

Hazırlayan

N. Serpil Altuntek

Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar

dipnot

Hazırlayan
N. SERPİL ALTUNTEK

YÖNTEMBİLİM ÜZERİNE ANTROPOLOJİK OKUMALAR

*dipnot yayınları

Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar
© Dipnot Yayınları, 2015
Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

■■■

Dipnot Yayınları 222; Antropoloji 9
ISBN: 978-605-4878-46-8
Sertifika No: 14999
1. Baskı: 2015/Ankara

■■■

Hazırlayan: N. Serpil Altuntek
Çeviri: Erdoğan Boz
Düzelti: Ümit Özger
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

■■■

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık (Sertifika No: 13268)
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40 Yenimahalle/ANKARA
Tel: (0312) 395 21 10

■■■

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay /Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Hazırlayan

N. Serpil Altuntek

Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar

Çeviri

Erdoğan Boz

dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
N. Serpil Altuntek

1 Coğrafya Bilimi: Bir Tarihsel Yöntem-Fiziksel Yöntem Tartışması 13
Franz Boas

2 Argonautlar Araştırmasının Konusu, Yöntemi ve Kapsamı 27
Bronislaw Malinowski

3 Antropoloji ve Sömürgecilik 59
Diane Lewis

4 Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı 95
Johannes Fabian

5 Seçilmiş Ders: Anti Anti-Görecelik 125
Clifford Geertz

6 Kültürel Görecelik ve Antropolojinin Geleceği 159
Melford E. Spiro

7 Kültürel Antropolojide Pozitivizmin Tehlikeleri 205
Paul B. Roscoe

8 Etnografya Üzerine: Hikâyecilik mi Yoksa Bilim mi? 243
Robert Aunger

9 Etnografik Bütüncülük Retoriği.....309
Robert J. Thornton

10 Metinden Alan Çalışmasına ve Tersi:
Post(Modern)-Etnografyayı Kuramsallaştırmak.....341
Roger A. Berger

11 Dünya Sistemi(nde/nin) Etnografya(sı):
Çok-Mevkili Etnografyanın Ortaya Çıkışı.....377
George E. Marcus

ÖNSÖZ

Kültürel antropolojide yöntembilim konusunun özellikle 1980'lerden sonra yoğun bir şekilde tartışıldığı görülmektedir. Yirminci yüzyılın başlarında *Argonauts of the Western Pacific* (1922) başlıklı kitabıyla Malinowski'nin önerdiği araştırma modeli antropoloji çevrelerinde yaygın olarak kabul gördüğünden, neredeyse bir yarım yüzyıl boyunca antropolojik araştırmanın ilkeleri genel hatlarıyla belliydi: "orada olmak", katılarak gözlem", "yerlinin bakış açısını" kavramak/ anlamak. Dolayısıyla her antropolog kim olduğundan, ne yaptığından gayet emindi. Antropolog alan araştırması için bir bölge, kabile, köy vb. belirler, ucu açık bir zaman süresince gider, orada yaptığı işin adı alan çalışması olur, araştırmanın kendi güçlüklerini aşmanın da verdiği bir güçle kendi ülkesine, şehrine döndüğünde artık o toplumun/kültürün bir tür uzmanı olurdu. Antropoloji disiplini çeşitli nedenlerle Türkiye'de pek gelişmemiş olsa da, alan çalışması olarak yapılan işe bakış bundan pek farklı değildi, üstelik Batı antropolojisinin yöntembilim tartışmalarının oldukça uzağında şekillendiğinden, derinlikli bir içerikten de yoksundu.

1945 sonrasında sömürgeleştirilmiş toplumların bağımsızlıklarını kazanmaları, Vietnam Savaşı, yeni feminist hareketler, küreselleşme gibi bazı siyasal, iktisadi ve sosyal gelişmeler,

modernite anlayışının tüm araçlarıyla birlikte sorgulanmasının hazırlayıcısı oldu. Böyle bir ortamda şekillenen post-modernizm, postkolonyalizm, postyapısalcılık gibi düşünce hareketleri sosyal bilimlerde yerleşik kuramların ve pozitivizmin konumunu sarsarken, antropoloji de bu eleştirilerden muaf olamadı. Kendisi de beşeri çalışmalara, edebiyat kuramlarına, postkolonyalizme, post-modernizme, göstergebilime, eleştirel kuramlara vd. dayanarak modernite kuramlarının karşısında konumlanmaya başladı. Ne var ki antropolojinin içine girdiği bu kriz dönemindeki tartışmalar, bir sosyal bilim olarak kendi konumunu yeniden tanımlama noktasına kadar vardı. Bir başka deyişle, yorumcu antropolojinin, post-modern antropolojinin vd. kimi temsilcileri "kültür" kavramını, "antropolojik yöntemi", "pozitivizm"i, "alan"ı, "yerli/öteki"yi, "kendisi"ni, "etnografya"yı, "etnografik yazı"yı, "kültürel görececilik", "bütüncülük", "temsiliyetçilik" gibi yerleşik anlayışları eleştirel olarak yeniden ele aldılar. Sonuç olarak, bu derleme tam da bu türden antropolojik yöntembilim tartışmalarının çerçevesini serimlemektedir.

Bununla birlikte, antropolojinin kurucu figürlerden Franz Boas ve Bronislaw Malinowski'ye de bu derlemede bir yer ayrıldı. Malinowski'nin birçok kitabı Türkçeye çevrilmiş olmasına rağmen, yukarıda belirtildiği gibi, neredeyse her milliyetten antropoloğun araştırmalarında bir tür yönerge işlevi gören eseri (*Argonauts of the Western Pacific*, 1966[1922]) çevrilmeden kalmıştır. Bu kitabın başlangıcında yer alan "Argonautlar Araştırmasının Konusu, Yöntemi ve Kapsamı" bölümü alan çalışması yapacak olan birçok antropoloğun tekrar ve tekrar okuduğu bir metin olduğundan, 1980 sonrası antropoloji kuşağının kendisini Malinowski'ye ve özellikle bu eserinin yöntembilim perspektifine karşı konumlandırması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla bu eleştirel makalelerin neye karşı olduklarına

yönelik bir içgörü geliştirebilmek için, Malinowski'nin ünlü kitabındaki bu bölüm epey gecikmeli olarak Türkçeye kazandırılmıştır. Diğer yandan, Boas, Türkiye'de Malinowski kadar tanınır olmasa da onun öğrencileri arasında yer alan Ruth Benedict, Margaret Mead gibi antropologlar iyi bilinmektedir. Boas'ın buraya seçilen makalesinin, "Coğrafya Bilimi"nin, bu derlemeyle ilişkisi ilk bakışta kurulamayabilir. Ancak Boas'ın, 1887 gibi erken bir tarihte, ilk defa bu makalede ortaya koyduğu "açıklayıcı yöntem" (veya "fiziksel yöntem") ve "anlamacı yöntem" (veya "tarihsel yöntem") ayrımı ve her iki yöntemin gereğine olan inancı, antropolojinin melez karakterini de şekillendirmiştir.

Çalışma konuları kültürel evrim, din antropolojisi, etnografik ve analitik yöntemler olan Robert Aunger'in "Etnografya Üzerine: Hikâyecilik mi Yoksa Bilim mi?" makalesi Boas'ın inşa ettiği çift karakterli antropolojinin bir tezahürü olarak okunabilir. Diğer yandan, antropolojinin yine Boas ve Malinowski'ye dayanan "bütüncülük" perspektifi, yeni kuşak antropologların da konusu arasında yer almaya devam etti. Kültür kuramı ve siyasal antropoloji üzerinde çalışan Robert J. Thornton, "Etnografik Bütüncülük Retoriği" (1988) başlıklı makalesinde, ilk kuşak antropologlardan farklı olarak, edebiyat kuramlarının perspektifinden konuyu ele alır; "Etnografyaya başka türlerin farklı retoriksel araçlarla ulaştığı tatmin edici bir 'kapanış' hissini kazandıranın bütünlük imgesi olmasından dolayı bu bütün imgeleminin etnografya için retoriksel bir zorunluluk olduğunu" savunur.

Malezya ve Endonezya ile San Francisco Körfez bölgesinden siyah topluluklar arasında yaptığı araştırmalarla sömürgeleştirilen toplulukların, madun grupların, Afro-Amerikan kültürlerinin sorunlarını yakından bilen Diane Lewis, "Antropoloji ve Sömürgecilik" (1973) başlıklı makalesi ile antropolojide

araştırmacının kimliğinin, konumunun yarattığı sorunlara ilk dikkat çekenler arasında yer aldı. Lewis, "antropolojide bir kriz" olduğunu bildirirken, antropoloğun kendisi ve araştırma öznesi arasındaki karmaşık ilişkinin sömürgecilik uygulamalarıyla bağını açık bir şekilde ortaya koyar. Buna paralel olarak, birkaç kitabı Türkçeye çevrilmiş ve antropoloji dışındaki kesimlerce de gayet iyi tanınan Johannes Fabian'ın makalesi, "Var Olma ve Temsil" (1990), antropolojinin "etnografya" yöntemini, "öteki" kavramını, "temsil" anlayışını sorgular.

Antropolojik araştırmaların kültürel çeşitlilik veya kültürel farklılık vurgusunun yöntembilim bağlamındaki karşılığı olan kültürel görecelcilik ise, hem Clifford Geertz'in hem de Melford E. Spiro'nun makalesinin konusudur. Simgesel/Yorumcu antropolojinin temsilcisi olarak kabul edilen Geertz'in, "'Yerli Gözüyle': Antropolojik Anlamanın Doğası Üzerine" veya "Derin Oyun: Balililerin Horoz Dövüşü Üzerine Notlar" başlıklı yazıları bu derlemenin tamamlayıcısı olarak dikkate alınabilirler. "Seçilmiş Ders: Anti Anti-Görecelcilik" (1984) makalesi, yetersiz tanımlanmış görecelcilik anlayışıyla anti-görecelcilik noktasına savrulmuş düşüncelerin bir eleştirisi niteliğindedir. Eleştirilerini yönelttikleri arasında yer alan Spiro ise, "Kültürel Görecelcilik ve Antropolojinin Geleceği"nde (1993), farklı tarihsel temelleri olan üç kültürel görecelcilik türünü açımlarken, Geertz'e karşı bir argüman geliştirir. Diğer yandan, makale içinde Spiro'nun sorduğu "antropoloji bir bilim olabilir mi?" sorusunun, Aunger'in etnografya üzerine sorduğu soruyla benzer endişelere dayandığı söylenebilir.

Modernite kuramlarının kendisini bilim statüsüne taşıdığını düşündüğü pozitivizm ise, Paul B. Roscoe tarafından irdelenir. "Bariz kusurları düşünüldüğünde, bu kadar eksik tanımlanmış ve tartışmalı bir pozitivizm imgesinin nasıl olup da sadece varlığını devam ettirmeyip antropolojik düşünce ekoloji-

sinde başarı kazandığını" sorduğu "Kültürel Antropolojide Pozitivizmin Tehlikeleri" (1995) başlıklı makalesinde, pozitivizme yönelik eleştirilerin bilimsel düşüncenin çöküşüne yol açmadığını, çöken şeyin bilimsel düşüncenin pozitivizm tarafından temsil edilmesi olduğunu ileri sürer.

Post-modern eleştiri konusunda son derece radikal bir tutum benimseyen Robert A. Berger, "Metinden Alan (Çalışmasına) ve Tersi: Post(Modern)-Etnografyayı Kuramsallaştırmak" (1993) başlıklı makalesinde, ilk olarak Batılı hegemonyacı gücün içten içe biçimlenişinin nasıl gerçekleştiğini açıklamak için, bir antropoloğun "çalıştığı" etnografik "alanın" söylemsel inşasını (ayrıca buna eşlik eden söylemsel "alan araştırmacısı" inşası) tartışır. Daha sonra göstergebilimin temsilcilerinden Barthes'a gönderme yaparak, bir post(modern)-etnografya olasılığını ortaya koymaya çalışır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde seçkin gruplar ve sanatçıların etnografyası gibi alanlarda çalışan, kültür kavramını eleştirel olarak yeniden elen alan ve yakın zamanda *Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji* kitabı Türkçeye çevrilen George E. Marcus, antropolojinin son yıllardaki öncü figürleri arasında yer alır. "Dünya Sistemi(nde/nin) Etnografya(sı): Çok-Mevkili Etnografyanın Ortaya Çıkışı" (1995) başlıklı makalesinde, etnografyanın, kapitalist dünya sistemi gibi daha büyük makroyapılanmalar tarafından bağlamsallaştırılan geleneksel tekmevkili konumundan, "yerel" ve "küresel", "yaşam dünyası" ve "sistem" gibi ikiliklerle kesişen çoklu gözlem ve katılım alanlarına kaydığının işaretini vererek, küreselleşen bir dünyada uygulanabilecek yeni bir alan çalışması yöntemi olarak, çok-mevkili etnografyayı önerir.

Bu tartışmalar antropolojiyi Malinowski'nin zamanından farklı bir noktaya taşımıştır. Artık araştırma alanı çoğullaşmış, etnografya türü çeşitlenmiş, antropolog/etnograf etik ilkelerle

ve düşünümsel bir perspektifle öznelerine yaklaşmaya başlamıştır. Bununla birlikte, Boas'ın antropolojiye kazandırdığı melez karakterli yaklaşım varlığını hâlâ sürdürmektedir.

Son olarak, bu derlemenin bir ihtiyaçtan doğduğu söylenebilir. Üniversitelerde antropoloji bölümlerinin yavaş yavaş belirmeye başladığı şu son on yılda azımsanmayacak sayıda antropoloji okuyucusu ortaya çıktı. Bunların bir kısmı da yaptıkları akademik veya uygulamalı araştırmalarla antropolog olmayı kimliklenmeye başladılar. Bir antropoloji sevdalısı, araştırmacısı olan Erdoğan Boz'un gayretli çevirisiyle hayata geçirilen bu derleme, Türkiye'deki bu yeni antropolog kuşağı içindir.

N. Serpil Altuntek
Süleyman Demirel Üniversitesi
Antropoloji Bölümü

1

COĞRAFYA BİLİMİ: BİR TARİHSEL YÖNTEM-FİZİKSEL YÖNTEM TARTIŞMASI*

Franz Boas

Son dönem coğrafya literatüründe, bu bilimin yöntemleri ve sınırlılıkları üzerine yapılan araştırmaların önemli bir yer tutuyor olması dikkat çekici bir olgudur. Neredeyse bütün seçkin coğrafyacılar bu bilimin amaçları ve kapsamı hakkındaki görüşlerini ifade etme ve coğrafyanınkiyle aynı ya da benzer konularla ilgilenen jeoloji, botanik, tarih ve başka bilim dalları tarafından parçalara ayrılmasına ve yutulmasına karşı bu bilimi savunma ihtiyacı hissetmektedir. Eğer coğrafya gibi yeni bir bilim dalının temsilcileri zamanlarının önemli bir kısmını, araştırma malzemeleri sınırsız olmasına rağmen bu tür tartışmalara harcıyorlarsa; eğer araştırma alanlarını kendi çalışma arkadaşlarının ve başkalarının saldırılarına karşı savunmak zorunda hissediyorlarsa, bu

---

* Kaynak: "Study of Geography", *Science*, Cilt 9, Sayı 210 (Şubat 11, 1887), s. 137-141.

gerçeğin nedeni kendilerinin ve muhaliflerinin bilim hakkındaki temel görüşleri arasındaki derin farklılıklarda aranmalıdır.

Önceleri, yeryüzünün büyük bir kısmı henüz keşfedilmemişken, eski güzergâhlarından sapmamaya özen gösteren ve bilinmeyen bölgelerin tehlikelerinden korkan Avrupalı gemiler, kıtalar arasında sadece kendi iyi bildikleri rotalarda seyahat ederlerken, hiçbir Avrupalı tarafından görülmemiş olan bu engin diyarlarla ilgili düşünceler, daha fazla bilgiye istekle can atan, bilinmeyen hayvanların ve halkların biçimlerinin tahayyül edildiği bölgelerin sırlarını ortaya çıkarma arzusu duyan coğrafyacıların zihinlerini meşgul ederdi. Fakat kıtaların ve adaların ana hatları daha eksiksiz bir şekilde öğrenilmeye başlandıkça, yeni keşfedilen bölgelerin görüngülerini kendi ülkelerininkiyle karşılaştırarak *anlama* arzusu daha da büyüdü. Bilim insanları çalışmalarını sadece yeni alanlara doğru genişletmek yerine, görüngüleri daha maksatlı incelemeye ve bunları daha önce yapılmış olan gözlemlerin sonuçlarıyla karşılaştırmaya başladılar. Böylece, dünyayla ilgili hızla artan bilgilerden, Humbolt'un takdire şayan çalışmaları ve Karl Ritter'in karşılaştırmalı coğrafyası ortaya çıktı.

Yerkürenin en uzak yerlerinin hızla açığa çıkarılması ile fizik bilimlerinin* hiç de yavaş olmayan gelişiminin aynı zamanda meydana gelmesi, coğrafyanın gelişimi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır; çünkü görüngüler çemberi her geçen gün daha da genişledikçe tek bir görüngünün çok fazla bir öneminin olmadığı, fakat bilimin amacının görüngülerden yasalar çıkartmak olduğu fikri yaygınlaşmaya başlamış ve kapsamları ne kadar geniş olursa, o kadar değerli oldukları düşü-

* Fizik bilimleri (*physical sciences*), fizik, kimya astronomi, jeoloji gibi cansız maddeleri, enerjiyi ve evrenin fiziksel özelliklerini inceleyen bilim dalları. (NSA)

nülmeye başlanmıştır. Betimleyici bilimler,* şimdiye kadar kendi kapsamının dışında olan araştırmalardan daha değersiz görülmüşlerdir. Sistematik botanik ve zooloji yerine biyoloji gözde çalışma alanı haline gelmiş, kuramsal felsefenin yerini deneysel psikoloji almış ve coğrafya aynı süreç içinde jeoloji, meteoroloji vs.'den ayrılmıştır.

O zamandan beri bu bilimler hızla geliştirilmiş, fakat coğrafya çoktandır kendi yetiştirdiği çocuklarının gölgesinde kalmıştır. Ne var ki biz bunların coğrafyanın yerini doldurabileceğini düşünmüyor ve bu bilimlerin ayrı ayrı, özenle işlenmesinin onun ihmal edilmesini telafi etmeyeceğini ispatlamak istiyoruz.

Bir çalışmayı, o çalışma sayesinde bulunan yasaların kapsamına göre değerlendirmeye alışkın olanlar, coğrafyanın nesnesi gibi görüngüler üzerine yapılan araştırmalardan hoşnut olmazlar. Onlar görüngüleri fiziksel bir bakış açısıyla değerlendirirler ve bunların fiziksel, meteorolojik veya etnolojik olduklarını düşünürler ve bunları fiziksel, fizyolojik ya da psikolojik yasalarla açıkladıktan sonra çalışmaları tamamlanmış olur. Onların coğrafya tanımlarını ayrıntılı olarak gözden geçirmek oldukça öğretici olacaktır. Bu bilim alanının ne manyetik ve meteorolojik ne de jeolojik görüngüler ve süreçleri kapsadığını söylerler. Fizyologların ve evrimcilerin izin verdiği kadarıyla, coğrafyanın hayvanların ve bitkilerin dağılımının incelemesi olduğunu cömertçe kabul ederler fakat hepsi de antropo-coğrafyanın –içinde yaşadığı ülkeyle bağlantılı olduğu kadarıyla insan yaşamı– coğrafyanın gerçek alanı olduğu konusunda hemfikirdirler.

---

* Betimleyici bilimler (*descriptive science*) arasında anatomi, morfoloji, paleontoloji, arkeoloji, kartografya, stratigrafi, botanik, zooloji gibi bilim alanları yer almaktadır. (NSA)

Bu ayrımın üzerine kurulduğu ilkeyi ortaya çıkartmak zor değildir. Fiziksel görüngüler bilinen ya da bilinenleri keşfetmede kullanılan yöntemlerle mutlaka bulunacak olan fiziksel yasalara tabidir. Fizyolojik ve daha da yüksek oranda psikolojik yasalar, fiziksel yasalarınkiyle aynı şekilde ele alınmalarına olanak sağlayacak kadar iyi bilinmemektedir. Görüngülerin koşulları genellikle öyle karmaşıktır ki, en genel yasalar bilinse bile kesin bir sonuca kolaylıkla varılamaz. Fakat bu yardımcı bilimler fizik kadar gelişmiş olsaydı, şu anda bunları coğrafya için hevesle kabul eden bilim insanlarının aynı şeyleri fizyoloji ve psikoloji için de iddia etmekte tereddüt etmeyeceklerine şüphe yoktur. Bir ara yol olmadığı çok açıktır: coğrafya ya tam anlamıyla devam ettirilmeli ya da tamamen terk edilmelidir.

Her bilimin amacının ilgili görüngüleri yöneten yasalar keşfedildiği zaman yerine getirildiğini kabul edersek, coğrafyanın konusunun çok sayıda bilim arasında paylaştırıldığını kabul etmeliyiz; ne var ki eğer bağımsızlığını koruyacaksak, bilimin görüngülerden yasalar çıkartmanın yanında başka bir amacı daha olduğunu ispatlamalıyız. Ve bizim görüşümüz bir başka amaç daha *olduğu* yönündedir –görüngülerin tümüyle anlaşılması. Böylece, coğrafyacılar ve rakipleri arasındaki çekişmenin, tarihsel yöntem ile fiziksel yöntem arasındaki eski tartışmaya benzediğini görüyoruz. Taraflardan birisi bilimin ideal amacının genel yasalar keşfetmek olduğunu iddia etmekte, diğeri doğrudan görüngülerin kendisinin araştırılması olduğunu savunmaktadır.

Dolayısıyla, coğrafya içinde bu görüşler arasındaki çekişmenin neden özellikle canlı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Burada, doğa tarihçileri* ve tarihçiler ortak bir çalışma alanın-

* Doğa tarihçisi (*naturalist*), özellikle botanik ve zooloji alanında çalışan, doğal ortamda hayvanların veya bitkilerin kökenini, evrimini, diğer nesnelerle ilişkilerini vb. gözleme dayalı olarak inceleyerek (doğa tarihi yöntemi) betim-

da buluşmaktadır. Pek çok modern coğrafyacı, tarihçi olarak eğitim görmüştür ve doğa tarihçileriyle bir görüş birliğine varmaya çalışması gerekir; doğa tarihçilerine gelince, onlar da kendi görüşlerini tarihçilerinkiyle bağdaştırmayı öğrenmeleri gerekir. Tarih ve fizik bilimlerinin değeri konusundaki bu temel sorunun cevabının, sadece bunların birbirleriyle ilişkisinin yöntemli bir incelemesiyle bulunabileceği açıktır.

Herkes, olguların saptanmasının, bilimin temeli ve başlangıç noktası olduğunu kabul etmektedir. Fizikçi, hepsinde ortak olan genel görüngüden izole ettiği bir dizi benzer olguyu karşılaştırır. Böylece, sadece genel yasalara vurgu yaptığından, tek tek olgular onun için daha az önemli hale gelir. Diğer taraftan, tarihçi açısından önemli olan ve merak uyandıran nesne olgulardır. Bir örnekle neyi kastettiğimizi kuramsal bir tartışmadan daha iyi anlatabiliriz.

Newton gezegenlerin hareketini incelerken, bu göksel cisimlerin uzay ve zaman içindeki dağılımı onun araştırmalarının nesnesi değil, aracıydı. Onun sorunu, iki kütlenin birbirine göre hareketiydi ve böylece yerçekimi yasasını buldu. Diğer taraftan, Kant ve Laplace güneş sistemini incelerken "Güneş sistemini oluşturan kütlelerin her biri neden mevcut oldukları yerdeler?" sorusunu sordular. Güneş sisteminin tarihini incelemek için, yasanın doğru olduğunu peşinen kabul ederek, bunu çıkarımda bulundukları olguya uyguladılar. Newton'un çalışması, Kant'ın çalışmasının önkoşulu olan yerçekimi yasasını bulduğunda sona erdi.

Bir başka örnek: Buckle'ın düşüncesine göre, tarihsel olgulara fizyolojik ve psikolojik yasaların yol açmış olması göz

---

lemeler yapan bilim insanları için kullanılmaktadır. Bu bakımdan, fiziksel dünyanın ve doğanın nesnelerini, görüngülerini, yasalarını araştıran jeoloji, kimya, fizik, biyoloji vb. alanların doğa bilimcisinden (*natural scientist*) ayrılmaktadır. (NSA)

önünde tutulmalıdır. Buna göre, Buckle insanların ve eylemlerinin onların kendi karakterlerinden ve yaşamlarını etkileyen olaylardan kaynaklanmadığını, fakat insanlık tarihini yöneten yasalara dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Tarihçilerin nesnesi farklıdır. Onlar olguların incelenmesine yoğunlaşmışlardır ve hayranlıkla kendi kahramanlarının karakterini etraflıca incelerler. Bahsettikleri kişilere ve uluslara büyük ilgi gösterirler fakat bunları bağlayıcı yasalara tabi görmek konusunda isteksizdirler.

Biz fiziksel kavrayışın başka hiçbir yerde Comte'un bilim sisteminde olduğu kadar net ifade edilmediğine inanıyoruz. Az çok keyfi nedenlerle matematik ve fizik arasında bir yerlere yerleştirilen astronomiyi bir kenara bırakacak olursak, bütün bilimlerinin tek bir amacı vardır, görüngülerden yasalar çıkarmak. Tek bir görüngünün kendi başına bir anlamı yoktur: sadece bir yasanın türümü olduğu için ve yeni yasaların bulunmasına ya da eskilerin doğrulanmasına hizmet ettiği için değerlidir. Humboldt'un 'Kozmos'u ilkesel olarak bu bilim sistemine karşıdır. Bilim olarak adlandırdığımız şekliyle kozmografya, her bir görüngüyü kendinden dolayı incelemeye değer görür. Sadece var olması kendisini dikkate değer kılmaktadır ve doğruladığı veya kendisinden çıkarsanabilecek yasalardan bağımsız olarak, uzam ve zaman içindeki var oluşunun ve evriminin bilgisi araştırmacıyı tam olarak tatmin eder.

Fizikçiler pek çok görüngünün tarihinin araştırılmasının bilimsel değere sahip bir çalışma olduğunu kabul edecektir. Hiç kimse Kant'ın güneş sistemiyle ilgili araştırmalarının öneminden şüphe duymaz, hiç kimse organizmaların evrimi üzerine yapılan incelemeleri yok saymaz. Fakat incelenmesi eşit derecede değerli görülmeyen bir başka görüngü sınıfı daha vardır ve coğrafi görüngüler de bunlar arasındadır. Bir ülkenin coğ-

rafyası ele alınırken, örneğin, evrimcinin çalışma alanı doğal bir bütünlük gösterirken, jeolojik, meteorolojik ve antropocoğrafi görüngülerin birbiriyle hiçbir doğal bağı olmadığı ya da ilişkisi olmayan tesadüfî bir yığın oluşturdukları görülmektedir. Doğa tarihçisinin incelediği görüngüler arasında, coğrafi görüngülerde olmadığı görünen nesnel bir bağlantı aradığını söyleyebiliriz. Bunlar arasındaki bağlantının gözlemcinin zihninde yaratılan, öznel bir bağlantı olduğu görünmektedir.

Buna göre, cevaplanması gereken iki temel soru bulunmaktadır: Birincisi, fizikçiler ve kozmograflar arasındaki tartışmaya atıfla, "Görüngülerin kendilerinden dolayı incelenmesi, yasaların çıkarımıyla eşit derecede önemli midir?"; ikincisi, "Tamamen öznel bağlantıları olan bir görüngüler dizisinin incelenmesi, nesnel bir bütünlük oluşturan görüngülerin tarihi üzerine yapılan araştırmalarla eşit derecede önemli midir?" sorusuyla ilgilidir.

İlk olarak fizikçiler ve kozmograflar arasındaki fikir ayrılığından bahsedeceğiz. İki taraf birbirlerine şiddetle karşıdır ve düşünce yöntemi ile duygu durumu kendilerininkinden tamamen farklı olan muhaliflerin argümanlarını adil bir şekilde değerlendirmek zor bir iştir. Sarsılmaz olduğu düşünülen kanaatleri yıkan ve bize pahalıya mal olan şiddetli fikri mücadeleler olmadan önyargısız bir hükme varılamaz. Fakat bu mücadeleler, sürekli bir çekişme durumunda olsalar da, her iki tarafın da aynı sonucu –ebedi gerçeği bulmayı– arzuladığı şeklindeki daha genel bir kanaate yol açar.

Her bilimin kökenini insan zihninin iki farklı arzusunda bulmaktayız –bilimin iki ayrı alanının kaynakları olan estetik istekler ve duygularda. Gözlemciler tarafından görülen şaşırtıcı sayıdaki görüngülerin sistematik olarak düzenlenmesi ve böylelikle karışık izlenimlere bir düzen verilmesi, gelişmekte olan insan soyunun eski bir arzusuydu. Bu arzunun, karma-

şıklık ve netlik isteği tarafından çarpıtılmış estetik eğilimin bir türümü olarak görülmesi gerekir. Bu arzunun tatmin edilmesine odaklanıldığında, süreçlerin ve görüngülerin düzenliliği sadece ait olduğu sınıfın bir örneği olarak önemli görülen tek bir görüngününkinden çok daha büyük bir önem kazanır. Bütün görüngüler ne kadar net şekilde düzenlenirse, estetik arzusu da o kadar iyi tatmin edilir; bu nedenle, en genel yasalar ve fikirler bilimin en değerli sonuçları olarak görülür.

Bu bakış açısına göre, Epikür'ün felsefi fikirleri çok ilginçtir, çünkü bir kimsenin belli bir sistemdeki görüngüleri düzenlemekten aldığı zevk teşvik edici tek şey olması halinde, bu estetik arzunun uç görüşlere yol açabileceğini dikkate alabilmektedir. Kendisi, doğal olduğu ispatlanması kaydıyla, bir görüngünün herhangi bir açıklamasını yeterli görmüştür. Ona göre, bir hipotezin doğru olup olmamasının hiçbir önemi yoktur, ancak bütün olası açıklamalar aynı değerdedir ve bunlar arasında yapılacak bir seçim oldukça önemsizdir. Bu görüşün, organizmaların evrimini, en azından şu anda, ne ispatlanabilecek ne de çürütülebilecek ayrıntılar üzerine inşa etmeye çalışan bazı modern bilim insanları tarafından yeniden canlandırıldığına inanıyoruz. Örneğin, eğer Müller çiçeklerin evrim tarihini betimliyorsa, en basit ve bu nedenle en olası gibi görünmesi dışında herhangi bir ispatı olmadan, sadece olası bir gelişme şeklini vermektedir. Fakat bu görüngülerin kökeniyle ilgili böyle bir olası hipotezin oluşturulması, formların ve türlerin karmaşasına bir sistem getirmeye yönelik estetik arzumuzu tatmin eder. Fakat bir kuramın doğru olması gerektiği ve doğruluğunun da değerinin ölçülmesinde kullanılan standart olduğu akılda tutulmalıdır. Bu nedenle, doğa tarihçileri her zaman kuramlarını yeni görüngülere uygulayarak bunların doğruluğunu sorgularlar ve bu araştırmalarda bunlar kuramların karşıtı gibi görünen önemli görüngülerdir. Kuramın

bir grup görüngüye uygulanabilir olup olmadığı sorusu bir kez cevaplandıktan sonra, bütün olarak o görüngü grubu araştırmacının ilgisini artık çok az çeker.

Fizik bilimi insan zihninin mantıksal ve estetik taleplerinden kaynaklanırken, kozmografya kaynağını insanın kendisini çevreleyen görüngülerle ve dünyayla ilgili kişisel duygularından almaktadır. Buna, estetik dürtüye karşın, "duyuşsal" dürtü adını verebiliriz. Goethe bu fikri çok net bir şekilde ifade etmiştir:

> Bana öyle geliyor ki, her bir görüngünün, her bir olgunun kendisi gerçekten ilginç bir nesnedir. Bunları her kim açıklarsa açıklasın ya da başka olaylara bağlarsa bağlasın, örneğin bir doğa tarihçisi ya da tarihçi olarak, genellikle sadece kendisini eğlendiriyor ya da bizimle dalga geçiyordur. Fakat tek bir eylem ya da olay açıklanabilir olduğu için değil, doğru olduğu için ilginçtir. (*Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*).

Bir olayın sadece meydana gelmesi zihnimizin bütün dikkatini gerektirir, çünkü ondan etkileniriz ve bu olay bir sistem içindeki yerinden bağımsız olarak incelenir. Bu süregelen dürtü sadece estetik dürtüden kaynaklanan bilimin tek yanlılığını dengelemede önemlidir. Her görüngünün gerçekliği onu incelememize neden olduğundan, onun evrilmesinin doğru bir tarihi tek başına araştırmacıyı tatmin edebilir ve Epikür'ün olması muhtemel ya da olası açıklamasının bilim için hiç de tatmin edici olmamasının, fakat gerçeğe yönelik her girişimin, kıvrak bir zekânın ve özenli bir düşüncenin kanıtı olan ama pek çok olası sistem arasından sadece bir tanesi olduğu iddia edilen en detaylı sistemden çok daha üstün bir gelişme olarak kabul edilmesinin sebebi budur.

Doğa tarihçileri her görüngünün önemini reddetmeyecek fakat sırf görüngü için incelemeye de değer görmeyecektir. O görüngü sadece gerçeğe mümkün olduğunca yakınlaştırmak

zorunda olduklarını hissettikleri kendi yasalarının, sistemlerinin ve hipotezlerinin (gerçek görüngülerden çıkarsandığı için) ispatı ya da yanlışlığının bir kanıtıdır. Ne var ki çıkarım onların temel ilgi alanlarıdır ve yorulmak bilmeyen araştırmacının ödülü en genel çıkarımların zirvesinden, uçsuz bucaksız görüngüler alanını incelemektir. Doğa tarihçisi, bir yabancıya düzensiz ve anlaşılmaz bir küme gibi görünen her sürecin ve her görüngünün uzun bir zincirin halkaları olduğunu sevinçle görür. Tek tek olguları gözden kaçırarak, sadece güzel dünya düzenini görür.

Kozmograf, diğer taraftan, fizik bilimleri sistemi içinde ister üst isterse alt seviyede olsun, kendi çalışmasının nesnesi olan görüngüye bağlı kalır ve bütün özellikleri açık ve net oluncaya kadar onun sırlarını tutkuyla keşfetmeye çalışır. İlgilendiği nesneye dönük bu yaklaşımı ona fizikçinin kendi sistematik dünya düzenlemesinden aldığı zevkten hiç de az olmayan bir zevk verir.

Her ikisi de insan zihninin farklı birer arzusundan kaynaklandıkları için, sorgulamamız bizi "İki yöntemden hangisi daha fazla değere sahiptir?" sorusuna cevap aramanın beyhude olduğu sonucuna götürmektedir. Buna verilecek cevap, cevabı veren kişinin bunlardan hangisinin kendisine daha yakın olduğuyla –bütünlüğün içinde tekili veya tekilin içinde bütünlüğü görse de kendisini çevreleyen olgulara karşı kendi kişisel duyguları ya da soyutlamalara olan kişisel eğilimi– ilgili bir itirafı olacağından, sadece öznel olabilir.

Şimdi tartışmanın ikinci kısmına geçelim. Şu ana kadar fizikçilerin, kozmografik çalışmaların belirli bir grubunun değerini kabul etme eğiliminde olduklarını gördük. Bu görüngülerin ayırt edici niteliği bunların, rastlantısal nedenlerin bir güç grubu ya da görüngülerin bileşenleri üzerindeki etkilerinin bir sonucu olmalarıdır. Fizikçi, bütün bir görüngüyü insan zihni-

ne göründüğü şekliyle incelemez, ancak ayrı ayrı inceleyeceği bileşenlerine ayırır. Görüngülerin bu bileşenlerinin tarihinin araştırılması, yasaların formüle edilmesinin sağladığı tatmin kadar bir estetik arzu uyandıran sistematik bir düzenlemeye yol açar. Evrimsel ve astronomik araştırmaların vardıkları sonuç bu gerçeğin en iyi kanıtıdır. Sadece gözlemcinin zihninde birbiriyle ilişkilendirilmiş olduğu görülen görüngü gruplarının incelenmesi ve bileşenlerine ayrıldıklarının kabul edilmesi aynı sonucu ortaya çıkartmaz ve bu nedenle daha değersiz görülür. Ne var ki biz kozmografik araştırmaların kaynağının etkili bir kaynak olduğunu kanıtlamaya çalışıyoruz. Eğer bu doğruysa, fizikçinin yaptığı gibi, karmaşık ve basit olgular arasında bir ayrım yapamayız ve bunların öznel bütünlüğünü – gözlemcinin zihninde ortaya çıkan bağlantıyı– göz ardı edemeyiz. Görüngünün bileşenleri değil bir bütün olarak kendisi kozmografın çalışma nesnesidir. Bu nedenle bir ülkenin doğal özellikleri kozmograf için önemliyken, fizikçinin ilgi alanına girmez.

Bize göre, bu araştırmaların değeriyle ilgili bir tartışma, bilimin iki ayrı alanının değerleriyle ilgili bir tartışma kadar gereksizdir, çünkü varılacak sonuç yargıda bulunan kişinin düşünsel eğilimleri üzerine oturtulacak ve sadece hangi dürtünün –estetik veya duyuşsal– ağır bastığının bir itirafı olacaktır. Ne var ki bizim sorgulamamızdan şu gerçek ortaya çıkmaktadır: Görüngü formlarının zihni nasıl etkilediği önemli bir çalışma alanı oluşturduğundan, kozmografya insan bilimleri ile yakından bağlantılıdır. Bu nedenle fiziksel bilimlerden daha farklı ele alınmasını gerektirir.

Biz bu sonuçları coğrafya çalışmalarına uygulayacağız. Coğrafyanın nesneleri kara ve suların dağılımının, dünya yüzeyinin dikey şekillerinin ve dünya ile üzerinde yaşayanların birbirlerine karşılıklı etkilerinin sebep olduğu görüngülerdir.

Fizikçi bu çalışma nesnesiyle ne yapar? Dünya yüzeyinin herhangi bir noktasında gözlenen görüngülerin içinden tek bir bileşeni seçer ve bunu başka yerlerde bulunmuş olan bir başkasıyla karşılaştırır. Bu şekilde benzer görüngüleri aramaya devam eder ve başladığı noktayı tamamen gözden kaçırır. Böylece, çalışmaları ya sadece coğrafi ya da meteorolojik, botanik ya da mümkün olan herhangi başka görüngülerle ilgili olduğundan, coğrafyanın yavaş yavaş bölündüğü bilim dallarının kurucusu haline gelir. Bu çalışmaların izinde varılabilecek en genel çıkarımlar sıradağlar, akarsular, okyanuslar vs. gibi en genel coğrafi fikirlerden daha öteye taşınamayacaklarından, hâlâ tek bir nesneyle yakın bir bağa sahiptir. Bu araştırmaların en genel sonuçları bu nedenle dünya yüzeyinin genel bir tarihi olacaktır. Eğer bu sonuçları bir sisteme koyarsa, bize öyle geliyor ki, bilimin kozmografik karakterine karşı koyuyor demektir. Örneğin, dünya yüzeyini oluşturan suların bütün olası hareketlerinin sistemi, bir bölgenin ya da dünya yüzeyinin coğrafi tarihinin incelenmesinde bizim için kullanışlı olabilecek pratik bir bakış açısı sağlaması dışında, bize çok önemli gelmemektedir. Bu nedenle, bu sistemlerin önemli yardımcı bilimler olarak görülmesi gerekir fakat bunlar coğrafyanın kendisi değildir. Bunların değeri sadece coğrafya bilimine uygulanabilirliklerinde yatar. Coğrafi sistemlerin keşfi, bu amaca hizmet etmediği sürece, gereksiz olarak kabul edilmeli ve sınıflandırmalar sadece benzer türden coğrafi görüngülerin farklı nedenlere göre açıklanması gerektiği sürece yapılmalıdır.

Fakat bunun yanında, eşit değerde bir başka coğrafya dalı daha vardır –yeryüzünün doğal görünümü. Onun bütünlüğü tamamen öznel olduğundan, fizikçiye tatmin edici bir çalışma nesnesi sağlayamaz ve çalışmasının sonuçları temel olarak duyguları etkilediğinden coğrafyacı bu konuları ele alırken in-

san bilimleri alanına yaklaşır ve bu nedenle ortaya çıkan duyguları tatmin etmek için sanatkârane bir şekilde betimlenmesi gerekir.

Değerlendirmemiz, coğrafyanın kozmografyanın bir parçası olduğu; görüngüleri ve bir ülkenin ya da insanın yuvası olan tüm dünyanın tarihini anlama arzusundan ve duyuşsal dürtüden köken aldığı sonucuna varmamıza yol açmaktadır. Bilim adamının fiziksel ya da kozmografik yönteme eğilimi, bütün yeryüzünün tarihini incelemeyi ya da tek bir ülkenin tarihini öğrenmeyi tercih etmesine bağlıdır. Bize göre, jeolojinin ya da meteorolojinin coğrafyaya dâhil olup olmadığı tartışması çok az önem taşımaktadır ve biz dünya yüzeyinin görüngülerini inceleyen bütün bilim insanlarını coğrafyacı olarak adlandırmak istiyoruz. Pek çok modern bilim insanının aksine, öteki bilim dallarının üzerinde jeolojiye öncelik vermiyoruz. Dünya yüzeyinin bir resminin çizilebilmesi için meteoroloji, etnoloji ve başkalarının yanı sıra jeolojik araştırmalara da ihtiyaç vardır, çünkü bunların hiçbirisi coğrafyanın bütün faaliyet alanını kapsamaz.

Bu amaca yardım etmesi gereken pek çok bilim dalı vardır; bu eksik resme yeni şekiller eklemek için yapılması gereken pek çok çalışma ve araştırma vardır; fakat bizi sona daha çok yaklaştıran her bir adım, zamanımızı ve çabamızı bu çalışmaya adamamıza sevk eden, içinde yaşadığımız ülke ve bizi çevreleyen doğaya olan sevgimizi arttıran dürtüyü daha çok tatmin eder.

2

ARGONAUTLAR ARAŞTIRMASININ KONUSU, YÖNTEMİ VE KAPSAMI*

Bronislaw Malinowski

I

Güney Denizi Adalarının kıyı toplulukları, çok az istisna dışında, uzman denizci ve tüccardırlar ya da nesilleri tükenmeden önce öyleydiler. Onların bazıları mükemmel deniz kanosu türleri geliştirmiş ve bunlarla uzak mesafelere ticari seferler ya da savaş ve istila saldırıları yapmışlardır. Yeni Gine sahillerinde ve uzak adalarında yaşayan Papua-Melanezyalılar da bu kuralın dışında değildirler. Genellikle gözüpek denizci, gayretli üretici ve çok iyi tüccardırlar. Çanak-çömlekler, taş aletler, kanolar, güzel sepetler, değerli takılar gibi önemli malların üretim merkezleri yerleşimcilerin yeteneğine, babadan kalma kabilesel geleneğe ve bölgenin sunduğu özel imkânlara göre birkaç yerle sınırlıdır; bundan dolayı geniş bölgeler arasında, bazen yüzlerce milden fazla, seyahat ederek ticaret yaparlar.

---

* Kaynak: B. Malinowski. "Introduction: The Subject, Method and Scope of This Inquiry", *Argonauts of the Western Pacific* (1966 [1922]), s. 1-25, Londra: Routlege.

Çeşitli kabileler arasında oluşturulmuş belirli ticari rotalar üzerinde belirli mübadele şekilleri görülür. Kabileler arası ticaretin en dikkat çekici şekli Port Moresby'deki Motular ve Papua Körfezi'ndeki kabileler arasındaki alışveriştir. Motular, kendine özgü yengeç kıskacı şeklinde yelkenleri olan, *lakatoi* adını verdikleri ağır, hantal kanolarla yüzlerce mil seyahat ederler. Körfezde yaşayan Papualılardan sago ve *lakatoi* kanolarının yapımında kullanacakları içi oyulmuş ağaç alırlar ve karşılığında çanak-çömlek ve deniz kabuğundan süs eşyaları verirler (eski günlerde ise, taştan bıçak ağızları da götürürlerdi).[1]

Daha doğuda, güney sahilinde, Yeni Gine'nin doğu yakasını yıllık ticaret seferleriyle orta sahil kabilelerine bağlayan becerikli, denizcilikle uğraşan Mailu topluluğu yaşar.[2] Son olarak, adaların ve takımadaların doğu yakası boyunca dağılmış olan yerliler birbirleriyle sürekli ticari ilişkiler içindedir. Profesör Seligman'ın kitabında, özellikle Güney Massimlerin yaşadığı çeşitli adalar arasındaki kısa mesafeli ticaret rotalarının harika bir betimlemesi yapılmaktadır.[3] Bununla birlikte, farklı kollarıyla sadece doğu yakasını değil, fakat aynı zamanda Lousiadeleri, Woodland Adasını, Trobriand Takımadalarını ve d'Entrecasteaux adalarını kapsayan çok yoğun ve oldukça karmaşık bir başka ticaret sistemi daha vardır; bu, Yeni Gine anakarasının içlerine kadar nüfuz eder ve Rossel Adası gibi birkaç uzak bölge ile Yeni Gine'nin kuzey ve güney sahillerinin bir kısmı üzerinde dolaylı bir etki yaratır. Bu ticaret sistemi, Kula, bu kitapta betimlemeye çalışacağım konudur ve bunun büyük bir kuramsal öneme sahip siyasi bir görüngü olduğu görülecektir. Kula, ring seferleri içinde yaşayan yerlilerin kabilesel yaşamlarında son derece önemlidir ve fikirleri, tutkuları, istekleri ve gururları Kula'yla yakından bağlantılı olan kabile üyeleri bunun öneminin tamamen farkındadır.

II

Kulayı anlatmaya başlamadan önce etnografik malzemenin toplanmasında kullanılan yöntemlerin bir açıklamasını yapmak faydalı olacaktır. Herhangi bir çalışma alanındaki bilimsel araştırmaların sonuçlarının tamamen tarafsız ve dürüstçe sunulması gerekir. Hiç kimse deneyler için yapılan bütün düzenlemeleri ayrıntılı bir şekilde anlatmadan –kullanılan teçhizatın, gerçekleştirilen gözlem biçiminin, gözlem sayısının, gözlem sırasında harcanan sürenin uzunluğunun ve yapılan her bir ölçümün yaklaşıklık derecesinin tam bir betimlemesi yapılmaksızın– fizik ya da kimya bilimine deneysel bir katkıda bulunmayı hayal edemez. Biyoloji veya jeoloji gibi daha az kesinlikte olan bilimlerde bunu çok ayrıntılı bir şekilde yapmak mümkün olmayabilir, fakat her araştırmacı okuyucuya deneyin ya da gözlemin hangi koşullarda yapıldığını anlatabilmek için elinden geleni yapacaktır. Bu tür verilerin tarafsız bir anlatımının belki daha da gerekli olduğu etnografyada, geçmişte ne yazık ki böylesi bir anlatım her zaman yeterli cömertlikte yapılmamış ve birçok yazar kendi olguları arasında ilerlemesine rağmen bunları tamamen karanlıkta bırakarak bize sunduklarından, yöntemli dürüstlüğün ışığından tam olarak faydalanamamıştır.

Ünlü ve bilimsel damgası taşıyan, toptan genellemelerin yapıldığı ve fakat yazarların sonuca hangi gerçek deneyimlerle ulaştığından hiç bahsedilmeyen çalışmalardan alıntı yapmak kolay olurdu. Bunlarda, gözlemlerin yapıldığı ve bilginin toplandığı koşulların betimlenmesine ayrılmış özel bir bölüm ya da paragraf yoktur. Ben sadece, bir yandan doğrudan gözlem ile yerel ifade ve yorumların sonuçları ve öte yandan, yazarın kendi sağduyusuna ve psikolojik kavrayışına dayalı çıkarımları arasındaki çizgiyi net olarak çizebildiğimiz etnografik kaynakların tartışmasız bir bilimsel değere sahip olduğunu düşü-

nüyorum.* Aslında, aşağıda verilen (bu bölümün VI. Kısmında) tabloda içerildiği şekliyle, bu türden bir tarama çalışmasının hazır bulundurulması gerekir; böylece bir bakışta okuyucu, yazarın betimlediği olgularla ilgili kişisel bilgisinin derecesini kesin olarak tahmin edebilir ve bilginin yerlilerden hangi koşullar altında toplandığı hakkında bir fikir edinebilir.

Yine, tarih biliminde, hiç kimse kaynaklarını birer muamma haline getirdiği ve geçmişten vahiy yoluyla bilirmiş gibi bahsettiği takdirde ciddiye alınmayı bekleyemez. Etnografyada, kaynaklara şüphesiz kolay erişilebilir, fakat aynı zamanda bunlar anlaşılması bir hayli zor ve karmaşık olurken, yazar kendi kendisinin hem vakanüvisi hem de tarihçisidir; bunlar sabit, maddi belgelerde değil, ancak yaşayan insanların davranışlarında ve anılarında somutlaşır. Etnografyada, araştırmacının kendi gözlemlerinde, yerli ifadelerinde, kabilesel yaşamın kaleydoskopu içinde yer alan işlenmemiş bilgi ile sonuçların nihai güvenilir sunumu arasında genellikle büyük bir mesafe vardır. Etnografın, bir yerli sahiline ayak bastığı ve yerlilerle iletişime geçmek için ilk adımlarını attığı anla, elde ettiği sonuçların nihai şeklini yazdığı zaman arasındaki yorucu yıllar boyunca bu mesafeyi kat etmesi gerekir. Benim de içinde yaşadığım gibi, bir etnografın sıkıntılarının kısa bir özeti, bu soruna herhangi uzun, soyut bir tartışmadan daha çok ışık tutabilir.

III

Sizi oraya götüren sandal ya da botunuz gözden kaybolurken, aniden bütün araç gereçlerinizle, tek başınıza, bir yerli kasaba-

* Yine bu yöntem konusunda, bu soruna gerçekten bilimsel ele alış tarzı getiren Cambridge Antropoloji Ekolü'ne minnettarız. Özellikle de Haddon, Rivers ve Seligman'ın yazılarında çıkarım ve gözlem arasındaki ayrım her zaman açıkça gösterilmiştir ve çalışmanın hangi koşullar altında yapıldığını mükemmel bir kesinlikle canlandırabiliyoruz.

sına yakın tropik bir sahile indiğinizi hayal edin. Civardaki bir beyaz adamın, tüccarın ya da misyonerinkine bitişik bir kulübeye yerleştikten sonra, bir an önce etnografik çalışmalarınıza başlamaktan başka yapacak bir şeyiniz yoktur. Ayrıca geçmiş bir deneyimi olmayan, size yol gösterecek hiçbir şeyi ve yardımcı olacak hiç kimsesi olmayan bir acemi olduğunuzu düşünün. Beyaz adamın ara sıra olmadığını veya sizinle vakit geçiremeyecek durumda olduğunu veya buna istekli olmadığını da. Bu durum, tam olarak benim Yeni Gine'nin güney sahilinde, alan çalışmasına ilk başlayışımı anlatmaktadır. İlk haftalar boyunca köylere yaptığım uzun ziyaretleri; pek çok inatçı fakat nafile teşebbüsün yerlilerle gerçek bir temasa geçmede ve bana herhangi bir malzeme sağlamada başarısız olmasından sonraki ümitsizlik ve üzüntü hissini çok iyi hatırlıyorum. Tropikal depresyon ve sıkıntı içinde olan birinin kendini içkiye vermesinde olduğu gibi, benim de kendimi roman okumaya adadığım ümitsizlik dönemlerim oldu.

Daha sonra, tek başınıza ya da beyaz bir gezginin rehberliğinde köye ilk girişinizi hayal edin. Bazı yerliler, özellikle de tütün kokusu almışlarsa, etrafınızda toplanırlar. Daha ağırbaşlı ve yaşlı olanlar oldukları yerde kalırlar. Beyaz refakatçinizin yerlilere karşı kendi rutin davranış şekli vardır ve sizin bir etnograf olarak onlara nasıl yaklaşmanız gerektiğini ne anlar ne de bununla çok fazla ilgilenir. Tek başınıza geri döndüğünüzde, ilk ziyaret sizde işlerin daha kolay olacağı gibi ümit verici bir his bırakır. En azından benim ümidim böyleydi.

Zamanı geldiğinde geri döndüm ve kısa süre içinde etrafımda meraklı bir grup toplandı. Pidgin İngilizcesiyle birkaç karşılıklı iltifat, elden ele dolaşan bir miktar tütün her iki tarafta da cana yakın bir atmosfer oluşturdu. Daha sonra çalışmayı ilerletmeyi denedim. İlk olarak, şüphe uyandırmamak adına, teknoloji "yapmak"la başladım. Birkaç yerli bir şeylerin yapı-

mıyla meşguldü. Bu işe bakmak ve aletlerin isimlerini ve hatta işlemlerle ilgili bazı teknik ifadeleri öğrenmek kolaydı, fakat konu bununla sınırlı kaldı. Akılda tutulmalıdır ki pidgin İngilizcesi bir kimsenin fikirlerini ifade edebilmesi için oldukça yetersiz bir araçtır; soru sormak ve yerlilerin cevaplarını anlamak için iyi bir eğitim almadıkça, kişi bu dili kullanarak yerlilerle serbest bir iletişim kurmayı başaramayacağı gibi rahatsız da olmaya başlar ve ben de yerlilerle başlangıçta daha ayrıntılı ya da açık diyaloglara giremedim. Bunun en iyi çaresinin somut veriler toplamak olduğunu iyi biliyordum ve bunun için köyün nüfusunu saydım, soy ağaçlarını kaydettim, krokiler çizdim ve akrabalık terimlerini topladım. Fakat bu konuların hiçbirisiyle ilgili iyi bir yerli yorumu elde edemediğimden ve kabile yaşamında ne anlama geldiklerini bilemediğimden, bütün bunlar gerçek yerli düşünce tarzını ya da davranışını anlamama yaramayan atıl malzeme olarak kaldı. Din ve büyüyle ilgili fikirlerini, büyücülük ve ruhlarla ilgili inançlarını öğrenmeye gelince, pidgin İngilizcesinin baskısı altında kalarak bozulmuş birkaç yüzeysel folklorik şey dışında hiçbir şey yoktu.

Bölgedeki bazı beyaz sakinlerden edindiğim, kendi içinde değerli olan bilgi benim kendi çalışmamdaki her şeyden daha fazla cesaret kırıcıydı. Burada yıllarca, sürekli olarak yerlileri gözlemleme ve onlarla iletişime geçme imkânıyla yaşamış olan ve hâlâ onlar hakkında gerçekten iyi düzeyde hiçbir şey bilmeyen insanlar vardı. Bu durumda birkaç ay ya da bir yıl içinde onlara yetişip yakalamayı ve ötesine geçmeyi nasıl bekleyebilirdim? Dahası, beyaz kaynak kişilerimin yerliler hakkında konuşma ve kendi görüşlerini ifade ediş şekilleri, doğal olarak düşüncelerini herhangi bir tutarlılık ve doğruluk derecesinde formüle etmeye alışkın olmayan eğitimsiz bir aklınki gibiydi. Ve ister yönetici ya da misyoner, ister tüccar olsun, onların büyük bir çoğunluğunun zihni ortalama bir pratik insanda bu-

lunması kaçınılmaz olan, ancak şeylerin nesnel, bilimsel incelemesinin peşindeki bir akla çok itici gelen peşin hükümlü ve önyargılı düşüncelerle doluydular. Etnograf için gerçekten ciddi olan şeylerin, kendinden hoşnut bir ciddiyetsizlikle ele alınması; onun için bilimsel bir hazine olan şeylerin, yani yerlinin kültürel ve zihinsel özelliklerinin ve serbestliğinin hor görülmesi –amatörlerin düşük kaliteli yazılarından iyi bildiğimiz bu özellikleri, beyaz yerleşimcilerin çoğunluğunun tavrında gördüm.*

Aslında, Güney kıyısındaki ilk etnografik araştırmamda, bölgede yalnız kaldıktan sonra biraz yol almaya başlamış ve öyle ya da böyle verimli bir alan çalışmasının sırlarının nerede gizli olduğunu keşfetmiştim. Bu durumda yerlilerin gerçek ruhunu, kabile yaşamının doğru bir resmini canlandırabilen etnografın sihrinin kaynağı nedir? Her zaman olduğu gibi, arzu edilen sonuçlara çaba sarf etmeden ya da sorun yaşamadan giden harika bir kestirme yol bulunmasıyla değil, sadece sağduyulu kuralların ve iyi bilinen bilimsel ilkelerin sabırlı ve sistematik olarak uygulanmasıyla başarıya ulaşılabilir. Yöntem ilkeleri üç ana başlık altında toplanabilir; birincisi, doğal olarak, araştırmacı gerçek bilimsel amaçlara sahip olmalı ve modern etnografyanın değerlerini ve ölçütlerini bilmelidir. İkincisi, kendisine iyi çalışma koşulları sağlayabilmeli, yani esas itibariyle, beyaz insan olmadan, tamamen yerlilerin arasında yaşayabilmelidir. Son olarak, kanıtını toplama, bağlantısını kurma ve düzene koymanın bazı özel yöntemlerini uygulaması gerekir. En temel olan ikincisinden başlamak üzere, alan çalışmasının bu üç temel taşıyla ilgili birkaç söz söylemek gerekir.

---

* Burada örnek vermek gerekirse, Trobriandlardaki arkadaşım Billy Hancock'un; bir başka inci tüccarı M. Raffael ve misyoner M.K. Gilmour'un birkaç harika istisna olduğunu belirtmeliyim.

IV

Etnografik çalışma için uygun koşullar. Bahsedildiği gibi, bunlar esasen kişinin diğer beyaz insanlardan kendini soyutlamasından ve sadece yerlilerin köylerinde kamp kurarak başarabileceği yakın temas halini olabildiğince sürdürmesinden ibarettir. İhtiyaç maddeleri için bir beyazın yanında bir yere sahip olmak, hastalık ve yerlilerin taşkınlık zamanlarında orada bir sığınağın olduğunu bilmek çok iyidir. Fakat içinde yaşadığınız ve "köyle ilgilendiğiniz" belirli saatler haricinde gittiğiniz daimi bir muhit haline gelmemesi için oranın yeterince uzak olması gerekir. Dinlenmek için herhangi bir zamanda gidebilecek kadar bile yakın olmamalıdır. Yerli, beyaz bir adamın doğal arkadaşı olmadığı için ve bahçede nasıl çalıştığını seyrederek veya folklorik eşyaları anlattırarak ya da geleneklerini tartışarak saatlerce onunla çalıştıktan sonra, doğal olarak kendinize benzer olanların arkadaşlığına koşacaksınızdır. Ama eğer buna ulaşamayacağınız bir köyde yalnızsanız, birkaç saat tek başınıza bir yürüyüşe çıkar, geri döner ve gayet doğal bir şekilde, bu sefer de yalnızlıktan kurtulmak için, aynen başka birlikteliklerde olduğu gibi, yerlilerin arkadaşlığını ararsınız. Ve bu doğal ilişki sayesinde, onu tanımayı öğrenir ve gelenekleriyle inançlarını, kendisine para ödenen* ve çoğunlukla usanmış olan kaynak kişiden elde ettiğiniz bilgiye kıyasla daha iyi anlarsınız.

---

* Antropologlar alan çalışmaları sırasında kaynak kişi (*informant*) olarak adlandırılan bazı bireylerle daha yoğun bir çalışma içine girerler. Kaynak kişiler antropolog için dil öğretimi, çevirmenlik yapabildikleri gibi, incelenen konuyla ilgili derin bilgiye sahip olan ve bu nedenle sık sık bilgisine başvurulan bir kişi de olabilmektedir. Ne yazık ki bazı antropologlar araştırmanın bilgi kaynağı olan bireylerle para, vb. dolayımıyla bir ilişki tesis edebilmektedirler. Bilgi kaynağını aşırı güdüleyici bu türden girişimler, etik sorunları barındırdığı gibi araştırmacıyı yanlış yönlendirici, vb. sonuçlara da yol açabilmektedir. (NSA)

Yerlilerin içine düzensiz aralıklarla girip çıkmak ve onlarla gerçekten temas halinde olmak arasında pek çok fark vardır. Bu ikincisi ne anlama gelmektedir? Etnografın tarafından bakıldığında, başlangıçta garip, bazen nahoş, bazen oldukça ilginç bir macera olan köy yaşamının, kısa sürede kendi çevresiyle büyük uyum içinde olan doğal bir süreç haline geleceği anlamına gelir.

