

Çoklütürler Etnografisi İçin Feminist İzlekler

Nihan Bozok

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 148-178.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.148>

ISSN: 2777-6211

feministtahayül  
Cilt 5(2) - Kasım 2024



İNSANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Çoklütürler Etnografisi İçin Feminist İzlekler

Nihan Bozok<sup>1</sup>

## Öz

Bu makale 2000'lerden bu yana gelişen çoklütürler etnografisine temel oluşturan feminist perspektifi incelemektedir. Çoklütürler etnografisi yaşam ağını izlerken yalnızca insan deneyimlerini değil insan olmayanların yaşantılarını da kültür, toplum ve doğa kurucu öğeler olarak ele alan bir araştırma ve yazma yöntemidir. İnsan ve insandan fazla temasları, dolaşıklıkları ve birliktelikleri kapsamlı ekolojik çerçeveler içine yerleştirerek anlar. Yöntemin arka planında (1) dünyayı belli bir konumdan görmek, (2) doğa-kültür ayrımını reddetmek, (3) insan istisnacılığından vazgeçmek, (4) yaşamların dolaşık olduğunu anlamak ve (5) çoklütürler için bir dil geliştirmek gibi feminist tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalarla zenginleşen ve eleştirel karakterini kazanan çoklütürler etnografisi doğanın, bitkilerin, hayvanların ve insanların yaşamının, ölümünün, varlığının, yokluğunun, refahının birbirine bağlı olduğunu gösterebilme becerisine sahip bir yöntemdir. Bu bakımdan dünyayı farklı türlerin ekolojik bağlarıyla, temaslarıyla, çatışma ve uzlaşmalarıyla örülmüş bir yaşam ağı olarak anlamamızı sağlayabilir. Daha kapsayıcı alan araştırması pratikleri ve yaratıcı yazma biçimleri için imkân yaratabilir.

**Anahtar sözcükler:** Çoklütürler Etnografisi, Doğakültürler, Dolaşıklıklar, Konumlu Bilgiler, Hikâyeler

---

<sup>1</sup>Beykent Üniversitesi, nihanbozok@beykent.edu.tr  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8217-4711>  
Makale geliş tarihi: 30.05.2024  
Makale kabul tarihi: 12.08.2024



# Feminist Paths For Multispecies Ethnography

## Abstract

This article explores the feminist viewpoint that is the basis of the multispecies ethnography that has emerged since the 2000s. Multispecies ethnography is a research and writing method that examines the interconnectedness of different species and acknowledges the significance of non-human beings for establishing culture, community, and nature. It comprehends interactions, entanglements, and associations between humans and more than humans by situating them within all-encompassing ecological frameworks. Feminist discussions about (1) viewing the world from a particular standpoint, (2) the rejection of the distinction between nature and culture, (3) the rejection of human exceptionalism, (4) the recognition of the interconnectedness of lives, and (5) the establishment of a language framework for multispecies form the basis of the methodology. Multispecies ethnography is a method that may demonstrate how nature, plants, animals, and people are all interconnected. It has been enhanced by feminist discussions and has taken on a critical quality. In this way, it can help us see the world as a web of life made up of the ecological connections, interactions, conflicts, and compromises between many species. It may also open the door for creative writing styles and inclusive fieldwork practices.

**Keywords:** Multispecies Ethnography, Naturecultures, Entanglements, Situated Knowledges, Stories



## Başlangıç İçin Bir Yer Değiştirme Hikâyesi

Bu yazıyı yazarken pencereme gelen kara kargalara...

Avustralyalı doğa savunucusu ve ekofeminist Val Plumwood 1985 senesinde bir gün kendi başına bir kano kiralarak Kakadu parkında gezintiye çıkar. Görevli ona nehrin akıntısız küçük kollarında kalmasını ve ana yatağına geçmemesini tembihler. Çünkü nehirde tuzlu su timsahları yaşamaktadır. Plumwood, nilüferlerin büyüdüğü güzelliğiyle güneşin tatlı aydınlığı altında keyifli bir gezinti yapar. Ertesi gün bu hoş gezintiyi bir kez daha yapmak ister ve yine bir kano kiralar. Ama bu defa hafif çisenti sıcak yoğun bir yağmura dönüşür, kuş sesleri uzaklaşır, nilüferler kaybolur, ırmağın büyüğü bozulur, lagün tehlikeli bir hal alır. Bu hava karmaşasında fark eder ki küçük nehir kolundan uzaklaşmış, ana suya inmiştir. Tam bu sırada bir kütük gözüne çarpar. Kanosuyla yaklaşınca kütüğün gözleri belirir. Anlar ki bu bir tuzlu su timsahıdır ve bir anda timsahların saldırısına uğrar. Kurtulmaya çabalar ve üç denemeden sonra nihayet ağır yaralı halde kıyıdaki incir dalına tutunarak kendini kurtarmayı başarır. Sürünerek karaya ulaşır ve orada yaralı, acılar içinde yatarken gözetleme devriyelerinin gelip onu bulmasını bekler. Şansı yaver gider, bir gün sonra onu bulurlar ve böylece timsah saldırısından canını kurtarır. Bu mucizevi hayatta kalma deneyimini yıllar sonra “av olmak” başlığıyla yazıya döker (Plumwood, 1995). Yazısında saldırı esnasında ölümle burun buruna kalanlara özgü bir parıltı yaşadığını anlatır. Dünyayı kendimizinmiş gibi yeniden yaratmanın, ona anlam katmanın, akli başında bir yere dönüştürmenin timsahın dişleri arasındayken tuzla buz olduğunu yazar. O çarpma anında dünyanın artık kendisine ait olmadığını, zorluklarla dolduğunu hissettiğini söyler. Dünyanın onun hayatına ya da ölümüne kayıtsız kaldığını ve böylece tanınmaz, kasvetli bir manzaradan ibaret hale geldiğini anlatır. Diğer yandan, çarpışma anının sıcaklığından uzaklaşıp kendi deneyimiyle baş başa kaldığında ölümün kültürler arasında nasıl da farklı yorumlandığını çok “içeriden” bir şekilde kavrar. Batılı kültürlerin ölümü biricik bir kişinin bireysel-biyolojik sonu olarak gördüklerini, buna mukabil Aborjinlerin düşüncesinde hayvanların, bitkilerin, insanların aynı yaşam gücünden beslendikleri için ölümlerinin de doğada birbirlerinin varlığına ve zamanına göçmeleri olarak



değerlendirildiğini öğrenir (bkz. Rose, 2012). Nihayetinde Plumwood timsahla karşılaşmasının bir canavarla dövüşme hikâyesinden çok daha fazlası olduğunu söyler (1995: 29-34). Bir anda av olabildiğini ve yenecek bir şeye dönüştüğünü görmüş, hayvanlığıyla yüzleşmiş, doğanın kırılğan bir parçası olduğunu anlamıştır.

Bu makale tıpkı bu hikâyede su yüzüne çıktığı gibi, dünyada yalnızca insanların yaşamadığını, insanların her şeyden üstün efendiler olmadığını, kimi kültürlerin dünyanın kalabalığını, ölümlerini, yaşamlarını ve geçişlerini insandan ibaret saymadığını görmeye çalışan çoklütürler etnografisi hakkındadır. Makalede bu etnografiyi yaşamların ve kültürlerin çoğulluğu ve tıpkı bir timsah saldırısına benzetebileceğimiz antroposenik koşulların –seller, küresel ısınma, mega orman yangınları, saldırgan madencilik– etkisi altında sürüp gidişini tartışacağım. Özellikle yöntemi besleyen, biçimlendiren, oluşturan feminist tartışmaları ve figürleri ele alacağım. İnsan dışı canlılığı ve cansızları dünyadaki ilişkileri anlamaya çalışırken hikâyeye dahil eden bu araştırma yönteminin arka planını ve ufkunu feminist teorinin ve teorisyenlerin tartışmalarıyla izlemeye çalışacağım. Önce etnografiden çoklütürler etnografisine gideceğim, sonra çoklütürler etnografisinin kısa tarihine ve tanımlarına yer vereceğim. İzleyen başlıklarda doğa kültür ayırımını aşmak, insan istisnacılığından vazgeçmek ve yaşamların dolaşıklığını görmek konularını feminist düşünürlerin teorileriyle birlikte anlatacağım.

## **Etnografiden Çoklütürler Etnografisine**

Etnografi başlangıçta sosyal ve kültürel antropologların, daha sonraları diğer sosyal bilim dallarından araştırmacıların bir kültürü yerinde, ayrıntılı ve bütünlüklü olarak anlamaya çalışırken kullandığı klasik araştırma ve yazma yöntemidir. Bir araştırma süreci olarak etnografi yapmak, belirli bir topluluğun ya da coğrafyanın seçilmesiyle başlar. Sonra araştırmacı karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ve ele aldığı konuyu kendi bağlamındaki işleyişiyle araştırır (Barnard ve Spencer, 2010; Hammersley ve Atkinson, 2005). Olaylara değil, olayları ortaya çıkararak istikrarlı ve öngörülebilir bir yapı olan gündelik yaşama odaklanır



(Seremetakis, 2020: 315). Alan çalışması, görüşmeler, kültüre katılım, gözlemler, notlar, hayat hikâyesi toplama gibi araştırma yollarını kullanır. Araştırma yürüttüğü yerde uzunca vakit geçirir. Yazılı bir anlatım olarak etnografide ise etnograf, araştırmasının odaklandığı mekân, zaman ya da topluluk hakkında elde ettiği, derlediği, öğrendiği bilgileri, bulguları başkalarına anlatmak üzere yazar. İlk dönemlerden itibaren, temsili ve dili genişleten anlatım öğeleri olarak fotoğraflar veya etnografik filmler gibi farklı tekniklerle üretilen görüntüler de yazılı anlatıma eşlik eder.

