate alınırlığı, dinlenirliği, saygınlığı, sayılırlığı, prestiji, otoritesi olmakla birlikte, onun topluluktan tamamen kopuk, bağımsız ve başına buyruk olduğu söylenemez. Topluluktan kesin bir ayrışma, onun üzerinde mutlak iktidar, daha doğrusu tahakküm ve bunun toplulukça da onanması, devleti ayırt eden hususiyettir.

Dolayısıyla devlet, siyasal tahakkümün kurumsal, merkezî ve meşru (yasal) biçimidir. Genelde Weber'e atfedilen ama aslında Alman düşünür Rudolf von Ihering'e ait tanımlamayla, bir beşerî (toplumsal-kültürel) coğrafyada şiddet kullanma tekeline meşru olarak sahip güce devlet denir (Graeber ve Wengrow 2025: 419; ayrıca bkz. Abercrombie vd. 1988: 241-2; Balandier 2016: 129).

İnsanlık tarihinde devletin ortaya çıkışına ilişkin en kapsamlı ve kayda değer çalışma sayılabilecek *Erken Devlet* başlıklı derlemelerinde Claessen ve Skalnik devleti ayırt eden özellikleri şu şekilde sıralarlar: Yeterli sayıda insan; bu yeterli sayıda insandan oluşan topluluğun yaşamını sürdürdüğü bir toprak parçası (ülke); insanlar üzerinde baskın bir merkezî yönetim aygıtı; topluluğun bağımsızlık ve bölünmeme-parçalanmama yetisi; yiyecek üreticiliğinde düzenli bir artı ürünün varlığı; toplumsal tabakalaşma; ve yöneticiler için meşruiyet dayanağı bir ideoloji (Claessen ve Skalnik 1993: 30-31).

Aynı çalışmada devletin kökeni, doğuşu, erken evreleri üzerine, aralarında ağırlıklı olarak antropologların yer aldığı isimlerin kuramsal ve varsayımsal tezleri de serimlenir. Bu ba-

kımdan kayda değer bir çokluk-çeşitlilik söz konusudur. Bununla birlikte, insanlar arasında keskin bir eşitsizliğin, mülkiyetin, zengin-fakir ayrışmasının, kısacası "tabakalaşma"nın açık-seçik belirdiği yerde devletin ortaya çıktığı düşüncesinde buluşulmaktadır. Yaşamsal kaynaklara eşitsiz erişimin süreklilik kazanması anlamında tabakalaşma ya da "sınıflaşma", devletin varlığının temel belirtisi olup, buna karşı çıkan hemen hemen yok gibidir (Claessen ve Skalnik 1993: 27-28). Ancak tabakalaşma devleti doğuran bir neden mi, yoksa devletin bir sonucu mudur sorusuna cevapta ayrışılmaktadır. Devlet, bir toplulukta ayrıcalıklı konum kazanmış ("üst tabaka") olanların çıkarlarını koruma ve sürekli kılma yolunda bir ihtiyaçtan mı doğmuştur? Yoksa toplumsal düzene öncülük eden bir seçkin grubun geri kalanlar için sağladığı "işlevsel yararlar" nedeniyle kabul görüp devletleşmesi sonucunda tabakalaşma, bu sürecin bir çıktısı olarak mı kurumsallaşmıştır?.. Tartışmalar bu yörüngede sürmektedir (Cohen 1993: 45-46). Sorunun cevabı nasıl verilirse verilsin, sonuçta toplum bünyesinden bir "segment" (parça), ondan ayrışmış vaziyette, onun "selameti" için, onun üzerinde, ona hâkim konum kazanmıştır. Engels'in (yukarıdaki soruya cevap olarak birinci seçeneği savunan) sözleriyle:

> [D]evlet, topluma dışarıdan dayatılmış bir güç değildir. Devlet, daha çok, toplumun, gelişmesinin belirli aşamasındaki bir üründür; bu, toplumun, önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz-karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama, karşıtların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşım içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan, çatışmayı hafifletmesi, 'düzen' sınırları içinde tutması gereken bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir (Engels 1979: 220-1).

Bunları kaydetmekle birlikte Engels'in bir başka yerde (daha önce yayımlanmış *Anti Dühring* adlı kitabında) yaptığı değerlendirme yukarıdaki sorunun cevabını ikinci seçeneğe dayandırmaya daha yakındır. Orada, başka toplumsal ihtiyaçlara bağlı olarak ortaya çıkmış "işlevsel" erkin yavaş yavaş "sömürücü", yani sınıfsal erke dönüştüğü ileri sürülmüştür (Claessen ve Skalnik 1993: 8-9). Aslında yeryüzünün farklı coğrafyalarında devlet oluşumlarının ortaya çıkışına ilişkin yapılmış çalışmalara ve önerilen tezlere bakıldığında her iki cevap seçeneğini de karşılayan örnekler bulunduğunu söylemek mümkündür.

Arkeolojik-antropolojik yaklaşımla öne sürülen görüşler dikkate alınacak olursa takım, kabile ve şeflik siyasal örgütlenme biçimleriyle karşılaştırıldığında çok daha geniş ölçekli bir coğrafyada, nüfusun büyük ve kültürel (etnik, dinsel, yaşambiçimsel) bir çeşitlilik içinde olduğu, ekonominin de çok daha karmaşık nitelik kazandığı noktada devlet denilen siyasal örgütlenme biçiminin ortaya çıktığı söylenebilir. Antropolog Robert Carnerio, şeflikleri ele aldığımız alt-bölümde de değinilen İnka İmparatorluğu'nun ortaya çıkış örneğinden hareketle geliştirdiği ve açıklayıcı gücü hayli yüksek kuramında; artan nüfus baskısı, çevresel ve toplumsal sınırlılıklar ile savaş ve fetih pratiğinin bileşik şekilde görüldüğü her yer ve zamanda devlete giden yolun açılacağını öne sürmüştür (akt. Claessen ve Skalnik 1993: 18; Kottak 2004: 300-301; devletin fetihle bağıntısı için bkz. aşağıda "Arı Kovanı, Ayı ve Arıcı" başlıklı kutu-yazı, s. 395).

Devletin doğuşunun Ortadoğu'da gerçekleşmiş tarım devrimi, yani insanlık tarihinde yiyecek üretiminin başlamasıyla ilişkisi üzerinde daha önce durmuştuk (bkz. Bölüm Dört, "Uygarlığın Birinci Dalgası" alt-kesiti, s. 222). Özellikle nehir vadilerindeki verimli ve yoğun tarımsal faaliyet ile ona dayalı uzmanlaşma, iş bölümü, ustalık (zanaatkârlık) ve ihtiyaç duyulan hammaddelerin uzak diyarlardan ulaştırılmasına yönelik ticaret gibi faaliyetlerin düzen ve denetim altına

alınması devleti ortaya çıkarmış gibi görünmektedir. Arkeolojik bulgular, Dicle ve Fırat nehirlerinin Basra Körfezi'ne dökülmek üzere birleştiği Güney Mezopotamya'da (Yunanca Mezopotamya, "iki nehir arası" demek) günümüzden aşağı yukarı 5500 yıl önce ortaya çıkan ilk devlet (şehir-devleti) Sümer'in yazının icadıyla da hemen hemen eş zamanlı belirdiğini ortaya serer. Zaten dünya üzerinde şimdiye kadar tespit edilebilmiş ilk devletten de ona ilişkin yazılı kayıtlar sayesinde haberdar olabiliyoruz. İlk yazı da kuvvetle muhtemel ki merkezileşmiş bir ekonomide kayıt tutmak, özellikle ticari etkinliğin ihtiyacını karşılamak üzere geliştirilmiştir. Tarımsal faaliyeti kayıt altında tutma zorunluluğunu da devletin yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Sümer tabletlerindeki çivi yazılarından Sümer'in başkenti Uruk'un 50 bin kişilik bir nüfusu olduğu sonucuna varılabilmekte. Tabletler, günümüzden önce 4.500'lerde Mezopotamya'da eşitsiz (sınıfsal) bir toplumsal farklılaşma, yani tabakalaşmanın soylular, halk (köylüler) ve köleler şeklinde kendini gösterdiğini tespite de olanak veriyor (Kottak 2004: 290-294).

Dicle ve Fırat nehirleri arasında beliren Sümer'i (G.Ö. 5500) Dicle'nin doğusunda, bugünkü güneybatı İran'da (Elam, G.Ö. 5200), Eski Mısır'da Nil Vadisi'nde (G.Ö. 5250), bugünkü Pakistan/Batı Hindistan'da İndüs Nehri Vadisi'nde (Harappa, G.Ö. 4600-3900 arası) ve bugünkü Çin'in kuzeyinde Sarı Nehir Vadisi'nde (G.Ö. 3750, Shang Hanedanı) beliren devlet örgütlenmelerinin izlediği tespit edilmiştir. Orta Amerika'da ve Güney Amerika'nın And Dağları bölgesinde de günümüzden 2500 yıl öncesinden itibaren şefliklerden dönüşmüş devlet örgütlenmeleri (sırasıyla, Zapotec, Teotihuacan, Maya, Aztek, İnka) vücut bulur. Bu "erken" devletlerin doğuşuna ilişkin, başta da belirttiğimiz üzere aslında hepsinin yolu tarım devrimi ve yiyecek üretiminin başlamasından geçen, çok sayıda kuramsal tez ortaya atılmıştır. En çok öne çıkanlar olarak kaydetmek gerekirse, bunlardan biri, devletin ortaya çıkışını tarımsal yaşam biçimi-

nin imkânları sonucu nüfus arttıkça karşı karşıya kalınan ve ekonominin hem ölçek hem de farklılaşma anlamında büyümesiyle bağlantılı sorunların üstesinden gelme ihtiyacına bağlamaktadır. Bir diğeri, nehir kıyılarında verimli (alüvyonlu) ama yağış düşmediği için tarıma elverişsiz topraklarda sulu tarım etkinliğinin başlamasıyla ortaya çıkan düzenleme, hak, adalet gibi sorunları çözmek için devletin belirdiğini öne sürer; yani Türkçedeki meşhur tabirle "suyun başını tutmuş olan"ın suyun daha uzağındakilere "nimet"i koklatmama çabasının önüne geçmek, bu bakımdan kendisini gösterebilecek anlaşmazlık ve çatışmaları önlemek için devletin ortaya çıktığı öne sürülür. Bir üçüncü tez, farklı ekolojik çevrelerde kaçınılmaz olarak kendini gösteren çeşitli ekonomik etkinlikler arasında üretim ve değişim (alışveriş) ilişkilerini düzenleme ihtiyacından devletin doğduğu şeklindedir. Nihayet, tarımsal faaliyetin sonucu olarak filizlenip giderek önem kazanan ticari etkinlik nedeniyle, uzak mesafeler arasında ulaşım imkânlarındaki kısıtlılığa da bağlı olarak uzun sürede ve hayli tehlikeli koşullarda gerçekleştirilen ticareti güven altına almak için devletin sökün ettiği önerilmektedir (Kottak 2004: 284-302).

Demografik, ekonomik ve kültürel bakımdan söz konusu karmaşık, dağınık, çatışık toplumsal tabloyu düzene koyma yolunda devlet örgütlenmelerinin olmazsa olmazı insan unsurları belirginleşir. Bir devlet, kendi içinde bireyler, gruplar, topluluklar arasında yaşanabilecek çatışmaları önlemek ve gidermek için bir iç güvenlik aygıtı, yani "polis"e ihtiyaç duyar. Yine bireyler, gruplar, topluluklar arasındaki sorunları gidermek, ilişkileri düzenlemek, haklıyı haksızı ayırt etmek için yasalar koyma ve bu yasalar temelinde anlaşmazlıkları çözme, suçu-suçluyu belirleme ve cezalandırma yolunda bir "yargı" gücü oluşturur. Devlet, içerideki sorunları böyle çözerken dışarıdan gelebilecek sorunlara, yani dış tehlikelere, saldırılara karşı hükmettiği toprakları ve insanları koruyabilmek için de "asker" gücü var eder. Nihayet, bu temel ku-

rumları, görevleri, gereklilikleri yerine getirme yolunda "hitap ettiği" insanların (halkın) kendisine yaşamsal kaynak aktarımına ihtiyaç duyar; yani var olmak için bir vergilendirmeye gider. Kabileler ve şefliklerde mevcut karşılıklılık (*reciprocity*) ve yeniden-dağıtım (*redistribution*) mekanizmalarının yerini devletlerde vergilendirme (*taxation*) alır. Dolayısıyla polis, asker, yargıç ve (vergi toplayan) "tahsildar"ın olduğu yerde devlet ortaya çıkmış demektir. Bu devlet, hükmü altına aldığı ve sayısal olarak çok büyük olan insan topluluğunu ve onların yaşadığı geniş coğrafi alanı denetim altında ve bilgisi dâhilinde tutmak için de "nüfus sayımı"na (*census*) işlerlik kazandırır (Kottak 2004: 477-480).

Devletin toplumsal tabloda belirginleşmiş tüm bu ihtiyaçlara karşılık verme yolunda iş başında olan insan unsuru "bürokrasi"dir. Özlüce, devletin somutlaşmış/cismanileşmiş hali denilebilecek bürokrasinin varlığı, esasen yukarıda değerlendirdiğimiz ve liderliğin soy, kan, akrabalık bağı tasavvurundan tamamen sıyrılmamış olduğu diğer siyasal sistemler karşısında devleti ayırt eden en temel iki hususdan biridir (diğeri, başta belirtilen, toplum üzerinde güce dayalı başat denetim; Cohen 1993: 102). Ancak hemen belirtmek gerekir ki bürokrasi, devletin erken oluşum evrelerinde aile-akrabalık bağlarından arınmamış olup daha ileri ve "ergin" aşamalarda bu arınma dereceli olarak gerçekleşmiş ve atama ya da yarışmayla göreve getirilenlerden oluşan bir bürokrasi belirginleşmiştir (Claessen ve Skalnik 1993: 32-33).

Devletin ayak seslerini duyurduğu söylenebilecek bürokrasinin başlangıcında hâlâ aile-akrabalık bağlarının bulunması, önceki alt-bölümde değerlendirdiğimiz şefliklerde liderin çevresindeki yakın akrabalardan oluşan yönetim ağını akla getirir. Bu da devletin ortaya çıkışında şeflik dolayımıyla aile-akrabalık temelli bir yapısal dinamiğin varlığı üzerinde durmayı kaçınılmazlaştırır. Bu bakımdan kayda değer bir katkı, Türkiye'de Malatya-Arslantepe ve Şanlıurfa-Zeytinlibahçe'de kazılar yürütmüş arkeolog Marcella Frangipane'dan gelir.

Ortadoğu'da ya da onun kullandığı daha özel bir tabirle, "Büyük Mezopotamya"da tarım devrimi sonrası süreçte devletin ortaya çıkışına dair titiz çalışmasında Frangipane, büyük ailelere dayanan ve içinde tabakalaşma potansiyeli taşıyan şeflik tarzı sistemlerin, gitgide artan ekonomik etkinlikler üzerinde tam ve doğrudan denetim sağlayarak erken devletin ilk örgütlenmesine temel oluşturduğunu arkeolojik veriler temelinde şöyle öne sürmektedir (köşeli parantez içindeki vurgular bana ait):

> Kalabalık ailelerle ilk devlet kurumlarının doğuşu arasındaki bağa, Mezopotamya'nın alüvyonlu topraklarındaki gelişmeler kanıt olarak gösterilebilir, çünkü orada Samarra toplumu [M.Ö. 5500-4800] ve Ubeyd 0-2'den beri [M.Ö. 6500-5200] kalabalık ailelerden oluşan bir toplum yapısı vardır, halbuki içteki katmanlaşmanın ve kaynakların yönetim tarafından çekilip çevrilme biçimleriyle çekirdek ailelerin çakışması, Ubeyd 4 döneminden başlayarak [M.Ö. 4900-4350] ortaya çıkar ve sonra, daha belirginleşerek Son Uruk [M.Ö. 3200-3100] toplumunda sürer. Büyüklük ve örgütleşme bakımından çoklu denetimi yürüten güçlü merkezsel kurumların doğuşu da bu son döneme rastlar. (...) Ubeyd döneminin *chiefdom* [şeflik] tipi toplumundan bir sonraki Uruk evresinde ortaya çıkan İlkel [Erken] Devlete geçişin yarattığı en önemli olgu, egemenliğin tipinde oluşan derin biçim değişikliğidir. Seçkinler katmanının [M.Ö.] V. binyılda her şeyden önce dinsel ve politik olduğu anlaşılan ve topluluğun önüne düşme, ortak çıkarların eşgüdümü ve örgütlenmesi işlevine bağlı iktidarı, [M.Ö.] IV. binyılın ikinci yarısında kaynaklara ve emeğe sahip çıkma yetkesini de edinir. Böylece politik olarak yüksek katmanların gitgide güçlenmesinin ve bazı toplumsal grupların zayıflamasının bir sonucu olarak, karar düzeneğinin yönetilmesinden malların ve [ekonomik] etkinliklerin yönetilmesine geçilmiş olur (Frangipane 2002: 296-7).

Devletin tarihin belli bir evresinde ortaya çıkışına dair arkeolojik belgelemeye dayalı bu tespitler, günümüzde yaygın bir popüler kanaatin üzerine gitmek, onun yanlışlığını vurgulamak açısından da önemlidir. Bu, devletin ezeli-ebedi ve evrensel, dolayısıyla vazgeçilmez, olmazsa olmaz olduğu anlayışıdır. Oysa devlet, insanlığa tarihsel derinlik ve coğrafi genişlikte bakıldığında ne ezeli ne de evrenseldir. Devlet, Engels'in sözleriyle, "düşünülemeyecek bir zamandan beri var olan bir şey değildir. İşlerini onsuz gören, hiçbir devlet ve devlet gücü fikri bulunmayan toplumlar olmuştur" (Engels 1979: 225). Devlet, "insan örgütlenmesinin özgül, tarihsel bakımdan belli bir zaman kesimi ile sınırlı bir türü"dür ve bu, insanlık tarihinde "devletsiz dönem" ile karşılaştırılamayacak kısalıkta bir zaman kesimidir (Claessen ve Skalnik 1993: 5). Ayrıca kabile, şeflik ve devlet örgütlenmeleri arasında hem biraradalıklar, hem (yukarıda bir örneği verildiği üzere) geçişlilikler hem de bunların birinden diğerine gelgitler olduğuna da daha önce değinilmişti. Yani şeflikten devlete bir dönüşüm olabildiği gibi devletten şefliklere, şefliklerden kabilelere dönüşümler de tarihsel süreçte örneklenebilirdir.

Böyle olmakla birlikte, günümüzde yaygın ve devleti toplum üzerinde fetişleştiren anlayış, devletsizliği düşünülemez sayar. Bu anlayış doğrultusunda toplumun varlığı devletin varlığına, ondan öte güçlü olmasına bağlanır. Türkçedeki "Ya devlet başa ya kuzgun leşe", "Baş olmazsa aş olmaz" gibi deyişler bu anlayış ve sanıyı yansıtır. Devleti toplum karşısında âdeta kutsayan ve en çarpıcı dışavurumu Hegel'in "dünya üzerinde varolan İlahi İdea" tanımlamasında ayırt edilebilecek (Morris 2004: 23) bu anlayışın en sorunlu sonucu, devletin bulunduğu herhangi bir coğrafyada yaşayan insanlar tarafından eleştirilmesi ve sorgulanmasının büyük ölçüde olanaksızlaşmasıdır.

Aslında yine daha önce belirtildiği üzere siyasal antropoloji alanında sürdürülmüş çalışmalarda da başlangıçtaki kültürel-evrimci kuramsal motivasyonla bağlaşık şekil-

de, insan toplumsallığının takım-kabile topluluklarından şeflik ve devlete doğru bir "ilerleme" içinde olduğu, açık ya da örtük bir düşünsel yönseme olarak mevcuttur. Bu çalışmaların, devletsiz bir toplumsallığın "siyasal" varlığına işaret etmekle, dolayısıyla siyasetin "devlet" demek olmadığını ortaya sermekle birlikte yine de devleti bir şekilde bütün insanlığın er ya da geç ulaşabileceği kaçınılmaz bir erek ya da yazgı olarak kodladığı söylenebilir. Siyasal antropolojinin "söylemsel pratiği" bünyesindeki bu yaygın eğilime Fransız antropolog Pierre Clastres, onu keskin bir eleştiri süzgecinden de geçirerek etkili bir karşı duruş sergiler. Bu bakımdan Clastres'ın, aslında başlığı bile içeriğini özlüce anlatan *Devlete Karşı Toplum* (1974, Türkçesi 1991) adlı kitabında yer alan tespit ve değerlendirmeler üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmakta yarar vardır.

Mehmet Ali Ağaoğulları'nın (1984: 102) yerinde tespitiyle siyasal antropolojiye yeni bir soluk ve yön getiren, daha öncesinde "Batı uygarlığını merkeze yerleştirip ilkel kültürleri onun çevresinde döndüren etnolojik anlayışı tersyüz" eden Clastres, devletsizlik hâlinin, konuya ilişkin değerlendirmelerin yapıldığı erken çalışmalarda olduğunun aksine bir eksikliğe işaret etmediğine dikkat çeker. Ona göre bu toplumlara yaklaşımda böylesi bir eksiklik, yetersizlik ya da "zafiyet" olduğunu akla getiren, devletsiz toplum düşünülemez veya devlet bütün toplumların yazgısıdır şeklindeki kalıplaşmış düşüncedir (Clastres 1991: 152-153). O, Güney Amerika'da alan araştırması yaptığı, Brezilya sınırları içindeki Tupi-Guaraniler ve Paraguay sınırları içindeki Guayakilerden hareketle kabile toplumunun, devletin doğuşuna izin vermeyen, ona direnen bir yapısı olduğunu öne sürmekte, yani kitabının başlığında yer alan "devlete karşı toplum" tezini savunmaktadır. Siyasal antropoloji üzerine aynı aykırı, "tersyüz edici" yaklaşımla kaleme aldığı denemelerinden oluşan sonraki kitabında da bu tez onun tarafından işlenmeye devam etmiştir (Clastres 1992: 104-10).

Clastres'ın incelediği kabile toplumlarında, yukarıda ilgili alt-bölümde de belirttiğimiz üzere, şef pozisyonundaki kişinin hiçbir zorlayıcı gücü, emir vermesini sağlayacak hiçbir etki ve yetkisi yoktur. Şef, "eşitler-arasında-birinci" olup hatiplik gücü, avcı olarak ustalığı ve savaş organizasyonundaki yetenekleriyle sivrilir. Şefin kabile içerisindeki en önemli işlevi arabuluculuktur. O, bireyler, aileler ve soylar arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları çözmekle görevlidir. Bunu yaparken de toplumun diğer üyelerinin gözündeki saygınlık ya da prestijinden başka bir özelliği yoktur. Bu saygınlık, toplum nezdinde hiçbir zaman yetkiye dönüşmez. Bireyler arasındaki uyuşmazlıklarda hakem bile değildir. Clastres, şefin bu arabuluculuk kapasitesinin sınırlılıklarını bir başka yerde şöyle netleştirir:

> Uyuşmazlığı, kendisinin temsilcisi olacağı, var olmayan bir yasa adına çözmeye değil, karşıt tarafların iyi duygularına seslenerek, atalardan devralınan iyi anlaşma geleneğine göndermede bulunarak yatıştırmaya çalışacaktır. Şef, komuta-itaat ilişkisini öne süren bir üslupla değil, toplumun kendine ait söylemi, kendisini bölünmemiş bir toplum olarak ilan ettiği söylemi ve bu bölünmemiş varlığını koruma isteği ile konuşur (Clastres 1992: 108).

Savaş zamanlarında ise şef, askerî seferin hazırlanması ve yönetimini koordine eden kişidir. En alt düzeyde de olsa otorite sergileyebildiği tek durum bu savaş hâlidir. Fakat bu durumda dahi toplumun hizmetindedir ve aslında şef üzerinde otorite kullanan, Clastres'a göre, iktidarın gerçek sahibi olan toplumdur (Clastres 1991: 165-167). Bunu "birinci ağız"dan örnekleme yolunda o, Arjantin'in Chaco bölgesinde yaşayan Abiponların şefinin, onları istemedikleri bir savaşa sokmak isteyen İspanyol subayına verdiği cevabı aktarır:

> Abiponlar, atalarından kalma bir alışkanlıkla şeflerinin is-

> tediği gibi değil, kendi istedikleri gibi hareket ederler. Evet, ben onların yöneticisiyim, ama onların aleyhine olacak bir şey yapmam her şeyden önce bana zarar verir; kardeşlerime emir vermeye ya da onları zorlamaya kalkışırsam, o an bana sırtlarını dönerler (akt. Clastres 1991: 167).

Clastres'ın değerlendirmesinin en önemli yanı, iktidarı toplumdan koparıp alacak, böylece başına buyruk biçimde topluma hükmedecek bir siyasal şahsiyetin palazlanmasını önleyen bir toplumsal iç-dinamiğin varlığını işaret etmesidir. Şefte iktidar arzusuna yönelik eğilimlerin tespit edilmesi durumunda toplum, derhal onu bulunduğu önderlik pozisyonundan indirebilmektedir. Kabile toplumu, kendi üzerinde iktidar kullanımına neden olacak bir siyasallaşmaya, yani devlete gidebilecek yolu dikkatle ve hassasiyetle kapalı tutmaktadır. Bu çerçeveden hareketle Clastres devletsizliğin, eksiklik olmak ne kelime, toplumun "kendisinin egemeni" olma iradesini kararlıkla sürdürebilmesinin sonucu bir "artı" olduğunu öne sürmektedir. Elbette bu söylenenleri, Clastres'ın bahsettiği toplulukların gerek demografik gerek ekonomik olarak küçük ölçekli kabileler olduğu ve "kabile" teriminin yukarıda belirtildiği üzere antropoloji pratiğindeki karmaşık ve sorunlu kullanım yelpazesi unutulmaksızın, dolayısıyla genellemeden kaçınılarak okumak gerekir.

Ulus-Devlet, Etniklik, Milliyetçilik

Ulus-devlet, bugün bütün insan topluluklarının isteseler de istemeseler de içerisinde yer aldığı bir siyasal birim. Hepimiz bir ulus-devletin sınırları içinde, onun kimliği altında, onun "yurttaş"ı olarak yaşıyoruz. Onun verdiği nüfus kâğıdıyla, pasaportla bu kimlik kesinleşiyor. Ulus-devletin yasalarına uyuyoruz, parasını kullanıyoruz; ona bağlı olmamız, onu sev-

Arı Kovanı, Ayı ve Arıcı

Antropolojik değerlendirme, en ortalama deyişle, insanlık tarihinde devletin ortaya çıkışının bir "mecburiyet"ten kaynaklandığını işaret eder. Bu mecburiyete yol açan dönüşüm, yukarıda kaydedildiği üzere Tarım Devrimi'dir. Tarım Devrimi (yiyecek üreticiliği/çiftçilik-hayvancılık), nüfusta muazzam artış, karmaşıklaşan ekonomi, mülkiyet ve mülkiyete dayalı çıkar çatışmaları eşliğinde insanların kendi iradeleriyle üstesinden gelemedikleri bir toplumsal düzen sorunu ortaya çıkarmıştır. Bu sorun karşısında insanlar, kimilerine göre baskı ve zorlama ile kimilerine göre de huzur adına, güvenlik adına, dirlik düzenlik adına mutlak özgürlüklerinden feragat ederek kendi üzerlerinde bir gücün baskı oluşturarak iktidar üretmesini, karşılığında da hem onu beslemeyi hem de ona tâbi olmayı kabul etmiş ya da etmek durumunda kalmış görünmektelerdir. Bu bağlamda geçen yüzyılın başında kaleme alınmış olmakla birlikte çok ses getirmiş kayda değer bir yaklaşım, Alman sosyolog ve siyasal-ekonomist Franz Oppenheimer'ın (1864-1943) döneminin antropoloji yazınından da önemli ölçüde beslenmiş *Devlet* (*Der Staat*, 1907) başlıklı çalışmasında karşımıza çıkan "fetih kuramı"dır. Kuşkusuz çok şiddetli eleştiri ve sorgulamaya da uğramış ama aynı zamanda hatırı sayılı destekçisi de bulunan bu kuramın devlet oluşumunu açıklama yolunda geçerli ve doyurucu olduğu kadar olamadığı olgusal örnekler de vardır (Claessen ve Skalnik 1993: 13-14).

Her ne olursa olsun sonuçta bir sosyoloji, siyaset bilimi ve siyasal antropoloji klasiği sayılması gereken bu kitabında Oppenheimer bize gayet açık seçik ve tane tane, devletin soygun, talan, fetih ve boyun eğdirmeden çıktığını söylermektedir:

> Yaşamını sürdürmek için bir geçim olanağı arayan insanın karşısında, isteklerini karşılayabilmek için başvurmak zorunda kaldığı iki yol vardır. Bunlar, çalışmak ve soymaktır; bir kimsenin kendi işgücüne dayanması ile ötekilerin işgücüne

> zorla el koymaktır. (...) Bir kimsenin kendi çalışmasına ve bu çalışmasıyla başkalarının çalışmasını birbirine denk olarak değiştirmesine, gereksinimlerin karşılanmasında izlenen 'ekonomik yollar'; başkalarının çalışmasının karşılıksız olarak elde edilmesine 'siyasal yollar' diyeceğim. (...) Devlet, [geçimi sağlama yolunda] 'siyasal yollar'ın bir örgütüdür. Dolayısıyla 'ekonomik yollar' ile gereksinimlerin karşılanması için belirli miktarda nesnelerin üretilmesine, savaşla gerçekleştirilecek bir soygunla alınıp götürülecek ya da el konacak nesnelerin yaratılmasına dek, hiçbir devlet var olamaz. (...) Böylece devletin biçiminin tahakküm, ekonomik içeriğinin ise insan emeğinin sömürülmesi olduğu ortaya çıkmış olur. (...) Devlet, zafer kazanmış bir insan grubunun, yendikleri üzerindeki egemenliğini bir düzene bağlamak ve kendini içten gelecek ayaklanmalara ve dıştan gelecek saldırılara karşı güvenceye almak amacıyla, yendiği gruba zorla kabul ettirdiği bir toplumsal kurumdur. Bu egemenliğin sonul amacı, yenilenlerin yenenler tarafından ekonomik alanda sömürülmesinden başka bir şey değildir. (Oppenheimer 1984: 45-46, 52-54, 61).

Oppenheimer'ın ifade ettiği, içten gelecek ayaklanmalara karşı yenenlerin kendini güvenceye alma amacından "polis"in; dıştan gelecek saldırılara karşı güvence arayışından da "asker"in çıktığı aşikârdır. Zaten devlet, yukarıda belirttiğimiz üzere polis, asker, yargıç ve tahsildardan ibarettir. Devlet dendiğinde olmazsa olmaz bu dört insan unsurundan polis ve askere ek olarak diğer ikisinin nasıl sökün ettiğini de Oppenheimer gayet sakınımsız anlatır. Yolu devlete açan insan topluluklarının göçebe-çobanlar ve göçebe-denizciler (korsanlar) olduğunu söylemektedir. Yani çobanlara kara devletini, korsanlara ise deniz devletlerini borçluyuzdur! Hareketli, silahlı ve savaşçı çoban kabileler, yerleşik, üretici ve nispeten savaş sanatına uzak köylüleri, "geçimlerini sağlama amacıyla" hedef almışlardır. Oppenheimer, "tüm devletlerin doğuş nedeninin, köylüler ile çobanlar,

çalışanlar ile soyguncular, alçak vadilerdeki topraklarla yüksek yaylalar arasındaki zıtlık olduğunu söyleyebiliriz" dedikten sonra şöyle devam eder:

> Deneyimsiz savaşçılardan oluşan disiplinsiz köylü orduları sayıca daha üstün durumda olsalar bile, uzun dönemde, tepeden tırnağa silahlanmış çobanların saldırılarına karşı koymakta yetenekli görünmezler. (...) Köylü, toprağına çivilenmiştir ve düzenli çalışmaya alışmıştır. Toprağında kalır, boyun eğer ve kendini yenenlere haraç öder; Eski Dünya'da kara devletlerinin oluşumu işte böyle olmuştur. (Oppenheimer 1984: 68-69)

Demek ki haracın gönül rızasıyla "harç", yani vergi olarak meşrulaşıp talancıya sunulur olduğu yerde, devlet sökün etmektedir. Geriye yargı; bir başka deyişle, "hukuk-adalet" kalmakta ki Oppenheimer onu da açıklığa kavuşturur. O, bir çoban kabilesinin ya da deniz göçebesinin (korsanın) üretici bir topluluğu boyunduruk altına almasından başlayarak devletin oluşumunun altı aşamadan geçtiğini söyler. Birinci aşamayı yağma, soygun, öldürme yakma-yıkma olarak kaydettikten sonra, ikinci aşamaya ilişkin şunları sıralar:

> İşte bu sırada en vahşi çobanın bilincinde bile öldürülmüş bir çiftçinin artık tarlayı süremeyeceği düşüncesi doğmaya başlar. O zaman, kendi çıkarına olarak köylünün yaşamasına izin verir. Çoban toplulukların gene, daha önce olduğu gibi, her bir üyesi tepeden tırnağa silahlı olarak akınlara giriştikleri görülür. Ama genellikle, yavaş yavaş gelişen bir örfî hukuka, kendisinden tüm kamu hukukunun gelişeceği, hukukun bu ilk tohumuna uygun olarak, çobanlar artık çiftçilerin yalnızca 'artı'sına el koyarlar. Yani çiftçinin evine, araç gerecine ve bir sonraki ürünün elde edilmesine dek yiyeceği, içeceği şeylere dokunmazlar. Birinci aşamada çoban, arı kovanını soyayım derken mahveden ayıya benzer; ikinci aşa-

mada, arılara kışı geçirmelerine yetecek kadar bal bırakan arıcıya. (Oppenheimer 1984: 75-76)

Anlaşılmakta ki adalet mülkün, yani devletin temeli olsa da Oppenheimer o temelin harcında çok hayırhah olmayan şeyler; soygun, talan, yakma-yıkma, cana kıyma olduğunu söylemektedir. Bir yanlış anlamaya meydan vermemek için hemen eklemek gerekirse Oppenheimer devleti ne suçlayan ne de savunan bir tutum içindedir. Devletin kökeni, özü, doğasına ilişkin bir temel tez ("fetihten çıkan sömürü aracı") ortaya atmaktadır. Bununla birlikte "hikâye"nin sonuna geldiğinde o, günümüzde anayasal devlet düzeni ile gelinen yolun önemini de değerini de yok saymamakta ve buradan devletin gelecekteki gelişmesine ilişkin bir "özgür vatandaşlık düzeni" kestiriminde bulunulabileceğine inandığını kaydetmektedir. Gelecekteki bu "özgür vatandaşlık düzeni"nde devlet, olsa olsa kendi kendini yöneten bir toplum olacaktır diyerek de noktayı koymaktadır.

memiz isteniyor. Bunu yapmayanlara iyi gözle bakılmıyor ve malum, "Ya sev ya terk et" deniyor.

Dolayısıyla günümüz dünyasında devlet denince akla gelen, ulus-devlettir. Ulus-devlet dışında, onun ortaya çıkışından önce mevcut kent devletleri, krallık-sultanlık devletleri, imparatorluk devletleri ve din devletleri (teokrasiler) vardı. Bir ulus-devlet "kimlik" anlamında kavim (etni), dil, coğrafya gibi belirleyenlerin yanı sıra İsrail, İran, Pakistan örneklerinde olduğu gibi dine gönderme ile de ortaya çıkabilir. 1991'de çözülüp sonrasında tarihe karışana kadar komünist parti sekretaryası yönetiminde yol almış Sovyetler Birliği örneğinde olduğu gibi, ideolojik bir kimliğe dayalı ve kapitalist iklimdeki burjuva ulusçuluğunun "sosyalist anavatan" şeklinde yeniden üretimi olarak da şekillenebilir (Çabuklu 2004: 87). Fransa ya da Türkiye gibi cumhuriyet tar-

zında "üniter"; ABD ya da Almanya gibi "federatif" yapıda da olabilir. Nihayet, kendisini önceleyen devlet veya yönetimlerle süreklilik işaret edercesine, "Britanya Birleşik Krallığı", "Suudi Arabistan Krallığı", "Birleşik Arap Emirlikleri" ve benzeri adlarla "monarşik" yapıda da karşımıza çıkabilir. Bunların hepsi, yeryüzünde yürürlükteki uluslararası sistem içinde Birleşmiş Milletler'e üye ülkeler olarak birer ulus-devlet statüsünde değerlendirilirler.

Ulus ya da millet (*nation*), hem eski-antik dönemlere, yani uzak tarihsel geçmişe doğru geriye giden "kültürel" hem de yakın-modern zamanlarda filizlenmiş bir yeni "politik" unsur olarak ayırt edilebilir ve tartışmaya açılabilir. Terim modern öncesi zamanlarda bir yerde oturan topluluk, kavim ya da "etnı̣" (*ethnie*) ile eş anlamlı olup soya, köke, doğum yerine işaret etmekte iken günümüzde "ulus-devlet" şeklinde birleşik kullanımla otonom (bağımsız, özerk) bir siyasal birime, yani bir "ülke"ye gönderme yapar (Hobsbawm 1993: 30; Kottak 2004: 371). Dolayısıyla modern anlamda ulus, bir "siyasallaşmış (devletleşmiş) etni"dir (krş. Smith 2002: 200-204).

Bu noktada, "ulus" denilen sosyopolitik birimin altyapısında yer alan bir kültürel konum (ve çoğu durumda koşul) olarak etniklik (*ethnicity*), dolayısıyla etnik kimlik nedir sorusuna kısaca odaklanarak devam etmek yerinde olur.

Kimlik ve Etniklik

Antropolojik açıdan kimlik, insanın kültürel derisidir (krş. Göka 2021). Kişinin "birey" olarak benlik bilinci ile "insan" olarak türlük bilinci arasında kimlik bilinci, yani kim ya da kimlerden olduğuna dair algı, kanaat ve değerlendirmeleri yer alır (Güvenç 1993: 3). Bu algı, kanaat ve değerlendirmeler, tek bir seçenek ya da referansa dayanabileceği

gibi pek çok seçenek arasından öncelikli ve tercihsel olarak da şekillenebilir.

Bir insanın ait olma ve kendini ayırt etme kategorisi olarak kimlik, "ötekilik"le geçerlidir. Bir başka deyişle, "öteki", kimliğin aynasıdır (Güngören 2008b: 45). Diğer, farklı, başka kimliklerin varlığı, insanın kendi kimliğini bilmesi, ayırt etmesi, dışavurması için hayati, olmazsa olmaz önem taşır. Kimlik, "öteki"den hareketle inşa edilir ve insan, kim olduğunun bilincine, kimlere karşı olduğunun bilgisiyle varır (Güvenç 1993: 3; Atay 2012: 261-2). Polonyalı yazar-düşünür Witold Gombrowicz'in çok daha çarpıcı ve anlamlı ifade ettiği üzere: "Başkasının bakışına bağlıyız. Başkasının bakışı, bizi tanımlar" (Gombrowicz 2024: 65).

Kimliğin sosyal-kültürel çerçevede en yaygın dışavurumu olarak etniklik ise "bizlik bilinci"dir. Bu da "biz ve onlar" farklılaştırması temelinde ortaya çıkar, "ötekiler"den farklı olma duygu ve düşüncesine dayanır (Smooha 1985: 267). Diğer deyişle, bir etnik grubun kimliği, kim ya da ne olunduğundan ziyade kim ya da ne olunmadığından hareketle tanımlanır. Dolayısıyla bir etnik kimlik, onun yanı başında (ister diyalog ister çatışma şeklinde) temas ve ilişkide olduğu başkalarıyla varlık bulur. Antropolog Eriksen'in ifadesiyle, başka/öteki topluluklardan uzak, tam ve mutlak izolasyon hâlinde bir etnik gruptan bahsetmek, tek elle alkış tutulabileceğini söylemek kadar komik ve saçmadır. Prensip olarak "içeridekiler ve dışarıdakiler" ya da "biz ve onlar" ayrımı yoksa etniklik de yoktur (Eriksen 1993: 9-10, 18). Antropolog Richard Tapper'ın İran ve Afganistan'da gerçekleştirdiği alan çalışmaları temelinde örneklediği üzere:

> Hayatın içinde kimlikler, "biz" ve "onlar"ayrımına gidilerek, ikilikler hâlinde kullanılagelirler. "Müslüman", "Kâfir"e karşı; [Müslümanlık içinde] Şii, Sünni'ye karşı; [Şiilik içinde] İmami, İsmaili'ye karşı gibi... Afganistan'da farklı bağlamlarda Kabilli, Türkistanlı'ya, Kandaharlı'ya Heratlı'ya

karşı gibi... Ya da "maldar" ve "mülkdar" şeklinde, göçebe-hayvancı, yerleşik-çiftçiye karşı gibi... İran'da bu türden yaygın kimlik-kurucu ikilikler olarak, Fars-Türk, *rustai* (köylü)-*shahri* (şehirli), *ilat* (göçebe)-*dehat* (yerleşik/köylü) gibi (Tapper 1988: 27).

Demek ki dil, din, ırk, soy, coğrafya, tarih, ortak köken (ata) ya da yaşam biçimi (avcı-toplayıcılık, konar-göçerlik, göçebelik, yerleşik köylülük vb.) gibi kültürel parametrelerden hareketle temellendirilen etniklik, bunlarla bağlantılı olarak doğuştan atfedilmiş bir kimlik kategorisi olabilir. İnsanlar, belli bir etnik grubun üyesi olarak doğar ve hayatları boyunca öyle kalabilirler. Fakat tek başına bu, bizi etnikliği hayli dar çerçevede anlama ve değerlendirme durumunda bırakır. Etniklik ve etnik kimlik, doğuştan olduğu kadar, toplumsal süreçlerde bireyler tarafından kazanılmış, elde edilmiş de olabilir. Bir başka deyişle etniklik, "durumsal", "bağlamsal", "ilişkisel", "dönüşümsel" ve "müzakeresel" (*negotiational*) olarak da hayatın içinde dinamizm kazanabilir. Yani belli bir etnik grubun üyeleri açısından duruma, bağlama, ilişkiye, konuşma ya da diyaloğa bağlı olarak değişken (yer değiştiren) etnik aidiyetler olabilir. Örneğin Hispanik sözcüğü ABD'de öncelikle dil (İspanyolca) temelinde ortaya çıkan bir etnik kategoriyi tanımlar. Tüm İspanyolca konuşanları ne ırksal ("Beyaz", "Siyah" ya da "Melez") ne de kültürel (göçmen veya Amerika Yerlisi/"Kızılderili") olup olmadığına bakmaksızın kapsar (Kottak 2004: 370). Ancak bu insanlar, belli durum, konu ya da sorunlarda "Hispanik" kimlikleriyle ilişkili olarak birlikte hareket etseler de başka bağlamlarda birbirlerinden ayrı-bağımsız davranabilirler. Bu şekilde belli bir etnik kategori içinde daha alt (derin) başka etnik bölünmeler yer, durum ve bağlama göre ortaya çıkabilir. Tıpkı İsrail'e İran'dan göç etmiş Yahudiler örneğinde olduğu gibi; önceki (İran) ve sonraki (İsrail) yaşam alanlarına bağlı olarak onların etnik kimlikleri dönüşüme uğramış olup,

söyledikleri şudur: "İran'da Yahudiydim; İsrail'de İranlıyım" (Goldstein'den akt. Eickelman 1998: 218).

Kendi gerçekleştirdiğim bir alan araştırmasından örnekle de tamamlayacak olursam, Kıbrıs'ın yerlisi olan Türk kökenli insanlar kendilerini Ada'nın Rum kökenli sakinleri karşısında "Türk" olarak tanımlarlar. Fakat İngiltere'ye göç etmiş olan Kıbrıslı Türkler kendilerini, yine Ada'dan göçle gelmiş Kıbrıslı Rumlarla beraber, İngiliz, İrlandalı, Siyah ya da Hint-Pakistan kökenliler karşısında "Kıbrıslı" olarak kimliklendirirler. Öte yandan Türkiye göçmeni Türklerle birlikte "Türklük" kimliklerini hem Kıbrıs'tan hem de Yunanistan'dan bu ülkeye göç etmiş Rumlar karşısında öne çıkarırlar. Fakat "Türk" kökenli göçmenlerden oluşan alt-grup içinde Türkiye'den gelmiş Türkler karşısında da "Kıbrıslı" kimliklerine bambaşka bir bağlamda geri-dönüş yaparlar (Atay 2006b).

Görüldüğü gibi etniklik, toplumsal süreçlerdeki durumlara bağlı olarak ve insanların hayatın talep ve zorlukları karşısında birlikte hareket etme veya ayrışma ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmekte ve kullanıma sokulmaktadır. Gayet açık seçik ayırt edilen bir etnik kategori çerçevesinde ve onun altında daha derin bir başka etnik bölünme ortaya çıkabilir. Bu durum, "etniklik içinde etniklik" şeklinde tanımlanabilir (Atay 2010).

Sonuç olarak etniklik, sadece doğuştan, sabit ve değişmez olmayıp, hâl ve şartlara bağlı olarak beliren dışavurumlarıyla birleşmelere, ayrışmalara uğrayan dinamik ve "dönüşümsel" bir kimlik kategorisidir. Etnikliğin modern çağda en çok malzeme, daha doğrusu "hammadde" olarak değerlendirildiği/işlendiği düşünsel, siyasal ve ideolojik çığır ise milliyetçiliktir.

Etniklikten Ulusallığa: Milliyetçilik

Ortalama bir tanımla milliyetçilik (*nationalism*) bir etnik grubun bağımsız bir siyasal birim olarak kendi kaderini be-

lirleme iddiasıdır (Smooha 1985: 268). Bir devletin çerçevesini "etnografik" prensiplere göre çizme arzusu, yani bir etnik grubun bir devlete hâkim olma istek ve ısrarı, milliyetçiliği işaret eder (Eriksen 1993: 99). Bu, bir insanın, "ulus-devlet"e her şeyden çok bağlılık duygusuna sahip olduğu ve bu bağlılığın ("milliyet"in) hem kültürel yaratıcı enerjinin hem de ekonomik refahın kaynağı sayıldığı bir zihin durumudur (Kohn 1982: 9-10). Elbette onun dışında kalan her şeyin ve herkesin de öyle veya böyle, az ya da çok olumsuzlandığı bir ideolojik pozisyondur. *1984* ve *Hayvan Çiftliği* romanlarıyla dünyada seçkinleşmiş İngiliz yazar George Orwell'ın "Milliyetçilik Üzerine Notlar" başlıklı deneme yazısından özetle aktarmak gerekirse:

> "Milliyetçilik"le öncelikle milyonlarca, on milyonlarca insanın rahatlıkla bloklar halinde "iyi" veya "kötü" diye etiketlenebileceğini varsayma alışkanlığını kastediyorum. Ama ikinci olarak –ki bu çok daha önemli– insanın kendisini tek bir ulusla veya başka bir birimle özdeşleştirerek, onu iyinin ve kötünün ötesine yerleştirip onun çıkarlarına hizmet etmekten başka görev tanımamasını kastediyorum. Her milliyetçinin amacı, kendisine değil ama bireyselliğini içine gömmeyi seçtiği ulusa ya da herhangi başka bir birime daha fazla güç ve prestij kazandırmaktır (Orwell [1945] 2015: 31-33).

Yukarıda kaydedilenlerle aynı doğrultuda milliyetçiliğin sadece bir siyasal ideoloji olmaktan öte bir etnik eşsizlik ya da "öz"e bağlılık temelinde kutsallıkla sarmalanmış bir anlayış, hatta "inanç" olarak, modern dünyada dine eşdeğer bir mahiyet kazandığı kaydedilmiştir (Hayes 1995). Öyle ki siyaset bilimci Benedict Anderson, "rastlantıyı yazgıya dönüştürme" başarısıyla milliyetçiliğin modern zamanlarda önemli ölçüde itibar kaybına uğrayan dinsel inanç biçimlerinin ye-

rine aday olduğunu öne sürmüştür (Anderson 1995: 25-26; ayrıca aşağıda kutu-yazıya bkz. s. 409).

Üyesi olunan topluluğa ve o topluluğun yaşadığı toprağa bağlılık, tarihin erken dönemlerinden beri insanlarda var olan hâkim duygular olarak kaydedilebilir. Bu bakımdan milliyetçiliğin küçük ölçekli ve "ilksel" (*primordial*) mahiyette çok eski zamanlara kökenlendiği ve o zamanlardan yakınlara bir süreklilik (*perennial*) arz ettiği, milletlerin de insanlık tarihinin derinliklerine kadar geriye giden "doğal" oluşumlar olduğu öne sürülmüştür (bu yaklaşım için bkz. Smith 1992 ve 2022: 269-282). Bununla birlikte günümüzde yürürlükteki anlamıyla milliyetçiliğin, kapitalizmin gelişmesi ve burjuvazinin itici gücüyle (ulusalcı itkili mutlak monarşiler eşliğinde) 16.-17. yüzyıllardan itibaren İngiltere ve Fransa merkezli belirmeye başlamış; 18. yüzyılın Endüstri Devrimi ve sanayileşme süreciyle önü açılmış; Napolyon savaşlarıyla da dünyaya yayılmış "modern" bir siyasal ideoloji olarak karakterize edilmesi, sosyal-bilimsel çerçevede kendi içinde çeşitlenen sürümleriyle çok daha genel ve yaygın bir tezdir (tipik örnekler için bkz. Kohn [1955] 1982, Hayes [1960] 1995, Kedourie [1960] 1992, Gellner [1983] 1992a, Anderson [1983] 1995, Hobsbawm [1990] 1993; bu coğrafyaya ilişkin katkılar olarak da bkz. Aydın 1993; Türköne 1994). İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri bu doğrultuda milliyetçiliğin en kuvvetli ilk dışavurumları olarak kaydedilebilir. Özellikle Fransız Devrimi'nin etkisiyle onun 19. yüzyılın başından itibaren Orta Avrupa'ya, oradan aynı yüzyılın sonuna doğru Doğu ve Güney-Doğu Avrupa'ya sıçradığı; 20. yüzyılın başında da Asya ve Afrika kıtasındaki toplumlarla Güney ("Latin") Amerika'nın yeni ortaya çıkmış ülkelerinin hayatına damgasını vurduğu söylenebilir. 19. yüzyıl Avrupa'da "milliyetçilik çağı" olarak adlandırılmış, 20. yüzyıl Asya'da milliyetçi hareketlerin yükseliş mücadelelerine sahne olmuştur. Elbette milliyetçiliğe dair bu yaygın ve baskın "modernist paradigma" da sorunsuz olmayıp, eleştiri ve sorgulamaya açıktır. Bu bakımdan, diğer çalışmala-

rının yanı sıra Anthony Smith'in, tezin hakkını teslim etmekle ve tümden reddiyesine gitmemekle birlikte onu geliştiren tarihçi ve sosyal bilimcilerin görüşlerindeki eksik, boşluk ve zafları işaret ederek enine boyuna bir eleştirel değerlendirmeye gittiği eseri en tipik örnektir (Smith 2022).

Yukarıda söylenenlerden, "milliyetçilik bir etnik topluluğun ulus-devleti arzulamasıdır" şeklinde, sadece milliyetçilikten ulus-devlete doğru tek bir yörünge olduğu sonucuna varmamak gerekir. Milliyetçilik dalgasının itici gücüyle ortaya çıkmış ulus-devlet oluşumları ve ardından gelen kitlesel uluslaşma süreçlerinin yanı sıra uluslaşma ve ulus-devlet ortaya çıktıktan sonra milliyetçi düşünsel-ideolojik biçimlenmelerin yaygınlaşması da tarihsel olarak işaret edilebilirdir. Söz gelimi İngiltere ve Fransa, öncę sosyoekonomik bir dinamik ("ulusal pazar") ve onun itici gücü olan insan unsuru (burjuvazi) ile uluslaşma sürecinin başladığı, bunu ulus-devlet oluşumunun izlediği ve nihayet bir ulusçuluk/milliyetçilik düşünce ve ideolojisinin kitlesel-toplumsal olarak belirginleştiği örneklerdir. Almanya ve kısmen İtalya'da ise aynı (burjuva-kapitalist) dinamiklerle kendini göstermiş uluslaşma sürecinin ancak "kültür" (özellikle de dil) temelinde milliyetçi bir düşünceye ilerlemesiyle, oradan gecikmiş olarak ulus-devlete varılabilmiştir. İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişin yaşandığı Türkiye'nin yanı sıra Ortadoğu'dan Afrika'ya, Güney Amerika'dan Asya'ya açılan yelpazede pek çok yerde ise sömürge, yarı-sömürge ya da sömürgecilik sonrası ("post-kolonyal") ekonomi-politik koşullarla titreşimsel mahiyette milliyetçiliğin bir siyasi-bürokratik-aydın kadro tarafından benimsenmesiyle, bu kadrolar öncülüğünde ulus-devletlerin kurulumu ve uluslaşma süreçlerinin önünün açılması mümkün olmuştur (Aydın 1993: 60-76). Dolayısıyla, çarpıcı deyişle, (Almanya gibi) ulusun devlet arayışına ya da (Türkiye gibi) devletin ulus arayışına dayalı olarak ortaya çıkmış milliyetçilik (ve ulus-devlet) örneklerinden söz etmek mümkündür (bkz. Kadıoğlu 1994).

Bir ulus-devletin temel karakteristiği, iyi belirlenmiş, kesin coğrafi sınırlara sahip olmasıdır. Ulus-devleti daha eski imparatorluk devletlerinden ayıran önemli nokta budur. İmparatorluk devletlerinin sınırları kesinlik arz etmeyip sürekli bir hareketlilik, değişkenlik, geçişlilik içinde olmuştur. Bunun yanı sıra imparatorluk devletleri genelde kendilerine bağımlı etnik grupların (kavimler) veya nüfuzları altındaki (kabileler-aşiretler gibi) diğer siyasal oluşumların farklılık ve başkalık hakkına daha fazla hoşgörü ile yaklaşırlar. Hatta zaman zaman onların kısmi otonomi isteklerine karşılık gelen esnek ve gevşek bir yönetim anlayışını benimserler. Bu nedenle de milliyetçilik yerine bir "ulus-aşırı" ideoloji olarak din, kavimler-üstü beraberlikleri teşvik ettiği ölçüde imparatorluk devletlerinin temel meşruiyet kaynağı olmuştur. Eski Roma'dan Bizans'a, Osmanlı'ya Hindistan'a ve Çin'e kadar buna çok geniş bir coğrafi yelpazede örnekler verilebilir.

Ulus-devletler ise sınırları belli bir toprak parçasını kontrol altında tutma zorunluluğunun sonucu olarak, "toprak ve kültür bütünlüğünü koruma kaygısı" ile milliyetçi bir ideolojiye yaslanma ihtiyacı duyarlar (Tapper ve Tapper 1994: 133). Bu anlamda milliyetçilik, bünyesinde karmaşık ve çok çeşitli grup ya da toplulukların birarada olduğu modern ulus-devletin, kendisine bağlılığı "ulus" soyutlaması doğrultusunda her tür (yerel, yöresel, bölgesel, evrensel, sınıfsal) aidiyetin üzerinde tutan, kültürel anlamda "homojenleştirici" ideolojisidir. Dolayısıyla milliyetçilik, bir devletin bir tek halk, etnik grup ya da toplum ile özdeşliğini ifade eder. Bu bakımdan ulus-devletin esasen imparatorluk devletlerine "anti-tez" oluşturduğunu kaydeden Türköne (1994: 42), modernleşen dünyada milliyetçilik dalgasının yükselişiyle varlık kaygısına düşmüş Osmanlı'nın "milli devlet"e dönüşme ve bir "Osmanlı Milleti" yaratma yolunda çırpınışını anlatırken şunları kaydeder:

> İmparatorluklar Çağı'nın yerini Milletler Çağı'na bıraktığı bir dönemde Osmanlı Devleti'nin yaşayabilmek için farklı dinî ve etnik cemaatlerden meydana gelen halklarını bir 'millet' haline getirmekten başka çaresi yoktur. (...) Aslında 'millet'e ihtiyaç hisseden de doğrudan devlettir; halkın henüz sesi çıkmamaktadır. Avrupa'da yükselen milliyetçi dalga ve bu dalganın yeni dünyanın muharrik [harekete geçiren/dinamik] güçlerinden biri olduğu inancı, Osmanlı Devleti'ni adeta can havliyle mukabil bir milli devlet oluşturmaya sevketmiştir. Ancak çok milletli imparatorlukların tek bir millet yaratma gayretleri, tarihin mantığına terstir; yine de başka çare yoktur (Türköne 1994: 25-27).

Milliyetçiliğin modern dünyada bir doktrin ya da ideoloji olarak "icat edilmişliği", konuya yönelik kaleme alınmış en erken çalışmalardan itibaren vurgulanan bir noktadır (Kedourie [1960] 1992; ayrıca aşağıdaki kutu-yazıya bkz. s. 409). Milliyetçi bir ideolojiyi etkili şekilde hayata geçirme yolunda ulus-devlete yol açanlar ya da önderlik edenler, kurgusal olabilecek şekilde destansı-efsanevi bir uzak geçmişe de başvuruda bulunarak bunları "icat ederler" (Hobsbawm ve Ranger 1997). Gerekli ya da mümkün olan yerlerde ortak kültür, soy ("ata") veya ortak bir din de bunlara eşlik edebilir. Böylesi "milliyetçi" bir yönsemeyle her ulus-devlet, ulusal gurur ya da övünç duygusunu ve başka uluslara karşı üstünlük hissini yurttaşlarına vermeye (kazandırmaya) çalışır. Göreli olarak türdeş (homojen), yani etnik, dinsel, kültürel bakımlardan aynı/benzer insanları sınırları içinde barındıran ulus-devletlerde bir ulusal bilinç ve dayanışma duygusu daha kolay ve etkili şekilde sağlanır. Farklı etnik grupları, dinî toplulukları sınırları içinde barındıran bir ulus-devlet açısından ise ulusal dayanışmayı, daha doğrusu ulus-devletin dayandığı meşruiyet kaynağı olan "tekçi" (monist) milliyetçiliğe yönelim ve bağlılığı sağlamak oldukça güç, bazı durumlarda imkânsızdır. Bu noktada böyle

bir çabaya destek de olabilecek, köstek de olabilecek başka etkenler, özellikle ekonomik temelde kendini gösterebilir. Elbette yurttaşlarında yekpare bir ulusal bilinç yaratma çabasında bir ulus-devletin başvurabileceği çeşitli yollar vardır. Bu, özellikle eğitim sisteminin güçlü bir merkezî yönetim kontrolünde olduğu zaman, eğitim kurumları (okullar) aracılığıyla sağlanır. Aslında eğitimin kırsal-geleneksel tarım topluluklarının kendi içlerinde gerçekleştirdikleri, böylece üyelerini hayata hazırladıkları yerel, dolayısıyla her yerde farklı (heterojen) bir kültürel etkinlik olmaktan çıkarak endüstriyel toplumun isterleriyle uyarlı şekilde topluluklarüstü türdeş (homojen) bir örgünlük kazanmasının, uluslaşmanın önünü açtığı da milliyetçilik üzerine tartışmalarda kaydedilmiştir (Gellner 1992a: 63-78). Bu itibarla da ister milliyetçiliği doğurmuş isterse onun sonucu olsun, bir ulus-devlette eğitim ve okullar, devletin resmî-milliyetçi ideolojisinin bireylere işlendiği, kazandırıldığı kurumlar olarak işlev görür. Buna devlet denetimi altında işlerlik arz eden gazete, radyo, televizyon ve tabii günümüzde de internet gibi (dijital) kitle iletişim araçları da eklenebilir.

Ulus-devletler kendi sınırları içerisindeki diğer etnik oluşumlara yaklaşımlarında farklı stratejiler benimseyebilirler. Bunlardan hayli yaygın ve "yakıcı" olanı, asimilasyon ya da özümsemedir. Bu, bir ulus-devletçe benimsenmiş, resmîleştirilmiş ve yaygınlaştırılmış hâkim etnik kimliğin dil, din, tarih, töre vb. kültürel yapı taşlarının diğer gruplar tarafından da kendi kimlik ve kültürleri hilafına benimsenmesini sağlamayı hedefler. Pratikte asimilasyondan çok da farklı olmayan ve "sebze çorbası" ya da "ergime kâsesi" mecazında karşılık bulan bir diğer seçenekte ise farklı etnik grupların bazı kültürel değerlerinden feragat ederek kimlikleriyle ulusal "çorba"ya bir "çeşni" olarak katkı yapmaları beklenir. Çokkültürlülük, daha doğrusu "çokkültürcülük" (*multiculturalism*) ise "mozaik" veya "salata tabağı" mecazında karşılığını bulan ve bir ulus-devlet içinde kültürel çeşitlili-

Hayalî Cemaat ve Yahya Kemal

2015 yılında hayata gözlerini yummuş Benedict Anderson, son derece çarpıcı, çekici ve sansasyonel başlıklı kitabı *Hayalî Cemaatler* ile seçkinleşmiş bir siyaset bilimcidir. Anderson'un milliyetçilik, etniklik, ulus ve ulus-devlet üzerine yazdıkları genel olarak değerlendirildiğinde belki çok özgün olmasa bile geliştirdiği kavramsal formülasyon onu farklılaştırmış, yazdıklarını okuyanlarda verimli esinlenmelere yol açmıştır. O, ulusların eski (kadim) değil yeni (modern) oluşları; doğal değil "inşa" ve icat edilmişlikleri noktasında Elie Kedourie, Ernest Gellner, Eric Hobsbawm gibi konunun önde gelen diğer uzman isimleriyle hemfikirdir. Ancak ulusun ezeli-ebedi değil "tarihsel" olduğunun altını çizmiş olmakla birlikte bu tarihselliği işaret ediş yörüngesi açısından onlardan farklılaşır.

Anderson'a göre ulus, "hayal edilmiş bir siyasal topluluk"tur. Çünkü bir ulusun üyeleri (vatandaşlar) topluca birbirlerini tanımaz, reel ilişkiler kurmaz ama hepsinin zihninde aynı topluluğun üyesi oldukları hayali vardır (Anderson 1995: 20). Hâlbuki geleneksel bir cemaatte hem yüz yüze ilişki esas, hem de üyelerin birbirine aşinalık oranı çok yüksektir.

Ulus denilen bu "hayalî cemaat"i var eden "hayati" şart ise kapitalizmdir. Ancak Anderson, bu şartı netleştirme yolunda daha özel ve işlevsel olarak "matbaa kapitalizmi"ni işaret etmektedir. Çünkü ona göre, basılı malzemelerin yaygınlaşıp metalaşarak pazar oluşturması, Avrupa'da feodalitenin çözülmesi ve modern ulus-devlete gidiş yolunda Katolikliğin dinsel-politik, Latincenin de dilsel-politik iktidarının sonunu getiren iki önemli tetiklemede bulunmuştur. Bunlardan birincisi, dinde ulusallaşmaya gidişin önünü açan Protestan Reformizmidir ve bu bağlamda Anderson, Luther'in ilk "best seller" yazar olduğunu kaydeder! İkincisi de Fransızca, İngilizce, İspanyolca gibi halk dillerinin lehçe çokluğundan "derleme" yolu ile çıkıp ulusallaşmalarının kâğıt-baskı-yayın temelli pazar mekanizması ile desteklenmiş olmasıdır. Sürece en çok ivme kazandıran yazılı-bası-

lı ürün olarak Anderson, romanın yanı sıra gazeteyi işaret eder. Gazetenin 18. yüzyıldan itibaren her sabah âdeta bir kitlesel ayin gerçekleştirircesine birbirini tanısın tanımasın herkes tarafından eş-zamanlı tüketilmesi, buna dayalı bir paylaşım ve kader ortaklığının "hayal edilir" olması, varlıkları bilinse de kimlikleri bilinmeyen milyonlarca kişi ile bir topluluk beraberliğine inanç ve güveni pekiştirmiştir (Anderson 1995: 49-50). Dolayısıyla ulus denilen "hayalî cemaat", yüz yüze iletişimin yaygın olduğu gerçek cemaatten farklı şekilde kitap, dergi, gazete gibi "medyatik" iletişim yoluyla anlam kazanmaktadır.

Yıllar önce Türkiye'de muhafazakârlık ve modernizm ilişkisi üzerine çalışırken, yaşadığımız coğrafyada muhafazakâr düşüncenin öncü isimlerinden Yahya Kemal Beyatlı'nın bir şiirinde, deyiş yerindeyse Anderson'ı "müjdelediği"ni düşündürecek dizelere rastlamıştım (Atay 2003: 159). "Hayali Cemaatler" yazarı, 20. yüzyıl başlarında Yahya Kemal'in şiirinde açık seçik belirmiş, aşağıda aktarılan hissiyata sanki aynı yüzyılın son çeyreğinde tercüman olmuş gibidir:

Kimlersiniz? ya bağrı yanık kimselersiniz!
Yâhud da her sabâh uyanık kimselersiniz!
Dünyâ üzerinde bir sefer olsun, tanışmadan
Öz çehrenizle sizleri görmekteyim bu an
Sizlersiniz bu âlı ışıklarla Türk eden!
Eksilmesin şu mutlu şafaklar bu ülkeden!
Gönlüm, dilim, kanım, mizâcımla sizden'im
Dünyâ ve âhirette vatandaşlarım benim.

ğin iyi ve arzu edilir olduğu düşüncesine dayalı olarak farklı kimliklerin kendi kültürlerini hayata geçirmelerini teşvik eden seçenektir (Nanda ve Warms 2002: 326-327). Bu seçeneklerden hangisinin benimsenip benimsenmeyeceği, bir ülkenin ekonomik, politik, dış-politik, jeopolitik, jeostratejik, vd. durum ve koşullarına bağlıdır.

Ulus-Devlet ve Küreselleşme

Genel bir deyişle insanlık tarihinde endüstriyel burjuva-kapitalist dönüşümün siyasal çıktısı olduğunu kaydettiğimiz ulus-devletler, aynı sosyoekonomik formasyonun 1990'lardan itibaren kazandığı yeni "küresel" dinamik karşısında sıkıntılı bir sürecin içine girmiş göründüler. Gerçi Berlin Duvarı'nın çöküşü (1989) ve Soyvetler Birliği'nin dağılması (1991) sonrasında yeryüzünde öncelikle SSCB içinde ve çevresindeki topraklarda çok sayıda yeni ulus-devletlerin doğuşuna tanık olunmuştu. Bununla birlikte çok-uluslu şirketlerin, sosyalist bloğun çözülmesiyle genişleyen pazar imkânlarıyla daha etkin, baskın ve başına buyruk hareket etmeye başlamasının ve sermayenin uluslararası olmaktan öte "uluslar-üstü" akış kazanmasının, ulus-devletleri bağrından çıktıkları kapitalizm açısından "fazlalık" gibi görünür hâle getirdiği kanaati o süreçte yaygınlaştı. Bir başka deyişle, "sermayenin artık ulusal bir kapitalist sınıfta cisimleşmediği postmodern küresel kapitalizmde ulus-devletler eski güçlerini kaybediyorlar" diye düşünülebilecek bir noktaya gelindi (Çabuklu 2004: 83). Ayrıca önceki bölümde kaydettiğimiz gibi, ulus-devletlerin bütünlük ve özgünlüğüne hem yukarıdan, uluslarüstü sermaye dolaşımıyla bağlantılı ulus-aşırı ekonomik, siyasi, hukuki birlik ve kuruluşların etkinliğiyle; hem de aşağıdan, ulus-devletler içinde farklı etnik toplulukların özerklik-bağımsızlık talep ve mücadelelerini ateşleyen "mikro-milliyetçilikler"le gelen bir tehdit belirgindi. Buna bağlı olarak, "Ulus-Devle-

tin Çöküşü", "Ulus-Devlet Nereye?"; "Ulus-Devlet Çıkmazı"; "Ulus-Devletin Sonu mu?" vb. başlıklar dolaşımda oldu (Avrupa özelinde tipik bir örnek olarak bkz. Held 1996).

Epey bir süre ağızlarda nakaratlaşmış bu ifadeler, 2008'de patlayan ve hemen her ülkede çok yakıcı ve tahripkar etkilere yol açan küresel mali krize kadar devam etti. Kriz, ulus-devletler karşısında gemi azıya almış çok-uluslu şirketlerin, o devletlere adeta "ben ettim sen etme" diye nedamet getirerek yardım talebi ile yönelmelerine yol açtı. Bu doğrultuda, 2008 krizi sonrası (küreselleşme şöyle dursun) artık bir "küreselleşmenin çözülmesi" (*deglobalization*) sürecine girildiğinden söz eden uzmanlar ortaya çıktı. Bununla anlatılmak istenen, ticarette küresel bütünleşmenin tersi istikamette, jeopolitik ve iç-politik zorunluluklara bağlı olarak ülkeler arasında ticari bağların kopmaya başlamasıydı. Aynı paralelde, küresel işleyişte belirginleşmiş artan ekonomik eşitsizlik, gemlenemez insan (sığınmacı) göçü ve özellikle imalat sanayisinde giderek süreklilik kazanan iş kayıpları gibi başlıca sorunlar, siyasette popülizmi, yani yabancı-düşmanı, ırkçı, milliyetçi söylemleri ateşledi. 2020 Covid-19 pandemisi, ardından 2022'de Rusya'nın Ukrayna'ya saldırısı, küresel tedarik zincirlerinin ne kadar kırılgan ve yaşamsal enerji kaynaklarında tek bir ülkeye bağımlılığın ne kadar riskli olduğunu da ortaya serdi. Sonuç, hem içe-dönük üretim ve ulusal güvenlikçi yönetim stratejileri hem de uluslararası küresel işbirliği yerine ulusal rekabet, hatta (özellikle ABD-Çin örneğindeki gibi) sürtüşme ve gerilim yüklü ticari-ekonomik ilişkilerin önünün açılması oldu (Gharbi 2023).

Tablo açıktı: Küreselleşme ulus-devletleri bitirmek şöyle dursun, onları tazelemiş ve daha "zinde" hale getirmişti. Küresel şirketler krizden çıkma yolunda çareyi ulus-devletlerine sığınmakta bulmuştu. Zaten küreselleşme çığırının başından beri sermaye uluslarüstü bir hareket serbestliği kazanırken emeğin (diğer deyişle, geniş kitlelerin) aynı ölçüde, hızda bir serbestlik içinde olmaması, "kapitalist-merkez" dışında kalan

ülkelerde küreselleşme karşıtı ulusalcı-popülist ideolojik hareketlerin önünü çoktan açmıştı. Buna yine küresel işleyişin yan etkilerinin sonucu olarak gelişmiş kapitalist ülkelere yönelik göçmen-sığınmacı hareketliliğinin o ülkelerde yarattığı yabancı-karşıtı, ırkçı "neo-faşist" yükseliş eşlik etti. Dolayısıyla 2008 krizi ve sonrasında Suriye'den başlayarak yükselen büyük ölçekli siyasi-askerî çatışmalar, yeryüzünün hemen her köşesinde kendi ulusal sınırlarını hem pekiştirmek hem de daha fazla genişletmek hevesindeki Putin/Trump-vari figürler eşliğinde "küresel dünya vatandaşlığı" düşleri son buldu. Artık küresel bazda "ulusalcı/milliyetçi" atomlaşmaya doğru tedirgin bir uyanış söz konusuydu. Bu çerçevede 21. yüzyılın ilk çeyreğinin tamamlandığı günlerde, aynı yüzyılın başlarına kadar devam etmiş o ulus-devletin sonunu ilan eden sav ve öngörülerden pek eser kalmamışken artık "Küreselleşmenin Sonu mu?" başlıklarının öne çıktığı bir noktada olunduğu söylenebilir (Gharbi 223; ayrıca bkz. *Z Raporu* 2025).

7
Irk ve Irkçılık

Antropolojinin başlangıcında ırk vardır. Fakat antropolojinin bugününde ırk yoktur.

19. yüzyıldan itibaren ilk adımlarını "fizik antropoloji" olarak atmış bu bilim disiplininde ırk bir tematik belirleyen, yani yapılan işi tanımlar mahiyette bir kavramdı (Penniman 1974: 83-110; ayrıca bkz. bu kitapta "EK A: Dünyada Sosyal-Kültürel Antropoloji", s. 414). Fransa'da fizik antropolojinin öncü isimlerinden Paul Topinard'ın 1876'da yayımlanmış kitabı *L'Antropologie* içinde antropolojinin insanı ve insan ırklarını araştırıp inceleyen bir doğa bilimi olarak tanımlanması buna tipik örnektir (Topinard 1878: 2; ayrıca bkz. Ferembach 1969: 379-388). Dolayısıyla antropolojinin bilimsel-akademik yapılanma süreci, farklı insan ırklarını sınıflandırma yolunda tiplemeler ve teknikler geliştirmekle sıkı bağlantı içinde başlamıştır (Harrison 1995: 50).

Tabii bu başlangıç döneminde esas altı çizilmesi gereken husus, ırk kavramının yalnızca fiziksel-biyolojik mahiyette değil, kültürel anlam ve değer yüklenerek de insan toplumsallığına dair çözümlemelerde işlerliğe sokulmuş olmasıdır. Bu bağlamda "ırksal dünya görüşü", 19. yüzyıl ortalarından itibaren bazı Avrupalı "Beyaz"ların; daha spesifik belirtmek gerekirse Anglo-Saksonlar başta olmak üzere Cermen etnik gruplarının, diğer insan toplulukları karşısında üstünlüğünü meşrulaştırma (doğrulama-haklılaştırma) yolunda öne çıkarılmıştır. Böylece etnik, dinsel ya da sınıfsal (ekonomik) temeldeki farklılaşmalar ırksallaştırılarak "doğuştan" kılınmış; gü-

ce, ayrıcalığa, servete dayalı eşitsizlikler, soy ve kalıtıma vurgu yapan söylemlerle doğallaştırılmıştır (Harrison 1995: 52).

Türkiye'de de antropoloji oldukça uzun bir süre "ırkları inceleyen bilim" olarak kamuoyunda tanınır bilinir oldu. Lise ders kitaplarında da üniversiteye hazırlık kitapçıklarında da antropoloji nedir sorusunun cevabı hep "ırkbilim" olarak verildi. Üniversite düzeyinde bile benzeri değerlendirmeler yok değildir. Örneğin tarih metodolojisi üzerine bir üniversite ders kitabında antropolojinin "Irklar İlmi" olduğunu uzun uzun anlatan satırlar karşımıza çıkmaktadır (Memiş 1996). Elbette bu durum, antropolojinin 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bu topraklarda yaşayan insanların ("Türkler"in) ırksal karakterini/aidiyetini ortaya sermeye yönelik bir motivasyonla doğuş bulmuş olmasıyla bağlantılıdır (bkz. Ek B , s. 759). Yani Türkiye'de de antropolojinin başlangıcında ırk vardır. Bu "fizik antropolojik" başlangıç, toplumda yaygın "ırkbilim" anlayışının altyapısını oluşturmuştur (Atay 2000a).

Diğer taraftan, antropoloji teriminin "fizik insan"a ilişkin dolaşımda olduğu aynı zaman kesitinde, 1840'lardan itibaren sosyal-kültürel antropolojiye değgin çalışmaların yapıldığı etnolojinin başlangıçlarında da ırka vurgu açık ve seçiktir. Hem etnoloji hem de (fizik) antropoloji, insanlığın tarihöncesine yönelik Batı'da mevcut ilgiyi, Batı-dışı dünyaların günümüzde yaşayan insanlarına ilgi ile buluşturdukları noktada, bu insanları hem fiziksel hem de kültürel anlamda "yaşayan fosiller" olarak değerlendirmişlerdir (Leach 1982: 15-17). Bununla irtibatlı olarak Batılı "modern" insan karşısında öteki insanlık hâllerine yönelik antropolojik ilgi, belirgin bir etnosantrizm eşliğinde biyolojik olanla kültürel olanı buluşturan bir ırksal, daha doğrusu ırkçı açıklamaya teslim olmuştur. Bu süreçte Avrupalı "Beyaz"ın kendini bilmesi ve duyumsaması, "ilkel-yabanıl" diye icat edilmiş bir "antitez"le karşıtlık ilişkisi kurularak sağlandı. Bu kültürel-ırksal farkın en uç ya da aşırı varyantı olarak da Sahra-ötesi Siyah Afrika işaret edilmekteydi (Harrison 1995: 51).

Irk temelli bu zihinsel işleyişte antropolojinin "lokomotif" konum arz ettiğine dair en çarpıcı örnek, ABD'de Amerikan Antropoloji Derneği'nin 19. yüzyıldan bugüne varlığını sürdüren seçkin bilimsel dergisi *American Anthropologist*'te dernek başkanı William John McGee'nin 1895'de yayımlanmış makalesinin şu satırlarıdır:

> Muhtemelen Anglo-Sakson kanı diğer ırkların kanından daha güçlüdür; hatırlatmak gerekir ki Anglo-Sakson dili [İngilizce] dünyanın gördüğü en basit ve mükemmel derecede sembolik bir dildir ve Anglo-Sakson insanı dünyayı fethetme yolunda canlılığını onunla sürdürmektedir (McGee 1895: 281).

Görüldüğü gibi burada fiziksel/biyolojik olanla (kan) sosyal-kültürel olan (dil) buluşturulup birleştirilmekte, yine bir kültürel (etnik) kategori olan Anglo-Saksonluk da biyolojik bir kategori olması gereken ırk ile hemhal edilmektedir. Böylece bir insan topluluğunun (Anglo-Saksonlar) diğer topluluklardan üstünlüğü "bilimsel/antropolojik" olarak temellendirilmeye, daha doğrusu "doğallaştırılmaya" çalışılmıştır.

İşte bu çerçevede diyoruz ki antropolojinin başlangıcında ırk, hatta hiç sözü sakınmaya gerek yok, dosdoğru ırkçılık vardır.

Irk söz konusu olduğunda 20. yüzyıla böyle giriş yapan antropolojinin o yüzyıldan çıkılırken bu konuda nereden nereye geldiği ise yine çarpıcı şekilde aynı *American Antropologist* dergisinin Eylül 1998'de yayımlanmış 100. cildinin ırk ve ırkçılığa dair güncel tartışmalara özelleşen sayısından anlaşılabilir. Amerikan Antropoloji Derneği'nin 1895'teki başkanı McGee'nin yukarıda alıntılanan ifadelerinden hemen hemen 100 yıl sonra dergi artık "Anglo-Sakson kan ırkçılığı"ndan dem vurmanın çok ama çok ötesinde, ırkın bir "kültürel icat" ya da "toplumsal inşa" olduğundan söz etmektedir. Dahası ırkın, insan fiziksel çeşitliliğine ilişkin de olmayıp o çeşitliliğe dayatılmış toplumsal anlamları yansıttığı ileri sürülmekte; böylece tabakalaşma,

iktidar, ayrıcalık ve değer üreten bir kavram olarak ırk, sorunsallaştırılmaktadır (Harrison 1998 ve Smedley 1998).

Yine Amerikan Antropoloji Derneği tarafından aynı 1998 yılının Mayıs ayında, ABD kamuoyunda ırk ve zekâ arasındaki ilişkiye dair yanlış bilgi, anlayış ve kavrayışları giderme yolunda yayımlanmış bir bildiride de özetle şu noktaların altı çizilmiştir: Irk adı verilen grupların her birinin kendi içindeki farklılıklar, onların birbirlerinden farklılığından daha fazladır; ırk, 18. yüzyılda icat edilmiş ve Amerika'daki üç grubu (Avrupa kökenli Beyazlar, Amerika'nın yerli halkları ve Afrika kökenli Siyah köleler) tanımlamaya yönelik toplumsal (yani biyolojik-olmayan) bir mekanizmadır; dolayısıyla ırk, fethedilmiş halklarla (Yerliler) köleleştirilmiş halklara (Siyahlar) yönelik Avrupalı tutum ve davranışları aklileştirmeye yarayan bir eşitsizlik ideolojisidir; ırksal dünya görüşü, bazı grupları sürekli aşağı statüde tutmaya, diğerlerine ise ayrıcalık, güç ve servet sağlamaya dönük şekilde işlerliğe sokulmuştur; sözde ırksal gruplar arasındaki eşitsizlikler, onların biyolojik kalıtımının sonucu değil, fakat gerek tarihsel gerekse güncel toplumsal, ekonomik, eğitimsel ve siyasal dinamiklerin ürünüdür (akt. Kottak 2004: 232-3).

Dolayısıyla, uzun yıllar ırk kavramının (elbette ırkçılığa reddiye eşliğinde) bilimsel çerçevede işlerlikte tutulduğu fizik antropoloji disiplini içinden yapılan değerlendirmelerde bile, günümüzde bir "kültürel unsur" olarak kullanılan ırk kavramının "biyolojik alan"ın bir parçası olmaktan çıktığı belirtilmektedir. Çünkü coğrafi bakımdan sınır tanımayan günümüz insan popülasyonlarında sürekli genetik alışveriş ve gen akışı nedeniyle artık ırklardan söz edilemeyecek bir noktaya gelinmiştir (Templeton 1998: 447; Cartmill 1998: 659).

Hâlen geçerli bu değerlendirmeler nedeniyle de denilebilir ki antropolojinin bugününde ırk yoktur. Antropoloji, tarihsel süreçte ırk kavramının hem bir entelektüel başlık hem bir "sosyal gerçeklik" olarak inşasında da sonrasında bu "inşa"nın yıkımında da merkezî rol oynamıştır. Günümüz-

de pek çok antropolog, "ırk yok" noktasındadır (Harrison 1995: 48, 53).

Yukarıda serimlenenlerle örtüşür mahiyette bu coğrafyadan bir örnek, Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde benim de hocam olmuş Prof. Metin Özbek'in ırk konusuna ilişkin yazdıklarına bakılarak verilebilir. Bu ülkede biyolojik antropolojinin (fizik antropoloji ve paleoantropolojinin) kurumsallaşması, yaygınlaşması ve popüler ilgiye açılmasında emeği takdir edilmesi gereken Özbek'in ilk baskısı 1979'da çıkmış kitabı *İnsan ve Irk*'ta kaydettikleriyle bu çalışmasından 36 yıl sonra yayımlanmış *Irklara Veda* başlıklı kitabında kaydettikleri kıyaslandığında yukarıda ileri sürdüğümüz husus, yani antropolojide ırkın yerine dair başlangıçtan bugüne değişmenin bize özgü bir doğrulamasıyla karşı karşıya olduğumuz düşünülebilir. Tabii hemen belirtilmesi gereken nokta, Metin Hoca'nın hiçbir zaman yukarıda Amerikan Antropoloji Derneği başkanı McGee gibi bir ırkçılık "günahı" içinde olmadığıdır. Bununla birlikte antropolojik bağlamda "fiziksel-biyolojik-genetik" bir kavram ve olgu olarak ırk, 1979'daki ilk kitapta açık seçik karşılığını bulmuşken, Özbek'in 2015'te yayımlanmış yapıtında, başlığının açıkça işaret ettiği üzere ırk kavramının biyolojik anlamda dahi kullanımından vazgeçilmiştir. Durumu netleştirme yolunda kitaplardan alıntılarla devam etmek gerekirse, *İnsan ve Irk*'ta şu değerlendirme karşımızdadır:

> Irk nedir? Irk, ne kültürel, ne etnik ne de lengüistik [dilbilimsel] bir kavramdır. Bu terimin tek geçerli tanımı ancak biyolojik anlamda yapılabilir. Irk; belli bir bölgede yaşayan, bazı kalıtsal karakterlerin belirlenmesinden sorumlu genlere aşağı yukarı eşit sıklıkta sahip bulunan bireylerin oluşturduğu bir birimdir (Özbek 1979: 45).

Antropolojinin ırka yaklaşımını 1979'da bu şekilde netleştiren, aslında aynı yaklaşımı iki on yıl daha sürdürmüş Öz-

bek (2000: 216 ve 218), 2015 yılında yayımlanan kitabında ise radikal bir dönüşümle ırkın antropolojideki yerine ilişkin şunları kaydeder:

> Irk sözcüğünün biyolojik anlamdaki geçerliliği 1970'li yıllardan itibaren gündemden kalkmış bulunmaktadır. (...) Irk, hiçbir genetik temele dayanmayan, sadece kültürel açıdan bir anlam yüklenerek gündemde tutulmaya çalışılan bir sözcüktür. (...) Irk, insanın icat ettiği bir hayal ürünüdür (Özbek 2015: 61-62).

Kendi eğitim-öğrenim serüvenim içinden de antropolojinin ırk konusuna yaklaşımının nasıl değiştiğinin fark edilebilirliğine dair birkaç cümle ile bu bahsi noktalayayım: Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde antropoloji eğitimime başladığım 1970'ler sonunda, programda "Yaşayan Irklar" başlıklı bir ders vardı. Derste Fransız antropolog Henri Victor Vallois'nın *İnsan Irkları* (*Les races humaines*) adlı 1944 tarihli kitabı, Türkiye'nin birinci kuşak fizik antropologlarından Prof. Seniha Tunakan'ın çevirisiyle (1965) okutulmaktaydı. Fizik antropolojinin ırka "bilimsel" hassasiyetle "klasik" yaklaşımınının tipik örneği sayılabilecek bu kitapta bile sorunlu ve ırkçılık tınılı ifadeler yok değildir. Söz gelimi Prof. Vallois bir yandan ırkın milletle, kavimle, etni ile karıştırılmaması gerektiğinin; ne bir "Fransız ırkı"ndan ne "Yahudi ırkı"ndan ne de "Ari" ırktan söz edilebileceğinin altını özenle çizerken, diğer taraftan zekânın "akıcı ve ince yahut tersine durgun ve tenbel" olmasını bir ırksal karakteristik olarak kaydetmektedir (Vallois 1965: 1-2).

Bugün aynı antropoloji bölümünün lisans programında "Yaşayan Irklar" başlıklı bir ders olmayıp onun yerini almış görünen "İnsanda Biyolojik Çeşitlilik" başlıklı bir ders bulunmakta. Derste hâlâ Vallois'nın kitabının okutulup okutulmadığını bilmiyorum ama kuvvetle muhtemel ki kitap, güncel bir okuma metni olmaktan ziyade artık yalnızca "tarih-

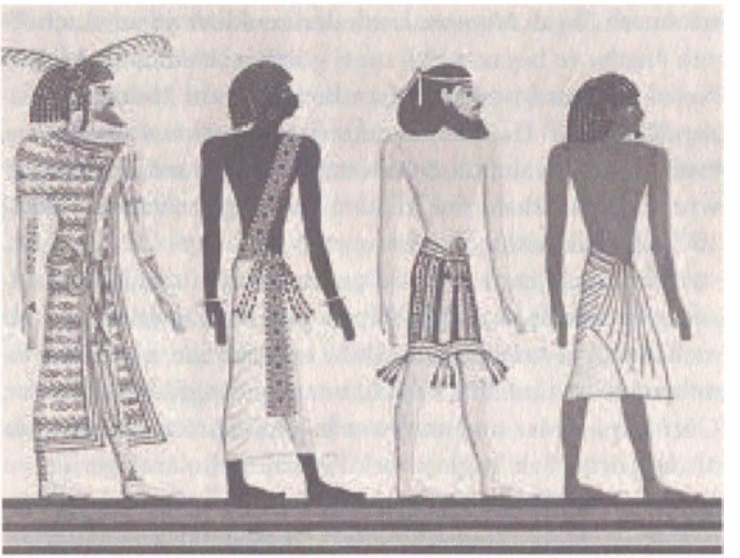
sel" önemi bulunan aşılmış bir materyal olarak değerlendirilmektedir diye düşünüyorum.

"Yaşayan Irklar"dan "İnsanda Biyolojik Çeşitlilik" başlığına nasıl gelindi? Antropolojinin ırkla ve ırkçılıkla "teşrik-i mesai"sinden, ırkçılığı reddetmenin ötesinde ırkı da geçersiz bir kavram olarak kabul etmesine doğru ilerlemiş bu süreci, tarihsel önemine binaen ana hatlarıyla gözden geçirelim.

Irktan Irkçılığa Açılan Yol: Tarihsel Arkaplan

Arapça ırk sözcüğünün kök anlamı, bir aile ya da halkın soyu, kendinden önceki nesillerle kendinden sonraki nesillerin tamamı, yani zürriyet ve sülaledir. Aynı durum sözcüğün İngilizce karşılığı olan *race* için de geçerlidir. Onun da etimolojisi, ortak bir geçmişin mirası temelinde başkalarından ayırt edilen bir insan grubunu tanımlar. Bu bakımdan "aile" ya da "soy" anlamına gelen İtalyanca *razza*, "damar" ya da "kan" anlamına gelen Çekçe *raz* ve "baş" ya da "köken" anlamına gelen İspanyolca *ras*, sözcüğün kök anlamına ilişkin başlıca önerilerdir (Tischler 2007: 243).

Demek ki sözcüğün kök anlamında da biyolojik çağrışımlar içerir mahiyette kültürel bir motif bulunmaktadır. Bu doğrultuda, bir biyolojik kategori olarak ırkın tam da yukarıda belirtilen bu kök anlamlarıyla bağlantılı şekilde kültürel bir kategori olarak algılanması ve soy, dil, din, tarih, coğrafya temelli toplumsal birlikteliklerin niteliği olarak ifade edilmesi hayli yaygın ve tabii o ölçüde de yanlış bir alışkanlık olarak başlangıçtan günümüze sürüp gitmiştir. Tabii bu yapılırken yansız da davranılmamış, etnosantrik (bizmerkezci) eğilim ve koşullanmalar ayrımcı, küçümseyici, yok sayıcı mahiyette işlerlikte olmuştur. Irkçılık işte bu söylem ve pratiğe verilen addır. Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss tarafından tane tane açıklık getirildiği üzere:



Eski Mısır'da ırklar (M.Ö. 1500)

> Irkçılık şu şekilde dört noktada özetlenebilecek bir doktrindir: Bir, genetik miras ile entelektüel yetenek ve iyi ahlaki eğilimler arasında bağıntı vardır. İki, bu yetenek ve eğilimlerin bağlı olduğu genetik miras, bir insan topluluğunun bütün üyelerince paylaşılır. Üç, 'ırk' adı verilen bu topluluk, genetik mirasına dayalı 'kalite' farkının işlevi üzerinden değerlendirilir. Dört, bu farklılık temelinde o topluluk, bir 'üstün ırk' olarak diğer toplulukları yönetme, sömürme ve nihayet imha etme hakkına sahiptir (Lévi-Strauss 1994: 423).

Genetik (biyolojik) miras ile entelektüel-ahlaki (kültürel) yetenek ve eğilimler arasında bağıntı kurularak üretilmiş ırkçı tasavvurların tarihteki belli başlı örneklerini şimdi sırasıyla aktarmaya başlayalım. İlk olarak milattan önce 1500'lerde Eski Mısır'da Firavunlar döneminde kral mezarı duvarına resmedilmiş sınıflamaya göz atmamız uygun olur. Orada dört ayrı ırk betimlenmektedir: Önden arkaya doğru sırayla, koyu kırmızı renkli Mısırlı *Rot*, sarı renkli, burun sır-

tı kemerli Asyalı *Namou*, siyah deri renkli ve yapağı saçlı Siyah *Nashu* ve beyaz renkli mavi gözlü resmedilmiş olup Nil Nehri'nin batı kıyısında kalan Berberi (yani "barbar") Kuzey Afrikalıları (*Libyan*) karakterize eden *Tamahou*. Bunlar, tanrı Horus'a yakınlık derecelerine göre art arda dizilmişler ve elbette Mısırlı en öne kendini koymuştur (Vallois [1944] 1975; Özbek 2000: 198-9).

Anlaşıldığı üzere çok eski çağlardan beri ırk sınıflamaları yapılıyorsa da esas olan, kimin kimi sınıfladığı ve nasıl bir motivasyonla sınıfladığıdır. Daha açık deyişle, gücü olan sınıflıyor ve bu sınıflama başkaları tarafından dikkate alınıyor. Gücü olmayanlar sınıflanıyor ve biyolojik örüntüsü ne olursa olsun o örüntüyle bağlaşık şekilde kültürel olarak geride, en geride ya da "barbar" olarak etiketleniyor. Örneğin, günümüzden yaklaşık 2000 yıl önce de bir Çin tarihçisinin "Barbar" olarak tanımladığı insanlar hakkında yazdığı gibi: "Barbarlar sarı saçlı, mavi gözlü, koca burunlu çirkin bir ırktır ve ataları olan maymunlara benzerler" (akt. Güvenç 1974: 5).

Çinli tarihçinin fiziksel ve kültürel "bulamaç" olarak tariflediği türden bir "barbar öteki", herkes için söz konusudur. Eski Yunan ve Roma'da da insan gruplarını sınıflayanlar, kendilerini seçkin ve yetenekli görürken kendi dışlarında kalan diğer tüm toplulukları "Barbar" diye nitelemişlerdir. Aslında barbar tabirinin kendisini de (*barbaroi*) Eski Yunan'a borçluyuz. Yunanca konuşmayan bütün halklar barbardı ve barbarlığın tanımlaması yolunda "köpek-kafalılık" (*Kynokephaloi*), "tek-ayaklılık" (*Skiapodes*), "gözleri göğsünde başı olmayan insanlar" (*Akepheloi*), "tek-gözlü insanlar" (*Cyclops*) gibi "karakteristikler" öne sürülmekteydi! Elbette bu "fiziksel özellikler", yaşam biçimi ve davranış kalıpları itibarıyla barbarlık diye tanımlanan "kültürel" özellikle de neden-sonuç ilişkisi içindeydi (Sardar vd. 1993: 26-28). Eski Roma'da da benzeri anlayış ve değerlendirmeler karşımıza çıkar. M:Ö 1. yüzyılda Romalı düşünür ve devlet adamı Cicero, "Britanyalı esir kullanmayınız; o kadar aptal ve öylesine öğrenme yeteneğinden yoksun-

durlar ki hiçbir Atina evinde olmaları uygun değil" demekteydi (akt. Smith 1968: 16).

Aynı tablo, İslam tarihi ve coğrafyası çerçevesinde de karşımızdadır ve bazı kaynaklar bir "medeniyet" olarak dorukta sayıldığı dönemlerde İslamiyet'te ırkçılık olmadığını kaydetse de durum hiç öyle değildir. "Etno-ırksal" anlayış ve dilin has örnekleri İslam dünyasında da teşhis edilebilir. 10.-11. yüzyıllarda yaşamış ve tarihten felsefeye, tıptan edebiyata kadar pek çok alanda eserleriyle İslam düşünce tarihinde seçkin yer edinmiş İbn Miskeveyh, Türkçeye *Tanrı-Nefs-Nübüvvet* başlığıyla çevrilmiş *El-Fevzü'l-Asğar* adlı kitabında bazı insanları şöyle tarif etmekte:

> Orada maymuna yakın insanlar vardır ki, bunlar yeryüzünün mamur yerlerinden uzaktaki Kuzey ve Güney bölgelerde yaşarlar; Zenciler ve benzerleri bu aşağı tabakadandırlar. Bunlarla zikrettiğimiz hayvanların en son mertebesi arasında, kendilerine faydalı ve zararlı şeyleri anlamada pek fazla fark yoktur. Ne de bilgi ve hikmeti alma kabiliyetleri vardır. Medenileşmedikleri için aşağı tabakada olmaya devam ederler. Bu yüzden medeni milletler onları hizmetlerinde kullanırlar (akt. Bayrakdar 1987: 109-110).

İbn Miskeveyh başyapıtı sayılabilecek *Tehzîbu'l Ahlâk* (*Ahlâkı Olgunlaştırma*) içinde "İnsan Ufkunun Dereceleri"nden bahsederken de aynı doğrultuda görüşler öne sürer:

> Hayvan ufkunun sonuyla birleşen insan ufkunun ilk derecesinde, medeni dünya dışında kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan insanlar yer alır. Ye'cuc ve Me'cuc ülkesinden, Türklerin ötesindekilerle, zenciler ve onlara benzeyenler çok az bir üstünlükle maymunlardan ayrılan toplulukları meydana getirirler (İbn Miskeveyh 1983: 68-69).

Belki daha şaşırtıcı ve beklenmedik olan, *Mukaddime* adlı dev eserinde insan toplulukları arasındaki farkları doğal çevre (iklim-coğrafya) ve ekonomik geçim biçimleri temelinde açıklama becerisiyle hem sosyolojinin hem antropolojinin öncü ismi olarak kaydedilegelen İbn Haldun'da karşımıza çıkan ifadelerdir. Büyük bir dikkat ve titizlikle dünya toplumlarını sosyolojik-etnolojik kategorilere ayırmaya çalışan, bunu yaparken coğrafya ve iklim koşullarının etkisi üzerinde özellikle duran 14. yüzyılın bu büyük İslâm bilgin ve düşünürü de yer yer "sosyal ırkçı" motiflerle bezeli tespitlerden kaçamamıştır (köşeli parantez içindeki ifadeler bana ait):

> [G]üneyde [Nil'in/Sudan'ın güneyinde kalan bölgeler kastedilmekte] kayda değer bir umran [uygarlık] yoktur. Buralarda yaşayanlar insandan çok yabani hayvana yakındırlar. Çöllerde ve mağaralarda otururlar. Nice zaman olur ki, birbirlerini yerler, artık bunlar insan bile sayılmazlar. (...) Şimdi itidalden (ve normal hava şartlarından) uzak olan (ekvator civarındaki ve kutuplara yakın olan) iklim bölgelerine gelelim: Buralardaki ahali, tüm halleri itibariyle itidalden (ve normalden) pek uzaktır. Memleketlerindeki meyveler ve katık yaptıkları şeyler, oluşma bakımından yabanidir, itidalden [ölçülü olmaktan] inhirafe [yoldan çıkmaya] meyleder durumdadır; hayvan-ı nâtıktan çok hayvan-ı ucma (konuşan hayvandan çok konuşmayan hayvanların huylarına) yakındırlar. Konuşmayan hayvanlara yakın olmaları nispetinde insaniyetten uzaklaşmışlardır. (...) [G]üney ve kuzeydeki mutedil olmayan iklimlerin ahalisine bakılınca görülür ki, bunlar katında (semavî) din meçhuldür, aralarında ilim yoktur, tüm halleriyle insanların hallerinden uzak ve hayvanların hallerine yakındır (İbn Haldun 2017: 231; 260-261).

Yukarıda sıralananlar, tarihin en dip noktalarından bu yana hemen her toplum, kültür ve uygarlıkta ya da dinsel gelenekte ister soya ister çevresel faktörlere dayandırılsın, fark-

lılıkların ayrımcılık için temel alındığını örneklemektedir. Bu ayrımcı söylem, 15. yüzyıl sonundan itibaren de "Yeni Dünya"nın fethine soyunmuş olmanın gözü dönmüş özgüveni içindeki Avrupa'ya transfer edilmiştir.

Kolomb'un "Amerika" adı verilecek topraklara ayak basma tarihi olan 1492, Avrupa'da "Keşifler Çağı"nın önünün açılmasını işaret ettiği kadar Yeni ("Modern") Çağ'ın başlangıcı olarak da alınmaktadır (bkz. Bölüm Dört, "Rönesans, Matbaa ve 1492" alt-kesiti, s. 250 ve Bölüm Beş, "Peki ya Altın Don Kristof?!" başlıklı kutu-yazı, s. 328). Aynı 1492'yi, "modern" Batı'da ırksal sınıflandırmaların sistematik ve kültürel önyargılarla iç içe geçmiş şekilde başlamasının miladı saymak da uygundur. Çünkü fiziksel görünüme, özellikle de deri rengine dayalı ırk grupları oluşturma girişimleri, ekonomi-politik mahiyette sömürgecilik ve kölelik pratikleriyle sarmaş dolaş şekilde başlamıştır (Harrison 1995: 51). Dolayısıyla, giderek dünyanın güç merkezi olma noktasına gelen Batı Avrupa'nın kendi dışında kalan dünya ile kurduğu ilişki, ırk sınıflamaları açısından da onun üstünlüğünü pekiştiren bir rotaya oturur. Bu süreçte, yukarıda farklı tarihsel bağlam ve coğrafyalardan aktardıklarımıza benzer, "insan bile sayılamayacak, hayvana yakın topluluklar" ifadeleri tekrar ve sıklıkla karşımıza çıkar.

"Modern" Batı'da ırkçılığın seyrine bakmaya 1684'te yayımlanmış ve Klasik Çağ (Eski Yunan ve Roma) sonrası Batı'da belirmiş ilk ırk sınıflaması sayılan makalesiyle Fransız doktor ve seyyah François Bernier ile başlanabilir. Bernier, bir hayli karmaşık ve sorunlu biçimde dört ırk grubu ayırt etmiştir. Sınıflamasında dördüncü grupta kaydettiği, İskandinavya'nın kuzeyinde arktik bölgede yaşayan ve bazı yüz özellikleri bakımından "Sarı ırk" içinde değerlendirilen Laponları, "Yüzleri ayı yüzüne benzeyen, acınası-zavallı hayvanlar" diye tanımlamaktadır (Bernier [1684] 1864; Şenel 1984: 70). İkinci grupta sıraladığı Afrikalı Siyahların ise saç dokuları itibarıyla köpeklerin kıl örtüsüne yakın olduklarını kaydeden Bernier, Ümit Burnu'nda yaşayan Siyahlara

ilişkin daha "özel" olarak, onların çirkin, leş yiyici olduklarını öne sürmüş ve "leşlerin bağırsaklarını tıpkı kasapların köpekleri gibi, istedikleri zaman yiyebilmek için kollarına ya da boyunlarına sarmış halde ortalıkta dolaştıkları" notunu düşmüştür (Bernier [1684] 1864).

Burada şu noktayı da özellikle belirtmek gerekir: Batılı "uygar" ve "Beyaz" insanın kendini merkeze koyarak insanlığın geri kalanını kendinden aşağı görme istek ve gayretini karşılama yolunda, diğer pek çok konuda birbirine karşıt pozisyon alan bilim ve din tam bir iş birliği içinde olmuşlardır. Söz gelimi Darwin'in evrim kuramında merkezî yer tutan doğal seçilim ilkesi ve "doğal çevre koşullarında uygun olan hayatta kalır" anlayışı, bazı insan gruplarının diğerlerinden "daha uygun", dolayısıyla yetkin ve üstün olduğu görüşüne zemin oluşturmuştur. Bu bakımdan Darwin'i Alman coğrafyasına taşımış zoolog Ernst Haeckel, evrimsel düşünceyi ırkçı tutum ve motivasyonların "tohumlayıcısı" yapmada en başta zikredilmesi gereken isimlerden biridir. Alman milliyetçiliğinin önde gelen savunucularından da olan Haeckel, ülkesinin insanlarını, Alman antropo-coğrafya okulunun öncü ismi Friedrich Ratzel'in ortaya attığı tabirle, "efendi ırk" (*herrenrasse*) olarak çizilmiş "evrimsel" kaderlerinin farkında olmaya çağırmış ve "aşağı ırklar"ı rekabette çökertmeye kışkırtmıştır (aşağıdaki kutu-yazıya bkz. s. 433). Çünkü, evrim kuramının da kaydettiği üzere, en uygun olanın yaşaması doğal haktı!.. Bu şekilde Haeckel'in Darwinizm sürümü, Hitler'in *Kavgam*'ına eklemlenmiştir. Haeckel dolayımıyla Darwin'in "var olma için savaş/mücadele" deyişinden beslenmiş bu kitabın Türkçeye "Kavgam olarak çevrilen başlığının (*Mein Kampf*) aslında daha doğru çevirisi, tam da Darwin'in kullandığı anlamda "(hayatta kalmak için) Savaşım"dır (Milner 1990: 207).

Din cephesinden de Hıristiyan din adamları, bazı ırkları Nuh Peygamber'in Tevrat'ta lanetlenmiş oğlu Ham ve onun soyundan olmakla özdeştirerek ırk ayrımcılığına dinsel temel oluşturdular. Çarpıcı bir örnek, ırklar arası farkların Tanrı'nın

iradesinin görünümü olduğunu ileri süren 19. yüzyıl Protestan rahibi Josiah Strong'dur. Tanrı'nın Amerika Yerlilerini yavaş yavaş yok edip o toprakları daha iyi bir ırk olan Anglo-Saksonlara hazırladığını ve onlara dünyayı fethetme görevi verdiğini söyleyerek o, "Beyaz" istilasını dinen haklılaştırmıştır (Gosset'den akt. Şenel 1984: 19). Strong ayrıca Anglo-Saksonların, "yabani" ırkları "Hıristiyanlaştırarak uygarlaştırma" yükümlülüğünde bir "üstün ırk" olduğunu da öne sürmüştür.

Bilim, ırksal açıklama ve ırkçılıkla o ölçüde hemhal ve iktidar güdümündedir ki din daha insaflı olmak istediğinde dahi bilimin buna izin vermediği görülür! Söz gelimi, uzak diyarların insanlarının sömürgeleştirilip yaşamlarına müdahale edilmesi karşısında Hıristiyan inancının duyduğu rahatsızlığı "bilimsel" açıklama, yine evrimci perspektiften, bu insanların modern dünyada tıpkı "Beyaz-Batılı bir çocuk" gibi kendilerini yönetmekten aciz olduklarını ileri sürerek "gidermiştir". "Siyahlar", evrimin uyum sağlayamamışları olarak görülmüştür (Harrison 1995: 51). Öte yandan sömürgeciliğe karşı olan Hıristiyanların, Tanrı, kendisini yönetmekten aciz bir ırk yaratmış olamaz iddiasında bulunmalarına bir başka rahip, "Kendisini yönetmekten aciz az gelişmiş bir ırk, kendini yönetmekten aciz bir çocuk kadar Tanrı'nın yansıması [yaratısı] sayılmak gerekir" şeklinde karşılık vererek, sömürgeciliğe "ırkçılık aşısı" yapmaktan geri durmamıştır.

Batı dünyasında bilimin sömürgeciliğe haklılık üretme yolunda ırkçı önermelerle sarmaşdolaşlığında en önemli dönüm noktası, 18. yüzyılda İsveçli botanikçi ve taksonomist (canlı-sınıflama bilimcisi) Carl Linneaus'dan gelen katkıdır. *Systema Naturae* (*Doğanın Sistemi*) adlı eserinin 1758'de çıkan 10. baskısında insan türü için ilk kez *Homo sapiens* adını önermiş olan Linneaus, onun altında beş alt-tür ya da ırk ayırt etmektedir: *Homo sapiens afer* (Afrika insanı); *Homo sapiens americanus* (Amerika [Yerli/Kızılderili] insanı); *Homo sapiens asiaticus* (Asya insanı); *Homo sapiens europaneus* (Avrupa insanı); ve *Homo sapiens ferus* (Vahşi insan). Bunların yanı sıra

Linneaus, *Homo sapiens* dışında, insan ve ona yakın kuyruksuz maymunların karışımından oluşan ve daha önce evrim konusunu ele aldığımızda değindiğimiz İslam kaynaklarında geçen "Nesnas"ı çağrıştıran bir ikinci insan türü olarak *Homo monstrosus*'u (Canavar insan) kaydetmektedir (Stanford, vd. 2009: 126). Esas itibarıyla deri rengi temelinde yapılmış bu ırk sınıflamasına Batılı insanın "ötekiler" hakkındaki yaygın görüşleri de şöyle yansımıştır: Avrupalı beyaz, aynı zamanda "aktif ve becerikli"; Amerikalı kızıl, "becerikli ama tembel"; Asyalı kahverengi, "sert, kibirli ve cimri"dir. Ama burada hiçbir kategori Avrupalı beyaz karşısında Afrikalı siyah kadar "aşağı" kılınmamıştır: "Güzel ve iyimser, giysilerle örtünerek dolaşan ve yasalarla yönetilen Avrupalılar karşısında siyah derili, ağırkanlı ve duygusuz, dinî törenler için kendilerini yağa bulayan ve anlık itkilerle yönetilen Afrikalılar!.." (akt. Şenel 1984: 14).

Pek çok yönden fizik antropolojinin "babası" olarak adlandırılan ve "Beyaz" ırk karşılığı "Kokazoid" (*Caucasoid*; Türkçe, Kafkas) tabirini dolaşıma ilk sokan Alman anatomist Johann Friedrich Blumenbach da 18. yüzyıl sonuna tarihlenen sınıflamasında yine deri rengi temelinde beş ırk ayırt etti: Kafkas (*Caucasian*), Mongol (*Mongolian*), Etopyalı (*Ethiopian* ki "Siyah"a karşılıktır), Amerikalı (*American* ki kastedilen Amerika Yerlileridir) ve Malayalı (*Malayan*). Blumenbach "Beyaz" ırkın kaynağı olarak bugün Gürcistan sınırları içinde kalan Kafkasya'yı işaret etmekte ve burasının tüm insan topluluklarının çıkış bulduğu "ana stok" olduğunu öne sürmekteydi. Buradan dünyaya dağılan insanlar, farklı çevre ve iklim koşullarında başkalaşarak mevcut çeşitliliklerini kazanmışlardı. Dolayısıyla "Kokazyan" (Beyaz), en asli ve elbette "asil" ırktı. Görüldüğü üzere burada kültürel-değersel yargılar açık-seçik ortadadır. O ölçüdeki bir söylentiye göre Blumenbach, Kafkasya'ya yaptığı gezide orada karşısına çıkan "bembeyaz" tenli Kafkas kızlarının güzelliklerinden etkilenerek böylesi "bilimsel" bir sınıflamaya gitmiştir (Özbek 2000: 202; Stanford vd. 2009: 126).

Tüm bu sözde bilimsel, özde ırkçı değerlendirmelerin nedeni başta da belirttiğimiz gibi ekonomi-politik ve ideolojiktir. "Bilimciler", üyesi bulundukları toplumların yöneticilerinin kendilerinden duymak istediklerine uygun hareket etmişlerdir. Ama hiç kimse bu bakımdan 19. yüzyıl ünlü Fransız diplomat ve yazarı Arthur de Gobineau kadar da ileri gitmemiştir. O, *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Bir Deneme* (1853-5) adlı eserinde, Beyaz ırkın özünde ("başlangıç merhalesinde") güzellik, zekâ ve kudretin tekeline sahip olduğunu ve/fakat onun diğer insan türleriyle birleşmesi sonucunda "güzel ama güçsüz", "güçlü ama zekâsı kıt" ya da "akıllı ama hem zayıf hem de çirkin" melezler ortaya çıkacağını kaydetme noktasına kadar işi vardırmıştır (Gobineau 2021: 192). Elbette burada söylenmek istenen, saf ve üstün bir ırk için en büyük ve zehirli tehdidin melezleşme olduğudur.

Hanover ve Frankfurt'ta diplomat olarak görev yapmış Gobineau'nun ırk eşitsizliği konusundaki fikirleri için Alman coğrafyası en elverişli zemini oluşturdu. Kitabının başında Hanover Kralı V. George'a bir ithaf yazısı yer alan Gobineau'ya göre tarihin ve uygarlığın temeli ırktır; üç ana ırk (Sarı, Siyah, Beyaz) içinde en üstün olanı Beyaz'dır; Beyaz ırkın "pırlantası" Âriler olup onların da en saf kalabilmiş olanı Almanlardır (Shirer 1968: 171-172).

Gobineau'nun eserleri Almanya'da "Gobinizm/Gobineauizm" denilen bir akımın ortaya çıkmasına yol açmış ve ünlü Alman besteci Richard Wagner'den filozof Friedrich Nietzsche'ye ve birazdan değineceğimiz Houston Chamberlein'a kadar pek çok isim üzerinde etkili olmuş ama elbette en çok Hitler'in yolunu "aydınlatmıştır" (Acar 2021: 11). "Alman ırkı"nın sağlığının korunamamasının Almanya'yı dünya hâkimiyetinden yoksun kıldığını ileri süren ve "ırkını temizleme"yi baş görev sayan Nazi liderinin (Shirer 1968: 150-151) 1913 yılında Avusturya'dan Münih'e geldiğinde doğduğu toprakları neden terk ettiğine ilişkin kaydettikleri, Gobineau'nun değerlendirmelerini fazlasıyla yankılamaktadır:

> Habsburg devletine nefretim gittikçe arttı. Başkente gördüğüm ırk karmakarışıklığı bende tiksinti uyandırdı. Bu Çek, Leh, Macar, Romanyalı, Sırp, Hırvat karışımından ve o insanlığın her yerinde mantar gibi biten Yahudilerden iğrendim. Ve bu şehir bana ırk bozukluğunun bir sembolü gibi göründü. Bu şehirde yaşadıkça Alman kültürünün bu eski kaynağını kurutmaya başlayan yabancı halk karışımına karşı kinim arttı (akt. Shirer 1968: 58-59).

Hitler'in "âri" ırkçılığının serpilip gelişmesinde katkı yapmış akıl hocaları arasında Fransız Gobineau'nun yanı sıra göze çarpan bir de İngiliz bulunduğunu kaydetmeden geçmemek gerekir. Aslında 19. yüzyılın ilk yarısında "âri ırkın saflık ve yüceliği" üzerine fikrî tohumları saçmış Gobineau ile Hitler arasındaki köprü, aynı 19. yüzyılın ikinci yarısında Gobineau'nun ateşli bir ardılı olarak ırkçılığı Alman topraklarına zerk etmeye devam etmiş bu İngiliz, Houston Stewart Chamberlain aracılığıyla kurulmuştur. Chamberlain 1855'te tam da Gobineau'nun *Irkların Eşitsizliği* kitabının yayımlanması tamamına erdiğinde Hampshire'da doğdu. Çocukluğunda ülkesinden ayrılarak Fransa ve Cenevre'de eğitim görmüş, Fransızcayı ana dili gibi konuşur olmuş, sonrasında iki Prusyalı (biri kendisinin özel öğretmeni, diğeri daha sonra evleneceği kendisinden on yaş büyük bir kadın) ile tanışarak tam anlamıyla "Almanlaşmış" ve giderek Alman vatandaşı bir düşünür olarak seçkinleşmiştir. 1899'da yayımlanıp zamanla Nazizm için neredeyse bir "İncil"e dönüşmüş *On Dokuzuncu Yüzyılın Temelleri* adlı kitabında o da Gobineau gibi tarihin anahtarının ve uygarlığın temelinin ırkta olduğunu önermekteydi. Özellikle "Töton" olmayı dünyanın tek umudu sayarak yüceltiyor ve Tötonlar arasında da en yüksek yeteneklilerin tüm saflıklarıyla Almanlar olduğunu savunuyordu. Yahudileri de saf ama "olumsuz" bir kötü ırk sayan Chamberlain, İsa'nın aslında Yahudi değil âri ırktan olduğu-

nu iddia edecek kadar akıl ve izandan uzak bir ırkçı coşkuya sahipti. Ona göre İsa, hayat dolu Hint-Avrupalıların, onun sesini en çok duyan Tötonların tanrısı idi. Ömrünün sonuna doğru 1923 yılında tanıştığı Hitler'e ise o tanrı tarafından Alman halkına önderlik etmek üzere gönderilmiş kutsal "Mesihlik" rolünü biçmiştir (Shirer 1968: 173-180).



Nazizmin ayak sesleri: (soldan sağa) Ernst Haeckel, Friedrich Ratzel, Arthur de Gobineau, Houston Chamberlain, Hitler (ve *Kavgam*)

Nazi Almanya'sında "âri ırk" arayışında Yahudilere karşı yürütülen insanlık dışı soykırım politikası işte böylesi "bilimsel" kisveli açıklamalardan bol bol beslenmiştir. Aslında 20. yüzyıl başı, yeryüzünün hemen her yerinde ırkın tarihle, kültürle, kavimle hemhal kılındığı ırksal açıklama ya da "ırk paradigması"nın altın çağını yaşadığı bir dönemdir (Aydın 2000: 19-26). Bu doğrultuda dünyanın yolunun Alman nazizmine, İtalyan faşizmine çıkmasıyla birlikte karşı karşıya kalınan feci sonuçlar, tarihi ve kültürü ırkla açıklama eğilimini (ırk paradigması/teorisi) gözden düşürdü. Ancak politik-ideolojik örüntü olarak ırkçılık hep bir yerlerde âdeta uykuda bir virus gibi var olmayı sürdürdü ve hâlâ da sürdürmekte, her uygun zaman-zeminde de sökün etmektedir.

Antropolojide Irkın Varlığından Yokluğuna

Irk algısı ve kavrayışından ırkçı yaklaşım ve anlayışlara yol tutuşun tarihsel akışını özetlemeye çalıştım. Şimdi de antro-

polojide ırka "olgusal" anlam yüklenmesinden, bu kavramın olgusal (doğal) olmayıp zihinsel, kültürel, yani insanî bir "inşa" sayılarak geçersiz ve gereksiz addedilmesine açılan süreci gözden geçirelim.

Antropolojinin "klasik" yaklaşımında ırkın fiziksel, fizyolojik, anatomik ve genetik özellikleri itibarıyla ayırt edilen insan gruplarına ilişkin "biyo-toplumsal" bir kimlik olduğuna yukarıda açıklık getirildi. Burada aslolan, mahiyet farkı değil, derece farkıdır ve belli biyolojik özelliklerin bazı insan topluluklarında diğerlerine nazaran daha yoğun olarak ortaya çıkmasıdır (Güvenç 1972: 31-32). Antropolojinin ırka bu klasik yaklaşımın tipik bir örneği, Fransız fizik antropolog Henri-V. Vallois'nın sözünü ettiğimiz *İnsan Irkları* kitabında karşımızdadır. Zoolojik sınıflamada bütün yaşayan insanların *Homo sapiens* türünün üyesi olduklarını belirten Vallois, ırkların da yine zoolojik çerçevede *Homo sapiens*'in "alttürleri" olarak nitelendirilebileceğini kaydederek onları "kalıtsal fizik karakterleri bir birlik gösteren insanların oluşturduğu doğal gruplar" olarak tanımlar (Vallois 1975: 1). Doğal, yani biyolojik gruplar olarak ırkların fizik antropoloji bünyesinde böylesi bir temel konu başlığı olarak klasikleştiği süreçte, yeryüzünde yaşayan toplumları ırk kümelerine ayırmak için pek çok biyolojik ölçüt öne çıkarılmıştır. Bunlar arasında deri rengi başta olmak üzere saç rengi ve dokusu (düz, dalgalı, kıvırcık), baş ve burun biçimi, boy, göz rengi ve biçimi, kan grupları, parmak izleri hemen sıralanabilecek olanlardır. Antropometrik, kraniyometrik, antroposkopik, dermatoglif (parmak ve el izi örüntülerinin incelenmesi) ve antropogenetik ölçüm, analiz ve değerlendirme teknikleri, fizik antropoloji bünyesinde 19. yüzyıldan itibaren bu tür sınıflamalar yapmak üzere işlerliğe sokulmuşlardır.

Irkların ortaya çıkmasında rol oynayan mekanizma ve faktörler, biyolojik evrim temelinde kendini gösteren farklılaşma ve çeşitliliği belirleyenlerin aynısı olarak işaret edilir. Yani gen mutasyonları, doğal seçilim, genetik kayma (göçler

Irkçılığın İlmihali: *Kavgam*

Hitler Almanyası'nı birinci elden yaşamış, gözlemlemiş, deneyimlemiş Amerikalı gazeteci William Shirer, Nazi İmparatorluğu adlı abide eserinde 1933'ten önce Nazi olmayan Almanların çoğu ve dünyadaki devlet adamlarının eğer bir kitabı okuyup inceleyebilseydiler hem Almanya'nın hem de bütün dünyanın bir felaketten kurtulma ihtimalinin çok büyük olduğunu öne sürerek şunları ekler:

> Çünkü Adolf Hitler, ne kadar suçlanırsa suçlansın, iktidara geldiği zaman nasıl bir Almanya yaratacağını ve Alman ordularına dayanarak nasıl bir dünya kuracağını belirtmemiş olmakla suçlanamaz. Üçüncü Alman İmparatorluğunun ve dahası Hitler'in 1939 ile 1945 yılları arasında Avrupa'da kurduğu barbar 'Yeni Düzen'in planı, bu açıklayıcı kitabın iki kapağı arasında, bütün korkunçluğuyla uzun uzun ve ayrıntılarıyla anlatılmıştır. (Shirer 1968: 139)

Shirer'in sözünü ettiği kitap, *Kavgam*'dır.

18 Temmuz 1925'te yayımlanmış *Kavgam*, tam anlamıyla "geliyor gelmekte olan" mahiyetinde, insanlığın önündeki 20 yılda, yani Hitler 30 Nisan 1945'te ağzına kurşun sıkarak intihar edene kadar sürecek her şeyi önceden haber veren bir metindir. Bir başka deyişle Hitler, *Kavgam*'la göstere göstere gelmiştir.

Kitap, Hitler'in 1923 Kasım'ında Bavyera'da giriştiği ve fiyaskoyla sonuçlanan Birahane Darbesi'nin ardından yargılanıp beş yıl hapisle cezalandırıldığı ama sadece dokuz ay hapis yattığı Landsberg Kalesi'nde yazılmaya başlandı. "Yazılmaya başlandı" diyoruz çünkü kitap Hitler tarafından kaleme alınmamıştır. O söylemiş ve Birahane Darbesi'nde yanı başında bulunup ona hapiste de eşlik eden yakın arkadaşı Rudolf Hess yazmıştır. Hess hapisten sonra da Hitler'in söylediklerini yazmaya devam eden, müsveddeleri derleyip toplayarak kitaba çeki düzen veren kişidir. Ayrıca Hitler'in bir başka yakın dostu, Yahudi düşmanı papaz Bernhard Stempfle da dil yanlışlarını düzelt-

mekle kalmamış, Hitler'in bazı garip kelime ve cümlelerini atmış, yeni baskılarda da tashihler yapmıştır. Hatta kitabın adı bile Hitler'e ait değildir. O, "Yalanlara, Budalalığa ve Korkaklığa karşı Dört Buçuk Yıllık Savaş" başlığını koymak istemiştir. Bu kadar uzun, ağır, ürkütücü, stilistik açıdan itici ve elbette ticari açıdan da riskli bir başlığa itiraz eden yayım müdürü Max Amann, kitabın adını *Kavgam* (*Mein Kampf*) olarak kısaltmıştır (Shirer 1968: 137-145).

Peki, "ırkçılığın ilmihali" olarak nitelendirdiğim bu kitapta karşımızda olan nedir?.. Öncelikle, Hitler'in 20'li yaşlarda iken Viyana'da tohumlanıp pekişmiş, parçalanmakta olan çok-etnili/kimlikli bir imparatorluğun (Avusturya-Macaristan) topraklarındaki kaos, keşmekeş ve altüst oluş karşısında duyduğu öfke vardır. Bu öfkeye eklemlenmiş, Alman etnik unsurunu eşsizleyip yücelten koyu milliyetçi "Pan-Cermenik" görüşler de vardır. Hitler Viyana'daki o yıllardan sonra ne yeni bir şeyler öğrendiğini ne de fikirlerinde herhangi bir değişme olduğunu ifade eder.

İkinci olarak, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı yenilgisiyle içine düştüğü utanç ve aşağılık kompleksinin yarattığı yaygın toplumsal-kültürel ruh halini "sömürmek" söz konusudur. Savaşsonrasında ortaya çıkan Weimar Cumhuriyeti'nin şiddetle-tiksintiyle reddi ve savaştaki kayıpları telafi ederek yeniden tüm Almanları ve Almanca konuşan halkları çatısı altında toplayacak bir "İmparatorluk" idealini hayata geçirme yolunda kitlesel-politik manipülasyon, *Kavgam*'ın diğer ayırt edici karakteristiğidir. Bu, son derece popülist ve saldırgan bir üslupla, nefret duygusu hiç sakınılmaksızın ortadadır. Söz gelimi Fransa, Alman halkının en büyük düşmanıdır, bu hale gelmesinden sorumludur ve mahvedilmelidir. Ama daha önemli amaç, Avrupa'nın doğusuna, Rusya'ya doğru Alman halkının "yaşam alanı"nın genişletilmesidir.

Hitler "yaşam alanı" anlamına gelen ve kitapta sıklıkla geçen *lebensraum* kavramını Alman antropo-coğrafya okulunun ku-

rucusu Friedrich Ratzel'den (1844-1904) almıştır. Antropolojinin 20. yüzyıl başında ırk ve ırkçılıkla bağlaşıklığını en üst raddeye çıkarmış kuramsal yaklaşım olan "Difüzyonizm"in (Yayılımcılık) öncüsü Alman etnolog Ratzel (bkz. Bölüm On Bir, "Difüzyonizm" alt-bölümü, s. 619) bu bakımdan, kendisi bilmemiş olsa da Hitler'in en önde gelen akıl hocalarından biridir. Ratzel kavramı Siyasi Coğrafya (*Politsche Geographie*) adlı kitabında ve daha sonra yazdığı *"Lebensraum"* adlı makalesinde ilk kez kullanan kişidir. Sosyal Darwinizm'i çok daha ötelere, bir "Coğrafi-Darwinizm"e (Jeo-Darwinizm'e) taşıdığı söylenebilecek Ratzel'e göre tarih, "yaşam alanı" için türler/ırklar arasında sürekli bir mücadele ya da savaştan ibaretti. Hitler Alman halkının, yani "Âri/Efendi Irk"ın Avrupa'nın doğusuna, daha açık deyişle (Slavlar kastedilerek) aşağı ırktan insanların diyarı Rusya'ya doğru "yaşam alanı"nı genişletme siyasetine temel oluşturan bu kavramla Ratzel'in kitabını okuduğunda tanışmıştır.

Lebensraum ile bağlantılı olarak kitapta bariz şekilde vurgulanan hedef, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Batı dünyasında hemen her yerde kendini gösteren ırksal açıklama; yani "ulus, eşittir tarih, artı kültür, artı kan (daha doğru deyişle genetik)" anlayışına dayalı "ırk devleti"dir. Burada da yine Ratzel'den çıkış bulan "efendi ırk" (*herrenrasse*) kavramı Ârilik üzerinden işlenir:

> İlk kültürlerin, aşağı insanlarla karşılaştıkları zaman onları esir eden ve iradelerine boyun eğdiren Ârilerin yaşadığı yerlerde çıkmış olması bir rastlantı değildir. Âriler efendi davranışlarını merhametsizce sürdürdükleri süre yalnız efendi olarak kalmamışlar, aynı zamanda kültürün tutucusu ve çoğaltıcısı olmuşlardır. Kan karışımı ve bunun sonucu olarak ırk seviyesinin alçalışı eski kültürlerdeki yıkılışın tek nedenidir. Bu dünyada iyi ırktan olmayan bütün insanlar ıvır zıvırdır. (akt. Shirer 1968: 147)

Hitler, bugün herkese küfür/hakaret gibi gelen "diktatörlük" tabirini de gayet normal ve rahat şekilde kullanır. Irk devletine

diktatörce liderlikle varılacaktır. Lider, mutlak diktatör olacak, çevresindeki daha küçük liderler yukarıdan emir alacaklar ve onlar da kendi altlarına emir vereceklerdi. Demokrasi saçmalıktı. En nihayetinde "dünyanın efendisi" olacak Almanya, *Führerprinsip* ("Reislik prensibi") ile yönetilecekti (Shirer, 140-143).

Kavgam'da ekonomi hiç önemsenmeyen bir teferruat olarak kalır; asıl olan devlettir ve devlet de "ırka dayanan bir organizmadır". Hatta Hitler, ekonomik refahın birçok durumda devletin çökmeye yüz tuttuğunu gösterdiğini ileri sürer:

> Ekonomik erdemler halkımızın tek amacı olduğu ve ülküsel erdemler bulunmadığı zamanlar devlet çökmüş ve ekonomik hayatı da kendisiyle birlikte felakete sürüklemiştir. Şimdiye kadar hiçbir devlet, barışçı ve ekonomik yollarla kurulmamıştır (akt. Shirer, 144).

Bu görüşlerle uyarlı olarak savaş da insanın özü ve gelişimin kaynağı sayılmaktadır:

> İnsanlık yalnız sonsuz savaşlarla gelişmiştir. Sonsuz barışta insanlık sadece çöker. Tabiat canlıları yeryüzüne salar ve onların serbest didişmelerini seyreder. En güçlü olan hâkim olmalıdır. Zayıfla karışıp kurban olmamalıdır (akt. Shirer, 146).

"En güçlü olan" elbette, kaydettiğimiz üzere Âri ırktır ve onun başarısı, "başkalarının üzerine basarak" gerçekleşmiştir. Âriler, "insan" kelimesiyle anlaşılana örnektirler! Dolayısıyla ırk, bütün hayatın merkezidir ve onun saf ve güçlü kalmasına dikkat edilmelidir. Bu doğrultuda yalnız sağlığı yerinde olanlar çocuk yapmalıdır. En büyük kötülük, bir insanın sağlıksız olmasına rağmen dünyaya çocuk getirmesidir (Shirer 1968: 146-149).

Bütün bu korkunç görüşler, "bir "siyasi deha"nın ürünleri olarak yüceltilmiş, devlet politikası ve toplumsal erek yapılmıştır. Sonuç, yine Shirer'in ifadesiyle, hem kitabı "bağnazca" sahiplenen milyonlarca Almanı hem de Almanya'nın içinde ve dışında yaşayan milyonlarca masum ve zavallı insanı ölüme sürüklemek olmuştur.

ve diğer demografik hareketlilikler) ve melezleşmeler, ırklara temel oluşturan biyolojik özelliklerin (deri rengi, saç rengi-biçimi, boy, parmak izleri, kan grupları vd.) belirleyenleriydi. Öte yandan genetik olmayan etkilerin, özellikle de çevresel faktörlerin genetik olarak belirlenen bu ırksal karakteristiklerin görünür durumdaki bazılarını değiştirebildiği kaydedilmiştir. Ancak çevresel faktörlerin etkisinden uzak olan ve ırksal sınıflamalarda kullanılan daha belirgin özellikler de vardır. Kan grupları, parmak izi örüntüleri, laktoz toleranssızlığı gibi. Bu özellikler, çevresel etmenlerin yol açabileceği değişmelerden uzak olarak yaşam boyu aynı kalır.

Antropologlar arasında farklı insan ırklarının sayısı konusunda da hiçbir zaman fikir birliği olmamıştır. Bazıları ırkların sayısını en temel olarak ve deri rengini ölçüt alarak "Beyaz" (Kokazoid), "Sarı" (Mongoloid) ve "Siyah" (Negroid) şeklinde üçle sınırlarken, diğerleri ırkların sayısını 30, 50, hatta 150-200'lere kadar yükseltmiştir (Özbek 1979: 140). Bu sayıları belirlerken temel alınan ölçütler genellikle "keyfî" (isteğe bağlı) olarak seçilmekteydi. Ayrıca üç ana ırk grubu, kendi içlerinde daha da ayrışıp dallanarak her bir ana gruptan alt-gruplar da ortaya çıkmıştır.

Bu şekilde biyolojik bir olguyu karşılamak üzere işlerliğe sokulan ırk kavramını başka anlamda kullanmanın yanlış ve elbette tehlikeli olduğuna antropolojinin aynı klasik yaklaşımı içinde sıklıkla vurgu yapıldığı görülür. Irkın dil ve kültürden, din, kavim ve tarihten bağımsız olduğu; Afrikalı "Siyah"ların ya da Asyalı "Sarı"ların farklı (Bantu, Aryan, Semitik) diller konuşabileceği; küçük ölçekli bir kabile, geleneksel-tarımcı veya modern-endüstriyel kültürlerin yaratıcısı olabilecekleri belirtilir (Wells 1994: 40). Irk ile kültürün birbirinden bağımsızlığı ve biyoloji bilimi açısından mavi göz rengi, açık beyaz ten ve ince-uzun burunları yaratan genlerin, koyu göz, esmer ten rengi ile yassı-basık burunları yaratan genlerden daha üstün olduğunun savunulamazlığı vurgulanır. Zekâ açısından ırklar arasında bir eşitsiz farklı-

lık, yani üstünlük ya da zayıflık olduğu savını destekleyecek hiçbir veri ya da kanıt olmadığı, davranış ve başarı farklarının genetik farklardan çok kültürel farklardan kaynaklandığı kaydedilir. Aynı doğrultuda, hiçbir saf ırk olmadığı da, bugün dünya üzerindeki her insan topluluğunda yukarıda sıralanmış farklı ırksal özelliklere sahip bireyler bulunabileceği de, dolayısıyla insan ırklarının alabildiğine birbiriyle karışmış ve melezleşmiş olduğu da not edilmiştir. Bir ırkın bir diğerine üstünlüğünden söz etmek de aynı doğrultuda yanlış ve anlamsız sayılmıştır. Çünkü herhangi bir ırk grubunun akıllılık, yaratıcılık, çalışkanlık, cesaret vd. "kültürel" özellik ve yetkinlikler açısından bir diğerinden daha avantajlı olduğunu gösteren hiçbir kanıt ya da veri yoktur.

Sonuç olarak, antropolojinin "klasik" kavramsallaştırmasıyla ırk, insanlar arasında kültürel değil; biyolojik temelde benzerlik ve farklılıklara dayalı gruplaşmaları işaret etmek üzere ancak işlerlik kazandırılabilecek bir kavramdır. Dolayısıyla ne Yahudi ırkı ne de Aryan, Alman ya da Anglo-Sakson ırkı olduğu gibi "Türk ırkı" da yoktur. Türklük, Kürtlük, Lazlık, Çerkeslik ve benzerleri, biyolojik temelde değil ancak kültürel temelde değerlendirmeye açılabilecek kimlik kategorileridir. Soy, ortak ata, dil, tarih, mitos, inanç, hatta "duygu" gibi kültürel referanslar üzerinden bunların varlığı ya da yokluğu ileri sürülebilir, iddia edilebilir, tartışılabilir. Ama Türklüğün de Kürtlüğün de Lazlık, Gürcülük, Çerkezlik, Araplığın da tartışmaya açılamayacağı tek sınıflama kategorisi ırktır.

Buraya kadar bütün bu kaydedilenlerle birlikte bugün daha ileri bir noktada fizik antropolojinin yukarıda çerçevesi çizilen klasik ırk kavramlaştırmasının da reddi, geçersizliği, hükümsüzlüğü söz konusudur. Çünkü biyolojik ırk kriteri belirlerken bile kültürel seçiciliğin söz konusu olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bütün fizik antropologlar, insanları ırk temelli sınıflamalara uğratırken kullandıkları ölçütleri tamamen keyfî olarak seçmektedir (Ferraro 2008: 295). Çünkü ne "Beyaz"

beyazdır, ne "Siyah" siyah ne de "Sarı" sarıdır: "Beyazlar", beyazdan çok pembe, bej ve esmere kadar giderken, "Siyahlar" aslında kahverenginin değişik tonları, "Sarı" sayılanlar da ya esmer ya da bej deri rengindedir (Kottak 2004: 230).