Omarakana'da (Trobriand Adaları) kendimi kabul ettirmeye başladıktan hemen sonra, bir şekilde köy yaşamı içinde yer almaya, önemli ya da törensel olayları beklemeye, dedikodulara ve ufak tefek köy olaylarının gelişimine kişisel olarak katılmaya, her sabah bana az çok bir yerliye gözüktüğü gibi görünen yeni bir güne uyanmaya başladım. Cibinliğimden çıkıp, etrafımda canlanmaya başlayan köy yaşamını ya da iş yüküne göre kendi çalışmalarına erken ya da geç başlamaları nedeniyle, vaktine ve ayrıca mevsimine uygun olarak işgünlerine çoktan başlamış olan insanları buluyordum. Köyde sabah yürüyüşümü yaparken aile yaşamının, tuvaletin, yemek pişirmenin, yemek yemenin mahrem ayrıntılarını; günlük işlerin düzenlenişini, koşuşturmaya başlayan insanları ya da bir şeyler imal etmekle meşgul kadın ya da erkek gruplarını görebiliyordum. Tartışmalar, şakalaşmalar, aile toplantıları, genellikle rutin, bazen dramatik fakat her zaman önemli olan olaylar onların olduğu kadar benim de günlük yaşamının atmosferini oluşturuyordu. Yerlilerin her gün beni gördükçe varlığımla ilgilenmeyi ya da varlığım nedeniyle telaşa kapılmayı veya sıkılmayı bıraktıklarını ve benim de incelemeye geldiğim kabile yaşamı içinde, her yabanıl topluluğa yeni birisi geldiğinde olduğu gibi, yaklaşımımla o yaşamı değiştirerek, rahatsız edici bir unsur olmaktan çıktığımı hatırlatmak gerekir. Aslında, görgülü bir yerlinin karışmayı hayal dahi edemeyeceği yerlerde bile benim her şeye burnumu sokacağımı bildikleri için, be-

ni kendi yaşamlarının bir parçası ve üyesi, tütün ikramlarının hafiflettiği bir baş belası ya da gerekli bir musibet olarak kabul etmişlerdi.

Günün ilerleyen zamanlarında meydana gelen her şey elimin altındaydı ve dikkatimden kaçma olasılığı yoktu. Akşamüstü büyücünün ortaya çıkışının yarattığı telaş, topluluk içindeki birkaç büyük, gerçekten önemli ağız dalaşı ve bozuşma, hastalık vakaları, tedavi çabaları ve ölümler, yerine getirilmesi gereken büyü törenleri gibi olayları kaçırma endişesi duyarak bütün bunların peşinde koşmama gerek kalmadan, hepsi gözümün önünde, adeta kapı eşiğinde oluyordu. Bir de dramatik ya da önemli herhangi bir şey olduğunda hemen o anda onu araştırmanın önemli olduğunu vurgulamak gerekir, çünkü yerliler o konudan bahsetmeyebilirler, sır saklamaya pek heveslidirler ve ayrıntıların sağlanmasında zihinsel olarak tembellik yapmakla fazlasıyla meşguldürler. Ayrıca, benimle yeterince samimi olan yerlilerin uyarmakta hiç tereddüt etmedikleri bir sürü görgü kurallarını pek çok kez ihlâl ettim. Nasıl davranılacağını öğrenmem gerekti ve yerlilerin iyi ve kötü tavırlara ilişkin "duyguları"nı bir dereceye kadar edinebildim. Bunun sayesinde ve dostluklarından hoşlanmam, oyunlarıyla eğlencelerinden bir kısmını paylaşabilmem nedeniyle yerlilerle gerçekten de temasta olduğumu hissetmeye başladım, başarılı bir alan çalışması yürütebilmenin ön koşulu kesinlikle budur.

V

Fakat etnografın sadece ağını doğru yere atıp buna takılacakları beklememesi gerekir. Aynı zamanda aktif bir avcı olması ve avını sürerek en ulaşılmaz inine kadar onu takip etmesi gerekir. Ve bu, bizi daha aktif etnografik kanıt bulma yöntemlerine götürür. Bölüm III'ün sonunda etnografın en modern bilimsel çalışmaların sonuçlarından, ilkelerinden ve amaçlarından ilham alması gerektiğinden bahsedilmişti. Yanlış anlaşıl-

ma olasılığını ortadan kaldırmak için tek bir saptama dışında bu konuyu daha fazla açmayacağım. İyi bir kuramsal eğitim almış olmak ve en son sonuçları biliyor olmak "peşin hükümlü fikirlerle" dolu olmakla aynı şey değildir. Eğer bir kimse belirli hipotezleri ispatlamaya kararlı olarak bir keşif gezisine çıkıyorsa, kendi görüşlerini sürekli olarak değiştirmekten ve kanıtların baskısı altında bunlardan isteyerek kurtulmaktan acizse, çalışmasının bir değerinin olmayacağını söylemeye gerek yoktur. Fakat alana ne kadar çok sorunu beraberinde getirirse, olgulara göre kuramlarını şekillendirme ve olguların kuram içindeki yerlerini görme alışkanlığını o kadar çok edinir, çalışması için o kadar iyi donanımlı olur. Peşin hükümlü fikirler bütün bilimsel çalışmalarda zararlıdır, fakat öngörülen sorunlar bilimsel bir düşünürün temel dayanağıdır ve bu sorunları gözlemciye ilk önce kuramsal çalışmaları gösterir.

Etnografyada Bastian, Tylor, Morgan ve Alman Völkerpsychologen'in [toplum psikologları –ç.n.] çabaları seyyahların, misyonerlerin, vs. eski ham bilgilerini yeniden şekillendirmiş ve daha derin anlayışlar, uygulamanın ve ham ve yanıltıcı olanlardan kurtulmanın önemini bize göstermişlerdir.*

Animizm kavramı, her ikisi de anlamsız terimler olan "fetişizm" ya da "şeytana-tapma" kavramlarının yerini almıştır. Sınıflandırıcı ilişki sistemlerinin anlaşılması, Cambridge ekolünün alan çalışmasında yerli sosyolojisi üzerine harika, modern araştırmalar yapmasının önünü açmıştır. Alman düşünürlerin psikolojik analizleri Afrika, Güney Amerika ve Pasifik'e son zamanlarda yapılan Alman keşif gezileriyle elde edilen sonuçlar çerçevesinde bol miktarda çok değerli bilgiyi ortaya koyarken, Frazer, Durkheim ve başkalarının kuramsal ça-

---

* Yararlı bir bilim terminolojisinde alışılageldiği gibi, Etnografya kelimesini İnsan biliminin ampirik ve betimleyici sonuçları için ve Etnoloji kelimesini kurgusal ve karşılaştırmalı kuramlar için kullanıyorum.

lışmaları alan araştırmacılarına uzun süredir ilham vermekte ve onları yeni sonuçlara götürmektedir. Alan araştırmacısı tamamen kuramdan aldığı ilhama güvenir. Elbette aynı zamanda bir kuramsal düşünür ve araştırmacı olabilir ve bu anlamda kendi kendisini teşvik edebilir. Fakat bu iki işlev birbirinden ayrıdır ve gerçek araştırmada hem zaman hem de çalışma şartları açısından birbirinden ayrılmalıdır.

Her zaman olduğu gibi, bilimsel uğraş bugüne kadar sadece amatörlerin merakla araştırdığı bir alana yönelince ve bunun üzerinde çalışmaya başlayınca, etnoloji kaotik ve olağandışı görünen bir alana yasa ve düzen getirmiştir. Bizim için heyecan verici, vahşi ve açıklanamaz olan "yabanılların" dünyasını, kanunlarla yönetilen, tutarlı ilkelere göre davranıp düşünen bir dizi iyi düzenlenmiş topluluklara dönüştürmüştür. "Yabanıl" kelimesi, başlangıçta nasıl bir çağrışıma sahip olursa olsun, sınırsız özgürlük, düzensizlik, son derece ve sıra dışı bir şekilde acayip olan şeylerin düşüncesini akla getirmektedir. Popüler düşüncede, yerlilerin yapabildikleri ve istedikleri ölçüde Doğa'nın bağrında, kuralsız, fantazmagorik inançların ve anlayışların gölgesinde yaşadıklarını hayal ederiz. Buna karşın, modern bilim, onların toplumsal kurumlarının belirli bir örgütlenmeye sahip olduğunu; kamusal ve kişisel ilişkilerinde otorite, kanun ve usulle yönetildiğini, bunlardan ikincisinin ayrıca oldukça karmaşık akrabalık ve klan bağlarının kontrolü altında olduğunu göstermektedir. Aslında, biz onları ayrıntılı bir kabilesel, komünal ve akrabalık örgütlenmesine karşılık gelen bir görevler, işlevler ve ayrıcalıklar ağına takılmış olarak görürüz. İnançları ve uygulamaları hiçbir şekilde belli bir tipin tutarlılığından yoksun değildir ve dış dünyayla ilgili bilgileri, büyük çaba gerektiren girişim ve faaliyetlerinin pek çoğunda kendilerine rehberlik yapmaya yeterlidir. Sanatsal üretimleri de yine, ne anlamdan ne de güzellikten yoksundur.

Modern etnografın konumu, uzun süre önce yerlilerin âdetleri ve gelenekleri nelerdir sorusuna temsil yetkisi olan birisinin verdiği o ünlü "Gelenek yok, âdetler hayvani!" cevabından çok farklılaşmıştır. Etnograf, akrabalık terimlerine ilişkin tablolarıyla, soy ağaçlarıyla, haritalarıyla, krokileriyle ve diyagramlarıyla kapsamlı ve büyük bir örgütlenmeyi ortaya koyar; kabilenin, klanın, ailenin yapısını gösterir ve Versay Sarayı'nda ya da El Escorial'de daha serbest ve kolay olan yaşantıya kıyasla, katı davranış ve görgü kurallarına bağlı yerlilerin bir resmini çizer.[4]

Bu nedenle etnografik alan çalışmasının ilk ve temel amacı toplumsal yapının net ve tam bir taslağını sunmak ve birbiriyle ilgisiz şeylerden bütün kültürel görüngülerin yasalarını ve düzenliliklerini çıkartmaktır. İlk olarak kabile yaşamının tam bir iskeleti belirlenmelidir. Bu amaç ilk planda görüngülerin eksiksiz bir taramasını yapma ve aralarından duygusal, münferit, daha az da olsa komik ve tuhaf olanı seçip almama yükümlülüğünü getirir. Yerlileri bize insanın çarpıtılmış, çocuksu bir karikatürü gibi sunan anlatımları hoş görebileceğimiz zamanlar geride kalmıştır. Bu tasvir yanlıştır ve bilim tarafından, pek çok başka yanlışlık gibi ortadan kaldırılmıştır. Alan etnografı incelenen kabile kültürünün her bir boyutundaki görüngülerin tümünü, olağan veya yavan ya da sıradan şeyler ve kendisine şaşırtıcı ve sıra dışı gelen şeyler arasında bir fark gözetmeksizin ciddiyetle ve ağırbaşlılıkla ele almalıdır. Aynı zamanda, kabile kültürünün kapsadığı bütün alan *tüm yönleriyle* araştırmaya katılmalıdır. Her bir yönüyle ilgili elde edilen süreklilik, kural ve düzen bunların ayrıca tutarlı bir bütün haline getirilmesine de yarar.

Sadece din ya da sadece teknoloji veya sadece toplumsal örgütlenme çalışmaya karar veren bir etnograf, kendisine ya-

pay bir araştırma alanı yaratmış olur ve çalışmasında ciddi engellerle karşılaşır.

VI

Bu çok genel kuralları verdiğimize göre, artık daha ayrıntılı bir yöntem değerlendirmesine geçebiliriz. Yukarıda bahsedildiği üzere, etnografın alanda kabile yaşamının sürekli ve sabit olan bütün kurallarını ve düzenini ortaya çıkarma, kültürün bir anatomisini çizme, toplum yapısını tasvir etme görevi bulunmaktadır. Fakat bunlar kristalize ve sabit olmasına rağmen hiçbir yerde *formüle edilmiş* değildir. Yazılı ya da açıkça belirtilmiş kanun maddeleri yoktur ve onların bütün kabilesel geleneği, bütün toplumsal yapısı, tüm malzemelerin arasında anlaşılması en zor olanın içinde yer alır; insan. Fakat insan zihninde ya da belleğinde dahi bu yasalar tam ve kesin olarak formüle edilmiş şekilde bulunmaz. Yerliler kabile kodlarının güçlerine ve emirlerine uyarlar, fakat bunları idrak edemezler; tam olarak kendi içgüdülerine ve dürtülerine uyarlar, fakat tek bir psikoloji yasasını açıkça belirtemezler. Yerli kurumlarındaki düzenlilikler maddi çevre koşulları ve geleneğin manevi gücü arasındaki etkileşimin otomatik sonuçlarıdır. İster devlet, isterse kilise ya da ordu olsun herhangi bir modern kurumun mütevazı bir üyesi onun bir *parçası*dır ve onun *içinde*dir ama bir bütün olarak işleyişi hakkında bir görüşü yoktur; örgütlenmesiyle ilgili bilgisi ise daha da az olabilir, bu nedenle bir yerliyi soyut, sosyolojik terimlerle sorgulamak beyhude bir çaba olacaktır. Aradaki fark, bizim toplumumuzda her bir kurumun kendi bilgili üyeleri, tarihçileri ve arşivleri ile belgeleri varken, bir yerli toplumunda bunların hiçbirinin olmamasıdır. Bunun farkına vardıktan sonra bu zorluğun üstesinden gelmek için bir çare bulunması gerekir. Bir etnograf için bunun çaresi somut kanıtlayıcı verinin toplanmasından ve kendisinin genel çıkarımlarda bulunmasından ibarettir. İlk bakışta gözle

görünür olmasına rağmen, alan araştırması bilim adamları tarafından yürütülmeye başlanana kadar etnografyada bu anlaşılamamış ya da en azından uygulanmamıştır. Dahası, pratik etki yaratmak açısından, bu yöntemin somut uygulamalarının ne planlanması ne de sistematik ve tutarlı şekilde yürütülmesi kolaydır.

Bir yerliye soyut, genel kurallarla ilgili sorular soramasak da, her zaman belli bir olay karşısında nasıl davranıldığını sorabiliriz. Bu nedenle, örneğin, suçu nasıl ele aldıkları ya da cezalandırdıkları sorulurken yerli dilinde ya da pidgin dilinde bunu ifade edecek kelimeler dahi bulunamayabileceğinden, bir yerliye "Bir suçluya nasıl davranır ve cezalandırırsınız?" gibi genel bir soru sormak anlamsız olacaktır. Fakat hayali bir durum ya da, daha iyisi, gerçek bir olay yerlinin kendi görüşünü ifade etmesini ve pek çok bilgi vermesini sağlayacaktır. Aslında, gerçek bir olay yerliler arasında bir tartışma başlatacak, öfke dolu sözleri tetikleyecek, taraf tutmalarına neden olacaktır -konuşmaların tamamı işlenen suçun harekete geçirdiği toplumsal mekanizmayı açığa çıkarmasının yanında, muhtemelen pek çok yorum, ahlaki kınama içerecektir. Buradan, yerlilerin başka benzer olaylar konusunda konuşmaya, başka gerçek olayları hatırlamaya ya da olayları bütün sonuçlarıyla ve yönleriyle tartışmaya sevk etmek kolay olacaktır. Mümkün olan en geniş olgu aralığını kapsaması gereken bu malzemeden, basit tümevarım yoluyla çıkarımda bulunulur. *Bilimsel* ele alış tarzı, ilkin, bir araştırmacının incelemenin eksiksizliğini ve kesinliğini akademik olarak sistematik ve yöntemli bir şekilde çok daha ileri götürmesi ve ikincisi, bilimsel eğitim almış aklın araştırmayı gerçekten uygun işlemlere ve gerçek önemi olan amaçlara doğru yönlendirmesi bakımından iyi niyetli sağduyudan farklıdır. Aslında, bilimsel eğitimin amacı ampirik ça-

lışma yapan araştırmacıya yolunu bulmasında ve kendi rotasında gitmesinde yardımcı olacak bir *zihinsel plan* sağlamaktır.

Örneğimize dönecek olursak, tartışılan birkaç olay etnografa toplumsal cezalandırma mekanizmasını gösterecektir. Kabile otoritesinin bir kısmı, bir yönü, budur. Benzer bir çıkarım yöntemiyle, etnografın belirli verilerden savaştaki, siyasi girişimlerdeki, kabile şenliklerindeki liderliği anladığını düşünelim –bu aşamada kabile yönetimi ve toplumsal otoriteyle ilgili soruları cevaplandırmak için gerekli bütün verilere sahip olduğu kabul edilir. Gerçek alan araştırmasında bu tür verilerin karşılaştırılması, bunların bir araya getirilmeye çalışılması genellikle daha fazla araştırma yapılmasına yol açan bilgi eksikliklerini ve boşluklarını ortaya çıkartacaktır.

Benim kendi deneyimlerimden yola çıkarak, sonuçlarımın kısa bir ön taslağını yazmaya başlayıncaya kadar genellikle sorunun çözülmüş, her şeyin açık ve net göründüğünü söyleyebilirim. Ve o yazma anında, bana yeni sorunların nerede olduğunu gösteren ve beni yeni çalışmalara yönlendiren çok büyük eksiklikler olduğunu gördüm. Aslında ilk ve ikinci araştırma seferim arasında birkaç ayımı ve bununla bir sonraki sefer arasında bir yıldan uzun bir süreyi her defasında yeniden yazmak zorunda kalacağımı bilmeme rağmen bütün materyallerimi gözden geçirerek ve bazı kısımlarını her defasında yayına hazır hale getirerek harcadım. İnşacı çalışma ve gözlemin bu türden çaprazlama kullanılmasının çok değerli olduğunu anladım ve bu olmasaydı bu kadar yol kat edebileceğimi zannetmiyorum. Kendi kişisel öykümden verdiğim bu kesit sadece şu ana kadar söylediklerimin boş bir program olmadığını, kişisel bir deneyimin bir sonucu olduğunu göstermek içindir. Bu kitapta, pek çok faaliyetle bağlantılı ve pek çok yönü olan büyük bir kurumun betimlemesi yapılmaktadır. Konu üzerine düşünen herkes için bu son derece karmaşık ve çok boyutlu

görüngüyle ilgili bilginin, inşacı bir çaba ve ampirik kontrol arasında sürekli bir etkileşim olmadan, kesin ve tam olarak elde edilmeyeceği açıktır. Aslında, araştırma seferlerim arasındaki sürelerde ve alandayken, Kula kurumu üzerine en az yarım düzine taslak yazdım. Her defasında yeni sorunlar ve zorluklar ortaya çıktı.

Bir dizi olguyla ilgili somut verilerin toplanması, sonuç olarak, alan yönteminin temel amaçlarından birisidir. Gerekli olan şey sadece birkaç örneğin sıralanması değil, fakat erişilebilen bütün vakaların mümkün olduğu kadar derlenip elde edilmesidir ve bu vaka arayışı içinde araştırmacı kimin zihinsel haritasının en net olduğunu değerlendirecektir. Fakat araştırma malzemeleri izin verdiği sürece bu zihinsel haritanın gerçek bir haritaya dönüştürülmesi gerekir; bu, bir diyagram, bir şema, kapsamlı bir sinoptik vaka tablosu halinde somutlaştırılmalıdır. Uzun zamandır, yerlilerle ilgili nispeten iyi hazırlanmış bütün modern kitaplarda, sadece birkaç garip ve anormal ilişki ya da ifadeyi değil, tam bir akrabalık terimleri listesini ya da tablosunu ve bunlarla ilgili bütün verileri de bulmayı bekleriz. Akrabalık araştırmasında, somut örneklerde yer alan bir akrabanın ardından diğer akrabaların izini sürmek doğal olarak soy ağacı tablolarının oluşturulmasına yol açar. Munzinger ve eğer doğru hatırlıyorsam Kubary gibi en iyi eski yazarlar tarafından uygulanan bu yöntem, Dr. Rivers'ın çalışmalarında son derece kapsamlı bir şekilde geliştirilmiştir. Yine, değerli bir nesnenin tarihinin izini sürmek ve dağılımının doğasını belirlemek amacıyla somut iktisadi işlem verilerinin incelenmesinde, tamlık ve kesinlik ilkesi, Profesör Seligman'ın çalışmasında gördüğümüze benzer işlemler tablosu oluşturulmasına yol açacaktır.[5] Bu konuda Profesör Seligman örneğini izleyerek Kula'nın en zor ve ayrıntılı kurallarını kesin olarak ortaya koyabildim. Eğer mümkünse, bu şekilde, bilgiyi çi-

zelgelere ya da sinoptik tablolara indirgeme yönteminin yerli yaşamının hemen hemen bütün yönlerinin incelenmesine doğru genişletilmesi gerekir. Bütün iktisadi işlem türleri birbiriyle bağlantılı gerçek örnek olaylar izlenerek ve bunlar bir sinoptik çizelge haline getirilerek incelenebilir; yine verili bir topluluktaki bütün geleneksel armağan ve hediyelere ilişkin bir tablonun, her bir eşyanın sosyolojik, törensel ve iktisadi tanımını içerecek şekilde hazırlanması gerekir. Ayrıca, büyü sistemleri, birbiriyle bağlantılı törenler dizisi, yasal düzenleme çeşitleri birer çizelge haline getirilerek, bunların her birinin birkaç başlık altında sinoptik olarak tanımlanması sağlanmalıdır. Bunun yanı sıra, elbette, her topluluğun daha ayrıntılı olarak incelenen soy ağacıyla ilgili sayımlarını, bahçe arazisi mülkiyetini, avcılık ve balıkçılık ayrıcalıklarını, vs. gösteren kapsamlı haritalar, şemalar ve diyagramlar etnografik araştırmada daha temel belgeler olarak işlev görürler.

Bir soy ağacı birbirleriyle bağlantılı bir dizi akrabalık ilişkilerinin sinoptik çizelgesi dışında hiçbir şey değildir. Bir araştırma aracı olarak çizelgenin değeri, araştırmacının kendisine *in abstracto* [soyut –ç.n.] olarak formüle ettiği, fakat yerli kaynak kişiye somut terimlerle ifade edebileceği sorular sorabilmesini sağlamasıdır. Bir belge olarak değeri, kendi doğal düzeni içinde ortaya koyulmuş bir dizi güvenilir veri sağlamasında yatmaktadır. Bir sinoptik büyü çizelgesi de aynı işlevi yerine getirir. Ben bunu bir araştırma aracı olarak, örneğin, büyüsel gücün doğasıyla ilgili görüşleri tespit etmek için kullandım. Önümde bir tablo varken, maddeleri birbiri ardına kolaylıkla ve amaca uygun olarak gözden geçirebiliyor ve bunların her birinin içerdiği ilgili uygulama ve inançları not edebiliyordum. Benim soyut sorunumun cevabı, bu durumda, bütün vakalardan genel bir çıkarımda bulunarak elde edilebilir.[6] Soy ağacı gibi somut, gerçek veri çizelgeleri ve büyü sistemi gibi

bir gelenek ya da inancın ana hatlarını özetleyen bir çizelge arasında daha fazla ayrım gerektiren bu sorunun tartışmasına bundan başka girmeyeceğim.

Yöntembilimsel dürüstlük sorununa bir kez daha geri dönecek olursak, verilerin somut ve tablolaştırılmış sunumları ilk olarak etnografın kendi belgelerine uygulanmalıdır. Yani, kendisine güvenilmesini isteyen bir etnograf, kendisine ait doğrudan gözlemleri ve kendi açıklamasının temelini oluşturan dolaylı bilgileri kısa ve net olarak tablolaştırılmış şekilde göstermelidir. Aşağıda verilen Tablo bu işleme bir örnek teşkil edecek ve bu kitabın okuyucusunun özellikle kontrol etmek istediği herhangi bir ifadenin güvenirliği hakkında bir fikir oluşturmasına yardım edecektir. Bu Tablonun ve belli bir bilgiye nasıl, hangi şartlar altında ve hangi doğruluk oranında ulaştığıma dair metin içinde serpiştirilmiş pek çok göndermenin, kitabın kaynağı hakkında bir muğlâklık bırakmayacağını sanıyorum.

Yazarın Tanıklık Ettiği Kula Olaylarının Kronolojik Listesi

Birinci Sefer, *Ağustos*, 1914-*Mart*, 1915.

Mart, 1915. Dikoyas köyünde (Woodlark Adası) birkaç törensel – kurban sunumu görüldü. Ön bilgi elde edildi.

İkinci Sefer, *Mayıs*, 1914-*Mayıs*, 1916.

Haziran, 1915. Vakuta'dan Kiriwina'ya bir Kabigidoya seferi gerçekleşti. Kavataria'ya demirlemesine tanıklık edildi ve bilgilerin toplandığı Omarakana'da erkeklerle görüşüldü.

Temmuz, 1915. Kitava'dan pek çok grup Kaulukuba sahilinde karaya çıktı. Omarakana'da erkekler incelendi. Bu dönemde çok bilgi toplandı.

Eylül, 1915. Omarakana'nın şefi To'uluwa ile birlikte Kitava'ya başarısız bir yolculuk denemesi.

Ekim-Kasım, 1915. Kiriwina'dan Kitava'ya üç seferin yapılışına tanıklık edildi. Her bir seferinde To'uluwa eve bir parti *mwali* (deniz kabuğu) getirdi.

Kasım, 1915-*Mart*, 1916. Kiriwina'dan Marshall Bennett Adaları'na büyük bir deniz aşırı sefer hazırlıkları. Bir kano yapımı; bir başkasının yenilenmesi; Omarakana'da yelken yapımı; suya indirme; Kaulukuba sahilinde *tasasoria* töreni. Aynı zamanda, bunlar ve ilgili nesneler hakkında bilgi elde edildi. Kano yapımı ve Kula büyüsü ile ilgili bazı büyü metinleri elde edildi.

Üçüncü Sefer, *Ekim*, 1917-*Ekim*, 1918.

Kasım, 1917—*Aralık*, 1917. Kula içleri; Tukwaukwa'da bazı veriler elde edildi.

Aralık-Şubat, 1918. Kitava'dan gruplar Wawela'ya ulaşırlar. *Yoyova* ile ilgili bilgi toplama. Kaygau büyüsü ve sihirleriyle ilgili bilgi elde edildi.

Mart, 1918. Sanaroa'da hazırlıklar; Amphlettler'de hazırlıklar; Dobu-filosu Amphlettler'e gelir. Dobu'dan gelen *uvalaku* seferi Boyowa'ya devam etti.

Nisan, 1918. Varış, Sinaketa'ya kabul edilişleri, Kula işlemleri, büyük kabileler arası toplanma. Bazı büyüsel formüller elde edildi.

Mayıs, 1918. Kitava'dan gelen grup Vakuta'da görüldü.

Haziran, Temmuz, 1918. Kula büyüsü ve gelenekleriyle ilgili bilgiler Omarakana'da özellikle de Doğu koluyla bağlantılı olarak kontrol edildi ve genişletildi.

Ağustos, Eylül, 1918. Sinaketa'da büyüsel metinler elde edildi.

Ekim, 1918. Dobu ve Güney Massim bölgesinden birkaç yerliden bilgi elde edildi (Samarai'de sorgulandı)

Yöntemin birinci ve asıl özelliğini özetlemek gerekirse, her bir görüngünün mümkün olan en fazla sayıdaki somut tezahürleri aracılığıyla incelenmesi gerektiğini söyleyebilirim. Bu görüngülerin her biri, ayrıntılı örneklerin kapsamlı bir taraması yapılarak incelendi. Eğer mümkünse, sonuçların hem bir inceleme aracı olarak kullanılabilmesi hem de etnolojik bir belge olarak sunulabilmesi için bir çeşit sinoptik çizelgeye dönüştü-

rülmesi gerekir. Bu tür belgelerin ve bu tür gerçekliklerin incelenmesi sayesinde, kelimenin en geniş anlamıyla yerli kültürünün net bir genel çerçevesi ve toplumsal yapıları sunulabilir. Bu yöntem *somut kanıtlarla istatistiksel belgeleme yöntemi* olarak adlandırılabilir.

VII

Bu açıdan, bilimsel alan çalışmasının amatörce kaleme alınmış en iyi eserlerden çok daha üstün olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Ancak bu ikincisinin daha iyi olduğu bir nokta vardır. Bu da, yerli yaşamıyla girilen yakın teması resmetmesi, yerlilerle sadece öyle ya da böyle uzun bir süre boyunca yakın ilişki içine girilerek öğrenilebilecek yönlerini bize sağlamasıdır. Bilimsel çalışmanın belli eserlerinde –özellikle "tarama çalışması" olarak adlandırılanlarda– sözde kabile yapısının mükemmel bir iskeleti verilir fakat bu derinlikten yoksundur. Toplumun çerçevesi hakkında çok şey öğreniriz fakat bunun içinde insan yaşamının gerçeklerini ve hatta günlük olayların akışını, bir şölen, kutlama ya da bazı münferit olaylardaki geçici heyecan dalgalarını algılayamaz veya hayal edemeyiz. Yerli geleneğinin kurallarını ve düzenliliklerini çözümlerken ve veri derlemesi ile yerli ifadelerinden kesin formüller elde etmeye çalışırken, tam da bu kesinliğin, hiçbir zaman hiçbir kurala sıkı şekilde bağlı olmayan gerçek yaşama yabancı olduğunu görürüz. Belirli bir geleneğin yerine getiriliş tarzının, yerlilerin etnograf tarafından tam olarak formüle edilen kurallara uyarkenki davranışlarının ve neredeyse her zaman meydana gelen sosyolojik görüngülerdeki istisnaların gözlem yoluyla desteklenmesi gerekir.

Eğer bütün sonuçlar sadece kaynak kişilerin ifadelerine dayanıyorsa ya da nesnel belgelerden çıkarsanmışsa, elbette bunların fiili olarak gözlenen gerçek davranış verileriyle desteklenmesi imkânsızdır. Dolayısıyla eğitimli tüccarlar ile plan-

tasyon sahipleri, sağlıkçılar ile memurlar ve son ama bir o kadar önemlisi, etnografyanın çok şey borçlu olduğu, çok az sayıdaki akıllı ve önyargısız misyoner gibi uzun süre buralarda kalan amatörlerin bazı çalışmalarının akıcılık ve canlılık açısından pek çok bilimsel anlatımdan daha üstün olmasının sebebi budur. Fakat eğer uzmanlaşmış alan araştırmacısı yukarıda bahsedilen yaşam koşullarını benimserse, yerlilerle temas kurma açısından bütün diğer beyaz yerleşimcilerden daha iyi bir konumda olur. Çünkü bunların hiçbirisi kısa dönemler dışında tam olarak yerli köyünde yaşamazlar ve herkesin zamanının büyük bir kısmını alan kendine ait bir işi vardır. Dahası, eğer bir tüccar ya da misyoner ya da bir memur gibi yerlilerle aktif ilişkiye girilirse, eğer onları dönüştürmesi ya da yönlendirmesi veya onlardan faydalanmak gerekiyorsa, bu durum önyargısız, tarafsız, gerçek bir gözlemi imkânsız kılar ve karşılıklı içtenliği, en azından misyonerlerin ve memurların durumunda engeller.

Araştırmacı köyde yerli yaşamını izlemek dışında başka bir işi olmadan yaşarken, görenekleri, törenleri ve kişiler arası etkileşimleri tekrar ve tekrar görür; onların inançlarının örneklerini gerçekte yaşadıkları şekliyle toplar ve soyut yapıların iskeleti kısa süre içinde gerçek yerli yaşamının kanı ve canıyla dolar. Daha önce betimlendiği gibi bu tür koşullar altında çalışan etnografın, kabilesel yapının genel çerçevesine asli bir şeyler ekleyebilmesinin ve bunu davranışın, ortamın ve küçük olayların ayrıntılarıyla destekleyebilmesinin sebebi budur. Her bir vakada, bir edimin kamusal mı yoksa kişisel mi olduğunu, bir toplumsal grubun nasıl davrandığını ve bunun neye benzediğini tespit edebilir; bir olayın sıradan mı yoksa heyecan verici ve münferit bir olay mı olduğuna, yerlilerin bunu samimi ve ağırbaşlı bir ruhla mı yoksa eğlenerek mi gerçekleştirdiklerine,

baştan savma bir şekilde mi yoksa şevkle ve üzerinde düşünerek mi yaptıklarına karar verebilir.

Başka bir ifadeyle, muhtemelen soru sorma ya da belgeleri niceleştirme yoluyla gösterilemeyecek olan fakat kendi gerçeklikleri içinde gözlemlenmesi gereken çok önemli bir görüngüler dizisi vardır. Bunlara *gerçek yaşamın ölçülemezleri* diyelim. Bunlar arasında kişinin iş günü rutinleri, vücut bakımının, yiyecek elde etme ve hazırlama biçiminin ayrıntıları; köy ateşi etrafında iletişimsel ve toplumsal yaşamın tonu, güçlü arkadaşlıklar ve düşmanlıklar ile insanlar arasında gelip geçici sempati ve antipatinin varlığı; kişisel gurur ve hırsların bireyin davranışlarına ve etrafında olanların duygusal tepkilerine yansıyan incelikli fakat belli davranış biçimi yer alır. Bütün bu gerçekler bilimsel olarak formülleştirilebilir ve kaydedilebilir ve öyle de yapılmalıdır, fakat bunun eğitimsiz gözlemciler tarafından genellikle yapıldığı gibi ayrıntıların yüzeysel bir kaydı şeklinde değil, onların ifade ettiği karmaşık zihinsel dünyasına nüfuz etme çabasıyla yapılması gerekir. Ve bilimsel eğitim almış gözlemcilerin, bunu çalışmalarına bir kez uyguladıktan sonra, benim kanaatimce üstün değere sahip sonuçlar ortaya çıkacak olmasının sebebi budur. Şimdiye kadar bu sadece amatörler tarafından ve bu nedenle genel olarak ciddiyetsiz bir şekilde yapılmıştır.

Aslında, bu ölçülemez fakat önem arz eden mevcut yaşam olgularının toplumsal dokunun gerçek özünün parçası olduğunu, bunların içinde aileyi, kabileyi, köy toplumunu bir arada tutan sayısız bağlar olduğunu hatırlayacak olursak, bunların önemi daha da net olarak anlaşılacaktır. Belirli ritüeller, iktisadi ve yasal görevler, yükümlülükler, törensel armağanlar ve resmi saygı işaretleri gibi daha kristalize toplumsal grup bağları, araştırmacı için aynı derecede önemli olsa da, bunları yerine getirmesi gereken birey tarafından şüphesiz daha az

şiddetle hissedilir. Bunu kendimize uygulayacak olursak, bizim için "aile hayatı"nın ilk ve en önemli anlamının sevecenliğin, karşılıklı ilginin, küçük tercihlerin ve ufak tefek soğukluların ifade edildiği bütün o küçük edimler ve uyarılarla içtenliği tesis eden yuva ortamı olduğunu biliyoruz. Bir kişinin mirasçısı olabilmemiz, diğerinin cenaze arabasının arkasından yürümemizin gerekli olması gibi olgular, sosyolojik olarak "aile" ve "aile hayatı" tanımına dâhil olsa da, ailenin gerçekte ne olduğuna kişisel bir açıdan bakıldığında, bunlar normalde çok arkaplanda kalırlar.

Kesinlikle aynı durum bir yerli topluluğu için de geçerlidir ve eğer etnograf onların gerçek yaşamını okuyucusuna sunmak istiyorsa, bunu asla göz ardı etmemelidir. En az yasal olan kadar, kişisel olanın da hiçbir yönü geçiştirilmemelidir. Yine de etnografik anlatımlarda bir kural olarak bunların ikisi birden bulunmaz, ya biri ya da diğeri bulunur –ve şu ana kadar kişisel olanına gerektiğinden çok az yer verilmiştir. Aile bağlarının yanı sıra bütün toplumsal ilişkilerde, herhangi bir toplumsal iş için bir araya gelen kabile üyeleri arasında ve bunun da ötesinde, farklı kabilelerin düşman ya da dost üyeleri arasında, münasebetin tipik ayrıntılarıyla ve birbirlerinin varlığında kendi davranışlarının tonuyla ifade edilen bu kişisel yön vardır. Konunun bu yönü, ilişkinin açık seçik, kristalleşmiş yasal çerçevesinden farklıdır ve bunun üzerinde çalışılması ve belirtilmesi gerekir.

Aynı şekilde, kabile yaşamının tören, ayin, kutlama, vs. gibi göze çarpan eylemlerinin incelenmesinde, olayların genel çerçevesinin yanı sıra davranışların ayrıntıları ve tarzı da verilmelidir. Bunun önemi bir örnek olayla anlatılabilir. Bir olgunun sürekliliği ile ilgili pek çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Yine de bir edimin süreklilik arz etme özelliği, beraberinde olan davranışla, bunun gerçekleştirilme şekliyle pek de iyi or-

taya konamaz. Kendi kültürümüzden herhangi bir örnek vermek gerekirse, ister ihtişamlı ve görkemli bir devlet töreni olsun, isterse sokak veletleri tarafından mahallede devam ettirilen pitoresk bir gelenek olsun, bunların "genel çerçevesi" bize töreni gerçekleştirenlerin ya da gerçekleştirilmesine yardım edenlerin bunu yürekten bir istekle yapıp yapmadıklarını ya da bunu sırf adet yerini bulsun diye devam ettirilen neredeyse unutulmuş bir şey olarak görüp görmediklerini anlatmaz. Halbuki onların davranışları gözlemlenip veriler temellendirildiğinde, o edimin dayanıklılığının derecesi netleşecektir. Bütün sosyolojik ya da psikolojik analiz boyutlarından bakıldığında ve herhangi bir kuramsal sorgulamada, bir edimin yerine getirilmesi esnasında gözlemlenen davranışın tipi ve tarzının büyük önem taşıdığına şüphe yoktur. Aslında davranış bir olgu, bir kanıttır ve kaydedilebilir bir gerçekliktir. Ayrıca toplanmaya hazır bir görüngüler sınıfının nasıl bir kuramsal kullanıma sahip olduğunu o anda fark edememiş olsa da, bunları es geçen, israf eden bir bilim insanı gerçekten de akılsız ve öngörüsüzdür!

Alan çalışmasında fiili gözlem yapma ve kaydetme yöntemiyle *gerçek yaşamın ve tipik davranışın bu ölçülemezliğ*ine gelince, gözlemcinin usa vurma, algılama, vb. açısından kişisel hatalarının kristalleşmiş etnografik verilerin toplanmasındaki duruma kıyasla daha bariz bir şekilde bu noktada ortaya çıktığına şüphe yoktur. Fakat burada olguların kendisini göstermesini de sağlamak, belli başlı uğraşlar arasında yer almalıdır. Eğer günlük bir köy turunda belirli küçük olaylar, karakteristik yemek yeme, sohbet ve çalışma şekilleri tekrar ve tekrar meydana geliyorsa hemen not edilmelidir. Ayrıca, izlenimleri derleme ve sabitleştirme işi bir bölgenin çalışılmaya başlandığı ilk andan itibaren önemlidir. Çünkü yeni oldukları sürece bir etki bırakan bazı ince özellikler sıradanlaştıklarında fark edil-

mez olurlar. Diğerleri de sadece yerel koşullar daha iyi bilindiğinde algılanabilir. Bir bölgede yapılan araştırma süresince sistematik olarak tutulan bir etnografik günlük, bu tür çalışma için ideal bir araç olabilir. Ve eğer etnograf normal ve tipik olanın yanı sıra hafif ya da daha belirgin sapmaları da dikkatle not alırsa, normalin sınırları içinde hareket eden iki aşırı ucu gösterebilir.

Kutlama gibi başka kabilesel olayları gözlemlerken etnografın sadece gelenek ve görenekler tarafından tayin edilen temel edim tarzının meydana gelişini ve ayrıntılarını yazması değil, fakat aynı zamanda aktörlerin ve izleyicilerin eylemlerinin de birbiri ardına dikkatle ve tam olarak kaydetmesi gerekir. Etnograf törenin yapısını, altında yatan temel dogmatik fikirleri öğrenmeyi ve anlamayı bir an için unutarak, onları her gün gördüğü aynı duygu durumu içinde ya da şaşırtıcı derecede yüksek bir heyecan noktasında vesaire olan, ciddiyetle ya da şakacı bir şekilde, çok istekli bir odaklanma ya da sıkıcı bir lakaytlıkla davranan bir insanlar topluluğunun ortasında kendini bulabilir. Daima kabile yaşamının bu yönüne dikkat ederek, gerçek olgulara dayalı olarak bunları temellendirmek ve ortaya koymak için devamlı çaba göstererek, hayli güvenilir ve anlamlı malzemeyi kendi notlarına katar. Bir edimi kabile yaşamındaki özgün yerine "yerleştirebilir", yani bu edimin münferit mi ya da genel mi, yerlilerin sıradan bir şekilde davrandıkları bir edim mi ya da onların bütün davranışını dönüştüren bir edim mi olduğunu gösterebilir. Ve ayrıca bütün bunları okuyucuya net, inandırıcı bir şekilde sunabilir.

Yine, bu tür bir çalışmada, etnograf için bazen fotoğraf makinesini, not defterini ve kalemini bir kenara bırakması ve kendisini olan bitenin içine bırakması iyi bir şeydir. Yerlilerin oyunlarına katılabilir, ziyaretlerinde ve yürüyüşlerinde onları izleyebilir, oturup konuşmalarını dinleyebilir ve paylaşabilir.

Bunun herkes için aynı derecede kolay olduğundan emin değilim –belki de, Slav doğası, Batı Avrupalılarınkinden daha esnek ve doğal olarak daha yabanıldır– fakat başarı oranı değişse de herkes çaba gösterebilir. Yerlilerin yaşamına bu tür dalışlardan –ve ben bunu sık sık sadece çalışma uğruna değil, herkes gibi insanlarla birlikte olma ihtiyacı duyduğumdan yaptım– onların davranışlarının, varoluş şekillerinin, her türlü kabilesel etkileşimlerinin daha önce olduğundan daha şeffaf ve kolay anlaşılır olduğu duygusuna kapıldım. Okuyucu bütün bu yöntembilimsel açıklamalardan sonraki bölümlerde tekrar bahsedildiğini görecektir.

VIII

Son olarak bilimsel alan araştırmasının üçüncü ve son amacına, yerli kültürünün tam ve yeterli bir resminin çizilebilmesi için kaydedilmesi gereken son görüngü türüne geçelim. Kabile yapısının temel çerçevesinin ve iskeletini oluşturan kristalize kültürel unsurların yanı sıra, bu yapının adeta canı kanı olan günlük yaşam ve sıradan davranış verilerinin yanı sıra, kaydedilmesi gereken bir de tini vardır –yerlilerin görüşleri, kanaatleri ve sözleri. Çünkü kabile yaşamının bütün edimlerinde ilk olarak âdet ve gelenek tarafından belirlenen rutin, daha sonra bunların gerçekleştiriliş şekli ve son olarak bunların yerlilerin zihninde yer alan yorumları vardır. Çeşitli töresel yükümlülüklere boyun eğen, geleneksel davranış şekillerini izleyen bir kimse, bu edimleri belirli güdülerin harekete geçirmesiyle, belirli duyguların eşliğinde, belirli fikirlerin rehberliğinde yapar. Bu fikirler, duygular ve itkiler, içinde bulduğumuz kültür tarafından biçimlendirilir ve koşullandırılır ve bu nedenle bunlar belirli bir toplumun etnik özellikleridir. Bu nedenle bunların incelenmesi ve kaydedilmesi için çaba sarf edilmelidir.

Fakat bu mümkün müdür? Bunlar anlaşılması güç ve şekilsiz öznel durumlar mıdır? Ayrıca, insanların genellikle göreneksel edimlerin yerine getirilmesiyle bağlantılı olarak belirli psikolojik durumları hissettiklerini ya da düşündüklerini veya deneyimlediklerini kabul etsek bile, pek çoğu bu durumları kesinlikle formüle edemez, kelimelere dökemez. Bu ikinci konu bir varsayım olarak kesinlikle kabul edilmelidir ve belki de sosyal psikolojik olguların incelenmesindeki gerçek Gordion düğümü budur. Bu düğümü kesmeye ya da açmaya çalışmadan, yani sorunu kuramsal olarak çözmeden ya da genel yöntembilim alanına daha fazla girmeden önce, taşıdığı zorlukların bazılarının üstesinden gelmek için doğrudan gerekli pratik araçlar konusuna geçeceğim.

İlk olarak, basmakalıp düşünce ve duygu şekillerini incelememiz gerektiğini belirtmek gerekir. Sosyologlar olarak bizler, birey *sıfatıyla* A ya da B kişisinin ne hissettiğiyle, onun kişisel deneyimlerinin tesadüfî seyriyle ilgilenmeyiz –biz sadece belirli bir topluluğun üyesi *sıfatıyla* onların ne hissettikleriyle ve düşündükleriyle ilgileniriz. İşte bu sıfat dâhilinde, onların zihinsel durumları belirli bir şekle girer, içinde yaşadıkları kurumlarla, gelenek ve folklorun etkileriyle, düşünce vasıtasıyla yani dille basmakalıplaşır. İçinde yaşadıkları toplumsal ve kültürel çevre onları belirli bir şekilde düşünmeye ve hissetmeye zorlar. Bu nedenle, çokkocalı bir toplulukta yaşayan bir erkek, temel özelliklerini taşısa bile, tekkarılı bir erkekle aynı kıskançlık duygularını paylaşmaz. Kula diyarında yaşayan bir kimse her şeyden çok kendi mallarına değer verse de, sahip olduğu bu şeylerin bazılarına sürekli ve duygusal olarak bağlanamaz. Bu örnekler üstünkörü örneklerdir, fakat bu kitapta daha iyileri de bulunabilir.

Böylece alan çalışmasının üçüncü şartına geliyoruz: Verili bir topluluğun kurumları ve kültürüne ilişkin tipik düşünce ve

duygu tarzlarını ortaya çıkartarak, sonuçları en ikna edici bir şekilde formüle etmek. Bu işlemin yöntemi nasıl olacak? En iyi etnografik yazarlar –burada yine Haddon, Rivars ve Seligman'ın içinde bulunduğu Cambridge ekolü, İngiliz etnograflar arasında ilk sırada yer almaktadır– kritik öneme sahip ifadeleri *verbatim* [kelimesi kelimesine –ç.n.] aktarmaya çalışmışlardır. Bunlar ayrıca yerli sınıflandırmasının terimlerini örnek olarak vermişler; sosyolojik, psikolojik ve endüstriyel *termini technici* [teknik terimlerin –ç.n.] yanı sıra yerli düşüncesinin sözel çerçevesini mümkün olduğunca tam olarak vermeye çalışmışlardır. Yerli dilini öğrenen ve bunu bir araştırma aracı olarak kullanabilen bir etnograf, bu doğrultuda bir ileri adım daha atabilir. Kiriwinian dilinde çalışırken, ilk önceleri aldığım notlarda yapmış olduğum gibi, bir ifadenin doğrudan çevirisini yazmakta güçlük çekiyordum. Çeviri çoğu kez metnin bütün önemli özelliklerini ortadan kaldırıyor, bütün önemli noktaları siliyordu; bu nedenle yavaş yavaş önemli ifadeleri yerli dilinde, aynen söylendikleri gibi yazmaya başladım. Dil bilgim arttıkça, gittikçe daha fazla Kiriwiceyi kullanmaya başladım ve sonunda kendimi yalnızca bu dilde yazı yazarken, her bir ifadeyi kelimesi kelimesine hızlıca not alırken buldum. Ulaştığım bu noktadan sonra, raporumun yazımında kullanmanın yanı sıra düzenlenerek yeniden oluşturulması gereken çok miktarda dilbilimsel malzeme ve bir dizi etnografik belge de elde ettiğimi fark ettim.* Bu *corpus inscriptionum Kiriwiniensium* [Kriwice yazı derlemesi –ç.n.] sadece benim tarafımdan

* Bu yönelimi izlemeye başladıktan hemen sonra, ünlü bir Mısır bilimci olan Dr. A.H. Gardiner'dan tam olarak bunu yapmam konusunda beni teşvik eden bir mektup aldım. Bir arkeolog olarak kendi bakış açısından, bir Etnografın, kadim kültürlerden kalanlara benzer yazılı kaynak örneklerini elde etme ve bunları o kültürün tüm yaşamıyla ilgili kişisel bilgilerle aydınlatma olasılığını doğal olarak görmüştü.

değil, fakat bunları daha iyi kavrama ve yorumlama yeteneği sayesinde benim dikkatimden kaçan şeyleri görebilecek herkes tarafından çeşitli kadim ve tarihöncesi kültürlerin çeşitli yorumlarının temelini oluşturan diğer *corpora* örnekleri gibi kullanılabilir; şu var ki, bu etnografik kayıtların hepsi kolay anlaşılır ve nettir, hemen hepsi anlaşılır bir şekilde ve bütünüyle çevrildi ve yaşayan kaynaklardan elde edilen *scholia* [marjinal görüşler –ç.n.] veya yerlilerin karşıt yorumlarıyla birlikte sunuldu.

Sonraki bütün bir bölüm (Bölüm XVIII) bu konuya ve çeşitli yerli metinlerle örneklendirilmesine ayrıldığından, bundan daha fazla bahsetmeye gerek yoktur. *Corpus* elbette daha sonra ayrıca yayınlanacaktır.

IX

Dolayısıyla, bizim düşüncemiz etnografik alan araştırmasının amacına üç yoldan yaklaşılması gerektiğini göstermektedir:

1. *Kabilenin örgütlenmesi ve kültürünün anatomisi*nin anahatları kesin ve açık seçik bir şekilde kayıt edilmelidir. *Somut, istatistiksel belgeleme* yöntemi böyle bir çerçevenin çizilmesinde kullanılması gereken araçtır.

2. Bu çerçeve içerisine, *gerçek yaşamın ölçülemezliği* ve *davranış türü* yerleştirilmelidir. Yerli yaşantısıyla yakın temasın mümkün kıldığı dikkatli, ayrıntılı gözlemlerle, bunların bir tür etnografik günlük şeklinde toplanması gerekir.

3. Etnografik ifadelerin, ayırt edici anlatıların, tipik ifadelerin, folklorik unsurların ve büyüsel formüllerin bir derlemesi, yerli zihniyetinin belgeleri olarak, bir *corpus inscriptionum* şeklinde verilmelidir.

Bu üç yaklaşım şekli, bir etnografı asla gözden kaçırmaması gereken nihai hedefe götürür. Bu hedef özetle yerlinin bakış açısının, yaşamla ilişkisinin kavranması, *kendi* dünyasını nasıl

gördüğünün anlaşılmasıdır. İnsanı ve onu en çok ilgilendiren şeyi, yani onun üzerinde etkisi olan şeyleri incelememiz gerekir. Her kültürde değerler birbirinden biraz farklıdır; insanlar farklı amaçların peşinde koşar, farklı dürtüleri izler, farklı türden bir mutluluk arzu ederler. Her kültürde insanın kendi menfaatlerinin peşinde olduğu farklı kurumlar, özlemlerini tatmin ettiği farklı görenekler, meziyetlerini ödüllendiren ya da kusurlarını cezalandıran farklı yasal ya da ahlaki kurallar vardır. Kurumları, görenekleri ve kuralları ya da davranışları ve düşünce tarzlarını, öznel olarak bu insanların nasıl yaşadıklarını hissetme, mutluluklarının özünü anlama arzusu olmadan incelemek, benim kanımca, insanlığın incelenmesinden elde etmeyi umabileceğimiz en büyük ödülü kaçırmak olacaktır.

Notlar

1 *Motucada hiri* denilen bu seferler, C. G. Seligman'ın *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, Bölüm VIII'de, Captain F. Barton tarafından ayrıntılı ve net olarak anlatılmaktadır.

2 Karş. "The Mailu", B. Malinowski, *Transactions of the Royal Society of South Australia* içinde, 1915; Bölüm IV, 4, s. 612-629.

3 A.g.e., Bölüm XI.

4 Yerlileri hayvani ve görgü-görenekten yoksun bulan efsanevi "eski yetkili kişi"nin yerini, yıllarca "yakın ilişki" içinde yaşadığı ve çalıştığı Güney Massim hakkında konuşurken "... Kanunları hiçe sayanlara itaatkâr olmayı, gayri insanilere sevmeyi ve yabanıllara değişmeyi öğretiyoruz," diyen modern yazar almıştır. Ayrıca, yine: "Davranışları içgüdüleri ve arzuları dışında hiçbir şey tarafından yönlendirilmeyen ve kontrolsüz tutkuları tarafından yönetilen (...) Kanunları hiçe sayan, gayri insani ve yabanıl!" diyerek misyoner bakış açısının gülünç bir taklidini yapmak isteyen bir kimse, gerçek durumu bu kadar çarpıtan başka bir ifade bulamazdı. Rev. C. W. Abel, *London Missionary Society*, "Savage Life in New Guinea"dan alınmıştır. Tarih yok.

5 Örneğin, değerli balta uçlarının dolaşım tabloları, a.g.e., s. 531, 532.

6 Okuyucu, bu kitapta, burada bahsettiğim belge sınıfına tam olarak ait olmayan, yandaki sayfada bulunan Tablonun yanı sıra Bölüm XIII, Kısım II'de bahsedilen ve analiz edilen Kula arkadaşlıklarının listesi, Bölüm VI, Kısım

VI'da tablolaştırılmayıp sadece betimlenen armağan ve hediyelerin listesi, Bölüm XVI'da Kula seferinin sinoptik verileri ve Bölüm XVII'de verilen Kula büyüsü tablosu gibi sadece birkaç sinoptik tablo örneği bulacaktır. Burada, ben anlatımı çizelgelerle, vs doldurmayı istemedim ve malzemelerimin tam yayınına dek bunları ayrı tutmayı tercih ettim.

3

ANTROPOLOJİ VE SÖMÜRGECİLİK*

Diane Lewis

Giriş

Antropoloji şu anda bir krizin içindedir. Bu durum kendini alanda ve sınıf içinde, antropologlar ve geleneksel olarak inceledikleri beyaz olmayan insanlar arasındaki bariz soğuklukla göstermektedir. Örneğin, alan çalışması yapacak olan birisi, gitmek istediği ülkenin hükümeti tarafından yasaklandığını ya da ülkenin entelektüelleri tarafından geri çevrildiğini görebilir ya da kabul görmek için bir iktisatçı veya sosyolog gibi görünmek zorunda kalabilir. Sıklıkla, çalışmayı seçtiği grubun öfkesiyle karşılaşır. Antropologlara karşı hoşgörünün yerini, doğrudan bir güvensizlik ve şüphe almıştır. Son olarak, alan araştırmacısı "kendi" halkı hakkında yazmak ve ders vermek üzere ülkesine geri döndüğünde, söz konusu grubun, bulgularının geçerliliğini sorgulayan temsilcileriyle daha çok karşılaşır olmuştur.

---

* Kaynak: "Anthropology and Colonialism", *Current Anthropology*, Cilt 14, Sayı 5 (Aralık, 1973), s. 581-602.

Disipline yönelik dışarıdan gelen hayal kırıklıklarına, disiplinin kendi içinden gelen ve gitgide artan eleştiriler de eşlik etmektedir. Bu eleştirilerin çoğu 1960'ların ikinci yarısından itibaren Birleşik Devletler'de ortaya çıkmaya başlamış ve kendi çalışmalarının siyasi sonuçları üzerinde uzlaşamayan ve bunların sorumluluğunu kabul edemeyen antropologlara odaklanmıştır. Amerikan Antropoloji Derneği tarafından Etik Komitesinin kuruluşu (1969) ve antropologların sosyal ve ahlaki sorumluluklarını konu alan makalelerin (örneğin, Diamond 1966; Berreman 1968, 1970; Gough 1968; Jorgensen 1971) yayınlanması sorunun tanımlanmasına yönelik yeni çabalardır.

Antropologlar arasındaki bu eleştirel içebakışın, beyaz olmayan insanların artmakta olan öz-farkındalıklarıyla birlikte ortaya çıkmış olması anlamlıdır. Bu ikisi birbiriyle ilişkisiz değildir ve her ikisi de mevcut krizi analiz etme girişiminde yer almalıdır. Bu makalenin amacı, her iki kaynaktan ortaya çıkan eleştirilerin ulaştığı sonuçları bir araya getirmeye çalışmaktır. Antropolojiyi Üçüncü Dünya insanlarının bakış açısıyla değerlendirdiğinden, kaçınılmaz olarak, disiplinin, pek çok beyaz olmayan insanın antropologlara karşı mevcut davranış ve tutumlarının daha iyi anlaşılmasını sağlayacak olan, olumsuz yönde düşünülen boyutlarına vurgu yapmaktadır. Bu, antropolojinin olumlu katkılarını inkâr etmek ya da antropolojinin sadece bu bağlamda açıklanabileceği veya bütün antropologların durumunun ve bilinçli güdülerinin burada betimlenenlerle aynı olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde, tartışılmak üzere diğer sosyal bilimlerin arasından antropolojinin seçilmiş olmasının nedeni, antropolojinin son yıllara kadar eşsiz bir gelişim göstermiş olması ve Batılı olmayan dünya üzerinde benzersiz bir etkiye sahip olmasıdır. Ne var ki burada bahsedilen eleştirilerin pek çoğunun diğer sosyal bilimler için de geçerli

olduğu akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla, bu makale genel olarak sosyal bilimlerden ziyade antropolojiye odaklanmakta ve disiplinin gelişiminde, geçmişte antropologların çalışmalarını tartışmasız bir şekilde etkilemiş olan ve şimdi kendi konularına yabancılaştıran bu unsurları aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Bu makalede antropoloji ve beyaz olmayan öznelerle ilgili kendi konusu arasındaki geleneksel ilişki ele alınmaktadır. Bu ilişkinin dayanağı olan tarihsel koşulların ve varsayımların bir kısmı incelenmekte ve bunların antropoloji kuramı ve yöntemi üzerindeki etkileri değerlendirilmektedir. Son olarak, elverişli bir sosyal bilim kurmanın bir aracı olarak mevcut yaklaşıma bir alternatif önerilmektedir.

Antropolojinin Batı'daki Rolü

Antropolojinin uzun vadeli hedeflerinden birisi, insanın doğasıyla ilgili genel yasalara ve önermelere ulaşmaktır. Disiplinin kuruluş koşullarının, yani Batılıların yayılmasının ve Batılı olmayan dünyanın keşfinin, bu yasaların ve önermelerin yeni keşfedilen "ilkeller"in yakından incelenmesine dayandığı anlamına geliyordu. Ne var ki antropolojinin acil ve uygulamalı amaçlarından bir tanesi Batılı insanın kendisiyle ilgili bilgisindeki boşlukları doldurmaktı (Diamond 1964: 432; Worsley 1964: 11; benzer bir bakış açısı için, bkz. Jones 1970: 256).

Batılı insanın kendisini anlamaya yönelik araştırmasının bir aracı olarak antropolojinin önemi dikkate alındığında, "ilkel" ya da Batılı olmayan dünyanın incelenmesinin, sadece Batılı ya da dışarıdan olanın üstün konumunun bakışıyla mümkün olabileceği düşüncesi önemli bir yöntembilimsel varsayımdı. Antropoloji, Lévi-Strauss (1966: 126)'ın ifadesiyle, "dışarıdan bakıldığında kültür bilimidir." Diamond (1964: 433, vurgular bana ait), antropolojik süreci, onun sayesinde "resmini çekti-

ğimiz ... farklılığı yeterince ayrıntılı olarak belgeleyebilen ve ilkellerin kendileri tarafından genellikle inşa edilemeyecek bir *ilkel fikrinin yaratılmasına yardım eden* uygarlığımızın sadece bir temsili" olarak tanımlar. Bu nedenle, eğer yerliler kendilerini inceleyecek olsaydı, antropoloji yerine tarih ya da filoloji yaptıklarını söylerlerdi (Lévi-Strauss 1966: 126). Sorulan sorular, ortaya konulan sorunlar ve formüle edilen "ilkel" inşası, incelenen gruplara harici ilgi alanlarını yansıtma eğiliminde oldu. Bu durum, aşağıda anlatılacağı gibi, "salt" antropoloji kadar uygulamalı antropoloji için de geçerlidir.

