

Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz

N. Serpil ALTUNTEK*

Özet

Bu çalışmada, bilişsel antropoloji, yapısal antropoloji ve simgesel antropolojinin temsilcilerinden, sırası ile, Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz'in kültür ve zihin kavramları arasında kurduğu ilişkisellik konu edinilmiştir. Farklı epistemolojik ve metodolojik yönelimleri olmasına rağmen, her üç yaklaşım da kültürel ve sosyal alanların birbirinden ayrı olduğu öncülünü paylaşırlar ve kültürü kavramlaştırmanın bir aracı olarak zihni ele alırlar. Goodenough, kültürü bilgi sistemleri olarak kabul eder. Başka bir deyişle, kültür, bilişsel modellerin bir yansıması olan ortak kategorize sistemleridir. Lévi-Strauss ise, kültürü insan zihninin simgesel ifadeleri olarak görür. Öte yandan, Geertz kültürü ortak simgeler ve anlamlar sistemi olarak tanımlar ve kültürün, "bireylerin zihinlerinde değil, onların zihinleri arasında olduğunu" ileri sürer. Ne var ki, kültürü sadece zihnin bir fonksiyonu olarak ele almak, antropolojiyi gerçek hayattan ve sosyal olgulardan koparma tehlikesini doğurur. Bunun çözümü, sosyal alanları kültür kavramı içine dahil ederek, daha dinamik bir kültür anlayışı geliştirmektir.

Anahtar sözcükler: Kültür, zihin, bilişsel antropoloji, yapısal antropoloji, simgesel antropoloji, Goodenough, Lévi-Strauss, Geertz

Abstract

In this study, the focus is on the relation between culture and mind put forward by Goodenough, Lévi-Strauss and Geertz, respectively, the pioneers of cognitive anthropology, structural anthropology and symbolic anthropology. Although they have different epistemological and methodological orientations, all of them share the premise that culture and society are distinct realms and regard mind as a means of cultural conceptualization. Goodenough sees cultures as systems of knowledge. In other words, cultures are systems of common categorization, a reflection of cognitive models. Lévi-Strauss visualizes cultures as the symbolic expression of the individual minds. On the other hand, Geertz defines cultures as systems of shared symbols and meanings and suggests that cultures are "between the minds of individuals, not in them". However, considering cultures only as a function of mind leads to the danger of breaking anthropology from real life and social facts. The solution to this problem is to develop a dynamic concept of culture inclusive of social realms.

Key words: Culture, mind, cognitive anthropology, structural anthropology, symbolic anthropology, Goodenough, Lévi-Strauss, Geertz

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, altuntek@tr.net

Giriş

Sosyal bilimlerdeki en çetrefil kavramlardan biri, kültürdür. Bunun başlıca nedeni, ilk kullanımında taşıdığı anlamdan bugüne kadar, her yeni anlayış doğrultusunda yeni anlamlar kazanmasıdır.¹ Bununla birlikte, yakın zamanlardaki tartışmaların çoğunda, kültür, dünya görüşlerini, inanç sistemlerini, estetik ifadeleri ve diğer tasavvuri fenomenleri inşa eden bir sistem olarak kavramlaştırılır (Joseph 1998: 8). Kültürün bu şekilde kavramlaştırılması kültürü bir bilişsel sistem, bir yapısal sistem ve bir simgesel sistem olarak ele alan farklı yaklaşımları birbirine yaklaştırır ve Keesing (1974:77) bunları “tasavvuri kültür kuramları” (*ideational theories of culture*) olarak adlandırır.

Kültür kavramını tasavvuri fenomenlere göre ele alış, uzun süreden beri devam edegelen akademik tartışmaların sonucudur. Burada bu tartışmalara girmeye yerimiz yok. Bununla birlikte, Keesing’in ortak bir başlık altında kümelenirdiği bu kuramların kültür ile zihin/ biliş arasında kurduğu ilişkisellik, bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Bir Bilişsel Sistem Olarak Kültür: Goodenough

Bilişsel yaklaşımı savunanlar, dünyanın kaotik olduğunu ve fakat insanların onu sınıflayarak anlayabildiğini ve hiçbir iki toplumun aynı semantik alanlar (*semantic domains*) kümesine sahip olmadığını ileri sürerler. Başka bir deyişle, insanlar bazı fenomenleri dikkate alarak ve diğerlerini göz ardı ederek, yani fenomenleri gruplayıp sınıflandırarak dünyayı düzene sokarlar. Bu nedenle, bilişsel yaklaşım, kültürleri birer bilgi sistemleri olarak ele alır. Kültürel bilgi, “diğer insanlarla paylaşılan ve onlardan öğrenilen sözcükler, hikayeler ve sanat ürünlerinde gömülüdür” (D’Andrade 1995: xiv). Buna göre, belirli bir toplumdaki her kişi kendi kültürünün haritasına veya zihinsel şablonuna (*mental template*) sahiptir; yani, kültür sadece onun taşıyıcılarının zihinlerinde mevcuttur (Applebaum 1987: 406).

¹ Eagleton (2000: 9), kültürün (*culture*) etimolojik açıdan doğadan türetilmiş bir kavram (örneğin, kültür ile aynı kökenden olan “coulter”, saban demirinin ağzı anlamına gelir ve emek ve tarıma işaret eden diğer sözcükler de İngilizce’de aynı kökene dayanır) olduğunu belirtir. Ancak kültür kavramının içeriği ve anlamı zamanla değişir ve Thompson (1990), kültür fenomeninin dört ayrı kavramlaştırma tarzı ile bu değişimi gösterir: kültür kavramı, klasik yaklaşımda zihinsel ve ruhani bir gelişme sürecini; betimsel yaklaşımda inançlar, değerler, gelenekler, alışkanlıklar ve pratikleri; yapısal yaklaşımda yapılanmış bağlamların simgesel formlarını ve simgesel yaklaşımda simgeler ve simgesel eylemin yorumunu temsil eder. Kültürü kavramlaştırma girişimleri, elbette bu genel sınıflamadan çok daha fazladır.

Bu yaklaşımın başlıca temsilcilerinden² Ward H. Goodenough bu düşüncüyü şöyle ifade eder:

Bir toplumun kültürü, onun üyelerinin kabul edebileceği bir tarzda işlemesi için kişinin bilmesi veya inanması gerekenlerden ibarettir . . . kültür özdeksel bir fenomen değildir; nesnelere, insanlar, davranışlar veya duygulardan ibaret değildir. Daha ziyade bunların örgütlenişidir. İnsanların zihninde bulunan şeylerin biçimidir -algılama, ilişkilendirme ve yorumlama modelleridir (Goodenough 1964: 36).

