

# KÜLTÜR ALANI YAKLAŞIMI

AYGEN ERDENTUĞ \*

İnsanoğlunu diğer yaratıklardan ayıran önemli özelliklerden biri, onun her türlü ekolojik ortama uyum sağlayarak varlığını yüzyıllar boyunca sürdürebilmiş olmasıdır. Bunda, insanın, “kültür yaratıcı bir varlık” olma özelliği (Herskovits, 1955: 111-112) sonucu, tabii ekosistemlere <sup>1</sup> ek olarak suni olanlarını yaratabilmiş olmasının tartışmasız bir rolü vardır (Barnouw, 1978: 47). Şöyle ki, insan hayatı, belirli bir tabii çevre (*habitat*)’deki sosyal ortamda geçer; bu sosyal ortam ise insanoğlunun eseridir. Bu bakımdan, “çevre” nin insan tarafından yaratılan kısmına “kültür” denilmektedir. (Herskovits, 1955: 306).

Bütün insan toplulukları, varlıklarını sürdürecekt birtakım temel ihtiyaçları cevaplandırmada benzer problemlerle karşılaşır. Bu ortak ihtiyaçların cevaplandırılması ise, bir insan topluluğundan diğerine farklılık göstermektedir. Bunda ekolojik şartların ya da yaşanan *habitat*’ın bir ölçüde etkili olduğu artık kabul edilen bir olgudur; yani, ekolojik ortam, kültürel davranışları sınırlandırmakta ya da belirlemede önemli bir etken olmakla birlikte, tek faktör değildir (Forde, 1939: 3-7; Keesing, 1965: 112-113; Plog ve Bates, 1980: 66-70). Zira, aynı ekolojik şartlarda bile insan topluluklarının aynı ihtiyaçlara farklı biçimlerde çözümler getirdikleri tespit edilmiştir (Keesing, 1965: 110-114). Bu durumun belirlenebilmesi ise, “kültür alanı yaklaşımı” (*culture area approach*) ve bunun temelini oluşturan “kültür vasfı” (*culture trait*) ile “kültür karmaşığı” (*culture complex*) analizleri ile mümkün olabilmektedir.

Bu kavramların ve yaklaşımların ortaya çıkış sebeplerini anlayabilmek için, her şeyden önce, “kültür” ile ne anlatılmak istenildiğinin bilinmesi gerekmektedir; zira, “kültür”ün meslekî anlamı, halk arasındaki günlük kullanımdan çok farklıdır.

\* A.Ü.D.T.C.F. Antropoloji Bölümü Öğretim Üyesi (Yard. Doç.)

<sup>1</sup> “ekosistem” (*ecosystem*); belirli bir fiziki çevrede bulunan canlılar ile bu çevre arasında, madde ve enerji değiş tokuş ve de dağılımı bakımından fasit bir daire şeklinde bir etkileşim söz konusudur; bu tür bir etkileşimin gerçekleştiği fiziki çevre ile bitki ve hayvanlar bir ekosistem oluştururlar.

Antropolojik literatürde “kültür”ün çok çeşitli yaklaşımlarla ele alındığı ve buna bağlı olarak da bunun çok çeşitli tariflerinin ve açıklamalarının yapıldığı görülmektedir (Güvenç, 1972: 101-108). Konumuza daha uygun düşmesi bakımından, burada, ülkemizde 23-27 Ekim 1982 tarihleri arasında Ankara’da toplanan I. nci Milli Kültür Şûrası’nda kabul edilen Tylor’un “bütüncü” tarifi benimsenerek, bununla ilgili açıklamalarda bulunulacaktır. Buna göre *kültür*, toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun öğrendiği ya da kazandığı bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür (Güvenç, 1972: 102-103). Ama kültürü açıklamaya sadece bu tarif yetmeyeceğinden, kültürün, mahiyeti itibariyle ilk bakışta birbirine zıt düşen bir takım temel özelliklerini de dikkate almak gerekecektir. (Herskovits, 1955: 306-315). Bu özellikleri şöyle sıralamak mümkündür:

a) kültür, insanoğluna has bir tecrübe olarak evrensel bir olgu olmasına rağmen, kültürün yöreye ve yere göre şekillenmesi (*configuration*) yegânedir.

b) kültür, insanın hayatını ve davranışlarını yönlendirir ama bireyler çok nadir olarak bu durumun bilincine varırlar.

c) kültür istikrarlıdır, fakat, ayrıca dinamik olması sebebiyle sürekli ve daimî değişim hâindedir.

Aslında en genel anlamıyla kültür, bir hayat tarzıdır. Yani, bir topluluğun, giyecek, barınak, korunma, üreme, ve benzeri gibi temel ihtiyaçların karşılanması açısından yarattığı ve sahip olduğu, maddî ve manevî ürünlerin tümüdür (Örnek, 1971: 148). Dolayısıyla, “kültür” süz bir insan grubu olamayacağına göre, dünyada ne kadar insan topluluğu var ise o kadar da “kültür” vardır. Birey bir topluluk içine doğduğu andan itibaren ölene kadar kendini, o topluluğun hayat tarzı hakkında bilgi edinmesini sağlayan sürekli bir öğrenme süreci içinde bulur. Bunu, sosyologlar, “sosyalleşme” (*socialization*), antropologlar ise “kültürleme” (*enculturation*) terimleri ile ifade ederler. Aile grubunda başlayan bu süreç, o topluluğu oluşturan diğer sosyal gruplara girildikçe veya onlarla temas edildikçe devam eder.

Bu kültürleme süreci boyunca öğretilenler ise âdetler, görenek ve geleneklerdir. “Âdet” (*usage*), bireyin, üyesi olduğu sosyal grupta veya toplulukta öğrendiği ve anlam yüklü herhangi bir sosyal harekettir (Slotkin, 1950: 42). Söz gelişi, Türk toplumunda, bir hürmet ifadesi olarak yaşlı kişilerin elinin öpülmesi âdeti vardır. Bunu bireyler, kişiliklerinin de etkisiyle,

ayrıntıda bir takım farklılıklarla gerçekleştirirler: kimi, yaşının elinin üstüne dudaklarını belli belirsiz değdirip sonra o eli hafifçe alnına dokundurur, kimi de eli içtenlikle öperek alnına bastırır ve iki büklüm bir vaziyette geri geri çekilir, v.b. Ama yine de, bu gibi uygulama farklılıklarına rağmen bu âdet toplumumuzda kalıplaşmış ve bir “görenek” (*custom*) olmuştur. Bu açıdan, öğrenerek kazanılan bir alışkanlık şeklinde de tarif edilebilen “görenek”, bir kuşaktan diğerine aktarıldığı ve süreklilik kazandığı sürece “gelenek” (*tradition*) haline dönüşür. Bir sosyal gruba, bir topluluğa ya da bir topluma uyum, işte bu görenek ve gelenekler aracılığı ile mümkün olabilmektedir. Bunlar kişiyi yönlendirir; hem kendisinin ne yapması gerektiği hem de karşısındakinden ne beklemesi icap ettiği hususunda ona rehber olurlar; kişi, çoğu zaman, bu durumun bilincinde bile değildir.