Antropolog, Batı ve dünyanın geri kalanı arasındaki karşılaşmaya eşlik eden büyük iktisadi ve siyasi değişimlerin ortasında çalıştığından, kendisinden, sık sık Batılı olmayan dünyayı yönlendirme ve kontrol etme çabası içinde olan Batı'ya bilgi sağlaması ve tavsiye vermesi talep edilmiştir. Bu bilgiyi doğrudan ya da dolaylı olarak sağlamış ve böylelikle sömürgeleştirme sürecine katılmıştır. Bununla birlikte, bu karşılaşmada, antropolog kendisini bir aktör olarak düşünse bile, genellikle "ilkel" yaşam şekilleri kaybolmadan ya da Batılılaşmadan önce bunları nesnel bir şekilde kaydeden mesafeli bir bilimsel gözlemci olarak veya iki dünya arasında Batılı siyasi hâkimiyetin ve iktisadi sömürünün etkilerini yumuşatmaya hizmet eden bir tampon olarak yer aldı. Karşılaşma sürecinin kendisini nadiren sorgulamış veya incelemiş ya da bu ortamın kendi "laboratuar koşullarını" nasıl etkilediği üzerinde düşünmüştür. Bu eksiklik, sömürgeciliğin incelenen kültürler ve alan çalışmasının yürütüldüğü koşullar üzerindeki etkilerini göz ardı eden pek çok kültürel temas ve kültürel çatışma çalışmasında görülmektedir. (Sömürgeciliğin etkilerinin göz önüne alındığı bir Batılı sosyal bilimciye ait nadir çalışmalardan birisi için bkz. Worsley 1964; ayrıca sömürgeciliği göz ardı eden antropolojik değişim çalışmalarının bir Üçüncü Dünya

antropologu tarafından yapılan yakın tarihli bir eleştirisi için bkz. Magubane 1971.)

Antropoloji, Avrupa'nın yayılması ve Batılı olmayan dünyanın sömürgeleştirilmesi ile birlikte ortaya çıktığından, antropologlar kendilerini Batılılar ve Batılı olmayanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen sömürge sisteminin katılımcıları olarak buldular. Öyle görünüyor ki, geriye doğru bakıldığında, sömürge sistemi tarafından etkilendiği ve karşılığında onu desteklediği görülen dışarıdan olanın yöntembilimsel duruşu ve "nesnellik" olarak adlandırılan yöntembilimsel yaklaşımın gelişimi belki de bir tesadüften daha fazlasıdır. Antropoloji'nin Batı'daki rolünün analizine dayalı bu bakış açısı, Batılı olmayan halklar arasında antropologlara yönelik mevcut güvensizliğe açıklık getirdiğinden dikkate değerdir.

Alan Çalışmasının Sömürgeyle İlgili Bağlamı

Antropolojinin tarihsel gelişimi,

> ...insanlığın büyük kısmını diğerlerinden uzaklaştıran ve milyonlarca masum insanın kaynaklarının yağmalandığı ve kurumlarıyla inançlarının yok edildiği, bunlar olurken kendilerinin insafsızca öldürüldüğü, esaret altına alındığı ve direnç gösteremedikleri hastalıklara kapılmalarına neden olan tarihsel bir sürecin sonucu

şeklinde tanımlanmıştır (Lévi-Strauss 1966: 126).

Bu "şiddet çağı," antropolog ve incelediği halk arasındaki ilişkiye yaygın bir etkisi olan bir sosyal sistem yaratmıştır. İster bağımsız bir gözlemci (kuramsal antropolog), isterse egemen Avrupalı ve onun öznesi olan beyaz olmayan gruplar arasında bağlantı kuran birisi (uygulayıcı antropolog) olsun, egemen gruptaki üyelikleri, rollerine önemli oranda etki etmekteydi.

Antropolog, sömürge toplumundaki diğer Avrupalılar gibi, söz konusu halkın karşısında iktisadi, siyasi ve psikolojik

üstünlüğe sahipti. Bu açıdan bakıldığında, Batılı ve Batılı olmayan arasındaki eşitsizlik ilişkisinden sorumlu şartların aynı zamanda antropologa olan ihtiyacı ortaya çıkardığı ve incelemek amacıyla yerli halkların arasına girebilmesini sağladığı görülecektir. (İngiliz sömürge yönetiminde ve Amerikan "tabî" halklar yönetiminde antropolojinin gelişimiyle ilgili tartışma için bkz. Foster 1969: 184-203.) Diğer Avrupalılara sağlanan daha iyi işler, daha yüksek ücretler, daha düşük vergiler ve daha ucuz işgücüne erişim gibi iktisadi ve yasal avantajlardan, yüksek araştırma ödenekleri alan (vergiden muaf), kaynak kişilerine, eğer isterlerse, küçük ödemeler yapan ve ülkesine geri döndüklerinde saygın bir iş sahibi olan antropologlar da faydalanmıştır. Elde edilen çıkarın yerlilerin sömürülmesine bağlı olduğu gerçeğine genellikle çok az dikkat edilmiştir. (Avrupalıların ayrıcalıkları ve sömürgelerdeki mahrumiyet arasındaki ters ilişkinin harika bir analizi için bkz. Memmi 1967: 7-8.) Antropoloğun psikolojik üstünlüğü sadece siyasi gücü elinde tutan Avrupalılardan değil, aynı zamanda, söz konusu halkların kendilerinden de sürekli olarak ayrıcalıklı muamele görmesinden kaynaklanmıştır. Bu özel muamele genellikle yerli halk tarafından değer verilen üstün başarılarından ya da katkılarından değil, fakat sadece antropoloğun iktidar sahibi grubun bir üyesi olmasından kaynaklanmaktaydı.

Bu bağlamda, sanayicinin ucuz işgücü edinmesinde olduğu gibi, antropoloğun alan çalışmasına başlamasındaki kolaylığın da incelemekte olduğu halka kendi hükümetinin boyun eğdirmesinden kaynaklandığı görülebilir. Ancak fark edilse de bu gerçeğin üstüne gidilmemiştir. Gough (1968: 404) şöyle demektedir:

> verili olarak emperyalist çerçeveyi olduğu gibi kabul etme eğilimindeydik, çünkü belki de kısmen zamanımızın baskın fikirlerinin etkisi altındaydık ve kısmen de o vakitler imparatorlu-

ğu tasfiye etmek için yapılabilecek çok az şey vardı. (Ayrıca bkz. Mair 1965: 439.)

Çoğu antropolog hiç şüphesiz sömürgeciliğe ait ilişkilerden dehşete kapılıyor ve bilinçli olarak buna karşı çıkıyordu. Burada bir paradoks yatmaktadır; antropolog sömürge sistemine ne kadar karşı olursa olsun, bir alan araştırmacısı olarak onun dışında görevini yapma şansı yoktu.* Egemen grubun güç ve ayrıcalıklarının bir parçası olmadan bir sömürgede kalabilmesi, öteki Avrupalılar için olduğu kadar onun için de imkânsızdı (örneğin, Memmi 1967: 17)

Pek çok antropolog muhtemelen yerli halkı anlamanın kendilerine onlar adına pazarlık yapma konumu sağladığını gördü. Yine de, bilindiği gibi, bu bireyler nadiren ayrıcalıklı ilişkilerini sorguladılar ve bu yüzden, bizim kendi toplumumuzda kendisine belirli bir yarar sağlayan bir durumu reforme etmek için çalışan pek çok liberalin muğlâk konumuna düştüler. Ancak, bir sosyal sistem içindeki kişilerarası ilişkilerin yapısı, katılımcıların tutumlarını önemli derecede etkileme eğilimi gösterir. Memmi'nin (1967: 20) de belirttiği gibi: "Gerçek ilişkiler içinde yaşamaya devam ederken, somut bir durumdan zihinsel olarak kaçmak, onun ideolojisini reddetmek kolay değildir."

Burada olan şey, zamanın baskın siyasi çıkarlarının sadece pek çok antropoloğu kendi konumlarının olası sonuçlarına karşı köreltmesi değil, fakat aynı zamanda onları, belli ki bilinçsiz olarak, sömürgeye ait sosyal sistemi savunacak şekilde etkilemesidir. Örneğin, Mair (1965: 439-40) II. Dünya Sava-

* Elbette bundan vazgeçebilirdi. Memmi'ye göre, bir Avrupalının bir sömürgede sömürgeci rolü oynamaktan kaçınmasının tek yolu buydu. Genellikle gönülsüz olarak böyle yapmış olsalar da, birkaç antropolog bu tercihi kullanmıştır.

şı'ndan önce ve sonra Afrika'da çalışan antropologlardaki sosyal değişime yönelik tutum değişikliğini tartışmaktadır:

> Hepimiz kendisine yönelik eleştirilere ve radikal bir değişimi amaçlayan siyasetlere karşı Afrika geleneğinin savunucuları olduk. ... İnsanların Avrupa'daki sanayi devriminden bir şeyler öğrenmeleri gerektiğini ve bunun en korkunç kısmının da Afrika'da olduğunu söyledik. Bununla ne kastettiğimizden emin değilim. ... İnsanlar artık toplumsal değişimi böyle incelemiyorlar. ... Sanırım artık bağımsız Afrika'da meydana gelen değişimlere farklı baktığımız doğru ve bu gerçek, Afrika'nın yeni liderlerinin daha da hızlı bir değişim için gösterdikleri sabırsızlıkla bağlantısız değil.

Görünüşte *neden* bir değişim olduğunu sorgularken, Mair şu soruyu sormaktadır, "bizler fırsatçılar mıyız ki iktidar el değiştirdiğinde bakışımızı değiştiriyoruz?" O böyle olmadığını düşünmeyi tercih etmektedir.

Tersine, Maquet (1964) farklı dönemlerde Afrika'da çalışan antropologların kuramsal yönelimlerinde, inceledikleri gruplar karşısında kendi ülkelerinin siyasi ve idari hedeflerini bilinçsizce *desteklediklerini* ileri sürmektedir. Sömürge döneminde tekyönlü evrimciliğin nasıl olup da sömürgeci yayılmayı haklı gösteren "yaban" imgesini geliştirdiğini; I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasında (yukarıda Mair'inde işaret ettiği gibi), değişimi savunan eğitimli radikal Afrikalı kentliler tarafından Batılı hâkimiyetin sarsılmaya başlandığı bir dönemde, yapısal işlevselciliğin geleneksel kültürlerin canlılığı ve bütüncül entegrasyonuna ve endüstrileşmenin yıkıcı etkilerine nasıl odaklandığını göstermeye çalışmaktadır. Antropolog, daha önceki dönemlerde Afrikalının ahlaki geri kalmışlığını ve daha sonra, hızlı değişimin tehlikelerini vurgulayarak ve Avrupalılar ile Afrikalılar arasındaki farkın üzerine odaklanarak, mevcut sömürge sistemi için sosyal anlamda kullanışlı olan kav-

ramsal ve kuramsal modeller sunmaktaydı. (Diamond [1971: 172] ilkellerle ilgili 19. yüzyıl kuramlarının aslında Avrupalı insanın kendilik-imgesini yansıttığına işaret etmektedir.)

Afrika'da çalışan Avrupalı antropologlar bu duruma Amerikalılardan daha duyarlı gibi görünürken, Amerikan antropolojisinde bir dönemin kuramı ile baskın siyasi-iktisadi fikirleri arasındaki etkileşimi araştırma çabaları baş göstermektedir (bkz., Wolf 1970, Moore 1971; ayrıca bu açıdan sosyal bilimlerin bir tartışması için bkz. Mills 1959 ve Myrdal 1969).

Antropoloji ve Sömürge Irkçılığı

Sömürgeciliği kınayan antropologların bunu besleyen kuramsal modeller geliştirdikleri sürecin bir benzeri de, ırkçılığa karşı mücadele ederken aynı zamanda bunu besleyen formülasyonlar, tutumlar ve davranışlar geliştiren antropologların eğilimleridir. Irkçılık, kendi ayrıcalıklı konumunu haklı göstermek isteyen bir grup tarafından geliştirilmiştir (bkz. Jordan 1968, Gossett 1963, Carmichael ve Hamilton 1967). Memmi (1967: 71) sömürge ırkçılığının üç ideolojik temeli olduğundan bahsetmektedir:

> birincisi, sömürgecilerin ve sömürülenlerin kültürleri arasındaki boşluk; ikincisi, bu farklılıkların sömürgecinin çıkarları için kullanılması; üçüncüsü, bu sözde farklılıkların mutlak gerçek standartlar olarak kullanılması.

Antropoloğun davranışı ve kavramsal formülasyonları her üçüne de katkıda bulunmaktadır.

İlk olarak, antropoloji, iktidardakiler tarafından geliştirilen zihinsel yapıları destekleyici bilgiler sağlayarak Batılı ve Batılı olmayan kültürler arasındaki uçuruma katkıda bulunmuştur. Bir kültüre dışarıdan bakan antropologlar, o kültür ve Batı uygarlığı arasındaki *farklılıkları* kaydetmektedir. Gruplar arasın-

daki farklılıkların kaydedilmesi kendi içinde ırkçı değildir, fakat sömürgecilik bağlamında her zaman böyle bir yananlama sahip olmaktadır. Sömürge ortamında alan çalışması yapan antropolog, incelediği grubun sürekli boyun eğdirilmesinde kullanılan farklılıkların belgelenmesini sağlamaktadır.

İkincisi, antropologlar kendi kişisel ve mesleki çıkarları için bu farklılıkların istismar edilmesini desteklemektedir. Bu, en bariz şekliyle, pek çok antropoloğun inceledikleri halka ve onların ihtiyaçlarına karşı bir yükümlülük hissetmeksizin, kendi mesleki gelişimleri için onlardan faydalanma hakkına sahip oldukları şeklindeki tutumlarında görülmektedir. Nadiren "bir şeyler yapma" zorunluluğu hissetmişler ve aslında bilimsel "nesnellik" kuralına başvurarak eylemsizliklerini haklı göstermişlerdir. Sonraki bölümlerde sömürge bağlamında "nesnelliğin" içerimleriyle ilgili tartışmaya geri döneceğiz.

Başkalarının yanı sıra Romano (1968) ve Diamond (1966), antropologların mesleki çıkarlarının kaynak kişilerin kişisel çıkarlarına karşı nasıl bir duyarsızlık yarattığını etkileyici bir şekilde göstermektedir. Galtung (1967: 296), bir sömürgedeki sosyal bilimcilerin yaptıkları istismar ile siyasi ve iktisadi çıkar sahiplerinin yaptıkları arasında koşutluklar bulmaktadır. Bu süreci, *bilimsel sömürgecilik*, –"halkla ilgili bilgi edinmek adına ağırlık merkezinin halkın kendisinin dışına yerleştirildiği bir süreç"– olarak tanımlamaktadır. Bu sürecin temel boyutlarından birisi (s. 300), "tıpkı sömürge iktidarının bölgedeki ticari değer taşıyan bütün ürünlere el koyma hakkını kendinde görmesi gibi, her türlü veriye sınırsız erişim hakkına sahip olduğu fikridir..." Galtung bu benzerliğin her bir kaynağın elde edilmesinden işlenmesine kadar olan süreçte devam ettiğini tespit etmektedir (s. 296):

> ... kitap ve makale gibi "mamul" mallara dönüştürülmek üzere o ülkeyle ilgili bilgilerin kişinin kendi ülkesine ihraç edilmesi

> ... temelde, hammaddeler düşük fiyatla ihraç edilerek yüksek fiyatlara mamul mallar şeklinde geri ithal edildiği zaman olan şeyle aynıdır. Sürecin en önemli, en yaratıcı, en girişimci, en faydalı ve en zor aşamaları yurtdışında gerçekleşmektedir.

İncelenmekte olan halkların gerçek sorunları pahasına kuram inşa etmeye ve kariyer edinmeye verilen öncelik, disiplin içinde en açık şekliyle uygulamalı antropolojinin sahip olduğu düşük itibarda görülebilir. "Bir antropoloğun [ancak] geleneksel bir araştırmada 'başarılı olduktan' sonra, itibarı için endişe duymadan uygulamalı araştırma lüksünün keyfini çıkarabileceği"ne işaret edilmektedir (Foster 1969: 132). Uygulamalı alanın çok az kişinin karşılayabileceği bir lüks olması anlamlıdır. Örneğin, Diamond (1966: 5-6), antropoloğun Afrika gibi Batılı olmayan ülkelerin gelişiminde karşılaşılan önemli sorunlara müdahil olmadaki çağdaş isteksizliğini tartışmış ve Foster (1969: 131-39) uygulamalı eğitimi göz ardı eden dersler ve uygulamalı çalışmanın değerini düşüren statü ödüllendirme standartları gibi bu dirençten sorumlu etkenleri özetlemiştir. Bu nedenle, uygulamalı alana giren antropolog bile, çalışmalarının kendi akademik kariyer talepleriyle ilgili kaygısından dolayı kısıtlandığını görmektedir.

Antropologlar söz konusu halkları bir başka incelikli şekilde daha kullanmaktadır. Bu istismar o kadar belirgin olmayabilir, fakat daha sonra açıklanacağı üzere, Batılı olmayan halklara karşı uygulanan baskı sistemine katkıda bulunan bir tutum içerdiğinden ele alınması gerekir. Egzotik kültürlere olan ilgisi nedeniyle antropoloji, Batı kültürü içinde hep marjinal olmuş ve bir grup olarak antropologlar kendi kültürlerine bir şekilde yabancılaşmışlardır. Sonuç olarak, pek çok antropolog Batı'da kesinlikle olmayan şeyleri bulmayı umdukları bir yere, bir tür ütopya arayışıyla alana gitmişlerdir. Uygarlığı kınayarak buna bir alternatif ararken, Batılı olmayan halklarla ilgili

oldukça romantikleştirilmiş bir görünüm yaratmışlardır. Braroe ve Hicks (1967) bu tutumu antropolojinin "esrarlı havasının" bir parçası olarak nitelendirmektedir. Bu ruh haliyle yürütülen alan araştırması, bir veri toplama aracından daha fazlasıdır; fiilen "kendi içinde bir amaç" olmaktadır. Alana yapılan düzenli ziyaretler ve "ilkel"le ilgili zihinsel meşguliyet, antropoloğun kendi kültürüne yabancılaşma duygusuyla baş etmesinin yanı sıra kendisini mesleki olarak geliştirmesini de sağlar.

Memmi, ezilen ve egemen gruplar arasındaki farklılıklar bir kez tanımlandıktan ve bu farklılıklar egemen grubun çıkarları adına istismar edildikten sonra, bunların "mutlak gerçeğin standartları" ya da belirleyicileri olarak nitelendirildiğine işaret etmektedir. Antropolojinin aynı şekilde sömürge ırkçılığının bu üçüncü ideolojik temelinde de yer aldığını görüyoruz. Antropoloğun kültürü şeyleştirmesinin, ırkçının biyolojik belirlenimciliği sosyal ve tarihsel farklılıkları açıklamak için kullanmasına işlev bakımından benzediğini göz önünde tutmak öğretici olabilir.

Bazı antropologlar, özellikle de uygulamalı alandakiler, bir grubun belirli bir durumdaki davranışını, çoğunlukla değişmeye son derece dirençli olarak kabul edilen kültürel şartlanmaya atfeder ve çok daha önemli olabilecek kültür-dışı etkenleri göz ardı ederler. Örneğin, Lewis (1966) yoksulluk kültürünün yoksulluğu yaratan şartlara kıyasla davranışı daha fazla belirlediğini ve değişime karşı daha dirençli olduğunu düşünmektedir. Bu, yoksulluk meselesini bir kenara bırakan, muğlak bir "yoksulluk kültürünün" değiştirilmesine odaklanan siyasetleri beslemiştir (bkz. Valentine 1968: 48-77). Bonfil Batalla (1966), başkalarıyla birlikte George Foster ve Richard Adams'ın çalışmalarının benzer biçimde uygulamalı antropolojide güçlü bir tutucu önyargıya nasıl yol açtığını göstermiştir.

Antropolog ilkel kültürün idealleştirilmesini kültürel belirlenimcilik fikriyle birleştirdiğinde, ortaya hem ataerkil hem de ikiyüzlü bir tutum çıkmaktadır. Antropoloğun romantikleştirdiği ve korunmasını istediği ilkel yaşamın bütün nitelikleri, kendi kültüründe kabul edilemez olduğunu düşündüğü özelliklerdir. Kendisi için ısrar ettiği kişisel özgürlük ve özerkliği, kültürel şartlanma ve bireyin topluluk içinde uyum sağlama ihtiyacı temelinde "ilkelden" esirger. Hevesle "ilkel"in yüksek oranda bütünleşmiş yaşamından, seçme özgürlüğü kısıtlı ve içinden seçim yapılacak birkaç alternatif olduğunda stres yaşanmadığından bahseder; yine de sıra kendisine gelince, kendi kararlarını alma ve kendi seçimlerini yapma hakkını savunur. "İlkel toplumda o kadar beğenilen belirlenimcilikten, uygarlık söz konusu olduğunda nefret edilir" (Braroe ve Hicks 1967: 185).

Bazı yazarlar, antropologların kültürel olarak belirlenmiş olarak tanımladıkları davranışın, aslında durumsal baskılara bir uyum ya da dış kaynaklı siyasi ve sosyo-ekonomik etkenlere bir tepki olabileceğini öne sürmüşlerdir (örneğin, Lewis 1967, Liebow 1967, Valentine 1968). Bu tür uyum süreçlerinin öneminin göz ardı edilmesi, kültürü bir deli gömleği, statüko için mükemmel bir ussallaştırma aracı haline getirir.

Antropologlar, böylelikle, analitik ve kuramsal kullanımlarının tehlikeli bir şekilde sömürge ırkçılığının bakış açısını yansıttığı görülen bir kavramlaştırmayı, *kültürü*, geliştirmişlerdir. Hem antropolog hem de sömürgeci, bir halkın kültürel biricikliği içinde şeyleri oldukları gibi sürdürmenin gerekçelerini bulur. Kültür kavramının önemi antropologların içinde hareket ettikleri sömürge sistemini neden bu kadar sorgusuz kabul ettiklerini açıklamaya yardımcı olabilir.

Dışarıdan "Nesnel" Biri Olarak Antropolog

Antropolog, sömürgeci rolünü farkında olmadan oynamış olsa da, dışarıdan olma rolünü bilinçli olarak seçmiştir. Aslında, önemli bir yöntembilimsel amacı, "nesnelliği" sağladığı düşünülen şey dışarıdan olanın bakış açısıdır. Antropologların eğitimlerinin temel bir parçası, kültürel göreceliğe maruz kalarak yüksek kültürel hoşgörünün geliştirilmesinin yanı sıra alandaki mesafeli duruşa hazırlanmaktır. Eğitim görmekte olan antropologlar, inceledikleri insanların çıkarlarıyla çok yakından özdeşleşmenin getirdiği olumsuz sonuçlar konusunda uyarılırlar. Bir çalışmanın bilimsel geçerliliği ve yaklaşımla bağlantılı olduğu düşünülen "nesnelliğin" derecesi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu, tek bir geçerli gerçek olduğu ve doğru eğitim yoluyla alan araştırmacısının bu gerçeğe yaklaşma yöntemlerini öğrendiği varsayımına dayanır. İdeal olarak, aynı kültürü çalışan eğitimli iki alan araştırmacısının, diğer şeyler eşit olmak şartıyla, o kültürü hemen hemen aynı betimlemesi gerekir.

Antropoloğun ayrıcalıklı konumu, dışarıdan olma rolü ve nesnellikle ilgili kararlılığı birbirlerini destekler. Nesnel yaklaşım tarafından geliştirilen varsayımlar sömürge ilişkisinin oluşturduklarıyla çakışır. Dahası, antropoloğu, sömürgecide de olduğu gibi, tek bir doğru dışında bütün diğer görüşlerin geçerliliğine karşı körleştirir.

Pek çok yazar "bilimsel nesnellik" olasılığından (örneğin, Polyani 1959, Kuhn 1962, Seeley 1963), özellikle de sosyal bilimlerde nesnellik olabileceğinden (örneğin, Gjessing 1968, Bonfil Batalla 1966, Maquet 1964, Mills 1959) güçlü bir şüphe duymaktadır. "Bilimsel nesnelliğin" bir mit, yapay bir inşa olduğu öne sürülmektedir (Roszak 1969). Yazarlar, araştırmacının sosyal, siyasi ve iktisadi konumu gibi kültürel etkenler ile

bunların araştırmacının formüle ettiği hipotezi, tercih ettiği yaklaşımı ve seçtiği verileri etkileme derecesi üzerinde durmuşlardır. Bu etkenler, araştırmasının nesnelerinden sadece sınıfsal ya da ideolojik olarak değil, fakat aynı zamanda en geniş ve en kapsayıcı kültürel özellikler açısından da farklı olan antropolog için daha belirgin bir şekilde geçerlidir. Dolayısıyla, antropoloji için sosyal gerçekliğin kişisel olmayan bir görüntüsünü sağlamak pek mümkün görünmemektedir (örneğin, Maquet 1964: 51).

Yine de "bilimsel nesnellik", antropolojinin başlangıcındaki sömürgeyle ilgili koşullarına uygun olarak, hâkim bir entelektüel yaklaşım ihtiyacını karşılamıştır. Antropolog "nesnel" gözlemci rolünü üstlendiğinde, davranışı önemli derecede kendisi ve kaynak kişisi arasındaki ilişkiyi etkilemiştir: incelemekte olduğu insanlara yabancılaşmasını ve onlar karşısında üstün konumunu sağlamıştır.

Roszak (1969: 217-22)'ın işaret ettiği gibi, ötekileri nesnel bir şekilde inceleme süreci, kendilerine karşı yakınlık duygusu(bilimsel olarak) kabul edilebilir bulunmadığından, incelenenlerin şeyler, nesneler olarak ele alınmasını içerir. Ötekinin nesneleştirilmesi ona yabancılaşmayı gerektirdiği için, gözlemcinin kendi iç benliğini gözlenenin dış dünyasından ayırması gerekir. (Antropolojide bir nesneleştirme ve yabancılaşma tartışması için bkz. Diamond 1971: 167-69.) "İçerisi-burası" ve "Dışarısı-orası" olmak üzere iki alanın yaratılması (Rozsak 1969: 220), Maslow'un (1966: 49, aktaran Roszak 1969: 219) nesnel gözlemcinin özelliği olarak tanımladığı kendi ve öteki arasındaki niteliksel ayrıma izin verir:

> Bu, kendin olmayan, insan olmayan, kişisel olmayan, bir algılayan olarak senden bağımsız bir şeye bakmak anlamına gelir... O zaman sen, gözlemci olarak, gerçekten onu anlamayan

ve bir sempati ya da özdeşleşme duymayan bir yabancısındır...

Bu yabancılaşma bilgi edinimi başlamadan önce gerçekleşmelidir.

Benzer bir nesneleştirme süreci sömürge ilişkisinde de mevcuttur. Memmi (1967: 86) sömürgeleştirileni, "insan olmaktan çıkarmaya yönelik bu inatçı çabanın sonunda ... artık neredeyse o bir insan değildir" diye yazmaktadır. "O hızla bir nesne olma yolunda ilerler. ... Kimsenin bir hayvan ya da bir nesneye karşı ciddi bir yükümlülüğü yoktur." Hem sömürgeci hem de mesafeli gözlemci için, şeyleştirme yoluyla nesneleştirme, bireyin değerini azaltır; kafasındaki sorunlarla meşgul olan gözlemcinin varlığını kabul etmekten kaçındığı birey, görmezden gelinir (örneğin, Worsley 1964: 25-26). Sömürgeci için, sömürgeleştirilen "bir birey olarak mevcut değildir." Benzer biçimde antropolog, örüntülere, *ethos*a, yapılara olan ilgisi içinde, bireysel güdü, tutum ve davranışın ham verisinden birkaç soyutlama seviyesi elde eder. Disiplin içinde en çok alkış alan ve en prestijli çalışmalar bireylerin insanlar olarak gözden kaybolduğu karmaşık kuramlar ve modellerle ilgili olanlardır.

Mesafeli gözlem edimi, gözleneni etkin biçimde insan olmaktan çıkardığında onu ikincil bir konuma indirger. Gözlemci dışsal davranışın aldatıcı görünümünü aşmayı ve gözlemlenenin varoluşunun iç işleyişinin bir parçası haline gelmeyi reddediyorsa, gözlemleneni dıştan kavrayışının gözlemlenenin kendi kişisel yaşantısından daha geçerli olduğunu kabul ediyordur (Roszak 1969: 222-23). Bu nedenle, bir sömürge ortamında "nesnel" gözlemci rolünde ısrar eden antropolog, hâlihazırda var olan eşitsizlik ilişkisine büyük oranda dâhil olur. Bu durum, beyaz olmayan entelektüelde belirgin bir kızgınlığa neden olur, çünkü "yabanılların bilimi"nin incelenmesi

için seçilmiş olmak değiştirilemeyecek şekilde Avrupalıdan farklı ve ondan aşağı olarak etiketlemeyi beraberinde getirir (bkz. Maquet 1964: 51).

Bu şartlar altında "nesnellik" pek çok beyaz olmayan kişi tarafından bir hakaret olarak kabul edilir. Ne var ki çok az antropolog kaynak kişilerinin araştırmanın bir "nesnesi" olarak görülmesine verdikleri tepki konusunda yazmışlardır. Antropoloğun "nesnel" olma yeteneği ve sömürgecilik şartlarında insan olmaktan çıkarmanın kaçınılmazlığı arasındaki ilişkiyi anlamış görünen Lévi-Strauss, "etnografikleştirilmiş" olmanın iticiliğinden bahsetmektedir. Antropoloğun, öznelerin zaman zaman kendisini incelemesine olanak tanıyarak durumu tersine çevirmesini önermektedir (1966:125); böylece "her biri sırasıyla üstün konuma geçecektir. Ve sürekli ayrıcalıklı konumda olan kimse olmayacağından, hiç kimsenin kendisini bir başkasından aşağı görmesi için bir neden olmayacaktır."

Antropoloğun dışarıdan "nesnel" biri olarak incelediği insanlara nesneler olarak muamele ettiğini ve bu süreçte kendisinin ve onların içinde yer aldığı iktidar ve ayrıcalık ilişkisini tamamen göz ardı ettiğini gördük. Bu yaklaşım böyle bir muameleyi kaçınılmaz kılan bir sömürge sistemi içinde gelişmiş ve bu sistemin kalıcılaşmasına katkıda bulunmuştur. Disiplinin, kendisinin yolunu açan şartların hızla değiştiği bir zamanda, geleneksel yaklaşımları sorgulamaksızın kabul etmeye devam etmesi duruma aykırı düşmektedir. Örneğin, antropologlar çalışmalarının bilimsel doğasının bir işareti olarak, gerçekliğin kurulu bir görünümünü sunmak konusunda hâlâ kendileriyle övünürler; bununla beraber bu gerçekliğe tuhaf bir yabancılaşma içindedirler. Çoğu antropolog uygulamalı çalışmaları küçümsemektedir; açıkça dâhil olmaktan kaynaklanan araştırma ve aktivizm, antropoloğun mesleki rolüne uygun görülmemektedir. Gerçi bu yaklaşım antropolojinin geç-

miş gerçekliklerini ve "yansız" kuramın varlığını sorgulayan mevcut düşünsel iklime ters düşmektedir. Eğer sömürgeyle ilgili geçmiş koşullar yukarıda anlatılan yöntembilimsel duruşu ortaya çıkarmışsa, bugün bir alternatif yaklaşımın temeli olarak ne önerilmektedir?

İçerden Biri Olarak Antropolog

Antropoloji ister ayrı bir çalışma alanı olarak varlığını devam ettirsin, isterse başka alanlarla birleşsin (bkz. Mills 1959: 134), sosyal bilimin varsayımlarında, yöntemlerinde ve amaçlarında radikal bir değişim gerçekleşmelidir. Bir disiplinin zamana uygun olarak yeniden şekillenmesi için Lévi-Strauss'un tavsiyesi çıkış noktası olarak ele alınmalıdır: "Antropolojinin değişen bir dünyada varlığını sürdürmesi, kendini yok etmesine imkân tanıyarak yeni bir görünüşle tekrar doğmasına bağlıdır."

Antropolojinin geleneksel rollerini yeniden tanımlaması gerektiği söylenebilir. Artık, iktidarda yönetimi temsil edenlerle, arasında çalıştıkları halkın çıkarlarını ifade edenler; dışarıdan olanların yanında, içeriden olanlar eşit konumda olmalıdır.

Önemli bir yöntembilimsel varsayım, gerçekliğin çok boyutlu bir görünümü olacaktır. Tek bir geçerli, nesnel bilgi fikrinin yerini "perspektifçi bilgi" fikri –tikel ve gözlemcinin içinde bulunduğu belirli varoluşsal konumdan gerçekliğe bakan bir bilgi– almalıdır. Gerçekliğin bu tikel görünümü nesnel olmayan bir görünüm değildir; sadece toplam gerçeklik olarak kabul edildiğinde böyle olur (Maquet 1964: 54). Perspektifçi bilgi fikri, antropoloğun herhangi bir zamanda herhangi bir kültüre, anlama olasılıklarının sonsuz olduğu ve bunların kendi konumu ve amacıyla yakından bağlantılı olduğu gü-

vencesiyle yaklaşmasını sağlayacaktır. Eğer konum ve amaç açıkça belirtilmişse ve veriler dikkatle toplanmışsa, odak noktaları ve sorunlar açısından farklılık göstermesine rağmen, çeşitli perspektifler birbirini tamamlayıcı olacaktır (Diamond 1964: 433). (Antropolog eskiden incelenen kültüre yabancı olduğundan, perspektifçilik antropoloji için apaçık bir kuramsal önem taşımaktaydı, buna karşın genel olarak sosyal bilimlerde de kuramsal ve pragmatik bir önemi vardır. Mills [1959: 191], sosyal bilimcilerin önemli bir görevinin tanımların oluşturulmasında alternatif işlev görecek birbirinden farklı gerçeklik tanımlarını önermek olduğunu fark etmiştir.)

Antropoloğun dışarıdan biri olarak incelediği grupla ilgili birkaç olası perspektiften sadece bir tanesini elde edebileceği bir kez kabul edildikten sonra, bu dışarıdan bakış açısının tek geçerli ve genellikle verili bir duruma en uygun perspektif olmadığı fark edilir. Dışarıdan olan, bir başka grupla ilgili çalışmasında o gruptan bir üyenin yapabileceğinden çok daha fazla "nesnelliğe" yaklaşır; çünkü grup üyelerinin paylaştığı ortak çıkar ve yükümlülüklerinin kendisinde olmaması, çalıştığı insanları nesnelere dönüştürmesine olanak tanır. Fakat dışarıdan bir gözlemci olarak kendini ayrı tutabilse de, yine de kendi grubunun çıkar ve bağlılık taleplerine maruz kalır. Bu nedenle, dışarıdan biri olarak antropolog, incelediği halkın çıkarlarından daha farklı bir çıkar grubunun etkisi altında kalır, fakat her nasıl olursa olsun bir şeyden etkilenir. Yabancı bir grubun dışarıdan gözlemcisi rolünü oynadığı sürece bu etkilerin farkında olmayabilir. Nesneleştirme için gerekli mesafenin neredeyse imkânsız olduğu kendi grubunda inceleme yaparken, bunları fark etmemek çok daha zordur.

Bir grupla ilgili olarak dışarıdan bir gözlemci ile içeriden bir gözlemcinin ortaya koyduğu "portreler", farklı çıkarları yansıttıkları için farklılık gösterecek ve farklı bağlamlarla ilinti-

li olacaklardır. Bu farkındalık "Birini anlamak için kendisi olmalısın" şeklindeki güncel çığlığın temelini oluşturmaktadır. Kimileri sadece içeriden olanın kendi grubunu anlayabileceği şeklindeki bu ısrarı bilimsel sömürgeciliğe bir tepki olarak görmektedir (örneğin, Galtung 1967: 299). Ne var ki bu görüş sırf kendini ve kendi grubunu, entelektüel sömürü ve aşağılık duygusundan koruma arzusuna dayanmaz. Dışarıdan birinin gruba bakışının içeriden birininkiyle aynı derecede önyargılı olabileceği kanaatine ve içeriden birinin görüşünün dışarıdan biri kadar antropolojide geçerli ve kabul edilebilir olabileceği varsayımına dayanır.

Bu ülkede etnik azınlıkların, sadece dışarıdan olanların değil, *kendi* bakış açılarının da eğitim programlarına dâhil edilmesindeki ısrarı bu tutumun bir örneğidir. Bu nedenle, antropologlar ve başkaları tarafından kendileri hakkında yazılan materyalleri çoğu kez anlamsız bulurlar. Antropologlar tarafından kendileri hakkında yazılan incelemelerin kendileri için değil, antropologların kendi meslek, sınıf ve kültüründen olan başkaları için yazıldığının farkındadırlar. Bu çalışmalar, gerçeği genellikle incelenen halkın gördüğü gibi yansıtmaz. Daha ziyade, araştırmacının mesleki olduğu kadar sınıfsal önyargılarına ve çıkarlarına dayalı, dışarıdan ve farklı bir perspektifi yansıtır.

Akla hemen birkaç örnek gelmektedir. Bunlardan biri, yeni açılan bir Amerikan Yerli topluluğu kolejinde antropoloji dersi vermeyi kabul eden Amerikan Yerlisi bir kişiyle bağlantılıdır. Bu kişi, Amerikan Yerlileriyle ilgili, onlar için *anlamlı* olan, onların kendi deneyimlerinin önyargılı, şeyleştirilmiş bir dıştan görünümünü vermeyen uygun kaynaklar bulmakta büyük güçlük yaşamıştır. Bir kültürel antropolojiye giriş dersinin temel ilkelerini –farklı kültürel dünyaların ve dil, akrabalık, kıyafet, vs gibi insan yaratımı şeylerin çeşitliliği ve karmaşıklığı-

nın varlığını– acı şekilde fark eden bir halkın arasında kullanmak üzere giriş düzeyinde uygun antropoloji metinleri bulmak da aynı derecede zor olmuştur. Sorun, ayrıca, kısmen antropolojinin (istemeyerek de olsa) baskı altına almaya yardımcı olduklarına uygun antropoloji yapma görevinden de kaynaklanıyor olabilir.

Bir başka örnek benim Afro-Amerikan kültürü dersi için uygun materyal bulmada yaşadığım sıkıntıdır. Siyah öğrenciler, beyazların kültürün kişisel unsurunu, "siyah deneyimini" yansıtmayan çalışmalarını büyük oranda reddetmektedir. Başka Afro-Amerikalıların yazdıkları da dâhil pek çok kitabı, Zencinin (*Negro*) durumunu oldukça soyut kavramlarla, dışarıdan olanın çıkarlarına göre açıklamaya yönelmekle suçlamaktadırlar. Bu kitaplar, nadiren içeriden olanların deneyimlerini kayda geçirmektedir; bunlar ilgili taraftarlar arasında ortak bir bağ olduğu varsayımıyla başlamamakta ve ayrıca, buna katkıda bulunup, geliştirmemektedirler. Siyah öğrencilerin kendi anlayışlarına katkıda bulunduğunu düşündükleri az sayıdaki çalışma, genellikle beyaz öğrencilerin karmaşık ya da bir şekilde ürkütücü buldukları kitaplardır. Beyaz öğrenciler tarafından bilgilendirici ve faydalı olarak görülen kitaplar ise genellikle siyah öğrencilerin basit ve alakasız gördükleridir. Dolayısıyla, mevcut materyallerle beyaz öğrencilere ulaşmak daha kolaydır, çünkü onlar zaten dıştadırlar ve sadece kendi dış perspektifleriyle farklı anlayışları aramaktadırlar. Böyle bir dersten "çok şey alanlar" bunlardır.

Etnik azınlıklar sadece dışarıdan olanlar tarafından incelenmeyi ve kendileri hakkında onların yazdığı kitapları okumayı reddetmekle kalmamakta, aynı zamanda dışarıdan olanlar tarafından kendileri hakkında ders verilmesini artık dayanılmaz bulmaktadırlar. Örneğin, siyahlar kendi aralarında görüş ve izlenim çeşitliliği göstermekle birlikte, bu farklılıklar

genellikle ortak bir deneyim çerçevesinde yer almaktadır. Dışarıdan olan bir kimse bu deneyimden yoksun olduğundan, onun görüşleri ne kadar samimi ya da iyi niyetli bir çaba olursa olsun, genellikle bu çerçevenin dışındadır. Aynı şekilde, siyah topluluk içinde yürütülen birkaç eğitim projesinde, yüksek eğitim seviyesindeki Afro-Amerikalıların öğretmen olarak yer almaları istenmemiştir çünkü beyaz, orta sınıf, bilimsel önyargılara ne kadar çok maruz kalırlarsa, o kadar kültürlerini yitireceklerine ve bundan dolayı kendi gelenek ve çağdaş kültürlerini içeriden etkili bir şekilde öğretme yeteneğinden o kadar mahrum kaldıklarına inanılmaktadır.

Bazılarının yorumlayabileceği gibi, bu tartışma içeriden bakışın tek geçerli bakış olduğu anlamına gelmez. Örneğin, sosyolog Robert Merton "sadece bir yabancıdan öğrenilebilecek bazı doğrular olduğunu" kaydederek, "sadece siyahların siyahları anlayabileceği" öğretisini açıkça sorgulamıştır (*San Francisco Examiner*, 6 Ocak, 1970). Bu öğretiyi savunan siyah militanlar, beyaz toplumun çalışmaları üzerine Afro-Amerikalılar tarafından yapılan duyarlı gözlemleri göz ardı etmektedir. Açıkçası, hem dışarıdan hem de içeriden olanın bakış açıları "bazı doğruları" açığa çıkartır ve herhangi bir durumda hedef ya da amaç uygun perspektifin hangisi olduğunu belirleyecektir.* Her bir perspektif kendi entelektüel ve uygulanabilir avantajlarına ve dezavantajlarına sahiptir.

---

* Örneğin, sınıf içindeki önemli bir nokta dersi alan öğrencilerin tipidir. Eğer öğrenciler beyazsa, siyah yaşamını ve kültürünü açıklamaya ve bir empati oluşturmaya çalışılmalıdır. Eğer dersi alanlar siyahsa, derhal dışsallaştırılması ve net olarak tanımlanması gerekli olan önceden içselleştirilmiş bir deneyimi daha fazla araştırmak gerekir. Aradaki fark antropoloji okuyan birinci sınıf ve son sınıf öğrencisi arasındaki fark gibi değildir. Eğer sınıf karışıksa ve daha bilgili ise, içeriden ve dışarıdan olan arasında kültürlerarası iletişim teknikleriyle uğraşmanız gerekebilir.

Kendi üyesi olduğunuz grubu incelemenin çok açık dezavantajı, grup üyeliğinizin dışarıdan olan için kolayca anlaşılır olan kimi unsurlara karşı sizi körleştirmesidir. Günlük yaşamın baskıları, enerjinizi alan duygusal ve davranışsal talepler, alternatifleri hızlıca algılamanızı ya da bir sorunun en iyi uzun vadeli çözümleri üzerinde karar vermenizi imkânsız hale getirir. Dışarıdan olan, içerden olanın gözünden kaçan derinliğine kök salmış şeyleri algılayabilir; kendisi içinde yer almadığı için alternatiflere rahatlıkla uzaktan bakabilir ve bunları tanımlayabilir. Ne var ki içeriden olanın bazı durumlarda kendisini körleştiren aidiyeti, başka bazı durumlarda grubun iç işleyişini dışarıdan olan için mümkün olmayacak bir derecede kavramasını sağlar. Daha da önemlisi, dışarıdan olanın grubun bir üyesi olmaması, grup için ciddi bir tehdit de oluşturabilir. Bu durumdan, yukarıda, bilimsel sömürgecilik tartışmasında bahsedilmişti, fakat yinelenmesi gerekir çünkü antropologlara karşı zamanımızdaki güvensizlik büyük oranda bu bağlamda anlaşılabilir. Grup değerleri ve çıkarları ile kısıtlanmamış herhangi birisi olarak dışarıdan biri tarafından toplanan bilgilerin grubu dışarıdan manipülasyona ve kontrole açık hale getireceğine dair gittikçe artan bir korku vardır. Bu nedenle, bu rolü istemeyerek oynasalar da, antropologlar ve diğer yabancı araştırmacılar istihbarat ajanlarıyla bir tutulmaktadır. Öte taraftan, içeriden olanın sorumlulukları vardır, topluluk içinde kalması ve eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi gerekir. Bu nedenle, kişisel çıkardan bağımsız hareket etmeye zorlanır.

Aynı yakınlık ve hesap verebilirlik, içeriden olanın topluluk tarafından önemli görülen sorunları göz ardı etmesini zorlaştırır. Çalışması pragmatik olarak daha sorun-merkezli bir yaklaşıma sahiptir. Yakınlık kişiyi harekete geçmeye, yeteneklerini değişim için kullanmaya yönlendirir. Grubun hedeflerinin gerçekleştirilmesine dönük baskıları hissetmeyen dışarı-

dan bir kimse –bilme hakkı, salt bilimin önceliği ya da kültürel görecelik temelinde– egzotik şeylere ve kuram geliştirmeye olan ilgisini ve insanlığın acil sorunlarının çözümünü önemsememesini meşrulaştırabilir.

Avrupalı Yerli Etnograf: Bir Tikel Model

Özellikle Boas'ın etkisi altında, Amerikan antropolojisi, bir kültüre içeriden olanın bakışının önemini göz ardı etmemiştir (bkz. Rohner 1969 ve Radin 1920 ve Lurie 1961 gibilerin çalışmaları). Ne var ki içeriden antropoloji dışarıdan antropolojiye göre kenarda kalmış ve Batılı olmayanların kendi kültürlerini incelemek üzere eğitilmelerine odaklanmıştır (örneğin, Koentjaraningrat 1964, Uchendu 1965). Amerikan antropologları nadiren kendi kültürlerine yönlendirilmişlerdir. Bir kısım Üçüncü Dünya antropoloğunun yanı sıra ben de, disiplinde baskın bir yaklaşım olarak, içeriden olan *tarafından* kültürün içeriden incelenmesinin zamanının geldiğini düşünüyorum.

Hem Üçüncü Dünya hem de Avro-Amerikan antropologları için Avrupalı yerli etnografın bu çabasından öğrenilecek şeyler vardır. Amerikan alan araştırmacılarının, Avrupalı benzerlerinin aksine, genel olarak daha basit halklara odaklandıkları ve karmaşık topluluklara sadece geçici sürelerle dikkat ettikleri öne sürülmüştür (Hultkrantz 1968: 293, 295). Ancak çok yakın geçmişte, basit toplumların yok olmasıyla birlikte disiplinin de ortadan kalkacağına dair gittikçe daha fazla korku duyan Amerikalı antropologlar, karmaşık toplumları çalışmaya yönelmişlerdir. (Bu çalışmaların iki yeni değerlendirmesi için bkz. Hsu 1969 ve Kushner 1970.) Ne var ki çok azı kendi kültürlerinin içeriden gözlemleyicisi rolünü üstlenmiştir. (Bazı yakın tarihli dikkate değer örnekler Clark ve Anderson 1967, Schneider 1968, Oswalt 1970.) Bir dereceye kadar nesnelliği

sağladığı düşünülen bir konum olarak kültürü dışarıdan olanın incelemesi, halen pek çokları tarafından en geçerli yaklaşım olarak kabul dilmektedir. Yine de, Avrupalı etnograflar, Amerikan antropolojisinin eleştirel değerlendirmesinde, antropoloğun sadece başka toplumları inceleyebileceği varsayımına karşı çıkmaktadır (Hofer 1968: 312). Onların çalışmaları bir kimsenin kendi halkıyla ilgili yaptığı analizde antropolojinin kuramsal ve yöntembilimsel ilkelerinden yararlanma olanaklarını göstermektedir.

Her ikisi de Avrupalı köylüleri ve köylülük sonrası köyleri inceleyen Avrupalı içeriden olanlar ve Amerikalı dışarıdan olanlar arasındaki üslup ve vurgu farklılıkları, beşeriyetçi ile doğal bilimci arasındaki farka benzetilmektedir (Hofer 1968: 314). Dışarıdan olan için "nesnellik", kuram ve yasaların formülasyonu birincil hedeftir; içeriden olan için kültürel benzersizliğin keşfi, tanımlanması ve kamuya bildirilmesi başlıca hedeftir. Yerli etnografın ve dışarıdan olan antropoloğun farklı perspektifleri Avrupalı köylülerin çarpıcı derecede farklı portrelerini ortaya çıkarmıştır. Amerikan çalışmaları toplumsal kırılmanın ve azgelişmişliğin hüzünlü bir resmini çizerken, etnograflar yerel kültürel formların ve süreçlerin dinamik karmaşıklığına ve zenginliğine odaklanmışlardır. Yerli etnograflar ve Amerikalı antropologlar Avrupa köylü yaşamının açıkça farklı yönlerini keşfederek, bunları aydınlatmakta ve bu farklılıklar her birinin çalışmaya kattığı benzersiz önyargıları ve beklentileri yansıtmaktadır. Etnograflar, Amerikan çalışmalarının tek-amaçlı odak noktasını, geri kalmışlık vurgusu olarak addettikleri hususları onaylamazlar (Hofer 1968: 315). Dışarıdan olanın "kendi yasa arayışında, insanlar ve kültürlerle ilgili sadece sınırlı sayıda örnek olayı ve kanıtı olduğu" gerçeğine içerlenirler (Hofer 1968: 314). Etnografların tutumu, yeni uluslardan ve Birleşik Devletler'deki azınlık topluluklarından ge-

len antropologlara güven duyulmamasına ve onların engellenmesine yol açan Üçüncü Dünya halklarınınkinden farklı değildir.

Avrupa etnografyası yeni ulusal kültürlerin 19. yüzyılda ortaya çıkışıyla birlikte başlamıştır. Bu yeni bir kimlik ve yeni bir bilinç ihtiyacına bir cevaptır ve "yeniden canlandırma hareketinin" tamamlayıcı "bir parçası" olmuştur (Hofer 1968: 312). Bağımsız Üçüncü Dünya ulusları ve Birleşik Devletlerdeki etnik azınlıklar artık benzer koşullarla karşı karşıyadır. Daha erken dönemdeki Avrupalı uluslar gibi, bunlar da yeni bir özbenlik fikrini ve ulus ya da etnik kültür tasavvurunu ortaya koymaya çabalamaktadırlar.

Eski tabiiyet deneyimleriyle bağlantılı olarak, bir halk özgürleşme olasılığını bir kez fark ettiğinde, kendi kültürünü gözlemleme ve tanımlama hakkının sadece kendisinde görmesi kaçınılmazdır. Lévi-Strauss'un (1966: 125) işaret ettiği gibi, sömürgeleştiren olarak antropoloğun rolü bağlamında düşünüldüğünde, bu hak birincil simgesel öneme haizdir. Memmi (1969: 181) kendi kendini-tanımlamanın ve kendi kendini-çalışmanın önemini ikna edici şekilde özetlemektedir:

> Ezilenin, sonunda özgür olabilmesi için, başka bir yolla başkaldırının ötesine geçmesi, başka şekillerde başlangıç yapması, kendini ifade etmesi ve kendisini egemen olandan bağımsız olarak yeniden inşa etmesi gerekir.

Yine de, daha önce gördüğümüz gibi, içeriden antropoloji, pek çok Üçüncü Dünya antropoloğu için hiçbir zaman tamamen kamuya beyan edici ya da tamamen kuramsal olamaz, çünkü "ulusal sorunlarla bağlantılı olarak bir aciliyet hissi, kıt araştırma kaynaklarının sosyo-ekonomik gelişmeyi destekleyebilecek çalışmalara ayrılması gerektiği hissi vardır" (Galtung 1967: 309). Dolayısıyla, Üçüncü Dünya insanlarının ihtiyaçlarına ve çıkarlarına uygun bir antropoloji çağrısı sadece

kendini keşfetmeye değil, fakat aynı zamanda acil insani sorunların pragmatik çözümüne öncülük edecek bir disiplin içindir.

Bu, dışarıdan olanın perspektifinin geçerliliğini ya da değişim kuramı ve modelleri geliştirmenin önemini reddetmek anlamına gelmez. Buradaki mesele, daha önce sömürge olanların artık kendi kültürlerini inceleme hakkını kullanacak olmalarının yanı sıra, dışarıdan olanların hangi şartlar altında bunu yapabileceklerini belirleme hakkını da kullanmasıdır.*

Aktivist Antropoloji

Kendi insanlarıyla çalışan bir Üçüncü Dünya antropoloğunun sömürücü olmayacağının ya da kendi grubuna karşı bir yabancıdan daha derin bir sorumluluk duygusu taşıyacağının bir garantisi olmasa da, muhtemelen bu yönde belirgin bir eğilim olacaktır. Bu hem bir grup tarafından kendinden olan birisine yapılabilecek daha fazla hesap verme baskısı, hem de beyaz olmayan antropoloğun kendisini ezilmiş bir grubun üyesi olarak tanımlaması nedeniyle doğrudur. Bu etkenler göz önüne alındığında, içeriden olana ait bir perspektif gelişimi antropolojide farklı bir öncelikler sıralamasına yol açabilir. Bu nedenle, gelişme pahasına, kuramın vurgulanmasından pratik sorunların çözümünden *üretilmiş* kurama odaklanmaya geçiş kaçınılmaz gibi görünmektedir. Aynı şekilde, sorunların seçilme ve formüle edilme şeklinde de radikal bir değişiklik gerçekleşti-

* Yeni bağımsız olan Afrika ülkelerinden bazıları bu koşulları net olarak belirlemişlerdir. Örneğin, araştırma önerileri onaylanmak üzere ev sahibi hükümete sunulmalıdır. Onay, gelişmeyle ilgili sorunlara verilen önceliğe bağlıdır. Bir kez kabul edildikten sonra, araştırmacı genellikle ev sahibi ülkenin akademik topluluğuna karşı bazı mesleki yükümlülükleri yerine getirmek zorundadır vs. Kendi ülkelerinde etnik yerleşim bölgelerinde çalışan Amerikalı antropologlar için de muhtemelen benzer şartlar getirilecektir.

rilmelidir, bu sayede insanlar kendi algıladıkları şekliyle, kendi çıkarları adına incelenecek sorunları belirlemede önemli bir rol üstleneceklerdir. (Antropologların bu gibi durumlarda üstlenebilecekleri belirli rol tiplerine dair öneriler için bkz. Caulfield 1972: 7-8 ve Stavenhagen 1971: 337-39.) Sorunu formüle etmede grup üyeliği, antropoloğun incelemekte olduğu halkla ilişkilerinde ayrıcalıklı olmaktan çok, eşit bir konumda olmasını sağlar. (Pek çok mevcut liberal ve radikal uygulamalı antropoloğun özelliği olan seçkincilik üzerine bir Üçüncü Dünya görüşü için bkz. Jones 1971: 348-49.) Bütün bu değerlendirmeler bizi önemli bir noktaya getirmektedir. Eğer antropoloji, disiplinin ve uygulayıcılarının kişisel ve mesleki çıkarları yerine, incelenen insanların gerçek ihtiyaçlarını ve çıkarlarını karşılayacaksa, bu disiplin belli bir düzeyde *açıkça* aktivist olmalı ve kendini radikal değişime adamış sosyal bilimcilerin yetiştirilmesi ile ilgilenmelidir (bkz. "partizan" antropoloji terimini kullanan Moore 1971).

Aktivist ve geleneksel uygulamalı antropoloji arasında bir ayrım yapılmalıdır. Üçüncü Dünya antropologları için, salt ve uygulamalı antropoloji arasındaki geleneksel ayrım, pek çok uygulamalı antropoloğun sömürge ve yeni sömürge sistemlerinin sürdürülmesinde açıkça yer alanlar arasında olmaları gerçeğiyle gölgelenmektedir. (1940'larda Nadel'e saldırıların ve bu nedenle uygulamalı antropoloji yapan İngiliz antropologların artan hayal kırıklıklarının bir betimlemesi için bkz. Foster 1969: 177, 194-96.) Bu bağlantı, muhtemelen uygulamalı antropolojinin büyük başarısızlığı olarak adlandırılan "sağlam bir sosyal değişme kuramını ortaya koymaktaki yetersizliği"ni, her şeyden daha iyi açıklamaktadır (Cochrane 1971: 111). Burada akademi içine kök salan bir antropoloji ile gelişme ve değişime adanmış bir uygulamalı antropoloji arasında

değiştirilemez bir çelişki var gibi görünmektedir (Cochrane 1971).

Bu açıdan bakıldığında, daha bağımsız bir biçimde tanımlanmış hedefler için gelişmekte olan uluslar tarafından kullanılan içeriden olanın antropolojisi, antropolojinin Batı'daki tarihsel rolüne uygun düşmektedir. Öyle görünüyor ki, daha fazla öz-farkındalık ve acil pratik sorunların çözümü için kendi halkının çıkarlarını artırmak üzere seçilerek kendi kültürünü inceleyen eğitimli Üçüncü Dünya araştırmacısıyla, Batılı insanın kendini-anlama ve imparatorluk inşasını sürdürme arayışına bir cevap olarak geçmişte soyut kuramlarla uğraşan Batılı antropologlar arasında çok küçük bir pragmatik fark var gibi görünmektedir. Bunlardan birinde hedefler ve çıkarlar bellidir. Diğerinde genellikle değildi.

Üçüncü Dünya ve Batılı Antropologlar İçin İçerden Olanın Antropolojisi

Aynen beyaz ve beyaz olmayan antropologların varoluşsal durumlarının farklılık göstermesi gibi, içeriden olanın antropolojisinin çalışmalar üzerindeki olası sonuçları da farklılık gösterecektir. Burada sadece birkaç öneride bulunmak mümkün olabilir.

Kendi toplumlarının analizine yönelik yöntemlerini ve kavrayışlarını dönüştüren Avro-Amerikalı antropologlar, disiplinde halen tartışılan bazı etik ve yöntembilimsel sorulara gerekli cevapları bulabilirler. Kendi kültürünü incelemeyi üstlenen antropolog, kendi halkını nesneleştirmekte ve insan olmaktan çıkarmakta daha çok zorlanacaktır. Bir kimsenin kendi toplumsal bağlamında, bir "profesyonelin" değerlerden muaf olduğunu ve acil sorunların çözümünde sorumluluğu olmadığını iddia etmek kolay değildir. Hem bir sosyal bilimci hem

de bir vatandaş olarak, kendi dünyasının etrafında dağılıyor gibi göründüğünü düşünmek zorunda kaldığında, uzun vadeli kuramsal sorunlara odaklanmaya devam etmesi oldukça tepkisiz bir araştırmacı olmayı gerektirir. Bazı taleplerle kendisine sorumluluk yükleyebilecek durumda olan insanlar arasında yaptığı araştırmasından mesleki yarar elde ederken, bunun yükümlüğünü hissetmemesini artık haklı çıkaramaz. Bir kimsenin kendi kültürü içindeki çalışma deneyimi, antropoloğun kendi değerlerini başkasına dayatma hakkına sahip olup olmadığı şeklindeki eski bir sorunu yeniden gün yüzüne çıkartabilir. Bunun yerine, asıl önemli soru "Antropolojinin zımnen baskıcı amaçlardan ziyade açıkça insancıl amaçlar için nasıl kullanılacağı?" olabilir.

Kendi toplumlarını inceleyen antropologlar aynı zamanda insanlıkla ilgili kendi kuramsal kavrayışlarına ölçülemeyecek kadar büyük bir katkıda bulunmaktadırlar. Antropoloğun kendi toplumunda alan çalışması yapmamasının, onun kendi kültüründen "kopuşunun" bir ölçüsü olduğu ve bunun muhtemelen başka kültürleri kavrama yeteneklerinde bozulmaya yol açacağı öne sürülmüştür (Braroe ve Hicks 1967: 186). Amerikalı antropoloğun kendi kültürünü araştırması, Hofer (1968: 312) tarafından atıfta bulunulan durumu düzeltebilir:

> Smithsonian Enstitüsü'nde, Tarih ve Teknoloji Müzesi'nde sergilenen "Amerika'da Beyaz İnsan" kültürü dışındaki bütün insan kültürlerinden gelen koleksiyonların Doğa Tarihi Müzesi'ne yerleştirilmesi adeta simgesel önemdedir.

Antropoloğun kendi kültürünü anlamadaki eksikliğinin ve onun bir parçası olmasının, disiplindeki kuram ve yöntem gelişimini ne derece etkilediğini bilmiyoruz, fakat bu sosyal bilgisizlik başka kültürlere yönelik perspektifi ciddi oranda çarpıtmış olabilir.