Dolayısıyla, “insan davranışının altında yatan kavramsal bir kip” (aktaran Keesing 1972: 300) olarak gördüğü kültür, ona göre, toplumun üyelerinin kendi toplumundaki gerçek sosyal davranış tanımlarken, sınıflarken, tartışırken, yorumlarken kullandığı zihinsel teçhizatır (Casson 1994: 63). Kısaca kültür, bir zihinsel modeller kümesidir.³ Bir kültürde zihinsel modellerin, yani belirli düşünce örüntülerinin, dünyayı kavrama, çıkarımlar yapma ve öngörülerde bulunma tarzlarının paylaşılabılır olması, ancak öğrenme süreçleri ile mümkündür. Goodenough’ın (1964:36) deyişi ile kültür, öğrenmenin nihai ürünüdür.

Öte yandan, gözlemlenebilir olayların arkasında tasavvuri kodların yattığı düşüncesi kültürleri epistemolojik olarak dilin alanına dahil eder. Goodenough (1994: 265-66) dil ve kültürün aynı fenomen sistemi olduğunu söyler, çünkü ona göre her ikisi de insan faaliyetlerinden köken alır. Şöyle ki; “Verili bir faaliyet türü içinde birbirleri ile düzenli olarak etkileşen insanların o faaliyeti nasıl yapacaklarına ilişkin yeterli anlayışı paylaşmaları ve onu yaparken birlikte çalışabilecek şekilde birbirleriyle iletişim kurmaları gerekir.” (Goodenough 1994: 256).

Bu görüş, kültürlerin dil tarafından biçimlendirildiğini ve farklı dillerin farklı düşünme biçimleri ürettiğini ileri süren erken dönem antropolojik araştırma geleneklerinden, Sapir-Whorf (dilbilimsel görelilik) hipotezinden köken alır

² Bu yaklaşımın ilk dönem temsilcileri arasında Charles O. Frake ve Harold C. Conklin de yer alırlar. Her biri ortak bir yöntemsel yönelimle akrabalık terminolojisi (Goodenough 1970), renk terminolojisi (Conklin 1964), hastalık kategorileri (Frake 1964) gibi semantik alanlardaki terimleri tanımlayarak her terimin semantik alandaki başka terimlerle ilişkisini gösterdiler. Bununla beraber, Goodenough (1994: 275) başlıca ilgi alanının, insan davranışının amaca yönelik olması nedeniyle beklenti-yönetimli sistemler (*expectation-governed systems*) olduğunu belirtir.

³ Kültürün insan zihnindeki imgesi, bu yaklaşım içinde, “bilişsel şema”, “labirent yolu” (*mazeway*) gibi kavramlarla da ifade edilir.

(Casson 1994:62).⁴ Bireyler arasında bildirişimi sağlayan dilsel davranışı simgesel bir yapı olarak ele alan Sapir, bu yapının, iç özellikleri ile düşünceyi yansıttığına inanıyordu (Rifat 2005: 53). Dili, onun ifade edişi ile, *kültürün simgesel kılavuzu* olarak görmekteydi.⁵

Dil “toplumsal gerçeklik”in bir kılavuzudur. ... gerçekte, toplumsal sorunlar ve süreçler konusundaki düşüncemizi büyük ölçüde koşullandırır. İnsanlar, yalnızca nesnel bir dünyada yaşamadıkları gibi, sözcüğün genel anlamıyla yalnızca toplumsal etkinlik dünyasında da yaşamazlar; insanlar toplumların anlatım aracı durumuna gelen özel dilin gereklerine uyarlar geniş ölçüde. ... Aslında, “gerçek dünya”, büyük ölçüde, hiç de bilincine varılmadan, topluluğun dilsel alışkanlıkları üstüne kurulmuştur (Sapir 2005 [1928]: 115-16).

Sapir gibi, Whorf da dünyaya dair bilişsel bir kavrayışın dil dolayımıyla olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre (1956), dilini konuştuğumuz toplulukta varolan ve dilbilimsel bir sisteme göre düzenlenmiş bir anlaşma (başka bir deyişle, *gramer*) doğrultusunda dünyayı parçalara ayırırız ve kavramlar içinde onu tekrar örgütleyip, ona anlamlar atfederiz. Bir dil/ kültür sistemindeki *gramer* kurallarının ve sözcük dağarcığının belirleyiciliği aynı zamanda o dil/ kültür sistemini diğer sistemlerden ayırır. Örneğin, Hopi (bir Amerikan yerlisi toplumu) *grameri* İngilizce *gramerden* farklıdır ve aynı zamanda Hopi dilini konuşanların zihni İngilizce konuşanların zihninden farklı bir şekilde işler. Bu durum, sadece düşünmede değil zaman, mekan gibi algısal farklılıklarda da kendini gösterir.

Doğayı, yerel dillerimizin kurallarına uygun bir şekilde parçalara ayırırız. ... dünya, zihnimiz tarafından örgütlenmesi gereken izlenimlerin kalediyoskopik bir akışı içinde sunulur –ve bu ekseriyetle zihnimizdeki dilbilimsel sistem dolayımıyla. Doğayı kategorilere ayırır, onu kavramlar içinde örgütler ve ona anlamlar atfederiz, çünkü onu bu şekilde örgütlemek üzere dilini konuştuğumuz toplulukta sahip olunan ve dilimizin örüntüleri içinde bir sisteme göre düzenlenip maddeleşmiş bir anlaşmanın ekseriyetle tarafıyızdır (Whorf 1956: 213).

Dilbilimsel sistemlerin hem *belirleyiciliği* hem de *göreliliği* Goodenough’ın bilişsel yaklaşımında önemlidir, çünkü farklı toplumlarda karakterize olan konuşma, davranış, sosyal düzenlemeler ve inanç ifadelerindeki gözlemlenebilir farklılıkları

⁴ Goodenough kültüre bakışının tıpkı Sapir gibi dilbilimine ve sosyal psikolojiye açık ve onlardan türeyen bir yaklaşım olduğunu belirtir (1994: 272, n1).

⁵ Aslında Sapir de “dilbilim verileri dilin kültürü yansıttığını göstermektedir” diyen önceli/ hocası Boas’ın (2005: 111) izinden gitmektedir.

açıklayıcı önermelerini dil ve kültürün özdeşliğinde görür (Goodenough 1994:263). Dilbilimini, aynı zamanda, kültürün çözümleyici bir aracı olarak ele alır ve bu nedenle dilbilimsel antropolojiden ödünç aldığı *bileşen analizini* (*componential analysis*) kültür incelemelerinde kullanır. Bu yöntemin toplumun üyelerinin kendi emik tanımlamalarını (çeşitli kültürlerdeki insanların dünyasını onların terimleri ile anlamak ve tanımlamak) sunduğunu⁶ ve bu sayede kültürel farklılıkların altında yatan bilişsel modelin ortaya çıkarılabileceğini ileri sürer (Goodenough 1994: 261-64). Başka bir deyişle, *Yeni Etnografi* veya *Etnobilim* denilen bu yöntem, ona göre, davranışın ve gözlemlenebilir olayların altında yatan ve ona rehberlik eden içsel bir kavramsal sistemi, yani “kültürel grameri” (*cultural grammar*) ortaya çıkarmanın araçlarıdır (Casson 1994: 61-62; Duranti 1997: 173). Böylece, tıpkı dilbilimdeki gramer analizi gibi, zihindeki kültürel örgütlenişin altında yatan ilkeleri belirlemeyi hedefler.