Araştırma süreci ve yazma pratiği olarak etnografi, ortaya çıktığı zamandan bu yana – yaklaşık iki yüzyıldır– araştırma yöntemleri, yazı tarzları, bilgi edinme yolları ve temsille kurduğu ilişkiler bakımından birçok farklı aşamadan geçmiştir. Yöntemin uygulanmasında kullanılan bakmak, izlemek, araştırmak, anlamak ve anlatmak gibi anahtar fiiller ise varlığını korumuştur. Etnografinin tarihine daha ayrıntılı olarak baktığımızda 1980’lerin sonlarında feminist etnografinin üretken bir alan olarak güç kazandığını ve etnografiyi eleştirel ve daha zengin bir karaktere kavuşturduğunu görmekteyiz (Schrock, 2013: 48). Feminist araştırmacılar öncelikle araştırmalara kimlerin deneyiminin konu edildiğini sorun haline getirmiş ve araştırmada erkekleri merkeze alan bakış açılarını eleştirmiştir. Feminist antropologlar erkekler evrilirken, ava giderken, kültür, dil, siyaset kurarken veya sosyal olarak örgütlenirken kadınların nerede olduğunu sormuşlardır. “Peki o sırada kadınlar ne yapıyordu?” sorusunun (Bora, 2018; Slocum, 1975) yanı sıra araştırmaların yapılma biçimlerini ve araştırmacıların konumlarını dert edinmişlerdir. Feminist araştırmacılar, etnografinin araştırmasında nerede durduğunu, kime baktığını ve kimin adına konuştuğunu sorunsallaştırmışlardır (Abu-Lughod, 1990; McClaurin, 2001; Wolf, 1992). “Araştıran” ve “araştırılan” arasında güçlendirici bir ilişki kurulmasını öncelemişler ve böylece özdeşinümselliğe ve otoetnografiye kapı aralamışlardır. Araştırmacının belli bir duruş noktasından konuştuğunu fark etmiş ve konumlu öznel olmayı araştırmaya dahil etmişlerdir. Araştırmalarında yaratıcı yazma biçimlerine başvurmuş ve hikâye anlatıcılığına kurucu rol atfetmişlerdir. Böylece etnografik araştırmada ve yazımda elitist, sömürgeci, cinsiyetçi ve ırkçı bilgi üretimini bertaraf etmek için kuvvetli bir mücadele vermişlerdir.



Günümüzde etnografinin içeriği ve sınırları bir halka daha genişlemektedir. Bu yeni halkada sorunsallaştırılan konu, dünyadaki ilişkileri anlamının yalnızca insan deneyimlerine odaklanarak mümkün olmayışıdır. Artık, “etnografinin konusu, nesnesi, bilme yolları nelerdir?” sorusunun yanıtları insandan daha fazlasının yaşamına ilgi göstermeyi beraberinde getirmektedir. Povinelli’nin (2016) tarifıyla, antropologların toplumsal ve kültürel epistemolojilere ve kozmolojilere olan eski ilgileri, çoklu ontolojiler hakkında yeni ve daha felsefi bir merakla dönüşmüştür. Yani antropoloji -tıpkı diğer sosyal bilim dalları gibi- insan dışı canlılarla, ilişkilerle ve tertibatlarla meşgul olmaya başlamıştır. Bu meşguliyet sonucunda çoklütürler etnografisi yöntemi ortaya çıkmıştır. Nasıl klasik etnografinin dönüşümünde feminist eleştiri ve pratik büyük rol oynadıysa, çoklütürler etnografisinin ortaya çıkışında, biçimlenmesinde ve serpilmesinde de feminist tartışmalar kurucu roledir. Çünkü feminist antropologlar bilimdeki erkek egemen tarafgirliği ortaya dökerek, kadınların sesini etnografiye taşıyarak, kültürel rolleri meşrulaştırmak için kullanılan verili bir doğa ve biyoloji varsayımlarına itiraz ederek ve normal addedilenin iktidar ilişkileriyle biçimlendiğini tartışarak alanlar, patikalar ve odalar açtılar. Bu açıklık, “başkasının”, “ötekinin”, “ben olmayanın”, “bana benzemeyenin” araştırmaya dahil olabilesini sağlamıştır.

Katharina Schneider, Melanezya’da çoklütürler etnografisinin olanaklarını tartıştığı “*Pigs, Fish, and Birds*” [Domuzlar, Kuşlar ve Balıklar] (2013) makalesinde, feminist antropologların 1970’ler ve 1980’ler boyunca kadınların deneyimlerini görmezden gelen antropoloji araştırmalarıyla mücadele ettiklerini yazar. Ona göre bugün çoklütürler etnografisi yapan araştırmacılar o zamanın feminist mücadelesine benzer stratejilerle hayvanları ve bitkileri görünür kılmak için mücadele edebilirler (Schneider, 2013: 25). Ben bu argümana katılıyorum fakat daha ileri bir adım atabileceğimizi ve feminist antropologlardan taktikler ödünç almak yerine, çoklütürler etnografisini bizzat feminist antropologların açtığı alanda ve yine feminist bir biçimde yapabileceğimizi düşünüyorum. Yani feminist antropologların toplumsal ve kültürel olarak görünmez kılınanları anlatmak için yarattığı açıklığa bugün çoklütürler etnografisinin dikkate aldıklarını taşıyabiliriz. İnsanın merkeziliğine itirazı olan, türçülük karşıtı, canlıların ve cansızların birlikte yaşamasının yıkıcı olmayan imkânlarını



arayan araştırmaları burada yuvalandırabiliriz. Tsing'in tarifiyle insan eliyle tahribata uğramış peyzajlarla dolu dünyamızda, çeşitli varolma biçimlerinin bir araya geldiği, heterojen, yamalı, çok türlü ve çok ritimli bir yaşamı inşa etme gayretini araştırmalarımıza taşıyabiliriz (2015: 155-167). Feminist antropologların mümkün kıldığı açıklığa nasıl bir vakitler –1990'lar ve 2000'lerin başlarında– siyahlar, üçüncü dünyalılar, queerler, sakatlar ve bilimum dışlanmışlar (bilen, konuşan, yaşayan, dert çeken) özneler olarak çağrıldıysa şimdi de bitkiler, hayvanlar, ırmaklar, mikrobiyata, maya, mantar, toz, kül, duman, çöp ya da ormanlar davet edilebilir.

Aşağıda çoklütürler etnografisini filizlendireceğimiz açıklık için önce –betimsel olmak pahasına– bu yöntemin tanımlarına yer vereceğim. Sonra insandışı dönemecinden ve bitki ve hayvan dönemeçlerinden söz açarak, yöntemi kendi döneminin bağlamı içinde konumlandırmaya çalışacağım.

### **Çoklütürler Etnografisinin Tanımları ve Tarihsel Seyri**

Kirskey ve Helmreich (2010) çoklütürler etnografisinin ortaya çıkış tarihi olarak 2000'lerin başına işaret ederler. Amerikan Antropoloji Derneği'nin 2006, 2008 ve 2010 yıllarındaki etkinliklerinde paneller, yuvarlak masa tartışmaları ve sanat galerileri irtibatları sonucunda bir grup antropolog, diğer alanlardan bilim insanları ve sanatçılar bu yöntemi geliştirmiş ve adını koymuştur. Yöntemi olgunlaştıran tartışmalar başlangıçta üç soru etrafında gelişmiştir. Birincisi, doğa ve kültür iç içe geçtiğinde ya da çatıştığında hangi varlıklar serpilip yaşar, hangileri tükenip ölür? İkincisi, organizmaların bedenlerini hatta tüm ekosistem öğelerini biyoteknolojilerin ve biyokapitalizmin etkisinde yaşamlar olarak görürsek nasıl bir dünyaya bakarız? Üçüncüsü, birçok felaket geçirmiş ve paramparça olmuş coğrafyalarda yeniden yeşerecek biyokültürel bir umut bulunabilir mi (Kirksey, Schuetze ve Helmreich, 2014: 1)? Bu soruştırmalar temelde dünyadaki canlılıkların, irtibatların, ölümlerin ve yaşamların ilişkisel bir görme biçimiyle anlaşılabilieceğine odaklanmıştır. Özne-nesne, doğa-kültür, araştıran-araştırılan gibi kavramsal ikiliklerin bu ilişkileri görmede kısıtlayıcı olacağına işaret etmiştir.





2000'lerin başındaki tartışmalar çoklütürler etnografisi için bir başlangıç oluşturmuş ve özellikle 2010'lardan sonra bu yöntemle yapılan çalışmalar artmıştır.

Çoklütürler etnografisi, insan olan ve olmayan yaşamların birbirine karıştığı (Kopnina, 2017), plastik gibi cansızların da (De Wolff, 2017) doğal-kültürel-toplumsal yaşamda kurucu rol oynadığı ve tüm bunlar arasındaki dolaşıklığın geniş ekolojik ilişkiler içine yerleştiği bir araştırma, yazma ve anlama yöntemi olarak gelişmektedir. Ogden, Hall ve Tanita, çoklütürler etnografisinin bir değerlendirmesini yaptıkları makalelerinde şöyle bir tanıma yer verirler: “Çoklütürler etnografisi, dünyayı maddi olarak gerçek, kısmen bilinebilir, çok kültürlü ve çok doğal, büyümlü ve çoklu varlıkların ve oluşumların olumsal ilişkileri yoluyla ortaya çıkan bir şey olarak anlamaya çalışan bir projedir” (2013: 6). Locke (2018), çoklütürler etnografisi hakkında yazdığı ansiklopedi maddesinde bu yöntemin insan olmayan yaşamın kültürel olarak daha değersiz olduğu ya da toplumsal, ekonomik ve politik bakımlardan insan ihtiyacına hizmet ettiği varsayımını yıkarak işe başladığını söyler. Böylece çoklütürler etnografisi insan dışı yaşama dünya kuruculukta canlı ve aktif bir rol atfeder. Ameli (2022), çoklütürler etnografisi kavramını başlığına taşıdığı kitabında, çoklütürler etnografisini insanlar, hayvanlar, canlı ve cansız doğa arasındaki ilişkilerin analiz edilmesinde disiplinlerarası ve bütüncül bir yaklaşım olarak tanımlar. Çoklütürler etnografisinin insan-bitki ve insan-hayvan ikiliklerini aşmak için bir yol olabileceğini söyleyen Burgan (2017: 117), bu yönteme dair ilk makaleyi Türkçeye kazandırmıştır. Onun tanımlamasında klasik etnografide araştırmacının göz odağında insan vardır fakat çoklütürler etnografisinde araştırmacı bakışını insandan ibaret olmayan dünyalara ve ilişkilere çevirir. Böylece etnograf, insan olmayanların deneyimlerini de incelemeye, anlamaya, yazmaya ve kaydetmeye değer görür.