Üçüncü Dünya antropologları için, yukarıda da bahsedildiği gibi, Batılı bilim insanları tarafından kendilerine sunulan geleneksel görüşlerin yeniden tanımlanması oldukça önemlidir. Bu, içsel güçlerin ve pozitif etkenlerin yanı sıra zayıflıkların da tanımlanması (bkz. Murray 1971, Barbour 1970) için zaruridir, böylece geniş kapsamlı bir değişim için gerekli olan kaynaklar etkili bir şekilde harekete geçirilebilir. İkincisi, geçmişin "nesnelliğinin" ve anti-hümanizminin büyük kısmının, Batılı antropoloğun iktidar paylaşımını ve bunun inceledikleri insanların yaşamlarını nasıl etkilediğini dikkate alma konusundaki isteksizliği ya da yeteneksizliğinden kaynaklanması nedeniyle, Üçüncü Dünya antropologlarının, kendi halkları ve onlara baskı yapan iktidar sahipleri arasındaki ilişkiyi net olarak anlaması zaruridir. Geçmişte Batılı antropologların yaptığı gibi, Üçüncü Dünya antropologlarının kendi gruplarını yalıtılmış olarak ele alması gerçekçi olmamasının dışında, aynı zamanda son derece tehlikelidir de. Yukarıda bahsedildiği gibi, açıkça, aynı antropolog farklı durumlarda ve farklı sorunlar bağlamında hem içeriden hem de dışarıdan biri gibi işlev görebilir ya da Üçüncü Dünya antropologları veya başka antropologlar, mümkün olduğu yerde, birbiriyle bağlantılı sosyal sistemlerin içeriden anlaşılması için işbirliğine girebilirler.*

İster Avro-Amerikalı isterse Üçüncü Dünya antropologları olsun, içeriden olanların kendi kültürlerini incelemede kullanabilecekleri bir yöntembilimin gelişimi, şimdilerde radikal sosyal bilimcilerin dile getirdikleri sosyal bilimlerin "sömürgecilikten kurtulması"na yardımcı olmalıdır (örneğin, Stavenhagen 1971). Birbirinden çok farklı gerçeklik görüşlerine ve araştırma amaçlarına onay verilmesiyle eleştirel yöntembilim-

---

* Bu noktayı dikkatime sunduğu için Charles Valentine'e (kişisel görüşme, 1971) minnettarım.

sel varsayım olarak perspektifçiliğin ve geçerli bir sosyal bilimsel hedef olarak aktivizmin kabulü kolaylaştırılmalıdır. "Nesnelliğin" sınırları ve tehlikelerinin yanı sıra olanaklarının anlaşılması sağlanmalı; kişisel ve grup çıkarlarına ve bunların kuram ve eylem üzerindeki etkilerine yönelik farkındalık artırılmalıdır. Sonuç olarak, böylesine çeşitli ilgi alanları üzerinden gelişen bir disiplin, kültürel değişim sürecinin bütünüyle ve gerçekçi bir şekilde anlaşılması için gerekli koşulları yaratmaya yardımcı olmalıdır.

Sonuç

Sömürgecilik geçmişte antropologlar ve Batılı olmayan halklar arasındaki ilişkiyi yapılandırmıştı. Alan araştırmacıları kendi çalışmalarını egemen gruba üyelikleri yoluyla kullandıkları pek çok ayrıcalıklardan biri olarak gerçekleştirmişlerdi. Onların çalışmaları, geliştirdikleri kavramlar ve kuramların yanı sıra oynadıkları roller açısından da sömürgeci yönetimin ilgisini çekmişti.

Sömürgeci, dışarıdan olan ve "nesnel" gözlemci rolleriyle tanımlanan geleneksel antropoloğun özellikleri artık geride kalmış bir döneme aittir. Batılı sömürgecilik ve beyaz üstünlüğü dönemine bugünlerde devrimci kurtuluş savaşları ve devrimci düşünceler tarafından meydan okunmaktadır. Asya, Afrika ve Latin Amerika halkları ve Kuzey Amerika'daki etnik azınlıklar hâlihazırda antropoloğun dürüstlüğünü sorgulamakta, onu kendisine eleştirel olarak bakmaya ve varsayımlarının bazılarını yeniden gözden geçirmeye zorlamaktadır. Şu sorular sorulabilir: Antropoloji gerçekten evrensel bir disiplin midir? Bütün halklar tarafından kendi kendini incelemek ve kendi kendini anlamak için kullanılabilir mi? Sorunlarına çözüm arayan ezilen insanların itirazını karşılayabilir mi? Yoksa

sadece güçsüz halklar hakkındaki bilginin güçlü olanlara sağlanmasında mı kullanılabilir? Üçüncü Dünya halklarının Batılılar tarafından istismarında ve manipülasyonunda bir yardımcı olarak mı kalacaktır?

Eğer antropoloji modern dünyanın gerçeklerine uyum sağlayacaksa, çok çeşitli perspektifler birbirinden farklı çıkar ve gereksinimlerin etkisinde kaldığından, beşeriyet incelemesine çoklu bir perspektifle yaklaşılması gerekecektir. Hem içeriden olanın hem de dışarıdan olanın görüşleri kültürün doğasını anlamaya dönük meşru çabalar olarak kabul edilmelidir.

Perspektivistik bilgiyle genişletilmiş bir insan görünümü, değişime ve pratik sorunların çözümüne yönelik yükümlülükle belirlenmelidir. Aynı şekilde, bu bakış kendi çıkarları ve ahlaki duyarsızlıkları için nesnellik ve kültürel göreceliği bir kalkan olarak kullanan antropologları ortaya çıkarabilir, insanlar ve onların gerçek sorunları pahasına kurama odaklananlara engel olabilir. Yeni yeni gelişen, daha önceleri meşru bir hedef olan "ilkeller", antropologa artık disiplinin yanı sıra bizzat kendilerine karşı da bir yükümlülüğünün olduğunu ve kendilerinin öncelikli olması *gerektiğini* salık vermektedir. Yakında, alan çalışmasına izin verilmesinin tek şartı bu olacaktır.

Burada üstlenilen pozisyon, antropolojinin makûs sömürgeci tarihinden dolayı eski öznelerine karşı ciddi bir sorumluluğu olduğudur. Beyaz olmayan ve Batılı olmayan halkların sömürüsünden elde edilen bilgi ve içgörünün özü artık daha fazla bir tek Batının muhafazasında kalamaz. Diğer sosyal bilimlerle birlikte antropoloji, kuramda ve gerçekte bütün halkların çıkarına yönelik mantıksal bir temel geliştirmelidir.

Kaynakça

American Anthropological Association. 1969. "Report of the Ethics Committee". *Fellow Newsletter* 10(4): 3-6.

Barbour, Floyd (der.). 1970. *Black seventies*. Boston: Porter Sargent.

Berreman, Gerald. 1968. "Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology". *Current Anthropology* 9: 391-96.

_____1970. "Ethics, responsibility and the funding of Asian research". *The Journal of Asian Studies* 30(2): 390-399.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1966. "Conservative thought in applied anthropology: A critique". *Human Organization* 25: 89-92.

Braroe, Niels Winther ve George L. Hicks. 1967. "Observations on the mystique of anthropology". *Sociological Quarterly* 8: 173-86.

Carmichael, Stokely ve Charles Hamilton. 1967. *Black power*. New York: Random House.

Caufield, Mina Davis. 1972. "Participant observation or partisan participation". MS.

Clark, Margaret ve Barbara G. Anderson. 1967. *Culture and aging*. Springfield: Charles C. Thomas.

Cochrane, Glynn. 1971. *Development anthropology*. New York: Oxford University Press.

Diamond, Stanley. 1964. "A revolutionary discipline". *Current anthropology* 5: 432-37.

_____1966. "The end of the First Republic". *Africa Today* 13(2): 5-12.

_____1971. "Man and superman". *Partisan Review*. 2: 167-82

Foster, George. 1969. *Applied anthropology*. Boston: Little, Brown.

Galtung, Johan. 1967. "After Camelot". *The rise and fall of Project Camelot* içinde. Irving Horowitz (der.). Cambridge: M.I.T. Press.

Gjessing, Gutorm. 1968. "The social responsibility of the social scientist". *Current anthropology* 9: 397-402.

Gossett, Thomas F. 1963. *Race: The history of an idea in America*. Dallas: Southern Methodist University Press.

Gough, Kathleen. 1968. "New proposals for anthropologists". *Current anthropology* 9: 403-7.

Hofer, Tamas. 1968. "Comparative notes on the professional personality of two disciplines: Anthropologists and native ethnographers in Central European villages". *Current anthropology* 9: 311-15.

Hsu, Francis. 1969. *The study of literate civilizations*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Hultkrantz, Ake. 1968. "The aims of anthropology: A Scandinavian point of view". *Current anthropology* 9: 289-310.

Jones, Delmos. 1970. "Toward a native anthropology". *Human Organization* 29: 251-59.

_____1971. "Comment on 'Decolonizing applied social sciences' by Rodolfo Stavenhagen". *Human Organization* 30: 348-49.

Jordan, Winthrop D. 1968. *White over black*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Jorgensen, Joseph. 1971. "On ethics and anthropology". *Current anthropology* 12: 321-34.

Koentjaraningrat. 1964. "Anthropology and the non-Euro-American anthropologist: The situation in Indonesia". *Explorations in cultural anthropology* içinde. Ward Goodenough (der.), s. 293-308. New York: McGraw-Hill.

Kuhn, Thomas S. 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kushner, Gilbert. 1970. "The anthropology of complex societies". *Biennial review of anthropology* içinde. Bernard J. Siegel (der.). Stanford: Stanford University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Anthropology: Its achievements and future. Current anthropology* 7: 124-27.

Lewis, Hylan. 1967. "Culture, class, and family life among low-income urban Negroes". *Employment, race, and poverty* içinde. Arthur Ross and Herbert Hill (der.). New York: Harcourt. Brace and World.

Lewis, Oscar. 1966. *La Vidua: A Puerto Rican family in the culture of poverty-San Juan and New York*. New York: Random House.

Liebow, Elliot. 1967. *Tally's corner: A study of Negro streetcorner men*. Boston: Little, Brown.

Lurie, Nancie. Editor. 1961. *Mountain Wolf Woman*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Magubane, Bernard. 1971. "A critical look at indices used in the study of social change in colonial Africa". *Current anthropology* 12: 419-45.

Mair, Lucy. 1965. "Tradition and modernity in the new Africa". *Transactions of the New York Academy of Sciences* 27: 439-44.

Maquet, Jacques J. 1964. *Objectivity in anthropology. Current anthropology* 5: 47-55.

Maslow, Abraham. 1966. *The psychology of science*. New York: Harper and Row.

Memmi, Albert. 1967. *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press.

_____1969. *Dominated man*. Boston: Beacon Press.

Mills, C. Wright. 1959. *The sociological imagination*. Londra: Oxford University Press.

Moore, John. 1971. "Perspective for a partisan anthropology". *Liberation* 16: 34-43.

Murray, Albert. 1971. *The Omni-Americans*. New York: Outerbridge and Dienst-frey.

Myrdal, Gunnar. 1969. *Objectivity in social research*. New York: Pantheon Books.

Oswalt, Wendell H. 1970. *Understanding our culture: An anthropological view*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Polyani, Michael. 1959. *Personal knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Radin, Paul. 1920. *The autobiography of a Winnebago Indian*. Berkeley: University of California Press.

Rohner, Ronald (der.). 1969. *The ethnography of Franz Boas*. Chicago: University of Chicago Press.

Romano, Octavio. 1968. "Goodbye revolution-Hello slum". *El Grito* 1: 8-14.

Roszak, Theodore. 1969. *The making of a counter culture*. New York: Doubleday.

Schneider, David. 1968. *American kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Seeley, John R. 1963. "Some probative problems". *Sociology on trial* içinde. Maurice Stein and Arthur Vidich (der.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Stavenhagen, Rodolfo. 1971. "Decolonizing applied social sciences". *Human Organization* 30: 333-44.

Uchendu, Victor. 1965. "The Igbo of southeast Nigeria". New York: Holt, Rinehart and Winston.

Valentine, Charles. 1968. *Culture and poverty*. Chicago: University of Chicago Press.

Wolf, Eric. 1970. "American anthropologists and American society". *The Western Canadian Journal of Anthropology* 1: 10-18.

Worsley, Peter. 1964. *The third world*. Chicago: University of Chicago Press.

4

VAROLMA VE TEMSİL: ÖTEKİ VE ANTROPOLOJİK YAZI*

Johannes Fabian

Doğu tartışmalarında, şarkiyatçı ve onun söyledikleri varolma olarak düşünülürken, Doğu tamamen varolmayıştır; yine de şarkiyatçının varolmasını Doğu'nun etkin yokluğu tarafından mümkün kılındığını unutmayalım.
(Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*)

Temsiller ve Varolma

Antropolojik ve sosyolojik kullanımda *temsil* kavramının genellikle çoğul halinde görünmesinin bir anlamı olmadığı düşünülemez. Tekil hali bir faaliyet ya da süreç olarak temsile vurgu yapar. Diğer taraftan, çoğuluna ayrıcalık tanıyarak entitelere, bilgi ya da kültür ürünlerine gön-

* Kaynak: "Presence and Representation: The Other and Writing", *Critical Inquiry*, Cilt 16, Sayı 4 (Yaz 1990), s. 753-772.

dermede bulunuruz. Bunun sadece bir uygulanabilirlik – analitik işlemlere en iyi uyan terimleri tasarlama– meselesi olmadığının aşağıdaki düşüncelerden anlaşılacağını ümit ediyorum.

Felsefi bir konu olarak ele alındığında, temsil fikri gerçeklik ve onun "eşleştirildikleri" arasında bir *fark* olduğuyla ilgili eski bir varsayımı akla getirmektedir. Nesneler şekil, kavram ya da simgelerle, eylemler kurallar ve normlarla, olaylar yapılarla eşleştirilir. Geleneksel olarak, temsillerdeki sorun bunların "doğruluğu", gerçek ve gerçeğin zihinde yeniden oluşturulması arasındaki uygunluk derecesi olmuştur. Filozoflar doğruluğu belirleme (ve böylece Gerçeğe ulaşma) ümitlerini kaybedince, teselliyi faydalılık testinde bulmuşlardır: İyi bir temsil işe yarayan bir temsildir. İşe yaradığının kanıtı dünyada birlikte hareket etmemize olanak sağlamasıdır.[1] Bu çerçevede, antropoloji de dâhil olmak üzere bilim, temsillerin kendi doğaları veya birleşimleri gereği özel bir tür bilgi oluşturarak, ayrıcalıklı temsiller arayışı olarak anlaşılır. Antropoloji örneğinde, "kültür" temsiller için bir tür şemsiye kavram işlevi görmüştür. Yapısalcılar temsili çoğul olarak düşünme gerekliliği konusunda son derece açık olmuşlar, fakat onların konumu, (kültürel) bilgiyi sistemler, örüntüler ya da yapılardaki göstergelerin seçimi ve birleşimi, kısacası, algısal kaosu yöneten bir tür kavramsal düzen olarak kavrayan herkes tarafından farklı derecelerde paylaşılmaktadır.

Gerçeklik ve onun eşleştirildikleri arasında bir farklılık olduğu postulatı bir başka farklılık varsayımını, daha doğrusu bilen ve bilinen arasında bir *mesafe* yaratmaktadır. Bu, deyim yerindeyse, (bilimsel-felsefi) bilenin bir izleyici ve gözlemci olarak tasarlanmasının doğal bir sonucudur. Bilimsel olarak bilmek gerçeklik ve zihin arasına bir kavramlar sistemi (bir yöntem ya da bir mantık) koymak olduğu fikri ile güçlendiri-

lir. Şayet antropolojinin bilginin doğası hakkındaki tartışmalara yaptığı özel katkının ne olduğunu açıkça belirtecek olsam, etnografyanın doğası üzerine düşünmenin bizi naif inançtan vazgeçmemize yol açtığını söylerdim. Bu farkındalığın alabileceği bir biçim, Öteki'nin disiplinimizin nesnesi olarak görülmesine karşı çıkılmasıdır. Tuhaf ve anlamsız gibi görünse de, ötekileştirme Öteki'nin hiçbir zaman açıkça verili olmadığı, hiçbir zaman gerçekten bulunmadığı ya da karşılaşılmadığı, fakat *yapıldığı* anlayışını ifade eder. Benim için, ötekileştirmeyi incelemek, antropolojinin nesnesinin nasıl üretildiğini incelemektir. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*'de (1983) çeşitli semiyotik ve simgesel yaklaşımların merkezindeki bir düşünce olarak temsil ve mesafenin yaratımı arasındaki bağlantıları göstermeye çalışmıştım. Daha sonraki makalemde, "Culture, Time, and the Other"da (1985)[2] "temsiliyetçilik"e (bir temsil kuramıyla karıştırılmasın) karşı daha kapsamlı bir tartışma geliştirmiştim. Elbette, antropolojik yazıda hem önkoşul hem de muhtemelen öz-yıkıcı bir araç olarak mesafe koymayla ilgili sıkıntımızın daha çok araştırılması ve tartışılması gerekmektedir. Bu makalede temsili eleştiriyorum, fakat aynı zamanda okuyuculardan Vincent Crapanzano'ya ait *Waiting: The Whites of South Africa*[3] incelemesinde Marilyn Strathern'in yaptığı özenli bir temsil savunusunu görmelerinde ısrar ediyorum. Strathern, Jean-Paul Dumont tarafından da özetle formüle edilen bir nokta üzerinde durmaktadır:

> Ötekiler, antropoloğun okuyucularına sunduğu metinde, kendi söylediklerinin fonetik transkripsiyonundaki (hatta arkasında) seslerinden daha fazla mevcut değildir. Aslında, bu sessel ve varoluşsal yokluktan dolayı ötekiler nihayetinde antropolog tarafından temsil edilebilirler, çünkü eğer burada olsalardı, on-

ları temsil etmenin, yani onların yerine geçmenin, onlar adına konuşmanın bir anlamı olmazdı.[4]

Eğer temsillerdeki sorunun gerçeklik ve onun imgeleri arasındaki farkta değil de yeniden-sunum (*re-presentation*) ve *varolma (presence)* arasındaki gerilimde olduğu düşünülürse, bu tartışmayı devam ettirmek (tamamen ikna olmuş "temsiliyetçileri dışlamadan) belki de mümkün olabilir. Her şeyden önce, bu, (zaman ve mekânın paylaşımı gibi) varolmayı gerektiren bir şey olarak deneyimin önce geldiğini yeniden savunmaya yardımcı olabilir. İkincisi, *süreç* teriminin zaman içinde meydana gelen herhangi bir faaliyeti ya da ardışıklığı ve *üretim* teriminin bir kimsenin sonuç ya da ürün olarak almayı seçtiği şeyden önce olan herhangi bir şeyi belirten zayıf anlamından çok, bu terimlerin dönüştürmeyi, biçimlendirmeyi ve yaratmayı ifade eden güçlü anlamıyla temsilin süreçsel ve üretken doğasına vurgu yapar.[5] Diğer bir ifadeyle, biz antropologlar, belki de, temsili ilk önce insan zihninin bir tür etkinleştirme kapasitesi (bu kapasitenin incelenmesi psikologlar, beyin bilimciler ve filozoflar için meşru olsa da) olarak değil de, daha alçak gönüllükle, gerçekte yaptığımız şey, praksisimiz olarak düşünmeliyiz. Bu bizim, Öteki'ni yapış şeklimizin kendimizi yapış şeklimiz olduğunu fark etmemize yardımcı olacaktır. *Oraya* (uzaklarda veya köşe başında olan egzotik yerlere) gitme isteğimiz gerçekte *burada* olma (dünyadaki yerimizi bulma ya da koruma) arzumuzdur. Etnografya yazma isteği *o zaman*'ı *şimdi* yapmayla ilgilidir. O zamandan şimdiye bu hareket içinde, deneyimden bilgi üretimi meydana gelir. Buradan oraya ve o zamandan şimdiye her iki hareket, benim varolma dediğim şeyde bir araya gelir. Ben ötekileştirme sürecini böyle tanımlıyorum.

Bir noktada, temsili praksisin karşısına koyarken, daha sonra temsilden praksis olarak ya da temsilin praksisinden ve

saire bahsederken yanıltmakla suçlanabilirim. Hegemonik iddialarıyla birlikte felsefi bir duruşa karşılık gelen, Richard Rorty'nin (ve sadece onunki değil; burada sadece uygun bir örnek olarak ona atıfta bulunuyorum) eleştirisinin de nesnesi olan ve bence, kabaca "temsiliyetçilik" olarak adlandırılabilecek bu konu hakkında konuşmanın daha net bir yolunu korkarım bilmiyorum.[6] Amaç, açıkça önemli bir insan kapasitesi olan bir şeyi buyrukla söküp atmak değil, temsile bilgi kuramında daha alçak gönüllü, daha az görkemli bir yer vermektir.[7] Sırası gelmişken, eğer temsilin her şeyden çok güçle bir ilgisi varsa, o zaman sadece praksis olarak düşünülmeyebilir fakat praksisin ta kendisidir. Özünde kuramsal olduğunu kabul ederek çürütülemez hale getirmeye yönelik bütün o çabalar böylece hegemonyasını devam ettirmek üzere tasarlanmış pek çok pratik girişim olacaktır.

Eğer temsil her şeyden önce praksis olarak düşünülürse, bunun iki sonucu olacaktır: (1) Bununla ilgili en önemli sorun temelde gerçekliklerin doğru taklidi değil fakat –nasıl desek?– yinelenmesi, yeniden sahnelenmesidir. (2) Temsiller böylelikle (çoğul anlamda) edimler ya da edimler dizisi, kısacası performanslar olarak görülecektir. Performanslar aktörler ve seyirciler, yazarlar ve okuyucular gerektirir. Bu nedenle, temsiller inandırıcılıklarını birincil olarak iletişim, retorik ve iknadan ve ikincil olarak sistemik uygunluklardan ya da mantıksal kanıtlardan alması gerekir. Antropologlar arasında daha gözde olan bir bilgi kavramsallaştırmasından bahsetmek gerekirse, simgelerin mantığı aşkın hakikatlere Platonik başvurudan çok, karşılıklı konuşmadaki Sokratik iknanın konusudur.

Temsil ve "Etnografyanın" Tuhaf Hikâyesi

Ötekileştirmeye geri dönmeden önce biraz konu dışına çıkacağım. Yanılıyor olabilirim fakat bana öyle geliyor ki, son zamanlardaki metinsellik, yazarlık, stil ve benzeri farkındalıklar *etnografya* kelimesinin görünüşte düşüncesizce –ama aslında oldukça göz önünde olan– kullanım biçimlerimizin eleştirel olarak incelenmesinde fazla yer alamamıştır.

Yunanca bilmemenin buna katkısı olmuş olabilir, fakat "etnografik yazı" gibi terminolojik uyumsuzluklara karşı genel duyarsızlığın tek açıklaması bu olamaz. Bu durum, en iyimser ifadeyle beceriksizce laf kalabalığına (çünkü *yazı* Yunanca *graphein*'de zaten vardır); en kötümser ifadeyle sadece niteleyici "etnografik"in dizinsel kullanımına doğru bir kaymaya işaret eder. Bu hiçbir anlama gelmez; sadece bir yazı taksonomisi içinde bir yazı türünün yerini gösterir. Fakat hepsi bu kadar değildir. "Etnografik koleksiyon/sergi/müze" (ne yazı yazan ne de genellikle yazılı metinleri sergileyen kurumlar) gibi ifadeleri de fazla rahatsızlık hissetmeden kullanıyoruz. Peki ya "etnografik gözlem", "etnografik veri" ve "etnografik özneler"? Biraz yavaş, bunlar etnografya tarzında hakkında yazılan gözlemler, veriler ve öznelerdir denilebilir. Pek zarif olmasalar da, bu ifadeler "etnografik yayın" ya da "etnografik otorite" gibi kabul edilmiş tamlamalardan daha fazla saldırgan olmasa gerek.

En azından, Fransız meslektaşlarımızın kabaca *etnografyayı etnoloji*'nin karşısına yerleştirdikleri biçimde olduğu gibi, mevcut teknik kullanımda *etnografya* ve *etnografik* anlamlarını *kuram* ve *kuramsal* kelimelerine karşıt olmaktan aldıkları gerçeğini olduğu gibi kabul edersek, semantik karışıklıktan kaçınabileceğimiz ileri sürülebilir. Böylece, terimin tamamen dizinsel ya da sınıflandırıcı işlevine geri dönmüş gibi görünüyoruz.

Belki de öyledir, fakat *etnografik* olarak adlandırılmış bir kitap satın alan ya da bir sergiyi gezen sıradan bir kimse disipliner sınıflandırmaların farkında olmayabilir; yananlamların cazibesiyle dikkat kesilir –*etnografik* kelimesi egzotik olanı hatırlatır. Daha utangaç zamanlarda sere serpe göğüslerin ve korkutucu fetişlerin vaadinde bulunabilirdi (ve bunları sağlayabilirdi); bugünse, bazıları arasında fantastik ve hayali olanın yeni bir estetiğini karşılar ve ötekilerin arasında üçüncü dünyanın "içerden bilgi"sine duyulan gereksinimi giderir. Roland Barthes'ın da gözlemlediği gibi, yananlamın gösterileni "ilk elde genel, küresel ve yaygındır; eğer isterseniz, bir ideoloji fragmanıdır."[8] "Teknik" terimler her kullanıldığında anlamlandırmanın dengeleri büyük oranda yananlama, ideolojiye, muğlâklığa kaydığından ve basit entelektüel sahtecilik olduğundan büyük göründüğünden, kabahat sıradan insanda değil, ilkönce bizdedir.

Fakat şüphe uyandırmaktan daha fazlasını yapabiliriz. Dikkatli bir kavramsal tarih çalışmasında (birkaç dilde) olması gerekenleri yapıyor gibi davranmadan, *etnografya* teriminin mevcut değişken karakterini, hâlâ sorun teşkil eden ve her şeyden önce terimin anlamıyla ilgili endişe duymamızın nedenleri olan belirli ayrışmaların sonucu olarak kazandığını söyleyebiliriz. Bu ayrışmalar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. *Etnografya* teriminin *kozmografya* ya da *coğrafya* gibi modeller izlenerek türetildiğini farz edersek, "masum" anlamı basit şekliyle "halkların betimlemesi" olacaktır.[9] *Ethnoi* kelimesi, türetildiği zaman hariç olmak üzere, çok uzun zaman önce tarafsız bir kavram olma masumiyetini kaybetti ve değerlendirici bir nosyona sahip oldu (Ortaçağ'ın doruğunda, en hafif ifadeyle, "Hıristiyan olmayanlar" anlamına gelen Latince *gentes*

gibi). Daha da önemlisi betimlemenin (*de-scription*),* hakkında yazmanın ana unsuru, başlangıçtan itibaren *tasvirler, tablolar, kısacası temsiller* gibi ürünlerine kıyasla yazma faaliyeti hakkında çok az fikir veren, sözde bir bakış açısına sahipti.

2. Çok daha sonra, halkların betimlemesi profesyonel bir faaliyet olmaya başladığında, alan çalışması kabul edilen ve hatta gerekli görülen bir uygulama haline gelince, etnografyanın yazıdan ayrılması o kadar ileri gitti ki, çekince olmaksızın yerinde gözlem "etnografya yapmak" olarak adlandırılabilir oldu. *Olay mahallinde çalışmış* olan Bronislaw Malinowski, bir etnograf olarak kabul edildi; masabaşı yazarı Sir James George Frazer ise gerçekte öyle addedilmedi. Oysa Malinowski, James A. Boon'un bize hatırlattığı gibi, ilk etnografyalarında (bilimsel ve sıkıcı olmadan önce) Frazer'ın yazdıklarına özenmişti.[10]

3. Etnografya ve yazı arasındaki ayrışma, elbette, sadece bir ardışıklık olarak üzeri örtülmüş olan araştırma ve makale arasındaki farkın temelinde de yatar fakat aslında bu gözlem alanı ve yazma mekânı arasındaki uzamsal mesafenin töresel bir dramatizasyonundan başka bir şey değildir.

4. Ayrışma süreci en çok antropolojideki profesyonelleşme zirve yaptığında (muhtemelen 1950'lerde) yüceltilmiştir. İki şey olmuştur:

a. Genel kullanımda etnografya ampirik araştırma ve veri toplama ile eş anlamlı hale gelmiştir. Bu şekilde kuramın karşısına konmuştur. Bu durum en açık şekilde ders içeriklerinde ve okuma ödevlerinde dile getirilmiştir; benim bildiğim kada-

---

* Türkçede tasvir etme, betimleme anlamlarına gelen "description" kelimesini "de-scription" olarak yazmakla Fabian, bu kelimenin aslında belirli bir kişiye veya döneme ait belirli bir el yazması tarzı anlamına gelen "scripton" kelimesinden türetilmiş (de- öneki ile) olduğunu göstermektedir. Böylece betimlemenin ana unsurunun belli bir yazı tarzı olduğunu söylemektedir. (NSA)

rıyla, hakemlerin belirli bir yayında çok az ya da çok fazla etnografya olduğuna dair yakınmaları dışında, literatürde genellikle tartışılmamıştır. Bu durum aynı zamanda tuhaf bir dolambaçlı konuşma tarzını ortaya çıkartmıştır: "kuram"a övgüler yağdırılmış; tez önerileri ve doktora tezlerinin eğer kuramı kısa tutmuşlarsa geçme şansları olmamıştır, oysa ki aynı jüriler geçmişin büyük etnografyalarına nostaljik bir şekilde atıflarda bulunurken görülebilmişlerdir.

b. Bununla birlikte, ellili yıllarda etnografyanın düşüncesizce değerinin düşürülmesinden rahatsızlık duyan genç bir yenilikçi Amerikan antropolog grubunun doğruluk talepleriyle ortaya çıktığına dikkat edelim. Bunlar "yeni etnografya"nın mucitleri olmuşlardır. Kuram ve etnografya arasındaki eski karşıtlık terk edilmiş ve etnografyanın kendisinin kuramsal bir girişim olduğu beyan edilmiştir. Kurallarla ("konuşma etnografyası"nda olduğu gibi) ve daha formel ve sofistike yöntemlerle (çeşitli etnobilim şekillerinde) etnografya yapmaya yönelik gayretler içine girilmiştir.[11] Bu hareketin ilk öncüleri –Dell Hymes ve birkaç başka kişi daha– antropolojik yazının kendisinin önemli olduğunun düşünülmesini sağlamış, böylelikle ister istemez, metinler, retorik, üslup, tür ve sairenin yararına dikkat çekmişlerdir. Etnobilimciler iddialarını şemalarla, tablolarla, grafiklerle ve cebirsel sunumlarla ifade etmişlerdir. Metinlerin etrafından dolaşmanın hiçbir yolu olmadığını keşfettiklerinde, etnografik yazı üzerindeki tartışmalar çoktan filizlenmişti ve "yeni etnografya" artık eski görünüyordu. Bununla beraber, etnografik yazıyla ilgili mevcut yazılı metinlerde hem iletişim etnografları hem de etnobilimciler tarafından ortaya çıkarılan bu "dile dönüş" konusunun pek de hevesle kabullenilmediğini görüyorum. Şu andaki eleştirel konumumuzu, her şeyden önce, onlara borçluyuz. Ya da, biraz farklı bir ifadeyle, "dile dönüş" yoluyla hazırlanmamış olsaydık, hermeneutik (Paul Ricoeur, Clifford Geertz), eleştirel kuram

(örneğin, Jürgen Habermas), edebi ve tarihsel "yapısökümcülük" muhtemelen yapmış oldukları etkiye sahip olmazlardı.

5. Antropolojinin edebiyat kuramı ve eleştirinin etkisi altında kazandığı dışarıdan bir bakış açısına göre, etnografya ve kuram arasındaki ayrışma sadece farklı faaliyet çeşitlerine farklı hiyerarşik konum atfetme meselesi değildir (antropolojinin bir bilim olarak olgunluğa ulaşmasının bir göstergesi olarak alınabilir). Bu yazı türleri arasındaki farklılaşmanın ya da bazı gözlemcilerin ifade ettiği gibi, genel bir krizin göstergesidir.

Bu edebi dönüşün kazanımları ne olursa olsun, yazıyı etnografyanın doğası ile ilgili tartışmalardaki merkezi konumuna geri getirmiş ve bu birden fazla anlamda olmuştur. Bizim kendi kültürümüzün ötesine geçmeyen meseleler, sonunda sadece yazarlık ve edebi biçimle ilgili soruları ortaya çıkarmakla kalmamış, fakat aynı zamanda okuryazarlığın sözlü gelenekle ilişkili rolü hakkında eleştirel düşünceyi de canlandırmıştır.[12] Bu ikincisi etnografyayı siyasi yapar. Bana göre, yazının siyasi boyutuna ilişkin farkındalık, estetik standartların ve retorik araçlarının siyasi mahiyetiyle ilgili anlayışlarla sınırlı kaldığında ötekileştirme sona erer. Bunun gibi eleştirel söylemde, antropolojinin Öteki'sinin etnografyanın hâkimiyetinde olduğu söylenir. Fakat hâkimiyet altına alınabilmesi için, *hakkında* yazmaktan daha fazlası gerekir. Öteki'nin bir kurban haline gelmesi için okuryazarlığın bir boyun eğdirme ve disipline etme silahı olarak kullanılmasının beraberinde ona *yönelik* ("hedef almak" gibi) olarak da yazılması gerekir. Diğer taraftan, Öteki hakkında yazmanın bırakılması serbestlik getirmez. Aksine arkasından daha fazlası gelir.[13]

Tür Denemeleri: Semptom mu Terapi mi?

Sözde tür krizinin bir sonucu olarak ortaya çıkan –genel hatlarıyla, örnek biçim olarak monografinin ölümü, "nesnel" ve "gerçekçi" bir nesir tarzıyla ilgili eleştirilerin yumuşatılması, sistematik betimleme ve öykü biçiminde anlatım arasındaki net bir ayrışmanın korunmasının reddedilmesinden ibaret– değişimler temsili nasıl etkiler? Tür krizi, er geç Öteki'nin ayrıcalıklı temsilleri olarak eski türlerin yerini alacak olan yenilerinin ortaya çıkış dönemi, temsiliyetçiliği savunanların duruşu *içindeki* bir aşama mıdır? Bu nedenle kriz gibi görünen şeyin sadece temsil edenin kendi ayrıcalıklarını koruma çabaları içinde yeniden gruplaşan antropologlar tarafından çıkarılan bir kuru gürültü olmasından korkmalı mıyız? Yoksa tür krizi, belki de bir temsil reddine yol açarak, bir temsil krizi haline gelecek kadar ileri gidebilir mi? Bu durumda temsilin olmaması, bunun en radikal şekli olan yazmamayı, açıkça tanımlanmış suskunluğu içererek, kaçınılmaz bir sonuç haline gelebilir. Sonraki bölümde yazmama üzerine birkaç şey söyleyeceğim, fakat daha önce türlerle ilgili tartışma üzerine birkaç fikir sunmak istiyorum.

Tartışmanın kafa karıştıran yönlerinden bir tanesi *tür* teriminin kullanımında bir kesinlik olmamasıdır. Bu başlangıç aşamasında belki de bu durum yararlıdır; fakat ben anlaşılmasını güçleştirdiğini düşünüyorum. Tarihsel süreci içinde terim bazen ("genre painting" [günlük yaşamı tasvir eden türde resim –ç.n.]" ya da "this is not his genre" [bu onun tarzı değil – ç.n.] ifadelerinde olduğu gibi) tekil ya da sıfat içeren anlamda kullanılmıştır fakat mevcut eleştirel tartışmada ben, bunun başlıca kullanımının bir faaliyet alanı içindeki farklılaşmaya işaret ettiğine inanıyorum. Şayet, örneğin, etnografya *bir* tür olarak nitelendirilirse, bu, istinasız şekilde, sadece edebiyat (ve

diğer türleri) altında sınıflandırılabileceği anlamına gelebilir. Bu, etnografyayı edebiyat olarak incelemekle kazanılabilecek yararlı içgörüleri edinmenin bir yoludur. Eleştirmen için kötü yazıya karşılık iyi yazıyı tavsiye etmekten başka elinde olan ne var ki? (Aklıma gelmişken, Geertz muhtemelen edebiyat eleştirmenleriyle ahbaplık kurduğu için değil fakat iyi yazmaya kalkıştığı ve bunda başarılı olduğu için antropolojide yeni bir edebi farkındalık başlatmış olma saygınlığını hak ediyor.)

Tür kriziyle ilgili olarak öne sürülen en yaygın iddia bilgikuramsaldır. Yeni yazı tarzı denemeleri pek çok farklı şekil almıştır, fakat bunların ortak arkaplanının bir gerçekçilik krizi olduğu söylenmektedir.[14] Bu durum kaçınılmaz olarak eleştirmenlerin gerçekçilikten vazgeçilmesinin bir bilim olarak antropolojinin sonu anlamına gelecek olan nesnelliği bırakmakla aynı anlama gelebileceği korkusunu dile getirmelerine neden olmuştur.[15] Bence, genel bir tehlike çanı çalmak için çok erken. Bunun yerine ben aşağıdaki iddiaları ortaya atıyorum: Etnografik gerçekçilikle (bir edebi gelenek olarak) ilgili yanlış olan şey, (bir bilgikuramsal duruş olarak) onun gerçekçiliği değil fakat el altından ilkinin yerine ikincisinin konmasıdır. Bir edebi biçim olarak, gerçekçilik kendisinin muhtelif ayrıcalıklı temsili araçlarıyla birlikte tamamlanan bir temsil şekli olmuştur. Esasında, gerçekçilik doğayı-yansıtan bir bilgi kuramına karşılık gelen bir antropolojik yazı üslubu olmuştur. Yazı gelenekleri tarafından *gerçekten* yaratılmış olan bir bilgi türü, *gerçek* olanın yansıması olduğu iddiasını taşımaktadır. Gerçekçiliğin genellikle söylenmeyen ve dayanağı olmayan iddiası, *bir* gerçeğin –"gerçekçi" etnografyalar yazma uygulamasının–, *o* gerçeğin temsili olacağıdır. Eğer edebi ve felsefi gerçekçiliği birbirine karıştırmazsak, türlere dönüş gerçekçiliğe daha az değil, daha fazla bir dönüş olarak görülebilir.

Steven Webster'ın etnografik gerçekçiliğin belki de çok basit bir şekilde ondokuzuncu yüzyılın edebi gerçekçiliği ile bağlantılandırılmış olduğu yönündeki eleştirisinden, bu meselenin daha karmaşık olduğu çıkartılabilir.[16] Webster'ın George Marcus, Dick Cushman ve James Clifford üzerine düşüncelerini yorumlamanın yeri burası değildir. Fakat tartışmasının genel yönüne, yani, eğer doğru anladıysam, etnografik yazının gerçekçilikten ziyade naif bir biçimde doğa tarihçiliği olduğuna katılıyorum. Ve ben onun, türün şeyleştirilmesinin ne kadar eleştirel ve sofistike olursa olsun, eleştirel bilgikuramsal teşhisin edebi etnografya "terapi"sine dönüşüp bozulmasıyla sonuçlanabileceği korkusunu paylaşıyorum. Daha da kötüsü, etnografyadaki türle ilgili kısıtlılıkların ortaya çıkarılması birinci ve üçüncü dünya arasındaki ilişkileri "açıklayan" bağımlılık kuramına benzer bir etkiye sahip olabileceği ihtimalidir. Kaçınılmaz baskı ve sömürü mantığı gösterildiğinde, böyle bir kuram, bunların ebedileştirilmesi tehdidini beraberinde getirir (çünkü bir değişim programı olarak görmektense, rahatlıkla üstünlüğün bir kanıtı olarak görülür). Evet, bizler yazarken türle ilgili kısıtlılıklar iş başındadır, fakat bunları ortaya çıkarmak bizi aklamaz. Aslında, Webster'ın dediği gibi, "türe lanet olsun."[17]

Tür tartışmaları içinde antropoloji sadece laf arasında değil fakat ilkesel olarak da kendisini sorgulamaktadır; mesele sadece üslup değil fakat yazarken yaptığımız şeyin doğasıdır. Daha önce de belirttiğim gibi, bu sadece temsil tarzlarıyla değil, *praksis*'le de ilgilidir. Öteki hakkında yazmanın uygulanabilir yönlerini dikkatle değerlendirmeye yol açan herhangi bir şey bence fazlasıyla gerçekçidir. Dahası, bu perspektifi kullanarak bir yazı praksisinin, hakkında yazılan praksisle nasıl ilişkili olduğunu da sormaya yöneleceğiz. Bu ilişki yansıtma yoluyla ortadan kaldırılamaz çünkü praksis *yapmaktır*. Yapmak hiçbir

şeyi *yansıtmaz* ve bu tek başına naif gerçekçiliği gözden çıkarmak için yeterli bir sebeptir.[18] Yapmak, üzülerek ya da kazara (yazılı metindeki öznel çarpıtmalarla ilgili şikâyetlerde olduğu gibi) değil, fakat kaçınılmaz şekilde bir şeye uygun hareket etmek, meydana getirmek, dönüştürmektir (biçim vermektir). Dönüşüm olarak praksis Öteki'yle ilişkinin koşuludur. "Öteki'ni yapmak" anlamında ötekileştirme, etnografya olarak adlandırılan o belirli kültürlerarası ilişki biçiminin, önceden üretilmiş temsil sistemlerinin "tablolaştırılmış uzamında" (Michel Foucault'nun ifadesiyle) değil, gerçek uzam ve gerçek zamanda ortaya çıkış şeklidir.

Eğer bu perspektif benimsenirse, türlerin, yazı tarzlarının envanterini çıkarmada ve sınıflandırmada (ya da Batılı literatürde antropolojik metinleri konumlandırmada) yardımcı oldukları için değil ancak "etnografik metni" ve etnografik yazılı metinleri içermesi anlamında, birleştirilmiş bir metin üretimi kuramında düşünsel bir unsur olarak dikkate değer oldukları görülecektir. Türle ilgili tartışmada, bence araştırılması yarar sağlayacak bir yöne işaret eden bir boşluk, bazı antropologların "sahada" metin üretimini anlamaya gayret ederlerken türler hakkında düşünmeye başlamış olduklarını görmedeki başarısızlıklarıdır. Söz konusu olan nihai, yayınlanan ürünün şekli değildir, fakat bunlar şayet etnografya –iletişimsel olayların bir kaydı olarak metinler– olacaklarsa bu tür ürünlerin üzerine inşa edilmesi gereken (çoğunlukla) sözlü anlatımların biçimidir.[19]

Şimdi son zamanlarda, tür tartışmalarında önemli bir rol oynayan iki konuyu kısaca ele alacağım: diyalojik ve şiirsel yazı tarzları.

Belli belirsiz tecrit eden ya da hükmeden monologa bir alternatif olarak algılanan diyalog, bu yüzyılda birden çok kez *en vouge* [moda –ç.n.] olmuştur. Bu birilerinin ılımlı varoluşçu-

luk (Martin Buber akla geliyor) olarak adlandırdığı şeyin ve katı eleştirel kuramın (Habermas) parçasıydı; çeşitli "karşılaşma" öğretileri küresel yaygınlık kazandıkça bu kavram gerçekten revaçta olmuş ve siyasetçilerin ağzında bir karartma aracı olarak iş görmekten yana hiç başarısızlığa uğramamıştır. Genel kullanımda *terimin* anlamı zayıfladığında, antropologlar birden diyalogla ilgili ciddi bir şekilde düşünmeye başlamışlardır. Eleştirel çalışma için gerekli olan muğlâk bir etik ferahlık, abartıyla gösterilen iyi niyet, görünüşe göre yetersiz bir ileri aşama elde edilmişti. Diyaloğa kim karşı olabilirdi ki? Bu durum *diyaloğun* edebi bir biçime işaret etmek şöyle dursun, etik bir tavrı göstermek için değil, ancak antropolojik alan çalışmasının doğasıyla ilgili bir düşünüş olarak iş görmesi için kullanıldığı gerçeğini (dışarıdan olan bazı eleştirmenlere ve hatta zaman zaman bazı taraftarlarına göre) gizleme eğilimine sahipti. Böylece bir kez daha, gerçekçilik durumunda olduğu gibi, bilgikuramsal ve edebi ya da türle ilgili anlamlar, aralarındaki ilişki dikkate almadan önce bunların farkları belirginleştirilmelidir. Alan çalışmasının iletişimsel ve bu anlamda diyalojik doğasının tesis edilmiş olduğu, en azından gözlem ve kayıt etmeye dayandığı kadar karşılıklı kısa konuşmalar ve sohbete dayanan bir faaliyet olduğu anlaşıldıktan sonra, düşünüş bilgikuramsal içerimlere kafa yormak üzere muhtemelen nerede durması gerektiği konusuna kaydı.

Kevin Dwyer ve Dennis Tedlock antropolojide diyaloğun iki önemli savunucusu olmuştur. İyi bilinen makalelerinde ve daha sonra kitaplarında, ben onların bilgi üretiminin ilk aşamasında merkezi bir yeri olan diyaloğun yayınlanmış bir eserde etnografyanın nihai sunumuna kadar olan sonraki aşamalarında da, belirli bir söylem (monolojik ya da analojik olanın karşısına diyalojik olanı koyarak) oluşturmanın gerekli olup olmadığını sorduklarını anladım.[20]

Dwyer ve Tedlock'u eleştirenler gerçekten karmaşık bir bilgikuramsal tartışmanın en somut parçasını, yani etnografik yazının diyalojik biçimini kaçınılmaz olarak etkin kıldılar. Gerçekten zayıf bir noktayı (alan çalışmasında meydana geldiği şekliyle gerçek diyaloğun yazılı diyalogla sunulup sunulmamasının gerekliliği ya da böyle yapılıp yapılamayacağı meselesi) bulduktan sonra, diyalojik etnografyayı iyi niyetli fakat ütopik olarak adlandırıp, reddetmekte çabuk davranmışlardır. Burada etnografik araştırmanın diyalojik doğasının araştırılmaya devam edilmesi gerektiğini söylemeliyim.[21] Bu arada, biz de, bir olay olarak diyalog ve edebi bir biçim olarak diyalog arasındaki ilişkileri aydınlatmaya devam edebiliriz. Bir şey çok net bir şekilde ortadadır: Bir etnografik yazı türü olarak diyalog, bilgi sürecinin diyalojik doğasını kendiliğinden korumayacaktır. Beni bu sonuca götüren iki tartışma kulvarı olduğunu düşünüyorum.

Birincisi, diyalogu onaylamaya zorlayan neden, etnografik sürecin genellikle gerçek konuşmalar içeriyor olması değildir. Daha önemlisi, zihinimizin ya da düşüncemizin sadece özneler arası olabilme niteliği nedeniyle etnografik bilgi üretebilmesidir. Düşünce, sadece veriye mantık uygulayarak değil, fakat aynı zamanda ifadeleri ve soruları yönelterek, dinleyerek ve karşılık vererek, kısacası, gerçek bir Öteki ile iletişim kurarak çalışır. Diyalogu aktarma, etnografik araştırmanın özneler arası doğasını vurgulamaya olanak tanımasından dolayı, pozitivizmin ve bilimciliğin ötesine geçme amacına da işaret eder. Bu (bilgikuramsal) konumun etnografik bilgi sürecinin bütün aşamaları hakkında bilgi verdiğinden emin olmak için, "sonuçların" diyalojik bir biçimde dökümünün yapılması yeterli değildir.

Kabul edilmelidir ki, edebi biçime karşı özenli olmak (etnografyayı iyice düşünülmemiş ilkeler uyarınca yansız rapor-

lama olarak görmezden gelmek yerine), bir yazarın hitap ettiği çeşitli okuyucu kitlesinin ve adına konuştuğunu varsaydığı "destekleyicileri"nin onayını da yansıttığından, etnografyanın diyalojik doğasının kabul edilmesini ifade eder. Fakat sadece tek bir biçimin, yazılı diyaloğun bunu yapabileceğinde ısrar etmek bence diyalojik yaklaşımın bilinen bilgikuramsal amaçlarına aykırıdır.

Aynı sonuca ulaşmanın bir yolu daha vardır. Bu daha önce bilgiye ilişkin temsil ve ayna kuramları hakkında söylenmiş olanların uygulanmasından ibarettir. Eğer bir edebi tür olarak diyalog alan araştırması boyunca yapılan diyalojik deneyimin tek yeterli (ya da doğru) temsili olsaydı, bundan ötürü (Tedlock'un terimi anladığı şekliyle) "analojik" olurdu. Eğer temsiliyetçilik terk edilecek ve yerine yukarıda anlatıldığı gibi bir praksis fikri koyulacaksa, o zaman Öteki ile diyalojik deneyime dayalı bilgiyi aktarmanın uygun yolları otobiyografi, siyasal iktisat, iktidar ilişkileri, bilimsel ilkeler *ve* edebi biçimi içeren fakat bir tür olarak diyaloğa ayrıcalık tanımayan söylem "üretme araçları"yla mücadelede bu deneyimi dönüştürenler olabilir. Buna karşın, temsil edilen şeyle eşbiçimli olan (ya da öyleymiş gibi görünen) etnografik temsillere şüpheyle yaklaşmak gerekir; muhtemelen, bunlar bilgiyi taklitten ayıracak şeyden yoksundurlar.[22]

Bununla antropolojide şiirle ilgili tartışmamın provasını yapmış oldum. Bu özel tartışmada yer alan bütün meseleleri tam olarak kavradığımı söyleyemem. Burada yapacağım yorumlar yeni bir yayına, *Reflections: The Anthropological Muse*'a, özellikle de editör J. Iain Prattis'in makalesi olan "Dialectics and Experience in Fieldwork: The Poetic Dimension"a yöneliktir. Prattis alan raporlamasında bir "boşluk" tespit etmekte ve bu boşluğun kendisinin ve başkalarının bir etnografya biçimi olarak şiirde bulduğu yeni, farklı bir "deneyim dili" ile

doldurulabileceğini savunmaktadır. Makale boyunca sorunu –emik/– etik –öteki kültürlere içerden ve dışarıdan bir bakış arasındaki– ayrımın ve antropolojide kuram ve yöntem üzerinde olan boğucu etkinin üstesinden gelmeyle ilgili olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda alan araştırmasının kurucu yasalarının "gözlemden" ibaret olduğunu da kabul ediyor gibi görünmektedir.[23] Eğer ben doğru anlıyorsam, yeni, muhtemelen daha yeterli ve böylece ayrıcalıklı bir temsil olarak şiiri savunmaktadır. Bu şekilde, bir edebi tür olan şiir, bir başka edebi tür olan bilimsel düzyazıyla rekabete girişmektedir. Bu tür bir rekabetin sağlıklı ve eğlenceli olabileceğini ve şiir yazmanın bireysel anlamda antropologların deneyimden uzaklaşmalarının üstesinden gelmelerine yardımcı olduğunu inkâr etmiyorum. Aynı zamanda, ötekileştirme tasarısının geliştirilmesine çok az katkısı olacağından korkuyorum. Farklı veya daha iyi bilgi temsillerinde bilgi üretimiyle ilgili bir sorunun çözümünü aramak, temsiliyetçi duruşun üstesinden gelmek değil, bu duruşu yeniden onaylamaktır.

Paul Friedrich tarafından örnekle açıklanan bir yaklaşıma göre mesele daha farklıdır. Bir etnograf ve bir şair olarak başarıları, onu etnografyadan bir kaçış olarak şiir kullanımıyla ilgili duyulan şüphenin üzerine çıkarmaktadır. Daha da önemlisi, kuramsal düşüncelerinde Friedrich bir edebi tür olarak şiiri savunarak değil fakat şiirin, temsiliyetçi dil ve kültür kavramlarına bir alternatif olduğunu tartışarak başlar. Ben onun dilbilimsel ve antropolojik düzen takıntısıyla (ve gerçekten de bilgi ile varsayılan bazı kaoslara düzen getirmenin eş tutulması) ilgili anlamlı eleştirisini son zamanlarda antropolojideki en önemli kuramsal gelişmelerden birisi olarak görüyorum.[24]

Sonuç olarak, etnografik bilginin diyalojik ve şiirsel kavrayışları, ötekileştirmeyle ilgili sorunları etkilemektedir. Fakat bunlar temsili olmaktan ziyade hermeneutik-diyalojik ya da

"pratik" edebi süreçlere yol açarlarsa, etnografyanın şeklini değiştirme şansları olacaktır. Muhataplarımızla yaptığımız diyalogları korumak, antropolojik söylemin uzaklaştırıcı araçlarına karşı Öteki'nin varlığını güvenceye almak, sadece diyalogları yeniden üretmek değil, yazmanın bütün düzeylerinde Öteki'yle konuşmaya devam etmektir. Aslında, ben alan çalışması diyalojik bir şekilde yürütülmüş *ise*, yazma sorunlarının diyalojik biçim benimsenerek çözülemeyeceğini açıkça söyleyecek kadar ileri gittim. Aynı şekilde, etnografik bilginin dönüştürücü, yaratıcı yönlerine ilişkin *şiirsel* terimini memnuniyetle benimsememe rağmen, buna ilişkin özenin korunması bir yazma tarzı olarak şiirle garanti altına alınamaz.

Diyalojik ve şiirsel mecazı benimsemenin antropologları doğa tarihçisinden gezgin bir ozan, soytarı ya da vaiz haline dönüştürebileceği ve bunun eninde sonunda "ötekilerle birlikte varolma" amacı olabileceği fikrini dikkate almaya hazırım. Fakat ben hâlâ bu tür amaçsız sosyalliğin eleştirel yorumlama çabalarıyla kazanılması gerektiğini düşünüyorum.

Yazmak ve Yazmamak

Şu ana kadar yorumladığım antropolojik yazı eleştirisi türlerinden farklı, fakat bunlarla bağlantısız olmayan, çerçevesi okuryazarlık ve sözlü gelenek karşıtlığında çizilen yazma faaliyeti ile ilgili bir tartışma daha vardır. Bu tartışmaya katılanlar çeşitli çıkış noktalarına sahiptir: bazıları bu tartışmaya bir teknoloji olarak yazıyla ya da alfabetik yazı sistemimiz tarafından dayatılan özel kısıtlılıklarla başlamakta; başkaları sözel-işitsel ve yazılı-görsel arasındaki zıtlıkla bağlantılı bir mesele olarak ses-etkinliklerinin yazıda simgeleştirildiğinde gerçekleşen değişimlere kafa yormakta; daha başkaları da bir tarihsel görüngü olarak okuryazarlığın toplum çapındaki ya da küresel etki-

sinden başlamaktadır; ve saire.[25] Bana öyle geliyor ki, bu tartışma, belki de Walter Ong, Jacques Derrida ve Foucault gibi düşünürlerin etkisi nedeniyle, iktidar bağlamında bir temsil praksisi olarak antropolojik yazıyı türlerle ilgili eleştiriden daha radikal bir şekilde sorgulamaktadır.

Antropolojik yazı ile ilgili sorunun Öteki'yle bağlantılı bir sorun olması, edebi tartışmadan çok okuryazarlık tartışmasında daha ön plandadır. Bu ikincisi, ayrıca antropoloğun ikilemine daha zorlayıcı bir ifadeyi katma eğilimindedir: Eğer yazı Öteki'nin entelektüel ve siyasi baskı sisteminin bir parçasıysa, yazmaya devam edersek bu baskıya katkıda bulunmaktan nasıl kaçınabiliriz? Görece radikal bir soruya yine radikal bir cevapla karşılık verenler de vardır; bu kişiler Öteki hakkında yazmayı bırakıp, antropolojiden olmasa da, etnografyadan vazgeçmektedirler. Fakat eğer bu öncül doğruysa, yani bu dünyadaki belirli iktidar ilişkilerinde yazı haddi zatında bir baskı kurma edimi ise, o zaman yazının Öteki'ni ezmek için konu olarak Öteki'ni ele alması gerekmez. Yazmayı tamamen bırakmak (sorun yapanlar için) mantıklı bir sonuç gibi görünebilir, fakat bunun münferit ve muhtemelen geçici bir gösteri eyleminden daha fazla neye dönüşeceğini görmek güçtür. Kimse eleştirel antropologların sessiz bir meditasyoncu ya da şamatacı bir sözlü anlatıcılar topluluğu olarak yeniden gruplaşmasını beklememektedir.[26]

Belki de, ümit etmeye cesaret edemediğimiz şeyi söylemeye de kalkışmamalıyız: iktidar ilişkileri değişmelidir.[27] Tür denemeleri ya da yazı eleştirileri bu amaca ne kadar ulaşabilir? Aslında, ilk olarak, bunlar bilimsel nesnellik ve bilimsel düzyazının tarafsız doğasına olan inançla birlikte giden naif güvence şeklini zayıflatmak için yardımcı olabilir, zaten olmuştur da. Fakat ezenler sırf bilinçli hale geldikleri için daha az baskı kuracaklarının bir garantisi var mıdır? Bilinç-arttırma sadece

gerçek anlamda yıkıcı olma fırsatına sahip olabilecek bir eleştiriye karşı hazırlık olabilir. Ben bu makalenin sınırları içinde, bu noktada bir cevap verebileceğimden emin değilim fakat bunu bir deneyeceğim.

Ortadan kaldırılması gereken şey, antropolojik yazı anlayışlarındaki inatçı pozitivite tortularıdır. Felsefi temsiliyetçilik, sosyolojik pozitivizmi doğurmuştur: insan davranışı –yazma bunun bir türüdür–, kolektif temsillerin sahnelenmesi, inançlara inanma, değerlerin değerlendirilmesi, kurallara itaat, gramerlerin uygulaması olarak anlaşılmakta ve açıklanmaktadır. Söz konusu pozitivite, kötü davranış olarak, normalden sapma dışında davranışı olumsuz bir şekilde (davranış-olmayan olarak) düşünmeyi olanaksız hale getirmektedir. Sosyolojik pozitivizmin eleştirilmesinde son birkaç on yılda büyük başarı elde edildiği doğrudur, fakat ben bunun etnografik yazı eleştirisinde ne kadar ileriye gittiğini merak ediyorum. Diyalektik bir *yazı düşüncesi* (bunu kendimin icat ettiğini iddia etmeyeceğim, fakat şu anda bir köken arayışına da girmeyeceğim) her bir eylemin, her bir üretimin anlaşılabilmesi için kendi aksini de içermesi gerektiğini savunur. Yazmamak, yazmanın bir "anı-dır". Bu, kulağa soyut gelebilir ve düşünülebilmesi için de böyle olması gerekir. Bununla beraber, şimdi bazı otobiyografik düşünüşlerin yardımıyla göstermeye çalışacağım gibi, bu fazlasıyla kullanışlıdır.

Benim şu ana kadar yürüttüğüm üç alan çalışması projesinden (hepsi kentsel-endüstriyel güney Zaire'deydi) birincisi tez araştırmasıydı. Adet olduğu üzere bu araştırma on sekiz ay sürdü ve bir monografi ile birlikte sayısız makale yazdım. Sonuncusu ise 1985 ve 1986'da yaz ziyaretlerinden ibaretti; bir makale ve iki kitap yayınladım. Fakat ayrıca (şu an için on beş yıl önce) diğer ikisinden çok daha iyi planlanmış ve belki de daha dikkatle yürütülmüş olan yaklaşık üç yıllık bir araştırma

dönemi daha vardı ve bugüne kadar sadece büyük bir makale sonuçlandırıldı ve hiçbir monografi yazılmadı. Bu yıllar boyunca toplamış olduğum verileri "yazıya dökme" konusundaki isteksizliğim ya da yeteneksizliğimle mücadele etmek için çok zaman harcadım. Aslında, sorunumun bir kısmı bunun bir isteksizlik mi yoksa yeteneksizlik mi olduğuna karar verememekti. Yoksa bu süre zarfında mesleki bir güvence kazandığım için sadece bir baskı eksikliği miydi?

Belki de, bu projeyi bir etnografyaya dönüştürmekteki başarısızlığım, kuramsal işlemden nihai monografik montaja kadar "ham veriden" kaçarak, bilimcilikten ve yazının bir çeşit üretim hattı olduğu algısından kurtulmanın bir işaretiydi. Birinci ve ikinci alan çalışmalarım arasında, pozitivist ve bilimci olarak kuramsal enerjimin büyük kısmını bu görüşü eleştirmeye harcadım. Bilim teknesini sarsmanın şimdi de bedelini mi ödüyordum? Ayrıca, şu ya da bu analitik sistemin içine konmayı bekleyen toplanmış bilgi parçaları olarak ampirist-pozitivist veri fikri terk edilirse; etnografik verinin "verili" değil de iletişim yoluyla "yapıldığı" fark edilirse; bir anlamda, etnografik "malzeme" öznel, otobiyografik olursa, o zaman kullanılmayan veri ya da yazılmayan monograf sorununun daha az değil, daha çok baskı yarattığını anladım. Araştırma projelerini sıkı ilkelere göre yürütme baskısı gevşediğinde bunun pek acil olmadığı beklentisi ortaya çıkabilir. Fakat işler böyle yürümüyor gibi görünüyor. Hiçbir gerginlik bitirilmemiş bir işin yarattığı içsel deneyimden daha şiddetli değildir, çünkü bu kişisel düzeyde, Öteki'nin varolduğunu deneyimleriz. Benim praksis olarak temsil fikriyle uğraşmamın kaynağında yatan şey bu varolma deneyimidir –sırası gelmişken, zamanla büyüyebilecek olan ve ne olursa olsun, büyümek için zamana ihtiyacı olan bir deneyim.