Ne var ki, “kültürel gramer” nosyonu insan bilgisinin ve deneyiminin karmaşıklığı ve zenginliği karşısında yetersiz kalır; ayrıca, etnobilim yöntemi bütünüyle bir bilişsel sistemin nasıl örgütlendiğini ve ele alınan parçaların daha geniş bir modele nasıl uyduğunu yeterince gösteremez (Keesing 1974: 78). Öte yandan, semantik alanların aşırı kültüre göreliliği kültürler arası karşılaştırma yapma imkanını ortadan kaldırır.

Bir Yapısal Sistem Olarak Kültür: Lévi-Strauss

Bir yapısal sistem olarak kültür anlayışı *örüntülü bütünde* yer alan öğeler arasındaki ilişkiye dairdir. Ancak bu, işlevselciliğin (örneğin, Radcliffe-Brown’un) gerçeğin bir “görünümü” olarak ele aldığı ve ampirik sosyal ilişkileri betimlemek üzere kullandığı “sosyal yapı” anlayışından farklıdır (Godelier 1983: 128, Ulin 2001: 141). Sosyal yapı, yapısalcılığın önde gelen temsilcilerinden Lévi-Strauss’a göre, “dolaysızca görünen ve gözlemlenen gerçeklikler değil, insanlar arasındaki görünür bağıntıların ötesinde varolan gerçeklik düzeyleridir ve işleyişleri toplumsal dizgenin [sistem] derin mantığını oluşturur; toplumun görünür düzeni ancak bu *derin düzeye* dayanarak açıklanabilir” (aktaran Godelier 1983: 128, italik ilave edildi). Başka bir deyişle, toplumsal yaşamın şaşırtıcı ve benzersiz olaylar düzeyinin altında gizli oluşturucu mekanizmalar bulunduğu ve yüzeydeki görünür düzeni anlamak için daha derindeki düzeye bakmanın gerekliliği ileri sürülür. Bu mekanizmalar sadece hazır ve etkili değil aynı zamanda örüntülüdür de (Smith 2001: 96).

⁶ Bu yaklaşımın izlerini yine Boas’da buluruz. Boas, her kültürün tikel olduğunu vurgulayarak antropolojide kültürel görelilik yaklaşımının temellerini atmıştır (McGee ve Warms 1995: 346).

Bu yaklaşımda “yapı” kavramının doğrudan köken aldığı iki temel kaynak vardır. Öncelikle, dilbilimindeki gelişmeler, özellikle Prag dilbilim ekolünden Jakobson’un dilleri sesbilimsel açıdan sınıflaması (ikili karşıtlıklar sistemi) ve Saussure’un hem sistem kavramı hem de sembollerin rolünü inceleyen bir bilim olarak göstergebilimin kurulmasına yol açan düşünceleri, yapısalcı bir kültür kuramının gelişmesinde rol oynar. Prag dilbilim ekolüne göre, sistem, doğrudan doğruya kavranabilen bir nesne veya bir töz değil bir biçimdir; onun kavranabilmesi ancak öğeleri arasındaki farklılıklar ve karşıtlıklar yoluyla gerçekleşebilir (Yücel t.y.: 21). Bu nedenle yapısalcılık, yöntemsel bir yaklaşım olarak ortaya çıkar: Bir dilin yapısı düşünüldüğünde, yapısal bir analiz eşzamanlı bir bütün olarak sisteme ilişkindir; öte yandan bir dildeki yapılar ele alındığında o vakit bu, öğeler arasındaki kaçınılmaz ilişkiler grubuna işaret eder (Hénaff 1998:13). Dolayısıyla, Saussure bir sistem olarak dili analiz ederken, konuşma (*parole*) ile dil (*langue*) arasında bir ayrıma gider ve bunlardan *parole*, dil kullanımının gerçek ampirik örneklerini temsil ederken, *langue* “derin yapı”yı gösterir –yani, *parole*’nin altında yatan bir işaret sistemidir (Smith 2001: 99).

Saussure, insanların ne söylediklerinden çok, bir şey söylemelerini mümkün kılan temeldeki dilbilim sistemi ile ilgilenir (Smith 2001: 99). Benzer şekilde Lévi-Strauss (1963:65) da, yüzeyde oldukça farklı olan sosyal yaşamın -dil, sanat, hukuk ve din gibi- biçimleri arasında temel benzerlikler olduğunu öne sürer. Bu nedenle “derin yapı”, ona göre, kaotik düzeyin altındaki düzeni temsil eder. Ne var ki bu kavramın yarattığı metodolojik ve epistemolojik bazı güçlükler vardır. Bunu aşabilmek için Lévi-Strauss’un başvurduğu kavramlardan biri matematiğin “model” kavramıdır. Ona göre, derin yapıya geçebilmek ancak *modellerin aracılığıyla* mümkün olabilir (Hénaff 1998:14). Bu ifadenin anlamı özellikle Fransız Bourbaki grubunun⁷ matematiksel yapı kavramında yatar.

Bu jenerik başlığın altında sıralanan çeşitli nosyonların ortak özelliği, hepsinin doğası *taayin edilmemiş (not specified)* öğeler kümesine uygulanmasıdır; bir yapıyı tanımlamak için bu öğelerin ihtiva ettiği bir veya daha fazla ilişki ele alınabilir. ... o vakit bu ilişki veya ilişkilerin tasavvur edilen yapının *aksiyomları* olan belirli koşulları (tek tek sayılmış olan) yerine getirdiği varsayılabilir (*postulate*). Verili bir yapının aksiyomatik teorisini geliştirmek için, incelenen öğelerle ilgili *diğer bir hipotezi bizzat yasaklayarak* (ve özellikle onların belirli ‘doğası’yla ilgili bir hipotezi), onun aksiyomlarının tüm mantiki sonuçları çıkarsanır (aktaran Hénaff 1998: 13-14).

⁷ Fransız biçimcilik ekolünü 1949’da kurup geliştiren Bourbaki grubu, tüm matematiksel kuramların genel bir kümeler kuramının genişletilmiş bir biçimi olabileceğini savunuyorlardı. Örneğin, bu gruptan Benoit Mandelbrot, kümeleri en karmaşık matematiksel model olarak tanımlar ve doğadaki düzensizliğin içindeki “desenler”i (*fractal geometri*) ortaya koyar (Karaçay 2004). Lévi-Strauss (1963: 283) ise matematiksel mantık, küme kuramı, grup kuramı ve topoloji gibi alanlardaki gelişmelerden haberdardır ve sosyal bilimlerdeki yapısal incelemelerin, modern matematikteki gelişmelerin dolaylı sonucu olduğunu söyler.