Çoklütürler etnografisi henüz çok yerleşikleşmiş, tüm yapıma yolları denenmiş bir yöntem olarak tanımlanamaz. Yenidir; olasılıklara ve deneyselliğe açıktır. Sosyal bilimler alanında *zoé* ve *bios*'un sınırlarının yeniden ziyaret edildiği ve kimin yaşamının kimden kıymetli olduğunun sorunsallaştırıldığı, kimin öldürülebilir, kimin yenilebilir olduğunu sorgulayan bir dönüşümün parçasıdır. Bu bakımdan çoklütürler etnografisinin bütüncül bir



bakışa kavuşmasında onu çevreleyen entelektüel gelişmelerin önemli rolü vardır. Son birkaç on yılda sosyal bilimciler, dünyayı yalnızca insan etkinliğini merkeze alarak anlayamayacaklarını kavradılar. 1990’lardan bu yana insandıışı dönemeci (*nonhuman turn*) olarak adlandırılabilcek yeni bir paradigma gelişti. Bunun sonucunda sosyal bilimciler, hayvanlar, bitkiler, duygulanımlar, bedenler, organik ve jeofizik sistemler, maddesellik ve teknolojilerle ilgilenmeye yöneldiler. Tartışmalarını insanı analizin merkezinden uzaklaştırarak ve merceğin altına insan olmayanları çağırarak yürütmeye başladılar. İnsandıışı dönemeci varsayımları, metodolojileri, nesnelere farklılaşan ama temelde 21. yüzyılda sosyal bilimler alanlarındaki çalışmaların geleceği için insan olmayana bakmanın elzem olduğunu söyleyen bir dizi entelektüel ve teorik gelişmeye dayanmaktadır. İnsan etkinliği ile sınırlı olmayan bir dünya düşüncesinin kaynakları arasında, aktör-ağ teorisi, duygulanımsal teoriler, yeni materyalizm, yeni medya teorisi, spekülâtif gerçekçilik, sistem teorisi, nörobilim, yapay zekâ tartışmaları sayılabilir (bkz. Grusin, 2015).

Çoklütürler etnografisinin gelişimi açısından, insandan fazlasına yönelen bu ilginin kaynakları arasında bulunan –yine son birkaç on yılda gelişmiş olan– hayvan ve bitki çalışmaları dönemeçleri özellikle önemlidir. Yöntemin bir ayağının hayvan dönemecine diğerinin bitki dönemecine bastığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan çoklütürler etnografisini sosyal bilimler alanında hayvanlara ve bitkilere dair araştırmalarda meydana gelen paradigma değişiminin araştırmacının eylemine dönük bir parçası olarak görebiliriz.

1970’lerden bu yana güçlenerek büyüyen hayvan hakları hareketi, akademik çalışmaları 2000’lerin başından bu yana hayvan yaşamının, varlığın kendisinin ve eylemliliğinin dünya ilişkilerindeki yeri hakkında eleştirel bir biçimde düşünmeye zorlamıştır (bkz. Singer, 2018; Taylor ve Twine, 2014). Sosyal bilimler alanlarına etki eden eleştirel hayvan çalışmaları dönemecinde dilin, bilincin ve bilme yetisinin insana özgülüğü, hayvanların insanı taklit ettiği, hayvanların insanın bir uzantısı olduğu, hayvanların harika egzotik ötekiler olduğu, insanın kolayca hayvan sayılabileceği, insanın kapitalist sermaye birikimi için hayvanı kullanabileceği gibi kabuller hayvanlar lehine yerinden sökülüştür (Livingston ve Puar, 2011: 3). Diğer



tarafından, 2000'li yıllarda yoğunlaşan bitki çalışmaları da başka bir dönemeç oluşturmuştur ve bitkileri araştırma nesnesi olmaktan çıkarıp dünya kurucu öğeler olarak görmeye imkân vermiştir (Gutierrez, 2023). Bitki dönemecinde “yerlileri” bitkiyle, hayvanla bir tutan, onları çıplak yaşama indirgeyen ve doğayı da “yerliyi” de şiddete açık olanlar olarak gören (bkz. Fanon, 2021) veyahut “yerlilerin” bitkisini, ağacını, ormanını kalkandıran, modernleştiren, düzenleyen (bkz. Shiva, 2014) ama en nihayetinde esasen sömüren Batılı dünyanın uzaktakinin antropolojisini yapma geleneği eleştirilmiştir. Bitkilerin yaşamının insaninkiyi iç içe yeşerdiğini (Kimmerer, 2022), bitkilerin dünyayı kendi perspektiflerinden bildiğini (Chamovitz, 2017), bitkilerin hafıza taşıyıcısı olduklarını (Mancuso, 2021), bitkilerin kendi iradeleriyle davrandıklarını (Pollan, 2019) ele alan çalışmalar çoğalmıştır. Bitki ve hayvan çalışmalarındaki bu dönüşümler çoklütürler etnografisinin doğuşuna temel hazırlamıştır. Hayvan ve bitki dönemeçleriyle beslenen çoklütürler etnografisi, Latour'un (2014) “müşterek dünyalar” dediği anlayışla dünyayı kavramaya çalışır. Farklı türlerden olanların, – keşke bunları ifade ederken kendi başına taksonomik varsayımları, hiyerarşileri, dizilimleri içeren “tür” sözcüğünden de kurtulabilsem– canlıların, cansızların çoğul eylemleriyle kurulan dünya düşüncesi, antropoloji içinde yeni bir alan açar.

## **Çoklütürler Etnografisini Feminist Bir Açıklığa Yuvalandırmak**

### **Konumlu Görüş Açısı ve Kısmi Bağlar Kurmak**

Bitki ve hayvan dönemeçleri sosyal bilimlerin hakkında düşündüğü öznelere çoğaltmıştır. Teoride ve bakış açısında insandan daha fazlasını görmeye yönelik bir çaba oluşmuştur. Feminist teori ve figürler, çoğul aktörleri ve onların kompozisyonlarını anlama çabamızda bakışımızı zenginleştirir ve daha eleştirel hale getirirler. Özellikle ekofeministlerin açtığı patikadan yürüdüğümüzde, kadınların ezilmesi ve ikincilleştirilmesiyle doğanın sömürülmesi, insandan aşağıda görülmesi, insanın hizmetinde olarak düşünülmesi arasındaki rabıtayı kurabiliriz. Bu bakımdan feminist teorinin ekofeminizm, kesişimsellik, yeni materyalizm gibi konularda biriktirdiği bilgi ve gündelik hayatın içinde baskıya, ikincilleştirmeye karşı yönelttiği eleştiri ve itiraz sonsuz temasla, birçok faille ve olasılıkla örülmüş yaşam ağlarında



iktidar ilişkilerini görmemizi sağlar. Plumwood *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* kitabının hemen başlarında şu soruya yer verir: “Gizemli ormanı tanıyabilecek olanlar sadece kadınlar (ve belki de tam anlamıyla kadın sayılabilecek kadınlar) mı, yoksa bu bilgi ve sevgi ilke olarak hepimize açık mı” (2020: 19)? Bu sorunun yanıtı, kadınların besleyip büyütme, duygudaşlık, sempati, şefkat sahibi olmak gibi –toplumsal olarak atanmış, zaten olduğu varsayılmış– özellikleriyle doğaya yakın, doğayla özdeş, onun dilinden anlar varsayılması değildir. Kadınların ve elbette başka ezilenlerin de dünyayı kısmî ama eleştirel bir konumdan anlama kabiliyeti, onlara gizemli ormanı tanıyabilecekler olarak işaret etmemizi sağlar.

Başından beri konumuz olduğu üzere çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacının araştırma konusu yalnızca insan değildir. Araştırmacı floranın, faunanın, mikrobiyatanın, insanın, cansızların hep birlikte işlediği, dolaşık, karmaşık, asimetric ve birlikte oluşlarla biçimlenen bir dünyaya bakıyordur. Feminist tartışmalardan öğreneceğimiz, bu temaslar çokluğunun hiyerarşisiz ve uyumlu bir akış halinde olmadığıdır. Bilakis yerel düzeylerde süren gündelik yaşamlarımız –bitki, hayvan, taş ya da ırmak olsun– kapitalist sömürünün, ataerkilliğin, türçülüğün, ekokırımların, enkazların, tükenişlerin, kolonyalist müdahalenin anbean işlediği ağlardır. Yoksulların bir ineği yaşatamadığı, kendi bahçesinden doyamadığı, ormanın madene tercih edildiği, göçmenlerin Akdeniz’de boğulduğu, toprağın siyanürle yıkandığı yaşam ağları... Ezilenlerin ve ikincilleştirilenlerin dünyanın ilişkilerini daha eleştirel, daha sarıh, daha gerçekçi görme yeteneğinden payını alan ve bulunduğu yerden<sup>2</sup> dünyaya bakmanın her ne kadar kısmi görüş açısı sağlasa da kendi koşullarını da anlayıp araştırmasını politikleştirmesine imkân verdiğini çok erken fark eden feminist düşünürler burada devreye girerler. Bize araştırmamızı yaparken o anda gündelik akışın ve tarihin tortusunun içindeyken, iktidar ilişkilerini, baskıyı, ikincilleştirmeyi görebileceğimiz, eleştirebileceğimiz perspektifi sağlarlar. Yaşamın içinde tarafsız, saydam ve temiz araştırmacılar olarak değil, konumlu, temaslı ve yaşananların mütevazı tanıkları olarak dolaştığımızı anlatırlar (Haraway, 2007: 278). Bu bakımdan feminist düşünme ve onu

---

<sup>2</sup> Duruş noktası feminizmi hakkında temel bir okuma için bkz. Harding, 1986.



geliştiren figürler, çoklütürler etnografisinde farklı türlerin temas, yakınlık, bağımlılık, mecburiyet, karşılıklılık gibi ilişkilerini anlamaya çalışan bir araştırmacı için tüm bu ilişkileri belirleyen iktidar pratiklerini de fark edebilecekleri bakış açıları sağlar.