Bu görenek ve geleneklerin temelinde ise, ilgili topluluğun varlığının sürdürülmesi amacı yatmaktadır. Bu bakımdan, “kültürün” bir sosyal miras olduğu iddiaları yerindedir. Bu sosyal miras da her insan topluluğu için yegânedir; tamamı ile ona has ve ona aittir. Bir diğer deyişle, her insan topluluğunda birtakım temel davranış kalıpları bulunmaktadır. Ama bu davranış kalıplarının ya da bunların oluşturdukları sosyal kurumların örgütlenmesi bir topluluktan diğerine farklılık göstermektedir. Bu da ortaya çıkan “kültür” ü yegâne kılmaktadır. Her toplumun kendine has kültür kalıpları ya da kültür unsurları (*culture elements*) bulunduğundan bir Türk kültüründen, bir Alman kültüründen veya Çin kültüründen, v.b. söz edilebilmektedir. Bütün topluluklar veya toplumlar, üyelerinden, bu sosyal mirasın korunmasını, yani kendi kültür kalıplarına göre yaşanmasını ve gereklerinin yerine getirilmesini beklerler.

Öte yandan, “kültür” dinamikdir; yapısı gereği, er veya geç, yavaş veya hızlı, bir değişime uğrar. Bu kendiliğinden, yayılma (*diffusion*) veya kültürleşme (*acculturation*) yoluyla olabildiği gibi, zorlama (*empose*) ya da planlı-güdümlü bir şekilde olabilir. Ama önemli olan, görenek ve geleneklerin bir toplulukta belirli ihtiyaçları karşılamak üzere oluşmuş olmalarıdır; ihtiyacın muhtevasında bir değişiklik meydana gelince, veya yepyeni durumlarla karşılaşma halinde artık o ihtiyaca gerek kalmadığı için değişim olur. O zamana kadar kifayetli olan görenekler ya değişikliğe uğrarlar ve biraz değiştirilmiş şekilleri ile varlıklarını sürdürürler, ya da ilgili toplum tarafından zamanla terk edilerek yerlerini yeni göreneklere bırakırlar. Bu kaçınılmaz bir süreçtir. Antropologlar, genellikle bu durumu “kültür değişmesi” veya “kültür yetersizliği” (Erdentuğ ve Erdentuğ, 1985:

9-16) kavramları ile dile getirirler. Dolayısıyla, istikrarlılık sağlanması açısından sosyal miras kabul edilen kültürde, bir kuşaktan diğerine aktarılırken, hatta aynı kuşakta, kültürün özünü bozmayan birtakım ufak tefek değişmelerin olması son derece tabiidir. Tabii ki burada, kendiliğinden oluşan ve gelişen serbest kültür değişmesinden söz edilmektedir. Yoksa, planlı-güdümlü veya zorlama değişmelerde bir takım radikal, kültürün özünü bozup bozmadığı tartışmalarına yol açabilecek köklü ya da kısa ömürlü ve satıhta kalacak değişiklikler olabilmektedir.

Kültürün bir önemli özelliği daha vardı. O da “kültürün” o kültürü oluşturan bireylerden ayrı, soyut bir kavram olarak incelenebilmesidir. İşte bu sebeple antropologlar, kültürü inceleyebilmek için kendilerine has bir metodoloji geliştirebilmişlerdir. Bu çalışmada konu edilen “kültür alanı yaklaşımı” ise karşılaştırmalı kültür incelemelerinde kullanılan temel antropolojik metodlardan biridir (Mead, 1971: 26). Bu yaklaşımı gereğince anlayabilmek için, öncelikle “kültür vasfı” ve “kültür karmaşığı” ile ne kastedildiği üzerinde durmak icap etmektedir; zira, bu ikisi, bu yaklaşımda kullanılan temel araçlardır.

Antropoloji biliminde, insanı, bir yaratık olarak fizikî vasıflarına göre belirleyen bir biyolojik yaklaşımın yanı sıra, onu kültürel özellikleri (maddî ürünleri, görenek-gelenek ve inançları) bakımından da tasnif edebilmekle imkânı vardır. “Kültür” ün insan tecrübesi olarak evrenselliğinden kaynaklanan bu ikinci ya da “kültürel” yaklaşım, birincisini tamamlayıcı bir niteliktedir. Etnik (*ethnic*) yaklaşım olarak da bilinen bu yöntemi, pek çok antropolog gibi Kroeber de, kısaca *Roster*<sup>2</sup> adıyla bilinen bir çalışmasında özellikle kullanmış ve insan topluluklarını kültür vasıflarına göre tasnif etmiştir (Rouse, 1964: 457).

Kültür vasfı (*culture trait*), kültürel davranışların (görenek ve geleneklerin) ve maddî ürünlerin, bunları gerçekleştiren veya varlıklarını sürdürmelerini sağlayan insan faktöründen soyutlanarak, analiz amacıyla bölünebildikleri fonksiyonel ya da anlamlı birimlerin her birini ifade için kullanılan teknik bir terimdir (Mead, 1971: 26). Bunu, analiz amacıyla, fizikçinin molekülleri atomlara ya da kimyacıнын bir bileşimi tek başına anlamlı olan birtakım elementlere ayırmasına benzetmek mümkündür. Fakat, davranış bilimlerinde bu tür basite indirgeme işlemleri fen

<sup>2</sup> *Roster of Civilizations and Culture* (Uygarılıkların ve Kültürlerin Sıralanması) (Viking Fund Publications in Anthropology, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc. no. 33, 1962)

bilimlerdeki kadar kolay değildir. Söz gelişi, sosyoloji biliminde de Max Weber, “sosyal ilişki” nin sosyal harekete indirgenerek incelenebileceğini ileri sürmüştü. Ancak, “anlam” yüklü olması halinde bir “sosyal hareket” kabul edilen bir hareketi, düşünmeden gösterilen tepki şeklindeki bir davranıştan, ya da tepki ile anlamlı davranış arasında “marjinal” kalan bir geleneksel (alışlagelmiş) davranıştan ayırt etmenin güçlüğünden söz edilmektedir (Parsons, 1964: 88). Aynı şekilde, daha büyük bir bütünün “anlamlı” bir parçası olarak ele alınması gereken kültür vasfının da bir birim olarak teşhis edilmesinde de güçlüklerle karşılaşmak kaçınılmazdır; zira, burada, maddî olduğu kadar davranışlara yansıyan manevî kültür vasıflarının da teşhisi söz konusudur.