Ayrıca, bir biyolojik ölçüte göre aynı ırk içinde gruplanan insanlar, bir başka ölçüte göre sınıflandırıldıklarında yeni bir dağılım içinde farklı gruplara dâhil olabilirler (Ferraro 2008: 295). Şöyle ki ırk sınıflamaları daha çok deri rengi, saç rengi-biçimi, göz rengi-biçimi, boy gibi görünür biyolojik özellikler üzerinden yapılırken görünmeyen özellikler de, mesela kan grupları, hormonal yapı, laktoz toleranssızlığı, hatta "kuru ya da yaş kulak kiri" bile ırk ölçütü olarak alınmayı hak ederler. Ve diyelim ki laktoz toleranssızlığı, yani süt şekeri hassasiyeti açısından benzerlik doğrultusunda bir ırk sınıflaması yaparsanız, karşınıza Norveçlileri, Arapları, Kuzey Hindistanlıları ve bazı Afrika Siyahlarını içeren bir ırk grubu ortaya çıkabilir. Ya da görünür özellik itibarıyla aynı ırk grubuna soktuğunuz Orta Afrikalı siyahla Okyanusyalı siyahı, görünmez (genotipik) bazı özellikler bakımından incelediğinizde Afrikalı siyah, Okyanusyalı renktaşından fersah fersah uzaklaşıp Akdeniz kıyısındaki bir Fransız beyazla aynı grupta yer alabilir. Daha spesifik bir örnek olarak kaydetmek gerekirse, ABD Philadelphia'da yaşayan ve bir siyah ailede doğup büyümüş, kendisini de "Siyah" olarak kimliklendiren bir üniversite öğrencisi, DNA analizleri sonucunda genetik hazinesinin yüzde 48'inin Afrikalı değil Avrupalı olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır. Demek ki "fenotip", yani dış görünüş (deri rengi) itibarıyla katıksız "Siyah" sayılabilirken, hücrelerinin derinliklerindeki gözle görülmeyen "genotipik" şifreler, onun neredeyse yarısının "Beyaz" olduğunu göstermektedir.

Kaydedilmesi gereken bir başka husus da ırkların inşası toplumsal-kültürel olduğu için ırk kompozisyonlarının da ülkeden ülkeye değişebilirliğidir. Söz gelimi ABD'de "Siyah" olmak için "Siyah" büyükanne ve büyükbabanın varlığı ye-

terliyken bu durumdaki birinin Brezilya'da "Siyah" sayılması mümkün olmayabilir. Çünkü orada deri rengi, saç yapısı ve yüz biçiminin dereceleri birbiriyle bağlantılı şekilde ölçüt alınarak ırk belirlemesine gidilmektedir. Bu durumda aynı ana-babadan doğmuş iki kardeş bile, bu üç özelliği belirleyen genlerin dağılımı onların her birinde farklı olabileceği için ayrı ırk gruplarına yerleştirilebilirler (Ferraro 2008: 295).

Görülmektedir ki ırk, sosyal-kültürel olmaktan öte resmî, idarî, hukukî değerlendirmelerle belirlenebilen bir kimlik durumundadır. Üstelik burada da "etnosantrizm", hükmünü icra etmektedir. Yakın zamanlara kadar ABD'de ırkın hukuksal tanımı kimin "Siyah" ya da başka bir "ırk"tan olup olmadığı noktasından ziyade kimin "Beyaz" olduğu temelinde yapılmaktaydı. Bu belirlemede de "oran" ya da "yüzde" hesapları, üstelik bir eyaletten diğerine değişir şekilde yapılmaktaydı. Söz gelimi Missouri'de bir kişinin soyunda 8'de 1 oranında "Zenci kanı" varsa, deri rengi "Beyaz" dahi olsa o, "Beyaz ırk" kategorisine alınmazdı (Tischler 2007: 243). Fakat bu bile ırk-takıntılı resmî-hukukî vahameti işaret etme yolunda ABD'deki başka örnekler karşısında masum kalmaktadır:

> 1982 yılında Louisiana eyaletinde Susie Guillory Phipps, pasaport başvurusunda bulunma yolunda resmî makamlardan doğum belgesinin bir kopyasını talep etti. Belgeyi alınca da şoka uğradı. Çünkü kendisi 'Siyah' olarak sınıflanmıştı. 49 yaşındaki kadın, bütün ömrünü 'Beyaz' olarak sürdürmüştü. Bu nedenle kendisine verilen belgedeki 'ırk durumu'nun düzeltilmesini istedi. Ama yetkililer itiraz ederek 11 kuşak öncesine giden ve kadının içerisinde yer alanları hiç tanımadığı bir şecere [soy ağacı] çıkarıp onun önüne koydular. Orada 18. yüzyıl başına tarihlenen ve bir Siyah kadın köle ile bir plantasyon sahibinin ilişkisinden soy inişi vardı. Dolayısıyla Phipps'de 'Siyah kan' mevcuttu. O, çocuklarıyla torunlarının ve kendi anne-babasının 'Beyaz' olduklarını söylese de Louisiana yönetimi ikna olmadı. Kendisine, soyunda 32'de 3 oranında Siyah-

lık olduğunu 'belgeleyerek' bunun onu yasa önünde 'yeterince Siyah' kıldığını belirttiler (Tischler 2007: 244).

Irkın, referansı yalnızca ve mutlak şekilde biyolojik olsa bile, kültürel önyargılara kurban gidebilen, yönetsel-hukuksal olarak kapanın elinde kalan bir "oyuncak" hâline geldiğini yukarıdaki alıntılar yeterince ortaya sermektedir. Bunlara ek olarak, doğal çevreye biyolojik uyarlanmayı mümkün kılan çok uzun süreli izolasyonların ortadan kalktığı ve çevreye uyarlanmanın kültürel olanaklarla sağlandığı, dahası tüm dünyanın iç içe geçip melezleştiği günümüz dünyasında artık bırakın "saf ırk" kavramını, ırkın kendisinden söz etmek de anlamsızlaşmıştır. Bu nedenlerle, başlangıçta ırkı kendine temel konu seçmiş, "ırksal (ırkla) açıklama" üzerinden ne yazık ki ırkçılığı da beslemiş antropolojinin bugün geldiği noktada ırk, insan dünyasında karşılığı ve geçerliliği olmayan, miadını doldurmuş bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Biyolojik antropologlar buna bağlı olarak ırk yerine "popülasyon" tabirini kullanmaya yönelmişlerdir (Stanford, vd. 2009: 12). Aynı doğrultuda, 19. yüzyılda açık biçimde ırkçı söylemleri benimsemiş başkanından örnekler verdiğimiz Amerikan Antropoloji Derneği de 21. yüzyılı ABD'de nüfus sayımlarında artık ırk sözcüğünün kullanılmaması önerisiyle açmıştır (Peoples ve Bailey 2003: 15)

Sözün özü, "Alman ırkı"nın, "Anglo-Sakson ırkı"nın, "Arap ırkı"nın, "Yahudi ırkı"nın ve "Türk ırkı"nın yokluğundan öte, bugün antropolojik açıdan ırk da yoktur. Böylece başlangıçta öne sürdüklerime, onları ayrıntılı şekilde temellendirdikten sonra tekrar dönmüş olarak çevrimi tamamlıyor ve bölümü noktalıyorum.

8
Din: İnsanın Bilinmeyenle İlişkisi

Antropolojik açıdan din, bir kültürel evrenseldir. Yeryüzünde bir "doğaüstü" varlık ya da gücün mevcudiyetine, etkisine ve onunla ilişki kurulabileceğine yönelik inancın bulunmadığı toplum ya da kültüre rastlanmamıştır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki yine her toplumda böyle bir inanca sahip olmayan veya kuşku ile yaklaşan bireyler de elbette vardır. Ancak bütün olarak alındığında, bünyesinde dinin bulunmadığı insan topluluğu yoktur.

Hemen bütün antropolojiye giriş metinlerinde din deyince karşımıza çıkan tanım genellikle şu şekildedir: Doğaüstü varlıklar ve güçlere ilişkin zihinsel tutum alışlar ve davranış örüntüleri. Burada "zihinsel tutum"dan inancı (iman-itikat), "davranış örüntüsü"nden ise ritüeli (ibadet-ayin) anlamak gerekir. Doğaüstü ile kastedilen, ise gözlemlenebilir bir dünyanın ve duyusal algının dışı ya da ötesidir. Yani gözlemlenemeyen, kestirilemeyen, deneysel olmayan ve açıklanamayan bir "alan"ın varlığı söz konusu edilmektedir. Bu alanın ve onun "özne" ya da "etken"lerinin insanların hayatı ve geleceği üzerinde mutlak denetime sahip oldukları inancı ve bu inanç doğrultusunda o özne ya da etkenlere yönelik tutum alışlardan din çıkar. Bu anlamda din, insanın "bilinmeyen" ile ilişki kurma arayışı ve girişimidir. İslam araştırmaları alanının dünyadaki önemli ismi, 1954-59 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dinler tarihi dersi vermiş Annemarie Schimmel'in din tanımı da bu doğrultudadır: "Din deyince, insanların (...) insan üstü bir kudretle münasebetini anlamaktayız" (Schimmel 1955: 3).

Sosyal-kültürel antropolojinin bir alt dalı olan din antropolojisi, dini ve onunla ilişkili toplumsal kurumları antropolojik yaklaşımla araştırma, inceleme ve çözümleme girişiminde bulunur. Bu yaklaşımın teolojik ya da ilahiyatçı yaklaşımdan farkı "din" ve "hayat" arasında kurulan ilişki üzerinden anlaşılabilir.

Teolojik perspektiften hayat, dinden çıkar. Yani varlıkların ve eşyanın "insanı-aşkın", "doğaüstü", "metafizik" bir etken tarafından yaratılmış olduğu inancı temelinde, hayat açıklanır. Bunu en çarpıcı biçimde Ramazan ayında camilerin minareleri arasına asılan mahyalarda göze çarpan "Din, hayattır!" deyişi yansıtır. Antropolojik perspektiften ise, tersine, din hayattan çıkar. Yani din, antropolojik yaklaşımla bir toplumsal-kültürel olgu, insan toplumsallığının bir çıktısı olarak kavranır. Buna bağlı olarak da antropoloji dinde öncelikli olarak "insan-üstü" etkene veya onu temsil eden (kutsal) "Kitap"a değil, "insan"a bakar.

Bu doğrultuda, antropolojik açıdan dine yaklaşırken aşağıdaki türden sorular üzerinde durmak gerekir: Toplumun yaşamında dinin yüklendiği işlevler nelerdir? Dinsel etkinlikler toplum bünyesinde nasıl organize edilmekte ve insanları ortak davranışlar geliştirme yolunda nasıl harekete geçirmektedir? Dinsel ögeler, semboller ve pratikler toplumsal uyumun ("birlik-beraberlik" duygusunun) sürdürülmesinde ne gibi etki ya da katkılarda bulunmaktadır? Karşıt yönden, toplumsal bölünme ve çatışmalarda dinin rolü, gücü ya da etkisi ne kadardır? Bir toplumsal-kültürel sistemde dini kim tanımlamakta ve temsil etmekte, bu tanımlama ve temsiliyet kimler için, kimler adına ve kimlere karşı yapılmaktadır? İnsanlar dini o bilindik iyi-kötü, talih-talihsizlik, yaşam-ölüm, dünya-ahiret gibi etik ve kozmolojik konuların dışında ve ötesinde, söz gelimi statü, iktidar, çıkar çatışması gibi hedeflere yönelik olarak nasıl kullanmaktadır?..

Böylesi bir sorular seti ve sorunsallaştırma çerçevesi içinde, din antropolojisi adı altında sürdürülen çalışmalarda yer

ve zaman farkları dikkate alınarak, tarihsel ve toplumsal bağlamların özgünlüğü üzerinde odaklaşılarak dinsel düşünce ve davranış açısından mevcut insani ve toplumsal çeşitlilik, karşılaştırmalı bir perspektiften analiz edilip tartışmaya açılır.

Dinin Kökeni-Evrimi: Tanımlar-Tartışmalar

Üçüncü bölümde, Orta Paleolitik dönem içinde, günümüzden aşağı yukarı 100 bin yıl öncesinde hem Sapiens hem de Neandertallerde ölü gömme âdetinin bulgulandığı kaydedilmişti. Bu bir bakıma insan yaşamında kozmolojik ve metafizik tasarımlara doğru açılımın başlangıcı ve ölümden sonra bir yaşam olduğu yolunda inancın ilk işaretleri olarak yorumlanabilir. Belki ölüm gerçeği karşısındaki çaresizliğin yarattığı krizi çözme sürecinde din, insan dünyasında bir kültürel girdi olarak ortaya çıkmış ve kurumsallaşmıştır. Bu doğrultuda İngiliz antropolog Edmund Leach'in, dine ilişkin, "yaşam ve ölüm ikili karşıtlığının arabulucusu" şeklinde yaptığı tanımlama da kaydedilmeye değerdir (Leach için bkz. Bölüm On Bir, "Fransız Yapısalcılığı ve Claude Lévi-Strauss alt-bölümü, s. 649).

Animizm, Atalar Tapımı, Animatizm

Antropolojide en çok üzerinde durulmuş konulardan biri, dinsel inancın en erken tezahürlerinin ne olduğudur. Bu bakımdan 19. yüzyıl antropologlarından Britanyalı Edward Tylor'un "animizm" üzerindeki vurgusu hemen her antropoloji metninde öncelikli olarak karşımıza çıkar. Latince "hayat", "can", "ruh" anlamlarına gelen *anima* ve *animus*'tan köken alan animizm, ruhsal varlıklara inançtır. Tylor 1871'de yayımlanmış klasik çalışması *İlkel Kültür* (*Primitive Culture*) içinde animizmi dinin "asgari" (minimum) tanımı ve kökeni olarak önerir (Brandon 1970: 94). Bu öneri, onun ön-

cülerinden olduğu ve insanlığı basitten karmaşığa sürekli bir ilerleme içinde değerlendiren kültürel-evrimci kuramsal yaklaşımla uyarlı mahiyette ortaya atılmıştır.

Tylor hiçbir dinin diğer dinlerden kesin kopukluk içinde olmadığını belirterek Hıristiyanlığın ilke ve düşüncelerinin bile Hıristiyanlık öncesine, belki insanlığın başlangıcına kadar geriye giden zihinsel ipuçlarına bağlandığını öne sürdü. Bu doğrultuda "ruh teorisi", yani animizmi "yaban" ("ilkel") insanla "medeni" Hıristiyanı kopuşsuz bir zihinsel bağlantı içinde birleştiren unsur olarak dinsel düşünce sisteminin asli (başlangıç) ögesi saydı (Tylor 1994: 381, 453). Kendi döneminde (19. yüzyılda) yaygın biçimde dillendirilen, "aşağı düzey" halkların-ırkların bir dinsel inanca sahip olmadıkları görüşüne karşı çıkarak, din söz konusu olduğunda ruhsal varlıklara inancı "en küçük ortak payda" olarak önerdi ve bunun adını "animizm" koydu:

> Aşağı ırkların dinlerini sistematik olarak çalışmanın gerektirdiği ilk şey, dinin en temel ilksel tanımını ortaya koymaktır. Bu gerekliliği sağlama yolunda bir yüce tanrı inancı, ölüm-sonrası hesaba çekilme, idollere (putlara) tapma ya da kurban ritüeli aramaya kalkarsanız, kuşkusuz pek çok kabile din kategorisinin dışında kalır. Bu çerçevelere sığdırılmış tanımlama girişimleri, dini bir takım özel gelişmelerle özdeştirme hatasına düşmektedir; oysaki bütün bu spesifik gelişmelerin altında yatan daha derindeki bir motif dini tanımlamak için bizi doğru yönlendirebilir. Böylesi bir öz kaynak için daha gerilere bakarak dinin minimum tanımı olarak ruhsal varlıklara inanç iddiasında bulunmak gerekir. (...) Animizm tabiri ile bu dipte yatan ruhsal varlıklar öğretisini araştırmayı amaçlıyorum. ... Animizm, insanlık derecesinde daha aşağıda olan kabileleri karakterize eder ve oradan derin değişimlerle en yukarıda yer alan yüksek modern kültürlere kadar aktarıla aktarıla ilerler (Tylor 1994: 383-385).

Peki, tüm dinlerin temelini, zeminini, asgarisini oluşturan ruh inancına o "aşağı halklar" nasıl varmışlardı? Bu soruyu cevaplama yolunda Tylor'ın tahminer dayalı (spekülatif) görüşleri, ölüm ve rüya deneyimleri üzerinde odaklaşır:

> Kültürün en aşağı aşamasında olsa bile, düşünen insan iki biyolojik problemden etkilenmiş olsa gerektir. İlk olarak, canlı beden ile ölü olan arasındaki farkı yaratan neydi; uyanmaya, uykuya, trans hâlde kendinden geçmeye, hastalığa ve ölüme sebep olan neydi? İkinci olarak, rüyalarda ya da halüsinasyon (sanrı) deneyimlerinde beliren insan biçimleri neydi?.. Bu iki grup fenomene bakan vahşi düşünürler, onların her birini diğerini açıklama yolunda bir araya getirdiler ve bir hayalet-ruh ya da hortlak-ruh kavramlaştırmasına vardılar. Bu kavramlaştırma incecik ve maddi olmayan bir insan imgesi; bir tür buhar, ince bir film ya da gölgeydi. Can verdiği insanda yaşamın ve düşünmenin nedeniydi; bedeni bir yerden başka bir yere değişecek şekilde terk edebilme yetisine sahipti; çoklukla dokunulamaz ve görülemezdi ama bir fiziksel güç de dışa vurmakta, insanlara uykuda ya da uyanıkken bir hayal gibi belirmekteydi; başka insanların, hayvanların ya da diğer pek çok şeyin içine girme, onları ele geçirme ve dilediği gibi hareket etme yetisine sahipti. Bu tanımlama, evrensel sayılamazsa da pek çok toplulukta birtakım değişmelere uğramış şekilde bir genellik olarak mevcuttur (Tylor 1994: 387).

Demek ki Tylor'a göre, türümüzün en eski temsilcilerinden itibaren insanlar düşlerinde veya transta deneyimlediklerinden hareketle bedenlerinde canlılığın özünü oluşturan bir varlık inancına ulaşmışlardır. Nasıl ki uykuda bedeni hareketsiz olsa da insan kendisini hareket hâlinde bir yerlerde ve birileriyle, bazen de hiç tanımadığı varlıklarla beraber görür; işte bu, ruhun geçici olarak bedenden bağımsız hareket etmesindendir. Ölümde ise canlıya esas oluşturan bu varlık,

yani ruh, tamamen bedenden ayrılarak bağımsızlığını ebediyen sürdürür. Animist inanç budur ve sadece insanların değil, canlı-cansız başka pek çok unsurun (hayvanlar, bitkiler, ırmaklar, bulutlar, rüzgâr, güneş, ay, yıldızların) da ruhu olduğu, bu inancın kapsamındadır. Ruhu taşıyanlar maddi olarak yok olsa da ruhları var olmaya ve canlıların yaşamını etkilemeye devam etmektedir.

Animizmin bir başka türü sayılabilecek inanç, "atalar tapımı"dır. Evrimci sosyolog (ve yine bir Britanyalı) Herbert Spencer tarafından dinin kökeni sayılan atalar tapımı, insanların ve toplulukların uzak ya da yakın önemli atalarının ölü ruhlarının kendileriyle beraber olmaya devam ettiği inancına dayanır (Morris 2004: 159). Genelde bir kabilenin atası, lideri, savaşçısı ve dinî önderi olanlar, öldükten sonra böylesi bir tapımın öznesi yapılırlar. Bu tapım, kafatası kültünü de karşımıza çıkarmıştır; yukarıda sıralanan türden şahsiyetler öldükten sonra kafatasları kutsal yerlerde saklanarak ibadetin merkezî unsurunu oluştururlar (Örnek 1995: 94-95).

Spencer, totemizmin de (aşağıya bkz. s. 451) atalar kültü inancının farklı bir türü olduğunu ileri sürer. O da Tylor gibi insanlığın en erken zamanlardaki animizm ya da atalar kültü inançlarından politeizme (çoktanrıcılığa) oradan da monoteizme (tektanrıcılığa) geçtiği şeklinde evrimci bir bakış açısına sahiptir (Morris 2004: 159). Aynı yaklaşım, Tylor'ın sıkı bir takipçisi olan antropolog James Frazer'da da karşımızdadır. Klasik çalışması *Altın Dal*'da Frazer, insanların söz gelimi her bir ağaç için ayrı bir ruhun varlığı tasavvurundan, genel olarak tek bir orman tanrısı tasarımına doğru, yani çok sayıda ruhlara inançtan daha az sayıda tanrılara doğru bir "indirgeme"ye yol tuttuklarını, böylece animizmin politeizm (çokanrıcılık) ile yer değiştirdiğini kaydetmiştir (Brandon 1970: 94). Bu bakış açısından animizm ve atalar kültünün, dinin daha sonraki biçimleri için temel oluşturduğu ileri sürülür. Tylor aynı doğrultuda, monoteizmin gü-

nümüz "uygar" insanının animizmi sayılabileceğini kaydetmiştir (Morris 2004: 164).

Antropolojide dinin kökeni üzerine tartışmalarda sık sık karşımıza çıkan ve animizmle fonetik olduğu ölçüde içerik açısından da yakın düşünülebilecek bir diğer kavram, animatizmdir. Ruhsal varlıklara inanç şeklinde tanımlanan animizmin bir tık ötesinde animatizm, bu varlıkların gücüne ve hâkimiyetine inancı anlatır. Her iki kavram arasında belki derece farkı olduğu söylenebilir ama kavramı ortaya atan, yine bir Britanyalı antropolog Robert Marett aslında tezini, Tylor'ın animizmi dinin ilk biçimi olarak önermesine karşıtlık doğrultusunda geliştirmiştir. Marett'e göre dine "hammadde" oluşturan doğaüstücülük, animizmden ayrı ve onu önceleyen, hatta doğuran bir inanç olarak mevcuttur (Brandon 1970: 94). Dolayısıyla Marett, dinselliğe ilk yönelimin temelinde insan dâhil olmak üzere hayvan, bitki veya cansız varlıklarda doğaüstü bir güce inancın yattığını öne sürmektedir (Morris 2004: 168). Savını geliştirirken de en çok Okyanusya'da (özellikle Yeni Zelanda'dan Melanezya, Polinezya, Hawai'ye kadar yayılan alanda) belirginleşen *mana* inancını temel almıştır.

Güney Pasifik'teki Okyanusya adalarında yaşayan yerliler, evrende mevcut kutsal güç *mana*'nın insan, hayvan, bitki ve diğer varlıklarda bulunduğuna inanırlar. Hayatın akışını, toplumların ve insanların kaderini etkilediğine inanılan *mana*, herkeste ve her şeyde bulunmadığı gibi "miktarı" da bulunduğu varlıklarda değişiklik gösterir. Söz gelimi yönetici veya hükümdar konumundaki insanlar ve onların ailelerinin en yüksek *mana*'ya sahip olduğuna inanılır. Onların liderlik ve yöneticilik yeteneği, yetkinliği ve ayrıcalığı, sahip oldukları *mana* düzeyi ile açıklanır. O yüzden topluluğun sıradan üyelerinin onlarla temasa geçmesi tehlikeli ve yasaktır. Söz gelimi, şeflik siyasal örgütlenmesinin yürürlükte olduğu Polinezya adalarında en yüksek *mana*'ya sahip şefler ve yakın akrabaları ile oturup kalkılamaz, yemek yenemez, onla-

rın dokundukları hiçbir şeye (daha alt konumda olanlarda zehirlenmeye yol açacağı inancıyla) dokunulamaz. Bazı adalarda şefler diğer herkesten tamamiyle uzak tutulur, hatta şefin kullandığı sözcüklerin başkaları tarafından kullanılmasına dahi izin verilmez (Nanda ve Warms 2002: 277). Yani mana, "tabu" ile muteberdir! Diğer deyişle, aynı madalyonun bir (olumlu) yüzü *mana* ise diğer (olumsuz) yüzü tabudur. Zaten *mana* inancının da beşiği olan Polinezya yerlilerinin dilindeki *tapu*'dan köken alan tabu, "olağanüstü/şaşırtıcı olanı işaretleme" demek olup pratikte de dokunulması, yenmesi, konuşulması, içine girilmesi, yapılması yasak olanı anlatır (Örnek 1995: 33). Aynı doğrultuda, yüksek *mana* sahibi yöneticilerle ailelerinin, topluluğun daha aşağı katmanlardaki üyeleriyle ilişki kurup evlilik yapmaları da yeni doğacak bireylerde *mana*'yı azaltacağı için kabul edilemezdir. Bunun sonucu olarak her toplumda bir kültürel evrensel olarak karşımıza çıkan ensest yasağı (bkz. izleyen bölümde "Ensest" altkesiti, s. 541) *mana* inancıyla bağlaşık olarak (şeflik, prenslik, krallık gibi) yönetici konumundaki ailelerde delinir. Yönetici-soylu ailenin bireyleri, kendi kız kardeşleriyle evlenirler ve toplum, bu evliliği onaylar. Ancak unutulmaması gereken nokta, ensestin gerekçesinin dinsel olması ve toplumun bütününün selameti açısından hayati önem taşıyan *mana*'yı eksiltmeksizin muhafaza etmenin amaçlanmasıdır.

Marett'in *mana* inanç pratiği üzerinden örneklediği animatizmin başka coğrafya ve kültürlerde de kavramsal ve terimsel karşılılıkları bulunur. Söz gelimi Kuzey Amerika yerli topluluğu İrokualarda *mana* benzeri doğaüstü güce *orenda*, Algonkinlerde *manitu*, Siularda *wakonda*, Eskimolarda *sila*, Kongo İturu yağmur ormanlarında yaşayan "pigme"lerde de *megbe* karşılık gelir (Örnek 1995: 31). Çin'de *qi* ya da *ch'i* olarak bilinen ve "yaşam enerjisi" olarak çevrilebilecek kavram da *mana* ile benzeşir (Haviland vd. 2017: 302). *Türk Medeniyeti Tarihi* (1925) adlı eserinde Ziya Gökalp de İslamöncesi Türklerin inançları üzerine bir değerlendirmede bu-

lunurken, "iptidai [ilkel] cemiyetlerde hangi cisme temas etse ona kutsiyet veren bir kuvvet" olarak bahsettiği *mana*'ya karşılık Türkçe "kut" sözcüğünü önerir (Gökalp 2007: 344).

İslamiyet bünyesinde bir mistik açılım olarak beliren tasavvufun örgütlenmiş kurumları tarikatlarda da "bereket" tabirinin *mana* karşılığı bir anlayışla kullanıma sokulduğu öne sürülebilir. Esasen "bolluk" anlamına gelen, genellikle de "uğurlu bolluk" ifade eden bu tabir, bir tarikat çevresinde, takipçilerince yaratıcı ile insan arasında ("Allah dostu") "aracı" olarak görülen şeyhin kutsal gücü olarak anlamlanır (Atay 1996: 42-43). Bu anlam itibarıyla da bolluk yanı sıra şans-talih-kısmet, koruma, kollama, gözetme ve sağaltma (tedavi) gibi insan yaşamına olumlu yönde katkıda bulunan pek çok yetkinliği işaret eder. Bir şeyh, bereket sahibidir ve müritlerini bundan yararlandırır. Üstelik bereket, tıpkı *mana* gibi, "genetik" olarak aktarılır ve şeyhin soyundan gelenlerde de bulunur. Dahası bir şeyhin etkinliklerini sürdürdüğü tekke, ayrıca bazı eşyalar da bereketin cisimleşmiş unsurları olabilir (Lucas 1986 137). Söz gelimi bir şeyh tarafından takipçilerine verilen her yadigâr "teberrük" (uğurlu) sayılır (Kufralı 2001: 536-7). Bu kutsal gücün en uç noktada aktarımı ise bereket sahibi olanın, bunu talep edenin ağzına tükürmesidir (Gellner 1970: 45-46).

Latince kökenli bir sözcük olan *amulet* de onu taşıyanı kötülüklerden uzak tutup iyiliklerle karşılaştıracağına inanılan ve hemen her kültürde karşımıza çıkan *mana*-benzeri unsurların bir diğer adı sayılabilir. Belli, özel biçimlerdeki taşlar; tavşan bacağı, at nalı, yılan dişi, aslanpençesi vb. hayvanlara ait parçalar; yüzük, bilezik, kolye gibi insan yapımı süs eşyaları; meyve-bitki tohumları, kâğıt, deri, kemik üzerine yazılmış sözler, çizilmiş şekillller ve simgeler, *amulet* olabilir. Keza, Batı Afrika yerlilerinin 16. yüzyılda tespit edilmiş, içinde doğaüstü güçlerin bulunduğuna inanılan taş, boynuz, pençe, post vb. objelerden yarar ummaya dayalı (Portekizce *feitiço* sözcüğünden hareketle adlandırılmış) "fetişist" inanç

pratikleri de *mana* benzeri motifler taşır (Örnek 1995: 46, 149). *Mana* ile fetiş arasındaki bağıntıya *Türk Medeniyeti Tarihi* (1925) adlı eserinde, *"Mana birtakım câmid [cansız] cisimlere konmakla onlara kutsiyet verirdi"* diyerek değinen Ziya Gökalp de "kutlu cisimler" olarak tanımladığı fetişlere Eski Türklerde çok rastlandığını kaydetmiş ve bunlar arasında "yeşim taşı"nı özellikle belirtmiştir (Gökalp 2007: 367). Anadolu coğrafyasında taşıyana "uğur" (iyilik) getireceğine veya "nazar"dan (kötülükten) koruyacağına inanılan böylesi nesneler (uğurluk/nazarlık) bol miktarda karşımıza çıkar. İslamiyetin yayıldığı topraklarda halklar arasında hayli popüler bir inanç uygulaması olan "muska" da *amulet*'in İslamileşmiş bir şekli olarak değerlendirilebilir. "Uğurluk" olarak kullanılan bez ya da kâğıt parçasına Kur'an'dan ayetler yazılmasıyla İslam-öncesi bir inancın uygulamasıyla İslami bir uygulama sentezlenmiş, böylece ortaya antropolojik açıdan din incelemelerinde merkezî bir kavram olan "senkretizm", yani dinsel bağdaştırmanın (aşağıya bkz. s. 490) tipik bir örneği çıkmış olur.

Totemizm

Totemizmin özünde "doğa ile akrabalık" anlayışı yatar. Totemik inanç örnekleri üzerine farklı perspektiflerden değerlendirme yapanlar az ya da çok, doğrudan ya da dolaylı şekilde böylesi bir motife vurgu yapma noktasında buluşurlar. Örneğin, totemizm üzerine dört ciltlik bir eser bırakmış 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı İngiliz antropoloğu James Frazer için totemik topluluklar doğanın herhangi bir parçası ile özdeşim sergilemektelerdir (Frazer 2014: 121, 127). Totemizmi dinin başlagıcı sayan Durkheim için de bu inançla aslında dışa vurulan, insanlar ile doğanın tinsel (manevi) bütünlük oluşturdukları düşüncesidir (Morris 2004: 191). Yapısalcı kuramının dayanaklarını önemli ölçüde totemizm ince-

lemelerinden çıkarmış Fransız antropolog Lévi-Strauss'a göre de totemizm, biri doğal (hayvanlar, bitkiler, nesneler) diğeri kültürel (bireyler ya da gruplar) iki "oluşum" arasındaki ilişkileri kapsayan bir terimdir (Lévi-Strauss 2018: 28).

Totemik inanç sisteminin belirtilerinin Amerika'dan Afrika'ya, Asya kıtasının içlerinden Güneydoğu Asya, Okyanusya ve Avustralya'ya kadar örnekleri tespit edilebilir. Totem, bir insan topluluğunun belli beklentiler ve yükümlülüklerle karşılıklı ilişki içinde olduğu doğal varlığı işaret eder. Bu, en çok hayvan olur ama bitki de olur. Ayrıca yağmur, şimşek, fırtına, gökkuşağı gibi doğal olaylar da dağ, nehir, göl, orman gibi doğal yeryüzü parçaları da totem tutulabilir. Böyle bir toplulukta totemden türeme, onun tarafından korunma, esirgenme gibi inanışların varlığı da (buna bazı itirazlar bulunmakla birlikte) not edilmiştir. Sözcüğün ilk kaydına 18. yüzyıl sonunda İngiliz Kürk taciri ve aynı zamanda Amerika yerli dillerine hâkim bir çevirmen de olan John Long'un bugünkü ABD-Kanada sınırındaki bölgede geçen hayatından anıların yer aldığı kitabında raslanır. Kuzey Amerika yerli kabilelelerinden Algonkinlerin Ojibwa boyunun dilinde tespit edilmiş sözcük (*totem*, *totam*, *dotem*), bir klanla bir hayvan türü arasında yakınlık ilişkisini anlatır. Sözcüğün yer aldığı *Ototeman* deyişi, "o benim akrabam" anlamına gelir. "*Makwa nindotem*", yani "benim klanım ayıdır" ifadesinde olduğu gibi, totem ile klan sözcüklerinin birbirinin yerine ve eşdeğer mahiyette kullanımına da rastlanır (Örnek 1995: 38; Lévi-Strauss 2018: 31).

Animizm gibi totemizm de erken dönem antropoloji literatüründe bazı isimler tarafından dinin başlangıcı, temeli ya da "çekirdek" biçimi olarak kabul edilmiştir. Burada da öncülük, animizmde olduğu gibi Britanya'ya kökenlenir. En erken beliren figürler, her ikisi de İskoç kökenli olup 19. yüzyıl evrimci antropolojisi bünyesinde değerlendirilebilecek John McLennan ve William Robertson-Smith'tir. Aynı zamanda bir avukat olan John McLennan 1869'da kaleme aldığı *Hayvan*

ve Bitki Tapımı adlı uzun makalesinde (Türkçesi, McLennan 2023) "totemizm" terimini antropolojiye kazandıran isimdir. McLennan bu yazısında hayvanlara ve bitkilere tapmak olarak tanımladığı totemizmin dinin en erken biçimi olduğunu ve bu inancın "egzogamik", yani kendi bünyesi dışından kişilerle evlilik kuralının olduğu klan yapısıyla ilişkilendiğini öne sürmüştür. Totemik inanç dolayısıyla bütün topluluk yakın akraba sayılmakta ve bu nedenle topluluk-içi evlilik, ensest yasağı kapsamına girmekteydi. McLennan'dan 20 yıl sonra *Samilerin Dini* başlıklı kitabında William Robertson Smith de hem totemizmin dinin en erken biçimi olduğu iddiasıyla ortaya çıkar hem de totemist topluluğun totem hayvanı ile akrabalık bağı tasavvur ettiğini kaydeder. Ancak o, daha da öteye giderek totemik inancın topluluk ve onun totemi arasında yakınlık ilişkisi içermenin yanında örtük biçimde bir başka anlam içerdiğini de öne sürmüştür. Robertson-Smith'e göre topluluk, totemi olan varlıkta bir maddi temsil bulmaktaydı ve bu inançta idealize edilen, yüceltilen, tanrısallaştırılan aslında klanın kendisinden başka bir şey değildi (Morris 2004: 183). İşte bu son nokta, 1915'te yayımlanmış *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* adlı kitabıyla dinin toplumsal işlevleri üzerine tartışmalarda çığır açıcı olmuş Fransız sosyolog Emile Durkheim'in düşüncelerinde başat etki yapmıştır (Türkçesi, Durkheim 2005).

McLennan ve Robertson-Smith gibi Durkheim de totemizmi dinin temeli ve ilk biçimi olarak önerdi. Fakat Durkheim için totem, Robertson-Smith ile aynı çizgide, esasen toplumun kutsallığının simgesel ifadesiydi. Bu, onun toplumu her şeyin üstünde en yüce gerçeklik olarak alan, bir bakıma "toplum fetişizmi" olarak tanımlanabilecek kuramsal yaklaşımıyla da birebir uyarlıdır. Ona göre totemik ayinlerle bir topluluk aslında kendisine inancını periyodik olarak tazelemeyi hedeflemektedir (Morris 2004: 177-178 ve 191-193). Sözü doğrudan ona bırakmak gerekirse (köşeli parantez içindeki ifadeler bana ait):

> Totem her şeyden önce bir sembol, başka bir şeyin maddi bir ifadesidir. Ancak bu şey nedir? (...) Bir taraftan o, benim totem esası [totemik ilke] ya da tanrı diye isimlendirdiğim şeyin dışsal ve görünür biçimidir. Öte yandan ise, aynı zamanda klan diye isimlendirilen bir toplumun sembolüdür. Klanın bayrağıdır. (...) Bundan dolayı eğer totem hem tanrının hem de toplumun bir sembolü ise, bunun sebebi tanrı ve toplumun bir ve aynı olması değil midir? (...) Bu yüzden klanın tanrısı, totem esası [totemik ilke], klanın kendisinden başka bir şey olamaz (Durkheim 2005: 252).

Durkheim için totemde somutlaşan kutsal, toplumun kendisi ise tanrı da toplumun "metaforik" (mecazi) bir ifadesiydi (Durkheim 2005: 274). Bu doğrultuda o, dinin kökenine ilişkin daha önce ortaya atılmış animizm, animatizm, atalar tapımı gibi önerilerin hepsini totemizme içkin kılar. Ruhlar, tinsel varlıklar, *mana*-benzeri doğaüstü güçler, tanrılar ve nihayet bir yüce (tek) tanrı; bunların hepsi Durkheim için totemik ilkenin farklı boyutları, dışavurumlarıdır (Morris 2004: 193). Öyleyse denilebilir ki yukarıda gördüğümüz üzere monoteizm nasıl Tylor için uygar insanın animizmi idiyse Durkheim için de monoteizm, günümüz insanın totemizmidir. Hatta günümüze dair tartışmayı kimilerince modern dünyanın dini sayılan milliyetçilik (Hayes 1995) bağlamında ilerletecek olursak, ulusların bayraklarını da totemik simgeler olarak değerlendirmek mümkündür.

Burada söz totemizm üzerinden milliyetçiliğe gelmişken değinilmeden geçilmemesi gereken bir konu da şudur: Orta Asya'nın eski Türk topluluklarında kutsal olduğu kaydedilen, bağlantılı şekilde günümüzde Türkçü-milliyetçi siyasi çevrelerde üzerine titrenen "bozkurt" da totemik bir motif olarak değerlendirilebilir. Bozkurt (*"Börte Çino"*) tarafından kurtarılma temasının işlendiği Ergenekon efsanesi ya da Dokuz Oğuzlar'ın kurttan türediklerini anlatan "Kurt Menkıbesi" bu bakımdan işaret edilebilecek örneklerdir (İnan 1968: 73;

Gökalp [1923] 2007: 152-153). Tabii bir kurt öncülüğünde Ergenekon'dan çıkış olarak bilinen ve Türklüğe mal edilen efsanenin aslında bir Moğol efsanesi, daha iyimser ihtimalle iç içe yaşayan Türk ve Moğol halkların her ikisince paylaşılan bir ortak efsane olduğuna dair kayıtları da burada düşmek gerekir (Ayvazoğlu 2013: 163-167). Her ne olursa olsun Ziya Gökalp *Türk Medeniyeti Tarihi* (1925) adlı eserinde, "Eski Türk dini 'totemizm' gibi bir 'cemiyetperestlik'ti" derken hem bu inancın Orta Asya Türk topluluklarındaki varlığına kayıt düşmekte hem de kendisi üzerindeki Durkheim etkisiyle bağlantılı şekilde totemizmin aslında toplumun kutsanması olduğunu işaret etmektedir. Hatta bir başka yerde o, "Hakimiyet totemindir" diyecek kadar da ileri gider; vurgulamak istediği, totemin kamusal otoritenin ("velayet-i amme"nin) temsili olmasıdır (Gökalp 2007: 340, 474).

Totemizm üzerine antropolojik çerçevede farklı görüşler ortaya atmış olanlar arasında Freud ve Lévi-Strauss'a da ilgi yöneltmek uygun olur. Psikanalizin babası sayılmanın yanı sıra 20. yüzyıl düşüncesini etkilemiş en önde gelen isimlerden biri olan Sigmund Freud, yukarıda zikrettiğimiz İngiliz antropolog James Frazer'ın yazılarının etkisi altında totemizm konusuna yönelmiş, sonuçta da totemizmi insanlığın sürü yaşamından toplum yaşamına geçiş sürecinde belirmiş bir "mitsel trajedi" olarak Ödip Karmaşası (*Oedipus Complex*) ile açıklama yoluna gitmiştir. Tarihçi Stuart Hughes tarafından bir "antropolojik fantezi" olarak nitelendirilmiş (Morris 2004: 250), aslında Freud'ün kendisinin de ilk bakışta "fantezi" gibi göründüğünü kabul ettiği bu kurama göre insan dünyasında başlangıçta sürü içindeki tüm dişileri kendine saklayıp büyüyen oğullarını dışarı atan güçlü, vahşi ve kıskanç bir baba vardır. Bir gün dışarı atılmış oğullar, güç birliği yapıp babayı katlederek yerler. Ama sonra da babalarını sevdikleri, ona hayranlık duydukları için suçluluk ve pişmanlık duygusuyla öldürdükleri babanın yerine koyacak bir "totem" yaratırlar. Dolayısıyla Freud'e göre to-

tem, suç ve öldürme duygusundan kurtulma yolunda simgesel anlamda yeniden yüceltilen babadır. Freud, tanrı kavramına giden yolun da böyle açıldığını ileri sürer (Freud 1996: 195-196). Bu bakımdan onun için de dinin kökeninde totemizm vardır ama Durkheim'den farklı olarak totem, toplumun kendisini yüceltme aracı değildir. Sürüden topluma geçiş sürecinde temel dönüm noktasını oluşturan bir suç eyleminin günahını bastırmaya yönelik şekilde öldürülen (katledilen) "baba"yı yüceltme aracıdır (Morris 2004: 255-257). Doğrudan kendi sözleriyle:

> Totem dini, suçlu oğulların suçluluk bilincinden çıkmış olup, bu duyguyu bozmak ve, geriye dönük bir boyun eğişle, mağdur babanın bağışlamasını sağlamak amacını güden bir girişim gibidir. Bütün sonraki dinler, aynı problemin çözülmesi amacına yönelik girişimlerden ibarettir (Freud 1996: 201).

Bu değerlendirmesinin devamı mahiyetinde Freud, tıpkı Durkheim gibi ama oldukça farklı bir yörüngeden dinin başlangıcı saydığı totemizmin izlerinin tektanrıcı Hıristiyan geleneğinin, temsilî olarak İsa'nın eti ile kanının yendiği "Ekmek-Şarap" (Efkaristiya/Komünyon) ayinlerinde sürülebileceğini de kaydeder (Freud 1996: 213-215).

Totem üzerine çalışma ve incelemeleri hayli ilgi çekmiş Fransız yapısal antropolojisinin abide ismi Claude Lévi-Strauss ise "ikili karşıtlıklar" (*binary oppositions*) kavramına dayalı kuramsal önerisiyle (bkz. Bölüm On Bir, "Fransız Yapısalcılığı" alt-bölümü , s. 649) uyarlı şekilde totemizmi bir din olmaktan öte doğa-kültür ikili karşıtlığının arabulucusu bir düşünsel formül olarak değerlendirir. Bu anlamda totemizm, toplumsal-kültürel gruplaşmalarla doğal sınıflamalar arasındaki benzeşimi ifade eden bir "şifre"dir. Yani doğal varlıklar arasındaki ilişkiler, onları totem olarak kendilerine atfetmiş farklı toplulukların birbirleriyle ilişkilerini düşünme ve dışavurma yolunda işlenirler. Bu süreçte üç unsur, totemist söylem

ve pratiği içeriklendirir: Bir, toplumun gruplar (klanlar) halinde örgütlenmesi; iki, herhangi bir doğal tür (hayvan, bitki) ya da olgunun (fırtına, şimşek, gökuşağı) isminin bir grupla özdeş kılınması ve üç, grup ile totemik amblem arasında ritüel bir ilişkinin sürdürülmesi... Bu analiz çerçevesinden hareketle Lévi-Strauss için totemizm, din olmaktan öte, insan gruplarının hem kendi aralarındaki ilişkileri hem de doğa ile ilişkilerini düzenlemeye yarayan bir "sınıflayıcı cihaz"dır (Bowie 200: 128). Kitabının başlığında da karşılık bulduğu üzere, bir "yaban düşünce" biçimidir. Elbette bu totemik düşünce sistemi aracılığıyla insanlar, bir toplum ve kültür oluşturarak koptukları doğa ile tekrar bağ kurmaktalardır. En genel anlamda bu, insan ile doğanın tek vücut olduğu düşüncesinin bir ifadesidir (Morris 2004: 430-441; Ferraro 2008: 78). Bunun da totemizmi paganizme yaklaştıran, onunla titreşim içine sokan bir nokta olduğu söylenebilir.

"Başlangıçta Doğa Vardı": Paganizm

En genel çerçevede paganizm, bir inanç çeşitlemesi olarak karşımıza çıkmakla birlikte özde "doğa tapımı"dır. Gayet iyi bilindiği üzere doğa, "dişillik" atfedilen bir varlık alanı ("Doğa Ana") olduğu için de paganizm; bereket, doğurganlık, üretkenlik temelinde dişilliği, dolayısıyla tanrıçaları öne çıkaran bir kutsallık anlayışına kapı açar. Ancak bu, paganizmde tanrıçalar yanında tanrılar yok demek değildir. Ne de animizmdeki ruhlar, totemizmdeki canlı türler ve doğal olgular, paganik inanç sisteminde eksiktir. Paganizm tek başına ne politeizme ne panteizme ne animizme ne totemizme ne de monoteizme karşılık gelir. Paganizm bunların tek tek hiçbirisi ama topluca hepsidir. Bu doğrultuda dinin temelinde paganizm olduğunun öne sürülmesi de hiç şaşırtıcı olmaz. Sanat eleştirmeni ve sıkı bir paganizm savunucusu olarak Katolikliğin özünün dahi pagan olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Ca-

mille Paglia'nın başlığa da çektiğimiz sözü, "Başlangıçta doğa vardı" tam da bunu işaret eder (Paglia 1991: 1).

Paganizmde politeist (çoktanrıcı) bir dinamik var olmakla birlikte "paganik politeizm", tanrılar ve tanrıçaları dünyadan uzak, yeryüzü hayatına mesafeli ve yaşayan varlıklara üstün bir konumda görmez. Söz konusu olan, aslında varlıklar arasındaki çoklu ve çeşitli ilişkilerin ilahi kategorilerle ifadesidir. Böylesi politeist bir boyut paganizmde bulunur. Ama bundan öte "panteist" bir boyut da paganizmde bulunur. Paganik inançta ilahi/yüce olan (*Divinity*) her yerdedir; doğanın her zerresinde, her birimizde hem eril hem dişil mahiyette. Özcesi, yaşayan her şeyin ve onların birbiriyle bağlantılarının, akrabalığının kutsallığına inanç, paganizmdir (Crowley 1996: 12-20; Bowie 2006: 115).

Pagan tabiri Latince *pagus*'tan çıkış bulur ve kır, kırsal bölge, kırsallık anlamlarını taşır. Cermenik kökenli bir sözcük olan *heathen* da pagan anlamında kullanılmakta olup o da kırsal (doğal) alanda yerleşik insana göndermede bulunur (Crowley 1996: 2). Bu etimolojik altyapıdan hareketle paganizm, doğallığını yitirmemiş bir (kırsal/ormanlık) coğrafyada, o coğrafyaya uyarlı insanlığın inanç-maneviyat örüntüsünü anlatır. Kırlık, düzlük ya da ormanlık olsun, böyle bir coğrafi alanın kendine özgü "yerel" ilahlarına inanan ve ibadet eden insan, pagandır. Bu çerçeveyle uyarlı olarak paganizmin de bir "yeşil din" olduğu vurgulanır:

> Çevremizi dikkate almalıyız. Orada binlerce yıldır varlık süren yaşam formlarını yüceltmeliyiz. Ne yaptığımızın farkında olmaksızın Doğa'nın dengesini bozmamalıyız. Paganizm bir yeşil dindir. O, bizi doğal dünyayı aşkla severek ve onunla akrabalık içinde yaşamaya teşvik eder (Crowley 1996: 19).

Paganik inanç sisteminde insanlar dâhil bütün canlı-cansız doğal varlıkların gözlerini, kulaklarını, ellerini, beynini ve diğer "organ"larını oluşturduğu bir bilinçli ve yaratıcı evren

söz konusudur. İnsanın da parçası olduğu doğal dünya, bir armağandır. İnsanlar bunu çoğu zaman unutur ve doğanın bir parçası imiş gibi değil de ondan apayrı bir varlıkmış gibi hisseder ve hareket ederler. Bu ayrışmışlık yanılsaması karşısında paganizm, insana kim ve ne olduğunu hatırlatmayı ve ona yaşam veren büyük "ilahi" güçleri yüceltmeyi/onurlandırmayı amaçlar. Ancak paganizmde ilahi olan, evrenin yaşama doğuş veren nefesidir. İlahi olan, soluduğumuz havada, içtiğimiz suda, insan-hayvan-bitki yaşamı olarak çevremizdeki her şeydedir (Crowley 1996: 15-16). Yukarıda da vurgulandığı gibi bu daha çok dişilliği öne çıkaran bir "ilahiyat" (*divinity*) tasarımıdır. Tam da bunu aksettirecek şekilde, hem bir "vika", yani cadı (aşağıda "Cadılık" bahsine bkz. , s. 464) hem de aynı zamanda feminist olan Starhawk'ın "Yüce Tanrıça"nın kendi bedeninden evreni yaratışına dair şu söylediklerini aktarmak uygun olur:

> Tanrıça her şeyden önce tüm yaşamı yaratmış karanlık besleyici anne olarak topraktır. O hem rahim hem de kabirdir; her şey ondan neşet eder ve ona döner. Toprak olarak o aynı zamanda ağaçlara, otlara, tahıllara hayat verir. Bütünüyle kutsal bir bedendir o; rahim, meme, göbek, ağız, vajina, kemik, kan... Bedenin hiçbir parçası kirli değildir, hayatın hiçbir yönü günahla lekelenmemiştir. Doğum da yaşlanma da ölüm de hayat döngüsünün eşit derecede kutsal parçalarıdır. Yemek, uyumak, sevişmek, dışkılamak; bunların hepsiyle Tanrıça'yı ifade ederiz (akt. Bowie 2016: 116-117).

Toparlamak gerekirse, paganizmde tanrısal olan tek kelimeyle "Doğa"dır. Monoteistik dinler ise tanrısal olanı doğanın ötesine, "üst katlara", hayali âlemlere çıkarırlar. Bunun bir sonucu, insanın "eşref-i mahlûkat" (yaratılmışların en şereflisi) olduğu inancıyla doğayı sömürmeye, onun dengesini altüst edip (ormanlar gibi) çok kıymetli kaynaklarını kesmeye-yakmaya teşvik eden "doğa-zararlısı" bir insanlık

durumunun ortaya çıkabilmesidir. Buna karşıt şekilde paganik inanç sistemi, bir yandan o romantik, çevreye-dost eski günlere dönüşün çağrısını yapmakla birlikte esasen bugünün sorunlarıyla içli dışlı, bu sorunları çözmeyi hedefleyen bir "pratik" din olarak ayırt edilebilir (Crowley 1996: 15-17).

Paganizm, yeryüzünü ve kâinatı kutsallaştırarak insanı yaratılışın merkezî, aslî ve hâkim unsuru yapmış "teistik" inanç sistematiğini değiştirirken, bir yandan da bugünün dünyasının feminist ve çevreci (Yeşil) hareketleriyle yakınlaşır. Her iki hareket de günümüzde "Neo-Paganizm"le bağlantı içinde yol almaktadır. Bu bağlamda eski bir NASA çalışanı olan fizikçi James Lovelock tarafından ortaya atılmış "GAİA hipotezi"nin, pek çok mensubu kendisini pagan olarak tanımlayan Yeşiller hareketince de kucaklanmış olması anlaşılırdır. Adını Yunan Mitolojisi'ndeki yeryüzü tanrıçası GAİA'dan alan ve dünyanın kendi kendine düzenli bir işleyiş içinde eşsiz bir organik sistem olduğunu öne süren bu hipotez doğrultusunda Yeşiller, insan-merkezci anlayıştan çevre-merkezci anlayışa geçmeyi savunurlar. Bu, GAİA'ya üstün ve hâkim bir insanlık durumundan, âdeta "ana rahmi" gibi onun içinde yaşayan, ona bağlı-bağımlı bir insanlık durumuna/anlayışına yönelimdir (Crowley 1996: 15-17; Bowie 2006: 116). Bununla birlikte dişillik ve paganizm denince hiç kuşkusuz ilk akla gelen, Hıristiyan Avrupa'da çağlar boyunca lanetlenmiş cadılık ve yakılan cadılardır ki onlara hemen aşağıda "Büyü" bahsi içinde değineceğim.

Büyü

Büyü, doğaüstüne insani müdahale girişimidir. Dolayısıyla doğaüstü varlık ve güçlere inanç noktasında dinle buluşur, fakat doğaüstü varlık ya da güçlerin insan tarafından "güdümlenebileceği" inancıyla dinden ayrılır. Daha çarpıcı deyişle, dinde doğaüstüne "yakaran", büyüde ise "buyuran" bir

tutum hâkimdir. Yani büyü, doğaüstü varlık ya da güçlerin denetiminin insan tarafından mümkün olduğuna dayalı bir söylem, tasavvur ve pratikler (inanç ve ritüeller) toplamıdır.

Geçmişten bugüne ve farklı coğrafyalarda dinsel ve büyüsel inançlarla pratiklerin iç içe geçtiği, büyünün nerede bitip dinin nerede başladığını belirlemenin olanaksızlaştığı durumlar sıklıkla ortaya çıkar. Günlük yaşam akışında da insanların pek çok zaman dinsel ve büyüsel işlemleri birbirine paralel, hatta tamamlayıcı şekilde uygulamaya soktukları görülebilir. Söz gelimi işlerinin yolunda gitmesini arzu eden bir insan, sabah evden çıkarken hem dinî-İslami çerçevede "Bismillah" deyip hem de kapıdan çıkarken uğur getirsin diye, önce sağ ayağını atabilir. Ya da sıcak çatışmaya giren bir asker, Allah'a dua ederek ya da istavroz çıkararak yardım dileğinde bulunabildiği gibi, aynı zamanda kendisini koruyacağı inancıyla bir nazar boncuğu veya tavşan bacağı taşıyabilir.

Din ve büyünün çoğu zaman böyle iç içe geçmiş şekilde karşımıza çıkması, onlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları daha net bir şekilde ortaya sermeyi kaçınılmaz kılar. Benzerliklerden başlamak gerekirse, yukarıda belirttiğimiz gibi, din de büyü de doğaüstüne inanç temelinde karşımıza çıkar. Her ikisi de "rasyonel" (ussal/mantıksal) olanın ötesine ilişkilenen ve bilimsel doğrulamaya açık olmayan sistemlerdir. Dinsel ve büyüsel pratiklerin işlerliğini deneysel olarak tespit etmek mümkün değildir. Her ikisi de hayatın kaygı, korku, karmaşa, belirsizlik ve güvensizliklerini giderme yolunda başvurulan uygulamalardır.

Diğer taraftan dinsel ve büyüsel pratiklerin işlerliğe sokulmasında farklılıklar mevcuttur. Din, insan varoluşunun "büyük ölçekli" sorunlarıyla haşir neşir olur: Yaşamın anlamı nedir? İnsan, nereden gelip nereye gitmektedir? Ölümden sonra ne(ler) olacaktır? Evren, dünya, yaşam ve canlılar nasıl ve neden var oldular?.. Bu türden sorulara genellikle dinin çerçevesi içinde yanıt aranır. Büyü ise gündelik yaşamın özel, anlık ve pratik "küçük ölçekli" sorunlarıyla ilgi-

li olarak işlerlik kazandırılan bir etkinliktir. Bir hastalığı iyileştirmek, yağmur yağdırmak, bir etkinliğin yolunda ve başarılı gitmesini sağlamak veya uzun süreli bir seyahatın kazasız belasız gerçekleşmesini güvenceye almak gibi (Ferraro 2008: 340-341).

Kısaca din, yaşamın (varoluşun) anlamının ne olduğuna; büyü ise yaşamın pratik ihtiyaç ve zorunluluklarına karşılık vermekle ilgilidir. Dinde dua ya da kurban yoluyla doğaüstü güçten yardım istenir. Büyüde ise doğal olayların ve diğer insanların belli çaba ve uygulamalarla denetimi sağlanır. Dindeki kurumlaşma büyüde yoktur. Kurumlaşma ile bağlantılı olarak din, topluluk ("cemaat") talep eder; büyüde ise bireysel motif ve motivasyon ön plandadır. Din adına hareket eden temsilci ve pratisyenler belli bir eğitim, ayrışma ve hiyerarşi içinde karşımıza çıkarken büyünün özel icracısı büyücüler olabileceği gibi, büyü herkes tarafından yapılabilecek bir pratik olarak da karşımıza çıkar (Örnek 1988: 138; Ferraro 2008: 340-341).

Antropoloji kaynaklarında büyüyü birbirine paralel iki kategoride ele almak ve her kategori içinde iki ayrı türe ayırmak genel bir yaklaşımdır. Bunlardan biri amaca yönelik olup "ak büyü" ve "kara büyü" şeklinde, diğeri ise uygulama ya da yönteme yönelik olup "taklit büyüsü" ve "temas büyüsü" şeklinde yapılan ayrımdır.

Ak büyü, adından da anlaşılacağı üzere yapanın ve hedefin iyiliği gözetilerek gerçekleştirilir. Hastalık, kaza, sel, kuraklık, fırtına, ölüm ve benzeri doğal ya da insani felaketleri önlemeye; çoluk çocuğu, evi barkı, hısım akrabayı, malı mülkü zararlı dış etkilerden korumaya yöneliktir (Örnek 1995: 145). Bu anlamdaki büyü, İngiliz antropolog Malinowski'nin ifadesiyle, bireysel güven ve umut aşılamanın yanı sıra insanın iyimserliğinin ritüelleşmesidir (akt. Morris 2004: 242). Kara büyü ise aksine kötücül bir motivasyonla ve hedeflenen her ne ise (bir insan, aile, topluluk, rakip ya da düşman) ona zarar vermeye yönelik gerçekleştirilir.

Gerek ak gerekse kara büyü yapma yolunda iki ana yöntemden biri, taklide gitmektir ve bu temelde gerçekleştirilen büyüye taklit büyüsü (*imitative magic*) denir. İlk olarak 20. yüzyıl başında antropolog James Frazer tarafından büyünün iki temel tipinden biri olarak kategorize edilmiş olan taklit büyüsü, "benzer benzeri yaratır" ilkesine dayanır. Bu büyüye popüler bir örnek "voodoo bebeği"dir. Burada hedef, bir kişinin taklidi olarak tasarımlanmış maket bebeğe iğne batırma, yakma, parçalama ve benzeri işlemlerle zarar vererek, aynı zararın onun tarafından temsil edilen asıl kişide de gerçekleşmesini sağlamaktır (Ferraro 2008: 341). Taklit büyüsünün avcılıkla geçimini sağlayan topluluklarda önemli bir yeri olduğunu eklemek gerekir. Avlanacak hayvanın yaralanmış ya da vurulmuş hâlde resmini yaparak onu büyülemek (ve yakalamak) inancı temelinde gerçekleştirilen işlemlere avcı-toplayıcıların pek çoğunda rastlanır (Örnek 1995: 143).

Yine Frazer tarafından kaydedilmiş "temas büyüsü" (*contagious magic*) ise "parça, bütüne aittir" ilkesine ve bu ilke temelinde bir şeyin parçası üzerinde gerçekleştirilecek işlemin bütüne de aynı etkiyi yapacağı inancına dayanır (Örnek 1995: 143-144). Bir kimsenin saçı, kesilmiş tırnak parçası, dişi, kan, tükürük ve benzeri vücut sıvısı hatta dışkısı, onun üzerinde belli, çoğu durumda olumsuz/kötü etkilere yol açma arzusuyla işleme tabi tutulur. Ayrıca o kişiye ait giysi, takı vb. eşyalarla da temas büyüsü işlemi gerçekleştirilebilir. Bu inancın ne kadar etkili olduğuna çarpıcı bir örnek, dünyanın bazı bölgelerinde sağlığa uygun tuvalet kulübeleri inşasını da içeren kalkınma projelerinde ortaya çıkmıştır. Yerli halkın çoğu bu tuvaletleri kullanmaktan, dışkılarının kötü niyetli büyücüler ya da "cadılar" tarafından alınıp kendilerine kötülük yapmak için kullanılabileceği kaygısıyla kaçınmışlardır (Ferraro 2008: 341).

Cadı

Cadılık (*witchcraft*) yukarıda üzerinde durduğumuz kara büyünün bir "çeşitlemesi" olarak değerlendirilebilir. Ancak antropolojik manzara, böylesi bir genellemeyle yetinilemeyecek kadar karmaşıktır. Bir kere, başkalarına zarar vermek amacıyla büyüsel işlemler gerçekleştiren "kötü kalpli büyücü" (*sorcerer*) ile başkalarına zarar vermek için hiçbir şey yapmasına gerek olmayan; doğuştan ve kendisi istese de istemese de varlığı başlıbaşına böyle bir zarar kapasitesine sahip "cadı" (*witch*) figürleri, çoğu zaman birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde iç içe belirir. Yani "kötü kalpli büyücü-cadılar" vardır. Her iki figür arasında belirgin bir ayrımın olduğu toplum ya da kültürlerde ise cadı, "uğursuz kötülük kaynağı" olarak işaret edilir ve ondan kaçınmak, hatta kurtulmak gerekir. Gündelik hayatın içinde cereyan eden hemen her olumsuz, başarısız, talihsiz, tahripkâr, ölümcül olay cadılığa ve cadılara bağlanır. Çok tipik bir örnek olarak antropolog Evans-Pritchard'ın Sudan Azandeleri üzerine klasik çalışmasındaki şu satırlar aktarılabilir:

> Eğer bitki hastalıkları, ekilmiş yerfıstıklarını kırıp geçirirse bu, cadılıktandır; eğer çalılıkta av arayışı eli boş geçerse bu, cadılıktandır; eğer bir kadın kocasına karşı aksi, asık yüzlü ve ihtiyaçlarını karşılamakta yetersizse bu, cadılıktandır; eğer bir prens tebasına karşı soğuk ve mesafeliyse bu, cadılıktandır; eğer büyüsel bir rit amacını gerçekleştirmekte başarısızsa bu, cadılıktandır (akt. Morris 2004: 306).

Özcesi, bir cadının düşünceleri ve duygularıyla kötü olması, içinde bulunduğu topluluğa zarar vermek için yeterlidir. Böyle inanılır ve bu doğrultuda cadılara (kurbanlarının mezarlarında dans etmek, ceset yemek, baş aşağı yürümek, ensest yapmak vb.) anormallik ve kötülükler yüklenir. Onlar geceyle, karanlıkla, siyah renkli ve geceleri aktif tehlike-

li hayvanlarla özdeş ve içli dışlı sayılır (Ferraro 2008: 342). Bütün bunlara bağlı olarak da yok edilmeleri hedeflenir; tıpkı Avrupa Yeniçağ'ında kitlesel ölçekte karşımıza çıkan cadı avlarında olduğu gibi...

Çağdaş dünyada popüler ilgiye çok açık olmuş Orta ve Kuzey Avrupa kökenli cadılık ve cadı avları, söz konusu coğrafyalarda Hıristiyanlık-öncesi pagan inanç motif ve pratiklerinin, bunların takipçi ve pratisyenlerinin hayatta kalma mücadelesinden çıkan acı bir öyküdür. Söz konusu inancın takipçileri açısından bu (*witchcraft*), aslında bir bilgelik sanatı/zanaatı (*wisecraft*) olarak tanımlanır (Crowley 1996: 46). Bu "zanaat"ı sürdürenlerin günümüzde tercih ettiği isimle "Vika" (*Wicca*) inancı, paganizmin büyü ile buluştuğu yerde ortaya çıkar. Dolayısıyla cadılık, zannedildiği gibi, daha doğrusu dinsel-tarihsel bir algı güdümlemesi ile çarpıtıldığı üzere, Şeytan veya Satanizmle ilişkili değildir. Çünkü Satanizm, çoktanrıcı ve tektanrıcı inanç geleneklerinin içinden çıkarken cadılık pagan gelenekten çıkar. Özellikle tektanrıcı "semavî" gelenek (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam), yeryüzünü lanetli sayar ve cennetten kovulmuş insanı oraya bir ceza olarak koyar. Paganik gelenek ise yeryüzünü kutsal sayar ve insanı, doğa içerisindeki her şey gibi o kutsallığın bir parçası değerlendirerek oraya koyar.

Dolayısıyla pagan, büyücü ve çoğunluğu kadın olan cadılar, Şeytan'a değil "Doğa"ya taparlar. Şeytan, Yahudi-Hıristiyan inanç çerçevesinde yer alan kötülük kaynağı-kışkırtıcısı varlık, Satanizm de aynı inanç geleneğinin bir yan ürünüdür. Her ne kadar pagan inancında ön plânda beliren "Boynuzlu Tanrı"yı (*Horned God*) Hıristiyanlıktaki Şeytan ile özdeştiren yanlış anlayış yüzyıllar boyu yaygınlaşmışsa da ne Şeytan'ın ne de Satanizm'in paganizmle bir bağı vardır (Crowley 1996: 11, 73). Diğer taraftan, ilginç bir şekilde, Hıristiyanlığın cadılığa karşı acımasız yaklaşımında cadıları Şeytan'la ilişkilendirmesinin, onun hâkim olduğu iklimde Satanizm'e kaynak oluşturduğu söylenebilir! Söz gelimi sosyolog Marcello

Truzzi'ye göre, cadılık-karşıtı propaganda sürecinde Hıristiyan engizisyoncular Şeytan'ı öylesine "fantastik" resmetmişlerdir ki bu pek çok insanı cezbederek cennet yerine cehennemi tercih etme noktasına getirmiştir (Ferraro 2008: 343-4).

15. ve 18. yüzyıllar arasında en mütevazı tahminle 40 bin ile 100 bin arası insan, Avrupa ve Amerika'da cadı oldukları gerekçesiyle katledildi. Onlara yönelik suçlamanın özünde, Şeytan'ın arzusu doğrultusunda yapılan ayinlerde çıplak dans etmek, toplu seks yapmak, bebek ve çocuk kurban edip yemek gibi ithamlar vardı. Elbette bunların aslı-astarı yoktu. Fakat asıl ilginç olan, Kilise'nin Avrupa'da altın çağını yaşadığı Ortaçağ'da değil, ekonomi-politik iktidarını kaybetme tehlikesinin baş gösterdiği Yeniçağ'da cadıların "av" hâline gelmesidir. Burada amaç, cadıları Şeytan'ın güdümünde göstererek Tanrı'yı temsil edenlerin kitleler nezdinde sarsılmaya başlamış iktidarını yeniden pekiştirmeye çalışmaktı. Bir dönemde iktidarını sağlamlaştırma yolunda Haçlı Seferleri'ni tezgâhlamış Kilise, iktidardan düşüşünü durdurma yolunda da cadı avlarını kışkırtmıştır (Harris 1995: 200-202). Sonuçta Doğa Ana'ya "iman eden" onca insan, Tanrı Baba'dan "nasiplenen" Kilise'nin uydurmasıyla Şeytan'la iş birliği içinde sayılıp katledilmiştir.

Bugün, dinsel çoğulculuğun öne çıktığı "postmodern" çığır içerisinde cadılığın da yeniden saygınlık kazandığı söylenebilir (bkz. aşağıda "Yeni Dinî Hareketler" alt-bölümü , s. 512). Öyle ki "Vika" dini Batı'da hayli revaçta olup, inancın mahiyetiyle bağlantılı olarak kadın hareketleri, çevrecilik ve bu ikisinin bileşkesi denilebilecek "ekofeminizm" ile sarmaş dolaş şekilde son derece dinamik bir görünüm sergilemektedir.

Ruhlarla Dans: Şamanizm

Şaman, ruhların efendisidir. Yaşayanların dünyasıyla ölmüşlerin dünyası arasında gidip gelen, iyilik güçlerinin bulundu-

ğu gökler ile kötülük güçlerinin bulunduğu yeraltı arasında yukarı-aşağı inip çıkan bir âlemler-arası "seyyah"tır.

Bu doğrultuda şamanizm de âlemler-arası seyahat ve "ruhlarla dans" şeklinde popüler bir tanımlamaya oturtulabilir.

Daha temkinli ve "akademik" bir tanımlama istenirse de denilebilir ki şamanizm, doğal ve doğaüstü âlemler arasında bir "köprü inanç"tır. Şamanlar, ölüler âlemiyle iletişim kurabildiğine inanılan, olağandışı yetenekleriyle sivrilmiş, "karizmatik otorite" örneği erkek ya da kadın figürler olarak ayırt edilirler (Lewis 1986: 92-93). Kimi uzmanlarca bu figürlerin belirmesi, insanlığın prehistorik geçmişine, Üst Paleolitiğe, hatta Neandertallerin yaşadığı Orta Paleolitik dönemlere kadar geriye götürülmektedir (Halifax'tan akt. Bowie 2006: 177).

Yukarıda kaydedilenler doğrultusunda şamanların başlıca iki temel işlev ya da görevi kristalleşir: Ölenlerin ruhlarının sıkıntısızca (selâmetle) ölüler âlemine aktarılmasını sağlamak ve yaşayanların hastalıklarına sebep olduğuna inanılan ruhsal güçlerin etkisini, bu ruhları korkutup, kandırıp veya ikna edip savuşturmak (Örnek 1995: 54). İnanç pratiğinin anavatanı olan Kuzeydoğu Asya kutup ve kutup-altı bölgelerde şamanizmi ayırt etmeyi sağlayan temel işlevsel özellikler bunlardır. Ancak bir şaman sadece sağlıkla ilgili olmanın ötesinde diğer dünyevi sorunların giderilmesinde de o sorunlara sebep olduğuna inanılan ruhlarla bağ kurarak çözüme yönelik müdahalelerde bulunabilir.

Şaman sözcüğü Doğu Sibirya'da yaşayan Tunguzların dilinden köken alır ve "ekstaz" (esrik/kendinden geçmiş) hâlde hem ruhlarla bağlantı kuran hem ölenlerin ruhlarına öteki dünyaya yolculuklarında rehber olan uzman kişiyi işaret eder. Sözcüğün Tunguzca "büyücü/sihirbaz" karşılığı olduğu belirtilmekle birlikte, bu dile Hint Yarımadası'nda konuşulan ve Hint-Avrupa dil ailesine mensup Palice veya Sanskritçeden, hatta Çinceden geçmiş olabileceğine dair tartışmalar da vardır. Bu tartışmayı sürdürenler açısından sözcüğün anlam karşılıkları "heyecanlı-coşkulu" ya da "etkilenmiş/yükseltil-

miş" (kişi) olarak önerilmektedir ki bunlar, ekstaz ile kendinden geçmesi en ayırt edici özellik olan şamana uyarlı nitelemelerdir (Bowie 2006: 175, 181).

Şamanizm üzerine bir değerlendirmede bu konuyu bütün yönleriyle ele alan ilk çalışmaya imza atmış dinler tarihçisi Mircae Eliade'den söz etmeden geçmek olmaz. Eliade'ye göre şamanizm, en temel ve özlü tanımlamayla bir "ekstaz" (coşku ile esrime/kendinden geçme) tekniğidir; şamanizmi esas karakterize eden de şamanın ruhlara hâkimiyeti, onları kendinde ete-kemiğe bürümesi değil, kendinden geçmiş durumda göklere (iyiler âlemine) yükselişi ve yeraltına (kötüler âlemine) inişidir (Eliade 1974: 4, 499). Dolayısıyla en "ilksel" biçimiyle bir şaman, ekstaz sonucu "trans"ta, bedeninden serbestleşmiş ruhu ile göklere bir "mistik seyahat"e çıkarak orada kutsal varlıklarla kendi halkının çıkarları doğrultusunda iletişim kuran bir tür "rahip"tir (Lewis 1986: 80). Bu doğrultuda şamanın göklere yükselişi, Eliade açısından göksel bir yüce varlığa inanç temeline dayalı çok eski ("kadim") bir dinsel ideolojinin parçasıdır; "yeraltı cehennemlerine iniş" de kötü ruhlara karşı savaş da ruhlarla ilişkiye geçmek de bu "kök" dinsel motife sonradan eklenmiştir (Eliade 1974: 505-506). Şamanizm üzerine kaydedilen güncel örnekler ise bu bakımdan kültürel temas ya da yayılma yoluyla ortaya çıktığı düşünülebilecek birtakım sapma veya bozulmalardır.

Eliade'nin, öne sürdüğü "saf" (kimilerince "ak" da denilen) şamanizmi Sibirya'nın tarih-öncesi avcı toplayıcılarıyla ve Paleolitik dönem mağara sanatıyla ilişki içinde çok eskiye kökenlendirme eğilimi söz konusudur (Lewis 1986: 80-81). Aynı doğrultuda şamanizmi bütün dinsel öğretilerde ve dinsel figürlerde az ya da çok izinin sürülebilir olduğu temel ve evrensel bir "dinsel altyapı" olarak değerlendirenler vardır. Buna karşı bir yaklaşım ise şamanizmi ne Sibirya'ya özgülemenin ne de onu o coğrafyanın tek inanç sistemi saymanın mümkün olduğu, dolayısıyla tek bir "Şamanizm" yerine farklı yer ve zamanlarda çıkış bulmuş, şekillenmiş, çeşitlen-

miş "şamanizmler"den söz etmenin daha doğru olduğudur (Bowie 2006: 176-180).

Antropolojik perspektif de şamanizmi sadece etimolojik olarak kökenlendiği Asya kıtasına özgü ve olsa olsa Sibirya'dan Tibet'e, Orta Asya'dan Moğolistan'a ve Güneydoğu Asya'ya açılan sınırlı yelpazede bir inanç saymanın ötesine geçmiştir. Şamanizm, Avustralya'dan Afrika'ya, Amerika'dan Okyanusya'ya kadar, hatta Hıristiyanlık-öncesi Avrupa'da karşılıkları bulunabilecek evrensel bir pratiktir. Böylesi geniş açılı bir bakışla şaman, sadece "ruhların efendisi" ya da "ruh doktoru" olmayıp hem büyücü hem medyum hem lokman hekim hem kâhin ve hem astrolog hem de her türden falcı olarak tezahür eder ama bunların tek tek hiçbiri şaman sayılamaz (Eliade 1974: 5; ayrıca bkz. Kottak 2004: 591-592; Ferraro 2008: 349). Söz gelimi, bir insana musallat olan kötü ruhları çıkaran "cinci hoca" benzeri figürlerden farklı olarak bir şaman, yukarıda belirtildiği üzere, kötü ruhları çıkarmanın ötesinde onları "terbiye etme", "evcilleştirme", "gemleme" yetkinliğine de sahiptir (Lewis'ten akt. Bowie 2006: 176)

Şamanların ruhlarla bu özelleşmiş ilişkisini netleştirme yolunda inanç pratiğinin en karakteristik tezahürlerinin gözlemlendiği Inuit Eskimolarından iki örnek yararlı olabilir. Geçim biçimleri bütünüyle avcılığa dayalı olan Inuitler, öldürdükleri hayvanların ruhunun kendileri için tehlikeli ve ölümcül olabileceğine inanırlardı. Bu inanç doğrultusunda ancak av hayvanının ruhunu ya da koruyucu ruhunu ikna ederek onun kendi rızasıyla avcıya teslim olması sağlanabilirdi. İşte bunlar şamanın sorumluluk ve görev alanındaydı. Bir Inuit şamanının antropoloğa şu sözleri bu bakımdan kayda değer olsa gerektir:

> Yaşamdaki en büyük tehlike, insan yiyeceğinin tamamen ruhlardan oluşmasıdır. Öldürdüğümüz ve yediğimiz bütün yaratıkların, vurduğumuz ve kendimize giysi yapmak için bedenlerini darmadağın ettiğimiz hayvanların hepsinin ruhu var.

> Bu ruhlar, o hayvanların bedenleriyle birlikte yok olmaz. O yüzden onları içerisinde bulundukları bedenlerinden çıkardığımız için bizden intikam almamaya ikna edip sakinleştirmek gerekir (Rasmussen'den akt. Bowie 2008: 182).

İkinci olarak, Inuitler kendileri açısından temel besin kaynağı değerindeki deniz memelilerinin de bir dişi sualtı ruhu tarafından kontrol edildiğine ve avcılar bazen ahlakdışı davrandıklarında bu ruhun hayvanları saklandığına inanmaktaydılar. İşte bir Inuit şamanı için en zorlu testlerden biri de sualtı ruhlarının dünyasına seyahat ederek o ruhu, alıkoyduğu denizaslanı, mors gibi hayvanları avcılar tarafından avlanabilmeleri için serbest bırakmaya ikna etmekti (Ferraro 2008: 350).

Bir adayın şaman olması 10 yıldan daha uzun bir zaman alabildiği gibi beklenmedik bir hadise sonucu anında şaman da olunabilir ama tabii ki herkes şaman olamaz. Olağanüstülük belirtileri burada belirleyici rol oynar. Şamanlar, bulundukları topluluğun geri kalanlarından davranışsal, tutumsal ve kimliksel bakımdan ayrışan özelliklerle ortaya çıkarlar. Belli sağlık sorunları da şamanlık belirtisi sayılabilir. Epilepsi (sara), bu bağlamda sıklıkla işaret edilen bir (hastalık değil) özelliktir. Ruhsal ya da fiziksel rahatsızlıklar, çocukluk travmaları şamanlığın önünü açabilecek diğer olgulardır. Söz gelimi, bir türlü iyileşmeyen hastalığı nedeniyle ruhsal varlıklarca ele geçirildiğine inanılan biri, zamanla bu hastalığı yenebildiğinde artık ruhları kontrol ve hükmü altına alabilmiş bir şamana dönüşür. Bir başka deyişle, kendi yarasını iyileştiren şifacı, şaman gücü kazanmış olur (Sharpe 1971: 66; Bowie 2006: 189).

Bir şamanı içerisinde yaşadığı toplumda farklılaştıran diğer bir özellik de onun cinsiyet ve cinsellik kimliğinde muğlaklık, geçişlilik ya da bileşikliktir. Daha sonra üzerinde duracağımız transgender bireyler, şaman olarak pek çok toplulukta ortaya çıkarlar. Örneğin Sibirya'nın kuzeydoğu ucunda Bering Boğazı'na kadar uzanan bölgede yaşayan Çukçiler-

de erkek şamanlar kadın giysileri, konuşmaları, saç biçimleri, yaşam tarzlarıyla ortalıktadır. Onlar başka erkekleri "koca" ya da cinsel partner edinebilirler. Kadın şamanlar da kadından-erkeğe "Dördüncü Cins" pozisyonda erkeksi tavırlar içinde kendilerine başka kadınları eş alabilirler. Amerika'da da pek çok yerli toplulukta karşımıza çıkan ve yerli dillerde "erkek kadın", "kadın erkek", ne erkek-ne kadın" veya "yarı erkek-yarı kadın" karşılığı sözcüklerle isimlendirilen ama hepsini kapsayıcı şekilde "iki-ruhlu" denilen bireyler de ruhsal güçlerle bağlantı içindeki şamanlar olarak değerlendirilirler (Strong vd. 1996: 27; Peoples ve Bailey 2002: 215; Kottak 2004: 592; ayrıca bkz. Bölüm On, "Cinsellik ve Kültür" alt-bölümü , s. 594). Eski Türklerin dinsel inançları üzerine değerlendirmesinde Ziya Gökalp de bu "kritik" noktaya, şamanizmin din değil büyü olduğunu kanıtlama yolunda şöyle değinmektedir:

> Şamanizmin bir din olmadığı, bir şamanın muvaffak olmak için kadın gibi saçını kestirmesinden, bıyığını sakalını tıraş ettirmesinden, kadın elbisesi giyip, kadın evzaı takınmasından, cins münasebetlerinde kadın rolü oynamasından, hatta gebe kalıp birtakım (balık, fare, kertenkele, vesaire gibi) hayvanları doğurmasından anlaşılır. Bu gibi hareketler "sihir"i [büyüyü] "din"den ayırır (Gökalp [1925] 2007: 385).

Şamanın uçlarda konumlanmasına yol açan bütün bu sıra (normal) dışı özellikleri, üyesi olduğu topluluk bünyesinde onu istendik olmakla birlikte çok fazla içli dışlı olunmaması da gereken bir figür yapar. Şaman, ruhları ve ruhlar da onu görebilmektedir; o, düşman ve tehlikeli güçlerin var olduğu öte dünyada da potansiyel olarak yaşayabilmektedir. O hâlde ondan korkmak lazımdır. Sonuçta şaman, sevilsin ya da korkulsun, bir parçası topluluğun hizmetinde, olmazsa olmaz ama aynı zamanda tekinsiz, dolayısıyla topluluğa marjinal, kıyıda bir karakterdir (Bowie 2006: 190).

Kendi toplumu ya da halkı adına ruhlarla ve iyilik-kötülük güçleriyle ilişkiye geçen, bu bakımdan "aracı" işleviyle ayırt edilen şamanın Eliade gibi, "rahip" olarak değerlendirilebileceğini öne sürenler olmuştur. Çünkü bir rahip veya rahibe, esas itibarıyla insanlar ile ilah ya da ilahlar arasında, diğer deyişle doğal ve doğaüstü dünyalar arasında aracılık/arabuluculuk yapan kişidir. Bir rahip, tanrı ya da tanrıların önünde insanı, insanların önünde de tanrı ya da tanrıları temsil eder (Sharpe 1971: 49, 66). Bununla birlikte bir şaman ile rahip arasında belirgin ve keskin farklar da vardır. Rahipler ya da rahiplik, hemen her zaman hiyerarşik ve sınıfsal mahiyette ve (kilise vb.) bir kurumlaşma çerçevesinde kendini gösterir. Şamanlar genellikle ekonomi, siyaset ve cinsiyet temelinde belirgin ya da göreli bir eşitlikçi yaşam biçiminin geçerli olduğu avcı-toplayıcı veya göçebe-hayvancı topluluklarda bulunur. Şaman, bulunduğu topluluğun diğer üyelerinden farklılaşmış bir hayat yaşamaz. Denilebilir ki o, "yarı-zamanlı" bir inanç uzmanı ve pratisyenidir. İnsanlık tarihinde tarımsal yaşam biçimine geçilmesinden sonra, tabakalaşmış (eşitsiz) toplum yapısının bir yansıması olan çok ya da tektanrılı dinlerdeki rahipler ise, toplumun geri kalan üyelerinden tamamen farklılaşıp üst-konum kazanmış "tam-zamanlı" dinsel şahsiyet ve pratisyenlerdir. Böyle bir konumlanma şaman örneğinde karşımıza çıkmaz. Bu doğrultuda değerlendirildiğinde şaman, bir rahip değildir. O sadece kendine iş düştüğünde gerekeni yapar, onun haricinde yaşamını sürdürdüğü topluluğun sıradan bir üyesidir. Ayrıca, rahiplerin aksine şamanlar, insanların yaratıcı ile ilişkisini sürekli düzenlemek gibi, bürokratik ve dolayısıyla hiyerarşik yanı ağır basan bir pozisyonla da ortaya çıkmazlar (Ferraro 2008: 352-353).

Eski Türk inanç sisteminde totemizm gibi şamanizmin yeri de Türk tarihçiliği ve milliyetçi yazınında hayli merkezî bir konu ve tartışma başlığı oluşturur. "Türkçülüğün babası" Ziya Gökalp için Eski Türklerde şamanizm, yukarıda da kaydedildiği üzere, dinsel değil büyüsel bir inanç sistemi olup şa-

man karşılığı kullanılan "Kam" da sihirbaz ve kâhin anlamına gelmekteydi. Şamanizmin totemizmden doğuş bulduğunu öne süren Gökalp'a göre şamanların totemler, ruhlar ve ilahlar üzerinde zorlama ve baskı yoluyla etkide bulunmaları söz konusuydu ki bu, büyü bahsinde belirttiğimiz gibi tam da büyüsel işlemi karakterize eden bir pratikti. Bu çerçevede esasen bir büyücü sayılması gereken şaman, kalıtım yoluyla ("ırsî"), çaba ve çalışma ile ("kesbî") ya da Tanrı vergisi yetenekle ("vehbî") ortaya çıkabilmekteydi (Gökalp [1925] 2007: 385-387).

Konuyu Türk tarihçiliğinde çok daha esaslı şekilde ele almış Abdülkadir İnan ise şamanizmin, Moğollar ve Tunguzlarla birlikte Türklerin en eski dini, hatta "milli dini" olduğunu öne sürer (İnan [1926] 1968). Ancak İnan, eski Türk dini için "itibari" (göreli) olarak şamanizm terimini kullandığını belirterek bu şamanizmi daha "iptidai" (ilksel) saydığı "Altay-Yakut şamanlığı"ndan ayırmakta ve onu esasen Gök Tanrı inancından tabiat (güneş, ay, yer, su) atalar ve ateş kültlerine kadar açılan bir inanç yelpazesiyle bağlaşık şekilde değerlendirir (İnan [1954] 1995: 1-22 ve 1976: 2-15). Ayrıca zaman içerisinde Budist, Hıristiyan, Müslüman olmuş Türk topluluklarında bir "kök" olarak şamanik izlerin bulunabileceğini de kaydeder (İnan 1968: 389 ve 462-479; 1995: 204-207). Yukarıda defalarca belirttiğimiz, göksel âlemlerle yeraltı alemleri arasında, iyilik ve kötülük güçlerinin dünyalarına gidip gelebilme yetkinliği ile ayırt edilen şamanizmin bu özelliği de İnan tarafından son derece özgün biçimde şöyle örneklenmiştir (köşeli parantez içindeki ifadeler bana ait):

> Altaylıların akidesine [inancına] göre kâinat birçok tabakalardan terekküp etmiştir [oluşmuştur]. Bu tabakalar yek diğerinden güya az bir mesafe ile ayrılmıştır ki ibadet merasimi icra ederken 'Kam', 'Şaman' bunların birinden diğerine bir sıçramakla geçebilir. Yukarı âlem olan on yedi tabaka semavî âlem-i nuru [göksel, aydınlık dünyayı], aşağıda bulunan ye-

> di veya dokuz tabaka âlem-i zulematı [zulümler dünyasını] ve cehennemleri teşkil eder. Nur âlemi ile karanlık âlemleri arasında insanların meskeni olan arz [yeryüzü] bulunur. ... Yukarı âlem iyi ervahlar [ruhlar], merhametli Tanrılarla doludur. Bunlar insanı halkederler [yaratırlar], himaye ve merhamet gösterirler. ... Aşağı âlem, ervahı şerire [kötü ruhlar] meskenidir ... insanlara zarar verirler. Bütün vazifeleri insanları karanlık âlemine celbetmekten [çekmekten] ibarettir. ... Semavi [göksel] ve zulmet [zalimlik] tanrılarıyla âdi [sıradan] insanlar doğrudan doğruya münasebete giremezler. Bunlara müracaat için kudretli bir vasıta [aracı] lâzımdır. O vasıta da "Kam" (Şaman rahibi)dir. ... Dinin bütün esrarı [gizemleri], ilahların hayatı, isimleri, şecereleri yalnız kama malumdur. Merasim-i diniye [dinsel tören] icra ederken "Kam" mahsus [özel] elbise giyer. Ayin icrasının büyük şartlarından biri de davuldur. Bu davulun bir tarafı resimler, mistik işaretlerle doludur. Ay, güneş, yıldız, mukaddes hayvan, ağaçlar tersim olunmuştur [resmedilmiştir]. Kamların büyük kısmı kendi dinine, ilahlarına ve dualarının tesirine inanmış insanlardır. Vecd [ekstaz] haline geldikte garip ve harikulade şeyler yapmaya istidat [yetenek] gösterirler (İnan 1968: 390-392).

Rit ve Mit

Rit ya da ritüel dinin "tiyatro"su, mit ya da mitos dinin "senaryo"sudur.

Dolayısıyla rit ve mit, etle tırnak gibi kaynaşmış mahiyette inancı şekillendirir. Onların karşılıklı ve birbirini tamamlayıcı beraberliğine Durkheim, ritüelin aslında inancın eyleme tercümesinden; inancın da ritüelin yorumundan başka bir şey olmadığını belirterek açıklık getirir ve şunu ekler: Bir mit olmaksızın ritüel yoktur, çünkü ritüel kutsala dair bir temsildir ve bu temsil ancak mitsel temelde şekillenir (akt. Pickering 1984: 327). Yukarıda totemizm bahsinde *Samilerin Dini* ad-

lı kitabındaki görüşleriyle Durkheim'ın düşüncelerinin şekillenmesinde önemli etkisi olduğunu belirttiğimiz Robertson-Smith de rit ve mit arasındaki ilişkiyi en erken işaret edenlerden biridir. O, ritüeli mite temel sayarak İbrani mitolojisini anlamak için İbrani ritüellerinin kavranması gerektiğini vurgular (akt. Benedict 1934: 396-7).

Rit ve ritüel sözcükleri hemen hemen hiç sorgulanmaksızın birbirinin yerine ve aynı anlamda kullanılmakla birlikte farkı netleştirme yolunda bir titizlik gösterilecek olursa, ritüel ve rit arasında bir parça-bütün ilişkisi olduğu öne sürülebilir. Oxford İngilizce Sözlüğü'nde ritüel, ritlerle ilgili, ilişkili, bağlantılı olan şeklinde tanımlanır. Rit ise dinsel ya da kutsal bir "yükümlülük"te izlenen prosedür, yapılıp edilenlerdir. Ayrıca ritin, bir ülke, halk, grup ya da sınıfın genel ya da bilinen âdet, alışkanlık ve davranışları şeklinde ikinci bir anlamı da vardır. O halde ritüelin, ritlerin bir araya gelmesinden (kombinasyonundan) oluşan edimler toplamı olduğu söylenebillir (Pentikäinen 1997: 734).

Sözün özü, Türkçe en uygun karşılığı "ayin" olan ritüel ile din, "sahneye konur". Simgesel içerikli, "stilize", bilinçli, gönüllü ve tekrarlanır mahiyetteki davranışlar seti, yani bedensel ve sözel edimler olarak tanımlanabilecek ritüel aracılığıyla doğaüstü, kutsal ya da yaratıcı sayılan her ne ise onunla ilişki kurulur (Zuesse 1987: 405); daha nesnel bir ifadeyle, "kurgulanır". Yaratıcının yapıp ettiklerinin dans, müzik ya da oyunlarla simgesel şekilde tekrarlanıp tazelenmesi olarak ritüel özde "drama"dır (Sharpe 1971: 56). İngiliz simgesel antropolojisinin öncü isimlerinden Victor Turner da ritüeli toplumsal drama olarak kavramsallaştırır ve dinsel ritüellerin bir tür "tiyatro" olarak anlaşılabileceğini öne sürer (Flanagan 1998: 425; Morris 2004: 418; Turner için bkz. Bölüm On Bir, "İngiliz Simgeciliği ve Victor Turner alt-bölümü , s. 680).

Ritüel davranış ve süreç, bir toplumsal bağlama oturur ve onu gerçekleştiren toplumun değerlerini yansıtıp bu değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar. Bu bakımdan Durk-

heim, yukarıda totemizm bahsinde de kaydedildiği üzere, dinsel ritüelleri toplumun dayanışma ve beraberliğine hizmet eden etkinlikler olarak değerlendirir ve ritüeller aracılığıyla toplumun kendini kutsadığını, birlik ve sürekliliğine inancı tazelediğini öne sürer. Buna karşılık, ritüellerin sadece doğrudan toplumsal uyumu desteklemekle sınırlı bir işlevi olmadığını işaret eden Max Gluckman ve onun izinde Victor Turner gibi antropologların yaklaşımlarını da kaydetmeden geçmemek gerekir. Onlar, yaptıkları alan araştırmaları temelinde ritüellerin toplumda mevcut gerilimleri, eşitsizlik ve çatışmaları dışa vurarak "başkaldırı" dramatize eden, böylece geçici bir altüst oluşla (psikolojik) rahatlama yaratarak "sübap" işlevi gören ve toplumsal birliği dolaylı olarak (çatışmalara rağmen) bildirimleyen içeriklerine dikkat çekmişlerdir (Morris 2004: 394-401).

Mit ise "kozmosun kutsal hikâyesi" olarak tanımlanabilir. Türkçe karşılık olarak "efsane" kullanılan mitlerin içeriğinde tanrıların kökenine, yapıp ettiklerine, ahlaki öğreti ve nasihatlerine dair hikâyeler yer alır. Evren, doğal ve doğaüstü dünyalar, bunların içinde/arasında insanın yeri, hayatın ve varoluşun anlamı, geçmişi, geleceği üzerine açıklamalar her toplum ve kültürde mitlerle kuşaktan kuşağa aktarılır (Ferraro 2008: 344).

Prof. Sedat Veyis Örnek mitlerin/efsanelerin dört temel konu başlığı altında sınıflanabileceğini belirtir: (a) Tanrıların nereden geldikleri (*teogoni*); (b) evrenin nasıl oluştuğu (*kozmogoni*); (c) insanların nereden geldikleri ve/ya nasıl oluştukları (*antropogoni*); (d) insanın ve dünyanın geleceği (*eskatoloji*) (Örnek 1995: 190). Elbette böylesi evrensel, insan varlığını çevreleyen büyük ölçekli konu ya da soruların dışında, daha küçük ölçekte ("mikro" düzeyde) insan topluluklarının yaşamında yer tutan, içeriğinde olağanüstülüklerin yer aldığı anlatılara da mit/efsane denmektedir.

Genelde bütün dinlerin söylemsel içerikleri mitik anlatılardan devşirilmiş olmakla birlikte mitleri sadece küçük ölçekli toplumların inançlarına özgü sayma gibi, antropolojik açıdan

yanlış ve sorunlu bir yaygın eğilim vardır. Yani Amerika, Afrika, Avustralya yerli topluluklarının mitleri varken, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların inanç sistemlerinde mitik ögelerin varlığı pek kabul edilmez. Oysaki üç büyük tektanrıcı dinin kutsal kitaplarında yer alan (Yaratılış, Tufan, Kurban, Hâbil-Kâbil çatışması gibi) pek çok anlatının Sümer toplumunda tespit edilmiş efsanelere kadar izleri-kökenleri sürülebilmektedir (Çığ 1997, 2002; Hooke 2002: 25-44). Dolayısıyla denilebilir ki dinlerin, insanı hayatın, varlığın, varoluşun "neden" ve "nasıl"ına ilişkin inanmaya davet eden söylem malzemeleri mitlerden köken alır, beslenir. İşte bu anlamda mit, dinin senaryosudur.

Mitler, sözlü kültüre dayalı anlatılardır. Yüzyıllar boyunca ağızdan ağıza aktarılarak bugüne gelirler ve öğretici-ahlaki pek çok hikâyenin yanı sıra insanlık tarihindeki kültürel, ekonomik, politik gelişmelere dair de ipuçlarını içeriklerinde barındırırlar. Avcılığın başlaması, alet yapımı, ateşin kontrolü, yiyecek üreticiliği (tarım-hayvancılık), cinsellik, ilk ailenin ortaya çıkması, çatışma ve cinayete kadar pek çok olay mitlerde karşılık bulur ve mitler aracılığıyla dinlerin bünyesine girer. Bu bakımdan mit, aynı zamanda karşımıza geçmişi çıkaran bir şifre olarak da değer ve önem taşır. Ancak birer tarihsel bilgi malzemesi, kültür tarihine ilişkin veri kaynakları olmanın ötesinde mitlerin bize geçmişin dünyası kadar şimdiki ânın toplumsal, siyasal, ekonomik ilişkilerini yansıttıkları da söylenebilir (Ocak 1992; Atay 2023). Dolayısıyla denilebilir ki bir kültürün mitolojisi, hem tarihsel hem de güncel mahiyette o kültürün ahlaki ve toplumsal düzeniyle yakından bağlantılıdır (Ferraro 2008: 344).

Din, Bilim ve Anlam

Bölümün başında dini, insanın "bilinmeyen"le ilişki kurma çabası olarak tanımladık. Aynı doğrultuda bilimin de insanın "bilinmeyeni tüketme çabası" olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte insanlar bilim ve teknoloji yoluyla bilinmeyenleri çözmeye, doğa ve evren karşısında yüz yüze kaldıkları sorunlarla baş etmeye uğraşsalar ve bunda en ileri ölçülerde başarı gösterseler de ne yaşamları ne de kendilerini çevreleyen doğa ve evren üzerinde mutlak bir kontrol sağlayabilirler. Kendi geleceklerine ilişkin, kesinlik arz etmeyen bir boyut ve buna bağlı olarak bir korku ve kaygı eşiği hep varolagelir. Öte yandan, bilimin buldukları da paradoksal biçimde bilinmeyeni tüketmekten çok bilinecek olanın sonsuzluğunu ve bitirilemezliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Yani bildikçe, bilinecek olan, katlanarak artar, çoğalır. İşte dinin, böylesi bir açmazla karşı karşıya kalan insan çoğunluğuna bir çıkış yolu sunduğu da öne sürülebilir.

Tekno-ekonomik anlamda en basitinden en gelişmişine kadar tüm insan toplumlarında bilgi sistemleri boşluk kabul etmeyen ve her şeyi izaha çalışan sistemlerdir. Bir toplum ne tamamiyle dinsel ne de tamamiyle din dışıdır. Vahim bir yanlış alışkanlıkla adına "ilkel" denilen takım ya da kabile topluluklarında dahi son derece incelikli bilimsel ve teknolojik etkinlikler günlük hayatın pek çok safhasında kendisini gösterir. Örneğin Okyanusya adalarında yaşayan Trobriand yerlileri, geçim kaynaklarını oluşturan çapa tarımı ve balıkçılık üzerine son derece geçerli ve incelikli bilgi ve tekniklere sahiptirler ve ürün elde etmek, ürünü artırmak için bu teknikleri kullanırlar. Ancak bu ussal ve bilimsel yetkinliğe karşın kendi denetimleri dışında kalan doğal olaylar tüm çabalarını boşa çıkarabilir. Bir doğal afet, zamansız yağan şiddetli bir yağmur veya beklenmedik bir kuraklık, tüm bu planlı akışı sekteye uğratabilir. İşte bu noktada da devreye yerlilerin dinsel-büyüsel inançları girer (Malinowski 1990: 15-25). Dolayısıyla beklenmedik, bilinmeyen, akıl yoluyla denetlenemeyen olaylar ve gelişmelerin yarattığı korku, kaygı, depresyon durumlarını karşılamak ve onların üstesinden gelmek üzere dinsel inanç pratiklerine başvurulur. Bu anlamda din, insan topluluklarının gündelik yaşamında bilimsel-teknolojik etkin-

Mitosdan "Mushaf"a Hâbil-Kâbil

Üç tektanrıcı semavi din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın insanlığın yeryüzü hayatını tarımla başlattıklarına onların kutsal kitaplarından aktarımlarla Dördüncü Bölümde değinilmişti (bkz. "Neolitik: Kır Otunu Zahmetle Yemek" alt-bölümü, s. 205). Kısaca tekrarlamak gerekirse, "Yılan-Şeytan"ın oyununa gelip yasak meyveyi yedikleri için cennetten kovulan ilk insan Âdem ile karısı Havva'ya verilen ceza, dünyaya sürgün ve Tanrı'nın "Geçimin topraktan olacak" buyruğu doğrultusunda tarıma "mahkumluk"tu. Bu anlatının köken olarak tanrılar-tanrıçaların yapıp etmeleri ve ilişkileriyle dolu çoktanrıcı Sümer mitolojisine doğru izinin sürülebileceği de belirtilmişti (bkz. Çığ 1997: 41-45 ve 2002: 67-69). Üç kutsal kitapta yer alan ilk "kardeş kavgası" olarak Hâbil-Kâbil anlatısının da izleri yine Sümer mitolojisinde bulunabilir ve esasen insanlık tarihindeki aynı büyük "ekonomi-politik" dönüşümün (Tarım Devrimi'nin) ipuçlarını içinde barındırır. Önce tektanrıcı gelenekteki anlatıyı Tevrat'tan başlayarak aktaralım:

> Ve Âdem karısı Havva'yı bildi; ve gebe kalıp Kain'i doğurdu... Ve yine kardeşi Habil'i doğurdu. Ve Habil koyun çobanı oldu, fakat Kain çiftçi oldu. Ve Kain, günler geçtikten sonra, toprağın semeresinden Rabbe takdime getirdi. Ve Habil, sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından getirdi. Ve Rab, Habil'e ve onun takdimesine baktı; fakat Kain'e ve onun takdimesine bakmadı. Ve Kain çok öfkelendi ve çehresini astı. Ve Rab, Kain'e dedi: Niçin öfkelendin ve niçin çehreni astın? Eğer iyi davranırsan, o yükseltilmeyecek mi? Ve eğer iyi davranmazsan, günah kapıda ve pusuya yatmıştır; ve onun istediği sensin; fakat sen ona üstün ol. Ve Kain, kardeşi Habil'e söyledi. Ve vaki oldu ki kırda oldukları zaman, Kain, kardeşi Habil'e karşı kalktı, ve onu öldürdü (Tevrat; Tekvin, 5: 18).

Semavi dinlerin ilk kutsal kitabındaki yaratılış öyküsünde ilk kan böyle akıyor, kardeş katli böyle başlıyor. Tevrat'ta karşımıza çıkan anlatı, İslam'ın "Mushaf"ı Kur'an-ı Kerim'de kardeşlerin ismi ve-

rilmeden ve (çiftçilik-hayvancılık gibi) "ekonomik" ayrıntılardan da arındırılmış olarak şu şekilde tekrar edilmekte:

> Ey Muhammed! Onlara Âdem'in iki oğlunun kıssasını doğru olarak anlat: İkisi birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki edilmemişti. Kabul edilmeyen, "And olsun seni öldüreceğim" deyince kardeşi: "Allah ancak sakınanların tekdimesini kabul eder" demişti. "Beni öldürmek üzere elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam, çünkü ben âlemlerin Rabbı olan Allah'tan korkarım. Ben hem benim, hem de kendi günahını yüklenip cehennemliklerden olmanı isterim; zulmedenlerin cezası budur". Bunun üzerine, kardeşini öldürmekte nefsine uydu ve onu öldürerek zarara uğrayanlardan oldu (Kur'an; Maide: 27-30).

Hâbil ile Kâbil'in öyküsü aslında insanlık tarihinin en eski sosyo-ekonomik çatışmalarından birini, onun toplumsal düzeni sarsıcı mahiyette ne kadar köklü ve güçlü etkiye sahip olduğunu gözler önüne sermekte. Bu, yaklaşık 10 bin yıl önce gerçekleşen Tarım Devrimi, yani bitki ve hayvan evcilleştirmesiyle başlamış yiyecek üreticiliğinin en istenmedik sonuçlarından biri olarak ortaya çıkan "çiftçi-çoban çatışması"dır. Toprak hem bitki hem de hayvan yetiştiriciliği için bir "bereket kaynağı" haline geldikten sonra "tarla mı, otlak mı" kavgası, bu iki iktisadi etkinliğin her birine özelleşmiş topluluklar arasında çok ciddi şekilde baş göstermiş olup bu, günümüze kadar da devam edegelmiştir. Hayvancı-çoban topluluklar tahıl ekilen tarlalara, çiftçi-tarımcı topluluklar da hayvan otlaklarına ister istemez göz koyma durumunda olmuşlardır (Bölüm Beş, "Çobanlık" alt-bölümü, s. 307). İşte, yaşadığımız topraklarda da yakın zamanlara kadar hâlâ en temel yerel-politik çatışma sebebini oluşturan bu konunun insanın tarihsel serüveninde ne kadar yakıcı bir yere sahip olduğunu tektanrıcı üç dinin kutsal kitaplarındaki anlatılar bize işaret etmektedir. Ancak kaydedilmesi gereken diğer önemli nokta, Yaratılış, Tufan, Kurban gibi Hâbil-Kâbil öyküsünün de üç semavi dinin söylem havzasını oluşturan Sümerler'e doğru izinin sürülebileceğidir. Tarihçi Sümerolog Muazzez İlmiye

Çığ, bu anlatının da Sümer tabletlerinde yer alan efsanelerden köken aldığını şöyle ortaya koymaktadır:

> Bu motif Sumer'de ayrı iki hikâyede bulunuyor. Birinde Çoban Tanrısı Dumuzi ve Çiftçi Tanrısı Enkimdu, Aşk ve Bereket Tanrıçası İnanna'ya âşık olurlar. Ona kendilerini beğendirmek için de kendi ürünlerinden getirirler. Tanrıça, Çoban Tanrısı'nı seçer ve onunla evlenir. Enkimdu bu seçimi dostça kabul ederek onlarla arkadaş olur. Diğeri de (Emeş) Yaz ile (Enten) Kış ile ilgili. Hava Tanrısı Enlil'e Kış, çeşitli hayvanları, yağ ve sütü getiriyor. Yaz da ağaçlar, meyveler, bitkiler ve değerli taşlar sunuyor. Tanrı Enlil, Kış'ın sunduklarını alıyor. Yaz da buna razı oluyor, kışa boyun eğiyor (Çığ 1997: 46-47 ve 2002: 70-71).

Sümer mitosu, bir yandan Tevrat ve Kur'an'daki Hâbil-Kâbil çatışmasıyla aynı doğrultuda bir çiftçi-çoban çekişmesini işaret ederken, ondan daha başat olarak tanrılar arasında bir "aşk" rekabeti olduğuna da vurgu yapmaktadır. İlginçtir ki buna benzer bir motif, kutsal kitaplara yansımamış olmakla birlikte, Eski Ahit'in (Tevrat'ın) Aramice tefsirlerinde ve İslam bünyesinde bazı hadislerde, tefsirlerde ve Kısas-ı Enbiya'ya kadar başka kaynaklarda yer alan anlatılarda bulunmaktadır. Bu kaynaklara bakılırsa, Âdem ile Havva'nın iki erkek çocuğu arasındaki çatışmanın asıl nedeni şudur: Hâbil ile Kâbil birer ikiz kız kardeşle doğmuş olup insan soyunun devamı için yekdiğerinin ikizi ile evlenmek durumundaydılar. Ancak Hâbil'in ikizi Lebuda çirkin, Kâbil'in ikizi Aklima güzeldi. O yüzden Kâbil, güzeller güzeli ikiz kız kardeşini Hâbil'e kaptırmamak için diretmiş, oğullarıyla başa çıkamayan Âdem de meseleyi ilahi iradeye aktarmıştır. Tanrı, Hâbil'in kurbanını seçip ondan yana karar bildirmiş, Kabil'in Aklima'yı vermemekte diretmesini onaylamamıştır. İşte bunu hazmedemeyen Kâbil, Hâbil'i öldürmüş, Aklima'yı yanına alıp kaçmış, kayıplara karışmıştır.

Tektanrıcı dinlerin kutsal kitaplarının dışındaki ilave metinlerinde bu kaydedilenler de Sümer'den İslam'a mitik-efsanevî motifler üzerinden nasıl bir "kutsal anlatı sürekliliği"nin söz konusu olduğunu gayet güzel örnekliyor.

liği tamamlayıcı mahiyette bir işlevle ortaya çıkar. Bir başka deyişle, bilimin bittiği yerde din başlar. Pek çok konu ya da sorun hakkında bilimsel yanıtları bulunan modern-endüstrileşmiş toplumlarda dahi hâlen yanıtlanamamış pek çok soru bulunmaktadır. Din bu tür sorulara, en azından geniş halk kitleleri açısından tatmin edici cevaplar üretir.

Din aynı zamanda insanlara, yaşamı ve evreni anlama çabalarında yardımcı olacak bir kavramlar seti sunarak o meşhur, meşhur olduğu kadar da zor soruya cevap üretir: "Nereden geldik, nereye gidiyoruz?.." Bu bakımdan din, insanın anlam ve amaç susuzluğunu gideren bir "reçete"dir denilebilir (Bates ve Fratkin 2003: 402).

Alman sosyolog Weber, dünyayı "anlamlı bir kozmos" olarak kavramanın insan zihni için metafizik ihtiyaç ya da içsel bir zorlama olduğunu öne sürer. Aynı doğrultuda peygamberleri de kendilerini izleyenlerin dünyayı böylesi bir kozmos (düzenli-anlamlı bir bütünlük) olarak kavrayıp anlamlandırmalarını sağlayan karizmatik şahsiyetler olarak değerlendirir (Morris 2004: 121). Dolayısıyla din, varlık ya da varoluş ile ilgili (ontolojik) sorulara tatmin edici açıklamalar getirerek, insana bir "anlam haritası" sunar. Kuramsal yaklaşımı Weber'den fazlasıyla beslenmiş Amerikalı antropolog Clifford Geertz'e göre de din, bir insan topluluğunun sahiplendiği değerlerle o topluluğun kendini içinde bulduğu varoluş düzeni arasında anlamlı bir ilişki kurmasını sağlar (akt. Morris 2004: 498) Dini bu çerçevede insan varoluşuna anlam veren bir "kültürel sistem" olarak değerlendiren Geertz, aynı doğrultuda oldukça kapsamlı ve yüklü bir din tanımı da yapar:

> Genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmalar formülleştirerek insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan ve bu kavramlaştırmaları bir gerçeklik halesine bürüyerek söz konusu hal ve motivasyonların eşsiz bir şekilde gerçekmiş gibi görünmesine yol açan semboller sistemi (Geertz 1985: 67).

Dinin denetlenemeyeni denetlemek, açıklanamazı açıklamak, hayata ve insana dair bir anlam haritası sunmak ve "kaosu kozmosa çevirmek" gibi psikokültürel işlevlerinin yanı sıra toplumsal süreçler ve ilişkilerde de bir dizi işleve sahip olduğu tespit edilebilir. Her şeyden önce din, bir toplumsal denetim mekanizması olarak çalışır. Toplumsal olarak kabul edilebilir davranış ve tutumları teşvik ederek, uygun olmayanları hoş karşılamayarak toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu bakımdan her din, aynı zamanda uygun ve doğru davranış reçeteleri sunan bir ahlâk sistemidir.

Dinin Toplumsal ve İdeolojik İşlevleri

Duygu-yoğun ayin ortamları, yani ritüeller, insanların ortak kimliklerini ifade etmelerine, dışa vurmalarına olanak verir. Böylece dinsel pratikler, bir insan topluluğu içerisinde dayanışmaya yardımcı olur, topluluk kimliğinin ve aidiyetinin birey tarafından hissedilmesini sağlarlar. Bu bakımdan yine Fransız sosyolog Durkheim'a dönmek ve onun Avustralya Yerlileri'nin totemist inanç sistemleri üzerine yorumlarına dikkat yöneltmek uygun olur. Durkheim'a göre Avustralya Yerlileri'nin tapındığı totem hayvanları, her bir kabilenin birliğini temsil etmekteydiler. Öyleyse kutsal olan totem, aslında birliğini temsil ettiği topluluğun kutsallığına inancı ifade etmekteydi. Bu bakımdan tanrı da "toplumun mecazi bir ifadesinden başka bir şey değildir" (Durkheim [1912] 2005: 274). O hâlde bir dinsel ritüelin yalnızca inanan insanın yaratıcı ile bağını güçlendirmekle kalmadığı, aynı zamanda onu üyesi olduğu topluluğa ilişik kılan bağları güçlendirdiği de söylenebilir.

Dinin hem birey hem de toplum bazında karşımıza çıkan bu işlevsel özellikleri, onun insan toplumsallığı açısından yerini ve önemini kavramamızı sağlasa da din adına yapılan savaşları, öldürülen insanları, işlenen cinayetleri açık-

lamaya yardımcı olmaz. Din, dünyevi-siyasal süreçlerde, iktidar mücadelelerinde, toplumsal çatışmalarda da karşımızdadır. Dinin bu yönünü anlamak için ise onun ideolojik işlevlerine bakmak gerekir.

Modern zamanlar öncesinde, sosyoekonomik çıkar çekişmelerine, siyasal iktidar mücadelelerine dayalı savaş ve çatışmaların dinsel bir görüntü ile kendini dışa vurduğu fark edilir. Engels'in ayrıntılı olarak üzerinde durduğu 16. yüzyıl başı Alman köylü savaşları da (Engels 1990; Morris 2004: 82-84), Anadolu tarihinin en sarsıcı bölümünü oluşturan Babaîler İsyanı ile onu izleyen Şeyh Bedreddin İsyanı da (Yetkin 1980; Ocak 1996a ve 1998), nihayet Osmanlı-Safevi çekişmesinin arakesitinde yer alan Kızılbaş-Alevi kalkışması da (Bayrak 1986; Yıldırım 2021) dinsel renk ve görüntüde ama özde sosyoekonomik, daha doğrusu ekonomi-politik temelli çatışmalardır. Böylece din, toplumsal patlamaların, yoksulluğa isyanın veya zenginliğe hıncın ateşleyicisi bir "ideolojik" işlevle dinamizm kazanır. Marx'ın dini, "ideolojinin ilk biçimi" olarak tanımlamasına neden olan bu işlev, bugün de geçerliliğini sürdürür. İnsanlara barış, huzur ve mutluluk vaat eden dinler bu doğrultuda savaş, kan ve dehşetin de adı olurlar. Aynı dine inananlar dünyanın bir yerinde, söz gelimi Bosna'da katliamlara uğrayıp "maktul'" olurken bir başka yerde, Sivas'ta, "katil" olabilirler.

İdeolojik bir söylem olarak işlerlik kazandığında din hem yönetenler için bir kalkan veya dayanak, hem de yönetilenler için bir silah veya sığınaktır. Yine Marx'dan hareketle açmak gerekirse, din bir yandan sömürü ve sınıf çelişkilerini gizleyen bir "örtü", öte yandan ezilenlerin ve yoksulların sefalete katlanmasını sağlayan bir "ağrı kesici" (Marx'ın ifadesiyle "afyon") olarak işlev görür. Ancak sefaletin dayanılmaz olduğu bazı durumlarda da gözü kara isyanların ve ölümüne ihtilalci kalkışmaların itici gücü de dinden gelir.

Özellikle sol-sosyalist çevrelerde din dendiğinde hemen ve yaygın biçimde vurguda bulunulan söz, Marx'ın "hal-

kın afyonu" ifadesidir. Bu ifade dillendirilerek din, bir çırpıda kestirilip atılır ve onun üzerine fazla kafa yormaya gerek olmadığı izlenimi yaratılır. Bu en çok Marx'ın kendisine yapılan bir haksızlıktır. Çünkü Marx dini "ahlâki bir yaptırım, bir yanılsama, asıl gerçekliği örten bir bulut ve eşitsizlikler için meşrulaştırıcı bir araç" olarak çözümlemekle birlikte (Morris 2004: 72) empati, yani yargılayıcı olmaktan ziyade anlamaya dönük bir yaklaşımı da elden bırakmamıştır. Bu, onun özellikle Ludwig Feuerbach ve anarşist-varoluşçu Max Stirner'e yönelik eleştirisinde belirginleşir. Özellikle de fikriyatı dine karşı tam bir antipati temelinde biçimlenmiş Feuerbach'ın aksine Marx (ve elbette Engels) için dine saldırmak, dini var eden, onun "içinde yeşerdiği" sosyoekonomik düzene saldırmaksızın sadece bir "gölge boksu" olmaktan öteye gitmeyecektir. Dolayısıyla mücadele edilmesi gereken din değil, onu var edip kaçınılmaz kılan yaşam koşullarıdır ve ancak bu koşullar dönüştürüldüğü zaman dinin üstesinden gelinebilecektir (Morris 2004: 59-63, 84). Bu kaydedilenler doğrultusunda Marx, "halkın afyonu" mecazını mutlak bir olumsuzlama anlamında kullanmaz. Bu ifadede afyon, halkı uyuşturan değil, "teskin eden", dünyevi süreçlerde sefalet içindeki, tahribata uğramış yoksul kitleleri rahatlatan, manevi zenginlik vaadi ile dünyaya tahammül etmeyi sağlayan bir rahatlatıcı, "ağrı kesici" olarak anlamlanır (Kürkçü 1994: 28). Marx'ın din üzerine kavramlaştırmaları; sıralamak gerekirse, "ideolojinin ilk biçimi", "kalpsiz bir dünyanın kalbi", "insani özün düşsel dışavurumu", "ezilmiş yaratığın iniltisi" gibi ifadeler, onun özde ateist olmakla birlikte din konusuna verdiği önemi yansıtır (Morris 2004: 59-61: 34; Firth 1996: 12).

Araştırılan ve incelenen konu din olduğunda Durkheim de insanların inandığı dinin ideallerine düşmanlıkla değil, belli bir "doğal sempati" ile bakılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre nasıl ki şiiri anlamak için bir insanın şiir kulağına sahip olması gerekirse, dinin ne olduğunu anlamak için de

dinsel bir "kulağa" sahip olmak gereklidir. Ancak Durkheim, din üzerine inceleme yapan kişinin çalışmasına bir parça "sempati" katması gerektiğini vurgularken, bunun sınırlarını çizer ve sempatinin özdeşleşmeye varmaması gerektiğini hatırlatarak şunları da kaydeder: "Hiçbir bilim insanı, inananda mevcut dogmatizmi, bu dogmatizmin 'gerçek' hakkında metafizik iddialar ortaya atmaya vardığı noktada kabul edemez" (akt. Pickering 1984: 96-97).

Bu söylenenlerle bağlantılı olarak, Morris'ten hareketle dinin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin antropolojik pozisyon da şöyle netleşir: "Ne saygı ne nefret, fakat eleştirel sempati" (Morris 2004: 14).

Din ve İktidar: Ortodoksi-Heterodoksi

Bir inanç sisteminin yaygın ve etkin olduğu her yerde dinin belli yorumlarını doğru ve geçerli gösterip diğer yorum ve anlayışları sahte, yanlış, geçersiz görme-gösterme eğilimi vardır. Bu şekilde bir dinin belli yorumlarının diğerleri karşısında meşruluk kazanmasını, daha yaygın ve baskın olmasını irdelerken dikkatleri iktidar ilişkilerine çevirmek gerekir. Farklı tarihsel, coğrafi ve kültürel bağlamlarda iktidar ilişkilerinin yapısına bağlı olarak bir dinin belli yorumları ona inanan kitleler tarafından doğru, meşru ve geçerli kabul edilir. Diğer yorumlar ise yanlış ve sapkın sayılacak ölçüde toplumsal sürecin dışına ya da en azından kıyısına itilirler. Bu söylenenler, dinle ilgili kaynaklarda sıklıkla "ortodoksi-heterodoksi" ikiliği ve karşıtlığı temelinde kavramsallaştırılır ve değerlendirilir.

Kelime anlamı "geçerli, kabul gören öğreti" demek olan ortodoksi (Yunanca *orthos*, doğru/hak; *doxa*, düşünce/inanç) bir dinsel inancın resmî olarak kabul edilen, dinsel otorite tarafından sahiplenilen ve topluma dikte edilen biçimidir. Heterodoksi (Yunanca *hetero*, farklı/öteki) ise aynı inanç siste-

minin bazı "merkezkaç", yani aykırı-muhalif toplumsal kesimler tarafından benimsenip hayata geçirilen ve yönetenlerce temsil edilen dinselliğe karşı konumlanmış, doğal olarak da onlar tarafından reddedilip lanetlenen biçimidir (Su 2009b). Bu reddiye ve lanetlemeyi ifade etmek üzere yaşadığımız coğrafyada İslam bağlamında tarihten bugüne karşımıza zengin bir terminoloji çıkar: Zendeka, zındık, mülhid, rafızî, "ehl-i rafz" gibi (Ocak 1999: 42). Böyle etiketlenen Babaîler İsyanı, Şeyh Bedreddin İsyanı ve Yavuz Sultan Selim-Şah İsmail arasındaki çekişmeyle bağlantılı Kızılbaş isyanları, bu toprakların tarihinden heterodoks halk hareketlerine başlıca örneklerdir (Ocak 1996a). Osmanlı resmî İslam anlayışının 16. yüzyıl başında Şah İsmail'in etki çemberine girerek ayaklanmış Kızılbaş/Alevi kitlelere yönelik fetvalarla belirginleşen "iki kutuplu" din kavramlaştırmasına ilişkin Rıza Yıldırım'ın şu sözleri de tam anlamıyla ortodoksi-heterodoksi ayrımına denk düşer: "Bir tarafta doğru ve hak din olarak Osmanlı Sünniliği diğer tarafta bunun dışında kalan sapkınlıklar. Sapkınlıklar spektrumunun en ucunda da Kızılbaşlık" (Yıldırım 2018: 42). Bu doğrultuda, Osmanlı resmî ulemasının sapkın ilan ettiği, katledilmelerinin vacip, karılarının, çocuklarının ve mallarının da helâl olduğuna fetva verdiği Kızılbaş kitleler de elbette Osmanlı'ya hiç mi hiç iyi gözle bakmıyorlardı. Pir Sultan Abdal şiirindeki şu dizelerde bu bakımdan zikredilmeye değerdir (akt. Bayrak 1986: 59):

"Lânet olsun sana ey Yezit pelit
Kızılbaş mı dersin, söyle bakalım
Biz ol ışıklarız ezel gününden
Rafızî mi dersin, söyle bakalım."

Bu kaydedilenlerle bağlantılı şekilde, heterodoksi teriminin en çok Türklerin İslamiyet'i kabulüne dair incelemelerde işlerliğe sokulduğu fark edilir. Söz gelimi, hayvancılıkla uğraşan göçebe Türk topluluklarının İslam'ı benimsemesi ve iç-

selleştirmesinin heterodoks çerçevede olduğu belirtilir (Akpınar 1993; Ocak 1999). Bu "heterodoks" Türk Müslümanlığı, İslam-öncesi inanç motifleri, eski ritüeller, atalar kültü, Gök Tanrı (*Tengri*) tapımı, Budizm ve şamanizmden esintilerle yüklü, onlarla yoğrulmuş, harmanlanmış olarak, yani "senkretik" mahiyette (izleyen alt-bölüme bkz. s. 490) belirir. Resmî/ortodoks dinin temsilcilerince bu, büyüsel işlemleri de içinde barındırdığından "hurafe" ya da "bâtıl inanç" denilerek olumsuzlanan bir çerçevedir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki yaşadığımız coğrafyada "ortodoksi" genellikle Sünnilikle özdeşleştirilip Alevilik başta olmak üzere diğer inançlar ve onların temsilcileri "heterodoksi" çerçevesine oturtulsa da durum, böylesi kategorik yaklaşmayı olanaksızlaştıracak ölçüde karmaşıktır. Sünni İslam'ın halk katında hayata geçirilişi de resmî din ulemasını rahatsız edecek, "bid'at" addedilen birtakım yeniliklerle yüklü olduğu ölçüde heterodoksi ile ilişki ve titreşim içindedir.

Belli bir coğrafyada ve zaman diliminde ortodoksiyi temsil eden dinsellik, başka bir yer ve zamanda heterodoksiye itilebilir. Söz gelimi, İran coğrafyasında Şii Safevi devletinin iktidara gelmesinden bu yana heterodoksiye itilmiş olan Sünnilik, Anadolu-Türk-İslam coğrafyasında ortodoks bir merkezî konum arz eder. Buradan anlaşılacağı üzere neyin ortodoks neyin heterodoks olduğu iktidar mekanizmasının işleyişiyle bağlantılı olarak belirlenir. Dolayısıyla "iktidar"la sarmaş dolaş olabilen heterodoks inançların ortodokslaştığı da görülür. İçerisinde yer aldıkları sosyopolitik iklimde "ortodoks" resmiyete karşı isyan edip başarıya ulaşan heterodoksilerin giderek hâkim, egemen ve eşitsiz şekilde kendi düzenlerini var ederek ortodoks konum kazanmaları da bilinmedik değildir. Bu şekilde iktidar imkânıyla ortodokslaşmış heterodoks hareketler, daha öncesinde yoksul-dışlanmış kesimlere hitap eden söylemlerini değiştirerek zenginliğin ve kurulu düzenin diliyle konuşmaya başlayabilirler (Suvari 2013: 206-209).

Roma İmparatorluğu ikiye bölündüğünde de imparator-

luğun merkez topraklarının dışında kalan Doğu Roma (Bizans), kendi Hıristiyanlığının doğru-geçerli olduğunu vurgulamak amacıyla kilisesini "Ortodoks" addetti. Buna karşılık Batı Roma İmparatorluğu ile özdeş (ve o da "evrensel" anlamına gelip kendi bağlamında bir ortodoksi olarak kabul edilebilecek) Katoliklik tarafından o, "sapkın" ya da "heretik", yani heterodoks sayılmıştır. Esasen Hıristiyan dünyada ortodoks dinsellik her ne ise onun karşısında beliren heterodoks yönelim, akım ve hareketler için yaygın kullanılan sözcük, "sapkın" anlamına gelen ve İslam bağlamında "rafızîlik" karşılığı olarak değerlendirilebilecek *heresy*'dir. Hıristiyanlık bünyesinde, hâkim ortodoksiler olarak Bizans-Ortodoks ve Roma-Katolik kiliseleri karşısında art arda ve birbirlerinden beslenerek varlık bulmuş; Pavlüsyanizm, Bogomilizm, Cathar, Waldens, Lollardizm ve Hussitler gibi bir dizi "heretik" heterodoks hareket, 7. yüzyıldan başlayarak Protestan reformizmini müjdeleyecek tarzda 14. yüzyıl sonuna kadar örneklenebilir (Özbudun 2003). Ayrıca Bizans Anadolusu'nda resmî (Ortodoks) Hıristiyanlık karşısındaki Pavlüsyanlar, Tondrakiler ve Bogomiller gibi heterodoks inanç topluluklarının, daha sonra aynı topraklarda Selçuklu-Osmanlı dönemlerinde İslam çerçevesinde kendini gösteren (Kalenderilik, Haydarilik, Vefailik gibi) sufi-mistik vurgulu heterodoks oluşumlarla "ortak doğası" üzerinde de durulmuştur. Bağlantılı olarak da gerek inanç içerikleri gerekse kendilerini "sapkın" (heretik/zındık/rafızi) ilan eden iktidarlara ve onların din otoritelerine karşı çatışmacı, isyankar pratikleri açısından Pavlüsyanlar ve onların türevi sayılabilecek Tondrakiler ile Babai, Bedreddin ve Kızılbaş ayaklanmaları arasında "tipolojik" benzerliklere işaret edilmiştir (Ay 2013). Bunlar ve daha önce sıraladığımız, hâkim dinselliğin "sapkın" saydığı heterodoks hareketler aynı zamanda din antropolojisinin en önemli kavramlarından olan "senkretizm"e açıklık getirme yolunda da örnek oluştururlar.

Halk Dini ve Senkretizm

"Halk dini" denilen ve din üzerine antropolojik çalışmalarda oldukça merkezî yer tutan inanç motif ve pratiklerine dünyanın her yerinde rastlanır. Türkiye de bu bakımdan hayli verimli bir zemin oluşturur. İçeriği ve çerçevesi yaşam biçimine (kültüre) uyarlı olarak beliren bu dinsellik, yaşadığımız coğrafyada pek çok yerde varlığını hissettirir. Elbette din bilginleri (ulema) tarafından temsil edilen hâkim ve kural-koyucu (normatif) anlayışla yan yana, daha doğrusu karşı karşıya bir varoluştur bu. Söz konusu ikilik, antropolojide "büyük gelenek-küçük gelenek" (*great tradition-little tradition*) şeklinde de kavramsallaştırılmıştır (Gulick 1983: 171-197).

Halk dini olarak nitelenen dinselliğin bünyesine giren inanç motiflerini ve pratiklerini "hurafe", "boş inanç" veya "bâtıl itikat" şeklinde olumsuzlayan "mektepli" (*scholarly/scriptural)* dinselliğe karşılık gelen "büyük gelenek", aslolanın kutsal metinlerin ve peygamberler/azizler gibi önderlerin pratiği olduğu savıyla hareket ederek dinsel davranış ve eylemi bunlarla sınırlar. Halk dini yahut "küçük gelenek" ise bağdaştırmacı (*syncretic*) ve uyarlamacıdır (*accommodationist*). "Büyük gelenek" püriten ve özcü, dolayısıyla dışlayıcıdır. Yatır ziyaretleri, evliyalara yönelim, adak adama, ağaçlara çaput bağlama gibi pratikler, "büyük gelenek" savunucuları ve temsilcileri açısından kabul edilemezdir. Fakat hangi dinselliğin senkretik hangisinin öyle olmadığı, ayrıntılı ele alınması gereken karmaşık bir husustur.

Farklı dinsel inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç ögelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkmasını anlatan dinsel bağdaştırmacılık ya da "senkretizm", antropolojik perspektiften kültürel öge, değer ve tutum alışverişi sonucu kültür değişmesine yol açan "kültürleşme" sürecinin bir örneği sayılabilir (Kottak 2008: 597; "kültürleşme" için bkz. Bölüm İki, "Kültürün Özellikleri" alt-bölümü, s. 52). Bununla birlikte kavrama genellikle "otantik olma-

yan", karışmış, yabancı ögelerin saf olana sızması gibi anlamlar da yüklenmiştir (Shaw ve Stewart 1994: 1). Bu doğrultuda senkretizmi, yönetenler açısından iktidar tesis etme, direniş ya da muhalefeti yumuşatma yolunda başvurulan bir "proje" olarak değerlendirmek de mümkündür (Su 2009a).

Dinsel senkretizm, başlıbaşına yeni biçimlenmiş bir din ya da kült (tapınç) şeklinde karşımıza çıkabileceği gibi, mevcut dinsel geleneklere eklemlenmiş yenilikler şeklinde de belirebilir. Birinci türden senkretizme örnek olarak Melanezya ve Papua-Yeni Gine'de Hıristiyan dokriniyle yerli inançların birbirine eklenmesiyle ortaya çıkan "milenaryan" mahiyetli (izleyen alt-bölüme bkz., s. 494) Kargo Kültleri ve Küba'da Afrika temelli dinsel inaçlarla Katoliklikliği birleştirmiş Santeria dini verilebilir (Kottak 2008: 597; Nanda ve Warms 2002: 358). İkinci türden senkretizme örnek olarak da Orta-Güney Amerika Katolikliğinde 16. yüzyıldan itibaren belirmiş "Guadalupe Bakiresi" kültü gösterilebilir. Bu, yerli inançlarla Katolikliğin senkretizmi sonucu, Bakire Meryem'le Aztek Yer/Toprak Tanrıçası Coatlicue'nin özdeşleştirilmesiyle ortaya çıkan bir külttür (Bowie 2006: 255). Bununla birlikte her inanç sistemi kendisinden önceki inançlardan, pratiklerden ve efsanelerden pek çok unsuru bünyesinde barındırdığı için aslında tüm dinlerin senkretik olduğunu söylemek en doğrusudur. Çünkü, Zerdüşt dini üzerine önemli çalışmasının girişinde dinbilimci ve çevirmen Taraporewala'nın özlü ve çarpıcı ifadesiyle, "yeni inançlar, eskilerin üstüne aşılanır" (Taraporewala 2002 15). Geçmiş inanç örüntüleri ve gelenekleri, sonra gelenler tarafından yeni gereksinimlere göre alınır, işlenir, değiştirilir ve uygulamaya konulur. Dolayısıyla Hinduizmden Zerdüştlüğe, Mitraizmden Maniheizme ve Mazdakizme açılan yelpazede Hint-İran coğrafyasında belirmiş inanç çeşitlemelerinin hepsinde senkretik doku mevcuttur. Aynı doğrultuda üç büyük tektanrıcı dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) İbrahim Peygamber'den köken alan inanç ve pratikleri kendi yer ve zaman koşullarınının biçimleyici etki-

siyle bünyelerine aldıklarını, ayrıca her birinin ortaya çıktıkları coğrafyada mevcut diğer pek çok eski dinsel gelenekten de etkilendiklerini söylemek mümkündür. (Esinoğlu 1996). Bu bakımdan Fransız düşünür Félicien Challaye'nin Hristiyanlık üzerine şu notları da kayda değer:

> Hıristiyanlık, daha önceki dinlerle şaşırtıcı benzerlikler göstermektedir: Tanrısı, Yahudi peygamberlerin Yehova'sıdır ki Göksel Baba haline girmiştir. (...) Teslis düşüncesi zaten birkaç dinde vardır. Bakire Meryem, tıpkı öteki kadın tanrıların –İzis'in, İştar'ın, Astarte'nin, Kibele'nin yaptıkları gibi– insanların az çok sevgi dolu bir dindarlığa olan eğilimini tatmin eder: Meryem tıpkı Demeter gibi ızdıraplı bir anadır; İsa'yı kucağında taşıyan Madonna tasviri ise küçük Horus'u kolları arasında tutan İzis'in tasvirinin tıpkısıdır. Şeytan, İran'ın Angra Mainyu'sudur. Melekler, iblisler, azizler Animizm'deki ruhlardır. (...) Komünyon, kutsal varlığın etine ve kanına ortak olmak demek olup, Totemik kökten gelmedir. Bu daha önce Eleussis'te ekmekle, Dionysus'a inananlar tarafından şarapla, Mithra dininde ise ekmek, şarap ve su ile yapılmaktaydı. Mithra dininde de daha önce bir takım takdisler, örneğin vaftiz vardı (...) Katolik rahipleri de İzis rahipleri gibi traş olurlar, kafalarının tepesini kazırlar, uzun urbalar giyerler; üzerlerine el değdirilip kendileri 'mana' ile meşbu [dolmuş] hale getirilince kutsal bir vasıf edinirler; çanlar çalınırken müminlerin üzerine şu serpip onları tütsileyerek arıttıkları zaman ise, Hellen tapınış usüllerini uygulamış olurlar (Challaye 1972: 276-277).

Benzeri bir senkretizm tablosu İslamiyet için de sergilenebilir.