Antropolog Marilyn Strathern'in (2004) etnografilerde "kısmi bağlar" olarak kavramsallaştırdığı bu iktidar ilişkilerini görebilen konumluluk meselesi araştırmacının baktığı gerçeğin kısmi bir parçasını görebileceğini ve gündelik düzeyde olan bitenin kısmi bir parçasının etnografinin ürettiği temsile taşınabileceğini anlatır. Buna ek olarak –bence çoklütürler etnografisi için esas vaatkâr tarafı budur– yerel düzeylerde içinde yaşadığımız çevreye dünyanın küresel ölçekteki birer üyesi gibi değil, daha ziyade kendi yaşamımızı mümkün kılan koşulların farkına varmış topluluk üyeleri olarak bağlandığımızı gösterir. Bu sonuncu kısmi bağ, yani yaşadığımız yerdeki yaşamın koşullarını ayrıntılı olarak bilmemiz ve etrafımızdaki yaşamların sürmesini istememiz, özellikle neden kadınların çevre felaketlerine karşı taban hareketleri örgütlediğini ve başka yaşamlara daha çok ilgi gösterdiğini açıklamakta çözümleyicidir. Filipinler'deki kıyı kaynaklarının talan edilmesine karşı ya da Hindistan'da Himalaya Dağları eteklerindeki ormansızlaşmanın getirdiği toprak kaymalarına karşı protestolarda, savunuculuklarda en ön saflarda o bölgelerden kadınlar vardır (bkz. Rocheleau, Thomas-Slayter ve Wangari, 1996). Başka nedenlerinin yanında bu ön safta olmanın bir nedeni de kadınların evrensel düzeyde geçerli bir özcülük atfıyla doğaya yakın olup yaşamın oradan yeniden üretilmesini devam ettirme talebi değil, kendi deneyimledikleri koşullardaki yaşam olasılıklarının ve kaynaklarının ölmesine, yok edilmesine itiraz etmeleridir.

Çevresel bozulmada su, orman, temiz hava, toprak kaybında ilk yoksullaşanlar, güçsüzleşenler, yaşamı sürdürme becerileri yaralananlar çoğunlukla kadınlardır. İlk itirazları da pek çok durumda onlar gerçekleştirir. Kendi koşullarıyla dünyaya bağlandıkları kısmi deneyimleri onları başka yaşamların da savunucuları haline getirebilir. Çoklütürlerin yaşamını takip ederler, yaşlının hastalığına refakat ederler, bahçenin otunu yolarlar, tavuğun karnını doyururlar ve ormanın da toprağın da denizin de kendi yaşamlarıyla birlikte sürmesini isterler çünkü yaşamları buralardaki devinime, harekete, verime ve sığınaklara bağlıdır. Yaşamlarını



sürdürdükleri peyzajlara hem emek ilişkileriyle hem de hayatta kalmak için bağılırlar. Ekvator Amazonunda petrol çıkarmak için orman kesilmesine karşı çıkan yerli gruplardan kadınlar 2013 yılında “yaşamımızı, bölgemizi ve kendi sesimizle konuşma hakkımızı korumak için” sloganıyla yürümüştür (Sempértegui, 2021: 202). 2023’te Ege Bölgesi’nde Muğla’da Akbelen Ormanı’nın kömür çıkarmak için kesilmesine karşı çıkan kadınlar da “zeytinime, havama, suyuma dokunma” pankartı açmıştır (Öztürk, 2023). Dünyanın farklı coğrafyalarındaki farklı yaşamların savunulmasını ortak bir hatta buluşturan şey küresel kapitalizm olduğu kadar, yerel ölçekteki, gündelik düzeydeki, şu an orada yaşanmakta olan yaşamlarda zeytini sudan, insanı havadan, kendi sesiyle konuşabilmeyi ormandan ayırt edemeyeceğimiz bir yaşam ağının işleridir. Feminist perspektif, bu girift yaşam ağıyla hem *orada* yaşayanların kısmî bağlarını kabul eden ve gören hem de *oraya* giden araştırmacının kısmî ve konumlu mevcudiyetinin farkında olan bir biçimde ilişki kurmamıza imkân verir.

### **Doğakültürler ve Esasen Hiç Var Olmamış Bir Ayrımı Aşmak**

Bilim alanında hiçbir yerde durup her yeri gören objektifler değil de tıpkı etraflarındaki doğal varlıklar için savunuculuk yapan kadınlar gibi bağılı bulunduğumuz konumlardan yaşamı yorumlayan öznel olduğumuzu bilmek, çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacının yerel düzeydeki iktidar ilişkilerine odaklanmasını mümkün hale getirir. Yani küresel düzeylerde işlediğini öğrendiğimiz, bildiğimiz, sezdiğimiz kapitalist ve ataerkil makinenin tek bir ağacın başına ne getirdiğini görebiliriz; Zonguldak’ta bir yol yapımı sırasında bin yaşını aşmış bir porsuk ağacını kesmesi gibi. Bu durumda yok olan bir bitki türü, eriyip giden bir buzul, sömürülen hayvan emeği, orman yangını, maden göçüğü, asit yağmuru, çok erken gelen ve sıcak geçen bir yaz ya da yeraltında saatini şaşırıp açmayan endemik bir çiğdem etnografinin araştırmasına dahil olabilir veyahut bizzat araştırma konusunun kendisi olabilir. Araştırmacı, insandan ibaret olmayan dünyada insandıışı açık yaraların da (mesela çitlenmiş bir arazinin, erozyona uğramış bir toprağın, göçmüş bir kömür madeninin, siyanür karışmış bir nehrin) zamana yayıldığını, bedenlendiğini ve gündelik yaşamı kurduğunu fark eder.



Gündelik yaşama yayılan, ekokırımlara değin varan iktidar ilişkilerinin çoklütürlerin yaşamını etkilediğini fark etmek, doğa ve kültür arasında bir eşik olmadığını görmekle önemli bir ivme kazanır. Modernite düşüncesi boyunca doğa-kültür ayrımı iktidar ilişkilerinin biyolojik ya da kültürel determinizmler içine gömülerek işlemesine neden olmuştur. Doğa kültür ayrımının ezilenlerin aleyhine –ezilen orman yangınında iki keçisi de ölen bir yoksul kadın ya da bir kolu kuruyan bir ırmak olsun– ve onlara özler atfederek nasıl iş gördüğünü en iyi Haraway’ın düşüncesinden öğrenebiliriz. Haraway (2007) bize ne bakışın ne de varlığın büsbütün, yekpare, homojen ve organik bir varoluşa sahip olduğunu, aksine dünyadaki oluşların hep parçalı ve başkalarıyla birlikte oluşlarla gerçekleştiğini göstermiştir. Birlikte oluşlardan ibaret dünyada doğa ve kültür iç içe, birbirinin devamı ya da birinin nerede başlayıp diğerinin nerede bittiği tam olarak belirlenemez alanlardır. Doğa ve kültür ikiliği –yani ikisini birlikte biçimlenen, birlikte dönüşen değil de birbirini biçimlendiren alanlar olarak görmek– antropolojiyi ve diğer sosyal bilim dallarını uzunca zaman etkilemiş ve kısıtlamıştır.<sup>3</sup> Doğayı ve kültürü birbirine temassız olarak düşünmek 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana kemikleşen doğa bilimleri ve sosyal bilimler gibi ayrımlara da yol açmıştır. Haraway, doğa kültür ayrımının işleyişini şöyle tarif etmiştir:

Geleneksel olarak Batı’daki tartışmalarda doğa hem kültürün dışındadır hem de kültürün dönüştürücü gücü için kaynak olduğu varsayılır. Kültürse, jeolojik gibi duran bir çökeltide doğa üzerine mecazi olarak katmanlanır. Kültür, aynı zamanda, doğal kaynağı toplumsal ürüne dönüştüren kuvvet olarak düşünülür. Doğa temeller için gereklidir; kültürse -örneğin bilim olarak tezahüründe olduğu gibi- yönelme ve ilerleme için vazgeçilmezdir (*a.g.e.*: 200).

---

<sup>3</sup> Descola antropologların klasik etnografilerde doğayı ve kültürü birbirini etkileyen alanlar olarak tartışırken ne tür ilişkiler anlattıklarını Levi-Strauss ve Harris’in Britanya Kolombiya’sındaki iki kabilenin kum midyeleri miti örneği ile gösterir. Onun tartışmasına göre antropologlar bir elde kültürü doğal zorunluluklara adapte olmak için bir düzenek gibi görmüştür. Diğer elde ise kültürü insanın gereksinimleri ve ekolojik çevre ile olumsal ilişkiler sürdüren kendi başına bir gerçeklik düzeyi olarak düşünmüşlerdir (2023: 18). Bizim odaklandığımız çoklütürler etnografisi ise tekyönlü belirlenimlerden çok çoğul ilişkiler ağına yayılma olarak doğa ve kültürü birlikte düşünür.



Haraway, doğa ve kültür olarak ifade edilen bu iki alanın arasındaki “ve” sözcüğünü kaldırmayı önermiş ve kavramı doğakültürler (*naturecultures*) olarak yeniden tanımlamıştır. Özellikle yazdığı iki feminist manifestoda sosyal bilimlerin düşünme pratiğine gömülü doğa ve kültür ayrımını yerinden sökmeyi amaçlamıştır. Böylece bize yeni bir düşünme çerçevesi sunmuştur. *Siborg Manifestosu* ([1985] 1991) ve daha sonra yazdığı *Yoldaş Türler Manifestosu*’nda (2003), dünyadaki ilişkilerin birbirine düğümlü, teyelli, ilikli olduğunu ve bu çeşitli kuvvetlerde bağlı/bağlantılı olmanın hareketli bir karakteri olduğunu göstermiştir. Farklı türlerin ontolojik olarak birbirine ilişik olmasının olumsal karakterini izleyerek “oluş her zaman bir şeyle birlikte oluşur” anlayışını geliştirmiştir (Haraway, 2008: 4). Manifestolarında insandan ibaret olmayan bir kalabalığın, insanlararasılıkla sınırlı olmayan bir dayanışmanın ve tür çizgisine, kan bağına dayanmayan akrabalığın ataerkilliğe, faşizme, türçülüğe ve kapitalist ilişkilere karşı bir panzehir olacağını söylemiştir. Haraway’ın (2020: 106) yazdıklarında, kalabalığın temasları hayatın kendisidir ve yazını insanın türüne kapatılmadığı, sabitlenmediği ve türünün bir fetiş haline gelmediği bir dünyayı inşa etme çağrısıdır.