Driver ve Kroeber bu güçlüğü bir çözüm getirmişlerdir. Şöyle ki, belirli bir kültür vasfının onu tamamlayıcı bir parçadan veya parçalardan (mütemmim cüzünden) ayrı tutulması veya düşünülmesi mümkün değildir. Örneğin: “ok” olmadan “yay”ın bir anlamı olmayacağı gibi, su üzerinde ulaşımı sağlayan kayık, kano, gondol ve sal gibi basit araçlar da, aracın cinsine göre, dümensiz, küreksiz veya itici bir sopası olmaksızın fonksiyonel olamazlar. Ama bu lüzumlu parçalar, ayrıtıda, birbirinden farklı olabilirler. Bu durum, esas birime (yani kültür vasfına) bariz bir kültürel özellik verir; onun belirli bir kültürün ürünü olduğu anlaşılır. Söz gelişi, Amerika kızılderililerinin kullandıkları oklar ve yaylar arasında, bunların şekli ve yapımlarında kullanılan malzeme, hatta aynı malzemenin kullanım biçimi bakımından, bu konuda uzman kişinin hemen ayırt edebileceği pek çok belirgin farklılıklar olduğu bilinmektedir. (Herskovits, 1955: 388-389). Aynı şekilde ülkemizde dokunan halı ve kilimlerin desenlerini ve bunların yapımında kullanılan malzemeyi inceleyerek bir kilimin veya halının hangi topluluğa ait olduğunu tespit etmek mümkündür (Gönül, 1967). Bu sebeple kültür vasfı, “en küçük teşhis edilebilir kültür unsuru” şeklinde belirlenmiştir. Kültür vasfının belirli bir zamanda aldığı şekil ya da görünüm ise, onun içinde bulunduğu (parçası olduğu) kültür dokusu vasıtasıyla tayin edilebilir (Herskovits, 1955: 389); aksi halde, ilgili dokunun dışında anlamını büyük ölçüde kaybeder (I.M. Lewis, 1976: 62).

Genellikle, maddî kültür vasıfları etrafında, onların üretimine veya kullanımına ait ve de bu vasıfların ilgili toplumun üyelerinin hayatlarındaki yeri hakkında bilgi veren bir takım manevî kültür vasıfları da teşhis edilebilmektedir. Dolayısıyla, davranışlar ya da “kültür kalıpları” (*culture patterns*) da kültür vasıflarına indirgenebilir. Söz gelişi, ülkemizde, Türk toplumuna, özellikle geleneksel özelliklerin hâlâ hâkim olduğu kırsal

kesimde, evliliğe ait belirgin kültür kalıpları bulunmaktadır. “Kız isteme ve söz kesme”, bu kültür kalıplarından biri olup çeşitli kültür vasıflarının bir birleşimidir. Buna göre, evliliğe aileler karar verir; oğlunun evleneceği kızın seçimi, kızın da evleneceği erkeğe karar vermek ana-babaya, özellikle babaya aittir. Ama daha önce, erkek tarafı kadınların devreye girdiği ve muhtemel gelin adaylarının ve de ailelerinin dikkate alındığı bir aşama vardır. Erkek tarafının bu aşamada, bu işi meslek edinmiş ve “yenge” adı verilen kadınlardan birini tuttuğu da olur. Uygun bir kız bulunması ve o kız üzerinde karara varılması halinde, yine kadın akrabalar ya da “yenge” aracılığı ile, kız tarafının “ağzı aranır”. Olumlu bir tutum karşısında bu sefer “dünür gidilir” ve “Allahın izni ve Peygamberin kavli ile” kız istenir. Kızın ailesi damat adayını uygun bulsa bile, derhal cevap vermek kız tarafının çok istekli olduğu şeklinde yorumlanacağından, hemen cevap vermez; kız evinin ağırdan alması beklenir. Genellikle ikinci ziyarette söz kesilir ve bunu kutlamak için bir şeyler içilir ve yenir, hatta, hayırlı olması için de dua edilir. Ayrıca ya bu ziyarette veya daha sonraki ziyaretlerde, kız tarafının istekleri ve erkek tarafının da yapabilecekleri, yani evliliğinin ekonomik yönleri görüşülür (Erdentuğ, 1977: 68-69; Saran, 1984: 165). Ancak, bu temel kültür kalıbı Türkiye’deki köy topluluklarında kültür vasıfları düzeyinde incelendiğinde, ülkemizin çeşitli yörelerine göre, hatta aynı yörede birbirine komşu köylerde bile farklılıklar gösterebilmektedir. Örneğin, *Pertuvan*’da<sup>3</sup> (Acıpayamlı, 1982: 39-40) ve *Dörtağaç*’ta<sup>4</sup> (Saran, 1984: 80) olduğu üzere, köy dışından kız alma tercih edilebilmekte, ya da bu hususta çoğu köyümüze örnek kabul edebilecek *Örencik*’te,<sup>5</sup> (Balaman 1969: 274-275) olduğu üzere, köy içinden evlilik uygun görülmektedir; bu durumda, bütün köy halkı kan bağı ya da hısımlık yoluyla birbiriyle akrabadır. Uygun bir gelin adayının bulunması üzerine, erkek evinin kadınları kız evine “dünürücü” gidebilmekte, ve ancak kadınlar aralarında anlaştıktan sonra (*Örencik*) gelin ve damat adaylarının babalarının devreye girmesiyle, iki ailenin erkekleri arasında kız isteme ve kız verme meselesi halledilmektedir (*Güzelce*)<sup>6</sup> (Saran, 1984: 137-138). Kız istemeye sadece

<sup>3</sup> Pertuvan, Erzurum’dan Şenkaya ilçesine bağlı bir Doğu Anadolu köyüdür.

<sup>4</sup> Dörtağaç, Adana’ya bağlı ve kentin 25 km. kadar güney batısında, aşağı Çukurova’da bir köydür.

<sup>5</sup> Örencik, Ankara’nın Kazan ilçesine bağlı, Ankara-İstanbul karayolunun 40 km. sinden 8 km. kadar kuzeybatıda bulunan bir İç Anadolu köyüdür.