Sosyal yapılar doğrudan gözlenebilir olmadığından, Lévi-Strauss'a (1963:279) göre, ancak modeller biçimde *inşa edilebilirler* -tıpkı matematikte olduğu gibi. Modellerin yapı niteliğini kazanabilmesinin ise bazı koşulları vardır:

Birinci olarak, yapı bir sistemin özelliklerini sergiler. Bu, birkaç öğeden oluşur ve bunlardan birindeki değişiklik diğer tüm öğeleri de etkileyerek değiştirir.

İkincisi, her verili modelle aynı tipteki bir modeller grubunda meydana gelen bir dizi dönüşüm onun için de olasıdır.

Üçüncüsü, yukarıdaki özellikler, modelin öğelerinin bir veya daha fazlasında belirli değişiklikler olursa onun nasıl tepki vereceğine dair öngörülebilir bulunmasını mümkün kılar.

Nihayet, model, gözlenen olguların hepsinin anlaşılabilmesini sağlayacak şekilde oluşturulmalıdır (Lévi-Strauss 1963:279-280).

Dolayısıyla Lévi-Strauss için “model” kavramı metodolojik bir araçtır ve onun şu ifadesi bunu bir kez daha ortaya koyar: “sosyal yapı incelemelerinin hedefi modeller yardımıyla sosyal ilişkileri anlamaktır” (1963:289).⁸

Lévi-Strauss derin yapıları ele alırken bir başka operasyonel kavram olarak “bilinçdışı”ni (*unconscious*) kullanır, ama bilinç (*conscious*) kriterine kuramında yer vermez. Matematiksel bir aksiyomatik kuramda olduğu gibi, bu kriteri hipotez yoluyla baştan elimine eder (Hénaff 1998:103). Çünkü normlar olarak bilinen bilinç modelleri, ona göre, fenomenleri açıklamaz sadece onların sürdürülmesini sağlar (Lévi-Strauss 1963: 281).

Lévi-Strauss, Durkheim’in sosyolojisinin etkisi ile, sosyal yapıların “bilinçli olmadığını” vurgular (Hénaff 1998: 95-97) ve bilinçdışı kavramına, bir anlamda bilinci değilleyerek ulaşır.⁹ Bilinçdışı zihinsel faaliyetin bir özelliği olarak düşünür

⁸ Lévi-Strauss (1963: 279), sosyal yapı ile sosyal ilişki kavramlarını birbirinden kesin bir şekilde ayırır ve sosyal ilişkilerin, sosyal yapıyı açığa vuran modellerin oluşturulması için yararlanılan ham materyallerden ibaret olduğunu söyler.

⁹ Williams (2005) tarihsel bir süreç içinde bilinç ve bilinçdışı kavramının çeşitli anlamları üzerinde durarak bu kavramların içerik analizinin nasıl zorlu olduğunu ortaya koyar: *Conscious* (bilinç) kavramının, İngilizce’de, 17. yüzyıla kadar giden çeşitli kullanım biçimleri vardır ve günümüzde, genellikle kendinin farkında olma, etkin ve uyanık anlamlarını içerecek şekilde kullanıldığı görülür. *Unconscious* (bilinçdışı) ise *conscious*’un olumsuz anlamını karşılayacak şekilde, yani “*not conscious*” olarak kullanılır. Bununla birlikte, *subconscious* (bilinçaltı) ile *unconscious* arasında bir belirsizlik vardır; ancak bilinç düzeyine geçişe direnen ve özel durumlar dışında geçişin mümkün olmadığını ifade etmek için, özellikle Freudcu ekolde *unconscious* kavramı tercih edilir (Williams 2005: 388-393). *Preconscious* (bilinçöncesi) kavramı ise, o an için farkında olunmayan ama bilinç düzeyine kolayca geçebilen anılar, duygular, düşünceleri ifade eder (Budak 2000: 569). Lévi-Strauss’un yapısalcılığının kavramsal çerçevesine ilişkin daha derin bir analiz için bkz. Hénaff, M. (1998). *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ama bundan kastettiği örneğin, Freudcu bir anlayışla bastırma veya algı yanılması¹⁰ değil, bilginin içsel koşullarıdır. Ancak anlam ile ilgilenmez, çünkü bilinçdışı sadece bir biçimdir; onun deyişi ile, bilinçdışı “daima boştur –veya, daha doğrusu, tıpkı içinden yiyeceklerin geçtiği mide gibi zihinsel imgelere yabancısıdır” (Lévi-Strauss 1963: 203). Dolayısıyla bilinçdışı, kendine ait olmayan örgütlü veri için bir sistemdir: “Özgül bir işlevin organı olarak, bilinçdışı sadece başka yerde –dürtüler, duygular, temsiller ve anılar- ortaya çıkan eklemlememiş öğeler üzerine yapısal yasaları dayatır” (Lévi-Strauss 1963: 203). Ayrıca, biz ve öteki arasında bir tür aracıdır:

Bilinçdışı böylece benlik ve ötekiler arasında dolayım sağlayıcı (*mediating*) terim olur. Bilinçdışının içine yönelmek ... kendimize doğru bir hareket değildir; bize yabancı gözükken bir düzeye varırız, bizim en gizli benliğimizi barındırdığı için değil, ancak (çoğunlukla), kendi benliğimizin dışına çıkmayı gerektirmeden, hem bizlerin hem de ötekilerin - tüm zamanlarda tüm insanların zihinsel yaşamının tüm biçimlerinin durumu olan- faaliyet biçimlerini bir araya getirmemizi sağladığı içindir (Lévi-Strauss’dan aktaran Hénaff 1998: 104).

Bunun anlamı şudur; düşüncenin bilinçdışı düzeyi tamamen kendimize ait değildir, insanın ortak özelliğidir ve bunu başkaları ile paylaşıyoruz.¹¹ Paylaşılan; Jung’un arketipsel sınıflamasında yer verdiği “ortak bilinçdışı”¹² kavramıyla kastettiği değil, Saussure’un ileri sürdüğü dilbilimsel *göstergelerin nedensiz özelliği* ile aynı olan yapısal mekanizmalardır (Lévi-Strauss 1963: 208-209).

Saussure’a göre, göstergeyi oluşturan gösteren (işitim imgesi) ve gösterilen (kavram) arasındaki ilişki nedensizdir ve fakat kültürel ve tarihsel olarak uzlaşımsaldır. Başka bir deyişle, örneğin, “kedi” gösterilenini akla getiren bir

¹⁰ Lévi-Strauss (1983: 101), zihni kavramlaştırırken psikanalizi değil, dilbilimindeki çalışmaları örnek aldığını belirtir. Bununla birlikte, onun yorumlama tekniği ile Freud’un rüyaların yorumunda kullandığı teknik arasında paralellik kurulmaktadır (Jameson 2003: 111).