Dünyayı insandan müteşekkil olarak değerlendirmeme çağrısını içeren doğakültürler kavramı, doğanın alanında yalnızca ağaçlar, topraklar, hayvanlar olmadığını; kültürün ise yegâne kurucularının insanlar olmadığını gösterir. Bu bakışla çokkültürler etnografisi yapan araştırmacı küçük ölçekte, sürmekte olan yaşamlarda doğayı kültürden ayırmanın mümkün olmadığını görecektir. 2014 yılında İzlanda’da bulunan Okjökull buzulu küresel ısınmayla birlikte yok olduğunda bölgenin insanları bu kayıp karşısında duygularını belirtmek ve birbirleriyle paylaşmak için buzula cenaze töreni düzenlemiş ve yasını paylaşmışlardır (Howe ve Boyer, 2024). Bir başka örnekte Marmara Adası’nda ormanın özel kullanıma tahsis edilerek çitle çevrilmesiyle, yüzyıllardır keçilerle birlikte kurdukları yaşam ritmini, alışkanlıklarını ve geçim kaynaklarını kaybeden köylüler kendi varlıklarının keçilerle anlamlı olduğunu anlatıp onların fotoğraflarını ceplerinde taşıdıklarını söylemişlerdir (Karabolu, 2019: 33). Doğakültür akışlarının, varlığını başkasının varlığında duyumsamanın duygusal ilişkilerin ötesine geçtiği vakalar da giderek yaygınlaşmaktadır. 2017 yılında Yeni Zelanda etrafında yaşayan toplulukların yaşayan bir güç olarak kabul ettikleri Whanganui Nehri’nin dağlardan denize





kadar tüm fiziki ve metafizik unsurlarını bünyesinde barındıran canlı bir bütün olduğunu yasada tanımlamış ve nehrin kişilik haklarını tanımıştır (Perry, 2022). Aynı sene Hindistan’da bir yüksek mahkeme, Himalayalar’daki Gangotri ve Yamunotri buzullarını, nehirleri, akarsuları, dereleri, gölleri, havayı, çayırları, vadileri, ormanları, orman sulak alanlarını, otlakları, pınarları, şelaleleri korumak ve muhafaza etmek için onların insanlarla eşit haklara sahip olduğu kararını çıkarmıştır (O’Donnell, 2017). Örnekler gösteriyor ki doğakültürlerde yaşamlar birlikte örülüyor. Çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacı için bu “birlikte” sözcüğü/kavramı önemli bir izlektir. İnsanı istisnai bir dünya varlığı olmaktan çıkarıp tüm bağları ve ilişkileriyle yeniden tanımlayabilmemiz için bize rehberlik edebilir.

### **İnsandan Ötesine Bakmak**

Çoklütürler etnografisinde kısmi bağları görmek ve doğakültürler kavrayışıyla hareket etmek önemli adımlardır. Yürüyüşün tamamlanması için atılacak bir diğer adım “insan” kategorisi üzerine düşünmek ve onu daha kalabalık bir ilişkiler ağına dağıtmak olacaktır. İnsandan daha kalabalık canlı cansız varlıkla dolu olan dünyadaki ilişkileri yalnızca insana odaklanarak, insanla başlatıp insanla bitirerek anlamak her zaman eksik kalacak bir çabadır. İnsanı en belirleyici eyleyen olarak ele almamak, özne olma kapasitesini ve toplumsal ilişkiler kurma becerisini yalnızca ona atfetmemek ve onu tüm ilişkiler dünyası içinde yatay olarak anlamaya yönelmek için geleneksel etnografinin insan merkezci epistemolojisinin terk edilmesi gerekir. Bu bakımdan çoklütürler etnografisi insana ilişkin verili bir üstünlük iddiasının ve insanın tüm ilişkilerin merkezinde olduğu varsayımının reddedilmesini kuvvetle içerir. Böylece araştırmacının önünde ezilmenin, ikincilleştirilmenin, sömürülmenin ve ayrıca duyguların, duyuların, inançların, alışkanlıkların insanlarla sınırlı olmadığı bir dünya açılacaktır. Yalnızca insanın değil diğer varlıkların da yaşamı sürdürme, örgütleme, toplumsallaşma kabiliyetleri araştırmaya dahil olacaktır.

İnsanmerkezci bilme, anlama, bakma yollarının terk edilmesinde tıpkı Haraway gibi ufuk açan bir başka feminist düşünür olan Rosi Braidotti de karşımıza çıkar. Braidotti (2013;



2019) bize sosyal bilimlerin belli bir dönem boyunca “insan” denen öznenin çok sınırlı bir tanımıyla düşündüğünü göstermiştir. Moderniteden bu yana hem Avrupa hümanizminde hem de bilim alanında başvurulan insan kategorisini sorunsallaştırmış ve insanın kim olduğunun, kimin insan kabul edildiğinin sorgulanması gerektiğini söylemiştir (Braidotti, 2013). Ona göre Batılı modern bilimlerin ve hümanizmin temeli olan insan kategorisinin kapsama alanında yalnızca belli özellikleri taşıyan erkekler bulunmaktadır. Kadınlar, köleler, yerliler, sakatlar, dil bilmezler ya da mülksüzler gibi pek çokları insan kavrayışına dahil edilmemiştir ve deyimleri de varlıkları da yok sayılmıştır. Böyle olunca insan denen sınırlı kategori ve onun eyleyeni olan Batılı mülk sahibi, dil bilir, bilgi üretir, zamanı yönetir, sağlam erkekler istisnai özellikleriyle tüm doğal, kültürel ve toplumsal ilişkilerin açıklanmasında başat aktör olmuştur. Braidotti, insan olanların hepsini kapsamadığı halde bütün insanlara genellenen bu figürü “erkek insan” olarak adlandırır. Onun hem dışlanan, marjinalleştirilen, simgesel olarak vasıfsızlaştırılan, cinselleştirilmiş, türselleştirilmiş ve ırksallaştırılmış ötekiler kurulmasına payanda olduğunu söyler hem de hayvan, böcek, bitki, çevre gibi doğallaştırılmış ötekilerin icadında, tanımında ve hiyerarşik olarak alt sırada görülmesinde rol aldığını belirtir (Braidotti, 2019: 21).

Sınırlı sayıda insanı başat eyleyen olarak temel almak handikabından kurtulmak ve insandan fazlasının bilgisini bilim alanına dahil edebilmek için Braidotti bilgi üreten kişileri, bilim insanlarını “antropolojik toplu göç” etmeye davet eder (2019: 181). Göç insan uygarlığı, üniter devletler gibi benzerlikler ve ilerleme üzerine kurulu düşünceler içinden bilme alışkanlığını yöntemsel ve duygusal olarak terk etmekle başlanacaktır. Araştırmacı bedenlenmiş farklılıkların tanındığı, küçük öbeklerin, kolektifliğin, melezliğin, ilişkiselliğin dünyasına doğru hareket edecektir. Braidotti (2019) bunun olabilmesi için araştırmacıların bilim alanında egemen olan hümanist kibre yaslanmak alışkanlığından vazgeçmeleri gerektiğini söyler. İnsanın tüm varlıklara ve ilişkilere hükmeden bir özne olmaktan çıkarılması bir yandan onun yeniden konumlandırılması anlamına gelir. Zaten var olan ekolojik bağlarının, başka türlerle yaşamsal birlikteliklerinin fark edilmesi, teslim edilmesi ve böylece insanın hiyerarşik olarak üstün olduğu varsayılan yerden indirilip diğerleriyle birlikte olduğu bir ağ



içine konması gerekir. Diğer yandan insanın –kim olduğu fark etmeksizin sınıfsızmış, cinsiyetsizmiş gibi kendi bedenine kapatılmış bağımsız, biricik biyolojik bir varlıkmiş gibi– hemen öylece herkes sırasına konması mümkün değildir. Üstünlük tahtından indirilirken sorumlulukları da tanımlanmalıdır. Dolayısıyla, çoklütürlerin dinamik etkileşim ağları araştırılırken, insan yapıp ettikleriyle ekolojik sonuçlar doğuran ilişkiyel bir varlık olarak görülmelidir (Catto ve McCardle, 2019: 3).

### **Dolaşıklığı Görmek**

İnsanı ilişkiler içinde yerleştirme çabası yaşam ağındaki dolaşıklıkları (*entanglements*) fark etmekle mümkün olur. Dolaşıklık kavramı çoklütürler etnografisinin yolunu yine feminist bir düşünürle birleştirir. Dolaşıklık, çoklütürler etnografisi yöntemini belirleyen ana kavramlardan birisidir ve feminist fizikçi Karen Barad tarafından geliştirilmiştir. Barad dolaşıklığı şöyle tanımlar:

Dolaşık olmak, ayrı varlıkların birleşmesi gibi basitçe bir başkasıyla iç içe olmak değildir. Bağımsız ve kendine yeten bir varoluşun olmamasıdır. Varoluş bireysel bir mesele değildir. Bireyler varoluşlarını oluşturan etkileşimlerini önceden var etmezler. Daha ziyade, bireyler birbirine dolaşmış iç ilişkilerin bir parçası olarak ve bu ilişkiler aracılığıyla ortaya çıkarlar. Bu ortaya çıkış, zamanın ve mekânın dışsal ölçütlerle belirlenmiş çerçevesinde bir defaya mahsus ve herkes için geçerli şekilde gerçekleşmez. Bireyin dolaşık bir varlık olarak ortaya çıkışı, maddenin ve anlamın, zamanın ve mekânın da varlığa geldiği, her bir iç-eylem aracılığıyla yinelemeli olarak tekrar tekrar yapılandırıldığı bir durumdur. Böylece yaratım ve yenilenme, başlangıç ve geri dönüş, süreklilik ve süreksizlik, burası ve orası, geçmiş ve gelecek arasında mutlak anlamda bir ayırım yapmak imkânsız hale gelir (2007: ix).