<sup>6</sup> Güzelce, İstanbul ilinin Çatalca ilçesine bağlı, İstanbul-Edirne yolu üzerinde İstanbul’un 40 km. kadar batısında bir köydür.

baba ve erkekler akrabalar, bir kabile halinde (*Pertuvan*) ya da ayrıca köyün imamı ile birlikte (*Örencik*) gidilebildiği gibi, ana ve baba birlikte, yanlarında kız evinin de hatırını sayacağı biri ile gidebilmektedirler (*Saray*)<sup>7</sup> (Ustabulut, 1985: 47-48). Kız istemeye giderken, bir elbiselik, kolonya ve bir kutu lokum (yerel ifadesiyle “dürü”) götürülebildiği (*Saray*) gibi, sadece tatlı bir şeyler götürmekle de yetinebilir. Kız tarafının damat adayını beğenip beğenmediklerini belirtmelerinin de değişik usulleri vardır: damat adayının beğenilmesi halinde ikram edilen kahve tatlı olur (acı kahve reddedilmez) (*Pertuvan*), ya da aday uygun görülmez ise gelenlere çay ve kolonya ikram edilmediği gibi onların kız evine getirdikleri de hemen iade edilir (*Saray*). Damat adayının uygun görülmesi halinde bile kız tarafının akrabaya danışma, v.b. gibi bahanelerle kendini naza çekmesi gerekebilmekte (*Saray*) ya da daha önce kadınlar arasında bu konuda bir mutabakata varıldığından iki evin erkekleri kız isteme ve kız vermeyi hemen resmileştirmektedirler (*Örencik, Dörttaş*). Kimi toplulukta söz kesilirken, kiminde de ayrıca bir başka ziyarette, takı, “babalık hakkı” (*Örencik*) ya da “başlık”, veya “süt hakkı” (*Saray*) konularında bir anlaşmaya varılır. Söz kesildikten sonra da bunu kutlamak üzere, söz kesiminin hemen ardından yerel ifadeyle, “nikah şerbeti” ya da “ağız tatlılığı” olarak bilinen bir şerbet dağıtımı yapılır (*Pertuvan*) veya erkek tarafının getirdiği şeker ve lokumlar, yerel ifadeyle “şirinlik yenir” (*Kızıлтаhta*)<sup>8</sup> (Saran, 1984: 38), ya da ev duası, yerel ifadeyle “ocak duası”, yapılarak lokum yanı sıra çay ve kolonya ikram edilir (*Saray*). Bazen de, daha sonraki bir günde, sadece erkeklerin katıldığı bir toplantıda, erkeklerin, beraberlerinde getirdikleri yiyecek ile birlikte kız evinin hazırladıklarını yedikten sonra (*Örencik*) gittikleri camide, yatısı namazına müteakip şerbet içtikleri görülür (*Örencik, Saray*). Bu olayın sadece, yine erkeklerin katıldığı ve kız evinin verdiği yemekli bir toplantı sonrası camide, bu evlilik birliğinin hayırlı olması için yapılan bir dua ile kutlanması (*Örencik*) da mümkündür. Sinop çevresinde ise, söz kesildiğinde, kız tarafının horoz veya hindi kesip pilav pişirmesi, yerel ifadeyle “söz pilavı” yenmesi, gerekmektedir. (Erdentuğ, 1977: 69). Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Önemli olan, yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, kültür vasıfları düzeyinde analizlerin, toplumdaki bir temel kültür

<sup>7</sup> Saray, Ankara-Esenboğa karayolu üzerinde, Keçiören ilçesine bağlı ve Ankara kentinden 16 km. uzaklıkta olup kentle bütünleşme sürecine girmiş olduğu tesbit edilen bir İç Anadolu köyüdür.

<sup>8</sup> Kızıлтаhta, Adana kentinin 30 km. kadar güney batısında, Yüreğir ovasında, Adana'ya bağlı bir köydür.

kalıbının, bir “alt kültür”<sup>9</sup> den diğerine farklılık gösterdiğinin ve de kültürün “yegâne” liğinin ispatlanmasında kullanılabilir olmasıdır. Bu bakımdan, kültür vasıfları, ilgili toplumun ister maddî, ister manevî kültürüne ait olsun, incelenen kültürün “bilgi birimleri” dir.

Aslında, “kültür vasfı ve kültür karmaşığı yaklaşımı” İngiliz antropologlarca pek benimsenmemiştir; bu ekol, inceledikleri kültürü, bu kadar ayrıntıya inmeksiz, sadece birtakım genel kültür kalıpları gibi daha küçük birimler çerçevesinde incelemekle yetinmiştir (Herskovits, 1955: 390). Nitekim kültür vasfı, kültür karmaşığı ve kültür alanına ait tespitlerin büyük bir çoğunluğu Amerikan antropolojisinin ürünüdür. Bu ekolün bu konudaki katkıları ile karşılaştırmalı araştırmalar daha anlamlı olmuş, ayrıca, “basit” diye bilinen ilkel kültürlerin pek çoğunun da, (bunların küçük gruplar halinde yaşamaları; maddî ürünlerinin yok denecek kadar az olması; ekonomik ve politik örgütlenmelerinin de karmaşık görünmemesine rağmen) hiç de zannedildiği kadar “basit” kültürler olmadıkları anlaşılmıştır. Örneğin, Amerikan kızılderililerinden, Kalifornia ovası ve Büyük Çanak havzası yerlilerinde, yedi bine yakın, kolaylıkla belirlenebilir kültür vasfı tespit edilmiştir. (Herskovits, 1955: 391).

Kültür karmaşığı (*culture complex*)<sup>10</sup> ise, belirli kültür vasıflarının fonksiyonel bir biçimde, kendiliğinden bir arada bulunma hâlidir. Bir diğer deyişle, kültür vasıfları, kültür karmaşıkları olarak ifade edilen birtakım kültür kalıpları şeklinde ortaya çıkarlar. Dolayısıyla kültür, bu bakış açısından, belirli bir insan topluluğunun sahip olduğu kültür karmaşıklarının tümünün fonksiyonel bir toplamı ya da belirli bir biçimde şekillenmesi olarak da tarif edilebilir (Fairchild, 1955: 82-83).

Genelde, temel bir kültür vasfı etrafında, bununla ve birbiriyle fonksiyonel biçimde ilişkileri bulunan bir “kültür vasıfları bütünü” oluşur

<sup>9</sup> “Alt kültür” - hâkim olan esas toplum kültüründen bazı hususlarda kendine has kültür vasıflarıyla farklılık gösteren bir sosyal grubun, sınıfın ya da topluluğun kültürünü ifade etmek üzere kullanılan bir kavram.

<sup>10</sup> Bu kavramı dilimize (kültür kompleksi) şeklinde çevirmek mümkündür. Ancak öğrencilerde, bu ifadedeki “kompleks” sözcüğünü, bu terimin daha yaygın olarak bilinen psikoloji bilimindeki anlamıyla karşılaştırma eğilimi dikkatimi çekti. Bu sebeple, söz konusu olan kavramın mahiyetine ve sözcüğün etimolojisine uygun düşmesi bakımından, bunun Türkçe karşılığı olarak “içinden ayrı cinsten bir çok öge bulunan”, ya da “kendisini oluşturan parçalara ayrışabilen bir bileşik” anlamında *karmaşık* terimini kullanmayı tercih ettim (bkz. *Türkçe sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1983). B. Güvenç ise, Calvin Ells'den yaptığı bir çeviride bu kavram için “kültür yumağı” ifadesini teklif etmektedir. (*İnsan ve Dünyası*, İstanbul: 1984, s. 60).