Temsil yoluyla sadece olmaları gereken şeye dönüşen etnografik veri olarak kendi kişisel deneyimlerini ve bunların kayıtlarda, notlarda, resimlerde ve benzerlerinde somutlaşmasını göz önüne aldığı şeklindeki eleştiriden kurtulmuş olan etnografın, birkaç alternatifi vardır. Bir tanesi (yukarıya bakınız) "etnografya"yı mümkün olduğunca doğrudan ve canlı bir şekilde iletme çabası içinde yazma deneyimidir. Bir diğeri bu verileri herhangi bir tasarı ya da amaçtan ayrı tutmak ve bunları soluduğumuz hava gibi (eğer bu hâlâ uygun bir imgeyse), gerekli fakat nedensiz olarak etnografik monografilerde işlenmeden önce antropolojiyi besleyecek unsurlar olarak ele almaktır. Yazma işinin bir parçası olarak yazmamaktan bahsederken kastettiğim şeyin bir boyutu budur. Maddi kaynak sağlayan kurumların bu görüşü kabul etmeleri ve karşılıksız alan çalışmalarını desteklemeye başlamaları pek mümkün değildir (geçmişte bunu sıklıkla yapmış olmaları dikkatlerinden kaçmış olamaz); fakat yine de, deneyimlenenlerin önemli ya da büyük bir kısmını yazmadan bırakmak, her zaman fark edilmemiş olsa da, antropolojik yazının çalışma şeklidir ve hep böyle olmuştur.*

Sorun genel anlamda çok yazmak değil de etnografik yazı olduğundan, değerlendirilmesi gereken bir başka yazmama şekli daha vardır. Bunu göstermek için, yine kendi durumuma

---

* Yıllar önce Paul Bohannan'ın konusuyla ilgili bildiği her şeyi tezine koyan bir doktora öğrencisini görürse, bu öğrenciye bir antropolog unvanı vermeyi reddedeceğini söylediğini hatırlıyorum. Sadece sınırlı miktarda bilgi sağlamaktan çok uzakta olan etnografik notların sonsuz bir düşünce kaynağından elde edilen muhtemel çıkarımlar olduğunun fark edilmesi (belki etik olarak değil ama bilgikuramsal olarak), yanlış yönlendirilmiş taleplerin verileri nasıl kamusal depolara terk etmek olduğunu göstermektedir. Bu elbette kendi içinde belgesel niteliği taşıyan belirli türden malzemelerin birden fazla etnograf tarafından paylaşılabileceğini ve hatta incelenen halk için de önemli olabileceğini inkâr etmek anlamına gelmiyor.

döneceğim. Aradaki proje hakkında neredeyse hiçbir şey yazmamış olmama rağmen, ilk alan çalışmamın etnografik yayınlar sayesinde yeterince "yazıldığı", üçüncü projenin etnografyaya dönüşme yolunda ilerlediği fikrine kapıldığım izlenimi yaratmış olabilirim. Temsil olarak içselleşmiş etnografya kavrayışlarımız o kadar güçlüdür ki, bunların hiçbirinin doğru olmadığını fark etmek için özel bir çaba sarf etmemiz gerekir. Yıllar boyunca alan araştırmasında bulup çıkardığım şeyin betimlemesi olmadıkları için etnografyanın bakış açısından yazmama olarak görülen "kuramsal" ve "tarihsel" çalışmalar ürettim. Yine de, bunların hiçbirisi bu deneyimler olmadan tasarlanamaz ve yürütülemezdi. Bu anlamda, bu yazılar onların temsilleri olmaksızın "alanda" oluşan süreçlerin sonuçlarıdır. Bunlar, Öteki'nin varolma durumunu korumaya çalışırken, somut, uygulanabilir taleplere cevaben –öğretme, ders verme, yayın yapma ve akademik kurumlarda hayatını kazanma gibi– içgörüleri formüle etme çabasıdırlar.[28]

Eğer benim yazmama olarak adlandırdığım şeyin gerekliliğinin fark edilmesi praksis olarak bir etnografya kavrayışını daha ileri götürecekse, bu daha da iyidir. Öteki'yle ilişkilerimizde yanlış giden şeyin çaresinin tek başına bu olmadığının farkındayım. Bu ötekileştirmenin koşullarını yaratmaya – Ötekinin temsilleri ile sınırlı olmayan Öteki'nin tanınmasına– yardımcı olur.

Tüm bunlar etnografik temsiliyetçiliğin başarısızlığa uğratılacağı uzun bir yolda bir başlangıç yapmaktan biraz fazlasını sağlar. Benim burada temas ettiğim pek çok meselenin daha ayrıntılı şekilde ele alınması gerekir. Örneğin yazmamayı ele alalım. Yukarıda tartışılan ilk haliyle, oldukça önemsiz, kaçınılmaz bir seçim meselesi olarak tanımladım: bazı veriler seçilir, bazıları seçilmez. Pozitivistler bu şekilde yazar, bunun diyalektik tarafı nedir? Cevabın bir kısmını verebilmiş olmayı

ümit ediyorum, fakat bu fikrin daha ayrıntılı olarak ele alınması gerekmektedir. Dahası, kişisel bir felaket gibi görünen ve kariyerleri bitirdiği bilinen yazmama durumu, etnografın geçici sessizliğinden ya da üzerinde uğraşılmayacak bir etnografik sonuç olarak hakkında yazılmayan deneyimin saklanmasından farklı mıdır? Sadece edebiyat ve okuryazarlık değil fakat aynı zamanda yazma ve yayıncılık arasında ayrım yapma başarısızlığı yüzünden antropolojik yazı tartışmalarına karmaşa ne kadar sirayet etmiştir? Benim önemli bir parçam artık bir yazar olarak tanımlanmaktadır. *En belles lettres* [edebi –ç.n.] alanda yetenekten yoksun olduğum göz önüne alındığında, Öteki'yle konuşmaya çalışan bir antropolog olmasaydım ve daha sonra içgörülerimi yazıya geçirmek için zorlanmasaydım böyle olmazdı. Yazma yoluyla, hem kendisi için yazdığım topluluk hem de hakkında yazdığım topluluk (bu ikisinin birleşmekte olduğunu gösteren işaretler vardır) için eleştirel anlamı olan deneyimlerim üzerinde yapabildiğimin en iyisi yapıyorum. Fakat bu, antropolojik yayın topluluklarının kabul edilebilir etnografya olarak nitelendirdiği yazılarımı, incelediğim halkın okuması ona yarar sağlayabileceği anlamına mı geliyor? *Time and the Other*'da, hâkim antropolojik söylem retoriği göz önüne alındığında, Öteki'nin etnografik varlığının kuramsal yokluğuyla birlikte yer aldığını belirten bir dolaylı yorum yaptım. Etnografyada, bildiğimiz gibi, Öteki bir temsil nesnesi olarak gösterilir ve dolayısıyla içerilir; Öteki'nin sesi, talepleri, öğretileri genellikle bizim kuramsallaştırmalarımızda yoktur.

Bu mevcut arayış en yüksek amaçlarına ulaştığında – etnografyayı Öteki'ni var edebilen bir praksise dönüştürmek (Öteki'nin yokluğuna dayandırılan temsilleri inşa etmekten ziyade)– yorumlama işi başlayabilir. Sonuçta Nasıl sorularının hepsinin Ne'yi anlamaya hizmet etmesi gerekir, her şey bun-

dan ibarettir. Ve bu sorunun cevabı hiçbir açıklama sözü vermiyor:

> Bir yerlinin bir beyaz adamla konuşmayacağını söyleyenler vardır. Hata. Kimse efendisiyle konuşmaz; ama bir gezginle ve bir arkadaşla, kendisine öğretmeye ya da yönetmeye gelmeyen birisiyle, kendisinden bir şey istemeyen ve her şeyi kabul edenle konuşur, sözler kamp-ateşlerinin yanında, denizin paylaşılan ıssızlığında, nehir kıyılarındaki köylerde, ormanlarla kaplı dinlenme alanlarında söylenir –ırkı ya da rengi hesaba katmayan sözler söylenir. Bir kalp konuşur, bir diğeri dinler ve yeryüzü, deniz, gökyüzü, esen rüzgâr ve titreyen yapraklar da yaşamın yükünün nafile hikâyesini dinler.[29]

Notlar

1 Kantçı sentetik biçimler araştırması ve Émile Durkheim'ın bir toplumun manevi otoriteleri tarafından devam ettirilen kolektif temsiller fikri arasındaki bağlantıyı hatırlayalım. Durkheim kesinlikle "etnikte"-ilkelde "etik" arayışında olan birisiydi ve bu durum beni, Stephen A. Tyler'ın post-modern etnografyayı "'ethos', 'etnos', 'etik' terim grubunun antik anlamında olduğu gibi, bütün söylemin etik niteliğinin daha önceki ve daha güçlü bir nosyonu"na bir geri dönüş olarak tanımlamasının, Durkheimcı çerçeveye bir geri dönüşü ifade edip etmediği konusunda meraklandırıyor (Tyler, "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde, (der.) James Clifford ve George E. Marcus [Berkeley ve Los Angeles, 1986], s. 126).

2 Bkz. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983) ve "Culture, Time, and the Object of Anthropology," *Berkshire Review* 20 (1985): 7-23.

3 Marilyn Strathern, "Intervening" [Vincent Crapanzano'nun *Waiting: The Whites of South Africa* kitabının incelemesi], *Cultural Anthropology* 2 (Mayıs 1987): 255-67.

4 Jean-Paul Dumont, "Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography", *Ethos* 14 (Aralık 1986): 359.

5 Dean MacCannell ve Juliet Flower MacCannell'ın *Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture* (Bloomington, Ind., 1982)'ı (anlam üretme süreci olarak) temsilin zekice ve özenli bir savunmasıdır. Göstergebilimi "anlamın üretim araçlarının incelenmesi" olarak yeniden tanımlama önerileri kendilerini temsilin praksis olarak kavranmasına yaklaştırmaktadır

(MacCannell ve MacCannell, *The Time of the Sign*, s. 9). Fakat göstergebilimin (haklı olarak) kendi bilgi kuramlarında merkezi, ayrıcalıklı bir konumu olduğu fikrini terk etmeye hazır olmadıklarından, yeterince yaklaşamamışlardır.

6 Bkz. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J., 1979).

7 Ve bütün bilimsel pratiğin önemli bir boyutu. Bkz. *Human Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences* 11 (Nisan/Temmuz 1988), özel sayı, "Representation in Scientific Practice," (der.). Michael Lynch ve Steve Woolgar.

8 Roland Barthes, *Writing Degree Zero and Elements of Semiology*, (çev.) Annette Lavers ve Colin Smith (Boston, 1970), s. 91.

9 Birkaç sözlükten yapılacak hızlı bir kontrol bunu onaylamaktadır. *The Shorter Oxford English Dictionary*, 3. baskı, 2 cilt. (Oxford, 1975) *etnografya* teriminin ilk kullanılışını 1834 yılı ile tarihlendirmekte ve "ulusların ya da insan ırklarının, bunların geleneklerinin, alışkanlıklarının ve farklılıklarının bilimsel betimlemesi" olarak tanımlamaktadır ("ethnography" maddesi altında 1: 685). Etnoloji 1842'de ortaya çıkmaktadır ve "ırklarla ve halklarla, bunların ilişkileriyle, ayırt edici özellikleriyle, vs ilgilenen bilimdir" ("ethnology" maddesi altında 1: 685-86). Derleyenin -grafya ve -loji'yi birbirinden ayırmada zorluk yaşadığı ortadadır. "Vs."nin kullanımı kesin bir ifade arayışından vazgeçtiğinin bir göstergesidir. Modern bir Fransızca sözlük olan *Lexis-Larousse: Dictionnaire de la langue française*'de (Paris, 1975), ethnographie 1823 yılı ile daha geriye tarihlendirilmekte ve "étude descriptive des ethnies" [etnik grupların betimleyici çalışması, ç.n.] şeklinde tanımlanmaktadır ("ethnographie" maddesi altında s. 655). Bu tanımlamanın bir faaliyete işaret ettiğine dikkat ediniz, çalışmayı niteleyen bir sıfatla yazmaya gönderme yapıldığı görülmektedir. *Ethnologie* on yıl sonra (1834) ortaya çıkmıştır ve "insan topluluklarının genel yasalarını belirlemek için, etnik grupların özelliklerini incelemeyi hedefleyen bilim" olarak tanımlanmaktadır ("ethnologie" maddesi altında a.g.e.).

10 Bkz. James A. Boon. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures*, Histories, Religions, and Texts (Cambridge, 1982), s. 9-21.

11 Bu yeni yaklaşımın bir örneği Harold C. Conklin'in *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, 18. cilt (New York, 1968), 5: 172-78'deki "Etnografya" maddesidir; bu, terimin özet bir çağdaş tanımını formüle etme amacı taşıyan önemli bir metindir. Şayet Conklin'in ifadeleri bir sonraki madde olan Harold E. Driver'ın "Etnografya" makalesiyle karşılaştırılırsa, bu tanımın, yaptıklarını ya da yapılması gerektiğini düşündükleri şeyi tarif eden bir grubun meselesi olduğu görülebilir. Fark sistematik olmaktan çok tarihseldir. Driver farklı bir neslin bakış açısını temsil etmektedir.

12 Clifford Geertz'in sonuncu ve yine parlak çalışması *Works and Lives: The Anthropologist as Author*'a (Stanford, Calif., 1988) karşı olunan şey bu tür endişe-

lerle sınırlıdır. Bu kitap, bağımsız bir pratik olarak etnografyadan ötürü, -için, -hakkında ve belki de -etrafında konuşan bir sesle antropolojik yazıyı eleştirmektedir. (Geertz'in yaklaşımıyla ilgili yakın tarihli bir tartışmaya yapılan göndermelerin bulunduğu) Benzer bir eleştiri için bkz. Bob Scholte, "The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics: A Neo-Marxist Critique," *Critique of Anthropology* 6 (İlkbahar 1986): 5-15.

13 Ayrıca bkz. Fabian "Dilemmas of Critical Anthropology", *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science* içinde, (der.) L. Nencel ve P. Pels, Londra, 1991.

14 Marcus ve Dick Cushman, "Ethnographies as Texts", *Annual Review of Ethnography* 11 (1982): 25-69.

15 Bkz. örneğin, Jonathan Friedman, "Prolegomena to The Adventures of Phallus in Blunderland: An anti-anti-discourse", *Culture and History* 1 (1987): 31-49.

16 Bkz. Steven Webster, "Realism and Reification in the Ethnographic Genre", *Critique of Anthropology* 6 (İlkbahar 1986), 39-62.

17 A.g.e., s. 59.

18 Tyler'ın gerçekçilikle ilgili sorun "sözde nesnel gözlemin karmaşıklığı (...) değildir, ne yeterince titiz ve yinelenebilir yöntemleri uygulama başarısızlığı ne de az da olsa betimleme dilinin görünüşteki idare edilemezliğidir. Daha çok bu sorun 'betimleme' 'karşılaştırma,' 'sınıflandırma' ve 'genelleme' retoriğine ve temsille ilgili anlam varsayımına sahip göndergesel söylemin görselci ideolojisinin başarısızlığındandır" görüşüne tamamen katılıyorum (Tyler, "Post-Modern Ethnography", s. 130).

19 Dell Hymes, Dan Ben Amos ve başkalarına teşekkürlerimin yer aldığı "Genres in an Emerging Tradition: An Approach to Religious Communication", *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion* içinde, (der.) Allan W. Eister (New York, 1974), s. 249-72 ve sömürge dilinin betimi üzerine bir çalışmada daha genelleştirilmiş bir uygulama için *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938* (Cambridge, 1986) denemelerime bakınız. Bu arada, bu meseleyle ilgili antropologlar Afrika tarihindeki ya da tarih yazımındaki son gelişmeleri izlemenin faydasını görecektir: bkz. Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison, Wis., 1985) ve *African Historiographies: What History for Which Africa?*, (der.) Bogumil Jewsiewicki ve David Newbury, *African Modernization and Development* üzerine Sage Dizisi, cilt 12 (Beverly Hills, Calif., 1986).

20 Bkz. Kevin Dwyer, "On the Dialogic of Field Work", *Dialectical Anthropology* 2 (Mayıs 1977): 143-51; "The Dialogic of Ethnology", *Dialectical Anthropology* 4 (Ekim 1979): 205-24 ve Moroccan Dialogues: *Anthropology in Question* (Baltimore, 1982). Bkz. Dennis Tedlock, "The Analogical Tradition and the Emergence of Dialogical Anthropology," *Journal of Anthropological Research*

35 (Kış 1979): 387-400, ve *The Spoken Word and the Work of Interpretation* (Philadelphia, 1983). Ayrıca bkz. *The Interpretation of Dialogue*, (der.) Tullio Maranhão (Chicago, baskıda). (basım tarihi 1990, NSA)

21 Bu Paul Friedrich ve John Attinasi'nin henüz yayımlanmamış "Dialogic Breakthrough: Catalysis and Synthesis in Life-Changing Dialogue" makalesinde görülmektedir. (*The Dialogic Emergence of Culture* içinde, (der.) B. Mannheim ve D. Tedlock, 1995, s. 33-53. -NSA)

22 Taklidin, muhtemelen etnografik olarak nitelenen bütün bilgi türlerinin bir boyutu olduğu inkâr edilemez. Taklit ve ötekinin tanınması meselesiyle ilgili olarak, Fritz Kramer'in ilginç çalışması *Der rote Fes: Über Besessenheit und Kunst in Afrika*'ya (Frankfurt am Main, 1987) bakınız.

23 Bkz. J. Iain Prattis, "Dialectics and Experience in Fieldwork: The Poetic Dimension", *Reflections: The Anthropological Muse* içinde, (der.) Prattis (Washington, D.C., 1985), ss. 266-83.

24 Bkz. Friedrich, "Linguistic Relativity and the Order-to-Chaos Continuum", *On Linguistic Anthropology: Essays in Honor of Harry Hoijer* içinde, 1979, (der.) Jacques Maquet (Malibu, Calif., 1980), s. 89-139; tıpkıbasım içinde Friedrich, *The Language Parallax: Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy* (Austin, Tex., 1986), s. 117-52. Friedrich'in kuramsal katkılarının yanı sıra şiirinin de bir değerlendirmesi Tyler tarafından "The Poetic Turn in Post-modern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich", *American Anthropologist*'da 86 (Haziran 1984): 328-36 yapılmıştır.

25 Bkz. Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, 1977), ve daha önceki çalışması, *Literacy in Traditional Societies* (Cambridge, 1968). Ayrıca bkz. Ton Lemaire, "Antropologie en Schrift," içinde *Antropologie en Ideologie*, (der.) Lemaire (Groningen, 1984), ss. 103-24; *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*, (der.) Deborah Tannen (Norwood, N.J., 1982); Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*; Tyler, "The Vision Quest in the West, or What the Mind's Eye Sees," *Journal of Anthropological Research* 40 (İlkbahar 1984); 23-40; ve *Literacy and Society*, (der.) Karen Schousboe ve Mogens Trolle Larsen (Copenhagen, 1989), özellikle Michael Harbsmeier'ın derlemesindeki makalesi, "Writing and the Other: Travellers' Literacy, or Towards an Archeology of Orality", s. 197-228.

26 Sorun göründüğü kadarıyla yeterince dolambaçlıdır, fakat bu tartışmaya katkıda bulunanların bazılarının yaptığı gibi, bizim tarafımıza okuryazarlığın ve Öteki'nin tarafına sözelliğin yerleştirilmesine tartışma olsun diye izin verilmiş olmasının bile aşırı kümelendirici bir basitleştirme olduğunu belirtilmek gerekir. Sözlü kültürlerin karşısındaki okuryazar toplulukların elçileri olarak başlayan bazılarımızın keşfettiği gibi, okuryazarlık bizi öteki taraftan yakalamaktadır. Benim kendi durumumda, hakkında ilk yazışım üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra Shaba/Zaire'deki Jamaa hareketini "yeniden ziyaret etme" pro-

jesindeki en çarpıcı bulgularımdan bir tanesi bu olmuştur. Ayrıca bkz. Fabian, *History from Below: The Vocabulary of Elisabethville by André Yav* (Amsterdam and Philadelphia, 1990).

27 Bu elbette Edward W. Said tarafından bu dergideki yeni bir makalede değinilen bir konudur, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry* 15 (Kış 1989); 205-25. Ben de bu makaleye bir yorum yapmaya davet edildim fakat o zamanki bazı sebeplerden dolayı yapamadım. Daha önce yazılmış olmasına rağmen, benim makalem Said'in makalesine bir cevap olarak okunabilir.

28 Örneğin, *Time and the Other* (1983) 1965 yılında çalışmaya başladığım Jamaa hareketiyle ilgili belirgin bir yön ortaya koymaz. Fakat ben biliyorum ki –ve dışarıdan bir okuyucunun benim fark ettiğimden daha fazla fark edebileceği gibi– bu kitapta bahsettiğim kuramsal meselelerden bir kısmı ilk önce gerçek sorunlar olarak tecrübe edilmiştir ve bu hareketin öğrettiklerine borçlu olduğum bazı kuramsal içgörüler vardır. Aynı şekilde, *Language and Colonial Power* (1986) 1972-74 yıllarında yürütülen dil ve işgücü üzerine yapılmış bir sosyo-linguistik araştırmanın bir etnografyası değildir. Bazı kuramsal savları olan bir tarihsel çalışmadır, fakat bana göre bu "verili" bir dilbilimsel durum olarak naif bir şekilde ele almış olduğum şeyin anlamını kavramanın tek pratik yoludur.

29 Joseph Conrad, "Karain: A Memory," *Selected Tales from Conrad*, (der.) Nigel Stewart (Londra, 1977), s. 65-66.

5
SEÇİLMİŞ DERS: ANTİ ANTİ-GÖRECECİLİK*

Clifford Geertz

I

Bir bilim insanının, korkuları yıkmaktan daha önemli bir işi olamaz. Benim yıkmak istediğim de, kültürel görececilik korkusu. Aynen Transilvanya gibi, orada olduğunu düşündüğüm şeyin kendisinden değil, fakat temeli olmayan bir şeyin düşüncesinden korkmak. Temelsizdir çünkü genel olarak görececilikten kaynaklandığı zannedilen ahlaki ve düşünsel sonuçlar –öznelcilik, nihilizm, tutarsızlık, Makyavelizm, etik bönlük, estetik körlük ve benzeri– aslında bundan kaynaklanmazlar ve görececilikten kurtulunca geleceği vaat edilen ödüller, çoğunlukla pastörize bilgiyle ilgili kazanımlar, aldatıcıdır.

Daha açık olmak gerekirse, zaten tüketilmiş bir kavram olan, dünün sloganı görecеciliği savunmak değil, fakat bana

---

* Kaynak: "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism". *American Anthropologist*, Cilt 86, Sayı 2 (1984), s. 263-278.

büyük ölçüde yükselmekte olan bir kavram gibi gelen antigörececiliği eleştirmek ve eski bir hatanın güncellenmiş bir şeklini sunmak istiyorum. Kültürel görececilik şu anda ya da özgün hali ne olursa olsun (ve bunun eleştirmeleri çok da nadir değil), son günlerde daha çok bir hayalet gibi bizleri korkutarak belirli düşünce şekillerinden uzaklaştırmaya ve başkalarına yöneltmeye hizmet etmektedir. Ve uzaklaşmakta olduğumuz düşünce şekilleri bana son zamanlarda yönlendirildiklerimizden daha inandırıcı ve antropolojik mirasın merkezindeymiş gibi geldiğinden, bununla ilgili bir şey yapmak istiyorum. Şeytanı kovalamak, incelemenin yanı sıra yapmamız gereken bir praksistir.

Benim ters-yönlü olan başlığım, karşısında olduğunu iddia ettiği bir görüşü savunmaktan çok o görüşe karşı çıkma çabasını yansıtmaktadır. Bu başlığı seçerken kafamda canlanan analoji –herhangi bir şekilde gerçeğe dayanan değil, anlaşılacağını umuyorum, mantıksal olandır– (hatırlayacağınız üzere) soğuk savaşın zirve yaptığı günlerde "anti anti-komünizm" olarak adlandırılan şeydir. Bizim gördüğümüz şekliyle, Kızıl Tehdit takıntısına şiddetle karşı çıkanlarımız, onların gördüğü şekliyle, bu Tehdidi çağdaş siyasal yaşamın birincil gerçeği olarak kabul edenler tarafından, ikili olumsuzlama yasasıyla, Sovyetler Birliği'ne karşı gizli bir sempatimiz olduğu –çoğu durumda kesinlikle yanlış olan– iddiasıyla suçlanırlardı.

Yinelemek gerekirse, bu analojiyi biçimsel anlamda kullanıyorum; görececilerin komünistler, anti-görececilerin antikomünistler gibi olduğunu ve birilerinin de (aslında... hiç kimsenin) McCarthy gibi davrandığını düşünmüyorum. Aynı şekilde kürtaj tartışmaları da kullanılarak bir benzerlik kurulabilir. Kürtaja karşı getirilen sıkı yasal kısıtlamalara karşı olanlarımız, kürtajın harika bir şey olduğunu ve daha yüksek kürtaj oranlarının toplumun faydasına olduğunu düşündüğümüz

anlamında kürtaj yanlısı değildir; bizler detaylarıyla tekrarlamak istemediğim oldukça farklı sebeplerden dolayı "anti anti-kürtajcılarız." Bu çerçevede, ikili olumsuzlama alışılmış bir biçimde işlemez ve bu nedenden dolayı retoriksel olarak çekici bir yanı vardır. Bir kimsenin, reddettiği şeye karşı kendisini sorumlu kılmadan o şeye karşı çıkmasına olanak sağlar. Ve benim burada anti-görececilikle ilgili yapmak istediğim şey kesinlikle budur.

Meseleye yönelik, ilerledikçe kendini açıklayan ve gerekçelendiren, oldukça yavaş bir yaklaşım gereklidir çünkü filozof-antropolog John Ladd'in (1982: 161) ifadesiyle, "görececiliğin... bütün yaygın tanımları... görececilik karşıtları tarafından yapıldığından... bunlar mutlakçı tanımlardır." (Odak noktasında Edward Westermarck'ın ünlü kitabı bulunan Ladd, özellikle "etik görececilik"ten bahsetmektedir, fakat mesele daha geneldir: "bilişsel görececilik" için Israel Scheffler'in [1967] Thomas Kuhn eleştirisi, "estetik görececilik" için Wayne Booth'ün [1983] Stanley Fish eleştirisi düşünülebilir.) Ayrıca, Ladd'in de söylediği gibi, bunun sonucunda, görececilik ya da görececiliğe hiç de benzemeyen herhangi bir şey bu türden hasmane tanımlar altında nihilizm ile bir tutulmaktadır (Ladd 1982: 158). Bilişsel, estetik ya da ahlaki yargıların aslında "kaya gibi sağlam" temelleri olmayabileceğini ya da önerilen temellerin şüpheli olabileceğini ileri sürmek kendini fiziksel dünyanın varlığına inanmamakla, raptiyenin şiir kadar iyi olduğunu düşünmekle, Hitler'i standart dışı zevkleri olan birisi olarak görmekle ve hatta yakın zamanda başıma geldiği gibi –Tanrı korusun– "siyasi görüşü [olmamakla]" (Rabinow 1983: 70) suçlanırken bulmak demektir. Sizin görüşünüzü savunmayan birisinin karşıt görüşü savunduğu ya da sadece herhangi bir görüşe sahip olmadığı kanısı, gerçekliğin sıkı sıkıya inanmadığımız sürece kaybolup gideceğinden korkanlara bunun ver-

diği rahatlık ne olursa olsun, anti-görececilik tartışmasında açıklık getirmek yönünden değil de, artık faydası olmayacak bir şekilde pek çok insanın savunmadığı şeyin ne olduğuyla ilgili uzun uzadıya tanımlama yapmak için epeyce zaman harcamasına neden olmuştur.

Bütün bunlar antropolojiyle ilgilidir çünkü, elbette, büyük oranda yetersiz tanımlanmış olan görececilik fikriyle genel entelektüel huzur bozulmuştur. İlk günlerimizden itibaren, antropolojide kuramın –evrimcilik, yayılmacılık ya da *elementargedankenisch* [temel fikriyatçılık –ç.n.]– göreceli olmak dışında her şey olduğu zamanda dâhi, daha geniş bir dünya için sahip olduğumuzu zannettiğimiz mesaj, Alaska ya da D'Entrecasteaux'ta şeyleri farklı bir şekilde gördüklerinden ve bu şeyleri başka türlü yaptıklarından, kendi gördüklerimize ve yaptıklarımıza olan inancımız ve bunların paylaşımı için başkalarının bakış açısını değiştirmeye yönelik çözümümüz oldukça kötü bir biçimde temellendirilmiş bir mesajdı. Bu noktanın anlaşılması da çoğunlukla sorunludur. Bizim alanımızın düşünce, ahlak ve estetik yargılardaki mutlakçılığa karşı yoğun bir tartışma içeriyor gibi görünmesine neden olan şey, antropolojik kuram değildir; antropolojik verilerdir: görenekler, kranyumlar, yaşam alanları ve söz dağarcıkları. Alanımıza görececi virüsü bulaştıranların, Avrupa'dan Westermarck'ın desteği ile birlikte, Boas, Benedict ve Melville Herskovits olduğu ve bizi bundan kurtaranların da, Lévi-Strauss'dan gelen benzer bir destekle birlikte, Kroeber, Kluckhohn ve Redfield olduğu fikri, bütün bu tartışmayı karıştıran bir diğer mitten başka bir şey değildir. Nihayetinde, Montaigne (1978: 202-214), duyduğu kadarıyla, Kariblerin külot pantolon giymedikleri gerçeğinden göreceli ya da göreceli gibi görünen sonuçlar çıkartabiliyordu; *Kültür Örüntüleri*'ni okumasına gerek yoktu. Hatta daha da önceleri, Herodot, kendi babalarını yedikleri söylenilen erkek-

ler arasında, "Kalatiyanlar olarak adlandırılan bazı Hindular" üzerine kafa yorarken, tahmin edilebileceği üzere, benzer bir sonuca varmıştı (Herodot 1859-61).

Görececi yönelimin ya da daha doğrusu görececi yönelimli antropolojinin genellikle kendi materyalleriyle ilgili çok fazla işlem yapanlarda yol açtığı bu durum, aslında alanın içinde bir anlamda zımnen vardır; belki de özellikle kültürel antropolojide ama arkeoloji, antropolojik dilbilim ve fizik antropolojinin de çoğunda vardır. Kimse Nayar anayanlılığı, Aztek kurban etme törenleri, Hopi dilinde fiil ya da hominid değişimin karmaşıklığına dair uzun uzadıya bir şey okuyamaz ve en azından, yine Montaigne'in sözleriyle,

> herkes kendi pratiği olmayan her türlü şeye barbarlık der... çünkü içinde yaşadığımız ülkenin fikirleri ve geleneklerinin örnekleri ve tasarımları dışında bir başka akli ölçütümüzün olmadığı

olasılığını dikkate almaz (1978: 205, içinde Todorov 1983: 113-114).[1] Sorunları ne olursa olsun ve daha incelikle nasıl ifade edilirse edilsin, bu fikir antropoloji ortadan kalkmadığı sürece ortadan kalkmayacak gibi duruyor.

Girişimimiz ilerledikçe ve bulgularımız daha ayrıntılı hale geldikçe, hem görececilerin hem de anti-görececilerin, kendi hassasiyetlerine göre, tepki gösterdikleri şeyin bu olduğu ortaya çıktı. Hayalet evliliği, malın-mülkün törensel imhası, inisiyasyon amaçlı oral seks, soylu kurbanı ve (Desem mi ki? Yine bozulur mu?) kayıtsız ergen seksiyle ilgili başka başka yerlerden gelen haberlerin, zihni doğal olarak şeylerin bir "başka iğrenç yaratıklar başka örf ve adetler" görünümüne yönelttiğinin farkına varılması, bizleri akıl fikir adına bu eğilime karşı koymaya ya da aynı nedenlerle sahiplenmeye ikna etmek için tasarlanmış olan, sırayla, öfke dolu, çaresiz ve coşkulu tartışmalara yol açmıştır. Antropolojik araştırmanın daha

kapsamlı içerimleriyle ilgili bir tartışma gibi görünen şey, aslında bunlarla birlikte nasıl yaşanacağıyla ilgili bir tartışmadır.

Bu gerçek bir kez anlaşıldığında ve "görececilik" ile "anti-görececilik", Kroeber'in bir zamanlar antropolojinin merkezkaç kuvveti –uzak yerler, uzak zamanlar, uzak türler... uzak gramerler– olarak adlandırdığı şeyin bizlerin şey duyusunu etkilediği biçime karşı genel tepkiler olarak görüldüğünde, bütün tartışma daha da netleşmektedir. Benedict ve Herskovits'in talep ettiği hoşgörü ile Zunilerin ve Dahomeylerin talep ettikleri hoşgörüden yoksun tutku arasında varsayılan uyuşmazlık pek çok amatör mantıkçının zannettiği gibi basit bir çelişkiyi değil, fakat onlarla ilgili çok sayıdaki düşünceden kaynaklanan, birtakım şeylerle bu kadar dolu olan dünyada çabukça yargıya varmanın bir hatadan çok, bir suç olduğuna ilişkin bir algının ifadesini gösterir. Benzer şekilde, Kroeber ve Kluckhohn'un pan-kültürel gerçeklikleri –Kroeber'inkiler daha çok hezeyan ve menstrüasyon gibi karmaşık yaradılış meseleleriyle, Kluckhohn'unkiler iç-grupta yalan söyleme ve adam öldürme gibi karmaşık sosyal meselelerle ilgiliydi– sadece göründükleri gibi keyfi, kişisel takıntıları değil, fakat genel olarak *antropōs* hakkında çok sayıdaki düşünceden kaynaklanan, bir şey herhangi bir yerde sağlama alınamıyorsa, hiçbir yerde sağlama alınamayacağına ilişkin çok daha büyük bir endişenin ifadesini gösterir. Kuram burada –şeylere nasıl bakacağımızın doğru dürüst bir şekilde açıklanması konusunda bu samimi tavsiyeleri böyle adlandırmak gerekirse– analitik bir münazaradan ziyade, uyarı amaçlı bir söyleşidir. Bize sunulan dertlerden dert seçmektir.

Görececilerin, sözde, bizden endişe etmemizi istedikleri şey dar görüşlülüktür –bizim kendi toplumumuzun aşırı pekiştirilmiş ve aşırı değer atfedilmiş kabulleri tarafından algılarımızın köreltilmesi, idrak kabiliyetimizin kısıtlanması ve sempati-

lerimizin daraltılması tehlikesidir. Anti-görececilerin kendi ifadeleriyle endişe etmemizi istedikleri şey ve sürekli endişe ettikleri şey, sanki bütün ruhumuz sonuna kadar buna bağımlıymış gibi, her şeyin diğer her şey kadar önemli dolayısıyla önemsiz olduğu bir tür ruhani entropi, kimsenin kimseyi anlayamadığı (*heat death*)* bir zihinsel durumdur: her şey kendine aittir, sen kendi paranı ödersin ve kendi tercihini yaparsın, ben bilirim neden hoşlandığımı, güneyde olmadığını, *tout comprendre, c'est tout pardonner* [her şeyi anlamak, her şeyi affetmek –ç.n.] olduğunu.

Çok önceden belirttiğim gibi, ben kendi adıma dar görüşlülüğü dünyada gerçekte olup bitenlerle ilgili olduğu ölçüde daha gerçek bir endişe olarak görüyorum. (Ama o konuda bile, mesele abartılmış olabilir: Thurber'ın harika "özdeyiş"inde olduğu gibi, "çok fazla geriye yaslanırsan suratının üstüne dahi düşebilirsin.") Neyin doğru neyin doğru olmadığı ya da iyi ya da güzel olduğu konusunda hiçbir görüşe sahip olmayarak kozmopolit bir zihin yapısında çok sayıda antropoloji okuyucusunun olduğu imajı bana büyük oranda bir fantezi gibi geliyor. Rodeo Caddesi ya da Times Meydanı civarında kimi gerçek nihilistler olabilir, fakat bunların çoğunun başka kültürlerle ilgili iddialara yönelik aşırı duyarlılığın bir sonucu olarak böyle olduklarından şüpheliyim ve en azından benim karşılaştığım ve hakkında okuduğum insanların, kendim de dâhil olmak üzere, hepsi şuna buna aşırı gönül vermiş, genellikle

---

* Geertz, burada termodinamiğin 2. kanununda yer alan bir kavramı kullanmaktadır. "Heat death", izole sistemlerde azami entropi (iş yapma yeteneği olmayan enerji) aşamasında enerjinin mevcut olmaması durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla yararlı çalışmayı mümkün kılacak şekilde sistem ile çevresi arasında bir ısı alışverişi olmaz. Bu analoji yoluyla, anti-görececilerin başkalarını bilmek için o gruptan olmak gerektiğini ileri süren anlayışın birbirimizi anlayamayarak küçük homojen dünyalarımıza hapsolacağımız bir durumu ortaya çıkarma tehlikesine işaret ettiğinden bahsedilmektedir. (NSA)

kendi bakış açılarından bakan kişilerdir. "Bu, boyalı bir şeytandan korkan çocukluk çağı gözüdür": anti-görececilik kendi endişelerini büyük oranda uydurmuştur.

II

Ama acaba abartıyor muyum? Şüphesiz takur tukur eden sukabaklarının gök gürültüsüne neden olamayacağından ve insan yemenin yanlış olduğundan emin olan anti-görececiler, o kadar da telaşlı olmayabilirler mi? O zaman bir romancı, filozof, *précieux* ve antropologların yöntemlerinin bir gözlemcisi olan William Gass'ı (1981: 53-54) dinleyelim:

> Antropolog olsun ya da olmasın, hepimiz onlara "yerliler" – küçük, uzak, orman ve ada halkı– dedik ve nihayet bu nitelemedeki bilimsel olmayan züppeliğin farkına vardık. En saygın dergilerimiz bile onları herhangi bir yanlışlık görmeksizin çıplak resmettiler, çünkü onların sarkık ya da dik memeleri bir ineğin memesi kadar insanlık dışıydı. Kısacası aklımız başımıza geldi ve onları giydirdik. Bizler kendi bakış açımıza, kendi yerel doğrularımıza güvensizlik geliştirdik ve kendisi en kötü abartılardan birisi olmasına rağmen görecelliği kucakladık ve her biri bir toplumu bir bütün oluşturacak şekilde birleştiren, iletişim kuran ve yapılaştıran kültürler arasında hoş bir eşitliği destekledik. Büyük bir üstünlük duygusu beyaz adamın yüküydü ve bu yük atılarak yerine aynı derecede ağır bir suçluluk duygusu koyuldu.
>
> Nasıl ki bir cerrahtan "Öldü ve nihayet kurtulduk" demesini bekleyemezsek, bir antropologdan da iş elbisesini çıkartır gibi henüz incelediği bir topluluktan ayrılırken "Ne kötü bir hayat!" demesini bekleyemeyiz. Çünkü yerliler yoksul, kirli ve yara bere içinde ve hatta daha güçlü ayaklar altında bir paspas gibi ezilmiş ve üstelik hızla kayboluyor olsalar da, yine de gözlemci onların ne kadar sık gülümsediklerine ya da çocukların ne kadar az kavga ettiklerine ve ne kadar huzurlu olduklarına

dikkat çekebilir. Huzurlu yaşamlarından dolayı Zunileri ve "mutlu kalplerinden" dolayı Navaholları kıskanabiliriz.

Yiyecek tabularında, infibulasyonun ya da klitoridektominin kimi işlevsel anlamları olduğunu gördüğümüzde oldukça rahatlamamız hayret vericiydi ve eğer insanları kurban etme ya da kafa avcılığı ile ilgili olarak hâlâ ahlâken sarsıldığımızı hissetseydik, açıktır ki hâlâ dar bir modern Avrupalı bakış açısına sıkışmış, sempati duymamış ve anlamamış –anlayamamış olurduk. Fakat tabu olmaksızın cinsel ilişkiye girmesine izin verilen, sıcak sahillerde miskin miskin yaşayan kabilelerdeki bazı ergenlerle karşılaştığımızda, bunun onları, bizim kendi gençliğimizin streslerinden uzaklaştırıp uzaklaştırmadığını merak ettik ve gizlice öyle olmamasını ümit ettik.

Bazı antropologlar Eliot ve Arnold ve Emerson için çok kutsal olan ahlaki bakış açısını demir attıkları her türlü şeyden kurtararak (bilim ve sanat da Oluşun akışında akıp gider), nesnel bilgiye olan her türlü inancı bilgisizce Kitabı Mukaddes'e ait gerçekçilikle aynı şeymiş gibi "köktencilik" olarak adlandırdılar ve insanın toplam değişebilirliğinin ve bu şartlar altındaki bütün sosyolojinin artık bilgi olarak değil fakat sadece *doxa* ya da "kanaat" olarak değerlendirilebileceğini iddia ettiler.

Bu aşırı heyecanlı "antropolojik bakış açısı" tasavvuru, her şeyden önce yanlış anlaşılmış olan karikatürize tartışmaların (Gass'ın fikirlerinden birisi Mary Douglas'ın bir tür septik olduğu şeklindedir ve kendisinden daha akıllı olan Benedict'in hicvini tamamen atlamıştır) derinliklerinden gelerek, cevap bulunması gereken pek çok şeyle bizi baş başa bırakmaktadır. Fakat meslek içinde dâhi, suçlamalar, gerçek bir bilime yakışacak şekilde pek az özgünlükte ifade edilse de, önemsenecek bir değer taşımazlar. I. C. Jarvie'ye (1983: 45,46) göre, görececiliğin ("[B]ütün değerlendirmelerin şu ya da bu standarda bağlı değerlendirmeler olduğu ve standartların kültürlerden türetildiği iddiası"),

> şu sakıncalı sonuçları vardır: öyle ki, insanın yaptığı işle ilgili eleştirel değerlendirmeyi sınırlandırarak bizleri çalışamaz duruma getirir, mekanikleştirir, iletişimsel etkileşime girmemizi engeller; yani, kültürlerarası, alt-kültürlerarası olarak eleştiri yapamaz hale getirir; nihayetinde, görececilik eleştiriye yer bırakmaz. [G]örececiliğin arkasında nihilizmin karaltısı belirir.

Önden, arkada olduğundan daha çok, kulağa bir korkuluk ve cüzamlı çanı gibi sesler geliyor: aklı başında olan hiçbirimiz kesinlikle bizi bir kimseyle iletişim kurmaktan aciz hale getirecek şekilde mekanikleştirecek bir görüşü koşarak sahiplenmez. Son bir örnek vermek gerekirse, eleştirel güçlerinizi sekteye uğratacak olan bu berbat sahtekârdan kaçınmanın geldiği son nokta, Paul Johnson'un (1983) 1917'den bu yana dünya tarihini konu alan son derece sert yeni kitabı *Modern Times*, "A Relativistic World" (Hugh Thomas'ın [1983] *TLS*'deki kitap eleştirisi daha uygun bir ifadeyle "Görececilik cehennemi" olarak adlandırılmıştı) başlığını taşıyan bir bölümle başlayarak, bütün bu modern felaketi –Lenin ve Hitler, Amin, Bokassa, Sukarno, Mao, Nasser ve Hammarskjöld, Yapısalcılık, Yeni Düzen*, Holokost, her iki dünya savaşı, 1968, enflasyon, Şinto militarizmi, OPEC ve Hindistan'ın bağımsızlığı– "görececi sapkın inanış" denilen bir şeyin sonuçları olarak açıklamaktadır. Einstein'ın mutlak hareketi bilişsel yönden yıkarak ortadan kaldırması ve Joyce'un mutlak anlatıyı estetik yönden yıkarak ortadan kaldırması gibi, "Yaratıcı Alman bilim insanlarından büyük üçlü", Nietszche, Marx ve (Frazer'dan –bizim katkımızla– aldığı büyük yardımlarla) Freud, 19. yüzyılı ahlaken ortadan kaldırdılar:

> Marx asıl dinamikleri iktisadi çıkar olan bir dünya tasvir etti. Freud'a göre temel dürtü cinseldi. Üçlünün sonuncusu olan

---

* Yeni Düzen (The New Deal), ABD Başkanlarından Franklin D. Roosevelt'in iktisadi gelişme ve sosyal reformla ilgili siyasi programı. (NSA)

> Nietzsche ayrıca bir ateistti. [ve o] [Tanrı'nın ölümünü] ...dramatik sonuçlar yaratacak olan tarihi bir olay olarak... gördü... Gelişmiş ırklar arasında, dini içtepilerin azalışı ve nihai yitişi büyük bir boşluk yaratacaktı. Modern zamanların tarihi büyük oranda bu boşluğun nasıl doldurulacağının tarihiydi. Nietzsche doğru bir şekilde bu boşluğu doldurmaya en uygun adayın "Güç İstenci" dediği şey olduğunu gördü. ... Dini inancın yerine seküler ideoloji geçecekti. Bir zamanlar totaliter ruban sınıfının doldurduğu mevkiler artık totaliter politikacıların olacaktı. Göreceli bir evrende sürüklenen kılavuzsuz bir dünyayla birlikte, eski düzenin sonu böylesi çeteci devlet adamlarının ortaya çıkması için yapılan bir çağrı oldu. Ortaya çıkmak için ağırdan almadılar. [Johnson 1983: 48]

Başkalarının özeti olarak, bundan sonra belki de George Stocking'in (1982: 176) dediğinin dışında söylenecek çok fazla bir şey kalmıyor:

> ırkçılığa karşı saldırıların payandası olan kültürel görececilik, bir zamanlar sömürgeleştirilmiş halkların geri kalmış teknoekonomik durumlarını gerekçelendiren bir tür yeni-ırkçılık olarak algılanabilir.

Ya da Lionel Tiger'ın (Tiger ve Sepher 1975: 16) özetlediği gibi:

> ["ataerki tarafından kurumsallaştırılan kanunların... sosyal olarak gereksizliğini savunan"] feminist tartışmalar, insan davranışlarını biyolojik süreçlerle açıklamayı reddeden sosyal bilimlerin uzunca bir süredir ayırıcı özelliği olan kültürel görececiliği yansıtmaktadır.

Akılsızca hoşgörü, akılsızca hoşgörüsüzlük; gelişigüzel ideolojik karışım, ideolojik saplantı; eşitlikçi riyakârlık, eşitlikçi basite indirgemecilik –bunların hepsi aynı zafiyetten kaynaklanmaktadır. Refah, Medya, Burjuvazi ya da İktidar Grupları gibi, Kültürel Görececilik de her kötü şeyin nedenidir.

Bunun ticaretini yapan ve bunun üzerine düşünen antropologlar, kendilerinin her türlü dar görüşlülüğü konusunda,

çevrelerindeki her yerden yükselen felsefi huzursuzluğun uğultusundan etkilenmeden kalamazlardı. (Siyasi ve ahlaki kuramın yeniden canlanması, yapı sökümcü edebiyat eleştirisinin ortaya çıkışı, metafizik ve epistemolojide temelci olmayan [*nonfoundationalist*] atmosferin yayılması ve bilim tarihinde geçmişi bugünün kavramlarıyla düzenlemenin ve yöntemciliğin [*method-ism*] reddi ile başlatılan şiddetli tartışmalardan bahsetmiyorum bile.) Farklılık, çeşitlilik, tuhaflık, süreksizlik, karşılaştırılamazlık, benzersizlik vb. üzerine yaptığımız – Empson'un (1955, Kluckhohn 1962: 292-293'de tam tersi amaçlarla alıntılanmıştır) "dev-/-gibi antropolojik sirk bütün kapılarını gürültüyle açıyor [açık tutuyor]" dediği– vurgularımız bizleri başka yerlerdeki şeyler başka türlüdür ve kültür, kültür gibidir demekten fazlasını söyleyemez halde bırakabileceği korkusunu çok arttırmıştır. Hatta o kadar arttırmıştır ki, sanıyorum bunu yatıştırmak için, bizleri yanlış düşünülmüş, bazı çok tanıdık istikametlere yöneltti.

Bu son önerme çağdaş antropolojik düşünce ve araştırmadaki –Harrisoncu "Yükselen Her şey Kesişmelidir" materyalizminden Popperci "Büyük Bölünme" evrimciliğine kadar– birçok noktaya dayanır. (Bizde Bilim... ya da Edebiyat ya da Kuramlar arası Rekabet ya da Kartezyen Bilgi Anlayışı Var... fakat "Onlarda Yok.")[2] Fakat ben burada şu anda büyük önemi olan ya da bir şekilde popüler olan iki şeyden bahsedeceğim: Görececilik karşıtı bir siper olarak bir bağlamdan bağımsız "İnsan Doğası" kavramını yeniden gündeme getirme çabası ve aynı şekilde, bir başka eski dost olan "İnsan Aklı" kavramını yeniden gündeme getirme çabası.

Yine, daha önce bahsettiğim "Tanrıma inanmıyorsan, Şeytanıma inanmalısın" varsayımı altında, ciddiyet sahibi hiç kimsenin sergilemediği ve muhtemelen, orada burada bir anlık da olsa, heves etmeyeceği saçma görüşleri –köktenci, kültür

tamamen tarihsiciliktir ya da ilkel, beyin-bir-yazı tahtasıdır ampirizmi– savunmakla itham edilmemek adına, açık olmakta fayda var. Mesele insanların temel bazı özelliklere sahip biyolojik organizmalar olup olmadıkları değildir. İnsanlar uçamaz ve güvercinler konuşamaz. Ayrıca, nerede olursa olsun onların zihinsel işlevler bakımdan ortaklık gösterip göstermemeleri de değil. Papualılar gıpta eder, Aborjinler hayal eder. Mesele, ritüelleri açıklamaya çalışırken, ekosistemleri analiz ederken, fosil ardışıklığı yorumlarken ya da dilleri karşılaştırırken bu tartışma götürmez olguları ne yapacağımızdır.

III

Temel olarak, etiket-fiyatı *homo* ve asli, katkı maddesiz *sapiens* ile aynı anlama gelen kültürden bağımsız kavramları yeniden tesis etmeye yönelik, bir durumda doğalcı, diğerinde akılcı olan bu iki hareket, kendi genel anlamlarının dışında pek fazla uyuşmayacak şekilde, oldukça farklı biçimler almaktadır. Elbette doğalcı tarafta sosyobiyoloji ve diğer hiper-uyarlanmacı yönelimler bulunmaktadır. Fakat ayrıca psikanaliz, ekoloji, nöroloji, gösterme-ve-işaretleme etolojisi, bazı gelişimsel kuram çeşitleri ve bazı Marksist yaklaşım türlerinden kaynaklanan perspektifler de vardır. Elbette akılcı tarafta, yeni bir entelektüalizm yapısalcılıkla ve başka hiper-mantıkçı yönelimlerle bağlantılıdır. Fakat ayrıca genel dilbilim, deneysel psikoloji, yapay zekâ araştırmaları, taktik ve karşı taktik mikro sosyolojisi, bazı gelişimsel kuram çeşitleri ve bazı Marksist yaklaşım türlerinden kaynaklanan perspektifler de vardır. İster Büyük Varoluş Zinciri'ni sonlandırarak ister uzatarak –köpek postu-

nun altındaki adam,* tüm kültürlere uygun bir zihin– görececilik hayaletini uzaklaştırma çabaları yekpare ve eşgüdümlü tek bir girişimden değil, gevşek ve birbirine karışmayan, her biri kendi nedenlerini ve kendi doğrultusunu dayatan çoklu bir girişimden oluşurlar. Günah bir tane olabilir ama kurtuluş yolları pek çoktur.

İşte bu nedenle, biyolojik, psikolojik, dilbilimsel ya da kültürel (HRAF** ve bunun gibi şeyler) çalışmalardan yola çıkarak bağlamdan bağımsız "İnsan Doğası" ya da "İnsan Aklı" kavramlarını formüle etme çabalarına yönelik, benimki gibi, bir saldırının, araştırma programları olarak bu çalışmalara karşı bir saldırı olduğu yanılgısına düşülmemelidir. Sosyobiyoloji, bence, kendi kafa karışıklığı içinde sona ermeye mahkum bir dejeneratif araştırma programı olsun ya da olmasın ve nörobilim sıra dışı başarıların eşiğindeki ilerlemeci (Imre Lakatos'un [1976] yararlı tamlamalarının kullanımı) bir araştırma programı olsun ya da olmasın, antropologların yapısalcılık, üretici dilbilgisi, etoloji, YZ [Yapay Zeka –ç.n.] psikanaliz, ekoloji, mikro sosyoloji, Marxçılık ya da gelişimsel psikolojiye yönelik olarak çeşitli nüanslarla belki birbirine karışmış, belki karışmamış, hükümlere varmak için ihtiyatlı olmaları, konunun oldukça dışındadır. Tartışılan şey, en azından burada, bilimlerin gerçek ya da sözde geçerliliği değildir. Beni ilgilendiren ve hepimizi ilgilendirmesi gereken şey, tutuculuğun eşiğinde gittikçe artan bir kararlılıkla, bunların yardımıyla temellendirilen ana eksenlerdir.

---

* Christopher Isherwood ve W. H. Auden tarafından yazılıp 1935'te yayımlanmış olan *The Dog Beneath the Skin: Or Where is Francis?* eserine gönderme yapılmaktadır. (NSA)

** HRAF (*Human Relations Area Files*): Beşeri İlişkiler Dosyası, 1949'da Yale Üniversitesi'nden Peter Murdock tarafından hazırlanmış olan yüzlerce topluma ilişkin verinin indekslendiği bir araştırma aracıdır. (NSA)

Doğalcı tarafta bütün bunları anlamak açısından, bu konumun dengeli ve ılımlı bir ifadesi olarak –genel olarak resmi beyanlara dayandığından, neden böyle olduğunu anlamak güç olsa da– büyük çapta kabul gören genel bir tartışmaya göz atabiliriz: Mary Midgeley'in *Beast and Man, The Roots of Human Nature* (1978). *Pilgrim's Progress*'de geçen "bir zamanlar kördüm ama artık görüyorum" tonunda, Midgeley son yıllardaki bu tür söylemlerin belirgin bir özelliğini şöyle yansıtıyor:

> Bu ormana, ilk olarak bir süre önce, o zamanlar İngiliz Ahlak Felsefesi adı altında işlenen küçük kurak bahçenin duvarından atlayarak girdim. Bunu insan doğası ve şeytan meselesi hakkında düşünmek amacıyla yaptım. Dünyadaki şeytanların gerçek olduğunu düşünüyordum. Varlıklarının ne kendi kültürümüz tarafından bize dayatılan bir hayal, ne de bizim istencimiz tarafından yaratılan ve dünyaya dayatılan bir şey olmadığını düşünüyordum. Bu tür fikirler kötü niyetlidir. Tiksindiğimiz şey tercihe bağlı değildir. Kültür elbette detaylarda çeşitlidir, yine de kendi kültürümüzü eleştirebiliriz. Bunun için hangi standardı [tekil oluşuna dikkat edin] kullanacağız? Kültürün tamamlamak ve ifade etmek için tasarlanmış olduğu insan doğasının *temel yapısı* nedir? Bu soru karmaşasında Freudcu ve Jungcu psikologlar tarafından getirilen, ilkesel olarak ümit veren fakat bana çok da açık gelmeyen bazı açıklamalar buldum. Diğer alanlar benim sorunuma biraz ilgi duyuyor gibi görünen ama ... insanların sahip oldukları ortak noktaların nihayetinde çok önemli olmadığını ... söyleme eğiliminde olan antropologlar tarafından işleniyordu: bütün gizemlerin anahtarı kültürde [yatıyordu]. Bu bana sığ geldi. ... [Sonunda] başka türlerin doğasını inceleyen insanlar [Lorenz, Tinbergen, Eibes-Eibesfeldt, Desmond Morris] tarafından yapılan, geleneksel zoolojinin sınırlarının genişletilmesinden ibaret bir açıklamayla karşılaştım. Bu *doğanın* ne olduğu soruna dair – Aristoteles'in ilgilendiği fakat günümüzde özellikle baskın hale gelen sorunlarla doğrudan ilgili Darwin geleneğini ve hatta

> Aristoteles geleneğini izleyen– pek çok çalışma yapmışlardı. [1978: xiv-xv; italikler metnin orijinalinde vardır]

Bu vicdan duyurusunun muamma gibi varsayımları – kültürel yargılar tarafından bize dayatılan hayallerin (fakirlerin değersizliği? Siyahların insan olmadığı? Kadınların akılcı olmadıkları?) gerçek şeytanı temellendirmeye yetecek kadar sağlam olmadıkları; kültürün krema, biyolojinin kek olduğu; nelerden (hippiler? Patronlar? Enteller? ... görececiler?) nefret edeceğimiz konusunda bir tercih hakkımız olmadığı; farklılığın yüzeysel, benzerliğin derin olduğu; Lorenz'in anlaşılması kolay ve Freud'un gizemli birisi olduğu gibi– belki de sahip oldukları etkiyi kaybetmeye terk edilebilirler. Bir bahçeden ötekine geçilse de orman daha çok uzaklarda.

Daha da önemlisi "Darwin'in Aristoteles ile buluştuğu" bu bahçenin nasıl bir şey olduğudur. Ne tür tiksintiler tercihe bağlı olmayacaktır? Ne tür olgular doğal olmayacaktır?

En azından, abartıldıkları zaman –başka şeylerin arasında, karşılıklı hayranlık toplumları,* sadizm, nankörlük, tekdüzelik ve kötürüm olanların dışlanması:

> Bu noktanın kavranması ["öyle ki *doğal* olan asla sadece bir durum ya da faaliyet değildir ... o durum ya da faaliyetin kişinin yaşamının geri kalanıyla orantılı belli bir *düzeyi*dir], pek çok insana bunların kullanışsız olduğunu düşündüren *doğal* gibi kavramlarla ilgili bir zorluğun üstesinden gelinmesini mümkün kılar. Bir şey öneren güçlü anlamlarının yanında, bir şey önermeyen zayıf bir anlama da sahiptirler. Zayıf anlamda, sadizm doğaldır. Bu sadece onun var olduğu anlamına gelir; bizim bunu görmemiz gerekir. ... Fakat güçlü ve mükemmel bir sağduyu içinde, sadistçe davranışın *doğal olmadığını* –mealen bu doğal içtepiye dayalı ve yaşantı yoluyla organize bir faaliyet

---

* Karşılıklı hayranlık toplumları (*mutual admiration societies)* iki veya daha fazla grubun karşılıklı olarak birbirini övme, takdir ve beğenilerini söyleme durumunu ifade eden bir kavramdır. (NSA)

haline getirilen bir hareket tarzının, [Piskopos] Butler'ın dediği gibi "insan doğasının bütün yaradılışına ters" olduğunu– söyleyebiliriz. ... Yani yetişkinlerin yatakta birbirlerini ısırmalarını kabullenmek her anlamda doğalken; öğretmenlerin kendi cinsel tatminleri için çocukları zorbaca incitmeleri değildir. Bu faaliyette maruz bıraktığı gerçek eziyetin ötesinde yanlış bir şey vardır. ... Bu yanlışlığın –doğal olmamanın– örnekleri kurban olarak başka insanların yer almadığı durumlarda da bulunabilir; örneğin, aşırı narsizm, intihar, saplantılı düşünce, ensest ve kendine has karşılıklı hayranlık toplumları. Merkezinin yanlış olduğunu kastederek, "doğal olmayan bir yaşam olduğunu" söyleriz. Başkalarını kurbanlaştıran başka bazı örnekler, yön değiştiren saldırganlık, kötürüm olanlardan sakınma, nankörlük, kindarlık ve akraba katilliğidir. Bütün bunlar insan doğasının parçası olan belli başlı içtepilerden kaynaklanmaları nedeniyle *doğaldır*. ∴ Ne var ki doğayı tam anlamıyla düşündüğümüzde, sadece bir araya gelmiş parçalar olarak değil, organize bir bütün olarak baktığımızda, yön değiştiren saldırganlık ve benzerlerinin kesinlikle *doğal olmadıkları* söylenebilir. Bunlar kendi başlarına bırakılırlarsa bütünün şeklini bozacak parçalardır. [Midgeley 1978: 79-80; italikler orijinal metinde vardır]*

Son zamanlarda entelektüel tartışmanın en popüler safsatalarından birisini meşrulaştırmasının dışında, güçlü bir tartışma biçimini ileri sürerek ve zayıf olanı savunarak (dişlerini fazla geçirmediğin sürece sadizm doğaldır), bu küçük kavram hokkabazlığı oyunu (doğayı "tam anlamıyla" düşündüğümüzde doğal olan, doğal olmayabilir) bütün bu İnsan Doğası iddialarının temel tezini tekrarlamaktadır: erdem (aynı şekilde bilişsel, estetik ve ahlaki) ve ahlaksızlık neyse, zindelik ve rahatsızlık, normallik ve anormallik, sağlık ve hastalık da odur. İnsanın görevi, kendi akciğerleri ya da tiroidi gibi, uygun biçimde

* "Monotonluk" örneği dipnottadır ("Monotonluğun kendisi anormal bir aşırılıktır").

işlev görmektir. Kötürümlerden sakınım kendi sağlığınız için tehlikeli olabilir.