En temel noktadan başlamak gerekirse, Allah inancı "Cahiliye" diye olumsuzlanan İslam-öncesi Arap toplumsallığının çoktanrıcı ("putperest") inanç sisteminde de "üst-tanrı" olarak mevcuttur. İslam peygamberinin inisiyatifiyle bu "üst-

tanrı", dönemin sosyoekonomik ortamında tek tanrıya dönüştürülerek bir "reform" gerçekleştirildiğini düşünmek mümkündür (Shaffer 1978). İnancın çerçevesini oluşturan kutsal kitap Kur'an'ın içeriğinde önemli ölçüde Eski ve Yeni Ahit'te (Tevrat ve İncil'de) yer alan anlatılar karşımızdadır ki onların izleri de daha önce kaydedildiği üzere Sümerlere kadar geriye sürülebilir (Çığ 1997). Müslümanların ağzından düşmeyen "âmin" sözü, Eski Mısır'da tanrıların kralı olan Amon'un adından çıkış bulur, ardından hem Yahudilik hem de Hıristiyanlıkta ayinlerde kullanılanarak yerleştikten sonra İslama giriş yapar (Emiroğlu 2002: 56-57). İbadetin temellerini oluşturan namaz, oruç, hac ve kurban da çoktanrıcı "Cahiliye" Araplarının inanç örüntülerinden Sabiiliğe, Yahudilikten Hıristiyanlığa, Totemizmden Eski Yunan ve Roma panteonlarına, Hinduizmden Taoizme, Budizmden Konfüçyanizme kadar pek çok inanca açılan yelpazede izleri sürülebilecek uygulamalardır (Çağatay 1972: 62-82 ve 168-173; Dursun 2016: 83-88; Atay 2020: 47-62). Zamanla İslamiyet bünyesinde kendini gösteren mevlid töreni ile Mehdi inancı/beklentisi de (aşağıya bkz., s. 494) Hristiyanlık ve Yahudilikten intikal ettiği söylenebilecek örneklerdir (Hoffman 2002; Ocak 2017: 48).

Anadolu coğrafyasına özgü bir inanç biçimlenmesi olarak nitelenebilecek Alevilikte de senkretizmin izleri gayet belirgin şekilde ortadadır (Melikoff 1994; Ocak 1996a ve 1996b: 210-211). İslamdan Hıristiyanlığa; Orta Asya merkezli Gök Tanrı (*Tengri*) inancı, atalar ve tabiat kültleri ve Şamanizm'den, Hint Altkıtası kökenli Budizm'e; İran kökenli Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm ve Mithraizm'den Anadolu'nun Hıristiyanlık-öncesi paganizmine kadar açılan bir inanç yelpazesi içinden ilke, simge ve pratikler, Alevilik bünyesinde karşımıza çıkar ve bu bünyeye şekil verir (Ocak 2003; Aksoy 2006). Fakat Anadolu'da senkretizm elbette yalnızca Alevilikle sınırlı bir olgu değildir. Sünni halk İslamı da senkretik motifleri yoğun biçimde barındırır. Tarih boyunca farklı kültür ve dinleri benimseyip taşıyıcılığını yapan pek çok kavmin

gelip geçtiği Anadolu toprakları üzerinde İslamlaşma süreci öncesinde kökleşip yaygınlaşmış inanç ve ritüeller tamamen yok olmamış, yeni-hâkim din olarak İslamın içerisine nüfuz ederek ona kendi renklerini katmıştır. Özellikle İslam-öncesi Anadolu'da yaygınlaşmış popüler Hristiyan inanç motiflerinin İslam ile karşılaşması oldukça ilginç senkretizm örneklerini Sünni çerçevede de karşımıza çıkarır (Atay 2000b). Bunlar arasında yaz gündönümünü işaret eden Hıdrellez kutlamaları ve mevlit, popüler örnekler olarak kaydedilebilir.

Mesih, Mehdi, Deccal: Milenaryanizm

> Horasan'da ortaya çıktıktan sonra Deccal Kudüs'e gidecek ve oradan tüm dünyaya küfrü yaymak üzere kırk günlük bir seyahate başlayacak. Kırk gün tamamlanınca İsa Peygamber cennetten inecek, Deccal'i öldürecek ve Şam'da Mehdi ile buluşacak. Ardından dünyada bir 'altın çağ' başlayacak. Mehdi dünyada yedi yıl hüküm sürecek. Sonra Mehdi ölecek ve İsa kırk yıl dünyada hüküm sürecek. Bu kırk yıl içerisinde dünyada kötü ve şeytani olan her şey temizlenecek ve dünya cennet gibi olacak. İsa'nın kırk yıllık hükümranlığı da tamamlandıktan sonra, kötüler ve şeytaniler dünya üzerinde azar azar yeniden ortaya çıkacaklar ve on yıl içerisinde çoğalacaklar. Bu o yıl da tamam olduktan sonra İsa Peygamber de ölecek ve Hazreti Muhammed'in Medine'deki mezarının arkasına gömülecek. Bunun ardından tüm inananların huzur içinde ölmesi için vakit tamam olacak, dünya üzerinde sadece kötüler ve kâfirler kalacak, ta ki Hesap Günü onların üzerine düşene kadar... Sonra onlar da ölecek. (Şeyh Nazım Kıbrısi'den akt. Atay 1996: 229-230)

Hemen her inanç sisteminde evrenin ve onun içinde varlıkların ortaya çıkışına ilişkin bir başlangıç ("Yaratılış") anlatısı olduğu kadar, her şeyin nasıl yok olacağına dair bir son, yani

"Kıyamet" anlatısı da mevcuttur. "Son"a ilişkin bu anlatı ya da öğretiye eskatoloji denir (Sharpe 1971: 15). Bir eskatolojik inanç temelinde insan topluluklarında gözlemlenen kitlesel beklentileri tanımlamak için kullanımda olan yaygın terim ise "milenaryanizm"dir. Yukarıda Nakşibendi şeyhi Nâzım Kıbrısi'nin tarikat çevresinde yaygın milenaryan ("Mehdici") söylemin içeriğinde de bariz şekilde yer aldığı üzere, söz konusu beklentinin karakteristik yanlarından biri, cennetin yeryüzünde belireceği inancıdır (Talmon 1968: 351).

Milenaryanizm (ya da milenyalizm) karşılığı olarak Türkçede ısrarla kullanımda tutulmaya devam edilen terim, "Binyılcılık"tır. Ne var ki kullanıldığı yabancı dillerdeki etimolojik anlamı "binyıl" olsa da *millenium* tabirini duyan birinin zihninde ve kalbinde belli bir zaman aralığını algılamanın çok ötesinde farklı bir tepkinin kendini gösterdiği ortadadır. Bir yandan huzur bir yandan kaygı; bir yandan güven bir yandan korku şeklinde çapraz düşünce ve duygularla beliren bu tepkinin sebebi, başlangıçta da belirtildiği üzere Kıyamet'tir. Dünyanın sonuna gelindiğine dair bir kanaati var edecek anlam, milenyum sözcüğünde içkindir Dolayısıyla milenaryanizmi Türkçeye binyılcılık yerine "kıyametçilik" diye çevirmenin daha uygun olduğu söylenebilir.

Bu çerçevede, dünyanın sonuna yakın zamanda yeryüzünde büyük değişmelere yol açacak; özellikle ezilenlerin, çaresizlerin, yoksulların sefaletine son verip, insanlara huzur ve selâmet getirecek olaylar olacağı ve kurtarıcıların geleceği şeklindeki milenaryan beklentiler, Amerika yerlilerinden Afrika, Asya, Okyanusya yerlilerine açılan yelpazede geçmişten bugüne irili ufaklı pek çok inanç sisteminde kendini gösterir (Wilson 1975). Bu bakımdan Okyanusya'daki Melanezya (Papua Yeni Gine) yerlilerinin Beyaz istilasına karşı, Hıristiyan milenaryanizminden esinli, dolayısıyla "senkretik" mahiyetli kurtuluş beklentilerini oluşturan "Kargo Kültleri", antropoloji literatüründen popüler ilgiye de fazlasıyla açık olmuş en erken ve karakteristik örnek olarak kaydedilebilir (Worsley 1957).

Aya Yorgi, Hızır-İlyas, Hıdrellez

Kışın sona erip yaz mevsiminin başladığını işaret eden Hıdrellez kutlamalarının altyapısında, Hızır-İlyas kültü yer alır. Bu, ilk bakışta İslam'dan beslenen bir halk inanışıdır ama derinlerine inildiğinde Hıristiyanlıktaki benzer bir halk inanışıyla iç içe geçmiş olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Hızır-İlyas kültü, tipik bir senkretizm örneğidir. Tarihçi Prof. Ahmet Yaşar Ocak'ın konuyla ilgili kitabı bu bakımdan kayda değer bir malzeme sunar.

Ocak (1985) kökeni Kur'an'da bulunan kutsal bir şahsiyet (peygamber) olan Hızır'ın Müslüman halk inançlarında, İslam-öncesi halk inançlarıyla da sarmaşık vaziyette, insanüstü meziyetlere sahip efsanevi bir kült şahsiyete dönüştürüldüğünü kaydetmektedir. Anadolu'da İslam-öncesi dönemde Hıristiyan halk tarafından asırlar boyunca takdis edilmiş bir aziz olan Ayios Yeoryios (*Hagios Georgios*) yani Aya Yorgi çevresinde oluşmuş kültik inanış, Anadolu'nun İslamlaşmasından sonra Hızır-İlyas kültüyle Müslümanlığa "transfer" edilmiştir. Ayios Yeoryios, Hızır'la özdeştirilmiş ve "Suriye, Anadolu, Balkanlar ve Kırım gibi yerlerde Ayios Yeoryios'a ait makamlar, kilise ve manastırlar İslami dönemde Hızır veya Hızır-ilyas'a mal edilmiştir". İslam kaynaklarına bile "Cerciş Aleyhisselam" adıyla bir peygamber olarak giren Ayios Yeoryios, kendisiyle ilgili anlatılarda, tıpkı daha sonra Hızır için olduğu gibi, uğradığı eve bolluk ve bereket saçan, kuru tahtaları yeşertip ulu ağaç hâline getiren ve hastalıkları iyileştiren bir aziz olarak anlatılır (s. 131-133). Bugün Türkiye'de Hıdrellez'in kutlandığı 6 Mayıs tarihi dahi, etkinliğin Hıristiyanlıkla bağını işaret eder. Çünkü Ayios Yeoryios kültü de Yunanistan, Balkanlar ve diğer bazı Doğu Avrupa ülkelerinde 6 Mayıs'ta kutlanmakta olup Bizans Anadolu'sunda da bu tarihte kutlanmaktaydı.

Ancak Prof. Ocak, durumu çok daha çarpıcı kılan bir başka noktayı daha işaret etmektedir. Bu, Ayios Yeoryios'un da büyük olasılıkla Hıristiyanlık-öncesi Anadolu'nun efsaneleşmiş bir Hitit tanrısının Hıristiyanlaştırılmış biçimi olmasıdır. Ayi-

os Yeoryios'a ait efsanevi hayat hikâyelerinin daha çok Orta Anadolu'daki yaygınlığı, bunların eski Hitit efsaneleriyle ilgisine işaret etmekte gibidir (s. 132). Tıpkı İslamiyetin Anadolu'ya yayılma sürecinde Hıristiyan inanç pratiklerini İslamileştirmesi gibi, Hıristiyanlık da Anadolu'da yayılırken burada daha önceden mevcut pagan kültleri gerçek ya da hayali azizlere mal etmek suretiyle Hıristiyanlaştırmıştır. Üstelik söz konusu senkretik dönüşüm Hıristiyanlık-içi mahiyette de kendini göstermiş ve Hıristiyanlığın hâkim olduğu Anadolu'da Ayios Yeoryios'tan sonra yaşamış Ayios Theodoros da Orta Anadolu'da öncekinin yerini alarak her iki azizin yapıp ettikleri, halkın zihin ve gönül dünyasında özdeşleşmiştir (s. 132-133). Ayrıca Ocak, Doğu Anadolu'da Ermeni Hıristiyanlığı tarafından kutsallık atfedilen bir aziz olan Ayios Sergios'un da akan zaman içinde Dersim Kürt-Alevi coğrafyasında Hızır'la özdeştirildiğini kaydetmektedir (s. 134).

Anlaşılmaktadır ki Anadolu'da yaz gündönümüne işaret eden bir pagan kutlama bu coğrafyaya yayılan Hıristiyanlığa Ayios Yeoryios kültüyle içsel kılınmıştır, Müslüman Türklerin hâkimiyetine geçen Anadolu'da da Ayios Yeoryios, ayrıca Ayios Theodoros ve Ayios Sergios Hızır-İlyas'a dönüştürülmüş, kutlama da Hıdrellez adı altında halk inancının önemli bir etkinliği hâline gelmiştir. Bu şekilde, ardı ardına gelen zincirleme senkretizmler, Anadolu coğrafyasının önceki ve sonraki insan unsurları arasında bir manevi sürekliliğin oluşmasına imkân sağlamış görünmektedir.

Mevlit

Mevlit, "doğum zamanı" demektir ve esas olarak Muhammed Peygamber'in doğum yıldönümlerinde İslâm dünyası açısından çok büyük değer taşıyan bu olayı anma amacıyla yapılan töreni tanımlar. Ancak "esas olarak" diye altını çizmek gerekir, çünkü mevlit, sadece Peygamber'in değil, onun en yakınlarının, hatta evliyadan zatların (pir, şeyh, mürşit sayılanların) doğum günlerini anmak için de gerçekleştirlen bir kutlamadır. İlk mevlit törenlerinin karşımıza çıktığı Şiî Fatımilerde (909-1171) kutlamanın İslâm peygamberinin yanı sıra onun amcaoğlu ve damadı (aynı zamanda 4. Halife) Ali ile kızı Fatıma'nın doğum günleri vesilesiyle yapıldığı da bilinmektedir.

Bu itibarla Türkiye'de de popüler olan ve Peygamber'in doğum günü münasebetiyle kandil olarak kutlananı "Mevlid-i Nebi" olarak belirtmek gerekir. Bununla bağlantılı olarak mevlit, aynı zamanda Peygamber'in doğumunu ve hayatını anlatan manzum eserin adıdır. Böyle çok sayıda eser olmakla birlikte en meşhuru, Süleyman Çelebi tarafından 1409 yılında yazılmış olandır. Bu mevlit, Peygamber'in doğum gününe özel olmanın ötesinde bir çocuğun doğumu, bir yakının ölümü, sünnet veya evlilik gibi insan hayatında belirleyici değişikliklere yol açan durumlarda da törensel çerçevede okunur.

Türkiye İslamının özellikle halk açısından bir vazgeçilmezi, olmazsa olmazı durumundaki mevlit ritüeli, İslam dünyasında varlığı en çok tartışma yaratmış konulardan biridir. Mevlidin ne kadar İslam'a özgü ve İslam'a uygun bir pratik olduğu, ciddi anlaşmazlık ve münakaşalara yol açmıştır. Sünni İslam'da mevlit geleneğinin izi, 1207-1208 yıllarına ve Erbil'e sürülebilir. O dönemde Erbil'in Selçuklu atabeyi olan Muzafferüddin Gökbörü tarafından ilk kez ve Fatımi törenlerinden esinle mevlit düzenlendiği kaynaklarda kaydedilmektedir. Ancak daha çarpıcı iddia, bunun Hıristiyan ayinlerinden, muhtemelen de İsa'nın doğumuna yönelik Noel'den bir etkileşimin sonucu ortaya çıkmış "senkretik" bir kutlama olduğudur. Aynı şekilde Fas ve Müslü-

man İspanya'da da mevlidin Hıristiyan etkisine bir karşılık olarak takdim edildiğine ilişkin görüşler vardır (Hoffman 2002).

Bu durum, İslam dünyasının pek çok yerinde dinin ayrılmaz bir parçası olarak bilinen mevlidin aslında İslam'la alâkası olmayan uydurma ve uygunsuz bir "âdet" olduğu görüşüne de yol açmıştır. Özellikle Selefi-Vahhabi çevreler mevlidi "bid'at" (dine aykırı yenilik) sayıp Peygamber'e kutsiyet atfedildiği gerekçesiyle ona şiddetle karşı çıkarlar. Ritüelin merkezi unsuru olan manzum eseri kaleme almış Süleyman Çelebi'ye de lânet yağdırırlar.

Bir de mevlitle yapılanın, Peygamber'i kutsallaştırmaktan ziyade "insanileştirmek" olduğunu vurgulayan antropolojik yaklaşımı kaydetmekte yarar vardır. Nancy ve Richard Tapper, Türkiye'de gerçekleştirdikleri antropolojik çalışma temelinde mevlidin İslam peygamberini erişilmez ve dokunulmaz kılan anlayış karşısında, onu insanileştiren ve insanların Peygamber'le özdeşim kurmasına imkân veren bir etkinlik olduğunu öne sürmüşlerdir (Tapper ve Tapper 1987).

Bunun yanı sıra Amerika kıtasında Kolomb öncesi Meksika'sındaki yaygın beklenti olarak "Quetzcoatl'ın dönüşü"; Arizona'da Hopi yerlilerinin inanç sistemlerinde tespit edilmiş milenaryan motifler; Avrupa yayılmacılığının hayatlarını altüst ettiği Amerika yerli halkları arasında 19. yüzyılda patlayan "Hayalet Dansı" (*Ghost Dance*), "Handsome Lake", "Delaware Kâhini", "Shawnee Kâhini", "Peyote Kültü" gibi "yeniden-canlanma" arayışlı hareketlilikler, antropolojik ilgiye açılmış başlıca örneklerdir (Mühlman'dan akt. Wilson 1963: 109; Kaiser 1990; Nanda ve Warms 2002: 358-359).

Daha iyi, mutlu ve güzel günlerin yaşanacağı yeni bir hayat içinde soluk alıp verme arzu ve isteğinden kaynaklanan dinsel-toplumsal tepkileri tanımlama yolunda antropolojide milenaryanizm yerine ondan daha yaygın kullanımda olan başlık "Yeniden-canlanış Hareketleri"dir (*Revitalization Mo-*

vements). Anthony Wallace tarafından kullanıma sokulmuş bu terim, denge hâlindeki toplum yapısının dışarıdan bir gücün fetih, işgal, tahakküm vb. etkisiyle yaşanan değişim sonucu bozulması karşısında daha tatminkâr bir toplumsal-kültürel düzen arayışıyla eski güzel günlere çağrıya veya tamamen yepyeni bir gelecek vaadine dayalı kitlesel hareketleri anlatır (Adas 1987: xvii-xviii; Ferraro 2008: 359). "Milenyum"dan türeme milenaryanizmin ise bir eskatolojik terim olarak Yahudi-Hıristiyan geleneğinden çıkış bulduğunu kaydetmek gerekir. Bu çerçevede milenaryanizmin sık sık "mesiyanizm" (mesihçilik) tabiriyle özdeşlik içinde kullanıldığı da olur.

Yahudilikte "Mesih" (*Messiah*; "yağ ile mesh edilmiş" [ovulmuş-ovuşturulmuş] olan) Kral Davut'un (Davut Peygamber) soyundan geleceğine ve Roma tarafından fethedilmiş Kudüs topraklarında "Davut'un Krallığı"nı, dolayısıyla "Tanrı'nın egemenliği"ni tekrar kurarak İsrail ulusunu yeniden oluşturacağına inanılan kurtarıcının adıdır. Roma İmparatorluğu işgali altındaki Kudüs'te Yahudiler arasından bol bol Mesih çıkmıştır ki bunlardan biri de "Nasıralı İsa"dır (Aslan 2014: 59-75). Roma, Kudüs'te ve kendi kontrolü altındaki Yahudi tapınak-devleti (Yahudiye) egemenlerinin iş birliğiyle İsa'yı çarmıha gerdikten sonra, Arami-İbrani geleneğinden uzakta Anadolu'da Greko-Romen geleneğinin etkisiyle Yahudilikten bir "kopma-türeme" (*spin-off*) şeklinde ortaya çıkan Hıristiyanlık, aslında "Mesihçilik" demektir (Yunanca *Hristos*, Mesih anlamına gelir). İsa-Mesih'in yeryüzüne yeniden gelip kendisine inananları selamete çıkararak "Bin Yıl" hüküm süreceği şeklindeki beklenti, Hıristiyanlıkta inancın direğidir. İncil'de kıyametten bahsedilen yerlerde, Mesih'in yeryüzüne geri dönerek bin yıl hüküm süreceğinin yanı sıra Şeytan'ın da bu bin yıl boyunca bağlı tutulup dipsiz kuyuya atılacağı bildirilir. Sonra Şeytan çözülüp bir dolu kötü insanla birlikte Mesih'e savaş açar, savaşı Mesih kazanır, Şeytan ve takipçileri ise "ateş ve kükürt gölü"ne atılır. Devamında bütün ölüler dirilir ve iyiler göğe yükselip İsa ile

yaşamaya layık, kötüler de Şeytan'ın yanına "ateş gölü"ne reva görülürler. "Milenyum" (Binyıl) bu doğrultuda "zamanın kutlu sonuna ilişkin fütüristik hayaller"den doğmuştur. (Gould 1999: 30-31).

Özlüce "kıyametin kutsal senaryosu" demek olan "milenyum" ve ondan türeme milenaryanizme İslam kayıtsız kalmamış ve kendi sürümünü "Mehdi" figürü üzerinden geliştirmiştir. Mesih'in İslam'daki karşılığı Mehdi olup bu milenaryan "kurtarıcı"nın Yahudi-Hıristiyan geleneğinden etkileşimle, yani "senkretik" şekilde İslam'a geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Mehdi, Mesih'in İslamileştirilmiş ve belli ölçülerde farklılaşmış bir sürümü sayılabilir (Ocak 2017: 48).

Bununla birlikte Kur'an, İncil'de olduğu gibi İsa'nın "Mesih" olarak geri döneceğine yer verse de İslami bir kurtarıcı bahsi ve adı onda yer almaz. Kur'an'da "Mehdi" ismi geçmez. Aynı kökten gelen "Hâdi" vardır ama o da "ilahi rehber" anlamında Allah'ın 99 güzel isminden biri olarak yer alır. Buna karşılık Mehdi'nin geleceğinden bahseden 50'den fazla hadis (Peygamber sözü) olduğu öne sürülür. Ancak bunlara da özellikle Sünni inanç öğretisinde hep kuşkuyla ya da ihtiyatla yaklaşılmıştır. Çünkü Mehdi ve Mehdi'nin gelişi ("Zuhurat"), "sahih" olmayan (güvenilirliği oldukça tartışmalı) hadislerde geçer. Bu doğrultuda "Mehdi" konusu Sünni İslam bünyesinde mektep medrese görmüş din bilginleri ve yöneticilerden ziyade din bilgisi sınırlı ve sadece söze dayalı (şifahî) olan halk kitleleri arasında, yani "folk-İslam" ve onunla sarmaş-dolaş (baştaki alıntıda bir örneği sunulduğu üzere) tarikat İslamı bünyesinde yer bulmuştur.

Hz. Ali'ye taraftar olanlar anlamındaki Şiîlik'te ise Mehdi, itikadî (inançsal) ve doktriner (öğretisel) bir temel olarak belirir. Peygamber'den sonra Ali'den başlayarak Oniki İmam'ın hilafetini esas alan, bugün sosyopolitik karşılığını (elbette etnik bir dinamik de işin içinde olarak) İran'da bulmuş en büyük kol olan Oniki İmam Şiîliği ya da İmamiy-

ye Şîası'nda Mehdi, onikinci ve sonuncu imamdır. Onbirinci imam, Hasan'ül-Askerî'nin oğlu olarak miladi 869-70 (ya da 872) yılında doğar doğmaz, yakını bazı kişilere göründükten sonra babası vefat ettiğinde (873-4) gizlenip kayıplara karışmıştır ("gaybet"). Ama bu, "küçük gizleniş"tir ve Mehdi'nin doğumundan itibaren onun adına dört kişi sırasıyla Şîa'ya sefirlik etmiştir. Son sefirin ölmesinin ardından ise, miladi 940 yılında Mehdi tümden kayıplara karışmış olup yeryüzü "cevir" (eziyet) ve zulümle dolduğu vakit, zamanın sonuna doğru dünyayı tekrar adalet ve selamete kavuşturmak için geri gelecektir (Gölpınarlı 1979: 519-547; Fığlalı 1984: 171-180). Şiîliğin bir diğer kolu olan ve oniki değil yedi imam kabul eden İsmailîlik'te ise Mehdi'nin, hem altıncı imam Câfer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmail olduğuna inananlar, hem de İsmail'in oğlu Muhammed olduğuna inananlar vardır (Gölpınarlı *tarihsiz*: 59, 69).

Üç büyük tektanrıcı dinde karşımıza çıkan eskatolojik (milenaryan) söylem, sadece kıyamet yaklaştığında insanlığı selamete çıkaracak bir kurtarıcı figür, yani "Mesih" ve "Mehdi" içermekle kalmaz. Bir de bunlarla neredeyse aynı önemde bir "negatif" (karşıt) figür olarak "Deccal" yahut Yalancı-Mesih (*Anti-Christ*) vardır. İslam'da Mehdi için olduğu gibi Deccal'den de hadisler sayesinde haberdar olunur. Fakat hadisler de Deccal hususunda Hıristiyan kaynaklardan, İsa'nın vaazları ve Kıyamet'le ilgili azizlerin yazmalarından beslenir (Abel 1965: 76). Buna göre nasıl ki Tanrı işini yapmak için yeryüzüne Mesih'i gönderecekse Şeytan da yine işini yapmak üzere Yalancı Mesih/Deccal'i gönderecektir. Mesih de Yalancı-Mesih de sıradan insanların yapamayacağı pek çok şeyi yapabilmeye muktedir iki insandır (Goff 2000: 21).

İslami milenaryan beklentide inanılmaktadır ki Kıyamet yaklaştığında Deccal yeryüzünde küfrü, kötülüğü ve zulmü yaymak üzere, Mesih'ten de Mehdi'den de önce ortaya çıkacak ve ilk iş, İsrail'e yol tutup Kudüs'e gidecektir. Yahudilerin beklediği Mesih'in bazı İslami çevrelerce Deccal'in ta kendisi

olduğu da ileri sürülür; hatta İsrail meclisi Knesset'teki koltuk, onu beklemektedir! Diğer taraftan, Hıristiyan yahut Yahudi yazmalarında İslam Peygamberi'nin "Kurtarıcı" Mesih gelmeden önce belirmiş "Yalancı-Mesih" (*Anti-Christ*) olarak karakterize edilmesine de tarihsel süreçte rastlanmıştır (Sardar ve Davies 1990: 36). Elbette İslam Peygamberi'nin yanı sıra (Roma İmparatoru Neron, Napolyon ya da Hitler gibi) başka figürlerin de uzak geçmişten yakın zamanlara kadar Yalancı Mesih'le özdeştirildiği olmuştur (Goff 2000: 21). Buna karşılık İslami milenaryan söylem, Mehdi ile birlikte Mesih olarak İsa Peygamber'e pozitif bir anlam ve değer yükler. Ancak yine de Mesih, Mehdi ile kıyaslandığında, iyicil olmakla birlikte "ikincil" bir figürdür. Şöyle ki Mehdi zuhur ettiğinde İsa-Mesih de yeryüzüne inecek ve Şeytan'a, Şeytan'ın temsilcisi Yalancı-Mesih/Deccal'e karşı Mehdi'nin yanında yer alarak ona tâbi olacaktır. Bütün bunlara topluca bakıldığında anlaşılmaktadır ki tam anlamıyla bir "benim kıyametçiliğim ve kurtarıcım seninkinden üstün" durumu söz konusudur. "Öteki Kurtarıcı", en iyisinden (Hıristiyanlığın İsa-Mesih'i gibi) ikincil, en kötüsünden (Yahudilerin Mesih'i gibi) şeytani bir figür olarak aşağı çekilmektedir.

Bütün bu beklentilerin özünde, şair Orhon Murat Arıburnu'nun "Umut, fakirin ekmeği/Ye Memet ye" dizelerinde en çarpıcı karşılığını bulan bir motif ve motivasyon olduğu söylenebilir. Milenaryan beklenti, *Umut Sosyolojisi* yazarı Henri Desroche'nin tabiriyle "umutsuzların umudu"dur (Desroche 1979). Tarihsel süreçteki belirimler, hemen her zaman bu yönde bir toplumsal örüntüyle bağlantılıdır. Özellikle hızlı, yakıcı, sarsıcı değişme ve geçiş dönemlerinde alt sosyo-ekonomik tabakalardan gelen, düşük statülü olan ve geleceklerini karanlıkta gören insanların dünyasında milenaryan beklentiler, bazı bağlamlarda sabır, tâkat ve tahammül bulmak için; diğer taraftan isyan ve mücadeleye teşvik yolunda egemenlerin zulmüne karşı halk kitlelerinin ayaklanma ve isyanlarının ateşleyicisi olarak kendini göstermiştir.

Engels'in *Köylüler Savaşı* kitabında anlattığı Protestan vaiz Thomas Münzer'in isyanında da yaşadığımız toprakların tarihinde 13. yüzyıl Babaîler İsyanı'ndan 15. yüzyıl başı Şeyh Bedreddin İsyanı'na da hâkim düzene karşı böylesi milenaryan içerikli toplumsal hareketler ayırt edilebilirdir. Takipçileri tarafından Münzer, Mesih; Bedreddin de Mehdi addedilmiştir (Bedreddin'in "Mehdi"liği için bkz. Ocak 2017: 56). Yukarıda belirtildiği üzere Roma İmparatorluğu ile iş birliği içindeki Yahudi Krallığı'na karşı İsa'nın isyanı da böylesi Mesihçi bir yoksulluk patlaması idi.

İslam tarihine kuşbakışı göz atıldığında bile "Mehdiler"den geçilmez! Yukarıda zikredilen Babai ve Şeyh Bedreddin isyanlarının başındakilerin yanı sıra İran'da patlak vermiş Babiî hareketinin başında "Mehdi" vardı; Sudan'da otokratik bir devlete doğuş vermiş hareketin ise hem başında hem adında "Mehdi(ye)" vardı. 19. yüzyılda Hindistan'daki Ahmediye hareketinin önderi Mirza Gulam Ahmed de "Mehdi" idi, ama ondan öte "Mesih" de ilan etmişti kendisini... Türkiye'de yakın dönemde İskender Evranosoğlu, Hasan Mezarcı, Adnan Oktar gibi isimler de Mehdi, Mesih ya da hem Mehdi hem Mesih, yani "ikisi bir arada" kurtarıcı figürler olarak kamuoyu ve medya gündeminde popülerleşmişlerdir.

Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir "kurtarıcı"nın (Mehdi ya da Mesih) kıyamete yakın dünyada huzur ve adaleti sağlayıp inananları selamete kavuşturacağı şeklindeki bu beklentinin en çarpıcı karakteristiği, gerçekleşmediği takdirde bile son bulmamasıdır. Milenaryan beklenti evrilir, dönüşür, yumuşar veya daha da sertleşip tekrar kendini gösterir. Çünkü esas sorun, onu var eden gerçek, somut, maddi koşulların yerinde durup durmadığıdır. Belirtildiği üzere, milenaryan savruluşları ekonomik, politik ve toplumsal-kültürel bakımdan hızlı değişimlerin, topyekûn altüst oluşların yaşandığı, buna bağlı tahribat ve ümitsizliklerin yaygınlaştığı zaman ve zeminler üretir, besler, sürekli kılar. O yüzden bir zamandan diğerine bu dinamikler sürdükçe, bir Mehdi ya da Me-

sih beklentisinden diğerine, önceki "fos" çıksa da süreklilik görülebilir. Kendi araştırmamdan, "Mehdi'nin gelişi"ne dair bu şekilde sürekli "ertelenme"lere ilişkin bir tarikat müridinin aşağıdaki "samimi" yorumu, işin özüne ışık tutar:

> Eğer karnın açsa ve birisi sana biraz sonra çok enfes bir yemek geleceğini söylerse, kendini çok daha iyi, ferah, güçlü ve iştahlı hissedersin. Olay budur. Yoksa Mehdi yakında çıkacak sözleri, O'nun bugün yarın çıkacağı anlamına gelmez. Şeyh bunu her zaman söyleyebilir, hatta Mehdi bu yıl çıkacak dahi diyebilir. Fakat asıl gaye, [böyle söyleyerek] müritlerini sürekli bir beklenti içinde hırslı, enerjik, dinç tutmaktır (akt. Atay 1996: 233).

O hâlde açık ki "açlık" oldukça, bu tür milenaryan "senaryo"lar ve onları işlemeye devam eden birileri her daim olacaktır.

Modernlik, Laiklik ve Din

Modern dünyada din, kıyıya itilmiştir.

Dördüncü Bölümde "Endüstri Devrimi" alt-bölümünde ayrıntılı olarak serimlendiği üzere, kökeni en derinde 11. yüzyıl Avrupası"nda gözlemlenen Ticaret Devrimi'ne kadar geriye götürülebilecek modernite, tüccarın yükselişiyle karakterize olur. Bu başlangıçtan itibaren yeni bir dünya-insan-yaşam projesi olarak modernite, Ticaret Devrimi, kapitalizmin doğuşu, Matbaa Devrimi, "Yeni Dünya"nın ("Amerikalar"ın) keşfi, Rönesans, Reform, Aydınlanma, Endüstri Devrimi ve ulus-devlet gibi ekonomik, teknik, estetik, düşünsel, dinsel ve siyasal bir dizi dönüşümden beslenir. Dünyayı ve hayatı hem fiziksel (doğal) hem de toplumsal (kültürel) yönlerden açıklamak için tek güvenilir araç olarak "insan aklı"nın öne sürüldüğü modernlikte, geleneksel (dinsel) yaşam ve düşün-

ce tarzına karşıtlık içinde "yenilik", "değişme" ve "gelişme" kavramlarına vurgu yapılır. Hem ekonomik hem de yönetsel açıdan aklileşme (*rationalization*), günlük hayatın (inanç değil) akıl temelinde örgütlenmesi ve toplumsal-kültürel bağlamda da birey(sel)leşme, modernite söyleminde içkindir (Turner 1992; Smart 1992). Bu nedenle modern dönem öncesi feodal Avrupa'da (daha genel çerçevede tüm dünyada) etkin olan dinin, modernlikle bir uyarsızlık arz ettiği algısı güçlenir.

Modern dünyada akıl, "vahiy" ile birey de "cemaat" ile yer değiştirir. Daha öncesinde insan aklı karşısında tanrı kelâmının; insan karşısında da tanrının veya başka yaratıcı/doğaüstü varlıkların; nihayet bu varlıkları temsilen toplumsal alanda öne çıkmış olanların; peygamberler, rahipler, azizler, evliyalar, hocalar, şeyhler, vb. kutsallıkla hâlelenmiş figürlerin iradesi öncelikli idi. Aynı doğrultuda, geleneksel-dinsel bağlayıcılık içeren her türlü aidiyetten bağımsızlaşmış insan olarak "birey" karşısında da böylesi aidiyetlerin kayıtsız şartsız yöneldiği "cemaat" birincildi. Çünkü insanın esenliği, ayrılmaz bir şekilde cemaatin esenliğine bağlıydı. Dolayısıyla dinin "kişiye özel" bir mesele olmasını söylemek veya iddia etmek de mümkün değildi (Sharpe 1971: 7).

Bu çerçevede modern öncesi dünyada din hayatın içinde her yerdeydi demek mümkündür. İnsanlığın nabzının ağırlıklı olarak kırsal yerleşmelerde attığı, toprağın geçim açısından merkezi önemde olduğu tarımcı-geleneksel yaşamda tüm toplumsal kurumların ve pratiklerin yolu dinden geçmekteydi. Eğitim, hukuk, ahlâk, siyaset, sanat, bilim, tıp, hepsi dinseldi ve tabii ideoloji de öyleydi. Gerek toplumları yönetenlerin yönetme hakkını geçerli kılan resmî ideolojilerde, gerekse yönetilenlerin tepki ve hoşnutsuzluklarını isyana dönüştüren karşı-ideolojilerin içeriğinde din, asli unsur, ana belirleyendi. Daha önce belirttiğimiz gibi, Marx'ın dini "ideolojinin ilk biçimi" olarak tanımlamasının bu nokta ile de bağlantısını kurmak yanlış olmaz: Modern dönemin ürünü olan

ideolojilerin "prototip"i olarak din, modern öncesi zamanlarda ideoloji de demekti.

Modernlik, dinin hayatın içindeki bu merkez ve "özne" konumunu değiştirerek onu başta da söylediğimiz gibi kıyıya itti ve nesneleştirdi. Din, her şey olmaktan çıktı, "şeyler arasında bir şey" oldu. Bu değişmenin hayatın içinde siyasetten topluma karşılığının ne olduğunu anlama yolunda üzerinde odaklaşılması gereken kavram, sekülerizm ya da Türkiye'de daha yaygın kullanımda olan biçimiyle laikliktir.

Sekülerizm ve laiklik, modernlikle örtüşen iki kavramdır. Dinin modern dünyadaki yerine dair yukarıda söylenenler aslında bu iki kavram başlık kılınarak da ifade edilebilir. Yani modern dönemde dinin toplumsal ve politik bakımdan merkezî öneminin azalması, zayıflaması ve sınırlanmasıyla bağlantılı şekilde bu iki kavramın karşımıza çıktığını, sosyal ve politik süreçlerde önem kazandığını söyleyebiliriz.

Birbiri yerine kullanılmalarına imkân veren bir anlam ve eylem alanını paylaşan sekülerizm ve laiklik kavramları, insan yaşamının hangi düzlemlerinde işlerliğe sokuldukları tespit edilmezse kolay kolay ayırt edilemezler. Yunancadan ödünç alınmış Latince *laic* sözcüğü, kök anlamı itibarıyla sıradan insan, "avam" ya da halktan biri demektir. Fakat esas anlam netleşmesi, sözcüğü karşıtından hareketle değerlendirince mümkün olur. Laik, "klerik"in karşıtıdır ve kilise görevlisi olmayan, ruhbanın dışında kalan herkesi tanımlar. Klerik, yani ruhban ise, Hıristiyan inancının özgüllükleri bir yana bırakılarak daha esnek, geniş ve gevşek anlamda kullanıldığında dini bilen, din bilgini, dinsel konu ve meselelerin uzmanı olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan, dinlerin uzman şahsiyetleri dışında kalan geniş toplumsal kitlenin laik olarak tanımlanması mümkün olur. Kısaca laik, "din bilgini" olmayan demektir. Ama laik bir insan dindar da olabilir, elbette dinsiz, inançsız da olabilir.

Bununla birlikte laiklik esas itibarıyla modernlikle bağlantılı ve Fransa çıkışlı bir siyasal, hukuksal düzenleme ola-

rak devletin dinle ilişkisine yönelik bir yeniliği işaret eder. Laiklik, devlet yönetiminde, kanun düzenlemesindei kamu hizmetlerinde dinsel bilginin ve din bilgininin kaynak ve kılavuz alınmaması durumudur. Yukarıda netleştirilen kök anlamıyla ilişkili ifade etmek gerekirse klerik değil, laik insanın siyasal ve hukusal düzenlemede belirleyici olmasıdır.

Modern ulus-devlete geçiş Fransa'da İngiltere ve Amerika'nın aksine çok daha sert oldu. Hem saray aristokrasisine hem de kiliseye karşı çok şiddetli bir mücadele gerçekleştirildi. Bu nedenle Cumhuriyet Fransası'nın siyasal ve hukuksal sistemi laiklik vurgusunu kaçınılmaz kılmıştır. Kral iktidardan alaşağı edilip cumhuriyet rejimi kurulurken, ruhbanın iktidarını kırma yolunda da laiklik ilkesine resmiyet kazandırıldı. Özetle laiklik, devletin (hukukun) dinden bağımsızlaşması anlamına gelir.

Sekülerizm ise toplumun dinden bağımsızlaşmasıdır. Laik sözcüğünde vurgu klerik, yani ruhban karşısında din bilgini olmayan "sade insan"da iken "seküler"de vurgu, insan değil hayat üzerindedir. Sözcüğün türediği Latince kök *saeculum*, *sacrum*, yani "kutsal"ın karşıtı olup dünyayı ve "dünyevi" olanı işaret eder. Bundan hareketle denilebilir ki kutsalın dışında, onun tahakküm ve hâkimiyetinden çıkmış bir dünya hâli sekülerlik, bunun idealleştirilmesi de sekülerizmdir.

Laiklikte olmadığı gibi sekülerlikte de dinin ya da inancın reddi, yoksanması, yok edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Söz konusu olan, gündelik hayat akışında ticaretten zanaate, alışverişten eğitime, evlilikten seyahate kadar her şeyde insanı güdümleyen, sınırlayan, denetleyen kutsallığın etkisinden çıkmaktır. Burada da dinsellik, bir başka deyişle ibadet yok olmaz ama ibadet dışı hayat dinin bağlayıcılığından kurtulur. Daha doğrusu ibadet edileni temsilen bu hayata hükmeden din zümresi (ruhban) ile kurumun (kilise) etki ve denetiminden bağımsızlaşır.

O hâlde denilebilir ki sekülerlikte vurgu sokağa yani toplumsal ve kültürel alana, laiklikte ise devlete yani siyasal ve

hukuksal alanadır. Devletin "kutsal"ın ve onu temsil edenlerin hükmünden ve etkisinden sıyrılması laiklik; toplumun yine kutsalın ve onu temsilcilerinin güdümünden sıyrılması sekülerliktir. Bu sıyrılmaların imkânı, ancak modern dünyada, modernite ve modernleşme ile bulunabilmiştir.

Postmodern Dünya ve Fundamentalizm

Postmodernizm, moderniteye yönelik bir hayal kırıklığının ifadesidir.

Postmodern düşünce, bir dünya-yaşam-insan projesi olarak modernitenin insanlığa kesinlik arz eden, daha güvenli ve yaşanmaya değer bir dünya sunma hedefinin gerçekleşmediği iddiasına dayanır. Bu temelden hareketle postmodernizm, gerçeğe ve doğruya ulaşmada tek referans olarak akıl ve bilimi alan modernizme tepkidir. Modernitede çok merkezî ve itibarlı yere sahip olan akılcılık, bilimsel bilgi/düşünce gibi kavramlarının sorgulanması; bunların sınırlılıkları ve yetersizlikleri üzerinde durulması; ve tüm nesnellik iddialarına karşın öznellikleri ile göreliliklerinin vurgulanması, postmodernizmin temel karakteristikleridir (Gellner 1992: 22-24).

Çarpıcı ve oldukça uç bir tanımlamayla postmodernizm, göreliliğin mutlaklaştırılmasıdır. Bu doğrultuda insana ve topluma dair evrensellik iddiası taşıyan açıklamalardan ("büyük anlatılar") vazgeçilmesi gerektiği önerilir. Özellikle de "kültür" (yaşam biçimi, tercihi) bağlamında farklılık, çeşitlilik ve çoğulluk üzerinde vurgu yapan postmodern düşünce çığırı, bilimsel açıklamanın gerçekliği bilme ve düzene koymanın tek yolu değil, bu yollardan sadece biri olduğunu ileri sürer. Bu düşünsel çerçevesiyle postmodernizmin, dinin modern dünyadaki kıyıya itilmişliğini giderecek mahiyette ona bir tür "iadeiitibar" zemini sunduğu söylenebilir. Postmodernizm bilimsel bilgiyi, "hakikat" arayışının, toplumsal gerçekliği bilme ve organize etmenin alternatif yollarının üs-

tünde değil, onlarla eşit düzeyde ve değerde düşünmeyi önerirken bir anlamda dine dönüşe de imkân açar (Sarup 1993: 131-9; Sarıbay 1995: 87).

Fakat kaydedilmesi gereken bir başka önemli nokta, postmodernizmde dinin kıyıya itilme ve modern düşünce sistematiğindeki "nesneleştirilme" durumu ortadan kalksa da onun modern-öncesi dönemlerdeki merkezî ve "özne" konumuna dönmesinin de söz konusu olmadığıdır. Din, yeniden ama mutlak ve evrensel anlamda değil, "göreli" olarak öne çıkarılır. Modernitede tek özne vardır ve bu, bilimsel düşünme yetisine sahip insan aklıdır. Postmodernitede ise pek çok özne vardır ve din de bunlardan biridir. Bir başka deyişle din, modernitedeki gibi "şeyleşmiş" ve "şeyler arasında bir şey" olmaktan çıkmışsa da postmodernitede de "özneler arasında bir özne" olmaktan öteye gidememekte, tek ve aslî özne durumuna gelmemektedir. Postmodernite, nihai çözümler ve mükemmel cevaplar iddiasında olması nedeniyle dine de mesafe koyar. Yani modernite yerine, esasen bir başka "büyük anlatı" olan dini koymak niyetinde değildir. Dolayısıyla postmodernizm, bir yandan din için bir "rehabilitasyon" imkânı sunarken, diğer taraftan onu "büyük anlatı" olarak reddettiği için modernitenin dine yönelik tehditkârlığını yeniden üretir. Böyle olmakla birlikte yine de kaydetmek gerekir ki modernite ve modernizm nasıl sekülerleşmeyi teşvik ettiyse postmodernite ve postmodernizm de "dinsel fundamentalizm" ve bir dizi yeni dinsel hareketin kendilerini rahatça dışa vurmasına imkân veren bir kültürel ve entelektüel iklim yaratmıştır.

Fundamentalizm, pek çoklarınca sanıldığının aksine İslam bünyesinden değil, Hıristiyanlıktan, daha doğrusu Protestanlıktan çıkış bulan, aslında "modern" bir dinsel-ideolojik pozisyondur. Fundamentalistler, İncil'i harfiyen kabul edip hayata geçirmeye çalışan ve dinsel inanç ve pratik üzerinde sadece ve sadece İncil'in tam ve nihai otoritesini kabul eden insanlardır. Postmodernizm gibi fundamentalizm de modernitenin bağrından çıkar, ancak postmodernizm, modernite-

nin kategorik reddiyesinden çok onu sorgulamayı hedeflerken fundamentalizm moderniteye ve onun ayrılmaz bileşeni denilebilecek sekülerizme reddiyedir.

Protestan fundamentalizmi 19. yüzyılda Amerika'da kendisini gösteren toplumsal ve siyasal liberalizme tepki ve evrim kuramına reddiyeden beslenerek gelişti. Bu pozisyon, kendi dışındaki tüm görüşleri kötü ve şeytani addeden bir tavrı benimser. Daha genel ve dünyadaki başka inanç sistemlerinde de (Yahudilik, Hinduizm gibi) karşılıkları bulunabilecek şekilde fundamentalizm, belli bir dinsel öğretiyi, o öğretinin dayandığı kaynağı hayata ve insana dair bir "büyük anlatı" sayma hususunda kararlı, bunun dışında kalan diğer anlatılarla diyalog, etkileşim ve uzlaşmaya kapalı kesimlerin pozisyonunu anlatır. Tarihselcilikten uzak, dolayısıyla dine tarihsel ve değişen bir olgu olarak bakmayıp onu "özcü" bir anlayışla, yani başlangıçta neyse hiç değişmeksizin aynen öyle benimsemeye takıntılı, kendi dışına kapalı ve kendinden olmayanı dışlayıcı eğilim, fundamentalizmdir (Tapper ve Tapper 1994: 130-132).

İran İslam Devrimi (1979) sonrasında Müslüman dünyadaki siyasal gelişmeleri tanımlamak üzere "İslami fundamentalizm" tabiri kullanıma sokulmuş olmakla birlikte İslam'da fundamentalizmi Selefilik denilen ve esasen Sünni İslam bünyesinde yer alan okul ile onun bir uzantısı olduğu söylenebilecek Vahhabilik temsil eder. Tıpkı İncil'den başka hiçbir dinsel referans, temsil ve otorite tanımayan Hıristiyan fundamentalistleri gibi Selefi Müslümanlar da İslam'ın temel kaynağı olan Kuran dışında hiçbir otorite tanımama (ki buna İslam Peygamberi'nin yaptıkları-söyledikleri de büyük ölçüde dâhil edilir) noktasında kararlıdırlar.

Tarihsel boyutta durum bu olmakla birlikte, İslami fundamentalizm kavramı günlük popüler ve aynı ölçüde de basmakalıp kullanımı itibarıyla İslam temelinde radikallik, aşırılık, Batıcılığa, laikliğe ve sekülerizme karşıtlık olarak anlaşılır. Kavram genelde bir İslami siyasal düzen kurmak isteyen muhalif karakterli ama yeni, dolayısıyla modernitenin pek çok ilke ve

dinamiğinden beslenmekle birlikte Batı-karşıtlığıyla özdeş nitelikte anti-modernist hareket ve ideolojilere atfen kullanılır. Postmodern çığır yukarıda da belirtildiği gibi fundamentalizme kapı aralarken, fundamentalizmlerin moderniteden öte postmodern görelilikçiliğe, çoğulculuğa ve melezleşmeye de imkân ve geçit verdiği söylenemez. Fundamentalizm, postmodern dünyada dini yeniden tek ve biricik "özne" olarak, aynen pre-modern zamanlardaki gibi merkeze oturtma çabasıdır.

Postmodernizmin, modernitenin tektipleştirici, türdeşleştirici ve totalize edici tutumundan uzaklaşıp göreliliği temel alan söylemi, fundamentalizmler dışında ve bir ölçüde onlara karşıt mahiyette pek çok yeni, melez ya da sentez (senkretik) inanç sistemlerinin sökün etmesine de yol açmış, imkân vermiştir. Genelde "Yeni Dinî Hareketler" başlığı altında değerlendirilen bu oluşumlar üzerinde durarak bölümü tamamlayalım.

Yeni Dinî Hareketler

Yeni Dinî hareketler (YDH), moderniteye bir tepkidir. Fakat aynı zamanda son derece veya kelimenin tam anlamıyla "modern" bir tepkidir. Bu bakımdan onların, postmodernizmin inanç patentli karşılığı oldukları da söylenebilir.

İktisadi kalkınma, teknolojik gelişme ve maddi refah hedefleriyle insanlığa seslenen modernizm, akıl ve bilim rehberliğinde "cenneti yeryüzüne indirme" vaadiyle ortaya çıkmıştı. Böyle olduğu için de eski ve "ötelerde bir yerde" cennet vaadinin dayanağı olan dini kıyıya itmişti. Fakat olmadı. "Modern" hayat içinde maddi olanaklar ve barış-huzur-refah anlamında cenneti yeryüzüne indirmek bir yana, insanlığın önüne yeni moral, manevi, psikokültürel pek çok ciddi sorun açıldı: Yalnızlık, kimsesizlik, yabancılaşma, kaybolmuşluk, umursanmazlık, sevgi-güven-ilgi yoksunluğu, yokluğu gibi...

Amerika'dan Japonya'ya kadar modern dünyanın "merkez

üsleri"nde 1950'lerden itibaren (İkinci Dünya Savaşı sonrasında) YDH'leri şekillendirmeye başlayanlar, işte böylesi manevi, mistik, "metafizik" boşluk ve arayış içerisindeki insanlığa hitap ettiler. Bununla birlikte bu insanlığın "eski insanlık" olmadığını, istense de istenmese de sonuç itibarıyla bir "modern matriks"in; yani endüstriyel, seküler, şehirli, kozmopolit ve küresel bir "dölyatağı"nın ürünü olduğunu bilerek hareket ettiler. O yüzden *Google* şöyle bir tarandığında bol miktarda veya *Wikipedia*'ya girildiğinde upuzun bir liste hâlinde karşımıza çıkan sayısız YDH seçeneği, modernöncesi zamanın bilindik, kurumlaşmış, geleneksel dinlerinin çok uzağında, onlara doğru bir "dinselliğe dönüş" olmaktan ziyade modern durumla, mevcut çağ hâli ile uyarlı yeni bir "dinselliğe varış" yolunda atılmış adımlardır. Yine o yüzden YDH'lerin içinde ele alınabilecek olan; ruhsal egzersiz ve tedaviye yönelik, alternatif tıp ve bilim anlayışlarına dayalı, güçlü astrolojik iddialara sahip "New Age" ("Yeni Çağ") hareketi, "eski"ye olmaktan çok "yeni"ye çağrışımlı şekilde karşımıza çıkar. Tabii ki söz konusu olan, endüstriyel-kapitalist modern çağın eleştirisini içinde barındıran ve "Aquarius Çağı"na girdiğimizi iddia eden bir "New Age"tir; ama aynı zamanda modern dünyaya da gayet iyi uyumlanan bir "New Age"tir (Bruce and Yearley 2006: 211-212).

YDH'leri, modernliğin temel karakteristiği işaret etme yolunda Weber'in kullandığı söze bir karşı-referansla, "dünyanın yeniden büyütutması" (*re-enchantment of the world*) şeklinde kavramlaştırmak da mümkündür (Nelson 1987: 2). Weber'in ünlü "dünyanın büyübozuma uğraması" (*disenchantment of the world*) ifadesi, modern dünyada yükselen aklileşme ve akılcılığa bağlı olarak insan gündelik yaşamında dinsel-büyüsel dinamiğin (hem söylem hem eylem olarak) giderek sönümlenmekte olduğu düşüncesini yansıtmaktaydı. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, moderniteden hayal kırıklıklarının düşünsel-felsefi kristalleşmesi olarak nasıl postmodernizm sökün ettiyse, aynı modernliğin kitleler nez-

dinde manevi planda, yani "anlam yitimi" şeklinde yarattığı boşluk ve buna bağlı arayışlarla da bir "doğaüstüne dönüş" dalgası olarak YDH'ler karşımızdadır (Nelson 1987: 2-3). Bu bir bakıma modernitede dinin gerileme ve düşüşüne "içeriden" bir cevaptır (Köse 2006: 19).

Daha önce de kaydettiğimiz gibi, modern dünyada sekülerleşmenin baskınlığı, örgütlü-kurumsal dinselliğin düşüşüyle bağlantılı bir "yan etki" ile insanlarda anlam ve değer arayışı noktasında manevi-ahlaki bir boşluk ve güvensizlik hissinin belirmesine yol açtı. Tekno-ekonomik bakımdan hızla değişen dünyanın "maddi" pırıltısı manevi temelde beliren ruhsal boşluğu dolduramadığı gibi, aynı modernliğin bir bileşeni olarak işlerlikteki psikanaliz ve psikoterapi de bu soruna yönelik çözüm sunmada kitlesel ölçekte yeterli olamadı. Böylece, deyiş yerindeyse bir "elektronik karanlık" içinde kalmış kitleler, "ışık" arayışında Doğu mistisizmine (Hinduizm, Budizm, Sufizm), şamanizm, paganizm, cadılık gibi büyüsel işlemlerle de sarmaşık inanç pratiklerine, modern-öncesi Batı'da yürürlükteki geleneksel-kurumlaşmış Hıristiyanlıktan köken alan ya da beslenen kültik akımlara ve bunların hemen hepsini birbiriyle karıştırıp bileştiren türedi oluşumlara yönelir oldular. İşte YDH'ler bunların hepsinin toplamıdır. Anlam ve değer arayışı, değerlilik-umursanma arzusu ve milenaryan motifli "selamet-kurtuluş" vaadi, bu YDH'lerin kitlelere sundukları reçetenin ana bileşenleridir (Nelson 1987: 208-209; Köse 2006: 7-26).

Bu doğrultuda 1970'ler ve 80'lerde alabildiğine çeşitlendikleri söylenebilecek YDH'lerin çok geniş bir yelpazede; spiritüalist, mistik, egzotik, eksantrik, fantastik, fanatik, kültik ve ekstrem dilimler hâlinde karşımıza çıktığı görülür: Doğu mistisizminin geleneksel ekollerinden çıkış bulan Yoga, Hare Krishna, Zen Budizm gibi dünyevi olana mesafeli hareketler... Ron Hubbard'ın modernite ile daha titreşimli ve daha dünyevi mahiyetli *Scientology* hareketi (Bruce ve Yearley 2006: 212). Hıristiyanlıkla bağlantılı ama dinler-arası diyalog ekseninde yol alan *Moonies* ya da "Birlik Kilisesi" ile yine Hı-

ristiyanlık çıkışlı Yehova Şahitleri... David Koresh, Jim Jones gibi liderler eşliğinde ölmeyi ve öldürmeyi "selamet yolu" sayan "Halkın Tapınağı", "Cennetin Kapısı" gibi intihar kültleri... Neo-paganist "Vika" (*Wicca*) hareketi... Neoşamanizm tarzı büyüsel işlemlerle sarmalanmış hareketler... Ve nihayet "Yıldız Savaşları" gibi bir fantastik bilim-kurgu filminden çıkış bulmuş "Jedi dini"! Bunlar sayısız örnekten sadece birkaçı ve en önemlisi süreç, küresel-dijital "Yeni Milenyum", yani 21. yüzyıl dünyası içerisinde daha da dinamik şekilde başka sentezlenmelerle devam etmekte. Söz gelimi milyonlarca Japon, ülkedeki iki büyük din olan Budizm ve Şintoizm'in Konfüçyanizm, şamanizm, animizm, atalar tapımı, Protestanlık ve Katoliklikle karışımlarını deneyimliyor. Yahudiler Hinduizm'le flört ediyor. Katolikler Taoizm'i inceliyor; hahamlar aynı zamanda Sufi şeyhler olarak beliriyor. Hıristiyan kilise yöneticisi Zen ustası oluyor. Yahudilikle Budizm'in karışımından "JewBu" (*Jewish+Buddhist*) denilen bir manevi yönelim çıkıyor (Ferraro 2008: 356).

Modern Batı medeniyeti pozitivizmle açılmış, hatta bir bakıma onu "inanç" kılmaya çalışmıştı. Bundan vazgeçme önerisinin, modernitenin kendi içinden ona eleştirel bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernizm olduğu söylenebilir. Bu noktadan hareketle YDH'leri de postmodern dolayımla modern uygarlığın gecikmiş bir metafiziğe açılma girişimi saymak, tartışmaya değer bir nokta olabilir. Ancak kaydedilmeden geçilmemesi gereken son husus, bu açılmanın mevcut kapitalist ekonomi-politik işleyişin, üstelik artık tüketime endeksli olarak daha da belirgin şekilde "marketi mabet kılmış" olmasıyla uyarlı mahiyette karşımızda oluşudur. Dolayısıyla, metafiziğe açılmaktan öte, "metafiziğin pazarlanması" denilebilecek bir sürecin işlerlikte olduğunu düşünmek de çok yanlış değildir. Aynı doğrultuda Yaşar Çabuklu'nun (2004: 57, 59) New Age özelinde ama onu YDH'leri kapsayacak çerçevede değerlendirerek önerdiği "tinin ticari bilimi" tanımlamasını da not edip, postmodern tüketim kapi-

talizminin bu "tinsel-ticari" dinamiğini çarpıcı (biraz da eğlenceli) biçimde özetleyen bir başka alıntı ile tamamlayalım:

> Amerikalılar din gibi bir alanı dahi son derece 'piyasa' bir mevzuya dönüştürmeyi bilmişler. Televangelist şovların yanı sıra 'alternatif' inançlar da consumerism (tüketimcilik) dehasından payını almış. (...) 8-15 yaş arası, bir zamanlar 'Spice Girls' frekansında takılan, şimdilerde ise 'teen witch' olan gruba hitap etmek için *'How to be a teen witch'* [Nasıl ergen cadı olunur?], *'So you wanna be a Witch?'* [Demek bir cadı olmak istiyorsun?] ve benzeri takım taklavat satışa sunuluyor. (...) Eski Mısır tanrılarıyla 'çalışmak isteyen' gözüne siyah kalemini çekiyor, 'lapis lazuli'sini (lacivert taşını) takıyor; öbür gün Keltik yanıyla ilişkiye geçmek için Kelt Şamanı hayvan kitini alıyor, çekiyor somon mu kunduz mu hangi kart gelirse, totem hayvanıyla ilişkiye geçiyor, kâh somon oluyor derelerde yüzüyor, havyar üretimine katkıda bulunuyor, kâh ayı oluyor armudun iyisinden anlıyor. İçi daralan, yüreği kabarana tanrıça mantraları kitabı tavsiye edebilirim (Çin tanrısı Kuan-Yin dertli gönüllere giren bir Zeki Müren'dir mesela). Tatlısu paganı olup da *'Ne şiş yansın ne kebap, İsa da esasen iyi çocuktu, Meryem de erkek egemen toplumda bir tanrıça figürü değil mi zaten?'* diyenler için ise melekli meditasyon yapma opsiyonu var. (...) Peki şimdi diyorsunuz ki *'Biz Amerika'ya gittik, bu ürünlere sahip olmak, günde beş dakikayla İngilizce öğrenir gibi cadı, budist, rahip, büyücü, astrolog, tarot falcısı, taocu olmak istiyoruz ama zamanımız kısıtlı, şak diye nereden buluruz?..'* Starbucks kadar olmasa da hemen her köşe başında konuşlanmış bir Barnes and Noble'a giriyorsunuz, şöyle bir kitap sıralarına bakıyorsunuz, önünüzde yerlere serilmiş, aynı anda en az iki olmak üzere kitapları karıştıran, bir rafa bakmak için kuyruk oluşturmuş kalabalığı gördüğünüzde bulmuşsunuz demektir (Sağlav 2004: 30-31).

9
Akrabalık, Aile, Evlilik

Evlilik, aile ve akrabalık, insan toplumsallığının birbirleriyle bağlantı, süreklilik ve iç içelik hâlinde ele alınması kaçınılmaz olan "birincil" kurumlarıdır. İnsan toplumsal bir varlıktır. Ancak diğer pek çok toplumsal canlı türünden farklı olarak insan toplumsallığının belirleyeni biyolojik (içgüdüsel) olmaktan çok kültüreldir. Dolayısıyla evlilik, aile ve akrabalık, insan türünün yaşamını sürdürme mücadelesinde bir dizi kural ve düzenleme ile çerçeveleri belirlenen "kültürel" kurum, pratik ve ilişkilerdir. Bu bölümde birbirleriyle bağlantılı bu kurumları, ayrı ayrı ele almayı da ihmal etmeden birlikte ve geçişlilik içinde değerlendirmeye çalışacağım. Üçünün en büyük ölçeklisi ve diğerlerini de kapsayanı akrabalıkla başlayalım!..

Akrabalık

Akrabalık öncelikle bir "sigorta"dır.

Günümüzün modern-endüstriyel toplumlarında sigorta şirketlerinin işlevinin modern-öncesi ve tekno-ekonomik olarak küçük ölçekli avcı-toplayıcı, tarımsal-kırsal, konar-göçer köy ya da kabile toplumlarında akrabalık şebekesi ile karşılandığı söylenebilir. Bu yüzden endüstri-öncesi toplumların gündelik yaşamında akrabalık, endüstriyel toplumlarda çalışma yaşamının ve ona dayalı mesleki örgütlenmelerin olduğu ölçüde bir önem ve ağırlıkta kendini gösterir.

İnsanlar arasında soy (kan bağı) ve hısımlık (evlilik) yo-

luyla kurulan ilişkilere akrabalık (*kinship*) denir. Bu ilişkilerde temel motivasyon dayanışmadır.

Akrabalık bir duygusal dayanışma ağıdır. Kazalarda, ölümlerde, dert ve acılarda insanların en çok yanında olanlar (olması beklenenler), bu duygusal sorunları paylaşanlar ve bunları yaşayanların yeniden hayatı sürdürebilmesi için her türlü manevi desteği gösterenler akrabalardır.

Akrabalık bir ekonomik dayanışma ağıdır. Hayatın akışı içerisinde maddi hasara uğrayanların, ekonomik sıkıntıya, geçim derdine düşenlerin yardımına akrabalar koşar ya da en azından koşması, genel (geleneksel) bir beklentidir.

Akrabalık bir politik dayanışma ağıdır. Kişiler arasında ortaya çıkan tartışma, sürtüşme, çatışmalarda herkes akrabaları tarafından kollanır, kayırılır ve desteklenir. Bir kavgada kişinin yardımına koşanlar, akrabalarıdır. Kan davası, tam da akrabalığın böylesi "politik" dinamiğini işaret eden bir örnektir.

Dolayısıyla, genel bir değerlendirmeyle akrabalara daha büyük bir güven duyulur, onlara daha yakın hissedilir ve hem sosyal hem de ekonomik bakımdan onlarla daha güçlü bir dayanışma içinde olunur. Bununla birlikte bir akrabalık grubunun bünyesinde dayanışmanın yanı sıra hiç iç çatışma dinamikleri barındırmadığını söylemek de mümkün değildir. Kendi kültürümüzde halk arasında yaygın "akrabanın akrabaya akrep etmez ettiğini" deyişi bu dinamiğin varlığını çok güzel örnekler. Elbette dışarıya karşı dayanışma ağı olarak işlerlik kazanan akrabalığın kendi içinde çatışkı ve çatışmalar da sıklıkla belirir. Bir Arap sözü, aslında akrabalığın kendi içinde mevcut bu ikili, hem dayanışma hem de çatışmaya dönük dinamiğini çok çarpıcı biçimde yansıtır: "Ben, kardeşlerime karşı; kardeşlerim ve ben, kuzenlerimize karşı; kuzenlerim, kardeşlerim ve ben, dünyaya/dışarıda kalan herkese karşı" (Gellner 1981: 69; Bates ve Fratkin 2003: 272).

Sonuçta ister dayanışma ister çatışma, her ne şekilde olursa olsun, avcı-toplayıcı ve tarımcı-hayvancı toplulukların örgütlenmesinde en önemli yapı taşı ve ayırt edici unsur olarak ortaya

çıkan akrabalık, endüstriyel topluma geçildiğinde zayıflar. Endüstriyel toplum yaşamında bireyin ve bireyselleşmenin önemi arttıkça akrabalık ilişkilerinin ağırlığı azalır, onun yerine iş yaşamı ve mesleki ilişki ve dayanışmanın önemi artar. Çünkü öncekilerde akrabalık şebekesi bünyesinde ve akrabalarca karşılanan ihtiyaçlar, endüstriyel ve post-endüstriyel toplumlarda kamu ya da sivil toplum kuruluşlarınca karşılanır, daha doğrusu en azından bir ideal olarak böyle bir beklenti söz konusudur.

Toplumsal ve elbette politik örgütlenmenin bir kabilede kan, soy ve hısımlık bağı, yani akrabalık sistemi temelinde işleyişinin çarpıcı bir örneği, antropolog Radcliffe-Brown'ın Avustralya yerlileri üzerine alan araştırmasından gelir. Akrabası olan ve olmayan insanlara ilişkin bir yerlinin antropoloğa söyledikleri, akrabalığın toplumsal sistemin esasını oluşturmasını, aidiyeti belirlemesini ve "hısım" olmayanın "hasım" olmasına işaret edişini kuşkuya yer bırakmayacak berraklıkta açıklar: "Ben siyah adam, başka bir siyah adamla karşılaşınca o siyah adam'ya benim akrabam ya da düşmanımdır. Düşman beni öldürmeden ben onu öldürürüm" (akt. Güvenç 1972: 308). Güney Amerika'nın Amazon tropikal ormanlarında yaşayan Yanomamö yerlileri arasında yaptığı araştırmada antropolog Napoleon Chagnon'un tespitleri de aynı doğrultudadır. Yanomamöler açısından akrabalık sisteminin dışında olmak, insan olmamak ya da "insandışı" olmak anlamına gelir ve "gerçek" insanlar, birbirleriyle akraba olanlardır (Chagnon 2004: 269).

Antropoloji literatüründe en fazla işlenmiş konu başlıkları arasında ilk göze çarpanlardan biri, elbette aile, evlilik konularını da içerecek şekilde akrabalık sistemleri ve ilişkileridir. Denilebilir ki antropolojinin sosyal bilim literatürüne en büyük katkısı bu alanlarda olmuştur (Güvenç 1972: 271). Bunun nedeni, yukarıda da işaret edildiği gibi, antropologlar tarafından öncelikli olarak ele alınan "küçük-ölçekli" toplumlarda akrabalık ilişkilerinin yaşamın her alanına sirayet etmiş durumda olmasıdır. Bir anlamda akraba-

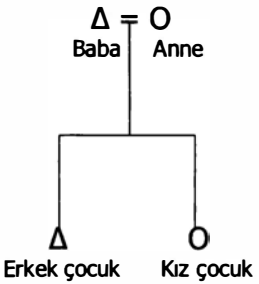
lık her şeydir de denilebilir. Akrabalık ilişkileri kimin kimle evlenebileceğinden başlayarak yaşamsal geçim kaynaklarının (toprak, su, hayvan sürüleri vb.) kimlere ne şekilde pay edileceğini, ortaya çıkan ekonomik, politik ve kişisel sorunlarda kimlerin öncelikli olarak birbirleriyle ittifak ve dayanışma içinde olacağını belirler. Dolayısıyla söz konusu toplumlarda akrabalık terimlerinin de çok büyük önemi vardır. Bu terimler tanımlayıcı olduğu kadar sınıflayıcı da olabilir. Ayrıca söz konusu tanımlama ve sınıflamalar hem niteliksel hem de niceliksel anlamda toplumdan topluma değişiklik ve farklılık gösterir. Bu bakımdan antropologlar, dünyanın farklı toplum ve kültürlerinde tespit ettikleri akrabalık sistemleri üzerine yaptıkları karşılaştırmalı değerlendirmelerden hareketle belli başlı tipolojiler çıkarmışlardır. Bunları aşağıda kısaca tanıtmaya çalışacağım. Ama daha önce, soy, soy izleme kuralları ve bunları anlamakta yardımcı olan "soyağacı" nedir, onları netleştirmek uygun olur.

Soyağacı

Akrabalık diyagramı da denilebilecek soyağacı (*pedigree*), bir kişinin üst ve alt kuşaktan ve anne ile baba tarafından kişilerle nasıl bağlandığını görme ve gösterme yolunda işlerliğe sokulan sembolik bir araçtır. Belli işaretler yoluyla belli şahsiyet, ilişki ve durumları sembolleştirmek için kullanılır. İşaretler ve onların sembolik olarak karşılık geldiği kişi, bağ ve ilişkiler şunlardır:

O Kadın
Δ Erkek
□ Cinsiyeti belirsiz kişi
= Evlilik bağı
≠ Boşanmış çift

En temel soyağacı şu şekilde oluşur:



Soyağacı aşağıda ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız, dünya üzerindeki insan topluluklarının akrabalık sistemlerini ve soy izleme kurallarını anlama-açıklama yolunda çok önemli bir araç, bir "anahtar"dır.

Soy ve Soy İzleme Kuralları

Soy (*descent*), bir insanın akrabalık rotasıdır. Kan ve hısımlık yoluyla bağ kuran çok sayıda insandan ötürü karmaşık bir tabloya dönüşebilecek akrabalık ağı, soy izleme tercihi ile sadeleştirilir ve düzene konur. Tabii bunu yaparken yaşanılan coğrafyadaki maddi koşullar, yani yaşam kaynaklarının kullanımı, sahiplenilmesi, aktarımı, paylaşımı gibi hususlar belirleyici olur. Kadın değiş-tokuşundan toprak mülkiyetine ve miras edinimine kadar açılan bu hususları kurala bağlamada soy sistemi belirleyicidir.

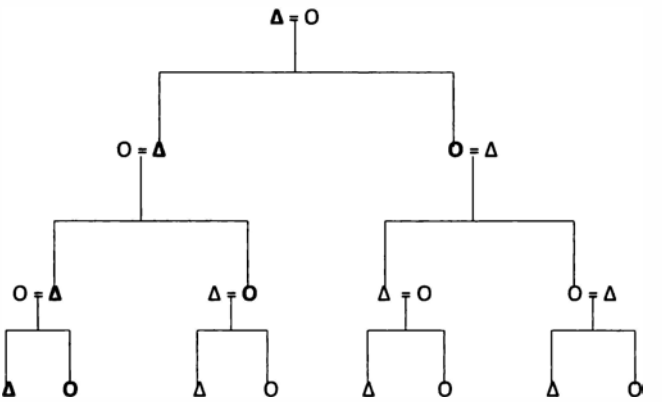
Akrabalığın "rota"sını belirleyen soy, kişinin ebeveyninden sadece biri üzerinden, yani "teksoylu" işlerlik kazanabilir. Bu teksoyluluğun (*unilineality*) baba üzerinden olduğu "babasoylu" (*patrilineal*) toplumlarda bireyler babalarının akrabalarını birincil ve öncelikli kılarlar. "Anasoylu" (*matrilineal*) toplumlar ise aksi istikamette annelerinin akrabalarını önceleyen bir tutum ve davranış sergilerler. Kişi, kendisini babasoylu sistemde baba, anasoylu sistemde anne tarafına ait algılar ve tanımlar.

Dünya üzerindeki toplumların yüzde 60'ı tekyanlı soy

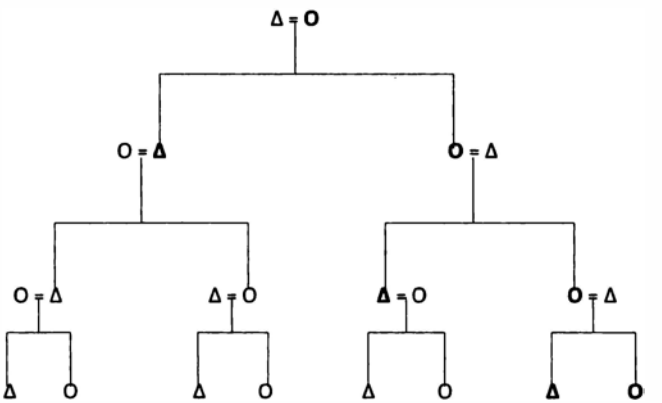
sistemini yürürlükte tutar. Bunların da büyük çoğunluğunda (yaklaşık %85'inde) babasoyluluk söz konusudur. Bu soy sisteminde akraba sayılanlar, kişinin baba hattının erkekleriyle ilişkili olanlardır: Baba, babanın babası, babanın erkek kardeşi, babanın erkek çocukları, babanın erkek kardeşinin erkek çocukları ve erkek torunlar ile bu erkeklerle ilişkili kadınlar (anne, babanın annesi, babanın erkek kardeşinin karısı, babanın erkek çocuklarının karısı, babanın kız çocukları). Ancak babasoylu gruplarda kadın akrabalar (anne, anneanne, yenge vd.) dışarıdan geldiği ve (kız evlat, kız kardeş, kız kuzen, kız yeğen olarak) dışarıya gideceği için daha ikincil konumda, geri planda ve daha az önemsenir durumundadırlar.

Anasoylu sistemlerde ise durum bunun tam tersidir. Bu soy sisteminde kişi, her iki cinsiyetten akrabalarına kadınlar aracılığıyla bağlanır. Yalnız dikkatlerden kaçırılmaması gerek husus, babayanlılıkla ataerkillik ilişkisinde olduğunun aksine anasoyluluğun anaerkillikle birlikte olmadığıdır. Soy, kadınlar üzerinden izlense de otorite ve iktidar sahibi olanlar yine kadın tarafının erkekleridir. Dolayısıyla ana soyunun izlendiği grupta bir erkek için en önemli erkek akraba, annesinin erkek kardeşi (dayı) veya kendi kızkardeşinin oğlu (yeğen) olur. Miras babadan oğula değil, dayıdan yeğene geçer.

Her iki tekyanlı soy sisteminde de soyun izlenmediği cinsiyetten olan akrabalar dışarlıklı ve yabancı kabul edilir. Söz gelimi güçlü bir babasoyluluk sisteminin izlendiği geleneksel Çin toplumunda evlenilen kadınlar yabancı veya dışarıdan sayılırken, bunun tam karşıtı olacak şekilde sıkı bir anasoyluluk sisteminin takip edildiği New Mexico'nun Pueblo yerlilerinden Zuni'lerde ise evlenilen erkekler (kocalar) aynı şekilde yabancı ve dışarlıklı sayılırlar (Ferraro 2008: 241). Babayanlı ve anayanlı soy sistemlerini daha açık seçik kılacağı umulan diyagramlar aşağıdadır:



Babayanlı Soy Sistemi
(Koyu siyahlar akrabadır)



Anayanlı Soy Sistemi
(Koyu siyahlar akrabadır)

Tekyanlı olmayan soy sistemleri: Kişinin akrabalık bağını anne ya da baba soyuna dayandırma yolunda kesin bir kuralın olmadığı toplumlar da vardır. Bu toplumlarda anne ya da baba tarafına soyu izleme amacıyla yaklaşımın karakteristik olarak farklı üç şeklinden söz edilebilir. Bazı toplumlar "ikili soy" (*double descent*) ya da "çift soydanlık" sistemini işlerliğe sokarlar (Erdentuğ 1985: 175). Bunlarda bazı durum ve bağlamlarda anayanlı soy, diğer bazı durum ve bağlamlarda ba-

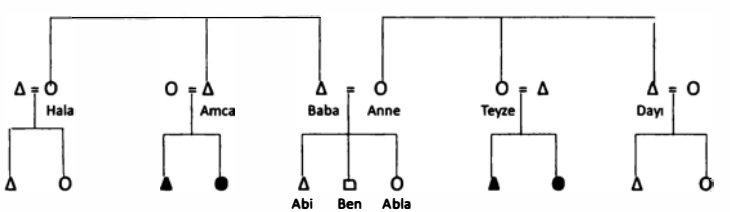
bayanlı soy izleme esas alınır. Söz gelimi küçük hayvan sürüleri gibi taşınabilir kaynaklar anayanlı soy esasınca miras alınırken toprak gibi taşınamaz yaşam kaynakları babayanlı soy doğrultusunda mirasçılara aktarılır. O yüzden bu tür soy sistemine tekyanlılıkla da kısmî bağlantısı nedeniyle "ikili tekyanlı soy" sistemi (*double unilineal descent*) denir. Bunlar, dünya toplumlarının yüzde 5'inde tespit edilmiştir. Bazı toplumlarda ise kişinin soy izleme tercihi esneklik arz edecek şekilde kendisine bırakılır. Buna "esnek/tercihsel soy sistemi" (*ambilineal descent*) denir. Böyle bir toplumda kişinin soy seçimi bir ömür boyu aynı olabileceği gibi zaman içinde bir taraftan diğerine değişebilir veya geçişlilikler gösterebilir. Nihayet, günümüzde pek çok çağdaş (endüstriyel) toplumda karşımıza çıkan "ikiyanlı soy" (*bilateral descent*) sistemi vardır. Böyle bir sistemde kişi hem anne hem de baba tarafından olanlara eşit derecede akraba sayılır. Her iki taraftan (aşina olduğumuz adlandırmayla belirtmek gerekirse, amca, dayı, teyze, hala, kuzen, yeğen gibi) akrabalar, ebeveyn cinsiyeti ayırt edilmeksizin aynı önem ve değerde sayılır (Ferraro 2008: 244-245).

Soy izleme tercihi, çoğu zaman evli çiftlerin yerleşme tercihlerini de doğrudan belirleyici etkide bulunur. Dolayısıyla babasoylu toplumlarda aynı zamanda "babayerlilik" (*virilocality*) yani evli çiftin kocanın baba tarafına ait yerleşme ortamında yaşaması kurallaşır. Dünya toplumlarında en çok görülen (%69) yerleşim örüntüsü budur. Anasoylu toplumlarda da bunun tersine evli çift, kadın eşin anne tarafından akrabalarının bulunduğu yerleşmede "anayerli" (*matrilocal*) yaşamını sürdürür. Evli çiftin erkek eşin ("koca"nın) annesinin kardeşi yanında yerleştiği "dayıyerli" (*avunculocal*) yerleşim tercihi de az da olsa gözlenmiş bir uygulamadır. Esnek/tercihsel soy sisteminde (*ambilineal descent*) ise evli çift, hangi eşin akraba yerleşmesinde yaşayacağına karar vermekte serbesttir. Öte yandan evli çiftin kendilerinin yepyeni bir yerleşme yeri belirlemesi şeklinde bir tercih (*neolocal residence*) de söz konusu olabilir ki bu çekirdek aile yapısının (izleyen alt-bölüme bkz., s. 527) yaygın olduğu günümüz toplumlarında yaygın bir durumdur.

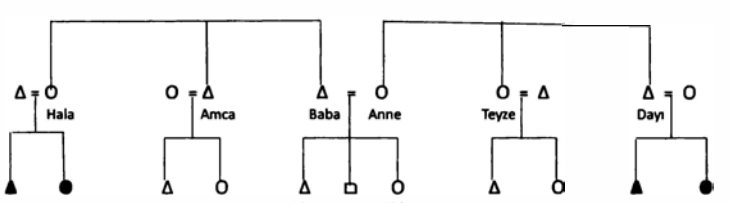
Yukarıda kaydedilen bu yerleşme kurallarının pek çok toplulukta birebir olmak yerine kaynaştırılarak uygulandığı özel durumlar da gözlemlenmiştir. Örneğin genellikle ilk çocuk doğana kadar, yani kısa bir süre anayerli yerleşmenin ardından sürekli olarak babayerliliğin benimsendiği kültürler vardır (Erdentuğ 1985: 173).

Paralel Kuzen-Çapraz Kuzen

Bir kişinin, anne ve babasının kardeş çocuklarıyla ilişkisi, antropolojik açıdan "paralel kuzen" ve "çapraz kuzen" terimleri işlerliğe sokularak değerlendirilir. Paralel kuzen, kişinin anne ve babasının aynı cinsten kardeşlerinin çocuklarıdır. Yani babanın erkek kardeşinin (bizdeki amca) ve annenin kız kardeşinin (teyze) çocukları, kişinin paralel kuzenleridir. Çapraz kuzen ise kişi için anne ve babasının karşı cinsten kardeşlerinin çocuklarıdır. Babanın kız kardeşinin (hala) ve annenin erkek kardeşinin (dayı) çocukları, çapraz kuzenlerdir. Paralel ve çapraz kuzenleri Türkiye aile ve akrabalık yapısında kullanılan terimler eşliğinde soyağacı kullanarak netleştirelim:



Paralel kuzenler (siyah)



Çapraz kuzenler (siyah)

Paralel ve çapraz kuzenlerin bilinmesi, akrabalık ve evlilik ilişkilerinin düzenlenmesi açısından gereklidir. Özellikle soy ve akrabalığın önemli olduğu toplumlarda kişinin kimle evlenip kimle evlenemeyeceğini belirlemek açısından paralel ve çapraz kuzenlerin bilinmesi önemlidir. Tekyanlı soy sisteminin, yani babasoyluluk ya da anasoyluluğun çok sıkı ve kararlı şekilde uygulandığı topluluklarda anne ve babanın aynı cinsten kardeşleri kişi açısından ebeveyn (anne ve baba) ile aynı statü ve değerde olduğu için onların çocukları da kardeş kabul edilir, dolayısıyla kişi, onlarla evlilik yapamaz. Anne ve babanın karşı cinsten kardeşlerinin (halanın ve dayının) çocukları ile böylesi kardeş derecesinde bir yakın akrabalık varsayılmadığı için onlarla evlilik yapabilir. Anlaşılacağı üzere bu tür topluluklarda hem grup-içi evlilik (endogami) konusunda özendirici bir kural hem de grup içi evliliğin yasak olduğu bireyleri belirleyen grup-dışı evlilik (egzogami) kuralları vardır. Tipik bir örnek, Güney Amerika Yanomamölerinden gelir. Kararlı ve katı bir tekyanlı soy izleme kuralının geçerli olduğu Yanomamö topluluğunda erkek çocuklar küçük yaşlardan itibaren dişi çapraz kuzenlerini eş (karısı) sayar ve onlara o anlamda seslenir; erkek çapraz kuzenlerine de Türkiye terminolojisini işlerliğe sokarsak, "kayınbirader" der. Öyle ki bir Yanomamö erkeğine, "Kiminle evlenebilirsin?" sorusu bile garip gelir; elbette "eşleri" ile evleneceklerdir! Çünkü çapraz kuzen karşılığı olan *suaböya*, aynı zamanda "eş" demektir. Bu, çapraz kuzen evliliğini, yani bir içevliliği teşvik eden uygulamadır. Anne ve babanın aynı cinsiyetten kardeşlerinin çocukları olan paralel kuzenlerle evlilik ise onlar kuzenden öte kardeş sayıldıkları için yasaklanır ve onların dışında kalanlarla evlilik kurallaştırılırken (dışevlilik/egzogami) karşı cinsten kardeşlerin çocukları, yani çapraz kuzenler arasındaki evlilik meşru ve uygun görülür (içevlilik/endogami) (Chagnon 2004: 267-8; Kottak 2004: 517).

Aynı doğrultuda ama farklı mahiyette bir uygulama ise Güneydoğu Asya'da yaşayan Lakher topluluğundan örnek-

lenebilir. Katı bir babasoyluluğun izlendiği Lakherlerde bir erkek, babasının ikinci evliliğinden olmuş bir kızla evlenemez. Çünkü babasoyluluk kuralı gereğince babasının başka bir evlilikten olan kızı, "kardeş"tir. Ama aynı erkek, annesinin ikinci evliliğinden olan kızıyla evlenebilir; çünkü bu kız başka bir erkeğin (annesinin ikinci kocası) soy grubuna aittir. Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki katı bir babasoyluluk durumunda anne, katı bir anasoyluluk durumunda da baba, akraba bile sayılmamaktadır (Kottak 2004: 518).

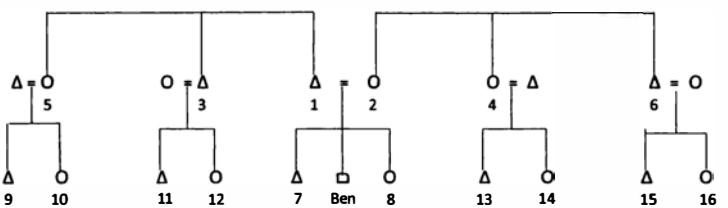
Farklı Akrabalık Sınıflamaları

Her insan topluluğunda akrabalar için belli isimler kullanıma sokulur. Bu isimler, söz konusu akrabayı hem tanımlayıcı hem sınıflayıcı mahiyet taşır. Verdiğimiz isim, örneğin "amca", söz konusu kişinin bizimle olan ilişkisini "tanımlar". O, babamızın erkek kardeşidir. Ama aynı zamanda isim, o kişinin bizimle olan ilişkisinin diğer akraba kişilerden farkını, düzeyini ve niteliğini de açıklığa kavuşturur. Yaşadığımız topraklarda, özellikle kırsal-geleneksel toplum kesimlerinde, erkek tarafından soy izleme kuralının (babasoyluluğun) geçerliliğiyle bağlantılı olarak amcanın yeri dayıdan farklı, öncelikli ve itibarlıdır. En azından idealde böyledir. "Amca, baba yarısıdır" tabiri bu "sınıflayıcı" mahiyeti gayet güzel işaret eder. "Amcaoğlu" da aynı paralelde en öncelikli yere sahip kuzen olarak belirir. Bu, dayı, teyze ve halaoğulları için söz konusu değildir.

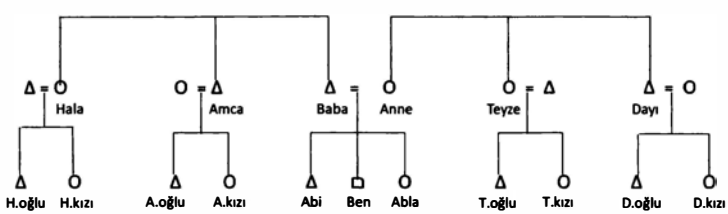
Verilen örneklerden anlaşılacağı üzere akrabalara verilen isimlerin sınıflayıcı niteliği sebepsiz değildir. Bir insan topluluğunun ekonomik, politik, psikolojik önceliklerine ve mülkiyet, miras, mal ve insan değiş-tokuşu konusundaki tercihlerine bağlı olarak soyun izlenme yolları temelinde sınıflamalar, bu sınıflamalara dayalı olarak da akrabalık terimleri şekillenir, çeşitlenir, sayısal azlık ya da çokluk gösterir. Her toplum kendine göre bir akrabalık sınıflamasına sahipse de

antropologlar yaptıkları araştırmalar sonucu bu bakımdan belli başlı (Eskimo, Havai, İrakua Kroğ, Omaha, Sudan ve Aranda) "tipoloji" önerilerinde bulunmuşlardır (Haviland vd. 2017: 245). Bir kısmı oldukça karmaşık olan bu tipolojilerden, Türkiye geleneksel (kırsal/tarımsal) toplum yapısında da karşılığı bulunan "Sudan" akrabalık sistemi dâhil olmak üzere dördünü bir fikir vermesi açısından ya da konunun daha iyi anlaşılabileceği ümidiyle ayrıntılı olarak örnekleyelim.

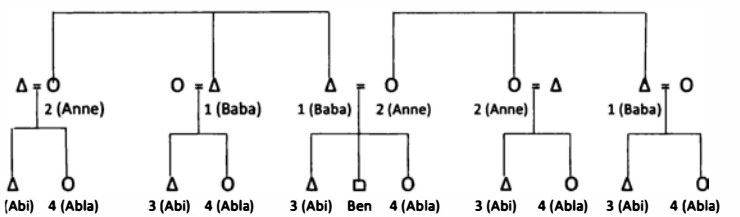
Sudan (Türkiye) Akrabalık Sistemi: Bu, en "tanımlayıcı" akrabalık sistemidir. Çünkü iki kuşaktaki toplam 16 akrabanın her biri için ayrı isim kullanımdadır. Dünyadaki insan topluluklarının %9'unda karşımıza çıktığı kaydedilmiştir (Ferraro 2008: 245). Ortadoğu'da yaygındır. Keza Türkiye'de de özellikle geleneksel kırsal-tarımsal toplum yapısında işlerliğini sürdürmektedir. İki kuşaktaki 16 akraba için hazırlanmış olan aşağıdaki soyağacında bireyleri işaret eden simgelerin her biri ayrı bir isme gönderme yapar:



Şimdi de diyagramın anlamını daha iyi kavramak için Türkiye geleneksel köy toplumu için düzenleyip aşina olduğumuz 16 ismi yerleştirelim:



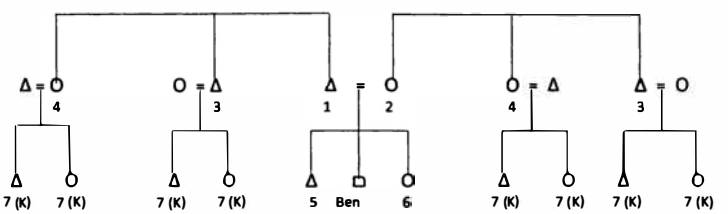
Havai Akrabalık Sistemi: Sudan sisteminin bir ucunda yer aldığı akrabalık yelpazesinin tam aksi ucunda Havai sistemi yer alır. Sudan sisteminin en tanımlayıcı sistem olma özelliğine karşılık bu da en "sınıflayıcı" akrabalık sistemidir. Her akrabaya bir farklı ismin verildiği Sudan sisteminin tersine iki kuşakta sadece cinsiyet (kadınlık ve erkeklik) kimliğine bağlı olarak işlerliğe sokulan ikişer isimden toplam dört isim, akrabaları adlandırmak için yeterlidir. Kendi akrabalık sistemimizin isimlerinden hareketle netleştirmek gerekirse, Havai sisteminde babaya "baba" dendiği gibi amca ve dayıya karşılık gelen kişilere de "baba" diye hitap edilir. Simetrik olarak, anne için kullanılan terim, teyze ve hala için de kullanılır. Havai toplumunda kız kardeşe hangi isimle hitap ediliyorsa kız kuzenlere de erkek kardeşe hangi isimle hitap ediliyorsa erkek kuzenlere de o isimle hitap edilir. Diyagram şu görüntüyü alır:



Bu sınıflama, akrabalığın önemli olduğu ama tekyanlı (yalnızca baba ya da yalnızca anne tarafından ilerleyen) soy izleme kuralının olmadığı topluluklarda karşımıza çıkar. Havai yerlileri, Kalahari Çölü'nün !Kung San'ları, Amerika yerli toplulukları bunlar arasındadır. En yaygın akrabalık sistemi budur; dünya toplumlarının %36'sında gözlemlenmiştir. Bu toplumlarda insanlar, kendi anne-babalarıyla birlikte ebeveynin kardeşlerine (Türkçe karşılıklarıyla amca, hala, dayı ve teyzelerine) de aynı tutum ve davranışı gösterirler. Bu sistem, bir anlamda çekirdek aile yapısının daha geniş bir ak-

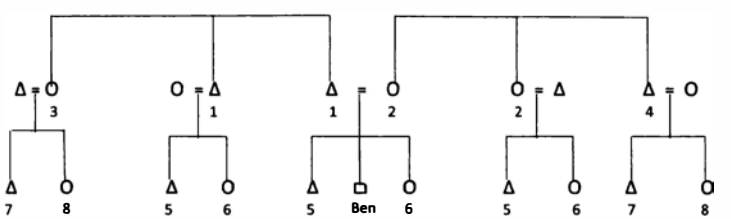
raba grubuna doğru yansıtılması olarak da değerlendirilmiştir (Ferraro 2008: 246).

Eskimo (Batı) Akrabalık Sistemi: İlginç bir şekilde modern-endüstriyel Batı toplumlarında da görülen bir akrabalık sistemidir. Dünya toplumlarının %11'inde kaydedilmiştir (Ferraro 2008: 245). Endüstriyel Batı toplumlarıyla avcı-toplayıcı ekonomiyle yaşamını sürdüren Eskimo'ları bu akrabalık sisteminde buluşturanın, çekirdek aile yapısı olduğu öne sürülmüştür. Bazı antropologlar her iki sosyo-ekonomik örgütlenme düzeyinde de toprağa bağımlılık olmamasını ve sürekli hareketlilik hâlinde bir yaşam biçiminin sürdürülmesini hem çekirdek aile yapısının hem de böyle bir akrabalık sınıflamasına gerekçe olarak önermişlerdir. Soyun doğrudan bağlı olduğu (anne-baba gibi) akrabaları soyun "yanlamasına" bağlandığı (dayı-amca/hala-teyze gibi) akrabalardan ayırt etmek yeterli bulunur. Böylece çocuklar ve anne-baba dışında kalan alt ve üst kuşak yan akrabalar, deyiş yerindeyse aynı kefeye konur. Bizde olduğu üzere "amca" ve "dayı" pozisyonundakiler hiç fark etmeksizin aynı isimle (İng. *uncle*) çağrılırlar. Durum "hala" ve "teyze" pozisyonunda olanlar için de öyledir (İng. *aunt*). Anne ve babanın erkek ve kız kardeşlerinin tüm çocukları için, üstelik erkek ya da kız fark etmeksizin aynı isim, "kuzen" (*cousin*) kullanılır. Bu şekilde iki kuşaktaki toplam 16 akraba için işlerliğe sokulan sözcük sayısı 7'dir:



İrakua Akrabalık Sistemi: Havai sistemi gibi "sınıflayıcı" yanı ağır basan ve dünya toplumlarında %29 oranında var-

lığı kaydedilmiş bu sistemde soyun tekyanlı izlenmesine bağlı olarak anne ve babayla aynı cinsiyetten kardeşler, onlarla aynı isimle çağrılırlar (Ferraro 2008: 246-247). Yani baba için kullanılan sözcük, amca için, anne için kullanılan sözcük de teyze için kullanıma sokulur. Bir başka deyişle baba ile amca, anne ile de teyze arasında yakınlık, bağ, ilgi, tutum, davranış açısından fark gözetilmez. Aynı durum kardeşlerle aynı cinsten, yani paralel kuzenler için de söz konusudur. Kişi, erkek kardeşine hitap ederken kullandığı sözcüğü, amcasının ve teyzesinin oğlu; kız kardeşine hitap ederken kulladığı sözcüğü de amcasının ve teyzesinin kızı için işlerliğe sokar. Tek yanlı soy sisteminin izlendiği, ama anne ve babanın aynı cinsten kardeşlerinin ve kardeş çocuklarının (paralel kuzenlerin) soy içi sayıldığı bir sistemdir. Bu bakımdan onun, gevşek bir tekyanlı soy sistemi olduğu söylenebilir. Yani diyelim ki anayanlı (*matrilineal*) bir soy sistemi yürürlükte; böyle olsa dahi babanın erkek kardeşi ve onun çocukları da annenin kız kardeşi ve onun çocukları ile aynı kategoride değerlendirilir. Daha uzak sayılanlar her iki ebeveynin karşı cinsten kardeşleri ve onların çocuklarıdır. Diyagramımız şu şekli alır:



Değerlendirme: Birbirinden farklı sayısız akrabalık sisteminden yukarıdaki şekilde yapılan tipolojik sadeleştirme bile okuyana oldukça karmaşık ve takip edilmesi zor gelecektir. Dahası bu şekilde çeşitlilik gösteren isimlendirme kurallarının nedenleri de kafaları kurcalayacaktır. Bu karmaşıklık, tümüyle değilse de kısmen, soy ya da soydanlık (*descent*) ta-

biriyle karşılanabilecek toplumsal kuralın, bir yandan mülkiyet, yani ekonomik temelli, diğer yandan da tâbilik ve ittifak, yani politik temelli gereksinimleri netleştirme işleviyle bağlantılı olarak açıklanabilir. Ama bu da her zaman yeterli olmayabilir. Mesela Ortadoğu ve Türkiye'de tespit edilen Sudan tipi akrabalık sisteminde iki kuşaktaki 16 akrabanın herbirine ayrı isim verilmesinin tam anlamıyla ikna edici bir açıklaması yoktur. Evet bu, geniş aile yapısının yürürlükte olduğu tarımsal-geleneksel köy topluluklarına özgü bir örüntüdür ve ağırlıklı olarak babasoyluluk-babayerlilik kurallarıyla ilişkilenir. Ama aynı sosyoekonomik yapıya sahip ve yine babasoyluluğun mevcut olduğu pek çok başka toplulukta akrabaları isimlendirme yolunda bu kadar çok isim kullanımı gözlenmemektedir. Daha çok zenginlik, iş ve toplumsal statü açısından anlamlı sosyoekonomik farklılıkların olduğu toplumlarda karşımızda çıktığı, bazı antropologlar tarafından öne sürülmüştür (Ferraro 2004: 239-40).

Bununla birlikte kaydedilen diğer tipolojiler için bir şeyler söylenebilir. Örneğin, endüstriyel Batı toplumlarını kutupların avcı Eskimo'larıyla buluşturan Eskimo sisteminin özünde çekirdek aile örgütlenmesi yatar. Yaşamını sürekli hareket hâlinde küçük sosyopolitik örgütlenmelerde sürdüren Eskimolar (bkz. Bölüm Altı, "Takımlar" alt-bölümü, s. 358), aynı şekilde sürekli bir hareketlilik içindeki ve bireyselleşmenin esas olduğu endüstriyel toplumlarda olduğu gibi ancak "çekirdek" kapasitede aile yapısına elverir bir yaşam sürdürürler. Çekirdek aile dışında ana ya da baba soyunun izlenmesini gerektirecek belirgin ve önemli bir mülkiyet, kaynak veya değer söz konusu değildir. O yüzden babanın erkek kardeşini ("amca") annenin erkek kardeşinden ("dayı") ayırt etmeyi gerektirecek bir etken söz konusu değildir. Bireyleşmenin egemen olduğu Batı toplumlarında da böyle bir etken bulunmaz. Aynı şekilde kuzenleri de ne ana ya da baba yanına göre, ne de cinsiyete göre ayırt etmeyi gerektirecek bir toplumsal örgütlenme vardır. Ailenin de akrabalığın da ebeveyn ve

çocuklardan oluşan bir "çekirdek"ten ibaret olduğu zeminde diğer akrabalar ismen aynılaştırılarak önemsizleştirilirler.

Havai sisteminde aile, "çekirdek" sınırlara dahi sahip olmayıp soy çizgisi de gözetmeksizin bir birleşme-bütünleşme sergiler. Ebeveyn dışında kalanları önemsizleştiren çekirdek aile temelli Eskimo sisteminin aksine Havai sistemi ebeveyni önemsizleştiren bir genişlemeyle çekirdek aileyi akrabalık ağı içinde eritir. Her iki ebeveynin kızkardeşlerine (bizde hala ve teyze) "anne", erkek kardeşlerine de (amca-dayı) "baba" dedirten sistem, bireyin sorumluluğunu ve gözetimini ana-baba ile sınırlı olmaktan çıkartır. Soy izleme tercihi tamamen kişinin keyfine bırakılmış görünmektedir. Yani bireyin esnek ve özgür şekilde ana ya da baba soyunu izleyebildiği, zaman içerisinde soy izleme tercihini birinden diğerine değiştirebildiği (*ambilineal*) bir sistem söz konusudur. Bir tür akrabalararası eşitlik vurgusunun olduğu da söylenebilir (Nanda ve Warms 2002: 231).

Irakua örneği ise "ikili tek soydanlık" (*double unilineal descent*) diye isimlendirilebilecek bir akrabalık anlayışı temelinde ortaya çıkmaktadır (Ferraro 2008: 244). Bu sistemde hem babasoyluluk hem de anasoyluluk farklı bağlamlarda, farklı amaç ve ihtiyaçlar doğrultusunda kişi tarafından işlerliğe sokulur. O yüzden anne ve annenin kız kardeşi anasoyluluk gereğince, baba ve babanın erkek kardeşi de babasoyluluk gereğince kimlik, konum ve sorumluluk olarak eşitlenip aynı isimle çağrılırlar.

Özetle, akrabalık terimlerinde aynılık, söz konusu akrabalara tavır, davranış ve bu akrabalardan beklentilerde aynılığı getirirken, isimlendirmelerdeki farklılıklar tavır, davranış ve beklentilerdeki farkları yansıtır. Eğer baba ile babanın erkek kardeşine, anne ile annenin kız kardeşine aynı adla hitap ediliyorsa bu, onlar arasında fark gözetilmediği anlamına gelir. Aynı doğrultuda kişinin anne ve babasının kardeşlerinin çocukları için de tek bir sözcük kullanılıyorsa bu da kişi açısından onların eşdeğer konumda olduklarını işaret etmektedir.

Akrabalık Sınıflamalarında Değişim ve Dönüşümler

Teknolojik, ekonomik ve toplumsal değişmeler, akrabalık sınıflamalarında ve kullanılan terimlerde de değişimlere yol açabilir. Bunun çarpıcı bir örneği kendi toplumumuzdan verilebilir. Geleneksel köy ve tarım toplumu olmaktan modern, şehirli ve endüstriyel toplum olmaya yol tutmuş Türkiye'de akrabalık sınıflamasının da bir dereceye kadar Sudan sisteminden Eskimo (Batı) sistemine doğru bir dönüşüm geçirdiğini söylemek mümkündür. Türkiye'nin şehirli genç kuşaklarında dayıkızı, amcaoğlu, halakızı, teyzeoğlu gibi tabirlerin yerine (aslında daha erken bir geçiş döneminde cinsiyet farkının üstünü örtecek şekilde "dayızade", "amcazade", "halazade", "teyzezade" tabirleri kullanıldıktan sonra) artık bunların hepsini karşılayacak şekilde "kuzen" (*cousin*) sözcüğünün kullanımda olduğu gözlemlenebilirdir (Güvenç 1972: 273). Geniş aileden çekirdek aileye, geleneksel cemaatçi toplumsallıktan modern bireyci toplumsallığa, soy temelli ilişkilerden meslekî ilişkilere doğru değişen toplumda akrabaların her birini ayrı ayrı tanımlayıp önem sırasına koyma eğiliminin azaldığını söylemek mümkündür.

Aile

Aile, biyolojik üreme sürecinin toplumsal kabuğudur. Ancak bu, her zaman ve her yerde, üremeyi gerçekleştirenlerle birebir örtüşen bir "kabuk" değildir. Yani biyolojik üremeden sorumlu kişinin ailenin içinde ve bir parçası olduğu kadar olmadığı örnekler de vardır.

İlkokul sıralarından itibaren aşina olunan tanımıyla aile, en küçük insan topluluğudur. Tabii aynı zamanda bir insan için en yakın, en derin, en sürekli, en kaçınılamaz ve en bağlayıcı insan topluluğudur. Akrabalık lişkilerinin en sönümlenmiş, evliliklerin en dikiş tutmaz, boşanmaların önü alınamaz

olduğu toplumlarda bile bir insan için en dikkate değer, akla gelir, değer atfedilir ilişki aile temelinde ortaya çıkar. "Nasıl insan olunacağı"na dair bilgi, yönlendirme ve eğitimin bir kişiye ilk sunulduğu yer, dolayısıyla "kültürleme" sürecinde en birincil ve başat çevre de içerisine doğulan ailedir.

Genellikle bir insanın hayatı boyunca iki farklı aile biriminin parçası olabileceği işaret edilir. Antropolog Lloyd Warner tarafından önerildiği üzere bunların birincisi, kişinin içerisine doğduğu, anne-baba ve varsa kardeşlerinden oluşan aile (*family of orientation*), diğeri ise kişinin evlilik yoluyla kendisi tarafından oluşturulmuş "üreme ailesi"dir (*family of procreation*) (akt. Erdentuğ 1985: 168). Her iki aile birimi, birbirinden bağımsız ve ayrışmış şekillenebileceği gibi sarmaşık ve iç içe de şekillenebilir ki buna bağlı olarak insan topluluklarında farklı aile tipleri belirlemek mümkün olur.

En yaygın olarak bilinen aile tipleri çekirdek, geniş ve birleşik ailedir. Ebeveyn (anne-baba) ve çocuklardan oluşan çekirdek aile (*nuclear family*) insan yaşamındaki en temel ve önemli akrabalık grubudur. Çekirdek aile yapısı oldukça ilginç şekilde hem insan toplumsallığının en basit sosyo-ekonomik ve politik birimi olan avcı-toplayıcı "takım" (*band*) toplumlarında (bkz. Bölüm Altı, "Takımlar" alt-bölümü, s. 358), hem de en karmaşık ve büyük ölçekli endüstriyel ve post-endüstriyel toplumlarda karşımıza çıkar. Hayli yaygın olmakla birlikte evrensel olduğu söylenemeyecek olan çekirdek aile, bazı toplumlar veya durumlar göz önünde bulundurulduğunda en minimal aile olmaktan da çıkabilir. Bugün post-endüstriyel aşamadaki Batı toplumlarında yaygınlaşan "tek-ebeveynli aile" (*single-parent family*) hemen akla gelen örnektir. Ebeveynin biri, çoğu durumda anne ama azımsanmayacak orandaki bazı durumlarda da baba ile çocuk(lar)dan oluşan bu aile tipi, resmî ve sivil toplumsal yardım imkânlarının kayda değer ölçüde mevcut olduğu toplumlarda giderek çok daha belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Öyle ki ABD'de 1970 yılında 3 milyon anne-ebeveynli aile (*mother-parent family*), 393 bin

de baba-ebeveynli aile (*father-parent family*) varken, 2000 yılında birincilerin sayısı 12 milyona, ikincilerin sayısı da 2 milyona yükselmiştir (Kottak 2004: 493).

Antropolojik çalışmalarda sıklıkla zikredilen ve Güney Hindistan'ın Kerala eyaletinde yaşayan Nayar toplumunda 18. yüzyıl sonuna kadar dinamik şekilde varlığını sürdürmüş özel bir "tek-ebeveynli" aile yapısı (*taravad*) vardır ki bunu "anasoylu-anayerli tek-ebeveynli geniş aile" şeklinde tanımlamak uygun olur. Kast sisteminin geçerli olduğu Nayarlarda bir kadın, henüz ergenlik aşamasındayken bir erkekle dinsel bir törenle (*tali*) gevşek anlamda "evlilik" denilebilecek bir bağ kurar. Bu, kadının olgunlaştığı anlamına gelir. Bu bağın kurulduğu erkeğin kadın üzerinde hakkı olmadığı gibi kadına karşı sorumlulukları da yoktur. Daha sonra aynı kadın, uygun kast içindeki erkeklerle çocuk olmasına kadar varacak ilişkiler kurar. Fakat hem kadın hem de doğacak çocuk üzerinde hak sahibi olan, kadının içerisinde yer aldığı anayanlı-anasoylu ailedir. Çocuk doğduğunda kadının ilişki kurduğu erkeklerden birinin babalık pozisyonunu ve doğumdaki masrafları üstlenmesi beklenir. "Yasal baba" bu olmakla birlikte çocuğun sorumluluğu ve bakımı, annesinin anayanlı soy temelinde yapılanmış ailesinin üyelerindedir. Anasoyunun yaşayan en yaşlı kadın üyesinin reisliğinde, bu kadının kızları ve oğulları; kızlarının çocukları ve torunları; erkek kardeşleri; kız kardeşleri ve kızkardeşlerinin çocukları ve aynı yaşlı kadının soyundan olan diğer akrabalar, bu aile yapılanmasının bileşenleridir (Erdentuğ 1985: 183). Bu çerçeve içinde bir kadının uygun kasttan pek çok erkekle beraber olması hem kendisinin hem de ailesinin prestijini arttırır. Bir tür "çokkocalılık" (*polyandry*, bkz. izleyen alt-bölüm, "Evlilik", s. 539) pratiği olarak da değerlendirilebilecek bu durum, farklı mesleklerden erkeklerin kadının ailesine belli katkılarda bulunmasını da sağlar. Çekirdek aile kurulmadan sürdürülen bu toplumsallığın Nayar erkeklerinin geleneksel mesleği olan askerliği herhangi ailevi bir bağlayıcı engel olmadan sürdürebilmelerini sağladığı için kurum-

sallaştığı öne sürülmüştür (Erdentuğ 1985: 195-198; Nanda ve Warms 2002: 213-214; Kottak 2004: 491).

Modern-endüstriyel yaşam biçimi öncesinde karşımıza en belirgin şekilde çıkan aile yapısı, üç kuşağı bünyesinde barındıran "geniş aile"dir (*extended family*). Bu aile tipi, yiyecek üreticiliği ve toprağa bağlılıkla, yani kırsal-tarımsal yaşam biçimiyle ilişkilenir. Çerçevesi, evli bir çift, onların evli çocuğuyla eşi (veya çocuklarıyla eşleri) ve çocuklarının bu evliliklerinden olan torunları şeklinde belirir. Geniş ailede dikkat çeken nokta, soy (kan) bağının evlilik bağından daha önemli olduğudur. O yüzden bu aile tipi "kandaş aile" (*consanguine family*) olarak da tanımlanır (Erdentuğ 1985: 168-169). Bu doğrultuda, geniş aile birimindeki evli çiftlerin birbiriyle ilişkisi, kan bağından ötürü aynı evde bulundukları üst kuşak ebeyenle ilişkilerine nazaran daha az önem taşır. Hatta geniş aile yapısının geçerli olduğu topluluklarda bir kocanın karısına olan sevgi ve bağlılığının, kendi anne-babasına olan bağlılığının önüne geçmesi endişesi yaygındır. O yüzden de evli çiftlerin birbirlerine olan sevgilerini herkesin önünde açığa vurmaları "yakışık almaz".

Geniş aile, babayanlı veya anayanlı soy sistemine bağlı olarak yapılanır. Babayanlı soy sisteminde ikinci kuşak evli çift erkeğin ailesinin evine, anayanlı soy sisteminde ise kadının ailesinin evine yerleşir. Buna bağlı olarak da "anayerlilik" (*matrilocality*) ve "babayerlilik" (*patrilocality*) pratikleri işlerlik kazanır. Daha basitleştirmek istenirse, babasoylu/babayerli geniş aile, evin büyüğü bir baba ve eşi, onun oğlu ve eşi ve onların çocuklarından (torunlar) oluşur. Anasoylu/anayerli geniş ailede ise evin büyüğü ana ve eşi, ananın kızı ve eşi ve onların çocukları (torunlar) vardır.

Aynı kuşaktan evli çiftlerin aynı haneyi paylaşarak ortak bir üretim, mülkiyet ve dayanışma içerisinde oluşturdukları "birleşik aile" (*joint family*) ise çoğu durumda kardeşlerin eş ve çocuklarıyla birlikte aynı evde yaşaması şeklinde ortaya çıkar. Yani iki erkek kardeş, eşleri ve çocuklarıyla birlikte aynı haneyi paylaşır. Buna üst kuşaktan bir ailenin, söz geli-

mi evli kardeşlerin anne-babasının da eklenmesi durumunda ise "geniş-birleşik aile" örüntüsü ortaya çıkar.

Türkiye'de geleneksel köy toplumsallığı içerisinde yaygın şekilde karşımıza çıkan geniş aile kalıbı, büyükbaba-babaanne, baba-anne ve çocuklardan oluşandır. Geniş aile yapısı toprağa dayalı tarımsal yaşam biçimini sürdürme ihtiyacı doğrultusunda akrabalık ve soy ilişkilerinin de güçlü olduğu bir toplumsal zeminde boy gösterir. Yani geniş ailenin olduğu yerde güçlü akrabalık ilişkileri de belirginlik kazanır. Tersine, çekirdek ailenin yaygınlık gösterdiği toplumsal ortamda akrabalık ilişkilerinin zayıfladığı görülür. Şehirli-endüstriyel modern yaşam biçiminin yaygınlaşmasıyla birlikte geleneksel aile yapısı, anlayışı ve tercihinden çekirdek aileye doğru bir değişme olduğu söylenebilir. Kendi toplumumuz, bu bakımdan iyi bir örnek olarak işaret edilebilir.

Türkiye'de köyden kente göçün yoğunlaşmasına bağlı olarak geleneksel geniş aile yapısından modern çekirdek aileye doğru geçiş, gözlemlenir bir olgudur. Bu süreçte en ilgi çekici nokta, geçişin ani bir kırılma şeklinde değil, yumuşak biçimde ve rahatsız edici etkilerinden kaçınarak, yavaş yavaş (evrimsel) ve "tedrici" şekilde ortaya çıkmasıdır. Kendi yaşam kesitimden gözlem ve izlenimler, bu bakımdan anlamlı veriler barındırır: 1970'lerde anne ve babamla, yani "çekirdek-aile" olarak Ankara'da oturduğumuz apartmana kırsal bölgelerden kiracı olarak yeni gelen komşular, taşındıktan kısa bir süre sonra geride bıraktıkları "geniş aile" gruplarından diğer üyelerin de kiraladıkları dairenin yanındaki, altındaki veya üstündeki bir başka daireye yerleşmelerinin önünü açtılar. Böylece bir bakıma ikili bir aile yapısı ortaya çıkmış oldu. "Daire" bazında söz konusu olan, çekirdek aileydi. Ama "apartman" bazında bakıldığında ortada geniş aile vardı. Bu şekilde "evde çekirdek-apartmanda geniş" ailelerin sonraki kuşakları, yani şehirde büyüyen ve şehir kültürünün içinde yoğrulmuş olanlar, büyüyüp iş-güç sahibi yetişkinler olduklarında evlilik yoluyla kendi kurdukları aileleri-

ni şehrin başka ve uzak kesimlerine taşıdılar. Dolayısıyla çekirdek aile yapısının bu ikinci (kuşak) aşamada tamamen benimsenip içselleştirildiği söylenebilir. Ancak "apartmanda geniş aile" şeklinde tariflenebilecek ara kategorinin bir şekilde, özellikle "psiko-kültürel" bakımdan, bu geçiş sürecinin zararsız atlatılmasında önemli bir işlev üstlendiği de ortadadır.

Evlilik

Evlilik belki çoğu kişiye anlamlı gelecek şekilde "doğuma verilen toplumsal izin" (Güvenç 1972: 280-281) olarak tanımlanabilirse de farklı toplumsal ve tarihsel zeminlerde karşımıza çıkan örnekler evliliği bu tanımla sınırlanamayacak ya da sadeleştirilemeyecek ölçüde karmaşık kılar. Söz konusu tanımın esasen modern öncesi geleneksel kır-köy toplumları bağlamında işlerlikte olduğunu söylenebilir. Ancak günümüz endüstriyel ve post-endüstriyel toplumlarında evlilik bağının çocuk (üreme) beklentisi olmaksızın da kurulduğu ortadadır. Ayrıca evlilik, böyle bir beklentiyi gerektirecek şekilde karşı cinsten (kadın ve erkek) insanları birleştiren bir uygulama olmaktan da çıkmıştır. Pek çok ülkede eşcinsel çiftlere resmen tanınan evlilik hakkını bu bakımdan kaydetmek gerekir. Dolayısıyla günümüzde evliliği tanımlama çabalarının ne şekilde olursa olsun bir boşluk bırakması kuvvetle muhtemeldir.

Yine de bir tanım denemesinde bulunmak gerekirse şu önerilebilir: Evlilik, iki ya da daha fazla insan arasında toplumsal/kültürel olarak onaylanmış ("meşru"laşmış) ve hem bu insanlar arasında hem onlarla çocukları arasında hem de onlar ve yakınları arasında belli hak ve yükümlülükleri beraberinde getiren bir birlikteliktir. Söz konusu hak ve yükümlülükler sıklıkla ama sadece onlarla sınırlı olmamakla birlikte cinsellik, emek, mülkiyet, çocuk bakımı, ekonomi ve statü bağlamlarında belirginleşir (Haviland vd. 2017: 208). Evlilik bir erkekle bir kadın arasında olabilir (tekeşlilik); bir erkekle birden

çok kadın arasında olabilir (çokkarılılık); bir kadınla birden çok erkek arasında olabilir (çokkocalılık); birden fazla kadınla birden fazla erkek arasında olabilir (çokkarılı-çokkocalılık), nihayet bir erkekle bir başka erkek ya da bir kadınla bir başka kadın arasında olabilir (eşcinsel evlilikler). Ayrıca bir kadınla, cinsiyeti kadın olsa da toplumsal olarak erkek rolünü üstlenmiş bir (ya da daha fazla) kadın arasında da olabilir (bu "dişi-koca" uygulaması için aşağıya bkz. s. 556).

Her ne şekilde olursa olsun anlaşılmaktadır ki evlilik ilişkisi sadece evlenenleri ilgilendirmekle kalmaz, onları aşan bir toplumsal denetim mekanizması tarafından temellendirilir, biçimlendirilir ve yürütülür. Dolayısıyla, belirtildiği gibi evlilik, bireysel tercih olmanın çok ötesinde toplumsal/kültürel bir kurumdur. Kimin kiminle evleneceğine karar veren de çoğu durumda evlenecekleri çevreleyen politik-ekonomik ilişkiler ağıdır.

Geleneksel kırsal/tarım toplumlarında evlilikten beklenti, bu toplumların sürekliliğini sağlamaya yönelik bir işleve sahip olduğu inancıyla çok daha büyüktür. O yüzden bu toplumlarda evlilik ve ona eşlik eden törenler (söz kesme, nişan, nikâh, düğün) yaşamın akışında çok önemli, belki de en önemli yeri işgal eder. Öte yandan bu toplumlarda bireyler de toplumsal yaşam içerisinde statülerini yükselten bu ilişkiye mecburdur denilebilir. Evli olmayan, "başı bağlanmamış" erkeğe genelde kuşkuyla bakıldığı gibi "evde kalmış" kadınların da kabul edilemez olduğu, en hafif deyişle acıma duygusuyla kıyıya itildiği bir durum söz konusudur.

Evlilik öte yandan bir seçim işidir. Kim kimle evlenecektir veya evlenebilir, bu açıdan kurallar nelerdir gibi sorulara geleneksel toplum bünyesinden verilebilecek yaygın cevap, size kiminle evleneceğinizin ya da evlenmeniz gerektiğinin söyleneceğidir. Burada evliliğin, birlikte yaşamak için bireysel tercihe dayalı bir istek ve seçim olmaktan tümüyle uzaklaştığı ve içerisinde bulunulan toplumsal yapı tarafından, bu yapının sürekliliği esas alınarak bireye dayatılan bir uygulama olduğu söylenebilir. "Endogami", yani içevlilik kuralı, tam da

böyle bir uygulamadır. Türkiye'de de yaygın olan kardeş çocukları, özellikle de amca çocukları arası evlilik buna bir örnek oluşturur. Yakın akraba olan ailelerin ekonomik ve politik ilişkilerinin sürmesi, "soy ağacına başka kanların karışması" ile birliğin bozulmaması adına töreselleşmiş uygulama o derece geçerlidir ki bir "amcakızı", amcaoğlunun izni, onayı, oluru olmaksızın bir başkasıyla evlilik yapamaz (Yücel 2008: 5). Ancak bu tür evliliklerin yasak olduğu toplumlar da vardır. Örneğin Doğu Afrika'nın Somali kabilelerinde, Orta Asya Türk topluluklarında, hatta Türkiye'nin bazı bölgelerinde bu tür kuzen evlilikleri uygun bulunmaz ve "ensest" kapsamında değerlendirilir.

Ensest

Birbirine yakın akrabalar arasında evlilik (cinsel birliktelik) demek olan ensest (*incest*), bir yasak olarak "kültürel evrensel"dir. Yani ensest yasağına rastlanmayan bir toplum ya da kültür yoktur. Ancak bu yasağın kapsamı ve içeriği, toplumdan topluma değişir, farklılaşır. Türkiye toplumunda bu yasak, genelde ana-baba ile çocuklar ve erkek kardeş-kız kardeş arasında cinsel ilişkiyle sınırlanır. Ama bazı toplumlarda kuzenleri veya belli türden (paralel) kuzenleri de kapsamına alır. Daha önce vurgulandığı gibi, çok katı bir tekyanlı soy kuralının izlendiği toplumlarda anne ya da babanın aynı cinsiyetten kardeşlerinin (amca ve teyzenin) çocuklarının, yani paralel kuzenlerin ilişki ve evliliği de ensest yasağının sınırları içindedir. Diğer bazı toplumlar yasağın sınırlarını daha da genişletirler. Bazı kabile toplumlarında kabile içinden biri ile evlenmek, eşleşenler birbirlerine kan ya da soy bakımından ne kadar uzak olursa olsun ensest sayılır ve tiksinti verici bulunur. Bu toplumların bazılarında tüm üyelerin totemik inanç sistemi temelinde birbiriyle akraba sayılmaları da yasağı pekiştirici etkide bulunur.

Modernden Öte "Postmodern" Aile

Bireyi yıldızlaştıran modernliğin aile ile yıldızının çok barışık olduğu söylenemez. Özellikle modern-öncesi dönemden yadigâr kırsal-geleneksel genişlikteki formuyla ("geniş") aile, bireyleşme önünde engel sayılır. Ancak diğer taraftan modernliğin dizginlerinden boşanmasından endişeli "muhafazakâr-modernist" anlayış açısından ise (geniş değilse de "çekirdek") aile, böylesi bir gidişatı engelleme yolunda bir "tampon" olarak düşünülür. Her şey bir yana modern-endüstriyel düzen, bireyi parlatıp önünü açarken onu kendisine kazandırma işlevi yüklediği aileyi de "çekirdek" olarak gözetmeye devam etmiştir. Ayrıca modernliğin kendi ölçüleri doğrultusunda kültürel bakımdan kuralcı bir tektipleştirme ve türdeşleştirme ameliyesi olduğunu da hatırlamak gerekir. Bu öncüller doğrultusunda 2009-2020 yılları arasında 11 sezon gösterimde olmuş, sayılamayacak kadar çok (*Emmy* ve *Golden Globe*) ödül kazanmış ABD yapımı *Modern Family* dizisindeki tablo, aile kurumunun "modern" formuna ne kadar karşılık gelmektedir, tartışılır. Çünkü seyre sunulan sitkomdaki aile kompozisyonu, modernitenin murat ettiğinin çok ötesinde kesitlerle doludur. Dizideki heterojen, farklı ve aykırı yaşam tercihlerini ilişkiye sokmak da ancak "postmodern" bir kültürel zeminde mümkün olabilecek bir girişimdir.



Modern Family (2009-2020, ABC TV, ABD)

Dolayısıyla *Modern Family*, adı "modern" olsa da postmodern/post-endüstriyel bir tekno-ekonomik ve sosyo-kültürel aşamadaki ABD'de ailenin durumuna ilişkin bir tabloyu kahkahalar eşliğinde eleştirel dinamizmle zihinsel paylaşıma açıyor demek en doğrusu olur. Çünkü dizideki aile örnekleri, daha doğrusu "kompozisyonları" içinde, karşılıklarını modernden öte "postmodern" toplum yapısında bulabileceğimiz kültürel temsiller var: Karısından ayrılmış olup çocuğu yaşında Kolombiya göçmeni genç ve çok çekici bir kadınla evli, bu kadından bir üvey bir de öz oğlu olan orta yaş üstü bir adam... Onun önceki karısından da yetişkin bir oğlu bir de kızı var ve onların kurduğu aileler, kurgunun diğer ana bileşenleri. Oğlu, kendisi gibi gey bir adamla birlikte yaşıyor ve bu gey çiftin, evlat edindikleri Vietnamlı bir kız bebekleri var. Kızı da evli ve uçuk-kaçık (bir oğlan, iki kız) üç çocuk sahibi. Bir de onun ha bire *"cool"* takılmak isteyen ve çocuklarıyla her arkadaş olma çabasını yüzüne gözüne bulaştıran şapşalak kocası var.

Bu üç akraba ailenin birbirleriyle ilişki ve etkileşimi ile örüntülenerek yol alan *Modern Family* ne yapıyor, bize ne anlatıyor peki?..

Günümüzde aile ve onun daha geniş çeperi sayılabilecek akrabalığın ekonomik ve politik dayanışma şebekeleri olarak işlevsizleşmesi karşısında, onların "psikolojik" (duygusal) dayanışma açısından hâlâ işlevsel önemde olduğunu vurguluyor. Dikkatlice "okunduğunda" da ailenin insanın tek ve de son sığınağı olduğunu söylüyor. 2009'da yayına giren ilk sezonunun ilk bölümünde dillendirilmiş ve birbirleriyle incecik de olsa hâlâ "aile" bağlarıyla ilişkilenen karakterlerin durumunu anlatan şu ifade bunu ta en baştan örneklemekte:

"Hepimizin dünyaları farklı. Ama bir şekilde birbirimize uyuyoruz. Bizi birleştiren şey sevgi. İyi günde, kötü günde..."

Dolayısıyla *Modern Family*, Amerikan toplumunun postmodern/postendüstriyel akışında hayatın kültürel, cinsiyetsel ve cinsel çokçeşitliliği, karmaşası ve çatışmaları karşısında zor zamanlar geçi-

ren aile kurumuna, bu alışılmadık kültürel örüntü ile uyumlanmaktan yana bir motivasyonla sahip çıkıyor.

Modern-öncesi geleneksel ("pre-modern") hayatın içinde aile ve onun daha geniş çeperi sayılabilecek akrabalık, başta da söylediğimiz gibi, hem ekonomik hem politik hem de psikolojik (duygusal) bir dayanışma şebekesi olarak temel ve başat önemdeydi. Modern ve özellikle çok daha "radikalleşmiş modernlik" olarak tanımlanabilecek "postmodern" zamanların ise bu kurumları ilk iki noktada, yani ekonomik ve politik olarak işlevsizleştirmekle birlikte üçüncü noktada belki de insanın tek ve son sığınağı yaptığı öne sürülebilir. "Adı modern kendi postmodern" bir aile kurgusu ile karşımıza çıkan *Modern Family*, böyle düşünmeye el veriyor.

(Kaynak: Atay 2013 ve 2019)

Dolayısıyla denilebilir ki ensest yasağı ne içgüdüsel ne de biyolojik olmayıp toplumsal olarak yapılanır. Bazılarınca ileri sürüldüğünün aksine, yakın akraba (ana-baba ve çocuklar; kız ve erkek kardeşler) arasında ensest ilişkiye karşı genetik olarak programlanmış bir tiksinme, iğrenme, kaçınma söz konusu değildir. Zaten öyle olsaydı bunu bir yasak kılmaya da ihtiyaç olmazdı. Gayet iyi ve çoğu zaman içimizde dehşet hissi oluşturacak şekilde biliyoruz ki insan dünyasında ensest ilişkilere sıklıkla rastlanır. Özellikle psikolojide üzerinde durulan "Ödip Karmaşası" (*Oedipus Complex*) da bu yönde düşünmeyi güçlendiren bir başka veridir (Güvenç 1972: 304).

Yakın akraba evliliklerinin biyolojik bozulma/dejenerasyon yaratacağına dair düşüncelerin de çok güçlü bir temeli olduğu söylenemez. Bu ilişkilerden biyolojik anlamda yetersiz, kusurlu, sağlıksız bireyler doğabileceği gibi biyolojik bakımdan yetkin, kusursuz, sağlıklı, hatta sıra dışı mükemmellikte soy-

ların alınması da mümkündür. Yasağın dinsel temelde ve günah anlayışıyla konduğuna dair görüş de tatmin edici değildir. En azından kök nedenin bu olduğunu düşünmek zordur. Öyle ki sıradan insan için ahlaki, dinî, vicdani temellerde uygulanan bu yasak, soyluluk, liderlik, yöneticilik gibi özel gerekçelerle işlerlikten çıkarılabilmektedir. Yani genelde düşünüldüğünün aksine, ensest yasağının değil ama onun kaldırılmasının nedeni dinsel olabilmektedir. "Kraliyet ensesti" (*royal incest*) denilen ve Eski Mısır'dan (Kleopatra bu bakımdan en iyi bilinen örnektir) İnka'ya (Peru), Okyanusya'daki Polinezya adalarından Havai'ye ve Afrika'nın Kongo kabilelerine kadar tespit edilmiş örnekler ışığında, "kutsallık dozu" azalmasın diye yarı-tanrı durumundaki kral, kraliçe, prens ve prenseslerin ya da şeflik ailelerinin başkalarıyla evlenmelerinden kaçınılmıştır. Dolayısıyla liderliğe varis olanların kendi kız kardeşleriyle evlenmelerinde sakınca görülmemiştir. Aksine hem halk nezdinde hem de dinsel değerlendirmeler doğrultusunda böyle olması istenmiş ve sağlanmıştır. Elbette servet ve unvanların kraliyet denetiminden kaçmasını önlemek de burada belirleyicidir (Wells 1994: 104; Kottak 2004: 522-524).

Bir başka açıklama önerisi, yakın akraba ensesti sonucu kendini gösterecek kimlik ve rol karmaşası, buna bağlı olarak ailenin tahribatına yol açabilecek sorunlardır. Şöyle ki anne-oğul ensestinden doğacak çocuk, babasının hem evladı hem kardeşi; annesinin ise hem evladı hem torunu hem de (erkekse) kayınbiraderi ya da (kızsa) görümcesi olur!.. İşte bu ve benzeri karmaşa, ayrıca çekirdek-aile içi cinsel rekabetin yaratacağı tahribat nedeniyle ensest yasağının var olduğu da öne sürülmüştür (Ferraro 2008: 207). Ancak torun kuşağındaki bir erkek akrabaya büyükbaba için kullanılan isimle hitap eden topluluklar vardır (Güvenç 1972: 305). Ayrıca Omaha ve Kroğ akrabalık sistemlerinde tespit edildiği üzere, üç ayrı kuşakta yer alan bazı erkek ya da kadın akrabalara aynı sözcük ("anne", "baba", "hala", "dayı") kullanılarak

hitap edilen örnekler de vardır (Ferraro 2008: 247). Dolayısıyla bu açıklama da yetersiz kalmaktadır.

Bu bilgiler ışığında söylenmesi gereken şudur: Ensest yasağı kapsamına giren akraba bireyler biyolojik olarak seçilmezler, kültürel olarak belirlenirler. O yüzden yasağın nedenini anlama yolunda en geçerli görüş, daha geniş bir toplumsal güven, korunma, gözetilme ağına kavuşma ihtiyacıdır. Yani asıl neden, toplumsal dayanışmanın çapını, sınırlarını, alanını genişletmektir (Ferraro 2008: 207). Bu bakımdan Amerikalı antropolog Margaret Mead'in klasik çalışmasında yer alan ve Oktanusya'da Yeni Gine'nin Arapeş (*Arapesh*) yerli topluluğundan aktardığı notlar tam anlamıyla çözüm anahtarı mahiyetindedir. Evliliği öncelikle aile çevrelerinin genişlemesi ve sonraki kuşakların çok daha güvenli şekilde yaşamlarını sürdürebilmeleri için bir fırsat olarak değerlendiren Arapeşler, ensest konusuna da bu doğrultuda ve duygusallıktan tamamen uzak akılcı bir yorum getirirler. Kendilerine kız kardeşleriyle evlenmek isteyip istemediklerini soran antropoloğa verdikleri cevap şudur:

> Kız kardeşle evlenmek istemek mi! Senin sorunun ne?! Bir kayınbiraderin olsun istemez misin? Anlamıyor musun, eğer başka bir adamın kız kardeşi ile evlenirsen ve kendi kız kardeşini bir başka adamla evlendirirsen en az iki kayınbiraderin [bizim kültürümüzde bir kayınbirader, bir enişte] olur. Ama kız kardeşinle evlenirsen bunlardan mahrum kalırsın. Kiminle ava gideceksin, kimle birlikte bahçeyle uğraşacaksın ve kime-kimlere misafirliğe gideceksin? (Mead [1935] 1962: 74).

Görüldüğü üzere ensest ilişki Arapeşlerde korku ya da tiksinti ile tepkisel şekilde karşılanmak yerine, son derece "akılcı" temelde, evlilik yolu ile hem sevilecek hem de güvenilecek insan sayısını artırma imkânının adeta "salakça" reddedilmesi olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla ensest yasağı, evlilik ilişkisi ve kurumunun temel rolünün insan grupla-

rı arasındaki bağ, ittifak ve dayanışmayı sağlamak, artırmak ve sürekli kılmak olduğunu düşünme yolunda temel alınması gereken bir uygulamadır. Bu aslında "egzogami", yani dışevlilik kuralının işlerliğini artırma yolunda bir yaptırımdır. Akrabalığı ele aldığımız alt-bölümde de belirtildiği üzere, tüm toplumlarda belli sınırlar içerisinde evlenmeyi yasaklayıp bu sınırların dışında evlilik yapmayı teşvik eden dışevlilik (egzogami) kuralları vardır. Ama bunun yanı sıra yine tüm toplumlarda belli sınırlar içerisinde evlilik yapmayı gereklilik haline getiren içevlilik (endogami) kuralları da vardır. İnsanlar eş seçme konusunda sonsuz/sınırsız bir seçim hakkına çoğu durumda sahip değildir. Bu yüzden insanın dışevlilik durumu, daha geniş bir içevlilik çemberi içerisinde geçerlilik arz eder. Kendi toplumumuzda da resmî ve açık olmasa da örtük, yani dillendirilmemekle birlikte gayet iyi bilinen, ayırdında olunan içevlilik kuralları, ekonomik farklılık ("sınıf") ya da ırk, milliyet, din/mezhep, yöre vb. "etnik" temellerde kendini gösteren ayrışmalardan hem beslenir hem de onların sürekliliğine katkıda bulunur.