(Herskovits, 1955: 393). Söz gelişi, Doğu Afrika'da bir "sığır karmaşığı"ndan (*cattle complex*) söz edilmektedir. Bu yörede yaşayan yerli gruplar üzerinde yapılan antropolojik araştırmalar, bu insanların hayatlarında sığır beslemenin sosyal ve ekonomik önemini ortaya çıkarmıştır. Örneğin, *Karimojong*<sup>11</sup> topluluğunda (Plog ve Bates, 1980: 136-137) sığır, bu insanların hayatları boyunca cereyan eden önemli dinî törenlerde temel kültür vasfı konumundadır. Öyle ki, önemli bir dinî tören için toplanmaya yerel dilde, "sığır toplantısı" (*cattle gathering*) denilmektedir. Bu toplulukta erkeklerin sürülerindeki belirli hayvanlar ile güçlü ve çeşitli ilişkileri olduğu dikkati çekmektedir: erkekler, sığırları hakkında şiirler yazıp onlara şarkılar bestelerler; onları süsler ve özellikle hayvanların boynuzlarının belirli bir biçimde gelişmesini sağlarlar. Her erkek, sürüsü içinden, özellikle bakımına itina edeceği "gözde" bir öküzü seçmek durumundadır: bu öküzün bariz özelliklerine göre o erkeğin bir lâkabı olmakta ve erkek bu "öküz adı" (*ox name*) ile çağrılmaktadır. Bu toplulukta her türlü ilişki, ister akrabalık ister arkadaşlık olsun, sığırları ilgilendiren hak ve ödevlere dayanmaktadır. Hatta yakın akrabalara da "sığır akrabaları" (*cattle kin*) şeklinde atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu toplulukta bir erkek, doğduğu andan itibaren, belirli bir sığır arması ile teşhis edilebilen bir soyun ve klanın üyesi olmakta, çocukluktan erkeklığe geçişi (*initiation*) ve evliliği, sığırlarla ilgili olarak gerçekleşmektedir. Bir yetişkin erkek olarak da işi, sahip olduğu sığırları korumak ve bunların sayılarını artırmaktır; öldüğünde de, bir sığır derisine sarılarak, kendi sığır "ağılı" nda açılan bir mezara gömülür.

Ama sığırın, bu toplulukta, bu sosyal yönü kadar önemli bir de ekonomik yönü vardır. Şöyle ki, bu topluluğun kendi başına yeterli ekonomisini (*subsistence economy*) sürdürmede bu sığır sürülerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu insanlar çok değişken ekolojik şartlara maruz kaldıklarından, mahsülün az ya da yok olması halinde bu sürüler açlığa karşı bir sigorta vazifesi görmektedir. Dolayısıyla, ekolojik şartların elverişsizliği sebebiyle, genelde, sahip çıkılan hayvanlarda telef olma oranı çok yüksek olduğundan sürüdeki hayvan sayısını sürekli artırma ihtiyacı duyulmaktadır. Ayrıca, erkekler, sürülerini otlatmak üzere, uzun bir süre için köylerinden uzakta kurdukları kampta, daha çok, bu hayvanların sütü ve özel bir yöntem ile hayvanın boyun damarından alınan kan ile

<sup>11</sup> Kuzey Uganda'nın yarı kurak bir yöresinde, ekolojik şartların sınırlılığı ve değişken imkânları karşısında ufak çapta basit tarım ve hayvancılık ile geçinen, kendi başına yeterli bir topluluk.

beslenmektedirler. Kısaca, bu insanların temel geçim kaynağı basit tarım ürünleri olmakla beraber, sığır sürüleri ile hem protein yönünden besin kaynakları takviye edilmekte hem de topluluğun varlığının sürdürülmesi garantilenmektedir.

Öte yandan, herhangi bir insan topluluğundaki sosyal davranışları ve bu topluluğa has kişilik tiplerini ayırt etmede kültür karmaşıkları önemli rol oynarlar. Kişiyeye has davranışları, bunların içinde buldukları kültür karmaşıklarını dikkate almaksızın anlamaya imkân yoktur (Mead, 1971: 27). Bir topluluktaki alışkanlıklar, görenek ve gelenekler, o topluluğun kültürünün bütününe uygun olduğu kadar, o kültüre ait bir kültür karmaşığının genel şekillenmesine uygun bir biçimde kendilerini belli ederler. Bir sosyal gruptaki alışkanlıklar ise, sürekli tekrar edilme sonucu, hiç düşünülmeden yapılan davranışlar olarak bireyin kişiliğinin bir yönünü teşkil ederler. (Fairchild, 1955: 82). Bu bakımdan, kültür vasfı ve kültür karmaşığı yaklaşımı ile, kültüre bağlı davranış analizlerini de yapabilmeye imkân doğmuştur. Örneğin, bu konuda öncü kabul edilen Ruth Benedict, farklı kültür alanlarından olan yerli gruplarında, belirli kültür karmaşıklarının aldıkları biçimleri ve özellikleri dikkate alarak, *Pueblo* yerli gruplarındaki<sup>12</sup> (özellikle *Zuni*'ler), *Kwakiutl*'lerdeki<sup>13</sup> ve *Dobu*'lardaki<sup>14</sup> davranış biçimlerinin karşılaştırmalı analizini yapmış ve bu üç ayrı ilkel gruba has temel kişilik tiplerini tespit etmiştir (Benedict, 1961).

Benzer ekolojik şartlara maruz kalan ve de muhtemelen ortak bir tarihi geleneği paylaşmış olan (Mead, 1971: 26) insan topluluklarının, varlıklarının sürdürebilmek için benzer çözümler bulmaları ve de benzer âdet ve görenekler geliştirmeleri mümkündür. Bu, belirli bir coğrafik alanda ortak bir takım kültür vasıflarına sahip olmak demektir. Bu tür ortak kültür vasıflarının birbirine benzer kültür karmaşıkları oluşturmaları da beklentiler dahilindedir. Kültür karmaşıklarının, ya da bir başka ifade ile, kültür kalıplarının belirli bir mekândaki dağılımını inceleyerek, bunların o mekânda (coğrafik alanda) ortak özelliklere sahip olmaları sebebiyle bir kültür alanı (*culture area*) oluşturduklarını görmek mümkündür. Bu kültür alanı, çoğunlukla, idarî ve politik sınırları aşmaktadır (Herskovits, 1955: 389).

<sup>12</sup> Oturdıkları yapıdan adlarını alan bu yerliler, A.B.D. nin "güney batı kızilderilileri kültür alanı"na aittirler.

<sup>13</sup> A.B.D. nin "kuzeybatı kıyısı kızilderilileri kültür alanı" na aittirler.