¹¹ Lévi-Strauss, bir tür rezervuar olarak gördüğü bilinçöncesi (*preconscious*) kavramını da kullanır. Yine Freudcu kullanımdan farklı bir şekilde, bu kavrama yeni bir anlam yükler: Bilinçöncesi, Saussure’un *parole* kavramına benzer şekilde, “her birimizin kendi kişisel tarihinde biriktirdiği bireysel sözcük dağarcığıdır. Ancak, bilinçdışı yasaları, sözcük dağarcığını kendi yasalarına göre yapılaştırdığı ve bir dile dönüştürdüğü oranda, bu dağarcık bizim ve başkaları için, anlamlı olur” (Lévi-Strauss 1963:203). Yasalar tüm bireyler ve tüm örnekler için aynı olduğundan, yapıya göre sözcük dağarcığına ikincil bir önem atfeder (Lévi-Strauss 1963:203).

¹² Jung’a göre, her insanın bastırıldığı duygu, düşünce ve dürtülerden oluşan kendi kişisel bilinçdışından başka, evrim boyunca diğer bütün insanlarla, hatta hayvanlarla paylaştığı ortak bir bilinçdışı vardır (Budak 2000: 555).

gösterendir. Göstergenin bu iki bileşeni arasındaki ilişki nedensizdir, çünkü bu dört işaretin (k-e-d-i) kedi anlamına gelmesini gerektiren kültürel ve tarihsel uzlaşımlar dışında hiçbir içsel neden yoktur. Anlam ise göstergeye içkin değildir, sadece o göstergenin diğer göstergelerden farkının sonucudur (Eagleton 2004: 126). Dolayısıyla, Lévi-Strauss'a göre insanın dilbilimsel özelliklerinin yapısal işleyişi ile bilinçdışının yapısal yasaları aynı derin yapının düzenleyici mekanizmalarına bağlıdır. Bu nedenle, örneğin bir mitin çözümlenmesinden çok onun inşa edilmesindeki evrensel mekanizma ile ilgilenir (Hénaff 1998: 101). Bir tür dil olarak kabul ettiği mitlerin herhangi bir masalı anlatmaktan ziyade gerçekliği sınıflandırma ve düzenleme biçimleri, yani bir tür düşünme aygıtları olduğunu öne sürer (Eagleton 2004:134).

Lévi-Strauss (1963:203), bütünüyle insana özgü olarak gördüğü bilinçdışı yasaların işleyişini “simgesel işlev” olarak adlandırır: bu yolla, anlam atfedilen *algılanabilir* öğeler, farklılıklar ve karşıtlıklar içinde birbirine eklenerek örgütlenir ve bütünleşir. Bu temel işleyiş açısından, insan zihni, “her yerde bir ve aynıdır ve aynı kapasitelere sahiptir” (Lévi-Strauss 1986:31).

Ne var ki, “zihin” ve “kapasiteler”in tanımlanmasındaki belirsizlik, insan zihnine dair iki ayrı kavrayışa işaret eder. Bunlardan birincisinde, maddeci ve indirgeyici bir şekilde, zihin; beyin veya sinir sistemindeki kendi organik alt tabakası ile eşitlenir (Shore 1996: 31). Çünkü, ona göre, dış dünyayı ancak duyularımız aracılığıyla ve beynin oluşturduğu biçim ile kavrarız; beynin algıladığı şey, *ayırıcı nitelikler*dir (Lévi-Strauss 1983: 118). Diğeri ise, zihinsel kapasitelerin farklı tarihsel ve kültürel koşullar altında farklı olduğuna dairdir. Bu görüşte, zihin kavramı zımnen beyin ve örgütlenmiş deneyimin etkileşiminin bir özelliği olarak kavramlaştırılır (Shore 1996: 31): “insanlığa ait bütün zihinsel kapasiteler bir kerede geliştirilemez. Yalnızca küçük bir bölümü kullanılabilir ve bu her kültürde farklıdır” (Lévi- Strauss 1986:31). Bu nedenle, kültür, onun anlayışında, zihnin birikimli yaratımlarıdır (Keesing 1974: 78) ve bilişsel potansiyeller olarak tüm insanlarda ortak olan zihin ise, sosyal deneyimin bir özelliğidir (Shore 1996: 32).

Yapısalcılık, merkeze aldığı bilinçdışı kavramı dolayısıyla derin yapının önceliğine işaret eder. Bu kavram gerçekliği tanımlamaz ama gerçekliği açıklayan nesnel bir araç (*quantifier*) olarak ele alınır (Hénaff 1998: 101). Ne var ki, bireyin üzerinde yapıya, bilincin üzerinde bilinçdışına verdiği önem nedeniyle, bizi, zandan dışı -tarihin bütün olabilirlikleri insan zihninde mevcut olsa bile- bir belirlenimcilik ile karşı karşıya bırakır (Leledakis 2000: 79-80).

Bir Simgesel Sistem Olarak Kültür: Geertz

Kültürü ortak bir simgeler ve anlamlar sistemi olarak ele alan anlayışa göre kültür, tamamen bizi çevreler ve yaşamın bütün yönlerini kaplar (Smith 2001: 199). Geertz¹³ bunu bir örümcek ağı analogisi ile ifade eder: “insan, kendi kendine ördüğü anlam ağında asılı bir hayvandır, kültürü bu ağlar olarak ele alıyorum.” (1973: 5, italik ilave edildi). Yani dünya kendimizin de içinde bulunduğu ve hiçbir zaman aşamayacağımız bir anlamlar çemberidir (Rabinow ve Sullivan 1990:4). Böylece, yapısalcılığın konu dışı bıraktığı “anlam” sorunu merkeze alınır.

Geertz için kültür kavramı asli bir önem taşır ve bunu sosyal yapı kavramından ayırır:¹⁴ Kültür, ona göre, “bireylere kendi dünyasını tanımladığı, duygularını ifade ettiği, kendi kararlarını verdiği bir inançlar, ifadesel simgeler ve değerler çerçevesi” sunar, yani kültür “insanın kendi deneyimlerini yorumlamasını sağlayan ve eylemlerine rehberlik eden bir anlam dokusudur”; sosyal yapı ise “eylemin aldığı biçim, gerçekte varolan sosyal ilişki ağıdır” (Geertz 1973: 144-145). Aynı olgunun farklı soyutlamaları olarak kabul ettiği bu iki düzeyi birbirinden ayırmasının ve sosyal yapı alanının sosyologlara bırakılmasının gerekliliğini ileri sürmesinin nedeni, yaygın kabullerin ötesinde kültürü yeniden tanımlayarak yorumcu (*interpretive*) yaklaşımın¹⁵ epistemolojik alanını belirlemektir.