Başlık, Drahoma, Berdel

Evlilik ilişkisi ekonomik bir alışveriş olma özelliğine de sahiptir. Türkiye geleneksel kır-köy toplumsallığında yaygın olan başlık parası, bu özelliğin tipik bir örneğidir. Başlık parası (*bridewealth*) damadın ailesinden gelinin ailesine yönelik ve genellikle kızını veren ailenin insan ve işgücü kaybını telafiyi amaçlayan ekonomik bir uygulamadır. Başlık parasının en yaygın ve etkin ortaya çıktığı bir başka yer Afrika'dır. Güney Sudan'da yaşayan Nuer'ler için gelin vermek, bir hediye anlamına gelir.

Öte yandan, başlık parasına tam karşı istikametten belirdiği söylenebilecek uygulama, gelinin ailesinden damadın ailesine mal, nakit veya gayrimenkul olarak aktarılanlardan oluşan

"drahoma"dır (*dowry*). Bu da Avrupa'dan Ortadoğu ve Güney Asya'ya (Hindistan) kadar örneklerine rastlanan bir uygulamadır. Bazı durumlarda bu kaynak transferi, gelin giden kızın içerisinde doğup büyüdüğü ailedeki miras payını temsil eder. Ya da kadının gelin olarak girdiği yeni aile bünyesinde konumunu güçlendirir, geleceğini güvenceye alır. Hindistan bağlamında ağırlık kazanan bir görüş ise başka ailenin kızını alarak maddi ve ekonomik yük altına girmiş damat ailesine "telafi" maksadıyla bu kaynağın transfer edildiğidir; çünkü Hindistan'da üst-sınıf ve yukarı-kast mensubu kadınların çalışması kabul edilebilir değildir. O yüzden kızını veren aile ekonomik bir sorumluluktan kurtulurken, kız alan aile böyle bir sorumluluk altına girmiş olur (Nanda ve Warms 2002: 207). Drahoma, dünya kültürlerinin %3-5 arasında değişen bir diliminde karşımıza çıkar. Geleneksel Çin toplumunda başlık parası ve drahoma uygulamalarına birlikte rastlanır (Peoples and Bailey 2003: 178; Ferraro 2008: 220). Türkiye'de gelinin baba evinden "koca evi"ne götürdüğü veya gelinin ailesi tarafından geline, bazı durumlarda damadı da kapsayacak mahiyette evli çifte verilen eşyalar setini tanımlayan "çeyiz" de nispeten drahomaya karşılık gelen bir uygulamadır.

Türkiye'de evliliğin ekonomik bir alışveriş olması açısından kaydedilebilecek bir diğer örnek, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da sıklıkla karşımıza çıkan Berdel evliliğidir. Kürtçe berdel, "onun yerine" ya da daha kök anlamıyla "rüşvet yerine" demektir (Ersen 2000: 41; Yücel 2008: 1). Genelde başlık parası veremeyecek durumda olan aileler bu şekilde "gelin takası" denilebilecek mahiyette berdel gerçekleştirirler. Bunun yanı sıra kız kaçırmadan dolayı ya da kan davasına bağlı olarak da ekonomik sebepli olmanın dışında "zoraki" berdel örnekleri vardır (Yücel 2008: 3). Daha çok iki erkeğin aralarında kızkardeşlerini değiş-tokuş ederek veya iki babanın kızlarını birbirlerinin oğullarına vererek gerçekleştirilen bir evlilik olarak karşımıza çıkmakla birlikte istisnalar da yok değildir. Söz gelimi bir erkeğin kendisine al-

dığı ikinci eşin karşılığı olarak kadının ailesine kendi birinci evliliğinden olan kızını berdel olarak vermesi gibi. Dolayısıyla "kumalık", yani çokkarılılık (aşağıya bkz. s. 549) uygulamasıyla bağlantılı şekilde de berdel görülebilir. Türkiye coğrafyasının yanı sıra Afganistan'da Arnavutluk'ta ve Avustralya Yerlileri arasında da berdel evlilik uygulamasına rastlanmıştır (Lindisfarne 1991; Yücel 2008).

Çokeşlilik

Günümüz toplumlarında daha yaygın kabul gören, bir erkek ve bir kadın arasında gerçekleştirilen "tekeşli evlilik" (*monogamy*) uygulamasının aksine pek çok kültürde karşımıza "çokeşli evlilik" (*polygamy*) örüntüsü çıkar. Dünya toplumlarının %75'inde tercih edildiği belirtilen çokeşli evliliklerin çoğunluğunu da "çokkarılılık" (*polygyny*), yani bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi oluşturur. Bir kadının birden fazla erkekle evlenmesi olan "çokkocalılık" (*polyandry*) belli bölgelerle sınırlı, nadir bir uygulama olarak karşımıza çıkarken çokkarılılığa modern Batı toplumlarından dünyanın pek çok farklı bölgesinde yaşayan geleneksel, köy ve kabile toplumlarına kadar hemen her yerde rastlanır.

Çokkarılı evliliklerin günümüzde pek anlayışla karşılandığı söylenemez. Ancak bunların, çoğunlukla zannedildiği gibi bir fantezi arzusu ve arayışından öte, ekonomik ve politik zorunlulukların kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Geleneksel köy ve kabile toplumlarında savaşlardaki yoğun erkek kayıplarının sonucunda ortada kalan kadınlar için, başka bir erkeğe eş olmak, çoğu zaman tek varlık seçeneği olarak belirir. Kırsal ataerkil toplumsallık ayrıca üretim, zenginlik, prestij ve itibarı artırma, toplumsal pozisyonu vurgulama yolunda da çokkarılılığı teşvik edebilir. Çünkü eş olarak daha çok kadın, daha çok işçi demek olacaktır (Kottak 2004: 534).

Karısı Öldü, Kızını Kendine Berdel Yaptı

"Urfa'nın Bozova ilçesine bağlı bir köy... Köyde İbrahim adında bir adamın Sakine adlı bir karısı var. Sakine ile İbrahim, amca çocukları, bir bakıma birlikte büyümüşler ve ikisinin de zamanı gelince evlenmişler. Evlilikleri süresince üç kız, iki oğulları olmuş. Sakine bir süre sonra hastalanmış, geride beş çocuk bırakarak ölmüş. İbrahim ölen karısından sonra evlenmeyeceğine dair karısına söz vermiş, ama ailesi, kardeşleri, amcaları bu sözü pek dikkate almıyorlar. Sakine'nin kırkı çıktıktan sonra İbrahim'e kız arıyorlar. Herkes İbrahim'i seviyor, sayıyor, ancak kimse kızını vermeye yanaşmıyor. En büyük kızı Fidan on yedi yaşında, onu amcası çocukları istiyor. Onun küçüğü Hecer on beş yaşında, daha kimse istemiyor, en küçük kız Esma ise on bir yaşında, şimdilik kimsenin ondan haberi yok. İbrahim'in kardeşi Sait bir çare düşünüyor. Çünkü İbrahim tarlada çalışıyor, evi çekip çeviriyor, bir de çocuklar... Abisi zor durumdadır.

Günün birinde [Sait] iş için Antep'e geliyor. Burada akrabaları var. Akrabalarına durumu anlatıyor, abisi için münasip bir kısmet aradığını söylüyor, şartlarını da belirtiyor. Kadın kırk yaşını geçmemiş olacak, çocuksuz olacak, İbrahim'in küçük iki çocuğuna bakmayı kabul edecek. [...] İki ay sonra Sait tekrar bir haber alıyor, diyorlar ki otuz beş yaşlarında bir kız var, ailesi kız 'evde kaldığı' için vermeye razı. Sait tekrar geliyor. Önce gelsinler verelim, kızın kaderi olsun diyen aile, son anda, bize beş çocuğu olduğunu söylemediniz diyerek vazgeçmek istiyor, ama arada bir 'ama' bırakıyorlar. Ki bu 'ama' şu cümlelerle özetleniyor: Kızımız evde kaldı, bu doğru. Ama yaşlı sayılmaz, daha çocuk yapacak güçtedir. Buna karşılık bizim bir oğlumuz var, onu evlendirecek paramız yok [...]. Gelin berdel yapalım. Hem biz oğlumuzu evlendirmiş oluruz hem de siz İbrahim'i evlendirmiş olursunuz, diyorlar. Sait bir süre düşünüyor, abisi İbrahim'e danışıyor. İbrahim evet dersek kızım nerede oturacak diyor, Nizip'te diyor aile. İbrahim biraz rahatlıyor. Ama bu sefer Sait hafif kızıyor, çünkü on yedi yaşındaki kıza kendisi oğlu için talip, on

beş yaşındaki kızı mı kastediyor abisi? Hafif yüz kızarıklığıyla süren kısa bir zaman daha sonra, İbrahim'in, 'Benim büyük kızım, yeğenimin sözlüsüdür, küçüğününse yaşı tamam,' demesiyle Sait'in yüz hatları ilk biçimini alıyor. [...]

Kısa bir zaman sonra da baba kızını berdel olarak karşı tarafa veriyor.

1980 yılında gerçekleşen bu berdel olayının üstünden [...] İbrahim'in dört çocuğu daha oldu. Kızı Hecer'in de dört çocuğu var. Hecer bazen çocuklarıyla köye geliyor, çocukları dede diyorlar. Zor olansa Hecer'in eşi İsmail, İbrahim çocuklarının dedesi mi yoksa bacanağı mı, hâlâ şaşırıyor."

(Kaynak: Müslüm Yücel, *Berdel: Evlilik İttifakı*, 2008: 121-123)

Aynı paralelde kadınların kendileri bile iş yükünü hafifletmek için bu tür toplumlarda kocasının ikinci bir eş (kuma) almasını teşvik edebilir. Çünkü kültürel anlayış doğrultusunda ikinci eşin statüsü birinci eşe göre daha aşağıda olacaktır. Bu yüzden söz konusu toplumlarda, olası uzlaşmazlık, sürtüşme ve çatışmaları da baştan bertaraf etme hedefiyle genellikle ilk eşin kızkardeşi ikinci eş olarak tercih edilir ki bu aynı zamanda baldız evliliği ya da "sororat" (Latince, *sororate*) denilen bir uygulamadır. Karısının kızkardeşiyle bir erkeğin ikinci evliliğini yapması karşımıza "baldız çokkarılılığı" (*sororal polygyny*) şeklinde tanımlanabilecek uygulamayı çıkarır. Bu uygulama, birinci eşin çocuk (veya erkek çocuk) doğuramaması durumunda da karşımıza çıkabilir. Evlilikten beklentinin çocuk olduğu geleneksel toplumlarda, arada bir de başlık parası gibi bir kaynak aktarımı söz konusuysa bu, kaçınılması zor bir uygulamadır. Aynı nedenlerle bu evlilik, bir erkeğin karısının ölmesi durumunda tekeşli bir uygulama biçiminde de karşımıza çıkabilir.

Öte yandan genellikle erkeğin evlendiği kadından çok daha yaşlı olması, dolayısıyla daha önce ölmesi durumunda da dul kalan kadın için en uygun seçenek kocasının kardeşi, yani kayınbiraderiyle evlenmek olacaktır ki buna da kayınbirader evliliği ya da "levirat" (Lat. *levirate*) adı verilir. Bu evlilik, eğer evlenilen kayınbirader hâlihazırda evliyse bir başka çokkarılılık uygulamasını ortaya çıkarır.

Bunların dışında siyasi neden ya da kaygılarla da çokkarılılık uygulamasına gidildiğine rastlamak mümkündür. Uganda'dan Madagaskar'a kadar karşımıza çıkan tipik bir örnek, toplulukları yöneten kral ya da şeflerin yönettikleri toprakların farklı bölgelerinden ya da kabilelerinden kadınlarla evlenerek çokkarılılık uygulamasına gitmeleridir. Burada amaç, her bir yerdeki farklı topluluğa eşit yaklaşılacağı ve herhangi bir ayrımcılık yapılmayacağı yolunda güven oluşturmaktır. Bu bakımdan en uç örnek, Uganda içerisinde özerk bir bölge olan Buganda'da kralın ülkesindeki bütün klanların yönetimde temsiline işaret edecek şekilde bunların her birinden olmak üzere yüzlerce kadınla evliliğidir (Kottak 2004: 535).

Çokkarılılığa göre oldukça nadir (dünya toplumlarının %1'inde) gözlemlenmiş çokkocalılığın en fazla Güney Asya'da ve dağlık kesimlerde örneklerine rastlanılmıştır. Hindistan, Nepal, Tibet ve Sri Lanka (Seylan) uygulamanın en çok kaydedildiği yerlerdir. Bunun dışında Polinezya'nın Markiz Adaları'nda yaşayan yerlilerde de tespit edilmiştir (Erdentuğ 1985: 196-197; Ferraro 2008: 216).

Çokkocalılığa neden olarak bir dizi etmen sıralanmış olup elbette burada da ekonomik zorunluluklar en başta gelmektedir. Verimli bir arazinin hayli sınırlı olduğu dağlık yerlerde kıt kaynakların yeni evliliklerle daha fazla yaşamsal risk yaratacak şekilde bölünmemesi için erkek kardeşler topluca bir tek eş sahibi olmak üzere bu evliliğe yönelebilirler. Tibet'te buna rastlanmıştır. Erkek kardeşler bir eşi, çocukları ve toprağı paylaşırlar. Antropologlar tarafından "kardeş çokkocalılığı" (*fraternal polyandry*) olarak da tanımlanan bu uygulama, miras

nedeniyle kardeşler arasında ortaya çıkabilecek olası rekabet ve çatışmaları önler. Savaş ya da ticaret gibi nedenlerle erkeklerin sürekli hareket hâlinde ve uzakta oldukları durumlarda da çokkocalılığın uygulanma zemini bulduğu işaret edilmiştir; çünkü bu sayede kocalardan biri, kadının ya da kadınların yanında geleneksel iş bölümü doğrultusunda erkek-işi olarak belirlenmiş etkinlikleri gerçekleştirmek için kalabilmekteydi (Kottak 2004: 537). Diğer taraftan, Polinezya'nın Markiz Adaları yerlilerindeki çokkocalılık uygulamasında evli bir adamın hane içinde insan gücünü artırmak amacıyla yeni kocaların evliliğe katılmasına bizzat kendisi karar verdiği gözlemlenmiştir. Elbette kendisi esas ya da "efendi" koca olarak kalmakta ve yeni kocalardan olma çocukların babası olarak da o kabul edilmekteydi (Erdentuğ 1985: 198; Ferraro 2008: 217).

Kız bebeklerin doğum sonrasında öldürülmesinin yaygın olduğu yerlerde de kadın nüfus azlığının çokkocalılık uygulamasına yol açtığını öne sürülmüştür. Hindistan'ın güneyinde yaşayan Toda topluluğunda günümüzde artık terk edilmiş olan erkek-kardeş çokkocalılığının sebebi buna bağlanmıştır. İlginç bir başka kayıt, İngiliz sömürge yönetiminin bölgede hâkimiyet tesis ettiği dönemde yasal düzenlemeler ve ayrıca Hıristiyan misyoner faaliyetlerinin sonucu olarak kız çocuk katlinin önüne geçilmesinden sonraki süreçte kadın-erkek nüfus dengesi sağlanınca Todalarda çokkocalılıktan çokkarılılığa doğru bir kaymanın gözlemlenmiş olmasıdır (Erdentuğ 1985: 165; Ferraro 2008: 216-217).

Çokkocalılık pratiği, "çokkocalı-çokkarılılık" (*polyandrous-polygyny*) tarzında da karşımıza çıkar. Bu durumda en büyük erkek kardeş bir kadınla evlenir ve diğer erkek kardeşler de kadının yasal kocaları olur. Bu erkek kardeşler daha sonra başka kadınlarla da evlenir ve bu eşleri de ek olarak haneye getirirler. Dolayısıyla bu kadınlar da diğer kardeşlerin "birleşik eşi" olur. Bu kadınlardan doğan çocuklar, erkek kardeşlerin hepsine birden baba derler.

Çokkocalılığa tipik olmaktan öte karşılaştırmalı bir örnek

sunması bakımından Himalayalar'da yaşayan Pahari topluluğundan bahsetmek yerinde olur. Bu topluluk, Batı ve Orta Pahariler olarak iki alt kategoride antropolojik olarak incelenmiştir. Bunlar tarihsel ve genetik olarak birbiriyle akraba, aynı dilin farklı lehçelerini konuşan ve babayanlı soy sisteminin izlendiği gruplardır. Aralarındaki tek kritik fark, Batı Paharilerinin çokkocalılığı uygularken Orta Paharilerde bunun söz konusu olmamasıdır. Her iki grubun sosyodemografik yapısı karşılaştırıldığında farkın nedeni anlaşılır: Batı Paharilerinde kadın nüfus azken Orta Paharilerde kadınlar erkeklerden fazladır. Dolayısıyla Batı Paharilerde "kardeş çokkocalılığı" ve "çokkocalı-çokkarılılık" uygulamaları yaygındır. Çokkocalılığın mevcut olmadığı Orta Paharilerde ise erkek kardeşler birbirlerinin karılarıyla seks yaparak başlık parasına katkıda bulunsalar da bu çokkocalı-çokkarılılık uygulamasının kurallaşmasına yol açmaz. Ayrıca Orta Paharilerde %15 oranında da çokkarılılık belirlenmiştir. Çokkocalı Batı Paharilerde çocuklar, erkek kardeşlerin hepsine baba derken Orta Paharilerde çocuklar sadece bir baba tanırlar ama bunun biyolojik baba olması şart değildir (Berreman'dan akt. Kottak 2004: 535-537).

Evlilik ve Statü

Evlilik, "gelin" olan dişi bireyi bir toplumsal konumdan bir başka toplumsal konuma (kızlıktan kadınlığa) yükseltir. Bu bakımdan kişisel statü kazanma bağlamında kadınlar için evlilik törenlerinin (düğünlerin) taşıdığı anlam daha büyüktür. Bu törenle kadının toplumsal anlamda yetişkinliği resmen tanınmış olur. Kadının toplumsal konum ve statüsündeki değişme açısından taşıdığı bu önemden ötürü evlilik törenleri kırsal-geleneksel toplumlarda daha uzun soluklu ve geniş organizasyonlarla topluluğun tümünü bağlayan şölenlere dönüşürler. Daha önce belirttiğimiz bir husus, evliliğin yalnızca gelin ve damadı değil, fakat onları çevreleyen top-

lumsal ortamdaki tüm insanları, yani diğer topluluk üyelerini de ilgilendirip kapsayan bir kurum olduğu, en bariz şekilde düğün törenlerinde somutluk kazanır.

Afganistan'da yaşayan bir kabile konfederasyonu olan Durranilerde evlilikle statü arasındaki ilişki açık şekilde örneklenebilir. Eğer iki Durrani ailesi eşit statüde iseler bir aile diğerinden kız aldığında, o diğer aile de ondan kız alır. İki erkek arasında gerçekleşen, yekdiğerinin ailesinden karşılıklı kız alışverişi, statü eşitliğine işaret eder. Diğer taraftan bir erkeğin, bir başka aileden tek taraflı olarak ve başlık parası ödeyerek kız alması, kız-veren taraf için kız-alan tarafın statü üstünlüğünün kabulü anlamına gelir. Daha ötede, Durrani olmayan bir kadınla yapılan evlilik, erkek tarafı açısından zedeleyicidir. İdeal olarak, hâli vakti yerinde olan bir Durrani erkeği, kendi soyunu diğerleri gözünde küçük düşürecek böyle bir evliliği kesinlikle yapmaz. Aksi takdirde böyle bir erkek, statü kaybına uğrar. Sonuçta Dürrani'lerde evlilik, süregelen ekonomik-politik ilişki ve ittifakların ayrılmaz parçasıdır (Tapper ve Tapper 1982: 165, 168).

Benzer durumlar diğer Ortadoğu toplum ve kültürlerinde de karşımıza çıkar. Evlilikte eşlerin statü eşitliğinin gözetilmesine yönelik hassasiyeti anlatacak şekilde bir Arap atasözü şöyle der: "Kendinden aşağı olandan [kız] al, ama ona [kız] verme!" Yani erkekler, kendilerinden statü olarak daha aşağıda olan ailelerin kadınlarıyla evlenebilirler, ancak kızlarının ya da kızkardeşlerinin böyle bir gruptan erkekle evlenmesine izin vermezler. Çünkü bir kadının kendisinden daha düşük statülü bir erkekle evlenmesi, onun ailesi açısından mal kaybı riski barındırır. Kadının mülkiyet hakları kocasının ailesine geçeceğinden dolayı bu durum kız-veren ailenin toplumsal statüsünü ve siyasal gücünü de azaltır. O yüzden bir kız için kendi babasoyundan hiçbir erkek evlenmek için mevcut değilse bile söz konusu soy grubunun ileri gelen ve sözü geçenleri, onun dışarıdan bir erkekle evlenmesini o erkeğin daha düşük statüde olmasını ileri sürerek engelleyebilirler. Hatta bu bakımdan

Afrika'da geniş bir yelpazede tespit edilen "dişi koca" (*female husband*) uygulamasına işlerlik kazandırıldığı gözlemlenir.

Güney Sudan'da yaşayan Nuer'lerde bir kadın, eğer ailesinin tek çocuğuysa ve hiç erkek mirasçı yoksa bir başka kadınla evlilik yapabilir. Babası kızından bir "oğul" olarak hareket etmesini ve kendisine bir "gelin" almasını isteyebilir. Kadının bir erkek rolünü üstlenip kendisine aldığı eş, başka bir erkekle veya birkaç farklı erkekle cinsel ilişkiye girip hamile kaldıktan sonra çocuk doğduğunda, babalık sorumluluğunu üstlenecek olan "dişi-koca"sına yeniden döner (Kottak 2004: 515-516). "Kocalık" ve "baba"lığın biyolojik olmadan önce kültürel olarak belirlendiğini en uç noktada örnekleyen dişi-koca uygulaması pek çok Afrika toplumunda gözlemlenmiştir. Bu, aktarıldığı şekilde olabileceği gibi, kendisi bir erkekle evli bir kadının başka kadınlarla, onlara başlık parası da ödeyerek evlenmesiyle, yani bir tür "çokeşlilik" tarzında da belirebilir. Karılarının uygun olarak belirlenmiş erkeklerle cinsel ilişki kurmasına izin veren dişi-koca, bu ilişkilerden doğacak çocukların da "dişi-baba"sıdır (Harris 1980: 260).

Bu bakımdan biraz daha ayrıntılı kaydedilmeye değer bir örnek, Güneydoğu Nijerya'dan ve antropolojik olmakla birlikte Batı antropolojisinin ırkçı-sömürgeci başlangıç motivasyonlarına da hayli eleştirel bir çalışmadır. Üyesi olduğu Nnobi toplumu üzerine yaptığı antropolojik araştırmada İfi Amadiume, dişi-kocalık pratiğine dayalı kadın-kadına evliliklerin, İngiliz sömürge yönetimi ve Hıristiyan misyonerliğinin "zorla-kültürleme" temelli faaliyetleri yaygınlaşmadan önce Nnobi'de kadınların toplumsal ve ekonomik olarak erkekler karşısındaki güçlü pozisyonunun işareti olduğunu kaydeder. Sömürge öncesi dönemde gerek erkekler gibi yüksek statü ve otoriteye sahip kız evlatların, gerekse bir değil birkaç (verilen bir örnekte dokuz) karısı olabilen "dişi-koca"ların Nnobi kültürünün temel karakteristiği olarak vurgulandığı bu çalışmanın adı bile son derece anlamlıdır: "Erkek Kızlar, Dişi Kocalar" (Amadiume 1987).

Bir Yastıkta Kocamaktan Bir Celsede Boşanmaya: Evliliğin Sonbaharı

"Artık sizin için yağmur yok,
Çünkü biriniz, diğerinize sığınaksınız,
Artık sizin için güneş yok,
Çünkü biriniz, diğerinize gölgeliksiniz,
Artık sizin için zor ve kötü yok,
Çünkü zorluk ve kötülüğü biriniz, diğeriniz için giderir,
Artık sizin için gece yok,
Çünkü biriniz, diğerinize aydınlıksınız,
Artık sizin için soğuk yok,
Çünkü biriniz, diğerinize sıcaklıksınız,
Artık şizin için kar ebediyen bitti,
Çünkü biriniz, diğeriniz için korunaksınız.
Bugünden sonra böyle, bugünden sonra böyle.
Artık hep iyilik ve hep yiyecek var,
Artık hep içecek var,
Artık hep rahatlık var.
Artık yalnızlık yok,
Artık sonsuza dek, yalnızlık yok."

Elliott Arnold'ın ABD'nin "Güneybatı"sının 1856-1870 arası tarihi gerçeklerine dayalı western romanı *Kan Kardeş*'te (*Blood Brother*) yer alan yukarıdaki dizeler, bir Beyaz adam ile Apaçi yerlisi genç bir kadının evlilik seremonilerinde okunan "şaman duası" diye sunulur (Arnold 1956: 332). Aslında buna "sunulur" yerine "yutturulur" demek daha doğrudur, çünkü tamamen yazarın hayal gücünün ürünü bir evlilik duasıdır bu. Fakat sonra her nasılsa bir sahte folklor (*fakelore*) şeklinde "Apaçi Evlilik Duası" diye popülerleşmiştir. Bununla birlikte dizelerin, geleneksel ya da modern, kabilesel ya da endüstriyel fark etmeksizin insan toplumsallığında evlilik dendiğinde ne anlaşıldığını oldukça etkin ve "estetize" mahiyette özetlediğini düşünmek mümkündür. Evlenen

çiftler için hemen her zaman sonsuza dek beraberlik ve her türlü zorluk ve kötülükte ya da sağlık ve mutlulukta birbirleri için olmak ana temennidir. Hıristiyan evlilik törenlerinde yer alan, "hastalıkta sağlıkta, ölüm bizi ayırana dek..." diye özetlenebilecek yeminde de aynı vurgu vardır. Keza, bizim toplumumuzda ve kültürümüzde evlenen çifte yönelik "bir yastıkta kocasınlar" dileği de aynı anlayışın bir yansımasıdır.

Böyle olmakla birlikte, bugünün dünyasında yukarıda söylenenlere itiraz kaydı düşmemek elde değildir. Yanlış anlaşılmasın, evlilik günümüzde de insan toplumsallığının bir parçası mı, evet, parçası. Ama açık söylemek gerekirse, "boşanma ile muteber" olarak parçası...

Günümüzde evlilikler varlığını ve yaygınlığını sürdürmekle birlikte evlenenlerin boşanmaları da aynı ölçüde yaygın bir gerçek. Dolayısıyla evlilik dendiğinde çiftlere yönelik "bir yastıkta kocamak" temennisine artık "bir celsede boşanma" temkininin, hem de daha işin başında eşlik ettiğini düşünmek mümkün. Öyle olmasa bugün giderek yaygınlaşan bir uygulama olarak evlenme kararı almış çiftlerin evlilik defterine imza atmadan önce, eğer ileride boşanırlarsa birbirlerinden mal-mülk talebinin ne olacağını baştan hukuki kayıt altına alan bir "boşanma sözleşmesi"ne imza atmaları nasıl açıklanabilir?.. Sorunun cevabını, iddialı bir genelleme de olsa, "bütün evlilikler, boşanmayla başlar" diye vermek önerilebilir.

Bu söylenenleri destekler mahiyette belirginleşen hayli popüler bir yenilik, dünyada artık "boşanma fuarları"nın düzenlenmekte oluşudur. İlk fuar 2007'de Avusturya'da açıldı, bunu Avrupa'da boşanma oranlarının hayli yüksek olduğu İngiltere takip etti. Sonra fuar etkinliği, Fransa'nın "aşk şehri" Paris'te uygulamaya kondu. İtalya-Milano'da 2010'da düzenlenen boşanma fuarında öne çıkan slogan ise *"Ciao Amore"*, yani "Elveda Aşkım"dı.

Elbette evlenme ve düğün fuarları da var dünyada ama 2000'li yıllardan itibaren kendini gösteren bu yeni fuar geleneği, boşanmaların da artık evlenmeler kadar kayda, dikka-

te ve tabii ticari ilgiye değer hâle geldiğini gösteriyor. Batı'da pek çok ülkede evliliklerin neredeyse yarısı boşanmayla sonuçlanmakta. Birkaç örnek vermek gerekirse, oran, 2010 yıllı itibarıyla Belçika'da %75, Çek Cumhuriyeti'nde yüzde 67, Almanya ve Avusturya'da %50, Fransa, Danimarka, Portekiz, Hollanda ve ABD'de %40'larda seyretmekte. O yüzden evlenecek çiftler daha nikâh defterine imza atmadan, eğer boşanırlarsa birbirlerinden mal-mülk talebinde bulunmayacaklarına dair teminat metnini imzalıyor.

Evlilik sözleşmesinden ve bir yastıkta kocama dileklerinden boşanma sözleşmesi ve fuarlarına açılan bu dönüşüm nasıl açıklanmalı?

Elbette hayatın akışında bir dizi değişim üzerinde durulabilir. Bunun için de öncelikle evliliği, dolayısıyla aile ve akrabalık kurumlarını insan toplumsallığının ayrılmaz parçası yapan tarihsel dinamikleri ayırt etmek gerekir. Ancak bu hiç kolay değildir. Çünkü akrabalık, aile ve evlilik kurumlarının ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı üzerine tespitlerde bulunmak zor. Tarihöncesi döneme ait buluntular bu sorulara cevap sunmaz; ne fosiller ne de taş aletlerden herhangi bir ipucu elde edilebilir. Bu buluntular grup hâlinde bir yaşamın varlığına işaret etse de bunun cinsel serbesti (diğer deyişle "grup evliliği") içinde bir "sürü yaşamı" mı yoksa söz konusu kurumların varlığı ile örülü bir toplumsallık mı olduğu sorusu cevapsız kalır. Olsa olsa bazı spekülatif (tahmini) cevaplar üretilebilmiştir ki bu bakımdan Sigmund Freud, Lewis Henry Morgan gibi, çalışmaları ve kuramsal katkılarıyla antropoloji tarihinde önemli yere sahip isimlerin değerlendirmelerine de zaten yeri geldiğinde değindik (Freud için bkz. Bölüm Sekiz, "Totemizm" alt-kesiti, s. 451; Morgan için bkz. Bölüm On Bir, "Evrimcilik" alt-bölümü, s. 604).

Yine de eldeki veriler temelinde bir genelleme yapmak gerekirse, akrabalık-aile-evlilik kurumlarının insan dünyasında en etkin, yaygın ve başat şekilde çiftçilik-hayvancılık temelli tarımsal yaşam biçiminde öne çıktıkları söylenebilir. Yani on-

ların yükselişine yol açan bir tarihsel eşik aranacaksa bu, Tarım Devrimi'dir. Toprağa bağlı, bir yere bağımlı ve soy-sop takıntılı tarımcı-köy toplumsallığında akrabalık da aile de onları mümkün kılan evlilik de hayati önem taşıyan kurumlar olarak seçkinleşir. Tarımsal yaşam biçimi sonucunda nüfusun artması, ekonominin karmaşıklaşması ve yaşamsal kaynakların elde tutulması zorunluluğuyla mülkiyetin belirmesi, bu kurumların varlığını olmazsa olmaz kılar. Dolayısıyla akrabalık, aile ve evlilik, en kararlı ve istikrarlı şekilde tarım toplumlarında belirginlik kazanır. Geniş aile yapısı, çok çocuk sayısı, kapsamlı-bağlayıcı akrabalık şebekesi, bu toplumları karakterize eder. Yukarıda da kaydedildiği üzere, kimin kimle "yatıp kalktığı"nı, dolayısıyla kimin çocuğunun kimden olduğunu bilmenin kritikliği, evliliği "doğuma verilen toplumsal izin" olarak kurumsallaştırır. Böyle bir ortamda evlenmemiş ("evde kalmış") kadın da evlenmemiş ("başı bağlanmamış") erkek de kural dışı ve kabul edilemezdir. Ancak işleyiş yine de erkekten yanadır. Çünkü tarım toplumu, ataerkilliğin zirve yaptığı bir yaşam biçimine "yataklık eder" (izleyen bölüme bkz. s. 563). Kadının toplumsal, ekonomik ve politik konumundaki gerilik, onu tek-eşli olarak da çok-eşli olarak da kocaya mahkum kılar. İşte bu çerçevede süregelen yaşam, evlilikleri "mezara kadar" götürebilmekteydi. Dolayısıyla "bir yastıkta kocamak", bir dilek olmanın ötesinde "norm"du.

Binlerce yıl geçerliğini sürdüren bu toplumsal tablonun, 18. yüzyıl Endüstri Devrimi sonrası yeni yaşam biçimiyle bozulmaya başladığı saöylenebilir. Bu süreçte ortaya çıkan birey ve bireyselleşme olgusu, ilkin akrabalık kurumunun toplumsal ağırlığını yok etti. Modern toplumda akrabalıktan beklenen işlevleri üstlenen resmi ve sivil kurumlar ortaya çıktı. Aile ise, modern-endüstriyel ulus-devlette ihtiyaç duyulan meslek sahibi "yurttaş"ı yetiştirme işini üstlenmek kaydıyla "çekirdek" kapasitede varlığını sürdürdü. Dolayısıyla evliliklerde istikrar bu aşamada da bir dereceye kadar esas olmaya devam etti. Ancak dijital teknolojik bir dinamizm içinde süre-

giden post-endüstriyel, küresel-kapitalist şimdiki zaman, bireyselleşmenin yanına bir de yersiz yurtsuzluğu ekleyince bu istikrar da kaybolmaya yüz tuttu. Çünkü aile ve evliliği koşullayan en önemli etmenlerden bir diğeri, yani belli bir yere çakılı olma hâli, özellikle iş yaşamındaki hareketliliğe bağlı olarak ortadan kalktı. Birey olup hısım-akraba baskısından özgürleşen, sonra meslek sahibi olarak "profesyonel"leşip yer yurt bağından da kopan insan için, yeni ilişkilere yönelme yolunda arayış ve arzuları bastırmayı gerektirecek asli toplumsal yaptırım mekanizmaları işlerlikten çıktı. Ayrıca kadının kamusal ve mesleki açılımı, her ne kadar Endüstri Devrimi sonrası süreçte başlamış olsa da post-endüstriyel dönemde, özellikle kol gücünün yüksek teknoloji kullanımına bağlı olarak giderek önemsizleşmesiyle birlikte daha hissedilir, niteliksel ve belirleyici bir durum kazandı. Kadının toplumsal ve ekonomik olarak bağımsız, özgür ve yetkin konuma gelmesi, (yine tarımcı yaşam biçimiyle bağlantılı ortaya çıkmış) ataerkilliğin destek kurumları olan aile ve evliliğin kırılganlığını artırdı. Öyle ki bugün, Kuzeybatı Avrupa ülkelerinde ekonomi-politik değişmeler, daha dengede (eşit) seyreden kadın-erkek ilişkileri, zenginlik ve refahtan pay olarak gelen kamusal destekler doğrultusunda evliliğin toplumda giderek "marjinalleşen" bir kurum hâline geldiğini ileri sürmek mümkün görünmektedir (Haviland vd. 2017: 208).

Son olarak, evliliği olmazsa olmaz kılan "doğuma izin" gerekçesi de geçersizleşti. Doğum, cinsel ilişkide kaçınılmaz olmaktan "tıbben" çıktı. İstenildiği zaman, üstelik biyolojik yapı izin vermese bile çocuk sahibi olunabildiği gibi, istenmediğinde de çocuk olmasını engelleyecek uygulamalar kullanılabiliyor. Sonuçta insan denen "hayvan"ın biyolojik üreme süreci, aileyi ve evliliği zorunlu kılacak toplumsal ve hukuksal bağlayıcılıktan kurtuldu. Doğumu evlilikle müsaadeye tâbi kılmanın, üremeyi aileyle terbiyelemenin gerekmediği bir biyoteknolojik döneme girildi. Aile ve evlilik bu bakımdan da ihtiyaç olmaktan çıkarak kurumsallıklarını yitirme noktasına geldiler.

Bugün insan dünyası, akrabalığın giderek sönümlendiği, ailenin "çekirdek" kalıbının da parçalanıp "tek ebeveynli aile" (*single-parent family*) büzülmesine uğradığı ve işte, evliliklerin de "bir yastıkta kocamak"la değil "bir celsede boşanma"yla sonuçlandığı bir tekno-ekonomik-kültürel evreye gelmiş durumda. Türkiye'de de hâli vakti yerinde, meslek sahibi, iyi para kazanan metropol insanları arasında bu durumun örneklerine rastlamak mümkün. Ayrıca, gelenekle gelecek arasında ruhsal ve zihinsel kırılmalarla yüklü bu deneyiminden istifade etmeye çalışan bir medya endüstrisi var ve haber üreterek, tartışma yaratarak, uzman konuşturarak, dizi kurgulayarak buradan ticari kazanç da elde ediliyor.

Özetlemek gerekirse, evliliğin temelleri önce endüstriyel-kapitalist yaşam biçimi içerisinde sarsıldı. Bireyselleşmeyi norm kılan, kadını toplumsal-ekonomik süreçlere açan ve kadın ile erkeğin çok seçenekli olarak kamusal alanda sürekli karşılaşmasına olanak sunan modern toplum, evliliği geleneksel toplumdaki "okkalı" konumundan uzaklaştırdı. Hizmet sektöründe kadının giderek öne çıktığı; genetik teknolojisi marifetiyle üremenin cinsellikten ayrıştığı; nihayet "sefahat"in meşrulaşıp "tutku"nun sürekli yeniden üretilme imkânının bulunabildiği bir hayatın içinde evlilik, bireylerin toplumsal varoluşu açısından bağlayıcı bir gereksinim olmaktan uzaklaştı.

O yüzden bir yandan "laf olsun, torba dolsun" cinsinden evliliklere rastlanıyor. Gençler çocuk sahibi olup bir ömrü beraberce omuzlamak için değil yasaklanmaksızın ilişki kurabilmek amacıyla zorunlu ve "geçici" evlilik yapıyor. Ünlüler sevgi temelli kalıcı birliktelikler kurmak için değil, kitleler nezdinde gündem oluşturmak için, "hobi" niyetine evleniyor. Ve insanlar, öyle ya da böyle evlenmek durumunda kalırlarsa, bunu bir yastıkta kocamak arzu ve hayaliyle olduğu kadar, bir gün boşanabilecekleri tahminiyle de yapıyor.

10
Cinsiyet ve Cinsellik

İnsanlığımızdan eksilerek "erkek" ve "kadın" oluruz.

Her erkekte bastırılmış bir "kadınlık", her kadında bastırılmış bir "erkeklik" derinlerde bir yerlerde yatar. Çünkü insanın cinsiyeti biyolojik olarak belirlense de cinsiyet kimliğini, yani kadınlık ve erkeklik hâllerini "kültür", daha doğrusu kültürel yönlendirmeler belirler.

İnsan türünde erkek ve dişi, biyogenetik temelde birbirinden oldukça farklılaşmıştır. Her iki cinsiyetin kromozom farklılıkları onlar arasında hormonsal, fizyolojik, fiziksel, anatomik vd. bakımlardan birçok canlı türüne kıyasla daha büyük bir ayrışma, yani "cinsel ikibiçimlilik" (*sexual dimorphism*) ortaya çıkarır. Ancak kadın ile erkek arasındaki bu biyolojik farklılıklar, her iki cinsiyetin toplumsal yaşamdaki rol, tutum ve davranışlarında belirleyici değildir. Kadın ve erkeğin toplumsal yaşamdaki farklı davranış ve tutum alışları, biyolojik/genetik bir altyapıyla ilişkili olmayıp "kültürel"dir. Bu noktada "toplumsal cinsiyet" kavramı işlerlik kazanır.

Kadınlık ve erkeklik özelliklerinin, hâl ve hareketlerinin kültürel inşasına toplumsal cinsiyet (*gender*) denir. Bir başka deyişle bu, bireyin cinsiyet kimliğidir. Biyolojik (genetik) temelde erkek ve dişi olarak doğan insanın hayatın içinde "erkek" ve "kadın" olarak nasıl yaşayacağına toplum ve kültür karar verir. Bu bakımdan ilk bakışta sanki genel, hatta evrensel bir kategorileştirme varmış gibi görünse de bu yanıltıcıdır. Her zaman ve her yerde aynı olan, kadına ve erkeğe kesinkes özgülenebilecek cinsiyet rolleri, kimlikleri ve kalıplarından (*stereotypes*) söz edilemez. Erkek ve kadın ola-

rak doğulsa da nasıl erkek ve kadın olunacağı, yer ve zamana göre bir toplum ya da kültürden diğerine değişiklik gösterir.

Günümüz dünyası, toplumsal cinsiyet rol, tutum ve davranışları açısından kadın ile erkek arasında kültürel temelde ortaya çıkan farklar getirmekle kalmaz, bu farkları erkekten yana ve kadına karşı eşitsiz olarak da yerleştirir. Buna bağlı olarak "toplumsal cinsiyet tabakalaşması" (*gender stratification*) insan dünyasında kendini gösterir. Farklı adlandırmak istersek buna "ataerkil kültürel yapılanma" da diyebiliriz. Kadını erkeğe tâbi kılan bu yaygın yapılanma, toplumsal cinsiyet kimlik, rol, tutum ve davranışlarının kadına ve erkeğe benimsetilmesinin aynı zamanda eşitsizlik yaratan ve erkek iktidarını pekiştiren bir süreç olarak değerlendirilmesini kaçınılmaz kılar.

Söz konusu eşitsiz toplumsal cinsiyet kurulumunu netleştirme yolunda Türkçede sıklıkla kullanılan iki deyiş üzerinde karşılaştırmalı olarak durulabilir. Bunlar, "erkek gibi kadın" ve "kadın gibi erkek" deyişleridir.

"Erkek gibi kadın" nitelemesinin yapıldığı kadın bireyin olumlandığı açıktır. Anlatılmak istenen gerek ruhsal gerek zihinsel anlamda atak, korkusuz, tuttuğunu koparan, hakkını aramakta en küçük bir tereddüt göstermeyen, erkek-egemen kültürel iklimde zayıf ve kırılgan değil, güçlü ve dirençli tavır ve davranış içinde olan kadındır. Genel bir değerlendirmeyle söz konusu kadın bireye yönelik bir olumlama yahut pozitif değer atfı, ifadede içkindir.

"Kadın gibi erkek" ise tersine, söz konusu edilen erkek bireye yönelik bir olumsuzlama yahut küçültücü değer atfı içerir. Böyle bir erkek, duygusal, zihinsel, ruhsal ama hepsinden öte fiziksel bir zayıflık içinde algılanan; tartışma ve münakaşalarda alttan alan; edilgen ve kırılgan; ayrıca yumuşak huyluluk, müşfiklik, güleçlik gibi kadınlıkla özdeşleştirilen tavır ve davranışlar sergileyen erkektir. Her iki ifadenin de sonunda yer alan kadın ve erkek sözcükleri biyolojik cinsiyet kimliğine (*sex*) gönderme yaparken başta yer alan-

lar, birer niteleme olarak toplumsal cinsiyete (*gender*) gönderme yapar. Daha doğrusu ifadelerin kullanıldığı toplumsal zeminlerde, Türkiye de dâhil olmak üzere kadınlık ve erkeklik hâllerine yüklenen kültürel anlam, yani "toplumsal-cinsiyet klişeleri" (*gender stereotypes*) açığa çıkar. Bu klişeleştirme, ataerkil bir kültürel örüntü içerisinde eşitsiz olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bir erkeği "kadın gibi" diye nitelediğimizde birey bazında tek bir erkeğe hakaret ve aşağılamada bulunuluyor gibi görünse de burada genel anlamda kadınlık ve kadınların aşağılandığı söylenebilir. Diğer taraftan, bir kadın için "erkek gibi" nitelemesi kullanıldığında da yapılan, birey olarak tek bir kadını ama genelde, toplumsal-kültürel anlamda erkekliği ve erkekleri yüceltmektir. Bu söylenenlerden hareketle ve örneklediğimiz iki ifade temelinde toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyetle farkını, onun eşitsiz kurulumunu da yansıtacak şekilde şöyle tablolaştırabiliriz (Atay 2021: 21):

Toplumsal Cinsiyet (*Gender*)		Biyolojik Cinsiyet (*Sex*)	(Atfedilen değer)
Kadın	gibi	erkek	(–)
Erkek	gibi	kadın	(+)

Erkekler Ağlamaz (mı?)

Yukarıda aktarılanlar ışığında denilebilir ki erkek ve kadın, nasıl "erkek" ve "kadın" olmaları gerektiğini içerisinde doğdukları ve yaşadıkları kültürde öğrenirler. Aslında bütünüyle "insan"a ilişkin özellik, tavır, tutum, hâl, mizaç ve davranışların bir kısmı erkeğe, diğer bir kısmı ise kadına özgülenerek onlarla sınırlı kılınmaktadır. Her toplum ve kültürde kadınlık ve erkeklik kimlik ve rolleri kalıplaşmış (*stereoty-*

ped) biçimlerde belirlenir ve gerek eğitim sürecinde gerekse çalışma hayatında bunların pekiştirildiği görülür. Geleneksel tarım toplumlarından modern endüstriyel toplumlara kadar geniş bir zaman ve zeminde yaygınlığından söz edilebilecek genel eğilim, kadını duygusallık ve fiziksel zayıflıkla, erkeği ise fiziksel güç ve özgüvenle bağdaştırmaktır. Erkek, duygularını belli etmemelidir ki o yüzden erkekler toplum içinde ağlamaya cesaret edemezler. Hatta bazı kültürlerde kucaklaşmak, öpüşmek de iki erkeğin yapmaması gereken davranışlardır. Yani "erkek olmak", tüm sevgi ve şefkat belirtilerini gizlemek ve görünüş itibarıyla "sert olmak" demektir (Segal 1992: 143-144).

Sertlik daha doğrusu şiddet, erkekten beklenirken şefkat, kadına yakıştırılır. Yumuşaklık, başkalarına duyarlılık, duygudaşlık (empati) nezaket, incelik, romantizm, korku, uzlaşı da toplumsal cinsiyet kalıplarında kadının hanesine yazılan karakteristiklerdir. Bunlar erkekte gözlendiğinde kadınsı olarak damgalanmanın, yukarıda işaret edildiği şekilde "kadın gibi erkek" değerlendirmesine maruz kalmanın nedenleri olurlar.

Aile, yakın akraba ve çevrenin ötesinde okullar çocukları mevcut geleneksel kadınlık ve erkeklik rollerini hayata geçirme yolunda sosyalleştirmede önemli işlev üstlenir. Kendi toplumumuzda okul kitaplarına şöyle bir baktığımızda, toplumsal cinsiyet kalıpları ve klişelerinin nasıl desteklenip pekiştirildiği hemen anlaşılır. Genellikle kızlar, annelerine ev işlerinde ve mutfakta yardım ediyor şeklinde, erkek çocuklar ise babalarına, söz gelimi araba tamirinde yardım ederken betimlenir ve görselleştirilirler.

Pembe ve Mavi

Toplumsal cinsiyet kalıplarının dayatılmasının, hemen doğum sonrası bebeklik aşamasına, yani hayatın başlangıcına kadar geriye gittiğini ileri sürmek mümkündür. Diğer pek çok

"Eksiğise Eksikliğini Bilsin!"

"Medeni hayatta kadına verilen mevkiin tam tersine köy erkeğinin indinde kadının hiçbir kıymeti yok gibidir. Yalnız yeni evlendiği zamanlar belki dişilik tarafı onu biraz ilgilendirir. Buna karşılık kadın erkeğine kul köle olur. Bir dediğinden dışarı çıkmaz. Kadının ahlâkı ve ciddiyeti erkeğe saygısının derecesiyle ölçülür. Erkek döğer, söğer, kol kanat demez kırar, ağlatır, sızlatır, beriki 'gık' bile demez. Diyemez ki... Erkeğinin men ettiği şeyleri yapmamaya çalışır. Ama çok kere erkek hiç sebepsiz yere, en olmayacak vesilelerle döğdüğünden kadın ne yapmak lazım geldiğini bir türlü kestiremez. 'Hayat arkadaşı' mefhumunu köy erkeği tasavvur bile edemez. Yaş ilerledikçe dişi de gözden düştü mü tamam...

Kadınların mahrem yeri ağızdır. Kadının ağzı başına örttüğü yemeninin uciyle sarılıyor. Açsa açsa yemek yerken açabilir. Onu da erkekle yemez. Bir ailenin erkekleri ayrı, kadınları ayrı yerler yemeği. Bundan başka sesi de mahremdir kadının. Rastgele herkesle konuşamaz kadın. Hele genç bir kız veya gelin, kendinden büyük erkeğe, kadına, bilhassa akrabaya el ve baş işareti ile dahi meram anlatamaz. Yüzüne bakamaz.

Kara Niyazi, düğün evinin önündeki kalabalığın içinde karısını ağzı açık görünce hemen eve koşup bir balta sapı getiriyor. Kadın, farkında olmadan açılan ağzını o gelinceye kadar kapattığı halde kadını kötürüm etti çıktı elâlemin içinde. İşin yoksa dert et kendine bu zulumları!

–Ayıp değil mi? dedim.

–Ne ayıbı, yavu, baa mı ayıp, oa mı? Eksiğise eksikliğini bilsin."

(Kaynak: Mahmut Makal, *Bizim Köy*, 1950: 73-74)

toplumda olduğu gibi kendi toplumumuzda da popülerliğinden söz edilebilecek "pembe-mavi" ikiliği bunun en tipik örneğini oluşturur. Bebeklikten itibaren kızlara pembe giysiler, oyuncaklar, eşyalar, araç-gereçler alınırken bu bakımdan erkekler için tercih edilen renk mavidir. Yetişkinlik aşamasında "üniseks" kültürel yönelimlerin olağanlaştığı günümüzde bile bir erkeğin pembe renkte giysilerle görülmesi ender rastlanan ve yadırganan bir durumdur. Erkekte pembe, bir uçta feminenlik, öbür uçta eşcinsellik çağrışımlarına kapı aralar.

Bu cinsiyetçi renk ayrımının, kadınla erkek arasındaki eşitsiz farklılaşmayı kural kılmış ataerkil yapılanmanın belki bilinçaltı ama en etkili şartlandırmalarından biri olduğunu görmezden gelmek mümkün değildir. Yeryüzünün dörtte üçünü oluşturan denizlerin renginin; gökyüzüne gözümüzü çevirdiğimizde gördüğümüz rengin; ve uzaydan bakıldığında dünyanın rengi olan "mavi"nin erkeği simgelemesi tesadüf olabilir mi?! "Pembe" ise yumuşaklık kadar hayallerin de rengidir. Erkeği ev dışının alabildiğine özgür havasına layık görürken kadına ev içinin sınırlayıcı, kısıtlayıcı, "tutsak" havasını reva gören ataerkil yapılanma, insanlık serüveninden dışlanmış, ev içinin parantezinde yaşayan kadına hayal kurmaktan başka bir şey vaat etmemekte gibidir. Dolayısıyla mavi, hayatın, pembe ise hayalin rengi olduğu için, erkek "masmavi hayat"ı alınca, kadının payına da "pespembe hayaller" kaldığını düşünmek de yanlış olmasa gerektir!..

Bu anlayışın bir yansıması, yetişkinlik aşamasında çalışma hayatından kadının dışlanmasının erkekle kıyaslandığında daha beklendik bir durum olmasıdır. Günümüz "modern" toplumlarında bile bir seçim yapma durumu söz konusu olduğunda genel beklenti, erkeğin çalışması, kadının ise kendisine ait olan dünyada kalmasıdır. Bu dünya, ailedir ve "ailevi nedenler"le kadının iş yaşamını sonlandırmasına normal ya da uygun bir davranış olarak bakılması söz konusudur (Abercrombie vd 1988: 243).

"Dış dünya"da ise öncelik erkektedir. Yönetim, siyaset,

hâkimlik, hakemlik, hekimlik gibi "muhakeme" yani akıl yürütme gücü gerektiren görevler erkeklere bırakılır. Bu, kadına yönelik işlerliğe sokulan "saçı uzun, aklı kısa" tabirinin izdüşümünde değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Kadın, "elinin hamuru ile erkek işine karışmaz". Erkek aklı, kadın duyguyu, bağlantılı olarak erkek "kültür"ü kadın ise (vahşi/dürtüsel) "doğa"yı temsil eder. Tabii hepsinin üstünde de cinsel (biyolojik) iş bölümünden de temel alan, geleneksel fakat hiç bilimsel olmayan bir anlayışla erkek güçlü, kadın ise zayıftır, eksiktir ve "eksik etek"tir; yani güç-kuvvet-kudret demek olan "fallus"tan yoksundur!..

Cinsiyetin Kültürel Göreliliği

Antropolojik pozisyon, yukarıda aktarılanların hepsinin "kültürel" öğretiler olduğu savından çıkış bulur. Diğer deyişle, erkeklik ve kadınlık, doğal hâller olmayıp kültürel pratiklerdir. Buradan hareketle erkekliğin ve kadınlığın göreli, yani kültürden kültüre değişen mahiyetle ortaya çıkabileceği de bir antropolojik öncüldür. Kültürlerarası antropolojik karşılaştırmalardan gelen veriler, hem toplumsal cinsiyet (kadınlık ve erkeklik) farklılıklarının, hem de ilişkilerinin kültürel ve tarihsel olarak çeşitlilik gösterdiğini ortaya sermiştir (Moore 1994: 814). Bu bakımdan farklı toplumlarda kadınlık ve erkeklik kimliklerin birbirinden farklı, hatta zıt özelliklerle ortaya çıktığına dair öncü niteliğinde çalışmasıyla antropolog Margaret Mead'in katkısını özellikle hatırlamak ve hatırlatmak gerekir.

Mead'in 1930'ların başında Okyanusya yerli toplulukları üzerinde yaptığı araştırmadaki tespitleri, kadınlık ve erkeklik rollerinin kültürel göreliliğine hayli erken bir dönemde işaret etmiş olması itibarıyla önemlidir. 1931-32'deki araştırmaları temelinde kaleme aldığı kitabında Mead (1962), kültürel çeşitliliğin nasıl farklı toplumsal cinsiyet inşalarına

yol açabileceğini örneklemiştir. Kitapta Mead, Papua Yeni Gine'deki üç yerli topluluk üzerine cinsiyet kimlikleri bağlamında karşılaştırmalı bir değerlendirmeye gider. Bunlardan biri olan Arapeş toplumunda hem kadınlar hem de erkekler modern Batı'da kadınlardan beklenen tutum ve davranışları sergilemektedir; yani her iki cinsiyet de "kültürel" bağlamda yumuşak, hassas, başkalarının istek ve taleplerine duyarlı, iş birliğine açık, saldırganlıktan uzaktır. İkinci topluluk Mundugumor'da ise kadınlar da erkekler de Batı dünyasında erkeklerden beklenen davranışları sergilemekte olup şiddet eğilimi yüksek, saldırgan ve serttiler. Ama en ilginci, üçüncü topluluk olan Çambuli'de ortaya çıkan durumdur. Burada kadın ve erkek davranışları Batı'daki (ve tabii Türkiye'deki) beklentinin tam tersidir. Erkekler uysal ve yumuşak olup alışveriş yaparlar, evin ihtiyaçlarıyla ve çocuk bakımıyla haşir neşir olurlar. Kadınlar ise sert, mütehakkim (dominant) ve yönetici tavır sergilemektedir (Mead için bkz. Bölüm On Bir, "Kültür-Kişilik Kuramı/Psikolojik Antropoloji" alt-bölümü s. 637).

Mead'in çalışması, kavramsal ve yöntemsel temelde hayli sorgulanmış tartışmalı yanları bulunmakla birlikte, bugün bize değişmez, değiştirilemez ve reddedilemez gelen erkeklik ve kadınlık hâllerinin hiç de öyle olmadığı yolunda tartışma açmayı teşvik edici ilk antropolojik örneklerden biridir. Bu nedenle de toplumsal cinsiyet çalışmaları açısından çığır açıcı mahiyet taşır. Mead'in açtığı yolda sürdürülen ve sayıları giderek artan antropolojik çalışmalar, farklı toplumlardaki cinsiyet kimliklerinin bilindik ve alışıldık olandan farklı yapılanma biçimleri ve edinimleri üzerine zengin bir etnografik malzeme ortaya çıkarmıştır. Bunların ekonomik ve politik faktörler doğrultusunda değerlendirilmesi, özellikle "geçim biçimleri" temelinde toplumsal cinsiyet farklılaşması ve tabakalaşmasına ilişkin bazı kategoriler ayırt etme imkânını bize vermektedir.

Toplumsal Cinsiyet ve Ekonomi

Antropolojik çalışmalar kadın ve erkek arasında, erkekten yana ve kadına karşı eşitsiz farklılaşmanın en belirginleştiği geçim biçiminin saban tarımı olduğunu gösterir. Saban (tarla) tarımı kadar büyük ölçekli olmayan, yani büyük bir toprak parçası üzerinde, saban gibi nispeten gelişmiş araçlarla yapılmayan, çok daha basit bir teknolojiye dayanan çapa tarımında kadının konumu çoğu zaman erkeğe eşit düzeydedir. Antropolog Kottak, bahçe (çapa) tarımı ile yaşamlarını sürdürmüş toplumların %50'sinde kadınlar asıl üretici konumunda iken, tarla (saban) tarımı yapan toplumların %15'inde kadınların asıl üretici olduğunu kaydeder. Erkeğin geçimlik emeği ise bahçecilikle geçinen toplumların %17'sinde, tarla tarımı yapan toplumların ise %81'inde egemendir. Bunun yanı sıra tarımsal faaliyete kadın ve erkeğin eşit ölçüde katkısı, bahçe (çapa) tarımı yapan toplumların % 33'ünde, tarla (saban) tarımı ile geçinen toplumların ise sadece %3'ünde söz konusudur (Kottak 2004: 561).

Dolayısıyla, içerisinde yoğun tarımsal etkinliğin, bununla ilişkili olarak siyasal hiyerarşinin, toplumsal tabakalaşmanın, özel mülkiyetin belirdiği sanayileşme-öncesi tarım toplumları, cinsiyetler arası eşitsizliğin daha fazla ortaya çıktığı toplumlardır (Ember 1996: 521). "Erkek işi" sayılan tarlayı sürmek ve sürüyü gütmek, bunun yanı sıra toprağı elde tutma (mülkiyet) yolunda kaçınılmaz olarak kendini gösteren sürekli çatışma (savaş) hâlinin fiziksel gücü kaçınılmaz kılması, erkeği yoğun tarımın yaşam biçimi olduğu bu toplumsallık aşamasında öne çıkarırken, kadını ev içi hayata sınırlamıştır. Buna bağlı oluşan roller ve kimlikler, kadının erkek karşısındaki ikincil ve aşağı konumlanışının "kültürel" temellerini hazırlamıştır denilebilir. Ülkemizde ve İslam dünyasında çok yaygın olan, kadını tarla ile özdeşleyen "eğretileme" (benzetme) de ("Kadınlarınız tarlalarınızdır, onlara nasıl

istiyorsanız öyle varın!") bu noktada anlam kazanır. Tarlayı da kadını da "süren" erkek, artık her ikisinin de sahibidir.

Oysa tarımsal etkinliğin başlangıç evreleri, tarımı başlatanın büyük ihtimalle kadınlar olmasıyla da bağlantılı biçimde, kadınlığa kutsiyet atfedilen bir dönem olmuştur. Bu aşamada, tarım-öncesi dönemde, yani üst yontma taş çağında (G.Ö. 35 bin yıl) karşımıza çıkan kadın (Venüs) heykelciklerinin devamı olduğu da düşünülebilecek ve toprağın insanlığa sunduğu bereketin daha da güçlendirdiği bir "bereket tanrıçası" kültü vardır. Doğurganlığı, üretkenliği ve verimi simgeleyen ana tanrıça/bereket tanrıçası tapınışının belirdiği dönem, toprağın insan yaşamını olumlu yönde etkileyen, kolaylaştıran, rahatlatan ("bereketleyen") bir kaynak olarak algılanmasıyla çakışır. M.Ö. 4. binyıldan itibaren durum budur ve M.Ö. 3. binyılın başına kadar devam etmiştir (Berktay 2000: 47-48).

Dişi bereket (toprak) tanrıçasından, eril gök tanrıya doğru toplumsal yol alış ise, toprağa, kendisine bereket sunduğu için tapan insandan, onu çitle çevirip mülk edinen insana geçiştir. Birincinin dünyasına, hâlâ büyük ölçüde eşitlikçi ve özgür bir insanlığın düşsel dışavurumu olan dişil kutsallık hâkim olurken, ikincinin dünyası, eşitsizliğin, ezikliğin ve esirliğin belirdiği bir hayatın "kâdir-i mutlak" eril tanrısını tahayyül eder. Toprak, nesneleşir. Kadın(lık) da öyle. Fatmagül Berktay'ın sözleriyle: "Kadın artık yaşamın kaynağı, cömert ve bereketli toprak değil, erkeğin yarattığı canı içinde tutup büyüten bir taşıyıcıdan (konteyner) ibarettir" (Berktay 2000: 59).

Toprağın yerine özneleştirilense, "tohum"dur. Bu, tohumuyla kadını "dölleyen", böylece onu üretken kıldığı düşünülen erkeğin özne oluşunun simgesel-mecazi anlatımıdır. Tohumun topraktan çıktığı da bağlantılı olarak erkeğin kadından doğduğu da artık ihmal edilen bir noktadır. Tohum olmazsa toprağın ürün veremeyeceği, erkek olmazsa kadının var olamayacağı, saban tarımının yerleşik geçim biçimi olduğu toplumların yaratılış mitolojilerine damgasını vurur (De-

laney 2001 ve Berktay 2000: 57-61). Bu süreç içinde erkek aslî (birincil), kadın tali (ikincil) hale gelir.

Buna karşılık insanlık tarihinin neredeyse yüzde 99'luk bölümünü kapsayan, avcı-toplayıcı yaşam biçimi, antropologlar tarafından kadın-erkek eşitsizliğinin belirginleşmediği bir dönem olarak değerlendirilir. Özellikle de bir kadın etkinliği olan besin toplayıcılığının yaşamı sürdürmek açısından öne çıktığı toplumlarda cinsiyetler-arası eşitlik üst düzeye varır (Kottak 2004: 551). Bu, insanın doğaya hâkim değil tâbi olduğu, doğayı içindeki tüm varlıklarla birlikte sahiplenmeyip, o varlıklarla birlikte ona uyumlandığı bir hayattır. İnsan, kendi düzenini de bu hayata uyarlı bir varoluş çerçevesine dayandırmıştır: Doğaya bağlı, onun bir parçası olan insanlık, herkesin birbirine bağlı olduğu, mülkiyetsiz, eşitlikçi, özgür bir toplumsal örgütlenme içindedir. Kamu ve özel alanın en az ayrıştığı, hiyerarşinin en az fark edildiği, saldırganlık ve rekabetin hemen hemen hiç özendirilmediği ve hakların, etkinliklerin, kadınla erkeğin etki alanlarının en çok örtüştüğü toplumlar, bitki toplayıcılardır. İki milyon yıllık insanlık tarihinin 10 bin yıl öncesine kadar geçerli olan geçim biçiminin bu olduğu düşünüldüğünde kadın-erkek ilişkisinin en "doğal" biçimine ilişkin kuvvetli bir tahminde bulunmak da mümkün hâle gelir. Bu doğrultuda, elinde sopasıyla kadınını saçından tutup sürükleyen mağara adamı karikatürünün ikna edici yanı yoktur. Bugünkü insanın anaları ve atalarının çok uzun bir dönem boyunca yaşamlarını cinsiyetler arası bir eşitlik içinde sürdürdükleri çok daha kuvvetli olasılıktır (Kottak 2004: 553).

Üzerinde durulması gereken asıl nokta ise erkeğin geçim için üretim sürecinde etkin ve başat olduğu toplumsallıkta cinsiyetler arası eşitsizliğin ve erkek iktidarının kendini göstermesi, buna karşılık kadının daha belirleyici olduğu, besin toplayıcılığı ve çapa tarımı gibi ekonomik süreçlerde kadından yana bir cinsiyet eşitsizliğinin ortaya çıkmamasıdır. Kadının topluluğun geçiminde erkekten daha etkin konum kazandığı durumlarda cinsiyetler arası eşitlik artarak belirginleş-

mektedir. Yani kadının ekonomik katkısının merkezî ve hayati olmasının sonucu, kadın iktidarı, yani "anaerkillik" olmamakta, aksine neredeyse iktidardan söz edilemez bir noktaya doğru ilerlenmektedir. Bu bakımdan insanlık tarihinde yine bazı popüler tahayyüllerin aksine bir anaerkil yaşam evresi olmadığını altını çizerek kaydetmek gerekir. Önceki bölümde uzun uzadıya aktardığımız gibi, anayanlı, anasoylu, anayerli toplumlar vardır ama bir kadın iktidarının kurumlaştığı anaerkil bir toplum, antropologlar tarafından tespit edilmemiştir.

Avcı-toplayıcılarda eşitlikçi yapıyı destekleyen en önemli etmen, toplumsal cinsiyet rollerinin birbirine bağımlılığıdır. Özellikle kadınlar tarafından sürdürülen bitki toplayıcılığının ana geçim etkinliği olduğu Ju/'hoansi'lerde bu durum bariz şekilde örneklenebilir. Güney Afrika'nın Kalahari Çölü bölgesinde yaşayan bu topluluğun kadınları bitki toplayıcılığı yaparken av hayvanlarıyla ilgili olarak bazı gözlemler yapar ve bunları erkeklere aktarırlar. Bu "paylaşım" eğilimi, hayatın diğer alanlarında da karşımıza çıkar. Her iki cinsiyet de diğerine özgü kılınmış işleri yapmaktan rahatsızlık duymaz (Kottak 2004: 552). Avcı-toplayıcı kültürlerin eşitlikçi yapısı her iki cinsiyet arasındaki ilişkilere de yansır. Bu topluluklarda ev dışı ve ev içi alanlar arasındaki ayrım en düşük düzeydedir. O yüzden de kadın ve erkeğin hakları ve etki sınırları çoğu zaman birbiriyle kesişir ve örtüşür.

Bununla birlikte avcı-toplayıcıların yoğun ve etkin avcılık pratiğiyle geçimlerini sağladıkları Inuit Eskimoları gibi örneklerde cinsiyet eşitsizliğinin tekrar belirginlik kazandığı görülür. Demek ki erkeğin beslenme sürecine katkısı arttığında cinsiyetler arası eşitsizlik avcı-toplayıcılarda bile karşımıza çıkmaktadır. Ancak yine unutulmaması gereken nokta, dünya üzerindeki avcı-toplayıcıların çoğunda beslenmenin bazen %90'lara varacak oranda bitkisel temelde, yani kadınlar tarafından gerçekleştirilen toplayıcılığa dayalı olmasıdır. Bu nedenle yukarıda söylenenler doğrultusunda avcı-toplayıcı yaşam biçiminde cinsiyetler arası eşitlik örüntüsünün genellik arz ettiği söylenebilir.

Kadınlar, çapa tarımının yapıldığı anasoylu (*matrilineal*) ve anayerli (*matrilocal*) topluluklarda da yüksek bir statüye sahip olarak karşımıza çıkarlar. Çünkü bu tür topluluklarda soy grubuna üyelik, siyasi pozisyon (liderlik) kazanma ve toprağın kullanım hakkı kadınların soy hattı üzerinden gerçekleşmektedir. Bu her ne kadar anaerkil bir yapılanmayı işaret etmese de kadınların toplumsal örgütlenmenin temelini oluşturduğu, pek çok yönden karar verme yetkisine sahip güçlü pozisyonda oldukları, dolayısıyla cinsiyetler arası eşitsizliğin görülmediği bir örnek oluşturur. Benzer şekilde, cinsiyetler-arası eşitsizlik, erkeklerin topluluğun yerel yaşam ortamından uzun süreli olarak uzaklaşmasının gerektiği durumlarda da azalır. Sürekli başka kabilelerle savaş nedeniyle erkeklerin kamptan uzak kaldığı Amerika yerlilerinden İrakualarda kadınlar, yerel zeminde önemli ekonomik ve toplumsal rollerle öne çıkar. Bu hem cinsiyet tabakalaşmasını azaltır hem de kadınların statüsünü yükseltir. Cinsiyetler arası eşitsizliğin azaldığı böylesi "ana-odaklı" (*matrifocal*) topluluklara Endonezya'da, Karayipler'de ve Batı Afrika'da da rastlanır. Kadın-odaklılılık yerleşik bir koca/babanın olmadığı ana-merkezli örgütlenmelere karşılık gelir. Bu tür topluluklarda kadınlar çapa tarımını ve ondan çıkan artı ürünün ticaretini de gerçekleştirir (Kottak 2004: 553-556).

Tahıl tarımının etkinleştiği evrede ise yukarıda da kaydedildiği üzere kadınlar, ekim sürecindeki aslî rollerini kaybederler. Sabanla tarlayı sürme, daha büyük bir bedene ve fiziksel güce sahip erkeğin işi olarak "tescillenir". Bağlantılı olarak kadın cinselliği tahıl tarımının geçerli olduğu yerlerde sıkı bir denetim ve gözetim altına alınır. Erkeklerin evliliklerde daha kolay boşanma, evlilik dışı ilişki kurma, iki ya da daha fazla eş edinme gibi imkânlara sahip olmasının önü de bu aşamadan sonra açılmıştır. Denilebilir ki günümüzde de geçerli ataerkil kültürel örüntünün genel geçer olması yolundaki ilk tohumlar, tahıl tarımının tüm insan dünyasında yaygınlaşması sürecinde atılmıştır.

Dişil Kutsallık Nasıl Eril Küfre Dönüştü?

Bazı kitaplar gibi bazı yazılar da çığır açıcıdır. Bu nitelikte bir örnek, Yıldız Cıbıroğlu'nun *Cumhuriyet Bilim-Teknik* ekinin 7 Kasım 1998'de yayımlanmış 607'nci sayısında yer alan "Küfürdeki Kaba Sözcüğün Kökeni" başlıklı yazısıdır. Resim sanatçısı, illüstratör ve yazar Yıldız Cıbıroğlu'nun bu çarpıcı ve sarsıcı yazısının, daha öncesinde yayımlanmış kapsamlı kitabı, *Kadının Yazısız Tarihi: 'M' ve 'N' Sesi* (1996) temelinde çıkış bulduğu düşünülebilir.

Söz konusu yazının başlığında kastedilen sözcük, Türkçede "erkek" ağızlardan küfür mahiyetinde telaffuzuna kaçınılamaz şekilde "aşina" olduğumuz, kadın cinsel organının argo karşılığı olan "am"dır. Cıbıroğlu yazısında kadını ve kadınlığı aşağılama yolunda bol bol kullanılan bu sözcüğün "arkeolojisi"ni yaparak onun köken olarak "Analık"la bağ içinde olduğunu ortaya sermektedir. Dahası, mevzubahis kök-sözcüğün, insanlık tarihinin belli bir döneminde doğudan batıya, kuzeyden güneye yeryüzünün her yerinde "kutsal"ı karşıladığını netleştirmektedir. "Ana-tanrıça" adlarının pek çoğunun ondan türediğini; "Anne" ne kadar kutsalı temsil ediyorsa o sözcüğün de küfürden azade olup kutsalı temsil ettiğini; ancak tarihin belli bir aşamasında "kutsal"dan "küfür"e bir anlamsal kırılmaya uğradığını; böylece "Analık"la bağının koptuğunu/koparıldığını öne sürmektedir.

Cıbıroğlu'nun yazısının ilk cümlesi şöyle:

> Mitosların ad-sözcüklerinde iz sürdüğümüz zaman, 'am' ya da 'ma' gibi evrensel tek heceli sözcükler ya da onlardan türeyenler, bizi kadın cinsel kimliğinin çok abartıldığı ve koyun, keçi ve ineğin totem sayıldığı tarih öncesinde başlayan, Neolitikte doruğa çıkan, yazılı belgelerde izler bırakan, o çok uzun döneme götürür.

Arkasından gelen şu cümleler de art arda bir akışla dizilirken fazla söze hacet bırakmaz bir mahiyetteler:

> Ma/Uma, Güney Afrika'da ana; Maa, ilk (dişil) yaratıcı;
> Nammu, Sümer'de ilk yaratıcı ana;

Ama/Amma/Am/Ma, Anadolu, Mısır dâhil bütün Doğu'daki tanrıçaların ilk ve temel adı (Barbara G. Walker'dan);
Mâ, Arapça'da her şeyin başlangıcı olan tanrı-ana metaforu, 'su';
Amagat-Am, Tsin dininde (Asya'da) ilk (Kadın) şaman;
Amagat, Yakutlarda tanrıça;
Uma, Hint inancında kozmik-ananın adı.

Demek ki bugün küfürde kullanılan sözcük, yaşadığımız toprakların tarihine/tarih-öncesine doğru iz sürüldüğünde görülebileceği üzere hem "Ana" hem de "Tanrıça" demekmiş!..

Pekiştirme yolunda devam edelim Yıldız Cıbıroğlu'nun yazısından alıntılarla:

İma, Semitik dillerde; Ama, Sümerce ve Luwicede; Ummu, Akatçada; emo, Süryancada; ma, Çincede; uma, Uygurcada; ama, Basq dilinde; eme, Mançu dilinde anne anlamına gelir. 'Oma' Almancada büyükana; 'amme', sütana. (Burada saymadığımız daha pek çok dilde anne sözcüğü 'm' ya da onun seçeneği olan 'n' sesini içinde barındırır.)

Burada ma- ya da am-'dan türetilen oğul-tanrı-kral adlarını, kavim, ülke, kent adlarını saymayacağım. Bu tür adlar almanın nedeni, tanrısal kökenin belirtilmesi ve ulu-anayı temsil eden büyülü heceyle/sesle korunmanın sağlanması içindi.

Altını çizerek tekrar edelim: "Am"dan türetilen erkek adları, "ulu-ana"yı temsil eden kutsal hece ile korunmayı, esirgenmeyi, güvende olmayı sağlamak için ve "bu, tek heceli sözcük 'muhteşem' tanrı-ananın ve onunla özdeş sayılan yaratma eyleminin (yapmak, etmek) ve yaratma organının adı".

Bugün yaşadığımız ülkede küfre ve hakarete araç edilen o tek heceli sözcük işte böyle bir kökenden geliyor.

Folklorik-mitolojik bir küçük tarama yapınca da Cıbıroğlu'nun öne sürdükleriyle uyarlı veriler "ışıl ışıl" önümüze çıkmakta. Söz gelimi, "Am", Güney Amerika yerli topluluklarından olup 16. yüzyılda soylarının tükendiği kaydedilen Patangoroların yaratıcı

rüzgâr tanrısının adıdır. "Ama", Sümer mitolojisinde bakire ana tanrıçanın adı. "Ma", ana tanrıça Kibele'nin Sümer'deki adı. "Mama" ya da "Mami", Sümer, Akad ve Babil'de ana tanrıça adı (Öztürk 2009). Ayrıca, Türk tarihinin ilk kaydı olan Orhun (Göktürk) Yazıtları'nda karşımıza çıkan "Umay" da bereket ve doğumla özdeş (sözcük anlamı "plasenta" olan), çocukların, kadınların, hatta dişi hayvanlarla yavrularının koruyucusu "İlahe"nin adı (İnan 1976: 24-27; Ergin 2005: 20-21 ve 76-77; Öztürk 2009: 951).

Peki, tüm bu örneklerde dişi-kutsalı temsil eden, çağıran, karşılayan o kök hece-sözcük, ne oldu da eril-küfre havale edildi? Bu hazin (ve rezil) dönüşüm nasıl oldu?..

Bunun büyük ölçekli tarımsal etkinliğin insanlığa sayısız nimeti yanında bir "lânet"i olarak beliren ataerkillikle olduğu öne sürülebilir. Günümüzden 10 bin yıl önce başlayan tarımsal etkinliğin erken evreleri, daha önce de belirtildiği üzere kadınlığa kutsiyet atfedilmesinin önünü açtı. Doğurganlığı, üretkenliği, verimi simgeleyen ana-tanrıça tapımının belirdiği bu dönem, toprağın insan yaşamını olumlu yönde etkileyip "bereket"leyen bir kaynak olmasıyla çakışır. Toprağın bereketinden de kadının bereketine ve "Kibele" gibi ana-tanrıça kültleri üzerinden dişil-kutsallığa çıkılır.

Ancak tarımsal yaşam biçiminin sonraki aşamalarında toprağa, kendisine bereket sunduğu için tapan insandan, onu çitle çevirip mülk edinen insana ve onun "eril-tanrı"sına geçiş gerçekleşti. Böylece "toprak", insan yaşamında özne iken nesneleşti; bağlantılı olarak kadın ve kadınlık da öyle... Süreç, erkeği asli ve başat kılarken kadını tali ve tâbi kılarak o zamandan bu yana, binyıllardır devam eden ataerkilliğin önünü açtı. İşte bu süreçte ileri tarım döneminin eşitsiz ekonomi-politik koşullarında yerleşik hale gelip kökleşen ataerkillikle birlikte kadının her alanda denetlenmesi ve aşağılanması ortaya çıkınca, kadın cinselliğini işaret eden sözcük de kutsallıktan küfre (d)evrildi. En yüce ve "ilahi" olanı anlatırken, artık en aşağı ve bayağı olanı anlatır oldu.



Doğurganlık, bolluk, bereket tanrıçası, çocukların-kadınların koruyucusu Umay İlahe

Kapitalist Ataerkillik

Burjuva-kapitalist ekonomi-politiğin özellikle Endüstri Devrimi sonrası süreçte önce Batı'da, ardından tüm dünyada hâkimiyeti ve giderek bir dünya sistemine dönüşmesiyle ataerkil eşitsizlik yeni bir biçim alır. Tarımsal ataerkillikten kapitalist ataerkilliğe geçilir. Bu geçişin en önemli sonucu, ataerkilliğin, "Doğa kanunu" ya da "Allah böyle yaratmış," diye normalleştirilip olağanlaştırılmasından, özellikle kadınlar cephesinde sorunsallaştırılıp sorgulanmasına doğru bir dönüşümün gerçekleşmesidir. Bu doğrultuda, asli pozisyonu ataerkilliğe reddiye olan ve kadın-erkek eşitliğini savunan bir politik-ideolojik hareket olarak feminizmi de endüstriyel-kapitalist dönüşüme borçlu olduğumuz söylenebilir. Fakat elbette feminist hareket, tıpkı Marksist sosyalizm gibi, içerisinde doğuş bulduğu endüstriyel-kapitalist sistemin reddiyesine giden bir yol tutturmuştur.

ABD'den Türkiye'ye Perçinci Rozi'nin Başına Gelenler

İkinci Dünya Savaşı ABD'sinde ortaya çıkmış unutulmaz bir çizgi-tasarımdır. Mavi işçi gömleği, pazılı kolları, erkek egemen bir dünyada hayatın içinde her tür meşgale ve meşakkate hazır kararlı görünümüyle ev hanımı, evcimen, evcil kadın imajını kırıp reddeden bir Amerikan kadını tasviri: *Rosie the Riveter*, yani "Perçinci Rozi".

1940'ların ilk yarısında sokak panolarında, gazete-dergi sayfalarında Rozi ve onun gibi kadınlar, o döneme kadar erkek-işi sayılmış ne varsa hepsine talip şekilde hemcinslerine *We can do it* ("Yapabiliriz") çağrılarıyla fark edilir olmuşlardır.

Neyi "Yapabiliriz"dir bu?..

Erkek gücüne, dayanıklılığına, aklına, cesaretine ve "doğa"sına bağlanan, atfedilen, özgülenen ne varsa bütün bunları, kadınlar olarak "Yapabiliriz"dir. "Ev"de yapılanların ötesinde ev-dışı yaşamda, sokakta, işlikte sadece erkeklerin yapabileceği düşünülen, kabul edilen, ileri sürülen her şeyi "Yapabiliriz"dir. "Pembe" ile simgelenip, hayata değil hayallere sınırlanan bir ev-içi yaşamın ötesinde "masmavi" dünyada erkeklerle işte de eğlencede de eşit bir hayatı paylaşmak için ne gerekiyorsa "Yapabiliriz"dir.

Peki bu noktaya kadınlar kendi irade ve mücadeleleriyle mi gelmişlerdi?.. Hayır, kültürel rengi hâlâ ataerkillik olan "modern" ekonomi-politik (endüstriyel-kapitalist) işleyişin ihtiyaç ve isterleri doğrultusunda kendini gösteren bir durumdu bu.

20. yüzyılın ilk yarısında art arda gelen iki dünya savaşının genç-yetişkin erkek nüfusa ciddi sekte vurduğu, buna bağlı olarak ekonominin acil iş gücü talebi içinde olduğu feci yıllardı. Cepheler, elde ölüm kusan silahlarla erkek doluydu ama memlekette de fabrikalar çarkları döndürecek, vidaları sıkacak, metalleri perçinleyecek güçlü-kuvvetli erkek ellerden mahrumdu. Bu durumda kadını evden çıkarmaktan başka çare kalmamıştı. Savaş hükümeti, sermaye sınıfı ve reklam sektörü el ele verdiler

ve ekonominin ihtiyaç duyduğu bir "kadın" tasarımlayıp ülkenin önüne koydular. İşte bu, Perçinci Rozi'ydi.



Adına şarkılar dahi düzüldü Perçinci Rozi'nin:

All the day long, whether rain or shine
She's a part of the assembly line
She's making history, working for victory
Rosie, brrrrrr, the riveter

("İster yağmurlu olsun ister güneşli, bütün gün // Montaj bandının bir parçası o // Tarih yapıyor, zafer için çalışıyor // Perçinci, brrrrrr, Rozi")

1942'de Redd Evans ve John Jacob Loeb tarafından yazılıp dönemin pek çok meşhur şarkıcı ve toplulukları tarafından seslendirilen bu şarkıdan sonra 1944 yılında Joseph Santley tarafından yönetilen bir filmle Rozi beyaz perde de seyirci karşısına çık-

tı. 1980'de ise *The Life and Times of Rosie the Riveter* (Perçinci Rozi'nin Yaşamı ve Zamanı) adlı bir belgesel gösterime girdi ve en iyi belgesel dalında 15 uluslararası ödül kazandı. Bunlar, Perçinci Rozi imgesinin Birleşik Devletler'de nasıl köklü-güçlü bir ikonik yer edindiğini yeterince işaret eder.

1940'lar Amerika'sında kadın işgücünün vatansever bir moral-motivasyonla seferber edilmesi eşliğinde beliren Perçinci Rozi imgesi, geleneksel toplumsal cinsiyet kalıpları eşliğinde yüzyıllardır vaaz edilenlere sanki bir reddiye gibi düşünülebilir. Kadının "doğa"sının ağır işler yapmaya uygun olmadığı; kendisini evine, kocasına, çocuklarına adamasının uygun ve ideal olduğu şeklindeki anlayışın artık tarihe karıştığı ümidi verebilir. Ne var ki böyle olmadığı savaş sonrasında derhal anlaşıldı. Erkeklerin cepheden memlekete döndüğü, hayatın akışının da "normal" rotasına girdiği 1950'lerden itibaren, mevcut ekonomi-politik ve eril-ataerkil işleyiş doğrultusunda ABD'de kadınlar için "ev hanımlığı" yeniden özendirilmeye başlandı. Böylece, herkes "elinin hamuruyla erkek işine karışmak" anlayışının tarihe karıştığını düşünmeye başlamışken bir de bakıldı ki Perçinci Rozi tarihe karışmış!..

Artık televizyonun da hayatın içine girmesiyle birlikte ekranlarda elinde perçin makinesi yerine elektrik süpürgesiyle ışıl ışıl gülümseyen, evinde kendini çocuklarının ve kocasının ihtiyaçlarına amâde kılmış kadınları takdim eden reklamlar çağı başladı. Evet bu, iyi eğitimli kadındı ama erkeğin hayatını sokakta paylaşıp işlikte de ona rakip olan değil; evde erkeğin hayatına destek ve akşam eve geldiğinde onu ertesi gün için işliğe yeniden hazırlayan bir kadındı. Perçinci Rozi bu süreçte ellerinde tornavidalar, matkaplar ve üzerlerinde işçi tulumlarıyla yanı başındaki diğer arkadaşlarıyla birlikte kayboldu gitti. Şişkin pazılı Rozi'nin yerinde şişkin göğüsleri ve kalçalarıyla Marilyn Monroe ve benzeri figürler göz doldurmaya başladı.

Kapitalist ekonomi-politiğin, kadının toplumdaki yerine ilişkin anlayış ve kavrayışları nasıl dönüştürdüğüne, birbirine 180 derece

zıt algı ve imajları nasıl var edebildiğine çok çarpıcı bir örnektir ABD'de Perçinci Rozi'nin başına gelenler... Lakin burada bitmemiştir. Acısıyla tatlısıyla, neşesiyle hüznüyle, isyankârlığı ve teslimiyetçiliğiyle Perçinci Rozi'nin daha görecek çok günü vardır.

1960'larda Rozi'nin anılarda kaldığı, tarihe karıştığı zannedilen görüntüsü bir başka formatla sökün ediverdi. Denilebilir ki yine bir "savaş"ın parçası olarak sahnedeydi Rozi'nin pazıları. Ama bu defa o, erkeklerin kendi aralarındaki, yani erkekler için bir savaşın değil, kadınlar için erkekliğe, erkek iktidarına karşı bir savaşın ateşleyici imgesi ve simgesiydi.

Rozi ne fabrikada ne de vatan hizmetindeydi. Feminizm ve kadın hareketinin gözde figürüydü!..

1960'ların kurulu-düzen karşıtı, ilerici-sol havası ile eşzamanlı olarak Batı'da patlayan İkinci Dalga Feminizm, Perçinci Rozi imgesini bambaşka bir içerikle donatarak radikalleştirdi. 19. yüzyılda esasen kadının oy kullanma, seçme ve seçilme hakkı açısından erkekle eşit konuma gelmesiyle sınırlı bir mücadele ekseninde şekillenmiş Birinci Dalga Feminizm'den sonra, 1960'lı yılların sol, sosyalizm, özgürlükçülük ve savaş-karşıtlığının yükseldiği sosyopolitik ikliminden beslenerek çıkış bulan İkinci Dalga Feminizm, kadının hem cinsiyeti hem de cinselliği bağlamında kendi kaderini tayin hakkını daha kararlı ve vurgulu savunmasıyla ayırt edilmekteydi. Bu feminizm, işlikte erkekle eşit ücret hakkından çocuk doğurma-doğurmama hakkına, diğer deyişle cinselliği ne şekilde yaşayıp yaşamayacağına kadar açılan yelpazede kadınlar adına bir ideolojik-politik mücadeleyi benimsemekteydi. İşte bu mücadele hattında Rozi'nin "Yapabiliriz" çağrılı eski afişleri, yeni bir yorumla tekrar ortaya çıktı. Ama bu defa pazılar erkeklerin savaşına takviye için değil, "erkek bir dünya"ya karşı savaş için şişirilmekte ve kadın hareketine destek amacıyla gözlere sokulmaktaydı.

Böylece Perçinci Rozi, "8 Mart" (Dünya Emekçi Kadınlar Günü) ile özdeş bir mahiyet kazandı.



Burada da bitmedi.

1990'lardan itibaren dünya ölçeğinde kendini gösteren tüketim kapitalizmi ve onun duygulardan düşüncelere inançlardan ideolojilere değerlerden tutkulara, arzulara kadar bütün insani-kültürel motif ve motivasyonlardan sermaye devşiren kültür endüstrisi de Rozi'yi rahat bırakmadı. Bu defa o, fabrikadan sonra sokaktan da alınıp tekrar eve ve politik olmaktan alabildiğine uzak "domestik" bir çerçevenin içine oturtulmuştu. Pazılar yine şişikti ama o pazıların yanı başında finans-kapitale dâhil kuruluşların "Ev Hanımlarına Emeklilik" duyurusu yer almaktaydı.

2004 yılında 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü münasebetiyle Türkiye'de gazeteler ve ilan panolarında yer almış bu reklam, Rozi imgesinin tüketim kapitalizmi-kültür endüstrisi çarkları arasında uğradığı dönüşümü çarpıcı biçimde yansıtmaktaydı. Rozi artık "ev hanımı" idi ve hiç mi hiç sokağa çıkmak gibi bir derdi olmayıp hayatını evde sürdürmeye razı görünmekteydi. Ticari işleyiş, Rozi'yi sokağın ve (feminist) siyasetin tekinsiz sularından alıp güvenli, huzurlu, mutlu bir "liman" olarak evde tutma önerisinde bulunmaktaydı. Böylece, "Ev hanımlarına emeklilik" spotu eşliğinde, kadın işgücünü seferber etme derdi-

ne düşmüş o dünya savaşı yıllarına da kadının erkek/lik karşısında varlık ve hak alanını genişletmeyi hedefleyen feminist arayışlara da uzak mı uzak şekilde Rozi'ye ne fabrikaya ne de meydanlara çıkmaksızın evinde oturtup emekli maaşına bağlanma çağrısı yapılıyordu.



Hayır, yine burada da bitmedi. Perçinci Rozi'nin daha görecek günleri vardı! Bu defa 2020 yılında 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü'nü kendi bezirgân hesaplarına malzeme yapmaya hevesli bir başka ticari-endüstriyel girişim, bu coğrafyanın çok popüler ve folklorik "göster oğlum amcalara pipini" eril deyişiyle titreşimli mahiyette "Göster bakalım amcalara gücünü" spotu eşliğinde, Rozi'den esinli olduğu çok bariz bir görselle parfüm satmak üzere billboardları aşağıdaki şekilde doldurdu.

Malum olduğu üzere, "Göster oğlum amcalara pipini", erkek cinselliğini neredeyse daha 3-5 yaşından itibaren yüceltmeye yönelik ataerkil toplumsal-cinsiyet kimlik kurulumunun eğlenceli görünse de en itici tezahürlerinden biridir. Bunun karşısında kadın cinselliğini aynı yaşlardan itibaren bastırma ve ayıplamaya

yönelik "kültürel" motivasyon da yine iyi bilindiği üzere, kız çocuklarına ha bire "Topla bakiym bacaklarını, ört bakiym eteklerini, 'kız kısmı' orasını burasını açmaz öyle, çok ayıp!" şeklinde tembih ve azarlar doğrultusunda kendini gösterir.



Bu altyapı üzerinden olsa gerek ki bir parfüm markası, erkek cinselliğine yönelik o söz konusu yüceltme ifadesini alıp kendince ve aklınca yeni bir düzenlemeye tâbi tutarak ve de "8 Mart"ı vesile ederek kadından yana bir "bilinç-yükseltme" girişiminde bulunuyor! Ama yaptığı, yine erkeği özneleştirecek mahiyette, kadını cinsel çekim ve tutkuya indirgemek oluyor. Çünkü o parfümün, esasen ya da en çok erkeği-erkekleri etkilemek için sürülüp kokusunun püfür püfür estirileceği ortada!..

Dolayısıyla, 1940'lardan 2020'lere, kadını erkeklerin savaşı için fabrikaya sokan "üretici-endüstriyel" isterlerden, kadını erkeklerin arzusu için parfüm sıkan noktaya taşıyan "tüketimci-endüstriyel" isterlere, kapitalist ataerkilliğin güdümünde bir kurgusal akış, Perçinci Rozi'yi de adeta canından bezdirircesine oradan oraya savurmuş görünüyor.

(Kaynak: Atay 2025)

Feodal soyluluk karşısında "insan"ı öne çıkarmasına karşın insandan erkeği kasteden; insan haklarından "erkek hakları"nı anlayan burjuva yükselişin içinden 19. yüzyılda "kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin" olarak çıkış bulan feminizmin ilk eylemi, kadınların oy hakkı için mücadele (*suffrage*) oldu (Smith 1990; Michel 1993). "Birinci Dalga Feminizm" olarak adlandırılan bu başlangıcı, 20. yüzyılın ikinci yarısında 1960'ların özgürlükçü sol havasından beslenen ve kadının toplumsal süreçlerde cinsiyetten öte "cinsellik" anlamında da kendi kaderini tayin hakkı için mücadeleyi ön plana çıkaran "İkinci Dalga Feminizm" izledi. Dolayısıyla Birinci Dalga Feminizm, kadını dışlandığı bir yeni sosyoekonomik (kapitalist) sisteme entegre etmeyi hedefleyen (eşitlik temelli) "burjuva-liberal" çizgi ile; İkinci Dalga Feminizm ise aynı sisteme karşıt bir "sol" yükselişten istim alan ve/fakat zamanla kendi yönünü tayin eden anlayış ve arayışlar eşliğinde "radikal-protest" (hak temelli) vurgu ile ayırt edilebilirler.

"Kapitalist ataerkillik" çığırının hâlâ içinde olduğumuz, özellikle de tüketim ekonomisi ve servis sektörünün sistemin işleyişinde belirginleştiği bugünün dünyasında kadınların profesyonel meslek sahibi, uzman ya da yönetici olarak erkeklerle aynı düzlemde, hatta daha da önde olduğu örnekler bol bol karşımıza çıkmaktadır. Ama tabii hâlâ yaşam kaynaklarının ve sermayenin ezici oranda erkeklerin hükmünde ve denetiminde olduğu da ortada. Çalışma yaşamında bir "cam tavan", kadınların en tepeye erişiminde hâlâ bir engel teşkil ediyor. Ayrıca erkek iktidarı son bulmadığı için, erkekler karşısında mali, idari ya da "iradi" olarak öncelik kazanmış profesyonel kadınlarda da "erilleşme" emareleri hâl ve hareket olarak kendini gösterebiliyor. Bu çerçevede kadınların ekonomik ve toplumsal bakımdan özgürleşmesi de "kadınlık", yani toplumsal cinsiyet kimliği açısından bir anlam ifade etmeyebiliyor. Dolayısıyla ataerkilliğin bu kadınları da rol, tavır ve tutum olarak pençesine almış şekilde yoluna "üniseks" devam ettiğini

söylemek mümkün hâle geliyor (Atay 2021: 112-113). Nihayet, 19. yüzyıldan 21. yüzyıla, endüstriyel kapitalizmden dijital kapitalizme, üretime endeksli kapitalizmden tüketime endeksli kapitalizme evrilen süreçte ataerkil cinsiyet eşitsizliği, kadının erkek karşısında emeğiyle, alınteriyle olduğu kadar etiyle, cinselliğiyle sömürüye uğramasının, metalaşmasının, pazara sürülmesinin de önünü açıyor. Buna çarpıcı bir "popüler" örnek "Perçinci Rozi"nin hikâyesidir. (s. 580'deki kutu-yazıya bkz.)

Cinsiyet Lehçesi

İnsan türünde erkek ya da dişi doğmanın, toplumsal yaşamda "erkek" ve "kadın" olmaya yetmediğini, bunun bebeklikten itibaren kendini renk sembolizminde (pembe-mavi) dahi açığa vuran bilinçli/bilinçaltı öğrenme ve koşullanma süreçleri içinde tavır, mizaç ve davranış olarak edinildiğini yukarıda belirttik. Söz konusu toplumsal cinsiyet edinim sürecinin kadını ve erkeği iki farklı dil konuşur duruma getirecek kadar keskin bir ayrışmaya yol açtığı da işaret edilmiştir. Bu çerçevede, toplumsal dilbilimci Deborah Tannen, erkek ve kadın arasında kültürel olarak öğrenilip içselleştirilmiş dil kullanım farkını anlatmak için "cinsiyet lehçesi" (*genderlect*) kavramını işlerliğe sokmuştur (Tannen 1996; Nanda ve Warms 2002: 106-107).

Cinsiyet lehçesi basitçe kadının ve erkeğin konuşma tarzlarındaki farklılık olarak tanımlanabilir (Tannen 1996: 297-8). Şöyle ki insanlar bir toplantıda konuşurken bunu ya yumuşak bir ses tonuyla ya da yüksek sesle ya alçakgönüllüce ya da gösterişlice ya sözü kısa tutarak ya da uzatarak ya temkinlice ya da kesinlik belirtir şekilde gerçekleştirebilirler. Bu "ya-ya da"ların hepsinde ilk seçeneğin kadınlar ikincisinin ise erkekler tarafından yapılıyor olması çok daha beklendiktir (Tischler 2007: 293). Çoğu erkeğin kamusal alandaki konuşmalarda kendini çok daha rahat, çoğu kadının

"Birader Biraz 'Dişi' Konuş!"

Yıllar önce tartışmalarına tanık olduğum iki erkekten birinin diğerini sakin olmaya çağırırken sarf ettiği sözü hiç unutmadım. Hayli öfkeli ve uzlaşmaz bir ses tonuyla kendisine hitap eden hemcinsine yalvarırcasına alttan alarak şöyle demişti:

"Kardeşim, biraz 'dişi' konuş!.."

Aslında görünüşüne bakıldığında böylesi bir tartışmada muhatabından aşağı kalacak biri değildi. "Anadolu'nun bağrından kopup gelmiş", yapılı ve sert çehreli bir erkekti. Popüler deyişle, tam bir "taş fırın" erkek görünümündeydi! İçerisinde büyüyüp yetiştiği kültürel iklimin ona muhatabının anlayacağı "dil"den konuşmayı hakkıyla öğretmiş olduğu muhakkaktı. Ama o, bu dili konuşmaktan ısrarla kaçınıyor, karşısındaki erkeğe de başka (daha anlaşılır) bir dille konuşma çağrısı yapıyordu. Bu dilin adını "Dişi" olarak koymaktaydı! Belli ki muhatabının kullandığı "öteki dil"e kendisi de işlerlik kazandırırsa, bunun sonucunda ortaya çıkacak fiziksel, duygusal ve ruhsal hasarları fazlasıyla tatmış olmalıydı! Belki o yüzden şimdi büyük bir sabır ve iyi niyetle kaçınıyordu bu "dişi olmayan dil"i kullanmaktan...

Bu örnek, yaşadığımız coğrafyada bir erkeğin "erkeklikten kaçış"ının az rastlanır tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Günümüz toplumlarının pek çoğunda olduğu gibi Türkiye'de de hâkim erkeklik klişesinin, sertlik, saldırganlık, şiddet ve öfkenin yanı sıra tartışmalarda uzlaşmazlık olduğu da bilinir. Yumuşaklık, sevecenlik, yapıcı olmak gibi, kadına uygun sayılan bir diğer özellik olan uzlaşı, erkeğe atfedildiğinde zedeleyici ve aşağılayıcıdır ve erkeklikten nasibini almamışlık anlamına gelir. Uzlaşmazlığı ortadan kaldırma yolunda muhatabını "dişi" konuşmaya çağıran erkeğin bu kaçışla aslında nasıl tehlikeli sularda yüzmeye kalkıştığı buradan çıkarılabilir.

Bu tehlikeden dolayı, erkeğin "erkeklik"ten kaçışına, taşıyıcısı olduğu bu kimliğin iç dünyasında oluşturduğu ağırlığı dışa vurmasına, hele yukarıdaki gibi "dişi"likten medet ummasına kolay

kolay rastlanmaz. Rastlanan, tersine, bir erkeğin diğerine "Karı gibi konuşma!" tarzında azarlayıcı ve aşağılayıcı uyarılarıdır.

Özelde bu ithamla karşılaşan erkeği, ama genelde kadını ve kadınlığı aşağılamaya yönelik bu tür ifadeler, hemen her zaman hayli rahat ve hiçbir yadırgama hissi olmadan kullanılır. Yadırganan, bir erkeğin diğerine yukarıdaki şekilde, "Biraz dişi konuş!" telkininde bulunmasıdır. Burada erkeğin, toplumsal ve kültürel anlamda kendisini var eden ve kimliğinin ayrılmaz parçası olmuş cinsiyet lehçesine yönelik "içeriden" bir itiraz, protesto ve reddiyenin söz konusu olduğu söylenebilir. Buna cesaret edebilmek, bir "kimlik" olarak erkekliğin zararlarını iyice tecrübe etmiş ve erkekliğin, erkeği karşı karşıya bıraktığı çaresizlikle hesaplaşabilecek bir bilinç sıçraması yapmış olmayı gerektirir.

(Kaynak: Atay 2021: 27-29)

Başka Bir Erkeklik Mümkün

2009-2017 arası Beyaz Saray'da ABD tarihinin "Beyaz" olmayan ilk başkanı olarak tarihe geçmiş Barack Obama'nın imza attığı bir başka ilk, 2019 yılında katıldığı bir programda sarf ettiği sözler oldu. Obama kendisine yöneltilen "Bir erkek nasıl olmalı" sorusuna, "İnsan olmalı" diye yanıt verdi.

İnsanlığın bu soru karşısında böylesine kısa bir doğru cevaba varması için yanlışlarla dolu oldukça uzun bir yol kat ettiği söylenebilir.

Tabii bu cevabı öyle her yerde her "erkek" ağızdan duymak hâlâ pek mümkün değil. Söz gelimi yaşadığımız coğrafyada cevabı sorunun içinden vermek en yaygın tercih seçeneklerinden biridir. Yani, erkek, "erkek" olur. Hatta "erkek-oğlu-erkek" olur ki "maço"luğun bir tarifi de budur: Erkek-oğlu-erkeklik.

Bir erkeğin "insan" olmaya çalışmasının önündeki en aşılmaz

engel ise "karı gibi erkek" diye aşağılanma endişesidir. Bu topraklarda erkeğin "insan olma" gayreti, "kadın gibi" nitelemesiyle karşı karşıya kalma riskini barındırır.

Obama, "Bence bir erkek iyi bir insan olmalı" deyip, o "iyi insan olma"nın vasıflarını sıralarken "sorumlu", "güvenilir", "çalışkan" dedikten sonra şunları da ekliyor: Nazik, saygılı ve şefkatli (merhametli) olmak...

Hiç olur mu?!.. Nezaket, saygı, hele hele şefkat, bir erkekten beklenecek hususiyetler midir?..

Nazik erkek bizde, olsa olsa "yumuşak"tır.

Saygılı erkek, olsa olsa güçsüzdür.

Ve şefkatli erkek de olsa olsa "yufka yürekli"dir ki işte bu "istenmedik" hususiyetler, erkeği "kadın gibi" yapar. "Kadın gibi erkek(lik)" ise hayata erkek doğmuş biri için "yaşarken ölmek" anlamına gelecek bir durumdur

Bu sebeptendir ki bizde "insan gibi erkek" diye bir ideal tipleme yoktur. Erkek, "erkek-gibi" olmak zorundadır. Ve "sapına kadar" erkekliği bir parça insan olmayı da içeren bir vasfa büründürmek söz konusu ise bu olsa olsa "Adam gibi" olmaktır. "Adam ol oğlum, adam ol!": Erkek denen "biçare"yi insaniyet namına hizaya sokmak isteniliyorsa sarf edilecek söz budur.

Fakat, heyhat, burada insan anlamında kullanılan "adam" da gayet açık ki aynı zamanda erkek anlamına gelen ve telaffuz edildiğinde dişil değil erillik hali işaret eden bir sözcüktür. Tıpkı bir zamanlar Anglo-Sakson kültür coğrafyasında erkek demek olan *man* sözcüğünün insan anlamında kullanılması, bu "kök"ten türetilen *mankind*'ın da "insanlık" anlamına gelmesi gibi...

Ama işte oralarda durum değişti ve Obama kendisinden bir erkek olmayı tanımlaması istendiğinde diyor ki "*Being a man is first and foremost being e good human*" ("Bir erkek olmak, her şeyden önce ve en çok iyi bir insan olmaktır").

Bu noktada bir hakkı teslim etmek gerekir: Obama, insanı "erkek" (*man*) olarak kodlamaktan çıkıp erkek olma yolunda "insan" (*human*) olmaya çağrı yapıyorsa, bunu "toplumsal-cinsiyet eşitliği" bağlamında çağdaş dünyada kat edilmiş yola borçludur. O yolun önünü açan ise feminist mücadele ve kadın hareketi ve buna paralel şekilde "kadın çalışmaları" adı altında başlayıp erkeklik kimliği üzerine sorgulayıcı, eleştirel, özeleştirel yaklaşımları da kapsamına alarak daha geniş bir çerçeveye oturtulduğu söylenebilecek toplumsal cinsiyet çalışmalarıdır.

Erkeğe artık "adam"lığı değil "insan"lığı hedef göstermek, toplumsal cinsiyet başlığı altında antropolojik, sosyolojik, psikolojik ve diğer sosyal bilimsel bağlamlarda araştırma olarak, inceleme olarak, tartışma olarak üretilmiş akademik-entelektüel söylem ve pratiğin sonucudur. O yüzdendir ki yine Obama, bakın bize nasıl "erkek olma"nın mahiyetine ilişkin bir "eski görüş"ten de bahsediyor:

"Kendinizi bir 'erkek' olarak, birilerinin sırtını yere getirmeyi, birilerini düştükleri yerden kaldırmaya tercih etme ile; birilerine destek ve yardımcı olmak yerine, onlar üzerinde tahakküm kurmaya çalışma ile tanımlama anlayışı... Bu eski(miş) bir görüştür. Çok şükür görüyorum ki pek çok genç insan, artık bu görüşü reddediyor."

İnsanlığın, "erkek" dendiğinde Obama'nın bu sözlerine gelebilmiş olmasını, toplumsal cinsiyet çalışmalarının, bünyesine "erkeklik çalışmaları" da eklemlenmiş şekilde onlarca yıldır kat ettiği mesafenin bir sonucu saymak gerekir. ABD'nin eski başkanını erkek dendiğinde "kodu mu oturtur" ya da "adamdır adam" demek yerine "nazik, saygılı, şefkatli bir iyi insan" deme noktasına getiren anlayış, erkeği iktidarla, tahakkümle, şiddetle eşitleyen, özdeştiren, uyarlı sayan ataerkilliğin ve onun ürünü hegemonik-toksik erkekliğin reddinden istim alıyor. Ataerkil kültürel örüntünün erkekten yana ve kadını aşağıda tutan eşitsizliği yerleşikleştirdiği tarihsel akışa karşı verilmiş ideolojik, politik, akademik mücadeleler ve kazanımlarla varılan noktada artık "insan gibi erkek"ten söz edilebiliyor.

ise özel ortamlardaki konuşmalarda daha rahat ve konforlu hissettiğini belirten Tannen, kullandığı "lehçe" icabınca kadının bağlantı ve yakınlığın dilini konuşup duyduğunu, erkeğin ise başına buyruklukla statünün dilini konuşup duyduğunu kaydeder:

> Pek çok kadın için konuşmak, esasen bağlanmayı ve yakınlaşmayı hedefler; vurgu, benzerlikleri sergilemek ve deneyimleri eşleştirmek üzerindedir. (...) Pek çok erkek içinse konuşma, kamusal alanın hiyerarşik ortamında statü edinmek içindir ve erkekler çocukluktan itibaren konuşmanın dikkatleri üzerinde toplamanın bir yolu olduğunu öğrenirler. Hikayeler, şakalar-fıkralar anlatma, bilgi verme gibi sözel performanslarla onlar, sahnenin merkezinde olmayı sürdürmeyi hedeflerler (Tannen 1996: 76-77).

Bu farklı "lehçe"ler dolayısıyla kadın-erkek diyaloğu kaçınılmaz olarak sık sık tarafların çatışmasına sahne olur. Erkeğin dünyası ve düşüncesinde konuşma bilgi içinken kadının dünyası ve düşüncesinde konuşma etkileşim içindir (Tannen 1996: 81). Benzer doğrultuda kadın-erkek diyaloğunda kadınların anlayış ve anlaşılma beklentisinde oldukları yerde erkekler öğüt ve tavsiyeyle karşılık verir. Her iki cinsiyet arasındaki diyaloglarda bu keskin farklılaşma, özünde kız ve oğlan çocukların ayrı dünyalarda büyümeleriyle ilgilidir. Oğlanlar hiyerarşik olarak oluşturulmuş büyük gruplarda oynarlar. Çoğu durumda liderleri vardır ve lider, diğer çocukların söylediklerine direnir, zaman zaman onları reddeder. Oğlan çocukların oyunlarında kaybedenler ve kazananlar vardır. Kızların ise oyunlarının pek çoğunda kazanan ya da kaybeden yoktur. Kızlar, oğlanların tersine, küçük gruplarda, hiyerarşik olmayan biçimde, çiftler halinde oynarlar. Oyunlarda herkesin sırası olur. Genellikle de liderlik olmaz. Kızlar emir vermez, grubun merkezi olmaya çalışmaz. Daha çok birbirlerine gayet eşitlikçi biçimde tercih ve önerilerini belir-

tirler. Tannen, erkeklerin dilinin rekabetin, kadınlarınkinin ise anlaşmanın dili olduğuna da dikkat çeker (akt. Nanda ve Warms 2002: 106-7)

Kadınlar arasında sorun ya da anlaşmazlıklar doğrudan karşı karşıya gelme olmaksızın çözümlenir ve çatışmadan her ne pahasına olursa olsun kaçınılırken erkekler için konuşma hayata bir yarışma olarak yaklaştıkları için rekabet ve çatışma aracıdır. O yüzden de konuşurken çatışmacı bir dil kullanmaktan kaçınılmaz; aksine, bu tercih ve teşvik edilir. Dili çatışma için kullanan erkek, hemcinsiyle de pek çok zaman ve zeminde sohbet edemez, yapıcı diyalog üretemez. Çünkü "erkek dili"nin grameri öyle yapılanmamıştır.

Cinsellik ve Kültür

İnsanın cinsiyet kimliği gibi cinsel kimlik ve yönelimleri de hâkim toplumsal-kültürel sistemin isterleri doğrultusunda denetim, sınırlama ve baskıya maruz kalır. Genel olarak bakıldığında heteroseksüel ilişki toplumsal onay alıp "normal" sayılırken, bunun dışında kalan cinsel yönelimler kabul görmemekten reddedilmeye, anormal, sapkın diye lanetlenmeye ya da hastalık sayılmaya kadar açılan bir olumsuzlama yelpazesinde kategorize edilirler. Oysa antropolojik literatür, heteroseksüalite dışı ilişkinin kabul edilebilir olduğu, daha doğrusu bir "kültürel pratik" olarak varlık bulduğu topluluk örnekleriyle doludur.

Aynı cinsiyetten olanlar arasındaki evliliklerin dünyanın 15-20 kültüründe kabul gördüğü kaydedilmiştir (Gregersen'den akt. Strong, vd. 1996: 25). Ayrıca heteroseksüalite dışı cinsel yönelim ve etkinliklerin, bazı kültürlerin gündelik hayat akışında doğal, normal, hatta "zorunlu" sayıldığı da olur. Örneğin Yeni Gine'de yaşayan Sambianlarda erkeklerin tam olarak erkeklik rollerini üstlenip heteroseksüel bir ilişkiye yönelmeden önce eşcinsel bir dönem geçirmeleri kültürel zorun-

luluktur. Çünkü cinsel bakımdan arzu edilir olmakla birlikte kadınların, yeterince olgunlaşmamış erkeklerin "er suyu"nu tüketerek onları cinsel bakımdan zayıflatacağına inanılmaktadır. O yüzden tam anlamıyla olgun bir erkek haline gelmeden önce oğlan çocukları adölesan döneminde 6 ile 8 yıl hemen her gün daha yaşlı erkekler tarafından, deyiş yerindeyse "meni enjeksiyonu" ile cinsel bakımdan güçlendirilirler; hatta bu aşamada meni, anne sütüne benzetilir (Strong, vd. 1996: 26). Elbette burada altı hassasiyetle çizilmesi gereken husus, söz konusu pratiğin erotik ya da cinsel tatmin arayışından çok erkeğin gelecekte evleneceği karısı tarafından zayıf düşürülmesini önlemeye yönelik "kültürel" bir temele dayandığıdır (Ferraro 2008: 260). Sonuçta, küçük oğlan çocukları daha büyük yaştaki erkeklerle cinsel etkinliğe adım atarlar; ilk gençlik döneminde her iki cinsle ilişkiye yönelirler; yetişkinlikte ise yalnızca heteroseksüel cinsel etkinlik hâkim olur (Strong, vd. 1996: 26). İlginçtir ki bütünüyle kadınlarla cinsel ilişki kuruldukça erkeğe duyulan cinsel ilgi ve arzu kaybolur ve bu aşamadan sonra eşcinselliği sürdüren Sambian erkek oranı %5'e dahi varmaz (Herdt'ten akt. Ferraro 2008: 260).

Aynı doğrultuda bir başka örnek, yine Papua Yeni Gine'nin Trans-Fly bölgesinde yaşayan Etoro topluluğudur. Kadın ve erkek dünyaları arasında keskin ve hasmane sınırların bulunduğu Etorolarda erkekler, topluluğun sürekliliğine dönük üreme ihtiyacını karşılama zorunluluğu dışında kadınlarla birlikte olmaktan kaçınırlar. Aynen Sambianlarda olduğu gibi kadının erkeğin spermlerini tüketerek onu zayıf düşüreceği inancı, heteroseksüel ilişkiden kaçınmayı beraberinde getirir. Buna karşılık eşcinsel ilişki teşvik edilir ve 10 yaşından itibaren erkek çocukların sperm ihtiyacı yetişkin erkekler tarafından ağız yoluyla karşılanır. Tekrar etmek gerekir ki burada da belirleyici olan, cinsel değil "kültürel" motivasyondur (Kottak 2004: 557-558).

Amerika yerli gruplarından Mohavelerde ise birazdan de-

ğinilecek "kadından erkek transgender" kimliği hayata geçirmiş, biyolojik olarak kadın bireyler, genellikle kadınlarla cinsel ilişkiye girmelerine karşın, terkedilme durumunda kaldıklarında heteroseksüel ilişkiye yönelirler. Örneğin art arda üç ayrı kadını eş alıp onlarla ilişki sürdüren transgender bir Mohave kadınının, üçüncü kadın tarafından da terk edildikten sonra yaşamının geri kalanında erkeklerle cinsel olarak aktif bir yaşam sürdürmeye başladığı kaydedilmiştir (akt. Peoples ve Bailey 2003: 216).

Sambianlar, Etorolar ve Mohavelerin, *"önce homo sonra hetero"* şeklinde özetlenebilecek bu "kültürel" pratiğini küçük ölçekli kabile kültürlerine özgü sanmamak gerekir. Antik Yunan'da da erkekler arasındaki ilişki "en yüksek aşk" biçimi olarak kabul edilmekteydi. Daha yaşlı bir erkek ilişkiyi başlatır, genç olan genellikle direnir, yani "naz yapar", ama yaşlı erkek genci hediyeler ve aşk sözcükleriyle "tavlardı". Yaşlı erkek, gencin hem sevgilisi hem de öğretmeni olur, onu kendisinin gelişmesine yardımcı olacak önemli insanlarla tanıştırır, vatandaşlık sorumluluklarını öğretirdi. İki erkek arasındaki bu erotik bağ, genç olan yetişkinliğe yöneldiğinde derin bir arkadaşlığa evrilerek son bulur, genç âşık bir kadınla evlenir ve bunu takiben kendisi bir adölesan erkekle ilişkiye yönelirdi (Strong, vd. 1996: 25-26).

Yukarıda sıralanan örnekler, kültürel-antropolojik bağlam içinden bakıldığında cinselliğin "sabit" olmaktan ziyade "süreçsel", yekpare olmaktan ziyade "yelpaze" olduğunu düşündürür. Heteroseksist/homofobik hâkim kültür, toptancı bir nefretle gey, lezbiyen, biseksüel, transeksüel, travesti ve diğer LGBT+ kimlik ve pratiklerin hepsini aynı kefeye koymakta, böylece onların kendi aralarındaki farklılık, hatta karşıtlıklar da zorlama bir "homo-hetero" ikili karşıtlığının sonucu olarak göze görünmez olmaktadır. Hâlbuki yaygın olarak kullanılan eşcinsel (homoseksüel) tabiri aslında yalnızca gey ve lezbiyen ilişkilere karşılık gelir. Geyler ve lezbiyenler, kendi cinsiyetinden olana duygusal/cinsel ilgi ve arzu duyar,

ama sahip oldukları erkeklik ya da kadınlık hâlinden, yani cinsiyet kimliklerinden rahatsızlık duymazlar. Onların aksine, biyolojik cinsiyetinden rahatsız olanlar transeksüellerdir. Doğuştan "yanlış cinsiyet" bedenine sahip oldukları duygu ve düşüncesiyle "ruhlarını uygun bedene sokmak" için bıçak altına yatıp cinsiyetlerini "düzeltmek" isterler. Yani transeksüeller, gey ve lezbiyenlerde olduğu gibi cinsel ilişkiyle değil, cinsiyetleriyle barışık olmak isterler. Bir başka deyişle transeksüalitede bireyin toplumsal cinsiyet kimliği (*gender*) ile cinsel anatomisi savaş hâlindedir. Arzu edilen cinsiyetin anatomisine sahip olmak, cinsel tatmin edinmekten daha önemlidir (Arndt ve Braunthal'dan akt. Strong, vd. 1998: 132-133).

Transeksüellikle hayli geçişlilik içinde olan travestiler ise karşı cinsiyetin giysilerine bürünmekten haz alır. Bununla birlikte transeksüel kendisini yanlış cinsiyetin içinde hissederken, travesti daha ziyade her iki cinsiyete de ait hisseder ve diğer cinsiyetten bireyler gibi giyinme yönelimli cinsel dürtü ve fantezi, heteroseksüel kimliği hayata geçirmeye devam ederek de olabilir (Tuzer 2004: 8). Travestilerin çoğu (transeksüellerden farklı olarak) bir cinsiyet değiştirme operasyonuna pek istekli görünmez ve hem eril hem dişil kişiliğe sahip olduğuna inanır (Strong, vd. 1998: 272). Bu bakımdan travestinin "kategorik" erkeklik ve kadınlık ikiliğine meydan okurcasına bunların arakesitinde veya ortak paydasında yer aldığı söylenebilir (Garber'den akt. Strong, vd. 1998: 273).

Travestiliğin erkek(lik)-kadın(lık) ikiliğine kafa tuttuğu gibi, biseksüellik de heteroseksüel-homoseksüel ikiliğine kafa tutar. Çünkü biseksüellik hem aynı hem de karşı cinsle ilişkiye girmeye yönelimli olmayı tanımlar. Biseksüalite, insan cinselliğinin ne tek başına eşcinsellikle ne de heteroseksüellikle sınırlanamayacağı anlamına gelir, onların her ikisini de kapsar. Ancak bu durum, biseksüellerin hem eşcinsel hem de heteroseksüel bireyler tarafından reddiyeye uğramalarına yol açar. Çünkü hem yönelimin değişmezliğine hem de toplumun keskin cinsel sınırlarla gruplandırılmasına meydan okumak-

talardır. Heteroseksüellere göre onlar eşcinseldir. Eşcinseller ise biseksüellerin çitin üzerinde durduğunu, homoseksüelliklerini kabul etmeyip oyun oynadıklarını düşünürler (Strong vd. 1998: 162-163).

Eşcinselliğin yukarıda örneklendiği üzere bazı insan topluluklarında kültürel çerçeve içerisinde yer bulmasına benzer bir durum, transeksüalite ve travesti kategorilerinde de de karşımıza çıkar. Dünyada azımsanmayacak sayıda kültürde karşımıza çıkan "iki-ruhlu" (*two-spirit*), antropolojik literatürde yaygın bir diğer tabirle *berdache* gruplar, transgender kimliğin neredeyse bir kültürel (evrensel değilse de) genellik oluşturduğunu düşündürür. Bu gruplar, kadın elbisesini, cinsiyet rol ve statüsünü üstlenmiş erkekten-kadın bir "üçüncü cins" şeklinde de, savaşma ya da avcılık gibi erkek etkinliklerini üstlenmiş kadından-erkek bir "dördüncü cins" şeklinde de olabilir (Strong, vd. 1996: 27; Peoples ve Bailey 2003: 213-214). Amerika yerli kabilelerinin pek çoğunda gözlemlenen bu "çok-cinsiyetli kimlikler" (*multiple gender identities*), bulundukları toplumlarda ne alaya alınır ne dışlanır ne küçümsenip aşağılanır ne de utanç nedeni sayılırlar; aksine onlara saygıyla yaklaşılır, büyük değer verilir, hatta onların büyük manevi güç sahibi "şamanlar" olduğuna inanılır (Strong vd. 1996: 27; Peoples ve Bailey 2003: 214). ABD'nin güneybatısındaki Navaholarda *Nadle* denilen erkekten-kadın "üçüncü cins" bireylere ilişkin olarak bir yerlinin ağzından dillendirilmiş şu sözler bunu örnekler:

> Eğer aramızda hiç Nadle yoksa her şey değişir. Bu yurdun tüm zenginliğinden onlar sorumludur. Eğer onlardan hiç kalmazsa, atlar da koyunlar da Navaholar da tümüyle yok olup gider. Onlar, aynen Başkan Roosevelt gibi, liderdirler (akt. Peoples ve Bailey 2003: 214).

Bu şekilde, Batılı dilde transgender kimliğe karşılık gelen bireylerin "meşru" olarak bulunduğu Amerika yerli toplu-

Azizelikten Fahişeliğe: Hindistan Hijraları

Amerika Yerlileri'nden Okyanusya kabilelerine, Afrika'dan Hindistan'a kadar yeryüzünün pek çok bölgesinde Batılı dilin "travesti" dediği insanlar geçmişten bugüne itibar görmüş, hatta büyük manevi güce sahip olduklarına inanılarak yüceltilmişlerdir. Bunlar arasında en ilginç örneklerden biri, Hint Yarımadası'ndaki Hijra topluluğudur. Erkek olarak doğan ama kadın gibi yaşayan Hijralar, Hint toplumunun en canlı ve renkli üyeleridir.

Hijra olmaya karar veren biri, cerrahi operasyonla erkekliğinden olur ama bu onu kadın yapmaz. Yani burada cinsel bir arayış, söz gelimi transeksüel olma isteği söz konusu değildir. Amaç, "dinsel"dir. Hindu bereket tanrıçası Bahuchara Mata'nın takipçisi olan Hijra'lar, tanrıçaya tapınmayı yaşam amacı haline getirmişlerdir. Bıçak altına yatmalarının ve kadın gibi giyinip yaşamalarının nedeni budur. Hadımlaşarak tanrıçanın doğurganlık ve üretkenlik gücünün kendilerine geçtiğine inanırlar.

Yine de günlük yaşamda Hijra'lar kadın rol ve davranışları sergiler, kadın mizacını benimseyip kadın isimlerini kullanır ve kendilerine "teyze", "abla" diye hitap edilmesini isterler. Sinemalarda, otobüs ve trenlerde "kadın yanı" koltuk alır, nüfusa kadın olarak kaydolurlar. Bununla birlikte kesinkes kadın olmadıklarını sık sık ortaya koymaktan da geri durmazlar. Hint toplumunda kadından beklenmeyen biçimde argo ve küfürlü bir dil kullanıp erkekler gibi toplum içinde sigara ve pipo içerler.

Yakın zamanlara kadar Hijra'lar geçimlerini Hint toplumunun geleneksel törenlerinde hayli önemli bir işlev yerine getirerek sağlıyorlardı. Doğum törenlerinde veya düğünlerde, tanrıçalarının doğurganlık ve üretkenlik gücünün taşıyıcıları olarak bulunur ve tanrıçaya, bebeği bereketinden mahrum etmemesi, yeni evli çifte refah ve mutluluk getirmesi için dua ederlerdi. Onlarsız yapılan törenlerin uğursuzluk getireceğine inanıldığı için, varlıkları, "olmazsa olmaz"dı.

Devir değişti, modern hayat her yerde olduğu gibi Hint toplu-

munda da geleneksel inanç, değer ve alışkanlıkları törpüledi, zayıflattı. Sonuçta Hijralar eskisi kadar aranmaz ve dikkate alınmaz oldular. Buna bağlı olarak günümüzde birçoğu yaşamlarını sürdürmek için "Batılı dil"in travesti deyince akla getirdiği işi, seks işçiliğini yapmak zorunda kaldı.

Dinsel kimlikleriyle çelişir biçimde fahişeliğe yönelmeleri ve erkeklerle yatmaları, Hijraların dünyasında yakın zamanlarda kendisini gösteren en önemli çatışma kaynağı olarak kaydedilebilir. Aralarından bazıları bunu kendi içlerinde ortaya çıkan bir "sapma" olarak yorumlasa da bu yönelimin geleneksel-dinsel etkinliklerinden kazandıkları gelirin düşmesiyle ilişkili olduğu çok açıktır.

(Kaynak: Nanda ve Warms 2003: 244-245).



Yeni doğmuş için Tanrıça'ya bereket duasında bir Hijra

luk sayısının 150'den fazla olduğu kaydedilmiştir (Peoples ve Bailey 2003: 213). Batılı yönetimler ve misyoner faaliyetleri "sapkınlık" gerekçesiyle onları yok olmaya itmişse de Lakota Siu'ları örneğinde yakın zamanlara kadar varlıklarını sürdürdükleri, ancak bastırılma korkusuyla gizli olarak faaliyet yürüttükleri tespit edilmiştir (Strong, vd. 1996: 27). Benzeri bu tür yerel-kültürel kategorilere Filipinler'de, Tahiti'de (Mahular), Umman'da (Xanithler), Doğu Hindistan'da (Hicreler) ve İskandinavya'da (Laponlar) rastlanır (Strong, vd. 1996: 27; Nanda ve Warms 2002: 243).

11
Kültürü "Okumak": Antropoloji Kuramları

Kuramlar, gerçekliği "okuma" biçimlerimiz ve seçeneklerimizdir. Sözcüğün Batı dillerindeki yaygın karşılıklarından İngilizce *theory*, Eski Yunanca *theorein*'den kök alır ki bu, "bakma-seyretme" anlamına gelmektedir. Kuram ya da teori karşılığı olarak kullanılan eski Türkçe "nazariye", bu Yunanca kök sözcükle tam anlamıyla örtüşür. Bu nedenle nazariyenin çok daha doğru bir karşılık olduğu, kuramın ise teori ile anlatılanı tam karşılamadığı da öne sürülmüştür (Özlem 1998a: 12).

Toplumların ve kültürlerin biçimlenmesinde tarihsel ve coğrafî bakımdan söz konusu çeşitlilik, çok eski çağlardan beri düşünce ve bilim insanlarının ilgisini çekmiş, onları bu çeşitlilik üzerine belli değerlendirmelerde bulunmaya sevk etmiştir. Bu doğrultuda toplumların yapısını, değişimini, benzerlik ve farklılıklarını "okuma"ya, yani anlama ve açıklamaya yönelik kuramsal yaklaşımlar 19. yüzyıldan itibaren antropolojide de belirmeye başlar. Avcı-toplayıcı kabilelerden, kırsal-tarımsal köy topluluklarına ve modern-endüstriyel kent toplumlarına kadar açılan tarihsel ve mekânsal yelpazede kültürel sistemlerin işleyişine ilişkin açıklama modelleri olarak üretilmiş kuramlar, sosyal-kültürel antropoloji pratiğinin ayrılmaz bir parçası olur. Dünyanın pek çok yerinden insan topluluklarının "hayat bilgisi" (etnografik) verileri, kuramsal çerçeveler içerisinde açıklanmaya ve anlamlandırılmaya, böylece alabildiğine karmaşık insan dünyası belli bir düzene oturtulmaya çalışılır. Dolayısıyla kuramlar, bir başka/öteki insan topluluğunun dünyasına, yani bir bilin-

meze doğru yol alacak antropoloğa yol gösterici, "kılavuz" düşünce setleri olarak karşımıza çıkar.

Bununla birlikte kuramların "bağlam-bağımlı" olduklarını gözden uzak tutmamak gerekir. Yani onları ortaya atan ve geliştirenlerin içerisinde yer aldıkları tarihsel, ekonomik, politik ve ideolojik bağlamlar; ek olarak kuramcıların kişisel, özel, özgül konum ve yaşantıları, kuramların oluşum sürecinde dikkatlerden uzak tutulması gereken koşul ve faktörlerdir. Bu, özellikle antropoloji alanında öne çıkmış, birazdan aktaracağımız kuramların hepsinin "modern" Batı'da doğuş bulmuş olması itibarıyla altı çizilmesi gereken bir husustur. Dolayısıyla insan toplumsal-kültürel gerçekliğine ilişkin, belli bir tarih ve coğrafyaya, o tarih-coğrafyanın teknoekonomi-politik dinamiklerine özgü "görme" ve "okuma" biçimlerinin kuramlar olarak genel-geçer açıklama modelleri hâline getirildiği öne sürülebilir. Burada söz konusu olan, belli bir zaman ve zeminde yeşermiş özgül bir açıklamanın, bir bakış açısının evrenselleştirilmesi, diğer deyişle bir tekilliğin tümel kılınmasıdır. Bu söylenenler, insan ve toplum bilimlerinde süre gelen kuramsal tartışmaların önemli bir boyutunu oluşturur (bkz. Özlem 1998a ve 1998b).

Fakat buradan da insan ve toplum bilimlerinde karşımıza çıkan kuramların ve antropologların kuramsal yaklaşım ve duyarlılıklarının topyekûn yararsız, değersiz ve işlevsiz olduğu sonucuna varılmamalıdır. İnsan toplumsal-kültürel pratiğine ilişkin pek çok karanlık, karmaşık ve kapalı noktanın aydınlığa kavuşmasında, çözümlemesinde, açık seçik kılınmasında kuramların ve o kuramların içinden çıkan kavramların katkısı reddedilemez, yok sayılamaz.

Sözün özü, kuramlar gereklidir, ama yeterli değildir. Çünkü insan dünyasına yönelik her yeni araştırma, sadece mevcut kuramsal yaklaşımlarla çözümlenmeye imkân vermeyecek yeni değer, tutum, davranış, inanç, anlayış ve ilişkilerle beliren bir kültürel örüntüyü açığa çıkarabilir. Bu durumda yeni açıklama çabaları, mevcut kuramsal yaklaşımların çerçe-

vesiyle sınırlanmanın ötesine geçebilmekle mümkündür. Belli bir kuramsal pozisyona mutlak biçimde bağlı/takıntılı olmak bu bakımdan kısıtlayıcı ve engelleyici olabilir. Bir kuram, antropolojik bir araştırmada başlangıç itibarıyla yol gösterici işlev yerine getirebilir, ama yeni verilerin ortaya çıkmasına bağlı olarak o kuramda bir değişme de onu yeniden gözden geçirme de hatta tümden terk etme de söz konusu olabilir.

Elbette bugün geçerli kuramsal çerçevelerin altyapısında ve antropolojinin üzerinde yükseldiği temel ilkelerin kristalleşmesinde bazı yönlerden sorunlu, eksik ve geçersizlikleri tartışmaya açılmış da olsalar öncü kuramların yapıcı katkısını reddetmek mümkün değildir. Örneğin Birinci Bölümde kaydedilen antropolojinin sacayağını oluşturan üç temel ilkeden karşılaştırmalı yaklaşımı birazdan değerlendireceğimiz kuramlardan evrimciliğe; bütüncülüğü yapısal-işlevselciliğe; göreliliği ise tarihsel-özgücülüğe borçlu olduğumuz söylenebilir.

Sonuç olarak, kuramlara vâkıf ve hâkim olmak ama teslim olmamak gerekir. Bu yaklaşım doğrultusunda aşağıda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık bir yeni bilim disiplini olarak kendini gösteren antropoloji bünyesinde, tarihsel akış içinde öne çıkmış belli başlı kuramsal anlayış ve ekollerin ana hatlarıyla tanıtımı yapılmaya çalışılacaktır (antropoloji kuramları üzerine Türkçe daha ayrıntılı bilgi için başlıca kaynaklar olarak bkz. Morris 2004; Özbudun ve Şafak 2005; Eriksen ve Nielsen 2010; Ericksen ve Murphy 2019; ayrıca bu kitapta bkz. EK A. Dünyada Sosyal-Kültürel Antropoloji: İsimlerin Soykütüğü , s. 726 ve Bölüm Yedi, Irk ve Irkçılık , s. 414).

Kültürlerin "Ruhsal" Birliği: Evrimcilik

Antropoloji 19. yüzyılda evrimci bir kimlikle doğdu.
İnsanın biyo-kültürel evrim sürecini ayrıntılı şekilde ele aldığımız Üçüncü Bölümde evrimi, bir koşuldan öteki koşula

doğru sürekli ve ağır oluşan değişim olarak tanımladık. 19. yüzyıl İngiliz doğa bilgini Charles Darwin'in adıyla özdeşleştirilmesi hayli yaygın eğilim olan evrim düşüncesinin aslında ne Darwin'le başladığı ne de onunla bittiği de yine ilgili bölümde ortaya serilmişti. Aynı doğrultuda, evrimsel bakış açısı Darwin'in içerisinde yer aldığı doğal-biyolojik dünyanın yanı sıra insan toplumsal-kültürel dünyasında da farklılık ve çeşitliliklere dair bir açıklama anahtarı olarak işlerliğe sokulmuştur. Sosyal-kültürel antropoloji, bu bakımdan öncü sayılabilecek bir kuramsal başlangıçla ayırt edilir, çünkü kültürel evrimcilik, denilebilir ki onun ilk konuşmaya başladığı "dil"dir.

Kültürel evrimcilik, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde içkin evrensel tarihselciğin devamı sayılabilir. Şu farkla ki Aydınlanma'nın evrensel tarihselciliği modern Batı tarihine, 19. yüzyıl kültürel evrimciliği ise Batı dışı toplumsallıkların tarihi, daha doğrusu "tarih-öncesi"ne odaklanmıştır (Erickson ve Murphy 2001: 44). Aydınlanma'nın temelinde yer alan "ilerleme" ideası, evrimci anlayışın da karakteristiğidir. Bağlantılı olarak yine Aydınlanma'dan miras iki önemli ilke evrimciliğin gelişmesinde, serilip serpilmesinde itici güç olmuştur. Bunlardan birincisi "entelektüelizm", yani insan ilişkilerinin, toplumların ve toplumsal kurumların "ussal" olarak (akıl temelinde) şekillendiği varsayımı, esnek deyişle akılcılıktır. Bir insanın eylemlerini, onun akılcı düşüncelerinin ürünü olarak anlamak, "entelektüelist" pozisyonun gereğidir. İkinci ilke ise "pozitivizm", yani gerçekliğin nesnel olarak bilinebileceği ve dünyanın, canlı organizmalar, moleküller, atomlar kadar kültürler ve toplumlar da dâhil olmak üzere, doğal kanunlara bağlı bir işleyiş içinde olduğu görüşüdür. Bu ilke doğrultusunda, doğa bilimlerine ilişkin deneysel (ampirik) açıklama modelinin sosyal bilimler için de aynı şekilde devrede olduğu kabul edilir (Hatch 1973: 13-16). Aydınlanma'dan miras bu ilkeler doğrultusunda kültürel evrimci antropologlar, "ilkel" denilen toplulukların da tıpkı

"uygar" sayılan Batılı toplumlar gibi, ama elbette kendi ölçü ve sınırlarında akılcı-bilimsel bir örgütlenme içinde olduklarını; var ettikleri kurumların da ussal düşünce ve deneysel bilgi temelinde ortaya çıktığını öne sürmüşlerdir. Fakat elbette "ilkel" olan ile "uygar" olanın akılcılığı arasında derece ve mahiyet farkı vardı ve işte bu da kültürel evrime işaretti.