<sup>14</sup> Güney batı Pasifik yerli gruplarından, Melanezya ırk grubundan, doğu Yeni Gine'nin güney kıyılarındaki Dobu Adası yerlileri.

Etnolojik açıdan ilkel kabilelerin ve arkeolojik kültürlerin tasnifinde “kültür alanı yaklaşımı”nın kullanılması oldukça eski ve popüler bir yöntemdir. Ama arkeologlar, antropologlardan farklı bir şekilde, zaman faktörünü de dikkate alarak, daha çok kültürel dönemleri belirlemek eğilimindedirler. Bu kültürel dönemlere bazen kronolojik dönemler de denilmektedir; zira, arkeologlar, yaptıkları kronoloji ile, ilgili kültür vasıf ve karmaşıklarının hem mekân hem de zaman bakımından dağılımını vermeye çalışırlar. Bir diğer deyişle, arkeologlar sadece “kültür alanları” tespit etmekle kalmayıp bunları zaman dilimlerine göre de incelerler. Antropolog Kroeber, *Roster* de, uygarlıkların ve kültürlerin sıralanmasında arkeologlarınkini hatırlatan bir yaklaşım kullanmış olmasına rağmen, yine de, farklı yörelere göre gelişmeleri esas alarak bir sınıflandırmaya gitmemiş, sadece kültürleri ortaya çıktıkları dönemlere ve alanlara göre yerleştirmekle yetinmiştir (Rouse, 1964: 460). Bu bakımdan antropologlar, genelde, kültür alanı incelemelerinde tarihi sabit tutma eğilimindedirler (Mead, 1971: 26).

Kültür alanı çalışmalarında, tespit edilen kültür alanlarının sınırlarının kesin olarak belli olmayışı dikkati çekmektedir. Bu alanların sınırları bakış açılarına göre değişmekte ve buna göre de, belirli bir coğrafik alanda tespit edilen kültür alanlarının sayısı da azalmakta ya da çoğalmaktadır. Söz gelişi, Clark Wissler (1926'da) ile A.L. Kroeber (1939'da) beyaz ırktan olanların istilasından önceki Kuzey Amerika'da yaşamış olan kızılderili kabilelerini dikkate alarak, bu coğrafik alanı on kadar “kültür alanı”na bölmüşlerdi. Her ikisi de, determinist olmamakla birlikte, ekolojik şartların kültürlerin şekillenmesine bir sınırlandırma getirdiğine inanmaktaydılar (Barnouw, 1978: 53). Aynı coğrafik alanın, daha sonra, Amerikan Tabii Tarih Müzesi'nin bir yayınında (Tschopik, 1952: 15) altı kültür alanına<sup>15</sup> indirgendüğünü görmek mümkündür. Keesing ise, Wissler'in bu yöredeki kültür alanlarını tekrar gözden geçirerek, Kuzey Amerika'daki kültür alanlarını sekiz<sup>16</sup> grupta incelemeyi uygun görmüştür (Keesing, 1965: 131).

Durum Afrika kıtası için de pek farklı değildir. Afrika üzerindeki çalışmaları ile tanınan Herskovits, bu kitada onbir<sup>17</sup> kadar kültür alanı

<sup>15</sup> *Ova, Güneybatı, Kaliforniya-Dağlararası, Kuzeybatı Kıyısı, Arktik Kıyı ve Doğu-Kuzey kültür alanları.*

<sup>16</sup> *Eskimo, Karibu, Kuzeybatı Kıyısı, Kaliforniya ve Plato, Ova, Ormanlıklar, Güneybatı Pueblo Çiftçileri ile Güneybatı Navaho Çobanları kültür alanları.*

<sup>17</sup> *Kuzey Afrika, Çöl, Mısır, Batı Sudan, Doğu Sudan, Gine Kıyısı, Doğu Çıkıntı, Doğu Afrika Sığır Alanı, Kongo, Khoisan ve Doğu Afrika Sığır Alanı Uzantısı* kültür alanları. Herskovits, Afrika'nın güneybatısında kalan ufak bir kültür alanını, araya Kongo ve Khoisan kültür alanları özellikleri girmesine rağmen Doğu Afrika'daki sığır kültür alanının bir uzantısı kabul etmektedir.

tespit etmiş iken (Herskovits, 1962), Keesing konuyu daha da basite indirgeyerek bu kıtada altı<sup>18</sup> temel kültür alanı olduğunu iddia edebilmektedir (Keesing, 1965: 123). Her iki antropologun da bu tasniflerinde Afrika ırklarının dağılımını da dikkate almış oldukları anlaşılmaktadır (Vallois, 1975: 26-35). R. Patai ise, Herskovits ve Keesing'in Afrika kültür alanları arasında saydıkları, batıda Atlas Okyanusu kıyılarından, doğuda Kızıldeniz'e ve güneyde de Sudan'a kadar uzanan "Kuzey Afrika" yı, "Orta Doğu kültür alanları" içinde incelemeyi uygun görmekle (Patai, 1978: 3), değişik bakış açılarından dolayı kültür alanları arasında bir "çakışma"nın bile olabileceğinin tipik bir örneğini sergilemektedir.

Patai'nin Kuzey Afrika'nın da "Orta Doğu" dan sayılması yönünde 1952 deki teklifinden (Patai, 1952) bu yana, bu terim ile ifade edilmek istenilen coğrafik alanın<sup>19</sup> kapsamında, yörenin temel kültür birliğini dikkate alan bir genişleme olmuştur. Bu gün, kültür bilimcilerin bir kısmına göre "Orta Doğu"nun sınırları, Sudan'a kadar uzanan Kuzey Afrika'yı, Arap yarımadasını, Mezopotamya'yı Anadolu'yu, İran platosunu ve bunlara komşu toprakları içine almaktadır. Örneğin, bu sınırları, Patai dışında, Orta Doğu üzerindeki araştırmaları ile tanınan bir kaç bilim adamı olarak, antropolog Coon, sosyolog Nieuwenhuijze, Tarihçi Fisher ve siyasi tarihçiler Rivlin ve Szyliowicz'de kabul etmektedirler (Patai, 1978: 3-4). Ama Patai, sınırları bu şekilde belirlenen "Orta Doğu" nun, yerel ve yöreye has bariz kültürel özelliklerin çokluğu ve üzerinde "kültür alanı" incelemesi yapılmış diğer kıtalar (Amerika ve Afrika) kadar da büyük olması<sup>20</sup> gibi iki önemli hususa göre, bir "kültür alanı"ndan ziyade bir *kültür kıtası* şeklinde ele alınmasından yanadır. Bu "kültür kıtası"nda ise, tarihi bir perspektife göre aralarında "Türk Kültür Alanı"nın da dahil olduğu yirmi üç kültür alanı<sup>21</sup> tesbit edilmiştir. Bununla birlikte Patai, Orta Doğu'nun kültür

<sup>18</sup> Akdeniz Çiftçileri, Kuzeydeki Sürü Besleyiciler, Batıdaki Çiftçiler, Güney ve Doğudaki Sürü Besleyicileri, Boşiman Avcılar ve Pigme Toplayıcılar kültür alanları.