Barad'ın fizik alanındaki bu maddeye dair dolaşıklık tanımını sosyal bilimlere, antropolojiye, kültüre ve toplumsallığa doğru hareket ettirdiğimizde bir köylü kadının zamanı tecrübe edişi,



içinde büyüdüğü ormanın zamansallığına karışır (bkz. Bozok, 2024). Bir yaylanın düzlüğü hem ineğin hem onunla arkadaş kadının evine dönüşür (bkz. Burgan Kıyak, 2023). Bir insanla bir kirpi metropolün son bir parça korusunu beraber var eder (bkz. Avcı Dursun, 2023). Tür, zaman, mekân için var olduğu düşünülen sınırlar; geçişler, akışlar ve birliktelikler lehine kaybolur. Dolayısıyla çoklütürler etnografisi yalnızca insan deneyimlerini değil, insan olmayanların yaşantılarını da kültür, toplum ve doğa kurucular olarak dikkate alır. Burada dolaşıklık anahtar sözcüğü bize canlıların ve cansızların yaşam ağında nasıl ilişkiler içinde olduğunu gösterir.

İnsandan başka canlıları dikkate almak çoklütürler etnografisi ile başlamamıştır. Klasik etnografilerde de elbette hayvanlar, bitkiler, ırmaklar ya da ormanlar bulunur. Zaten antropologlar avcılık, toplayıcılık, evcilleştirme konularıyla belki diğer sosyal bilimcilerden daha çok ilgilenmiştir. Ama insandan başka canlılar klasik etnografilerde, genellikle topluluğunun yaşamındaki rolleriyle var olmuştur. Liena ve Pálsson (2021: 1), etnografilerde insandan başka olanların nasıl yer aldığını tartıştıkları makalelerinde, eski etnografik metinlerde de insandan ötesinin yer aldığını fakat bunların öneminin yeterince fark edilemediğini söylerler. Onlara göre eski etnografilerde insandan başka varlıklar insan istisnacılığının etkisi altında anlatılmış ve bu biçimde ifade edilişleri hayal kırıklığı yaratacak denli başarısız olmuştur. Çoklütürler etnografisinde araştırmacı, insandan başka olanları tüm dolaşıklıklarıyla –neden sonuç, etkileme etkilememe gibi tek yönlü ilişkilere sıkıştırmadan– dünyanın hikâyesine davet eder. Araştırmacı insandan başka olanları cansızların ya da “doğanın” alanına ait olarak tanımlamaz. İnsanlar için anlamını, sembolik değerini, faydasını araştırmaz. Bilakis onları aktif toplumsal ve kültürel aktörler olarak görür.

Dolaşıklık, insan dışı canlılar veya insan-hayvan-bitki üçlemesine de sıkışmaz. Hem Barad’ın dediği gibi dünyadaki varlığımız ve ilişkilerimiz zamanlara ve mekânlara da dolaşıktır hem de modernite düşüncesinin cansız şeyler olarak kategorize ettiklerine dolaşığızdır. Jane Bennett *Vibrant Matter* [Canlı Madde] (2010) kitabında maddenin canlılığını anlamaya girişir. Ona göre maddenin ham, cansız, durağan olarak kabul edildiği modern



düşünme biçimi terk edildiğinde önümüze başka bir dünya açılır. Dünyayı modernitede anlaşıldığı gibi donuk maddeler (onlar, şeyler) ve canlı yaşam (biz, varlıklar) ikiliğinde görmeyiz artık ve zaten bunlar birbirinden ayırt edilemezler. Canlılık pek çok şeydedir. Metalarda, fırtınalarda, yiyeceklerde, yağmurda ve metallerde de bulunur. Bu örneklerdeki canlılık insan iradesine karşı hareket etme veya insana etki etme kapasitesinden gelmez. Kendi yörüngeleri, eğilimleri, istekleri olan failer oldukları için canlıdırlar; güçlü oldukları için, hareket edenler oldukları için canlıdırlar (Bennett, 2010: 6). Canlılığı insanın dışında bir yaşam ağına tüm dolaşıklığıyla yaydığımızda çoklütürler etnografisinin o çoklu sözcüğüne dair bir kalabalık çıkagelir ve insandan fazlası için bir eylemlilik alanı açılır. Böyle bakınca örneğin bir şehrin çöpü yerel yönetimlerin geri dönüşümüyle uğraştığı bir atık yığını olmaktan çıkar ve Hekimbaşı çöplüğünde olduğu gibi yaşayan ve patlayabilen bir canlılığa dönüşür (bkz. Eflatun, 2020). Orman yangınında bir kızılçamı saran alev yanıcı madde ve oksijenin buluşmasından fazlası olarak görünmeye başlar ve rüzgârı ardına aldıkça büyüyen, yakıp kül eden bir faile dönüşür (Bozok ve Bozok, 2022).

### **Sözcükler Yokken Duyulara Başvurmak**

Çoklütürler etnografisi yaparken canlıların ve cansızların kendi kuvvetleriyle dahil olduğu dolaşık bir ağ önümüze serilecektir. Daha önce de söylediğim üzere yapılma yolları henüz deneysel aşamalardan geçen bu yöntemin uygulayıcısı, insandan başka failerin yaşamını da bilim alanına dahil etmenin yollarını arayacaktır. Stengers (2020) burada bize bir tartışma patikası açıyor. Ona göre klasik bilim anlayışının bizi kısıtlayan temel problemlerinden birisi yolunda gitmeyen şeyleri bir sapma olarak görmesidir. Sapma fikri farklı failer arasındaki karşılaşmaların yaratacağı olasılıklara kapıyı kapatmaktadır. Örneğin Tsing (2015) bozulmuş orman alanlarında matsutake mantarı toplayanları enkazlardan yaşam devşirenler olarak düşünmeseydi, mantar ve insan karşılaşmasına birbirinin yaşamını beslemek bağlamında odaklanmasaydı ve orman yaşamının bozulması ve bozulmaması ikiliğine sapsaydı, zarar görmüş gezegende yaşama sanatlarından birini kayıt altına alamayacaktı. Stengers kurumlara kapanmış, bağlanmış bilim anlayışını eleştirerek Tsing örneğinde gösterdiğim gibi bir



“uygulamalar ekolojisi” yapmayı önerir (2013: 187). Yani olan biteni sabitlenmiş laboratuvar koşullarında ya da tüm etkilerden yalıtılmış ve teoriye teslim edilmiş biçimde değil, mevcut bulunduğu çevre içindeki ilişkilerle birlikte yavaş bir seyirde düşünelim der. Bu tür bir düşünme, nesnel ve tarafsız olma iddiasına sapanmayacak ve araştırmanın yapıma biçiminin sınırlılıklarına bağlı olmayacaktır. Konumuz için önemli olan ise bu ilişkiyel düşünme yoluyla burada olmaya dair bir bilgi üretilecektir. Yani her canlı kendi deneyiminin, faaliyetlerinin kanıtı/tanığı olmayacaktır -örneğin laboratuvarda bir fare gibi-. Burada olmaya dair bilgi karşılaşmalarda, birbirinden öğrenmelerde ortaya çıkabilecektir. Çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacı için tam da o anda orada olanların bilgisine ulaşmak bakımından Stengers’ın yürüttüğü tartışma ve açtığı alan araştırmacıyı yaratıcı karşılaşmalara da taşıyacaktır.

Karşılaşmaların ve orada olmanın bilgisini elde etmeye yönelik araştırmacı için içine ağaçlar, kuşlar ya da toprak girdiği için bir dil ve temsil sorunu yaşayacaktır. Çoklütürler etnografisinde insan olmayanlar adına nasıl konuşulacağı veya onların metinlere nasıl taşınacağı önemli bir tartışma konusudur (bkz. Gatto ve McCardle, 2019; Hohti ve Tammi 2023; Pacini-Ketchabaw, Taylor ve Blaise, 2016). Bu yöntemde etnograf dünyada insanlararasılıktan daha fazla ilişki olduğunu anlar ve bu ilişkilerin olumsal karakterini bağlanıp çözülen düğümler, yakınlaşıp uzaklaşan sesler gibi görmeye/duymaya/bilmeye gayret eder. Bu çabanın devamında, bugüne değin kendine araştırmada ve yazında yer bulmuşların ötesine geçmeye ve taşlar, bataklıklar, ırmaklar, otlar, mantarlar, atıklar, topraklar, böcekler ve birçok başkaları için yazdıklarında bir yer, bir dil, bir temsil yaratmaya çalışır. Ancak burada Tsing’in sorduğu şu soru üzerine düşünmek zorundayız: “Farklı türler bizimle konuşmazlarsa bir araştırmacı onların toplumsal dünyasını nasıl inceleyebilir” (2013: 28)? Tsing’in sorusunun yanıtları ancak yaratıcılıkla ve mevcut temsil sınırlarının dışına çıkılarak bulunabilir. Bu konudaki tartışmalar yenilikçi önerilerle, sanattan da teknolojiden de beslenerek halka halka genişleyecek ve sosyal bilim alanlarının tümüne yayılacak gibi görünüyor.