Bu çerçevede yazı-öncesi halkların tarihi üzerinde yoğunlaşmış 19. yüzyıl kültürel evrimci antropologları, bu halklar üzerine artan etnografik bilgiler ile insanlığın prehistoryasına (tarih-öncesine) ilişkin arkeolojik verileri bir araya getirerek "kültürel-evrimsel" bir şema oluşturma işine koyuldular. Bu süreçte, tarih öncesi araç-gereçleri inceleyip betimleyen arkeolojiden gelen bulgularla, kullandıkları araç-gereçler bunlara benzer görünen ama tarih öncesinde değil bugünde yaşayan ("ilkel" addedilen) topluluklara ilişkin "etnografik" bilgiler, "karşılaştırmalı yöntem"le buluşturuldu. Kültürel-evrimci anlayış, buradan hareketle söz konusu Batı-dışı halkların Batı'nın tarih-öncesini temsil eden "ilkel çağdaşlar" olduğu sonucuna vardı. Böylece, en son ve en ileri noktasında Batı kültürü/uygarlığı bulunan insanlık tarihi, yeniden inşa edilmiş olmaktaydı. Dolayısıyla evrimcilik, "tarihsel yeniden-inşacılık" (*historical reconstructionism*) olarak ayırt edilir (Güvenç 1974: 74-77; Erickson and Murphy 2001: 44-45).

Kültürel evrimciliğin en etkili olduğu dönem, 1860-90'lar arasıdır. Bu, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı kitabının basımını izleyen bir dönem gibi görünse de aslında kültürel evrimcilik Darwin'in biyolojik evrim kuramının kültür alanına uygulaması değildir. Ne de kültürel evrimcileri "sosyal/kültürel Darwinist" olarak etiketlemek doğrudur (Erickson and Murphy 2001: 45). Aksine, evrim düşüncesinin babası sayılabilecek biri varsa bu, Darwin değil, bir sosyolog olan ama çalışmalarıyla antropolojinin de kurucu figürlerinden sayılan Herbert Spencer'dır (1820-1903). Spencer'ın tüm düşüncesinin evrimsel değişme temeline dayalı olduğuna ve Darwin'in çalışmasından iki yıl önce kaleme aldığı kitabın-

da bunu çarpıcı şekilde ortaya koyduğuna daha önce değindik (bkz. Bölüm Üç, "Sosyal Darwinizm mi Biyolojik Spencerizm mi?" alt-kesiti , s. 97). Burada tekrar hatırlatmak gerekirse, Spencer, Darwin'den önce evrimden hem de alabildiğine geniş yelpazede şöyle söz etmektedir:

> İster Yeryüzü'nün ister onun üzerindeki Yaşam'ın ister Toplum'un, Yönetim'in, Manüfaktür'ün, Ticaret'in, Dil'in, Edebiyat'ın, Sanat'ın gelişmesinde olsun, birbirini izleyen farklılaşmalar halinde basitten karmaşığa doğru aynı evrim işlerliktedir. İzi sürülebilir en eski kozmik değişmelerden uygarlığın en son ürünlerine kadar, türdeşliğin çeşitliliğe dönüşümünde esas itibarıyla içkin olan, İlerleme'dir (Spencer [1857] 1983: 40).

Spencer'ın sözlerindeki "ilerleme" (*progress*) vurgusu, yukarıda belirttiğimiz 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinden evrimciliğe sürekliliğin en tipik örneğidir. Doğrusu, evrime ilişkin her tanımlama ya da kavramlaştırmada "ilerleme-gelişme" açık ya da imalı olarak mevcuttur. Evrim, basitten karmaşığa, türdeşlikten çeşitliliğe, ilkellikten uygarlığa, "ileri doğru" bir değişim, "daha ileriye-en iyiye" gidiş olarak anlaşılır.

Antropolojide kültürel evrimciliğin önemli temsilcileri arasında, başta Herbert Spencer olmak üzere, Edward Burnett Tylor (1832-1917), John McLennan (1827-1881; bkz. Bölüm Sekiz, "Totemizm" alt-kesiti , s. 451) John Lubbock (1834-1913, bkz. Bölüm Dört, "Üç Devrim Üç Aşk" alt-bölümü, s. 183), Henry Sumner Maine (1822-1888; bkz. Bölüm Altı, "Siyasal Antropoloji" alt-bölümü , s. 352), William Robertson-Smith (1846-1904; bkz. Bölüm Sekiz, "Totemizm" alt-kesiti, s. 451) James Frazer (1854-1941; bkz. Bölüm Sekiz, "Büyü" alt-bölümü, s. 460), Robert Marett gibi (1866-1943; bkz. Bölüm Sekiz, "Animizm, Atalar Tapımı, Animatizm" alt-kesiti , s. 444) Britanyalı isimler çoğunluğu oluşturur. Kurama katkısı büyük bir başka dev isim olan Lewis Henry Morgan (1818-

1881; bkz. Bölüm Altı, "Siyasal Antropoloji" alt-bölümü, s. 352) Amerikalıdır. Kültürel evrimciliğin Alman coğrafyasında da Johann Bachofen (1815-1887) ve Adolf Bastian (1826-1905) ile örneklenebilecek temsilcileri olmakla birlikte Alman antropoloji/etnoloji geleneğinin başlangıcındaki bariz kuramsal ağırlık, bir sonraki bölümde değerlendirilecek olan "Difüzyonizm"dir. Ayrıca Bastian, yine birazdan açıklık getirileceği üzere, yukarıda sıralanan isimlerle temsil edilen doğrusal ve tarihsel-inşacı kültürel evrimciliği, kendi düşünsel ve kavramsal dağarcığıyla beslemiş olmakla birlikte, onların argümanlarından uzak duran daha farklı, deyiş yerindeyse kısmî ve zımnî (örtük) bir evrimcilikle ayırt edilebilirdir (izleyen "Edward Tylor" alt-kesitine , s. 608 ve daha ileride "Tarihsel Özgücülük" alt-bölümüne bkz. s. 626).

Evrimci kuramda, elbette biyolojik bağlamda Charles Darwin, Alfred Russell Wallace ve Thomas Huxley gibi isimleri de akılda tutarak konuşmak gerekirse Britanya'nın böylesine ağır basmasının döneme hâkim "Viktoryan" İngiliz üstünlük (aynı zamanda kendini-beğenmişlik) anlayışıyla ilintili olduğu işaret edilmiştir. Kültürel evrimcilerin, modern uygarlıkların ilkel kültürlerden "ilerleme/gelişme" (*progress*) yolunda evrimleştiği savı, Viktorya Çağı'nın hem ürünüdür hem de onu daha da pekiştirmiş ve güçlendirmiştir (Erickson ve Murphy 2001: 45).

Antropolojinin "Alaylı" Babası: Edward Tylor

Kültürel evrimciliğin antropolojideki seyrine Edward Tylor üzerinden bakmaya başlamak uygun olur. Çünkü İngiltere'de ilk antropolojik kültür tanımlamasını yapmış (1871; bkz. Bölüm İki, Kültür, s. 43), ilk antropoloji ders kitabını yazmış (1881) ve ilk antropoloji profesörü olmuş (1884) Tylor, bu bilim disiplinini "ismiyle-cismiyle" kurumsallaştıran figürdür. Yukarıda sıralanan diğer öncü isimlerin çoğu, ya farklı disiplinlerle (örneğin Spencer sosyoloji, Lubbock arkeolo-

ji ile) daha belirgin bir aidiyet içindedir ya da farklı alanlarda yetişip çalıştıktan sonra başyapıt sayılan çalışmalarıyla kültürel-evrimci antropoloji geleneğinin bileşeni olmuşlardır. Söz gelimi McLennan, Maine, Morgan ve Bachofen esasen hukukçudur. Robertson-Smith rahip, teolog ve semitik dinler uzmanıdır. Frazer ve Marett de klasik diller ve felsefe alanında yetiştikten sonra Tylor etkisiyle antropolojiye geçiş yapmış ve Tylor'ın görüşleri üzerinden yürüyüp o görüşleri geliştirmiş "ardıllar" olarak değerlendirilebilirler.

Tylor'a gelince, o, deyiş yerindeyse mektepli değil "alaylı" bir bilimci olarak ortaya çıkıp doğrudan antropoloji ile akademik kulvara giriş yapmıştır. 17. yüzyılda İngiltere'de kurulmuş mistik yanı ağır basan Hıristiyan Kuveykır (Quaker) mezhebine bağlı varlıklı bir aileden geldiği için 16 yaşına kadar bu mezheple bağlantılı bir okulda eğitim almış, sonrasında da inancı gereğince üniversiteye gitmemiştir. Babasının pirinç dökümhanesinde çalışırken yaşadığı ciddi sağlık sorunları, doktorların tavsiyesi üzerine onu iyi vakit geçirip seyahat etmeye yöneltmiş, o süreçte tesadüfen tanıştığı bir arkeoloğun Meksika'daki araştırma gezisine davetiyle antropolojiye giden yolun kapısını aralamıştır. Bu gezide tuttuğu notlar temelinde insan kültürü üzerine karşılaştırmalı bir inceleme mahiyetindeki ilk kitabını yazmış (*Anahuac – Meksika ve Meksikalılar: Eski ve Modern*, 1861; Türkçesi, 2025), arkası da çorap söküğü gibi gelmiştir (Hatch 1975: 16-17; Barrett 1987: 48-9; Morris 200: 160).

Antropolojiyi "kültürün bilimi" olarak tanımlayan Tylor, kültürün genel-evrensel ilkeler temelinde incelenebileceği ve belli aşamalar hâlinde evrimleştiği iddiasıyla ortaya çıkar. Kültürel evrimin üç aşamasını avcı-toplayıcı "vahşet", tarımcı (çiftçi-hayvancı) "barbarlık" ve başlangıcı yazının icadıyla karakterize edilen "uygarlık" olarak önerir. Tylor'ın evrimciliğinin en önemli yanı, "kalıntılar" (*survivals*) kavramıdır. Basitçe, evrimleşip yeni bir aşamaya geçmiş kültür örüntüsü içinde onun eski aşamasından kalan öge, anlayış, tutum ve

davranışlar olarak tanımlanabilecek "kalıntılar", kültürün tarihine, diğer deyişle evrimine ışık tutan kanıtlardır. Bu kavram temelinde Tylor, dinsel öğreti ya da ritüellerdeki kalıntı unsurlarının arayışı doğrultusunda dinin kökenine ilişkin etkileyici bir kuram inşasına gitmiştir (Morris 2004: 161-163).



Edward Burnett Tylor (1832-1917)

Tylor'ın görüşlerinde kimilerince Almanya'da antropolojinin kurucu babası sayılan coğrafyacı-etnolog Adolf Bastian'ın meşhur "insanlığın ruhsal birliği" (*psychic unity of mankind*) ilkesinin izlerine rastlanır (Bastian için bkz. biraz ileride "Tarihsel Özgücülük" alt-bölümü, s. 626). Buna göre tüm insanlar, "ilkel" ya da "uygar" fark etmeksizin kültürel yaratıcılık açısından aynı temel ruhsal kapasiteye ve zihinsel çerçeveye sahiptir. Bastian'ı okuduğu ve onun düşüncelerini şekillendiren Alman felsefesine hâkim olduğu anlaşılan Tylor da dünyanın birbirine en uzak diyarlarında bile sanat, bilgi, inanç, gelenek-görenek vd. boyutlarda benzer kültürel örüntülerin ortaya çıkmasının, insanlığın zihinsel birliğini/aynılığını (*mental uniformity of mankind*) örneklediğini belirtir ve insan doğası türdeş (*homogeneous*) olmakla birlikte "uygarlığın farklı dereceleri" olduğunu vurgular (Hatch 1973:

31-32; Morris 2004: 162; Eriksen ve Nielsen 2010:42). İşte, temelde aynı ya da tekbiçimli insan doğasının farklı uygarlık derecelerine çeşitlenmesi de tam anlamıyla kültürel evrimin göstergesidir.

Tylor dinsel-büyüsel inanç ve kurumların evrimini, doğal dünyaya ilişkin mantıklı sorulara verilen akılcı cevapların birikimli artışı olarak açıkladı. Dinsel öğreti ve pratiklerin açık seçik şekilde "doğal fenomenler", yani insan aklının ürünleri olduğunu, doğaüstü ile ilişkili bir yanları bulunmadığını öne sürdü. Ona göre din, insanın kendi varlığı ve içerisinde yaşadığı hem doğal-biyolojik hem de toplumsal-kültürel dünyalar üzerine deneyimleri temelinde gerçekleşen ussal çıkarsamaların sonucuydu. Bu tam da yukarıda belirttiğimiz, evrimciliğin "entelektüelist" ve "pozitivist" karakterini işaret eden düşünsel pozisyondur. Tylor "ilkel" insanın akılcı-bilimsel bir filozof olduğunu varsaymış, yazı-öncesi halkların dinsel inanç ve pratiklerinin de aptalca ya da ahmakça değil, son derece tutarlı-mantıklı şekilde ussal düşünce ve deneysel bilgi temelinde ortaya çıktığını iddia etmiştir (Erickson ve Murphy 2001: 50; Morris 2004: 163-4, 172-3).

Yukarıda "evrimin gerçek babası" olduğunu işaret ettiğimiz Herbert Spencer da büyü ve dinin evrimine ilişkin Tylor'a benzer bir yaklaşım içindedir. Bu nedenle kuramsal olarak bir "Tylor-Spencer sentezi"nden de söz edilir. Buna göre din, tarih-öncesi insanların doğal bulmacaları çözme çabasından çıkmıştır. Söz gelimi, neden bazı doğal nesneler canlıyken diğerleri değildi? Cevap, Tylor tarafından, canlı nesnelerin görünmez ve yaygın bir doğaüstü güç olan "anima"ya sahip oldukları şeklinde verilmiştir. Organizmalar canlılık sergilemekteydi, o hâlde onların "anima"sı çok güçlü olmalıydı. Özellikle insan organizmaları merak uyandıracak biçimlerde canlılık göstermekteydi. İnsanlar uyurken rüyalarda kendilerini farklı yerlerde görüyorlardı. Fiziksel olarak aynı anda birden fazla yerde olamayacaklarına göre iki boyuta sahip olmalıydılar: Bir fiziki-maddi boyut, bir de fiziksel olma-

yan ve "seyahat eden" tinsel-manevi boyut. İşte bu manevi boyut, ruh yani "anima" idi. İnsanlığın en erken temsilcilerinde olduğunu düşündüğü böylesi akıl yürütmeler temelinde Tylor, dinin kökeninin "animizm" olduğunu söylemiştir. Aslında Türkçe "ruhçuluk" karşılığı olan *spiritualism* kavramını kullanmak istemiş, ancak yaşadığı dönemde bu sözcük bir dinsel mezhebe atıfla ve çok farklı çağrışımlarla kullanıldığından animizm terimini tercih etmek durumunda kalmıştır (Erickson ve Murphy 2001: 50-51; Morris 2004: 163-4, 172-3; animizm hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bölüm Sekiz, "Animizm, Atalar Tapımı, Animatizm" alt-kesiti, s. 444).

Ölüm üzerine gözlemler de ruhun varlığını doğrulamaya hizmet etmekteydi. İnsanlar öldüğü zaman başlarda yaşarken oldukları gibi görünseler de artık canlılık belirtisi göstermiyorlardı. Dolayısıyla görünmez ruhları onları terk etmiş olmalıydı. Fakat ruhlar nereye gitmekteydi? Pek çokları asla dönmediğine göre demek ki bir diğer dünyada toplanıyor olmalıydılar. Eğer ruhlar ölümden sonra da yaşamaya devam ediyorsa onlarla yaşam içinde bağlantı kurulamaz mıydı? Tylor-Spencer sentezi, ruhlarla bağlantı kurmayı büyücü ya da şaman gibi büyüsel-dinsel uzmanların işi olarak açıkladı. Ayrıca yazısız ve akrabalık-temelli bir kültürde ruhlar, atalar olarak kabul edilmekte, keramet ve tavsiyelerini almak için onlara kutsallık atfedilmekte, bu da "atalar tapımı"na yol açmaktaydı. İşte Spencer'a göre de bu, yani atalar tapımı (*ancestor worship*) dinin ilk biçimiydi. Peki, atasal hayalet-ruhların doğaüstü dünyası nasıldı? "Sentez"e göre bu ancak dünya üzerindeki yaşamın bir yansıması olarak tasavvur edilebilirdi ve kültür evrildikçe ölüm sonrası yaşam tasavvuru da aynı doğrultuda evrilecekti. Bunun için çok sayıda, eşit statüde soy ve klanların bulunduğu prehistorik "ilkel" kültürlerde, tanrılar olarak sayılıp sevilecek çok ve eşit statüde hayalet ruh olmalıydı. İşte buradan da çoktanrıcılık sökün etmişti. Nihayet, uygarlık aşamasına gelinip kültür, sınıf temelli ve tabakalaşmış olduğunda da tanrılar sıralamaya girdi ve

bu aşamanın başlangıç dönemlerinde otorite tek bir firavun, imparator ya da "rahip-kral"ın elinde toplanınca tanrıların sayısı, Hıristiyanlıktaki her şeye kadir "Kralların Kralı" örneğinde olduğu gibi bire indi. Bu şekilde "tektanrıcılık", yani Viktorya İngilteresi'ndeki hâkim ve yaygın din biçimi, prehistorik dönemin başında animizmle başlayan bir dizi kültürel dönüşümün en son ve elbette "en gelişmiş" ürünü sayılmıştır (Erickson ve Murphy 2001: 51). O yüzden, tekrar etmek gerekirse, Tylor için monoteizm, günümüz insanının animizmiydi (Morris 2004: 164). Böylece "ilkel" olandan "uygar" olana "ileriye doğru değişme" olarak evrim köprüsü, inanç bağlamında kurulmuş olmaktadır. Tylor ve Spencer'in dinsel gelişme üzerine gayet spekülatif, yani tahminlerle yol alan kültürel-evrimsel düşünceleri böyle özetlenebilir.

Tylor din kadar büyü üzerine de kafa yormuş ve "ussalcı" (entelektüelist) evrimciliğini burada da devreye sokmuştur. Döneminde hayli yaygın olan, dünyaya dinsel, büyüsel ve bilimsel üç temel bakış açısı olduğu kanaatini o da paylaşmaktaydı. Üstelik ona göre büyü, bilime benzer bir etkinlikti, çünkü hem gözlem hem sınıflayıcı bilgi hem de nedensellik (neden-sonuç ilişkisi) büyüde devredeydi. Büyüsel inanç bir mantığa, zihinsel süreçleri modern uygar Batılı ile aynı olan insanların akıl yürütmelerine dayanmaktaydı. Böyle olmakla birlikte büyü, "işe yaramayan bir bilim", sonuçları itibarıyla da bir tehlikeli aldanıştı. Çünkü büyüde aralarında kurulan bağ öznel ve simgesel olan olgular ilişkilendirilirken, bilimde aralarındaki bağ nesnel olan ve nedenselliğin deneylerle kanıtlanabilir olduğu olgular arasındaki ilişkiler üzerinde durulmaktaydı (Morris 2004: 165-6).

Tylor'ın büyüye ilişkin bu görüşleri, onun *İlkel Kültür*'ünü okuyarak antropolojiye yönelme kararı vermiş James Frazer tarafından geliştirilmiştir. Çok-ciltli devasa çalışması *Altın Dal* (1890; Türkçesi, Frazer 1991-1992) ile mit, folklor ve edebiyatın kültürlerarası karşılaştırmalı incelemesine giden ve Tylor gibi zihinsel süreçlerin evrimi üzerinde yoğunlaşan

Frazer'ın evrimsel şemasında büyü ilk sıraya yerleşir. Frazer'a göre büyücüler belli maddeleri bir araya getirerek veya bu maddelerin yerini dolduran başka maddeler kullanarak doğayı kontrol edebileceklerine inanmışlardı. Büyünün başarısız olduğu yerde ise onlar, insanların doğayı kontrol edemeyip yalnızca dua ve benzeri uygulamalarla ilahi müdahale isteyebilecekleri kabulüyle dine yönelmişlerdir. Nihayet, dünyanın "doğru" bilgisi arttıkça din de bilimle yer değiştirmiştir. Tylor'ın şemasındaki tektanrıcılık gibi Frazer için de bilim, kültürel-evrimsel dizilimin, daha önceki (büyüsel, dinsel) evrelerin özelliklerini içinde barındıran en olgun evresini temsil etmektedir (Erickson ve Murphy 2001: 52).

Marksizme Antropolojik Katkı: Lewis Henry Morgan

Kültürel evrimci antropoloji geleneğinin Büyük Britanya'da Tylor ile belirmiş olanla hemen hemen eşzamanlı şafak sökümünün Kuzey Amerika'da Lewis Henry Morgan'la gerçekleştiği söylenebilir. 1877'de yayımlanmış başyapıtı *Eski Toplum*'da (Türkçe baskı: 1986-87) Morgan, tıpkı Tylor gibi "Yabanıllık", "Barbarlık" ve "Uygarlık" şeklinde üç genel evre ile ayırt edilen bir kültürel evrim şeması sundu. Bu evreler, kısmen yine Tylor'ın şemasını anıştırır şekilde sırasıyla avcılık-toplayıcılık, hayvan-bitki evcilleştirmesi ve yazının icadı ile karakterize edilmişlerdir. İlk iki evre "alt", "orta" ve "üst" şeklinde üçer alt-evreye de ayrılmaktadır.

Morgan'ın şemasına daha yakından bakmak üzere kitaptan bir özet paylaşmak gerekirse, Alt Yabanıllık insanlığın başlangıcını ve (Morgan'ın deyişiyle) "çocukluk dönemi"ni işaret eder. Karşımızda kısıtlı bir yaşam ortamında meyve ve yağlı tohumlarla beslenen insanlar vardır. Orta Yabanıllık balıkla beslenme ve ateşin kullanımıyla karakterize olur. Üst Yabanıllık dönemine ok ve yayın icadı damga vurur. Alt Barbarlık, çömlekçilik (seramik) yapımının başlamasıyla şe-

killenirken, Orta Barbarlık'ta insanlar hayvan ve bitki evcilleştirmesi (tarım) sürecine girmiş, kerpiç ve taş mimariyi hayata geçirmişlerdir. Üst Barbarlık ise demirin imali/ergitilmesi ile başlayıp Uygarlık Dönemi'ni ayırt eden fonetik alfabe, yani yazının icadına kadar sürmüştür. Uygarlık Dönemi de kendi içinde "Eski" ve "Modern" olmak üzere ikiye ayrılır. Morgan yabanıllıktan uygarlığa sıraladığı bu dönemlerden her birinin kendine özgü bir kültür, yani yaşam biçimine karşılık geldiğini belirttikten sonra 19. yüzyıl dünyasında, Alt Yabanıllık hariç, diğer dönemlerle yaşamları özdeştirilebilecek toplulukların var olduğunu kaydederek önerdiği kültürel evrim aşamalarının içini bunlarla doldurur (Morgan 1986: 77-8). Dolayısıyla o da diğer kültürel evrimciler gibi kendi gününün "ilkel" diye isimlendirilen kültürlerini prehistorik geçmişin kalıntıları olarak değerlendirmiştir (Erickson ve Murphy 2001: 47-48).



Lewis Henry Morgan (1818-1881)

Morgan'ın Tylor'dan, dolayısıyla Spencer ve Frazer'dan farkı, onun din ya da büyü yerine aile, evlilik, akrabalık ve onlarla bağlaşık çerçevede sosyopolitik örgütlenmeler üzerinde odaklaşarak evrimsel yaklaşımını geliştirmiş olmasıdır. Din söz konusu olduğunda o, hiçbir zaman doyurucu

bir açıklama yapılamayacağı kanısında olduğunu kaydeder. Dahası, ilginçtir ki Tylor'ın "ilkel" insanın filozofça akıl yürütmelerinden çıkan mantıklı sonuçlar olarak değerlendirdiği "ilkel" dinler Morgan tarafından "parlak ama içi boş ve akıl dışı şeyler" olarak kestirilip atılmıştır (Morgan 1986: 71-72). Çalışma ve odaklaşma başlıkları (aile, akrabalık, siyaset) açısından Morgan'ın Avrupa'daki karşılıkları John McLennan, Johann Bachofen, John Lubbock ve Henry Maine gibi isimlerdir. Hatta, daha önce ilgili bölümde değerlendirdiğimiz üzere (bkz. Bölüm Altı, "Siyasal Antropoloji" altbölümü, s. 352) Eski Hukuk (*Ancient Law*, 1861) adlı çalışmasıyla insan kültürel evriminde siyasal örgütlenmenin ortaya çıkışına dair çığır açıcı görüşler ortaya atmış Henry Maine, Morgan'ın "rehber"i sayılabilecek bir figürdür. Elbette görüşleri arasında farklılıklar olmakla birlikte Morgan'ın kuramsal sistemini kısmen Maine'den "devşirdiği" de kaydedilmiştir (Balandier 2016: 11).

Morgan, prehistorik (tarih-öncesi) barbarlık evresinden "tarihsel" uygarlık evresine geçişte Tylor gibi yazının icadını ana belirleyen yapmakla birlikte bunun yanı sıra şehirlerin kurulması, anıtsal mimari ve en önemlisi devletin ortaya çıkmasını da ayırt edici diğer kültürel değişimler sayar. Ona göre bu değişimler, hayvan ve bitki evcilleştiriciliğinin (tarımın) taleplerine bağlı olarak şehirlerde bölgesel ilişkilerin akrabalık ilişkilerinden daha önemli hâle gelmesinin sonucudur. Şöyle ki özel mülkiyetin topluluk mülkiyeti hilafına büyümesi, bazı ayrıcalıklı grupların erkek soy hattından miras yoluyla mülkiyeti sürdürmelerini başlatmış, bu değişme de yaşamsal önemi büyük maddi kaynaklara eşitsiz erişim içindeki tabakalaşmış (sınıflı) toplumların doğuşuna öncülük etmiştir. Morgan için en kritik değişimin, mülkiyetin ortaya çıkması olduğu anlaşılmaktadır. Özel mülkiyet, anasoylu toplumsal düzenden ataerkil "siyasal" düzene ve insan evriminde "uygarlık" aşamasına geçişi koşullamıştır. Bu anlayış çerçevesin-

de Morgan, "siyasal" olanı "uygar" ve "modern" olanla özdeştirir. Kendi sözlerinden aktarmak gerekirse:

> Bir tutku olarak, mülkiyetin tüm diğer tutkulara egemen duruma gelmesi uygarlığın ilerlemesini gösteren bir belirtken olmuştur. Mülkiyet fikri, insanın uygarlığa geçişini geciktiren engelleri aşmasına yol açmakla kalmamış, ülke-toprağı ve mülkiyete dayalı siyasal toplumun kuruluşunda da rol oynamıştır. (...) Bu noktada, her türlü yönetim biçiminin, sözcüğün bilimsel anlamıyla, iki genel yönetim planı biçiminde toplanabileceği söylenebilir. Zaman bakımından ilki kişilere, tamamen kişisel nitelikteki ilişkilere dayanmakta ve bir topluluk (*societas*) görünümü taşımaktadır. Bu birincide örgütlenme biçiminin birimi soy olmuş; eskil dönemde bütünleşmenin ardışık aşmaları ile soy, fratri, kabile ve bir halkı ya da ulusu (*populus*) meydana getiren kabileler konfederasyonuna ulaşılmıştır. (...) İkincisi ise, ülke-toprağı ve mülkiyet üzerine kurulmuş ve devlet (*civitas*) görünümü kazanmıştır. Bu sonuncusuna, sınırları duvarlarla çevrilmiş ve kendini savunabilen kentçikler ya da mahaller, içlerindeki malvarlıkları ile birlikte temel olmuş; siyasal toplum bunun sonucu ve ürünü olarak ortaya çıkmıştır. (...) Eski Toplum biçiminde ülke-toprağına dayanan bu yönetim planı yoktu. Bunun ortaya çıkışı, eski toplum ile modern toplum arasındaki dönemeci belirlemiştir (Morgan [1877] 1986: 72-74; ayrıca bkz. Bölüm Altı, "Siyasal Antropoloji" alt-bölümü , s. 352).

Morgan'ın Atlantik'in öte yakasında insanlığın sosyopolitik evriminde mülkiyetin belirleyiciliğine yaptığı vurgunun Avrupa'da Marx ve Engels'i oldukça cezbettiği söylenebilir. *Eski Toplum*'u okuduklarında onlar, sınıf temelindeki eşitsizliklerin insan doğasından çıkmadığına ve belli şartlar altında daha eşitlikçi bir sistemin işlerlik kazanabileceğine dair inançlarına "antropolojik destek" bulmanın heyecanını yaşadılar (Erickson ve Murphy 2001: 48-49). Engels, "Dar-

win biyoloji için ne kadar önemli ise *Eski Toplum* da toplumun oluşum kaynaklarını anlamak için o denli önemli" demiş ve kitabı tanıtma yolunda *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ni (1884) kaleme alarak Morgan'ın fikirlerinin Marksist ilkelerle uyarlılığını sergileme girişiminde bulunmuştur (Somer 1979: 7; Oskay 1986: 7). Bunu yaparken, bir yandan yukarıda sıraladığımız 19. yüzyıl kültürel-evrimcilerinden bazılarını (Bachofen, McLennan, Maine gibi) yer yer hayli keskinleşen diliyle sıkı bir eleştiri ve yanlışlama süzgecinden geçirirken Morgan'ı, aslında Marx'ın 40 yıl önce keşfetmiş bulunduğu materyalist tarih görüşünü Amerika'da kendi alanında yeniden keşfettiği için alkışlamaktadır. Burada da yine Morgan'ın "modern/uygar" (Marksist terminolojiyle burjuva) toplumun temel karakteristiği olarak mülkiyet ve "siyasal" görünümü olarak devlet üzerindeki vurgusu belirleyici olsa gerektir. Öyle ki Engels, kitabını Morgan'ın, "insan aklının devlet ve devletçe korunan mülkiyet ilişkilerini olduğu kadar, mülk sahiplerinin haklarının sınırlarını da saptayacağı zaman gelecek" şeklinde, bir bakıma komünist ütopyayı çağrıştıran sözleriyle bitirmiştir (Engels 1979: 230-231). Engels ayrıca Marx'ın da *Eski Toplum*'u bizzat tanıtıp "Morgan'ın vargılarını açıklamak ve bunların büyük önemini ortaya koymak" istediğini, bu amaçla kitaptan bol miktarda özet ve eleştiri noktaları çıkardığını ama bunu yapmaya ömrünün vefa etmediğini; dolayısıyla kendi yaptığının Marx'ın yapamadığı işin yerini "güçsüz bir şekilde doldurabilmek" olduğunu kaydetmiştir (Engels 1979: 13-14).

Özetlemek gerekirse kültürel evrimcilik, tüm kültürlerin aynı sırada, aynı gelişme evrelerinden geçeceği önerisidir. Tek yönlü ve kültürün "daha yüksek-daha iyi" aşamalarına doğru olan bu evrimin mevcut en yüksek, ileri, gelişmiş düzeyi "modern" Batı uygarlığıdır. Bu hâliyle "Batı bizmerkezciliği"nin (etnosantrizminin), ayrıca sömürgeci ve oryantalist motivasyonların izlerinin sürülebilir olduğu kültürel evrimcilik, genel düşünce ve kuramları, özel olay ve olgulara öncel kılarak "tüm-

dengelimci" bir yaklaşımı benimsemiş, işlerliğe sokmuş ve "tarihsel-evrenselci" tümel açıklamalara gitmiştir (Ferraro 2008: 69). Bu tümdengelimci yaklaşımla bağlaşık ve kuramın öncülerine dair genelleme mahiyetinde kaydedilen bir vasıf da onların uzun erimli ve "katılarak gözlem" (*participant observation*) tekniğine dayalı alan araştırmaları temelinde değil, seyyahlar, misyonerler, sömürge yöneticileri ve başkalarının yazdıkları doğrultusunda, rahat koltuklarında oturarak spekülatif değerlendirmeler yapmış "masabaşı antropologları" (*armchair anthropologists*) olduklarıdır. Bu hususa izleyen sayfalarda tekrar döneceğiz. Ancak kültürel evrimcilere yönelik bu genellemeden Tylor ve Morgan'ı belli bir dereceye kadar ayrı tutmak gerektiğini belirtmeden geçmemek gerekir. Çünkü onlar başka dünyalara, yaşamlara, kültürlere gezi ya da araştırma amacıyla yönelip kendi gözlem, izlenim ve görüşmeleri doğrultusunda tuttukları notlar temelinde kaleme aldıkları eserlerle, belki sistematik çerçevede antropolojik alan araştırması kriterlerini tam karşılamamakla birlikte, en azından bu türden çalışmalara "prototip" sayılabilecek örnekler vermişlerdir (alan araştırması, katılarak gözlem tekniği için bkz. Bölüm On İki, Antropolojik Yöntem, s. 691).

Kültürlerin Eşitsizliği: Difüzyonizm

Evrimcilik gibi, genel değerlendirmeleri özel durumlara uygulayan tümdengelimci yaklaşımı benimseyen difüzyonizm ya da kültürel yayılımcılık, tüm toplumların birbirinden kültürel ödünç almalar sonucunda değiştiğini öne sürer (Ferraro 2008: 70). Kuram, kültürel icat ve yeniliklerin yalnızca bir kez, bir yerde ve bir toplum/kültür tarafından gerçekleştirilebileceğini, diğer toplulukların ise bunları yalnızca ödünç alma veya göç yoluyla edinebileceğini kabul eder. Kültürel evrimcilikten fark, "şimdi"de olanın köklerinin "zamansal" olarak uzak geçmişte değil, "mekânsal" olarak uzak bir dış

temasta aranmasıdır. Tarihsellik elbette bu kuramsal yaklaşımda da içkindir, ancak amaçlanan, zamana değil mekâna, yani "coğrafya"ya endeksli bir "dağılımsal tarih" inşasıdır (Lewis 1988: 63).

Önceki alt bölümde kaydedildiği üzere evrimciliğin beslendiği en önemli damarlardan biri, 19. yüzyılda Alman coğrafyacı-etnolog, Berlin Etnoloji Müzesi'nin kurucusu Adolf Bastian'ın (1826-1905) formülleştirdiği "insanlığın ruhsal birliği" (*psychic unity of humankind*) ilkesiydi (Bastian için bkz. bir sonraki "Tarihsel Özgücülük" alt-bölümü, s. 626). Evrimciliğe dayanak oluşturan ruhsal birlik ilkesi, tüm insanların ilerleme sağlayabileceği şeklindeki 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin uzantısıydı. Dolayısıyla bu ilke üzerinden değerlendirildiğinde evrimci kuramın etnosantrik (Avrupa merkezci), oryantalist ve Batı sömürgeciliğini meşrulaştıran, dolayısıyla eşitsizlikçi bir yapısı olmakla birlikte, difüzyonizme göre onun "daha az eşitsizlikçi" olduğunu teslim etmek gerekir. Çünkü difüzyonizm, evrimciliğin aksine, sadece bazı insanların ve toplulukların kültürel olarak yaratıcı olduğunu, diğerlerinin ise ancak bunları kopya edebileceğini öne sürmektedir. Hele ki "yabanıllar asla hiçbir şey icat edemez ve keşfedemezler"di (akt. Lewis 1988: 61). Bu bakımdan difüzyonizm, çok daha fazla eşitsizlikçi bir düşünsel pozisyondur. Evrimciler en azından "evrim merdiveni"nin Batı'ya göre alt basamaklarındaki toplum ve kültürlerin imkân sağlandığı takdirde Batı'nın bulunduğu noktaya gelebilecek yetkinlikte olduğunu kabul ederken, difüzyonistler böyle bir yetenek ve yetkinliğin o toplulukların özünde-doğasında bulunmadığını ileri sürer. Bu topluluklar, kendi biyokültürel, yani "ırksal" yapıları elvermediği için yaratamamakta, ancak ödünç alabilmektelerdir.

Kuramın Almanya'daki öncü ismi Friedrich Ratzel (1844-1904), insanı bir kültür yaratıcısı olmaktan çok kültür "taşıyıcısı" olarak değerlendirir (Örnek 1969: 173). "İnsanlığın ruhsal birliği"nden hareket eden Adolf Bastian'la çağdaş olan

ama onun düşünsel karşıtı olarak ayırt edilebilecek Ratzel'e göre, insanın yaratıcı kudreti azdır ve insan yeni bir şey yaratmaktansa taklit etmeyi tercih eder (Eberhard, 1948: 1-2). Yaratıcılık, insan söz konusu olduğunda, genel-evrensel değil, kişiye ya da topluluğa, belli bir kavim ya da "etni"ye özgü, yani tekil ve istisnaîdir. Bu durumda da kültürel yaratılar, belli toplumlarda ortaya çıktıktan sonra "göç" yoluyla başka yerlere yayılmış ve dağılmış olmalıdır (Güvenç 1972: 15).

Bununla birlikte difüzyonizmin farklı coğrafyalarda farklı sürümleri olduğunu ve daha "iyicil" bir örnek olarak Amerikalı antropolog Clark Wissler (1870-1947) tarafından ortaya atılmış "kültür alanı" yaklaşımını işaret etmek gerekir. Wissler, Amerika'nın yerli topluluklarının hepsinin kültürel örüntü itibarıyla aynı olmadığını göstermek istemiş, bu nedenle yerli grupları birbirinden ayrı kültür alanlarına ayırmıştır. Ona göre, bu alanların her birinin, grubun en önemli özelliğinin köklendiği bir merkezi vardı ve bu özellik o merkezden dışa doğru yayılmıştı. Wissler'in "kültür alanı" kavramı, Amerika yerlilerini çalışan diğer araştırıcılar tarafından, topladıkları etnik-folklorik verileri sınıflamak, araç-gereçleri kataloglamak ve müze malzemelerini düzenlemek için kullanıma sokulmuştur (Erickson ve Murphy 2001: 53). Wissler'in bu "iyicil" difüzyonizminde elbette hocası ve kültürleri göreli, eşsiz ama daha önemlisi "eşit" olarak değerlendirmekte ısrarlı tarihsel özgücülüğün öncüsü Franz Boas'ın etkisi ve payı olduğunu da belirtmek gerekir (bir sonraki alt-bölüme bkz. s. 626).

Difüzyonizmin en kötü üne sahip olanı ise Britanya merkezli olarak Grafton Elliot Smith (1871-1938), William Perry (1887-1949) ve William Rivers (1864-1922) tarafından geliştirilip savunulmuş "güneşmerkezcilik"tir (*heliocentrism*). Smith, Perry ve Rivers, Mısır piramitleri gibi taş megalitlerden çok etkilenmişler ve onları güneş kültüne bağlamışlardı. Piramitlerle Avrupa ve Orta-Güney Amerika'daki taş megalitler arasındaki benzerlikler üzerinde duran Smith, buradan hareketle dünya uygarlığının M.Ö. 4000'lerde Mısır'dan kö-

ken aldığını ve bu merkezden uzaklaştıkça giderek daha düşük yoğunlukta ve zayıflayarak yayıldığını, özümseme yeteneği olmayan gruplardan dolayı da bazı yerlere hiç ulaşmadığını iddia etmiştir. Spekülatif tarihçiliğin en vahim örneklerinden biri olarak değerlendirilen bu difüzyonizm, öylesine zayıf ve tarihsel-arkeolojik veriler karşısında da dayanaksızdır ki ortaya atıldığı Britanya coğrafyasında bile hemen hiç ilgi görmemiştir (Güvenç 1972: 81; Erickson ve Murphy 2001: 53-55).

Burada şu ilginç notu düşmeden de geçmemek gerekir ki insanlığın kültürel varlığının tek bir ana kaynaktan her yere yayıldığını iddia eden bu "Mısır-merkezcilik" popüler olduğu dönemde rakipsiz değildi! Bir de Almanya'da Birinci Dünya Savaşı öncesinde revaçta olduğu kaydedilmiş ve yeryüzündeki kültürlerin tümünün Babil'den (Mezopotamya'dan) köken aldığını öneren "Babil-merkezci" bir difüzyonizm vardır. Bu tezi ortaya atanlara, tüm insanlığın kültürel köken itibarıyla Babil'e ait olduğunu düşünenler anlamında "Panbabilonistler" denmekteydi. Kültürün Mısır'dan her yere yayıldığını önerenler de (Batı dillerinde Mısır karşılığı *Egypt*'tan türetilmiş) "Panegiptolojistler"di (Eberhard 1948: 2).

Difüzyonizmin en baskın örneği, yukarıda belirttiğimiz üzere, Alman etnolog Friedrich Ratzel'in antropo-coğrafya akımından çıkış bulmuş ve özellikle Almanca konuşulan coğrafyalarda yaygınlaşmış "kültür çevresi" (*kulturkreis*) okuludur. İnsanların coğrafi komşularıyla ilişkilerini ana ilgi odağı yapan antropo-coğrafyacılar, Bastian'ın "ruhsal birlik" öğretisine büyük bir karşıtlık sergilediler. Ratzel, halkların ayrı tarihsel karakterleri olduğuna ve kültür unsurlarının, daha doğrusu kültürün tümünün göçlere dayandığına inanmaktaydı. Kültür değişmesi de göçlerle temasa geçmiş halkların birbirlerini etkilemesinin sonucuydu (Örnek 1969: 172). Dolayısıyla yapılması gereken, kültür unsurlarının nereye kökenlendiklerini; nereden nereye geldiklerini; göçle geldikleri yeni yerlerde ne kadar (ne ölçüde) ve nasıl (hangi insani etki-

lerle) değiştiklerini ortaya sermekti (Eberhard 1948: 2). Bu çerçeveden hareketle Ratzel, Bastian'ın "ruhsal birlik" ilkesinin yerine "biçim ölçütü"nü koydu. Biçim ölçütü, farklı kültürlerde birbirine benzer öge, unsur, anlayış, davranış, inanış "biçimleri" temelinde bu kültürlerin birinden diğerine göç, geçiş, alışveriş olduğunu anlamanın yolu, yordamıydı. Birbirine uzak diyarlarda aynı kültür unsurunun varlığı, bir zamanlar bu iki bölge arasında bir ilişki olduğunun ve söz konusu kültür unsurunun birinden diğerine geçtiğinin işaretiydi (Örnek 1969: 172-3; Güvenç 1972: 332-333).



Friedrich Ratzel (1844-1904)

Ratzel'in öğrencisi ve takipçisi Leo Frobenius da (1873-1938) kültürel yayılım kalıplarını daha fazla araştırmak için coğrafi istatistiği kullanmış, hocası Ratzel'in biçim ölçütünün ise gerekli ama yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. O, tek bir ögenin benzerliği temelinde kültürlerarası göçten söz edilemeyeceğini, çok sayıda başka benzerlikler üzerinden böylesi bir değerlendirmeye gitmenin uygun olduğunu belirterek Ratzel'in biçim ölçütünü "çokluk ölçütü" önerisiyle yeniledi. Ratzel ve Frobenius'un kuramsal önerileri de "Kültür çevresi" okulunun diğer figürleri, Fritz Graebner (1877-1934) ile Avusturyalı iki Katolik rahip, Wilhelm Schmidt (1868-1954) ve onun öğrencisi Wilhelm Koppers (1886-1961) tarafından eleştiri süzgecinden geçirilerek "tarihsel" arayışı ağır basan yeni bir yörüngeye oturtuldu. Graebner, Froebenius'un çok-

luk ölçütünün de iki kültür arasındaki ilişkiyi anlamak için yeterli olmayacağını, hatta yanlış sonuçlara götürebileceğini, ögeleri benzer görünen kültürleri aynı kültür çevresi içine alabilmek için onların tarihlerini de incelemek gerektiğini öne sürmekteydi. Bu doğrultuda kuramın açıklama anahtarının Ratzel'in biçim ölçütünden, Froebenius'un çokluk ölçütüne, oradan da Graebner'in "tarih ölçütü"ne doğru değişikliğe-yenilenmeye uğradığı söylenebilir. Kuramın adı da artık Kültür Çevresi olmaktan "Kültür Tarihi"ne dönüşür (Örnek 1969: 175; Güvenç 1972: 332-3; Erickson ve Murphy 2001: 55). Kültür Tarihi Okulu'nun diğer iki önemli ismi olan Katolik rahipler Schmidt ve Koppers, çalışmalarını birbiriyle bağlantılı ve ardışık şekilde Viyana'da sürdürdükleri için onlar özelinde "Viyana Okulu" adı da kullanımda olmuştur. Elbette onların çalışmaları ve kuramsal iddiaları oldukça spekülatif, hatta "fantastik" şekilde dine odaklıdır. Difüzyonist anlayışı Hıristiyanlığın kutsal anlatısını doğrulama yolunda işe vuran Schmidt, döneminin arkeolojik ve etnolojik verileri temelinde insanlığın kültür tarihini, avcı-toplayıcı "ilkel" dönem; doğanın işlenmeye başladığı ve kadının bahçecilikle uğraştığı anaerkil dönem; erkeklerin avcılıktan hayvancılığa geçtiği ataerkil ve totemist dönem şeklinde üç aşamaya oturtmuştur. Bu aşamalara karşılık gelen "kültür çevreleri"nin karmaşık "yayılımı" sonucu da "modern kültür" çıkmıştır. Gayet bariz olarak evrimcilikle difüzyonizmi birbirine katıştıran bu tez, en azından maddi-teknolojik boyutta kültürel evrimin kabulüne işaret sayılabilir ama konu dine geldiğinde, kutsal kitaptaki yaratılış açıklamasını yanlışlamış Darwinizm'le mutabık kültürel evrimci iddialar reddedilmektedir. Bu bakımdan, yani "maveviyat" plânında bir "ileriye doğru" evrim yoktur; aksine "geriye doğru" bir yozlaşma-bozulma ("dejenerasyon") söz konusudur. Schmidt'e göre başlangıçta tektanrıcılık vardır ve insan da aynen kutsal kitapta kaydedildiği gibi bir günde ve bugünkü biçimiyle yaratılmıştır. Dolayısıyla o dönemin eski insan buluntusu

olma ayrıcalığına tek başına sahip Neandertaller de aslında bugünkü (Sapiens) hâliyle yaratılmış ilk insanların "dejenere" olmuş biçimleridir!.. Aynı şekilde, başlangıçta var olan tektanrı inancı da belli bir merkezde ortaya çıkıp her yere yayıldıktan sonra bozulmuş ve Tanrı bu inancı yeniden hâkim kılma yolunda onu "Oğlu" (İsa-Mesih) aracılığıyla insanlığa tekrar iletmiştir. Tasmanyalılar, Andaman Adalıları gibi bazı "arkaik" halkların inançlarında işte bu başlangıçtaki tektanrı inancından izler, kırıntılar, kalıntılar bulunabilmektedir; yer yer de bunların üstü daha sonra belirmiş çoktanrıcı tasavvurlarla örtülmüştür (Eberhard 1948: 4-5; Örnek 1969: 197-9; Morris 2004: 167-8).

Son olarak kaydedilmesi gereken husus, difüzyonizmin en fazla etkiye sahip olduğu Almanya'da ve öncü isim Ratzel'in görüşlerinde ırkçılığın izlerinin gayet açık sürülebilir olmasıdır. "Efendi ırk" (*herrenrasse*) kavramına da "ârileşme" girişimlerine de gayet sıcak bakan Ratzel, kendisi bilmeden Hitler'in ve nazizmin en önde gelen akıl hocalarından biri olmuştur (bkz. Bölüm Yedide "Irktan Irkçılığa Açılan Yol" altbölümü, s. 420 ve "Irkçılığın İlmihali: Kavgam" kutu-yazısı, s. 433). Bu çerçevede, özellikle Alman sürümü üzerinden değerlendirildiğinde difüzyonizm, bazı insan ırklarının kültürel yenilikler ortaya koymak bakımından kalıtımsal olarak daha yetkin oldukları ve bu yetkinliği coğrafi anlamda alabildiğine yayılıma uğratabilecekleri görüşünü-inancını bünyesinde barındırmaktadır. Bu inançtan beslenen ırkçılık nedeniyle, kültürler-arası alışveriş ve kültürleşme süreçlerine bağlı kültür değişmesinde bir etken olarak "difüzyon" antropolojide hâlâ yaygın kabul görse de kuram olarak difüzyonizm çok fazla rağbet görmemiştir. Özellikle ırk teorisi ya da ırksal açıklamaya dayalı aşırı ve yıkıcı bir ırkçı-milliyetçilikle kendini dışa vuran nazizm, faşizm gibi totaliter ideolojiler yeryüzünde insanlık adına korkunç yaralar açıp sonrasında etkilerini kaybettiğinde difüzyonizm de bir kuramsal görüş olarak yok olmaya yüz tutmuştur.

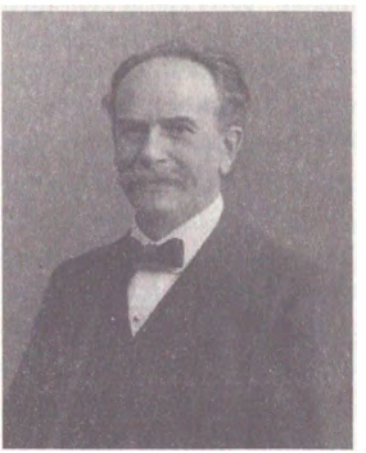
Kültürlerin Eşsizliği: Tarihsel Özgücülük

Tarihsel özgücülük (*historical particularism*) Amerika'da 19. yüzyılda Lewis Henry Morgan'la yaygınlık kazanmış evrimci antropolojiye güçlü bir tepki olarak çıkış bulur. Tepki güçlüdür, çünkü 20. yüzyılın başından ortalarına kadar Amerikan kültürel antropolojisinin yol alışında belirleyici olmuştur. Sonrasında ona yönelik bir karşı tepki ve evrimci paradigmayı yeniden canlandırmayı hedefleyen kuramsal açılımlar olsa da (bkz. aşağıda "Yeni Evrimcilik, Kültürel Ekoloji ve Kültürel Materyalizm" alt-bölümü , s. 653) ABD'de kültürel antropoloji bugün bile tarihsel-özgücü anlayıştan çok belirgin izler taşır. Bu esasen hem bu antropolojik anlayışın öncüsü, hem de Amerikan kültürel antropolojisinin "kurucu babası" Franz Boas'ın mirasıdır.

Boas (1858-1942) 20. yüzyılın büyük kısmında Amerikan antropolojisinin yol alış tarzına neredeyse tek başına yön vermiş öncü isimdir. Almanya'da doğmuş ve orada eğitimini tamamlayarak, renklerin optik özellikleri üzerine yaptığı çalışma temelinde fizik alanında doktora derecesi almıştır. Fizik biliminin yanı sıra matematik ve coğrafyada da yetkinleşen Boas, bir araştırma gezisi bünyesinde Inuit Eskimolarının renk algısını çalışmak üzere gittiği Kuzey Kanada'da iken kültürel etkenlerin coğrafi etkenlerden daha önemli role sahip olduklarına ikna olarak coğrafya alanından antropolojiye geçiş yaptı. Almanya'ya döndükten sonra Berlin'de Adolf Bastian'ın yanında Etnografya Müzesi'nde çalışmaya başladı. Onun insanı ve kültürü "okuma" biçiminde temel dönüm noktası burası, yani Bastian'la akademik-düşünsel ilişki ve etkileşimidir. Ardından Berlin Üniversitesi'nde coğrafya doçenti oldu. Sonra tekrar Atlantik-ötesine, bu defa ABD'nin Kuzeybatı Kıyısı'nda Bella Coola Vadisi'ndeki halklar arasında yeni bir alan araştırması yapmaya gitti. Bu süreçte, Yahudi kimliğinin ve sol-liberal çizgisinin çok da hoşa gitmediği Almanya'ya dönmektense kendisi açısından daha "ca-

na yakın" bir toplumsal atmosfer bulduğu ABD'de kalmaya karar verdi. Şikago'da yeni açılmış Ulusal Tarih Müzesi'nin sorumlusu olarak Kwakiutllar ve diğer yerli gruplar üzerine yaptığı etnografik ve linguistik alan araştırmalarından topladığı materyallerle etkileyici bir koleksiyon oluşturdu. Ardından Massachusetts'te Worcester Üniversitesi'nde çalıştı. Nihayet 1896 yılında New York'ta Columbia Üniversitesi'ne geçti ve 1937'de emekli olana kadar orada eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerini sürdürdü (Hatch 1973: 40-41; Barrett 1997: 55; Erickson ve Murphy 2001: 73-74).

Boas esasen kültürel antropolog olmakla birlikte dil antropolojisi, fizik antropoloji ve sınırlı derecede arkeolojik antropoloji alanında da önemli çalışmalar yapmıştır. 700'den fazla makale ve kitaba imza atmış, Amerikan Antropoloji Derneği (*AAA*) ve onun en önemli ürünü *American Anthropologist* dergisinin kurulması ve güçlendirilmesinde büyük etkisi olmuştur. Amerikan kültürel antropolojisi denince ilk akla gelen pek çok isim (Melville Herskovits, E. Adamson Hoebel, Alfred Louis Kroeber, Robert Lowie, Ruth Benedict, Margaret Mead, Alexander Goldenweiser, Paul Radin, Clark Wissler, Edward Sapir) onun öğrencisidir.



Franz Boas (1858-1942)

Tüm bu kişisel etkiye rağmen, Boas'ın bir antropolojik ekol oluşturmadığı kaydedilir. Çünkü o, evrimciler ya da difüzyonistler gibi yeni bir kuram formülleştirme derdinde olmamıştır. Daha çok 19. yüzyıldan kalan eski kuramları, özellikle de evrimciliği eleştirmekle zaman geçirmiş olsa da onun antropolojik yaklaşımı yine de belli fark edilir özelliklere sahiptir. Her şeyden önce Boas, inanmış, dikkatli ve titiz bir görgül araştırmacı (ampirisist) idi. Avro-Amerikan kültürünün istilası karşısında asimilasyonla kaybolma noktasına gelen Kuzey Amerika yerli kültürleri hakkında mümkün olduğunca çok bilgi toplayıp kaydetmeye kendini adayarak "kurtarma etnografisi" (*salvage ethnography*) diye adlandırılan bir girişim başlatmıştır. Almanya doğumlu bir Yahudi olarak kendi etnik kimliğiyle bağlantılı şekilde her türlü saldırı karşısında kolaylıkla zedelenmeye açık olmanın anlamını çok iyi bilmekteydi. Bu nedenle Amerika'nın topraklarından edilmiş yerli halklarını da iyi anladığı söylenebilir. Yerliler üzerine yaptığı çalışmalarla Amerikan kültürel antropolojisinde alan araştırmasını (*fieldwork*) en kararlı ve inançlı şekilde antropolojik pratiğin ayrılmaz, "olmazsa olmaz" parçası yapan odur. Aynı zamanda genellemelerden, tümdengelimci kuramsal şemalardan kaçınma ve "gerçeklerin kendini anlatmasına izin verme" yolunda antropologları uyaran has bir tümevarımcıydı. Özellikle de bugüne ait etnografik bilgileri "insan geçmişinin yeniden inşası"nda anlamsız ve haksız biçimde kullanmış Morgan gibi kültürel evrimcilerin karşılaştırmalı yöntemine eleştirel olmuştur. "Hiç kimse Taş Devri'nde yaşamıyor" diyerek, her toplumsal-kültürel olguyu belli ve evrensel bir açıklama modelinin (kuramın) mihengine vurmaktansa kendi özgün varoluş dinamikleri çerçevesinde değerlendirme ve anlama çabasını öne çıkarmıştır. Antropolojinin bugün temel ilkelerinden biri, belki de en önemlisi olan kültürel göreliliğin tohumlarının Boas'ın bu yaklaşımıyla atıldığı söylenebilir (Erickson ve Murphy 2001: 74-75).

Ancak Boas'ın düşünsel dağarcığında da kültürel özgül-

lükleri esas alan "görelilikçi" anlayışın tohumlarını atan ve Alman coğrafyasının tarihsel-felsefi geleneğinden hem beslenen hem de bu geleneği beslemiş, hatta yapılandırmış figürler vardır. Yukarıda hem evrimcilik hem difüzyonizm bahsinde kendisinden söz ettiğimiz Alman etnolojisinin (sosyal-kültürel antropolojisinin) öncü ismi Adolf Bastian bunların başında gelir. Ama başkaları da vardır.

Tarihsel Özgücülüğün Alman Kökenleri

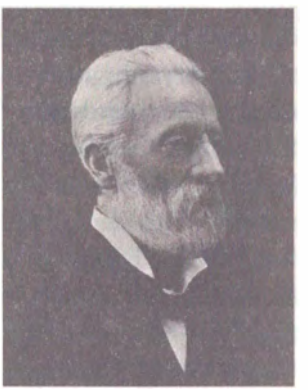
Her ne kadar Edward Tylor Britanya'da 1884'te ilk antropoloji profesörü unvanını Oxford Üniversitesi'nde almış olsa da 19. yüzyıl genelinde antropoloji dendiğinde bugünkü fizik ya da biyolojik antropoloji anlaşılırken, sosyal-kültürel antropolojik etkinliği adlandırmada dolaşımda olan sözcük etnoloji idi (bkz. EK A. Dünyada Sosyal-Kültürel Antropoloji , s. 726). Bu bakımdan 1868'de Almanya'da etnoloji profesörü olmuş Adolf Bastian'ın (1826-1905) sosyal-kültürel antropoloji alanında akademik merdivenin en üst basamağına Tylor'dan da önce çıkmış ilk isim olduğunu kaydetmek yanlış olmaz. Ancak Bastian'ın öncülüğünün yalnızca akademik unvandan ibaret olmanın çok ötesinde bir düşünsel performansa dayalı olduğunu da belirtmek gerekir. O, hem kendisiyle özdeştirilebilecek kuramsal ve kavramsal formülasyonlar geliştirmiş hem de gerek kendi döneminde gerekse kendisinden sonra antropolojide yürürlükte ve etkili kuramsal yaklaşımları beslemiş "sentez" bir figürdür. Ayrıca, antropolojinin uzak diyarlardaki halklar üzerine masa başında ahkâm kesmenin ötesinde o halklarla "yakın temas" içeren bir etnografik alan araştırmasına dayanması gerektiğine ilişkin, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde netleşecek anlayışa giden yolun önünü de açmış isimdir.

Bastian önce hukuk, sonra biyoloji, nihayet tıp öğrenimi gördükten sonra bir gemi doktoru olarak dünyanın etrafında

sekiz yıllık bir seyahatin ardından etnolojiye yöneldi. Güney Amerika'dan Batı Hint Adaları'na, Avustralya'dan Çin, Hindistan ve Afrika'ya kadar açılan yelpazedeki gezilerine dayalı olarak 1860'ta yayımlanmış *Tarihte İnsan* (*Der Mensch in der Geschichte*) başlıklı kitabı, onun "insanbilim"de nihai ve kalıcı demirlemesini işaret eden ilk çalışmadır. 20 yılını Almanya dışında geçirmiş, kitaplarını bu süreçte yazmış ve sonrasında Berlin'de hem Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde etnoloji profesörü hem de Berlin Kraliyet Etnoloji Müzesi'nin kurucu-yöneticisi konumunda sosyal-kültürel antropolojinin öncülerinden biri, belki de birincisi olarak seçkinleşmiştir (Eriksen ve Nielsen 2010: 39).

Bastian hem evrimcilikte hem difüzyonizmde hem de kültürel (evrenseller yerine) tekillik-biricikliklere odaklı tarihsel özgücü Boas ekolünde izleri ve katkısı tespit edilebilen isimdir. Yukarıda değindiğimiz üzere o, Tylor gibi "klasik" kültürel evrimcilere "insanlığın ruhsal birliği" kavramını hediye etmiştir. Ancak kendisi, belli-belirsiz bir evrimciliği olduğu söylenebilirse de tarihsel-evrenselci, doğrusal ve inşacı kültürel evrim modellemelerinden uzak durmuş, bunları benimsememiştir. Kültürler evet, evrimcilerin de önerdiği gibi, bir köken ortaklığına sahiptiler ama sonra, içerisinde yer aldıkları özel çevresel ve tarihsel koşullara bağlı olarak farklı yönlerde kendilerine özgü çeşitlenmelere uğruyorlardı. Tylor, Morgan, Frazer gibi evrimcilerin öne sürdüğü tarzda, kültürlerin hepsinin er ya da geç evrensel ve doğrusal evrim aşamalarından geçeceği gibi bir zorunluluk yoktu. Dolayısıyla halklar arasında ruhsal-zihinsel birlik/aynılık olsa da her halkın kültürel yapısı ayrı ve eşsiz olup onlar, içinde bulundukları yaşam alanının durumu dikkate alınarak "göreli" değerlendirilmeliydiler. İşte bu ikinci önerme, karşılığını hem difüzyonizm hem de çok daha belirgin ve "inceltilmiş" şekilde tarihsel özgücülükte bulmuştur. Bununla birlikte Bastian, kültürel evrimciliğin şabloncu takıntılarına olduğu kadar difüzyonizmin değişme ve yenilikleri belli ana kaynaklardan göç

yoluyla yayılmaya bağlayan şablonculuğuna, böylece kültürler arasında asimetri, eşitsizlik, ayrıcalık üreten anlayışına da karşı olmuştur. Ona göre kültürel örüntü itibarıyla her yer eşsiz, her yer eşit, her yer eşdeğerdir. Bu yüzden onun "romantik hümanizm"inin gerçek ürünü ve mirasçısı Boas ve onun tarihsel özgücü antropoloji ekolüdür (Eriksen ve Nielsen 2010: 39, 48, 63).



Adolf Bastian (1826-1905)

İnsan toplulukları ve kültürlerine ilişkin hem evrensel bir türdeşliğin hem de özgül çeşitliliklerin olduğu görüşüne Bastian bir kavram çiftiyle açıklık getirir. Birincisi, ruhsal-zihinsel yapı benzerliğine bağlı olarak insanların esasta aynı düşünce kalıplarına sahip olduklarını anlatan "temel düşünce" (*elementargedanke*) kavramıdır. İkincisi de her halkın ya da kültürün yaşamını sürdürdüğü yerin koşullarına bağlı, kendine özgü ürettiği "halk düşüncesi" ya da "halklara-özel düşünce" (*völkergedanke*) kavramıdır (Eberhard 1948: 7-8; Örnek 1969: 184-5). "Temel düşünce", insanlığın ruhsal birliği ilkesinin dayanağıdır ve onun kültürel evrimciler kadar başka pek çok kuramsal çığır açısından da ön açıcı olduğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi psikiyatr Carl Jung'un Freud-karşıtı pozisyondan din üzerine çözümleme ve değerlendirmelerinde anahtar mahiyetindeki "arketip" ve "kolektif bilinçdışı" kavramları,

Bastian'ın "temel düşünce"sinden esinler-izdüşümler barındırır (Morris 2004: 271). Birazdan değerlendireceğimiz Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı kuramsal yaklaşımının temelini oluşturan insan zihnine içkin temel-evrensel yapılar olduğu görüşünde de Bastian'ın "temel düşünce" ve "insanlığın ruhsal/zihinsel birliği" önermelerinin izleri sürülebilirdir (bkz. aşağıda "Fransız Yapısalcılığı ve Lévi-Strauss" altbölümü , s. 649). Onun "halk düşüncesi" kavramının ise tam anlamıyla Boas'ın tarihsel-kültürel özgücülüğünün beslendiği kaynak olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Boas, Berlin'de Bastian'ın yanında, onunla düşünsel etkileşim içinde Kraliyet Etnoloji Müzesi'nde çalışmış ve elbette ondan etkilenmiştir. Bununla birlikte onun Almanya'daki düşünsel biçimlenme sürecinde Alman idealist felsefesinin Yeni-Kantçı okulu ve bu okulun Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) gibi önemli isimlerinin katkısını da kaydetmeden geçmemek gerekir. Söz gelimi Dilthey, Kant'ın öğretilerini doğal bilimler (*naturwissenschaften*) ve kültürel/tinsel bilimler (*geisteswissenschaften*) şeklinde iki tür bilim olduğunu önerme yolunda kullanmıştır. Doğal bilimler "nomotetik" olmayı, yani açıklayıcı genellemeler ve kanunlar aramayı amaçlayabilirdi. Ancak insan bilimleri kendilerini insan varoluşunun çekirdeği olan zihinsel fenomenlerle ilgilenmeye adamak zorundaydı ve ancak özgül olayların tanımlamasını yaparak onları "anlama"ya çalışabilirlerdi (Erickson ve Murphy 2001: 76). Boas'ın etkilendiği Yeni-Kantçı okulun önde gelen isimlerinden filozof Windelband tarih ve toplum dünyasında yasalardan söz edilemeyeceğini, bu dünyanın tıpkı hiyerogliflerde veya Çin alfabesinde bir idiogramın tek bir şeyi ifade etmesi gibi, tek ve biricik olanların dünyası, dolayısıyla yasalara göre (nomotetik) açıklanacak değil, tekillikler hâlinde "anlaşılacak" bir dünya olduğunu öne sürmüştür (Özlem 1998a: 20). İdiografik bilimler adının buradan, Çin alfabesindeki idiogramlardan çıkış bulduğu anlaşılmaktadır. İşte Boas fizikten antropolojiye geçtiğin-

de kafasında bu "genelleyici" ve "özgülleyici" bilimler ayrımı vardı. O, kültürün zihinsel bir yapıntı (inşa) olduğunu vurgulayarak psikolojik antropolojiye (bir sonraki alt-bölüme bkz. s. 637) ve Amerikan antropolojisinin kültürü "insanların kafasında taşınan bir şey" olarak sunan diğer kollarına giden yolun önünü açmıştır (izleyen sayfalarda "Yorumculuk ve Clifford Geertz" alt-kesitine, s. 683 ve "Postmodern Antropoloji" alt-bölümüne bkz. s. 687).

Boas'ın tarihsel özgücü ve kültürel tekillikçi antropolojisinin izlerini yukarıda yaptığımız gibi Bastian'dan geriye doğru Windelband, Dilthey gibi isimlerden Alman idealist-romantik düşünce çığırının daha da derinlerine sürdüğümüzde ise karşımıza bir "kök figür" olarak Herder çıkar. 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin en güçlü sorgulayıcısı ve karşıtı sayılabilecek tarih filozofu ve Alman Tarih Okulu'nun öncü ismi Johann Gottfried Herder'in (1744-1803) tarih için söylediği her şey, denilebilir ki Boas'ın kültür için söylediği her şeydir!..

Herder'e göre tarihsel çağları, tam da 19. yüzyıl kültürel evrimci antropologlarının yapmış olduğu gibi, bugünün ölçütleriyle kavramaya çalışmak ve karşılaştırmaya uğratmak sorunlu ve yanıltıcıdır. Tarihte bugünün ölçütlerine, bir başka deyişle öznelliklerine göre bir genellik arayanlar, ancak "bugüne özgü bir genellik" ortaya çıkarabilirler. Çünkü tarihi bir bütün olarak kavramaya imkân verecek, doğa yasalarına benzer yasalar yoktur. Tarihsel olaylar kendine özgüdür. Benzer şekilde, her çağ, her dönem, her kuşak da geçmişi kendine özgü şekilde, kendi ölçütleriyle, kendi "anlam fırını"na göre kavramaktan öte bir şey yapamaz (Özlem 1984: 36-39).

Dolayısıyla Alman Tarih Okulu'nun Yeni-Kantçı kulvarında Windelband, Dilthey gibi filozoflar üzerinden Bastian, Ratzel gibi etnologlara; oradan Amerika'da Boas'ın tarihsel özgücülüğüne; sonrasında Clifford Geertz'in yorumcu antropolojisi ve nihayet daha yakın dönemde postmodern antropoloji çığırına sirayet etmiş "kültürel görelilik", "anlama",

"yorum", genellikler yerine "özgüllükler" üzerinde odaklanma gibi ilkelerin Herder'in düşüncelerinden çıkış bulduğu rahatlıkla söylenebilir. 19. yüzyıl tarihsel evrenselci ve kültürel tümelci evrimci antropologlarının düşünce ve çalışmalarında içkin olan ve insanlığı tarihöncesinden bugüne sürekli (evrimsel) ilerleme içinde gören "Aydınlanma iyimserliği" Herder'e gerçekçi gelmez. Ona göre, "insanlık tarihinde yıldızın parladığı dönemler" elbette vardır ve o, bunları "humanitenin gerçekleştiği anlar" sayar. Ama düşüşler, "humanite"den uzaklaşmalar da vardır. İlerleme, yükseliş, gelişme kadar gerileme, düşüş ve bozulma/yozlaşma da tarihte karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle her dönem, bir (evrimsel) sürekliliğin (ilerlemenin) bileşeni olarak değil, "kendi tarihsel tekliği" içinde ele alınmalıdır (Özlem 1984: 39-41).

Herder'in "her dönem kendi tarihsel tekliği içinde ele alınmalı" önerisinin Boas tarafından, her kültür kendi tarihsel tekliği içinde ele alınmalı şeklinde antropolojik çerçeveye oturtulduğunu düşünmek yanlış olmaz. Yine Herder için tarih nasıl yasallık-nedensellik arayışlarından uzak, betimleyici-yorumlayıcı bir alan ise Boas açısından antropoloji de öyle olmalıdır. Yani, kültürlere yaklaşırken, Herder'in tarihe yaklaşımına benzer şekilde, evrensel yasa arayışlarından, nedensel açıklamalardan ve genellemelerden uzak durmalı, tekil-bireysel kültür alanlarının betimleme ve yorumlamasına, onların kendi tarihsel-coğrafi-geleneksel özgüllükleri içinde anlaşılmasına dönük bir çaba sergilemelidir. Herder'in tarih ve tarihçi için söyledikleri (Özlem 1984: 41-2), Boas'ın antropolojik yaklaşımında kültür ve antropolog için neredeyse birebir uyarlılıkla söylenebilir: Tarihçi her dönemi kendi bireyselliği içinde tanımak zorundadır; antropolog da her kültürü... Tarihçi her tarihsel olayın her ulusun, her çağın kendi özel değerini, başka olay, ulus ya da çağdan farklılığını belirtmek durumundadır; antropolog da her kültürün kendi özel değerini, diğer kültürlerden farkını-eşsizliğini... Tarihçi "anlama"ya başvurmadan bir ulus ya da çağın kendi-

ne özgülüğünü, kendi içinde bütünlüğünü ve başka ulus ya da çağlara benzemezliğini kavrayamaz. Antropolog da aynı şekilde "anlama"ya başvurmadan bir kültürün özgüllüğünü, kendi içinde bütünselliğini ve başka kültürlere benzemezliğini kavrayamaz.

Difüzyonizm, Evrimcilik, Özgücülük: Sarmaşmalar-Ayrışmalar

Kültürel gelişme üzerine geniş çerçevede, ayrıntılı, çok boyutlu öyküler toplamak isteyen Boas, belli bir toplumu karakterize eden değerler-inançlar-tutumlar olarak tanımladığı kültürün her toplumun tarihinden gelen özgün bir içeriği olduğunu ve toplum üyelerinin kişilik yapılarını anlamada kültürün büyük önem taşıdığını düşünmekteydi. Onun bu yaklaşımının adı ölümünden çok sonra, üstelik ona karşıt bir kuramsal-yöntemsel perspektife sahip antropolog Marvin Harris tarafından kondu: "Tarihsel özgücülük" "Tarihsel", çünkü Boas bugünü geçmiş temelinde açıklamaktaydı; "özgücü" ya da özgül (tikel) çünkü o, her kültürün tarihini tek ve eşsiz görmekteydi (Harris 1971: 250; Erickson ve Murphy 2001: 75).

Hem evrimciliğe hem de ırkçılıkla içi-dışlı difüzyonizme eleştirel bir uzaklık içinde olmakla birlikte Boas'ın, kendisini önceleyen bu iki kuramsal yaklaşımdan beslendiği yanlar olduğunu da kaydetmek mümkündür. Söz gelimi "difüzyon" Boas'ta da onun öğrencilerinde de bir kavramsal açıklama anahtarı olarak eksik değildir. Tarihsel özgücülüğün biricikliğine vurgu yaptığı her kültür, kendisi gibi özgül ve biricik olan diğer kültürlerden yayılma yoluyla gelen maddi-manevi kültür unsurlarıyla kompoze olmakta, biçimlenmektedir. Bu anlamda tarihsel özgücülük, tarihsel-evrenselci iddialardan da etnosantrik (bizmerkezci) ve ırkçı vurgulardan da arındırılmış bir difüzyonizm olarak değerlendirilebilir. Hatta onu, esasen difüzyonizm içerisinde değerlendirenler

ve Boas'ın Almanya'da bulunduğu dönemde Bastian'ın yanı sıra Ratzel'den de önemli ölçüde etkilendiğini kaydedenler vardır (Barrett 1997: 52-53; Morris 2004: 90).

Diğer taraftan tarihsel özgücülüğün, evrimci kuramın "tarihsel yeniden-inşacılık" (*historical reconstructionism*) gayretini de evrenselci değil ama kültürel tekilliklerle sınırlı çerçevede sürdürdüğü söylenebilir. Yani tümel (evrensel) olarak insanlığın kültür tarihini yeniden-inşayı reddederken, her bir tekil kültürün tarihinin yeniden-inşasını amaçlayan bir yaklaşım söz konusudur ki zaten "tarihsel-özgücü" tabiri de buna karşılık gelmektedir (Barrett 1997: 54). Demek ki evrenselcilik iddiasından arınık bir difüzyonizm olarak nitelenmenin yanı sıra tarihsel özgücülük, evrimci kuramla da kültürel-evrenselci genellemelerden uzak olmak kaydıyla, tarihsel yeniden-inşacılık hedefinde bir ortak paydaya sahiptir.

Bunları kaydetmekle birlikte Boas'ın tarihsel özgücülüğünün, kendisini önceleyen bu iki kuramsal pozisyonun "kültürel gelişme" kavrayışı eşliğinde insanlık tarihine asimetrik bakmaları, kültürler-arası eşitlikçi anlayıştan yoksun etnosantrik ve ırkçı motivasyona sahip olmaları noktasında esasen onlara karşıtlıktan çıkış bulduğunu kaydetmek gerekir. 19. yüzyıl Amerikan antropolojisinde de ırkçılık, bir diğer deyişle toplumu, tarihi, kültürü ve dili ırkla açıklama, bir hayli güçlüydü. Kendi döneminde revaçta olan bu anlayış karşısında Boas, kültürel farklılıkların belirlenmesinde çevrenin kalıtımı bastırdığı hususunda ısrar etmiştir. Hıristiyan çevrede büyümüş bir Yahudi olarak ön yargılardan kendisi de fazlasıyla nasibini aldığı için, antropolojiyi ırk ve kültürün birbirleriyle nedensel bağlantısı olmadığını dünyaya gösterecek bir akademik disiplin olarak biçimlendirme kararlılığı gösterdi. Bu kararlılığını kafa biçimi üzerine bir fizik antropoloji çalışmasıyla ortaya koydu. 19. yüzyıl antropolojisinde kafa biçimi temelinde (kafa, beyni içinde barındırdığı için) zekânın ölçüsü sabit ve değişmez diye düşünülmekteydi. Yaptığı çalışma ile Boas, göçmenlerin Amerika'da doğmuş

çocuklarında sağlık ve beslenme koşullarındaki iyileşmeden dolayı ve onlar diğer "kültürel" temelli olanaklardan da yararlandığı için yalnızca bir kuşakta bile kafa biçiminin nasıl değiştiğini ortaya serdi. Dönüm noktası niteliğindeki bu çalışma, antropolojide ırkçılığa son verme yolunda önemli bir başlangıç girişimi sayılır (Erickson ve Murphy 2001: 75-76).

Özetlemek gerekirse tarihsel özgücülük, etnografik olgulara, kültürel kuramlar karşısında öncelik veren tümevarımcı bir yaklaşıma sahiptir. Bununla bağlantılı olarak alan çalışması (etnografi) onda olmazsa olmazdır. Antropologlara düşen, titiz ve dikkatli alan araştırmaları gerçekleştirmek ve kendi görüşlerini ortaya seren "etik" yaklaşımdan uzak durarak aralarında bulunup yaşamlarını gözledikleri insanların görüşlerini "emik" yaklaşımla yansıtmalarıdır. Bu yapılırken unutulmaması gereken nokta, her kültürün belli ölçülerde eşsiz ve biricik olduğudur ("Emik" ve "etik" yaklaşım ya da perspektifler için bkz. Bölüm On İki, "Emik ve Etik" alt-bölümü, s. 696).

"Kültür-Kişilik" Kuramı ya da Psikolojik Antropoloji

Franz Boas'la birlikte antropoloji, kültürleri "okuma" uğraşında en karakteristik karşılığı 19. yüzyıl kültürel evrimciliğinde bulunan Aydınlanmacı rasyonalist (entelektüelist) yörüngeden çıkarak Alman idealist felsefesiyle bağlaşık bir romantik (hümanist) yörüngeye oturmuştur. Sonuç, kültürlere ilişkin değerlendirmelerde aklın yerini "duygu"nun almasıdır. Önceki alt-bölümde bunun Boas'ın yaklaşımında Yeni-Kantçı düşünce çığırından geriye Alman tarih felsefesi ve "Tarih Okulu"nun öncü ismi Herder'e kadar izini sürdük. Şimdi ileri doğru, Boas'ın en parlak iki öğrencisi, Ruth Benedict (1887-1948) ve Margaret Mead'in (1901-1978) pratik ve teorik performanslarıyla bu yaklaşımın nasıl daha uç noktalara taşındığını serimlemeye çalışacağım. Antropolo-

jik düşünce tarihine ilk "feminen" katkıyı yaptıkları da söylenebilecek bu iki isimle anılan ve tarihsel özgücülüğün bir çıktısı olarak kabul edilen bu kuramsal yaklaşım kültür-kişilik okulu ya da kültürde duyguların belirleyiciliğinin şevkle savunulması itibarıyla "psikolojik antropoloji" olarak adlandırılır. Bu, özünde, daha doğrusu başlangıcında Sigmund Freud'ün evrimci, genelleyici ve oldukça spekülatif kuramsal önerilerine bir tepki olarak belirir. Ancak daha sonraki aşamalarda ve Benedict ile Mead dışında Abram Kardiner gibi isimlerin katkılarıyla Freud psikolojisinin kültürler-arası incelemeler temelinde bir revizyonuna gider; yani anti-Freudyen çizgiden post-Freudyen çizgiye doğru seyreder (Erickson ve Muphy 2001: 79-80 ve 87-88).



Ruth Benedict (1887-1948)

Adı üstünde, kültür ile kişilik arasındaki ilişkiye odaklı kültür-kişilik kuramı, bir uçta bireylerin kültüre nasıl katkıda bulunduğunu, diğer uçta ise "kültürleme" süreci (bkz. Bölüm İki, "Kültürün Özellikleri" alt-bölümü, s. 52) ile kültürün bireye nasıl katkıda bulunup onu biçimlendirdiğini ortaya sermeye çalışır. Burada temel vurgu, kültür ve kişilik arasındaki ilişkinin her yerde aynı, yani evrensel olmayıp, kültürden kültüre farklı olduğu üzerinedir. Bu öncülden hareketle insan duyguları, tutumları ve diğer psikolojik dinamik-

lerin kültürel şekillenmesine ilişkin gözlem ve değerlendirmelere ağırlık verilir. Bu okulun öncü ismi kabul edilen Ruth Benedict'in öne sürdüğü üzere her kültür, üyelerinde kendine özgü duygu durumlarına bağlı bir kişiliğin yapılanmasını teşvik eder. Dolayısıyla kültür, gayet açık seçik olarak kişilik, bir başka deyişle kişiliğin belgesidir (Barrett 1997: 57; Erickson ve Murphy 2001: 79).

Boas için olduğu gibi Benedict için de her kültür kendi içinde tutarlı, uyumlu, ahenkli bir bütünlük arz eder. Bu nedenle "kültürel bütünleşme" (*integration*) kültürler üzerine inceleme ve araştırmalarda ana kavramsal anahtardır. Kültürel bütünleşme, bir kültüre farklı yönlerden-yerlerden "göç" (difüzyon) ile ve tamamen rastlantısal olarak gelmiş öge, unsur, düşünce ya da anlayışların anlamlı bir "örüntü" (*pattern*) oluşturmak üzere dönüşüme uğratılmalarıyla gerçekleşir. Demek ki Boas'da olduğu gibi Benedict'te de difüzyonist perspektif kültürel incelemelerde bir dereceye kadar yürürlüktedir. Difüzyonla (göçle) gelen öge ya da özelliklerin geldikleri kültürde dönüşüme uğratılarak bütünleşmelerini sağlayan ise kültürlerinin "öznel" standartlarına göre onların seçimini, reddini ve değişimini yapan bireylerdir. Burada belirleyici olan da akıl değil duygulardır. Bu itibarla, karşılaştırma yoluyla kültürler arasında benzerlikler aramak beyhudedir, çünkü bir kültürü kültür yapan, çevresel, ekonomik ya da toplumsal-yapısal koşullar değil, öznel düşüncelerdir. Devamla, nasıl insanlar arasında mizaç/karakter farkları varsa ve iki insan birbirine benzemezse, kültürler arasında da "karakter" farklılıkları vardır. Bu nedenle hiçbir kültürün bir diğerine benzerliğinden söz etmek mümkün değildir. Benedict kültürlerin bu şekilde "nev'i şahsına münhasır" (*sui generis*) duygu-karakter durumları temelinde bütünleşmeye uğramış örüntüleri için "biçimlenim" (*configuration*) ya da "ethos" kavramlarını kullanıma sokar. Bu, bir kültürdeki "duygusal" uyum, kıvam ya da tutarlılığın ifadesidir ve

her kültür bu bakımdan farklı/eşsiz bir örüntü ile ayırt edilmektedir (Hatch 1973: 76-81).

Böylece Ruth Benedict ile antropolojinin kuramsal dağarcığı "örüntü" (*pattern*), "biçimlenim" (*configuration*) ya da kültürel biçimlenimcilik (*configurationalism*) kavramlarıyla zenginleşmiş olur. Benedict bu kavramları ve onlara dayalı kuramsal yaklaşımını bazı Amerika yerli grupları üzerine yaptığı, ama karşılaştırmalı olmayan, onları kendi biriciklikleri ve özgünlükleri içinde ele aldığı araştırmalarında işlerliğe sokar. Yaklaşımın güçlü örneklerini verdiği en ünlü kitabı *Kültür Örüntüleri* (1934 [1997]) içinde o, üç kültürün kişilik biçimlenimlerini (karşılaştırmalı değil) karşıtlık içinde değerlendirir. Bunlar Kuzeybatı Pasifik'teki Kwakiutllar, Amerikan Güneybatı'sındaki Zuniler ve Güney Pasifik'in Dobuanlarıdır. Nietzsche'den aldığı isimleri bu kültürleri tanımlama yolunda işlerliğe sokan Benedict, Kwakiutlları "Diyonizyen" olarak ayırt etti, çünkü onlar kendine işkenceyi de içinde barındıran ritüelleri, savurgan ve tahripkâr potlaç törenleri ile ona aşırılıklara meyilli megalomanyaklar gibi görünmekteydiler (Potlaç için bkz. s. 278). Buna karşılık Zuniler tam karşı yönde barışçı ve yumuşak huylu görünümleri, cinsel ilişkiyi sınırlayan sessiz, gürültüsüz törenleri dolayısıyla Benedict'e göre "Apollonyen"diler. Dobuan'ları ise "paranoyak" olarak karakterize etmiştir, çünkü onlar fazlasıyla büyücülükle meşgul ve tatlı patatesleri çaldıkları gerekçesiyle birbirlerinden şüphe duymaktaydılar. Benedict bu üç örneğin farklı kişilikleri biçimlendirmekte kültürün sahip olduğu gücü ve sapma sayılan davranışların bir kültürden diğerine nasıl farklılaştığını gösterdiğini öne sürdü. Tipik Boasçı tarzda, bir kültürde sapma olanın diğer kültürde normal olabileceği için sapmanın doğa tarafından belirlenmeyip kültürel olduğu sonucuna vardı. Bu, kültür-kişilik kuramının temel iddiasıydı: Kişilik, büyük ölçüde kültürel öğrenmelerin sonucu olarak yapılanır (Erickson ve Murphy 2001: 82-83).

Dolayısıyla Benedict'e göre bütün kültürler için geçerli,

hepsine uygulanabilir kuramsal genellemelere gitmek mümkün değildi. Böylece de antropoloji karşılaştırmalı bir çalışma alanı olmaktan çıkmaktaydı. Onun yerine yapılması gereken, herhangi bir kültürel özelliği, onun içinde bulunduğu biçimlenim (konfigürasyon) bağlamında, kültürün kendi duygusal-tutumsal dünyasında öznel anlama çabası göstermekti. Dışarıdan bakıldığında saçma sapan gelebilecek bir âdet ya da davranış, söz konusu "kültürel konfigürasyon" bilindiğinde anlamlı-anlaşılır hâle gelebilmekteydi. Aynı doğrultuda, evrensel insan doğası (bir başka deyişle, "insanlığın ruhsal birliği") diye bir şey de yoktu. İnsan doğası denilen şey kültürel olarak belirleniyordu. İnsanlar kültürlerinin "duygusal" olarak onlar üzerindeki etkisine bağlı tutum ve davranış sergilemekteydiler. Dolayısıyla başa dönecek olursak, kültür, kişiliğin asli belirleyeniydi (Hatch 1973: 82-91).

Bu görüşleriyle Benedict'in, hocası Boas'ın tarihsel özgücü ve kültürel görelilikçi yaklaşımını tam anlamıyla "kültüralizm"e ilerlettiğini söylemek yanlış olmaz. Benedict, antropolojiyi kültürler üzerine karşılaştırmalı yaklaşım temelinde genellemeler yapabilen "nomotetik" (yasa-kuram üreten) bilim olmaktan uzaklaştırma yolunda Boas'tan çok daha uç noktaya gitmiş bir isim olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte onun etnosantrizm ve ırkçılık karşısında kültürel görelilikçiliği öne çıkararak hem düşüsel hem de siyasal bir mücadelenin parçası olduğunu da teslim etmek gerekir. O, daha sonraki ve Amerikan federal hükümetiyle de bağlantılı yürüttüğü çalışması *Krizantem ve Kılıç*'da Japon ulusal karakteri üzerine değerlendirmelerde bulundu (Benedict [1946] 1966). Bugün bu tür kültürel/ulusal karakter çalışmaları, özellikle yukarıda belirtilen "kültüralist" mahiyetlerinden dolayı pek kabul görmemekle birlikte kültür-kişilik okulunun birey, öznellik ve duygular üzerindeki vurgusu ve kültürlerarası genellemelere ihtiyatlı yaklaşımı antropolojide hâlâ dikkate alınmaktadır. Bu, özellikle en sonda değerlendirmesine gideceğimiz postmodern antropoloji bağlamında geçerliliği örneklenebilecek bir husustur.

Boas'ın çekim merkezine girdikten sonra antropolojinin önemine asıl Ruth Benedict tarafından ikna edilmiş Margaret Mead de (1901-1978) Benedict gibi kültür ve kişilik arasındaki ilişkiyle ilgilenmiştir. Ancak Benedict daha ziyade kültürlerin konfigürasyonunu ortaya çıkarmaya, yani bir bütün olarak kişiliklerini tanımlamaya yönelmişken, Mead bireylerin kültürleri tarafından yapılanmış-koşullanmış kişiliklerini çözümleme yoluna gitmiştir. Burada Freud psikolojisi ile karşı karşıya gelme ve ona meydan okuma çok daha barizdir.

Boas kendi döneminde akademik popülerlik kazanmış Freudyen psikolojiye ve onun genetik-biyolojik belirlenimi öne çıkaran öğretisine karşı antropolojiyi seferber etme arzusuna kendini fazlasıyla kaptırmıştı. Freud insan psikolojik gelişmesinin belli evrelerinin doğa tarafından sabit (biyolojik) olarak belirlendiğini ve evrensel olduğunu iddia etmekteydi. Boas ise aynı fikirde olmayıp Freud'ün öğretisinin kültür-bağımlı ve etnosantrik olduğunu düşünmekteydi. Buna bağlı olarak o, Mead'i bireysel gelişmenin bir psikolojik evresini seçip bunu Batı-dışı bir kültürde çalışmaya ve bu evrenin o kültürdeki dışavurumunun Batı'da görülenden farklı olduğunu ortaya sermeye yönlendirdi. Mead çalışma konusu olarak Güney Pasifik'te bir adalar topluluğu olan Samoa'da kız ergenliğini seçti. Orada bir misyoner aile yanında aylarca kalıp riskleri de göze alarak köylerdeki ergen Samoa kızlarıyla görüşmeler yaptı. Sonuç, Mead'in çok sayıdaki kitaplarının ilki ve artık bir antropoloji klasiği olan "Samoa'da Ergenlik"tir (*Coming of Age In Samoa*, [1928] 1966). Kitabın mesajı, Samoa topluluğunda ergenliğin kızlıktan kadınlığa psikolojik anlamda sorunsuz bir geçişle gerçekleştiğiydi. Bu geçiş döneminde Samoalı ergen kızlar, cinsel uyanışın Batı'da normal sayılan utanç ve sarsıntısını yaşamamaktaydı. Çünkü Kuzey Amerika'daki akranlarının aksine, kızlık dönemlerinde cinsel ilişki serbestisi içinde oluyorlardı. Sonuç, ergenliğin insanın "kalıtımsal doğa"sı tarafından evrensel şekilde sorunlu kılınmadığıydı. İma edilen de eğer Amerikalılar sekse karşı daha serbest

bir tutum benimserlerse Amerikalı kızların ergenliğinin daha az sorunlu olacağı idi. Kitap, tam anlamıyla cesur ve tartışma yaratıcı ifadelerinden dolayı kamuoyunun dikkatini çekerek ticari olarak patladı (Erickson ve Murphy 2001: 80-81).



Margaret Mead (ortada) Samoa'da iki ergen kızla birlikte

Mead'in diğer çığır açıcı kitapları *Yeni Gine'de Büyümek* (Growing Up in New Guinea, 1930) ve *Üç İlkel Toplumda Seks ve Mizaç* (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935) da cinsiyet rollerinin nasıl "kültürleme" ile edinildiğini ve doğa tarafından programlanmadığını ortaya seren seçkin etnografik örneklerdir. Özellikle de Mead'in Boas'a adadığı "*Sex and Temperament*", henüz *gender* sözcüğünün dolaşımda olmadığı 1930'lar dünyasında *temperament* sözcüğüne aynı anlamı yükleyerek, cinsiyetin biyolojik, cinsiyet kimliklerinin toplumsal-kültürel olarak belirlendiğini (inşa edildiğini) örtaya sermesi itibarıyla sosyal bilimlerde toplumsal-cinsiyet çalışmaları üzerine bir öncü eser sayılabilir (Mead 1962; ayrıca bkz. Bölüm On, Cinsiyet ve Cinsellik, s. 563).

Ancak Mead'in ölümünden dört yıl sonra, Avustralyalı antropolog Derek Freeman *Margaret Mead ve Samoa: Bir Antropolojik Mit'in Oluşumu ve Yıkılışı* adlı kitabında Mead'in Samoa araştırması üzerine şiddetli bir eleştiri başlatmıştır.

Freeman, Mead'in yöntemsel yüzeyselliğine ve Samoa tarihini incelemediğine vurgu yapmaktaydı. Ona göre Samoa tarihinde, Mead'in "barışçıl cinsel cennet" şeklinde çıkardığı etnografik resmi yanlışlayan bir cinsel şiddet ve kargaşa mevcuttu ve Mead, onu kendi istediği yönde açılım sağlayacak bir araştırmaya fazlasıyla zorlayan Boas'ın saf bir kurbanıydı (Erickson ve Murphy 2001: 81).

Freeman'ın kitabı, Margaret Mead'i savunanlarla eleştirenler arasında hâlâ süren hararetli bir tartışmanın fitilini ateşlemişse de Mead'i tamamen itibarsızlaştırıp çalışmasını önemsizleştirdiği söylenemez. Tartışmada bir orta yol bulmaya çalışan antropologlar, Mead'in 1920'lerde, Freeman'ınsa 1960'larda araştırma yaptığına dikkat çekerek geçen zamanla her iki toplumun özellikle cinsel serbesti açısından birbirine daha benzer hale geldiklerini ileri sürmüşlerdir. Mead'in, Samoalılar ve orta sınıf Amerikalılar arasında yaptığı karşılaştırma, ABD'de evlilik dışı ilişkinin çok yaygın olmadığı bir zamana aitti. Freeman'ın çalışma yaptığı dönemde ise ABD cinsellik konusunda daha özgürleşmişken Samoa da alabildiğine Batılılaşma sürecindeydi. Ayrıca iki antropolog, Samoa'nın birbirinden oldukça farklı yerleşme bölgelerinde çalışmışlardı. Dolayısıyla burada asıl üzerinde durulması gereken nokta, aynı kültürü çalışmanın zaman-mekân farkları doğrultusunda birbirinden farklı, hatta karşıt gözlem ve verileri bize sunabileceğidir. Freeman'ın tüm eleştirilerine rağmen, Mead'in çalışması, biyolojik belirleyicilik karşısında kültürel belirleyiciliğin insan toplumsallığındaki önemini işaret etme açısından yaptığı öncü katkıyla anılmaya devam etmektedir (Ferraro 2008: 76).

İşlevselcilik ve Yapısal-İşlevselcilik

Antropolojide işlevselcilik *(functionalism)* ve yapısal işlevselcilik (*structural functionalism*) İngiliz bandırası taşır. As-

lında sosyal antropoloji adının da yapısal-işlevselcilikle bağlaşık şekilde Britanya'da dolaşıma girdiği rahatlıkla söylenebilir (bkz. EK A'da "Tarihi Dışlayıcı Sosyal Antropoloji" alt-bölümü, s. 738). 20. yüzyılın önde gelen iki antropoloğu, Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) ve Bronislaw Malinowski (1884-1942) antropolojiyi Britanya adasında 19. yüzyılın hâkim evrimci pozisyonundan hayli farklı bir kuramsal akış içine sokmuşlardır. İşte bu kuramsal akışla "sosyal antropoloji" adı çakışıktır.

Yapısal işlevselcilik kuramının öncüsü Radcliffe-Brown'dır. O, doğa bilimleri eğitimi almış, antropolojiye Cambridge Üniversitesi'nde geçiş yapmış ve Bengal Körfezi'ndeki Andaman Adası yerlileri arasında gerçekleştirdiği araştırması temelinde yazdığı *Andaman Adalıları* (1922) kitabı ile ismini duyurmuştur. Malinowski ise Polonya'da doğmuş, büyümüş ve sonra göç ettiği Britanya'da Londra Ekonomi Okulu'nda (*LSE*) antropoloji öğrenimi görmüştür. 1914'te Okyanusya-Yeni Gine'de bir alan araştırması yapmak üzere hareket geçmiş ve Birinci Dünya Savaşı patladığı zaman Trobriand Adaları'nda kalmıştır. Orada etnografik araştırma yaparak geçirdiği yıllar, erken antropoloji klasiklerinin en iyilerinden olan *Batı Pasifik Argonautları* (1922) adlı eseri ortaya çıkarmıştır.

Radcliffe-Brown'dan çıkış bulan ve "toplum"a odaklı yapısal-işlevselcilik, Fransız sosyolog Emile Durkheim'in toplumu bir organizmaya benzeten ("organizmik analoji") kavramlaştırmasından temel alır. Bu kavramlaştırma doğrultusunda, organik yapıların bilimsel inceleme alanının morfoloji, organik işlevlerin bilimsel inceleme alanının ise fizyoloji olmasıyla uyarlıca, toplumların bilimsel incelemesinin de "toplumsal morfoloji" (yapı) ve "toplumsal fizyoloji" (işlevler) içerdiği öne sürülür. Çünkü her toplumun mevcut yapısı, onlar olmadan toplumun kendini devam ettiremeyeceği, yeri doldurulamaz işlevsel parçalar (kurumlar) içermekteydi. Dolayısıyla yapı, toplumun içerisinde yer aldığı çerçeveye

karşılık gelirken işlev, toplumun parçalarının yapısal bütünü sürekli kılma yolunda üstlendikleri rollere karşılık gelmekteydi. Uygun ya da yeterli bir toplumsal işlevselliğin sonucu, dengede seyreden bir toplumsal yapı ya da organizmik benzetim terminolojisiyle söylemek gerekirse, "yapısal sağlık"tı (Ericksen ve Murphy 2001: 99-101).



Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955; solda) ve Bronislaw Malinowski (1884-1942)

Bu kuramsal pozisyondan toplum, pek çok parçası birbiriyle bağlantılı bir doğal-biyolojik bir organizma gibi görülür ve değerlendirilir. Böylesi bir "organik bütünlük" olarak toplum, denge durumunda olma eğilimi gösterir; sistemin parçalarının birindeki değişme, diğer parçalarda da değişme meydana getirir ama sonra denge yeniden kurulur. Dolayısıyla değişme geçici, denge süreklidir. Bu öncüller temelinde şekillenen kuramda görgül alan araştırması esası oluşturur. Antropologlar da doğrudan alan araştırması yaparak kültürün parçalarının, bireyin ve toplumun esenliği için nasıl çalıştığını anlamaya uğraşırlar (Ferraro 2008: 74). Bu çerçevede işlevselci/yapısal-işlevselci İngiliz sosyal antropoloji-

sinin Radcliffe-Brown dolayımıyla etkisini gösteren Durkheim sosyolojisi ile Malinowski tarafından en sistematik örneği verilmiş katılarak gözlem yoluyla alan araştırmasının bir bileşimi olduğu söylenebilir (Kuper 1996: 778). Bu antropolojik yönelim, evrimcilik ve difüzyonizm gibi "diyakronik" (ardzamanlı), yani tarihsel odaklı olmak ve değişme ile ilgilenmek yerine "senkronik", yani eşzamanlı olup süreklilik (denge) ile ilgilenir.

Radcliffe-Brown ve Malinowski'nin İngiliz sosyal antropolojisinin kuramsal ve yöntemsel anlamda temellerini oluşturmada ortak katkılarını reddetmek mümkün değildir. Ancak onları birbiriyle bütünüyle hemfikir yahut kuramdaş saymaktan kaçınmak ve aralarındaki farkları gözardı etmemek gerekir. Malinowski'nin işlevselciliği, Radcliffe-Brown'da olduğu gibi toplumun biyolojik organizmaya benzetimine dayanmak yerine gerçek anlamda, doğrudan doğruya biyolojiden köken alması ve bireye dayanmasıyla ayırt edilebilir. Ayrıca her iki ismin işlev (*function*) kavramına yükledikleri anlam ve bununla bağlantılı olarak kültüre atfettikleri önem de birbirinden farklıdır.

Malinowski'nin düşüncesinde kültür, bireyin fizyolojik ve psikolojik (duygusal) ihtiyaçlarını karşılayan işlevlerle yüklü bir bütünlük olarak merkezî yer işgal eder. Onun işlevselciliği, kararlı bir psikolojik yönelim sergilemesiyle Radcliffe-Brown'ın "toplum"a odaklı (yapısal) işlevselciliğinden ayrılır. Dolayısıyla denilebilir ki Radclife-Brown'ın işlevselciliği "sosyolojik", Malinowski'nin işlevselciliği ise "sosyopsikolojik"tir (Morris 2004: 500). Radcliffe-Brown topluma bakarken Malinowski bireye bakmaktadır. "Herhangi bir kültür kuramı işe insanın organik ihtiyaçlarından başlamak zorundadır" diyen Malinowski, toplumsal kurumların işlevini de insanın biyolojik ihtiyaçlarına bağlar. Radcliffe-Brown'ın bakış açısından ise kurumların işlevi, toplumun mekanik ihtiyaçlarının karşılanmasına yöneliktir (Barrett 1997: 65; Morris 2004: 232-3, 243). Ayrıca o, pek hoşlanmadığı kültür kavramını somut

toplumsal gerçekliği açıklamada hiçbir önem ya da etkiye sahip olmayan bir soyutluk şeklinde değerlendirmiş ve kültür için *"Sorun şu ki onu göremiyorum"* demiştir (Service 1985: 302). Buna karşılık Malinowski için kültür, "ihtiyaçları karşılayıcı ve doyum sağlayıcı"dır (Güvenç 1974: 105). O, Freud gibi, insanların sekse duyulan ihtiyacı da içeren temel biyolojik gereksinimlere sahip olduğunu kabul eder. Kültür işte bu temel gereksinimlere karşılıklar sunarak onları doyuma ulaştırma işlevini yerine getirmektedir. Bu doğrultuda Malinowski için kültür bir araç, insanın çevresinde ve ihtiyaçlarının giderilmesi sürecinde karşılaştığı özel ya da somut sorunları çözmesini sağlayan bir aygıttır (Malinowski 1992: 21). Bu bakımdan da Malinowski üzerinden işlevselciliğin kültür üzerindeki vurgusuyla Boas dolayımıyla tarihsel özgücülüğün, özellikle de Ruth Benedict'in kültüralizme varan değerlendirmelerindeki kültür vurgusu arasındaki fark belirginlik kazanır. Aslında her iki antropolojik yaklaşımda da kültür bütünsel olarak ele alınmaktadır. Ancak Malinowski, kültürü bireyin ve onun (biyolojik, fizyolojik, psikolojik, ekonomik, vd.) ihtiyaçlarının hizmetinde bir "araç" olarak görür. Boas-Benedict için ise kültür, duygularıyla düşünceleriyle tutum ve davranışlarıyla bireyi "yapan", ona kişiliğini kazandıran bir "aşkınlık", deyiş yerindeyse "üst-benlik"tir (EK A'da "Tarihî Özgücü Kültürel Antropoloji"ye bkz. s. 745). Kısacası, Malinowski'de kültür, bireye tâbi iken Boas-Benedict ekolünde birey, kültüre tâbidir.

İşlevselcilik ve yapısal işlevselciliğin, toplumu değişmeye yatkın gören evrimcilere ya da onu çatışma içinde kavrayan Marksist sosyal kuramcılara karşıt bir pozisyonda onu kararlı bir denge ve uyum içinde, sürekli ve durağan (değişmez) görme eğilimini teşvik ettiği kaydedilebilir. Britanya çıkışlı bu anlayış, Franz Boas'ın tarihsel özgücülüğünden de eşzamanlılığı öne çıkaran "senkronik" yönelimi ile ayrılır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İngiliz sosyal antropolojisiyle neredeyse birebir örtüşen bu kuramsal ekoller, işlevselcilik ve yapısal-iş-

levselcilik üzerine EK A'da "Tarihi Dışlayıcı Sosyal Antropoloji" başlığı altında daha kapsamlı bir değerlendirme yer almakta olup bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek isteyenlere o alt-bölümü okumaları önerilir.

Fransız Yapısalcılığı ve Lévi-Strauss

Kimilerince 20. yüzyılın en ünlü antropoloğu nitelemesini tartışmasız hak etmiş sayılan Claude Lévi-Strauss (1908-2009) için Fransız yapısal antropolojisinin "peygamberi" de dense yeridir. Fransız yapısalcılığı örneğine benzer şekilde yalnızca tek bir kişiyle özdeşleştirilen başka bir kuram yoktur.

Lévi-Strauss, insan toplumlarının gözlemsel çeşitliliğinin altında yatan tek bir birlik olduğunu, çünkü insan aklının temelde her yerde aynı işlediğini öne sürmüştür (Morris 2004: 420). Böylece Alman etnoloji-antropolojisinin öncü ismi Adolf Bastian'ın "insanlığın ruhsal birliği" ilkesinden beslendiği söylenebilecek bir başka kuramsal açılım olarak Lévi-Strauss yapısalcılığı karşımıza çıkar. Bu yapısalcılığa göre kültürler, insan zihninin önceden programlanmış belli şifreleri tarafından biçimlendirilirler. Kuram, gözlemlenebilir ampirik davranışlar yerine, bu davranışların altında yatan ilkeler üzerinde odaklaşmaktan yanadır. Buna paralel olarak (kültürel) "değişme"den çok, kendini tekrarlayan, süreklilik arz eden (zihinsel) "yapı"lara vurguda bulunulur. Tutum, değer ve inançları incelemekten çok, bilinçdışı düzey üzerinde yoğunlaşılır (Ferraro 2008: 78).

Bastian'ın yanı sıra, Lévi-Strauss üzerinde ilginç bir şekilde, birbirlerine yer yer karşıt konumlandıkları söylenebilecek iki kuramsal yaklaşım, yapısal işlevselcilik ve tarihsel özgücülüğün öncü figürleri Durkheim ve Boas'ın da etkisi belirgindir. O, İkinci Dünya Savaşı yıllarında bulunduğu New York'ta Amerikan kültürel antropoloji literatürüne ve Boas'ın yazılarına dalmış, özellikle de mitler ve totemizm

üzerine çalışmalarında Boas'tan "cesaret almış"tır. Diğer taraftan, kendisini özellikle bir "felsefi rasyonalist" olma noktasında Durkheim'ın öğrencisi saymıştır (Morris 2004: 421, 448). Ancak bu isimlerin ötesinde onu en çok etkileyen Marcel Mauss'tur. Öyle ki Durkheim'dan Lévi-Strauss'a ve Fransız yapısal antropolojisine geçiş Mauss'la olmuştur denilebilir. Durkheim'ın hem öğrencisi hem yeğeni olan Mauss, amcası gibi toplumsal olguları "temel yapılar"a indirgeme çabasında olup bu bakımdan özellikle "armağan" pratiği ile ilgilenmiştir. Mauss'a göre armağan verme, bir alışveriş, daha açık deyişle verme, alma ve geri ödeme temel ilkesine göre işleyen bir "karşılıklılık" (*reciprocity*) idi. Herkes tarafından paylaşılan bir mantık, bir değişmez zihinsel yapı olan bu karşılıklılığı Mauss, ekonominin yanı sıra hem toplumsal örgütlenmeyi hem de akrabalığı yöneten bir temel ilke olarak görmekteydi. Bu düşünce Lévi-Strauss'a çok hitap etmiş ve onun tarafından kuramsal olarak işlenip geliştirilmiştir. Brezilya'da gerçekleştirdiği alan araştırmasının ardından yazdığı *Akrabalığın Temel Yapıları* (1949) ve *Yapısal Antropoloji* (1958 [Türkçe çeviri, 2012]) adlı çalışmalarında o, karşılıklılık temelinde karmaşık bir akrabalık çözümlemesi sunar. Bu, kadın değiş-tokuşudur. Toplumsal gruplar arasındaki karşılıklı alışverişin etkileşime fırsat yaratan ve toplumu tutunum içine sokan ittifakları teşvik ettiğini kaydeden Lévi-Strauss, bu ittifakların kadınların "armağan" olarak karşılıklı değiş-tokuş edilmesi yoluyla sağlandığını ileri sürer. Yine ona göre, armağan verme alışkanlığı, insan zihninde doğuştan mevcut olup "ikili karşıtlıklar" denilen evrensel bir mantık doğrultusunda işlerlik kazanmaktadır (Erickson ve Murphy 2001: 94-95).

Lévi-Strauss yapısalcılığının en temel kavramı olan ikili karşıtlıklar üzerine yoğunlaşmadan önce bir noktaya daha açıklık getirmek gerekir. Her ne kadar hem Radcliffe-Brown hem de Lévi-Strauss yapısalcı olarak adlandırılmaktalarsa da onların insan toplumsallığını çözümlemeye yönelik yaklaşımları birbirinden farklıdır. Belki aralarında benzerlik ara-

nacaksa bu, her iki kuramın da sadece eşzamanlı (senkronik) bakış açısına sahip ve tarihsellikdışı bir yaklaşımı benimsemiş olmalarıdır. Bunun ötesinde Radcliffe-Brown yapısalcılığı, daha doğrusu yapısal-işlevselciliği, yukarıda da aktardığımız üzere Durkheim'a yaslanarak bir toplumun kurumlarının nasıl sistemli bir bütünlük içinde işlev gördüğü üzerinde odaklaşır. Lévi-Strauss ise toplumsal davranışa yön tayin eden "zihinsel yapı"lar üzerinde durarak kültürel gerçekleri temel ve evrensel zihin yapılarını araştırmak için kullanan bir tür "psikolog" gibidir. Bu nedenle onun açısından antropolojinin Radcliffe-Brown örneğinde olduğu gibi sosyolojik olmaktan çok psikolojik ve bilişsel (*cognitive*) olduğu söylenebilir (Morris 2004: 421; Ferraro 2008: 78). Bu noktada da Lévi-Strauss'un Durkheim çizgisinden ayrılıp bir başka alana yöneldiği söylenebilir ki bu, dilbilimdir.

Lévi-Strauss'un yapısalcılık yaklaşımı ağırlıklı olarak dilbilimden, özellikle de İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün öncüsü olduğu yapısal dilbilim perspektifinden beslenir (Morris 2004: 454). Temel gramer yapılarının insan zihninde önceden programlanmış olarak bulunduğunu ileri süren Saussure'ün dilbilim anlayışına benzer şekilde Lévi-Strauss da insan zihninde önceden programlanmış belli şifrelerin kültürün biçimlenmesinden sorumlu olduğu görüşünü geliştirmiştir. Ona göre tüm insanların zihinsel yapıları aynıdır ve zihin (akıl) bir "insani-evrensel"dir. Dolayısıyla kültürel öğelerin içeriği toplumdan topluma değişiklik gösterse de bu ögelerin "yapı"sı, insan zihninin kendine has ve her yerde geçerli evrensel doğası tarafından belirlenmekte olup her toplumda aynılık arz eder. İşte bu, Bastian'ın "insanlığın ruhsal/zihinsel birliği" ilkesinin Lévi-Strauss sürümüdür (Morris 2004: 424; Ferraro 2008: 78).

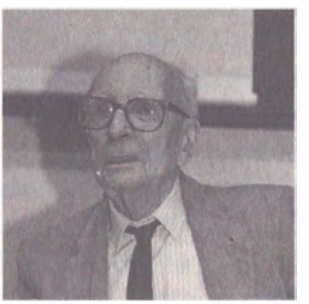
Lévi-Strauss her zaman, her yerde ve herkeste evrensel bir işleyişe sahip olan insan zihninin en temel özelliğinin, ikili karşıtlıklar (*binary oppositions*) temelinde düşünmeye programlanmışlık olduğunu belirtir. Tüm insanlar "yaşam-ölüm", "kültür-doğa", "erkek-kadın", "sıcak-soğuk", "yaşlı-genç", "gece-

gündüz", "sağ-sol", "biz-onlar" gibi karşıtlıklar temelinde düşünme eğilimindedir ve kültüre biçim veren işte bu ikiliklerdir (Ferraro 2008: 78). Söz gelimi yemek ya da mutfağın yapısına adanmış *Çiğ ve Pişmiş* (1969) adlı kitabında Lévi-Strauss, çiğ, pişmiş ve çürümüş yiyecekleri kültürel karşıtlık bağlamında ele alır. Pişmiş bir yiyecek olan haşlamanın kurutma ile ikili karşıtlığı, kültür ile doğanın ikili karşıtlığını andırır. Haşlanmış yiyecekler akrabalara sunulurken, kurutulmuş (çiğ) yiyecekler yabancılara sunulur; çünkü akrabalar kültürle, yabancılarsa doğa ile ilişkilendirilmektedir (Erickson ve Murphy 2001: 98).

Lévi-Strauss ikili karşıtlıkları, yapısal dilbilimcilerin Roman Jakobson (1896-1982) öncülüğünde "fonem" kavramını formülleştiren Prag Okulu'ndan öğrenip kendi çalışma ve düşünceleri için anahtar haline getirmiştir. Yapısal dilbilimde fonemler, dilsel anlam yaratan birbirine karşıt en küçük ses çiftleridir. Levi-Strauss yapısal antropolojisinde de ikili karşıtlıklar toplumsal anlam yaratan birbirine karşıt zihinsel yapı çiftleridir. İkili karşıtlıklar arasındaki ilişki de onların kendisi kadar önemlidir. Bu ilişkiler, "arabuluculuğa" tâbi tutulurlar. Lévi-Strauss ikili karşıtlıkların toplum (kültür) bünyesindeki bir dizi kurum, söylem ve pratik aracılığı ile birbiriyle ilişkiye sokulduğunu söyler. Mesela yukarıda da değindiğimiz üzere, "ben ve öteki" ikili karşıtlığının dışavurumu olarak farklı insan grupları arasındaki karşıtlık, kadın alışverişi arabuluculuğuna tabi tutulur. Evlilik ve akrabalık kurumları, bu arabuluculuğun sonucudur (Erickson ve Murphy 2001: 95-96).

Lévi-Strauss'un akrabalık, mit ve totemizm sacayağı üzerinde yükselen çalışmalarının ağırlık merkezi hep bu ikili karşıtlıklar kavramı ve bununla bağlantılı olarak arabulucu kültürel mekanizmalardır. Totemizm, dünyanın pek çok bölgesinde bulunan ve toplumsal gruplarla (klan, kabile, soy, akrabalık vb.) doğal dünyanın çeşitli kısımları (bitkiler, hayvanlar, vd.) arasında ilişki kuran bir inanç sistemidir. Bir başka deyişle totemizm, toplumsal-kültürel dünya ile doğal-biyolojik dünya arasında arabuluculuk eden bir zihinsel araç, bir

sınıflayıcı cihazdır. Keza, Lévi-Strauss mitosların işlevini de benzer şekilde açıklar: Mitler, doğal (biyolojik) dünya ile kültürel (insanî) dünya arasındaki yapısal ikili-karşıtlıklara arabuluculuk etme ya da bu karşıtlıkları çözme yolunda işlerlik kazanmaktadır (Morris 2004: 440-1; ayrıca bkz. Bölüm Sekiz, "Totemizm" alt-kesiti, s. 451). İlginç bir diğer ikili karşıtlık ve arabuluculuk örneği de Lévi-Strauss'u İngilizce-konuşan dünya için yorumlamış olan Edmund Leach tarafından verilir. Leach'e göre din, yaşamla ölüm ikili karşıtlığı arasında "öbür dünya" kavrayışı temelinde bir köprü kurma girişimidir (Erickson ve Murphy 2001: 98).



Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Boas Sonrası ABD: Yeni-Evrimcilik, Kültürel Ekoloji, Kültürel Maddecilik

Franz Boas öldükten sonra onun Amerikan antropolojisi üzerindeki etkisi giderek azaldı. Bunun sonucu, Boas'ın kültüre tekilci-özgül-öznel (idiografik) yaklaşımından dolayı önemsizleşmiş tümel, genel, nesnel ve evrensel yasalar arayışındaki (nomotetik) antropolojinin geri dönüşü ve yeniden canlanmasıdır. Bu bakımdan öne çıkan en kayda değer kuram, Boas'çı antropolojiye karşıt ve 19. yüzyıl klasik kültürel evrimciliğinin önemli ölçüde ihya edildiği bir formülasyon olan "yeni-evrimcilik"tir.

Yeni-evrimcilik, Leslie White, Julian Steward, Elman Service ve Marshall Sahlins ile birlikte, bu Amerikalı antropologlara eklenebilecek Britanyalı arkeolog ama antropolojiye de büyük katkıda bulunmuş Gordon Childe'ın düşüncelerinde temelleri bulunabilecek bir kuramsal açılımdır. Bununla birlikte onun esasen Boas geleneği içinde yetişmiş olmakla birlikte Michigan Üniversitesi'ndeki uzun çalışma dönemi içerisinde bu gelenekten radikal şekilde kopmuş Leslie White (1900-1975) ile özdeştirilmesi söz konusudur.

ABD'de evrimciliğin Boas marifetiyle pek çok antropolog tarafından reddedildiği ve kültürel kurumların altında ("nomotetik" anlayışla) doğal yasalar aramanın çok az rağbet gördüğü bir zamanda White, evrimsel ve bilimsel bir kültür kuramı önerisiyle ortaya çıktı. Yaklaşımı, Boas'ın kültürü özgücü-öznelci perspektiften kendi içine kapalı bir "kutu" gibi değerlendirme ısrarından bezmiş, özellikle yeni yetişen genç antropologlar tarafından ilgiyle karşılanıp benimsendi (Hatch 1973: 128). Tam da 20. yüzyıl başında 1900'de doğmuş olan White aslında ABD'de kendi kuşağından tüm antropologlar gibi Boas'ın evrim-karşıtı çizgisinde yetişmişti. Fakat zamanla Boas'tan miras "evrim antipatisi"nden kurtularak evrimci bir yörüngeye girdi. Bunda çeşitli etmenlerin belirleyici olduğundan söz edilir. Bir dönem çalıştığı Buffalo Üniversitesi'nde evrimci filozof Marvin Farber ile etkileşimi de; Seneka Yerlileri üzerine araştırma yürütürken İrakualara ilişkin klasik eserini okuduğu Lewis Henry Morgan'ı hayranlıkla keşfetmesi ve zihninin onun görüşlerine açılması da; 1929'da Sovyetler Birliği'ne seyahatinde Marx ve Engels'in yazıları ve kitaplarıyla haşir neşir olması da bu etmenler arasında sıralanabilir (Hatch 1973: 128-30).

Bununla birlikte Boasçı antropoloji çığırının da White'ın kuramsal çerçevesinde belli belirsiz izlerine rastlamak mümkündür. Söz gelimi o, kültür kavramına ilişkin (Bölüm İkide değindiğimiz) iki kullanım ayırt etmekteydi: Birincisi, tüm insanlığı kapsamına alan evrensel bir bütünlük olarak, bü-

yük harfle yazılabilecek "Kültür"; ikincisi ise bu bütünlüğün sonsuz çeşitlilik gösteren özel parçaları hâlinde "kültür(ler)". White'a göre, insanlığı bir bütün olarak içine alan kültür yekpare ve kendi kendine yeter bir işlerlik sergilerken, herhangi bir insan topluluğuna özgü kültür, onun gibi başka kültürlerle etkileşim içinde, onlardan göç (difüzyon) yoluyla gelen kültürel unsurlara açık ve belli sınırlılıklar dâhilinde başlıbaşına bir "sistem" olarak düşünülebilirdi. Burada Boas etkisi de o etkiden bağımsızlaşma çabası da iç içe geçmiş gibidir. Keza, White'ın kuramsal yaklaşımında bir diğer önemli başlık olan kültürel determinizm de Boasçı antropolojinin onun üzerinde hükmünü icra ettiği erken zamanlardan kalmadır. O, kültürün insan davranışlarını ve karakterini belirlediğini öne sürerken daha önce Ruth Benedict ile bağlantılı olarak değerlendirdiğimiz kültür-kişilik okulunun düşünsel havzası içinden konuşmakta gibidir. Yine de kültürün belli evrensel yasalar doğrultusunda süreçsel-tarihsel olarak ilerleyiş sergilediği görüşüyle bu "havza"dan ayrışır. Evrensel yasa arayışlarından hiç haz etmeyen tarihsel-özgücü Boas-Benedict çizgisine aykırı şekilde White için kültür, gelişimseldir ve insanın yeryüzünde daha büyük ölçüde denetim sağlayıp yaşamını daha fazla güvenceye almasına doğru bir ilerleyiş içindedir (Hatch 1973: 131-6).

Bu doğrultuda denilebilir ki Ruth Benedict'te kültürü kişiliğin asli belirleyeni sayarak netleştiğini söylediğimiz kültüralizm, antropolojiyi bilimsel (nomotetik) bir çalışma alanı olarak Boas-karşıtı evrimci bir çizgiye yeniden çeken White'ta "kültüroloji" biçimini alır. White, kültürel yasaların bir kültüroloji (kültürbilim) oluşturacağı iddiasındadır. Burada Boas'ın en erken dönem öğrencileri arasında yer alan Alfred Lewis Kroeber'in kültürü "süperorganik", yani canlı-üstü varlık alanı şeklinde kavramlaştırmasıyla bir düşünsel yakınlıktan da söz edilebilir (Erickson ve Murphy 2001: 116). Dolayısıyla yine Boasçı etkiyle Boas çizgisini aşma gayreti White'ta iç içe geçmiş gibidir.

Diğer taraftan White'ın kültüre biçtiği değerin Durkheim'ın

topluma biçtiği değere oldukça benzer olduğunu söylemek mümkündür. Nasıl ki Durkheim için toplum, bireyi "yapan" aşkın bir varlık alanıdır, kültür de White için öyledir:

> Kültürün kendi ilkeleri ve yasalarıyla yönetilen kendine ait bir yaşamı vardır. Çağlar boyu devam eden bir akış içerisinde o, her kuşaktaki insanları doğuşlarından itibaren sarıp sarmalar, onları insan yapar ve inançları, davranış kalıpları, duyguları-tutumlarıyla biçimler. Kültür, doğal güçler üzerinde denetimin sürekli artmasıyla büyüyen bir sistemdir (White'tan akt. Hatch 1973: 134).

Peki, kültürel sistemin sürekli büyümesini sağlayan "kaynak" nedir? White'ın bu soruya cevabı, enerjidir. Nasıl ki tüm organizmalar esasen enerji toplayan sistemler olup evrenden aldıkları enerjiyi kendi yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlayan enerjiye dönüştürürler ve insan da dâhil tüm canlılar yaşamak için enerji tüketmektelerdir; işte aynı durum kültür için de geçerlidir. Enerji, White'a göre kültürel sistemleri canlı kılan dinamik yaşam gücüdür (Hatch 1973: 134). Bu doğrultuda o, kültürel evrimi ve kültürler arasındaki gelişimsel farklılıkları, onların kullanabildikleri enerji miktarı ile açıklamak üzere şöyle bir öneride bulunur: Kültür, yılda kişi başına kullanılan enerji miktarı arttığı ya da bu enerjiyi işe vurmak için kullanılan araçların verimliliği arttığı ölçüde evrimleşir. Onun ortaya attığı ve "yasa" mahiyetindeki bu önerme, "E(nerji) x T(eknoloji) = K(ültür)" şeklinde simgesel hâle getirilebilir. Bu genel yasalaştırmadan hareketle White, kültürel evrimi başlıca dört aşamada yapılandırır. Birinci aşama ya da devrim, insan vücudunun besin kalorisi alma imkânını artıran aletlerin icadıydı (alet yapımı). İkinci aşama, bitki ve hayvan evcilleştirmesi sayesinde besin enerji kaynakları üzerinde daha da artan denetimi tanımlamak amacıyla Britanyalı arkeolog Gordon Childe (1892-1957) tarafından ortaya atılan terimle "Neolitik Devrim", yani ta-

rımın başlamasıydı (burada yeri gelmişken evrimciliğin yeniden yükselişinde Childe'ın katkısını ve onun bu bakımdan *Kendini Yaratan İnsan* [1936; Türkçesi 1978] ve *Tarihte Neler Oldu* [1942; Türkçesi 1974] başlıklı iki önemli eserini not etmeden de geçmeyelim!). Üçüncü devrim, 18. yüzyılda fosil enerji kaynakları kömür ve petrolün kullanılmak üzere denetimi, dördüncüsü de 20. yüzyılın atom enerjisidir. Bu devrimsel geçişlere bağlı olarak söz konusu yeni enerji kaynaklarını kullanan teknoloji geliştikçe kültür de evrimleşmiştir. Dolayısıyla White'a göre kültürel evrimin bütün amacı, insanın yeryüzüne uyarlanmasını daha iyi sağlamaya yöneliktir. Kültürel ilerleme arttıkça insanların maddi refah düzeyleri de artacaktır (Hatch 1973: 135; Erickson ve Murphy 2001: 117).

White üzerinde Marx-Engels etkisinin izleri en bariz şekilde onun kültür modelinde sürülebilir. Ona göre kültür dört parça ya da tabakadan oluşur. Öncelikle aletleri, geçim ve savunma-saldırı araçlarını içeren teknolojik parça; sonra kişiler-arası ilişkilerden oluşan toplumsal (sosyolojik) parça; devamla, kültürel düşünce ve inançların kapsandığı ideolojik parça; nihayet, duygu ve hassasiyetlerin kendini gösterdiği tutumsal parça... Bunlar içinde "teknolojik" olan, uyarlanmanın temelidir ve genelde diğerlerini de belirleyen kesittir. Bu tam anlamıyla Marx'ın (tekno-ekonomik) altyapı (*base*) ve (politik-ideolojik) üstyapı (*superstructure*) ayrımını hatırlatır. Aynı doğrultuda, nasıl ki Marx altyapının genelde belirleyiciliğini vurgulamakla birlikte üstyapıda yer alan kurum, ilişki ve anlayışların altyapı karşısında tamamen edilgen ve etkisiz olmadıklarını belirtmişse White da teknolojik tabakanın insan yaşamının sürdürülürlüğünde en büyük etkiye sahip olduğunu düşünürken kültürün diğer parçalarının da yer yer teknolojik sistemin daha iyi işleyişine katkıda bulunurken zaman zaman da teknolojik belirlenime karşı bir hareketlilik (momentum) içinde olabileceklerini kaydetmiştir. Dolayısıyla White, kültürel evrimci olduğu kadar, kültürel değişmenin itici gücü olarak ideoloji yerine teknoloji ve ekonomiye öncelik verme noktasında

"kültürel maddeci" bir pozisyon da almaktadır (Hatch 1973: 132-3; Erickson ve Murphy 2001: 117-8).

Leslie White'ın yeni-evrimciliğini tamamlayıcı mahiyette olduğu kadar ondan önemli farklılıklar da taşıyan "kültürel ekoloji" ise Julian Steward'a (1902-1972) özgülenir. Entelektüel olarak Franz Boas çizgisinde bir diğer isim olan Steward, Illinois Üniversitesi'nde uzun süre profesör olarak çalışmış ve orada pek çok seçkin antropoloğun eğitimine katkıda bulunmuştur. Boas'ın ilk öğrencilerinden olan Kroeber, onun hocasıdır. Ancak Steward gerek Boas'tan gerekse Kroeber'den farklı şekilde kültüre nesnel yaklaşılabileceğini ve "dışarıdan" bir bakışla, yani "etik yaklaşım"la incelenebileceğini düşünmekteydi (bkz. izleyen bölümde "Emik ve Etik" alt-bölümü, s. 696). Bu bakımdan White gibi o da antropolojiyi insana ve kültüre dair özgül ve öznel anlama çabasından ibaret "idiografik" bir çalışma alanı olarak değil, fakat genel-evrensel yasaların işlerliğinden söz edilebilecek "nomotetik" bir bilim olarak kabul etmekteydi.

Steward'ın kültürel ekoloji yaklaşımında vurgu, çevre ile kültür arasındaki ilişki üzerindedir. O, ekolojiyi "çevreye uyarlanma" olarak kavramlaştırır ve hayvanların çevreye uyarlanmasının fiziksel/biyolojik, insanların çevreye uyarlanmasının ise büyük ölçüde kültür yoluyla olduğunun altını çizer. Bu çerçevede kültürel ekoloji, kültürün doğal çevreyle ilişkisinin ve ona uyarlanmasının incelenmesidir. Bu inceleme bir yandan çevrenin özellikleri üzerinde odaklaşılarak, diğer yandan teknoloji ve ekonomik örgütlenmeler gibi kültürel düzenlenimler aracılığıyla çevrenin insan ihtiyacına yönelik nasıl kullanıma açıldığı ortaya serilerek gerçekleştirilir (Hatch 1973: 112-5).

Steward'ın aslî vurgusunun evrimden ziyade uyarlanma (adaptasyon) üzerinde olduğu söylenebilirse de o, evrimci anlayışa da ilgisiz değildir. Hatta 1952'den itibaren kendisini evrimci olarak tanımladığı kaydedilmiştir. Bununla birlikte, örneğin Edward Tylor gibi tek hat üzerinde (*unilinear*) ev-

rensel-tarihsel zorunluluk doğrultusunda ilerleyen bir evrim şeması inşa etme derdindeki 19. yüzyıl evrimcileriyle arasına belirgin bir mesafe koymayı bilmiştir. Ona göre kültürler çok farklı hatlarda, kendine özgü çeşitlilikte ve çok yönlü (*multilinear*) evrimleşebilirler ve farklı yerlerin farklı koşullarına bağlı olarak pek çok farklı evrim mevcut olabilirdi (Hatch 1973: 117). Bu noktada Steward'ın kültürel evrimci formülasyonuna Boas-çıkışlı ve ondan esinli kültürel özgüllük-öznellik anlayışının aşılandığını düşünmek mümkündür. Burada hocası Kroeber ile bir başka Boasçı ve aynı zamanda difüzyonist antropolog Clark Wissler'in Amerika yerli gruplarının sınırlarını belirlemek amacıyla kullandıkları (yukarıda difüzyonist kuramı tartışırken üzerinde durduğumuz) "kültür alanı" kavramının onun da düşüncelerinin gelişiminde etkisi not edilebilir. "Kültür alanı" kavramı uyarınca her bir yerli grubu, kültür aracılığıyla uyum sağladıkları (adapte oldukları) bir coğrafi alanda yaşamaktaydılar. İşte tam da buradan hareketle "uyarlanma", Steward'ın kültürel ekoloji kuramında temel açıklama anahtarı olarak öne çıkmaktadır (Erickson ve Murphy 2001: 118).

Diğer taraftan Steward, Boas'la birlikte Ruth Benedict'te çok belirgin bir başka kavram olan "kültürel bütünleşme"yi de çevresel sınırlılıkları dikkate almak kaydıyla öne çıkarır. Söz gelimi göç ya da yayılma (difüzyon) ile bir başka kültür alanında bir araya gelen ögeler, anlayışlar, davranışlar bu yeni kültür alanında bir bütünleşmeye uğrarlar. Ancak bu bütünleşmeyi sağlayan, Benedict'in görüşlerinde çok belirgin örneklediğimiz şekilde gelenek, tarih, duygular ya da o kültüre özgü karakter örüntüsü değil çevresel koşullardır. Bu nedenle kültürler, hem (Boasçı anlayışla aynı paralelde) birbirlerinden farklıdır, hem de (Boasçı anlayışa karşıt şekilde) içerisinde yer aldıkları alanların çevresel benzerliği temelinde bazı özellikleri paylaşır ortaklaşırlar. Dolayısıyla Steward, (daha önce serimlediğimiz Adolf Bastian'ın kültürlere ilişkin "temel düşünce" ve "halka özgü düşünce" kavram çiftini de yad

edercesine) Boas ve onun Kroeber, Wissler, Bendeict, Mead gibi sadık takipçilerinin "özgülcü" yaklaşımı ile kendi "ekolojist" evrimciliğini şu şekilde sentezler:

> Kültürler, toplumlar ve yerler, onları ayırt edici geleneklere ya da tarihlere ve eşsiz örüntülere sahiptirler ve hiçbir kültürün bütünüyle bir diğerine benzerliğinden söz edilemez. Aynı zamanda, farklı yerlerde/alanlarda belli kurumların ve davranış biçimlerinin benzerliğini tespit etmek de mümkündür. O halde sorun, benzer davranış kalıplarını üreten belli etmenler üzerinde özelleşmeyi bilmektir" (Steward'dan akt. Hatch 1973: 124).

Steward ve White, her ne kadar Boas'ın evrimcilik-karşıtı çizgisinin ötesine geçme noktasında aynı yolun yolcusu gibi görünseler de yıllarca kültürel-evrimsel işleyişin temelleri konusunda anlaşmazlık içinde olmuşlardır. Steward, White'ı fazlasıyla genelleyici olmakla ve özgül bağlamda hiçbir şeyi açıklayamamakla; White da Steward'ı fazlasıyla "özgülcü" olmak, dolayısıyla evrimci tanımlamasını hayli zor hak etmekle eleştirmiştir. Bu anlaşmazlığın çözüme kavuşturulması, her ikisini de tanıyan meslektaşları Marshall Sahlins ve Elman Service tarafından 1960'da sağlandı. Sahlins ve Service o tarihte White ve Steward'ın fikirlerini uzlaştırma çabasında oldukları *Evrim ve Kültür* adlı kitaplarını yayımladılar. Kitapta, biyolojik evrim gibi kültürel evrimin de iki farklı boyutu olduğunu kaydetmekteydiler. Onlara göre, uzun erimli evrimsel gelişme ve eğilimlere kafa yoran White tarafından "genel evrim"in izi sürülürken, "spesifik (özel) evrim" ise yerel uyarlanmaya ilişkin açıklaması Darwin'in doğal seçilim mekanizmasını andıran Steward tarafından vurgulanmaktaydı. Bu doğrultuda onlar, White ve Steward'ın birbirine hasım olmaktan çok gerçekte birbirlerini tamamlayıcı olduklarını iddia etmişlerdir (Erickson 2001: 118-9).

Özetlemek gerekirse yeni-evrimcilik ve kültürel ekolojinin

temel öncülleri şunlardır: Kültürler enerji kullanma (sarf etme) kapasiteleriyle doğru orantılı olarak evrimleşirler. Kültür, çevresel koşullar tarafından biçimlenir ve kültür aracılığıyla insan toplulukları tekno-çevresel koşullara sürekli olarak uyarlanırlar. Teknolojik ve çevresel faktörler kültürü biçimlediği için bireysel dinamikler bu süreçte fazla önem arz etmezler (Ferraro 2008: 77).



(Soldan sağa) Leslie White (1900-1975) Julian Steward (1902-1972) Marvin Harris (1927-2001)

Boas-sonrası dönemde nomotetik ve tümelci antropolojinin yeniden yükselişinin önemli bir parçasını da Marvin Harris'in (1927-2001) "kültürel maddeci" yaklaşımı oluşturur. Harris modern antropolojiyi Boas'ın mirasının bir kısmından temizleme çabasıyla kültürel maddeciliği geliştirmiş ve onu antropolojide (Boas'dan çıkış bulan) bilimdışı ve bilim-karşıtı tutumların yayılmasına karşı savaşma çabasında daha da geliştirmeye devam etmiştir. Bu bakımdan önem taşıyan eserleri, yayımlanış sırasıyla, *Antropolojik Kuramın Doğuşu*, *Kültürel Maddecilik* ve *Postmodern Zamanlarda Kültür Kuramları*'dır (Erickson ve Murphy 2001: 121-2).

Harris'in kültürel maddeciliğinin esasını, maddi koşulların insan düşünce ve davranışını belirlediği iddiası oluşturur. Kültürel maddecilik, toplumsal yaşam koşullarını belirlemede düşünce ve değerlerin rolüne vurgu yapmaz. Antropoloji bilimsel, deneysel ve nedensel açıklamalar geliştirme yet-

kinliğine sahip bir disiplin olarak görülür. Bununla bağlantılı olarak yerli bilgi kaynağının söylediklerine dayalı "emik" açıklamanın değil, antropoloğun kendi düşüncelerine dayalı "etik" yaklaşımın dikkate alınması gerektiği savunulur.