<sup>19</sup> Batıda Kuzey Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyılarından başlayıp, Akdeniz'i, Karadeniz'i, kuzeyde Kafkasya'yı ve Hazar Denizi'ni içine alarak, Karakum ve Kızılıkum çölleri ile Alay dağlarına kadar uzanan; doğuda ise İndüs vadisi ve Arap Denizi'ni sınır alarak, güneyde Etiyopya'nın dağlık bölgesinden geçerek Sahra çölüne kadar inen bir alan söz konusudur.

<sup>20</sup> Yaklaşık yedi milyon mil<sup>2</sup> (18, 134, 715 Km<sup>2</sup>)

<sup>21</sup> Nil, Kıyı Tarım, Kuzeybatı Vahası, Kuzeydoğu Vahası, Güneybatı Vahası, Tuaregler, Doğu Sahra, Deve-Sığır, Beca, Kuzey Arabistan Çölü, Güneybatı Arap, Doğu Arap, Levant Kıyısı, Mezopotamya, Türk, Kürt, Azerbeycan, Batı İran Kabileleri, Pers, Moğol, Patan, Beluci-Brahui ve Türkmen-Uzbek kültür alanları.

alanlarının, Kızılderililerin Amerika'sındaki ve siyahî Afrika'daki kültür alanlarının aksine, birbirlerinden çok farklı olmadığına dikkati çekmektedir. Patai, bu durumu, bu yörenin büyük bir kısmının, farklı zamanlarda, uzun süreli tek bir etnik grubun hâkimiyetinde<sup>22</sup> kalmış olmasına bağlamakta ve bu sebeple de, bu kültür alanlarında ortaklaşa paylaşıldığını iddia ettiği 26 kadar kültür özelliklerinden ya da kültür vasfı ve karmaşıklıklarından söz edebilmektedir (Patai, 1978: 7-9).

Aslında, Patai'nin Orta Doğu için işaret ettiği üzere (Patai, 1978: 7), çağdaşlaşma çabaları, serbest kültür değişmesi ve de ilgili "yayılma" (*diffusion*)<sup>23</sup> ve "kültürleşme" (*acculturation*)<sup>24</sup> süreçlerinden dolayı, bugün yaşayan kültürlerde ortak kültür özellikleri ve kültür alanları tespit etmek gittikçe zorlaşmaktadır. Kaldı ki, bugüne kadar yapılmış olan "kültür alanı" incelemeleri, özellikle Amerika ve Afrika ile ilgili olanlar, ya XVIII. ve IX. yüzyıllardan önce, kitle halinde göçlerin olmadığı, ya da hâkim güçlerin büyük çapta istilâlara kalkıştığı dönemin, sömürgecilik döneminin başındaki durumları dikkate alır. Dolayısıyla, bugün "kültür alanları" ile ilgili tespitlerin geçerliliği ve bu alanların varlığı tartışma konusu olabilir. Belirli coğrafik bölgede ortak kültür özelliklerini veren "kültür alanı" tipolojilerini *kesin* olarak kabul etmek zorunluluğu olmadığı gibi, bunların politik ve idarî bakımdan bağlayıcı bir nitelikleri de yoktur.

Nitekim, Patai'nin ekolojik ve tarihî bir pespektif dahilinde yapmış olduğu tespit, belirli bir kültür alanına giren etnik gruplardan geride kalanların çoğunluğu, bugün, iki veya daha fazla sayıda devletin sınırlarına giren bir coğrafik mekânda yerleşmiş durumdadırlar. Dolayısıyla, Orta Doğu yöresi devletlerinde, sık sık, ayrı bir devlet kurma çabalarına girişen etnik grupların ya da kültürlerin varlığına şaşmamak gerekir. Ama, öte

<sup>22</sup> Bu yörede, sırasıyla Asurlular, Babilliler, Mısırlılar, Fenikeliler, Persler, Yunanlılar, Romalılar ve Bizanslılar, temel politik ve kültürel güç olmuşlardır. Ama yöreye, bunlardan daha çok kalıcı etki yapanlar, VII. yüzyıldan itibaren bu yöreye hem dillerini hem de dinlerini yayan Araplardır (Patai, 1978: 7). XI. yüzyıldan itibaren Selçuklu Türkleri'nin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun da bu yöredeki hâkimiyetleri dikkate alındığında Patai'nin bu yorumuna katılmamak mümkün değildir.

<sup>23</sup> "yayılma" bir kültür dokusundan diğerine, bir kültür karmaşığına ait bir kültür vasfının, ya da bir diğer deyişle, bir kültür unsurunun aktarılmasıdır (Keesing, 1965: 386).

<sup>24</sup> "kültürleşme", yayılmadan daha geniş kapsamlıdır. İki temel ön şartı vardır: biri, kültürleşme için mutlaka iki veya daha fazla sayıda kültür sisteminin sürekli ilişki ve etkileşim içinde olması, diğeri de "yayılma" dır; iki kültür her zaman yüz yüze temas halinde olamayacağı için bazen kültürler birbirlerini "yayılma" yoluyla da etkileyebilmektedirler (Güvenç, 1972: 136).

yandan, dikkate alınması gereken bir başka gerçek daha vardır. O da, bugünün 150 kadar dünya devleti arasında parmakla sayılabilecek birkaçı dışında hiç biri, tek bir etnik grubun kültürüne dayanmamaktadır. Bu devletlerin çoğunluğunda, ortak kültür kalıpları paylaşılmakla birlikte farklı etnik kökenlere sahip pek çok insan topluluğu bir arada yaşamaktadır; millî bütünlüğü sağlama bakımından bunların etnik kökenlerinin ikinci plana atılması zorunluluğu vardır. Bu açıdan bütün toplumlarda, bir takım “alt kültür”lerin bulunması son derece olağan bir haldir. Bu duruma tipik bir örnek, 1960’lı yıllardan itibaren bağımsızlığına kavuşan çeşitli Afrika devletlerinden verilebilir. Örneğin, Tanzanya, 1964’de Tanganika ve Zengibar’ın birleşmesiyle ortaya çıkmış bir devlettir. Bu ülkede, dil ve görenekler bakımından birbirinden oldukça farklı 120 kadar kabile (ya da “alt kültür”) bulunmaktadır. Bu ülkede, bu yörenin Almanlardan daha uzun bir süre İngilizlerin hâkimiyetinde kalmış olması sonucu, iki yabancı kültürün, özellikle İngiliz kültürünün, kalıntılarını da görmek mümkündür. Tanzanya hükümeti, ülkedeki 120 kadar kabilenin birbiriyle bütünleşmesini sağlamak amacıyla, daha çok ticaret merkezlerinde kullanılan *Swahili*’yi millî dil olarak ülke çapında yaygınlaştırma çabasıdadır. Öte yandan, üst düzeydeki eğitimde kullanılan dil ise, sömürgecilik döneminden kalma İngilizce’dir. Dolayısıyla, farklı görenek ve gelenekler bir yana bırakılırsa, Tanzanya’lı bir vatandaş, o ülkede varlığını sürdürebilmek için üç tür dili bilme ve konuşma (kendi yerel dili, *Shawili* dili, İngilizce) zorundadır (Yoneyama, 1973: 10-11). Bir millet oluşturmada genç Afrika devletlerinden geçirdikleri bu zorunlu tecrübeler, aslında, çok daha önce kurulmuş olan devletlerin kuruluş dönemlerinde geçirdiklerinden farklı değildir.