Çoklütürler etnografisindeki bu ses, soluk, temsil arayışı feminist tartışmaların antropolojide açtığı yollardan beslenebilir. Feministler yerleşik, Batılı, kabul gören entelektüel



yazından çıkış aramış ve anaakım hukukun, ekonominin, siyasetin ve ideolojinin kurduğu öznelerin dışında kalanların temsilindeki sınırlılıklara ve olanaklara kafa yormuştu. Çoklütürler etnografisi yapan araştırmacı için de feministlerin başından beri yaptığı üzere hikâye anlatıcılığının değerini anlamanın, Barad'ın dolaşıklıklar dediği haritanın, duyuşsal coğrafyanın veya dönüşen peyzajın parçası olmanın ve Stengers'ın söylediği gibi yavaşça orada olmakla ilgilenmenin ve en önemlisi duyulara da başvurmanın elzem olduğunu düşünüyorum. Çünkü etnografik araştırmaların temel araçlarından birisi olan sözlü iletişim ortadan kalktığında çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacı daha duyuşsal bir bilme, öğrenme, anlama, anlatma alanına doğru çekilecektir. Kokuları, dokuları, bakışları, mevsimleri, rüzgarları, yolakları, yeraltı sularını ve parçası olduğu dünyadaki daha başka şeyleri sezmeye, dinlemeye, hissetmeye, izlemeye araştırmasında yer açacaktır. Bu duyuşsal çaba etnografinin insan merkezli bakışını dönüştüreceği gibi, yerel düzeydeki karmaşıklığın ve çokluğun daha bütüncül biçimde etnografiye taşınmasına vesile olur. Bu bakımdan, çoklütürler etnografisi doğanın, bitkilerin, hayvanların, insanların yaşamının, ölümünün, varlığının, yokluğunun, refahının birbirine bağlı olduğunu gösterebilme becerisiyle daha kapsayıcı sosyal adalet için ve ekolojik orama ve ihtimam politikaları için imkân yaratabilir.

Öte yandan duyuşsal bir bilme pratiğiyle dünyayı türüne kapatılmış insanın dertlerinden ve anlama kapasitesinden ibaret bir yer olarak görmemek, birlikte yaşamaya, birlikte evrilmeye, birlikte ikamet etmeye, birlikte soluk almaya dair hikâyeleri fark etmemizi sağlar. Birlikte sözcüğüyle sınırlar koyan kavramların sertliğinden uzaklaşıp daha ilişkisel, geçişli ve yumuşak bir kavrayışa ulaşabiliriz. Dufourmantelle'nin (2023: 32) *Yumuşaklığın Gücü* kitabında dediği gibi kendi kırılğanlığımızla yüzleşir, başkalarının kırılğanlığını kucaklayabilir, duyguları paylaşabilir, birlikte acı çekebilir, kendimizi başkalarının acısına ve kederine açabiliriz. Bu başkalara çoklütürler etnografisinin ilgi gösterdiği tüm yaşamlar ve yaşamsal güçler dahildir. Böylece ekolojik duyarlılıklar içeren araştırma/yaşama/yazma yolları bulabiliriz. Yazının en başında da söylediğim gibi başkasına olan ilgi feministlerin en güçlü itirazlarından biri olan bakım maharetinin/yükünün –atanmış biçimde– kadınların doğasında olmasından ya da kültürümüzün mümkün kıldığı gibi özcü bir kabulden hareketle



gösterilmeyecektir. Aksine bizzat doğakültürlerde varlık olarak kendi türümüze kapanmış biricikler olmadığımız için, başkalarıyla ilişkilerde gerçekleştığımız, akışkan ve karşılaşmalara dayalı deneyimlerle hep oluş halindeki temaslı özneler olduğumuzu fark ettiğimiz için bunu yapabileceğiz. Böylece mevcut yaşam dünyalarında birlikte olduğumuz, dünyanın kumaşına birlikte dokunduğumuz hayvanlarla, bitkilerle, minarellerle, sularla, ağaçlarla olan bağımızda bakım, ihtimam, tedavi, yarayı otamak, acıyı dindirmek gibi özenli, umursayan, dikkat eden, ilişkisel bir etik geliştirebiliriz ve bunu tüm yaşamımıza, bilme pratiğimize, araştırmalarımıza taşıyabiliriz.

### **Sonuç İçin Bir Karşılaşma Hikâyesi**

Bitirirken, insanın kendine bakışını değiştiren nadir araştırmacılardan primatolog, etolog ve antropolog Jane Goodall'ın şempanze David Graybeard'dan öğrendikleri hakkında bir hikâye anlatmak istiyorum. Goodall kendini bildi bileli hayvanlara tutkun bir çocuk olarak büyür. İlk gençliğinde 1960'ların hemen başında, bir arkadaşı vasıtasıyla Afrika'ya gitme şansı yakalar. Burada maymunlar hakkında araştırmalar yürüten Louis Leakey ile tanışır. Leakey, Goodall'a Afrika ormanlarında şempanzeleri izleyecek birisini aradığını ve kendisinin bu iş için çok uygun olduğunu söyler. Goodall çok heyecanlanır. Ne var ki liseyi yeni bitirmiş, üniversite eğitimine ise başlamamıştır. Hayvan davranışı hakkında bilimsel bilgisi olmadan bu işi yapamayacağı hissine kapılır. Leakey ona tam bu yüzden uygun bir araştırmacı olabileceğini söyler. Teorilerde kaybolmamış bir zihne ve empati duyabilen bir hayvansevere ihtiyacımız var der (Goodall 2023: 28). Goodall görevi kabul eder. Fakat bir engel daha vardır. Afrika ormanlarında genç bir kadının tek başına dolaşmasına yöneticiler izin vermez. Bu sorun Goodall'ın annesini de yanına almasıyla çözülür. Afrika'nın politik çalkantılarının içinden geçerek, kimi yerlerde konaklayıp, kimi yerlerde duraklayıp nihayet uzun bir yolculuktan sonra gözlemlerini yapacağı, o vakitler insan yerleşiminden uzak, sık ormanlarla bezeli Gombe Çayı bölgesine gelirler ve bir kamp kurarlar. Fakat araştırmacı çalışmasının ilk aylarında derin bir hayal kırıklığına uğrar çünkü ne yaparsa yapsın şempanzeler onu görünce çılgınlık atarak kaçmaktadır. Genç kadın yılmaz, şempanzelerin yaşamını izlemek için günlerce zirvelere





tırmanır, kaya diplerinde sürünür, ormanda geceler, cildi sert otlara alışır, çeçe sineğine bağışıklık kazanır, hayvanları ayak izinden bilir hale gelir yine de bir türlü bir şempanzeyle dahi iletişime geçemez. Ekim ayının yamaçları kararttığı, yağmurların başladığı çiçek tarlalarının biteviye yerleri örttüğü –Goodall’ın adına daha sonra “Şempanze Baharı” dediği– günlerden bir gün çenesinde beyaz sakalıyla yakışıklı bir şempanze ile göz göze gelir. İsmi David Graybeard koyduğu –daha sonra bilim insanlarının isim değil sayı koyduğunu öğrenecektir ama “bu kuralı bilsem de isim verirdim” diyecektir– bu şempanze kaçmaz, araştırmacının oradaki varlığını onaylar ve yaptığı işe devam eder. Graybeard’ın yaptığı iş, Goodall’ın yaşamını da bilim dünyasının kabullerini de kökünden değiştirir: Şempanze Graybeard, kırmızı bir tümsek oluşturmuş termit yuvasına uzun bir otun sapını dikkatle ittirmekte ve sapın etrafına termitler dizilince sapı çekip termitleri yemektir. Üstelik Goodall gözlemlerine devam edince fark eder ki Graybeard’ın termit yemek için kullandığı otun sapı bir asma dalıdır ve şempanze onu seçmiş, etrafındaki yaprakları koparmış ve ucunu da kıvrımıştır. Yani alet yapmıştır. Bu gözlem olağanüstüdür çünkü bilim dünyasında o zamana dek geçerli olan önerme insanın alet yapan tek hayvan olduğudur. Şempanzenin asma dalından yaptığı termit yeme aletiyle bu kabul artık geçersiz kılınmıştır. Zooloji alanını alt üst eden ve Goodall’ın ömrünün gelecek on yıllarını Afrika ormanlarında geçirmesine vesile olan bu gözlemin ardında bir insan ve şempanzenin bir anlık bakışması ve birbirlerini onaylamaları yatar. Anlık bakış bir tevafuk olmanın ötesine geçmiştir. Bugün Goodall’ın anlattıklarından biliyoruz ki, genç kadın şempanze Graybeard ile temasa geçerek, onunla tanışarak, ona bir isim vererek, karşılıklı güven inşa ederek, göz göze bakarak bu gözlemi gerçekleştirmiştir (Goodall ve Abrams 2021: 1-36). Bir bakıma yaptığı şey döneminin mevcut bilim anlayışının tamamen dışına çıkmaktır, diğer bakımdan da zaten bunu yaptığı sırada eğitimsizdir, dolayısıyla yerleşik bilimsel kuralların dünyasına hiç girmemiştir. Belki de bu yüzden ormana ilk gittiğinde sihirli bir dünyaya girmiş gibi hissetmiş, zamanla burada huzur ve zamansallık duygularını yakalamış ve kendisini tüm canlıların gelip geçtiği yaşam-ölüm döngüsünün içinde duyumsamıştır. Nihayetinde Goodall yaratıcılığı ve araştırmaya kendisi olarak dahil olmasıyla yaşamının seyrini de bilim dünyasının yolunu da değiştirmiştir.



Buradan çoktürler etnografisi yapacak araştırmacıya düşen hisse en başından itibaren araştırmasını sabırla, özenle, yavaşça sürdürmesi olacaktır. Kültürün, türün, araştırma konusunun bulunduğu yerde uzunca ve istekle, sakinlikle, merakla zaman geçirmek; başka olanın yaşamına nezaketle, ilgiyle, duyarlılıkla eşlik etmek; yaratıcı olmak ve insan olarak yaşamını diğer yaşamların akışına, ritmine dahil etmek... Kapalı bir metinler dünyasından çıkmak, kendi deneyimlerini aşmak, masa başından kalkıp yaşamına ilgi duyduklarına doğru hareketlenmek... Yürümek, durmak, izlemek, dokunmak, bakmak, koklamak, tanımak gibi duyuların getireceği bilgiye açık bir araştırma kurgulamak... Temaslarla zenginleşmek, ayrıntılara dikkat etmek ve bu yazıdaki tüm düşünürlerin yaptığı gibi yazarak, notlar alarak, diller arayarak başkalarına ulaşmaya çalışmak... Eleştirel olmak, dünyayı kısmen bilmenin değerini kavramak, kendi kafasında dolaşan sesi yakalamak, oradan çıkıp etrafta akan dünyanın sesini duymak, kendinle alan arasındaki geçişlerde, ziyaretlerde ve misafirliklerde metinler kurmak...