Emik perspektifte yerli bilgi kaynağı, geçerliliğin nihai belirleyicisidir; etik perspektifte ise bu, bilimsel gözlemci, yani antropologdur. Harris'in bilimsel antropoloji anlayışında hem emik hem etik perspektiflere yer varsa da son noktada etik perspektif daha önde gelir. Harris için nesnellik, karşılıklı birbirini anlama (özneler-arasılık) ve bir başkasının kültürüne (emik) katılım becerisi değildir; yalnızca bir tek nesnel doğru/gerçek vardır ki bu, bilimin "etik" doğrusu-gerçeğidir (Erickson ve Murphy 2001: 122-3; antropolojide emik ve etik perspektifler için bkz. Bölüm On İki, "Emik ve Etik" alt-bölümü, s. 696).

Leslie White gibi Marvin Harris de kültürü bir evrensel örüntü oluşturacak, yani her yerde ve zamanda karşımıza çıkacak şekilde çeşitli düzeylere ayırır. Bu düzeyler, aşağıdan yukarıya doğru, "üretim biçimi", "yeniden-üretim biçimi", "ev ekonomisi", "siyasal ekonomi" ve "davranışsal üstyapi"dır. Kültürel maddeciliğin özü, kültürün öncelikle üretim biçimi ve yeniden-üretim biçiminden oluşan "etik", yani nesnel olarak gözlemlenip tespit edilebilir olan altyapıda değiştiği, sonra bu değişimin daha yukarıdaki düzeylere etki ettiği şeklinde özetlenebilecek, Harris'in isimlendirmesiyle "altyapısal determinizm" (belirlenimcilik) ilkesidir. Harris'e göre altyapı, kültür ve doğanın temel-birincil yüzyüze gelme alanı ve insanların kültürü doğa ile başa çıkmak üzere kullanmaya başlama zorunluluğunu ilk duydukları yerdir. Kültürel maddeciliğin "maddeciliği" ise Harris'in belirttiği üzere Marksizm'den çıkar. Fakat ona göre Marx ve Engels "yeniden-üretim biçimi"ni kendi formüllerinde ihmal etmişler ve bilimsel olmaktan ziyade metafizik bir ilke olan Hegelci diyalektiğe takılmışlardır. Harris, kendince diyalektik materyalizmi bu hatalardan kurtarma ve kendi pozisyonunu on-

dan ayırt etme yolunda "kültürel materyalizm" adını kuramına daha uygun görmüştür (Erickson ve Murphy 2001: 123).

Sonuç olarak, yeni-evrimcilik, kültürel ekoloji ve kültürel maddecilik yaklaşımlarının, "Kültürü belirleyen nedir?" sorusuna cevap verme yolunda ortak bir motivasyona sahip oldukları söylenebilir. Biraz basitleştirme pahasına belirtmek gerekirse soruya cevap arayışında vurgu, sırasıyla "enerji", "çevreye uyarlanma" ve "maddi koşullar" üzerinedir. Her üç kuramsal pozisyonun da antropolojiyi "nomotetik", yani genel-evrensel yasalar oluşturma yolunda bilimsel bir etkinlik olarak kabul etme ve Boas'ın tarihsel özgücü, öznelci (sübjektivist) ve kültürü yerli gözüyle ("emik") anlamada ısrarcı yaklaşımına karşı durma noktasında birleştikleri, belirtilmesi gereken son noktadır.

'Yapısal İşlevsel' Çatışma Kuramı

Antropolojide ABD ve İngiltere merkezli olarak 20. yüzyılın ilk yarısında öne çıkmış iki kuramsal yaklaşımın; sırasıyla tarihsel-özgücülük ve yapısal-işlevselciliğin ötesine geçme yolunda arayışlar aynı yüzyılın ortasından itibaren kendini gösterir. Bunların ilkine yukarıda değindik ve "Boas'a veda", evrimciliğe yeniden merhaba" demeye dönük çıkışlar üzerinde durduk. Hemen hemen aynı zaman kesitinde İngiltere'de kendini gösteren kuramsal bir yeni açılım ise Spencer ve Durkheim'ın etkisi altında Radcliffe-Brown marifetiyle antropolojik söylem ve pratiğe damga vurmuş yapısal-işlevselciliği bir yandan "değil"lerken, esasen onu "rehabilite etme"ye dönük bir motivasyonla belirginlik kazanır. Bu, öncüsü Güney Afrika doğumlu Britanyalı antropolog Max Gluckman (1911-1975) olan "çatışma kuramı"dır.

Kuramın özü şudur: Yapısal-işlevselciliğe evet ama "yapı"yı, yani toplumu ayakta tutanın, dolayısıyla işlevsel olanın çatışma (*conflict*) olduğunu kabul etmek kaydıyla...

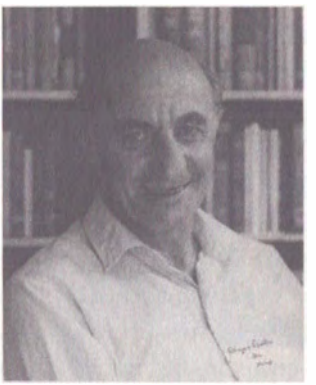
Dolayısıyla, aslında Durkheim ve Radcliffe-Brown okulundan yetiştiği söylenebilecek Gluckman, kendisini besleyen ve biçimleyen bu kuramsal çığırın toplumda çatışmayı anormal, nadir ve geçici sayan temel yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Gluckman'a göre topluma denge, uyum, tutunum ve süreklilik kazandıran, nadir ya da geçici olmak ne kelime, her yerde her zaman hazır ve nazır olan çatışmadır. Çatışma, toplumsal etkileşime içsel olup, insanlar arasında bir ilişki bağlamında mevcut gerginlik, bir başka ilişki bağlamında giderilerek toplumsal uyum, denge ve tutunum sağlanır. Dolayısıyla bir toplumsal sistemin (mesela bir kabilenin) bütünsel varlığı, daha alt-sistemler (klanlar) arasındaki çatışmaların varlığına bağlıdır (Barrett 1997: 94).

Güney Afrika'daki Zulu toplumuna ilişkin alan çalışmasına dayalı gözlemleri temelinde Gluckman bu kuramsal iddiasına şöyle açıklık getirir: Başında bir kralın bulunduğu Zulu toplumunda farklı bölgelerdeki alt-gruplar zaman zaman krallığı ele geçirmek için ayaklanmaktadır. Gluckman için bu, pozitif/olumlu bir durumdur, çünkü böylece diğer gruplar krallığın etrafında birleşerek desteklerini mevcut krala verirler. Böylece Zulu toplumu kendi içinde birbirine karşıt ve birbiriyle çatışmaya eğilimli kesimlere bölünmüş olmakla birlikte bu kesimlerin birbirini dengelemesine bağlı olarak bütünlüğünü sürdürmektedir. Yani başkaldırı, toplumsal yıkım ya da parçalanma değil, toplumsal birlik yolunda işlev görmektedir (Morris 2004: 397).

Bu kuramsal izlek doğrultusunda "kavga" da kurumsal değer kazanır. Gluckman'ın izinde Radcliffe-Brown sonrası süreçte İngiliz sosyal antropolojisinin en popüler figürlerinden biri olarak belirecek Evans-Pritchard da Nuer çalışmasında farklı gruplar arasındaki sürekli kavga halinin, onlar arasında "dengeli bir karşıtlık" üreterek toplumun sürekliliğine katkıda bulunduğunu kaydetmiştir (Barrett 1997: 96).

Gluckman'ın antropolojik ilgisi en çok ritüelller üzerinde toplanmıştır. 1963'te kaleme aldığı "Güney Doğu Afrika'da

Başkaldırı Ritüelleri" adlı yazısında o, Durkheim'ın malum çözümlemesinden farklı olarak, ritüellerin grup tutunum ve dayanışmasını ifade etmek yerine, grup-içi gerilim ve çatışmaları ve "çatışmaya rağmen birlik" anlayışını öne çıkardığını belirtti. Dolayısıyla kuramsal yaklaşımıyla aynı doğrultuda Gluckman'a göre ritüeller, "çatışma hayra (birlik beraberliğe) alâmettir" diye düşündürecek bir dramatizasyonla içerik ve biçim kazanmaktaydı (Morris 2004: 396-397). Bu, birazdan üzerinde durulacak Victor Turner'ın ritüel sürece simgeci antropolojik çözümlemelerine de kaynak oluşturmuş bir kuramsal yaklaşımdır (bkz. aşağıda "İngiliz Simgeciliği: Victor Turner" alt-kesiti, s. 680).



Max Gluckman (1911-1975)

Gluckman'la aynı zaman kesitinde aynı doğrultuda ama sosyolojik yönelimle çatışma kuramını öne sürmüş Amerikalı sosyolog Lewis Coser'a göre de çatışma, yapısal-işlevselcilikte düşünüldüğü gibi toplum bünyesinde anormal ve geçici olmak yerine normal, yaygın ve olumludur. Çatışma, toplumun bütünlüğünü korumasına destek bir "supap"tır ve onun sayesinde toplumsal gerilimlerin daha da büyüyüp patlamalara ve toplumsal parçalanmaya yol açmasının önü alınmaktadır (Barrett 1997: 95-96).

Bu kurama yönelik en yaygın eleştiri ise onun bir tür sak-

lı ya da maskelenmiş yapısal-işlevselcilik olduğu şeklindedir. Çünkü çatışma, toplumsal değişmeye değil toplumsal süreklilik ve dengeye yönelik olarak işlerliğe sokulmakta, belki daha uygun deyişle "işlevsel"leştirilmektedir. Söz gelimi yukarıda belirtildiği üzere Gluckman, Zulu toplumunda krallığı ele geçirmek isteyen düşman adaylar arasındaki siyasal çatışmaları "devrimci" bir değişmeye değil, krallık sistemini ve onun sürekliliğini desteklemeye dönük girişimler olarak yorumlamaktadır (Morris 2004: 397). Dolayısıyla Gluckman'dan çıkış bulan çatışma kuramının orijinal yapısal-işlevselcilikle aynı "uymacı" (konformist) ve statükocu ideolojik yörüngeyi paylaştığı düşünülmüştür ki bunun aşağıda değinilecek Marksist çatışma kuramı ya da Marksist antropoloji ile bir anlamda "tashihi" (düzeltilmesi) yoluna gidilecektir.

Son olarak kaydedilmesi gereken husus, Gluckman'ın da zamanla kendi kuramsal pozisyonundaki, "çatışma, dengeye, uyuma ve bütünlüğe hizmet eder" iddiasındaki zafiyeti kabul ederek özeleştirel bir noktaya gelmiş olmasıdır. Bu noktada o, hatasının Radcliffe-Brown'ın yapısal-işlevselciliğine çok güvenmekten kaynaklandığını belirterek artık toplumsal sisteme dönük "organizma" benzetiminde bulunmaktan, böylece "iç savaşı, sistemi sürdürmek için ihtiyaç saymak"tan vazgeçtiğini ifade etmiştir (Barrett 1997: 94).

Marksist Çatışma Kuramı ve Fransız Marksist Antropolojisi

Gluckman'ın çatışma kuramının özde değil sözde çatışma kuramı olduğuna, işin özünde ise tüm statikliği ve statükoculuğu ile işlevselciğin bulunduğuna ilişkin eleştiriler gelmekte gecikmedi. Bu eleştiriler toplumsal sistemde çelişki ve çatışma dendiğinde ilk akla gelen modern düşünce çığırı olarak Marksizm'den beslenen bir kuramsal açılımın antropolojide karşılık bulmasıyla hemen hemen eşzamanlı ortaya çıkmıştır.

Gluckman'ın çatışma kuramında kayıp olan, yukarıda da vurgulandığı üzere "değişme" idi; onun kuramsal pozisyonunda çatışma, toplumsal değişmeye değil toplumsal birlik, beraberlik ve sürekliliğe hizmet etmek üzere yer almaktaydı. Bu bir bakıma "revizyon"una gidilen Radcliffe-Brown öncülüğündeki klasik yapısal-işlevselcilikte ısrarla bağlantılı bir durumdur. Orada toplumsal gerilim ve çatışma olgusu göz ardı edilmekte, eğer edilmiyorsa da bir "hastalık" (anomali) sayılmaktaydı. Dolayısıyla Gluckman'ın yapısal-işlevselciliğin çok etkili olduğu bir dönemde beliren kuramsal yaklaşımında çatışmanın pozitif, işlevsel ve toplumun denge halinin yararına olan yönleri üzerinde durulmuştur. Buna bağlı olarak çatışmanın işlevsel değil, "devrimsel" olan ve toplumsal değişme üzerinde odaklanmaya imkân veren dinamiği devre dışı bırakılmıştır (Barrett 1997: 98-99).



Louis Althusser (1918-1990)

Toplumsal çatışmaya yönelik bu "tepetaklak" bakışı düzeltme, doğrultma ve ayakları üzerine yerleştirme yolunda

katkı, Marx'ın düşünce evrenine yönelmiş Fransa-merkezli ve "Marksist antropoloji" ya da "ekonomik antropoloji" başlıklarıyla öne çıkan ekolden geldi. Aralarında Claude Meillassoux, Maurice Godelier, Emmanuel Terray ve Pierre-Philleppe Rey'in isimlerinin öncelikli olarak zikredilebileceği Fransız antropologlar 1960'lardan itibaren Fransız filozof Louis Althusser'in "yapısal Marksizm"inin etkisi altında, onu Fransız yapısal antropolojisinin babası Lévi-Strauss'un görüşleriyle sentezleyip antropolojinin odaklandığı soy-akrabalık ilişkileri temelinde örgütlenmiş modern öncesi (prekapitalist) köy-kabile topluluklarına uygulayarak çözümlemelere gitmeye başladılar.

Althusser, Morris'in (2004: 74) kaydettiği üzere en doğru şekilde "bilimsel hümanist" olarak tanımlanabilecek Marx'ın hümanist yorumunu reddeden bir "bilimsel Marksizm"in savunucu ve kuramcısı olarak ortaya çıkar. O, Hegelci düşünceye takılı "genç Marx" ile *Kapital*'de tipik olarak karşımızdaki "olgun Marx" arasında bir kopuş olduğunu ileri sürerek *Kapital* metnini gerçek bir bilim örneği olarak değerlendirmiş ve Marx'ın bu başyapıtı temelinde bir bilimsel toplum kuramı önerme yoluna gitmiştir. Bu, insan toplumsallığına bir bütün (evrensel) olarak "yapısal nedensellik"ten hareketle üretim biçimi, üretim ilişkileri, toplumsal biçimlenme ve bunların üzerinde de ideoloji gibi kavramlar işlerliğinde bakan bir kuramdır (Morris 2004: 508).

Yukarıda isimleri sıralanan Fransız Marksist antropologları, elbette her biri farklı ölçü ve derecelerde Althusser'in ekonomiyi (geçimi) önceleyen yapısal nedensellik düşüncesini Lévi-Strauss'un zihni önceleyen yapısalcılığı ile buluşturarak, kapitalizm-öncesi toplumlara yaklaşma imkânının önünü açmışlardır. Daha önce belirtildiği üzere Lévi-Strauss, kültürel farklılıkların insan zihninin her yerde aynı işleyişiyle biçim (yapı) itibarıyla evrensel birlik arz ettiğini öne sür-

mekteydi. İşte Althusser'le Lévi-Strauss'u sentezlemiş Fransız Marksist antropolojisi için çatışma ve çelişki, değişmeye yol açan "motor" etkenler olarak zihin marifetiyle insan ilişkilerine evrensel şekilde içkindi. Değişme de Marksist yörüngede, karşıt maddi-ekonomik çıkarlarla ayrışmış kesimler; zenginler ve yoksullar, efendiler ve köleler, lordlar ve serfler, nihayet ücretli üreticiler (proletarya) ve üretim araçları sahibi sermayedarlar (burjuvazi) arasındaki çelişki diyalektiğinden çıkmaktaydı. Böylece toplumlarda mevcut çatışma olgusuna antropolojik perspektiften (Gluckman gibi) sürekliliğe hizmet eden uyumcu ve durağan (statik) bir "işlev" atfedilerek değil, radikal ve devingen, yani "devrimci" yönde değişmeye yol açacak bir "potansiyel" olarak bakılabilir oldu (Barrett 1997: 97-98; Morris 2004: 508-509).



Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895)

Fransız Marksist antropolojisine öncülük edenler, Bloch'a göre bir yandan da Engels'in, Morgan'ın *Eski Toplum* eserinden beslenen *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı çalışması belirleyiciliğinde genelde ortodoks Marksist düşüncede özelde ise Stalin döneminden itibaren Sovyet ant-

ropolojisinde yer etmiş evrimci-antropoloji tezini yanlışlayıp aşma yolunda hareket etmişlerdir. Bu tez, tek-hatlı ve beş-evreli, yani ilkel-komünal toplumdan köleci, feodal, kapitalist ve komünist topluma doğru bir evrimsel gidiş iddiasında bulunmaktaydı (tez için en tipik örnek olarak bkz. Zubritski vd. 1968). Onlar bu yolda, yukarıda da belirtildiği üzere Althusser'in yapısal Marksizmiyle Lévi-Strauss'un yapısalcılığını buluşturarak antropolojinin ilgi alanına giren Batı-dışı, kapitalizm-öncesi toplumsalıklara, kendilerince en çarpıcı örneği klasik kültürel-evrimcilik olan "Avrupamerkezci" kuramsal takıntı ve zaaflardan arınık şekilde yaklaşma çabası içinde oldular. Engels'in çalışmasında görülen ve sonrasında Marksizm'le antropolojiyi buluşturma yolunda ha bire benimsenmiş "ilkel" toplumlara sınıf-öncesi (dolayısıyla sömürü-öncesi) toplumsallık örnekleri olarak yaklaşma yanlışlığını doğru yörüngeye oturtma yolunda da Marx'ın *Komünist Manifesto*'da belirttiği, "tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir" saptamasına yaslandılar (Bloch 2002). Bu kuramsal çerçevede ilginç ve paradoksal olan, Marksizm'in düşünsel temellerini atan Marx ve Engels'in toplumsal evrim ve "ilkel" toplumlara ilişkin benimsedikleri görüşlerin reddine gidilirken, Marx'ın kapitalizm üzerine olgunluk döneminde yazdıklarında yer alan kavramlaştırma ve çözümlemelerin bu toplumlara yönelik çalışmalarda işlerliğe sokulmasıdır. Böylece, Bloch'un (2002: 211) ifadesiyle, "Marx'ın Kapital'de geliştirdiği sınıf, çelişki, üretim tarzı, eklemlilik ve daha önce geliştirilmiş olan ideoloji gibi kavramlar, modern Marksist antropolojinin araçları oldular".

Dolayısıyla Marksizm'in iki kurucusunun "ilkel" toplumlara ilişkin kendi yorum ve savları reddedilirken, onların kapitalist toplumun işleyişini açıklarken geliştirdikleri kuramsal-yöntemsel çerçeve, "ilkel" topluma ilişkin antropolojik açıklamalar için model alınmıştır. Bu "işlem", tekrar kaydetmek gerekirse, Marx'ın erken dönem yazılarında "insanın özü" temelinde sürdürdüğü hümanist tartışmaların ak-

sine, onun *Kapital*'de tarihin "öznesiz bir süreç" olduğu düşüncesiyle bilimsel-nesnel bir tarih yaklaşımı formülleştirdiğini ileri süren Althusser'in yapısal Marksizmi dayanak alınarak gerçekleştirilmiştir (Morris 2004: 74, 508).

Toplumsal Eylem Kuramı/Transaksiyonalizm

En genel çerçevede toplumsal eylem kuramı, sosyolojiye olduğu kadar antropolojiye bir Max Weber katkısı ya da "müdahalesi" olarak değerlendirilebilir. Bu, toplumda bireyin rolünü öne çıkaran bir yaklaşımdır. Toplumsal akış, işleyiş ve değişmeyi anlama yolunda bireysel düşünce, davranış ve eyleme bakma önerisidir.

Malinowski'nin bireysel ihtiyaçları karşılamaya odaklı kültürel işlevselciliği nispeten ayrı tutulmak kaydıyla, evrenselci ya da özgücü-tekilci farklı iddialarla öne çıkmış yukarıda sıraladığımız kuramsal yaklaşımların hepsinde bütünlüklü olarak toplum ya da kültüre odaklanmanın ortak bir nokta olduğu kaydedilebilir. Klasik kültürel evrimcilikten yeni-evrimcilik, kültürel ekoloji ve kültürel materyalizme; difüzyonizmden tarihsel-özgücülük ve kültür-kişilik kuramına; yapısalcılık ve yapısal-işlevselcilikten çatışma kuramı ve Marksist antropolojiye kadar açılan yelpazedeki bu analiz, yorum ve değerlendirmelerde birey, kayıptır. Daha doğrusu birey, toplumsal-kültürel sistemin bir ürünü, çıktısı, inşa edilmiş ürünü (*construction*) olarak değerlendirilmektedir.

İşte topluma-kültüre yönelik "okuma"larda bireyin yapıp etmelerinin, tercihlerinin ve güdümleyici (manipülatif) etkileşimlerinin büyük ölçüde görmezden gelindiği bu noktadan, bunlara birincil önem ve çözümleyici değer atfedilen noktaya geçiş, Weber terminolojisiyle "toplumsal eylem", bunun yanı sıra "simgesel etkileşimcilik" ve "transaksiyonalizm" olarak da isimlendirilen kuramsal pozisyonu karşımıza çıkarır.

Sosyolojinin doğuşunda temel harcı atmış kurucu babalar

olarak kabul edilen, bunun yanı sıra sosyal-kültürel antropolojinin kuramsal ön-tarihinde de aynı ölçüde etkili oldukları söylenebilecek Marx-Durkheim-Weber "trio"sundan Durkheim için bireyi "yapan" toplumdur. Durkheim'ın etkisiyle hem sosyoloji hem de antropolojide yaygın kuramsal yaklaşım olarak ortaya çıkan yapısal-işlevselcilikte birey ihmal edilir. Durkheim şöyle yazar: "Kendimizin icat etmediği bir dili konuşuruz; kendimizin bulmadığı aletleri kullanırız; kendimizin tesis etmediği haklardan söz ederiz. Her nesil, kendisinin biriktirmediği bir bilgi hazinesini miras alır. Medeniyetin bu türlü türlü menfaatlerini topluma borçluyuz" (Durkheim [1915] 2005: 259).

Aynı doğrultuda, yukarıda "Marksist Çatışma Kuramı/ Marksist Antropoloji" alt-bölümünde değindiğimiz üzere özellikle *Kapital* okumasına dayalı şekillenen nesnel-bilimsel ve tarihsel-determinist yapısal Marksizm perspektifinden hareketle Marx için de üretim tarzı ve üretim ilişkileri temelinde bireyi düşünce, tavır, davranış ve eylem olarak "yapan", ekonomik sistemdir. Burada da birey, elbette devrimci uyarı ve müdahalede bulunulmadıkça, tarihsel şartların ürünü olarak "yanlış bilinç"le yaralı, edilgen bir toplumsal "yapıntı"dır. Marx da şöyle demektedir: "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar" (Marx [1858] 2011: 30).

Bu "üçlü" içinde sadece Weber, toplum-birey ilişkisine karşı istikametten bakarak bireyin düşünsel edimlerinin toplumun biçimlenme, yapılanma ve yenilenmesindeki yerine ağırlık verir (Macionis 1999: 107-108). Weber'de birey, toplumsal sistem karşısında edilgen alıcı olmanın ötesinde, düşünce ve eylemleriyle etkin-merkezî bir konumdadır. Bu çerçeveden toplum, bireylerin gündelik hayat pratiklerinin "toplam"ıdır ve Durkheim'in savının aksine toplum bireyi değil, birey toplumu "yapar". Toplum, bireylerin etraflarındaki her şeyi an-

lamlandırma yolunda ürettikleri simgeler aracılığıyla gerçekleştirdikleri etkileşimlerin ürünü olarak kavranır ve işte burada adıyla-sanıyla "simgesel etkileşim" kuramı karşımızdadır (Macionis 1999: 19).

Weber toplumsal eylemi (*social action*) insanların bir toplumsal ortamda başkalarının varlığından dolayı ya da onların varlığına bağlı olarak bilinçlice yaptıkları her şeye gönderme yapmak üzere kullanır. "Bireylerin toplumsal eylemi"ni anlamak ve yorumlamak için ise Almanca *verstehen* (empati ile yorumsal anlama) sözcüğüne işlerlik kazandırarak sosyal bilimcinin araştırma yaptığı, düşünce ve hareket tarzlarını çözmeye çalıştığı insanların yerine kendisini koyması gerektiği önerisinde bulunur (Tischler 2007: 112). Fransız ve Anglo-Sakson patentli pozitivist sosyoloji karşısında onun yorumcu sosyolojisi bu kavramsal temeller üzerine oturur.



Max Weber (1864-1920)

Weber'in açıklamaya dayalı ve nesnel (materyalist) toplumsal sistem analizi yerine, anlama/yorumlamaya dayalı ve öznel (idealist) bireysel eylem analizini önceleyen düşünsel çerçevesinin elbette Boasçı tarihsel özgücülükte izdüşümleri mevcuttur. Bunun yanı sıra birazdan üzerinde duracağımız simgesel-yorumcu antropoloji ve onu izleyen postmodern

antropolojiye etkilerini de tespit etmek mümkündür. Ancak Weber'in toplumsal eylem kavramlaştırmasından hareketle, bireylerin hem kendi başlarına hem de birbirleriyle iş birliği veya çatışmaya dayalı ilişkileri temelinde yapıp ettiklerini aslî belirleyen alarak insan topluluklarına yaklaşan bir kuramsal açılım da özellikle yapısal-işlevselcilik sonrası İngiliz sosyal antropolojisinde "transaksiyonalizm" adı altında kendini göstermiştir.

İngiliz sosyal antropolojisinde Max Gluckman ile karakterize edilen toplumsal çatışma kuramının, Radcliffe-Brown marifetiyle biçimlenmiş uyumcu/statik yapısal-işlevselciliğin "çatışma" vurgulu revizyonu olduğunu yukarıda açıklamıştık. Buna benzer şekilde, üçü de Gluckman'ın öğrencisi olmuş Frederick G. Bailey, Jeremmy Boisseavin ve Victor Turner ile Norveçli olmakla birlikte İngiliz sosyal antropoloji geleneği içinde yetişmiş Fredrik Barth'ın tipik temsilcileri olduğu "toplumsal eylem/transaksiyonalizm" okulu da Gluckman'ın toplumsal çatışma kuramının bir revizyonu olarak değerlendirilebilir.

Gluckman, Radcliffe-Brown yapısal-işlevselciliğinde geçici ve anormal addedilen çatışma olgusunu toplumsal yapının normali ve aslî unsuru, dolayısıyla denge ve sürekliliği sağlayan temel dinamik olarak önümüze koymaktaydı. Gluckman'ın öğrencisi olan toplumsal-eylemciler ise çatışmayı hocaları gibi toplumsal yapının sürekliliği (bekası) için neredeyse "metafizik" bir faktör saymak yerine, çatışmanın belirleyeni-koşullayanı olarak bireysel edim, tercih, tavır, davranış ve çıkarlara dikkat çekerler. Bunu yaparken onların alan araştırması pratikleri ve deneyimleri, düşünsel bakımdan ana yönlendirici olarak karşımızdadır. Söz gelimi, izleyen bölümde "simgeci antropoloji" bahsinde daha genişçe üzerinde durulacak Victor Turner, *Bir Afrika Toplumunda Parçalanmışlık ve Süreklilik* (*Schism and Continuity in an African Society*) adlı erken dönem çalışmasında, bir taraftan hocası Gluckman gibi çatışmayı süreklilik için esas sayan bir yaklaşım sergiler-

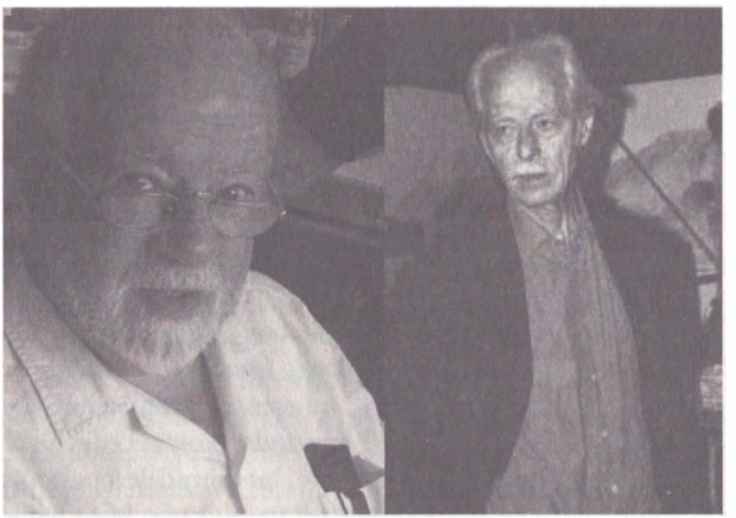
ken, diğer yandan farklı bir düzeyde, kısıtlı yaşam kaynakları için rekabet eden bireyler arasındaki çatışmayı ele aldığında toplumsal eylem kuramıyla örtüşük bir yaklaşım sergiler. Turner, normatif toplumsal düzenin kendi içinde tutarlı ve birbirini tamamlayan kurallardan oluşmak yerine birbiriyle uyarsız ve çelişen kurallardan oluştuğunu, bireylerin de kendi çıkarlarına denk düşen kurallara uyup diğerlerini görmezden geldiklerini, böylece "yapı"ya etki edecek mahiyette kendi ilişkileri ve kliklerine yönelik manipülasyonlarda bulunduklarını öne sürer (Barrett 1997: 103-104). Böylece toplumsal eylem kuramının antropolojik verilere dayalı temel ilkeleri kristalleşir: Normatif toplumsal yapı ile aktüel (gündelik) bireysel davranışlar arasında her zaman bir boşluk vardır; kendi çıkarlarının peşinde koşan "manipülatörler" olarak insanlar, yapıp ettikleriyle toplumsal yapıyı sürekli değişmeye uğratırlar; sahne-önü, yani formel toplumsal yapı olarak beliren ile sahne-gerisi, yani informel insan ilişkilerinde olup bitenler, farklı ve birbiriyle uyarsızdır. İnsanlar bir şeyler söyler, ama söylediklerinin tam aksi şeyler yaparlar.

Kuramın "rehber"i sayılabilecek *Strategems and Spoils (Taktikler ve Kazanımlar)* adlı çalışmasında Bailey'in vurguladığı üzere insanlar, "yapı" tarafından kontrol edilebilen kuklalar değil, birbirleriyle rekabetçi bir mücadele içinde aktif, seçim-yapan ve yapıya etki eden varlıklardır. Buna bağlı olarak toplumsal yapı, insanlar-arası etkileşimi karakterize eden ittifaklar, koalisyonlar ve çatışmalarla ha bire yeni-biçimlenmelere uğrar. Kısaca, (toplumsal) sistem bireyler tarafından sürekli "dövülür" (Barrett 1997: 99-101).

Bu yaklaşım temelinde Bailey, insan davranışlarında "normatif" ve "pragmatik" kurallara dayalı iki yönelim ayırt eder. Normatif kurallar, toplumun kamusal, formel ve ideal beklentilerini, pragmatik kurallar ise bireylerin kendi amaçlarına ulaşmak için bu ideal beklentilerden sapmalarla dolu taktik ve hileleri (*strategems*) içerir.

Bailey gibi yapısal-işlevselciliğin eleştirisinden yola çıkan

Boisseavin de bu kuramsal ekolün bir diğer başucu kitabı sayılabilecek *Friends of Friends* adlı çalışmasında insan gündelik yaşamının rekabet ve çatışmalarla dolu olduğunu ve değişmeyi bunların koşulladığını belirterek, toplumsal alanın insanlararası ilişkiler, etkileşimler ve sadece ekonomik olmaktan öte kültürel, siyasal, duygusal her türden "alışverişler" (*transactions*) ile ayırt edilebilecek bir akış içinde karşımıza çıktığını, antropolojik analizin de buna odaklanması gerektiğini önerir (Barrett 1997: 101-102).



Frederick George Bailey (1924-2020) ve Fredrik Barth (1928-2016)

Toplumsal eylem kuramcıları arasında bir tek Fredrik Barth, Gluckman'ın öğrencisi değildir. O, Malinowski'nin öğrencisi Edmund Leach'in öğrencisidir. Bu doğrultuda Trobriand yerlilerinin nasıl kendi çıkarları peşinde koşan manipülatörler olduğunun ve insanların ne söyledikleri ile ne yaptıklarının, yani normatif (idealleştirilmiş) davranış kuralları ile gerçek (aktüel) bireysel davranışların büyük farklılık gösterdiğinin altını çizmiş Malinowski'den aldıklarını Leach'in Barth'a aktardığı söylenebilir (Barrett 1997: 104).

Dolayısıyla hem Pakistan'da siyasal liderliğin işleyişine ilişkin analizinde hem de daha sonra Norveç'te bir balıkçı teknesinde gerçekleştirdiği etnografik çalışmasında Barth'ın toplumsal eylem kuramına katkı olarak kaydedilebilecek görüşlerinin kökeninde Malinowski ve Leach'in düşünsel izlerini bulmak mümkündür. Burada Malinowski'nin işlevselciliğinin, Radcliffe-Brown'ın yapısal işlevselciliğinden farklı olarak kültürel sistemi bireyin biyo-psikolojik ihtiyaçlarını karşılamaya dönük bir işleyiş içinde değerlendirmesinin, dolayısıyla bireyi hepten ihmal etmeyen yaklaşımının, toplumsal eylem kuramı ile ortak paydada buluşmaya olanak verdiğini not etmek gerekir.

Çıkarları peşinde koşan bireylerin toplumun norm ve değerlerini kendi avantajları için manipüle edebildiklerini; alternatif stratejiler arasında seçimler yapıp "karşılıklılık" temelinde ittifaklar kurduklarını; böylece toplumsal örgütlenme ve değerler sisteminde değişmelere yol açtıklarını öne süren Barth'ın, toplumsal eylem kuramına Bailey ve Boussevain gibi diğer isimlerden çok daha kararlı şekilde geçerlilik kazandırmayı hedeflediği söylenebilir. O gayet açık olarak antropolojik çalışmada toplumsal yapı üzerinde odaklaşmak yerine toplumsal yapıyı üreten süreçler üzerinde odaklaşmayı önerir ki bu süreçlerde merkezî olan, normların sınırlayıcılığı karşısında insanların kendi amaçlarına varma yolunda sergiledikleri eylemler ile alternatif stratejiler arasında seçim yapma yetkinlikleridir (Barrett 1997: 103).

Toplumsal eylem kuramını İngiliz sosyal antropolojisi bünyesinde Radcliffe-Brown'ın yapısal işlevselciliği ve onun uzantısında Max Gluckman'ın çatışmacı yapısal-işlevselciğinden, şimdi değerlendirilecek İngiliz simgeci antropolojisine bir geçiş köprüsü şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Böyle bir değerlendirmeye geçerlilik kazandıracak figür olarak da Victor Turner işaret edilebilir.

Simgeci/Yorumcu Antropoloji

19. yüzyıl klasik kültürel evrimciliğinin "yeni-evrimcilik", "kültürel-ekoloji" ve "kültürel-maddecilik" başlıkları altında 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sökün etmiş kuramsal iddialarla geri-dönüş yaparak Boasçı tarihsel-kültürel özgücülüğü gözden düşürdüğüne yukarıda değindik. Buna karşılık Clifford Geertz'le 1970'lerden itibaren ABD merkezli olarak belirginleşen yorumcu antropoloji de tam anlamıyla Boas'ın "rövanşı" ya da yeniden doğuşu olarak nitelendirilebilir. Hatta şu sav tartışmaya açılabilir: Boas damgası taşıyan ve kültürel tekilliklere odaklı antropolojiden, 1980 sonlarından itibaren kristalleşecek postmodern antropolojiye köprü, Geertz'in yorumcu antropolojisiyle kurulmuştur. Bu çerçevede tarihsel özgücülükten yorumcu antropolojiye oradan postmodern antropoloji/etnografi çığırına açılan yelpazede, "açıklama" yerine "anlam"ı; evrensel genellemeler yerine tekil yorumları; deney (*experiment*) yerine de deneyimi (*experience*) öne çıkaran bir kuramsal-yöntemsel güzergâh tespit edilebilir. Bunların hepsinde köken olarak, daha önce de söz ettiğimiz üzere Yeni-Kantçı felsefe çığırı ve "Alman Tarih Okulu" (ya da "Tarihçi Okul") bünyesinde yer alan, başta Herder olmak üzere Dilthey, Windelband ve onların takipçisi Weber'in düşünsel izlerini bulmak mümkündür (Özlem 1998a ve Morris 2004'te "Weberci Sosyoloji", s. 87-103; ayrıca bkz. bu bölümde "Tarihsel Özgücülüğün Alman Kökenleri" alt-kesiti, s. 629).

Daha spesifik olarak kaydetmek gerekirse, ABD'de yorumcu antropoloji, İngiltere'de ise simgeci antropoloji başlıkları altında karşımıza çıkan kuramsal yaklaşımların özde Dilthey tarafından formülleştirilmiş "doğa bilimleri"–"insan bilimleri" ayrımından istim aldığı söylenebilir. Dilthey'ın ayrımına göre, doğa bilimleri (*naturwissenschaften*), genellemeleri mümkün kılan "somut varlık birimleri" ile ilgilenirken insan bilimleri ya da daha doğru çeviriyle tin bilimleri

(*geisteswissenschaften*), kişi ve gruplara özel "zihinsel varlık birimleri" ile ilgilenirler. Bu ayrımı fenomenolojinin öncü ismi filozof Edmund Husserl, doğa bilimlerinin kültürün incelenmesine uygun olmadığı, çünkü kültürel yaşamın ancak öznel olarak deneyimlenerek sırrına vâkıf olunabilecek şekilde "anlam" içerdiği görüşüyle pekiştirmiştir (Erickson ve Murphy 2001: 130).

Dolayısıyla yorumcu/simgeci antropolojide esas olarak odaklaşılan, insanların kendi gerçekliklerini anlamlandırma biçimleridir. Diğer kuramsal iddialı antropologlar, kendi pozisyonlarının bilimsel ilkelere dayandığını ileri sürerken yorumcu/simgeci antropologların böyle bir iddiası yoktur. Onlar antropolojiyi daha çok bir "kültürel yorumlama sanatı" olarak değerlendirirler. Dolayısıyla o meşhur "antropoloji bilim mi sanat mı" sorusuna da iç rahatlığıyla "sanat" yanıtını verirler. Bu nedenle antropolojiyi doğa bilimleri modelinde bir sosyal bilimsel etkinlik olarak değerlendirenler de simgeci ve yorumcu antropolojiye hayli eleştirel yaklaşırlar.

Bununla birlikte yorumcu ve simgeci antropologların kayda değer görgül (ampirik) araştırmalar yapmak gibi bir arzuya hiç sahip olmadıklarını öne sürmek de mümkün değildir. Bu, izleyen alt-bölümde değerlendirilecek olan "postmodern antropoloji" için belki doğru olmakla birlikte yorumcu/simgeci antropoloji için bütünüyle aynı ölçüde geçerli değildir. Yorumcu/simgeci antropologları "bilimci" (maddeci) meslektaşlarından açık biçimde ayıran nokta, onların "kültürel anlam taşıyıcısı" olan simgeler üzerinden toplumsal ve kültürel dünyaları ele alma konusundaki ısrarlarıdır. Bu, yorumcu ve simgeci antropologların en çok paylaştıkları nokta olmakla birlikte her iki ekol arasında başlangıçtan itibaren belirgin farklılıklar bulunur. Bu farklılıklar, İngiliz ve Amerikan antropoloji geleneklerinin yukarıda belirttiğimiz kendine has özelliklerinden kaynaklanmaktadır (Erickson ve Murphy 2001: 131).

Şimdi, ortak bir düşünsel çerçeveye sahip olduklarını be-

lirttiğim bu iki kuramsal yaklaşıma, onların aralarındaki farklılıkları işaret etmek üzere başlı başına Britanya ve ABD merkezli olarak daha yakından bakalım. İzleyen alt-bölüm "postmodern antropoloji" ile daha doğrudan bağlantılı ve süreklilik içinde olması itibarıyla Geertz'le özdeş ABD-merkezli yorumcu antropolojiyi sona bırakıyor ve önceki alt bölümlerde ele aldığım toplumsal çatışma ve toplumsal eylem kuramlarıyla aynı güzergâhtan çıkması itibarıyla İngiliz simgeci antropolojisiyle başlıyorum.

İngiliz Simgeciliği ve Victor Turner

İngiliz işlevselci antropolojisinin geleneğinden beslenip onu aştığı söylenebilecek Victor Turner (1920-1983), simgeleri toplumun sürekliliğini sağlama yolunda üstlendikleri roller bağlamında değerlendirir. Bir önceki bölümde de kaydedildiği üzere Turner, erken dönem çalışmaları dikkate alındığında hem hocası Max Gluckman dolayımıyla yapısal-işlevsel çatışma kuramıyla hem de kendi döneminde revaçta olan toplumsal eylem kuramıyla etkileşimin belirgin olduğu bir düşünsel biçimlenme içindedir (bkz. Barrett 1997: 103-4). Hocası Gluckman gibi o da en çok ritüellerle ilgilenmiş, ancak daha özel olarak ritüellerde yer alan simgelerin karakteristiklerini ortaya sermeye odaklanmıştır.

Dolayısıyla, kendi kuşağındaki pek çok Britanyalı antropolog gibi Durkheim'dan etkilenmiş olmakla birlikte Turner, Durkheim'ın "organik dayanışma" kavramının özünün somut kurumlarda ve onların birbiriyle ilişkilerinde yattığını düşünen yapısal-işlevselci kuşağın ötesinde bir yerdedir. O, organik dayanışmanın, insanları birbirine bağlayan simgesel mantık sistemlerinin işlevi olduğu görüşündedir. Dolayısıyla onun simgeci antropolojisi, Durkheim'dan benzer şekilde esinlenmiş Lévi-Strauss'un yapısalcılığıyla daha fazla ortak noktaya sahiptir. Simgeler ona göre, toplumsal düzenin ye-

niden-üretimi amacına ulaşmak için kullanılan aslî araçlardır (Erickson ve Murphy 2001: 131-2).

Bununla birlikte Turner, Durkheim'e hiç benzemeyen şekilde, toplumsal birliğin esasen sorunlu olduğu, olağan sayılamayacağı, toplumsal dengenin de uyum değil çatışma temelinde kendini gösterdiği görüşündedir. Bu noktada asıl olarak yukarıda kuramsal pozisyonuna ayrıntılı olarak değindiğimiz Max Gluckman'dan ve onun "başkaldırı ritüelleri" kavramlaştırmasından etkilenmiştir. Ancak onun toplumsal yapıya bakarken bir engel ve "fetiş" olduğunu kaydettiği yapısal-işlevselciliği aşmada Gluckman'dan çok daha büyük bir mesafe kaydettiğini not etmek gerekir (Morris 2004: 394-401).



Victor Turner (1920-1983)

Durkheimcı yapısal-işlevselciliği aşmış olmanın ötesinde Turner, 20. yüzyılın daha erken dönemlerinde "ritüel süreç" üzerine yazmış Fransız halkbilimci-etnolog Arnold van Gennep'in (1873-1957) düşüncelerine taze bir nefes üflemiş olarak da değerlendirilebilir. 1909'da yazdığı *Geçiş Ritleri* (*Rites of Passage*) adlı çalışmasında van Gennep, ritüelin, bireyin bir toplumsal evreden bir başka toplumsal evreye geçişini içerdiğini ve burada birbirini izleyen üç kategori ayırt edilebileceğini öne sürmüştür: (1) Gruptan ayrılma yahut "kopuş"; (2) yeni evreye geçiş aşaması veya "eşiksellik" (*limina-*

lity); ve (3) toplumsal düzen içinde "yeniden bütünleşme"... Bu görüşlerin etkisi altında Turner, van Gennep'in "eşiksellik" kavramını model alarak ritüele ilişkin kendi yaklaşımını geliştirdi. Turner'a göre ritüel, toplumsal yapının tüm kavrayışlarının çözüldüğü ve ardından bir "antiyapı" durumunun kendini gösterdiği eşiksel bir dönem var etmekteydi. Bu, örneğin karnavallarda ya da bir dizi erinlik törenlerinde gözlemlenebiliyordu. Antiyapının ritüel "kaos"u, normal kimliklerin ve rollerin tersine dönmüşlüğünü içermekteydi; öyle ki erkekler ritüel olarak kadına, krallar hizmetkâra dönüşmekte, bu şekilde benzeri başka ritüel dönüşümler de olmaktaydı (Erickson ve Murphy 2001: 132).

Turner'e göre "iki statü arasında bir köprü" olan eşiksel evre, gündelik hayatta mevcut yapının tüm sınırlılıklarının ortadan kalktığı ve yeni yaratıcı olanakların önünün açıldığı yerdir. Eşiksel evredeki kişi "ne orada, ne burada"dır. Bunu vurgulamak için eşiksel evrenin simgeleri, hiçlik ve karmaşıklık üzerinde odaklaşır. Eşiksel evre genellikle kişiyi toplum içerisinde ayırt eden kast, sınıf, akrabalık, vb. pek çok "yapı"lanmış, hiyerarşik sınıflamanın çözülmesiyle, insanları geçici bir "eşitlik-içinde-birlik" durumuna sokar ki Turner buna da "komünitas" demiştir. Eşiksellik, antiyapı ve komünitas, Turner'in ritüel süreç üzerine analizinde dönüşümlü olarak kullandığı, birbiriyle geçişliliği olan kavramlardır. Ayrıştırmak gerekirse, eşiksellik, sürece; antiyapı, duruma; komünitas da içeriğe karşılık gelir. Bir dizi tersine dönmüş roller içeren komünitasta normal şartlar altında düşünülemez ve kabul edilemez davranışlar, sergilenebilir hâle gelir. Söz gelimi Turner, Zambiya'daki Ndembular'ın bir ritüelinde erkekler ve kadınların herkesin içinde birbirlerinin cinsel özelliklerine, beceri ya da beceriksizliklerine hakaret edip kendilerininkini yücelttiklerini ancak ritüel dışı normal yaşamda olduğunun aksine kimsenin hakarete uğramış sayılmadığını kaydeder. Aynı doğrultuda Japonya'da bir zamanlar festivallerin önemli bir parçası olan ve topluluğun tüm

üyelerinin karşı cinsin giysileriyle dans ettikleri ritüel travestilik de komünitasa karşılık gelen bir pratik olarak zikredilebilir (Turner 1969 ve Norbeck 1974'den akt. Nanda ve Warms 2002: 344).

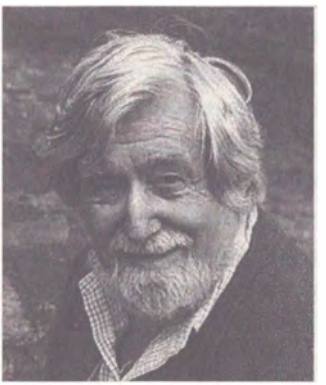
Komünitas durumu içeren ritüellerin yaygınlığı, insanların komünitas türü bağlılıklara ihtiyaç duyduklarını düşünmeye yöneltir. Turner, toplumların hayata düzen ve anlam getirmek için "yapı"lanmalarının, yani toplumsal yapının kaçınılmaz olduğunu, ama antiyapı, yani kurulu düzenin ritüellerde geçici çözülmesinin de aynı ölçüde önemli olduğunu, çünkü "ben ve ötekinin birliği"ni tam anlamıyla fark etmeye antiyapının olanak verdiğini öne sürer (Nanda ve Warms 2002: 344).

Yorumculuk ve Clifford Geertz

20. yüzyıl boyunca Claude Lévi-Strauss'la birlikte akademik dünya dışında en popüler antropolog ve Amerikan kültürel antropolojisinin de en çok öne çıkmış figürü Clifford Geertz'dir (1926-2006). Bu, özellikle onun antropolojiye yeni bir perspektif olarak sunduğu "yorumcu antropoloji"nin bir sonucudur (Barrett 1997: 158). Dolayısıyla yorumcu antropoloji (ya da "semantik antropoloji") dendiğinde akla gelen ilk isim Geertz'dir.

Geertz'in antropolojik anlayışı, Weber'in yorumcu sosyolojisi ile Boas'ın tarihsel özgücülüğünün bir sentezi sayılabilir. Ağırlıklı olarak dine odaklandığı bütün çalışmalarında belirginleşen "kültürel olguların yorumsal anlaşılmasına yönelik" yaklaşımında (Wilhelm Dilthey'la bağlaşık şekilde) Weber'in düşünsel altyapı oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Java ve Bali'nin dinsel sistemleri üzerine "kültürel yorumsama"ya dayalı incelemelerinde de Fas ve Endonezya'da İslam'ın farklı "kültürel" tezahürlerinin karşılaştırmasına gittiği *Islam Observed* (*Gözlemlenen İslam*) başlıklı çalışmasında da Weber

etkisi, kendisinin de kaydettiği üzere, açık seçik ortadadır (Geertz 1971: v, viii; Morris 2004: 496, 499, 501)



Clifford Geertz (1926-2006)

Geertz için simgeler, insanların kendi kültürlerini anlamalarına en büyük yardımcı; kültür de insanların "kendileri hakkında kendilerine anlattıkları", böyle yaparak yaşamlarına anlam, duygu ve değer kazandırdıkları bir "öykü" ya da "metin"dir. O, insanı, kendisi tarafından örülmüş anlam ağlarına takılıasılı bir "hayvan", bu ağları da "kültür" olarak tanımlar. Bu doğrultuda kültürün analizinin de yasalar arayışındaki deneysel bilimden değil, anlam arayışında "yorumsal" bir bilimden çıkabileceğini öne sürer (akt. Barrett 1997: 158). Bununla bağlantılı olarak Geertz tarafından temelleri atılan yorumcu antropolojinin vurgusu, tıpkı tarihsel özgücü Boas ekolünün de olduğu gibi, her kültürün tek ve eşsiz olduğu üzerinedir. Her bir kültür kendine has yapıp etme, düşünme ve değerler geliştirme yoluna sahiptir. İki ya da daha fazla kültür benzer görünse bile, daha yakından bir inceleme, onların her birinin davranışlara, nesnelere ve kavramlara yükledikleri anlamların birbirinden farklı olduğunu gösterir (Peoples ve Bailey 2003: 97). Söz gelimi Geertz, karşılaştırmasına gittiği Fas ve Endonezya'nın en bariz benzerliklerinin dinleri olduğunu kaydettikten hemen sonra onları benzeştiren bu dini bağlılığın aynı zamanda kül-

türel anlamda onların en bariz farklılıkları olduğunu belirtir ve şöyle devam eder: "Onlar, Arabistan'da doğmuş İslam medeniyetinin doğuda ve batıdaki en uç noktalarında bulunurlar ve bu konumlarından dolayı o uygarlığın tarihine oldukça farklı şekillerde, oldukça farklı derecelerde ve oldukça farklı sonuçlarla katılırlar" (Geertz 1971: 4). Aslında burada da Weber etkisinin izlerini sürmek mümkündür. Çünkü Mardin'in, kuramsal açıdan hem Weber hem de Geertz'den beslenen eserinde altını çizdiği üzere, "Weber metodolojisinin (...) en güçlü tarafı, karşılaştırmalarda farkları ortaya çıkarmaya yaramasıdır" (Mardin 1969: 3).

Yorumcu antropoloji açısından tüm toplumsal davranışların simgesel bir tamamlayıcısı vardır ve bu simgesel tamamlayıcı aracılığıyla o davranışın gerçekleştiği ortamda bulunanlar birbirlerinin ne yaptığını anlarlar. Dolayısıyla tüm sosyal etkileşimler simgesel ve anlamlıdır. Anlamlar ancak etkileşimde olan tarafların ortak mutabakatıyla var olur. İster bir sohbet ister bir dükkânda alışveriş isterse bir partide zaman geçirmek şeklinde olsun, böylesi bir etkileşim içindeki hiç kimse, gözlemciye o etkileşimdeki birinin şu ya da bu davranışıyla ne anlatmak istediğini nasıl olup da bildiğini söyleyemez. Buna rağmen o etkileşimde yer alanlar, sürekli olarak diğerlerinin anlayacağı şekilde davranır ve diğerlerinin yaptıklarını da doğru olarak yorumlarlar. Dolayısıyla bir antropoloğun yapması gereken de kültürün unsurlarını açıklamak değil, "yorumcu" bir hareket noktasından bu unsurlardan birinin anlamını diğerleri aracılığıyla açığa çıkarmaktır. Yani antropolog, kültürel sistemde bulunan bir şeyin, aynı sistemdeki diğer şeyler bağlamında ne anlama geldiğini ortaya sermelidir. Bu, bir sözlükte bulunan herhangi bir sözcüğün ne anlam ifade ettiğini bilmeye benzer. Eğer sözlüğün yazılmasında kullanılan pek çok sözcüğün anlamını biliyorsanız, ancak o zaman o sözlüğü bilmediğiniz bir sözcüğün anlamını öğrenmek için de kullanabilirsiniz. Dolayısıyla bir topluluğun yaşamını, o topluluk üyelerinin kendileri-

nin anladığı şekilde anlamanın yolları bulunmalıdır (Peoples ve Bailey 2003: 97-98).

Bu temellendirmeler doğrultusunda yorumcu antropolojide bir kültürü incelemenin bilimsel (nesnel) olmaktan çok "hümanistik" (öznel) bir uğraş olduğu kanaati hâkimdir. Geertz, kültürün özde bir simgeler sistemi olduğunu; her toplum için özgül ve eşsiz olduğunu; dolayısıyla antropologların asli amacının özgül kültürel bağlamları içerisinde simgelerin anlamlarını yorumlamak olduğunu söyler. İnsan yaşam biçimlerine ilişkin genelleyici açıklamalarda bulunma arayışı ise boşunadır. Kültürün oluşumuna pek çok etken katkıda bulunmakta ve bu etkenler öylesine karmaşık ve öngörülemez biçimlerde etkileşmektedir ki bu nedenle her kültürün sadece eşsiz ve biricik olan unsurlarını anlamaya yoğunlaşmak gerekir. Bu kaydedilenler topluca değerlendirildiğinde Geertz'in yorumcu antropolojisi, kültüre "idealist" yaklaşımın bir örneği ya da bir başka deyişle "Alman idealist geleneği"nin bir süreği sayılabilir (Peoples and Bailey 2003: 98; Morris 2004: 506). Amerikan kültürel antropolojisi bağlamında bunun karşı kutbunda Marvin Harris'in kültürel maddeciliği yer almaktadır.

Clifford Geertz'in kuramsal ve etnografik katkılarından çıkan yorumcu antropolojinin aşağıda değerlendirilecek postmodern antropoloji çığırına hem temel hem de çok önemli bir maya oluşturduğunu söyleyen çoktur. Kültürü bir "metinler toplamı" olarak görmesi, etnografik analizi adeta bir edebi metne nüfuz etme çabasına benzetmesi ve antropolojik metinlerin de "kurgu" olduğunu öne sürmesiyle Geertz'in antropolojide postmodern perspektifin temellerini attığı öne sürülür. Bununla birlikte, onun yorumcu antropolojisi ile postmodern antropolojiyi birebir aynı kefeye koymak doğru olmaz. Çünkü Geertz'in kendisi, postmodernizmin antropolojiye olumsuz etkilerinden bahisle onun etnografi yazma edimini riske attığını kaydetmiştir. Dolayısıyla postmodern ant-

ropolojide yorumcu antropolojiden bir etkileşim vardır denilebilirse de bunlar "özdeş" değildir (Barrettt 1997: 159-60).

Postmodern Antropoloji

Antropolojiye postmodern perspektifin doğrudan nüfuzu 1980'lerin ikinci yarısı olsa da bunu önceleyen postmodern "tınılı" kuramsal yaklaşımlar çok daha eskiye gider. Antropolojide postmodernizme temel oluşturan düşünsel savların, daha önce işaret ettiğimiz gibi 20. yüzyıl başına, Franz Boas'a izi sürülebilir. Boas ve öğrencilerinin çalışmalarında merkezî önemde olan "kültürel görelilik" ilkesi, yani kültürün adeta bir gözlük gibi dünyaya ilişkin bilgimizi bütünüyle koşullayıp belirlediği anlayışı buna verilebilecek en temel örnektir. Bu anlayış doğrultusunda dünya, bizim onu bildiğimizden bağımsız var olmadığı gibi, "özgül" bir tarihten ve kültürel eğilim ya da önyargıdan çıkmayan (ister bilimsel ister başka türden) hiçbir perspektif yoktur. Dolayısıyla Boasçı tarihsel-özgücülüğün postmodernizmin daha adının telaffuz edilmediği zamanlarda onu müjdelemekte olduğu söylenebilir. Keza, yukarıda üzerinde durulan Clifford Geertz'in yorumculuğunun da antropolojide postmodernizme giden yola taşlar döşediği söylenebilir.

Ancak antropolojide tam mânâsıyla postmodern kuramsal başlangıçları işaret etmek gerekirse bunun James Clifford ve George Marcus'ün *Writing Culture* (1986) adlı derleme çalışması olduğu söylenebilir. Kitabın başlığı gayet anlamlı olup "kültürü yazma"nın sorunsallaştırılması gerektiğini işaret eder. Bu doğrultuda postmodern antropoloji, sadece bir kuramsal pozisyon olmanın ötesinde bir yöntemsel strateji olarak, artık araştırılıp incelenen kültürden ziyade onu araştırıp inceleyen antropoloğa ve onun "öznelliğine" ilgi yöneltmeyi öne çıkarır (bkz. Bölüm On İki, "Postmodern Etnografi" alt-bölümü, s. 711).

Bu çerçeveden hareketle postmodernist antropologlar, bir kültürün değerlendirmesinin tümüyle yanlı olduğunu ve gözlemcinin kişisel geçmişi ve deneyimleri tarafından koşullandığını ileri sürerler. Onlara göre bunun sonucu, bir antropolojik metnin bize daha çok onu yazan antropolog ve onun içinden geldiği (ait olduğu) toplum hakkında bir şeyler söylediği, buna mukabil antropoloğun gözlemlediği toplumlar hakkında çok az şey söylediğidir. Postmodern antropolojik perspektiften kültür, karşıt ve birbiriyle yarış içindeki yorumların yoğun bir savaş alanı olarak değerlendirilir. Postmodern antropologlar, etnografik araştırmalarda "iktidar" ve etnografik metinlerde de "kimin konuştuğu" üzerine fazlasıyla eleştireldir. Bunun yanı sıra tarihin ve kültürün birbirinden farklı pek çok yorumunun eşit ölçüde geçerli olduğunu ileri sürerler ve genellikle güçlü olanlar tarafından yapılan yorumların meşru sayılıp diğerlerinin göz ardı edildiğine dikkat çekerler. En uç noktada postmodernizm, nesnelliğin imkânsız olduğunu iddia ederken hiçbir yorum ya da analizin de bir diğerinden daha iyi ya da kötü olamayacağını işaret eder. Eğer bu böyleyse alan araştırması yararsız ve gereksizdir ve de antropolojinin bir bilim olmaktansa bir sanatsal-edebi etkinlik olarak anlaşılması gerekir (Nanda ve Warms 2002: 418).

Postmodern düşüncenin bir diğer ilkesi de insan, toplum ve kültüre ilişkin öngörülere sahip kuramlar geliştirme ve genellemenin, yani (akımın kendi terminolojisiyle) "büyük anlatılar"ın reddidir. Postmodernistler, Boasçı tarihî özgücülükten de âşina olduğumuz şekilde, her bir kültürün eşsizliğine vurgu yapar ve kültürü bireysel temelde yüklenen ve sürekli değişen anlamların toplamı olarak görürler. Dolayısıyla antropolojinin insan davranışlarının doğasına ilişkin evrensel geçerlilikte büyük kuramlar oluşturulabileceği imkân ve ihtimaline karşı çıkarlar.

Aynı doğrultuda bir diğer postmodernist iddia, modernist-bilimselci antropologların diğer kültürler ve insanların yaşamını anlama ve açıklama çabalarının hayli "küstah" bir

girişim olduğudur. Antropolojik alan araştırması adı altında yapılan iş, postmodernist antropologlara göre, gelişmiş Batılı ülkelerce sahip olunan bilimsel statü ayrıcalığına dayanır. Bu nedenle antropolojik çalışma, zengin, sömürgeci ülkeler ile bu tür çalışmaların büyük kısmının yürütüldüğü yoksul veya gelişmekte olan ülkeler arasındaki güç dengesizliğini ve siyasal asimetriyi yansıtır. Postmodernist antropologlara göre, büyük çoğunluğu Beyaz, erkek ve Avro-Amerikan olan antropologların kendi kültürlerinin dışına çıkıp bir başka kültüre nesnel bakış sergileyebilmeleri imkânsızdır. O yüzden postmodern bakış açısıyla hareket eden antropologlar, deneysel araştırma ve incelemeyle insan dünyasının işleyişine ilişkin gerçekleri keşfetme girişimine karşı çıkarak, tüm etnografik çalışmaların sübjektif (öznel) olduğunu öne sürerler. Çünkü o çalışma, onu üreten etnografın kendi deneyimleri ve kişisel tarihi tarafından koşullanarak biçimlenmiştir. Dolayısıyla yapılması gereken, yazılacak etnografiyi yazanın (antropoloğun) mutlak otoritesinden arındırmak, onun içerisinde pek çok yazarı (antropoloğun yanı sıra "yerlileri") barındırmak ve antropolog ile incelediği insanlar arasında bir diyaloğun önünü açmaktır. Postmodernistler, ancak böylesi bir diyalog süreci aracılığıyla incelenen topluluğa ilişkin anlam ve yorum çıkarmanın mümkün olabileceği kanısındadır (Ferraro 2008: 83).

Dolayısıyla postmodern antropoloji, bu disiplinin kuramsal-terminolojik dağarcığına, "hayat-bilgisi derleyen bir etnograf olarak antropoloğun "özdüşünümselliği" (*self-reflexivity*); etnografik metinde antropolog kadar yerlinin sesinin de duyulmasına imkân veren "diyalojik etnografi"; bir çalışma tekniği olarak katılarak gözlemin ötesinde antropoloğun "katılımının gözlenmesi" (*observation of participation*); ve "öznelerarasılık" (*intersubjectivity*) gibi kavram ve terimleri eklemiştir (izleyen "Antropolojik Yöntem" bölümüne bkz., s. 691). Özetle antropolojide postmodernizm, kültürel göreliliğe tekrar ama farklı ve alışılmadık, çok daha radikal bir dö-

nüş içermektedir. Postmodernizm, antropologları kültürel genellemeler ve yasalar üretmekten vazgeçip özgül betimleme, yorum ve anlam üzerine odaklaşmaya çağırır.

Antropolojinin yorumcu analize ilişkin uzun tarihine rağmen, postmodernistlerin nesnelliğe yönelik radikal reddiyesi, bu bilim disiplininin kendi içinde de hararetli tartışmakara yol açmıştır. Bununla birlikte en acımasız eleştirmenler bile postmodernizmin, antropologları antropolojik çalışmada bilginin edinilme yollarına, kimin hikâyesini anlattıklarına ve bu hikâyeyi anlatırken kendi motivasyonları ve gündemlerine daha duyarlı hale getirdiği noktasında hemfikirdirler (Nanda ve Warms 2002: 418; daha fazla bilgi için bkz. izleyen bölümde "Postmodern Etnografi" alt-bölümü, s. 711).

12
Kültürü Yaşamak ve Yazmak: Antropolojik Yöntem

Her ikisi de insan toplumsallığının bilgisini derleme, çözümleme ve tartışmaya odaklı sosyoloji ile sosyal antropoloji arasında çoğu kez belirsizleşen ayrım çizgisinin en rahat çekilebildiği nokta, onların yöntemsel yönelimleridir. Her iki bilim dalı arasındaki fark nedir sorusuna en kestirme verilen cevaplardan biri, belki de birincisi şudur: Sosyoloji esasen niceliksel (kantitatif) verilere ulaşma hedefli anket çalışması (*survey*) ile yöntemsel yörüngesini belirler. Sosyal antropoloji ise niteliksel (kalitatif) verilere dayalı alan çalışması (*fieldwork*) ile kendisine yörünge tayin eder.

Yukarıdaki ifadede "esasen" kaydının altını özellikle çizmek gerekir, çünkü ne sosyoloji niteliksel yönteme ne de sosyal antropoloji anket-soru kâğıdı temelli niceliksel yönteme kapalıdır. Ancak yine de sosyal antropolojiyi sosyolojiden ayırt etmede en çok, en kolay, en yaygın işaret edilen husus, onun temel yönteminin alan araştırması, daha doğrusu etnografik alan araştırması, kısa ve yaygın deyişle "etnografi" olduğudur.

Hemen belirtilmesi gereken bir diğer nokta, bu durumun sosyoloji ve sosyal-kültürel antropolojinin (etnolojinin) en azından doğuş-başlangıç döneminde çalışma konularını oluşturan toplumların farklılığıyla bağlantılı olduğudur. Sosyoloji, çağdaş, şehirli, endüstriyel ve en önemlisi okuryazar "Batı" toplumlarının sorunları üzerinde odaklaşırken soru kâğıdı eşliğinde anket uygulamasında rahatlık içindedir. Oysaki "Batıdışı", küçük-ölçekli kabile, köy veya konar-göçer toplulukla-

rın yazı-dışı ("okumaz-yazmaz") insanlarının dünyasına girerek, *ethnos* diye ayırt edilen "öteki halklar"ın bilgisini derleme ve çözümleme uğraşındaki sosyal-kültürel antropologların anketle yol alması zor, çoğu durumda imkânsızdı. Bu kültürlerin dünyasına doğrudan katılmak, onlarla dört-mevsim gece-gündüz beraber yaşayarak gözlem, izlenim ve deneyimler biriktirerek bilgiyi kotarmak gerekmekteydi.

Dolayısıyla tekrar etmek gerekirse bu, 19. yüzyıl Batı Avrupa-Kuzey Amerika ekseninde, yani "modern" dünyada kendini gösteren bir iş bölümünün; toplumsalın bilgisini derlemeye dönük iş bölümünün sosyoloji ile sosyal antropolojide koşulladığı bir yöntemsel farklılaşmadır. Bugün köprülerin altından çok su akmış olmakla birlikte yine de başlangıca ilişkin bu ayrım gözetilir ve sosyoloji dendiğinde akla anket ve istatistiksel analiz gelirken, antropoloji dendiğinde de etnografi ve katılarak gözlem gelir.

Etnografi

Etnografi, bir insan topluluğunun hayat bilgisini yazmaktır. Ama yazmak, yaşamadan olmaz. Dolayısıyla etnografi, bir başka toplum ya da kültürün yaşamına doğrudan, yakından, uzun uzadıya "katılarak" gerçekleştirilen bir tanıma, bilme, öğrenme girişiminin, sonra masa başına oturulup sabırla ve özenle metinleştirilmesinden ortaya çıkar. Bu perspektiften etnografi, bir kültürü bir başka kültüre tercüme etmektir. Bu işlem, "iki kat öznellik" gerektirir. Antropolog önce öznel biçimde, araştırma yaptığı topluluk bünyesinde kültürel aktörlerin dünyasına nüfuz ederek onların niyet ve tepkilerini yine onların anlam kategorileri bağlamında ortaya sermeye çalışır ki burada empati, hatta "sempati" esastır. Sonra kendisini bu kültürel aktör ve olaylardan ayırıp onları, bir ikinci öznellik üreterek, kendi toplumunun/kültürünün an-

lam kategorilerine ve diline tercüme eder. Burada da "mesafe" ve tarafsızlık esastır.

Ancak bu noktada bir parantez açarak kaydetmek gerekirse, bu yöntemsel tutum antropoloji tarihinin başlangıcında mevcut değildir. Başlangıçta söz konusu olan, esasen bilgiyi sahada değil "masa"da üretme pratiğidir. 19. yüzyılın öncü antropologlarının (önceki bölümde "Evrimcilik" altbölümüne bkz. s. 604), dünyanın dört bir yanından kendilerine ulaştırılan kültürel veriler temelinde "öteki halklar"ın (*ethnos*) bilgisini karşılaştırmalı olarak yazıya dökme çabaları ne kadar emek ve meşakkat dolu olursa olsun, bugünden bakıldığında dudak bükülüp küçümsenen bir pratiktir. Onlar, *armchair anthropologist*, yani Prof. Güvenç'in Türkçeleştirdiği ifade ile "masa-başı antropologları" damgasını yemişlerdir (bkz. Bölüm On Bir, "Evrimcilik"s. 604; "Tarihsel Özgücülük" s. 626; "Yapısal İşlevselcilik" s. 644 alt bölümleri).

Elbette bir antropolog masa başına oturmaz değildir. Aksine, masa başına oturup dirsek çürütmeden de antropolog olunamaz. Ama ondan önce "saha"ya, araziye, hayata açılmak, deyiş yerindeyse kalem ya da mürekkep karası kadar toza-toprağa, çamura da bulaşmak gerekir. Ne olunacağı bellidir: Hem masabaşı antropoloğu, hem de "saha antropoloğu". Etnografi, bu iki nitelemenin de bihakkın işlerliğe sokulabildiği noktada ortaya çıkan eşsiz ve onu kotaranı da eşsizleştiren bilimsel, düşünsel, hatta "sanatsal" bir üründür.

Öteki halkların, toplumların, kültürlerin bilgisini toplama yöntemi olarak etnografinin nasıl yapılıp-nasıl yazılacağı hususunda sosyal-kültürel antropologlar arasında tartışma, ihtilaf ve karşıtlık, aslında disiplinin tarihi boyunca hiç eksik değildir. Ama bu, uzunca bir süre kapalı kapılar ardında ele alınan bir sorun olarak kalmıştır. Hayat bilgisi (kültürü) ve hayat hikâyesi (tarihi) yazılacak topluluklara nasıl yaklaşılacak, onların dünyasına nasıl nüfuz edilecek, bu gerçekleştirildiğinde onlarla yaşanarak kazanılan bilgi, sonrasında nasıl çözümlenip yorumlanacak, tabii bu arada da neler yazılıp

neler yazılmayacak, yazılamayacaktır?.. Söz gelimi kendisine yabancı bir toplum ya da kültürün dünyasına giren antropolog, kişisel düşünce, duygu, endişe, korku, öfke, nefret, sevinç ve sevgilerini de içtenlikle paylaşıma açacak mıdır; açması gerekir mi? Antropolog açısından topluluğa ilişkin analiz kadar "alaka" da söz konusu olacak mıdır? Bilimsel bir çalışmadan beklenen nesnellik kaygısı ile "nesne"ye (araştırılan topluluğa) bakışı, onu anlayış ve açıklayışı belirleyen "öznellikler"; yani araştırıcının yorum, tahayyül, sezgi, algı, empati, sempati ve diğer zihinsel, ruhsal, duygusal değerlendirmeleri göz ardı, hasır altı, perde arkası mı edilecektir?..

Soruların cevapları 20. yüzyılın başından bu yana değişmiş, farklılaşmış, çeşitlenmiştir. Yöntemsel tercihler başından beri kuramsal yönelimlerle bağlantılı olduğu için bu cevaplar da gerek genelde bilimin ve sosyal bilimlerin, gerekse özelde antropolojinin ne olduğuna ilişkin felsefi, ideolojik ve "politik" tartışmalar doğrultusunda şekillenmiştir. Yine de bu çok karmaşık ve tartışmalı süreci sade ve basit çerçevede tarif etmek gerekirse bütün mesele, etnografi ne kadar "deneysel" (*experimental*), ne kadar "deneyimsel" (*experiential*) bir etkinliktir sorusu etrafında düğümlenmektedir.

Katılarak Gözlem

Başlangıçta geçerli olan, bugün de hâlâ ısrarlı savunucuları bulunan pozisyon, etnografinin deneysel olduğu noktasında ısrarlıdır. Bu pozitivist ("bilimci") anlayış doğrultusunda antropoloji, etnografik etkinlik sayesinde bize "bir başka dünyanın nesnel bilgisi"ni sunan "bilimsel" bir disiplin olarak değerlendirilir (bkz. bu bölümün sonunda "Pozitivist ve Hümanistik Bilim Yaklaşımları" başlıklı kutu-yazı , s. 725). Bunu sağlama yolunda antropologdan, "katılarak gözlem" (*participant observation*) denilen bir araştırma tekniği uygulayarak tanımayı, bilmeyi, anlamayı, çarpıcı deyişle "sır-

rına vakıf olmayı" hedeflediği insan topluluğunun yaşamına girmesi, konuk olduğu topluluğun üyeleriyle mümkün olan en üst düzeyde empati (duygudaşlık) kurması, böylece çevresindeki bu farklı yaşamın özünü öğrenmeye çalışması beklenir. Antropolog, yaşanılan toplumsal ortamda oradan oraya koşturarak, toplumsal görüntünün tüm yönlerine dikkat yöneltmek durumundadır. İlgi alanı, yaşamın kendisi kadar geniş ve kapsamlıdır; doğum, evlilik, ölüm, çıkar çatışmaları, uzlaşma stratejileri, din, aile, akrabalık ilişkileri, geçim kaynakları, güç-otorite ilişkileri gibi... O, bunların hepsine dikkat yönelterek, gözlediklerini doğru ve güvenilir biçimde "alan notları"na kaydetmeye çalışır (Lewis 1998: 25). Bu sürecin içinde, araştırıcının gözlemlerini sürekli ve düzenli olarak kaydettiği "alan notları"nın (*fieldnotes*) yanı sıra; yaş, meslek, medeni hâl ve hane kompozisyonu gibi bilgileri ortaya seren "nüfus envanterleri"; insanların nerede yaşadıklarını, geçim biçimlerini, söz gelimi hayvanlarını nerede otlattıklarını, toprakların nasıl bölündüğünü ve kendilerini çevresel kaynaklara (nehir, dağ, deniz, göl, orman, yayla vd.) göre nasıl konumlandırdıklarını görünür kılma yolunda yapılan "etnografik haritalamalar"; akrabalık figürleri ve yakınlık-uzaklık ilişkilerinin serimlendiği "soyağacı tabloları" ve topluluk etkinliklerini (doğum, sünnet, düğün, ölüm/cenaze, ibadet, ayin, tören, festival vd.) belgeleyen "sesli-görüntülü kayıtlar" da ek veri toplama pratikleri olarak işlerliğe sokulur (Ferraro 2008: 101-103).

Böylesi bir katılım sonucunda antropolog, çalıştığı topluluğun en derin ve detaylı bilgisine ulaşarak onu derlemiş olacaktır. Sonuçta da kültür ya da topluluğun bu şekilde derlenmiş bilgisi olan "etnografi", metne dökülerek karşılaştırmalı biçimde irdelenip kuramsal değerlendirmelere tabi tutulur ki bu da "etnoloji", yani sosyal-kültürel antropolojidir.

Etnografinin temel çalışma tekniği olarak katılarak gözlem, adında da kendini fark ettiren ama asıl uygulamada açığa çıkan bir içsel gerilim barındırır. Şöyle ki araştırıcı-

antropolog açısından "katılmak", insanların eylem, düşünce ve duygularını paylaşmak, onların gözüyle dünyaya bakabilmek ve kendisini onların yerine koyabilmek, yani empati kurabilmek demektir. Ancak öte yandan "gözlem" de bir topluluğun hayatında neler olup bittiğini soğukkanlı ve tarafsız şekilde izlemeyi ve gördüklerini, duyduklarını, öğrendiklerini olduğu gibi, duygu ya da değer-yüksüz olarak kaydetmeyi gerektirir (elbette bunun mutlak anlamda ya da tam olarak ne kadar gerçekleştirlebileceği ayrı bir tartışma konusudur). Bu durumda bir antropolog için katılmak, kendi olmaktan çıkmak; gözlem ise kendi olarak bakmak demektir. Aynı doğrultuda, "katılım"da aşırılık toplulukla özdeşleşmeye ve "topluluğun dili" olmaya; "gözlem" mesafesinde ısrar da yeterince derinleşememe ve yüzeyde kalmaya neden olabilir. Antropolojide yöntemsel çerçevede kendini gösteren bu ikilem, kavramsal karşılığını "emik" ve "etik" terimleriyle bulur.

Emik ve Etik

Katılarak gözlem sürecinde emik perspektif, araştırma yapılan topluluk üyesi insanların gözüyle, duygu-düşünceleriyle kültüre "içeriden" bakabilmek, kısaca ifade etmek gerekirse, "yerlileşmek"tir. Amerikan kültürel antropolojisinde 1950'li-60'lı yıllarda hayli popüler olmuş "etnobilim" (*ethnoscience*) yaklaşımı, bir başka kültürün ancak onun üyesi olanların gözüyle dünyaya bakabilmekle anlaşılabileceği noktasındaki ısrarıyla tam anlamıyla bu perspektifin şampiyonluğunu yapmıştır (Ferraro 2008: 79). Etik perspektifle kastedilen ise kavramsal-kuramsal çerçevede antropolog gözüyle kültüre "dışarıdan" bakmayı sürdürmek, analiz ve eleştiri yolunda "yabancı" konumunu korumaktır. Aynı Amerikan kültürel antropolojisi bünyesinde bu perspektifin şampiyonu da kültürel materyalizm kuramsal yaklaşımının ön-

cü ismi Marvin Harris'tir (bkz. Bölüm On Bir, "Boas-sonrası ABD" alt-bölümü, s. 653).

Terimlerin kökeni, 1950'lerde dilbilimci Kenneth Pike'ın dilbilimdeki "fonemik" (*phonemics*) ve "fonetik" (*phonetics*) kavramları arasındaki karşıtlığın bir benzetimini antropolojik araştırma pratiğinde işlerliğe sokmasına dayanır. Dilbilim alanında fonemik, "anlamlar"a yoğunlaşan, fonetik ise "sesler" üzerinde duran incelemeleri tanımlar. Dillerin ses sistemleri, bunlar dili konuşanlar tarafından sunulsa da başlı başına, bağımsız ("fonetik") olarak ele alınıp çalışılabilirler. Ancak hangi seslerin anlamlı olduğunu keşfetme ("fonemik") yolunda o dili konuşanlara, onların uzmanlık ve otoritesine dayanmak kaçınılmazdır. Dolayısıyla fonetik, dili inceleyen kişinin "dışarlıklı" bakış açısını, fonemik ise o dili konuşanların "içerlikli" bakış açısını temsil eder. Dilbilim çalışmalarında kendini gösteren bu yaklaşım farklılığını antropolojik alan araştırmasına, daha doğrusu katılarak gözlem tekniğine ilişkilendirerek her iki terimi 1962'de ortaya atan Pike, "katılım"ın emik, "gözlem"in ise etik olduğunu ileri sürer. Çünkü katılım boyutunda antropolog, tıpkı çalıştığı topluluk üyeleri gibi düşünme ve davranmaya gayret ederken, gözlem boyutunda belli bir mesafede, topluluktan bağımsız, dolayısıyla tarafsız (nesnel) bakma derdine düşer. Böyle olmakla birlikte Pike, bu iki perspektifin bir ikilik ya da ikilem oluşturmadığını, aksine birbirini tamamladığını vurgulamıştır. Şöyle ki etik (dışarlıklı) bakış açısıyla çalışmaya başlayan araştırıcı, giderek incelediği kültürün emik (içerlikli) kategorilerini anlamaya başlar ve bunun sonucu olarak da başlangıçtaki etik perspektif, içerisine emik betimlemelerin yerleşmesiyle yenilenmeye uğrar. Dolayısıyla aynı veriye iki farklı (dışarıdan ve içeriden) bakış, süreç içerisinde her ikisinin birleşmesinden çıkan bir nihai bakışa evrilmiş olur (Erickson ve Murphy 2001: 112-113; Adams 1997: 215).

Yukarıda aktarılanlardan anlaşılacağı üzere her iki perspektif de katılarak gözlem sürecinde işlerliktedir ama elbette

onların yarattığı gerilim, söz gelimi ne kadar "yerlileşme" ve antropolog konumundan uzaklaşma ya da ne kadar yabancılığı sürdürme ve topluluk dünyasına nüfuz edememe arasında bir gelgit, arada-kalmışlık hali, araştırmanın gidişatında belirleyici olabilir. Durum böyle olmakla birlikte, erken dönem alan araştırmalarında katılarak gözlemin bu ikircikli durumuna ve ona dayalı olarak belirmesi kaçınılmaz sorunlara ilişkin çok fazla paylaşım antropologlardan çıkmamıştır. Bunlar, araştırma sürecinde yaşanan kişisel-özel sorunlar kategorisinde antropologların çalıştıkları akademik kurumlarda meslektaş dertleşmesi olmaktan öteye gitmemiş, bir başka deyişle "koridorlarda kalan konular" olmuştur.

Özel Günlükler/Öznel Gerçekler

"Koridorlar"ın yansı(tıl)madığı etnografik metinlerde gördüğümüz, hayatlarına dâhil olarak yaşam biçimlerini incelediği insanlar karşısında antropoloğun hâkim, güçlü ve belirleyici konumda konuşuyor olmasıdır. Yani antropolog, insan topluluklarının aile-akrabalık sistemlerini, evlilik biçimlerini, yeme-içme, giyim-kuşam âdetlerini, dinsel-büyüsel inançlarını, siyasal örgütlenme biçimlerini, kadın-erkek ilişkilerini, hatta cinsel yaşamlarını mutlak bir kesinlikle ve nesnel biçimde aktararak bilinmesini sağlayan bir "otorite" olarak karşımızdadır. Ancak işin iç yüzünün öyle olmadığı, alan araştırması odaklı antropolojinin Britanya'da öncülerinden sayılan Bronislaw Malinowski'nin (önceki bölümde "Yapısal İşlevselcilik" alt-bölümüne bkz. s. 644) bir klasik olan Trobriand Yerlileri üzerine çalışmasını gerçekleştirirken tuttuğu özel (gizli) günlüğü, o çalışmayı gerçekleştirmesinden aşağı yukarı yarım yüzyıl sonra (1967'de) açığa çıkınca üstü örtülemez şekilde netlik kazandı. Malinowski, kitaplarında tarafsız ve nesnel bir şekilde yaşamlarının farklı boyutlarını anlattığı bu yerlilerden aslında hiç mi hiç hazzetmiyor, onlar hakkında çok

kaba şeyler düşünüyor ve bunları yine kaba sözcüklerle ifade ediyordu. "Alan"da onlarla birlikte olmaktan (onlar üzerine çalışmaktan) mutlu değildi ve bir an önce oradan ayrılmayı arzuluyordu (akt. Geertz 1990: 45-46). Kitaplarda yer alan o "nesnel" bilgiler, işte böylesi öznel ruh ve zihin halleri içerisinde gerçekleştirilmiş araştırmalar temelinde oluşturulup ilgiye sunulmaktaydılar!..

Bu bir "büyü bozumu" idi. Ancak her şeyi bir özel günlüğün ifşasına bağlamak da doğru olmaz. Antropolojinin sömürgecilikle, oryantalizmle, Batı ya da Avrupa-merkezcilikle ilişkili ve "öteki" olanı asimetrik (eşitsiz) bir zihinsel ve duygusal motivasyonla takdim ve temsil ederek yol aldığına dair disiplinin içinde eleştirel ve sorgulayıcı girişimler kendini göstermiş, kuramsal, ideolojik ve politik bağlamlarda tartışmalar sürdürülmüş ve bunlar, yeni yöntemsel açılımlara itici güç oluşturmuştur (bu bakımdan bir dönüm-noktası metni olarak bkz. Asad 1973 [1998]; aynı doğrultuda eğlenceli bir özeleştirel anlatı olarak bkz. Barley 1986).

Epistemik Sarsılma

Gayet açık olan ama pek fazla sorunsallaştırılmayan bir diğer nokta da hiçbir antropoloğun alan araştırmasının sonuna, o araştırmaya başlamadan önceki düşünsel, bilişsel ve duygusal konumunda varmadığıydı (Crick 1982). Çünkü etnografik araştırma boyunca bir antropolog, hem kendi dışında kalan yaşam ve dünya hakkında hem de buna paralel, hatta bundan daha önemli olarak kendisi hakkında derin bir kişisel öğrenme deneyimi yaşar. Bu, bir yandan "kendine ötekileşme", diğer yandan da "öteki olanda kendini bulma" girişimidir. Kitabımızın başlangıcında da vurgulandığı üzere denilebilir ki antropolojinin en karakteristik tanımlarından olan "ötekinin bilimi", gerçek anlamını antropoloğun etnog-

rafik araştırma sürecindeki "ötekileşme" deneyimiyle, en çok o zaman kazanmaktadır.

Elbette alan araştırmasında antropolog ile topluluk üyeleri arasında yaşanan ilişki ve etkileşimler sonucu antropolog-birey üzerinde ortaya çıkan ve "nasıl insan olunacağı" bilgisine dair bu "epistemik" sarsılmanın boyutu kişiden kişiye de çalışılan toplumun/kültürün özelliklerine de bağlı olarak değişebilir. Örneğin, Japonya'da geyşaların yaşamı üzerine çalışma yapan bir kadın antropolog, sadece bir geyşanın toplumsal rolünü üstlenmekle kalmadığını, vücudu ve ruhu ile de bir geyşaya dönüştüğünü ifade etmiştir (Tedlock, 1991: 70). Bir başkası, Kaliforniya'da bir alt-kültür olarak kabul edilebilecek poker oyuncularının dünyasına girmiş antropolog, birkaç yıl içerisinde, hemen hemen, dünyalarını tanımaya çalıştığı insanlardan biri hâline geldiğini belirtir. Ayrıca, az da olsa, alandaki deneyimleri sonucunda, antropoloji yapmaktan tamamen vazgeçip, araştırma yapma amacıyla aralarına katıldığı topluluğu benimseyerek yaşamının geri kalan kısmını onlarla sürdüren antropologlar vardır ki böyleleri için antropoloji, yalnızca alan araştırması olmaktan çıkmış, yaşamın kendisi haline gelmiştir.

Bu uç noktadaki örnekler bir yana, birey olarak antropoloğun varlığının, bir alan araştırmasının gidişatında en temel belirleyen olduğu söylenebilir. Ne var ki antropoloğun alan araştırmasının yürütülmesinde ve seyrinde hayati öneme sahip olan pozisyonu, ortaya çıkan son ürün olan yazılı metinde genellikle kayıptır. En azından klasik etnografi/antropoloji çalışmaları için bu böyledir. Bu deneyimler, gerek araştırma projesini hazırlama aşamalarında, gerekse araştırma sırasında toplulukla olan etkileşimlerden edinilen izlenimler ışığında disiplinin diğer üyeleriyle "fakülte bölüm koridorları"nda zorluklar, sıkıntılar, etik açıdan söz konusu ikilemler ya da açmazlar olarak paylaşılıp tartışılmakla yetiniliyordu. Çözümlenmesi için ne gibi stratejilerin izlenmesi gerektiği konusu önemli bir gündem oluşturabilmekte ama her şey tamamla-

nıp yazma aşamasına gelindiğinde bunlar metne ya hiç katılmamakta ya da son derece dar bir çerçevede, kısa ve yüzeysel olarak aksettirilmekteydi. Bu şekilde, antropoloğun alan deneyimi üzerinde epey bir süre ciddi olarak kalem oynatılmamış olmasının derinlerde yatan nedeninin, bunların tartışılmasından duyulan rahatsızlık olduğu kaydedilmiştir: "Biliyoruz ki bir seçkin grup içerisinde uygulanan en yaygın taktiklerden biri, kendileri için rahatsız edici olan konuların tartışılmasını onları vulger ya da 'ilgiye değmez' şeklinde yaftalayarak reddetmektir" (Rabinow 1986: 253).

Alan deneyimini ilgiye ve tartışmaya açma yolunda bu rahatsızlık ve isteksizliğin bir başka nedeni de antropologların kendilerinin uzunca bir süre araştırma yaptıkları topluluklar ve insanlar karşısında birer iktidar simgesi ve temsilcisi olarak belirmiş ve bunu bilinçli-bilinçsiz benimsemiş ya da olağanlaştırmış olmalarıdır.

Antropolog ve "Yerli": Güç Kimde?

Antropolojinin klasik ("bilimci-positivist") araştırma ve çalışma prosedürünü güven, inanç ve inatla sürdürdüğü yıllar boyunca antropolog, konu olarak seçilen topluluklar karşısında hâkim, güçlü ve belirleyici bir pozisyonda idi. Antropoloğun gücü, üzerinde çalıştığı topluluğun "bilinmesini sağlamak"tan kaynaklanmaktaydı. "İlkel" (*primitive*), "geleneksel" (*traditional*), "kabilesel" (*tribal*) diye nitelenen ya da damgalanan toplulukların aile ve akrabalık sistemlerini, evlilik örüntülerini, inanç pratiklerini, siyasal örgütlenme biçimlerini tepeden ve mutlak kesinlik arz eden, yani yanlışlanamaz bir eda ile anlatan otorite sahibi bir sesti o... Dolayısıyla o klasik antropoloji/etnografi metinlerinde antropoloğun otoriter, hâkim ve güçlü ses tonu ile diğer insanların sahip olduğu pek çok zaaftan uzak, yani korkusuz-duygusuz-tarafsız, âdeta "yarı-tanrı" bir biçime büründüğü söylenebi-

lir. Fakat işin aslının hiç de öyle olmadığını bu çalışma izleğinin "pîri" sayılagelmiş Bronislaw Malinowski'nin yukarıda bahsedilen alan araştırması sırasındaki kişisel notlarından hareketle vurguladık. Böylece bozulan kurgu, bir yandan kendinden çok emin, aşırı güvenli ve tutarlılık iddiasındaki "etnografik ses" üzerinde sorgulayıcı olmayı gündeme getirdi. Öte yandan daha önceleri de örneklerine rastlanmakla birlikte, "konvansiyonel" (hâkim-yerleşik) etnografik yazım tarzı karşısında oldukça kıyıda (marjinal) kalmış ve "kültür tanıtımı" yerine, kültürle etkileşen "antropoloğun deneyimi"ne yer veren etnografiler yazma yönünde eğilimlere ivme kazandırdı (Clifford, 1989: 14).

Bu yönelimi destekleyecek mahiyette durum aslında çalışılan topluluklar, yani "yerliler" açısından bakıldığında da değişmişti. Antropolog incelemeye giriştiği topluluk karşısında artık eski günlerdeki kadar güçlü bir pozisyona sahip değildi. Ortam çok daha riskli ve gerilimliydi. Topluluk üyeleri antropoloğun aralarına girmesine itiraz edebilmekte, onlarla birlikte olma gerekçelerini sorgulayabilmekte, bilgi edinmek için uyguladığı yakınlaşma stratejilerini yüzüne vurabilmekte, onu rencide edebilmekte, hatta fiziksel saldırıda bulunabilmekteydiler. Dolayısıyla artık güç, antropologdan çok, incelenen topluluğu oluşturan bireylerde gibi gözükmekteydi. Bu noktada karakteristik bir örnek olarak Malezya'da kentli bir dinsel hareket üzerine yaptıkları alan araştırmasının sonuçlarını kitap olarak yayınlayan Lee ve Ackerman'ın başına gelenler kaydedilebilir.

Araştırma boyunca kendilerine topluluk üyeleri ve onun lideri tarafından her türlü kolaylık sağlanan, diledikleri şekilde bilgi toplamalarına (görüşme yapma, ritüellere katılma, fotoğraf çekme vd.) izin verilen iki antropolog, yayınladıkları kitabın, dinsel hareketin ciddi yasal kovuşturmaya uğradığı bir döneme denk gelmesi nedeniyle hareketin içerisinde yer alanlarca kendilerine leke sürmekle suçlandılar. Bu süreçte antropologlar, yazdıklarının, hareketin liderini kötü-

leyen pasajlarla dolu ve bunların da yalan-yanlış olduğu gerekçesiyle mahkemeye verildiler. Onlardan tuttukları notları ve bilgi kaynaklarını oluşturan kişileri teşhir etmeleri de istendi. Araştırma notlarının ve görüşme yapılan kişilerin gizliliğini koruma ilkesini tehdit eden bu isteklerle mücadele etmek, her iki araştırıcıya da sıkıntılı anlar yaşattı. Sonuçta da bu rahatsız edici durum ancak kendileri ile hareketin üyeleri arasında bir dizi gerilimli müzakere sonunda çözülebildi (Lee ve Ackerman, 1994: 342-343).

Böylece, sadece yazdıklarının doğru olup olmadığını sınama açısından değil, kendisini aylarca belki de yıllarca aralarında barındırmanın, buna izin vermenin bedeli olarak olumlu yönlerini kâğıda döküp dökmediğini bilme-denetleme isteğinin çalıştığı topluluğun üyelerinde bulunduğunu bilmek ve bunun yarattığı kaygı, antropoloğu metni ortaya çıkarırken rahatsız eden ve frenleyen bir etmen olmaya başlamıştır. Bu şekilde antropolog-yazar ile "yerli-okuyucu"nun birbirinden köklü biçimde farklılaşan perspektifleri bir potansiyel çatışma kaynağı olmakta ve bu da etnografik metne damgasını vurmaktadır (Lee ve Ackerman, 1994: 343). Yani etnografik anlatı, etnograf/antropolog ile incelediği topluluk arasındaki güç ilişkilerinin niteliğinden etkilenmektedir. Bu konu üzerinde duran Tedlock (1987: 334-335), antropolog ile alan çalışması yaptığı topluluktaki insanlar arasındaki iktidar ilişkilerine bağlı olarak çalışmanın başlangıçta planlanandan çok değişik yönlere giderek orijinal hedeflerden sapabileceğine işaret eder. Öyle ki sonuçta araştırmanın ne hakkında olacağının belirlenmesinde bile topluluk başat rol oynayabilmektedir.

Dolayısıyla antropolog açısından eskiden olduğu gibi, çalışması biter bitmez alandaki insanların arasından ayrılarak yüzlerce-binlerce kilometre uzaktaki güvenli ve konforlu çalışma odasında, alanda doldurduğu sayısız not defterine gömülerek, topluluk yönünden gelebilecek hiçbir baskı veya talebin kaygısını taşımaksızın "masa başı"nda yazma rahatlı-

ğı ("lüksü") kalmamıştır. Böylece giderek küçülen dünyada, "başkası"nı tanıtma gücü, artık araştırıcı-antropoloğun ayrıcalıklı hakkı olmaktan da çıkmıştır. Artık bu güç, özellikle "tanıtan" (antropolog) ile "tanıtılan"ın (kültür) aynı toplumsal sistemin üyeleri olduğu durumlarda, her ikisi arasında dağılmaktadır. Antropolog ile çalıştığı topluluk arasında "kültürün tanıtımı" sürecinde daralmış olan bu mesafe de antropoloğun pozisyonunu tehlikeye düşürmektedir. İçerisinde yer aldıkları daha-geniş toplumsal sistemin politik bir duyarlılıkla yaklaştığı (örgütler, kültler, tarikatlar gibi) toplulukların etnografisi, tanıtımın kamuya açılmasına bağlı olarak daha kapsamlı yankıları ve riskleri hem antropolog açısından hem de çalışma konusunu oluşturan topluluk üyeleri açısından barındırmaktadır (bkz. Atay [1996] 2011: 297-329).

Sonuçta antropoloğun işi artık eskiden olduğundan çok daha zor görünmektedir. Hem alandaki varlığı sorgulanabilmekte ve içerisine katılmaya çalıştığı topluluğun kendisi karşısında giderek güçlenen pozisyonu altında zor durumlara düşmekte, hem de alandan dönüp etnografik metni oluşturma sürecinde ve sonrasında meslektaşları tarafından sorgulanmaktadır. Ortaya çıkardığı bilgi, yani bir kültürün kendisi tarafından yapılan takdim ve tanıtımı, tartışmasız kabul gören doğrular olarak değerlendirilmeyip, ondan "ne bulduğu" kadar, belki ondan daha fazla, "ne yaptığı"nı aktarması istenmektedir.

Antropoloğun "Alan"a Etkisi

Antropoloğun araştırma etkinliğinin bir parçası olduğu, yani yapılan araştırmada kişisel bir boyut bulunduğu yukarıda belirtildi. Biraz açmak gerekirse, antropoloğun varlığı, çalıştığı topluluğun yaşam biçimine ve sürecine etki eden, topluluk üyelerince de hassasiyetle dikkate alınan bir "girdi"dir. Antropolog istese de istemese de topluluğun yaşantısında kendi-

sinin varlığında süregelen ve kendisi tarafından gözlemlenen etkinlikler, kendisinin yokluğunda olmuş ya da olacak olanların aynısı değildir. Bu noktada bir kez daha Malinowski'ye dönerek onun pratiğini büyüteç altına yatıran bir örnekle devam edelim.



(Kaynak: Malinowski [1922] 1966)

Bronislav Malinowski'nin antropolojinin geleneksel çalışma tarzını öğrenme açısından temel kaynak niteliğindeki *Argonauts of Western Pacific* (*Batı Pasifik Argonotları*) adlı kitabının ilk sayfasında, kendisi tarafından alan çalışması gerçekleştirirken çekilmiş ve bir "Kula" törenini sergileyen fotoğraf yer alır (Kula için bkz. Bölüm Beş, "Karşılıklılık ve Kula" alt-kesiti, s. 274). Fotoğrafta topluluk şefine istiridye kabuklarından yapılmış kolyeyi takdim eden bir grup genç, şefin önünde saygı ile eğilmişler ve aralarından biri de tören gereği olarak böcek kabuğundan yapılmış bir aleti üfleyerek çalmaktadır. Herkesin dikkati ritüel üzerinde toplanmış görünmektedir. Görünüşte bu, Trobriand yerlilerinin yaşamının "gerçek" bir kesitini bize sunan belgedir. Ancak fotoğrafa biraz daha yakından ve dikkatlice bakıldığında, şe-

fin önünde saygıyla ve törenin gerektirdiği ciddiyetle eğilmiş görünen yerli gençlerden birinin bariz biçimde, diğerinin ise göz ucuyla ("çaktırmadan") kendilerinin fotoğrafını çekmekte olan kameraya baktıkları fark edilir (akt. Clifford, 1988: 21; önceki sayfadaki görsele bkz.). Yani, her zaman olduğu gibi, tümüyle kendisini ritüelin havasına kaptırmış görünen yerliler, aslında her zamankinden farklı olarak, antropoloğun varlığını dikkate almakta, tavır ve davranışlarını belli ki buna göre ayarlamaktadır.

Bunun anlamı şudur: Antropoloğun inceleme ve açıklama derdinde olduğu toplumsal bağlam aslında iki tarafça tanımlanmaktadır. Bir yandan antropolog topluluk hakkında gözlem yapıp bunları kuramsal kıstaslara uyarlamaya çalışırken, topluluk üyeleri de süregelen olaylar ve durumları anlamlandırmaktadır. Bunu yaparken de genellikle antropoloğun tutum, tavır ve davranışları hakkında, onun gıyabında yaptıkları spekülasyonlar (tahminler, önyargılara dayalı yorumlar, dedikodular) doğrultusunda hareket etmektelerdir (Crick, 1982: 25).

O hâlde antropolojik çalışma ve kültür tanıtımı, tek taraflı ve tek sesli gerçekleşen bir etkinlik değil, antropolog dışında, onun etkilediği ve kendisini etkileyen topluluk üyelerinin hareket ve seslerini de içeren, çok sesli ve "diyalojik" bir etkinliktir. Etkileşim ürünü olan bilgi, ne nesnellik ne de öznellik alanına girer. Bu, farklı öznelliklerin paylaşıldığı ve etkileştiği "özneler-arası" (*intersubjective*) bir bilgi alanıdır (Tedlock, 1991: 71). Bu bağlamda artık, başlangıçta yaptığımız tanımlamanın aksine, antropolojik bilgi, yalnızca "öteki" hakkında bilgi olmayıp, "ben (antropolog) ve öteki (topluluk üyeleri)" arasında, onların birbirini karşılıklı biçimde tanımlamasından ortaya çıkan bir bilgidir (Crick, 1982: 15-16). Böylece etnografi, antropoloğun araştırma yaptığı topluluğa ilişkin, "*Bu insanlar böyle yaşar*" dediği bir metin olmaktan çıkarak, "*Bu insanlar ve ben, böyle yaşadık*" demeye başladığı bir metin haline gelir (bkz. Atay 2011: 336).

Katılarak Gözlemden Katılımın Gözlenmesine: Özdüşünümsellik

Yukarıda aktarılan çerçevede gelinen nokta, klasik etnografi karşısında, etnografik etkinliği bir diyalog ve antropologla topluluk üyeleri arasında etkileşim olarak kavrayan "diyalojik etnografi" anlayış ve pratiğidir. Bu yeni anlayışla etnografik etkinlik ve süreç, asgari düzeyde "deneyim"in yazıya çevrimi olup çok yönlü öznelliklerin etkisi ve yazar-antropoloğun kontrolü dışındaki iktidar ilişkilerine bağlı olarak daha karmaşık bir hale gelir (Clifford'dan aktaran Peace 1990: 21). Çünkü antropologların alan çalışmalarını sürdürürken içerisinde yer aldıkları bir "politik bağlam" söz konusudur ve hem kendi çalışma pratiklerini hem de çalışma konusu olan toplulukları biçimleyen de büyük ölçüde antropoloğun kontrolü dışındaki "politik" süreç ve koşullardır (Escobar 1993: 378; Atay 2008b: 45-64).

Böyle olmakla birlikte antropoloğun alanda kurduğu etkileşimler çoğu durumda hâlâ onun tarafından yapılan seçimlerdir. Ayrıca yine kendi seçimleri sonucunda bilginin içeriği belirlenmektedir. Çünkü görebildiğimiz şeyleri kaydedip, göremediğimiz, nüfuz edemediğimiz yönleri kaydetmemek, bir yanlış anlamayı, utanç verici bir duruma düşürülmeyi yahut rencide edilmeyi bildirip bildirmemek bizim seçimimize kalmıştır. İşte bu noktada da ortaya etik-ahlakî bir boyut çıkmaktadır (Tedlock, 1991: 72). Antropoloji/etnografi pratiğinde 1970'lerin başından itibaren "katılarak gözlem"den "katılımın gözlenmesi"ne doğru olan değişim, bu boyutu dikkate alır. Bu noktadan hareket eden bir antropolog, incelediği dünyayı kendisinin de bir parçası olarak içerisinde yer aldığı ve kendi şahsiyetini de açığa çıkaran bir "anlatı" (*narrative*) çerçevesinde takdim eder. Bunun içinde klasik anlamda etnografik malzeme veya verilerin yanı sıra alan çalışmasındaki katılım ve deneyimleri üzerine antropoloğun kendi düşünce ve yorumları da yer alır (Tedlock 1991: 77; Atay 1996:

327-364). Ayrıca araştırma yaptığı topluluk üyelerinin sesi, antropolog ile diyalog içinde ya da doğrudan metnin akışına hakim olabilir (bkz. Dwyer 1982; Castaneda [1968] 1998; Shostak [1981] 2003). Daha uç bir noktada antropolog, araştırma yaptığı topluluğun üyeleriyle kurduğu ilişki, diyalog, etkileşim temelinde ortaya çıkan bilgiyi öyküsel tarzda, hatta "kurgusal" bir harmanlamaya uğratarak bilimsel olmaktan öte "edebi/sanatsal" mahiyet taşıyan bir metne de doğuş verebilir (tipik örnekler olarak bkz. Lewis 1971a ve 1971b; Lindisfarne 2000). Bu tarz etnografi örnekleri, antropolojinin positivist anlamda bilimsel bir disiplin olduğu kadar, "hümanistik" anlamda bir "edebi-sanatsal" etkinlik alanı olduğuna ilişkin, daha önce de söz konusu ettiğimiz iddialara güçlü dayanak ve destekler olarak kaydedilebilir (bkz. Bölüm Bir, "Bilimler-Arası Bir Bilim" alt-bölümü , s. 38 ve bu bölümün sonunda "Pozitivist ve Hümanistik Bilim Yaklaşımları" başlıklı kutu-yazı, s. 725).

Bu yönelimler doğrultusunda antropoloğu özne, onun araştırma yaptığı topluluğu ise nesne sayan, özne-nesne ilişkisine dayalı klasik-pozitivist etnografiden, antropolog kadar topluluk üyelerini de araştırma sürecinde etken birer özne konumuna yerleştiren özneler-arası ilişkiye dayalı "diyalojik" ve antropolog açısından da "özdüşünümsel" etnografi pratiğine doğru bir yönelimin ortaya çıktığı tespit edilebilir. Bu ("hümanistik") etnografik yönelim, bir toplumun "hayat bilgisi"nin gözlem kadar "düşünüm"le de dolaysız bağlantı içinde olduğunu öne sürer. Yapılan işin doğa bilimlerinde olduğu gibi deneysel değil, öznelerarasılığın bir gereği olarak deneyimsel olduğu görüşü burada öne çıkmaya başlar. Çünkü antropoloğun sunduğu "hayat bilgisi", o bilginin kaynağı olanların ona sunduğuyla sınırlı, bu sunuş da antropoloğun onlarla kurduğu ilişki, iletişim ve etkileşimle bağımlıdır. Ayrıca, bir başka insan topluluğunun yaşam biçimini ortaya sermenin yorum, tahayyül, sezgi, algılama gücü, insani sempati, tevazu ve diğer "insani" (hümanistik) nitelik, yetenek

ve yetkinlikleri gerektirdiği de vurgulanır. Dolayısıyla ortada antropolog ile araştırma yaptığı insanlar ("ben" ve "öteki") arasında inşa edilmiş bir "anlama köprüsü" ve bu köprü üzerinde imal edilmiş bir bilgi vardır ki işte "etnografi" aslında budur: Bir hayat bilgisinin sadece gözlenerek değil ama aynı zamanda yaşanarak, duygularla-sezgilerle deneyimlenerek kazanılıp yazıya dökülmesiyle ortaya çıkan bir yapıt (bkz. aşağıda "Pozitivist ve Hümanistik Bilim Yaklaşımları" başlıklı kutu-yazı, s. 725).

Böylece etnografik çalışma bağlamında antropolog için, araştırma yaptığı topluluk üyelerine yönelik "bu insanlar kim" sorusu kadar, "onlar için ben kimim" sorusunun da öne çıkmaya başladığı söylenebilir. Çünkü antropoloğun uzun süre içerisinde yaşadığı insan topluluğunun etnografik bilgisini derlemesi, esas itibarıyla, "ben" (antropolog) ve "öteki" (topluluk) arasındaki diyalektik ve politik ilişki merkezinde gerçekleşmekte, yani etnografik yazım, yoğun biçimde etkileşen bir "ben ve öteki" diyaloğu temelinde biçim kazanmaktadır (Tedlock, 1991: 79-82). Bu şekilde alan araştırmaları üzerine antropologların "özdüşünümsel" (*self-reflexive*) değerlendirmeleri giderek etnografik yazımda yeni bir "tarz" olarak belirginleşmeye başladı (Clifford, 1986: 14; tipik örnek için bkz. Rabinow 1977; cinsellik ve erotik karşılaşmalara odaklı daha spesifik bir örnek olarak bkz. Kulick ve Willson 2000). "Katılımın gözlenmesi" denildiği gibi "otoetnografi" (*autoethnography*) diye de adlandırılan bu yeni tarzı benimseyen antropologlar, araştırma yaptıkları topluluğun dünyasında "genelde" olup bitenleri, araştırmayı sürdürürken kendi dünyalarında, "özelde" olup bitenlerle kaynaştırarak metinleştirme yoluna gittiler. Burada söz konusu olan, "dışa bakış" kadar "içe bakış"ın da ana etnografik metne aşılanmasıydı (Tedlock 2007: 151-152).

Aslında etnografik etkinlik sürecinde edinilen deneyim üzerine derin ve dikkatlice düşünme önerisi olarak özdüşünümselliğin antropolojide öncü sayılabilecek ilk örneklerinin

1930-1940'lara kadar geriye gittiği söylenebilirse de ilk kez 1969'da Dell Hymes tarafından derlenmiş bir kitapta (*Reinventing Anthropology*) "düşünümsel" (*reflexivity*) teriminin Bob Scholte tarafından kullanıldığını kaydetmek gerekir. Orada terim, araştırma yapılan "alan"da mevcut siyasal asimetrilerin (eşitsizliklerin-hiyerarşilerin) antropologların ha bire savunageldikleri nesnel etnografi üretme yolunda, elbette bu nesnellik hedefini sekteye uğratacak mahiyetteki etkisine değinilirken kullanıma sokulmuştur (Whitaker 2002). Dolayısıyla 1970'lerden başlayarak örneklerin çoğalmaya başladığını ve 1980'lerin başından itibaren de bu etnografik tarzın yaygınlaştığını söylemek mümkündür (Tedlock, 1991: 76-79). Bu yeni tarza uzun zaman kayıtsız kalmayı tercih etmiş Türkiye antropolojisi içinden de bunu aşma yolunda yaklaşımlar da yakınlarda kendini göstermiş ve bu bakımdan kayda değer bir derleme ilgiye sunulmuştur (Harmanşah ve Nahya 2016; Türkiye ortamından daha erken bir örnek olarak bkz. Lindisfarme 1994).

Son olarak kaydetmek gerekirse düşünümsellik, bir yandan da antropologların pek çoğu için Amerikan kültürel antropolojisinin "yorumcu-simgeci" kuramsal çizgisinin hakkının pratikte teslim edilmesidir (önceki bölümde "Simgeci-Yorumcu Antropoloji" alt-bölümüne bkz., s. 677). Bu yaklaşımın bir vurgusu, antropolojik değerlendirmenin, o değerlendirme yapılırken belirleyici ve koşullayıcı rol oynayan "politik", yani iktidar ilişkilerine dayalı ve "epistemolojik", yani hayata-insana-topluma dair bilme biçimlerine yönelik dinamikleri hesaba katmaksızın hakkıyla gerçekleşmesinin mümkün olamayacağıdır. Bu doğrultuda tipik bir düşünümsel çabanın, antropolog-yazarın tartışmaya açtığı olaylar ve insanlarla bağlantılarının bir tartışmasını gerektirdiği de öne sürülmüştür. Sonuç olarak düşünümsellik bir epistemolojik iddiadır ve bu iddianın özü insan, toplum veya kültür olarak bir "öteki"nin etnografik incelemesinin, gerçekte ve kaçınılmaz olarak bir "ben"in (antropoloğun) kendini tanımlama ("öz-

tanımlama") süreci olduğudur (Whitaker 2002). Bu doğrultuda daha da radikalleşmiş bir yaklaşım, etnografiye postmodernizmin uğramasıyla kendini gösterir.

Postmodern Etnografi

Sosyal bilimlerde "yapısalcılık-ötesi", yahut daha revaçta deyişle "postmodernizm" diye karakterize edilebilecek süreç, antropoloji disiplininin tarihinde de hem yöntemsel hem de kuramsal açıdan ciddi dönüşüme yol açmıştır. Bu döneme kadar, tüm kuramsal yönelim ve ekoller, aralarındaki farklara rağmen, antropolojik çalışmanın ana konusunun, bir başka toplum ya da kültürü sistematik biçimde betimleme ve anlamaya çalışma olduğu noktasında aşağı yukarı birleşmekteydiler. Bu temel yaklaşımda birleşen antropologlar genellikle hangi kuramsal perspektiften değerlendirme yapmaları gerektiği noktasında ayrışıyorlardı. Ortada "etnografi" adı verilen bir metin vardı ve bunun nasıl, ne şekillerde ortaya çıktığı çok üzerinde durulan bir nokta değildi. Çünkü doğru ve gerçek bilgiye varmak amacıyla, antropolog tarafından yansız olarak ve nesnel gözlem yoluyla toplanmış verilerin derlenmesiyle oluşan metin bilimseldi ve bu haliyle de kusurdan uzak görülerek sorgulanmaksızın kabul edilmekteydi. Oysa yukarıda değinildiği üzere, bilimsel ve akademik çalışmaları gerçekleştirenlerin, içerisinde yer aldıkları, yetiştikleri, biçimlendikleri toplumun dünyaya, yaşama ve insana bakışından bağımsız ve onun etkilerinden uzak ürünler (metinler) çıkarabileceklerini düşünmek mümkün değildir. Bu tespiti yaptığımız noktada bir anlamda modernizmden postmodernizme de geçiş köprüsünü kurduğumuz söylenebilir.

Daha önce yeri geldikçe değerlendirmesine gidildi (bkz. Bölüm Beş, "Postmodern Küresel Kapitalizm", s. 338 Bölüm Sekiz, "Postmodern Dünya ve Fundamentalizm"; s. 509; Bölüm On Bir, "Postmodern Antropoloji" s. 687 alt-kesit ve alt-

bölümleri); burada da tekrar ve kısaca belirtelim: Postmodern düşünce, modernitenin, bilimin rehberliğinde insanlığa kesinlik arz eden daha güvenli ve yaşanmaya değer bir dünya sunma projesinin geçersizleştiği iddiasıyla, dünyada olup bitenleri açıklamada, gerçeği ve doğruyu aramada tek referans olarak aklı ve bilimi alan modernist düşünceye bir karşı çıkış olarak anlaşılabilir. Modernitenin büyük prestij atfettiği "bilimsel düşünce", "aklın hâkimiyeti", "akılcılık" gibi kavramların sorgulanması, onların sınırları ve sınırlılıkları üzerinde durulması, postmodern düşüncenin temel karakteristiğidir. Özellikle kültür bağlamında, "farklılık" ve "çoğulluk" üzerine vurgu yapan postmodern söylem, bilimsel açıklamanın, sosyal gerçekliği bilme ve düzene koymanın tek yolu değil, pek çok yoldan sadece biri olduğunu işaret eder.

Antropoloji üzerinde postmodern etki, yıllar içerisinde oluşmuş ve aralarındaki perspektif farklarına rağmen her kuramsal okulun fikir birliği ettiği anlayış ve algıyı, yani alan araştırmasının doyuruculuğu, güvenilirliği, kapsayıcılığı, farklı olanın nesnel ve gerçek bilgisine ulaşmanın tek yolu olduğu iddiasını sıkı bir sorgulamaya ve sorunsallaştırmaya uğrattı. Antropolojinin kavramsal dağarcığının Batı kökenli olduğunu, hegemonyacı olduğunu dile getirerek etnografinin nesnelliğinin, metnin oluşturulması sürecinde gerçekleşen bir "inşa" olduğunu öne sürdü (Rubel ve Rosman, 1994: 337). Elbette bu ve buna benzer savlar daha önce de ortaya atılmış olmakla birlikte, bunu yapanlar ilk defa doğrudan disiplinin içinden gelen "yıkıcılar"dı.

Bağlantılı olarak, tartışmalar "kültür tanıtımı" işinin niteliği üzerinde de yoğunlaştı. Bu bölümün başında serimlendiği üzere, klasik antropoloji anlayışında antropologların etnografik metinler yazarak, kültürlerini inceledikleri toplulukların tanıtımını yaptıkları düşünülmekteydi. Postmodern yönelimli antropologlara göre ise yapılan, öteki olanı "oryantalleştirme" (eşitsiz ve asimetrik tanıtma), yani kültürel farklılıkları Batı normlarında geçerli ikilikler ya da "ikili karşıtlıklar"

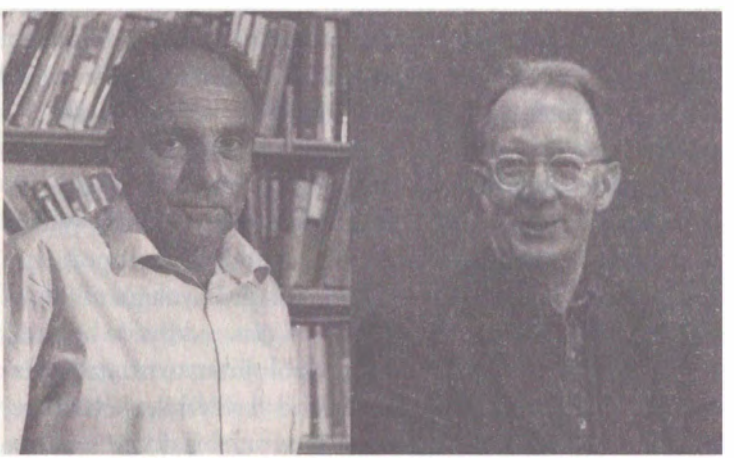
aracılığıyla dondurma, basitleştirme ve kutuplaştırma girişimi idi (Rubel ve Rosman, 1994: 338). Böylece de mevcut bir insanî süreklilik "biz ve onlar" karşıtlığına dönüştürülmekte, sonuçta da insanlar kendilerini tanıtmamakta, fakat antropolog-otoriteler tarafından tanıtılmaktaydılar.

Etnografik pratikte böylesi bir eleştirel yaklaşım çerçevesinde sürdürülen tartışmaların sonucu olarak antropoloji, "kendileri hakkında konuşmaya muktedir olamayan ötekiler" üzerine adeta otomatik bir otorite ile konuşmaya daha fazla devam etmeme noktasına yürüdü (Clifford, 1986: 10). Antropoloğun sesinin kültürlerin tanıtımına hizmet eden pek çok sesten yalnızca biri olacağı "çoksesli etnografiler" üretilmesi gerektiği daha bariz biçimde dillendirilmeye başladı (Rubel ve Rosman, 1994: 339). Bir zamanlar kesin ve net biçimde tanımlanmış öteki toplumlara bakarak onları "ilkel", "kabilesel", "yazısız", "tarihsiz" diye nitelemekten kaçınmayan antropoloji, böylece artık "ötekiler"e kendisi ile ilişkileri bağlamında yaklaşır oldu.

Antropolojik yöntemde, etnografi yazma-yapmada giderek kristalleşen bu "postmodern dalga"nın disiplin içerisinde ciddi tepkiler ve karşı çıkışlarla karşılandığını da belirtmek gerekir. Bunlar arasında en göze çarpan ve tanınmış isim, 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinde İngiliz sosyal antropolojisi bünyesinden bir antropolog olmaktan öte düşünür olarak sivrilmiş Ernest Gellner'dir (1925-1995). Gellner, genelde aydınlanma akılcılığı kavramı çevresinde modernite projesine sahip çıkıp sosyal bilimlerde postmodern bakışın şiddetle karşısında yer alırken, özelde postmodern antropolojinin sistemli şekilde formüle edildiği temel bir kaynağın (Clifford ve Marcus, 1986) eleştirisine giderek ona reddiyede bulunur (Gellner, 1992b). Bu "yeni" antropolojinin, artık daha fazla Navaholarla, Nuerlerle, Trobriand yerlileri ile, kısaca öteki kültürlerle ilgilenmediğine, sadece onlar hakkında antropologların ne söyledikleri ile ilgilendiğine işaret ederek şöyle sorar: "Ya bir başkası da, antropologların 'öteki' kültürler

hakkında ne söyledikleriyle ilgilenenlerin söyledikleriyle ilgilenirse?" (Gellner, 1992b: 40). Gellner'e göre bu sonu gelmez "söylenenlerle ilgilenme", daha doğrusu metni çözme, metnin yapısını bozma süreçlerinin varacağı nokta, bir paradokstan başka bir şey değildir.

Gellner'in kitabında hedef alarak yukarıdaki savlarını dile getirdiği ve bir "postmodern "ikon" olarak düşündüğü kitaba (Clifford ve Marcus 1986) katkı yapanlardan Paul Rabinow ise karşı yönden, Aydınlanma ya da "rasyonalist fundamentalizm"in bir manifestosu olarak niteleldiği Gellner'in kitabının, polemik ve kurmaca olduğunu ileri sürmüştür (Rabinow, 1994: 997-998). Gellner'in böylesi polemiksel motivasyonla konuya yaklaşmasının, diyaloğu reddettiği ve karşısındakini bir fikri tartışmada muhatap olarak görmeyip yok edilmesi gerekli bir düşman olarak algıladığı anlamına geldiğini belirten Rabinow, polemikten hiçbir zaman yeni düşünce filizlenmeleri ortaya çıkamayacağını vurgulayarak Gellner'in kitabının bu görüşü kanıtladığını iddia etmiştir.



Ernest Gellner (1925-1995) ve Paul Rabinow (1944-2021)

Yakın dönem İngiliz sosyal antropolojisinin bir başka önde gelen ismi olan I. M. Lewis de kültür biyografisinden "antropolojik otobiyografi"ye doğru bir dönüşümü ifade ettiğini ileri sürdüğü özdüşünümsel antropoloji anlayışının, antropolojinin başlangıçtan beri izlediği karşılaştırmalı yaklaşımı bir kenara bıraktığı için, ampirik (deneysel) bir "karşılaştırmalı kültür sosyolojisi"ne kapıları kapadığını ileri sürer (Lewis 1988: 366). Ayrıca antropoloğun kendi deneyim, düşünce ve hislerinin inceleme ve çözümlemesine ağırlık verdiği bu süreçte, tüm otantikliği ile betimlenmesi hedeflenen kültürün arka plana itilerek yalnızca uçuk bir fon görüntüsüne dönüşme tehlikesinin söz konusu olduğunu belirtir. Lewis'in eleştirisi, bu durumda incelenen kültürün tümüyle sessizleştirilerek, antropolog tarafından farkında olunmaksızın, bir etnikkırım (*ethnocide*) suçu işlenmiş olacağını iddia etme noktasına kadar varır. Bunun önüne geçmek için ara formül üretme yolunda önerisi ise bu yeni yaklaşım tarzı öncesinde yaygın olan, öznel alan çalışması deneyimi ile daha teknik etnografik değerlendirmeyi ayrı ayrı yayımlama tutumunun sürdürülmesidir. Bununla birlikte Lewis'in sosyal antropolojideki bu yeni yaklaşım tarzının "diyalojik" boyutunu gözden uzak tuttuğunu kaydetmeden geçmemek gerekir.

Özdüşünümsel ve diyalojik hassasiyetin öne çıktığı bu postmodern etnografi yaklaşımının sorunsuz olmadığı noktasında gerek Gellner'in, gerekse Lewis'in yukarıda özetlenen eleştiri ve kaygılarının yanı sıra, başka bir dizi soru işareti de bu yaklaşımın karşısında durmaktadır. Özdüşünümsel hassasiyetin sonuç itibarıyla etnografik karşılaştırmayı ve antropolojik genellemeyi olanaksız kılan bir "radikal görelilik" işaret ettiği ileri sürülmüştür (Whitaker 2002). "Antropolog ve ötekiler" arasındaki diyaloğa ilgi yöneltmenin, kültürün etnografik tanıtımına ilgiyi azaltabileceği; diyaloğun esas olarak bir yüz yüze etkileşim olduğu ve onun metne aktarımının artık diyaloğun kendisi değil, onun bir temsili olduğu; yazılı metin üzerinde yegâne otorite ve denetim sahibi

birinin (antropolog/yazar) varlığı söz konusu iken hâlâ bir diyalogdan söz etmenin mümkün olmadığı; nihayet, diyalojik etnografinin iktidar ilişkilerini gizlemenin bir kılıfı olduğu şeklinde bir dizi önemli sav da bu tarz antropoloji/etnografi anlayışını benimseyenlerin karşısında durmaktadır. Yine de bir taraftan antropolojik etkinlik içerisinde bilgiyi inşa etme ve anlam yaratma süreçlerini inceleme ve sorgulamaya tabi tutması; diğer taraftan deneyimin sadece antropologla sınırlı ("bireysel") değil, alanda birbirleriyle karşı karşıya gelen (antropolog, topluluk üyeleri, ayrıca çalışılan topluluğun içerisinde yer aldığı toplumsal sistemin politik temsilcileri olarak yerel yöneticiler, resmi görevliler, vb.) tüm taraflarca paylaşılan bir "toplumsal deneyim" olduğunu vurgulaması bakımından bu yaklaşım tarzının disiplinin önünde yeni ufuklar açtığını söylemek çok yanlış olmaz. Hastrup ve Hervik (1994: 3) tarafından ifade edildiği şekilde, "deneyim"den "bilgi"ye giden yolu incelemenin, dünyayı antropolojik bakışla kavrama projesine güvenin tazelenmesine katkıda bulunduğu da düşünülebilir.

Etnografide Diğer Teknikler

Görüşme: Etnografik alan araştırması, katılarak gözlem tekniğini birincil/öncelikli veri toplama seçeneği yaparken, bu araştırma tekniğinin bir parçası olarak veya bu teknikten bağımsız, başlıbaşına bir veri toplama seçeneği olarak görüşme tekniğini de içerebilir.

Görüşme (*interview*), iki ya da daha fazla birey arasında gerçekleştirilen ve bir tarafın (araştırıcı) diğerlerine (araştırılanlar) onlar hakkında bilgi edinmek amacıyla sorular sormasıyla gerçekleştirilen araştırma tekniğidir. Smith ve Young'dan hareketle (1998: 59-60), antropolojik araştırmalarda uygulanabilecek, esas itibarıyla dört tip görüşme ayırt etmek mümkündür. Bunlar serbest (*informal*), yapılandırılmamış (*uns-*

tructured), yarı-yapılandırılmış (*semi-structured*) ve yapılandırılmış (*structured*) görüşme seçenekleridir.

Serbest görüşme, araştırma sürecinde kaynak kişilerle konuşurken diyaloğun akışını ve içeriğini yapılandırma, sınırlama ya da denetleme yolunda hiçbir girişimde bulunulmayan sohbet tarzında gerçekleştirilen görüşmelerdir. Bu, daha çok araştırıcı-antropoloğun çalışma yaptığı topluluğun genel bir görüntüsünü ortaya çıkarmak, toplulukta neler olup bittiğine dair ön bilgileri almak ve çalışmanın gidişatına yön tayin etmek amacıyla araştırmanın başlangıç aşamasında ve erken evrelerinde uygulamaya konulan bir tekniktir. Antropoloğa toplumsal bir yaşam sürdüren insanların yaptıklarının ve yapmadıklarının ne olduğu; neleri yapmalarının ve neleri yapmamalarının kural (yasa ve yasak) olduğu; ve araştırıcı tarafından hangi konuların, çalışmanın ileri aşamalarında ayrıntılı ve sistematik olarak incelenmesinin uygun olduğu hususunda fikir verir.

Yapılandırılmamış görüşme, basit bir sohbet olmaktan öteye geçiş olup artık araştırıcı kadar kendisine soru sorulacak insan(lar), diğer deyişle "kaynak kişi(ler)" de görüşme yapıldığını bilmektedir. Bu görüşmede araştırıcı bir konu ortaya atar ya da sorular eşliğinde konuşmanın önünü açar ve kaynak kişinin ya da zamanla daha tercih edilen adlandırmayla "kültürel danışman"ın bunlar hakkında kendi istediği şekilde konuşmasına izin verir. Araya çok fazla girmez ve konuşmanın akışı ve söylenenler üzerinde olabilecek en düşük düzeyli denetimde bulunur. Söz gelimi, eğer görüşülen kişi konudan çok uzaklaştıysa sadece o zaman onu yeniden aynı noktaya geri döndürme arzusunu ifade edebilir. Onun dışında bilgi aktaran kişinin sözlerine, aktardıklarına müdahalede bulunmaz. Yapılandırılmamış görüşme, uzun süreli araştırmalarda kullanımı uygun olan bir yöntemdir. Aynı kişiler pek çok vesileyle görüşmeye tâbi tutulduğunda işe yarar.

Yarı-yapılandırılmış görüşme tarzında ise belli bir ko-

nu ya da sorular setinin belli bir sıralama içerisinde yanıtlanması yolunda bir kılavuz kullanılır. Araştırıcı, yanıtları alırken hâlâ belli bir esneklik sergiler ve insanları istedikleri şekilde konuşmakta serbest bırakır. Bu görüşmede amaç artık görüşme kılavuzundaki tüm konu ve soruların yanıtlanmasını sağlamaktır. Çünkü böylece araştırmanın yürütüldüğü ortamda farklı kişilerden toplanan yanıtlar karşılaştırılabilir. Yarı-yapılandırılmış görüşme, eğer aynı insanlarla tekrar tekrar görüşme imkânı yoksa ve eğer görüşmeler yürütülürken yardımcı kullanılmaktaysa ya da toplanmak istenen veriler daha çok niceliksel (sayısal) ise uygun bir tekniktir. Bu görüşme tekniğini daha çok araştırmanın ileri aşamalarında kullanıma sokmak uygundur. Bunun yanı sıra kısa süreli niteliksel araştırmalarda da kullanıma sokulabilir. Görüşme gerçekleştirilirken kullanılan kılavuzda yer alan sorular, serbest ya da yapılandırılmamış görüşmeler ve katılarak gözlem sürecinde toplanan bilgiler temelinde formülleştirilir.

Son olarak, yapılandırılmış görüşme tüm bilgi kaynaklarının (görüşülen insanların) aynı "uyaran"a karşılık vermelerinin istendiği görüşme türüdür. "Uyaran" ile kastedilen, dikkatle seçilmiş sözcüklerden oluşan, dikkatle sıralanmış sorulardır. Ayrıca kaynak kişilerden bazı istekler de "uyaran" olarak kullanılabilir. Yapılandırılmış görüşmede amaç, hem "uyaran"ları (soruları), hem de bu "uyaran"ların insanlara yöneltildiği koşulları dikkatle kontrol etmektir. Dolayısıyla bu, psikologlar tarafından laboratuvar koşullarında gerçekleştirilen kontrollü deneylere eşdeğer bir tekniktir ve bazı sosyal-kültürel alan araştırması koşullarında uygulanması zor olabilir.

Anket: Bilindiği üzere anket (*survey*), bir insan topluluğu veya onun bir kesimi hakkında gerçek, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmak amacıyla bir soru kâğıdı (*questionnaire*) çerçevesinde insanlara sorular yöneltilerek gerçekleştirilen araştırma tekniğidir. Sosyologlar, psikologlar, nüfus-

bilimciler, ekonomistler, siyaset bilimciler tarafından çeşitli sayısal analiz tekniklerine uygun verileri toplamak amacıyla form hâlinde hazırlanmış sorular setini içerir. Bilinen en büyük anket, ülkemizde de belli aralıklarla gerçekleştirilen nüfus sayımlarıdır. Bir nüfus sayımında sorulan sorulardan bir toplumun belli bir zaman dilimindeki toplumsal ve ekonomik durumuna ilişkin aydınlatıcı bir genel tablo ortaya çıkarılabilir.

Anket çalışması, genellikle çok fazla sayıda insanla ("denek") göreli olarak çok kısa bir zaman diliminde gerçekleştirilir. Bu tekniğin en büyük dezavantajı, araştırmacının soru sorduğu insanların, sorulara cevap verirken içinde bulunduğu duygu, algı, tutum, anlayış, beklenti ve itkileri yakalamakta yetersizliğidir. Çünkü birkaç dakikaya sığdırılan bir zaman aralığında yüz yüze soru-cevap veya mektup, telefon, e-posta ya da artk giderek yaygınlaştığı (ve sıradanlaştığı) üzere sosyal medya aracılığıyla yüz yüze bile gelinmeden yapılan anket çalışması, insanların kendilerine yöneltilen soruya cevaplarının altında yatan dinamikleri tespit etme imkânı vermez. O yüzden bu eksikliği giderme yolunda daha uzun bir zaman aralığına yayılan "görüşme"lerle sonuç alınmaya çalışılır.

Anket tekniği, farklı toplumlar, kültürler veya alt-kültürler üzerine yürütülen araştırmalarda bazı ek dezavantajlar da barındırır. Sorular genellikle belli bir kültürün üyesi olanlar tarafından hazırlanıp başka bir kültürün üyesi olan insanlara yöneltildiğinden kültürel duyarlılıktan yoksun olabilir, dolayısıyla insanlara anlamsız ya da uygunsuz gelebilir ve çoğu zaman da şüpheli sonuçlar doğururlar. Bu yüzden antropologlar etnografik araştırmalarda anket tekniğini çalışmalarının sonuna doğru ve diğer teknikler (katılarak gözlem ve görüşme) yoluyla yeterince bilgi-veri toplayıp kültürel olarak uygun ve anlamlı sorular formüle edebilme noktasına geldikleri zaman kullanmayı tercih ederler (Smith ve Young, 1998: 60).

"Metin" Olarak Etnografi

Etnografi, bir "pratik" olarak yukarıda sunulmuş bilgilerde açıklık kazandığı üzere katılarak gözlem başta ve esas olmak üzere görüşme ve diğer veri toplama teknikleri işlerliğe sokularak gerçekleştirilen bir araştırma pratiğidir. Bununla birlikte etnografi aynı zamanda, başta vurguladığımız üzere bir toplumun "hayat bilgisi"ni yazmaksa, bu anlamda bir yazılı metin oluşturma çabası olarak etnografinin nasıl gerçekleştirildiği sorusuna, kendi deneyimlerimden de hareketle cevap mahiyetinde bazı notlar düşmekte yarar görüyorum.

Bir toplumun hayat bilgisini yazmak olduğu kadar, bir "kültür biyografisi" denemesine girişmek olarak da tanımlanabilecek etnografik etkinlik sonuçta bir kültürü bir başka kültüre tercüme etmeyi gerektirir. Bu, elbette çeşitli etmen ve koşullar çerçevesinde seçicilikler içeren bir "çeviri" sürecidir. Bu doğrultuda, alan araştırmasını tamamlayıp yazı masasına oturan antropoloğun zihninde beliren ilk sorular şunlardır: "Ne yaptım?"; "ne yaşadım?"; "ne(ler) öğrendim, ne(ler) öğrenemedim?" ... Masasında tepeleme yükselen alan notları, görüşme formları, diğer belgeler ve fotoğraf, kaset, video, vd. görsel-işitsel malzeme yığını karşısında biraz da bunalarak oturan antropoloğun ilk yapması gereken, bu başlangıç soruları doğrultusunda önündeki malzemeyi sınıflamak, kataloglamak, indekslemek ve sadeleştirmektir. Bunu yaparken de yeni soru başlıkları belirir: "Hangi konuları ele almak, işlemek ve tartışmaya açmak istiyorum"; "hangi konu başlıklarını ele alıp tartışmaya kendimi yeterli ve (yeterince veri toplamış olarak) güvenli hissediyorum"; "bilgiyi daha çok kimlerden (yaş grubu, cinsiyet, etnik vd. aidiyet olarak) topladım"; "bu doğrultuda betimleme ve çözümleme yapmak açısından benim birincil ve ikincil ilgi odaklarım (aile-evlilik, akrabalık, ekonomi, siyasal örgütlenmeler, din, cinsiyet ve cinsellik, dil vd.) neler olmalı"; ve nihayet, "kim-

ler için, kime yazıyorum; her şeyi yazabilir miyim; yazdıklarımın etik, politik ve cezaî sonuçlarını ne kadar düşünmek ve gözetmek durumundayım?.."