Özetle, kültür alanı ile ilgili olarak geçmişte yapılmış olan araştırmalar, antropologları, incelemelerinde yönlendirmekten başka bir anlam taşımamaktadır. Oysa arkeologlar için “kültür alanı yaklaşımı” hâlâ geçerliliğini koruyan özelliklere sahiptir. Ama, kültür alanları için belirtilen bu durumun, kültür vasfı ve kültür karmaşığı için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ikisi, antropologlar için hâlâ geçerli ve önemli “temel araç”lardır. Bunlar, özellikle kültür değişmesi incelemelerinde ayrı bir öneme sahiptirler. Şöyle ki, herhangi bir insan topluluğunun kültürünü incelerken tespit edebilecek bir yeni kültür vasfının ya da vasıflarının, incelenen kültüre uyumunun dikkate alınması gerekecektir: Bu yeni kültür vasfı, ya da vasıfları, ilgili kültürün içinden çıkabilir, ya da bunun dışında bir başka kültürden yayılma yolu ile ilgili kültüre aktarılabilir. Önemli olan, bu yeni kültür vasfının ya da kültür vasıflarının

yol açabileceği değişmedir. Bazen de toplumlar, kendi çıkarları için, bir başka toplumdan, bir “kültür vasıfları bütünü”nü, yani kültür karmaşığını olduğu gibi alıp, kendi kültür yapılarında köklü bir değişime yol açabilirler. “Kültürel iktibas” (*cultural borrowing*) olarak ifade edilen bu duruma tipik bir örnek, ülkemizde büyük Atatürk’ün batı kültürlerinden “iktibas” yoluyla Türk toplumunda gerçekleştirdiği harf ve şapka inkılâpları yanı sıra medeni hukuk alanında öngördüğü köklü değişimlerdir. Bu gibi durumlar ise temelde antropologların ilgi alanına girmektedir.

## KAYNAKÇA

ACIPAYAMLI, ORHAN

- 1982 "Pertuvan'da Kız İsteme Ve Düğün." *Antropoloji*, Sayı 11 (1978-1979), ss. 39-46.

BALAMAN, ALI RIZA

- 1969 "Ankara Köylerinden Örencik'te Meydana Gelen Kültür Değişmesi." *Antropoloji*, Sayı 4 (1967-1968), ss. 259-328

BARNOUW, VICTOR

- 1978 *An Introduction to Anthropology; Volume II: Ethnology* Homewood, Illinois: The Dorsey Press.

BENEDICT, RUTH

- 1961 *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

ERDENTUĞ, NERMİN

- 1977 *Sosyal Adet ve Gelenekler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. No: 254

ERDENTUĞ, NERMİN; ERDENTUĞ AYGEN

- 1985 "Çağdaşlaşma ve Kültür Yetersizliği." *Antropoloji*, Sayı 12 (1980-1985), ss. 9-16

FAIRCHILD, H.P., der

- 1955 *Dictionary of Sociology and Related Sciences*. Ames, Iowa: Littlefield, Adams and Co.

FORDE, C.D.

- 1939 *Habitat, Economy and Society: A Geographical Introduction to Ethnology* London: Methuen and Co. Ltd.

GÖNÜL, MACİDE

- 1967 "Türk Halı ve Kilimlerinde Sembolik Kuş Şekilleri." *Antropoloji*, Sayı 3 (1965), ss. 199-272

GÜVENÇ, BOZKURT

- 1972 *İnsan ve Kültür: Antropoloji'ye Giriş*. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları No: G-1



HERSKOVITS, M.J.

1955 *Cultural Antropology*. New York: Alfred A. Knopf.

1962 *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Alfred A. Knopf

KEESING, FELIX M.

1965 *Cultural Antropology: The Science of Custom*. New York: Holt, Rinehart and Winston

LEWIS, I.M.

1976 *Social Antropology in Perspective*. Middlesex, England: Penguin Books

MEAD, MARGARET

1971 "The Study of Culture at a Distance." *The Study of Culture at a Distance*, M. Mead ve Rhoda Metraux, der., Chicago: The University of Chicago Press

ÖRNEK, SEDAT VEYİS

1971 *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yay. No: 200

PARSONS, TALCOTT, der.

1964 *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press

PATAI, RAPHAEL

1952 "The Middle East as a Culture Area." *Middle East Journal*, Sayı 6, ss. 1-21

1978 "The Culture Areas of the Middle East." *The Nomadic Alternative: Modes and Models of Interaction in the African-Asian Deserts and Steppes*, W. Weissleder, der. The Hauge: Mouton Pub. ss. 3-39

PLOG, FRED; BATES, DANIEL G.

1980 *Cultural Antropology*, New York: Alfred A. Knopf.

ROUSE, IRVING

1964 "Archeological Approaches to Cultural Evolution." *Explorations in Cultural Antropology: Essays in Honor of George P. Murdock*, W.H. Goodenough, der. New York: Mc Graw-Hill Book Comp., ss. 455-468

SARAN, NEPHAN

1984 *Köylerimiz*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. No: 3222

SLOTKIN, J.S.

- 1950 *Social Antropology: The Science of Human Society and Culture*. New York: The MacMillan Comp.

TSCHOPIK, HARRY, JR.

- 1952 *Indians of North America*. New York: The American Museum of Natural History.

USTABULUT, VAHİDE

- 1985 *Saray Köyü* (A.Ü.D.T.C.F. Antropoloji Bölümü, Yayınlanmamış Lisans Tezi)

VALOIS, HENRI-V

- 1975 *İnsan Irkları*, çev. Seniha Tunakan. Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yay. No: 163

WELLS, CALVIN

- 1984 *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, çev. Bozkurt Güvenç. İstanbul: Remzi Kitabevi.

YONEYAMA, TOSHINAO

- 1973 "The Formation of National Culture in Africa: A Comparative Study." *Kyoko University African Studies*, Vol. VIII, ss. 1-15