Ya da, bir siyaset bilimci ve Midgeley'in takipçisi Stephen Salkever'ın (1983: 210) dediği gibi:

> Belki de yeteri kadar iyi bir işlevselci sosyal bilim için en gelişmiş model ya da örnek, tıp tarafından sağlanandır. Hekim için, bireysel bir organizmanın fiziksel özellikleri, bu bağımsız fiziksel sistemin karşı karşıya kaldığı sorunlarla ilgili temel bir kavrayış ışığında ve organizmanın bu sorunlarla bağlantılı genel bir sağlık ya da iyi-işleyen durum algısı ışığında anlaşılabilir. Bir hastayı anlamak, onun, Yunanların *aretè* dedikleri bir standart türü olan, fiziksel iyilik halinin istikrarlı ve nesnel standardına göre az çok sağlıklı olarak anlaşılmasıdır. Bu kelime artık genellikle "erdem" olarak çevrilmektedir, fakat Plato ve Aristoteles'in siyaset felsefesinde herhangi bir işlevsel analizin öznesinin ayırt edici özelliğine ya da tam ve eksiksiz mükemmelliğine atıfta bulunur.

Yine, son zamanlarda antropoloji içinde nereye bakılsa orada "her şeyin" zihin yapısına "gelip dayandığı" (genler, türleşme, serebral mimarisi, psiko-seksüel yapı...) bir örnek bulunabilir. Hangi ağacı sallasanız aşağı bencil bir özgeci ya da biyogenetik bir yapısalcı düşecektir.

Fakat, bence, ne kolay bir hedefin ne de kendi kendini çökerten bir eserin bir örnek olarak burada yer almaması en iyisidir, en azından daha az ikiyüzlüdür. Şimdi en deneyimli etnograflarımızdan ve en etkili kuramcılarımızdan olduğu kadar en zorlu polemikçilerimizden birisinin görüşlerini, özellikle en yeni görüşlerini kısaca değerlendirmeme izin verin: Melford Spiro. Daha az tanınan ve daha az ihtiyatlı, dolayısıyla sizi çok daha kolay sarsıcı akademik örnekler bulunabilir. Fakat söz konusu olan Spiro olduğunda, en azından hevesli ya da bir popüler biri olarak kolaylıkla göz ardı edilebilecek marjinal bir istisnai kişiyle –bir Morris ya da bir Ardrey– değil, di-

siplinin merkezindeki ya da merkezine çok yakın büyük bir figürle ilgileniyoruz demektir.

Spiro'nun yakın tarihte *Homo* antropolojinin "derinliklerine" yaptığı çok önemli girişimler –önce kibutza dair kendi materyalinde ve sonra Malinowski'nin Trobriand'a ilişkin materyalinde, Freudcu aile içi aşk hikâyelerini yeniden keşfi– herkesçe bilinir ve sanırım, onların okuyucuları için oldukça ortodoks türden bir psikanalitik kuramın genelinde olduğu gibi inandırıcı olacak ya da olmayacaktır. Fakat ben onun bu temelde geliştirdiği Karşınızda Sıradan İnsan anti-göreciliğine göre bununla daha az ilgileniyorum. Ve bununla ilgili bir fikir edinmek açısından, geçmişteki kafa karışıklıklarından mevcut düşünce berraklığına doğru gelişimini özetleyen yeni bir makalesi (Spiro 1978) oldukça faydalı olacaktır. "Culture and Human Nature" başlıklı bu makale eleştirilere oldukça açık, pek de yenilikçi olmayan kuramsal perspektifine göre çok daha yaygın bir ruh haline ve bir düşünce savruluşuna sahiptir.

Spiro'nun makalesi, yukarıda bahsettiğim gibi, anti-görececi literatürde genellikle göze çarpan bir "çocukken bir çocuk gibi konuşuyordum fakat artık büyüdüğümden çocukça şeyleri terk ettim" üslubunu paylaşmaktadır. (Aslında, güney Kaliforniyalı –anlaşılan oralarda görececilik açık ve mevcut bir tehlike gibi görünüyor– bir antropoloğun kendi kurtuluş belgesi olan "Eski bir Kültürel Görececinin İtirafları"[3] adını verdiği makaleye daha iyi bir başlık bulunabilirdi.)

Spiro savunmasına 1940'ların ilk yıllarında antropolojiye girdiğinde Marxçı geçmişinin ve çok fazla İngiliz felsefesi derslerinin kendisini köktenci bir şekilde çevreci insan görüşüne götürdüğünü, dolayısıyla zihnin bir *tabula rasa* olduğu iddiasını, sosyal belirlenimci bir davranış anlayışını ve kültürel görececi, elbette ... kültür görüşünü kabul ettiği ikrarıyla başlamakta ve zamanla nasıl olup bu görüşleri terk ederek yerine

tam tersi görüşler koyduğunun hikâyesini didaktik, ders çıkartılabilecek şekilde anlatarak, bunun kökenini kendi alan gezilerinde bulmaktadır. Ifaluk'ta, çok az sosyal saldırganlık gösteren bir halkın her şeye rağmen düşmanca duygulardan kurtulamadığını ortaya çıkardı. İsrail'de, kibutzun "tamamen ortakçı ve işbirlikçi sistem[inde] yetiştirilen" ve uysal, müşfik ve rekabetçi olmayacak şekilde sosyalleştirilen çocukların, eşyalarını paylaşmaları istendiğinde ve buna zorlandıklarında oldukça itirazcı ve saldırgan olduklarını gördü. Ayrıca Burma'da, duyarlı varoluşun geçici olduğu –Budist nirvana ve bağlılıktan kurtulma– inancının gündelik yaşamın anlık ihtiyaçlarına ilginin azalmasına neden olmadığını ortaya çıkardı.

> Özetle, [alan araştırmalarım] beni pek çok güdüsel yatkınlıkların [ve] pek çok bilişsel yönelimin [de] kültürel olarak değişmediğine ikna etti. Bu değişmeyen yatkınlıklar ve yönelimler ... pan-insanın biyolojik ve kültürel sabitlerinden kaynaklanmakta ve geçerli antropolojik görüşle birlikte, benim daha önce başka bir etnosantrik yanlılık olarak reddettiğim evrensel insan doğasını içermektedirler. [Spiro 1978: 349-350]

Mikronezya'dan Ortadoğu'ya kadar çeşitli halklara ilişkin olarak resmedilen, hınzırca hedonik ilgilerinin peşinden koşan asabi ahlakçılar şeklindeki bir portrenin, Spiro'nun evrensel insan doğası görüşüne bazı etnosantrik yanlılıkların yine de yapışıp kaldığı şüphesini tamamen giderip gidermeyeceğini bekleyip görmek gerekiyor.* Gayet net olarak görülen şey, bu konuda oldukça açık olduğundan, tıbbi işlevselcilikten medet umma gibi, farklı düşünce türlerinin, zararlı bir göreceliliğin zararlı sonuçlarının bizi şu meselelerden korumak için tasarlanmış olduğudur:

---

* Spiro'nun, Mikronezya'daki Ifaluklar arasında, İsrail kibutzlarında, Birmanya'daki bir köyde yaptığı alan çalışmalarına göndermede bulunuluyor. (NSA)

> Kültürel görececilik kavramı ... genelde ırkçı fikirlere ve özelde ilkel zihniyet fikrine karşı savaşmak üzere kullanılmıştır. . . . [Fakat] kültürel görececilik, en azından bazı antropologlar tarafından, bir tür tersine çevrilmiş ırkçılığı devam ettirmek için de kullanılmıştır. Yani, sonuçta Batı Kültürünün ve bunun ürettiği zihniyeti küçümseyen güçlü bir kültürel eleştiri aracı olarak kullanılmıştır. İlkelcilik felsefesinin benimsenmesiyle ... ilkel insan imgesi ... kişisel ütopya arayışlarını devam ettiren bir araç ve/veya Batılı insana ve Batılı topluma yönelik kişisel hoşnutsuzluğu ifade eden bir dayanak olarak kullanılmıştır. Benimsenen stratejiler aşağıdaki gibi çeşitli biçimler almışlardır. (1) Batı toplumlarındaki özel mülkiyeti ya da eşitsizliği ya da saldırganlığı ortadan kaldırma girişimlerinin oldukça gerçekçi bir şekilde başarı şansı vardır çünkü bu türden durumlar pek çok ilkel toplumda görülebilir. (2) En azından bazı ilkellerle karşılaştırıldığında Batılı insan benzersiz bir şekilde rekabetçi, savaşkan, sapkınlığa karşı hoşgörüsüz, cinsiyetçi vesairedir. (3) Paranoya ille de bir hastalık değildir, çünkü paranoid düşünce kimi ilkel topluluklarda kurumsallaşmıştır; homoseksüellik bir sapkınlık değildir, çünkü homoseksüeller bazı ilkel toplumlarda kültürel olarak örnek alınır; tek eşlilik uygulanabilir değildir, çünkü ilkel toplumlardaki en yaygın evlilik şekli çok eşliliktir. [Spiro 1978: 336]

Sonsuz uzunlukta olabilecek tercihe bağlı olmayan iğrençlikler listesine birkaç madde daha eklemek dışında, "tersyüz edilmiş ırkçılıkla," "ütopya arayışlarıyla" ve "ilkelcilik felsefesiyle" ilgili bütün bu şikâyetler arasında gerçekten son derece önemli adım, "sapkınlık" fikrinin fraternal çokeşlilik gibi istatistiksel bir tuhaflık olarak değil de, aritmik kalp atışı gibi mevcut bir normdan bir sapma olarak tasarlanmış olmasıdır. Çünkü Kanun Koyucunun Arkadaşı, Midgeley'in doğal olan doğal (saldırganlık, eşitsizlik) ve doğal olmayan doğal (paranoya, eşcinsellik) arasındaki geçişi, bu fikir sayesinde mümkün olur. Deve burnunu bir kez çadırın –aslında tüm kabinle-

rinden çığlıklar yükselen kargaşa halindeki sirk– içine soktu mu ciddi bir sorun başlamış demektir.

Aynı cilt içinde Spiro'nun makalesine eşlik eden Robert Edgerton'un (1978) "The Study of Deviance, Marginal Man or Everyman"de sorun daha ne kadar net görülebilir ki? Zihinsel engelli Amerikalılar ve interseksüel Afrikalılar arasında yaptığı oldukça ilginç çalışmaları da dâhil olmak üzere antropolojideki, psikolojideki ve sosyolojideki sapkınlık incelemelerinin faydalı, oldukça eklektik bir değerlendirmesinden sonra, Edgerton bu tür bir araştırmayı gerçekten üretken kılabilmek için gerekli olan şeyin bağlamdan bağımsız bir insan doğası anlayışı –"hepimizin paylaştığı, genetik olarak kodlanmış davranış potansiyellerimizin" "[evrensel] sapkınlık eğilimimizin altında yatan şey" olarak görülmesi– olduğu sonucuna – ampulün yanması gibi– varmıştır. İnsanın kendini koruma "içgüdüsü", kaçma/kavga mekanizması ve can sıkıntısına tahammülsüzlüğü örneklenmiştir ve ben bir tartışmada, bütün saflığımla, euhemerosçuluk ve rastgele ilkel cinselliğiyle birlikte, antropolojiden yola çıkarak, bilim cephesinde her şey yolunda giderse zaman içinde sadece bireylerin değil de bütün bir toplumun sapkın, yetersiz, başarısız, doğal olmayan olarak değerlendirilebileceğinin öne sürüldüğünü düşünmüştüm:

> Hâlâ en önemli olan şey bir toplumun göreceli yeterliliği ile ilgili herhangi bir önermeyi test edemeyişimizdir. Antropolojideki görececi geleneğimiz, insan doğasına aykırı olan, sapkın bir toplum gibi bir şeyin olabileceği fikrini bırakmak konusunda yavaş olmuştur. ... Yine de sapkın toplum fikri sosyolojideki ve başka alanlardaki yabancılaşma geleneğinin merkezinde yer alır ve antropolojik kuram için bir sorun teşkil eder. Çünkü insan doğasıyla ilgili çok az şey biliyoruz ... ve nasıl olduğu bir yana herhangi bir toplumun başarısız olup olmadığını dâhi söyleyemeyiz. ... Ne var ki herhangi bir kent gazetesindeki artan oranlardaki cinayet, intihar, tecavüz ve başka şiddet suç hi-

> kâyelerine bakılması sorunun sadece kuramla değil, modern dünyada hayatta kalma sorunuyla da ilgili olduğunu göstermeye yeterli olabilir. [Edgerton 1978: 470]

Böylece döngü kapanır; kapı çarpar. Her fırsatta şaşkınlık verici bir takıntı gibi gündeme getirilen görececilik korkusu, kültürel çeşitliliğin, tüm uzam ve zamanda, değişmeyen, temel bir gerçeklikle ilgili bazıları yararlı, bazıları yararsız bir dizi ifadeyle, insanın temel doğasıyla aynı anlama geldiği ve antropolojinin, bu ifadelerin belirsizliği arasından bu gerçeğin esasını görme çabasıyla aynı anlama geldiği bir duruma yol açmıştır. Herhangi bir şekle rahatça girebilen, kapsamlı, şematik ve içeriğe-aç Wilsoncu, Lorenzci, Freudcu, Marxçı, Benthamcı, Aristotelesçi (adı bilinmeyen bir dâhinin söylediği gibi "İnsan Doğasının temel özelliklerinden birisi, ayrı bir yargı gücüdür ") bir kavram, insan davranışı, cinayet, intihar, tecavüz ... Batı kültürünün bozulması anlayışına gelip dayanır. Bazı çarkların ürettiği bazı tanrılar, belki de ederinden çok tutmaktadır.

IV

Görececi Drakula'ya karşı koruyucu bir haç olarak gösterilen, diğer bir aldatmaca olan, "İnsan Zihni" hakkında biraz daha kısa ve öz olabilirim; önemli bir ayrıntı olmasa da, genel örüntü bakımından neredeyse aynıdır. "Gerçek" açıklamanın ayrıcalıklı bir dilini (bu fikre bilimsel fantezi olduğu düşüncesiyle saldıran Richard Rorty'nin [1983; karş. Rorty 1979] ifade ettiği gibi, "doğanın kendi sözcük dağarcığı"); ve gerçekte hangi dil –Shannon'un mu? Saussure'nin mi? Piaget'nin mi?– olduğuyla ilgili aynı derin görüş ayrılığını desteklemeye yönelik bir çaba vardır. Çeşitliliği yüzeyde ve evrenselliği derinde görmek yönünde aynı eğilim vardır. Ayrıca yorumları, iyi kötü, az çok anlamak çabasıyla nesnelere –toplumlar, kültürler,

diller– kazandırılan inşalar olarak değil de, bu gibi nesnelerin düşüncelerimizi etkileyen özsel özellikleri olarak sunmak için aynı arzu vardır.Elbette arada farklılıklar da vardır. Düzenleyici bir fikir olarak İnsan Doğası'nın geri dönüşü büyük oranda genetik ve evrim kuramındaki gelişmelerle, İnsan Zihni'ninki ise dilbilim, bilgisayar bilimi ve bilişsel psikolojideki gelişmelerle tetiklenmiştir. Bunlardan birincisinin eğilimi bütün kötülüklerin kaynağını ahlaki görececilik olarak görmek şeklindeyken, ikincisininki suçu kavramsal göreceliliğin üzerine atmak şeklidedir. Ve bir tarafta terapötik söylemin (sağlık ve hastalık, normal ve anormal, işlev ve işlevsizlik) mecazlarını ve imgelerini yeğlemek varken, diğer tarafta bunun karşılığı, epistemolojik söyleminkilere (bilgi ve kanaat, gerçek ve hayal, doğruluk ve yanlışlık) olan düşkünlüktür. Fakat bu farklılıklar, şu an bilimde varmış olduğumuz nihai analize, açıklamaya yönelik ortak isteğin neredeyse hiç yararına değildir. Kuramlarımızı Aklın Yapısı olarak adlandırılan bir şeye bağlamak, bunları tarih ve kültürden yalıtarak İnsanın Yaradılışı olarak adlandırılan şeye dâhil etmenin etkili bir yoludur.

Ancak söz konusu olan antropolojiye gelince, az çok bu iki tartışma türünden kaynaklanan, köktenciden çok göreceli olmasına (ifadeyi mazur görmelisiniz) rağmen, bir nebze ayrı, hatta zıt yönde olmalarını sağlayan, yani İnsan Doğası istikametinin klasik anlayışlarımızdan birisini -"sosyal sapkınlık"- yeniden dikkatlerin merkezine getirmesine, İnsan Zihni istikametinin bir başkasını –"ilkel *(vahşi,* ilksel, yazı-öncesi) düşünce"– geri getirmesine yol açan başka bir farklılık daha vardır. Davranış gizeminin etrafında bir söylemde toplanan antigörececi kaygılar, inançla ilgili olanlar etrafında bir başka söylemde toplanmaktadırlar.

Daha net ifadeyle, "irrasyonel" (ya da "mistik", "mantık öncesi", "duyuşsal" ya da özellikle son zamanlarda, "bilişsel

karşıtı") inançlar etrafında toplanmaktadırlar. Kafatası avcılığı, kölelik, kast ve ayak deformasyonu gibi bu tür asap bozucu uygulamaların olduğu yerde, antropologlar sadece bunların haklılaştırılmasına karşı ahlaki bir mesafe koyabilecekleri kanısıyla eski büyük İnsan Doğası sancağı altında toplanmaya yönelmiş; büyücülük maddeleri, hayvan vasiler, tanrı-krallar ve (biraz sonra geleceğim bir örneğe giriş olması açısından) altından bir kalbi ve ensesinde bir boynuzu olan bir ejderha gibi bu tür alışılmadık kavramların olduğu bir durumda, sadece ampirik bir septisizmi benimseyerek kendilerini bunlardan koruyabilecekleri kanısıyla İnsan Aklı'n etrafında toplanmaya yönelmişlerdir. Rahatsız edici olan şey diğer yarısının nasıl davrandığı değil, fakat –daha da kötüsü– nasıl düşündüğüdür.

Yine, antropolojide farklı saflık, inandırıcılık, tutarlılık ve popülerlik derecelerinde, birbiriyle tamamen uyumlu olmayan çok sayıda rasyonalist ve neo-rasyonalist perspektifler vardır. Kimileri genellikle bilişsel evrenseller olarak adlandırılan formel değişmezliklere, kimileri genellikle bilişsel aşamalar olarak adlandırılan gelişimsel değişmezliklere, kimileri de genellikle bilişsel süreçler olarak adlandırılan operasyonel değişmezliklere başvururlar. Bazılar yapısalcı bazıları Jungcu, bazıları Piagetcidir, bazıları MIT, Bell Labs ya da Carnegie-Mellon'dan gelen son haberlere kulak kabartırlar. Hepsi sebatla bir şeyin peşindedir: Gerçekliğe ulaşılmış, Akıl suda boğulmaktan kurtulmuştur.

Böylelikle paylaştıkları şey, sadece zihinsel işleyişimize olan bir ilgi değildir. Biyolojik yaradılışımıza olan ilgi gibi, bu hem kendi içinde hem de kültür analizi için tartışmasız şekilde İyi Bir Şey'dir ve hevesli bir şekilde "bilişsel bilim" olarak adlandırılan alandaki sözde tüm keşiflerin gerçekten öyle olduğu ortaya çıkmasa bile, bazısı şüphesiz çıkmayacaktır ve bazısı

bizim sadece nasıl düşündüğümüzle ilgili nasıl düşündüğümüzü değil, fakat ne düşündüğümüzle ilgili nasıl düşündüğümüzü önemli oranda değiştirecektir. Bununda ötesinde, Lévi-Strauss'tan Rodney Needham'a kadar, aralarında bir mesafe olsa da, bunların ortak noktası ve faydası tartışmalı olan şey, bir temelci Zihin fikridir. Yani, bunu hâkim bir açıklama terimi olarak, görececi karanlıkta parlayan bir ışık gibi –sözün-özü, tüm-sorumluluk-bende şeklindeki başka sosyal kuramlarda (ve elbette "İnsan Doğası" gibi) bulunan "Üretim Araçları" ya da "Sosyal Yapı" ya da "Mübadele" ya da Enerji" ya da "Kültür" ya da "Simge" gibi– gören düşünce.

Aynen yeni-doğalcılıkta olduğu gibi, yeni-akılcılığın itici gücünün büyük bir kısmını sağlayan ve kendisinin en büyük gerekçesi olarak çalışan, binbir çehresiyle anti-kahraman olan görececilik korkusu, harika bir yeni anti-görececi derleme – ayrıca başkalarını infial duyacak bir seviyeye çıkartmak üzere olağanüstü bir şekilde tasarlanmış, açık sözlü bir görececi eser– olan Martin Hollis ve Steven Lukes'un (1982) editörlüğünü yaptığı *Rationality and Relativism*'de rahatlıkla görülebilir.* Başka şeylerle birlikte, Evans-Pritchard'ın piliç hikâyelerinin** Britanya sosyal biliminde ve Britanya felsefesinin önemli bir bölümünde yol açtığı ("Akılcı süreçler aracılığıyla zamanla ulaşılabilecek mutlak hakikatler var mıdır? Yoksa bütün düşünce şekilleri ve sistemleri kendi içinde tutarlı referans çerçe-

---

* Ayrıca Ian Hacking, Charles Taylor ve Lukes'a ait biraz daha ılımlı, ortada uzlaşan eserler de bulunmaktadır, fakat bunlardan sadece ilki sahte alarmdan gerçekten muaf gibi görünmektedir.

** E.E. Evans Pritchard'ın *The Azande Trickster* (1967) kitabına gönderme yapılmaktadır. Evans-Pritchard'ın Azande toplumundan derlediği 84 hikâye ağırlıklı olarak avcı-toplayıcılıkla ilgilidir; insanlar gibi konuşup davranan hayvan karakterleri bu hikâyelerin ana unsurlarıdır. (NSA)

velerinden bakıldığında eşit şekilde geçerli midir?"*) sözde "akılcılık tartışmasının" (bkz. Wilson 1970; karş. Hanson 1981) bir ürünü olan bu kitap, az çok Tehlikeli (kıyılardaki) Aklı! içermektedir. Editörlerin "görececiliğin ayartıcı teşvikleri sürekli ve yaygındır" şeklindeki girişleri, kimi Cromwellci barikatlara davetiye gibidir: "Görececiliğe giden keyif dolu yol ... akla yatkın savlarla döşenmiştir" (Hollis ve Lukes 1982: 1).

Derlemedeki her üç antropolog da bizi kendimizden korumak için bu çağrılara coşkuyla karşılık vermişlerdir. Ernest Gellner'in (1982) iddiasına göre, Galileo'nun Çocukları olarak bizlerin, gerçekliğin nasıl kurulduğuna dair inandığımız şeye başkalarının inanmamaları durumu, bizim inandığımız şeyin hatasız, "Tek Doğru Görüş" olmadığı gerçeğine karşı bir argüman değildir. Ve özellikle başkaları, hatta Himalayalılar, kendisine kendi dediğine gelmiş gibi göründüklerinden, bunun neredeyse kesinlikle öyle olduğunu düşünmektedir. Robin Horton (1982), nedensellikle ilgili "it-çek" kavramı, beş mekânsal dikotomi (sol/sağ, yukarı/aşağı vs.), bir zamansal trikotomi (önce/eş zamanlı/sonra) ve iki kategorik ayrım (insan/insan olmayan, kendi/öteki) üzerinden birbiriyle ilişkili, orta büyüklükte, dayanıklı nesnelerle dolu dünyaya dair, varlığıyla "Görececilik başarısızlığa mahkûmken Evrenselciliğin bir gün başarılı olmasını" (Horton 1982: 260) garantileyen, sadece önemsiz değişiklikler gösteren, kültürel olarak evrensel bir "temel kuram", bir "bilişsel ortak nüve" ileri sürmektedir.

Fakat bunların ikisine göre kendi akılcı temelinden gayet emin olan (Jerry Fodor'un zihinsel temsillerle ilgili bilgisayımsal görüşü) ve kendi Tek Doğru Görüşü ("mecazi hakikat diye bir şey yoktur") ile Dan Sperber (1982), en güçlü

---

* Parantez içindeki alıntılar, içeriği yansıtan kitabın kapağından alınmıştır.

saldırıyı gerçekleştirmektedir. Görececilik, fevkalade sinsi ("etnografyayı ... anlaşılmaz ve psikolojiyi son derece zor yapıyor) olsa da, savunulamaz bir duruş bile değildir; gerçekten hiçbir şekilde bir duruş olarak nitelendirilemez. Fikirleri yarı fikir, inançları yarı inanç, önermeleri yarı önermelerdir. Bir zamanlar Dorze halkından yaşlı bir kaynak kişisini masumane bir şekilde, belki de o kadar masumane değil, izini sürüp bulduğu ve onu öldürmek için çağırdığı (mecazi gerçeklere karşı temkinli olduğundan, reddetmişti), ensesinde boynuzu olan altın kalpli ejderha gibi, "farklı kültürlere sahip halkların farklı dünyalarda yaşadığı" şeklindeki bu tür "görececi sloganlar" aslında olgulara dayalı inançlar değildir. Bunlar, bilgisayarlardan daha az dikkatli olan bizlerin, tabiatımızda var olan kavramsal kapasitelerimizin izin verdiğinden daha fazla bilgiyi işlemeye çalıştığımızda ortaya çıkan yarı şekillenmiş ve belirsiz temsiller, geçici zihinsel tedbirlerdir. Bilişsel gücümüzü arttırıncaya kadar bunun yerine geçen temsiller olarak bazen kullanışlı olan, ara sıra beklerken oynamaktan zevk aldığımız, hatta bir anda "[dâhiyane] yaratıcı düşüncedeki önerinin kaynakları" olan bu konular, bu plastik kalpli ve boynuzsuz akademik ejderhaların ne demek istediğini, kendi savunucularının dâhi gerçekten anlamadıkları ve anlayamayacakları için doğru olarak kabul ettikleri meseleler değildir. Bunlar, nihayetinde, uyumcu, sahte, yanıltıcı, "hermeneutik-psikedelik", kendine hizmet eden –çok veya az ayrıntılı– safsatalardır:

> Görecelikçiliğe karşı en iyi kanıt ... antropologların kendi faaliyetleriyken, görececiğin en iyi kanıtı antropologların yazdıkları[dır]. ... [Kendi çalışmalarında] adımlarının izini sürerken, antropologlar [alanda] geçmekte çok zorlanmadıkları yüzeysel ve gelişigüzel kültürel sınırları dipsiz kuyuya dönüştürerek, kendi kimlik duygularını korurlar ve bilgili ve sıradan okuyucularına duymak istediklerini sunarlar. [Sperber 1982: 180]

Kısacası, ister sağlam bir sağduyu (uzun uzun karaciğere bakmayı ve zehir uzmanlarını boş verin, nihayetinde her şeyi az ya da çok doğru anlıyoruz), ister düşünceli bir evrensel birlikçilik (daha gelişmiş açıklayıcı şemalardaki, juju ya da genetik bilimindeki farklılıklara rağmen, temelde herkes dünyanın neye benzediğini az çok aynı şekilde kavrar) ya da isterse saldırgan bir bilimcilik ("önermeli tutumlar" ve "temsili inançlar" gibi, gerçekten fikir olan şeyler vardır ve "yolun aşağısında bir ejderha var" ve "farklı kültürlere sahip halklar farklı dünyalarda yaşarlar" gibi, sadece fikir gibi görünen şeyler vardır) şeklinde olsun, dönen dünyanın sabit noktası olarak İnsan Zihni'nin yeniden dirilişi, kültürel çeşitliliğin gücünü elinden alarak kültürel görececilik tehdidini etkisizleştirmektedir. "İnsan Doğası"nda olduğu gibi, ötekiliğin yapı sökümü hakikatin bedelidir. Ama belki de antropoloji tarihi ne bir araya getirdiği malzemelerin ya da hayat verdiği ideallerin ortaya koyduğu, ne de sadece görececilerin kendi okuyucularına duymak istediklerini söyledikleri şey değildir. Soruşturulmayı hak eden bazı ejderhalar –"kızıl havada kana susamışlar"– var.

V

Antropoloji, ejderhaların evcilleştirilmesi ya da onlardan nefret edilmesi veya onların kuram fıçılarında boğulmasıyla değil, onların incelenmesiyle ilgilidir. En azından, bütün bunlar, neyin gerçek neyin gerçek olmadığı, neyin övgüye değer neyin değer olmadığı, neyin akla yatkın neyin yatkın olmadığı konusunda, gördüğünüz üzere, bazı güçlü görüşlerin, bence, nihilist olmaması, öznelci olmaması ve itidalliliği hakkındadır. Halıları çekerek, sehpaları devirerek, maytapları ateşleyerek, dünyanın dengesini bozmada önemli bir başarı elde ettik. Rahatlatmak başkalarının görevi oldu; bizimkiyse tedirgin etmek. Australopitisenler, Triksterler, Klikler, Megalitler –biz

anormal olanı işportada pazarlar, tuhaf olanı kapı kapı dolaşıp satarız. Şaşkınlık Tacirleri...

Şüphesiz bizler ara sıra bu doğrultuda çok fazla ilerledik ve kişisel tuhaflıkları bulmacalara, bulmacaları gizemlere ve gizemleri zırvalara dönüştürdük. Fakat çelişmeyen ve bağdaşmayan şeye, yerli yerinde olmayan gerçekliğe karşı böyle bir düşkünlük, bizleri "Modern Zamanlar"ın kültürel tarihinin önde gelen temasına bağladı. Bu yüzden tarih aslında kendisini başlatan kesinlikler olmadan nasıl devam edileceğini keşfetmek zorunda olan birbiri ardına gelen düşünce alanlarından oluşur. Açıklanamayan gerçek, doğal kanun, yanlışlanamayan-kendi içinde doğru, aşkın güzellik, içkin otorite, eşsiz ifşa ve hatta dışarıdaki dünyayla karşılaşan özde benlik o kadar saldırıya uğradı ki artık daha az yorucu bir geçmişin basitliğini kaybetmiş gibi görünüyorlar. Fakat bilim, hukuk, felsefe, sosyal bilim, siyasal kuram, din ve sağduyulu inatçı ısrarlar her şeye rağmen devam etmeyi başarmıştır. Basitlikleri yeniden canlandırmanın gerekliliği kanıtlanamamıştır.

Bu yüzden bence, bir bilimi harekete geçiren şey bir zamanlar yeterince iyi çalışan ve bizi buraya getiren ve artık yeterince iyi çalışmayıp bizi sürekli tekrar eden açmazlara sürükleyen şeye bağlı kalmama kararlılığıdır. Bir maraton koşucusundan daha hızlı koşan bir şey olmadığından, Aristoteles'in fiziği Stoacı paradokslara rağmen yeterince işe yarıyordu. Teknik araçlar bizde hayal kırıklığı yaratıp duyularla algıladığımız dünyadan belli bir çıkış yolu bulana kadar, Newton'un mekaniği belli-bir-mesafede-etki sorununa rağmen yeterince iyi işe yaramıştı. Mutlak hareketi, Öklidyen uzayı ve evrensel nedenselliği yok eden görececilik –Seks, Diyalektik ve Tanrının Ölümü– değildi. Önünde çaresiz oldukları şeyler düzensiz görüngüler, dalga grupları ve yörüngesel sıçramalardı. Kartezyen *cogito*'yu, ilerlemeci tarih görüşünü ve "Eliot ve Arnold

ve Emerson için oldukça kutsal olan ahlaki bakış açısını" yok eden de Görececilik –"Hermeneutik-Psikedelik" Öznelcilik– değildi. Kendi kategorilerini zora sokan şey sıra dışı gerçeklikleri –beşik kertmesi ve illüzyonist olmayan tarzdaki resimler.

Bu eski zaferlerden uzaklaşıp rehavete düşülmesinde, tek seferlik yeniliklerin bariyerlere dönüşmesinde, antropoloji, günümüzde, öncü bir rol oynamıştır. Dünyanın dindar ve batıl inançlı olarak ikiye ayrılmadığı, ormanlarda heykellerin ve çöllerde resimlerin olduğu, merkezi güç olmadan siyasal düzenin ve yazılı kurallar olmadan ilkeli adaletin mümkün olduğu, aklın normlarının Yunanistan'da belirlenmiş olmadığı, ahlakın evriminin İngiltere'de tamamlanmadığı konusunda ısrar edenler biz olduk. En önemlisi, bizler başkalarının yaşamlarını kendi eleğimizden geçirdikten sonra gördüğümüzde ve onların da kendi eleklerinden geçirerek bizimkine baktıklarında ısrar ettik. Bunun bazılarının dünyanın başımıza yıkıldığını, tekbenciliğin bizi esir aldığını ve aklın, muhakemenin ve hatta doğrudan iletişim olanağının kaybolduğunu düşünmesine yol açması şaşırtıcı değildir. Anlayışların yeniden konumlandırılmasının ve perspektiflerin merkezinin kaymasının daha önce böyle bir etkisi olmuştu. Her zaman yanınızda olan Belarminler* ve birisinin Polinezyalılarla ilgili olarak söylediği gibi, çift gövdeli kanoyla kara gözden kaybolana kadar denize açılmak, belli bir akıl türünü gerektirir.

Fakat en azından yapabildiğimiz kadarıyla, yaptığımız şey budur. Ve bana öyle geliyor ki, tesis ettiğimiz mesafeler ve yerini belirlediğimiz başka yerler artık duyuyu hissedişimizi ve algıyı algılayışımızı değiştirmeye başladığından, aşındırdığından, bir şekilde değişenin sadece yüzeysel ihtiyaçlar olduğu ve

---

* Antik döneme ait, üzerinde sakallı bir yüz kalıbı bulunan topraktan yapılmış bira sürahisi ya da alkollü içki kabı; ayrıca 17. yüzyılda Kardinal Bellarmine'nin karikatürü yer aldığı içki kabı. (NSA)

dünyanın eşiğinden düşmememiz umuduyla eski şarkılara ve eski hikâyelere dönersek, çok yazık olacaktır. Anti-görececiliğe karşı çıkmak, bilgiye tamamen-nasıl-baktığınla-ilgilidir yaklaşımını ya da bir zamanlar Roma'daki ahlaki yaklaşımı reddetmesinden değildir, fakat bunların her ikisinden başka kültür ve bilginin ötesine sadece ahlakı koyarak alt edilebileceğini zannetmesindendir. Şeylerden ihtiyaçlar öyle olmasını gerektiriyor şeklinde bahsetmek artık mümkün değildir. Eğer acı ama gerçekleri istiyorsak, evde kalmalıydık.

Notlar

1 Montaigne'in görececiliğinin benimkine yakın bir tartışması için bkz. Todorov 1983: 113-114.

2 Materyalizm için, Harris 1968; "bilim" ve "Büyük Hendek" için Gellner 1979; "okur-yazarlık" için Goody 1977; "kuramlar arası rekabet" için Horton 1982; "Kartezyen bilgi kavrayışı" için Lukes 1982; karş. Williams 1978. Bütün bu nimetlerin kaynağı olan Popper için Popper 1963, 1977.

3 Baggish 1983. Dünyanın o bölümünden bir başka sorunlu "görececilik meselesi" söylemi için ("1980'lerde genellikle desteklenilmesinden çok reddedildiği görülen etik görececiliğin kısmen boş bıraktığı alanı dolduracak makul bir bakış açısı sunuyorum" [12]), bkz. Hatch 1983.

Kaynakça

Baggish, H. 1983. "Confessions of a Former Cultural Relativist". İçinde Anthropology 83/84içinde. E. Angeloni, der. (der.). Guilford, Conn.: Dushkin Publishing.

Booth, W. 1983. "A New Strategy for Establishing a Truly Democratic Criticism". Daedalus 112: 193-214.

Edgerton, R. 1978. "The Study of Deviance, Marginal Man or Everyman". İçinde The Making of Psychological Anthropology içinde. G. Spindler, (der.) (der.). ss. 444-471. Berkeley: University of California Press.

Empson, W. 1955. Collected Poems. New York: Harcourt, Brace and World.

Gass, W. 1981. "Culture, Self, and Style". Syracuse Scholar 2: 54-68.

Gellner, E. 1982. Spectacles and Predicaments. Cambridge, England: Cambridge University Press.

_____1981. "Relativism and Universals". İçinde Rationality and Relativism içinde. M. Hollis and S. Lukes, (der.). ss. 181-200. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Goody, J. 1977. The Domestication of the Savage Mind. Cambridge, England.: Cambridge University Press.

Hanson, F. A. 1981. "Anthropologie und die Rationalitatsdebatte". İçinde Der Wissenschaftler und das Irrationale, içinde. Cilt 1. H. P. Duerr, (der.) (der.). Frankfurt am Main: Syndikat.

Harris, M. 1968. The Rise of Anthropological Theory. New York: Crowell.

Hatch, E. 1983. Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology. New York: Columbia University Press.

Herodotus. 1859-61. History of Herodotus, Bk. 3. Kitap, Chap. 38 bölüm. New York: Appleton.

Hollis, M. ve S. Lukes. 1981. Rationality and Relativism. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Horton, R. 1982. "Tradition and Modernity Revisited". İçinde Rationality and Relativism içinde. M. Hollis and S. Lukes, (der.) ss. s. 201-260. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Jarvie, I. C. 1982. "Rationalism and Relativism". The British Journal of Sociology, 34: 44-60.

Johnson, P. 1983. Modern Times, The World from the Twenties to the Eighties. New York: Harper & Row.

Kluckhohn, C. 1962. "Education, Values and Anthropological Relativity". İçinde Culture and Behavior. Clyde Kluckhohn, (der.) (der.). New York: Free Press.

Ladd, J. 1982. "The Poverty of Absolutism". İçinde Edward Westermarck: Essays on His Life and Works. Acta Philosophica Fennica (Helsinki) 34: 158-180.

Lakatos, I. 1976. The Methodology of Scientific Research. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Lukes, S. "Relativism in Its Place". İçinde Rationality and Relativism içinde. M. Hollis and S. Lukes, (der.) ss. s. 261-305. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Midgeley, M. 1978. Beast and Man: The Roots of Human Nature. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Montaigne 1977. Les Essais de Michel de Montaigne. P. Villey, (der.) ss. s. 202-214. Paris: Universitaires de France.

Popper, K. 1962. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. Londonra: Routledge and Kegan Paul.

_____1972. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press.

Rabinow, P. 1982. "Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology". İçinde Social Science as Moral Inquiry içinde. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow ve W. M. Sullivan, (der.). ss. s. 52-75. New York: Columbia University Press.

Rorty, R. 1977. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press.

_____1983. "Method and Morality". İçinde Social Science as Moral Inquiry içinde. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow ve W. M. Sullivan, (der.). ss. s. 155-176. New York: Columbia University Press.

Salkever, S. 1982. "Beyond Interpretation: Human Agency and the Slovenly Wilderness". İçinde Social Science as Moral Inquiry içinde. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow ve W. M. Sullivan, (der.). ss. s. 195-217. New York: Columbia University Press.

Scheffler, I. 1967. Science and Subjectivity. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.

Sperber, D. 1982. "Apparently Irrational Beliefs". İçinde Rationality and Relativism içinde. M. Hollis and S. Lukes, (der.). ss. s. 149-180. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Spiro, M. 1978. "Culture and Human Nature". İçinde The Making of Psychological Anthropology. G. Spindler, (der.). ss. s. 330-360. Berkeley: University of California Press.

Stocking, G. W., Jr. 1982. "Afterword: A View from the Center". Ethnos 47: 172-186.

Thomas, H. 1982. "The Inferno of Relativism". Times Literary Supplement., July 8, ps. 718.

Tiger, L. ve J. Sepher 1975. Women in the Kibbutz. New York: Harcourt Brace Jovanovich (Harvest).

Todorov, T. 1981. "Montaigne, Essays in Reading". İçinde Yale French Studies içinde, Cilt 64. Gerard Defaux, (der.). ss. s. 113-144. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Williams, B. 1978. Descartes: The Project of Pure Enquiry. Harmondsworth, England: Penguin.

Wilson, B. 1970. Rationality. Oxford: Blackwell.

6

KÜLTÜREL GÖRECECİLİK VE ANTROPOLOJİNİN GELECEĞİ*

Melford E. Spiro

Eski genellemelerin aksine, büyük miktardaki yeni yayınların (örneğin, Brown 1984; Geertz 1984; Gellner 1985; Hatch 1983; Hollis ve Lukes 1982; Jarvie 1984; Lloyd ve Gay 1981; Meiland ve Krausz 1982; Shweder 1984) gösterdiği gibi, kültürel görececilikle ilgili tartışmalar ne bitmekte ne de zayıflamaktadır. Eğer bu tartışmaya yapılan bu mevcut katkı tamamen gereksiz değilse, bunun nedeni biraz farklı amaçlarının olmasındandır.

Bu makalenin ilk amacı, bu süregelen tartışmayı kuşatan ihtilafların bir kısmını perdelemeye yarayan bazı entelektüel karışıklıkları ortadan kaldırmaktır. Göstermeyi umduğum bu ihtilaflar, iki kavramsal karmaşa tarafından kuşatılmıştır. Bunlardan birincisi kültürel görececiliği kültürel değişkenlik ya da çeşitlilikle karıştırma yanlışından kaynaklanmaktadır. İkincisi çağdaş antropolojide aynı olmamalarına rağmen aynı terimle

---

* Kaynak: "Cultural Relativism and the Future of Anthropology", *Cultural Anthropology*, Cilt 1, Sayı 3 (Ağustos, 1993), s. 259-286.

karşılandıkları için genellikle birbirine karıştırılan üç türlü kültürel görecelicilik –betimleyici, normatif ve bilgikuramsal– olmasından kaynaklanmaktadır. Bu üç tür kültürel görecelicilik analitik olarak birbirlerinden ayrılamazlar ancak tarihsel olarak apayrıdırlar.

Bu makalenin ikinci ve daha da önemli amacı, antropolojik kuram ve araştırma açısından bilgikuramsal göreceliliğin –tartışıldığı şekliyle başat konumdaki çağdaş kültürel görecelicilik türü– olumsuz sonuçlarını açıklamaktır.

Üç Kültürel Görecelicilik Türü Üzerine

Betimleyici Görecelicilik

Betimleyici görecelicilik (kültürel değişkenlik olgusuyla ilgili bir yargı) kültürel belirlenimcilik kuramına dayanır. Bu kurama göre, insanın sosyal ve psikolojik özellikleri kültür tarafından üretildiğinden, kültürel değişkenlik olgusu göz önüne alındığında, betimleyici görecelicilik bunun doğal bir sonucudur: İnsan grupları arasında sosyal ve psikolojik özelliklerdeki değişkenlik, kültürel değişkenliğe –bağlı olarak– görecelidir.*

Ne var ki farklı kuramcılar sadece kültürel değişkenliğin büyüklüğüne değil, fakat aynı zamanda kültürel belirlenimciliğin kapsamına da bakarak farklı varsayımlarda bulunduklarından, betimleyici göreceliliğin üç farklı şekli vardır. Biz bunlardan sırasıyla güçlü, orta dereceli ve zayıf formlar olarak bahsedeceğiz. Aşağıda göreceğimiz gibi, bunlar arasındaki farklar önemli olsa da, bunların açımlamasını diğer iki kültürel

* "Betimleyici kültürel görecelicilik" olarak adlandırdığım yargıyı, bazı sosyal ya da psikolojik değişkenlerin anlamının ya da öneminin içinde gömülü olduğu toplam bağlama (bağlı olarak) göreceli olduğunu savunan –"bağlamsal görecelicilik" olarak adlandırılabilecek– yargıdan ayrı tutulması gerekmektedir.

görecelik türünü, normatif ve bilgikuramsal olanı, tartışma fırsatını bulana kadar erteleyeceğiz.

Normatif Görecelik

Betimleyici görecelik üzerine kurulu olan normatif görecelik gerçekte bir değil, iki yargıdan oluşur; bunların bir tanesi kültürün kendisiyle, diğeri bunun farzedilen sosyal ve psikolojik sonuçlarıyla ilgilidir.

Kültürle ilgili olarak iddia edilen şudur: Bütün standartlar kültürel olarak oluşturulduğundan, farklı kültürler hakkında bir değer ölçeği üzerinde yargıya varılabilecek kültür*aşırı* standartlar mevcut değildir. Dahası, kültürel değişkenlik olgusu göz önünde tutulduğunda, bu tür bir ölçek üzerinde yargıya varılabilecek evrensel olarak kabul edilebilir *pan*-kültürel standartlar yoktur. Kısacası, farklı kültürlerin görece değeriyle ilgili yargıların hepsi etnomerkezci olduğundan, bunlarla ilgili olarak varılabilecek tek geçerli normatif yargı hepsinin eşit değerde olduğudur. Bu yargı bir bütün olarak kültürler (Hopi'ye karşılık Alman); din gibi tek bir kültürel sistem (Mitraizme karşılık Musevilik); ve belirli kültürel önermeler (çoktanrıcılığa karşılık tektanrıcılık) için geçerlidir.

Herhangi bir kültürel sistem (din, akrabalık, bilim, etik ve benzeri) hem *betimleyici* hem de *değerlendirmeci* önermelerden oluştuğundan, bir grubun bir kültürel önermesi bir başka grubun farklı bir önermesinden daha iyi ya da daha kötü olduğu yargısına varıldığında, bu yargı her iki önermenin betimleyici ya da değerlendirmeci oluşuna göre zorunlu olarak farklı bir değer boyutuna dayanır. Bu nedenle, betimleyici önermeler (örneğin "dünya yuvarlaktır", "büyücülük kansere yol açar", vs.) *doğru-yanlış* boyutunda ele alınırken, değerlendirmeci olanlar (örneğin, "hırsızlık ahlaksızlıktır", "atonal müzik güzeldir" vs.) değer, tercih ve benzeri ifadeler olduklarından, *iyi-*

kötü boyutunda ele alınırlar. Bu durumda, normatif kültürel görecelilik genelde sırasıyla, "bilişsel" ve "ahlaki" görecelilik olarak adlandırılan iki alttürden oluşur (Jarvie 1984; Meiland ve Krausz 1982).

Bilişsel görecelilere göre, betimleyici önermelerin doğruluk iddiaları, içinde kökleştikleri kültürlerin bilişsel standartlarına bağlıdır. Kısacası, bütün bilim etnobilimdir. Bundan dolayı, modern bilim Batılı bilim olduğundan, doğruluk iddiaları (ve ispat kuralları) herhangi bir başka etnobiliminkinden kültürel olarak daha az göreceli değildir (Scolte 1984).

Ahlaki görecelilere göre, etik önermelerin iddiaları, içinde kökleştikleri kültürlerin ahlak standartlarına bağlıdır. Aynen yiyecek tercihleri ya da estetik kurallar durumunda olduğu gibi, ahlaki kodlar durumunda da göreceli bir değer ölçeği üzerinde geçerli bir şekilde yargıya varılabilecek evrensel olarak kabul edilebilir standartlar mevcut değildir.

Kültürün farzedilen sosyal ve psikolojik sonuçlarına dönecek olursak, normatif göreceliğin iddiası şöyledir: Evrensel olarak kabul edilebilir değerlendirmeci standartlar olmadığından, farklı sosyal grupların davranış örüntüleri, bilişsel yetileri, duyguları ve benzeriyle ilgili herhangi bir yargı –iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, normal ya da anormal ve benzeri yargılar–, bunları üreten kültürlerin değişken standartlarına bağlı olarak göreceli olmalıdır. Dolayısıyla, örneğin, Kwaikutllar Batılı standartlara göre paranoid özellikler taşıyan düşünceler/duygular sergilemelerine rağmen, bu yargının Kwaikutl düşünce/duygu yapısına uygulanması geçersizdir çünkü Kwaikutl standartlarına göre bu normal olarak değerlendirilmektedir (Benedict 1934). Aynı şekilde, eğer Azande büyüsünün altındaki mantıksal süreçler normal mantık kurallarına uymuyorsa, yine bunu akıldışı olarak değerlendirmek kabul edilemez çünkü her şeyde olduğu gibi mantıksal kural-

lar da kültürel olarak değişkendirler. Kısacası, bütün mantık *etnolojik* ya da *sosyolojik* olduğundan, Azande büyüsünün akıldışı olduğu yargısı sadece Batılı mantık için bir etnomerkezci tercihi yansıtır (Barnes ve Bloor 1982; Winch 1958. Ayrıntılı tartışma için, bakınız Finnegan ve Horton 1973; Hollis ve Lukes 1982; Lloyd ve Gay 1981).

Bilgikuramsal Görececilik

Bilgikuramsal görececiliğin çıkış noktası betimleyici görececiliğin güçlü formudur. Yenidoğan insan zihninin *tabula rasa* olduğu şeklindeki Lockecu görüşü kabul eden betimleyici görececiliğin güçlü formu, bu boş tahta üzerinde bulunan her şeyin –Locke'dan farklı olarak– nihai olarak kültür tarafından işlendiğini iddia eder. Dolayısıyla, eğer "kültür örüntüleri *bütün* insan eylemleri, gelişimi ve anlayışı için bir şablon sağlıyorsa" (M. Rosaldo, t.y., vurgu bana ait) ve dahası "kültür kendi yaşantımıza dair sadece *ne* düşündüğümüzü değil fakat hayatımızı nasıl yaşayacağımızı ve buna dair ne hissettiğimizi bize dikte ediyorsa" (M. Rosaldo, t.y., vurgu yazara ait),[1] o zaman insanların neredeyse bütün sosyal ve psikolojik özellikleri kültürel olarak belirlenir.

Ne var ki kültürel belirlenimcilikle ilgili bu kuşatıcı kuram, kendi içinde betimleyici görececiliğin güçlü formunun ayırt edici özelliği değildir. Daha ziyade, kuşatıcı kültürel belirlenimciliğin kültürel farklılığın neredeyse sınırsız olduğunu savunan görüşle birleşmesiyle ayırt edici hale gelir. Bu birleşme, kültürel farklılığın büyüklüğüyle ilgili daha az kapsayıcı görüşle bağlantılı olan eski bir kültürel belirlenimcilik kuramının aksine –denebilir ki– tikelciliği üretir.[2]

Genel kültürel belirlenimciliğe göre, kültür, hayvanların uyarlanma tarzlarını karakterize eden biyolojik özelleşmelere benzer şekilde, insan türlerine özgü uyarlanma şeklidir. Bu

bakış açısına göre, her kültür evrensel bir kültür örüntüsünün değişik bir biçimidir (Wissler 1923) ve bu nedenle, herhangi bir kültür, insanlığın psişik birliği denilen şeyden oluşan *insana özgü* ortak bir psikolojik özellikler grubunu üretir. Böylece, insanın filogenetik olarak belirlenen biyolojik birliğinin kültürel olarak belirlenen psişik birliği ile birleşmesi pan-kültürel bir insan doğasını meydana getirir.

Buna karşın, betimleyici görececiliğin güçlü formu tarafından benimsenen bir versiyon olarak tikelci kültürel belirlenimcilik, kültürlerin birbirlerinden kökten farklı olması nedeniyle her kültürün *kültürel olarak tikel* bir insan özellikleri grubunu ürettiğini savunmaktadır. Tikelliğin derecesi ve, dolayısıyla, kültürel farklılığın kültürel belirlenimciliğin bu versiyonu tarafından postulat olarak kabul edilen büyüklüğü, akademik dünyadaki Geertz'in yorumlarından hesaplanabilir. Bu dünyayı oluşturan çeşitli alt gruplar (bilginler, sanatçılar, bilim insanları, profesyoneller ve yöneticiler) "sadece fikirleri ve hatta tutkuları bakımından değil, kendi deneyimlerinin temelleri açısından da birbirlerinden kökten farklıdırlar", diye yazar (Geertz 1983: 160).

Şimdi eğer tek bir toplum *içindeki* altkültürler kökten farklılıklar gösteren psikolojik özellikler üretecek kadar farklıysa, o zaman toplumlar *arasında* kültürleri birbirinden ayıran farklılıkların büyüklüğü daha da büyük olmalı ve bunların ürettikleri psikolojik farklılıkların derecesi de buna uygun bir şekilde büyük olmalıdır. Ve betimleyici görececiliğin güçlü formunun iddia ettiği şey tam olarak budur.

Kültürel çeşitliliğe gelince, büyüklüğünün neredeyse sınırsız olduğu kabul edilmektedir. İddiaya göre, her bir kültür, örneğin, her kar tanesinin ya da kristalinin benzersiz olduğunun söylenebileceği basit anlamda değil, fakat bir başkasıyla kıyas kabul etmez şekilde temel anlamda benzersizdir

(Schneider 1984). Bu durumda, tikelci kültürel belirlenimcilik insanlığın psişik birliği kavramını açıkça reddeder ve bunun yerine insan doğası ve insan zihninin –psişik birlik kavramının iki bileşeni– kültürel olarak değişken olduğunu ileri sürer (Geertz 1984; M. Rosaldo 1984). Bu görüşün bazı savunucularının -Ricoeur ve Foucault gibi çağdaş Fransız düşünürlerini izleyerek- kültürleri kendimizinkinden farklı olan kişilerden ve gruplardan "Öteki" olarak (Rabinow 1977) bahsetmelerinin, onları elbette biyolojik olarak değil, kültürel olarak belirlenen "kökten Ötekilik" olarak görmelerinin nedeni budur.[3]

Bilgikuramsal görececilik bu güçlü betimleyici görececilik yorumundan iki sonuç çıkarmaktadır. Birincisi, kültür, insan doğası ve insan zihniyle ilgili pan-insancı genellemelerin muhtemelen ya yanlış ya da anlamsız olduğudur; kökenleri belirli gruplarla sınırlandırıldığı taktirde genellemeler muhtemelen hem doğru hem de anlamlı hale gelir (Geertz 1973: 25-26). Aynı şekilde, kültür, insan doğası ve insan zihnini açıklama iddiasında olan herhangi bir genel kuram muhtemelen ya geçersizdir ya da önemsiz; açıklayıcı kapsamı belirli bir grubun özelliklerine göre daraltılması kaydıyla –ve o zaman bile, bu özelliklerle ilgili o grubun kültürel varsayımları da dâhil edildiği takdirde– bir kuram muhtemelen hem geçerli hem de önemli hale gelir (Barnes ve Bloor 1982; M. Rosaldo 1984).

Farklı bir ifadeyle, anlamlı genellemeler ve kuramlar hem gruba özgü hem de kültürel olarak göreceli olması kaydıyla ve böyle olduklarında, sırasıyla, doğru ve geçerli olurlar. Bu nedenle, psikoloji "bilimi" "ciltler dolusu kitaplar içinde gizlenmiş" Batılı etnopsikoloji olduğundan (Lutz t.y., aktaran M. Rosaldo 1984: 142), örneğin saldırganlık kuramı Batıdaki saldırganlığı açıklayabilir fakat Ilongotlar arasındaki saldırganlığı açıklayamaz çünkü onlar düşmanlık ve öfkenin ani dalgalanmalarıyla ilgili çok farklı kültürel varsayımlara sahiptirler

(a.g.e.). Aynı şekilde, antropoloji "bilimi", kendi varsayımları açısından Batılı olduğundan, kültür ve toplum kuramları Müslüman sosyal kurumlarını açıklayamaz, bunlar sadece İslami kültürel varsayımlara dayalı bir "İslami Antropoloji" tarafından açıklanabilir (Ahmed 1984). Özetle, antropolojinin –F.W. Maitland'ın ünlü deyişini biraz değiştirecek olursak– emik etnografya ya da hiçbir şey olmama arasında bir tercih yapması gerekir.*

Bu bizi bilgikuramsal görececiliğin, betimleyici görececiliğin güçlü yorumundan çıkardığı ikinci sonuca, bilimsel bir disiplin olarak antropoloji düşüncesinde büyük bir değişim olması gerektiği sonucuna götürür. Kültürler kıyaslanamaz ve bütün bilim etnobilim olduğundan, kültürel açıklama fikrinin kendisi anlamsızdır. Açıklamalar görüngülerin sınıflandırmaları ya da tipleriyle ilgili olan genel kuramlara, nedensel yasalara ve benzerlerine dayalıyken, kültürlerin kökten çoğulluğu her bir kültürün "tikelliğini ve karmaşık dokusunu" bozmadan sınıfların ya da tiplerin oluşturulmasını imkânsız kılar (Rabinow ve Sullivan 1979: 4). Kısaca, özü itibariyle "antropoloji tikel kültürlerin incelenmesi olduğundan" (Schneider 1984: 196), bilimsel araştırmanın açıklayıcı paradigması, fiziksel dünyanın incelenmesine tamamen uygun olmasına rağmen, kültürel dünyaların incelenmesine uygulandığı zaman yanlış temellendirilmiş olmaktadır.

---

* Sosyal bilim kuramlarının sadece Batılı etnobilimi yansıttığı şeklindeki geniş kapsamlı iddia, hiç olmazsa, en etkili kuramların bir kısmıyla ilgili olarak değerlendirilmesi gerekir. Örneğin Darwinci, Marxçı ve Freudcu kuramlar sağduyuya ya da mantığa aykırı ve benzeri olduğu gerekçesiyle; kısacası hâkim etnobilimsel kuramlarla çeliştikleri için bilim insanları ve meslekten olmayan insanlar tarafından reddedilmiştir ve edilmektedir. Buna karşılık, bunları kabul edenler ise hâkim etnobilimsel kuramlarla eskiden ya da şu anda çelişen olgulara rağmen kabul etmişlerdir. Dahası, şayet bu genel kabul doğruysa, –başkalarının içinden–bu üç kuram neden kendi etnobilimsel kuramlarıyla açıkça çeliştiği halde Batılı olmayan sosyal bilimciler tarafından kabul görmüştür?

Bu nedenle, *Naturwissenschaften* [Doğa Bilimleri –ç.n.] ve *Geisteswissenschaften*[4] [Tin Bilimleri –ç.n.] arasındaki eski Kıta Avrupası'na ait dikotomi benimsendiğinde ve antropoloji ikinci türden bir disiplin olarak görüldüğünde, bilgikuramsal görececilik antropolojinin amacının kültürün *açıklamasından* ziyade belirli kültürlerin *yorumu* olduğunu kabul eder. Kültür bir simgesel sistem olarak tasavvur edildiğinden, bu görüşe göre, bir kültürün yorumu kendi simgesel anlamlarının izahından ibarettir. Bu amaca, incelenmekte olan özneye yönelik genel ilkeler ya da kuramların (kültür, davranış, zihinsel işlevler, simgesel süreçler ve dahası) uygulanması yoluyla değil, etnografın empatisi, *Verstehen*'i, içgörüsü, imgelemi, anlayışı ve benzeri ile ulaşılır (Geertz 1973; Habermas 1971; Rabinow ve Sullivan 1979; Ricoeur 1970; Winch 1958).

Bilgikuramsal görececilerin kendileri bilgikuramsal görececiliği hem betimleyici görececiliğin mantıksal sonucu hem de normatif görececiliğin koşulu olarak görürler ki bu kesinlikle modern bir görüştür. Aslına bakılırsa, bu türlerin her biri birbirinden bağımsız şekilde farklı tarihsel dönemlerde ortaya çıkmıştır.

Üç Kültürel Görececilik Türü Arasındaki İlişki

19. yüzyıl kültürel antropologları betimleyici görececiler – onlara göre inançlardaki ve göreneklerdeki çeşitlilik kültürel çeşitliliğin bir işleviydi– olmalarına rağmen hiçbirisi bilgikuramsal görecelik üzerinde pek fazla düşünüp taşınmamış ve hepsi de açıkça normatif göreceliğe karşı çıkmıştı. Dolayısıyla, bunlardan ikincisi bağlamında, mekân ve zaman içinde kayıt altına aldıkları kültürel çeşitlilik, sosyal ve kültürel evrimin sadece tekyönlü aşamalı kuramını destekleyecek şekilde değil, fakat aynı zamanda –kendilerine ait– Viktoryen kültürün ön-

ceki bütün kültürel aşamalardan çok daha iyi olduğu karısı doğrultusunda, ilerleme kuramı olarak yorumlanmıştır.

Ancak Boas ve Amerikan Tarihsel Okulu'nun yükselişiyle birlikte, antropologlar betimleyici görececiliğin normatif görececiliği zorunlu kıldığına inanmaya başlamışlardır. Boas ve takipçileri sadece sosyal ve kültürel evrim kuramını reddetmekle kalmamış, fakat aynı zamanda –ve mevcut tartışma açısından daha da önemlisi– ilerleme fikrinin kendisine de karşı çıkmışlardır. Bu ikincisi bir değer yargısı olduğundan ve değerler kültürel olarak göreceli olduğundan, Batılı kültürün ilkel kültürlerden daha gelişmiş ve bu nedenle daha üstün olduğu yargısının sadece Batılı etnomerkezciliğin bir ifadesi olduğunu ileri sürmüşlerdir (Herskovits 1972). Bu eşitlikçi görüşe hizmet edecek şekilde, "ilkel" terimi antropoloji sözlüğünden çıkartılmış ve bunun yerini ilk önce "yazı öncesi" ve daha sonra –bu da kırıcı görüldüğü için– "okur-yazar olmayan" terimi almıştır.