Böylesi bir sorular denizinde yüzerek önü açılan yazma süreci, sonrasında da her aşamada yeni sorularla katmerlenerek devam eder. Yine de bu süreç özünde, "Bu insanlar kimdir" sorusundan "Bu insanlar nasıl yaşar" sorusuna ve oradan da yukarıda değinildiği üzere, özellikle yakın dönem antropoloji pratiğinde giderek yaygınlaşan bir eğilim olarak, "Bu insanlar ve (onları araştıran-inceleyen antropolog olarak) ben, nasıl yaşadık?" sorusuna yönelik, birbirini izleyen ve birbiriyle bağlantılı cevapların kotarılmasıyla işler.

Yapılan, antropoloğun gözlerinin önünde açılmış bir başka dünyayı, elbette nesnellik çabası harcayarak ama sonuçta kendine has ("öznel") okumasıdır. Bu, hem bir doğrudan tanıtma, aktarma ve betimlemedir; hem de dolaylı olarak bir kurma, inşa etme ve yaratmadır. Dolayısıyla, *ethnos*'u yaşamaktan (alan araştırması) onun *graphia*'sına (yazılmasına) giden çetrefilli yol olarak etnografi, nesnellikle öznelliğin iç içe geçtiği bir faaliyet sürecidir. Bu sürecin içinde ve sonucunda antropoloğun karşısında bir dizi ve katmanlar hâlinde sorumluluk alanları belirir.

Bir kültürün "temsilciliği"ne soyunan antropoloğun ilk sorumluluğu elbette ve hiç tartışmasız aralarında araştırma yaptığı topluluk üyelerinedir. Bunun ardından antropoloğun içerisinde yer aldığı bilim alanına, yani antropoloji camiasına, bağlı olduğu akademik kurumlara (üniversiteler, enstitüler vd.), meslektaşlarına ve elbette öğrencilerine karşı sorumluluğu gelir. Elbette yine bunlarla bağlantılı olarak araştırmasını destekleyen çevre ve kurumlara karşı sorumluluğu söz konusudur. Sonrasında üyesi olduğu ve ortaya çıkardığı etnografik yapıtı paylaşıp ilgisine sunduğu topluma karşı sorumludur. Son olarak, antropoloğun içerisinde yaşadığı toplumun resmi yetkililerine, siyasi otoriteleri-

Pozitivist (Deneyci) ve Hümanistik (Yorumcu) Bilim Yaklaşımları

Pozitivizm terimi, 19. yüzyılın başında yeni bir disiplin olarak ortaya çıkan sosyolojiye ilişkin ilk programlı saptamaları yapan Auguste Comte tarafından kullanılmıştır ve şu öncüllere dayanır:

1. Yalnızca "mantıksal" ve "bilimsel", yani deneysel doğrulamaya açık önermeler geçerlidir.
2. Sanat, din gibi "bilim-dışı" olduğu ileri sürülen duygusal, sezgisel, "imgelemsel" (hayal gücüne dayalı) kavrayış biçimleri geçersiz sayılır.
3. Metafizik düşünce safsata ya da hayal ürünü olarak değerlendirilerek reddedilir.
4. Gerçek ve değer-yüklü ifadeler arasında köklü bir ayrım yapılır.
5. Değer ve ahlak yargıları, geçerliliklerini test etmeye olanak tanıyacak türden bir deneysel içeriğe sahip olmadıkları için dikkate alınmaz.
6. Bilimsel anlama, değerlerden bağımsız bir etkinlik alanıdır.
7. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler, özsel bir birlik içinde olup ortak bir mantıksal ve yöntemsel temeli paylaşırlar.
8. Doğa bilimlerinin usulleri insan ve toplum hayatının ve de kültürün her alanına uygulanabilir.
9. Sosyolojik analiz, nedensel ve "yasa" hâline gelebilecek mahiyette genellemeler yapmaya soyunur.
10. Bilimin tek doğru ve mutlak bilgi biçimi olduğuna inanılır.

Pozitivist yaklaşım, 19. yüzyılın sonuna doğru sosyal bilimlerde hâkim oldu. Sosyoloji, "toplumun doğa bilimi" olarak ve temel bakış açısı itibarıyla "mekanik-materyalist" şekilde kavrandı. Comte, sosyolojiyi "sosyal fizik" olarak adlandırmıştır. Comte'un gerçek vârisi olarak tanımlanan Emile Durkheim, "po-

zitivist sosyoloji"yi yaygınlaştırma konusunda diğer tüm akademik sosyal bilimcilerden daha fazla etkili oldu. Pozitivizm İngiliz ve Fransız geleneğinde büyük ölçüde yaygınlık kazanırken Almanya'da hiçbir zaman çok güçlü olmadı.

19. yüzyılın sonuna doğru Almanya'da bir grup düşünür, filozof Immanuel Kant'ın görüşlerini bir kültür bilimi (diğer ve daha doğru deyişle "tin bilimleri" [*geisteswissenschaften*]) kurma yolunda geliştirme arayışına girdiler. Bu düşünürler arasında Wilhelm Dilthey en önemli isimdir. Comte pozitivist sosyal bilim için ne anlam taşırsa Dilthey da "hümanistik bilim yaklaşımı" için aynı önemi taşır. Doğa (fen) bilimleri ile kültürel bilimler (insan ve toplum bilimleri) arasında köklü bir ayrım yapan Dilthey'a göre:

1. Doğa bilimleri gerçekler ile uğraşır, kültür bilimleri ise anlamlarla.
2. Düşünce, doğa bilimlerinde "açıklama" biçimini alırken kültür bilimlerinde ise "anlama" biçimini alır.
3. Açıklama, nedensel yasalar oluşturur ve nesnesine dışarıdan (dışsal) yaklaşır. Anlama ise anlamın anlamla bağını kurar ve nesnesini içeriden, yani sezgisel olarak kavrar.
4. Doğa bilimlerinde açıklama yöntemi deneydir. Kültür bilimlerindeki anlama yöntemi ise yorumu içerir.

Dilthey doğal olguları ele alıp inceleyen doğa bilimlerinin açıklamalarında nedensel ve mekanistik yaklaşımı kabul ederken sosyal-kültürel olgular söz konusu olduğunda ise yaşam deneyimlerinin anlamlılığını benimser. Özgün kültürler ile dünya görüşlerini "sezgisel" olarak anlamanın gerekliliğini savunur. Ancak böyle bir anlamanın yalnızca sezgiyle değil, ayrıntılı bir tarih incelemesiyle gerçekleşebileceğinin de altını çizer. Bu çerçevede kültür-bilimsel yaklaşım, farklı kültür tiplerinin ve dünya görüşlerinin tarihsel özgünlüğünü, yani kendilerine has bir tarihsel mirasın ürünü olarak onların "biricik"liğini vurgular. (Kaynak: Morris 2004: 87-90; 95-97)

ne, devlete karşı bir sorumluluğu olduğu da kaydedilebilir (Ferraro 2008: 111).

Elbette öncelikli sorumluluk, sonra gelen sorumluluk karşısında hassasiyetle gözetilecektir. Bu bakımdan çarpıcı bir örnek, ABD'de doktora çalışmasını *Greenpeace*, *Earth First!* ve *Animal Liberation Front* gibi radikal-çevreci gruplar üzerine yürütmüş Rik Scarce'ın başına gelenlerdir.

Çalıştığı gruplardan birinin üyelerince bir üniversitenin hayvan araştırma laboratuvarının basılıp hayvanların kaçırılması (özgürleştirilmesi) sonrası açılan yargı sürecinde Scarce, mahkeme tarafından tanık sandalyesine çağrılarak çalışmalarını sürdürürken görüştüğü kişiler (mahkeme açısından "sanıklar") hakkında ifade (bilgi) vermeye davet edildi. Ancak mahkeme için "sanık" olanlar, Scarce için elbette bilgi kaynakları idi. Bu yüzden o, mahkemeye, eğer konuşursa araştırmasını gerçekleştirirken bilgi kaynağı olan kişilere, onların gizliliğini koruyacağına dair verdiği sözü ve araştırıcı sorumluluğunu ihlal edeceğini söyledi. Daha da öte, eğer konuşursa bir sosyal bilimci ve araştırmacı olarak geleceğini de tehlikeye atacağını, çünkü bundan sonra yapacağı araştırmalarda aralarına katılacağı toplulukların ve insanların kendisine güvenmeyeceklerini belirtti. Üstelik eğer bu şekilde araştırma verilerinin kaynağını (konuştuğu insanları) gizli tutma ilkesini ihlal ederse bundan sonra araştırma enstitülerinin ne kendisine burs vereceklerini ne de istihdam etmek isteyeceklerini, çünkü kendisini etik açıdan sorunlu bir sosyal bilimci olarak değerlendireceklerini sözlerine ekledi. Böylece Scarce, yukarıda kaydettiğimiz sorumluluk sıralamasını hassasiyetle gözetmiş ve devlet karşısında araştırma yaptığı topluluk üyelerine olan sorumluluğunu öncelemiştir. Bu tavrın bedeli, Scarce'ın ABD mahkemesine saygısızlıktan 159 gün hapse mahkum edilmesi oldu (Ferraro 2008: 112). Ancak bizim açımızdan sonuç, bir sosyal bilimcinin araştırmacı namusunun ne demek olduğuna dair takdire değer bir tarihsel örneğin karşımızda olmasıdır.

Sosyal Bilimlerde Pozitivist ve Hümanistik Yaklaşımlar		
	Pozitivist Bilimcilik	**Hümanistik Yorumculuk**
AMAÇ	AÇIKLAMA: Kültürlerin farklılık ve benzerliklerinin bütünsel olarak açıklanması.	ANLAMA: Kültürlerin "içerden" bakış sağlanarak tek tek betimlenmesi ve yorumlanması.
İNSAN ALGISI	İnsanlar doğal dünyanın bir parçası olup diğer hayvanlardan sadece derece farkına sahiptir.	İnsanlar bilinçli, kültürel varlıklar olarak, diğer hayvanlardan mahiyet (nitelik) farkına sahip, dolayısıyla eşsizlerdir.
KÜLTÜR ALGISI	Kültürler arasında düzenlilikler ve benzer kalıplar mevcuttur. Bunlar deneysel gözlem ve sistematik karşılaştırma yoluyla keşfedilebilirler.	Her kültür öylesine karmaşıktır ki ancak kendi özgül koşulları çerçevesinde anlaşılabilir. Karşılaştırma yapmak, karşılaştırılan kültürleri bozulmaya uğratır.
PERSPEKTİF	EVRENSELCİLİK: Tüm insanlar temelde benzerdir. Bir dizi temel itkiyi, duyguyu, davranış kalıbını paylaşırlar.	TEKİLCİLİK: İnsanlar içerisinde yetiştikleri kültüre göre itkisel, duygusal ve davranışsal eğilimler bakımından farklılaşırlar.
YÖNTEM	Alan çalışması, gözlem yapmayı ve grup davranışlarının sayısal (niceliksel) olarak ifade edilmesini yöntem olarak esas alır. Betimleme, nesnel (objektif) olarak başarılabilirdir. Öyle ki iki ayrı araştırıcı, aynı gerçekleri keşfedebilir, aynı sonuçlara (doğrulara) varabilirler.	Alan çalışması, katılım ve bireylerle etkileşimi yöntem olarak esas alır. Betimleme, araştırıcı ile araştırılan topluluktaki insanlar arasındaki etkileşimden çıkar. İki ayrı araştırıcı, kişilik özelliklerine ve sözü edilen etkileşimlere bağlı olarak aynı kültür hakkında farklı sonuçlara varabilirler.

(Kaynak: Peoples ve Bailey 2003: 94)

Ek A
Dünyada Sosyal-Kültürel Antropoloji: İsimlerin Soykütüğü

Bu kitap boyunca zaman zaman etnoloji, sosyal antropoloji ve kültürel antropolojinin aynı anlama geldiği, daha doğrusu bunların aynı bilimsel etkinliği tanımlama yolunda farklı ülke ya da coğrafyalarda kullanıma sokulan isimler olduğu kaydedildi. Fakat aynı etkinliği tanımlama yolunda neden farklı adların tarihsel süreçte belirdiği sorusunu sormak ve cevaplama yolunda çaba harcamak, özellikle antropolojinin doğuş ve gelişim sürecinde düşünsel, ideolojik ve politik dinamiklerin ortaya serilmesi açısından önemli ve gereklidir. Bu bağlamda, başlangıçta Kıta Avrupası açısından antropoloji adının "fizik antropoloji" kastıyla kullanıldığına, sosyal ya da kültürel antropolojik etkinliğin ise "etnoloji" adı ile karşılandığına dikkat çekilebilir (Evans-Pritchard 1964: 3; La Fontaine 1985: 3). Söz gelimi Fransız yapısal antropolojisinin öncüsü Claude Lévi-Strauss bir yandan etnolojiyi "karşılaştırmalı etnografi" şeklinde etnografik etkinliğin bir üst aşaması olarak tanımlarken bu ismin artık kullanım-dışı sayıldığı Anglo-Sakson memleketlerinde sosyal ya da kültürel antropolojiye karşılık geldiğini belirtir (Lévi-Strauss 1977b: 2-3). İtalya'da da etnolojinin sosyal ve kültürel antropolojinin karşılığı olarak kullanımda olduğu kaydedilmiştir (Bernardi 1990: 3). Avrupa'da etnoloji denilen etkinliğin İngiltere'de sosyal antropoloji, Amerika'da ise kültürel antropoloji adı altında işlerlikte olduğu görüşünün Türkçe kaynaklarda da yer aldığı gözlenir (Örnek 1969: 166; Güvenç 1974: 22, 64).

Kıta Avrupası'nda sosyal-kültürel antropoloji karşılığı ola-

rak etnoloji adının kullanım sürekliliğinin, sözcüğün ilk doğuş bulduğu coğrafyanın burası olmasıyla ilişkisi kurulabilir (aşağıda "Tarihi İnşacı Etnoloji" başlıklı alt-bölüme bkz. s. 731). Ancak Kıta'nın batı kesiminde etnolojinin betimleyici kısmını tanımlayan "etnografi" başlığına Orta ve Doğu Avrupa'da (Rusya coğrafyası dâhil olmak üzere) etnoloji ile anlatılmak isteneni de kapsayıcı bir anlam genişliği kazandırıldığı fark edilmektedir. Bu coğrafyalarda "etnografi", dünyadaki insan topluluklarını betimsel olmaktan öte kuramsal olarak inceleyen bir "bilim" olarak hem sosyal ve kültürel antropolojinin hem de etnolojinin karşılığı olmuştur (Bromley 1974a: 15; 1974b: 55).

Karmaşayı artıran bir başka nokta, kâğıt üstünde ifade edilenlerin uygulamada karşılık bulmamasıdır. Örneğin, biraz önce dikkat çektiğimiz üzere Lévi-Strauss, etnoloji sözcüğünü özelde Fransız genelde Kıta Avrupası geleneği ile uyarlı biçimde hem sosyal antropolojiyi hem kültürel antropolojiyi kapsayıcı içerik atfederek kullanarak birbirlerinden ancak bulanık biçimde ayırt edilebilen bu iki antropoloji geleneğinin herhangi biri ile bağ kurmaktan kaçınır. Ancak Amerikan kültürel antropolojisinin öncü isimlerinden Franz Boas'ın antropolojik anlayışının uzantısında yer aldığını söylemesi, onun kültürel antropoloji geleneği içerisinde sınıflanmasına yol açmış, öte yandan akrabalık terimleri üzerine yaptığı çalışmalar ve *Yaban Düşünce*, *Mitolojikler* ("Söylen Mantıkları") gibi kitaplarının içeriği ise sosyal antropolog olarak nitelendirilmesine neden olmuştur (Leach 1982: 33-34).

Kıta Avrupası'nda toplumsal/kültürel antropolojik etkinliği karşılayan etnoloji sözcüğünün Kuzey Amerika'da genel antropoloji ya da kültürel antropoloji adlarının karşısında tümden kaybolmasa da geri plânda kaldığı tespit edilir. Ancak adlandırma hususunda orada da bir karmaşa olduğunu düşünmek mümkündür. Amerikan antropoloji geleneğinin Franz Boas marifetiyle tipik tezahürü olan eğilim, "genel antropoloji" üst-başlığı altında dört alt-disiplin belirle-

mektir. Ancak bu disiplinlerin ilk üçü (biyolojik/fizik antropoloji, arkeolojik antropoloji (ya da arkeoloji) ve linguistik antropoloji) pek çok kitapta aynı isim altında kategorize edilirken dördüncü alt-disiplin bazı kitaplarda etnoloji, bazılarında kültürel antropoloji adı altında sınıflandırılmaktadır (Scupin ve De Corse 1998: 10-12; Kottak 2004: 10; Haviland vd. 2017: 5-13). Bunun yanı sıra artık bazı kaynaklarda uygulamalı antropolojinin (*applied anthropology*) beşinci alt-disiplin olarak tabloya eklendiğini de kaydetmek gerekir (Nanda ve Warms, 2002; Peoples ve Bailey, 2003).

Amerikan antropoloji geleneğinde bir diğer yaygın anlayış ise etnolojiyi kültürel antropolojinin bir alt-etkinlik alanı olarak kategorileştirmektir. Bu anlayışta etnoloji, etnografik çalışmada elde edilen materyallerin karşılaştırmalı bir şekilde incelenip yorumlandığı, dolayısıyla etnografiye göre bir üst-aşamadır (örn. Kottak 2004: 10; Nanda ve Warms 1998: 19). Bir başka deyişle etnoloji, farklı toplum ya da topluluklardan elde edilen etnografik verilerin toplumsal-kültürel süreçler hakkında hipotezler oluşturmak ve onları test etmek amacıyla çözümlenmesi olarak tanımlanır (Nanda ve Warms 1998: 19). Bu etkinliğin varacağı yer ise söz konusu hipotezlerin doğrulanması ya da yanlışlanmasına bağlı olarak insan toplumsallığının işleyişine ilişkin evrensel, genel-geçer, "kuramsal" bilgiler olacaktır ki bu bilgilerin işleneceği üst-etkinlik alanı da kültürel antropolojidir (Schultz ve Lavenda 1998: 9).

İngiltere'de (Birleşik Krallık yahut Britanya'da) ise söz konusu etkinliğe verilen isim, sosyal antropolojidir. Ancak bu coğrafyada Birinci Dünya Savaşı öncesine kadar sosyal antropoloji adı oldukça seyrek kullanılmıştır. Bu tarihten önce söz konusu bilimsel etkinlik için daha sık dolaşımda olan adlar etnoloji ve antropolojidir (Evans-Pritchard 1964: 3). Daha önce de değindiğimiz üzere (bkz. Bölüm On Bir, "Evrimcilik" alt-bölümü, s. 604), İngiltere'de üniversite bünyesinde ilk defa antropoloji adı altında bir kadroya atanan Edward

Tylor, ilgisi toplumsal-kültürel alana odaklı bir antropologdur. Yukarıda işaret edildiği gibi Kıta Avrupası'ndaki gelenek, antropoloji adı altındaki etkinliğin çerçevesini fizik (biyolojik) antropoloji ile sınırlarken sosyal-kültürel antropolojiyi etnoloji olarak kodlamaktaydı. Hâl böyleyken İngiltere'de 1884'te ilk antropoloji kadrosunun fizik antropolog olmayan, daha doğrusu fizik antropolojiyi ilgi ve çalışma gündeminden tamamen çıkarmış Tylor'a verilmesi, Avrupa geleneğinden önemli bir sapmaya işaret eder (Urry 1993: 4). Tylor öte yandan, tarihsel vurgulu "etnolojik" bir ilgi ile antropoloji yapmaktan da geri durmamıştır. İngiltere'deki ilk akademik antropolog olan Tylor'un bugünün İngiliz sosyal antropolojisinin oluşum dinamiklerine katkısı görülmezken, özellikle ilk sistematik kültür tanımını geliştiren kişi olmasından olsa gerek, Amerikan kültürel antropolojisini daha çok etkilediği öne sürülür (Güvenç 1972: 23).

Sosyal antropoloji teriminin doğduğu ve yerleşiklik kazandığı İngiltere'de etnolojinin, aynı (sosyal-antropolojik) etkinliğin Kıta Avrupa'sındaki ismi olduğu genelde belirtilse de her iki terimle karşılanan bilimsel pratiklerin aynı olmadığı da belirtilmiştir. Buna göre etnoloji, "insan topluluklarını ırksal ve kültürel karakteristikleri temelinde sınıflamayı, karışma ve yayılmalar yoluyla onların geçmişte (tarihsel ve tarihöncesi devirlerde) ve günümüzdeki dağılımlarını açıklamayı amaç edinmiş" bir disiplindir (Evans-Pritchard 1964: 4; Beattie 1964a: 19-20). Sosyal antropoloji ise "yapısal-işlevsel bir yaklaşımla aile, akrabalık sistemleri, siyasal örgütlenmeler, hukuksal düzenlemeler, dinsel oluşumlar vb. kurumlaşmış biçimlerde karşımıza çıkan toplumsal davranışı ve bu kurumlar arasındaki ilişkileri inceleyen" bir çalışma disiplini olarak tanımlanır (Evans-Pritchard 1962: 5). Böylesi bir ayrımın İngiltere'ye özgü olduğunu ve Avrupa'da geçerlilik kazanmadığını tekrar hatırlatmak gerekir. İngiltere'de adına sosyal antropoloji denilen etkinlik alanı, pek çok Avrupa ülkesinde etnoloji, hatta yukarıda kaydedilen Orta ve Doğu

Avrupa geleneği dikkate alındığında etnografi olarak isimlendirilmektedir.

Bu noktada adlandırma hususunda kendini gösteren kargaşaya ilişkin İngiltere çıkışlı bir örneği paylaşmakta yarar olabilir. İngiliz antropolog Penniman, 1935 yılında öncü nitelikli ve artık klasik kabul edilen bir çalışma yayımlamış, bu kitap 1952'de hem genişletilmiş hem de ilk baskıda savunulan kimi görüş ve düşünceler gözden geçirilmiş olarak yeniden basılmış, 1965'te de üçüncü baskısı yapılmıştır. Penniman (1974) kitabında etnoloji, sosyal antropoloji, kültürel antropoloji terimlerinin hepsini, bunların yanı sıra fizik antropoloji, arkeoloji ve prehistoryayı "Antropoloji" genel başlığı kapsamındaki belli pratikleri tanımlamak için kullanarak bunlar arasındaki bağlantıları ve etkileşimi netleştirmeye çalışır. Ancak bu girişim durumu anlaşılır kılmaktan çok daha karmaşık hâle getirmektedir. Şöyle ki başlangıçta antropoloji, terimlerin en genel ve kapsayıcısı olarak "insan bilimi" şeklinde, etnoloji ise ırkların ve (etnik gruplar anlamında) "halk"ların karşılaştırmalı incelemesi olarak tanımlanmaktadır. Antropolojinin alt dallan olarak bir fizik antropoloji ve kültürel antropoloji ayrımı yapılmakta, kültürel antropolojinin de arkeoloji ve sosyal antropoloji olarak iki alt dala daha ayrıldığı kaydedilmektedir. Bununla birlikte fizik antropoloji bünyesinde gerçekleştirilen ve bir insan ırkını diğerinden ayırt etmeyi sağlayan fiziksel özellikler; ırkların ve alt-ırkların sınıflanması; çevrenin fizik yapıya etkisi gibi çalışmaların toplu halde etnolojinin bir alt dalı olduğu söylenmektedir. Öte yandan kültürel antropoloji ile "tarihsel-kültürel" varlık olarak insanın incelenmesinin kastedildiği anlaşılmakta, bu alan içinde de insanın eski zamanlardan bugüne bıraktığı maddi kültür ürünleriyle ilgilenen arkeoloji ile toplumsal olguları inceleyen sosyal antropoloji ayrımına gidilmektedir. Durum o kadar karışıktır ki antropoloji ile etnolojinin birbirine paralel yol alan ama birbirlerini kapsamayan etkinlikler olduğu da aksine etnolojinin antropolojinin

bir parçası olduğu da hatta etnolojinin antropolojiden daha üst bir etkinlik alanı olarak kavramlaştırıldığı da sanılabilir. Söz gelimi bir yerde etnoloji, antropolojinin insan ırklarının fiziksel özellikleri ile maddi ve sosyal kültürlerinin karşılaştırmalı incelemesiyle uğraşan kısmı olarak tanımlanmaktadır (Penniman 1974: 17). Bir başka yerde ise etnoloji, antropolojinin alt dallarının yöntemlerini insan gruplarının karşılaştırmalı incelemesini yapmak üzere kullanan etkinlik olarak kaydedilmektedir. Penniman bu durumu, "insan bilimi olan antropolojinin tüm dalları, ırkların ve kültürlerin karşılaştırmalı incelemesi olan etnolojide pay sahibi olabilir" şeklinde ifade eder. Görüldüğü gibi burada etnoloji antropolojinin bir "parçası" olarak değil, onunla bilgi ve yöntem itibarıyla alışverişi ve etkileşimi olan "paralel" bir disiplin olarak kavranmaktadır. Kitabının 1952'de yayımlanan ikinci baskısına koyduğu bir "son-ek"te ise Penniman daha da ileri bir noktaya vararak etnolojiyi tüm antropolojik etkinliğin son ereği yapmaktadır.

Bu karmaşanın sadeleştirilerek açıklığa kavuşturulabilmesi yolunda söz konusu isimlendirmelerin doğuş dönemi ve dinamiklerine ilgi yöneltmek, bir "isimler arkeolojisi" yapmak gerekir. Bu girişimi de ortaya çıkış tarihi itibarıyla en eski olduğu anlaşılan "etnoloji" ile başlatmak uygun olur.

Tarihi İnşacı Etnoloji

Etnoloji adı gerek sosyal antropoloji gerekse kültürel antropoloji tabirlerinden daha erken bir zamanda ortaya çıkar. Sözcük ilk kez İsviçre'de 18. yüzyıl sonlarında kullanılmış olmakla birlikte, bugün anladığımız anlamda antropolojik mahiyette kullanıma girmesi, Paris'te 1838'de ilk etnoloji enstitüsünün kurulmasıyla olur (Rupp-Eisenreich 1985: 274; Driver 1968: 178). Ancak bu erken kullanımda yalnızca toplumsal-kültürel değil, bunun yanı sıra insana ilişkin biyo-

lojik, daha doğrusu "ırksal" nitelikleri de kapsamına alan bir anlam genişliği kendini gösterir. Henüz ırk ve kültür arasındaki ayrımın yapılmadığı, kültürel farklılıkların ırksal (biyolojik) temellerle ilişkilendirildiği 19. yüzyıl ikliminde "farklı olanın bilgisi"ni elde etmek amacıyla seferber olan etnoloji, kendisini en genel biçimde ırkların ve kültürlerin karşılaştırmalı incelemesi olarak tanımlamaktadır.

Etnolojinin ortaya çıkışında ilk itkinin, insanlığın fiziksel, dilsel ve kültürel bakımdan sahip olduğu zengin çeşitliliğin hızla kayboluşundan duyulan insani kaygıdan kaynaklandığı söylense de hızla endüstrileşen Avrupa ile onun karşısında "geri kalmış" toplumlar arasındaki farkın açılmasıyla bağlantılı olarak, maddi-teknolojik ilerlemeyi biyolojik üstünlükle ilişkilendirmek, etnolojinin düşünsel yörüngesini belirlemiştir (Urry 1993: 2). Bu bağlamda, ilgi yöneltilen "farklı" insanlık, yazısız, dolayısıyla "tarihsiz", buna bağlı olarak "kendi tarihlerinin öznesi olmaktan mahrum", sonuçta da modernliğin ya da teknolojik uygarlığın dışında karakterize edilir (Amselle 1998: 134). Burada "modern/uygar" Batılı karşısında eşitsizce farklılaştırılan bir "Batı dışı" insanlık söz konusudur. İşte farklı olana ilgi ve onun bilgisini edinmek, böylesi eşitsiz bir değerlendirmeden istim almıştır. Amaç, "ilkel çağdaşlarımız"dan hareketle insanlık tarihini yeniden inşa ederek, uygarlığa doğru ilerleyişin erken aşamalarını ortaya sermektir (Güvenç 1978: 168; Servier 1992: 75).

Etnolojiye kök oluşturan *ethnos* sözcüğü tarihin her döneminde onu kullanıma sokan insan topluluğunca kendi dışında kalan "öteki" insanlığı tanımlaya gelmiştir. Bu tanımlamada hemen her zaman olumsuzlayıcı bir vurgunun içkin olduğu fark edilir. *Ethne* (tekili *ethnos)* ile *polis* ("site") arasında bir karşıtlığın kurulduğu Antik Yunan'da *ethne,* Yunan kültüründen gelen, ama şehir-devlet örgütlenmesinden, yani bir anlamda uygarlıktan yoksun halklara gönderme yapmaktaydı (Amselle 199S: 134). Hıristiyan olmayan "kâfir" ulusları *ethne* olarak tanımlayan kilise geleneğinde bu olum-

suzlama sürmüştür. Sözcüğün niteleme formu olan *ethnic* (etnik), kutsal kitapta Yahudiler karşısında Yahudi-olmayan; Hıristiyanlar karşısında da Hıristiyan olmayan halklara atfen kullanılırken, aynı zamanda pagan, kafir ve zındık anlamlarıyla da yüklüdür. Öyle ki bir Hıristiyan din adamı, zındıklığın en iyi örneğinin "etnik", dinsel anlamda hakikatin ise esasen "Katolik" olduğunu söyleyerek sözcüğün köken itibariyle taşıdığı "değer" yükünü en çarpıcı biçimde örneklemiştir (*Oxford English Dictionary*, 313).

Adına bugün ister "sosyal", ister "kültürel", isterse "sosyokültürel" antropoloji denilsin, söz konusu etkinliğin doğuşunu koşullayan temel motivasyon işte budur ve doğumda konulmuş ad da etnolojidir. Üstelik bu isim, sosyal-kültürel antropolojinin yanı sıra bugün fizik (biyolojik) antropoloji adı altında ayrışmış bulunan etkinliği de kapsamına almaktadır (Beattie 1964b: 245-246; Bacon 1996: 632). Dolayısıyla 1830'ların sonu ile 1840'ların başında etnoloji sözcüğünün antropolojiden biraz daha erken olarak ve ikincinin bugün sahip olduğu anlamı da kapsayıcı mahiyette kullanıma girdiği tespit edilir. Ancak çok geçmeden antropoloji sözcüğünün de kullanıma girmesiyle birlikte her iki disiplinin ilgi alanlarının, amaç ve hedeflerinin önemli ölçüde çakışması, özellikle bu erken dönemde, onlar arasındaki farkı açık-seçik ortaya koymak gibi bir sorunu beraberinde getirmiştir. Etnoloji terimi "biyokültürel" varlık olarak kavranan insana bilimsel ilgiyi karşılayıcı mahiyette kullanıma girdikten kısa bir süre sonra Kıta Avrupası'nda biyolojik bilimler alanında çalışanların araştırma tekniklerini insana yönelik incelemelere uyarladıkları ve etkinliklerini tanımlamak için antropoloji terimine işlerlik kazandırdıkları görülür. 1859'da da Paris'te ilgisini tamamıyla "biyolojik insan" üzerinde toplayan ilk Antropoloji Derneği kurulur (Bacon 1996: 632).

İngiliz antropolog Edmund Leach, 1840'larda kendilerini ayrıksı (istisnai) bir akademik ilgi alanının üyeleri olarak vasıflandıran bazı bilimcilerin çağdaş antropolojinin kuru-

culari olarak nitelendirilebileceğini belirtir ve bunları antropologlar, etnologlar, arkeologlar, filologlar olarak dört ana grupta toplar (Leach 1982: 15). Onun ilk iki kategorinin ayrım kriterlerine ilişkin söyledikleri, bu erken dönemde antropoloji ile etnoloji arasındaki ince sınır çizgisini belirlemekte de yardımcı olacak mahiyettedir. Leach ilgi, amaç ve yönelim itibarıyla aralarında benzerlik ve yakınlık bulunan her iki disiplin arasındaki en önemli farkın, onların döneme hâkim dinsel dogma (Yahudi-Hıristiyan geleneği) karşısında düşünsel tutum alışları olduğuna dikkat çeker. Şöyle ki antropologlar, kutsal kitapta (Kitab-ı Mukaddes'te) yer alan "insanların/insanlığın birliği" anlayışını reddederek, insan-benzeri çeşitli "türler'in bulunduğunu, bunlar arasında Beyaz Avrupalının tam anlamıyla akılcı tür, yani "hakiki insan" olduğunu ileri süren "dinsiz"lerdir. Etnologlar ise insan çeşitliliğini tür düzeyinde farklılaştırmaktan kaçınarak "ırk" düzeyinde bir ayrımla yetinip kuramsal çerçevelerini kutsal kitaba uydurma konusunda dikkatli davranmaktaydılar. Onlar fiziksel görünümleri itibarıyla çeşitlenen ırkların farklı yetkinliklere sahip olabileceklerini kabul etseler de dikkatlerini daha çok gelenek-görenek, yani kültürel açıdan söz konusu çeşitlilik ve bu çeşitliliğin coğrafi dağılımı üzerinde toplamışlardı. Bu değerlendirmede her iki disiplin arasındaki farklılığın, bir taraftan insanlığın fiziksel çeşitliliğine yaklaşımlarındaki "etnosantrizm" (bizmercilik) derecelerinden, diğer taraftan insan söz konusu olduğunda birinin fiziksel-biyolojik, diğerinin ise kültürel-toplumsal alana odaklanmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak her iki disiplin, "insanlığın tarihöncesi" üzerinde toplanan ilgilerinde birleşmektedir ve bu bakımdan Batı-dışı dünyaların insanlarına "yaşayan fosiller" olarak bakılmıştır (Leach 1982: 17). Yine onları birleştirici hedef ise hiçbir yazılı kayıt bulunmayan dönemlerin insanlık tarihini yeniden inşa etmekti. Bunu yapmak için o günün "ilkel" topluluklarının tarih ve uygarlık öncesinden kaldığı düşünülen âdetlerini ve davranışlarını çözmek, hem

(fizik) antropolojinin hem de etnolojinin paylaştığı bir misyondu (Leach 1982: 16-17). Henüz ne sosyal ne de kültürel antropoloji isimlerinin dolaşımda olmadığı bu dönemde etnoloji, Batı-dışı dünyanın "ilkel" addedilen insanlarına ilgi yönelten, onların yaşam biçimlerinden yola çıkarak insanlığın "kayıp tarih"ini yeniden inşa etme amacıyla seferber olmuş bir etkinliğin adıydı.

Bu şekilde "tarih-yönelimli" ve "köken" arayışlı bir etkinlik olarak doğuş bulan etnoloji, iki kuramsal anlayıştan beslendi. Bunların birincisi olan "evrimcilik", 19. yüzyılın düşünsel-bilimsel iklimine hakim paradigma olarak etnolojik (ve antropolojik) kavrayışı da büyük ölçüde etkisi altına almıştır. Bu kavrayış, "toplumsal evrim merdiveni"nin en üst basamağına "Batı"yı yerleştirirken, dünyanın geri kalan toplum ve kültürlerini aşağılardaki basamaklar olarak değerlendirir. Daha çok Anglo-Sakson coğrafyasında geçerlilik kazanmış olan etnolojinin bu evrimci versiyonu karşısında, temellerini Alman etnoloji ekolünde bulan "difüzyonist yaklaşım" belirir. Evrimciliğin basitten karmaşığa, "ilkellikten uygarlığa" doğru kesintisiz seyreden "ilerlemeci" anlayışı karşısında difüzyonizm, toplumsal-kültürel gelişmeyi, bir merkezden çevreye doğru sürekli "yayılma" ile açıklar. Bu açıdan uygarlıklara, kültürel buluşlara merkezlik yapan belli yerler, yani kültür alanları veya çevreleri ayırt eder.

Türkçe literatürde difüzyonizm başlığı altında hangi anlayışların ve isimlerin toplandığı hususunda ilginç bir çeşitlilik olduğu fark edilmektedir. Prof. Sedat Veyis Örnek, yukarıda difüzyonizmin temellerini oluşturduğunu söylediğimiz Alman etnoloji geleneğinin, birbiriyle organik bağlantı içindeki öncü isimlerini ve anlayışlarını, "tarihsel ekol" ve türevleri şeklinde gruplamayı tercih ederek, difüzyonizm içerisine bu akımın yalnızca İngiltere'deki temsilcilerini yerleştirmiştir (Örnek 1969: 172-184). Evrimciliği topyekûn reddetmeyip, kısmen ama şiddetli itirazlar yükselten Viyana Kültür Çevresi gibi akımların bu tercihe neden olduğu düşünü-

lebilir (Eberhard 1948: 5). Prof. Bozkurt Güvenç ise söz konusu Alman etnoloji geleneğini de ekolün hem İngiliz hem de Amerika'daki temsilcileri ile birlikte difüzyonizm bünyesinde değerlendirmiştir (Güvenç 1972: 78-83). Amerikan kültürel antropoloji geleneğinin öncü-kurucu figürü Franz Boas'ın da difüzyonizmle etkileşimsel bir yaklaşım içinde olmakla birlikte kuramın "özcü" takıntılarını görelilikçi çizgide aşarak antropolojiyi tarihi-özgücü yörüngeye oturttuğu ve evrimcilik kadar difüzyonizme de eleştirel bir tutum takındığı söylenebilir (Levi-Strauss 1978:115)

Burada bir başka kafa karışıklığına yol açmamak için her iki kuramsal anlayış arasındaki temel farkı tekrar netleştirmek gerekirse, evrimciler ortak kültürel gelişme sürecinin tüm insan topluluklarınca yaşanmasının mümkün olduğu, ancak bazı toplulukların bu süreci daha hızlı geçirirken diğerlerinin gecikmeli olarak tamamlayabileceği görüşündedir. Kültürel gelişme ve farklılıkların zaman içerisinde değişme hızına bağlı olarak ortaya çıkmayıp, ta en baştan mevcut olduğu görüşünü öne çıkaran difüzyonistler ise köken arayışını zamana değil mekâna dayandırmışlardır. Buna göre, kültürel ögeler, keşifler ve icatlar yalnızca belli bir alanda ortaya çıktıktan sonra "yayılma" ile başka coğrafyalardaki insan topluluklarınca alınmakta, adapte edilmekte, benimsenmekte ve onların yaşamının da bir parçası haline gelmekteydi. Yani kültürel çeşitlilik, benzerlik ve farklılıklar evrimsel değil yayılımsal bir dinamiğe bağlıydı. Bu şekilde bazı insan topluluklarını yaratıcı, diğerlerini ise böylesi bir yaratıcı yetkinlikten yoksun olarak değerlendiren difüzyonizmin, evrimci yaklaşıma göre daha eşitsizlikçi bir anlayışı bünyesinde barındırdığı söylenebilir.

Evrimci kuramla insanlığın kültürel çeşitliliğini izah etme girişimlerine "difüzyonist" karşılıklar, dinsel bir motivasyonla bağlantılı olarak da kendisini gösterir. Tüm canlıların ortak bir canlılık özünden zaman içerisinde farklılaşarak kimilerinin daha ilksel, kimilerinin ise daha karmaşık-gelişkin

formlar hâlinde çeşitlendiklerini öne süren biyolojik evrim kuramı ile uyarlılık içindeki evrimci antropoloji ve etnoloji, insan ya da tüm diğer canlılar açısından farklılıkların ilk başlangıçtan itibaren mevcut olduğunu bildiren kutsal kitap (dinsel açıklama) ile ciddi bir ihtilafa düşer. İşte difüzyonizm, en azından ekolün öncü isimleri açısından, bu ihtilaf karşısında duyulan rahatsızlığa da tercüman olan bir entelektüel tepkidir. Difüzyonizm içerisinde sınıflanan Viyana Kültür Çevresi (*Kulturkreise*) okulunun öncüleri, her ikisi de rahip ve aralarında hoca-öğrenci ilişkisi olan Wilhelm Schmidt ve Wilhelm Koppers, başlangıçta tek tanrıcılığın mevcut olup yayıldığını, ama zamanla dejenere olarak çok tanrıcılığa dönüştüğünü, bu nedenle Tanrının bu "temiz din" ve ahlakın temellerini yeniden atmak için İsa'yı gönderdiğini öne sürerler (bkz. Bölüm On Bir, "Difüzyonizm alt-bölümü, s. 635). Aynı şekilde, evrimci yaklaşımla modern Sapiens insana ulaşan yolda daha erken bir dönemde buluntularına rastlanmış Neandertal insan da ayrı bir tür olmayıp günümüz insanının aynısı olan "ilk insan"ın dejenerasyona uğramış bir formu olarak değerlendirilir (Eberhard 1948: 4-5).

Böylesi farklı, hatta karşıt bakış açılarına sahip olmakla birlikte evrimci ve difüzyonist ekoller, daha önce de değinildiği gibi, ana ilgi odakları itibarıyla benzeşir ve birleştirilebilirler. Bu ana ilgi odağı, "kültürel" varlık insanın tarihsel serüvenine ışık tutmak olarak özetlenebilir ve onları "etnoloji" olarak niteleyenlerin dayanak noktasını oluşturur (Güvenç 1972: 84). Her ikisi de (ama özellikle evrimci ekol) insanlık tarihinin karanlıkta kalan kesimlerine ilişkin yorum ve değerlendirmeleriyle "tarihi inşacı" olarak tanımlanmış ve onların yaptıklarının "tahmini/sözde tarih" (*conjectural history*) olduğu kanısı yaygınlık kazanmıştır (Güvenç 1972: 78; Levi-Strauss 1978:121, Service 1985: xi). Bu, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İngiltere'de "sosyal içerikli" antropoloji için hem düşünsel hem de yöntemsel açıdan yeni ve farklı yörünge belirlemeye çalışan bir başka ekolün öncülerince özellikle altı

çizilen husus olmuştur. Aşağıda değerlendirmeye tâbi tutulacak bu ekol, kendi başlangıcını, evrimci ya da difüzyonist olsun, her halükârda "köken-ilgili" ve "tarih-yönelimli" bu etnoloji geleneğine nokta konulan yerde aradığı için, ister istemez tarihi de gündem-dışı kılma durumunda kalmıştır.

Tarihi Dışlayıcı Sosyal Antropoloji

Sosyal antropoloji terimi bir İngiliz keşfidir ve her ne kadar Birinci Dünya Savaşı öncesinde kullanıldıysa da bu başlık altında kurumsallaşma savaş sonrasında belirginleşmiştir (Leach 1982: 24). Dolayısıyla, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren sosyal altropoloji başlığı, Britanya merkezli olarak ortadadır.

İngiliz sosyal antropolojisi "sosyolojik" bir antropolojidir. İngiltere'de 1884'te Edward Tylor'ın ilk antropoloji profesörü olmasından sonra ilk "sosyal antropoloji profesörü" olan James Frazer, sosyal antropolojiyi, sosyolojinin "ilkel insanlar"la uğraşan bir dalı olarak tanımladı (Wood 1997: 17-18). Bununla birlikte 1907'de ilk kez Liverpool Üniversitesi'nde sosyal antropoloji adı altında oluşmuş bir kürsünün başkanı olan Frazer'ın bugünün klasik İngiliz sosyal antropolojisiyle ilişkilenmesi söz konusu değildir. Frazer, 1908'de yazdığı *Sosyal Antropolojinin İlgi Alanı* başlıklı kitabında sosyal antropolojiyi insanlığın başlangıcıyla ve bu başlangıcı izleyen "güdük" gelişimiyle uğraşan bir disiplin olarak tarif eder. Ayrıca, birisi "ilkel"lerin ya da "vahşi"lerin *(savages)* gelenek ve inançları üzerinde odaklaşacak, diğeri ise bu "vahşi" gelenek ve inançların daha "kültürlü" halkların düşünce ve kurumlarında süregelen kalıntılarını ilgi konusu yapacak iki alt çalışma alanı ayırt eder (Fischer 1964: 645). Bu haliyle Frazer'ın tarifinin, İngiliz "sosyal antropoloji"sinden çok, onu önceleyen ve sıklıkla etnoloji olarak nitelenen "kültürel-evrimci antropoloji" geleneğine karşılık geldiği açıktır.

Sosyolojik vurgulu İngiliz sosyal antropolojisinin esas temel taşlarını koyanlar ise, birincisi daha bariz ve ağırlıklı olmak kaydıyla, Alfred Reginald Radcliffe-Brown ve Bronislaw Malinowski'dir. Her iki antropolog üzerinde Fransız sosyolog Durkheim etkisinin, söz konusu gelişmenin altyapısında bulunduğunu kaydetmek gerekir (Güvenç 1972: 87-88; Leach 1982: 25-26). Bu haliyle sosyal antropoloji, İngiltere'de kendisini önceleyen ve 19. yüzyıl evrimci düşüncesinden beslenen "etnolojik" geleneğe tepkiden istim alır (Lewis 1988: 60). Bu geleneğin, "ilkellerin tarihini yeniden inşa etme" gayretinin sorunlu, zorlama, spekülatif (tahmine dayalı/uydurma) olduğu düşüncesinden hareketle de söz konusu toplumları inceler ve çözümlerken tarihi gündem-dışı kılan, böylece bir bakıma bu toplumların "tarihsizliği" görüşünü onayan ve yalnızca bugün üzerinde ilgisini toplayan bir "etnografik şimdi"nin çözümlemesi olarak kristalleşir.

İlginçtir ki Britanya'da "tarihi-inşacı" etnolojik geleneğin difüzyonist yörüngede en önde gelen temsilcilerinden W.H.R. Rivers'ın öldüğü 1922 yılı, aynı zamanda bu ülkede sosyal antropolojinin öncü isimleri Malinowski ile Radcliffe-Brown'ın antropoloji literatüründe artık klasikleşmiş alançalışmalarının yayımlandığı yıldır (Leach 1982: 25). Ağırlıklı olarak Radcliffe-Brown etkisinde ve Durkheim esinli olarak toplumu bir canlı organizmaya benzeten, biyolojik organizmaların sahip oldukları yapı ve işlevlerin toplumlar için de söz konusu edilebileceğini ileri süren İngiliz sosyal antropolojisi, eşzamanlı (senkronik) çözümleme boyutu ile tarihsel çözümlemeye uzak duran, yani "diyakronik" olmayan yaklaşım tarzı ile ayırt edilir. Bu senkronik çözümleme, toplumsal yapı kavramını esas alır ve onun sürekliliğine katkıda bulunan parçalara gönderme yapacak şekilde "toplumsal işlev" kavramını kullanıma sokar. Eğer parçalar usulüne uygun bir işlevsellik arz ederlerse dengeli ve (canlı organizma benzetmesine uyarlı bir dille) "sağlıklı" bir toplumsal yapının vücut bulacağı görüşünden hareket eden bu kuram-

sal yaklaşım, değişme ve çatışmayı göz ardı eden, uyumlu, dengeli ve durağan (Durkheim'dan çıkış bulan) toplum modeli anlayışından hem beslenir hem de onu besler (Erickson ve Murphy 2001: 101; ayrıca Bölüm Üç, "Yapısal İşlevselcilik" alt-bölümüne bkz. s. 644).

Demek ki "toplumsal yapı", "işlev", "sistem", "ilişki ve organizasyon" gibi kavramlar ile işlevselcilik, yapısalcılık, yapısal-işlevselcilik gibi kuramsal akımlar temelinde yükselen sosyal antropoloji geleneğinde asıl olan, evrensel ihtiyaçları karşılamakta toplumsal sistemin ne ölçüde işlevsel olup olmadığına bakmaktır. Bu yaklaşımdan hareketle toplumsal kurum ve ögelerin "bugün"de nasıl, neden ve hangi "yasa"lara göre varlık ve işlev kazandığını açıklamaya çalışan sosyal antropolojinin, tarihsel bir ilgi ile aynı kurum ve ögelerin geçmişteki varlıklarını veya var olma olasılıklarını belirleme uğraşındaki etnolojiden ayrım çizgisinin çekilebileceği söylenebilir (Radcliffe-Brown'dan akt. Fischer 1964: 645).

Yukarıda belirtildiği üzere, erken 20. yüzyıl İngilteresi'nin iki önde gelen antropoloğu, Radcliffe-Brown ve Malinowski, sosyal antropoloji olarak bilinen ekolün kurucuları olarak genellikle birlikte anılırlar (Erickson ve Murphy 2001: 99). Ancak bu değerlendirmeyi yaparken her iki antropoloğu tamamen aynı çizgide saymaktan kaçınmak ve onların arasındaki kritik farkları ihmal etmemek gerekir (bkz. Bölüm On Bir, "İşlevselcilik ve Yapısal-İşlevselcilik alt-bölümü, s. 644). Çünkü Malinowski ile Radcliffe-Brown arasındaki ilişki, 1930'lardan sonra aralarında fikri temelde beliren ve özellikle Radcliffe-Brown tarafından büyütülmüş bir takım anlayış farklılıklarına bağlı olarak bozulmuştur. Anlaşmazlığın doğasına biraz ışık tuttuğumuzda ortaya çıkan sonuç, sosyal antropolojinin yapılanmasında esas rolün Radcliffe-Brown tarafından oynandığını düşündürecek bir mahiyet arz eder (Service 1985: 251-257; Erickson ve Murphy 2001: 99-101).

Daha önce de kaydedildiği gibi, Malinowski bir toplumsal sistemin kurum ve öğelerinin bireyin ihtiyaçlarına karşı-

lık verdikleri taktirde yaşayıp aksi taktirde yok olacaklarını söylerken, Radcliffe-Brown aynı öge ve kurumların varlık ya da yokluklarını toplumsal yapının sürekliliğine katkıları ile bağlantılandırmaktadır. Malinowski'nin "kültür-merkezci" ve "biyolojik-indirgemeci" işlevselciliği Radcliffe-Brown için öylesine rahatsız edicidir ki o, kendisinin işlevselcilik ortak paydasından hareketle aynı kefeye konabileceği kaygısıyla Malinowski karşısında "anti-işlevselci" olduğunu söylemekten kaçınmamıştır. O, kültür kavramı yerine "toplumsal yapı" kavramını esas alır. Malinowski bilimsel etkinliğini "kültürün bilimi" olarak formüle ederken, Radcliffe-Brown "toplumsal sistemin bilimi" tanımlamasını tercih eder (Service 1985: 253-254). Kültür, Radcliffe-Brown açısından standartlaşmış bir davranış biçimi, "zihni bir soyutlama" olarak gerçek toplumsal ilişkileri kavramak ve açıklamakta yetersizdir. Yapılması gereken, bu ilişkilerin karmaşık bir şebekesi olarak tanımlanabilecek "toplumsal yapı"nın analizi üzerinde odaklaşmaktır. Bir zihinsel soyutlama olan kültür yerine somut bir gerçek olan toplumsal yapı üzerinde odaklaşmak, antropolojiyi toplumsalın bilimi yapar. Kolaylıkla anlaşılabileceği gibi bir tür sosyoloji olan bu yaklaşım, doğrudan Durkheim'dan beslenir ve zaten eğitimini doğa bilimleri alanında yapmış olan Radcliffe-Brown böylece sosyal antropolojiyi doğa bilimlerine yakınlaştırır. O, doğa bilimleri alanında eğitim aldığı Cambridge Üniversitesi'nde öğrenciyken orada çalışan dönemin gözde antropologlarından etkilenerek antropolojiye yönelmiştir. Bunlar arasında etnolojik mahiyetli antropoloji çığırının ve İngiliz difüzyonizminin önde gelen isimlerinden William H.R. Rivers'ı özellikle zikretmek gerekir (Erickson ve Murphy 2001: 101-102).

Nihai noktada Radcliffe-Brown sosyal antropolojiyi genelleyici bir bilim, bir "karşılaştırmalı sosyoloji" olarak tanımlar ve toplumsal sistemlerin karşılaştırması yoluyla "insan toplumu" üzerine evrensel geçerliliği olan yasalara ulaşmayı hedefler (Leach 1982: 30). İşte bu nedenle İngiliz sosyal

antropolojisi sosyolojiye en yakın duran antropoloji haline gelir ve hem teorik (kuramsal) ve hem pratik (kılgısal) çalışma yönelimi itibariyle bir tür "tarih bilimi" olarak nitelenen etnolojiden ayrılır. Ayrıca birazdan değinileceği üzere "idiografik", yani genelleyici ve yasalara ulaşma derdinde ("nomotetik") olmaktan çok tekillik ve özgüllükleri kendi yer ve zamanları içinde anlamaya yönelmiş, böylece "hümanistik" bilimlere daha yakın düşen Amerikan kültürel antropolojisinden de karakteristik farkını kazanır. Burada amaç, toplumsal yapının analizidir. Ancak sosyolojiden farklı olarak modern Batı toplumları değil, Batı-dışı/modern-öncesi toplumsallıklar bu analizin nesnesini oluşturur.

Buraya kadar söylenenler, Radcliffe-Brown'ın İngiliz sosyal antropolojisinin temel karakteristiklerini kazanmasındaki belirleyici rolüne işaret etmekle birlikte, söz konusu gelenekte Malinowski'nin hiç katkısının bulunmadığı görüşüne götürmemelidir. İngiliz sosyal antropolojisi gerek kavramsal çerçevesinin oluşumunda gerekse yöntemsel ilkelerinin belirlenmesinde Malinowski'ye de çok şey borçludur. Katılarak gözlemin etnografik alan araştırmasının değişmez tekniği olarak kurumlaşmasında en büyük pay sahibi olanlardan biri Malinowski'dir. Ayrıca o, işlevselci anlayışında merkezi yer verdiği kültürü, bir "bütünlük" olarak kavramlaştırmasıyla da bütüncü yaklaşımın günümüzde antropolojinin en önemli ilkelerinden biri olarak yerleşmesinde önemli rol oynamıştır (Womack 1998: 52).

Sosyal antropolojinin tarih-dışılığı, özellikle onun ortaya çıkış dönemi özellikleri açısından en ayırt edici karakteristiklerinden biridir. Bunun, kendisini önceleyen "tarihselci" etnoloji çığırına ve onun tarihi-inşacı ya da tahmini-tarihçi spekülasyonlarına karşı duyulan antipatiye dayandığı kadar, söz konusu ekolün öncü temsilcilerinin üzerlerinde çalıştığı ve katılarak gözleme dayalı alan araştırması yönteminin uygulandığı toplulukların yapısına bağlı olarak da ortaya çıktığı düşünülebilir. Gerek Radcliffe-Brown gerekse Malinowski,

Bengal Körfezi ve Okyanusya'da yaşayan basit ve küçük ölçekli sosyoekonomik örgütlenme düzeyine sahip, yazının yaşamlarında yer almadığı ve dünyadan soyutlanmış topluluklar üzerinde çalışmışlardır. Bir başka deyişle çalışılan toplulukların yapısına bakıldığında temellendirilen kuramları anlamlandırmak kolay hale gelmektedir.

Ayrıca kuramları geliştirenlerin kişisel yaşam serüvenlerinin ve içerisinde kültürlendikleri toplumsal-siyasal iklimin de "kuram" olarak ortaya çıkan bu evrensel bilgi kümelerine etkisinden söz edilebilir. Bu açıdan Malinowski'nin yaşamından bazı kesitler üzerinde durmak iyi bir örnek oluşturacaktır (aşağıda Franz Boas üzerine kaydedilenlere de bkz.). Doğum itibarıyla Polonyalı, bundan dolayı da Avusturya-Macaristan imparatorluğu tâbiyetindeki Malinowski, İngiltere'de yaşamını sürdürürken gittiği Avustralya'da karaya çıkmak üzereyken Birinci Dünya Savaşı patlak verince kendisine bu ülkeye giriş izni, Britanya hükümeti tarafından (kökeni-tâbiyeti itibarıyla) şüpheli sayıldığı için verilmez ve Yeni Gine açıklarındaki Trobriand adalarına gönderilir (Womack 1998: 50). Burada Avustralya hükümeti tarafından sağlanan maddi imkanlarla savaş boyunca hiç rahatsız edilmeden çalışan (çalışmak zorunda kalan) Malinowski, Trobriand yerlileri üzerine, tarihsel kayıt eksikliğinden dolayı temel niteliği kaçınılmaz olarak "senkronizm" (eşzamanlılık) olan işlevselci yaklaşımı geliştirmesine olanak veren klasik alan araştırmasını gerçekleştirir. Bu noktada akla gelen soru şudur: Acaba Malinowski Birinci Dünya Savaşı'nda böylesi "şüpheli" bir şahsiyet olarak Britanya İmparatorluğu tarafından Yeni Gine'nin Trobriand adalarında değil de sözlü, hatta yazılı tarihsel malzemenin bulunmasının zor olmayacağı, dolayısıyla tarihsel boyutun kolayca göz ardı edilemeyeceği; söz gelimi Hint Yarımadası'nın bir köşesinde herhangi bir köy ya da kasabada "enterne" edilseydi, oradaki insan topluluklarını arasında geçireceği yılların ve yapacağı çalışmanın sonunda varacağı nokta yine aynı olurdu muydu? Yani o, tarihin

ciddi biçimde ihmal edildiği bir insanî-toplumsal "şimdi"nin analizinde ısrarcı olur muydu?.. İngiliz sosyal antropolojisinin başlangıçta tarihe karşı neden bir soğukluk ve kayıtsızlıkla şekillenmiş olduğunu anlama yolunda bu soru üzerinde düşünmekte yarar olsa gerektir. Tabii ki aynı soru, kuramların içerisinde geliştikleri zaman ve mekânı gözden kaçırmamanın, kuramcıların açıklamalarının çevrelerinde olup-bitenlerle yakın ilişkisine dikkat yöneltmenin, dolayısıyla kuramları oluşturan politik, ideolojik ve kültürel arka plan ve dinamikler üzerinde yoğunlaşmanın önemine dair de uyarıcı bir mahiyet taşımaktadır (Krahn 1998: 159).

Özetlemek gerekirse, "işlev" ve "yapı" kavramları temelinde İngiltere'de şekillenen sosyal antropolojinin "nomotetik", yani her daim genelgeçer kuram ve yasalar arayışında olan, bu nedenle de tarihsel boyutun ihmale uğradığı "sosyolojik" bir antropoloji olduğu söylenebilir. Bu antropoloji, Malinowski'nin kültürün hakkını veren işlevselciliğine gerek kavramsal gerekse yöntemsel olarak çok şey borçlu olmakla birlikte, en ayırt edici karakteristiklerini Radcliffe-Brown'ın entelektüel dağarcığından kazanmıştır. Ancak daha önce de vurgulandığı gibi bu söylenenleri söz konusu disiplinlerin doğuş ve erken gelişim dönemlerine ilişkin olmak kaydıyla değerlendirmek gerekir. Çünkü Radcliffe-Brown ve Malinowski'yi takip eden kuşaktaki İngiliz sosyal antropologları, bu ekolün hem tarihdışı niteliğini ortadan kaldıracak yönde analiz çerçevelerine tarihi almışlar, hem de toplumsal çatışma olgusuna yönelik ihmalin üzerine gitmişlerdir ki bunlar arasında Raymond Firth ve Edmund Leach'i özellikle zikretmek gerekir (Erickson ve Murphy 2001: 103).

Sosyal antropoloji ekolü içerisinde hak ettiği yeri bulamayan kültür kavramı, adeta Britanya'da uğradığı haksızlık telafi edilircesine ABD'de öne çıkarılmış ve "toplumsal-kültürel" içerikli antropolojinin aslî belirleyeni hâline gelmiştir.

"Tarihi Özgücü" Kültürel Antropoloji

Amerikan kültürel antropolojisi Franz Boas'ın öncülüğünde "kültürel görelilik" ilkesi temelinde yükselir ve hem 19. yüzyıl tarihi inşacı etnolojisine hem de evrenselci/nomotetik olma iddiasındaki sosyal antropolojiye aykırı nitelikte şekillenir.

Antropolojinin işinin geçmişte ne olup bittiğine dair spekülasyonlar ya da tahminler yapmak değil, yaşayan topluluklar hakkında veriler derlemek olduğu noktasından hareket eden Boas, kültürü belli insan topluluklarını betimlemek ve tanımlamakta anahtar kavram haline getirir (Womack 1998: 55-56). Boas, "belli bir toplumu karakterize eden değerler, inançlar ve tutumlar" olarak tanımladığı kültürün her toplumun tarihinden gelen ve ona özgü bir niteliği olduğunu ve bu kültürün, toplumun üyesi olan insanların kişilik yapılarını anlamakta büyük önem taşıdığını düşünmekteydi. Bu "tarihsel-özgücü" kültür ve toplum anlayışı ile Boas, kültür ve kişilik arasındaki ilişkinin incelenmesini temel amaç yaparak, Ruth Benedict ve Margaret Mead gibi psikolojik antropolojinin temellerini atan öğrencilerine öncülük etmiştir (Womack 1998: 55-56).

Amerikan kültürel antropoloji ekolünün düşünsel temellerini attığı kuşkusuz olmakla birlikte Franz Boas, kültürel antropoloji terimini ilk kullanan kişi olmayıp, çalışmalarında da antropoloji başlığını veya etnolojiyi kullanmayı tercih etmiştir. Kültürel antropoloji teriminin ilk kullanımı, onun öğrencilerinden Robert Lowie'nin kitabının başlığında (*An Introduction to Cultural Anthropology*) 1934 yılında karşımıza çıkar (Wood 1997: 18). Buna bağlı olarak, Amerika'da 1930'ların sonuna doğru çalışmaları Franz Boas'ın öğretilerinden etkilenmiş olup incelemelerini "kültür" üzerinde odaklaştıran antropologların kendilerini kültürel antropolog olarak isimlendirdikleri tespit edilir.

Kültürel antropoloji ile sosyal antropoloji arasındaki farkı izah etme girişimlerinde en yaygın görüş, birincinin ikinciden

daha belirgin bir şekilde "kültür"e vurgu yaparken ikincinin (toplumsal) "yapı" kavramını ana motif hâline getirdiğidir. Ancak bu görüş, yüzeysel bir bilgilendirme sağlamaktan öte derinlikli bir açıklama sunmayıp, şu soruyla bizi karşı karşıya bırakır: Neden Amerikan antropoloji geleneğinde kültür kavramı böylesine öne çıkmıştır? Yani esas tartışılması gereken nokta, hangi etken, dinamik ve motivasyonların Boas'la birlikte Amerikan antropoloji geleneğinde kültür kavramını etkin kıldığıdır. Bunun yanı sıra ne şekilde, neye-nelere karşı ne amaçla veya ne gibi hedeflerle kültüre vurgu yapıldığını da tespit etmek gerekir.

Bu yönde bir değerlendirmeye, sonuç aşamasında söylenebilecek olanı en başta söyleyerek başlayalım: Amerikan kültürel antropolojisi diğer hiçbir antropoloji geleneği, akımı ya da ekolünde olmadığı ölçüde "kültürel-determinist" bir antropolojidir. Bu görüşü temellendirme yolunda, dikkatlerimizi geleneğin öncü-kurucu şahsiyeti Boas'ın kişisel serüvenine yöneltmek uygun olur.

Almanya doğumlu bir Yahudi olan ve fizik eğitimi almış Boas'ın sosyal-beşerî bilimlere dönen ilgisini "renkler" belirlemiştir. Fizik alanında renklerin optik özellikleri üzerine çalışan ve uzmanlaşan Boas'ın, "renk algısının kültürel göreliliği" üzerine kafa yormaya başlaması, hayatının geri kalan kısmına damgasını vuracak bir dönüm noktası oluşturur. Bu amaçla Kuzey Kanada'da yaşayan yerli toplulukların renk algılarını belirlemek için alan araştırması yapmak üzere bu ülkeye gider. Bu araştırma gezisi onun önce coğrafyaya, sonra da antropolojiye yönelmesine neden olur (Erickson ve Murphy 2001: 73). Kendi etnik kimliği ve dönemin yükselen antisemitik havası itibarıyla "kıyıda" (marjinal) ve her türlü saldırı karşısında kolaylıkla zedelenmeye açık olmanın anlamını iyi bilen Boas'ın Amerika'nın yurtlarından edilmiş yerli halkları ile empati kurma açısından elverişli bir zihniyet ve hissiyat yapılanmasına sahip olduğu düşünülebilir.

Kaynağı ya da nedeni ne olursa olsun, Boas "Beyaz

Avrupa"nın taarruzu karşısında asimile (yok) olma sürecine girmiş yerli kültürlerin olabilen en özgün halleriyle kaydedilmesi misyonuyla bir "etnografik kurtarma harekatı"na (*salvage ethnography*) öncülük etmiştir. Bu girişimin en ayırt edici yanı, büyük, kapsayıcı ve genel-geçer kuramlar geliştirme kaygısından uzak, etnografik (dikkat, "etnolojik" değil!) bir antropoloji noktasından yola çıkmasıydı. Boas farklı toplumsallıklar hakkında antropologların ya da kuramcıların değil, gerçeklerin kendisinin konuşmasından yanaydı (Erickson ve Murphy 2001: 74-75). Bu hareket noktası, her toplumsal-kültürel olguyu belli ve evrensel bir açıklama modelinin mihengine vurmaktansa, kendi özgün varoluş-dinamikleri çerçevesinde değerlendirme ve anlama çabasını beraberinde getirmiştir. Antropolojinin, yukarıda daha önce üzerinde durduğumuz şekilde sacayağını oluşturan üç temel ilkeden biri olan "kültürel görelilik", ilk tohumlarının atılmasını Boas'ın bu yaklaşımına borçludur. Her kültürün eşsiz bir tarihe sahip olmakla özgünlük kazandığını, bu nedenle insanları anlamak için kültürlerine, kültürleri anlamak için de tarihe bakmak gerektiğini kabul etmiş bu "idiografik", yani kültürel evrenselliği değil, tekillikleri öne çıkaran gelenek, zamanının etnosantrik (Avrupa merkezci) ve ırkçı bakış açıları karşısında böylesi bir görelilik anlayışını öne çıkarmış ve "tarihi özgücü" (*historical particularist*) akım olarak tanımlanagelmiştir.

Ancak bu yaklaşım tarzında ölçünün kaçtığı noktalarda bir kültürel determinizme savrulmanın söz konusu olduğunu da belirtmek gerekir. Kültürün insanı, kişiliği belirlediği, giderek her bir ulusun kendi kültürü tarafından biçimlenmiş bir "ulusal kişilik" taşıdığı görüşü, bir bakıma önceki dönemlerin biyolojik-determinist argümanlarına bir tepkiden istim aldıysa da giderek kültürel antropoloji geleneğinin bazı temsilcilerinin çalışmalarında adeta biyolojik özcülüğü bir "kültürel özcülük" ile ikame etme noktasına gelmiştir. Bu uç noktalar bir kenara, Boas'ın öncülüğünde geli-

şen kültürel antropoloji geleneğinde ortalama yaklaşım, göreli, çoğulcu, bütüncü ve tarih-bağımlı olarak kavramlaştırılan kültürün, insan davranışlarını belirleme çabasındaki çalışmalar için bir çerçeve olduğunu kabul eder.

Amerikan kültürel antropolojisinin "kültür" üzerindeki vurgusunun mahiyetine baktığımızda kültürü hem insan için hem de toplumlar/uluslar için bir üst-benlik olarak tasarlayan bir anlayış tespit edilebilir. Öncü Boas'ın tarihi-özgücü ve kültürel göreli yaklaşımı temelinde onun öğrencileri arasında, sırasıyla, Alfred Kroeber'in doğanın ve biyolojinin üzerinde insana özgü bir varlık alanı kastıyla kültür karşılığı olarak kullandığı "süperorganik" kavramı, Margeret Mead ve Ruth Benedict'in kültür ve kişilik ilişkisini temel ilgi odağı yapan "psikolojik antropoloji" okulu, bu okulu Freud psikolojisinin farklı okumalarıyla yeni açılımlara sokan Kardiner'in birincil ve ikincil kültürel kurumlar temelinde geliştirdiği "psikodinamik" yaklaşımı; hepsi bu "kültür merkezci" antropoloji akımını karakterize ederler (Erickson ve Murphy 2001: 76-91). İşte kültürel antropoloji adının altyapısında böylesi bir kavramlar ve yaklaşımlar silsilesi yer almaktadır. Bunlar, Amerika'nın yeni sahiplerine, adına "vahşi" denen eski sahiplerinin "doğa"sına (kültürlerine/ kişiliklerine) daha toleranslı yaklaşma, bu "doğa"yı tarihsel özgünlüğünden hareketle anlamaya çalışma önerisinde bulunan ve süreç içerisinde toplumların veya ulusların kendine özgü (*sui generis*) karakterlerine damgasını vuran bir "üst-ben" olarak kültürü kavramlaştırmaya varmış bir tarihsel serüvenin ürünleridir.

Bu şekilde kültür-kişilik ilişkisi üzerinde ilgisini toplayan kültürel antropoloji, günümüz toplumlarının karşılaştırmalı incelemeleri olarak tanımlanabilecek olan İngiliz sosyal antropolojisinden ayrı bir yolda ilerlemiştir. Bu antropoloji, yapı ya da işlev yerine doğrudan doğruya kültüre vurgu yapar ve insanın değerler ve anlamlar dünyasına ilişkin semboller sistemi olarak kültür üzerinde odaklaşır. Sosyal antropoloji gibi toplumsal-kültürel öge ve değişkenlerin işlevlerine de-

ğil anlamlarına ilgi yöneltir. Öte yandan sosyal antropolojinin tümelci *(universalist)*, kültürel antropolojinin ise tikelci *(particularist)* bir düşünsel perspektiften beslendiklerini söylemek mümkündür. Daha açık deyişle, sosyal antropoloji toplumsal farklılıkların evrensel, genel-geçer ilkeler temelinde açıklanabileceğini düşünürken, kültürel antropoloji her kültürün kendine özgü ve göreli koşullarına dayalı olarak, "nev'i şahsına münhasır" ele alınması gerektiği düşüncesini öne çıkarır. Böylece sosyal antropoloji toplumsal sistemlerin karşılaştırmalı çözümlemesine, kültürel antropoloji ise özgün kültürlerin doğalarının aydınlatılmasına yönelim sergiler (Wood 1997: 19-20).

Her iki ekol arasında yukarıda detaylandırılan farklılıkların nedenlerini anlamada, Amerikan kültürel antropologlarının çalışmalarını yoğunlaştırdıkları topluluklarla İngiliz sosyal antropologları tarafından çalışılanların bir karşılaştırması da ipuçları verebilir (Beattie 1964a: 21). Amerikan kültürel antropolojisi başlangıç itibarıyla kendisine asli ilgi ve etkinlik alanı olarak, giderek toplumsal bütünlüklerini yitirerek çözülme sürecine girmiş olan Amerika yerli halklarını (yaygın, popüler ama o ölçüde de yanlış tabirle, "Kızılderililer") seçmişti. Dolayısıyla Amerika'da çalışan antropologlar tüm yönleriyle canlılığını sürdüren toplumsal yapı ve ilişkileri çözümleme imkanına sahip değillerdi. Buna bağlı olarak yukarıda da vurgulandığı üzere onların bir tür "kurtarma operasyonu" şeklinde nitelendirilebilecek etnografik çalışmaları, söz konusu halkların kültür ürünleri ve örüntülerini belirleme-kaydetme üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu, Amerikan kültürel antropologlarının toplumsal yapıya hiç dikkat yöneltmedikleri anlamına gelmese de çalışmalarının İngiliz sosyal antropologlarının daha ayrıntılı-incelikli olan çözümleme düzeylerine vardığı söylenemez (Wood 1997: 19). Çünkü İngiliz sosyal antropologlarının, bir önceki alt-bölümde kaydedildiği gibi, Afrika ve Okyanusya'nın toplumsal yapı bütünlüklerini koruyan ve Amerika Yerlileri'nin uğradığı ölçü ve

ağırlıkta etnikkırıma, yani kültürel varlıklarının yok oluşuna, henüz maruz kalmamış topluluklar üzerinde çalışma fırsatı bulmaları, onlara bu çalışmalarda toplumsal sistemin ve ilişkilerin ayrıntılı ve bütünlüklü çözümlemesini gerçekleştirme imkânını vermiştir.

"Tarihi İhyacı" Folklor

Buraya kadar, "toplumsal-kültürel insan"a yönelen antropolojik ilgiyi adlandırma hususunda karşımıza çıkan üç terimin doğuş ve gelişme serüvenlerinden hareketle farklılıklarını sergilemeye çalıştık. Bu terimlerin yanına, onlarla aynı ağırlıkta antropoloji bünyesinde değerlendirilemeyecek olsa da ilgi ve etkinlik alanı itibarıyla önceki terimlerle büyük ölçüde kesişim içinde olan folkloru ya da yaygın Türkçe karşılığı ile "halkbilim"i eklemek gerekir. Çünkü adı geçen bilim dallan ile folklor arasındaki ilgi kesişmesi, beraberinde bir "kapsam" sorunu getirmektedir. Daha doğrusu folklorun söz konusu antropolojik disiplinlerin etkinlik alanında kalıp kalmadığı konusunda bir tartışmanın geçmişten bugüne mevcudiyetinden bahsetmek mümkündür. Türkiye'de de bu tartışma, Cumhuriyet tarihinin erken dönemlerinden itibaren folklor ile etnografya, dolayısıyla da etnolojinin birlikte, yan yana ve iç içe değerlendirilmesinin bir uzantısı olarak mevcuttur. Karakteristik bir örnek, folklor disiplininin öncü isimlerinden Pertev Naili Boratav'da karşımıza çıkar. Boratav folklorun gerek etnografya gerekse etnoloji ile yakın çalışma ilişkisini vurgularken, onun diğerlerinin ilgi ve etkinlik alanlarına mal edilemeyecek, ayrı bir bilim dalı olduğunun da altını çizme konusunda dikkatlidir (Boratav [1942] 2000: 30-31). Söz konusu dönemin "klasik" yaklaşımı, folklor ile etnografyayı deyiş yerindeyse aynı ağacın iki ana dalı şeklinde kavramaktan yanadır. Daha açık deyişle folklor, halk kültürünün tinsel (manevi) ve düşünsel (fikrî) tezahür-

lerini, etnografya ise maddi ve pratik tezahürlerini konu alan disiplinler olarak tanımlanmışlardır (Ülkütaşır 1973: 18-19). Hatta folklorun, etnografyanın bir alt dalı olarak, "manevi etnografya" şeklinde kavramlaştırılması dahi söz konusu olmuştur (Koşay: 1939: 34). Tüm bunların folkloru etnografya ve etnoloji, dolayısıyla antropoloji ile bir tutan değerlendirmelere altyapı oluşturduğu düşünülebilir.

Türkiye'de folklorun kurucu figürleri olarak üç isimden söz edilebilir: Ziya Gökalp, Fuat Köprülü ve Rıza Tevfik Bölükbaşı. Bunlardan ilk ikisi folklor karşılığı olarak "halkiyat" sözcüğünü, üçüncüsü ise "hikmet-i avam"ı önermişlerdir. Ancak bunların pek fazla rağbet görmemesi nedeniyle uzun süre tek başına kullanılan, günümüzde ise "halkbilim" tabiri karşısında hepten kullanım-dışı kalmasa da daha az dolaşımda olan folklor, İngilizce'den Türkçeye geçmiştir. Elbette sözcüğün İngilizce'ye de Almanca *volkskunde*'den esinlenilerek geçtiğini kaydetmek gerekir. İlginç olan nokta, sözcüğün köken aldığı dilde kullanıma sokulma amacı ve buna bağlı olarak karşıladığı anlam ile aktarıldığı Anglo-Sakson coğrafyasındaki kullanım gerekçelerinin birbirinden farklı oluşudur. Böylesi bir anlam değişimini belirleyen ise her iki coğrafyadaki farklı sosyopolitik dinamiklerdir. Daha ilginç bir başka nokta ise sözcüğün Türkçeye İngilizce formuyla ve Anglo-Sakson dünyasından geçmiş olmasına karşın, ona yüklenen anlamın doğuş bulduğu Alman coğrafyasındaki kullanımına daha yakın olmasıdır. Bu söylediklerimizi açmaya çalışalım.

Folkloru İngiltere'de 19. yüzyılın ortasında ilk kullanan eski eserlere meraklı bir antikacı olan W.J. Thoms'dur. O, yine kendisi gibi bir antikacı John Brand'ın *"İngiliz köylü ahalisinin itikat ve âdetlerinin tasvirini ihtiva eden"* kitabının (kısaltılmış) başlığı olan ve halka ait, halka ilişkin eski eserler anlamında kullanılan Latince kökenli *Popular Antiquites* (Boratav'ın Türkçeleştirmesiyle, "halk kadimiyatı") yerine Anglo-Sakson kökenli bileşik sözcük "folklor"u (*folklore*) Almanca *volkskunde*'nin eşanlamlısı olarak önermiştir

(Van Gennep 1939: 6; Mills 1997: 193). Bu başlangıcı itibarıyla folklor, "eski zamanların görgü, görenek, örf, âdet, inanışlar, balatlar, atasözleri ve diğer materyallerinin derlenmesi ve betimlenmesi" idi (Klein 1997: 331).

Volkskunde ise daha eski olup, Almanya'da 18. yüzyılda kullanılmaya başlanmış bir sözcüktür. Bu sözcük altında seferber olan ilgi ve araştırmalarda hedef, esas itibarıyla Alman romantik milliyetçiliğinin ulus-devlet arayışına elverişli malzeme sağlamaktır. Burada, halka ait olan; endüstrileşme öncesinde mevcut olan; kırsal olan ve sözlü gelenek ağırlıklı olan kültürel malzemeden hareketle bir halkı "millet" kılma çabası esastır (Mills 1997: 193). Bunun için de önce köylünün, burjuva ideolojisi ve rejimi gereğince "halk" olarak yeniden adlandırılması gerekmiştir (Abrahams 1993: 4, 10). Bu kullanımıyla *volkskunde*, Alman coğrafyasında şekillenecek etnik milliyetçilik için bir potansiyel ifade etmekteydi. Bunun Anglo-Sakson dünyasına 19. yüzyılda yansıması ise bazı önemli farklılıklar gösterir. Her ne kadar yine modern-öncesi ve endüstrileşme-öncesi değerlerin, kültürel ögelerin, "kırsal" gelenek-göreneklerin milliyetçi motiflerle bir yeniden ihya çabası tespit edilmekteyse de (Abrahams 1993: 10-11) gösterilen bu çabanın gerekçesi Almanya örneğinden farklılık arz eder. İngiltere'de "modernite"nin gidişatı karşısında rahatsız ve endişeye kapılmış çevrelerce, kentsel endüstrileşmenin "insani hasletlerden kopardığı, ahlaki değerlerden ettiği" topluma bir parça "nostaljik eleştiri" yöneltmek amacıyla folklor çalışmalarının başlatıldığı söylenebilir (Mills 1997: 193). Yani söz konusu olan, modernitenin yarattığı geleneksel değer erozyonuna karşı bir tür dengeleme, bir anlamda tarihe gömülmek isteneni "ihya etme" çabasıdır.

Dolayısıyla Avrupa'da folklor, esasen 19. yüzyılın romantizm ve milliyetçilik düşünceleri ile ilişkili biçimde ya bir ulusal bilinç ve kimliğin mevcudiyetini belgeleme ihtiyacının ya da geçmişe yönelik bir "nostalji"nin sonucu olarak doğmuş ve kurumlaşmış bir bilimsel etkinliktir (Cohen 1996: 501;

ayrıca bkz. Abrahams 1993). Avrupa'daki pek çok ulusun folklora ilgisinde itici gücün yükselen milliyetçilik olduğu tespit edilebilir (Dorson 1984: 11-22). Folklorun milliyetçilikle "dansının" en uç ve yıkıcı tezahürleri olarak Nazi Almanyası ile Japonya özellikle kaydedilir. Söz gelimi Japonya'nın İkinci Dünya Savaşı'ndaki dehşetengiz Kamikaze pilotlarını yaratan ulusal-askerî politikanın çok eski bir halk geleneğine dayadığı belirtilir (Dorson 1984: 20-21).

Türkiye'de de folklor geç-Osmanlı döneminden itibaren milliyetçilik ("Türkçülük") ideolojisi ve Cumhuriyet'in kurulmasını takip eden süreçte de ulus-devlet projesi ile bağlaşık olarak kavramsal kullanımını ve bir bilim disiplini olarak işlerliğini kazanmıştır (Başgöz 1998; Öztürkmen 1998 ve Yıldırım'dan akt. Çobanoğlu 1999: 27-28). Öte yandan eski Sovyetler Birliği'nde de sosyalizmin halk katında benimsenmesinde folklor çalışmalarından yararlanılma yoluna gidildiği ve Rus folkloristiğinin bu yönde bir seferberlik içerisine girdiği kaydedilir (Dorson, 1984: 14-17; ayrıca bkz. Oinas 1993: 5-9). Dolayısıyla folklordan yalnız milliyetçiliğin değil, tüm ideolojik oluşumların kitlesel manipülasyon ve destek arayışlarında yararlanma yoluna gittikleri söylenebilir.

Amerika'da ise folklor açısından biraz farklı bir gelişme dinamiği mevcuttur. Başlangıçtan itibaren çok-etnikli bir topluluğun vücut bulduğu ve bir "kültürler eriyiği" olan bu ülkede Avrupa göçmeni folkloristler dikkatlerini kendi vatandaşlarının bilgileri üzerinde toplamaktan çok hem Amerika'nın yerli halklarının, hem de Batılı ve Batı-dışı göçmen halkların bilgisini derlemeyi esas alan daha "heterojen" (çeşitlilikçi) bir anlayışı hâkim ve geçerli kılmışlardır. Bu durum Avrupa'daki ve Amerika'daki folklor derneklerinin çalışma programlarındaki farklılıktan da tespit edilebilmektedir (Richmond 1986: xv).

Bu tespitleri folklor ile antropolojiyi nasıl ve nerede ayırt edebiliriz sorusu bağlamında değerlendirdiğimizde şunları söylemek mümkün görünmektedir: Yukarıda gerek etkinlik

olarak ilk ortaya çıktığı Almanya, gerek isim kökenini borçlu olduğu İngiltere'de folklorun, her ne kadar farklı motivasyon ve hedeflerle içerik kazanmış ve biçimlenmiş olsa da esas itibarıyla doğuş bulduğu beşerî-kültürel-tarihsel coğrafyanın "içi"ne yönelik bir bilimsel ilginin ürünü olduğu söylenebilir. Bu, diğer pek çok Avrupa ülkesi açısından da böyledir. Ancak buna özel bir istisna olarak Amerika deneyimini belirtmek gerekir. "Yeni Dünya"da kurulan "modern" yaşam, yeni gelenleri toprağın sahibi yaparken, yerli halkları topraklarından edip, buna ek olarak dünyanın dört bir yanından göçmenleri de çekince, kimin yerli kimin yabancı, kimin coğrafyaya "içsel" kimin "dışsal" olduğu konusunda bir karmaşa yaşandığı söylenebilir. Belki de bu nedenle Amerika'da folklor ve antropoloji çalışmalarının kesiştiği alan diğer yerlerde olduğundan çok daha geniştir. Öyle ki Amerika'da antropolojik pratiğin folklor çalışmalarını da dikkati çekecek ölçüde kapsamına aldığı fark edilir. Bu bakımdan Amerikan kültürel antropolojisinin öncü ismi Franz Boas'ın çalışmalarına üstünkörü bir bakış bile fikir vermeye yeter (Boas 1966). Buna bir başka kanıt, 19. yüzyılın sonunda ilk yayımlanmaya başladığından itibaren *Journal of American Folklore* adlı dergide, daha sonra kültürel antropoloji olarak kurumlaşacak ekolün öncü isimlerinden Boas ve öğrencisi Ruth Benedict'in on yıllar boyunca yayın yönetmenliğini üstlenmiş olmalarıdır (Dorson 1984: 25-27). Aynı doğrultuda folkloru Amerikan kültürel antropoloji geleneğinin kapsamı içine alan çalışmalar ve yaklaşımlar da söz konusudur (Bascom 1983).

Amerika'ya özgü ve anlaşılır tarihsel nedenlerden kaynaklandığı söylenebilecek bu istisnayı bir kenara bırakırsak, folklorun esasen, aynı sosyoloji gibi, "Batılı Ben"in bilgisi üzerinde odaklaştığı söylenebilir. Şu farkla ki folklor Batı toplum ve kültürünün "dününü", sosyoloji ise aynı Batı'nın toplumsal-kültürel bugününü, yani "modern" aşamasını ana ilgi odağı yapmıştır. Söz gelimi 19. yüzyıl Batı insanının anlayışında folklorun, korunmuş bir hatıra, kültürün geçmişten kal-

mış bir unsuru veya geçmiş hakkında aydınlatıcı bir anahtar olup, "modern" toplum açısından taşıdığı önemin hiç denecek kadar az olduğu kaydedilmiştir (Richmond 1986: xi). Diğer taraftan aynı tarihsel kesitte Batı dışı, "öteki" kültürel coğrafyaların bilgisini derleme-toplama görevi ise yukarıda köken/başlangıç itibarıyla ayrımlarını netleştirmeye çalıştığımız etnoloji, sosyal antropoloji, kültürel antropolojiye düşmüştür. Bu çerçevede İngiltere bağlamında bir değerlendirme yapan Cunningham da folklor ve (sosyal-kültürel) antropolojinin ilk ortaya çıkışlarından itibaren nasıl bir "iş bölümü" içinde olduklarına dikkat çeker. Buna göre, folkloristler kendi halklarının/toplumlarının bilgisini geçmişte var olduğu hâliyle araştırmayı seçip, bunu da artık geride kalmış bir "aşama" kabul ettikleri köy/kır kültürlerinin incelemesi yoluyla gerçekleştirirken, antropologlar dünya üzerinde kendi dışlarında kalan halkları ve kültürleri araştırma konusu yapmışlardır (Cunningham 1997: 20-21).

Sonuç: "Ayinesi İştir Bilimin..."

Toparlamak üzere şunların altı tekrar çizilebilir: "Sosyal-kültürel içerikli" antropolojiye karşılık gelmek üzere ilk kullanılan sözcük etnolojidir. Bu etkinlik, endüstrileşmiş, ekonomik ve teknolojik bakımdan hayli gelişkin düzeye gelmiş, buna bağlı olarak da "modern" ve "uygar" sayılan "Batılı Beyaz"dan geri-geriye-geride kalan farklı insanlığın bilgisini edinme, değerlendirme ve çözümleme hedefiyle şekillenir. *Ethnos*, Batı'da ortaya çıkmış olan "modern toplum"dan eşitsiz biçimde farklılaştırılan bu "öteki insanlık" için işlerliğe sokulan sözcüktür. Bu insanlığa yönelik ilgi, onun modern Batılının uzak geçmişinin bir kalıntısı olduğu sanısı/sayıltısından beslenir. Dolayısıyla etnoloji, kendisine insanlığın kültür tarihini ve kültürel öge ve örüntülerin kökenini belirlemeyi temel sorunsal yaparak doğmuştur. Bu nedenle tarih,

"etnoloji" adı altında gerçekleştirilen etkinliğin tanımlanmasında nirengi noktasıdır. Bu görüntü, 19. yüzyıl ortalarından itibaren Kıta Avrupası merkezli olarak özellikle Fransa ve Almanya'da ortaya çıkmış, aynı yüzyılın ikinci yarısında Anglo-Sakson coğrafyasında da (Britanya ve Amerika'da) büyük ölçüde geçerlilik arz etmiştir.

Buna karşılık, 20. yüzyılın başında İngiltere/Britanya-merkezli olarak, aynı etkinliğin "sosyolojik" bir vurguyla ve tarihten çok "bugün" üzerinde odaklaşan bir tematik dönüşümüne uğradığı tespit edilebilir. Bu dönüşüm, bir tür "ilkellerin sosyolojisi" olarak kavramlaştırılabilecek olan sosyal antropoloji adının arka planında yer alır. Bu çerçevede sosyal antropoloji bünyesinde ihmale uğrayan tarihsel boyut, evrenselci-inşacı (etnolojik) kültür tarihi arayışına hiç heves etmeksizin, tarihsel özgüllüklerin kültür ve kişilik üzerindeki etkisini temel öncül yapan Amerikan kültürel antropolojisinde geri dönüş yapar. Amerika yerlilerine yönelik bir tür "etnografik kurtarma operasyonu" olarak başlayan ama zamanla kültürün âdeta bir "üst-ben" olarak kavramsallaştırıldığı "kültürel-determinist" bir noktaya seyreden bu antropoloji, etnolojinin tarihe, sosyal antropolojinin de sosyolojiye olduğu ölçüde yüzünü psikolojiye dönmüştür denilebilir.

Sonuç olarak sosyal antropoloji, kültürel antropoloji ve etnoloji, aynı bilimsel çalışma etkinliğe farklı coğrafyalarda, o coğrafyaların özgül tarihsel, toplumsal ve kültürel dinamiklerine bağlı olarak verilmiş adlardır. Folklor ise başlangıç itibarıyla "modern" Batı'nın kendi geçmişine (modern dönem öncesine) ilişkin kültürel muhtevayı kayda geçirmek ve değerlendirmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Aynı tarihsel bağlamda Batı'nın bugününü yani modern, endüstrileşmiş durumunu ise sosyoloji incelemeyi üstlenmiştir ve bu anlamda sosyoloji, modernitenin bilimidir.

Dolayısıyla, söz konusu bilimsel şekillenme, daha doğrusu disiplinleşmelerin belli bir zaman-mekân birliğinde ortaya çıkan yeni bir yaşam ve insan projesi olarak "moder-

nite" ile ilişkisini kurmak gerekir. Etnoloji, sosyal antropoloji, kültürel antropoloji ve onların yanı sıra folklor ve sosyoloji, birer sistematik bilim disiplini olarak "modernitenin dölyatağı"nda varlık buldular. Bu etkinlik alanları, Batı'nın insanlığın bütünü, yani hem kendisi hem de geriye kalan "modern" ol(a)mamış kesimler üzerine tarihten güncelliğe bilgi derleme stratejisinin parçaları sayılabilirler.

Ancak aradan geçen zaman içerisinde adı geçen tüm disiplinler için durumun değiştiğini elbette kaydetmek gerekir. Günümüzde yukarıda tanımlanan kök ya da başlangıç amaçlarından daha aşkın ve kuşatıcı bir çalışma çerçevesine oturma durumu gerek toplumsal-kültürel ilgi ve yönelimli antropolojiler, gerek folklore gerekse sosyoloji açısından söz konusudur. Bu nedenle farklı disiplin adlarının ilk ortaya çıktıkları dönemlerle ilişkili bu düşünce ve yaklaşım biçimlerinin bugün de geçerli olduğunu düşünüp bunları ayrıştırmaya veya aralarına kalın sınırlar çekmeye çalışmak mümkün değildir. Bugün etnolojiyi toplumsal-kültürel öge ve değişkenlere ilişkin olarak yalnızca tarihsel bilgiyi araştıran bir etkinlik olarak sınırlamak anlamsızdır. Çünkü bunun sosyal antropoloji açısından karşılığı, bu ad altında gerçekleştirilecek etkinliği, ortaya çıkış döneminde geçerli olduğu üzere tarihi tamamıyla gündem dışına çıkarmış bir disiplin saymak ve sanmak olur. "Sosyal antropoloji" açısından bu nasıl kabul edilemezse, etnolojinin de "bir tür tarih" nitelemesi ile kestirilip atılması mümkün değildir. Bunun yanı sıra Batı-dışı dünyalar kendi sosyoloji gelenek ve ekollerini geliştirdikleri gibi, sosyal-kültürel antropolojinin de çok rağbet gören tabirle "eve dönüş" yaptığı ve Batı toplumlarının içinde, alt-kültürler, marjinal ya da aykırı gruplar veya göçmen topluluklar üzerinde ağırlık kazanan çalışmalara yöneldiğini hatırlamak gerekir. Modernite projesinin mantığı gereği maziye mal edilen ve giderek yok olmaya mahkûm sayılan "modern-öncesi" Batı toplumsallığını tüm yönleriyle kaydetmek ve değerlendirmek hedefiyle şekillenen folklor da aradan geçen zaman içe-

risinde çok daha dinamik biçimde toplumun her düzeyindeki (kırsal, izole, okuryazar olmayan toplumlar kadar şehirli, eğitimli kesimlerdeki) insan ilişkileri üzerinde odaklaşan bugüne ilişkin çalışmaları çoktan bünyesine almıştır (Richmond 1986: xii).

Bugün Anglo-Sakson merkezli ve etkili gelenek kendisini "sosyokültürel antropoloji" adı altında tanımlama noktasına gelmişken, Avrupa ülkelerinin pek çoğunda bu "antropoloji"nin adı etnoloji olmaya devam etmektedir. Ancak ne etnoloji adı altında yürütülen etkinlik başlangıçtaki "tarih-takıntılı" performansla kendini sınırlamakta, ne sosyal antropoloji tarihe sırtını dönmekte, ne de kültürel antropoloji toplumsal yapı ve örgütlenmeler üzerinde durmaktan kaçınmaktadır. Dolayısıyla yapılan işi adlandırma hususunda hâlâ varlığını sürdüren farklı tercihler, bir ülke ya da coğrafyanın kendi "tarihsel" geleneğine bağlılığından ibarettir. 19. ve erken 20. yüzyılın dinamiklerinin çok uzağındaki günümüz dünyasında böylesi, artık çok geride kalmış, aşılmış farklılıkların üzerinde ısrar etmeye de gösterilebilecek hiçbir haklı gerekçe yoktur. Hele ki sosyal bilimlerde "disiplinlerarasılık" anlayışının daha önce hiç olmadığı ölçüde öne çıktığı bir dönemde böylesi kompartımanlaşmalara gitmenin veya bunlarda ısrar etmenin hiç imkânı yoktur. Dolayısıyla, adına ister etnoloji ister sosyal ister kültürel antropoloji isterse sosyoloji ya da folklor, ne denirse densin, sonuçta Türkçenin o güzel deyişinden esinle, "ayinesi iştir bilimin, isme bakılmaz" diyerek son noktayı koymak en doğrusudur.

Ek B
Türkiye'de Antropoloji: "Erken Doğum"dan Gecikmiş Büyümeye

(Aşağıdaki söyleşi, İmge Kitabevi Yayınları tarafından "Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılına Armağan" olarak Oğuzhan Koca ve Kaan Akman editörlüğünde yayımlanmış Cumhuriyet'in 100. Yılında Sosyal Bilimler *başlıklı derleme-kitap içinde yer almaktadır (Koca ve Akman 2023: 17-41). Antropolojinin Türkiye tarihinin olduğu kadar, yer yer benim de antropoloji tarihimin özeti sayılabilecek bu söyleşiyi [bazı ekleme ya da küçük dokunuşlarla biraz daha detaylandırılmış olarak] burada paylaşma isteğime olumlu yaklaşma nezaketi gösterdiklerinden dolayı Refik Tabakçı şahsında İmge Kitabevi Yönetimi ile genç meslektaşlarım Oğuzhan Koca ve Kaan Akman'a içtenlikle teşekkür ederim.)*

Kaan Akman: *Hocam Türkiye'de antropoloji disiplini nasıl ve hangi amaçlarla kuruldu? Özellikle erken Cumhuriyet döneminde antropolojinin disiplinleşme sürecini anlatabilir misiniz?*

Tayfun Atay: Özlü, çarpıcı ve biraz da provokatif ifade etmek gerekirse, Türkiye'de antropoloji, Türklüğü icat çabasına katkı amacıyla "resmen" kuruldu, daha doğrusu kurduruldu. Tabii bu söylediğim yalnız antropoloji ile gerçekleştirilmeye çalışılan bir şey değildi; tarihin, coğrafyanın, dilin ve buna ek olarak da antropolojinin katkılarıyla bir ulus-devletin "kimliksel" meşrutiyetini sağlamanın amaçlandığını söylemek daha doğru olur. Yani bir tarih yaratma, resmî kimlik olan Türklüğü kültürel-toplumsal kabule de mazhar kıl-

ma arayışının çıktılarından biridir antropoloji. Bilimsel çerçevede Türklüğü var etme yolunda bir çaba, devleti kuranların önceliği olarak ortadaydı. 1935'te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşu da tam anlamıyla böyle bir amaca yöneliktir. Fakültenin adı bile amacını anlatır. Tarihle coğrafyanın arasında "tire" vardır mesela. Nedendir o tire?.. Milliyetçi arkeolog Remzi Oğuz Arık'ın (1899-1954) *Coğrafyadan Vatana* kitabından esinle cevaplamak gerekirse, coğrafyaya tarih eklersen vatan olur çünkü (bkz. Arık 1969: 1-18). O yüzden bir vatan var etme çabasında "tarih" ile "coğrafya" birbirine bitişiktir. Bu şekilde kurulan fakülte içerisinde Türkiye'nin ilk antropoloji bölümü (başlangıçta "Enstitü" adı altında) karşımıza çıkar. Ama tabii Dil-Tarih'teki kurulumun da öncesi vardır ve İstanbul'da "Darülfünûn"da (sonra İstanbul Üniversitesi) Tıp Fakültesi bünyesinde Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi'nin 1925'te kurulmasıyla başlar esasen antropolojinin Türkiye macerası. Bu Merkez, yine aynı fakülte tarafından çıkarılan Türk Antropoloji Mecmuası ile eşzamanlı kurulur; hatta "Mecmua" önce çıkmıştır ve "Merkez"in adı da bir ay içinde "Türk Antropoloji Müessesesi" (daha sonra da "Enstitüsü") olarak değiştirilir (Maksudyan 2005: 87-88). Kuruluş amacında Türklerin "ırk" olarak dünyada yerini belirleme kaydı karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla Türkiye'de antropoloji, Türklüğün ırkını "bilimsel" olarak temellendirmeye ya da Nazan Maksudyan'ın (2005) konuyu ele alan kitabının daha çarpıcı başlığıyla söylersek, "Türklüğü ölçmeye" dönük bir ihtiyacın sonucu olarak doğmuştur demek mümkün. Yani söz konusu olan antropolojiden ziyade bir "Türk antropolojisi"dir. Buna "coşkulu" şekilde "Cumhuriyet'in bilimi" de denilebilir ve gidişatını çok geçmeden devletin "ideolojik" ihtiyaçları belirleyeceği için de o, tam anlamıyla "devletin bilimi" olarak gelişecektir (bkz. Toprak 2021: 119-121).

Tabii "Türklük"le muteber şekilde antropoloji ana başlığı altında "resmen" başlatılan bilimsel faaliyetin doğru karşı-

lığı aslında "fizik antropoloji"dir. Yani Türkiye'de antropoloji, fizik antropoloji olarak kuruldu. Bu dal, sosyal-kültürel varlık olan insana dönük bir ilgiden ziyade biyolojik varlık olarak insana bakarken insan ırklarını da asli çalışma konusu olarak belirlemiştir. Bu yüzden uzun müddet antropoloji de Türkiye'de ırkbilim, ırkları araştırıp inceleyen bilim olarak kamuoyunda bilinir ve tanımlanır oldu. Tabii antropolojinin 19. yüzyıl Avrupası'nda sökün edişi de aynı paraleldedir. O yüzyılın ortalarından itibaren biyolojik varlık insanı ırksal farklılıkları temelinde sınıflamaya dönük bir çalışma alanı olarak çıkar antropoloji ortaya. Elbette bu, politikadan da ideolojiden de bağımsız değildir. Çünkü o dönemin Avrupası'nda ırksal açıklama, bir başka deyişle ırkı "kuramsal-bilimsel" bir yaklaşımın anahtarı kılmak, büyük geçerlilik arz etmekteydi. İnsan topluluklarını ırksal temelde sınıflamaya dönük bir bilim olarak doğmuştur antropoloji ama buradaki ırk kavramı bugün sadece biyolojik farklılıklara dönük kullandığımız kavramdan farklı bir anlayışla değerlendirilmekteydi. Irk, beraberinde kültürü, dili, tarihi ve değerleri belirleyen bir kavram olarak düşünülüyordu o dönemde. Bu anlayış, insan topluluklarını eşitsiz şekilde farklılaştıran Avrupa-merkezcilikle ve sömürgecilikle bağlantılıdır. Buna göre başarısız insan toplulukları doğa karşısında yeterince rekabet edemedikleri için öylece kalmışlardır. Dolayısıyla burada ırksal açıklamayla kültürel-evrimci açıklamanın iç içe geçtiğini de görebiliriz. Ayrıca 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başından itibaren ırksal açıklama antropolojide Almanya kökenli difüzyonist kuramla da desteklenerek insanlar arasındaki kültürel farklılıkların doğuştan olduğu fikrine dayanak oluşturmuştur. Böylece "bilimsel" meşruluk kazanan ırksal açıklama, sonrasında insanlığın başına ırkçılık belasını açacaktır. Mesela Hitler'in ırk politikası, esas olarak antropoloji alanında yaygınlaşmış tezlere dayanır. İnsanlar arasındaki eşitsizlikleri savunan Arthur de Gobineau (1816-1882) gibi Fransız düşünürler, difüzyonizmin Almanya'daki öncü ismi

antropo-coğrafyacı etnolog Friedrich Ratzel ve Almanya'nın Darwin'i sayılabilecek evrimci Ernst Haeckel (1834-1919) gibi isimler, Hitler'in ve Nazi siyasi ideolojisinin sözde "bilimsel" altyapısını oluşturan isimlerdir ve bunların antropoloji ile bağı vardır.

Şimdi Batı'ya ilişkin bu özeti geçtikten sonra tekrar Türkiye'ye dönelim. Bizde Cumhuriyet'in ilan edildiği dönemde demek ki ırka dayalı açıklama Batı dünyasında da hâkim durumda. Batı, "medeniyet" olarak Cumhuriyet'in yörüngesi. Bu çerçevede Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile eşzamanlı olarak "ırk teorisi" ve "Türk ırkı"nın niteliğini belirleme yolunda da antropoloji seferber ediliyor. Bunda Afet İnan'ın (1908-1985) rolü de büyüktür. Onu Türkiye'de antropolojinin kuruluşunda önemli katkı vermiş bir figür olarak değerlendirmek mümkün. Ama antropoloji onunla başlamaz tabii, Şevket Aziz Kansu (1903-1983) ile başlatmamız gerekir. Kansu, tıp doktorudur, sonra antropolojiye yönelmiş, Atatürk'ün teşvikiyle Fransa'da antropoloji eğitimi görmüştür. Tabii bu, fizik antropolojidir. 1929'da dönüp geldikten sonra da eski adıyla Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi yeni adıyla Türk Antropoloji Enstitüsü'ne müdür oldu. Bu kurum Atatürk'ün talimatıyla Ankara'da yeni kurulan DTCF'ye taşındıktan sonra antropolojinin macerası Kansu'nun öncülüğünde Ankara'da ve denilebilir ki 1960'lara kadar sadece DTCF'de devam etmiştir.

İşte antropolojinin bu başlangıç evresinde işaret edilecek husus, onun Türkiye halkının ırksal karakteristiklerini belirleme gayesiyle devlete çok önemli bir ideolojik hareket alanı açmış olmasıdır. Burada Batı dünyasında o dönemde yaygın olduğunu söylediğimiz ırksal açıklama içerisinde Türkiye'nin, "Türk halkı"nın yerini "prestijli" şekilde belirlemeye dönük bir arayış kendini gösterir. Şöyle ki Afet İnan 1928 yılında Fransız Lisesi'nde öğrenciyken, bir coğrafya kitabında Türklerin sarı ırka mensup ve "ikincil" (*secondaire*) bir ırk olduğunu okuduğunu Atatürk'e aktarır. Atatürk, "Hayır böyle ola-

maz" diyerek İnan'a bunlar üzerinde uğraşmak gerektiğini belirtir (İnan 1974: 12-13). Bir on yıl sonra şekillenecek olan İnan'ın doktora tezi işte tam da böyle bir "uğraş"tır. Türklerin sarı ırktan, yani "Mongoloid" olmadığını ispatlama yolunda, bizzat Atatürk'ün talimatları doğrultusunda muazzam devlet desteğiyle Afet Hanım'ın doktora tezi için Türkiye'de 64.000 bireyin baş ölçüleri alınır; "Türkiye Antropometri Anketi" olarak bilinir bu. Afet Hanım, o ölçülere dayanarak Türklerin "brakisefal Alpin" ırktan olduğunu "kanıtlar". Bunun getirisi şudur: Avrupa medeniyetini kuran kavimlerin ırksal kökenine gidin, karşınıza Türkler çıkar! Nasıl ki Türk Tarih Tezi ile tarihin Orta Asya Türklüğünden başladığı vurgulanacaksa, nasıl ki Güneş-Dil Teorisi ile insan dilinin kökeninin Orta Asya Türklüğünden çıktığı öne sürülüyorsa, ırksal temelde de medeniyetin kurucu unsurunun Türkler olduğunu iddia etmeye dönük bir "veri" olarak Afet İnan'ın doktora tezi karşımızdadır. Tez, Cenevre'de 1939'da kabul edilmesinden sonra Türkçeye de çevrilir (İnan 1947). Ama Afet Hanım sonraki yıllarda antropolojiden uzaklaşmış, tarih alanında çalışmalarını sürdürmüştür. Sonuçta Zafer Toprak'ın sözleriyle toparlayacak olursak, "Türklere atfedilen '*secondaire*' yani ikinci sınıf insan [ırk] kimliğine karşı Cumhuriyet fizik antropolojiden medet ummuştu. (...) 'Secondaire' ırk fizik antropolojiyle alt edilmiş, Anadolu insanı sınıf atlamıştı" (Toprak 2021: 77, 221-2).

Anlaşılacağı üzere bu dönemde sosyal-kültürel antropoloji ortalıkta yoktur. Daha doğrusu fizik antropolojiye ve ırksal açıklamaya içkin olarak ikincil mahiyette ve onun başlangıç döneminde özellikle Kıta Avrupası'ndaki yaygın adıyla "etnoloji" olarak yer aldığını görürüz. Dünyadaki kavimlerden bahsedilirken, onların ırksal karakteristikleri ile yaşam biçimleri ve kültürel özellikleri iç içe geçirilir. Bir toplumun üstünlüğü ya da bir toplumun kültürel çeşitlilikleri onun ırksal, yani doğal/biyolojik özellikleri olarak sunulur. Aslında Şevket Aziz Kansu'nun yazdıklarına bakıldı-

ğında etnoloji içerikli çalışmaları olduğu da görülür. Çünkü Fransa'da fizik antropoloji eğitimi alırken bu bilim dalının etnolojiyle yakınlık ve etkileşiminden haberdar olmuştur. Zaten toplumlarının tarihine odaklı etnoloji ile ırksal yapılarına odaklı fizik antropoloji tam bir "al gülüm-ver gülüm" ilişkisindedir o dönemde. Dolayısıyla Kansu, fizik antropoloji merkezli bir etnoloji tedrisatının mümessili sayılabilir ki daha sonra, 1946'da Türk Antropoloji Enstitüsü'nün adını da Türk Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü'ne çevirmiştir. Bu arada onun ilk öğrencilerinden Nermin Erdentuğ'un (1917-2000) etnolojiye yönelen ilk isim olarak ortaya çıktığını görürüz. Ülkenin akademik olarak ilk etnoloğu (sosyal-kültürel antropoloğu) odur. Kansu sonrasında etnoloji, yani sosyal-kültürel antropoloji, Erdentuğ yörüngesinde yoluna devam eder DTCF'de.



Afet İnan (1908-1985) ve Şevket Aziz Kansu (1903-1983)

Özetle, antropoloji, Türkiye'de resmen imal edilmiş, sonrasında yine resmen ihmal edilmiştir. Evet, imal edildiği gi-

bi ihmal de edilmiştir, çünkü 1945'ten sonra, Dünya Savaşı ve ırkçılığın yol açtığı tahribata bağlı olarak ırksal açıklama hızla gözden düşer. Böylece ırk öncelikli bir antropolojiye Türkiye'de de devletin ihtiyacı kalmaz. Hatta Hitler Almanyası'nda yaşananlar göz önünde bulundurulduğunda artık bunun riskli bir alan sayıldığı da düşünülebilir.

Oğuzhan Koca: *Atatürk'ten, daha doğrusu Cumhuriyet'ten önce antropoloji çalışmaları ya da antropolojinin disiplinleşme süreci için somut adımlar söz konusu muydu?*

Atay: Disiplinleşme olmasa da Osmanlı'da 19. yüzyıl içerisinde antropolojiye karşılık gelebilecek çalışmalar yok değil tabii. Tersine, oldukça bereketli bir entelektüel iklim söz konusu ve bu konuda Zafer Toprak'ın *Cumhuriyet ve Antropoloji* adlı çalışmasında ayrıntılı bilgi mevcuttur (Toprak 2021: 49-121). Mesela Ahmet Vefik Paşa'nın (1823-1861) *Hikmet-i Tarih*'i bir antropolojik çalışma gibi değerlendirilebilir. Ahmet Vefik Paşa sadrazamlık yapmış bir insan, sakıncalı fikirleri nedeniyle çok uzun sürmemiş ama devlet içerisinde olan isimler bunlar. Fakat esas Şemsettin Sami'nin (1850-1904) *İnsan* (1880) ve *Yine İnsan* (1887) başlıklı iki kitabını zikretmek gerekir. Bu coğrafyanın antropoloji ile ilk tanışması bu eserlerle olmuştur ama bir bilimsel-disiplin oluşumu söz konusu değildir. Daha doğrusu bu yönde arayış ya da pırıltılar, siyasi (dinî) şartlanmalara kurban girmiştir. Söz gelimi II. Meşrutiyet'in ilanının (1908) hemen ardından Mekteb-i Mülkiye ders programına, okulun hem mezunu hem hocası olan Arap kökenli Osmanlı aydını ve eğitimci Satı Bey'in (Sâtı el-Husrî) verdiği Etnografya dersi konmuştur. Verdiği dersler temelinde Satı Bey, kapsamlı ve oldukça nitelikli bir kitap da yazmış, antropoloji için "ilmü'l beşer", etnoloji için "ilmü'l-akvam" terimlerini kullanıma sokmuştur. Fakat bir yıl sonra ders kuvvetle muhtemel ki dindar çevrelerin tepkisini çektiği için programdan kaldırıldı, Satı Bey de biyoloji dersine doğru, deyiş yerindeyse "vites küçülttü" (ayrıntılar için bkz. Toprak 2021: 56-63). Ya-

ni Batı'da 19. yüzyılın ortalarından itibaren modernist-pozitivist rüzgârların estiği havanın karşılığı henüz buralarda yoktur, daha doğrusu yeterince kuvvetli değildir. "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir" diyecek bir yönetim iradesi için vakit henüz erkendir!..

Her ikisi de sosyalist düşüncenin İmparatorluk'taki temsilcilerinden sayılan Subhi Ethem (?-1922) ve Baha Tevfik de (1884-1914) Osmanlı'da antropoloji dendiğinde zikredilebilecek isimlerdir. Baha Tevfik, Ahmet Nebil'in Ernst Haeckel'in kitabının çevirisine yazdığı önsözde, antropolojiyi *"İnsaniyat"* olarak Türkçeleştirmeyi önerir (Tevfik [1911] 2015: 71-76). Batı'da doğa bilimlerinde, fen bilimlerinde kendini gösteren gelişmelerin ne yazık ki Osmanlı'da izlenmemesinin çok üzüntü verici olduğunu vurgulayan sözleri de var. Yani daha 1911'de antropolojiye "insaniyat" ismi öneriliyor. Tıpkı sosyoloji için *içtimaiyat*, biyoloji için *hayatiyat* gibi. Ama Türkiye'de ne sosyoloji için içtimaiyat kullanıldı ne de antropoloji için insaniyat. Hocam Bozkurt Güvenç antropoloji için *insanbilim* tabirini yaygınlaştırmak istedi, onu da burada hatırlatmak boynumuzun borcu. Subhi Ethem ise 1911'de Darwinizm, 1914'te de Lamarckizm başlıklı kitaplarıyla evrimsel biyolojinin, dolayısıyla biyolojik antropolojinin tarihinde önemli yer işgal eden Darwin ve Lamarck'ı Osmanlı aydın çevrelerinde bilinir kılmıştır (Edhem 2016 ve Kalaycıoğulları 2016: 7-16).

Tabii Osmanlı döneminde antropolojinin disiplinleşmemesi anlaşılır bir şey, çünkü zaten antropolojinin Batı'da kurumsallaşmaya başlaması da 19. yüzyılın ikinci yarısından sonradır. Yine de işte oradaki gelişmelerin yabana atılamaz yansımaları olmuştur Osmanlı dünyasında ve yukarıda sıraladığımız isimler, çalışmalar ve tabii onlara daha da eklenebilecek olanlar vardır. Bir de İstanbul Darülfünunu'nda Macar Prof. Maszaroş öncülüğünde bir "Etnoloji Kürsüsü"nün kurulduğunu biliyoruz, ama uzun ömürlü olmamıştır. Tabii Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişte Ziya Gökalp'ı unutma-

mak gerekir. Sosyal-kültürel antropoloji açısından aslında Ziya Gökalp'ın katkısından söz edilebilir. O hem sosyolojinin hem de folklor yani halkbilimin bu topraklardaki öncüsü olarak belirtilebilecek bir isim. Yukarıda antropolojinin fizik antropoloji olarak kuruluş bahsinde Türk ulus-devletini inşa yolunda biyolojik temelde ırka referansın öneminden bahsettik ya, bunun yanı sıra kültürel temelde de bir "ulus" inşası gereği ve sorunu vardır. "Ulus"u nasıl inşa edeceksiniz? Tabii ki onu "bulmaya" çalışarak. Bu da halka yönelerek mümkün. Osmanlı döneminde Türkçülüğün kurucu isimleri bu fikirden etkilenmişlerdir. Yusuf Akçura (1876-1935), Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) bu isimler arasında sayılabilir. Burada Anadolu köylüsünün kültürel örüntüsünden, yani "folk kültür"den bir çağdaş ulus kültürü yaratma çabası söz konusudur ki ırk paradigması üzerinden antropolojinin kurulumunda olduğu gibi burada da politik, resmî-ideolojik bir dinamik söz konusudur. Bu çerçevede halkbilimin önünü açan Türkçü Gökalp'in Kürt aşiretlerinin özellikleri üzerine çalışmaları da vardır. Gökalp'in yaklaşımı kendi tercih ettiği isimlendirmeyle "etnografik"tir (Gökalp [1921-1924] 2007). Ama o da "Kürtlerin Türklüğünü ispat" arayışlı resmî güdümlemelerle çıkış bulmuş ve şekillenmiştir.

Akman: *Söyleşinin başında Afet İnan ve başka isimlerin bazı çalışmalarından bahsettiniz. Bu çalışmaları antropolojinin metodolojik ve teorik yaklaşımları bakımdan nasıl değerlendirirsiniz?*

Atay: Kendi döneminin koşulları bağlamında düşünülecek olursa metodolojik (kuramsal) olarak sağlam, titiz çalışmalardır denilebilir. Ama bugün geldiğimiz noktada, ırkın bir "teori" olarak kabul edildiği dönemin ürünü olup bu "paradigmatik" çerçeve ile de malullerdir. Başta belirttiğimiz gibi o çerçeve içerisinde ırkın tarihle, kültürle, milletle iç içeliği söz konusudur. Yani şöyle: Irk, artı tarih, artı kültür, eşittir millet; formül budur. Açalım bu formülü: Bir milleti var

eden tarih vardır; o milletin doğuştan gelen, yani "kan"a dayalı doğal-biyolojik özellikleri vardır; bir de o özelliklere bağlı olarak yaşattığı kültürü vardır ve bunların hepsi bir aradadır diye düşünülmekte, bu düşünce doğrultusunda çalışmalar yürütülmektedir. Bugün bu düşünsel çerçevenin bir geçerliliği kalmamıştır. Dolayısıyla Afet İnan'ın çalışması da artık sadece bir döneme ışık tutan, o dönemin politik-ideolojik-düşünsel dinamiklerini anlamak açısından ilgi yöneltilebilecek tarihsel bir veri olarak karşımızdadır. Kendi dönemi içerisinde değerlendirildiğinde de söylediğim gibi, Batı'daki Türk algısı ve "Türk ırkı" anlayışına karşı reaksiyoner-savunmacı bir çalışmadır. Dünyada o dönemde mevcut ırk-merkezli kuramsal yaklaşımları yansıtır. Elbette titiz bir çalışma yürütülmüştür ama yine de siyasi motivasyon barizdir. Bir şekilde siyasi arzuya uygun bir "bilimsel" tez kotarılmıştır. Bugünden bakıldığında bu, Türkiye'de antropolojinin başlangıcına mahsus bir "ırk lekesi" olarak da nitelendirilebilir (bkz. Münüsoğlu 2017).

Koca: *Türkiye'de antropolojinin bir disiplin olarak kurulması sürecinde herhangi bir ülkenin doğrudan ya da dolaylı bir etkisinden bahsetmek mümkün müdür? 1950 öncesi dönemde genel bir Fransız etkisi söz konusudur. Benzer bir durum antropoloji için de geçerli midir? Yoksa başka bir ülkeden bahsetmek daha mı doğru olur?*

Atay: Elbette Kıta Avrupası etkisi hakimdir. Britanya'da ortaya çıkan, 1920'ler-30'larda kendini göstermiş yapısal-işlevselci ekolün, söz gelimi Bronislaw Malinowski (1884-1942) ve Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) gibi isimlerin Türkiye'de bu kuruluş evresinde bir karşılığı olmamıştır. ABD hele, hiç gündemde yoktur. Orada da Franz Boas'la (1858-1942) birlikte kendini gösteren tarihsel-özgücü bir anlayış belirgindir. Amerika yerlilerinin özgül, tarihsel, coğrafi ortamlarında değerlendirilmesi gerektiği iddiasıyla, kendisini önceleyen evrimciliğe tepki olarak doğar Boas'ın yaklaşımı. Evrimcilik, ki tabii kastettiğimiz kültürel-evrimcilik-

tir, Amerika'da Lewis Henry Morgan'la (1818-1881) belirginleşir. Morgan, biliyorsunuz, *Ancient Society* (Eski Toplum, 1986) başlıklı kitabında vahşetten barbarlığa, oradan uygarlığa giden bir tezle karşımızdadır ve bu tez Friedrich Engels'i de (1820-1895) etkilemiş, onun *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı kitabına altyapı oluşturmuştur. Morgan'ın kültürel ve evrensel evrimciliğine karşı bir tepki olarak Amerika'da Boas etkisi 20. yüzyılın ilk yarısında öne çıkar. İngiltere'de de dediğimiz gibi Malinowski ve Radcliffe-Brown'dan çıkış bulan yapısal-işlevselcilik kuramsal hakimiyet kurar. Bu türden "sosyal-kültürel" antropoloji yaklaşımlarının, kuruluş yıllarında Türkiye antropolojisinde esamisi okunmaz. Türkiye'ye etki, biraz önce söylediğimiz fizik antropoloji çerçevesi içinde hareket eden antropoloji bağlamında ağırlıklı olarak Fransa-İsviçre hattından gelmiştir. Halkbilim çalışmaları kanalından belli-belirsiz izlerine rastlanan sosyal-kültürel antropoloji, daha doğrusu etnolojide ise Alman etkisi ayırt edilebilir. Yani yine Kıta Avrupası'ndayız. Almanya, Fransa, İsviçre, buralar zaten etnoloji adı altında sosyal-kültürel antropolojinin uzun müddet çalışıldığı coğrafyalar. Sosyal antropoloji adı İngiltere'de yukarıda belirttiğim yapısal-işlevselcilikle birlikte ortaya çıkar ve bu, sosyolojiye endeksli bir antropolojidir. Hatta İngiliz sosyal antropolojisi, "karşılaştırmalı sosyoloji" olarak dahi tanımlanır. Amerika'da ise kültürel antropoloji hakimdir. Cumhuriyet'te bir "erken doğum" olarak beliren antropolojide ise etki, gerek fizik antropoloji karşılığı olarak antropoloji; gerekse sosyal-kültürel antropoloji karşılığı olarak etnoloji için Kıta-Avrupası'na kökenlenir. Anglo-Sakson etkisi yoktur ve o coğrafyadaki gelişmeler bu aşamada izlenmemiştir.

Akman: *Kuruluş dönemi antropolojisinin siyasi motivasyonundan bahsettiniz. Disiplinin gelişim yıllarına geldiğimizde bu motivasyon kaybolmuş mudur? Gelişim yıllarında antropoloji disiplinine bakarsak, karşımıza hangi yeni isim-*

ler ve ekoller çıkar? Farklı üniversitelerde disiplin nasıl kürsüleşmiştir?

Atay: Önce şunu söyleyeyim, kuruluştan gelişime geçilebilmiş midir, tartışılması gereken bir konudur bu. O yüzden benim içerisinden çıktığım, bu disipline dönük ve elbette Türkiye'ye değgin tanımlamam, "erken doğumdan gecikmiş büyümeye" şeklindedir (Atay 2014: 23). Antropoloji gerçekten bir erken doğumdur; devlet desteğiyle önü açılmıştır. Ama sonra da bir türlü gelişip büyüyememiştir.

Elbette antropolojinin Şevket Aziz Kansu ile birlikte DTCF'de kuruluşunun ardından yeni isimler ortaya çıkar ve onların çalışmalarıyla disiplin yoluna devam eder. Kansu'nun çalışma performansında gördüğümüz "bireşimsel" tutum zamanla ve yeni isimlerle akademik bölümlenmeye uğrar. Şevket Aziz Hoca'nın çalışmalarında bir taraftan etnoloji de var, bir taraftan paleoantropoloji çerçevesinde insanın evrimine değinen yazılar var, arkeoloji de var, linguistik de var. Fizik antropoloji zaten aslî olarak var. Kansu'dan sonra DTCF'deki ikinci kuşağa baktığımızda; paleoantropoloji alanında Muzaffer Şenyürek (1915-1961), fizik antropolojide Seniha Tunakan (1908-1964), etnolojide Nermin Erdentuğ (1917-2000), prehistorya alanında Kılıç Kökten (1904-1974) hocaları görürüz. Disiplinleşme Dil-Tarih ile başlıyor ve uzun müddet yalnız orada devam ediyor. DTCF'de antropoloji üst başlığı altında fizik antropoloji, paleoantropoloji, etnoloji ve prehistorya alt-disiplinleri "kürsü" olarak zamanla kristalleşir. Bunlar eğitim-öğretim faaliyetini ayrı ayrı sürdürürler ama elbette arada yoğun ilişki, diyalog ve iş birliği vardır. İlerleyen zamanda *Türk Antrolopoloji Mecmuası*'nın devamı, Kansu'nun deyişiyle "ikinci serisi" olarak 1963'ten itibaren *Antropoloji* adlı ortaklaşa bir dergi çıkarmaya da başlamışlardır mesela. Bu yapılanma biraz ABD'de antropolojinin alt bölümlenmesini andırır. Orada antropoloji başlığı altında biyolojik antropoloji, kültürel antropoloji, arkeoloji ve dilbilim şeklinde

bir akademik örgütlenme biçimi vardır. Dil-Tarih'teki bire bir aynı değildir ama onu andırır.

Tabii kaydetmeden geçilmemesi gereken bir husus daha var: Kansu 1946'da Ankara Üniversitesi'nin de ilk rektörüdür ve 1948'de bu üniversitenin DTCF'de gözbebeği denilebilecek dört isme, Behice Boran, Niyazi Berkes, Pertev Naili Boratav ve Muzaffer Şerif'e sahip çıktığı için "komünistlerin arkasında durma" gerekçesiyle rektörlüğü bırakmak durumunda kalır. Bu da tabii Kansu'yla özdeş sayılan antropolojiyi artık devlet nezdinde sakıncalı kılar. Sonrasında Kansu da antropoloji de iyice kabuğuna çekilir, içine kapanır. Bu içine kapanış çalışmaların yetersizliğinde de ortadadır. Etnolojik çalışmalar, folkloristik [halkbilimsel] çalışmaların bir uzantısı gibidir; özellikle köy monografileri şeklinde. Yani sosyal-kültürel antropoloji adına köydeki-kırdaki "Biz" çalışılmaktadır. Oysa sosyal-kültürel antropoloji "ötekinin bilimi"dir ve burada beklenti, Türkiye ulus-devlet coğrafyasında nispeten devletin öne çıkardığı, özendirdiği, teşvik ettiği kimliğin ve o kimliğe karşılık gelen grupların dışında kalanları çalışmaktır. Yani Kürtleri, Ermenileri, Rum, Yahudi, vb. toplulukları çalışmanız lazım; dini bakımdan azınlık grupları, Süryanileri, Nusayrileri, Ezidileri çalışmanız lazım, ama bu da devlet için bir risk oluşturuyor. Bundan dolayı böylesi bir antropolojik açılım uzun yıllar mümkün olamamıştır.

Son olarak şunu da eklemek gerekir: DTCF'de yavaş yavaş ortaya çıkan yeni isimler arasında bir rekabet, kişisel çekişme kendini gösterir. Kansu'dan sonraki kuşak olarak yukarıda saydığım dört ismin ardından onlara yeni isimler katıldıkça, o yeni isimlerle hocaları arasında da bu yeni isimlerin kendileri arasında da çekişmeler belirir. Ben de bunlara tanık oldum. Benim öğrenci olduğum dönemde, başında Prof. Nermin Erdentuğ'un bulunduğu Etnoloji Kürsüsü 1980'de "Sosyal Antropoloji" ve "Halkbilim" olarak ikiye ayrıldı. Halkbilim'in başına Prof. Sedat Veyis Örnek (1927-1980) geçti ve Sedat Veyis Hoca da aslında bir sosyal-kül-

türel antropologdur. Almanya'da etnoloji doktorası yapmış, dinler tarihi çalışmıştır. Bana sorarsanız Türkiye'de din antropolojisi alanında ilk isimdir. Dolayısıyla onun Halkbilim adını verdiği disiplin aynı zamanda etnolojidir de. Nermin Hoca ise sosyal antropoloji adı altında ayrıldı ve bir süre bulunduğu İngiltere'de tanıştığı İngiliz sosyal antropolojisini esas alarak sosyolojiye yakınlaşmış bir motivasyonla yol alma gayreti içinde oldu. Aslında iki isim arasındaki çekişme de burada etkilidir. 1980 darbesinden sonraki yıllarda da YÖK marifetiyle Halkbilim, Avrupa ölçeğinde "folkloristik" karşılığı olarak, yani etnolojiden arınık vaziyette Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne mal edildi. Sonrasında Etnoloji tekrar ve ana bilim dalı olarak Antropoloji Bölümü bünyesine alındı. Sonra Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü adı altında sosyal antropoloji ve etnoloji iki ayrı bilim dalı oldu. Dahadaha sonra yine Etnoloji Halkbilim'le birleştirilip Halkbilim Bölümü içinde bir ana bilim dalı oldu. Bu "rezalet" akışta hep hocalar-arası çekişmeler/çekememezlikler vardır ve bu asistanlara da öğrencilere de yansımıştır. Çok dedikodu vardır, girmeyelim, ama bunlar da antropolojinin gelişim sürecini Türkiye'de engelleyen bir bariyer olarak karşımızdadır.

Akman: Antropolojide Dil-Tarih dışındaki gelişmelere gelirsek, neler ne zamandan itibaren çıkmaktadır karşımıza?

Esas itibarıyla 1960'lardan itibaren belirginleşen bir hareketlilikten söz edilebilir. Tabii irili ufaklı pek çok gelişme ve bir dolu ayrıntı var. Bunları bilmek isteyenlere Türkiye antropolojisinin biyografisi sayılabilecek bir metne, Aygen Erdentuğ'un, Amerikalı antropolog Paul Magnarella ile birlikte, süreci 2000'ler başına kadar takip eden hacimli makalesine yönelmeyi önerebiliriz (Erdentuğ ve Magnarella 2000; ayrıca bkz. Aydın 2020a). Fakat 1960 sonrasında Türkiye'de antropolojinin artık "sosyal-kültürel antropoloji" olarak da önünün açıldığını söylemek mümkündür. Tabii bu yine bir taraftan sosyoloji, diğer taraftan folkloristik, yani halkbilim ile içli dışlı, yer yer onların markajında yer yer onlarla iş birliğin-

de bir gelişmedir. Örneğin, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Mübeccel Kıray'la gelen katkıyı kaydetmek gerekir. Kıray önce 1940'larda DTCF'de Behice Boran'ın rahle-i tedrisinden geçmiş bir sosyologdur, sonra 1950'de ABD'de kültürel antropolojide ikinci doktorasını yapmış bir antropologdur ve 1960'dan itibaren de 70'lerin başına kadar ODTÜ'dedir. Bu "tohumlama" ile bağlantılı olarak ODTÜ o zamandan bugünlere, bünyesinde sosyal-kültürel antropolojiyi hiç ihmal etmemiş bir sosyoloji geleneğiyle ayırt edilir; hatta karşımızda sosyal-antropolojik bir sosyoloji bölümü vardır da denilebilir. Benzeri bir süreç 1970'ler dönümünden itibaren Boğaziçi Üniversitesi'nde de karşımıza çıkacaktır ve orada da özellikle Alan Duben'in katkısını vurgulamadan geçmemek gerekir. Diğer taraftan 1960'lardan itibaren yine sosyoloji bünyesinde Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Orhan Türkdoğan'la etnografik alan araştırmasına dayalı olmakla birlikte Türkçü-milliyetçi ve devletçi çizgide bir sosyal antropoloji geleneğinin önünün açıldığı da not edilebilir. Bir de 1976'da DTCF Etnoloji'den Prof. Orhan Acıpayamlı başkanlığında Elâzığ Fırat Ünivesitesi'nde açılıp "12 Eylül"den sonra kapatılan kısa süreli bir "Antropoloji Bilimleri Bölümü" denemesi olmuştur. YÖK, onu kapatıp yerine Sosyoloji Bölümü açtı.

Kurumsal mahiyette 1960'dan itibaren karşımıza çıkan en önemli gelişme ise İstanbul Üniversitesi'nde Avustralyalı Charles William Merton Hart başkanlığında açılan Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü'dür. Tabii orada daha öncesinde sosyal-psikoloji çerçevesinde kültür değişmesine odaklı çalışmalarıyla antropolojiye ilk kapı aralayan isim olarak Prof. Mümtaz Turhan'ı zikretmeden geçemeyiz. 1960'da kurulan bölüme bir yıl sonra Hart'ın asistanı olarak hukuk kökenli ve çocuk suçluluğu üzerine uzman Nephan Saran katılmış ve 1969'da Hart'ın ayrılmasıyla burası Prof. Saran'ın başkanlığında yoluna devam etmiştir. Daha ziyade kent sosyolojisi, değişim sosyolojisi, göç sosyolojisi başlıkları altında

da değerlendirilebilecek mahiyette anket ağırlıklı niceliksel, istatistiksel analize dayalı çalışmalar yürütülmüştür.

Bunların ötesinde Türkiye'de Şevket Aziz Kansu ile başlangıç yapan antropolojinin gelişim süreci açısından ikinci en önemli dönüm noktası, Bozkurt Güvenç (1926-2018) tarafından Hacettepe Üniversitesi'nde bir antropoloji bölümünün kuruluşudur. 1960'ların ikinci yarısından itibaren Güvenç, Ankara Üniversitesi'nden doğuş bulmuş Hacettepe'de sosyal antropoloji dersleri vermeye başlar ve bölüm de Sosyal Antropoloji adı altında 1971'de varlık bulur. 1980 sonrasında adı Antropoloji Bölümü olur.

Nasıl Kansu önce tıp doktoruysa Bozkurt Hoca da önce mimardır, yani o da antropolojiye sonradan geçiş yapmıştır. İstanbul Teknik Üniversitesi'nde mimarlık okuyup ABD'ye lisansüstü eğitimine gittiği dönemde antropolojiyle tanışır ve deyiş yerindeyse "çarpılır". Bu şekilde antropolojiyi Batı'da fark ettikten sonra yurda döner, Hacettepe'nin kuruluşuna katkıda bulunur ve sonra da bu üniversitede antropolojiyi bağımsız, disiplinler arası bir disiplin olarak kurar. Lisans düzeyinde üniversitenin farklı fakülte ve bölümlerine Antropolojiye Giriş dersini "servis eden" ve antropoloji alanında da lisansüstü eğitim veren, aslında enstitü vasfında bir bölümdür bu. Ben de Dil-Tarih'te lisans eğitimi almış olsam da esas yetişmem Hacettepe'de Bozkurt Hoca'nın rahle-i tedrisinden geçerek olmuştur.

Bozkurt Hoca'yı Türkiye antropolojisinin tarihinde ikinci dönüm noktası sayma iddiası birkaç başlıkta temellendirilebilir. Birincisi, antropoloji alanında ilk "yerli" ve dişe dokunur antropoloji giriş kitabına Türkiye onunla kavuşmuş, tabii öğrenciler de derin bir oh çekmiştir. *İnsan ve Kültür* 1972'de yayımlanır ve daha öncesinde bu çapta bir çalışma yoktur. Kansu'nun *Antropoloji Dersleri* (1938) ve *İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetler* (1946) kitapları vardır ama oldukça kısmîdir bunlar ve bu bilim alanını, özellikle sosyal-kültürel antropoloji bakımından kucaklayıcı olmak-

tan uzaktırlar. Elbette antropolojik yaklaşım ve anlayış itibarıyla da ilk sorularınızda üzerinde durduğumuz sebeplerle sorunludurlar. Bir giriş kitabı sistematiğinden yoksundurlar ve popüler ilgiye hitap edecek mahiyette de değillerdir. *İnsan ve Kültür*, bunların hepsine sahiptir. Ayrıca dediğim gibi, öğrenciler de derin bir oh çekmiştir, çünkü derslerde hocalarımızın dikte ettiği notları defterlere doldurmaktan iflahımız kesilirdi! Daha da acı olan, *İnsan ve Kültür* yayımlandıktan sonra bile bunun devam etmiş olmasıdır. Çok uzun zaman geçti, artık paylaşmakta mahzur yok, DTCF'de Sosyal Antropolojiye Giriş dersi alıyorum 1980'lerin başında ve dersin hocası elindeki kitaptan altını çizdiği kısımları bize okuyor ve not tutturuyor. Sonra bir gün kitaba bir şekilde gözümüz ilişti ve baktık ki *İnsan ve Kültür* bu. Yani bir sosyal antropoloji "hoca"sı, kendisi ders anlatmak ya da kendi ürettiği ders notlarını paylaşmak yerine karşımıza geçmiş, hepimizin kitapçılarda rahatlıkla bulacağı bir kitabı (tabii bize kitabı edinmemiz önerisinde hiç bulunmadan!) almış, ondan pasajlar okuyor ve biz de yazıyoruz!.. Böyle vahim bir durum söz konusuydu 1980'lerde bile. Çok geçmeden kitabı aldık tabii ve onunla bana antropolojinin hem gerçek anlamda sevgisinin aşılanması hem de kapısının aralanması mümkün oldu diyebilirim. Zaten birkaç yıl sonra da Hacettepe'de Bozkurt Hoca'nın asistanları arasına katıldım.