Geertz (1973:91) “herhangi bir nesne, eylem, olay, nitelik veya ilişkiyi gösteren” simgelerin “kültür vasıtaları” olduğu düşüncesini yapısalcılıkla paylaşır ama Lévi-Strauss’dan farklı olarak, yorumların çeşitli, çoğul olduğunu söyler. Çünkü “simgeler içinde cisimleşmiş anlamlar örüntüsü” (Geertz 1973: 89) sadece aktörlerin zihinlerinde değildir, pratikler biçiminde orta yerdedirler (Rabinow ve Sullivan 1990: 4). Geertz’in, Ryle’den ödünç aldığı göz kırpmak ile göz seğirmesi örnekleri bu düşünceyi açıklayıcı olabilir.¹⁶ Bunların her ikisi de fiziksel bir hareket-

¹³ Bu yaklaşımın Clifford Geertz’den başka iki önemli figürü David Schneider ve Victor Turner’dır. Birbirinden farklı konu alanları ve yöntemleri olsa da hepsi de kültürü ortak bir anlamlar kümesi olarak ele alırlar (Spencer 1998:538).

¹⁴ Geertz, geleneksel ve modern, din ve ideoloji arasında da ayrım yapar; bunlardan din, ona göre, geleneksel toplumun kültürünün en tipik modeli iken ideoloji modern olanın tipik modelini teşkil eder (Kuper 2001:97).

¹⁵ Kültür çözümlemesinin yasalar arayışındaki deneysel bilimle değil, ancak anlam arayışındaki yorumcu bilimle mümkün olduğunu düşünen (1973:5) Geertz, hümanistik bir kökeni olan yorumcu yaklaşımı şöyle açıklar: “Yorumcu antropolojinin asli vazifesi en derindeki sorularımıza yanıt vermek değildir, ancak diğerlerinin ... verdiği yanıtları bizim için mevcut kılmak ve böylece insanın ne söylediğine dair başvurulabilir bir kayıt tutmaktır” (1973: 30).

¹⁶ Geertz, insan hayatının en küçük detaylarının bağlamsal imlem tabakalarında gömülü olduğunu ve bunun ancak -yine Ryle’den aldığı- “yoğun betimleme” yöntemi ile ortaya çıkarılabileceğini söyler (Spencer 1998:538).

tir ancak göz seçirmesi istem dışı iken göz kırpmak iletişimin özel bir biçimidir ve toplumun diğer üyelerinin bildiği çeşitli anlamlar içerir (Geertz 1973: 6-7). Bu anlamlar durumun bağlamına göre öznelerarasında yeniden inşa edilir çünkü toplumsal ilişki sürecinde hem aktörlerin geçmiş deneyimlerine dayalı *algıları* işbaşındadır hem de aktörler birbirlerine çeşitli bildiriler-anlamlar iletirler ve bunları yorumlarlar. Dolayısıyla, anlam geçmiş ve şimdinin bütünleşmesinin bir ürünüdür (Dongin, Kemnitzer ve Schneider 1977: 19-20).

Geçmiş deneyimler, başkalarının rehberliği altında ve onlarla etkileşim içinde oluşur: sosyalleşme sürecinde çocuğun neye bakacağı, nasıl bakacağı, onun hakkında nasıl hissedeceği, nasıl hissetmesi gerektiği ve nasıl tepki vereceği, kısaca onun ne *anlam* taşıdığı sosyalizasyon ajanları tarafından çocuğa aktarılır (Dongin, Kemnitzer ve Schneider 1977: 19). Ancak simgesel kültürel sayılılar (*propositions*) dünyanın neye benzediğini anlatmaktan daha fazlasını yaparlar; Geertz'in kültür tanımından anlaşılacağı üzere, eyleme rehberlik de ederler (Kuper 2001: 99).

Herhangi bir bireyin bakış açısından, simgeler ekseriyetle verilir. Doğduğunda kendi toplumunda onları halihazır bulur ve bunlar bazı ilavelerle, çıkarmalarla ve kısmi değişikliklerle o öldükten sonra da dolaşımında kalır. Yaşarken onları bazen kısmen, bazen kasten, bazen dikkatle, çoğunlukla kendiliğinden ve kolayca ama daima aynı nihai maksatla kullanır (Geertz 1973:45).

Tarihsel olarak miras alınan kültürel “şablonlar” (*templates*) hem kamusal hem de gelenekseldir (Shore 1996:32). Çünkü Geertz'e göre, insan eylemi için dışsal bir denetim sistemi işlevi gören (1973:45) “imlem yapıları”nın (*structure of signification*) (1973: 9) bir toplamı olarak kültür, semiyotik bir sistemdir -yani, ortak bir öznelerarası simgeler ve anlamlar sistemidir. Buna göre, kültür, üyelerinin söz dağarcığını ve gramerini öğrendiği ve içselleştirdiği bir tür “metin”dir.¹⁷ Başka bir deyişle, aktörler zihinsel (belli bir zihinsel kümeye sahip olmaları doğrultusunda), fiziksel (temel bazı bedensel istidatlara sahip olmaları yönünde) ve toplumsal (birbirleriyle olan ilişkileri belli karakteristik biçimlerde olacak şekilde) açıdan kültürleri tarafından belirlenirler (Fay 2001: 83). Onun kendi ifadesiyle; “Düşüncelerimiz, değerlerimiz ve eylemlerimiz, hatta duygularımız, tıpkı sinir sistemimizin kendisi gibi, kültürel ürünlerdir – daha doğrusu, doğumumuzla birlikte eğilimlerimizden, kapasitelerimizden ve yatkınlıklarımızdan imal edilen ürünler” (Geertz 1973:50).

¹⁷ Geertz, “metin” kavramını toplumbilimlerinin nesnesi olarak önerip, buna ilişkin bir model geliştiren Ricoeur'dan (1990) ödünç alır. Geertz'e göre, başka bir kültürü anlamak, bir metni okumak ve yorumlamak gibidir (Spencer 1998:538).

İnsan kapasitesi, ona göre, davranışın simgesel aracılığına (*mediation*) dayanır. Bu nedenle, insanın gerçekliğinin simgesel modellerine ve gerçeklik için simgesel modellere gereksindiğini vurgular¹⁸ ve insan zihnini biyolojik temellere indirgemeyi açıkça reddeder (Shore 1996:32-33). İnsan zihnini, sinir sistemi ve onun dışsal aktivasyon kaynakları arasındaki bir ilişki olarak ele alır. İnsan hayatında biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel faktörler arasında *stratigrafik* bir aşamalı ilişki olduğunu kabul eder ve insanın bu “düzeyler”in bir bileşimi olduğunu söyler. Ona göre, her düzey tam ve kendine indirgenebilir olmadığından, insan analiz edilirken aşamalı yapıdaki her düzey tek tek kaldırılmalıdır (Geertz 1973:37). Başka bir deyişle, her düzey ancak bir üst düzey ile olan ilişkisinde anlaşılabilir. Bu aşamalı ilişkiye göre, kültürün birbirinden farklı biçimlerinin altında sosyal örgütlenmenin işlevsel ve yapısal düzenlilikleri bulunur. Bu düzeyi destekleyen ve mümkün kılan, altta yatan psikolojik faktörlerdir –“temel gereksinimler”, vb. Psikolojik faktörler düzeyi kaldırıldığında ise insan hayatının görkemli yapısının biyolojik temelleri –anatomik, fizyolojik, nörolojik- ile karşı karşıya kalınır (Geertz 1973:37-38).