Betimleyici görececiliğin diğer iki türü zorunlu kılmadığına hâlâ ikna olmayanlar için, ilk önce, Boas'ın bütün öğrencilerinin normatif görececiliği kabul etmediği söylenebilir. Örneğin, Kroeber hocasının kültürel evrime karşı çıkışını desteklerken ve kültürel belirlenimciliğin sınırlarını ve kapsamını genişletirken (Kroeber 1917) bile, onun bu konudaki görüşünü reddetmiştir (Kroeber 1948: 597-607). İkincisi, betimleyici görececiliği kabul etmelerine rağmen, normatif görececiliği benimsemeyen kültürel evrimciler gibi, çoğu Boasçı normatif görececiliği kabul etmiş, fakat hiçbirisi bilgikuramsal görececiliği benimsememiştir.

Somutlaştırmak gerekirse, ne Boas'ın kendisi ne de onu takip eden öncü normatif görececilerin hiçbirisi, kültürün çeşitliliğinden dolayı, antropolojik genellemelerin ve kuramların ister istemez kültürel olarak göreceli olması gerektiğini ve sonuç

olarak antropolojinin bilimsel bir disiplin olamayacağını ya da olmaması gerektiğini savunmamışlardır. Aksine, hepsi bu önermelerin tersini iddia etmişlerdir.

Belki de ilk normatif görececilerin, örneğin –en köktencisi değilse de–, en polemikçisi olan Melville Herkovits, antropolojinin bilimsel statüsü üzerinde ısrarla durmuştur (Herskovits 1949). Dahası, kesinlikle bütün kültürleri eşit değerde gördüğü için, bilgikuramsal görececiliğin aksine, ampirik kültürel genellemelerin ve yasavari kültürel kuramların peşinden koşulabileceğini savunmuştur. "İnsanlığın psişik birliğine" inandığından, bu arayışın başarılı olacağını ummuştur. Aslında, Herskovits'e göre, (Maitland'ın özlü sözünü tersine çevirecek olursak) antropoloji bilim olma ya da hiçbir şey olmama arasında bir seçeneğe sahip olmuştur.

Normatif görececiliğin gelişmesini izleyen 30 yıl boyunca, 1960'lara kadar, yeni, post-Boasçı –"simgesel antropologlar" olarak tanınan– bir antropolog kuşağının bir buluşu olan bilgikuramsal görececilik, antropoloji sahnesine çıkmamıştır. Simgesel antropologlar arasındaki ilişki hiçbir şekilde mükemmel olmasa da (karş. Turner 1978), genel anlamda bilgikuramsal görececiliğin simgesel antropolojinin temel öğretisinin felsefi ve yöntembilimsel sonucu (sosyal gerçekliğin simgesel kuruluşu, simgesel dünyaların kökten çeşitliliği, simgelerin zorunlu olarak nedensizliği* ve benzeri) olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[5]

---

* Bu görüşün dayanağı Ferdinand de Saussure'un yapısal dilbilimde bulunabilir. Saussure'a göre, göstergeyi oluşturan gösteren (işitim imgesi) ve gösterilen (kavram) arasındaki ilişki nedensizdir ve fakat kültürel ve tarihsel olarak uzlaşımsaldır. Dolayısıyla anlam göstergeye içkin değildir, sadece o göstergenin diğer göstergelerden farkının sonucudur. Bu görüşten hareketle, simgesel antropologlar, simgelerin anlamının nedensiz olduğunu ve kültürel ve tarihsel olarak oluştuğunu ileri sürerler. (NSA)

Normatif ve bilgikuramsal görececilik birbirine benzer şekilde çıkış noktalarını betimleyici görececilikten almış olsalar da, tarihsel ve analitik olarak birbirlerinden bağımsız oldukları artık açıklığa kavuşmuştur. Bunun nedeni ortak gündemlerinin yanı sıra her birinin ayrı bir gündeminin de olmasıdır. Ortak gündemleri –betimleyici görececiliğin gündemi– *kültürel olmayan* sosyal ve psikolojik değişkenlik kuramlarının geçerliliğine karşı çıkmaktır. Fakat normatif görececiliğin ayrı gündemi *etnomerkezci* değişkenlik kuramlarının geçerliliğini sorgulamak iken (özellikle, Boas ve Herskovits örneğinde, esin kaynağı ırkçılık olanlar), bilgikuramsal görececiliğinki *bilimsel*, yani evrenselci-açıklayıcı değişkenlik kuramlarının geçerliliğini sorgulamaktır.

Onların birbirinden ayrı gündemleri göz önüne alındığında, bilgikuramsal görececilik çıkış noktasını betimleyici görececiliğin güçlü formundan alırken, Boasçı şekliyle normatif görececiliğin çıkış noktasını orta dereceli formundan alması bir tesadüf değildir. Bunlardan ilki (1) neredeyse bütün sosyal ve psikolojik özelliklerin kültürel olarak belirlendiği fikrine katılırken, orta dereceli form (2) bu özelliklerin pek çoğunun evrensel olduğunu çünkü (3) kültürdeki geniş çeşitliliğe rağmen, önemli oranda kültürel evrenselliğin de olduğunu savunmasıyla diğerinden ayrılır. Kısaca, bu form insanlığın psişik birliği fikrini benimser. Boasçı normatif görececiliğin gündeminden dolayı betimleyici görececiliğin orta dereceli formunun bilimsel bir yönerge olarak görev yapmış olduğunu anlamak zor değildir.

Biyolojik yani ırksal çeşitliliğin sosyal ve psikolojik çeşitliliğin bir açıklaması olduğunu reddederek ve bunun yerine kültürel çeşitliliği koyarak, Boas ve öğrencileri iki kritik adım atmıştır. Birincisi, bütün kültürler eşit derecede değerlidir; ikincisi, çoğunlukla yazı-öncesi toplumları oluşturan beyaz olma-

yan ırklar teknolojik olarak daha karmaşık okur-yazar toplumların kültürlerini herhangi bir başka toplum kadar icat etme ve edinme kapasitesine sahiptir (Boas 1938).

Bu ikinci iddiayı desteklemek için, bütün ırkların, kültürel olarak belirlenmiş psikolojik çeşitlilikleri nasıl olursa olsun, bir "psişik birliği" paylaştıkları şeklindeki geleneksel antropolojik aksiyoma başvurmuşlardır. Ne var ki bu aksiyomu, bir tarafta kültürel çeşitlilik olgusuyla ve diğer tarafta kuşatıcı kültürel belirlenimcilik kuramıyla bağdaştırmak için, belli bir derecede kültürel evrenselliğe izin veren (bu durumda psişik birliği açıklayan) orta dereceli bir kültürel çeşitlilik görüşünü benimsemişlerdir.

Buna karşın, bilgikuramsal görececilik sadece kuşatıcı kültürel belirlenimcilik kuramını benimsemekle kalmaz, aynı zamanda kültürel çeşitlilikle ilgili en uç görüşü de savunur; iddia edildiği üzere, hem anlamlı kültürel genellemelere hem de psişik birlik aksiyomuna meydan vermeyen bir bileşim. Bu nedenle, bu bileşim –yani, betimleyici görececiliğin güçlü formu– antropolojinin açıklayıcı ("bilimsel") değil, yorumcu ("hermeneutik") bir disiplin olduğu iddiası için bir temel oluşturur. (Bu aynı bileşim, elbette, hedefi –artık bilimsel olarak sorunsal olmayan– ırksal olarak değil, sosyal ve kültürel olarak esinlenilen bir etnomerkezcilik olan, bilgikuramsal görececilik ile bağlantılı normatif gündemin temelini oluşturur.)

Bir Bilgikuramsal Görececilik Eleştirisi

Köktenci Kültürel Çeşitlilik İddiası

Betimleyici görececiliğin güçlü formunu benimseyen bilgikuramsal görececilik, çıkış noktasını, hatırlanacağı üzere, kültürel –ve bu nedenle sosyal ve psikolojik– çeşitliliğin hemen hemen sınırsız olduğu öncülünden alır. Bundan dolayı, özel-

likle bilgikuramsal iddialarının değerlendirilmesinden önce, belki de bu öncülün nereden türediğini değerlendirmek daha faydalı olacaktır. Bu öncüle karşı çıkmak için iki –kuramsal ve ampirik– gerekçe olduğuna inanıyorum. Kuramsal gerekçesi insanın biyolojik ve davranışsal evriminden türeyen bir dizi düşünceye, ampirik gerekçesi etnografik araştırmanın bilgikuramsal gerekliliklerine dayanır. Şimdi birincisinden başlayalım.

Bir tür olarak biyolojik (davranışsal dâhil olmak üzere) evrimin ürünü olduğumuza göre, seçici evrimsel baskıların bir sonucu olarak insansı atalarımızın edindiği türe özgü biyolojik özelliklerinden pek çoğunu sosyal ve kültürel süreçlerle bağlantılı olarak edindiğini –biyolojik antropolojideki meslektaşlarımızla birlikte– kabul etmek için sosyobiyolojinin programının altına imza atmaya gerek yoktur. Bu epeyce basit önermenin sadece bir örneği olarak, sözgelimi, bir tarafta çift eşeyli üremenin evrimsel gelişimi, uzun süreli çocuk bağımlılığı ve kızışmanın bastırılması ve diğer tarafta çift ebeveynli insan ailesi ve ebeveyn-çocuk ensest tabusunun evrenselliği arasındaki ilişkiden bahsedeceğim (karş. Fox 1980; Symons 1979: bölüm 4).

Bir tarafta evrimsel biyolojik özellikler grubu ve diğer tarafta evrensel sosyal ve kültürel özellikler grubu arasındaki bu nedensel (fakat nihayetinde karşı tepki) ilişki göz önüne alındığında, hatta kültürel ya da sosyal belirlenimciliğin zayıf formu uyarınca, bu ilişkiye eşlik eden bir grup evrensel psikolojik özellik bulmayı bekleyebiliriz. Bu gruba biyolojik evrimin doğrudan ürünü olan bir ikincisini (ilkinin aksine, sosyal ya da kültürel olarak aracılık eden) ekleyebiliriz. Bu ikinci gruba, örneğin, elbette memeli mirasımızdan kaynaklanan acıdan ka-

çınma, nesne değişmezliği,* bağlanma davranışı ve benzeri özellikleri ekleyeceğim.

Biyolojik ve davranışsal evrimin bu iki evrensel psikolojik sonuçlarına –yukarıda bahsedilen varsayımsal biyolojik, sosyal ve kültürel evrenseller arasındaki etkileşimin ürünlerinden oluşan– bir üçüncüsünü eklemeliyiz. Böylece, örneğin, güçlü bir şekilde içselleştirilmiş kültürel normlar ve değerlerle ilgili ihlâlin olduğu her yerde utanç, suç ve öz-saygının azalması ve benzeri gibi duygusal olarak acı veren tepkinin birkaç türünün ortaya çıktığını farzetmek yanlış olmayacaktır. Dahası, acıdan kaçınmaya ilişkin evrensel eğilim göz önünde tutulduğunda, bazı psikolojik savunma biçimlerinin –bastırma, yer değiştirme vs.– olduğu her yerde bu duygusal acı türleriyle baş etmek için gerekli bilişsel kaynakları bulmayı bekleyebiliriz (Hallowell 1955: bölüm 1, 4).

Bu kısa kültürel, sosyal ve psikolojik evrenseller listesine daha pek çok madde eklenebilir. Fakat bu birkaç tanesi belki de sadece insanın biyolojik evrimini reddederek köktenci kültürel çoğulculuk öncülünün –kültürlerin karşılaştırılamazlığı– sürdürülebileceği görüşüne ihtilafımı desteklemeye yeterlidir. Tam tersine, son derece olası sosyal ve psikolojik sonuçlarıyla birlikte insan evriminin kabulü birçok önemli kültürel evrenselin evrenselliğini adeta garanti eder.

Başka bir ifadeyle, kültürel, sosyal ve psikolojik değişkenliğin dikkate değer düzeyi betimleyici görececiliğin zayıf ya da orta dereceli formunu kaçınılmaz kılsa da, insanın biyolojik evrimi güçlü formunu hayal bile edilemez yapar. Ne var ki,

---

* Nesne değişmezliği kavramı, Jean Piaget'nin zihinsel gelişim kuramına dayanmaktadır. Bu kavram, erken çocukluk döneminde, her bireyin algıladığı nesnelerin, koşulların değişmesi halinde de temel özelliklerini koruduğunu öğrenebilmesi ifade eder. Bu nedenle, nesne değişmezliği kavramı, bireyin gelişim sürecinde kendinde var olan evrensel bir özelliğini ortaya koyar. (NSA)

bana göre, kaçınılmaz olan orta dereceli formundan (kuşatıcı kültürel belirlenimcilik ile birlikte) ziyade zayıf formudur.

Özetle, bunlardan ikincisi, yani zayıf form şöyle özetlenebilir: (1) Kültürel çeşitliliğin kapsamı, aşılması zor olsa da, uyarlayıcı evrimsel şartlar tarafından kısıtlandığından, kültürler de evrensel özellikler gösterir; (2) insanın sosyal ve psikolojik özellikleri bir dereceye kadar (ancak, şimdilik, ampirik olarak bilinmeyen) kültürel olarak belirlense de, ekoloji, biyoloji, geçim ekonomisi, sosyal yapı, sosyalleştirme ve benzeri gibi başka değişkenler tarafından da belirlenir; sonuç olarak, (3) insanın sosyal ve psikolojik özelliklerinin çeşitliliği çok fazla olsa da, hem kültürel hem de kültürel olmayan belirleyicilerinin evrensel özellikler gösterdiği oranda çeşitlilikleri de aynı şekilde kısıtlanır; dolayısıyla, (4) bu özelliklerdeki çeşitliliğin çoğu kültürel olarak göreceli olsa da, bunların çoğu kültürel olmayan değişkenlerdeki çeşitlilikle de bağıntılıdır; dahası, (5) birçok sosyal ve psikolojik özellik (şimdilik, belirsiz bir derecede) evrensel olduğu ölçüde hiç de göreceli değildir.

Yanlış anlaşılmaması adına, kültürel "evrensellerin" sadece –betimleyici görececiliğin güçlü formunun kültürlerin benzersiz olduğunu iddia ederken göndermede bulunduğu şey– kültürel "içeriğe" değil, aynı zamanda kültürel işleve de göndermede bulunduğu vurgulanmalıdır. Bu nitelemenin iki kuramsal sonucu vardır.

İnsan gruplarının pek çok kültürel ve sosyal özelliklerinin bir dizi türe özgü gereksinimlere verilen karşılıklar olduğu şeklindeki evrimci teze göre, kültürel çeşitlilik herhangi bir yaşayan sosyal grubun uyarlayıcı ve bütünleştirici önkoşulları tarafından kısıtlanır. Bu, "işlevsel önkoşullar"la ilgili işlevselci varsayımdır (Merton 1957: 19-84).

Ne var ki bunlardan ikinci varsayıma göre, her önkoşulun yerine getirilebilmesi için sadece bir tane uygulanabilir sosyal

ya da kültürel karşılığın olması gerekmez. Aksine, insanın şekil alabilirliğinin olağanüstü derecesi (aynı zamanda insan evriminin bir sonucudur) göz önüne alındığında, herhangi bir önkoşul için potansiyel olarak uygulanabilir çok çeşitli alternatif karşılıklıklar mevcuttur ve kendi tarihsel koşullarına özgü nedenlerden dolayı, farklı gruplar, bu potansiyel karşılıklardan bazılarını başka gruplardan daha fazla gerçekleştirmiştir. Sonuç olarak, akrabalık sistemleri, dini öğretiler ve benzerlerinde bulunan pek çok farklılık doğru biçimde –ancak, henüz, ampirik olarak bilinmeyen bir derecede– bir ve aynı önkoşulun yerine getirilmesi yönünde yapısal alternatifler olarak görülebilir. Kısaca, içerik olarak farklı olsalar da, bu farklı sosyal ve kültürel yapılar aynı işleve hizmet ederler. Bu "[yapısal olarak alternatif], işlevsel eşdeğerlilik" varsayımıdır (Merton 1954: 19-84).

Bilgikuramsal görecelciliğin, bu işlevselci kültürel ve sosyal sistemler görüşünü redderek ve kendi yorumlarını yalnızca kültürel içeriğin emik anlamına yönelterek kültürlerin karşılaştırılamazlığını savunması şaşırtıcı değildir. Bu sınırlı ve sınırlandırıcı bakış açısına göre, örneğin, karma öğretisinin Hindistan'ın dini geleneğine özgü olduğu nasıl reddedilebilir? Ya da, bu gelenek içinde dâhi, Budizm'deki anlamı Hinduizm'deki anlamından farklı olabilir. Veya bu konuda, Budizm (Spiro 1982a) ve Hinduizm (Keyes ve Daniel 1983) içinde dâhi farklı anlamlara sahiptir.

Bununla birlikte, eğer karma kavramı Hindu ve Budist praksisi bağlamında –yani işlevsel olarak– anlaşılırsa, o zaman, sadece biraz daha fazla soyut düzeyde, pek çok başka kültürel gelenekte bulunan kavramlarla çarpıcı bir benzerlik taşıdığı açıktır. Örneğin; şans, kader, alınyazısı, Tanrı buyruğu, kısmet, talih, felek ya da kültürel belirlenimciliği ele alalım! Biçimsel ve göstergebilimsel olarak birbirlerinden ve bunun so-

nucunda karmadan farklı olsalar da, bütün bu kavramlar, aynen karma gibi, aktörün kendi failliğine (ve bu nedenle sorumluluğuna) başvurmadan (Weber'in tabiriyle) onun "hayati rastlantıları"yla ilgili beklenmedik gelişmeler için bir açıklama getirir.

Şimdi, köktenci kültürel –böylelikle sosyal ve psikolojik– çeşitlilik öncülüne karşı ampirik ya da bilgikuramsal meydan okumaya geri dönelim. Basit şekliyle bu meydan okuma şöyledir: Eğer kültürler karşılaştırılamazsa ve eğer insan doğasının ve insan zihninin özellikleri büyük oranda kültürel olarak belirlenmişse, bir etnografın kendisininkinden farklı bir grubu anlaması nasıl mümkün olabilir?

Etnografların yabancı bir halkı anlayabilmeleri için, kendi empati ve içgörü güçlerini kullanabilmeleri, başkalarıyla birlikte bilgikuramsal görececilerin de haklı olarak iddia ettikleri gibi, *sine qua non*'dır [olmazsa olmaz şart –ç.n.]. Ancak ötekilerin psikolojik yapıları etnografınkinden kökten farklıysa, etnograf –empatinin taşıdığı anlam üzere– onların düşünce ve hislerine ne derece ve nasıl katılabilir? Dahası, eğer kültürleri ya da kavramsal çerçeveleri etnografınkinden kökten farklıysa –içgörünün taşıdığı anlam üzere– etnograf onların düşüncelerini ve hislerini nasıl anlamlandırabilir? Spenber'in etkili bir şekilde ifade ettiği gibi,

> Eğer başka kültürlerin üyeleri farklı şekilde kavranabilir dünyalarda yaşıyorlarsa ve bu dünyaların kedilerinkinden daha karmaşık olduğunu doğal karşılayabiliyorsak [bu durumda, kedilerin ne hissettiklerini ya da düşündüklerini içgörü yoluyla bilemeyeceğimiz için] onları anlamayı nasıl sağlayacağız? Rodney Needham'ım "insan deneyimiyle ilgili anlaşılabilir tek gerçek, onun anlaşılamaz olduğudur" sonucuna varmaz mıyız? [1982: 157]

Buna rağmen, Gellner'in vurguladığı gibi, istisnasız şekilde her etnografın yabancı halkların "insan deneyimlerini" anlayabildiği antropolojik bir gerçektir.

> Benim bildiğim kadarıyla, hiçbir antropoloğun bir alan çalışmasından aşağıdaki ifadeyi kullanarak geri dönmemesi, içinde yaşadığımız dünyayla ilgili ilginç bir gerçektir: *Onların* anlayışları *o kadar* yabancı ki arazi kullanım haklarını, akrabalık sistemlerini, ritüellerini anlatmak imkânsız.... Benim bildiğim kadarıyla böyle bir toptan başarısızlık kabulünün kaydı yoktur. [1981: 5, vurgu yazara ait]

Kısacası, bütün yabancı halkların "insan deneyimi" etnograflar için anlaşılabilir *olduğundan*, kültür, insan doğası ve insan zihni yeterince çeşitli olmasına rağmen *o kadar da* çeşitli olmadıkları varsayımında bulunulabilir. Başka bir ifadeyle, eğer yabancı halklar etnograflar için anlaşılabilir iseler (ve etnograflar da onlar için), bunun nedeni paylaştıkları özelliklerin –kültür, insan doğası ve insan zihninin evrensel özellikleri– en azından farklılıkları kadar belirgin olmasındandır.[6] Şüphesiz, etnograflar tüm yabancı halkları anladıklarına ilişkin düşüncelerinde aldanıyor olabilirler; fakat eğer durum böyleyse, bu yanılsama inceledikleri halkları anladıklarını iddia ettikleri için bilgikuramsal görececiler tarafından da paylaşılmaktadır.

Aslında, eğer kültürler gerçekten karşılaştırılamazsa, o zaman (başka bir yerde daha ifade ettiğim gibi [Spiro 1984: 345]) etnografın kendisi bir kültür içinde kültürlenmediği sürece o kültürü sadece anlayamamakla kalmaz fakat aynı zamanda betimleyemez de. Dahası, *ex hypothesi* [daha önce önerilen hipoteze göre –ç.n.] bir kültürün kavramsal sistemi bir başka kültürün kavramları ile yeteri kadar iyi çevrilemediğinden, anlamları doğru olarak aktarabilmek için, etnograf bunu yerel dilde anlatmalıdır.[7] Bu sonuca uygun olarak, Schneider (karş. 1984: 31), kendisine ait Yap akrabalık sisteminin "İkinci Betim-

leme"sinde, bunu bir akrabalık sistemi olarak adlandırmayı reddettiğinden, Yap akrabalık terimlerini çevirmekten kaçınır.

Özet olarak, bilgikuramsal görececiler ikisine de aynı şekilde sahip olamazlar. Kültürlerin karşılaştırılamaz olduğunu savunurken aynı zamanda etnografların (kendileri de dâhil) yabancı halkların kültürlerini ve zihinlerini anlayabileceklerini iddia edemezler. Söz konusu anlayışları kazanabilmeleri halinde bu durumun kendisi, bilgikuramsal görececiliğin bilgikuramsal iddialarından türettikleri köktenci kültürel çeşitlilik öncülünü çürütmek için yeterlidir.

Antropoloji Bir Bilim Olabilir mi?

Köktenci insan çeşitliliği öncülü göz önüne alındığında, hatırlanacağı üzere, bilgikuramsal görececilik iki temel iddiaya sahiptir: (1) pan-insancı genellemeler ve kuramlar (kültürel, sosyal ve psikolojik) genellikle ya yanlıştır –çünkü etnomerkezcidir– ya da önemsiz ve anlamsızdır. Böylece, antropoloji ilkesel olarak ne açıklayıcı –bilimsel– bir disiplindir ne de olabilir. Daha çok (2) kendisini yorumcu –hermeneutik– bir disiplin olarak kurmaktadır ya da kurmalıdır. Bu iddiaları *seriatim* [sırasıyla –ç.n.] inceleyelim.

Kuramsal bir disiplin olarak tasarlanan antropolojinin üzerine kurulduğu sosyal bilimlerin (antropoloji de dâhil) herhangi bir ya da bütün genellemelerinin ve kuramlarının kültüre bağımlı olabilmesi bir sorundur. Fakat bu sağlıklı şüpheciliğe verilecek uygun bilimsel karşılık, elbette, bunların *a priori* reddinden ziyade ampirik değerlendirmesi için bir araştırma programının geliştirilmesidir. Ve ben antropolojinin girişimde bulunduğu diğer şeyler arasında son 70 veya 80 yıldır yapmaya çalıştığı şeyin kesinlikle bu olduğunu düşünüyorum. Bu denemeler bizim istediğimiz kadar başarılı olmamasına rağmen, bu tür bir girişimin zorlu kavramsal ve işleyişsel güçlük-

lerini göz önüne aldığımızda, yine de bizim çalışmalarımız önemsiz olmayan bazı sonuçlar (örneğin, Levinson ve Malone 1980) ortaya çıkartmıştır.

Bu başarı kesinlikle insan çeşitliliğinin (kültürel, sosyal ve psikolojik) geniş kapsamından dolayı mümkün olmuştur. Yani, genellemelerin ve kuramların oluşturulmasının önünde aşılmaz bir engel oluşturmaktan çok uzak olan bu türden çeşitlilik, şimdi savunacağım gibi, paradoksal görünse de, onun gerekli koşuludur.

Fiziksel bilimlerde ya da insan bilimlerinde olsun, bir bilimsel genelleme, bir nesnenin ya da bir olayın evrensel olduğu anlamına değil –olabilse de–, dünyanın yasalara dayalı, oluşumu (evrensel ya da tekil, sık ya da nadir) evrensel olan bir *ilkeyle* yönetiliyor olduğu anlamına gelen bir önermedir. Başka bir ifadeyle, bir bilimsel genelleme bir nesne ya da olayın ne zaman ve nerede meydana geldiğini, oluşumunun başka nesne(ler) ya da olay(lar)la sistematik –yani, öngörülebilir– bir ilişkiyi sürdürdüğünü ifade eder.

Örneğin, dini ele alalım. Neredeyse bütün tanımlarda din evrensel bir kültürel sistem olsa da, dini inanç sistemlerinin şaşırtıcı derecedeki çeşitliliğinin ışığında, bu genelleme kendi içinde sadece sınırlı bir entelektüel ilgiden ibaret kalır. Bu, bilgikuramsal görececilerin oldukça doğru bir şekilde önemsiz saydıkları türden bir genellemedir. Böylece, dinle ilgili anlamlı bir genelleme, genel anlamda dinle ilgili bir genelleme değil, fakat dini inanç sistemlerinin somut türleriyle ilgili bir genellemedir: tektanrıcılık, çoktanrıcılık ve benzeri. Ayrıca bu bağlamda, bilimsel bir genelleme tektanrıcılığın evrensel olduğu türünden bir ifade değildir, ancak tektanrıcılığın nerede ve ne zaman ortaya çıktığı meselesi, bazı başka belirlenmiş sosyal ya da kültürel koşulların meydana gelmesine göre sistematik bir ilişkiyi sürdürmesiyle ilgilidir.

Mill'in benzerlik ve farklılık ölçütlerinin* uygulanması yoluyla farklı dini inanç sistemlerinin etnografik incelemeleri, eğer varsa, bu tür düzenliliklerin düzeyini saptayabilir.

Bu genellemeler paradigmatik olarak ele alındığında, (yukarıda da bahsettiğim gibi) (1) toplumun ya da kültürün bilimsel genellemelerinin sıklıklarla ilgili değil de *düzenliliklerle* ilgili ifadeler oldukları ve (2) bu düzenliliklerin evrensel kapsamda olsa da, evrensellere değil sosyal ve kültürel koşullardaki *farklılıklara* (bu durumda dini inanç sistemleriyle) ilişkin oldukları anlaşılacaktır.

Her iki önerme antropolojideki psikolojik genellemelere de uygun düşer. Böylece, geleneksel insanlığın psişik birliği postulatı insan zihninin içeriğinin her yerde aynı olduğunu değil – elbette Ifaluk ve Ilongot, örneğin, saldırganlık konusunda Fransız ve Fulani'den farklıdır– fakat zihnin işleyişinin her yerde aynı olduğunu iddia eder. Özetle, psişik birlik, saldırganlığın şekli ve sıklığındaki yaygın farklılıklara rağmen, saldırganlık nerede ve ne zaman ortaya çıkarsa çıksın, aynı ilkeler tarafından yönetildiği anlamında bir genellemedir.

O zaman, eğer antropolojik genellemeler grup farklılıkları bakımından düzenlilikle ilgili ifadelerse, antropolojik kuramlar bu farklılıkları açıklama ya da anlatma anlamına gelen ifadelerdir.

Örneğin, dini inanç sistemlerindeki farklılıkların aile sistemlerindeki farklılıklarla bağlantılı olduğunun gösterildiğini farz edelim. Eğer durum böyle olsaydı, bunlardan ikinci genellemenin doğaüstü varlıklara olan inancın çocuklukta biçimlenen ebeveyn algısının bir yansıması olduğu kuramıyla açıklanabileceği öne sürülebilirdi. Böylece, çocukların ebeveyn tasavvuru büyük oranda ebeveyn-çocuk ilişkisinin bir sonucu

---

* John Stuart Mill'in *A System of Logic* [Mantık Dizgesi] (1843) adlı eserine gönderme yapılmaktadır. (NSA)

olarak biçimlendiğinden, böyle bir kuram (prensipte) sadece dini inanç sistemlerinin evrenselliğini değil fakat aynı zamanda çeşitliliklerini –farklı dini inanç sistemi türlerinin farklı aile türleri ve sosyalleştirme sistemiyle bağlantısını– de açıklayabilirdi. Yine, önceki genelleme gibi bu kuram da karşılaştırmalı etnografik araştırmalara Mill'in ölçütleri uygulanarak test edilebilir.

Şimdi bu tartışmayı kısaca özetleyebiliriz. Bilimsel genellemeler "eğer ... o zaman ..." önermeleri şeklinde olurlar ve bilimsel kuramlar bu şekildeki genellemeleri açıklama iddiasında bulunurlar. Durum böyleyse, insan gruplarının çok çeşitli sosyal, kültürel ve psikolojik özelliklerinin olmaması halinde, bu biçimin genellemeleri ilk önce fark edilemez, bunları açıklamayı amaçlayan kuramlar formüle edilemez ve bu kuramların ampirik testi yapılamaz. Özetle, eğer bilgikuramsal görececilik *izin verirse*, anlamlı genellemeler ve önemli kuramlar antropoloji tarafından keşfedilmişse, bunun nedeni kültürel, sosyal ve psikolojik çeşitliliktir –bunlara rağmen değildir.

Eğer şimdi insan çeşitliliğinin antropolojiyi bilimsel bir disiplin olmaktan veya buna dönüşmekten alıkoymadığı sonucuna varabilirsek, bilgikuramsal görececilik bu sonuca tanımlayıcı değil ama kuralcı bazı başka nedenlerle yine karşı çıkar.

Antropoloji Bir Bilim Olmalı mı?

Önemli genellemelerin ve anlamlı kuramların keşfedilebileceğini kabul etsek bile, bilgikuramsal görececilik pragmatik nedenlerden çok ilkesel nedenlerle bir bilimsel disiplin olarak antropoloji kavramını reddeder. Antropolojinin asıl amacının açıklama değil fakat yorum –simgesel anlamlara açıklık kazandırmak– olduğunu ve bu amacın antropolojinin bilimsel değil de hermeneutik bir disiplin olarak kavranmasını ve uygulanmasını gerektirdiğini ileri sürer.

Aslında, pek çok bilgikuramsal görececi, daha önce bahsedilen Kıta Avrupa'sı geleneğini izleyerek, bir başka anlatış tarzını tercih etmektedir. Antropoloji, insan ve kültürü inceleyen diğer disiplinler gibi bir bilim olmasına rağmen, onlara göre, bir doğa bilimi değildir; araştırma şekli pozitivist değil, hermeneutik olan bir insan bilimidir *(science humaine)* (Rabinow ve Sullivan 1979).

Tekrar etmek gerekirse, eğer "bilim" kendi başına bir varlık olarak –araştırmanın bir *nesnesi* olarak– tasavvur edilirse, o zaman, elbette, atomların ve galaksilerin incelenmesinden zihnin ve kültürün incelenmesine kadar pek çok bilim türü vardır. Ayrıca en kapsayıcı sınıflandırma düzeyinde hemfikir olunursa, insan bilimleri grubunu (antropoloji, tarih, psikoloji vs.), fiziksel bilimler grubundan (fizik, kimya, astronomi vs.) ayırmak yararlı olabilir.

Ne var ki bunlardan ikinci grubun üyelerinden doğa bilimleri olarak değil de doğa ve kültür arasındaki dikotomiyi açıkça reddetmek için fiziksel bilimler olarak bahsettiğim fark edilecektir. Bir şekilde atomlar, ağaçlar ve yıldızlar doğanın parçasıyken zihin, kültür ve insan deneyiminin bunun bir parçası olmadığı fikrinin başkalarıyla birlikte John Dewey (1929) tarafından yıllar önce çürütüldüğünü düşünmüşümdür. Kültürü doğanın dışına yerleştirmek, insanı doğanın dışına yerleştiren yaratılışçı kibri andıran bir antropolojik kibirdir. Bununla birlikte, zihin ve kültürün doğanın bir parçası olduğunu söylemek, bunların fiziksel bilimlerin yasa ve ilkeleri tarafından açıklanabilir oldukları şeklinde bir indirgemeci yanlışlığı gerektirmez.

Eğer, şimdi, fiziksel kelimesi doğalla aynı anlama gelmiyorsa, o zaman fiziksel bilim/insan bilimi dikotomisi, hermeneutik geleneğin iddia ettiği gibi, doğa bilimi/hermeneutik bi-

lim dikotomisini gerektirmez, çünkü birinci dikotomi maddi, ikincisi epistemiktir.

Eğer bilim epistemik olarak algılanacaksa, o zaman birçok bilim mantıkçısı ve felsefecisi (örneğin, Dewey 1938; Grünbaum 1984; Hempel 1965; Popper 1963; Rudner 1966) gibi tek bir bilim türü olduğunu ileri sürerim. Konu ne olursa olsun (atomlar ve galaksiler veya insan ve kültür), eğer bilimsel araştırmanın amacı güvenilir (yinelenebilir) ve kamusal bilgiyse, sadece bir tek yöntem bilimsel olarak adlandırılabilir. Bu yöntem, o konuyla ilgili açıklayıcı kuramların formülasyonunu ve en azından ilkesel olarak doğrulanmalarına ya da yanlışlanmalarına yol açabilecek hem ampirik hem de mantıksal işlemlerin uygulanmasını içerir.

Hermeneutik gelenek (şimdiki bilgikuramsal görececilik de dâhil olmak üzere), fiziksel bilimler ("doğal" dedikleri şey) ve insan bilimleri arasındaki temel farklılıkların aynı zamanda eleştirel bir epistemik farkı da gerektirdiğini ileri sürerek, bu görüşü reddeder.

Fiziksel bilimlerin amacı *açıklama* olduğundan, araştırılan konunun nedensel açıklamalarını sunduğu ve dolayısıyla yukarıda tanımlanan bilimsel yöntemin tamamen buna uygun olduğu ileri sürülmektedir. Ancak, insan bilimlerinin amacı *yorumlama* olduğuna göre, bu yöntem uygun değildir çünkü yorumcu açıklamalar nedenlerle değil anlamlarla ilgilidir. Sonuç olarak, insan bilimleri hermeneutik (özellikleri sonraki bölümde anlatılacak olan) bir araştırma yöntemini gerektirir. Şimdi bu tartışmayı değerlendirelim.

Yorumcu açıklamaların anlamlarla ilgili olduğu iddia edildiğinde, genellikle kastedilen şey* kültür, zihin, eylem, sosyal

* Hermeneutikle alakalı antropologların "anlam"dan ne anladığını belirlemek her zaman kolay değildir çünkü bu terim onların çalışmalarında anlaşılmaz değilse de, beklenenden daha fazla belirsizdir.

kurumlar ve benzerlerinin –insan bilimlerini oluşturan konular– niyetler, gerekçeler, amaçlar, güdüler ve benzerleri açısından anlaşılması gerektiğidir (Vendler 1984). Bu iddia, açıkça anlamları nedenlerin karşısına koyduğundan, bir tarafta neden kavramının ve diğer tarafta *inter alia* [başka şeylerin yanı sıra –ç.n.] niyetler, gerekçeler ve güdülerden oluşan kavramsal öbeğin karşılıklı olarak birbirlerini dışladıkları varsayımına dayanır.

Eğer bilimsel neden kavramı sadece maddi koşullarla ilgili olsaydı, taraftarlarının ileri sürdüğü gibi, bu varsayım tamamen inandırıcı olabilirdi (Habermas 1971; Ricoeur 1981; Vendler 1984). Bu neden kavramıyla, kültürün nedensel bir açıklaması, tıpkı nedensel bir eylem açıklamasının kasların kasılmasına, nöronların uyarılmasına, hormonların salgılanmasına, vs. göndermede bulunabileceğine benzer şekilde, sadece ekolojik nişlere, üretim tarzlarına, geçim tekniklerine ve benzerlerine göndermede bulunabilirdi.

Fakat bilimsel neden kavramının maddi koşullara göre sınırlandırıldığı iddiası pek de açık değildir. Şüphesiz, psikolojik davranışçılar, aynen kültürel maddecilerin kültürün oluşumu ve sürekliliğine yönelik olarak amaçları, güdüleri ve niyetleri göz ardı ettikleri gibi, bunların insan eylemlerinin nedeni olarak hizmet ettiklerini reddederler. Fakat bu türden görüşler katı-fikirlere sahip bilim felsefecileri tarafından bile reddedilir (Grünbaum 1984: 69-94; Hempel 1965: 225-258). En incelikli neden kavramına –öngörülen bazı sonuç şartlarının oluşmaması halindeki herhangi bir ön şarta– göre amaçlar, güdüler, niyetler ve benzerlerinin hiçbiri, maddi olmamalarına rağmen, hormonal salgılardan ve geçim tekniklerinden daha az nedensel değildir.

Anlamların incelenmesinde güdülerin, niyetlerin ve benzerlerinin sadece önemli değil, aynı zamanda kritik önemde

nedenler *oldukları* yalnızca bir varsayımdan ibarettir; araştırılmakta olan eylemlere, göreneklere ve kurumlara yönelik sadece herhangi bir eski yorumu değil, daha ziyade geçerli bir yorum sunmak için kritik önemdedir.Gerçekte, Sapir'den başlayarak (Mandelbaum 1949: III. bölüm), psikolojik antropolojinin hem kültürel hem de kültürel olmayan, hem bilinçdışı hem de bilinçli anlamların incelenmesini antropolojik araştırmanın merkezine koymalarının sebebi kesinlikle budur. Çünkü kültürel anlam sistemleri, D'Andrade'nin de gözlemlediği gibi, temsili işlevlerinin yanı sıra üç nedensel özelliğe sahiptir: bunlar "kültürel varlıklar oluşturur, kişileri belirli şeylere yönlendirir ve belirli duyguları uyandırırlar" (1984: 96-101).

Ne var ki eğer kültürel anlamlar, bilgikuramsal görececiliğin iddia ettiği gibi, nedensel ilişkiye sahip değillerse, o zaman bunların toplum ve kültür anlayışıyla ne gibi bir ilgisi *var*? Ayrıca, bu koşul altında, anlamlar, davranışçıların ve kültürel maddecilerin iddia ettiği gibi, sadece epifenomen olabildiğine göre, neden araştırmanın odağında yer almalılar?

Gerçekte, ben hermeneutik geleneğin yorum ve açıklama arasında oluşturduğu karşıtlığın bir başka yanlış dikotomi olduğunu iddia ediyorum. Çünkü eğer yorumcu sadece herhangi eski bir yorumun değil, belirli bir durumun geçerli bir yorumunu formüle etmek ile ilgileniyorsa, o zaman (aşağıda tartışacağım gibi) kendi idiyografik yorumu, örneklerle desteklenen nomotetik (kuramsal) açıklamadan türetmese bile onunla tutarlı olmalıdır.

Ne olursa olsun, anlam incelemesi antropolojinin bilimsel bir disiplin olamamasına yol açmadığından, bilgikuramsal görececiler anlam üzerine odaklanmanın antropolojinin bir hermeneutik (yorumcu) disiplin olması ya da buna dönüşmesi gerektirdiğini iddia ettiğinde, bu iddia bir zorunluluğu değil

bir tercihi göstermektedir. Şimdi tartışmak istediğim şey, bu tercihin antropolojik girişim üzerindeki olumsuz sonuçlarıdır.

Bilgikuramsal Görececiliğin Hermeneutik Gündeminin Bir Eleştirisi

Hermeneutik Antropolojinin Öznel Yöntembilimi

Hermeneutik geleneğe göre, kendi amaçlarındaki farklılıklara ek olarak belli iki özellik, hermeneutik olanı bilimsel disiplinden ayırır. Öncelikle bunlardan ilki içgörü, imgelem, empati, Verstehen vs., kullanırken, diğeri nesnel araştırma yöntemlerine dayanır. İkincisi, bir hermeneutik disiplin tikel olanla ilgilendiğinden, yorum her zaman bütün özellikleriyle bahsettiği tekil vakalarla ilgilidir. Diğer taraftan, bir bilimsel disiplin ilkeler, yasalar, kuramlar ve benzerleriyle ilgili olduğundan, açıklama tekil olaylara uygulandığında bile onlardan genel olanla ilgili örnekler olarak bahseder. Şimdi her bir özelliği ayrı ayrı inceleyebiliriz.

İnsan ve kültür incelemesinin doğal görüngülerin incelenmesinde kullanılan nesnel yöntemlerden ziyade empati, içgörü, Verstehen, imgelem ve benzerlerinden oluşan öznel bir araştırma yöntemi gerektirdiği önermesi, yöntemin tekniklerle karıştırılmasına dayanan bir yanılgıdır (bakınız Rudner 1966: 4-7).

Bir bilimsel teknik veri elde edilmesinde ya da sağlanmasında kullanılan herhangi bir ampirik işlemden –gözlem, deney, alet kullanma, görüşme ve benzeri– ibarettir. Şimdi bazıları elbette farklı araştırma özneleri için mevcut olan ya da bunların gerektirdiği tekniklerin bir diğerinden farklı olacağı iddiasıyla karşı çıkacaktır. Gerçekte, insan bilimlerini oluşturan çeşitli disiplinlerin farklı teknikler –örneğin, antropoloji tarafından kullanılan teknikler tarih ya da psikoloji tarafından

kullanılanlardan farklıdır ve sonuç olarak birbirlerinden farklıdırlar– kullandığı göz önüne alınınca, bunların herhangi birisi ya da hepsi tarafından kullanılan tekniklerin fiziksel bilimler tarafından kullanılanlardan farklı olmasına şaşırmamak gerekir.

Ne var ki, teknik olarak çoğulcu olmasına rağmen, bilimsel araştırma yöntemi olarak çoğulcu değildir. Eğer bilimsel teknikler verilerin elde edilmesi ya da ortaya çıkarılmasında kullanılan ampirik işlemlerden oluşuyorsa, bilimsel yöntem, bu verilerin, ister açıklayıcı isterse yorumcu olsun, hipotezlerin kabul edilmesi ya da reddedilmesi için kanıt olarak bağıntılılığı, uygunluğu ya da yeterliliğine ilişkin hükmün verilmesinde kullanılan mantık ya da temel gerekçelendirmeden ibarettir.

Bu ayrımdan yola çıkarak, hermeneutik gelenek içgörü, imgelem, empati vb.'nin insan bilimleri ve fiziksel bilimler arasında bir sınır çizdiğini iddia ettiğinde, bunların keşif bağlamındaki teknikler olarak uygun rolü ile geçerlilik bağlamındaki yöntemler olarak uygun olmayan rolünü birbirine karıştırdığını düşünüyorum.

İçgörü, imgelem, empati vb.'nin araştırma teknikleri olarak insan bilimlerinde vazgeçilmez olduğu şüphesiz hemen hemen herkesin (iflah olmaz ya da yeniden doğmuş davranışçılar haricinde) katılacağı bir önermedir. Gerçekte, fiziksel bilimlerde de teknikler olarak bunlar, empati haricinde, vazgeçilmezdir. Araştırma konusu ne olursa olsun, bir araştırmacı içgörü ve imgelem olmadan, gözlemlerinin ve verilerinin doğru açıklamaları ya da yorumlarıyla ilgili bir hipoteze –bir tahmine, bir önseziye, bir kurguya– nasıl ulaşabilir? Gerçekte, bu aynı teknikler aracılığıyla olmasa, belirli veri türleri başka nasıl elde edilebilir? (Yine de bu ikinci konuda, bu öznel teknikler insan bilimlerinde fiziksel bilimlerde olduğundan daha önemli bir rol oynar).

Ne var ki bu öznel işlemler yorumların ve açıklamaların formüle edilmesinde ne kadar gerekli olursa olsun, bilimsel araştırma biçiminde verilerin geçerliliğine yönelik bir yöntem olarak tamamen yetersiz bulunmaktadırlar. İkincisi bağlamında –ve sadece ikincisi bağlamında– bilimsel araştırma nesnel (kamusal ve yinelenebilir) işlemlere gerek duyar. Bu gereklilik hermeneutik araştırma biçimi tarafından reddedilir. Buna göre, empati, Verstehen ve benzerleri sadece keşif bağlamındaki teknikler olarak değil, fakat aynı zamanda geçerlilik bağlamındaki yöntemler olarak da vazgeçilmezdir. Bilimsel bir bakış açısından, böyle bir işlem en azından entelektüel olarak güvenilmez olarak nitelendirilebilir.

Böylesi bir nitelemenin nedeni açıktır. Antropolojik bir örnek vermek gerekirse, bir etnografın bir dinsel tören, bir mit, bir evlilik göreneği ya da bunun gibi bir şeyin yorumunu formüle ettiğini varsayalım. Bu etnografın daha sonra yorumunun (hipotezinin) geçerli olup olmadığına ya da ne derece geçerli olduğuna karar vermesi gerekir. Fakat kendi içgörüsünü ve empatik anlayışını zaten bir yorum yapmak için kullandığından, daha sonra bu yorumu empatik, öngörüsel ya da içgörüsel olarak temellendirmek için kabul etmesi ümitsizce döngüseldir. Özetle, kamusal ve yinelenebilir bir yöntem olmaksızın, bir yorumun geçerliliğinin değerlendirebilmesinin bir yolu yoktur. Bununla birlikte, içgörüsü ne kadar keskin ya da empatisi ne kadar güçlü olursa olsun, hem bir araştırma tekniği hem de yöntemi olarak kullanıldıklarında, adlandırıldığı şekliyle "hermeneutik daireden" kaçış yoktur.[8]

Bu yöntemin gerekçelendirilmesinde hermeneutik antropoloji kendisine bir model olarak yazınsal eleştiriyi benimsemiştir. Kültür (ya da toplum ya da eylem) metaforunu "metin" olarak kabul ederek (Ricoeur 1971), herhangi bir yorumun bir "okuma" olduğu söylenmektedir. Ayrıca metinsel analizin en

az bir yorumuna göre, okumanın sayısı kadar yorumcu olabileceğinden, herhangi bir okumanın geçerliliğine ilişkin sorunla karşılaşılması gerekmez; çünkü ya bu sorun konu dışıdır ya da sorunun çözülmesi imkânsızdır. Tartışma, "sonunda" diye devam eder,

> iyi bir açıklama [yani yorum] davranışın anlamını kavrayandır; fakat iyi bir açıklamayı değerlendirmek için, neyin makul olduğunda hemfikir olunması gerekir; açıklamayı makul kılan, kişinin okumasının bir işlevidir; ve bunlar sonuç olarak kişinin anladığı anlamın şekline bağlıdır. [Taylor 1979: 35-36]

Bu tartışmaya elbette karşı çıkılamaz. Aslında, bunu daha da ileri götürmek istiyorum. Her gözlemci sadece kendi perspektifinden bir davranışı anlayıp ayrımını kavramaz, fakat o davranışı algılayışının kendisi de o perspektifin bir işlevidir. Böylece, etnografın kuramsal yönelimi, psikolojik çatışmaları, ideolojik önyargıları, narsistik yatırımları, kişisel değerleri, bilimsel hırsları, kültürel arkaplanı ve pek çok başka öznel etmen, davranış algısını ve aynı zamanda yorumunu (belirlemese bile) en azından yönlendirir.*

Fakat diğerleri arasında, bir keşif mantığıyla ilgili olasılığı engelleyen bu gerçek, kesinlikle geçerleme mantığını gerektiren şeydir. Çünkü eğer etnografik yorumlar bütün bu öznel süzgeçlerden[9] geçiriliyorsa, bir yorumun kabul mü yoksa ret mi edileceğine karar vermek için nesnel –kamusal ve yinelenebilir– bir yönteme ihtiyaç vardır. Geleceğe ya da geçmişe yönelik yordayıcı sonuçları sınayarak, yorumların geçerliliğini mantıksal işlemler yoluyla değerlendiren bilimsel yöntem, bu türden bir yöntemi içerir.

---

* Bir kimsenin kendi ön yargılarının bilinçli farkındalığı algısal bozuklukları ve benzerlerini (azaltmak değilse bile) kontrol etmenin önemli bir aracı olduğundan, bazı antropologlar (başkalarıyla birlikte Bateson, Kluckhohn, LaBarre ve Mead) etnografların bir kişisel analiz yaptırmalarını önermektedir.

Eğer bu yöntem ya da işlevsel bir alternatif reddediliyorsa ve eğer sonuç olarak rekabet halindeki yorumlar sadece farklı "okumalarsa", o zaman her şey mümkündür. Ve eğer her şey –yani neredeyse her şey– mümkünse, bilimsel bir disiplin entelektüel olarak güvenilir değildir.

Aslında genellikle durumun büyük oranda böyle olduğu tartışmalıdır. Fakat hermeneutik yöntemin kabul edilmesi, prensipte, her zaman bu şekilde olacağını da kesinleştirir. Çünkü bütün sosyal bilimlerdeki kuram ve ideoloji, olgusal gerçek ve değer, nesnel ve öznel, kanıta dayalı kısıtlama ve kişisel tercih arasındaki sınır genellikle muğlâk olduğu için, hermeneutik yöntem bu sınırların hiçbir zaman net olamayacağını garanti eder.

Hermeneutik Antropolojinin Etnografik Tikelciliği

Belirli kültürlerin ve toplumların tikelci yorumları adına açıklayıcı kültür ve toplum kuramlarını aramaktan vazgeçen bir antropoloji, entelektüel merakı egzotik halkların tuhaf görenekleriyle sınırlı ve entelektüel zevkleri bunlar tarafından beslenen bilim insanlarına (bence) çekici gelecek bir antropolojidir. Gerisi için –Amerikan Antropoloji Derneği'nin yıllık toplantılarında işitilen homurdanmaların artışından da anlaşılabileceği gibi, bunların sayısı birkaç kişiden daha fazla gibi görünmektedir– bu amaç (affınıza sığınarak yeni bir terim kullanacağım) *anorexia curiosa*; tek kelimeyle, can sıkıntısı yaratır.

Artık sosyal ve kültürel tikellikler üzerine geleneksel odaklanmamızın bir sonucu olarak "dünyanın dengesini bozmada önemli bir başarı elde ettiğimizden; halıları çektiğimizden, sehpaları devirdiğimizden, maytapları ateşlediğimizden" (Geertz 1984: 275) hiç şüphem kalmadı. "Rahatlatmak başkalarının; tedirgin etmenin bizim görevimiz olduğuna" da şüphe yok. "Biz anormal olanı işportada pazarlar, tuhaf olanı kapı

kapı dolaşıp satarız. Şaşkınlık Tacirleri." (Geertz 1984: 275) Bununla birlikte, sorun şu ki başarı karşısında başarısızlığa düşmek kaçınılmazdır. Zaten kültürel farklılıkların tam dağılımını belgelediğimiz için, artık hayrete düşmüyoruz, tuhaf olan ilginç değildir, hiçbir anormallik yok. Böylece, eğer bugün bile –Malinowski'den elli ve Tylor'dan bir yüz yıl sonra, Herodot'un üzerinden 25 yüzyıl geçtiğinden bahsetmeye bile gerek yok– bizim amacımız kültürel çeşitlilik olgusunu belgelemek (ancak, hiç açıklama yapmadan) ve belirli kültürlerin yorumcu anlatımlarını sunmaksa –ancak, kültürün açıklayıcı anlatımını yapmamaksa– böyle bir amaç pek çok anlamda değerli olabilir, fakat entellektüel olarak önemsizdir.[10]

Bu yargı belki de en iyi şekilde bilgikuramsal görececiliğin entelektüel çocuğu olan hermeneutik amaç ile, betimlemeci ve normatif görececiliğin hegemonyası süresince etnografik araştırmaya yön veren amaçların bir karşılaştırılması yapılarak desteklenebilir.

Kültürel görecelik betimleyici türle sınırlıyken –ancak, çağdaş (güçlü) formuyla değil, kendi orijinal (orta dereceli) formuyla– etnografik araştırma ilerleme fikriyle kuşatılmıştı. Böylece, özellikle ilkel toplumlar da dâhil olmak üzere, her türlü toplum incelemesinin amacı tekyönlü kültürel ve sosyal evrimin aşamalarını belgelemek ve süreçlerini keşfetmekti. Bu girişim sonuçsuz kalmış olabilir (hepsi değilse de çoğu antropolog, böyle olduğuna inanıyor), fakat pek az kimse bu amacın bilimsel olarak önemli olduğunu ya da ilkel halkların incelenmesine entelektüel önem atfedildiğini reddedecektir.

Ne var ki tekyönlü kültürel evrim kuramıyla birlikte ilerleme fikrinden vazgeçildiğinde ve ayrıca kültürel görecelik normatif türü de kapsamaya başladığında, etnografik araştırmanın amacı ve ilkel halklara odaklanma gerekçesi değişmiştir. Kültürlerin çeşitliliğinin artık bir kültürel evrim düzeyinden değil de, kültürel değişkenliğin dağılımından ibaret oldu-

ğu düşünüldüğünden, etnografyanın amacının kültürel ve sosyal sistemlerdeki çeşitliliği açıklayabilecek ilkeleri ve kuramları keşfetmek olduğu kabul edilmiştir.

Amaçtaki bu değişimle birlikte ilkel halklara odaklanmanın gerekçesi de aynı şekilde değişmiştir. Bu halkların incelenmek üzere seçilmesinin nedeni artık birbirlerine benzer olarak görülmelerinden dolayı –her biri arkaik bir toplum tipinin örneği olduğundan– değil, her birinin diğerinden farklı ve sonuçta hepsinin Batılı halklardan (Margaret Mead'in gözlemlediği gibi) farklı olarak görülmesiydi. Bu nedenle, her kültür, Ruth Benedict'in ünlü metaforundaki gibi, artık "büyük bir yay"ın bir "parçası" (Benedict 1934: 24) olarak anlaşıldığından ve öteki sosyal bilimler bu parçaların sadece birini (Batılı) incelediğinden, antropolojinin biricik işlevi ve ilkel kültürlere odaklanmasının altındaki gerekçesi, bu "büyük yay"ın geri kalanını –yani büyük kısmını– tamamlamaktı. Ralph Linton'un o dönemin en iyi zamanlarında yazdığı kitabını *The Primitive World* olarak değil de, *Most of the World* (Linton 1949) olarak adlandırması bir tesadüf değildir.

O halde, bunun bütün kültürleri eşit derecede değerli gören Boasçı normatif göreceliğin dönemi olduğu ve ayrıca her toplumun, ünlü tabirle, bir "doğa deneyi" olarak tasavvur edildiği göz önüne alındığında, ilkel halkların etnografik incelemelerinin sadece varlık belirten (tikelci) bir amaca değil, fakat aynı zamanda bilimsel (kuramsal) bir amaca katkı yaptığı düşünülmüştür. Yani, bu türden incelemeler sadece sosyal ve kültürel çeşitlilik dağılımığıyla ilgili bilgilerimizi arttırmak bakımından değil, aynı zamanda da toplum ve kültürü açıklayabilecek geçerli kuram ve ilkelere ulaşmak için bir araç olarak görülmüştür.

Bunlardan ikinci amaca bir tek Batı kültürünün incelenmesiyle ulaşılamayacağına inanılmıştır çünkü bu, kültür yayının

sadece bir parçasını temsil etmektedir. Bunu doğal deneyler-olarak-kültürler metaforu çerçevesinde ifade edersek, ilkel kültürlerin deneysel kontrol grupları olarak Batı kültürünün karşısında olduğu düşünülmüştür.

Tekrarlamak gerekirse, bu dönemin bilim felsefesi –köktenci amprisizm ve naif tümevarımcılık– göz önüne alındığında, sadece etnografik araştırmanın betimleyici ve sınıflandırmacı amaçları tamamlandığında –"bütün olgular dâhil edildiğinde"– bilimsel amaç gerçekleştirilmiş oluyordu (Boas 1940: 243-289). Bu arada, sosyoloji ya da iktisat veya psikanalizdeki tipik genellemelere karşı tipik antropolojik cevaplar –"Fakat Hopiler..." ya da "Fakat Kwaikutllar..."– sadece insanlığa değil (Kluckhohn 1957), aynı zamanda toplum ve kültür kuramları temelde bir örnekleme dayalı olan öteki sosyal bilimlere de ayna tutmak amacını taşıyordu.

Kabul etmek gerekir ki, tümevarımsal olarak tasarlanan bilimsel amacın yerine getirilmesinde, pek çok antropolog, öncelik isteyen etnografik betimleme ve sınıflandırma işiyle uğraşırken ağaçlar uğruna ormanı gözden kaçırmışlardır. Yine de, şaşırtıcı derecede büyük bir kısmı bu amacı hiçbir zaman gözden kaçırmamış ve onlar için etnografik araştırma çoğu zaman amaçta kuramsal ve yöntemde karşılaştırmalı (zımnen de olsa) olmuştur. Böylelikle, alan çalışması (örnek vermek gerekirse) Trobriandlılar, Samoalılar, Navajolar, Nuerler ya da Saulteauxlar arasında yapılsa da, sırasıyla bunlar, mübadele ritüeli (Mali-nowski 1961 [1922]), ergenlik (Mead 1928), büyücülük (Kluckhohn 1967 [1944]), parçalı soy sistemleri (Evans-Pritchard 1940) ya da kültürel psikolojiye (Hallowell 1955) ilişkin bazı genel kuramların hizmetindeydi.

Dahası, bu çalışmaların pek çoğunun, kelimenin en uygun anlamıyla, yorumcu olduğu vurgulanmalıdır. İnançlar ve görenekler tamamen kendi etnografik bağlamlarında betimlen-

miş ve "yerliler'in bakış açısıyla" (Malinowski'nin ifade ettiği şekliyle) yorumlanmışlardır.

Yine de, biraz önce bahsedilen etkili antropologlar için belirli kabilesel grupların kültürleriyle ilgili yorumcu anlayış, kültürel sistemlerle ilgili kuramsal anlayışın sadece ilk adımıydı –entelektüel yol-yordamın bir durağı. Onlara göre, bir bilim olarak tasarlanan antropolojinin herhangi bir kültürün ve bütün kültürlerin –Batı kültürü de dâhil– etnobilimlerini aşması ve sonuç olarak, hem ilkesel hem de gerçek anlamda herhangi bir toplumun –yine Batı kültürü de dâhil– sosyal ve kültürel sistemlerini açıklayabilecek kuramlar keşfedebilmesi aksiyomatikti.

Kanaatime göre, etnografik tikelciliğin entelektüel anlamda önemsiz olması son iki amaca ters düşmektedir. Çünkü, eğer, prensipte, etnografik çalışmalar önemli açıklayıcı toplum ve kültür kuramlarının formülasyonlarına katkıda bulunamazlarsa, bunlarla ilgili anlamlı ampirik genellemelerin keşfedilmesine de katkıda bulunamazlar; aksine, eğer, sadece bütün tikelliği içinde şu ya da bu ilkel ya da köylü kültürünün, şu ya da bu inanç ya da göreneğin özgün bir anlayışına katkıda bulunabiliyorlarsa, bu türden çalışmaların nasıl bir olası entelektüel uygunluğu olabilir?

Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, eğer kültürler metinlerse ve etnografik araştırmanın amacı yorumsa, o zaman *kendi* metinlerimizi seçerken edebiyat eleştirmenlerinin *kendi* metinlerini seçerken kullandıkları ölçütleri kabul etmeliyiz. Edebiyat eleştirmenleri, kitap hakemlerinin aksine, zamanlarını herhangi bir eski metne harcamak yerine, enerjilerini örnek teşkil eden metinlerin –örneğin, Jack Kerouac'ın ve Herman Wouk'un romanlarına değil, ancak Jane Austen ve Dostoyevsky'ninkilerin– yorumuna harcarlar. Bahsedilen son metinlerin yorumcu bir anlayışı entelektüel açıdan önemlidir, çünkü

örnek teşkil ettiklerinden, bunlar genel, bazen de süregelen insani meseleleri dile getirirler.