## KAYNAKÇA

Abu-Lughod, L. (1990) Can There Be a Feminist Ethnography? *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5 (1): 7-27.

Ameli, K. (2022) *Multispecies Ethnography: Methodology of a Holistic Research Approach of Humans, Animals, Nature, and Culture*. Londra: Lexington Books.

Avcı Dursun, D. (2023) Eşikte Duran Bir Kirpiyle Karşılaşmak: Geçişin Olanakları Üzerine. *Vira Verita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 17 (Acının Dünyası / Dünyanın Acısı): 250-271.

Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

Barnard, A. ve Spencer, J. haz. (2010) *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge.

Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter*. Durham: Duke University Press.

Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press

Braidotti, R. (2019) *İnsan Sonrası Bilgi*. Çev. S. Sam ve E. Çaç. İstanbul: Kolektif Kitap.

Bora, A. (2018) Feminist Antropoloji. A. Bartu Candan ve C. Özbay haz. *Kültür Denen Şey: Antropolojik Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Metis: 145-180.

Bozok, M. ve Bozok, N. (2022) Ormanlara, Sıcaklara ve Yangınlara Dair: 2021 Köyceğiz Orman Yangınlarının Sosyolojik İzdüşümleri. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 15: 77-104.

Bozok, N. (2024) Women and Forests in Solidarity: A Multispecies Companionship Case from the Aegean Forests of Turkey. *Gender & Society*, 38 (2): 276-298.

Burgan, E. (2017) Çoklu Türler Etnografisi: Yüz Yüze Bir Araştırma İmkânı Üzerine Düşünceler. *Moment Dergi*, 4 (1): 115-134.

Burgan Kıyak, E. (2023) *Çayır ve Kulübe: Yayla Coğrafyasında Türler Arası Cinsiyetli Karşılaşmalar*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Muğla.



Chamovitz, D. (2017) *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak*. Çev. G. Koca. İstanbul: Metis Yayınları.

De Wolff, K. (2017) Plastic Naturecultures: Multispecies Ethnography and the Dangers of Separating Living from Nonliving Bodies. *Body & Society*, 23 (3): 23–47.

Dufourmantelle, A. (2023) *Yumuşaklığın Gücü*. Çev. S. Oruç ve S. Yalçın. İstanbul: Kolektif Kitap.

Descola, P. (2023) *Ötekilerin Ekolojisi: Antropoloji ve Doğa Sorunu*. Çev. A. Varan. Ankara: İmge Yayınevi.

Eflatun, M. (2020) *Topoğrafyanın Anlatısı, Anlatının Topoğrafyası*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı, İstanbul.

Fanon, F. (2021) *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Ş. Süer. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gatto, G. ve McCardle J. R. (2019) Multispecies Design and Ethnographic Practice: Following Other-Than-Humans as a Mode of Exploring Environmental Issues. *Sustainability*, 11 (18): 1-18.

Goodall, J. (2023) *İnsanın Gölgesinde*. Çev. T. E. Yüksel. İstanbul: Beyaz Baykuş.

Goodall, J. ve Abrams, D. (2021) *Umudun Kitabı: Zor Zamanlar İçin Hayatta Kalma Klavuzu*. Çev. Ş. Taş. İstanbul: Meav Yayıncılık.

Grusin, R. haz. (2015) *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gutierrez, K. C. (2023) From Objects of Study to Worldmaking Beings: The History of Botany at the Corner of the Plant Turn. *History Compass*, 21 (8): 1-11.

Hammersley, M. ve Atkinson, P. (2008) *Ethnography: Principles in Practice*. New York: Routledge.

Haraway, J. D. (1991 [1985]) A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. D. J. Haraway. haz. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge: 149-181.

Haraway, J. D. (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.



Haraway, J. D. (2007) Düzende Dönüşüm: Esnek stratejiler, Feminist Bilim Çalışmaları ve Primat Vizyonları. G. Pular. haz. *Başka Yer* içinde. İstanbul: Metis:196-224.

Haraway, J. D. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Haraway, J. D. (2020) *Tıpkı Bir Yaprak Gibi: Donna J. Haraway ile Thyrza Nichols Goodeve Söyleşi*. Çev. A. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hohti, R. ve Tammi T. (2023) Composting Storytelling: An Approach for Critical (Multispecies) Ethnography. *Qualitative Inquiry*, Online First: 1-12.

Howe, C. ve Boyer, D. (2024) The Okjökull Memorial and Geohuman Relations. *Social Anthropology*, 32 (1): 30-45.

Karabolu, G. (2019) *Hayvancılık, Özel Ağaçlandırma ve Neoliberal Çitleme Deneyimleri: Marmara Adası Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul.

Kimmerer, W. R. (2022) *Bitkilerin Ruhü: Modern Bilimden Kadim Bilgiye Şifa*. Çev. A. Başçı. İstanbul: Mundi Kitap.

Kirksey, S. E. Schuetze, C. ve Helmreich, S. (2014) Introduction: Tactics of Multispecies Ethnography. E. Kirskey. haz. *The Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press: 1-24.

Kirskey, S. E. ve Helmreich, S. (2010) The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4): 545-76.

Kopnina, H. (2017) Beyond Multispecies Ethnography: Engaging with Violence and Animal Rights in Anthropology. *Critique of Anthropology*, 37 (3): 333-357.

Latour, B. (2014) Another Way to Compose the Common World. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 301-307.

Livingston, J. ve Puar, J. K. (2011) Interspecies. *Social Text*, 29 (1): 3-14.

Lien, M. E. ve Pálsson, G. (2021) Ethnography Beyond the Human: The 'Other-than-Human' in Ethnographic Work. *Ethnos*, 86 (1): 1-20.



Locke, P. (2018) Multispecies Ethnography. Callan, H. haz. *The International Encyclopedia of Anthropology* içinde. New York: Wiley: 1-3.

Mancuso, S. (2021) *Bitki Devrimi*. Çev. M. Ö. Fidan. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

McClaurin, I. haz. (2001) *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis and Poetics*. Londra: Rutgers University Press.

Ogden, L.A. Hall, B.ve Tanita, K. (2013) Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society*, 4 (1): 5-24.

Pollan, M. (2019) *Arzunun Botaniği: Bir Elmanın Sizi Kullandığını Düşündünüz mü Hiç?* Çev. S. Okyay. İstanbul: Domingo Yayınevi.

Povinelli, E. A. (2016) *Geontologies: A Requiem to Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Plumwood, V. (1995) Human vulnerability and the experience of being prey. *Quadrant*, 29 (3): 29–34.

Plumwood, V. (2020) *Feminizm ve Doğaya Hükm etmek*. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.

Rose, B. D. (2012) Multispecies Knots of Ethical Time. *Environmental Philosophy*, 9 (1): 127-140.

O'Donnell, E. (2017) Will Giving the Himalayas the Same Rights as People Protect Their Future? [online] <https://pursuit.unimelb.edu.au/articles/will-giving-the-himalayas-the-same-rights-as-people-protect-their-future> (Erişim tarihi: 17 Mayıs 2024).

Öztürk, Ş. (2023) Akbelen'de direniş: Ölürüm de vermem. [online] <https://www.cumhuriyet.com.tr/cevre/akbelende-direnis-olurum-de-vermem-2102828> (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2024).

Pacini-Ketchabaw, V. Taylor, A. ve Blaise, M. (2016) Decentering the Human in Multispecies Ethnographies Taylor, A. C. ve Hughes, C. haz. *Posthuman Research Practices in Education*. Londra: Palgrave Macmillan: 149-168.

Perry, N. (2022) New Zealand river's personhood status offers hope to Māori. [online] [https://apnews.com/article/religion-sacred-rivers-new-zealand-86d34a78f5fc662ccd554dd7f578d217#:~:text=\\_\\_ -](https://apnews.com/article/religion-sacred-rivers-new-zealand-86d34a78f5fc662ccd554dd7f578d217#:~:text=__ -)



[.In%202017%2C%20New%20Zealand%20passed%20a%20groundbreaking%20law%20granting%20personhood,its%20physical%20and%20metaphysical%20elements](#) (Erişim tarihi: 17 Mayıs 2024).

Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., ve Wangari, E. haz. (1996) *Feminist Political Ecology*. Londra: Routledge.

Schneider, K. (2013) Pigs, Fish, and Birds: Towards Multispecies Ethnography in Melanesia. *Environment and Society*, 4 (1): 25-40.

Schrock, R. D. (2013) The Methodological Imperatives of Feminist Ethnography. *Journal of Feminist Scholarship*, 5 (5): 48-60.

Seremetakis, C. N. (2020) Taste and Memory in Action: Translating Academic Knowledge to Public Knowledge. Nardi, S., Orange, H., High, S., ve Eerika Koskinen-Koivisto, E. haz. *The Routledge Handbook of Memory and Place* içinde. Londra: Routledge: 315-324.

Sempértegui, A. (2021) Indigenous Women's Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon. *Politics & Gender*, 17 (1): 197–224.

Shiva, V. (2014) *İnadına Canlı: Kadınlar Ekoloji ve Hayatta Kalma*. Çev. E. Ayhan. Dalyan: Sineksekiz Yayınları.

Singer, P. (2018) *Hayvan Özgürleşmesi*. Çev. H. Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Slocum, S. (1975) Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology. Reiter, R. R. haz. *Toward an Anthropology of Women* içinde. New York: Monthly Review Press: 36-59.

Strathern, M. (2004) *Partial Connections*. New York: Altamira Press.

Stengers, I. (2020) *Cosmopolitics I*. Çev. R. Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, I. (2013) Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, 11(1): 183-196.

Taylor, N. ve Twine, R. (2014) Introduction: Locating the 'Critical' in Critical Animal Studies. N. Taylor ve R. Twine haz. *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre* içinde. New York: Routledge: 1-15.



Tsing, A. L. (2013) *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*. K. Hastrup haz. *Anthropology and Nature* içinde. New York: Routledge: 27-42.

Tsing, A. L. (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Wolf, M. (1992) *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*. Stanford: Stanford University Press.