Bu söylediklerimle bağlantılı bir başka husus, bu memlekette antropolojinin kamusal ilgiye açılmasının ve popülerleşmesinin de Bozkurt Hoca'yla başlamasıdır. Hem *İnsan ve Kültür* hem de Hoca'nın bir kamusal entelektüel vasfı taşıması bu bakımdan önemlidir. Onun felsefe, tarih, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, dilbilim ve filolojilerle ve elbette fen bilimleri ve mühendisliklerle yakınlığı, hatta iş birliği içinde olması da antropolojiyi gerçekten tüm bu alanlarla yoğun ilişki ve etkileşim içinde disiplinler-arası bir disiplin haline iyiden iyiye getirmiştir. Mesela 1980'lerin ikinci yarısında Hacettepe'de benim de aldığım Türk Kültürü Semineri dersini hatırlıyorum

Hoca'nın; derste lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencileriyle birlikte, farklı bölümlerden; isterseniz sıralayalım, felsefe, psikoloji, tarih, sanat tarihi, sosyoloji, hatta tıp alanlarından akademisyenler-doktorlar vardı. Bunların her biri ders kapsamında önerilen bir kitabın eleştirel çözümlemesini içeren seminerler sunmuşlardır. Hoca'nın 1993'te yayımlanan *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları* kitabının harcında bu çalışmalar da vardır (Güvenç 1993).



Sedat Veyis Örnek (1929-1980) ve Bozkurt Güvenç (1926-2018)

Çok uzattım ama sanırım 1980'ler sonu-90'lar başına kabataslak da olsa geldik sayılır. Noktalamadan kendi söylediklerime şerh mahiyetinde şunu belirteyim: Bozkurt Hoca'nın *İnsan ve Kültür*'ü, antropolojiyi popüler ilgiye de açan dönüm noktası mahiyetinde bir kaynaktır dedim ama, hakkını yemeyelim, DTCF'den Prof. Sedat Veyis Örnek'in 1977'de çıkan *Türk Halkbilimi* çalışması da çok değerli ve popüler ilgiyi yakalamış bir kaynaktır (Örnek 1977). Fakat işte, yukarıda anlattık, Sedat Veyis Hoca halkbilim başlığı altında disipline olmayı tercih ettiği için kitaplarının sosyal antropolojik değeri maalesef çok göze batmamıştır. Yine onun *İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane* başlıklı eseri de tam anlamıyla din antropolojisi giriş kitabı olarak düşünülebilecek mahi-

yette bir ilk, hatta oldukça erken bir yayındır Türkiye'de (Örnek [1971] 1995). Ayrıca o ve Prof. Mübeccel Kıray, *İnsan ve Kültür*'ün danışman editörleri olarak Bozkurt Hoca'nın kitabında da önemli katkı payına sahiptirler. Böylece yukarıda zikrettiğim üç önemli ismi de buluşturmuş olarak noktalayayım!..

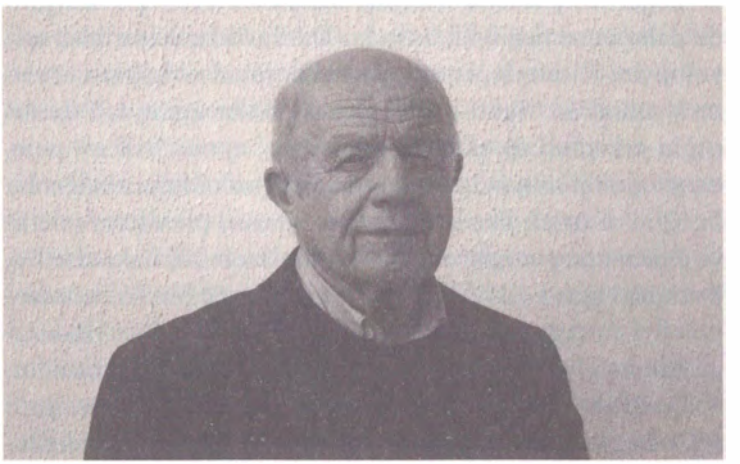
Koca: *Antropolojinin gelişim yıllarında, bazılarına değindiğiniz çalışmalarla birlikte ne tür konular araştırılmaya başlanıyor? Bunların metodolojik ve teorik tercihlerinde baskın unsurlar gözlemleyebiliyor muyuz? Aslında benzer bir soruyu kuruluş yılları için sormuştuk; bir de gelişim yılları için, belki 1970-2000 dönemi için de sormak iyi olabilir. Ayrıca zaman zaman antropolojinin diğer disiplinlerle temaslarına değindiniz. Antropoloji diğer disiplinler ile güçlü bir ilişki kurulabilmiş midir bu dönemde de?*

Atay: Metodolojik olarak niteliksel, yani katılarak gözlem tekniğine dayalı etnografik alan araştırmalarından ziyade, sosyolojide önceliği olan niceliksel, yani ankete-soru kağıdına dayalı çalışmalarla yol alındığı söylenebilir. Etnografik araştırma yok değildir, ama bunlar da antropolojinin klasik araştırma tekniği olan "katılarak gözlem"e dayalı, uzun süreli, yani en azından dört mevsime yayılmış değildir. Görüşme/mülakat ağırlıklı çalışmalardır. Daha çok köy monografileri şeklinde derlemeler olarak değerlendirilebilecek, bu nedenle folkloristik [halkbilim] çerçevesine de yerleştirilebilecek çalışmalardır bunlar. Her şey bir yana, antropoloji olarak Türkiye'de karşımıza çıkan çalışmalar, başta da söylediğimiz gibi "Biz"i ele alıp inceleyen çalışmalardır. "Kırsal biz", köyden kente göçle şehirleşme yoluna girmiş, bunun sorunlarıyla sarmaş dolaş "biz" gibi... Bunları hiç mi hiç küçümsemiyorum, ama bunlar aslında insan toplumsallığını incelemeye yönelik iş bölümünde esas itibarıyla sosyolojinin ve folkloristiğin konu başlıklarıdır. Antropolojik konu başlığı olan ve resmi-ortodoks kimlik karşısında "öteki" addedilen toplumsal-kültürel örüntülere ise dokunulmamaktadır. Ya

da dokunuşlarda bulunulduğunda da bunlar "Türk" addedilerek dokunulmaktadır. Olgunun adını doğru koyarak dokunanların başına ne geldiğine en tipik örnek ise Dr. İsmail Beşikçi'dir. Beşikçi bir sosyolog olarak Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde çalışırken 1965 yılında Bitlis-Siirt arasında konar-göçer hayvancılıkla yaşamını sürdüren Alikan aşireti üzerine doktora tezi kapsamında ve katılarak gözlem ağırlıklı bir araştırma gerçekleştirdi. Etnik kimliği Kürt olan ve Kürtçe konuşan bu aşiret üzerine yapılmış araştırma aslında bu coğrafyada kelimenin gerçek anlamıyla ilk sosyal-antropolojik çalışma sayılabilir (Beşikçi 1969a). Tez, 1967'de kabul edildi, ki burada da Mübeccel Kıray hocayı bir kez daha yâd etmek gerekir, çünkü tez jürisinde Prof. İbrahim Yasa ve Prof. Cavit Orhan Tütengil'le birlikte o vardır. Tabii yeri gelmişken İbrahim Yasa'nın Hasanoğlan Köyü üzerine birbiriyle bağlantılı ve ikincisi kültür değişmesine odaklı iki çalışmasının antropolojik kıymetini de hatırlatmış olalım (Yasa 1955 ve 1969).

Beşikçi'nin çalışması 1969'da basıldı. Bu kitabıyla aynı yıl çıkan ve elbette doktora araştırması temelinde çok daha kapsamlı bir çözümleme olan *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller* (Beşikçi 1969b) başlıklı kitabından ötürü Beşikçi'nin önünde ömrünün 17 küsur yılını alan bir mahpuslukla cezalandırma dönemi açılmıştır. Yani "Öteki" olana ilgi yönelterek onun temsiline soyunmak bir bilim insanına böyle pahalıya mal olmuştur. Bu aynı zamanda "antropolojik" çalışmaya yeltenmenin söz konusu dönemde bedelinin ne olacağına ilişkin de bir göstergedir. Yine kendi öğrencilik dönemimden bir anıyla isterseniz bunu daha çarpıcı bir somutluğa kavuşturayım:1980'lerin 12 Eylül kâbusunun üzerimize çöktüğü günlerde DTCF'de bir hocamızın odasında Türkiye'nin durumu ve onunla bağlantılı olarak bilim yapma üzerine dertleşirken söz döndü dolaştı İsmail Beşikçi'ye geldi. Beşikçi, bu hocamızın arkadaşı ve hiç unutmuyorum, dün gibi hâlâ kulaklarımda, şunları söyledi: *"Bu*

memlekette ne bilimi ne antropolojisi kardeşim! Hadi sıkıysa anlat Anadolu'nun etnik yapısını!.. Bak, İsmail'in başına neler geldi. Nerede olduğu belli değil, ailesi perişan oldu..."



İsmail Beşikçi

İşte tablo budur ve antropoloji, sosyal-kültürel antropoloji olarak, metodolojik açıdan da son derece zor, engebeli ve tehlikeli bir arazide varlık bulmaya çalışmaktadır. Bununla bağlantılı olarak ortada çok fazla belirgin teorik yönelim seçeneği de yoktur. Başlangıçta sözünü ettiğimiz ırk teorisi, onunla simbiyotik ilişkideki difüzyonizm tabii ki yoktur artık bu dönemde. İşlevselci, yapısal-işlevselci bir yaklaşım, yine sosyolojiyle, özellikle Durkheim sosyolojisiyle bağlantılı olarak ön plandadır denilebilir. Topluma bütüncü olarak, adeta bir canlı organizma gibi bakmak ve organlarla (kurumlar) o bütün (kültürel sistem) arasındaki etkileşime, buna bağlı değişmelere odaklanarak çözümleme ve değerlendirmelere gitmek; yani modernist-pozitivist bir çizgi hakimdir toplum ve kültür okumalarında daha çok. Bu arada ABD'de tarihsel-özgücü yaklaşımın önünü açmış Boas'tan devamla şekillenmiş kültür-kişilik kuramının dolaşımda olduğu da söylenebilir. Sonrasında Clifford Geertz'in yorumcu antropolojisi-

ne meyiller de olmuştur. Aslına bakılırsa Türkiye antropolojisinde kuramlar üzerine tartışmaların da 1990'lardan itibaren yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

Diğer disiplinlerle temasa, özellikle Hacettepe örneğinde daha önce değindik aslında. Dil-Tarih'te de tarihle, sosyolojiyle, felsefeyle, tiyatroyla etkileşimin olduğunu söylemek mümkün. Tabii orada alt disiplinler açısından da örneğin arkeoloji ile elbette prehistorya, ayrıca fizik ve paleoantropoloji arasında etkileşimin yoğun olduğu söylenebilir. Çünkü ortak kazılarda arkeologların, prehistoryenlerin ve paleoantropologların çalışma alanları buluşmaktadır. Bu, Bozkurt Hoca'ya 1977'de katılarak bölüme biyolojik antropolojiyi entegre eden Prof. Metin Özbek'le birlikte Hacettepe Antropoloji için de zamanla geçerli olmuş bir durumdur.

Şunu da eklemek gerekir ki söz konusu dönem, yani 1970'ler ve 80'ler, aynı zamanda Türkiye'de politik-ideolojik gerilimin çok yüksek olduğu bir dönemdir ve buna bağlı olarak gerek antropolojinin yer aldığı fakültelerdeki diğer bölümlerin politik-ideolojik öncelikleri, gerekse Türkiye'nin içinde bulunduğu giderek şertleşen politik iklim, hem devlet dolayımıyla birtakım zorlukları beraberinde getirmiş hem de bölümler arası ilişki ve etkileşimlerde kopukluğa, hatta hasmane motivasyonlara yol açmıştır. Örneğin, antropolojinin tarihle çok daha güçlü bir bağ kurması gerekirken, tarih bölümlerinden politik-ideolojik yönde, açık konuşalım, daha Türkçü-milliyetçi pozisyonla antipati yüklü bir bakış olmuştur antropolojiye. Çünkü "antropolojide komünistler var"dır. Antropolojiye karşı böyle bir algı Hacettepe özelinde konuşmam gerekirse söz konusu yıllarda sosyolojide de Türk Dili-Edebiyatı bünyesinde de söz konusuydu. İstisna isimler olsa da genel durum buydu. Ama Hacettepe'de tarihle de felsefeyle, filolojilerle, arkeolojiyle, güzel sanatlar bünyesiyle, psikolojiyle de etkileşim daha bir yüksek oluyordu. Yani şunu demek istiyorum: Bölümlerin politik-ideolojik yönelimleri de antropolojinin disiplinler arası etkileşiminde olumlu ya

da olumsuz yönde etkide bulunuyordu. 1980-sonrası mesela Bozkurt Hoca'nın Aydınlar Dilekçesi'nde imzası vardır ve bu onun elbette o dönem sakıncalı bir figür olmasına yol açtı. Ben o dönemde bölümde olduğum için bunu yakından takip etme imkânı buldum. Devletin 1980-sonrası askeri darbe yönetimi altında, bir ideolojik formül olarak "Türk-İslam Sentezi"ne yönelmesine Bozkurt Hoca'nın net bir karşı duruşu vardır. Bu "Sentez"i ciddi eleştirel süzgeçten geçiren, tarihçi ve gazetecilerle birlikte gerçekleşmiş çalışmaları olmuştur. Bir rapor olarak da yayımlanmıştır bu (Güvenç vd. 1991).

Akman: *2000 sonrasında disiplinin durumunu nasıl görüyorsunuz? Disiplinin araştırma gündeminin odağında hangi konular var? Başlıca ne tür sorunlar yaşanıyor?*

Atay: 1990'lardan itibaren devlete angajelikten uzak, yani "resmiyet"e mesafeli antropolojik çalışmaların daha çok belirmeye başladığını söylemek mümkün. Ama ortalık yine de süt-liman değildir. Mesela benim doktora çalışmam da yayımlandıktan sonra birtakım "yaptırım"lara maruz kaldı ki bunun detayları kitabımın ikinci baskısına önsözde bulunabilir (Atay 2011: 11-19).

1990'lardan itibaren Türkiye'de üniversite bazında belirginleşen iki yeni olgunun antropoloji üzerinde de etkili olduğunu söylemek mümkün. Birincisi 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında rejimin YÖK'le üniversiteleri abluka, denetim ve baskı altına almasıdır. Bununla eşgüdümlü olarak devlet bir yandan ülkenin önde gelen üniversitelerini ve bu üniversitelerdeki hocaları 1970'lerin siyasal ideolojik çatışma ikliminden sorumlu tutarak cezalandırdı. Bunu tamamlayıcı mahiyette de kendi güdümünde ve kendisiyle aynı paralelde yeni devlet üniversitelerinin özellikle taşra şehirlerinde açılmasına hız verdi. İkincisi de vakıf üniversiteleri, yani üniversitenin sermayeye açılması, bir ticari ünite haline gelmesi olgusudur. Böylece siyaset ve ticaret kıskacında beliren üniversite çokluğu, antropolojiyi de bu ülkede yeni bir sürecin içine sokmuştur. Bir yandan bazı yeni antropoloji bölümleri özel-

likle taşradaki devlet üniversitelerinde belirmeye başladı. Diğer taraftan vakıf üniversitelerinde de antropoloji, Yeditepe'de olduğu gibi bölüm bazında ya da pek çok başka üniversitede ders olarak işlerlik kazandı. Elbette yeni mezunlar, artık bizim öğrencilerimiz, hem bu devlet üniversitelerine hem de vakıf üniversitelerine yöneldiler. Tabii yurt dışında antropoloji alanında lisans ve lisansüstü eğitimini tamamlayıp gelen ve özellikle vakıf üniversitelerinin sosyal, siyasal, iktisadi, idari bilimler fakülte ve bölümlerinde çalışmaya başlayan yeni kuşak antropologlar oldu. Öyle ya da böyle sonuçta çok daha bereketli ve hareketli bir antropoloji evreni belirdi Türkiye'de. Çalışmalar da çoğaldı, hem araştırma ve tezlere dayalı telif eserler olarak hem de yabancı dilden çevrilmiş antropoloji giriş ya da elkitabı mahiyetinde eserler olarak. Her halükârda geçmiş on yıllardan çok daha verimli bir ortamdır bu. Ama toplumda antropolojiye yönelim zayıftır ve bunu da söz konusu dinamizmi frenleyen bir etmen olarak değerlendirmek mümkün. Çünkü malûm, üniversite tercihi olarak antropoloji düşünüldüğünde gelen ilk soru, "İyi güzel de bitirince ne iş yapacak"tır. Tabii bu genelde tüm insan ve toplum bilimleri açısından geçerlidir ama antropoloji söz konusu olduğunda daha da belirgin bir dezavantaj gibi görünmektedir. Yani 2000'ler sonrası itibarıyla da artılar var, eksiler var. Mesela disiplinin kuruluş sürecinde resmî ideolojiyle hemhâllik, devletin politik-ideolojik isterleriyle bağlantı üzerine, bununla yüzleşme yolunda yayınlar da belirmiştir. Ortaya çok zengin bir literatür çıktığını kesinlikle söyleyebiliriz. Bununla birlikte 2000'ler dönümü itibarıyla kanımca belirtilmesi gereken en önemli ve akademik olduğu kadar hem entelektüel hem de popüler ilgiye hitap eden katkı, iki kıymetli dostumun inisiyatifinde kotarılmış bir antropoloji sözlüğünün varlık bulmasıdır (Emiroğlu ve Aydın [2003] 2020). Elbette daha önce de bu alanda sözlük denemeleri vardır, ama hayli sınırlı ve sadece akademik ilgiye, antropoloji öğrencilerine yönelik özelleşmiş çalışmalardır bunlar. Kud-

ret Emiroğlu-Suavi Aydın tarafından hazırlanmış sözlük ise gerek kapsam gerek içerik gerekse hacim olarak Türkiye'de antropoloji bünyesinde açılmış bir yeni sayfadır. Bana kalırsa 1970 başlarında Bozkurt Güvenç'in *İnsan ve Kültür*'ünden sonra karşımıza çıkan temel başvuru kaynağı niteliğinde seçkinleşen ikinci yerli-telif çalışmadır bu.

Tabii 2000'ler sonrası, hâlâ içinde olduğumuz, yaşayarak deneyimlediğimiz bir süreç ve belki bu dönemin antropolojisinde olup bitenleri bizden sonraki kuşaklar daha sağlıklı değerlendirip yazabileceklerdir. Fakat an itibarıyla gördüğümüz şudur ki bütün sosyal bilimlerde yaşanan çöküşün bir benzeri, yani küresel kapitalizmin geldiği noktada, piyasa mantığının üniversitelere sirayet etmesiyle de ortaya çıkan bozgunun antropolojide karşılıkları ve yansımaları vardır. Ayrıca, elbette görsel medya teknolojilerinin gelişmesiyle antropolojide de "sibernetik" bir araştırma gündemi oluştu; dijital antropoloji safhasına geçildi. Tabii antropolojinin konusunu oluşturan topluluklar da giderek eridi, yeryüzünden silinme noktasına geldi. Önceden Batı, antropoloji aracılığıyla Batı-dışı dünyaların bilgisini elde etmek çabasındaydı ya da kendi toplumundaki öteki halkların bilgisi ortaya çıkarılıyordu. Böyle bir antropoloji kalmadı artık. Aynı zamanda, başta belirttiğimiz o 19. yüzyılda insan toplumsallığına ilgiye yönelik oluşmuş iş bölümünün de hükmünü yitirdiği; sosyoloji, sosyal antropoloji, folklor arasında, aslında Türkiye söz konusu olduğunda zaten pek geçerli olmayan iş bölümünün kaybolduğu, bu disiplinler arasındaki sınırların eridiği bir döneme girdik. Bütün bunlar bir iç içe geçişe, yeni melezlenmelere-sentezlenmelere yol açtı. Medya ve kültürel çalışmalar, toplumsal cinsiyet çalışmaları, vs. bunların içinde antropoloji, psikoloji, sosyoloji, iktisat, tarih, iletişim bilimi, folklor; hepsi iç içe geçti. Buna bağlı olarak sosyal bilimlerde hem genel bir dağılma hem yeniden yapılanma ve kriz halleri yaşanıyor. Antropolojinin konusu, antropolojinin çalışma nesnesini oluşturan gruplar her tarafta tarihe karıştı. Fizik

antropoloji söz konusu olduğunda da "ırk" diye-diye başlamış süreçten de çoktan çıkıldı. Bugün fizik/biyolojik antropolojide de ırk, kültürel-ideolojik koşullanma ve ön yargılarla yüklü olduğu mutabakatıyla kaçınılan, kullanımından vazgeçilmiş bir kavram. Onun yerine insan biyolojik çeşitliliği demek tercih ediliyor. Dolayısıyla yeni bir çağa girdik ve onun içerisinde bütün bilim disiplinleri aslında yeni sentezlenmelere, yeni fizyon ve füzyonlara, yani kopma ve yeniden birleşmelere açık görünüyor. Bunlar haliyle antropolojiye de yansıyor, onu yeni konfigürasyonlara uğratıyor.

Kaynakça

Abel, A. 1965. "Al-Dadjdjal". *The Encyclopedia of Islam* (New Edition). Vol. 2

Abélès, M. 1998. *Devletin Antropolojisi* (Çev. Nazlı Ökten). İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Abercrombie, N., S. Hill ve B. S. Turner. 1988. *Dictionary of Sociology*. Londra: Penguin Books

Abrahams, R. D. 1993. Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics. *Journal of American Folklore*. Cilt: 106 No: 419.

Abu-Lughod, J. 2020. *Avrupa Hegemonyasından Önce: 1250-1350 Yılları Arasında Dünya Sistemi* (Çev. C. Mavituna). İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.

Acar, S. 2021. Joseph Arthur De Gobeneau ve İnsan Irklarının Eşitsizliği Sorunu, *İnsan ırklarının Eşitsizliği* (J. A. Gobineau) içinde (Çev. S. Acar). İstanbul: Selenge Yayınları

Adams, L. K. 1997. "Emic/Etic". *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art* (Der. T. A. Green). Santa Barbara: ABC-CLIO.

Adas, M. 1987. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adler, K. 2025. Le Pen's right-wing European allies condemn court verdict as threat to democracy. *BBC News*. 1 Nisan 2025.

Ağaoğulları, M. A. 1984. Devletsiz Olmak ya da Olmamak. *Yapıt*. Sayı: 5. Haziran-Temmuz 1984.

Akbulut, Ş. 1985. *Darwin ve Evrim Teorisi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

Akdağ, M. [1959] 2010. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Akkaya, E. U. (Çev.) 1985. *Bilim ve Yaratılışçılık: Yeni-Darwinci*

Evrim Kuramına İlişkin A.B.D. Bilimler Akademisinin Görüşü. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Akpınar, T. 1993. *Türk Tarihinde İslamiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aksoy, G. 2006. *Dersim Alevi Kürt Mitolojsi: Raa Haq'ta Dinsel Figürler*. İstanbul: Komal Yayınevi.

Akurgal, E. 1998. *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: TÜBİTAK.

Alkan, M. Ö. 2009. Osmanlı Darwinizmi. *Cogito - Darwin Devrimi: Evrim ((2009 Darwin Yılı Özel Sayısı)*. Sayı: 60-61.

Alpay, M. N. 1952. *Köy Dâvâmız ve Köyün İç Yüzü*. Ankara: Örnek Matbaası.

Amadiume, I. 1987. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books.

Amselle, J. 1998. Etni ve Kabile: Her Kapıyı Açan Kavramlar. *Uluslar ve Milliyetçilikler* içinde (Haz. J. Leca, Çev. S. İdemen). İstanbul: Metis.

Anday, M.C. 1984. *Akan Zaman Duran Zaman*. İstanbul: Adam Yayınları

Anderson, B. 1995. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılımı* (Çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları.

Aras, R (ed). 2014. *Sınırları Aşmak: Türkiye'de Sosyo-Kültürel Antropoloji ve Disiplinlerarası Yaklaşımlar*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Arık, R. O. 1969. *Coğrafyadan Vatana*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Arnold, D. 1983. *The Age of Discovery - 1400-1600*. London: Methuen.

Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat: Bir bilim sosyolojisi denemesi*. Paradigma Yayınevi.

Artun, E. 1996. Çukurova Yörüklerinin Gelenek ve Görenekleri. *I. Akdeniz Yöresi Türk Topluluykları Sosyo-Kültürel Yapısı (Yörükler) Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Asad, T. 1998. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York. Humanity Books.

Ashton, T. S. 1968. *The Industrial Revolution – 1760-1830*. Oxford: Oxford University Press.

Aslan, R. 2014. *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*. İstanbul: Okuyan Us.

Atakuman, Ç. 2022. Neolitik Dönüşüm: Aitlikten Sahipliğe. *ArkeoAtlas*. Sayı: 2022/01.

Atay, T. 1986. Antropogenetik Açıdan İnsan Kromozomları Üzerine Bir İnceleme. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

1994. Naqshbandi Sufis in a Western Setting. *Doktora Tezi*. Londra Üniversitesi (*SOAS*).

1996a. *Batı'da Bir Nakşî Cemaati-Şeyh Nazım Kıbrısî örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları [2. Baskı: 2011, Berfin].

1996b. "Artık devlet yerine aşiretler mi varlık gösterecek?". *Yeni Yüzyıl*, 25 Kasım 1996.

1997. Kaşkaylar ve Kürtler: İki kitap temelinde Orta Doğu'da aşiret-devlet ilişkileri üzerine bir karşılaştırma denemesi. *Toplum ve Bilim*. Sayı: 72.

2000a. Erken Bir Doğumdan Gecikmiş Bir Büyümeye: Türkiye'de Antropoloji - Bir Kongrenin Çağrıştırdıkları. *Folklor/Edebiyat*. Sayı: 21.

2000b. Gelenek ve Modernlik İlişkisi Ekseninde Türkiye'de Halk Dini Ögeleri ve Senkretik Motifler. *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara: Ervak Yayınları.

2000c. "Bir Çevrekırım Hikâyesi", *Radikal İki*. 20 Ağustos 2000.

2003. Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenekçi" Muhafazakârlığı. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 5: Muhafazakârlık* içinde (Der. T. Bora-M. Gültekingil). İstanbul: İletişim Yayınları.

2004. *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

2005. *Göl ve İnsan: Beyşehir Gölü Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi Üzerine Antropolojik Bir İnceleme*. Ankara: Kalan Yayınları.

2006a. *Türkler Kürtler Kıbrıslılar: İngiltere'de Türkçe Yaşamak*. Ankara: Dipnot Yayınları.

2006b. "Korkma, sönmez bu şafaklar...da da da!". *Esmer*. Sayı: 19. Temmuz 2006.

2008a. "Üçüncü Baskıya Önsöz". *Cadıların Günbatımı* (A. Güngören). Ankara: Ayraç Yayınları.

2008b. Arriving in Nowhere Land: Studying an Islamic Sufi Order in London. *Taking Sides: Ethics, Politics and Fieldwork in Anthropology* içinde (Ed. H. Armbruster – A. Laerke). New York: Berghahn Books.

2010. Ethnicity within Ethnicity among the Turkish-Speaking Immigrants in London. *Insight Turkey*. Vol: 12. No: 1.

2011. "İkinci Baskı'ya Önsöz". *Batı'da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği* (2. Baskı) içinde. Ankara: Berfin Yayınları

2013. Modernden Öte Postmodern Bir Aile. *Radikal*.

2014. Türkiye'de Antropolojinin Gelişim Süreci. *Sınırları Aşmak: Türkiye'de Sosyal-Kültürel Antropoloji ve Disiplinlerarası Yaklaşımlar* (Ed. R. Aras) içinde. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

2017. "Takdim", *Irk Lekesi – Türkiye'de Anropolojinin Kurulma ve Kurumsallaşma Sorunlarına Tarihsel Bir Yaklaşım: DTCF Örneği* içinde (Hasan Münüsoğlu), Ankara: Heretik Yayınları.

2019. 'Modern Aile'ye 'feodal' ceza. *T24/Haftalık*. 6 Ocak 2019.

2020. *Doğadan Duaya: İnancı Gözlemlemek*. İstanbul: Oğlak Yayınları.

2021. *Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

2021. *Görünüyorum, O Halde Varım* (4. Baskı). İstanbul: Can Yayınları.

2022. *Yeryüzüne Ölümü İndirdik Gülüm:* Homo Demonus *Üzerine Antropolojik Serzenişler*. İstanbul: Oğlak Yayınları.

2023. Yürüyen Duvar, Gemlenen Aslan, Kırbaç Yılan: Bir Efsanenin İmgesi-Simgesi-Gerçeği. *Kültürün Mimarı: Bozkurt Güvenç'e Armağan* (Haz. A. Gürsoy). Ankara: Nobel.

2025. Perçinci Rozi'nin Başına Gelenler. *#Tarih*. Sayı: 121. Ocak 2025

Ateş, S. 1975. Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi. *Ankara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 20.

Ay, R. 2013. "Bizans'tan Osmanlı'ya Anadolu'da Heterodoks İnanışlar: 'Öteki' Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650-1600). *OTAM*. Sayı: 31.

Aydın, S. 1993. *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

2000. "Arkeoloji ve Sosyolojinin Kıskacında Türkiye'de Antropolojinin Geri Kalmışlığı", *Folklor/Edebiyat*, Sayı: 22.

2020a. "Türkiye Antropolojisi", *Antropoloji Sözlüğü* (Der. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın). İstanbul: Islık Yayınları.

2020b. "Beylik". *Antropoloji Sözlüğü* (Der. K. Emiroğlu-S. Aydın). İstanbul: Islık Yayınları.

Aydın, S. ve E. Çiftçi. 2021. *Fihristü'l Aşâir: İmparatorluğun Son Aşiret Sayımı-Yorumlar ve Çeviriyazım*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aykut, A. S. 2002. "Bir Abbasi Aydını; Câhız (İ.S. 776-869)". *Cogito*. Sayı: 32.

Ayvazoğlu, B. 2013 (3. Basım). *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na: Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Ayverdi, İ. 2008. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi.

Bacon, E. E. 1996. "Ethnology", *Encyclopaedia Americana*. Cilt: 10.

Balandier, G. [1967] 2016. *Siyasal Antropoloji* (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Barley, N. 1986. *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut*. Harmondsworth, Middlessex: Penguin Books.

Barrett, S. R. 1997. *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*. Toronto: University of Toronto Press.

Bascom, W. R. 1983 Halkbilim ve Antropoloji (Çev. H. Çün]. *Folklora Doğru*. Sayı: 55.

Başgöz, İ. 1998. *Türkiye'de Halkbilim Çalışmaları ve Milliyetçilik*. Folklor/Edebiyat. Sayı: 14.

Başkaya, F. 1996 (5. Baskı). *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*. İstanbul: Doz Yayınları.

Bates, D. G. ve E. M. Fratkin. 2003. *Cultural Anthropology*. Boston: Allyn and Bacon.

Bayrak, M. 1986. *Pir Sultan Abdal*. Ankara: Yorum Yayınları.

Bayrakdar, M. 1987. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

BBC News|Türkçe. 2019. "Darwin'den 1000 yıl önce evrim fikrini

ortaya atan Müslüman: El Cahız". *www.bbc.com>turkce.* 1 Mart 2019.

Beales, H. L. 1967 [1928]. *The Industrial Revolution – 1750-1850: An Introductory Essay.* New York: Augustus M. Kelley Publishers.

Beattie, J. 1964a. *Other Cultures: Aims, Methods and Achievement in Social Anthropology.* New York: The Free Press.

1964b. "Ethnology (Also Ethnography)". *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (Ed. D. L. Sills). London: MMacMillan.

Beck, L. 1986. *The Qashqa'i of Iran.* London: Yale University Press.

Beecham, Y., J. Fiehn ve J. Gates. 1982. *Power and Conflict.* London: Harrap LTD.

Benedict, R. 1934. "Ritual". *Encyclopedia of the Social Sciences* (Der. E.R.A. Seligman – A. Johnson). Cilt. 13. New York: The Macmillan Co.

1966. *Krizantem ve Kılıç* (Çev. T. Turgut). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

1997. *Kültür Örüntüleri* (Çev. M. Topal). Ankara: Öteki Yayınevi.

Bennett, E. A., I. Crevecoeur, B. Viola, A. P. Derevianco, M. Y. Shunkov ve T. Grange ve B. Maureille. 2019. Morphology of the Denisovan phalanx closer to modern humans than to Neanderthals. *Science Advances.* Vol. 5. No. 9.

Berktay, F. 1996. Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği. *Ağaçkakan.* Mart 1996.

2000. *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılatırmalı Bir Yaklaşım.* İstanbul: Metis Yayınları.

Bernier, F. 1864 [1684]. "A New Division of the Earth" (İng. Çev. T. Bendyshe). *Memoirs Read Before the Anthropological Societies of London.* Vol. 1 (1863-64).

Beşikçi, İ. 1969a. *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar. (Göçebe Alikan Aşireti).* Ankara: Doğan Yayınevi.

1969b. *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo/Ekonomik ve Etnik Temeller.* İstanbul: E Yayınları.

Bilge, N. 1976. Darwin'i Reddedenler ve İslâm Bilginleri. *Milliyet.* 16 Kasım 1976.

Bloch, M. 2002. *Marksizm ve Antropoloji – Bir İlişkinin Tarihi* (Çev. M. Bozok). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Boas, F. 1966 [1940]. *Race, Language and Culture.* New York: Free Press.

Bonneuil, C. ve J-B. Fressoz. 2025. *Antroposen Olayı: Yerküre, Tarih ve Biz* (Çev. A. Tümertekin). İstanbul: Türkiye İş Bankası yayınları.

Boratav, P. N. 2000 [1942]. *Halk Edebiyatı Dersleri.* İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Bowie, F. 2006. *The Anthropology of Religion – An Introduction.* Oxford: Blackell Publishing.

Boyd, R. ve P. J. Richerson. 2005. *The Origin and Evolution of Cultures.* Oxford: Oxford University Press.

Braidwood, R. J. 1975. *Prehistoric Men [8. Baskı].* USA: Scott, Foresman and Company.

Brandon, S.G.F. 1970. Animism. *Man, Myth & Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural.* Cilt: 1. New York: BPC Publishing Ltd.

Bromley, Y. 1974a. Ethnographical Studies in the USSR – 1965-1969. *Soviet Ethnology and Anthropology Today* içinde (Ed. Y. Bromley). Paris: Mouton.

1974b. *The Term Ethnos and Its Definiton.* Soviet Ethnology and Anthropology Today içinde (Ed. Y. Bromley. Paris: Mouton.

Bruce, S. ve S. Yearley. 2006. "New Age Movement" ve "New Religious Movement" *The Sage Dictionary of Sociology.* London: SAGE Publications.

Brym, R. J. 1997. *New Society – Sociology for the 21st Century.* Canada: Harcourt Brace.

Bucak, S. 1997. "Biz yoksak, devlet de yok". *Yeni Yüzyıl.* 16 Şubat 1997.

Cankoçak, K. 2009. Evrenin Evrimi: Kuarkların Kendiliğinden Macerasında Simetri ve Simetri Kırınımı. *Cogito - Darwin Devrimi: Evrim (2009 Darwin Yılı Özel Sayısı).* Sayı: 60-61.

Carnerio, R. 1991. The Nature of the Chiefdom as Revealed by Evidence from the Cauca Valley of Colombia. *Profiles in Cultural Evolution: Papers from a Conference in Honor of*

Elman R. Service içinde (Der. A. T. Rambo ve K. Gillogly). Michigan: Ann Harbor.

Cartmill, M. 1998. The Status of the Race Concept in Psysical Anthropology. *American Anthropologist.* Cilt: 100, No:3.

Castaneda, C. [1968] 1998. *Don Juan'ın Öğretileri: Yaqui Kızılderililerinin Bilgi Yöntemi* (Çev. N. Erkmen). İstanbul: Söz Yayın.

Cıbıroğlu, Y. 1996. Kadının Yazısız Tarihi: "M" ve "N" Sesi. İstanbul: Payel Yayınevi.

1998. Küfürdeki kaba sözcüğün kökeni. *Cumhuriyet Bilim Teknik*. Sayı: 607. 7 Kasım 1998.

Chagnon, N. A. 2004. *Yanomamö: Savaşa Doğanlar* (Çev. B. Bölükbaşı). İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

Challaye, F. 1972. *Dinler Tarihi* (Çev. S. Tiyakioğlu). İstanbul: Varlık Yayınevi.

Chen, F., F. Welker, C. Shen, S. E. Bailey, vd. 2019. A late Middle Pleistocene Denisovan mandible from ten Tibetan Plateau. *Nature.* Vol. 569. (*https://doi.org/10.1038/s41586-019-1139-x*)

Childe, G. 1971. *Doğu'nun Prehistoryası (Çev. Ş. A. Kansu)*. Ankara: TTK Yayınları.

1974. *Tarihte Neler Oldu (Çev. M. Tunçay ve A. Şenel)*. Ankara: Odak Yayınları.

1978. *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi* (Çev. Filiz Karabey Ofluoğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.

Cipolla, C. M. [1962] 1974. *The Economic History of World Population.* England: Penguin.

2002. *Neşeli Öyküler* (Çev. T. Altınova). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Claessen, H. J. M. ve P. Skalnik. 1993. Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar. *Erken Devlet: Kuramlar-Veriler-Yorumlar* içinde (Der. H. J. M. Claessen ve P. Skalnik) (Çev. A. Şenel). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Clastres, P. 1991. *Devlete Karşı Toplum* (Çev. M. Sert-N. Demirtaş). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

1992. *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları* (Çev. A. Türker-M. Sert). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clifford, J. 1986. Introduction: Partial Truths. *Writing Culture: The*

Poetics and Politics of Ethnography içinde (Der. J. Clifford-E. G. Marcus). University of California Press.

1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, J. ve G. E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.

Cogito. 2009. Darwin Devrimi: Evrim (2009 Darwin Yılı Özel Sayısı). İstanbul: YKY.

Cohen, A. 1996. "Folklore". *Encyclopaedia of Cultural Anthropology* (Ed. D. Levinson ve M. Ember). Cilt: 2. New York: Henry Holt and Comp.

Cohen, R. 1993. Devletin Kökenleri: Yeniden Değerlendirme. *Erken Devlet: Kuramlar-Veriler-Yorumlar* içinde (Der. H. J. M. Claessen ve P. Skalnik) (Çev. A. Şenel). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Cohen, Y. 1968. Culture as Adaptation. *Man in Adaptation: The Cultural Present* içinde (Der. Y. Cohen). Chicago: Aldine Publishing.

Coon, C. 1962. *The Story of Men: From the First Human to Primitive Culture and Beyond*. New York: Alfred E. Knopf.

Cunningham, K. 1997. Anthropological Approach. *Folklore – An Encyclopaedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art* (ed. T. A. Green). Oxford: ABC-CLIO.

Crick, M. 1982. Anthropological Field Research: Meaning Creation and Knowledge Construction. *Semantic Anthropology* içinde (Ed. David Parkin) London: Academic Press.

Crowley, V. 1996. *Paganism*. London: Thorsons.

Çabuklu, Y. 2001. *Kovulanın İzi*. İstanbul: Metis Yayınları.

2004. *Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset*. İstanbul: Kanat Kitap.

Çağatay, N. 1972. *100 Soruda İslâm Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Çambel, H. 1971. Güneydoğu Anadolu Tarih-Öncesi Araştırmaları'nın Kültür Tarihi Bakımından Önemi. *Atatürk Konferansları VI (1970)*. Ankara: TTK Yayınları.

Çambel, H. ve R. J. Braidwood. 1980. İstanbul ve Chicago Üniversiteleri Güneydoğu Anadolu Tarih-Öncesi Araştırmaları Karma Projesi: 1963-1972 Çalışmalarına Toplu Bakış. *Gü-*

neydoğu Anadolu Tarih-Öncesi Araştırmaları içinde (Der. H. Çambel ve R.J. Braidwood). İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını.

Çığ, M. İ. 1997 (3. Basım). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni.* İstanbul: Kaynak Yayınları.

2002 (3. Basım). *İbrahim Peygamber – Sumer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre.* İstanbul: Kaynak Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. 1999. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Dağlarca, F. H. 1981. "Sedat Veyis Örnek için", *Sanat Olayı*, Sayı: 4, Nisan 1981.

Darwin, C. [1859] 2022. *Türlerin Kökeni* (Çev. E. D. Özsoy). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

[1871] 2025. *İnsanın Türeyişi* (Çev. E. D. Özsoy). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Davies, M. W. 2001. *Darwin ve Fundamentalizm.* (Çev. E. Kılıç). İstanbul: Everest.

Delaney, C. 2001. *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji* (Çev. S. Somuncuoğlu – A. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.

Delmas, C. 1973. *Avrupa Uygarlık Tarihi* (Çev. N. Önol). İstanbul: Varlık Yayınları.

Desroche, H. 1979. *The Sociology of Hope.* London: Routledge.

Diamond, j. 1987. The Worst Mistake in the History of the Human Race. *Discover.* Mayıs 1987.

Dorson, R. M. 1984. *Günümüz Folklor Kuramları* (Çev. N. Ulutaş). İzmir: E. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Driver, H. E. 1968. Ethnology. *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (Ed. D. L. Sills). London: MacMillan.

Durkheim, E. [1915] 2005. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çev. F. Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.

Dursun, T. 2016. *Kutsal Kitabın Kaynakları: I-II-III.* İstanbul: Kaynak Yayınları.

Duyar, İ. 1999. İnsan Evrimi ve Yaratılışçılık. *Bilim ve Ütopya.* Sayı 60.

Dwyer, K. 1982. *Moroccan Dialogues.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Eberhard, W. 1948. Bugünkü Avrupa'da Etnoloji'nin esas cereyanları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. Cilt. VI. Sayı: 1-2.

Edhem, S. [1914] 2016. *Lamarckizm*. Haz. İ. Kalaycıoğulları. Konya: Çizgi Kitabevi.

Eickelman, D. F. 1998. *The Middle East and Central Africa: An Anthropological Approach*. New Jersey: Printice Hall.

Eliade, M. 1974. *Shamanism: Achaic Techniques of Ec*stasy. USA: Princeton University Press.

Ember, C. R. 1996. Gender Differences and Roles. *Encyclopedia of Cultural Anthropologogy*. Cilt: 2. New York: Henry Holt and Company.

Emerson, R. W. 1903. *Complete Works of Ralph Waldo Emerson-Vol. 5: English Traits*. Boston: Houghton Mifflin Co.

Emiroğlu, K. 2002. *Gündelik Hayatımızın Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Emiroğlu, K. ve S. Aydın [2003] 2020. *Antropoloji Sözlüğü* (Genişletilmiş Yeni Basım). İstanbul: Islık Yayınları.

Engels, F. 1979. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.

1990. *Köylüler Savaşı* (Çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.

Erdentuğ, A. 1985. Yeryüzü İnsan Topluluklarında Aile Tipleri. *Antropoloji*. Sayı: 12 (1980-1985).

Erdentuğ, A. ve P. Magnarella. 2000. Türkiye'deki Üniversitelerde "Sosyal Antropoloji"nin Dünü ve Bugünü: Biyo-Bibliyografik Bir Değerlendirme. Folklor/Edebiyat. Cilt: VI. Sayı: 22.

Erdoğru, M. A. 1998. *Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı (1522-1584)*. İzmir: Anadolu Matbaacılık.

Ergin, M. 2005 (35. Baskı). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Erickson, P. A. ve L. D. Murphy. 2001. *A History of Anthropological Theory*. New York: Broadview Press.

2019. Antropoloji Kuramları Tarihi (Çev. Ö. Kanlı). İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Eriksen, T. H. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Eriksen, T. H. ve F. S. Nielsen. 2010. *Antropoloji Tarihi* (Çev. A. Bora).İstanbul: İletişim Yayınları.

Eröz, M. 1991. *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.

Ersen, M. T. 2000. Berdel: Onun Yerine. *Atlas (Aşkımızın Coğrafyası)*. Sayı: 83. Şubat 2000.

Erzurumlu İbrahim Hakkı. 1991 [1765]. *Marifetname (Cilt 1)*. İstanbul: Devran Yayınları.

Escobar, A. 1993. The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-Writing Culture Era. *Journal of Anhtropological Research*. No: 49.

Esin, U. 1978. Tarihöncesi Çağlarda Anadolu'da İlk Üretim Aşaması. *Toplum ve Bilim*. Sayı: 6-7. 1978.

Esinoğlu, B. 1996. *Dinlerin Gizemi: Kurban-Yartılış-Tufan Efsaneleri*. İstanbul: Ceylan Yayıncılık.

Evans-Pritchard, E. E. 1964. *Social Anthropology and Other Essays*. New York: The Free Press.

Fallers, L. 1971. Political Sociology and the Anthropological Study of African Politics. *Political Sociology* içinde (Der. S. N. Eisenstadt). New York: Basic Books Inc.

Farrington, B. 1982. *Darwin Gerçeği* (Çev. B. Güvenç-Y. İzbul). Ankara: Çağdaş Yayınları.

Featherstone, M. 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: SAGE.

Ferembach, D. 1969. Fransa'da Antropolojik Öğretim ve Araştırma (Çev. N. Samurçay). *Antropoloji*. Sayı: 4. (A.Ü. D.T.C.F. Antropoloji Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayını). Ankara; Ankara Üniversitesi Basımevi.

Ferman, O. 2025. "Hegemonyayı siber alemde düşünmek: Uluslararası siyaset açısından siber-otoritarizm". *Birikim*. Sayı: 438.

Fığlalı, E. R. 1984. *İmâmiyye Şîası*. Ankara: Selçuk Yayınları.

Field, A.N. 1982. Darwinizm Tarihe Karışıyor. *İlmi Gerçekler Işığında Darwinizm (J.N. Moore ve A. N. Field)* içinde. İstanbul: Otağ Yayınları.

Firth, R. 1996. *Religion: A Humanistic Interpretation*. London: Routledge.

Fischer, J. L. 1964. Social Anthropology. *A Dictionary of the Social Sciences* (Ed. J. Gould ve W. L. Kolb). New York: Free Press.

Flanagan, k. 1998. "Ritual". *Ecyclopedia of Religion and Society* (Der. W. H. Swatos, Jr.). Walnut Creek: Altamira Press.

Fortes, M. ve E. E. Evans-Pritchard (Der.). 1969 (1. Basım: 1940). *African Political Systems.* London: Oxford University Press.

Foucault, M. 1980a. *The History of Sexuality-Volume I: An Introduction.* New York: Vintage Books.

1980b. *Power and Knowledge-Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Brighton: The Harvester Press.

1982. *Discipline and Punish – The Birth of the Prison.* England: Penguin.

Frangipane, M. 2002. *Yakındoğu'da Devletin Doğuşu* (Çev. Z. Z. İlkgelen). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Frazer, J. 1991-1992. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri - Cilt I-II* (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.

2014. *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük* (Çev. O. Aydın-E. Demirel). İstanbul: Altın Bilek Yayınları.

Freud, S. [1913] 1996. *Totem ve Tabu* (Çev. K. S. Sel). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Fried, M. 1967. *The Evolution of Political Society – An Essay in Political Anthropology.* New York: Random House.

Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man.* London: Penguin Books.

Geertz, C. 1987. Religion as a Cultural System (1966). *Religion and Ideology – A Reader* içinde (Der. R. Bocock ve K. Thompson). Manchester: Manchester University Press.

1990. Yerli Gözüyle: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde (Der. P. Rabinow ve W. Sullivan. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Gellner, E. 1970. Concepts and Society. *Rationality* içinde (Der. B. R. Wilson). Oxford: Blackwell Publishers.

1981. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

1992a. *Uluslar ve Ulusçuluk* (Çev. B. E. Behar - G. G. Özdoğan). İstanbul: İnsan Yayınları.

1992b. *Postmodernism, Reason and Religion.* London: Routledge.

Geertz, C. 1971. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* Chicago: The University of Chicago Press.

1985. Religion as a Cultural System. *Religion and Ideology* içinde (Der. R. Bocock ve K. Thompson. Manchester: Manchester University Press.

Gerber, T. 2017. Efsane Jane. *National Geographic Türkiye.* No: 198. Ekim 2017.

Gharbi, N. 2023. The end of globalization?: Geopolitics and trade frictions. *PICTET.* www.pictet.com/cn/en/insights/the-end-of-globalization.

Gish, D. 1984. *Fosiller ve Evrim.* (Çev. A. Tatlı). İstanbul: Cihan Yayınları.

Tarihsiz. Evolusyon. (Çev. A. Tatlı). Zafer-İlim Araştırma Dergisi broşürü.

Gobineau, J. A. D. [1853-55] 2021. *İnsan Irklarının Eşitsizliği* (Çev. S. Acar). İstanbul: Selenge Yayınları.

Godelier, M. 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Goff, M. 2000. "Antichrist". *Encyclopedia of Millenialism and Milennial Movements* içinde (Ed. R. A. Landes). London: Routledge.

Gombrowicz, W. 2024. *Altı Saat On Beş Dakikada Felsefe Dersleri* (Çev. O. Türkay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Goodall, J. [1988] 2002. *My Life with the Chimpanzees.* New York: Aladdin Paperbacks.

2003. "Fifi Mücadeleyi Bırakmıyor." Tanzanya, Gombe'den Yeni Haberler. *National Geographic-Türkiye.* No. 24.

Gould, S. J. 1981. *Ever Since Darwin-Reflections in Natural History.* Middlesex: Penguin Books.

1998. "Darwin'e Övgü" (Çev. C. Yıldırım). *Evrim Kuramı ve Bağnazlık (C. Yıldırım)* içinde. Ankara: Bilgi Yayınevi.

1999. *Binyılı Sorgulamak* (Çev. T. Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gowlett, J. Ascent to Civilization: The Archaeology of Early Man. New York: A. Knopf, Inc.

Göka, E. 2021. Kimlikleriniz Lütfen! http://www.erolgoka.net.

Gökalp, Z. [1923] 1968. *Türkçülüğün Esasları.* İstanbul: Varlık Yayınevi.

[1923] 2007. *Türk Töresi (Haz. Y. Çoyuksöken) - Ziya Gökalp/Kitaplar-1.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

[1921-24] 2007. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler (Haz. Ş. Beysanoğlu) - Ziya Gökalp/Kitaplar 1.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

[1925] 2007. *Türk Medeniyeti Tarihi (Haz. Y. Çotuksöken) - Ziya Gökalp/Kitaplar-1.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gölpınarlı, A. 1979. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik.* İstanbul: Der Yayınları.

Tarihsiz [1. Baskı: 1969]. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Graeber, D. ve D. Wengrow. 2025. *Her Şeyin Şafağı: İnsanlığın Yeni Tarihi* (Çev. K. Kartal). İstanbul: Epsilon Yayınevi.

Gulick, J. 1983. *The Middle East – An Anthropological Perspective.* Lanham: University Press of America.

Gunnell, G. ve E. R. Miller. 2018. Anthropoidea: conceptual history. *The International Encyclopedia of Biological Anthropology* içinde. Wiley Online Library. John Wiley & Sons, Inc. onlinelibrary.wiley.com.

Gündoğdu, S. 2021. Antroposen, Kapitalosen, Plastosen: Cehaletin Evrimi. *ResearchGate* (researchgate.net), Haziran 2021.

Güngören, A. 1995. *Reklamcı ve Şaman.* İstanbul: Yol Yayınları.

2004. *Sineantropos: Marjinal Antropoloji Yazıları.* İstanbul: Yol Yayınları.

2008a. *Cadıların Günbatımı-Bir Antropoloji El Kitabı için Notlar.* İstanbul: Yol Yayınları.

2008b. *Kimlik Bulmacası İçin Kılavuz.* Ankara: Ayraç Kitabevi yayınları.

2009. *Ve Bir Gün Babam Zenci Oldu. : İlhan Güngören İçin Düşünsel Biyografi Denemesi.* İstanbul: Klan Yayınları.

2013. *Dil ve Büyü: Lévi-Strauss Üstüne On Bir Deneme.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Güvenç B. 1970. *Kültür Kuramında Bütüncülük Sorunu Üzerine Bir Deneme.* Ankara: Hacettepe Basımevi.

1972. İnsan ve Kültür: Antropolojiye Giriş. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.

1976. Darwin'in Dediği, Demediği... *Cumhuriyet*. 15 Kasım 1976.

1993. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Güvenç, B., G. Şaylan, İ. Tekeli ve Ş. Turan. 1991. *Türk-İslam Sentezi*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Halliday, F. E. 1986. *A Concise History of England: From Stonehenge to the Atomic Age*. London: Yhames and Hudson.

Hammersley, M ve P. Atkinson, 1989, *Ethnography: Principles in Practice*, London: Routledge.

Harari, Y. N. 2015. *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (Çev. E. Genç). İstanbul: Kolektif Kitap.

2016. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. (Çev. P. N. Taneli). İstanbul: Kolektif Kitap.

Harmanşah R. ve Z. Nilüfer Nahya (Der.). 2016. *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

Harris, M. 1971. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company.

1980. *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*. New York: Harper & Row, Publishers, Inc.

1995. *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar: Kültür Bilmeceleri* (Çev. M. F. Gümüş). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

1999. *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Harrison, F. V. 1995. The Persistent Power of "Race" in the Cultural and Political Economy of Racism. *Annual Review of Anthropology*. Cilt. 24.

1998 (Der.). Contemporary Issues Forum: Race and Racism. *American Anthropologist*. Cilt: 100, No: 3.

Hart, D. M. 1984. Segmentary Systems and the Role of 'Five Fifths' in Tribal Morocco. *Islam in Tribal Societies* içinde (Der. A. S. Ahmed ve D. M. Hart). London: Routledge & Kegan Paul.

Hart, K. 1990. Swimming into the human current. *Cambridge Anthropology*, 14, 3-10.

Harun Yahya. *Tarihsiz. Evrim Aldatmacası*. Okur Yayıncılık.
Hastrup, K. ve P. Hervik. 2003. Introduction. *Social Experience and Anthropological Knowledge* içinde (Der. K. Hastrup-P. Hervik). London: Routledge.
Hatch, E. 1973. *Theories of Man and Culture*. New York: Columbia University Press.
Hayes, C. J. H. 1995. *Milliyetçilik: Bir Din* (Çev. M. Çiftkaya). İstanbul: İz Yayıncılık.
Hedley, R.H. 1980. *Man's Place in Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
Held, D. 1996. The Decline of the Nation State. *Becoming National: A Reade*r içinde (Ed. G. Eley -R. G. Suny). Oxford: Oxford University Press.
Herskovits, M. J. 1973. *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism* (Ed. F. Herskovits). New York: Vintage Books.
Hiro, D. 1998. *Islamic Fundamentalism*. London: Paladin Books.
Hobsbawm, E. J. 1993. *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit ve Gerçeklik"* (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
1998. *Sanayi ve İmparatorluk (Çev. A. Ersoy)*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
Hodder, I. 2006. *Çatalhöyük – Leoparın Öyküsü* (Çev. D. Şendil). İstanbul: YKY.
Hoffman, V.J. 2002. Festivals and Commemoration Days. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Cilt: 2.
Hooke, S. 2002 (4. Baskı). *Ortadoğu Mitolojisi* (Çev. A. Şenel). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
Huberman, L. 1968 [1936]. *Man's Worldly Goods: The Story of the Wealth of Nations*. New York: Monthly Review Press.
İbn Haldun. 2017. *Mukaddime* (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
İbn Miskeveyh, 1983. *Ahlâkı Olgunlaştırma* (Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
İlin, M ve E. Segal. 2001. *İnsan Nasıl İnsan Oldu* (Çev. A. Zekerya). İstanbul: Say Yayınları.
İnalcık, H. 1993. "The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role". *The Middle East and the Balkans under the*

Ottoman Empire". Essays on Economy and Society içinde. Bloomington: Indiana University of Tukish Studies.

2013. *Rönesans Avrupası – Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci.* İstanbul: İş Bankası Yayınları.

İnan, A. 1968. *Makaleler ve İncelemeler.* Ankara: TTK Yayınları.

1976. *Eski Türk Dini Tarihi.* İstanbul: Kültür Bakanlığı/Kültür Eserleri: 9.

[1954] 1995. *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar.* Ankara: TTK Yayınları.

İnan, Afet. [1947] 2022. *Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi.* Ankara: TTK Basımevi.

1974. "Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin Kuruluş Hazırlıkları ve Açılışı (9 Ocak 1936). *Cumhuriyetin 50. Yıldönümünü Anma Kitabı* içinde. Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını.

İzgi, Ö. 1986. *Kutluk Bilge Kül Kağan, Böğü Kağan ve Uygurlar.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Jackson, A. (Der.) *Anthropology at Home.* London: Tavistock Publications.

Jameson, F. 2011. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (Çev. N. Plümer ve A. Gölcü). Ankara: Nirengi Kitap.

Kadıoğlu, A. 1995. Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğin Açmazları. *Türkiye Günlüğü.* Sayı: 33.

Kaifu, Y. 2017. Archaic Human Populations in Asia before the Arrival of Modern Humans: Their Phlogeny and Implications for the "Southern Denisovans". *Current Anthropology.* Vol. 58.

Kafadar, C. 2010. *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Çev. C. Çıkın). Ankara: Birleşik Yayınevi.

Kaiser, R. 1990. Prophecies and Eschatological (Millenial) Traditions of the Hopi Indians in Arizona. *Anthropos.* No: 85.

Kalaycıoğulları, İ. "Sunuş: Subhi Ethem Bey'in Lamarckizm'i". S. Ethem, *Lamarckizm* içinde (Haz. İ. Kalaycıoğulları). Konya: Çizgi Kitabevi.

Kansu, Ş. A. 1938. Antropoloji Dersleri. İstanbul: Devlet Basımevi.

1947. İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetler. Ankara: TTK Yayınları.

Kartal, M. 2022. İnsanlığın En Uzun Koşusu: Yerleşik Yaşama Geçiş. *ArkeoAtlas*. Sayı: 2022/1.

Karul, N. 2019. Anadolu'nun İlk Çiftçileri. *National Geographic Türkiye*. Ağustos 2019.

2021. "Tapınak mı, Değil mi?". *Atlas*. Sayı: 343. Kasım 2021.

Kedourie, E. 1992. *Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishers.

Kılavuz, A. S. 2008. "Diğer Fırkalar". *İslam'a Giriş – Evrensel Mesajlar* içinde. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kılıçbay, M. A. 1992. *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*. Ankara: Gece Yayınları.

Klein, B. 1997. "Folklore". *Folklore: An Encylopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art* (Der. T.A. Green). Santa Barbara: ABC-CLIO.

Kohn, H. 1982. *Nationalism: Its Meaning and History*. Florida: R. E. Krieger Publishing Company.

Koşay, H. Z. 1939. *Etnografya ve Folklor Kılavuzu*. Ankara: Ulusal Matbaa.

Kottak, C. P. 2004. *Anthropology – The Exploration of Human Diversity* (10. Baskı). New York: McGraw.Hill.

Köprülü, M. F. 1986. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Köse, A. 2006. *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Truva Yayınları.

Krahn, H. 1998. Social Stratification. *New Society – Sociology of the 21st Century* içinde (Ed. R. J. Brym). Canada: Hartcourt Brace.

Krause, J., Q. Fu, J. M. Good, B. Viola, ve S. Pääbo. 2010. The complete mitochondria DNA genome of an unknown hominin from Southern Siberia. Nature. Vol. 464. (*doi:10.1038/nature08976*)

Kufralı, K. 2001. "Bereket". *İslam Asiklopedisi*. Cilt: 2. Eskişehir: M.E.B. Devlet Kitapları.

Kulick, D. ve M. Willson. 2000. *Tabu: Antropolojik Alan Çalışmasında Seks, Kimlik ve Erotik Öznellik* (Çev. H. Oruç). Ankara: Öteki Yayınevi.

Kunze, J., K. Harvati, G. Hotz ve F. A. Karakostis. 2024. Humanli-

ke manual activities in Australopithecus. *Journal of Human Evolution*. Cilt. 196. https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2024.

Kuper, A. 1996. Social Anthropology. *The Social Science Encyclopaedia* (Eds. A. Kuper – J. Kuper. London: Routledge.

Kurzweil, R. [2005] 2019. *İnsanlık 2.0: Tekilliğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan* (Çev. M. Şengel). İstanbul: Alfa.

Kürkçü, E. 1994. Marksizm, Din ve Maddecilik: İki kere laik olmak. *Express*. 6 Ağustos 1994.

La Fontaine, J. 1985. *What is Social Anthropology?* London: Edward Arnold Pub.

Landes, R. 2000. "Year 1000". *Encyclopedia of Millenialism and Millenial Movements* içinde (Ed. R. A. Landes). London: Routledge.

Lavenda, R. H. ve E. A. Schultz. 2010. *Core Concepts in Cultural Anthropology*. New York: McGraw Hill.

Leach, E. 1982. *Social Anthropology*. Great Britain: Fontana Paperbacks.

Leakey, R ve A. Walker. 1985 Homo Erectus Unearthed. *National Geographic*. Cilt: 168. No: 5

Lee, R. L., & Ackerman, S. E. (1994). Farewell to ethnography? Global embourgeoisement and the disprivileging of the narrative. *Critique of Anthropology*, 14(4), 339-354.

Lévi-Strauss, C. 1977a. The Place of Anthropology in the Social Sciences and the Problems Raised in Teaching It. *Structural Anthropology* içinde. Suffolk: Peregrine Books.

1977b. *Introduction: History and Anthropology*. Structural Anthropology içinde. Suffolk: Peregrine Books.

1978. Antropoloji (Çev. Ü. Meriç). *Sosyoloji Konferansları – Onaltıncı Kitap*. İstanbul: İ. Ü. İktisat fakültesi Sosyoloji Enstitüsü Yayını.

1994. Anthropology, Race and Politics: A Conversation with Didier Eribon. *Assessing Cultural Anthropology* içinde (Der. R. Borofsky). New York: McGraw Hill.

2012. *Yapısal Antropoloji* (Çev. A. Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

2018. *Günümüzde Totemizm* (Çev. K. Akbaş). İstanbul: Nora Kitap.

Lewis, I. M. 1986. *Religion in Context: Cults and Charisma.* Cambridge: Cambridge University Press.

1988. *Social Antropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, O. 1971a. *Sançez'in Çocukları* (Çev. L. Ragıp). İstanbul: E Yayınları.

1971b. *İşte Hayat: Yokluk kültürü içindeki bir PortoRiko'lu aile üzerine inceleme.* (Çev. V. Çelikbaş). İstanbul: E Yayınları.

Lewontin, R C. 2022. "Türkçe Baskıya Önsöz". *Türlerin Kökeni (C. Darwin)* içinde (Çev. E. D. Özsoy) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Lindisfarne, N. 1994. Through children's eyes: and alternative account of field work in Eğirdir. *Humana: Bozkurt Güvenç'e Armağan* içinde (Der. S. Altuntek, S. Aydın, İ. Demirdöğen). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

2000. *Dancing in Damascus.* Albany: State University of New York Pres.

Lindisfarne, N. ve J. Neale 2025. "Trump and Putin are on the Same Side", *annebonnypirate.org*, 3 Mart 2025.

Lindner, R. P. 2000. *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar* (Çev. M. Günay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

2005. İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet (Çev. P. Emiralioğlu). *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde (Der. O. Özel ve M. Öz). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Lowry H. W. 2003. *The Nature of the Early Ottoman State.* Albany: State University of New York Press.

Lucas, J. 1986. Sufism and Curing. *Yayımlanmamış MPhil Tezi.* London: University of London (SOAS).

Lurquin, P. F. ve L. Stone. 2023. Yaratılışçılığın Tehlikeleri (Çev. T. Dereci). *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi.* Yıl: 5 Sayı: 13.

Macionis, J. J. 1999. *Sociology.* London: Prentice Hall.

Maksudyan, N. 2005. *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi.* İstanbul: Metis Yayınları.

Malinowski, B. [1922] 1966. *Argonauts of the Western Pacific.* London: Routledge & Kegan Paul.

1990. *Büyü, Bilim ve Din* (Çev. S. Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

1992. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* (Çev. S. Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Malthus, T. R. 1973 [1789]. *An Essay on the Principle of Population.* London: J. M. Dent& Sons Ltd.

Mardin, Ş. 1969. *Din ve İdeoloji: Türkiye'de Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Etkilendirmesine İlişkin Bir Kavramlaştırma Modeli.* Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

1982. *İdeoloji.* Ankara: Turhan Kitabevi.

1983. "Sivil Toplum". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde. Cilt: 7. İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K. [1858] 2011. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.

McGee, W. J. 1895. Some Principles of Nomenclature. *American Anthropologist.* Cilt: 8. No:3.

McGrew, W. 2016. *Şempanzelerde Maddi Kültür (Çev. D. E. Dizdaroğlu).* İstanbul: Alfa.

McLennan, J. F. [1869] 2023. Hayvanlara ve Bitkilere Tapmak (Çev. T. Gümüşer). *Kültür Araştırmaları Dergisi.* Sayı: 16.

Mead, M. 1962. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.* New York. Mentor Books.

1966. *Coming of Age in Samoa: A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies.* London: Penguin Books.

Melikoff, I. 1994. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik ve Bektaşilik Araştırmaları* (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cem Yayınevi.

Mellaart, J. 2001. *Çatalhöyük: Anadolu'da Bir Neolitik Kent* (Çev. G. B. Yazıcıoğlu). İstanbul: YKY.

Memiş, E. 1996. *Tarih Metodolojisi.* İstanbul: Öz Eğitim Yayınları.

Mercuri, A 2013. Rebel with a Cause: Interview with Camille Paglia. *ParisLike.* parislike.com.

Michel, A. 1993. *Feminizm.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Mills, M. 1997. "Folklore". *The Dictionary of Anthropology* (Ed. T. Barfield). Oxford: Blackwell Publishers.

Milner, R. 1990. *The Encyclopedia of Evolution – Humanity's Search for its Origins.* New York: Facts on File.

Moore, D. C. 1994. Anthropology is Dead, Long Live Anthro(a) pology: Poststructuralism, Literary Studies, and Anthropology's Nervous Present. *Journal of Anthropological Research*, 50(4), 345-365.

Moore, H. L. 1994. Understanding Sex and Gender. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life* içinde (Der. T. Ingold). London: Routledge.

Moorehead, A. 1996. *Darwin ve Beagle Serüveni* (Çev. N. Arık). İstanbul: TÜBİTAK/Yapı Kredi Yayınları.

Morgan, L. H. 1986-1987. *Eski Toplum – Cilt 1-2* (Çev. Ü. Oskay). İstanbul: Payel Yayınevi.

Morris, B. 1998. Anthropology of the Self. *American Ethnologist (comments and reflections)*. Vol. 25. No. 4

2004. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni* (Çev. T. Atay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

2018. *Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm* (Çev. B. Karsak). İstanbul: Kolektif Kitap.

Morris, D. 1971a. *Çıplak Maymun* (Çev. E. Darıca). İstanbul: Sander Yayınları.

1971b. "Desmond Morris'le söyleşi". *Monkeys, Apes and Man* içinde. National Geographic (Belgesel-Film).

Morris, H. M. (Haz.). 1985. *Yaratılış Modeli* (Çev. A. Tatlı vd.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Musgrave, S., E. Lonsdorf, D. Morgan ve C. Sanz. 2020. The ontogeny of termite gathering among chimpanzees in the Goualougo Triangle, Republic of Congo. *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 174.

Mutman, M. ve M. Yeğenoğlu (1992). Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm. *Birikim,* Sayı: 33, s 43-47.

Münüsoğlu, H. 2017. Irk Lekesi: Türkiye'de Antropolojinin Kurulma ve Kurumsallaşma Sorunlarına Tarihsel Bir Yaklaşım: DTCF Örneği. Ankara: Heretik Yayınları.

Nanda, S. ve R.L. Warms, 2009. Cultural Anthropology. Belmont, CA: Wadsworth.

Neale, J. 2004. *Amerika'nın Derdi Ne?* (Çev. A. Nur). Ankara: Ayraç.

Nelson, G.K. 1987. *Cults, New Religions and Religious Creativity.* London: Routledge and Kegan Paul.

New Encyclopaedia Britannica. "Social Sciences". Cilt: 27.

Nicolle, D. 2013a. *Birinci Haçlı Seferi: 1096-99* (Çev. L. E. Sakar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

2013b. *Dördüncü Haçlı Seferi: 1202-04* (Ç. G. Ergin). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nişanyan, S. 2018. *Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi.* İstanbul: Liber Plus Yayınları.

Ocak, A.Y. 1985. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

1992. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

1996a. *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

1996b. *Türk Sufiliğine Bakışlar.* İstanbul:m İletişim Yayınları.

1998. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar).* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

1999. Türkler, *Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

2003. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

2017. Türkiye Tarihinde Mehdici Hareketlerin Toplu Tarihine Doğru (Metodolojik Bir Yaklaşım). *Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozumu/Bildiriler* içinde. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Akdeniz Akademisi Yayını.

Oinas, F. J. 1993. "Rusya'da Folklor Faaliyetleri" (Çev. U. Günay). *Milli Folklor.* Cilt: 3. Sayı: 20.

Oksay, R. 2015. "Homo sapiens dünyayı nasıl istila etti?" (*Scientific American* Ağustos 2015'den derleme-çeviri). *Cumhuriyet Bilim Teknik.* 7 Ağustos 2015.

Orwell, G. [1945] 2015. "Milliyetçilik Üzerine Notlar". *Faşizm Kehanetleri* içinde ((Çev. A. Onacak). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Opperman, S. 2022. Antropos-odaklı Antroposen Anlatılarına Alternatif Açılarından Genel Bakış. *Pasajlar (Antroposen Çağı).* Sayı: 12 Eylül 2022.

Oskay, Ü. 1986. Lewis Henry Morgan Üzerine. *Eski Toplum I* (L. H. Morgan, Çev. Ü. Oskay) içinde. İstanbul: Payel Yayınevi.

Oswalt, W. H. 1986. *Life Cycles and Lifeways: An Introduction to Cultural Anthropology*. Palo Alto, California: Mayfiels Publising.

Oxford English Dictionary. "Ethnic". Cilt: 3.

Örnek, S. V. 1969. Etnolojinin Tarihçesi, Başlıca Ekolleri, Görevleri. *Antropoloji*. Sayı: 4 (1967-1968). Ankara Üniversitesi Basımevi.

1977. *Türk Halkbilimi*. Ankara: İş Bankası Kültürt Yayınları.

[1971] 1995. *İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Özbek, M. 1979. *İnsan ve Irk*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

1986. "Çayönü Neolitik Çağ Yerleşim Alanında 'Kafatası Binası"'ndan Çıkarılan Kesik İnsan Başları". *VIII. Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu Bildirisi*. Ankara.

1997. İnsanın Öyküsü. *Bilim ve Ütopya*. Sayı: 40.

2000. *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

2010. *50 Soruda İnsanın Tarihöncesi Evrimi*. Ankara: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

2015. *Irklara Veda: Yaşasın Biyolojik ve Kültürel Çeşitlilik*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Özbudun, S. 2003. "Ortaçağ'da Hıristiyan Rafiziliği". *Kültür Hâlleri: Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Özbudun, S. ve B. Şafak. 2005. *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*. Ankara: Dippot Yayınları.

Özdoğan, M. 2018. "Neolitik adlamasının dünden bugüne değişen tanımı". *Azərbaycan Arxeologiyası*. Cilt: 21 No: 1.

Özdoğan, M. 2022. Anadolu'da Neolitik'in Yolculuğu (Söyleşi: Mehmet Bezdan-Nilüfer İdikut). *ArkeoAtlas*. Sayı: 2022/01.

Özel, O ve M. Öz. 2005. Giriş. *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* içinde (Der. O. Özel ve M. Öz). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Özel, S. 2018. "Küreselleşme Çin'e kaldı" (Gürer Mut ile söyleşi). *Cumhuriyet PAZAR*, 21 Ocak 2018.

Özlem, D. 1984. *Tarih Felsefesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

1998a. Doğa bilimleri ve "sosyal bilimler" ayrımının dünü ve bugünü üzerine. *Toplum ve Bilim*. Sayı 76. Bahar 1998.

1998b. Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde (Haz. Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu). İstanbul: Metis Yayınları.

Öztürk, M. 2023. Evrim Tartışmasında Kur'an'ın Konumu. *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi*. Yıl: 5. Sayı: 13.

Öztürk, O. 2009. *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Öztürkmen, A. 1998. *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Paglia, C. 1990. *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. London & New Haven: Yale University Press.

Papagianni, D. ve M. A. Morse. 2017. *Neandertal: Modern Bilim Onların Hikâyesini Yeniden Yazdı* (Çev. İ. U. Kelso). Ankara: Trend Yayınevi.

Peace, A. 1990. Dropping out of side: social anthropology encounters postmodernism. *The Australian Journal of Anthropology*. Vol. 1 No. 1.

Penniman, T. K. 1974. *A Hundred Years of Anthropology*. New York: William Marrow.

Pennisi, E. 2013. More Genomes from Denisova Cave Show Mixing of Early Human Groups. *Science*. Vol. 340. No. 6134.

Pentikäinen, J. 1997. "Ritual". *Folklore: An Encyclopedia of Belirfs, Customs, Tales, Music, and Art* (Der. T. A. Green). Santa Barbara: ABC-CLIO.

Peoples, J ve G. Bailey, 2003. *Humanity – An Introduction to Cultural Anthropology*. USA: Thomson-Wadsworth.

Perinçek, D. (Der.). 1997. *Atatürk: Din ve Laiklik Üzerine*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Perry, A. E. 2006. What Cultural Primatology Can Tell Anthropologists about the Evolution of Culture. *Annual Review of Anthropology*. Cilt: 35.

The Pew Forum on Religion & Public Life. 2006. The Pew Research Center. Washington, DC.

Pickering, W.S.F. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London: Routledge & Kegan Paul.

Pirenne, H. 2009 [1926]. *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması* (Çev. Ş. Karadeniz). İstanbul: İletişim Yayınları.

Postman, N. 1990. Informing Ourselves to Death. *Alman Enformatik Derneği'nde (Gesellschaft fuer Informatik) yapılmış konuşma metni*. Stuttgart, 11 Ekim 1990. www.mat.upm.es/~jcm/postman-informing.html

2004. *Teknopoli* (Çev. M. E. Yılmaz). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Putnam, A. E. *tarihsiz. Kongo Pigmileri Arasında 8 Yıl* (Çev. G. Yener), İstanbul: Hürriyet Neşriyat.

Rabinow, P. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

1986. Representations are social facts: Modernity and postmodernity in anthropology. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* içinde (Ed. C. Clifford ve G. Marcus, Berkeley: University of California Press.

Richmond, W. E. 1986. Introduction. *Handbook of American Folklore* içinde (Ed. R. M. Dorson). Bloomington: Indiana University Press.

Riexinger, M. 2002. The Islamic Creationism of Harun Yahya. *ISIM Newsletter*. 11.

Roberts, A. 2018. *Evolution: The Human Story*. London: Penguin Random House.

Roksandic, M., P. Radovic, X. Wu ve C. J. Bae. 2021. Resolving the "muddle in the middle": The case of Homo bodoensis sp. nov. *Evolutionary Anthropolology: Issues, News, and Reviews / Early View*. Wiley Online Library (*onlinelibrary.wiley.com*).

Rubel, P., & Rosman, A. (1994). The past and the future of anthropology. *Journal of Anthropological Research*, *50*(4), 335-343.

Rupp-Eisenreich, B. 1985. "Ethnology". *The Social Science Encyclopaedia* (ed. A. Kuper ve J. Kuper). London: Routledge and Kegan Paul.

Sağlav, P. 2004. "Dinine yandığımın Amerikası!": Televangelistler, neo-paganistler, teen-age cadılar. *Panzehir*. Sayı: 1.

Sahlins, M. 1988. *Stone Age Economics*. London: Routledge.

Salai, S. 2015. The Catholic Pagan: 10 Questions for Camille Paglia. *America-The Jesuit Review*. americamagazine.org.

Salzman, P. C. 1996. "Transhumance". *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Der. A. Barnard ve J. Spencer). London: Routledge.

Sardar, Z. ve M. W. Davies. 1990. *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*. London: Grey Seal Books.

Sardar, Z., A. Nandy ve M. W. Davies. 1993. *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*. Lodon: Pluto Press.

Sarıbay, A.Y. 1995. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sarup, M. 1993. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. London: Harvester Wheatsheaf.

Scarre, C. 2013. "The World Transformed: From Foragers and Farmers to States and Empires". *The Human Past: World Prehistory & the Develepment of Human Societies* içinde (Der. C. Scarre). London: Thames & Hudson.

Schimmel, A. 1955. *Dinler Tarihine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Schultz, E. A. ve R. H. Lavenda. 1998. *Cultural Anthropology – A Perspective on the Human Condition*. California: Mayfield.

Scott, E.C. 1996. Creationism. *Encyclopedia of Cultural Anthropology. Cilt 1*. New York: Henry Holt and Company.

1997. Antievolution and Creationism in the United States. *Annual Review of Anthropology*. Cilt 26.

Scupin, R. ve C. R. DeCorse. 1998. *Anthropology – A. Global Perspective*. New Jersey: Printice Hall.

Sédillot, R. 2005. *Değiş Tokuştan Süpermarkete: Tarih Boyunca Ticaretin Öyküsü* (Çev. E. N. Erendor). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Segal, L. 1992. *Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Service, E. R. 1966. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.

1985. *A Century of Controversy – Ethnological Issues from 1860 to 1960*. New York: Academic Press.

Servier, J. 1992. *Etnoloji* (Çev. M. A. Kayabal). İstanbul: İletişim.

Shaffer, J. G. 1978. Origins of Islam: A Generative Model. *The Eastern Anthropologist*. Vol. 31. No. 4.

Shaw, B. 1929. *Back to Mathuselah. A Metabiological Pentateuch*. London: Constable and Company Ltd.

Shaw, R ve C. Stewart. 1994. Introduction: Problematizing Syncretism. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* içinde (Der. C. Stewart ve R. Shaw). London: Routledge.

Shaw, S. 2004 (2. Basım). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye - Cilt 1* (Çev. M. Harmancı). İstanbul: E Yayınları.

Shirer, W. L. 1968. *Nazi İmparatorluğu: Doğuşu-Yükselişi-Çöküşü - Cilt 1* (Çev. R. Güran). İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi.

Shostak, M. 2000. *Nisa: Bir !Kung Kadınının Yaşamı ve Sözleri* (Çev. S. Ertüzün). İstanbul: Epsilon Yayınları.

Slon, V., F. Mafessoni, B. Vernot, C. Filippo, S. Grote, vd. 2018. The genome of the offspring of Neanderthal mother and a Denisovan father. *Nature*. Vol. 561. (*htpps://doi.org/10.1038/s41586-018-0455-x*)

Smart, B. 1992. Modernity, Postmodernity and the Present. *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde (Der. B. S. Turner).London: SAGE Publications.

Smedley, A. 1998. Race in the Construction of Human Identity. *American Anthropologist*. Cilt: 100, No: 3.

Smith, A. 1968. *The Body*. New York: Walker and Company.

Smith, A. 1992. *Ulusların Etnik Kökeni* (Çev. S. Bayramoğlu – H. Kendir). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

2022. *Milliyetçilik ve Modernizm* (Çev. F Bakırcı). Ankara: Fol Kitap.

Smith, L. 1990. *Equality: Understanding Feminism*. London: William Collins Sons.

Smith, S. ve P. D. Young, 1997. *Cultural Anthropology: Understanding a World in Transition*. Allyn & Bacon.

Smooha, S. 1985. "Ethnic Groups". *The Social Science Encyclopedia* içinde (Der. A. Kuper ve J. Kuper). London: Routledge.

Somer, K. 1979. Çevirenin Notu. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (F. Engels, Çev. K. Somer) içinde. Ankara: Sol Yayınları.

Southall, A. 1994. "Tribes". *Encyclopedia of Cultural Anthropo-*

logy (Der. D. Levinson ve M. Ember). Cilt: 4. New York: Henry Holt and Company.

Spencer, F. 1997. Lubbock, (Sir) John (1834-1913). *History of Physical Anthropology: An Encyclopedia* içinde (Ed. F. Spencer). New York: Garland Publishing, Inc.

Spencer, H. 1983. *On Social Evolution: Selected Writings* (Der. J. D. Y. Peel). Chicago: The University of Chicago Press (Midway Reprint).

Spuhler, J.N. 1985. Anthropology, Evolution and Scientific Creationism. *Annual Review of Anthropology*. Cilt 14.

Stanford, C., J. S. Allen ve S. C. Anton. 2009. *Biological Anthropology: The Natural History of Mankind*. London: Pearson Printice Hall.

Stannard, D. F. 2005. Amerika'nın Soykırım Tarihi (Çev. Ş. Bıyıklı). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Steele, P ve F. MacDonald. 2007. *British History*. Essex: Miles Kelly Publishing.

Stefoff, R. 2000. *Charles Darwin: Evrim Devrimi*. (Çev. İ. Kalınyazgan). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.

Störig, H. J. 2000. *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan* (Çev. Ö. C. Güngören). İstanbul: Yol Yayınları.

Stringer, C. ve R. McKie. 1996. *African Exodus*. London: Jonathan Cape.

Stringer, C. ve P. Andrews. 2011. *Complete World of Human Evolution*. New York: Thames & Hudson.

Strong, B., C. DeVault ve B. W. Sayad. 1996. *Core Concepts in Human Sexuality*. London: Mayfield.

Su, S. 2009a. *Hurafeler ve Mitler: Halk İslâmında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

2009b. Ortodoksi-Heterodoksi. *Antropoloji Sözlüğü* içinde (Der. K. Emiroğlu-S. Aydın). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Sumner, W. G. 1959 [1906]. *Folkways - A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. New York: Dover Publications.

Sutherland, J. 2018. *Edebiyatın Kısa Tarihi* (Çev. T. Göbekçin). İstanbul: Alfa Yayınları.

Suvari, Ç. C. 2013. Dinler ve Heterodoksiler. *Din: Teorisi/Pratiği,*

Dünü, Bugünü içinde (Der. S. Özbudun ve M. Konuk). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Şenel, A. 1984. *Irk ve Irkçılık Düşüncesi.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Talmon, Y. 1968 Millenarism. *International Encyclopedia of Social Sciences.* Cilt: 10.

Tannen, D. 1996. *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation.* London: Virago.

Tapper, N. ve R. Tapper. 1982. Marriage Preferences and Ethnic Relations among Durrani Pasthuns of Afghan Turkestan. *Folk*. No. 24.

1987. The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam. *Man*. Cilt: 22. Sayı: 1.

Tapper, R. 1983. *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan.* London: Croom Helm.

1988. "Ethnicity, order and meaning in the anthropology of Iran and Afghanistan". *Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan (Colloques Internationaus).* Paris: Editions du CNRS.

Tapper R. Ve N. Tapper. 1994. Allah'a Şükür Laik'iz: Bir Türk Kasabasında Fundamentalizmin Boyutları (Çev. T. Atay). *Türkiye Günlüğü.* Sayı: 31.

Taraporewala, I.J.I. 2002. *Zerdüşt Dini: Zerdüşt'ün Gathaları-Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*. İstanbul: Avesta Yayınları.

Taş, T. 2021. Neolitik Devrim'in Evreni. *Atlas*. Sayı: 343. Kasım 2021.

Taşkıran, H. 2022. Karain'in Katmanları: Anadolu'nun Paleolitik Çağı. *ArkeoAtlas*. Sayı: 2022/1.

Teber, S. 1982. *Doğanın İnsanlaşması*. İstanbul: Öncü Kitabevi.

Tedlock, D. (1987). Questions concerning dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 43: 4, 325-337.

Tedlock, B. 1991. From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47: 1, 69-94.

2007. The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography. *Strategies of Qualitative Ethnography* için-

de (Der. N. K. Denzin & Y. S. Lincoln). London: SAGE Publications.

Templeton, A. R. 1998. Human Races: A Genetic and Evolutionary Perspective. American Anthropologist. Cilt: 100, No: 3.

Tevfik, B. [1911] 2015. "Bir Önsöz: Bizde Tabii Bilimler ve Terimler". *İnsanın Menşe'i, Nesl-i Beşer* (Ernst Haeckel'den Ahmed Nebil çevirisi) içinde (Haz. İ. Kalaycıoğulları ve İ. Dinçarslan). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

The Economist. 2025. Violence in Nigeria-Deaths in the Night. 28 Haziran 2025.

The Pew Forum. 2006. *American Views on Religion, Politics, and Public Policy*. Washington: The Pew Research Center.

The Telegram. 2025. Trumpworld tells allies to elect nationalists. *The Economist*. 7 Haziran 2025.

Timur, T. 1979. *Kuruluş ve Yükseliş Döneminde Osmanlı Toplumsal Düzeni*. Ankara: Turhan Kitabevi.

2016. *Mutlak Monarşi ve Fransız Devrimi*. İstanbul: Yordam Kitap.

Tischler, H. L. 2007. *Introduction to Sociology*. Belmont: Thomson/Wadsworth.

Toffler, A. 1981. *Üçüncü Dalga (Çev. A. Seden)*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Topinard, P. 1878. *Anthropology*. London: Chapman and Hall.

Toprak, Z. 2021. *Cumhuriyet ve Antropoloji*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Toy, E. 1974 (17. Baskı). *İmparator*. İstanbul: May Yayınları.

Turner, B.S. 1992. Periodization and Politics in the Postmodern. *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde (Der. B.S. Turner). London: SAGE Publications.

Turner, V. 2018. *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı* (Çev. N. Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları.

Tuzer, V. 2004. Eşcinsellik, Travestilik, Transeksüellik. *Lezbiyen ve Geylerin Sorunları ve Toplumsal Barış İçin Çözüm Arayışları içinde (KAOS GL Sempozyumu 23-24 Mayıs 2003)*. Ankara: KAOS GL Kitapları.

Türkcan, A. U. 2023. *Tanrıları Taştandı: Yukarı Mezopotamya Neolitik Çağ Anıtsal Kült Yapıları ve Gelişimi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Türköne, M. 1994. Milli Devlet – Laiklik – Demokrasi. *Türkiye Günlüğü*. Sayı: 29.

Tylor, E. 1994. *The Collected Works of Edward Burnett Tylor – Vol. III: Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom [1871]*. London: Routledge/Thoemmes Press.

Ulagay, O. "Futbol nasıl küreselleşti?" *Milliyet*. 21 Haziran 2006.

Uludağ, S. 2017. Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime. *Mukaddime* (İbn Haldun) içinde (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Urry, J. 1993. *Before Social Anthropology – Essays on the History of British Anthropology*. Chur: Harwood Academic Publishers.

Uzunçarşılı, İ. H. [1947] 1995. *Osmanlı Tarihi – I. Cilt*. Ankara: TTK Yayınları.

Ülkütaşır, M. Ş. 1973. *Cumhuriyet'le Birlikte Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Vallois, H. V. 1965. *İnsan Irkları* (Çev. S. Tunakan). Ankara: A.Ü. Dil ve Trih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Van Gennep, A. 1939. *Folklor* (Çev. P. N. Boratav). Ankara: Ulus Basımevi.

Vogel, F. ve A. G. Matulsky. 1982. *Human Genetics: Problems and Approaches*. New York: Springer Verlag.

Wallerstein, I. 2004. *Amerikan Gücünün Gerileyişi: Kaotik Bir Dünyada ABD* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Watkins, T. "From Foragers to Complex Societies in Southwest Asia". *The Human Past: World Prehistory & the Development of Societies* içinde (Der. C. Scarre). London: Thames & Hudson.

2022. Neolitik Devrim'den Antroposen'e. *ArkeoAtlas*. Sayı: 2022/01.

Weaver, K. F. 1985. Stones, Bones and Early Man: The Search for Our Ancestors. *National Geographic*. Vol. 168, No. 5.

Weber, M. 1987. *Sosyoloji Yazıları (Haz. H. H. Gerth ve C. W. Mills)* (Çev. T. Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Wells, C. 1994 (3. Basım). *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası* (Çev. B. Güvenç). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Werner, E. 1986. *Büyük Bir Devletin Doğuşu – Osmanlılar (1300-1481) I. Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci* (Çev. O. Esen – Y. Öner). İstanbul: Alan Yayıncılık.

Whitaker, Mark P., 2002, Reflexivity, *The Routledge Encyclopedia*

of Social and Cultural Anthropology içinde (Der. Alan Barnard-Jonathan Spencer), Londra: Routledge.

Williams, J. 2015. Why the Earth needs a Theology of Energy – The Arrival of Homo energos. *Doktora Tezi.* Australia: Charles Sturt University.

Wilson, B. 1963. Millenialism in Comparative Perspective. *Comparative Studies in Society and History.* No: 6.

1975. *Magic and Millenium.* St Albans: Paladin.

Wilson, S. L. R. 1992. *Mass Media/Mass Culture: An Introduction.* New York: McGraw-Hill, Inc.

Womack, M. 1998. *Being Human – An Introduction of Cultural Anthropology.* New Jersey: Printice Hall.

Wong, K. 2015. Archaeologists Take Wrong Turn, Find World's Oldest Stone Tools. *Scientific American.* 20 Mayıs 2015. scientificamerican.com

Wood, P. W. 1997. Anthropology, Cultural and Social. *The Dictionary of Anthropology* (Ed. T. Barfield). Oxford: Blackwell Publishers.

Worsley, P. 1957. *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia.* London: MacGibbon and Kee.

Yalçınkaya, I. 1973. Paleolitik Devirlerde Kadın Figürinleri. *Antropoloji* (A.Ü. DTCF Antropoloji Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayını). Sayı: 6. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Yalman (Yalkın), A. R. 1977. *Cenupta Türkmen Oymakları I-II* (Haz. S. Emir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yasa, İ. 1955. *Hasanoğlan Köyü'nün İçtimai-İktisadi Yapısı.* Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları.

1969. *Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü: Karşılaştırmalı Bir Toplumbilimsel Araştırma.* Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Yetkin, Ç. 1980. *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler.* İstanbul: Milliyet Yayınları.

Yıldırım, C. 1998. *Evrim Kuramı ve Bağnazlık.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Yıldırım, R. 2018. *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek.* İstanbul: İletişim Yayınları.

2021. *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal*

Temelleri (1300-1501) (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, H. 2025. "Siber-otoritarizm: Dijital gözetimin ideolojik perspektifi. *Birikim.* Sayı: 438.

Yunis, J. J. ve O. Prakash. 1982. *The Origin of Man: A Chromosomal Pictorial Legacy.* Science. Vol. 215.

Yücekök, A. 1976. *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Yücel, M. 2008. *Berdel: Evlilik İttifakı.* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Zerzan, J. 2018 (6. Baskı). *Gelecekteki İlkel* (Çev. C. Atila). İstanbul: Kaos *Yayınları.*

Z Raporu. 2025. Küreselleşmenin Sonu. Sayı: 72. Mayıs 2025.

Zubritski, Y., V. Kerov ve Mitropolski. 1968. *İlkel Komünal Toplum, Köleci Toplum, Feodal Toplum* (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları.

Zuesse, E. M. 1987. "Ritual". *The Encyclopedia of Religion* (Ed. M. Eliade). Cilt. 12. New York: Macmillan Publishing Co.

Dizin

11 Eylül 2001 349
2008 krizi 412, 413

A
A.: ~ afarensis 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138; ~ africanus 130, 132, 133, 136, 138; ~ boisei 131, 132, 133, 137, 140, 144; ~ robustus 131, 132, 133, 136, 137, 138; ~ sediba 132, 138
Abbasiler dönemi 89
Abu-Lughod, Janet 244
Âdem 76, 113, 205, 206, 207, 208, 231, 479, 480, 481
Ağaoğulları, Mehmet Ali 392
Ahmet Vefik Paşa 765
aile 273, 517, 534, 542, 560, 561, 566, 788, 795; ~ antropolojisi 38; ~ -akrabalık yapıları 34; ~-evlilik-akrabalık ilişkileri 273
ak büyü 462
Akal, Cemal Bali 365
Akkaya, Engin 121
akrabalık 34, 60, 63, 123, 127, 174, 273, 282, 312, 322, 353, 354, 356, 358, 359, 364, 376, 377, 389, 451, 453, 458, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 538, 543, 545, 559, 560, 612, 615, 616, 650, 652, 668, 682, 695, 698, 701, 720, 727, 729
Aksay, Hasan 120
alet yapan aletler 191
Alevilik 488, 493, 807, 820
Alikan aşireti 367
Alman Tarih Okulu 633, 678
Alt: ~ Paleolitik 188, 190, 191; ~ Yabanıllık 614, 615
Althusser, Louis 668
Anadolu Beylikleri 377, 381
Anadolu Selçuklu Sultanlığı 380
anaerkillik 574
Anaksimandros 88
Anaksimenes 88
anasal soy 164
anasoylu sistem 521
ana-tanrıça heykelleri 232
Anavatan Partisi 120
anayanlı soy sistemi 537
anayasal monarşi 250
anayerlilik 537
Anderson, Benedict 255, 256, 403, 404, 409, 410, 786
Android 74, 75
Androsen 184
animatizm 448, 454
animizm 444, 445, 447, 454, 515, 612
anne-ebeveynli aile 535
Antik Çağ 185, 251; ~ Yunan ve Roma 251
anti-statükoculuk 26
Antropoidler 74, 126
antropolojik fantezi 455
Antroposen 20, 226, 270, 350, 791, 799, 808, 817
İbn Arabî 91
Arap-İslam saldırıları 240
Aristoteles 352
arkaik Sapiens 150, 154, 158, 159, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 188, 191, 196
arkeoloji 36, 39, 40, 202, 608, 730, 770, 780

Arnold, Elliott 557
ataerkil toplumsal düzen 312
ataerkillik 522, 560, 561, 578, 579, 580, 586, 587, 592
atalar kültü 232, 447, 488
Atatürk 59, 82, 762, 763, 765, 773, 777, 794, 811
Atatürkçülük 59
ateşin kullanımı 153, 182, 237
Atom Çağı 238
Auguste Comte 41, 98, 722
Australopitekus(lar) 45, 124, 127,129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 141, 142, 143, 146, 147, 149, 151, 196
Avam Kamarası 249, 250
avcılık-toplayıcılık 57, 187, 211, 273, 287, 288, 297, 318, 358, 359, 614; ~ ekonomisi 187
avcı-toplayıcı: ~ göçebe yaşam 202; ~ yaşam biçimi 224, 290, 573
Avro-Amerikan kültürü 628
Avrupa: ~ Birliği 338; ~ feodalitesi 244; ~ sömürgeciliği 323
Aydınlanma 41, 338, 339, 505, 605, 607, 620, 633, 634, 714
Aydınlanma Düşüncesi 338

B
baba-ebeveynli aile 536
Babaîler İsyanı 484, 487, 504, 809
babasoyluluk 522, 526, 527, 532, 533
babayanlı soy sistemi 537
babayerlilik 524, 532, 537
Bachofen, Johann 608, 609, 616, 618
bahçecilik 183, 292, 298, 307, 313, 318, 357
Bailey, Frederick G. 34, 285, 286, 296, 297, 298, 300, 302, 304, 310, 311, 332, 441, 471, 548, 596, 598, 601, 674, 675, 676, 677, 684, 686, 725, 728, 792, 811
Bakır Çağı 182
baldız çokkarılılığı 551
barbarlık 363, 422, 609, 614, 615, 616
Barth, Fredrik 674, 676
Bastian, Adolf 608, 610, 620, 622, 623, 626, 629, 630, 631, 632, 633, 636, 649, 651, 659
Batı: ~ bizmerkezciliği 618; ~ sömürgeciliği 620; ~ toplumları 532, 742
Şeyh Bedreddin İsyanı 484, 487, 504
Bell, Daniel 339
Bell, Graham 262
Benedict, Ruth 119, 280, 403, 409, 475, 627, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 648, 655, 659, 745, 748, 754, 790
Papa XVI. Benedict 119
benlik bilinci 399
Bentham, Jeremy 102, 104
berdel 548, 549, 550, 551
bereket: ~ tanrıçası kültü 572; ~ totemleri 173, 200
Berktay, Fatmagül 572
Berlin Duvarı 336, 337, 342, 347, 411; ~nın çöküşü 337, 411; ~nın yıkılması 336, 342
Bernier, François 425, 426, 790
Beşikçi, İsmail 308, 309, 310, 367, 368, 374, 777, 778, 779, 790
beylik 374, 376, 380, 381
bilgi-iktidar ilişkisi 15
bilim 27, 32, 33, 36, 39, 40, 41, 42, 60, 74, 75, 76, 83, 92, 93, 95, 96, 107, 108, 110, 111, 116, 118, 121, 122, 128, 147, 157, 178, 212, 252, 262, 271, 339, 354, 414, 415, 426, 478, 486, 506, 512, 513, 515, 519, 602, 604, 608, 613, 614, 632, 641, 658, 661, 668, 679, 688, 690, 691, 721, 722, 723, 727, 741, 750, 753, 757, 761, 764, 772, 774, 778, 784, 786
bilimsel: ~ devrimler 92; ~ Marksizm 668
Bilişim Devrimi 139, 344
bireyselleşme 322, 560
Birinci: ~ Dalga Feminizm 583, 587; ~ Dünya Savaşı 434, 622, 645, 728, 738, 743
birleşik aile 537, 538
birörnekçilik 95
El Biruni 90

bitki-hayvan evcilleştirmesi 103, 212
biyokültürel antropoloji 35
biyolojik: ~ antropoloji 35, 39, 74, 629, 770; ~ cinsiyet 564, 565; ~ Spencerizm 97, 100, 607
biyomedikal antropoloji 36
Bizans 242, 245, 246, 257, 380, 406, 489, 496, 788
bizlik bilinci 400
bizmerkezcilik 29
Boas, Franz 621, 626, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 639, 641, 642, 643, 644, 648, 649, 650, 653, 654, 655, 658, 659, 660, 661, 663, 678, 683, 684, 687, 697, 727, 736, 743, 745, 746, 747, 748, 754, 768, 769, 779, 791
Bogomilizm 489
Boisei 144
Boisseavin, Jeremmy 674, 676
boşanma sözleşmesi 558, 559
Boulton, Matthew 260
bölümlenme kuramı 370
Braidwood, Robert 50, 198, 213, 214, 215, 223, 224, 228, 791, 794
Broom, Robert 136
Brown 519, 645, 646, 647, 650, 651, 663, 664, 666, 667, 674, 677, 739, 740, 741, 742, 744, 768, 769
Bruinessen 357, 367, 368, 374, 375
ban Bruinessen, Martin 368
Budizm 112, 488, 493, 514, 515
de Buffon, Comte 93
Buhar: ~ Çağı 238, 259; ~ makinesi 258, 260
Burckhardt 252
burjuvazi 250, 405, 669
Bush, George W. 117
Butler, Samuel 95
Buzul Çağı 201, 202, 211, 215
bürokrasi 361, 376, 389
büyü 192, 461, 462, 463, 465, 471, 473, 611, 613, 614, 615, 699
büyük anlatılar 340, 509, 688
Büyük: ~ Patlama 88; ~ Savaş 239

C
Câhız 89, 90, 124, 789
Carnerio, Robert 379, 386
Chamberlain, Joseph 257
Childe, Gordon 195, 212, 215, 226, 654, 656
Cilalı Taş 186
cinsel: ~ ikibiçimlilik 563; ~ kimlik 594; ~ yönelimler 594
cinsellik 470, 477, 540, 587, 644, 709, 720
cinsiyet(ler): ~ eşitsizliği 573, 588; ~ kimliği 570, 587, 594, 597; ~ lehçesi 588; ~arası eşitlik 573
Cipolla, Carlo 181, 213
Clastres, Pierre 392, 393, 394, 792
Clifford, James 687
Cohen, Yehudi 47, 273
Coser, Lewis 665
Covid-19 270, 412
Cromwell, Oliver 250
Cumhuriyet Fransası 508
Cuvier 93, 95, 156
Cuvier, Georges 93

Ç
Çabuklu, Yaşar 515
Çambel, Halet 209, 228
Çatalhöyük 227, 228, 229, 231, 232, 802, 807
çekirdek aile yapısı 359, 529, 530, 535
çevresel: ~ antropoloji 38; ~ determinizm 216
Çığ, Muazzez İlmiye 480
çift soydanlık 523
Çin: ~ kültürü 51; ~ Medeniyeti 51
çok-cinsiyetli kimlikler 598
çokeşli evlilik 549
çokkarılılık 540, 548, 549, 552, 553, 554
çokkocalılık 536, 540, 549, 553
çoktanrıcı inanç gelenekleri 231
çokuluslu kapitalizm 342
çömlekçilik 219, 614

D
Dağlarca, Fazıl Hüsnü 13
Dart, Raymond 129, 130, 141, 147
Darwin, Charles 73, 75, 76, 85, 86,

88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 147, 155, 156, 157, 265, 426, 605, 606, 607, 608, 617, 660, 762, 766, 785, 786, 789, 790, 791, 793, 794, 796, 799, 800, 805, 807, 815
Darwinizm 97, 99, 100, 108, 111, 112, 426, 435, 607, 624, 766, 797
Darwin-Wallace Kuramı 106, 107
davranışsal üstyapı 662
Demir Çağı 182
Desroche, Henri 503
devlet: ~e karşı toplum 392; ~in antropolojisi 38; ~in resmî-milliyetçi ideolojisi 408; ~-mafya-siyaset ilişkileri 372
devletsiz dönem 391
devletsizlik 394
DeVore, Irven 85
dış evlilik kuralı 359
Diamond, Jared 304
Dickens, Charles 267
difüzyonizm 38, 435, 608, 619, 620, 622, 625, 629, 630, 635, 636, 647, 735, 736, 737, 779
dijital kapitalizm 283, 588
dil: ~ antropolojisi 38, 627; ~ yetisi 197
Dilthey, Wilhelm 41, 632, 633, 678, 683, 723
din(ler) 112, 197, 222, 265, 442, 456, 459, 468, 484, 514, 609, 616, 771; ~ antropolojisi 38, 74, 443, 771, 776; ~ devletleri 398
dinsel: fundamentalizm 510; inanç örüntüleri 273; ~ inançlar 471; ~ senkretizm 491
dinsellik 59, 488, 489, 490, 508
disiplinlerarasılık 38, 39, 758
dişi-kocalık 556
doğa bilimleri 265, 722, 723, 810
doğal seçilim 47, 73, 89, 93, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 111, 426, 432, 660
Doğu mistisizmi 514
Donatello 253
Dördüncü Haçlı Seferi 249, 808
Dubois 144, 145, 146, 147
Dubois, Eugene 144, 147
Dumuzi 231, 481
Durkheim, Emile 451, 453, 454, 455, 456, 474, 475, 483, 485, 486, 645, 647, 649, 650, 651, 655, 656, 663, 664, 665, 672, 680, 681, 722, 739, 740, 741, 779, 795, 811
dünya sistemi 291, 322, 323, 332
Dünya Ticaret Merkezi 349

E
Edison 262
efendi ırk 426, 435
efendi-köle ikiliği 222
ekofeminizm 466
ekolojik antropoloji 38
ekonomik: ~ antropoloji 38, 273, 668; ~ geçim biçimleri 34, 424
eleştirel hümanizm 254
Eliade, Mircae 468
Emerson, Edward Waldo 258
Emerson, Ralph Waldo 257, 795
Emik perspektif 662
emirlik 374
emperyalizm 52, 257, 323, 324
endogami 541
Endüstri: ~ 4.0 345; ~ Devrimi 51, 57, 68, 103, 139, 181, 182, 184, 185, 222, 223, 224, 226, 235, 236, 237, 238, 244, 250, 254, 257, 258, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 286, 304, 319, 320, 321, 327, 339, 404, 505, 560, 561, 579
endüstriyel: ~ kapitalizm 320, 588; ~ sosyalizm 265; ~ tarım 319; ~ yaşam biçimi 263, 319, 322, 537
enerji üreticiliği 236
Engels 286, 385, 386, 391, 484, 485, 504, 617, 618, 654, 657, 662, 669, 670, 769, 795, 815
Enkimdu 231, 481
ensest: ~ ilişki 546; ~ yasağı 449, 453, 544, 546
Epipaleolitik 201, 202, 203, 205, 215, 218, 230
Erasmus, Desiderus 94, 253

Erektus(lar) 141, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 175, 176, 178, 179, 188, 192
erkeklik 529, 563, 565, 566, 569, 570, 589, 590, 592, 594, 597; ~in antropolojisi 38
etnobilim 696
eskatolojik inanç 495
Eski Yunan Felsefesi 88
Eskiçağ 323
Eskimo sistemi 532
eşcinsel evlilikler 540
eşcinsellik 568, 597, 598
eşitler-arasında-birinci 359, 382, 393
eşitsizlik 50, 225, 375, 412, 417, 476, 564, 574, 575, 579, 631; ~ ideolojisi 417
etnikkırım 52, 64, 715
etniklik 373, 399, 400, 401, 402, 409
etnosantrizm 28, 30, 31, 86, 415, 440, 618, 641, 734
ev: ~ ekonomisi 662; ~ idaresi 271
Evanjelik Protestanlık 115
Evanjelizm 115
Evans-Pritchard, Edward 355, 370, 464, 664, 726, 728, 729, 796, 797
evcilleştirme 196, 211, 237, 469
evlilik 60, 63, 273, 358, 359, 368, 449, 453, 498, 517, 519, 526, 535, 536, 537, 539, 540, 541, 546, 547, 548, 549, 551, 552, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 575, 615, 644, 695, 698, 701, 720; ~ sözleşmesi 559; ~ törenleri 554, 558
evrimcilik 605, 606, 607, 608, 611, 620, 630, 654, 657
Eyyubî, Selâhaddin 246

F
fallus kültü 232
Faraday, Michael 262
Farber, Marvin 654
faşizm 625
feminist hareket 579
feodal: ~ Avrupa 247; ~ soyluluk 587
Ferraro, Gray 34, 37, 56, 60, 61, 71, 273, 278, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 297, 298, 300, 302, 304, 308, 311, 318, 319, 320, 343, 356, 358, 359, 370, 375, 377, 378, 438, 439, 440, 457, 462, 463, 465, 466, 469, 470, 472, 476, 477, 500, 515, 522, 524, 528, 530, 531, 532, 533, 545, 546, 548, 552, 553, 595, 619, 644, 646, 649, 651, 652, 661, 689, 695, 696, 724
Feuerbach, Ludwig 485
FitzRoy, Robert 105, 107, 108
fizik antropoloji 36, 38, 414, 417, 418, 432, 627, 636, 726, 728, 730, 761, 764, 767, 769, 770
Fortes, Meyer 355
Fosey, Diane 85
Foucault, Michel 15, 360
Frangipane, Marcella 389, 390, 797
Franklin, Benjamin 104
Fransız Devrimi 104, 404, 817
Frazer, James 447, 451, 455, 463, 607, 609, 613, 614, 615, 630, 738, 797
Freud, Sigmund 455, 456, 559, 631, 638, 642, 648, 748, 797
Fried, Morton 376
Frobenius, Leo 623, 624
Fuhlrott, Johann C. 156
Fukuyama, Francis 336, 337, 347, 350, 798
fundamentalizm 510, 511, 512, 714

G
geç kapitalizm 338, 342
Geertz, Clifford 59, 482, 633, 678, 680, 683, 684, 685, 686, 687, 699, 779, 798
geleneksel: ~ köy toplumsallığı 538; ~ toplum 527, 541
Gellner, Ernest 404, 408, 409, 450, 509, 518, 713, 714, 715, 798
geniş aile 532, 536, 537, 538, 539, 560; ~ birleşik aile 538
genlerin dinamizmi 112
van Gennep, Arnold 681
Kral II. George 324
gerçek göçebelik 309

Gluckman, Max 476, 663, 664, 665, 666, 667, 669, 674, 676, 677, 680, 681
de Gobineau, Arthur 30, 429, 430, 431, 761, 798
Godelier, Maurice 363, 364, 668, 798
Goldenweiser, Alexander 627
Gombrowicz, Witold 400
Goodall, Jane 79, 80, 83, 85
Göbekli Tepe 207, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235
Gök Tanrı inancı 473
Gökalp, Ziya 49, 50, 51, 280, 281, 368, 369, 449, 450, 451, 455, 471, 472, 473, 751, 766, 767, 799
Graebner, Fritz 623, 624
Grisakal, David 80
grup-içi evlilik 526
Gutenberg, Johannes 254
güneşmerkezcilik 621
Güvenç, Bozkurt 16, 29, 30, 39, 42, 43, 47, 56, 68, 120, 181, 186, 187, 189, 203, 204, 205, 218, 222, 224, 235, 237, 276, 399, 400, 422, 432, 519, 534, 539, 544, 545, 606, 621, 622, 623, 624, 648, 693, 726, 729, 732, 736, 737, 739, 766, 774, 776, 781, 783, 788, 796, 800, 805, 819

H

Hâbil 206, 231, 477, 479, 480, 481
Habilis 45, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 150, 154, 155, 176, 188, 196
Haçlı Seferleri 246, 247, 248, 249, 466
Haeckel, Ernst 145, 426, 431, 762, 766, 817
hakikat-aşınımı 340
İbn Haldun 90, 91, 352, 353, 424, 802, 818
halkbilim 50, 750, 751, 772, 776, 777
Harari, Yuval Noah 165, 174, 196, 197, 347, 800
Harris, Marvin 100, 466, 556, 635, 661, 662, 686, 697, 801
hars 49
Havai sistemi 529, 530, 533
Hayden, Bryan 216
Hegel 391
Heidelberg 128, 166, 167, 168, 169, 172
Herder, Gottfried 633, 634, 637, 678
Herskovits, Melville 627
Hertz, Heinrich 262
heteroseksüel ilişki 594, 595
Hıristiyan: ~ (Katolik) Skolastiği 251; ~ Evanjelizmi 92
Hıristiyanlık 25, 115, 206, 231, 253, 445, 465, 469, 489, 491, 492, 493, 496, 497, 500, 514, 790
Hinduizm 493, 511, 514, 515
Hitler 30, 426, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 503, 625, 761, 762, 765
Hodder, Ian 185, 228, 229, 802
Hoebel, E. Adamson 627
Holosen 202, 211
Holosen Çağ 202
Hominoidler 126
Homo: ~ antecessor 158, 168; ~ Demonus 347, 788; ~ denisovan 176; ~ Deus 347, 800; ~ Energos 238; ~ erectus 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 153, 155, 159, 160, 166, 167, 190, 192, 196; ~ ergaster 150, 152; ~ habilis 45, 134, 136, 140, 141, 142, 144, 160, 183, 186, 190; ~ sapiens 37, 45, 125, 127, 128, 136, 150, 159, 166, 167, 169, 263, 269, 427, 428, 432, 809; ~ ; ~ 2.0 263, 345
Hughes, Stuart 455
hukuk antropolojisi 38
Husserl, Edmund 679
Hutton, James 95
Huxley, Thomas H. 73, 76, 77, 110, 123, 156, 608
hümanizm 251, 252, 253, 254, 631

I

von Ihering, Rudolf 384
ırkbilim 415, 761
ırkçılık 30, 81, 348, 416, 418, 419, 420, 423, 427, 430, 431, 441, 625, 636, 641, 761

İ
Erzurumlu İbrahim Hakkı 91, 124, 796
İbrahim Peygamber 231
ideolojiler 265, 625
İhvân us-Safâ okulu 90
ikili: ~ soy 523; ~ tek soydanlık 533; ~ tekyanlı soy 524
İkinci: ~ Dalga Feminizm 583, 587; ~ Dünya Savaşı 235, 262, 324, 338, 341, 513, 580, 649, 753
ikincil devrimler 183
İlahi İdea 391
ilkel (cinsel) komünizm 353
imparatorluk devletleri 376, 398, 406
İnalcık, Halil 252, 254, 314, 802
İnan, Abdülkadir 280, 473
İnan, Afet 762, 763, 764, 767, 768
inanç sistemleri 483, 511
İnka Uygarlığı 51
insan osteolojisi 36
insanlık defteri 206
insan-şempanze ilişkisi 83
İran İslam Devrimi (1979) 511
İslam: ~ antropolojisi 38; ~ dünyası 89, 92; ~ düşüncesi 90, 91; ~ tarihi 423, 504
İslamiyet 119, 423, 450, 487, 492, 493, 786, 790
işlevsel yararlar 385
işlevselcilik 60, 276, 644, 645, 648, 649, 666, 674, 693, 740, 741, 769
İtalyan faşizmi 431

J
Jameson, Fredric 338
Jung, Carl 631

K
Kâbil 206, 231, 477, 479, 480, 481
kabile(ler) 356, 364, 370, 379, 391, 394, 786
kadın-erkek ilişkileri 198, 561
kadınlık 25, 529, 563, 565, 566, 569, 570, 578, 587, 597
El Kaide 349
kamusal alan 330
kandaş aile 537
Kansu, Şevket Aziz 762, 763, 764, 770, 773
kapitalin küreselleşmesi 336
kapitalist: ~ ataerkillik 587; ~ ekonomi 243, 246, 269, 287, 313, 515, 579
kapitalistleşmiş feodal soyluluk 250
kapitalizm 244, 265, 283, 320, 337, 338, 341, 342, 362, 411, 668, 670, 711
kara büyü 462, 463
Kardiner, Abram 638
Karimojong kabilesi 310
karma ekonomi 211, 212
Katastrofizm 93, 95, 156
Katolik Hıristiyanlık 25
Katoliklik 256, 409, 457, 491
Katolisizm 254
kent antropolojisi 38
Keşifler Çağı 257, 325, 425
Kıray, Mübeccel 772, 776, 778
kırsal ataerkil toplumsallık 549
kıyamet anlatısı 495
Kızılbaş ayaklanmaları 489
King, William 156
Kipling, Rudyard 325
kitle iletişimi 198
kitlesel uluslaşma 405
Klasik Çağ (Eski Yunan ve Roma) 425
Kluckhohn, Clyde 47, 70
kolektif bilinçdışı 631
Kolomb, Kristof 251, 257, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 332, 425, 499
konar-göçer hayvancılık 309
Konfüçyanizm 493, 515
Koppers, Wilhelm 623, 624, 737
kozmopolitlik 340
kölelik 225, 326, 425
kraliyet ensesti 545
Kroeber, Alfred L. 47, 627
kromozomal özdeşlik 79
Kula döngüsü 276, 277
kumalık 548
kurgusal konuşma 197

Kurzweil 345, 346, 804
kutsal anlatı sürekliliği 481
Kutsal Roma (Cermen) İmparatorluğu 254
Kültür Tarihi Okulu 624
kültür turizmi 362
kültürel: ~ devrim 254; ~ evrim 237; ~ evrimcilik 605, 606, 608; ~ görelilik 30, 31, 32, 61, 63, 633, 687, 745, 747; ~ icat 416, 619; ~ konfigürasyon 641; ~ maddecilik 661, 662, 686; ~ materyalizm 663, 696; ~ özgüllükler 33; ~ pratikler 162; ~ primatoloji 37, 44; ~ saat 181; ~ yenilik 210, 218
kültürleşme 55, 56, 490, 625
kültüroloji 655
küresel: ~ insan 155; ~ kapitalizm 342, 348; ~ tüketim kapitalizmi 336
küreselleşme 330, 331, 332, 336, 337, 338, 339, 341, 343, 344, 348, 349, 412, 413
küyerelleşme 331

L
laiklik 507, 508, 509, 511
Lakher topluluğu 526
Lamarck, Jean-Baptiste 93, 94, 109, 110, 119, 766
Latin İmparatorluğu 246, 249
Le Pen, Marie 350
Leach, Edmund 444, 653, 676, 733, 744
Leakey, Louis 79, 141, 143
lebensraum 434
Leakey, Richard 143, 151
Leroi-Gourhan, André 44
leş yiyicilik 142
Lévi-Strauss 44, 274, 420, 421, 444, 452, 455, 456, 457, 632, 649, 650, 651, 652, 653, 668, 669, 670, 680, 683, 726, 727, 805
Lévi-Strauss, Claude 44, 420, 444, 456, 632, 649, 653, 683, 726
Lewis, I. M. 715
Lewontin, Richard 99, 100, 104, 110, 805
liberalizm 336
Lightfoot, John 113
Lindisfarne, Nancy 348
Lindner, Paul 313
Linneaus, Carl 427
Lollardizm 489
Lordlar Kamarası 249
Lowie, Robert 354, 627, 745
Lubbock 185, 607, 608, 616, 815
Lucretius 88
Lung, Ch'ien 324
Lyell, Charles 95, 96, 114

M
Maasailer 318
Machiavelli, Niccolo 253
MacLeod, W. C. 354
Maden Devirleri (Bakır, Tunç, Demir) 186
Magna Carta 246, 249
mağara insanı 180
mağaza insanı 180
Maine, Henry Sumner 353, 354, 607, 609, 616, 618
Malinowski, Bronislaw 276, 462, 478, 645, 646, 647, 648, 671, 676, 677, 698, 702, 705, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 768, 769, 806
Malthus, Thomas Henry 90, 100, 101, 102, 103, 104, 806
mana inancı 449
Mandel, Ernest 338
manevi kültür 84, 635
Maniheizm 493, 816
Marcus, George 687
Marett, Robert 448, 449, 607, 609
Marksist sosyalizm 579
Marksizm 265, 662, 666, 668, 670, 672, 791, 804
Marx, Karl 43, 244, 283, 326, 330, 484, 485, 506, 617, 618, 654, 657, 662, 668, 669, 670, 672, 807
matbaa: ~ devrimi 251, 254, 255, 262, 505; ~ kapitalizmi 255, 409
Mauss, Marcel 274, 650
Maxwell, James 262
Mayr, Ernst 148
Mazdekizm 493
McGee, William John 416, 418, 807

McLennan, John 452, 453, 607, 609, 616, 618, 807
Mead, Margaret 546, 569, 570, 627, 637, 638, 642, 643, 644, 660, 745, 748, 807
medeniyet 49, 50, 51, 325, 423, 762
medya antropolojisi 38
Meillassoux, Claude 668
Mellaart, James 227, 228, 231, 807
Mendel, Gregor Johann 108, 110, 111
Mendelyen ilkeler 111
Mısır-merkezcilik 622
Michelangelo 253
Milenaryanizm 239, 494, 495
milli devlet 406, 407
Milli Selamet Partisi 120
milliyetçilik 402, 404, 405, 406, 408, 409, 454, 752, 753
mirlik 374
İbn Miskeveyh 90, 91, 423, 802
mitler 197, 364, 477, 649
Mitokondriyal Havva 175
Mivart, George 73
modern: ~ dünya sistemi 291; ~ Sapiens 127, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 188, 191, 195, 197, 737; ~ toplum 562, 617, 755
modernite 338, 340, 505, 506, 509, 510, 511, 514, 713, 752, 756
modernlik 339, 505, 507, 543, 787
Moğol (Cengiz) İmparatorluğu 250
moleküler antropoloji 36
monoteizm 447, 457
Montesquieu 352
More, Thomas 253, 811
Morgan, Lewis Henry 353, 354, 559, 607, 609, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 626, 628, 630, 654, 669, 769, 807, 808, 809
Morris, Desmond 33, 44, 82, 85, 86, 87, 98, 120, 208, 209, 224, 244, 283, 391, 447, 448, 451, 453, 454, 455, 456, 457, 462, 464, 475, 476, 482, 484, 485, 486, 604, 609, 610, 611, 612, 613, 625, 632, 636, 647, 649, 650, 651, 653, 664, 665, 666, 668, 669, 671, 678, 681, 684, 686, 723, 808
Morris, Henry M. 120
I. Murat 381, 382
Mutezile 89, 124
mülkiyet 225, 253, 281, 290, 321, 353, 354, 362, 395, 527, 532, 537, 540, 555, 571, 616, 617, 618
Münzer, Thomas 504

N
Napier, John 141
Nawrocki, Karol 350
Nazi Almanya'sı 431
Nazizm 430
nazizm 625
Nazzâm 89
Neale, Jonathan 348
Neandertal(ler) 128, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 188, 191, 193, 194, 195, 196, 625, 737, 811; ~ endüstrisi 160
neo-Darwinizm 108, 111, 112
neo-faşist küreselleşme 337, 348
Neolitik 185, 202, 208, 210, 211, 221, 226, 227, 230, 231, 232, 236, 267; ~ Devrim 212, 225, 226, 656, 816, 819; ~ Tarım 57, 182, 222, 226, 270, 287, 307; ~ Tarım Devrimi 57, 182, 222, 226, 270, 287
Newcomen, Thomas 259
Nietzsche, Friedrich 429

O
Oktar, Adnan 121, 504
Olduvan endüstrisi 142
Omo endüstrisi 142
organik dayanışma 680
Orhan Bey 381
Orta: ~ Barbarlık 615; ~ Yabanıllık 614
Ortaçağ 182, 240, 251, 252, 253, 254, 256, 323, 466, 806, 810, 812; ~ Avrupası 251
Ortodoks Bizans 246
Orwell, George 403

Osman Bey 381
Osmanlı (Devleti) 49, 64, 91, 92, 124, 235, 257, 313, 314, 315, 316, 324, 325, 367, 375, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 406, 407, 484, 487, 489, 753, 765, 766, 767, 786, 788, 796, 803, 804, 806, 809, 810, 814, 817, 818, 819
Otto, Nicolaus 261
otoetnografi 709

Ö
Ödip Karmaşası 455, 544
ölü gömme âdeti 232
Örnek, Sedat Veyis 13, 476, 735, 771, 776, 794
ötekilik 400
ötekinin bilimi 31, 699, 771
öz kültür 55
Özal, Turgut 120
Özbek, Metin 418, 780
Özdoğan 185, 210, 211, 226, 227, 229, 230, 232, 798, 810
Özdoğan, Mehmet 226
özdüşünümsellik 689
özel alan 292, 330

P
paganizm 457, 458, 459, 460, 465, 514
Paglia, Camille 253, 457, 807, 813
paleoantropoloji 15, 34, 36, 45, 770, 780
Paleolitik 57, 67, 139, 160, 171, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 197, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 224, 232, 237, 269, 444, 467, 468, 817, 819; ~ avcılık-toplayıcılık dönemi 57
VIII. Paleologos, Mihail 246
Papalık 247, 255
Papa II. Paul, John 119
pazar ekonomisi 274, 282, 283
pedagojik antropoloji 38
Peloza, John 116
Perry, William 621
Pitekantropus 144, 145, 147
Pleistosen 202, 211
Polo, Marko 250
postendüstriyel çağ 339
Postman 344, 346, 812
postmodern: ~ antropoloji 633, 641, 678, 679, 680, 686, 687, 689; ~ dalga 342, 713; ~ görelilikçiliğe 512
postmodernizm 338, 339, 340, 341, 509, 510, 512, 513, 515, 688, 689, 690, 711, 803, 808
Potlaç 278, 279, 282, 299
pozitivizm 605
prehistorik arkeoloji 36, 45
primatoloji 36, 37, 44, 74, 85
Protestan: ~ fundamentalizmi 511; ~ Reformizmi 256
Protestanlık 256
psikolojik antropoloji 638, 748
Putin, Vladimir 348

R
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 519, 645, 646, 647, 650, 651, 663, 664, 666, 667, 674, 677, 739, 740, 741, 742, 744, 768, 769
radikallik 511
rafızîlik 489
Raphael 253
tarım: ~ devrimi 50, 57, 139, 181, 182, 183, 185, 217, 222, 223, 224, 226, 235, 236, 238, 265, 270, 287, 321, 386, 387, 390, 479, 480; ~ toplumları 288, 571
Ratzel, Friedrich 426, 431, 435, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 633, 636, 762
Reagan, Ronald 117
Reform hareketi 254, 255
resmî: ~ alan 330; ~ ideolojiler 506
Rey, Pierre-Philleppe 668
ritüel 72, 162, 173, 277, 279, 457, 474, 475, 665, 681, 682, 683, 705
Rivers, William 621
Robertson-Smith, William 452, 453, 475, 607, 609
Rousseau, Jean-Jacques 352
Rönesans 92, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 339, 425, 505, 802

ruh teorisi 445
ruhsal birlik ilkesi 623
Rûmî, Mevlâna Celaleddin-i 90, 91
Russell, Bertrand 102
S
Sahlins, Marshall 288, 654, 660
Saint-Hilaire, Geoffroy 93
sanat 38, 39, 40, 48, 98, 192, 197, 199, 201, 457, 506, 607, 610, 679, 722, 775, 776, 794, 797, 810, 816, 818; ~ antropolojisi 38
Satanizm 465
de Saussure, Ferdinand 651
Savery, Thomas 259
Schaaffhausen, Herman 156
Schimmel, Annemarie 442
Schmidt, Klaus 207, 208, 233, 234, 623, 624, 737
Schmidt, Wilhelm 623, 737
Scopes, John 115
Sédillot, René 275
sekülerizm 507, 508
Yavuz Sultan Selim 487
senkretizm 451, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496
Service, Elman 356, 654, 660
sessiz ticaret 274
Shakespeare 258
Shaw, George Bernard 96
Shunkov, Michael 175
simge 58
simgeci antropoloji 674, 678, 679
simgesel: ~ davranış 195; ~ düşünce 169
siyasal: ~ antropoloji 38, 352, 353, 355, 391, 392, 395; ~ bütünleşme 356; ~ ekonomi 662; ~ örgütlenme biçimleri 370, 379; ~ örgütlenme modelleri 34; ~ tahakküm 384
siyaset: ~ bilimi 40, 41, 265, 354, 395; ~ felsefesi 354, 355
Smith, Adam 104
Smith, Grafton Elliot 621
Soğuk Savaş 337
Solecki, Ralph 195
sosyal: ~ bilimler 40, 41, 265, 338, 605, 722, 810; ~ bilimler sınıflaması 40; ~ Darwinizm 97, 99; ~-kültürel antropoloji 35, 37, 38, 39, 47, 74, 273, 602, 605, 629, 726, 763, 764, 766, 767, 769, 771, 772, 774, 779
sosyalizm 265, 337, 339, 579, 583
sosyoloji 39, 40, 41, 42, 50, 265, 367, 395, 608, 672, 673, 691, 692, 723, 741, 754, 756, 757, 758, 766, 769, 772, 773, 775, 783
sosyopolitik örgütlenmeler 356, 615
soy: ~ bölümlenmesi 370; ~ sistemi 370, 521, 524, 531
soydanlık 523, 531, 533
Soyvetler Birliği 411
sömürgecilik 16, 52, 257, 264, 323, 324, 332, 405, 425
Spencer, Herbert 88, 90, 98, 99, 100, 185, 330, 447, 606, 607, 608, 611, 612, 613, 615, 663, 813, 815, 819
Stalin 669
Steward, Julian 363, 654, 658, 659, 660, 661
Stirner, Max 485
Strong, Josiah 427
suç antropolojisi 37
Sumner, William 28
bin Suud, Abdül Aziz 378
Sümer çoktanrıcı inanç sistemi 231
Sümer mitosu 481

Ş
Şah İsmail 487
şamanik inanç motifleri 232
Şamanizm 198, 466, 467, 468, 469, 472, 473, 493, 514, 515, 802
şeflik(ler) 209, 278, 282, 356, 361, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 386, 389, 390, 391, 392, 448, 449, 545

T
tabakalaşma 222, 362, 365, 375, 376, 377, 384, 385, 390, 416
tabii iktisat 90
taklit büyüsü 173, 462, 463
Tanrısal Barış 240, 246, 250
Taoizm 493, 515
Tapper, Richard 400, 499

tarımsal ataerkillik 579
Tarih'in sonu 336
tarihsel özgücülük 626, 635
taş: ~ alet teknolojisi 152, 160; ~ Devri 139, 180, 185, 202, 210, 358, 628; ~ Devrimi 139, 183, 185; ~ Tepeler 229, 230, 231
tekçi (monist) milliyetçiliğe 407
tek-ebeveynli aile 535, 536
tekeşli evlilik 549
teknopoli 20, 346, 347
tekeşlilik 540
teksoyluluk 521
tektanrıcı gelenek 231
tekyanlı soy 529
televizyonun kitleselleşmesi 262
temas büyüsü 462, 463
Tepelik Kanatlar 215, 216, 217, 227
Terray, Emmanuel 668
Thales 88
Thomsen, C. J. 185
ticaret devrimi 238, 241, 242, 250, 251, 254, 256, 320, 325, 505
tipografik insan 263
Tobias, Phillip 141
Toffler, Alvin 222, 264
Topinard, Paul 414
topluluklar arası etkileşim 221
toplum fetişizmi 453
toplumsal: ~ cinsiyet 34, 563, 564, 565, 566, 569, 570, 574, 582, 587, 588, 592, 597, 783; ~ cinsiyet kalıpları 566; ~ cinsiyet normları 34; ~ cinsiyet tabakalaşması 564; ~ rekabet 216; ~ cinsiyet antropolojisi 38; ~ cinsiyet klişeleri 565
toprağı evcilleştirme 211
Toprak, Zafer 763, 765
totemizm 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 472, 474, 476, 559, 607, 649, 652, 653, 805
totemler 197, 473
Toy, Erol 341
transeksüellik 597, 818
transformizm 109
transhümans hayvancılık 310
Trump, Donald 337, 348, 349, 350, 413, 806
Truzzi, Marcello 465
Tufan olayı 122
İbn Tufeyl 90
Tunakan, Seniha 419, 770
Tunç Çağı 182
Tunç Devri 229
Turner, Victor 475, 476, 506, 665, 674, 675, 677, 680, 681, 682, 683, 785, 814, 817, 818
Tûsi, Nasıruddin 91
Türklük 402, 438, 760
Tütengil, Cavit Orhan 778
Tylor, Edward 48, 49, 444, 445, 446, 447, 448, 454, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 619, 629, 630, 658, 729, 738, 818

U
Uludağ, Süleyman 90
ulusal: ~ kültür 340, 341; ~ pazar 342, 405; ~ sermaye 342
ulus-devlet(ler) 49, 313, 332, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 358, 362, 372, 373, 377, 398, 399, 403, 405, 407, 408, 409, 411, 412, 505, 752, 753, 771; ~ kapitalizmi 342
uluslaşma 256, 405
Ussher 113, 114
Ussher, James 113
Uygarlık Dönemi 615

Ü
Üç Çağ Sistemi 185
üç tektanrıcı din 231
Üçüncü Haçlı Seferi 248
Ülkücülük 59
üretim biçimi 662, 668
üst: ~ Barbarlık 615; ~ Paleolitik 171, 188, 189, 191, 197, 199, 200, 201, 232; ~ Yabanıllık 614; ~ Yontma Taş Çağı 572

V
Vaha Kuramı 215
Vallois, Henri-V. 432
Verimli Hilal 216, 217, 227
videografik insan 263

Viktorya Çağı 98, 103, 608; ~ İngiltere-
si 99, 100, 613
Viyana Okulu 624
voodoo bebeği 463

W
Wagner, Richard 429
Walker, Alan 151
Wallace, Alfred Russell 106, 608
Wallace, Anthony 500
Watt, James 260
Weber, Max 244, 283, 384, 482, 513,
671, 672, 673, 674, 678, 683, 685,
819
Weimar Cumhuriyeti 434
White, Leslie 47, 654, 655, 656, 657,
658, 660, 661, 662
Wilberforce, Samuel 76
Windelband, Wilhelm 632, 633, 678
Wissler, Clark 621, 627, 659, 660
Wood, Bernard 152
Y
yabancılaşma 208, 512
Yahudilik 206, 231, 465, 479, 491,
493, 511
Yanomamö topluluğu 526
yapay: ~ seçilim 101, 217; ~ zekâ 54,
265, 345
yapısal: ~ işlevselcilik 644, 648, 649;
~ Marksizm 668, 672
yaratılış mitolojileri 572
Yaratılışçılık 92, 112, 114, 115, 119,
120, 785, 795
Yasa, İbrahim 778
yazılı kültür 262
yazının icadı 182
Yedinci Kıta 20, 270
Yeni: ~ Dinî hareketler 512; ~ Dünya
Maymunları 74, 126
Yeniçağ 182, 323, 465, 466
yeniden-üretim biçimi 662
yonga taş aletler 189
Yontma Taş 185, 186, 210

Z
Zerdüştlük 493
Zerzan, John 208, 224, 820
zorla-kültürleme 556
Zworykin, Vladimir 262

İnsan olmak sandığımız kadar "doğal" mı? Yoksa öğrendiğimiz, kurduğumuz, hatta bazen icat ettiğimiz bir şey mi?

Şempanzelerden Peygamberlere: Meraklısı İçin Antropoloji Notları, sizi insanın en temel sorularıyla baş başa bırakıyor ama alışıldık cevaplarla değil. "Öteki"ni uzaktan inceleyen bir bakış yerine, onun dünyasına girmeyi, onu yaşamayı ve bu süreçte kendinizi yeniden kurmayı öneriyor. Çünkü belki de insanı anlamanın tek yolu, kendimizden çıkabilmek.

İnsanı, doğa ile kültür arasında kurulan çok katmanlı ilişkiler içinde; inançtan kimliğe, bedenden topluma uzanan tüm boyutlarıyla yeniden düşünmeye çağıran bir antropoloji yolculuğu.

Antropoloji burada sadece bir disiplin değil; rahatsız eden, merak uyandıran ve dünyaya bir daha aynı gözle bakmanızı zorlaştıran bir deneyim. Çünkü insan, yalnızca kendisi değildir; başkalarıyla birlikte, başkaları sayesinde ve bazen başkalarının yerine geçebildiği ölçüde insandır.

Elinizdeki bu kitap, kesin cevaplardan ziyade doğru soruları sormaya yönlendirirken hiçbir şeyin eskisi gibi kalmayacağını sezdiriyor.

FOL
ŞEMPANZELERDEN PEYGAMBERLERE
KİTAP NO / 421
BASKI / 1
/folkitap /folkitap /folkitap
ISBN 978-625-8716-22-1
9 786258 716221