Zihinsel işleyişin esasen serebrum içi süreç olduğu ve bunun sadece çeşitli suni aygıtlarla ikinci derecede desteklenebildiği veya çoğaltılabildiği . . . görüşü kabul edilir. Aksine, doğasında varolan parametreleri bakımından nöral süreçlerin tümüyle açıklayıcı ve yeterli bir tanımı imkansızdır, insan beyni her işlem için tamamen kültürel kaynaklara bağlıdır; ve bu kaynaklar, sonuç olarak, zihinsel faaliyetin eki değil, onun bileşenidir (Geertz 1973: 76).

Ona göre, algılamak, anlamak, yargıda bulunmak için kişisel olmayan mekanizmalar bakımından simge-sistemleri veya simgesel şablonlar (*symbolic templates*) bilginin dışsal kaynaklarıdır. Bunlar doğal bir şekilde aşırı plastik olan insan davranışı için gereklidir (Geertz 1973: 216-217). İnsan davranışında, göz seçirmesi ve göz kırpması örneğinin de gösterdiği gibi, bedensel hareket ve insani *eylem* arasında ayırım yapar. Tıpkı Weber gibi, eylemlerin *maksatlı* olduğunu düşünür. Weber’e göre insan eylemi maksatlıdır; neyin arzulanabilir olduğu ve bunda nasıl başarılı olunacağına, vb. dair kavramları içeren arzular tarafından güdülendiğinden bir amaca yöneliktir (Dongin, Kemnitzer ve Schneider 1977: 15). Başka bir deyişle eylemler, belli bir amaca ulaşmaya yönelik olarak bazı kurallar çerçevesinde icra edilir. Bu amaç ve kurallar, Ricoeur’un (1990:34) deyişi ile, “tortulaşmış ya da

¹⁸ Geertz, *kültür örüntüleri* olarak da adlandırdığı simgesel sistemlerin iki yönü olduğunu düşünür: “sosyal ve psikolojik gerçekliğe, hem kendilerine göre onu biçimlendirerek hem de ona göre kendilerini biçimlendirerek anlam, yani nesnel kavramsal biçim verirler” (1973:93).

kurumlaşmış eylemlerde ifadesini bulan anlamlardır” – yani anlam eylemin içinde bulunur. Dolayısıyla, Geertz eylem ile anlam arasındaki ilişkinin kültüre kendi mantığını verdiğini düşünür.

Öte yandan, öznelarası ilişkide aktörün yorumlayıcı özelliğini belirtmek için Hirsch’in –ona atıfta bulunmasa da- “imlem” (*significance*) ile “anlam” (*meaning*) arasında yaptığı ayrımı kullanır. Amerikalı yorumbilimci Hirsch’e göre yazarlar eserlerine kastettiği şeyle özdeş anlamlar verirler oysa okurlar imlemler atfederler, çünkü bir edebiyat eseri farklı dönemlerde farklı insanlar için farklı anlamlara gelebilir. Anlamlar aynı kalırken imlemler tarih boyunca değişir (Eagleton 2004: 92-93). Geertz (1990: 47) için de simgelerin taşıdığı anlam(lar)dan çok aktörlerin ona ne anlam atfettiği önemlidir: “düşüncelerin en mahrem alanına varabilmek için yaptığım şey, . . . sembolik biçimleri –sözcükleri, imajları, kurumları, davranışları- aramak ve çözümlenmek oldu. İnsanların her yerde kendilerini, kendilerine ve başkalarına karşı temsil etmekte kullandıkları sembolik formlar bunlardı.”

Kısaca, Geertz’in yorumcu antropolojisinde Boas’ın kurduğu kültürel görelilik ekolünün derin köklerinin olması ve “yoğun betimleme” olarak adlandırdığı yöntemsel yaklaşımı onu Lévi-Strauss’un yapısalcılığından ayırır. Kültürü düşünceler, değerler ve anlamlardan oluşan bir sistem olarak görmesi nedeniyle yorumcu/ hümanist antropolojinin zihinselci (*mentalist*) yönelimini paylaşır. Diğer zihinselci yaklaşımlardan farklı olarak insan davranışının nedenlerini açıklamak değil, davranışın veya metnin yorumlanması yoluyla anlamın araştırılmasını amaçlar (Applebaum 1987: 482). Öte yandan, insanın psişik çeşitliliği görüşünü savunsa da, biyoözcü zihin görüşü ile psişik birliği eşitlemesi insanın psişik birliği doktrinini destekler niteliktedir ve beyin-kültür etkileşimi görüşünün altında yatan bilişsel imaları gözardı eder gibidir (Shore 1996: 34). Başka bir deyişle, Lévi-Strauss gibi, zihnin birbirine zıt iki modeli arasında salınır: organik ve sabit, psişik birliği doğrulayan ile zuhur eden ve rastlantısal, psişik çeşitliliği doğrulayan (Shore 1996:34).

Sonuç

Birbirinden farklı epistemolojik ve metodolojik yönelimi olan her üç yaklaşım da ortak bir öncülü paylaşırlar: “Kültürel ve sosyal alanlar birbirleriyle ilişkili olsa da birbirlerinden ayrıdır: ne biri ne diğeri safi ötekinin bir yansımasıdır –her biri kendi gerçekliği içinde dikkate alınmalıdır” (Keesing 1974: 83). Böyle bir kavramsal ayrışma, özellikle Geertz’te gördüğümüz gibi, kültür kavramının sınırlanmasına yol açar. Öte yandan, tasavvuri bir sistem olarak ele alınan kültür kavramında zihnin dil (semantik alanlar, kolektif temsiller, simgeler gibi) dolayısıyla *araçsallaştırılması*, her üç yaklaşımın da paylaştığı bir başka ortak özellik olduğu görülür.

Aralarındaki başlıca kavramsal uyumsuzluk ise, insanın sosyal hayatıyla ilgili temel bir paradoksa dairdir: Bireyler sosyal ilişkileri sırasında *ortak anlamları* (*common meanings*) paylaşırlar ama bu anlamlar, bireysel zihinlerde realize olan “parçaları”n toplamından daha fazladır (Keesing 1974: 84). Başka bir deyişle, sosyal anlamlar bireylerin özgül deneyimlerini aşar. Buna Goodenough’ın getirdiği çözüm, “kültür”ü bireysel bir bilişsel dünyanın idealize edilmiş bir sistemi olarak tanımlamaktır. Yani, ortak olan (“kültür grameri”), ideal bir aktörün bakış açısına (bilişsel modele) indirgenir. Lévi-Strauss ise kültürleri bireylere, hatta etnik sınırlılıklara aşkın olarak ele alır. Bununla beraber, ona göre, kolektif temsiller insan zihnindeki yapıları ve süreçleri açığa çıkarır ve yansıtırlar. Öte yandan, Geertz temel olarak ortak anlamları merkeze alır ve kültür (“metin”), ona göre bireylerin zihinlerinde değil, onların zihinleri *arasındadır* (Keesing 1974: 84).

Ne var ki, bu türden çözümler kültür kavramı için yeterli değildir ve bazı tehlikeleri bünyesinde barındırır. Bu durumu yaratan temel sorunun yukarıda belirtilen ortak öncülden kaynaklandığı söylenebilir. Bir tür matematiksel aksiyomda olduğu gibi, kültürel alanları sosyal alanlardan koparmak, şüphesiz ki antropolojik incelemelere metodolojik bir kolaylık getirmektedir. Ancak, böyle bir ontolojik-epistemolojik dışlayış, hem antropolojiyi zamanda bir noktada sabitlenmiş (veya zaman-dışı) fenomenlerin betimlenmesi gibi dar bir alanla sınırlar hem de kültürün değişebilme potansiyelini gözardı ettiğini gösterir. Üstelik kültürü sadece zihnin ve dilin bir fonksiyonu (veya tersi) olarak ele almak, antropolojiyi gerçek hayattan ve olgulardan koparma tehlikesini de doğurur. Bunun çözümü, kültürün değişebilme özelliğini anlayabilmemizi sağlayacak “süreç” kavramı ile birlikte sosyal alanları tekrar kültür kavramı içine dahil ederek, daha dinamik bir kültür anlayışı geliştirmektir.

Kaynakça

- Applebaum, Herbert. (1987). *Perspectives in Cultural Anthropology*. USA: State University of New York Press.
- Budak, Selçuk. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Boas, Franz. (2005). “Dil ve Kültür”, *XX YÜZYILDA DİLBİLİM VE GÖSTERGEBİLİM KURAMLARI. 2. TEMEL METİNLER* içinde. (Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 110-112.
- Casson, Ronald W. (1994). “Cognitive Anthropology”, *PSYCHOLOGICAL ANTHROPOLOGY* içinde. London: Praeger, 61-96.
- Conklin, Harold C. (1964). “Hanunóo Color Categories”, *LANGUAGE IN CULTURE AND SOCIETY* içinde. New York: Harper and Row, Publishers, 189-192.

- D'Andrade, Roy. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dongin, J., D. S. Kemnitzer ve D. M. Schneider (eds). (1977). "Introduction", *SYMBOLIC ANTHROPOLOGY* içinde. New York: Columbia University Press, 3-43.
- Duranti, Alessandro. (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eagleton, Terry. (2000). *Kültür Yorumları*. (Çev. Özge Çelik), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- , (2004). *Edebiyat Kuramları*. (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fay, Brian. (2001). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frake, Charles, O. (1964). "The Diagnosis of Disease Among the Subanum of Mindanao", *LANGUAGE IN CULTURE AND SOCIETY* içinde. New York: Harper and Row, Publishers, 193- 211.
- Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- , (1990). "Yerli Gözüyle: Antropolojik Anlamanın Doğası Üzerine", *TOPLUM BİLİMLERİNDE YORUMCU YAKLAŞIM* içinde. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 45-56.
- Godelier, Maurice. (1983). "Claude Lévi-Strauss: Eleştirel Bir Yaklaşım", *DİN VE BÜYÜ* içinde. (Çev. Ahmet Güngören), İstanbul: Yol Yayınları, 127-135.
- Goodenough, Ward H. (1964). "Cultural Anthropology and Linguistic", *LANGUAGE IN CULTURE AND SOCIETY* içinde. New York: Harper and Row, Publishers, 36-39.
- , (1970). *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , (1994). "Toward a Working Theory of Culture", *ASSESING CULTURAL ANTHROPOLOGY* içinde. New York: McGraw-Hill, Inc., 262-275.
- Jameson, Fredric. (2003). *Dil Hapishanesi*. (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Joseph, Sarah. (1998). *Interrogating Culture*. New Delhi: Sage Publications.
- Hénaff, Marcel. (1998). *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*. (Trans. Mary Baker), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Karaçay, Timur. (2004). "Determinizm ve Kaos", <<http://www.baskent.edu.tr/~tkaracay/agora/teblig/kaos.htm>>
- Keesing, Roger M. (1972) "Paradigms Lost: The New Ethnography and The New Linguistics." *SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY*. 28 (4): 299-332.

- , (1974). “Theories of Cultures”, *ANNUAL REVIEW OF ANTHROPOLOGY*. 3: 73-97.
- Kuper, Adam. (1999). *Culture The Anthropologist's Account*. USA: Harvard University Press.
- Leledakis, Kanakis. (2000). *Toplum ve Bilinçdışı*. (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lévi-Strauss, Claude. (1963). *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- , . (1983). *Din ve Büyü*. (Çev. Ahmet Güngören), İstanbul: Yol Yayınları, 97-124.
- , . (1986). *Mit ve Anlam*. (Çev. Şen Süer ve Selahattin Erkanlı), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- McGee, R. J. ve R. L. Warms. (1995). “Ethnoscience and Cognitive Anthropology”, *ANTROPOLOGICAL THEORY* içinde. London: Mayfield Publishing Company, 345-346.
- Rabinow, P. ve W. Sullivan. (1990). “Yorumcu Yaklaşım: Bir Yaklaşımın Doğuşu”, *TOPLUM BİLİMLERİNDE YORUMCU YAKLAŞIM* içinde. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1-14.
- Ricoeur, Paul. (1990). “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *TOPLUM BİLİMLERİNDE YORUMCU YAKLAŞIM* içinde. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 27-44.
- Rifat, Mehmet. (2005). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları. 1. Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sapir, Edward. (2005). “Dilbilim Bilimler Arasındaki Yeri”, *XX. YÜZYILDA DİLBİLİM VE GÖSTERGEBİLİM KURAMLARI. 2. TEMEL METİNLER* içinde. (Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 113-120.
- Shore, Bradd. (1996). *Culture in Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Philip. (2001). *Cultural Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Spencer, Jonathan. (1998). “Symbolic Anthropology”, *ENCYCLOPEDIA OF SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY* içinde. London: Routledge, 535-539.
- Thompson, John B. (1990). *Ideology and Modern Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Ulin, Robert C. (2001). *Understanding Cultures*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Whorf, Benjamin Lee. (1956). *Language, Thought and Reality*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Williams, Raymond. (2005). *Anahtar Sözcükler*. (Çev. Savaş Kılıç), İstanbul: İletişim.
- Yücel, Tahsin. (t.y.). *Yapısalcılık*. İstanbul: Ada Yayınları.