Benzer şekilde, eğer bizim amacımız yorumsa, o zaman örnek teşkil edecek kültürler seçmeliyiz –yorumu, kültürün "büyük yay"ının anlaşılmasına katkıda bulunabilecek kültürler. Ama eğer, bilgikuramsal görececiliğin öne sürdüğü gibi, kültürlerin karşılaştırılamazlığı prensipte bu tür bir katkıyı imkânsız kılıyorsa, o zaman ilkel ya da köylü kültüründeki şu ya da bu inanç ya da göreneğin tikelci yorumunun nasıl bir entelektüel öneminin olabildiğini kavramak gerçekten zordur.

Şimdi, eğer bu yargı kişiye özgü olsaydı, ya da eğer, pek çok kişi tarafından paylaşılsa da, antropolojinin konumu açısından çok az pratik önemi olsaydı, bilim insanlarının entelektüel tercihlerinin bir ifadesi olarak göz ardı edilebilirdi. Ne yazık ki ne bu ne de öteki türlüdür; bu yargı pek çok kişi tarafından paylaşılmaktadır ve şimdi üç uyarıcı işarete atıfta bulunarak göstermek istediğim gibi, bunun şöyle bir önemi vardır.

Örnek: Kısa süre önce, Ulusal Araştırma Konseyi (Ulusal Bilimler Akademisi'nin araştırma kolu) "davranışsal ve sosyal bilimlerin durumunu" değerlendirmek üzere özel bir komite oluşturdu. Komite, önde gelen araştırmacılar arasında yürütülen bir incelemeye uygun olarak, bu disiplinlerde halen devam eden en önemli "temel araştırma" içinde 32 araştırma alanı belirlemiştir. Bu 32'sinin arasından, sadece 3 tanesi bir derece antropolojik katkıya sahip olarak değerlendirilmiştir. Eğer bu yeterince kötü değilse, komite tarafından bu alanlardaki araştırmaları değerlendirecek alt komitelere başkanlık ya da başkan yardımcılığı yapmak üzere tayin edilen 75 kişiden sadece 2'sinin antropolog olmasına ne demeli. Görüldüğü gibi, sosyal ve davranışsal bilimlerdeki seçkin meslektaşlar tarafından çağdaş antropolojik araştırmanın "temel araştırmaya" pek fazla katkı yapabileceği düşünülmemektedir.

Ne var ki daha da üzücüsü, "kültür ve ideoloji" bir temel araştırma alanı olarak tanımlanmış –iyi bir gösterge olarak düşünülebilir– olmasına rağmen, üyeleri pek çok farklı disiplinden gelen neredeyse bütün diğer alt komitelerin aksine, bu konunun değerlendirmesi için atanan alt komitenin bütün üyeleri (başkanı da dâhil) antropologdu. Kısacası, antropologlar, kendilerini, başlıca kaynağıyla –kültür ve ideoloji– ortak sosyal bilim girişiminin entelektüel sermayesine çok az katkı sunabilen bir entelektüel gettoda yaşıyormuş gibi görmekte veya başkaları tarafından da böyle görülmektedir.

Örnek: Kısa bir süre önce, aynı kurul (Ulusal Araştırma Konseyi) siyah Amerikalıların durumunu değerlendirmek için bir başka özel komite atamıştır. Bu komitenin başlangıçtaki isim listesinde tek bir antropolog dâhi yer almamıştır. Bir itiraz dillendirildiğinde, antropolojik ırk ilişkileri çalışmalarının genellikle deniz aşırı yürütüldüğü gerekçesiyle reddedilmiştir. Ancak, kesinlikle antropolojik temsilin önemli olduğu ileri sürülerek buna karşı koyulmuştur: Antropolog, komitenin çalışmasına eleştirel bir karşılaştırmalı bakış açısı getirebilirdi. Yeterince ironiktir ki, bu argüman, bilgikuramsal görececilerin antropolojinin bir bilimsel disiplin olduğuna karşı çıkmak için iddia ettikleri aynı nedenlerle reddedilmiştir: Her kültür biricik olduğundan, Batılı olmayan bağlamlardaki ırk ilişkilerinin incelenmesi Birleşik Devletler'deki ırk ilişkilerinin anlaşılmasına çok az katkı sağlayabilir. (Her zaman olduğu gibi, baskı sonucu çok başarılı bir antropolog komiteye atanmıştır.)

Örnek: Daha önce sosyokültürel antropolojinin en önemli finans kaynağı olan Ulusal Sağlık Enstitüsü'nün (NIH), Birleşik Devletler'deki araştırmalar için antropologları halen finanse etmesine rağmen, yurtdışı alan araştırmaları için desteğini geri çektiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Bu siyaset değişikliğinin nedeniyle ilgili herhangi bir tereddüt varsa, kül-

tür ve ruh sağlığı ile ilgili eğitim bursu talep eden bir antropoloji bölümü ile Batılı olmayan toplumlar –programın odağı– üzerine eğitim ve araştırmanın Amerikan toplumunun karşılaştığı ruh sağlığı sorunlarının anlaşılmasına katkıda bulunmayacağı gerekçesiyle bu talebi reddeden NIH değerlendirme komitesi arasında geçen aşağıdaki görüşmeyi değerlendirelim.

Bölümün karşı iddiası –herhangi bir ruh sağlığı ya da ruh hastalığı kuramının geçerliliğinin sadece çeşitli sosyokültürel bağlamlardan elde edilecek kanıtlarla değerlendirilebileceğine NIH personeli ne de sosyal bilim danışma kurulu tarafından kavranamadı. Batılı olmayan toplumlardaki araştırmalar bu toplumlardaki ruh sağlığı ve ruh hastalıklarının anlaşılabilmesiyle ilgili olabilir, fakat bunun Birleşik Devletler'deki ruh sağlığı ve hastalıklarının anlaşılabilmesiyle bir ilgisi olmadığına göre, Kongre tarafından belirlenen, misyonu Amerikan toplumunun refahı olan bir hükümet kuruluşu tarafından desteklenemez.

Böylece, sadece bir kuşak önce karşı çıkılmayan bir aksiyom –insan bilimlerinde bilginin gelişmesi için karşılaştırmalı etnografik araştırmanın elzem olduğu aksiyomu– artık yanlış olarak görülmektedir. Ve bu değişimi sadece Amerikan sosyal biliminin giderek yerelleşmesine atfetmek apaçık bir bahane üretmek olacaktır. Çünkü eğer başka sosyal bilimcilerle birlikte büyük ve seçkin bir antropologlar grubu etnografik araştırmanın genellenemeyeceğini ve kültürlerarası kuramların, ilkesel olarak, elde edilmesinin imkânsız olduğunu iddia ediyorsa ve dahası, eğer, mevcut etnografik araştırmaların çoğunluğu bu iddiayı örneklerle destekliyorsa, antropolog olmayanların, antropologların kendilerinin hem ilkesel hem de pratik olarak reddettikleri bir önermeyi aksiyomatik olarak kabul etmesi pek mümkün değildir.

1930'lardan itibaren, bu aksiyomun revaçta olmasının tesadüfî olmadığını hatırlayalım. Daha doğrusu, bu, bir grup seçkin antropoloğun –Sapir ve Benedict, Murdock ve Hallowell, Mead ve Kluckhohn, Whiting ve Linton, Eggan ve Redfield bunlardan sadece birkaçıdır– karşılaştırmalı bir "insan bilimi" oluşturulması yönünde kültürlerarası çeşitlilik olgusundan fayda sağlayan bir antropolojik gündem önerdikleri ve uyguladıkları içindir. Dahası, bu grubun bazı üyeleri bu gündemin üç saygın üniversitede –Yale (Beşeri İlişkiler Enstitüsü), Harvard (Sosyal İlişkiler Bölümü) ve Chicago (İnsan Gelişimi Komitesi)– kurumsallaştırılmasına önderlik etmişlerdir.

Bu seçkin bilim insanlarının ve saygın üniversitelerin bileşimi, hem antropoloji içinde hem de antropoloji dışında, insan anlayışının köşe taşlarından bir tanesi olarak etnografik bilginin önemini kabul eden bir düşünce ikliminin yaratılması üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Bu görüşün en seçkin ve kamusal alanda yorulmak bilmeyen savunucusu (popülerleştiricisi) Margaret Mead'in ölümüyle ve aynı değerde çağdaş bir savunucunun bulunmaması nedeniyle etnografya yeniden egzotik halkların tuhaf göreneklerinin incelenmesi olarak algılanmaya başlamıştır. Bu türden halklar hakkında bilgi sahibi olunmasının uluslararası kriz dönemlerinde hükümetimiz için bir önemi olabileceğinin söylendiğini duysak da –Miskitolar ya da Şiiler ya da Hmonglar, hergün kullanılan sözcükler olmasa da, hâlâ ulusal ilgiyi çekmektedir– bunların göreneklerinin incelenmesi bir insan biliminin üzerine inşa edilebileceği bir konu değildir. Kroeber'in 66 yıl önceki uyarısı teyit edilmiş gibi görünmektedir:

> Dünyaya sadece kendine özgü ayrıntıların yeniden inşalarını sunmaya devam edersek ve ısrarla daha kapsamlı sonuçlara karşı olumsuz bir tutum gösterirsek, dünya etnolojiden çok az faydalanacaktır [Kroeber 1920: 380].

Sonuç olarak, eğer etnografik tikelciliğin amacını izlemeye devam edeceksek, sadece aydınlanmış kişisel çıkarlarımız için kendi çalışmalarımızı Batı kültürüne odaklamak daha iyi olacaktır. Bunun dışında, başka bir alternatifimiz daha var. Batılı olmayan kültürlerin karşılaştırmalı incelemesine odaklanırken, etnografik araştırmanın genelleyici-açıklayıcı bir şeklini benimseyebilir ya da geri çevirebiliriz. Her iki alternatif de bir disiplin olarak varlığımızı devam ettirse de, devam etmekte olan tartışmanın içinde benim kişisel tercihim ortadadır.

Notlar

1 Rosaldo'nun ilk olarak Kültürel Kuram Konferansı'nda sunulan makalesinin yayınlanan nüshasında, bu pasaj "kültür kendi yaşantımız hakkında sadece ne düşündüğümüzle değil fakat hayatımızı nasıl yaşayacağımızla ve buna dair ne hissettiğimizle ilgili bir fark yaratır" şeklinde değiştirilmiştir (Rosaldo 1984: 140, değişiklikler italikle yazılmıştır). Yayınlanan nüsha sadece Rosaldo'nun makalesinin ilk şekliyle çelişkili değil, aynı zamanda herhangi bir kültürel görececilik aleyhtarının da kabul edebileceği bir makale olduğundan, betimleyici görececiliğin güçlü formunu temsil eden bir ifade olarak ilk nüshasından alıntı yaptım.

2 Bu iki kültürel belirlenimcilik kuramının ayrıntılı bir karşılaştırması için bkz. Spiro 1978: 350-358.

3 Kültürel olarak temellendirilen "Öteki" kavramı, Üçüncü Dünyadan Öteki'nin sömürgeci ve başka siyasi tahakküm biçimlerine hizmet edecek şekilde Batılı Öznenin bir inşası olarak siyaseten temellendirilmiş olan biçiminden ayırt edilmelidir (Dwyer 1982: 253-287). Ancak, bu kavram bizi kuramsal alandan çıkartıp ideolojik söylem alanına götürdüğünden, bu makalede bundan bahsetmeyeceğim.

4 Gerçekte bu dikotomi –yöntembilimsel anlamda gerekli olmamasına rağmen– bir tarafta fiziksel bilimler ve diğer tarafta sosyal bilimler ve beşeri bilimler arasındaki çağdaş Amerikan ayrımına benzemektedir. 19. yüzyıl ortalarında Alman felsefesinden köken alarak, daha çok da Wilhelm Dilthey'ın (1833-1911) etkisinden dolayı çağdaş sosyal bilimciler arasında önem kazandı. Dilthey'ın *Geisteswissenschaften* ile ilgili görüşlerinin bir izahı için Makkreel (1975) harika bir giriştir.

5 Elbette bu öğretiler hem simgesel antropolojinin yükselişini etkileyen hem de ondan etkilenen bir entelektüel *Zeitgeist*'ın [Zamanın ruhu –ç.n.] parçasıydılar. Etkide bulunanlar arasından –her biri farklı nedenlerle– sadece felse-

fede Cassirer, Langer ve Wittgenstein, sosyolojide Garfinkel, Goffman ve Schutz, dilbilimde Saussure ve Whorf gibi bazı bilinen isimleri anacağım. Birinci nesil simgesel antropologların çalışma ve düşüncelerinin bir örneği için bkz. Basso ve Selby 1976, Dolin, Kemnitzer ve Schneider 1977, Spencer 1969.

6 Renato Rosaldo, dikkati çekecek kadar cesur bir kavrayışla, kendi keder ve öfke duygularının Ilongotlarınkiyle aynı olduğunu –oysa Ilongotlar üzerine daha önce yayınladığı çalışmasında bu görüşü reddetmişti– anladığında, psikolojik karşılaştırılamazlık kuramını, "kendi grubum bir tarafa, insana ait her şeyin bana yabancı olduğu şeklindeki, çok zararlı bir doktrin" (R. Rosaldo 1984: 188) olarak tanımladı.

7 Batılı bilim tarihiyle ilgili olarak Putnam'ın (1981: 114-115) Kuhn ve Feyerabend'in görececi görüşlerinin eleştirisiyle karşılaştırınız.

8 Çağdaş hermeneutik psikanaliz yorumcuları, Ricoeur'le (1970) birlikte genellikle Freud'un en önemli çalışmasının adının "Rüyaların Yorumu" olduğunu ve (çok az farklılıklarla) kitabın başlığının konusunu doğru yansıttığını vurgularlar. Yeterince doğrudur. Fakat bu iddia, bu kitapta öne sürülen rüya yorumlarının, rüyaların ve rüya görmenin nedensel bir açıklamasını yapmayı amaçlayan bir kuram olarak, bir genel kuramdan elde edildiği gerçeğini gözden kaçırmaktadır.

9 Bu süzgeçlerin en önemlileri belki de yabancı bir toplumla karşılaşmasında etnografta ortaya çıkan bilinçsiz kaygılardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda etnografın duygusal durumu psikanalistin bir hastayla karşılaşmasındakine benzer olduğundan, Devereux (1967) bu bozuklukları "karşı-aktarım" tepkileri olarak adlandırmaktadır. Devereux'nun analizi belki de sosyal bilimlerdeki (antropoloji dâhil) gözlemci önyargısında bulunan öznel etmenlerle ilgili en yerici analiz olduğundan, kitabının çok az biliniyor olması ya da en azından bu konuda gelişmekte olan literatürde nadiren alıntı yapılıyor olması üzücüdür.

10 İronik bir şekilde, bu önemli figür hermeneutik sosyal bilimler tarafından önde gelen bir aktör ve kurucu baba olarak kabul edilse de, bu yargı Max Weber tarafından da paylaşılmıştır. Weber, en önemli Verstehen savunucusu ve kuramcısı olmasına rağmen, onun gündemi ve çalışmaları, mevcut hermeneutik yaklaşımlarla dramatik bir karşıtlık içindedir. Dolayısıyla, bu makalenin tartışması doğrultusunda belki de bu noktada Weber'e yer verilmesi isabetli olur.

İlk olarak, Weber için Verstehen sosyokültürel araştırmada önemli bir teknik olsa da, bir yöntem olarak bunun kullanımından açıkça vazgeçmiştir. Ona göre, tek bir kültür ya da toplumla ilgili formüle edilen hipotezler, Versthen yoluyla erişilmiş olsa da, bunların özellikleri kanıt olarak ilişkilendirilebilecek başka sosyokültürel ortamlarda test edilmedikleri sürece kabul edilemez. Ve bu yöntembilimsel karar, Kalvinizm ve kapitalizmin yükselişi arasındaki ilişkiyle

ilgili ünlü tezi (Weber 1939), antik İsrail (Weber 1952), Hindistan (Weber 1958) ve Çin'i (Weber 1951) kapsayan büyük projelerinde olduğu gibi, kendi çalışmalarında mükemmel şekilde uy-gulanmıştır.

İkincisi, aktörün bakış açısını vurgulamasına rağmen, Weber hermeneutik sosyal bilimin bilgikuramsal görececiliğini açıkça reddetmiştir. Farklı tarihsel grupların karşılaştırılamaz olduklarını ve sonuç olarak genelleyici kuramsal kategorilere ulaşmanın imkânsızlığını reddederek, hem kuramsal açıklamalarında (Weber 1957: 87-123) hem de bunların yukarıda bahsedilen karşılaştırmalı çalışmalardaki uygulamalarında tam tersi bir öğretiyi savunmuştur.

Üçüncüsü, Weber, sosyal bilimlerin anlamla ilgilenme ihtiyacı bakımından fiziksel bilimlerden ayrıldığını vurgularken, elbette, büyük dinlerin "iktisadi etik"leri üzerine yukarıda bahsedilen karşılaştırmalı çalışmasındaki temel tezi çerçevesinde, bunların nedensel bağlantısından dolayı özellikle ve açıkça anlam meselesiyle ilgilenmiştir. Son olarak, (Parsons'ın [1938: böl. 16] ayrıntılı olarak gösterdiği gibi) tekniklerindeki farklılıklara rağmen, sosyal ve fiziksel bilimlerin aynı yöntembilimini kullanmaları gerektiğini iddia etmiştir: "mantıksal şema." Yani, şimdi, Weber'in yorumcu sosyal bilimciler tarafından kurucu baba olarak kabul edilmesi oldukça şaşırtıcıdır.

Kaynakça

Ahmed, A. 1984. *Defining Islamic Anthropology*. RAIN 65: 1-2.

Barnes, D., ve B. Bloor 1982. "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge". *Rationality and Relativism* içinde. M. Hollis ve S. Lukes, (der.). s. 21-47. Cambridge: MIT Press.

Basso, K. ve H. Selby (der.). 1976. *Meaning in Anthropology*. A lbuquerque: University of New Mexico Press.

Benedict, R. 1934 *Patterns of Culture*. Boston ve New York: Houghton Mifflin.

Boas, F. 1938 *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.

_____1940.*Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.

Brown, S. (der.) 1984. *Objectivity and Cultural Divergences*. Cambridge: Cambridge University Press.

D'Andrade, R. 1984. "Cultural Meaning Systems". *Culture Theory* içinde. R. Shweder ve R. LeVine (der.). s. 88-122. Cambridge: Cambridge University Press.

Devereux, G. 1967. *From Anxiety to Method in Behavioral Sciences*. The Hague, Paris: Mouton.

Dewey, J.1929. *Experience and Nature*. New York: W.W. Norton.

_____1938. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Holt.

Dolgin, J., D. Kemnitzer ve D. Schneider (der.). 1977. *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.

Dwyer, K. 1982. *Moroccan Dialogues*. Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

Evans-Pritchard, E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

Finnegan, R. ve R. Horton. 1973. *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*. Londra: Faber ve Faber.

Fox, R. 1980. *The Red Lamp of Incest*. New York: E. P. Dutton.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

_____1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Books.

_____1984. "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism". *American Anthropologist* 66: 263-278.

Gellner, E. 1981. "General Introduction: Relativism and Universals". *Universals of Human Thought* içinde. B. Lloyd ve J. Gay (der.). s. 1-20. Cambridge: Cambridge University Press.

_____1985. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grünbaum, A. 1984. *The Foundations of Psychoanalysis*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Habermas, J. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.

Hallowell, A. 1955. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hatch, E. 1983. *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press.

Hempel, C. 1965. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press.

Herskovits, M. 1949. *Man and His Works*. New York: Alfred Knopf.

_____1972. *Cultural Relativism*. New York: Random House.

Hollis, M. ve S. Lukes (der.). 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press.

Jarvie, I. 1984. *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. Londra: Routledge & Kegan Paul

Keyes, C. ve E. Daniel (der.). 1983. *Karma: An Anthropological Inquiry*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Kluckhohn, C. 1957. *Mirror for Man*. New York: Premier Books, Fawcet World Library.

_____1967 [1944]. *Navaho Witchcraft*. Boston: Beacon Press.

Kroeber, A. 1917. "The Superorganic". *American Anthropologist* 19: 163-213.

_____1920. "Review of 'Primitive Society'". *American Anthropologist* 22: 377-381.

_____1948. *Anthropology*. New York: Harcourt Brace.

Levinson, D. ve M. Malone. 1980. *Toward Explaining Human Culture.* New Haven: HRAF Press.

Linton, R. (der.). 1949. *Most of the World.* New York: Columbia University Press.

Lloyd, B. ve J. Gay (der.). 1981. *Universals of Human Thought.* Cambridge: Cambridge University Press. Makkreel, R.

_____1975. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies.* Princeton: Princeton University Press.

Malinowski, B. 1961 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific.* New York: E.P. Dutton.

Mandelbaum, D. (der.). 1949. *Selected Writings of Edward Sapir.* Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press.

Mead, M. 1928. *Coming of Age in Samoa.* New York: Morrow.

Meiland, J. ve M. Krausz (der.). 1982 *Relativism: Cognitive and Moral.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Merton, R. .1957. *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press.

Parsons, T. 1937. *The Structure of Social Action.* Glencoe, IL: Free Press.

Popper, K. 1963. *Conjectures and Refutations.* New York: Basic Books.

Putnam, H. 1981. *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rabinow, P. 1977. *Reflections on Field Work in Morocco.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Rabinow, P. ve W. Sullivan (der.) 1979 *Interpretive Social Science: A Reader.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Ricoeur, P. 1970 *Freud and Philosophy.* New Haven and Londra: Yale University Press.

_____1971 *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text.* Social Research 38: 529-562.

_____1981 *Hermeneutics and the Human Sciences.* New York: Cambridge University Press. Rosaldo, M.

_____(tarih yok) *Toward an Anthropology of Self and Feeling.* (El yazması.)

_____1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". *Culture Theory* içinde. R. Shweder ve R. LeVine (der.). s. 137-157. Cambridge: Cambridge University Press

Rosaldo, R. 1984. "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions". *Text, Play, and Story* içinde. E. Brunner (der.). s. 178-195.

Washington, DC: Proceedings of the American Ethnological Society.

Rudner, R. 1966. *Philosophy of Social Science.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Schneider, D. 1984. *A Critique of the Study of Kinship.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Scholte, B. 1984. "Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited". *American Anthropologist* 86: 960-965.

Shweder, R. 1984. "Anthropology's Romantic Rebellion Against the Enlightenment, or There's More to Thinking Than Reason and Evidence". *Culture Theory* içinde. R. Shweder ve R. LeVine (der.). s. 27-66. Cambridge: Cambridge University Press.

Spencer, R. (der.). 1969. *Forms of Symbolic Action*. Proceedings of the 1969 Annual Meeting of the American Ethnological Society. Seattle and Londra: University of Washington Press.

Sperber, D. 1982. "Apparently Irrational Beliefs". *Rationality and Relativism* içinde. M. Hollis ve S. Lukes (der.). s. 149-180. Cambridge: MIT Press.

Spiro, M. 1978. "Culture and Human Nature". *The Making of Psychological Anthropology* içinde. G. Spindler (der.). s. 330-360. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

_____1982. *Buddhism and Society* (Genişletilmiş ikinci baskı). Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

_____1984. "Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Meaning and Emotion". *Culture Theory* içinde. R. Shweder ve R. LeVine (der.). s. 323-346. Cambridge: Cambridge University Press.

Symons, D. 1979 *The Evolution of Human Sexuality*. New York: Oxford University Press.

Taylor, C. 1979. "Interpretation and the Sciences of Man". *Interpretive Social Science: A Reader* içinde. P. Rabinow ve W. Sullivan (der.). s. 25-72. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Turner, V. 1978. "Encounter with Freud". *The Making of Symbolic Anthropology* içinde. G. Spindler (der.) s. 557-583. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Vendler, Z. 1984. "Understanding People". *Culture Theory* içinde. R. Shweder ve R. LeVine (der.). s. 200-213. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.

_____1951. *The Religion of China*. Glencoe, IL: Free Press.

_____1952. *Ancient Judaism*. Glencoe, IL: Free Press.

_____1957. *The Theory of Social and Economic Organization*. Glencoe, IL: Free Press.

_____1958. *The Religion of India*. Glencoe, IL: Free Press.

Winch, P. 1958. *The Idea of a Social Science*. New York: Humanities Press.

Wissler, C. 1923. *Man and Culture*. New York: Thomas Y. Crowell

7

KÜLTÜREL ANTROPOLOJİDE POZİTİVİZMİN TEHLİKELERİ*

Paul B. Roscoe

Son yirmi yıldır, pozitivizmin, kültürel antropolojinin artık üstesinden gelemeyeceği bir entelektüel kibir olduğu kanaati yaygın bir şekilde kabul görmektedir. Pozitivizmin programı Aydınlanma sonrası projenin yanı sıra disiplinle ilgili yarattığı hayal kırıklığı nedeniyle yıkıcı çok sert eleştirilerin hedefi oldu ve algılanan başarısızlıkları yorumcu, yapısökümcü ve post-modern akımın temsilcilerinin etrafında toplandığı bir alan oldu.

Entelektüel değirmene su taşımasına rağmen, yine de, antropolojik pozitivizmin ne olduğunu, destekleyicilerinin kimlerden oluştuğunu ve bunların günahlarının tam olarak ne olduğunu saptamak şaşırtıcı biçimde zordur. Eleştirmenler neredeyse her gördükleri şeyde pozitivizmi tanımlamaya hazır gibi görünmekte fakat pozitivizmin takipçilerini isim isim teş-

---

* Kaynak: "The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology", *American Anthropologist*, New Series, Cilt 97, Sayı 3 (Eylül 1995), s. 492-504.

his etmekten kaçınmakta ve bu kavramın ne titiz bir açımlamasını ne de aralıksız eleştirisini yapmaktadırlar. Pozitivizmin tüm makalelerin ve hatta kitapların konusunu biçimlendirdiği sosyoloji ve iktisat gibi sosyal bilimlerin aksine, kültürel antropoloji yapılan göndermelere herkesin aşina olduğu varsayımıyla kısaltılmış –çoğu kez üstü örtülü– terimlerle pozitivizmi ve pozitivistleri karikatürize etmekten ve eleştirmekten memnun gibi görünmektedir.[1] Sanatta olduğu gibi, eleştirmenler kendi nesnesini gördüklerinde onu yeterince iyi bildiklerine açıkça inandıklarından, tam olarak tanımlamaya isteksiz ya da yetersiz gözükmektedirler.

Bu makalede, biraz geriye çekilmeyi ve bu kayıtsızlığı kısmen sorgulamayı arzu ediyorum. *Pozitivizm* teriminin kültürel antropolojide nasıl etkili hale geldiğini inceleyerek, disiplinimiz içindeki imgesi ile ilgili gecikmiş bir yapısökümü olduğunu düşündüğüm şeyi yapmaya çalışacağım.[2] Kendi geniş kapsamı ve karışıklığı içinde hayret verici bir gönderge yığınına karşın, bu imgenin, aşırı derecede şeyleştirilmiş olsa da, nispeten tutarlı olduğunu ve kendisine yöneltilen eleştirilerin nispeten sağlam temellere dayandığını savunacağım. Fakat sorgulanması gereken şey, pek çok eleştirmenin kendi analizinin vardığını düşündüğü sonuçtur: doğa bilimlerinin yöntemleri insan kültürünün ve toplumunun incelemesine uygulanamaz. Ne gariptir ki, bu sonuca temel bir pozitivist –ve bu nedenle oldukça yetersiz– doğa bilimi düşüncesi ile ulaşıldığı görülmektedir. Böyle yaparak, doğa bilimleri yönteminin, bilimi birçok eleştirmenin desteklediği antropolojik yorumculuktan ayırt edilemez hale getiren hermeneutik doğasını gözden kaçırmakta ve kendi önerdikleri eleştirel hareketin selametini tehlikeye atmaktadırlar.

Kültürel Antropolojide Pozitivizm İmgesi

Bir yüzyıldan uzun bir süre önce, John Stuart Mill (1965 [1865]: 2) "Pozitif ve Pozitivizm terimleriyle ifade edilen düşünce biçiminin oldukça yaygın olmasına rağmen, her zaman olduğu gibi, kelimelerin kendilerinin, bu düşünce şeklinin savunucularından çok karşıtları nedeniyle daha iyi bilindiğini" gözlemlemiştir. Bu tespit bugün de o tarihlerde olduğu kadar geçerlidir; modern kültürel antropolojide (bundan sonra sadece "antropoloji") pozitivizm imgesi neredeyse tamamen onu eleştirenlerin bir inşasıdır. Bu yorumcular bir zamanlar ilerlemeci liberalizmle aynı anlama gelen bir terimi, olağanüstü bir başarıyla, pejoratif bir muhafazakârlık terimine dönüştürmüşlerdir. Pozitivizm artık bir inanç, bir budalanın serveti ya da bir kusur, yandaşları ise zımnen dogmacılar, safdiller ya da yozlaşmışlar olarak görülmektedir. Bu nedenle, Rabinow ve Sullivan (1987: 9-10, 11), "pozitivist ortodoksi"yi, tartışma yerine "hüküm" yoluyla yürürlüğe konan indirgemeci modellere ve nicelleştirmeye "çok yoğun bir ilgi duyma" olarak nitelendirmektedir. Murphy (1971: 106) "basit pozitivist inanç"tan, Shalvey (1979: 97) bir "öğreti"den, Harkin (1988: 100) "naif pozitivizm"den, Geertz (1973: 119) "vülger pozitivizm"den ve Holy (1987: 15) "bağnaz pozitivist yaklaşım"dan bahsetmektedir.

Bu retoriğin tonu sosyal bilimlerdeki daha geniş bir eleştirel koroyu yansıtmaktadır.[3] Yine de antropolojide saldırının hedefinin tam olarak kim ya da ne olduğunu belirlemek gerçekte şaşırtıcı şekilde zordur. Uzun süre önce ölenler arasındaki pozitivistlere kolayca işaret edilse de –Durkheim ve Radcliffe-Brown özellikle gözde olanlardır– benim bildiğim kadarıyla sadece Ulin (1984: 64-67) hayatta olanları –yani Horton ve Jarvie– suçlayarak bu akademik nezaketi bozmuştur. Nadiren, Ottenberg (1990: 157) gibi bilim insanları, bütün

iyi niyetlerine rağmen, karamsar bir şekilde pozitivist olmaları gerektiği sonucuna varmakta ve hatta daha da nadiren Bernard (1994: 169) gibileri kimliklerini meydan okurcasına açık etmektedirler. Ne var ki suçlama genellikle dolaylıdır: kişiler değil çalışmalar *pozitivist* olarak yaftalanmaktadır.

Eğer akademik eleştiri *ad hominem* [kişiye yönelik –ç.n.] değil *ad opus* [esere yönelik –ç.n.] temellere oturacaksa, işlerin belki de böyle yürümesi gerekmektedir. Ne yazık ki günümüzün pozitivistlerini belirlemek konusunda eleştirmenlerin gösterdiği çekingenlik pozitivist düşünce olarak değerlendirdikleri şeyin çeşitliliğine tekabül ettiğinden, araştırmanın odağının bilim insanlarından bilime kaydırılması yapısökümcü işlemi kolaylaştırmaya pek de yardımcı olmaz. Özetlerde, kısa sunuşlarda ve en az yüzlerce kültürel antropolojik kaynakta dağınık şekilde bulunan yorumlarda, Bacon ve Descartes'tan Saint-Simon, Comte ve John Stuart Mill'e kadar İngiliz ve Fransız düşünürlerin eserleri; bu düşünürlere değer veren Viktoryan antropologların eserleri; mantıksal pozitivizm; Popperyan yanlışlamacılık; ampirizm; yöntembilimsel pragmatizm; yöntembilimsel doğalcılık; bilimcilik; doğa bilimi; sosyal bilim; karşılaştırmalı yöntem; bütüncü-kültürel yöntembilim; katılımcı gözlem; antropolojik deneyim; mekanizm; entelektüalizm; sosyokültürel evrimcilik; çevresel belirlenimcilik; işlevselcilik; Marksizm; Whiteçı kültüroloji; kültürel materyalizm; Lévi-Strausscu yapısalcılık; çatışma kuramı; eylem kuramı; yöntembilimsel bireycilik; davranışçılık; durumsal mantık; mantıksal atomizm; "tümleyici" kuram; Bloomfieldci dilbilim; Chomskyci dilbilim; üretici anlambilim; 1960'lardaki İngiliz antropolojisi; Anglo-Sakson sosyal bilimi; İngiliz entelektüel yaşamı; Protestan kültürü ve Batı kültürü ile pozitivizmin çeşitli şekillerde özdeşleştirildiğini veya bunlarda pozi-

tivizmin varlığının tespit edildiğini gördüm.* Meseleyi daha da ileri götürmek gerekirse, pozitivizmin belli başlı muhalifleri olan Clifford Geertz ve onun post-modern takipçilerinin (Bourdieu 1988:11; Sangren 1988: 405, 409) eserlerinde "gizli-pozitivizm" tespit edilirken, Marksist eserler ve Malinowski ve Lévi-Strauss'unkiler bazıları tarafından pozitivist olarak kabul edilmekle, bazıları tarafından da pozitivist-olmayan ya da pozitivist-karşıtı olarak gösterilmektedir.[4]

Kısacası, pozitivizm eleştirmenleri dışında herkes pozitivist gibi görülmekte ve bu eleştirmenlerin de "gizli-pozitivistler" oldukları ortaya çıkmaktadır. Kavramın esasen eksik tanımlandığı açıktır ve eğer mesele burada bırakılacak olsaydı, pozitivizmin antropolojide de felsefe ve sosyolojidekiyle aynı kaderi paylaştığı –Giddens'ın (1974: 2) ifadesiyle, "eleştirel saldırının silahı olarak öylesine geniş ve muğlak şekilde kullanıldı ki... kabul edilmiş ve standart bir anlamı olduğu iddiasını kaybettiği"– sonucuna varılabilirdi. Yine de, daha iyimser bir içerik ve bağlam okuması, antropolojide, en azından, saldırının kafa karıştırıcı ve görünüşe göre parçalı hale gelmiş nesnelerinin arkasında nispeten tutarlı bir imgenin olduğunu akla getirmektedir. Pozitivizm, sosyal ve doğa bilimleri ve hatta modernitenin kendisi için, sözüm ona, yaygın bir habitus haline gelen doğa bilimlerinin öznesi ve yöntemine ilişkin tarihsel olarak rastlantısal, betimleyici ve/veya kural koyucu bir dizi ilke olarak ortaya çıkar. Eğer pozitivizmin göndergeleri kafa karıştırıcı ve parçalı görünüyorsa, belki de bu bağlantı noktalarının hiçbir zaman tam olarak açık ve net hale getirilmemesinden kaynakladığı içindir.

---

* Bir kültürel antropolojik kaynağın tanımlanması kültürel antropolojinin kendisini tanımlamak kadar sorunludur. Burada ele aldığım, bir kültürel antropolog tarafından ya da açıkça okuyucularının büyük bir kısmının kültürel antropologları kapsaması niyetiyle yazılmış bir kaynaktır.

Antropolojinin pozitivizm imgesinin özü, kimi zaman doğa bilimlerinin "kabul edilmiş modeli" denilen şeydir: Evrenin doğası, insanın bunun içindeki yeri ve bunun "nesnel" ya da "doğru" bilgisinin oluşturulduğu ya da oluşturulabileceği özgül (bilimsel) araçlar hakkında bir dizi felsefi ya da bilgi-kuramsal fikirler. Bu pozitivist modelin insan algısından ve yorumundan bağımsız bir "nesnel" gerçekliğin varlığını doğruladığı söylenmekte; insanların duyu organları aracılığıyla bu gerçekliğin (olguların) dolaysız yönlerini bilişsel ve dilbilimsel olarak algılama yeteneğine sahip oldukları ileri sürülmekte ve bir bütün olarak gerçekliğin (kuramların) "kesinlikle kişisel olmayan ya da nesnel", "değerden bağımsız", bilişsel bir temsilini (ya da "zihinsel harita"sını) oluşturmak amaçlanmaktadır.[5]

Bu imge, ayrıntılarda, bazı çarpıcı belirsizliklere ve çelişkilere sahiptir. Pozitivistlerin sözüm ona kendi hedeflerine ulaşmada kullandıkları araçlar; olguların derlenmesi, ideal bir bilim dilinin inşası, kontrollü karşılaştırma, soyutlama, kuramsal biçimcilik ve niceliksel ölçüm, tümevarım, tümdengelim, doğrulama, yanlışlama, yineleme ve yanlış olduğunu gösterme, hipotezi test etme, hipotetik-tümdengelim yöntemi ve/veya deney mantığını içerdiğinden ya da bunlardan oluştuğundan çok çeşitli şekillerde ifade edilirler. Pozitivist yöntemin betimleme mi, yönerge mi yoksa her ikisi mi olduğuna dair bir uzlaşı da yoktur: bazı kaynaklar bilimsel uygulamanın bir modeli olarak görürken, bazıları bilimsel uygulama *için* bir model olarak, başkaları ise her ikisi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, pozitivistlerin bu uygulamanın ürünlerini nasıl gördükleri de belirsizliğini korumaktadır: ayrıntıların eklenebileceği fakat temel düzeltmelere konu olmayan, yetkeci bir şekilde inşa edilmiş hakikatlerin esas kısmı mı; şu anda "hakikati" oluşturmasa da nihai olarak bunu oluşturacak bir bilgi

kümesi mi; "birikimli ve ilerlemeci nitelikte" bir bilgi kümesi mi; yoksa gerçeklik hakkında bir çeşit "evrensel" ya da "belirlenimci yasalar" veya "genellemeler" mi?[6]

Bunu eleştirenlerin retoriğinde, pozitivist felsefe genellikle dalları Batılı düşünceye sıkıca sarılmış bir tür yayılmacı habis tümörmüş -pozitivizmin görünürde bu kadar farklı düşünsel altkültürler ve akımlar içinde nasıl bulunabildiğini açıklayan bir imge- gibi sunulmaktadır. Bunun geç ortaçağ ve erken modern dönem Avrupa'sının bilimsel devriminin felsefi bağlantılarından ortaya çıktığı ve Aydınlanma boyunca olgunlaştığı söylenmektedir. Fransız kökenleri genellikle Condorcet, Turgot, d'Alembert ve Montesquieu gibi düşünürler sayesinde Descartes'a kadar uzanmakta; İngiliz kaynağının Hume vasıtasıyla Francis Bacon olduğu kabul edilmektedir (örneğin, de Waal Malefijt 1968: 58). Fakat pozitivizm adını taşıyan bir felsefe olarak 19. yüzyılın ortasına kadar ortaya çıkmamış, kurucusu farklı şekillerde Henri de Saint-Simon ya da onun sekreteri Auguste Comte olarak gösterilmiştir.[7]

Pozitivizm, genel kanıya göre, Saint-Simon ve Comte'la birlikte çeşitli kollara ayrılıp karmaşıklaşmıştır. Felsefede bu düşüncenin taşıyıcılığı, Mach ve Avenarius aracılığıyla Viyana Çevresinin neopozitivist filozoflarına ve Berlin Ampirik Felsefe Topluluğu'na geçmiştir.[8] Fakat Comte'un etkisiyle, felsefeden yeni yeni oluşmakta olan sosyal bilimlere de yayılmıştır. Sosyolojide Spencer, Durkheim, Mauss ve daha sonra Aron, Shils ve Parsons'u etkilediği bilinmektedir. Antropolojide, Maine, Maitland, Lubbock, McLennan, Tylor, Morgan, Rivers, Malinowski ve Radcliffe-Brown'un düşüncelerinde görülmüş, buradan modernist antropolojinin neredeyse bütün dallarına yayılmış, özellikle kültürel materyalizm, karşılaştırmalı antropoloji ve sözümona "bilimsel" antropolojide kontrolden çıkmıştır.[9]

Eğer pozitivizmin şaşırtıcı derecede farklı olan göndergelerinin birçoğu tarihsel olarak rastlantısal bir dizi felsefi ilkenin imgesinden kaynaklanıyorsa, geri kalanların çoğu, bu ilkelerden oldukça farklı olsa da bunlardan türediği ya da bunlarla eklemlendiği görülen iki uzantıyla ilişkilendirilebilir. Bunlardan ilki pozitivizmi yöntembilimsel doğalcılık (ya da "yöntembilimsel birlik") olarak tanımlar. Pozitivistler, varsayıldığı gibi "hakikati" ya da "nesnel bilgiyi" bilimsel yöntemin –ve *sadece* bilimsel yöntemin– ortaya çıkardığına inandıklarından, bunun her türlü konuya uygulanması ve bütün diğer bilme yollarının yerini alması gerektiğini savunurlar. Böylelikle metafizik ve felsefe dışlanır ve bir tek zahmete değer uğraş – Ulin'in ifadesiyle "bilgikuramının yöntembilime indirgenmesi"– bilimsel yöntemin uygulanmasında mükemmel hale gelir (1984: 65; ayrıca bkz. Habermas 1971 [1968]: 67-69). Sosyal bilimlere gelince, yöntembilimsel doğalcılık, sosyal dünyanın doğal dünyanın bir parçası ya da bir türü olduğunu ve bu nedenle doğa bilimlerinin yöntemlerinin sosyal dünyanın incelenmesine uygulanabileceğini, öyle de olması gerektiğini ileri sürer.[10]

Pozitivizmin ikinci uzantısı, bu imgeye özellikle temel bir unsur kazandırdığını düşündüğüm antropolojiye özgü bir eğilimdir: pozitivizm, bilimle özdeşleştirilir. Bazı durumlarda, bu bağlantı doğrudan kurulur. Waal Malefijt'e (1974: 331) göre, pozitivizm "kendi kurallar manzumesi olarak doğrulanabilirliği kullanan bir bilimsel yöntemdir" (ayrıca bkz. Ardener 1971: 460-61). Diener ve Robkin (1978: 506), fizik biliminin "modası geçmiş bir pozitivizm"in "yöntembilimleri"ni "büyük oranda terk ettiği" yorumunu yaparken, açıkça bu yöntembilimlerin bir zamanlar bilim insanlarının yaptıkları şeyi oluşturduğunu kastetmektedir. Başka örneklerde, bilimin pozitivizm olarak tanımlanması örtük bir şekilde yapılmaktadır:

nitekim hem Tyler (1986: 122-125) hem de Ulin (1984: 68) açıkça pozitivist felsefeyi ya da bu felsefeye söylemsel açıdan bağlılıkları olan bilim insanlarını kastetseler bile "bilim" ve "bilimsel düşünceden" söz etmektedirler. Hammersley ve Atkinson (1988: 3) pozitivizmden bir felsefe olarak bahsetmekte, ancak temel ilkelerini açıklarken bunu sıklıkla fiziksel ve sosyal bilimcilerin gerçekte yaptığı şeyle eş tutmaktadır (ayrıca bkz. Peacock 1986: 69, 108-109).

En azından bir örnekte, pozitivizmi ve bilimi birleştirmeye dönük bu istek Newtoncu mekanik ve kuantum öncesi atom fiziğiyle daha eski bir özdeşimden kaynaklanmaktadır (Samuel 1990: 17). Daha genel olarak, pozitivizmin felsefi ilkelerinin Aydınlanma sonrası kendi tarihi içinde girift bir başkalaşım geçirerek, bir tür bilimsel habitus (Bourdieu 1990: 52-65) –doğa bilimcilerinin ve özellikle sosyal bilimcilerin uygulamalarını dayandırdığı bir "bağlılık," "model," "paradigma," "dünya görüşü," "ortodoksi," "öğreti" ya da "inanış"– haline geldiği şeklindeki bir varsayımdan kaynaklandığı görülmektedir.[11] Dolayısıyla pozitivist ilkelerin fiziksel ve sosyal bilim uygulamasına tekrar tekrar bağlanması sonucunda, pozitivizm bilim haline gelmiştir. Bu değişimle birlikte, pozitivizmin, Ardener'in sözleriyle "zorunlu temel eğitim alan kitleler" için bir "alaylı pozitivizmi", bir "din" haline gelerek, Batı – özellikle Protestan– kültüründeki akademilerin ötesine yayıldığı da belirtilmektedir (1971: 461-462; ayrıca bkz. Diamond 1974: 10).

Pozitivizm ve Bilim Yorumu

Pozitivizmin takriben 1971'de antropolojik bilinçte olgunlaştığı görülmektedir. Bu tarihten önceki 25 yıl boyunca, sadece dört kaynak bulabilmeme rağmen –bunlardan üç tanesi antropolojik düşünce tarihinde Comte ve onun ilk takipçilerine yapılan

atıftır– sadece 1971 yılında bu sayı en az altıya, 1971-75 döneminde 17'ye ulaştı ve bunların pek çoğu antropolojinin gelişim yönünü değerlendiren çalışmalarda yer almaktadır. İlk eleştirmenlerden birisi olan Fabian (1971), eleştirilerini antropolojinin dışında geliştirilmiş pozitivizm açımlamalarına dayandırarak, pozitivizmi dikkatlice ve kötülemeden ele almıştır.[12] Dönemin diğer eleştirmenleri de kendi pozitivizm modellerini dış kaynaklardan edinmiş olabilirler, fakat dikkatle yapılan alıntılarla ters orantılı olarak ortaya çıkan karikatürize etme eğilimi ve kaynakların eleştirisi zaten hep vardı (örneğin, Geertz 1973: 119; Murphy 1971: 84, 106).

Eğer antropolojide pozitivizm, disiplin dışı kaynaklardaki sağlam bir temellendirmeden dolayı gelişmiş olsaydı, neden çoğu imgesinin yeteri derecede itiraz edilemez olarak görüldüğü açıklanabilirdi. Genel anlamda değinmek gerekirse, son derece pejoratif şekilde anlaşılsa da, pozitivizmin Batı'nın entelektüel tarihindeki önemli felsefi ve sosyolojik akımları ele geçirdiği görülmektedir. Ne var ki kendisini entelektüel bir ilginçlik olmaktan çıkartıp akademik düşüncenin bir nesnesi haline getiren şey, toplum bilimi fikrine karşı bir muhalefetin oluşmasında oynadığı merkezi rol ve dolayısıyla antropolojinin hermeneutik eğilimi ve düşünümcülük ile metinsel temsile olan post-modern ilgisi için sahneyi hazırlaması olmuştur. Bu sonuca iki yoldan ulaşılmıştır. İlk önce, pozitivizmin felsefi iddialarının bilimsel bir habitus haline geldiği düşüncesine uygun olarak, bazı eleştirmenler pozitivizmi bilim olarak sunmuşlar ve daha sonra, pozitivizmin bariz başarısızlıklarına işaret ederek, bilimi ve onunla birlikte bir toplum bilimi savlarını tahrip etmeye çalışmışlardır. Örneğin, Tyler (1986: 122-125) "bir post-modern etnografyaya ilişkin çerçeve hikâye"sinde, benim Alman sosyolojisindeki pozitivist ihtilafta pozitivist taraf olarak kabul ettiğim şeyi "bilim" olarak ve onun yetersiz-

liklerinin kabulünü "bilimsel düşüncenin" çöküşü olarak sunmaktadır. Bilimden ve dolayısıyla bir toplum biliminden kurtulduğuna inanarak, post-modern etnografik alternatifleri araştırmaya devam etmektedir.

Ne yazık ki Tyler'ın tartışması, Jarvie'nin, pozitivizmin bilimi "kolayca saf dışı bırakılabilecek ... acemi bir şamar oğlanına çevirerek " çürüten bir araç olduğu şikâyetine klasik bir örnektir (1988: 428). İronik olarak, bu türden indirgemecilik pozitivizmin başarısızlıklarının ağırlığı altında çökmektedir. Pozitivizmin tümevarım, doğrulama, yanlışlama ve benzeri bilimsel yöntem tanımlamalarının hepsi iyi bilinen ve çözülmesi zor mantıksal tartışmalarla, özellikle yetersiz kuramsal kanıt sorunuyla karşı karşıya gelmektedir: ilkesel olarak her zaman sınırlı sayıda olguya uyabilecek sayısız olası kuram vardır. Dahası, programa dair bir önerme olarak, pozitivist felsefenin bilgi üretimi için belirttiği ölçütleri kendi terimleriyle geçerli kılmaktaki yetersizliği nedeniyle yıkıma mâhkumdur. Sonuç olarak, Tyler'ın da görünürde zannettiği gibi, pozitivizm, hatalı olduğu için yerine getirilmesinin imkânsız olması gibi basit bir nedenden dolayı bilimsel uygulamanın dayandığı habitusu muhtemelen oluşturamaz. Şüphesiz, pek çok bilim insanı birbiriyle ilgisi olmayan olgular yığınına, vs. dair kendi uygulamasını bir nesnellik retoriği kılıfına sokarak, yapmakta olduğu şeye dair bir hayli pozitivist fikirleri söylemsel olarak kabul etmektedir. Fakat bunun gerçekten yapmakta oldukları şeyi tam anlamıyla yansıttığını farz etmek, yerlilerin yaptıklarını söyledikleri şeyin gerçekten yaptıkları şey olduğunu sanmak gibi bir hataya düşmek olacaktır. Bu yüzden, Tyler'ın aksine, pozitivist ihtilaf bilimsel düşüncenin çöküşüne yol açmamıştır: Çöken şey bilimsel düşüncenin pozitivizm tarafından temsil edilmesiydi.

Eğer Tyler'ın bir toplum bilimine saldırısı açıkça aldatıcı görünüyorsa, toplumla ilgili bir doğal bilim fikrini baltalamak için pozitivizm imgesinin kullanılmasını sağlayan ikinci strateji de aldatıcı bir şekilde apaçık görünmektedir. Bu, bilimin kendisine değil, yöntembilimsel doğalcılığa saldırmak için hermen-eutik gelenekten yararlanmaktadır. 19. yüzyıl Alman idealist filozoflarının eserlerinde belirtilerini gördüğümüz ve Weber, Gadamer ve Ricoeur gibi bilim insanları tarafından geliştirildiği şekliyle, doğal dünyayla ilgili olarak geliştirilen bilimsel yöntemin sosyal dünyayı incelemek için uygun olmadığı ileri sürülmektedir. Modern antropolojik eleştirmenler arasından, Holy (1987) ve Ellen (1984) kesin sözlerle durumu açıklığa kavuşturmaktadır. Yöntembilimsel doğalcılığın savunulmasında, "pozitivist antropoloji";

> [sosyal görüngülerin] doğal dünyaya ait görüngülerde olduğu gibi insanın dışında olmadığını [anlamakta başarısızdır]; bunlar insanlar tarafından görüngüleri açıklamak ve dolayısıyla bunları oluşturmak için kullanılan kültürel anlamlardan bağımsız olarak var olmadıklarından, anlam tarafından oluşturulurlar. [Holy 1987: 5-6; ayrıca bkz. Ellen 1984: 28]

Fiziksel olguların aksine, "sosyal olgular öyle basitçe gözlemlenebilecek şeyler değildir" (Ellen 1984: 28). Sosyal yaşamda pozitivist anlamda gözlemlenebilecek görüngüler fiziksel-dir –örneğin, bireylerin fiziksel eylemleri–, fakat aktörler bunları sadece sosyal olarak anlamlı hale getiren önceden şekillenmiş ölçütler ışığında deneyimlerler.[13] Araştırmacılar gözlemledikleri eylemlerin anlamını çarpıtmak istemedikleri sürece –aktörler gibi– bu eylemleri aynı anda hem duyular hem de düşünce süreçleri aracılığıyla deneyimlemeleri gerekir.

Pek çok pozitivizm eleştirmenine göre, bu tartışma zincirinin antropolojik sonuçları önemlidir. İlk olarak, sosyal dünyanın incelenmesinde, antropoloji, doğa bilimi yöntemlerinin ye-

rine hermeneutik ya da yorumcu bir yöntem koymalıdır:

> Sosyal dünyanın, üyelerinin etkileşimleri yoluyla inşa edildiği ve doğal olarak anlamlı olduğu düşüncesinin mantıki sonucu ... katılım yoluyla gerçekleşen anlamın inşasında bunun bilişsel bulunabilirliliği ile ilgili bir kuramıdır.* [Ellen 1984: 29; ayrıca bkz. Holy 1987: 6]

İkincisi, eğer etnograf pozitivizm tarafından öne sürüldüğü gibi dolayımsız biçimde "sosyal olguların" tarafsız gözlemcisi değil de bunların inşasında kaçınılmaz olarak yer alan bir yorumcuysa, o zaman etnografik "bilgi" ne gerçekte ne de prensipte nesnel –yani, mesafeli ya da değerden-bağımsız– olamaz (Diener ve Robkin 1978: 505-506; Dumont 1978: 46). Bundan dolayı, alan çalışması işlemlerinin sonucu açığa çıkan ve daha sonra metin haline getirilen verilerle ilgili bu süreçler son derece sorunludur. Dumont (1978: 46), araştırmacının tutumunun araştırılanın davranışı üzerindeki etkisini aydınlatmak amacıyla, etnografyanın bu sürecin diyalektiğine ve bunun toplanan veri üzerindeki etkisine ilişkin bir şey söylemesi gerektiğinde ısrar etmektedir. Diener ve Rabkin, "olgular"ın toplanması ya da seçiminde çıkarların ve kuramsal peşin hükümlerin etkisini kontrol etmek için, Fabian'ın (1971) "'diyalektik diyalog' yöntembilimi"ni, yani "araştırmacı ve nesnesi ya da konusu arasında diyalektik bir etkileşim"in olmasını savunmaktadır (Diener ve Robkin 1978: 505-506). Marcus (1986: 184), etnografik anlatılarımızı sunarken, hermeneutik duyarlılığın

---

* Burada "bilişsel bulunabilirlilik" olarak çevrilen *"cognitive availability"* kavramının, bilişsel psikolojide, özellikle şema kuramı çerçevesinde geliştirildiği görülmektedir. Yanlılık, hatırlama, duygular (üzüntü vb.) ve benzerlerinin bilişsel şemalarda biçimlenerek nasıl yer aldığı, bu kavramla ifade edilmektedir. Örneğin, pek çok kişinin Avustralya'nın başkentinin Canberra değil de Sydney olduğunu düşünmesi, bilişsel bulunabilirlik kavramı çerçevesinde Avustralya'yayla ilgili en iyi bilinen şehrin Sydney olmasından kaynaklanan bir yanılgıdır. (NSA)

"kimin kimin adına konuştuğu ve neyin gerçeğe uygun olarak temsil edildiği ile ilgili iddialar üzerine püriten dürüstlük standartlarını" uygulaması gerektiğini ileri sürmektedir.

Bu tartışma zincirindeki yanılgı Holy ve Ellen'in seslendirdiği şaşırtıcı derecede tutucu, hermeneutik kanaattir: "sosyal dünya, nesnel olarak var olan herhangi bir başka gerçeklikle (doğal dünya) aynı anlamda insanın dışında gerçek bir nesnel dünya değildir" (Ellen 1984: 28; ayrıca bkz. Holy 1987: 5-6).

Eğer hermeneutik hareket insanların kendilerinin ördüğü anlam ağlarında asılı olduğu noktasında haklıysa (Geertz 1973: 25), o zaman doğal dünya bu ağın gözeneklerinden nasıl kaçabilir? Sosyal dünya gibi, bunun da bir insan inşası olması gerekir. Yerlilerin (örneğin, bilim insanları) iddialarına karşın, fiziksel olgular orada keşfedilmeyi beklemezler; daha ziyade, zihinlerimizde inşa edilmeyi beklemeleri gerekir.

Tamamen idealistik olguların ne şekilde mevcut olduğu (ve hatta bilgikuramsal olarak konuyla ilgisinin olup olmadığı) üzerine farklı şekillerde ve farklı görüşlerle dile getirilmiş olsa da (Rorty 1982: 3-18), bu önerme bilim felsefesinde uzun süredir kabul görmektedir.[14] Rabinow ve Sullivan'ı (1979: 5) eleştiren Rorty'in ifadesiyle,

> "[doğal dünyanın tersine insan ile ilgili] yorumun, anlam ağının insan deneyimini oluşturduğu postulatıyla başladığı" söylendiğinde, (örneğin) fosillerin bir anlamlar ağı *olmaksızın* kurulabileceği iddia edilmiş olur... Konuşuyor olmasalardı insanlar insan değil, hayvan olurdu ifadesi yeterince doğrudur. Eğer bir insanla, onun çıkardığı sesler ve başka insanlar arasındaki ilişkiyi anlayıp çözemiyorsanız, o zaman onun hakkında çok şey bilemezsiniz. Fakat aynı şekilde, fosillerin başka pek çok fosille ilişkisini kavrayamadığımız sürece fosillerin fosil değil, sadece birer kaya olacakları söylenebilir. Fosiller, başka fosillerle olan ilişki ağıyla ve bu ilişkileri betimleyen paleontologların söylemleriyle fosil *olarak* kurulur. [1982: 199]

Aynı şekilde, eğer bir anlam ağı tarafından kaya olarak oluşturulmuş olmasalardı, kayalar kaya değil, sadece sert, kum taşından şeyler olurlardı. Sert, kum taşından şeyler bir anlam ağı tarafından oluşturulmuş olmasalardı, sert, kum taşından şeyler sert, kum taşından şeyler olmazlardı. Ve böylece hermeneutik daire etrafında dönülür. "*Her şey*, araştırmanın amaçlarına göre, bir anlamlar ağı tarafından 'oluşturulur'" (Rorty 1982: 199; yazarın kendi vurgusu).

Rorty'nin bahsettiği süreçler bilim sosyologları tarafından ustaca belgelenmiştir. Örneğin, titrek yıldızlarla ilgili entelektüel evrilmeyi takip eden Woolgar (1988: bölüm 4, 5; ayrıca bkz. Latour ve Woolgar 1986: 105-186), bir grup astronomun radyo-teleskopu grafikleri, eski sonuçlar, algılama cihazları, astronomi literatürü, bilim çevrelerindeki yaygın görüşler ve benzeri gibi belgelerin (metinlerin) yorumlarından bu tür bir yıldızın varlığını ilk nasıl yarattıklarını ve biçimlendirdiklerini göstermiştir. Bu başarıldıktan sonra, belli belirsiz bir bölünme ve tersine dönme süreci meydana gelmiştir: Bu nesne, belgeler (ve daha genel anlamda parçası oldukları sosyal ağlar) sayesinde oluşturulmuş olmasına rağmen, artık baştan beri "orada olan" ayrı bir varlık gibi yorumlanmış ve belgelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Son olarak, keşfedilen nesneye varlıkbilimsel bir temel sağlamak üzere yeniden yazılmış bir tarih olarak bu inşa sürecinin yorumcu ve retoriksel ayrıntıları önemsenmemiş, reddedilmiş ya da arkaplana itilmiştir.

Yorumcu Bilim ve Etnografya

Elbette bütün pozitivizm eleştirmenleri fiziksel olguların yorumlanan doğasını görmezden gelmemiştir. Örneğin, Ulin doğru olarak belirtmektedir ki,

> bilinç [fiziksel ve sosyal] olguları asla sadece kopyalamaz, daha ziyade karmaşık, dilbilimsel olarak dolayımlı bir sosyokültürel öğrenme süreci sayesinde bunların oluşturulmalarından sorumludur. (1984: 68)[15]

Yine de, bu eleştirmenler bile bu konuda önemli bir sonucu gözden kaçırmaktadır: doğa bilimi ve yorumcu antropolojinin yöntemlerinin eşdeğerliliği.

Eğer fiziksel olgular da sosyal olgular gibi inşa ediliyorsa, o zaman pozitivizmde tasarlandığı şekliyle kuram doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz –deneysel ve gözlemsel sonuçların belirsizliği olarak bilinen Quine-Duhem ikilemi. Sosyal bilimde olduğu gibi, fiziksel bilim de, dışardan belirlenmiş, nötr olgularla tekrarlanan karşılaştırmaların sonucu olarak gerçekliğin "zihinsel haritaları"nın nesnel inşası olmaktan çıkar. Eğer olgular kuramlar gibi aynı yorumcu konumdaysa, bilimsel yöntem, *öznel olarak* algılanan tutarlılık ve sorunsallık bakımından yorumların öznel bir düzenlemesi ve kısmi bir değişikliği haline gelir ve bilimsel ilerleme rakip hipotezlerin inandırıcı olmadığını göstermek amacıyla yorumcu kapasiteye dayanmaya başlar (bkz. Campbell 1986: 125-126).

Hal böyle olunca, fiziksel bilimin, antropolojide anlaşıldığı şekliyle yorumdan nasıl farklı olduğunun sorulması gerekir. Ne yazık ki yorumcular pozitivizmin ayrıntıları hakkında açık olmadıkları gibi kendi yöntembilimsel temelleri hakkında da suskundurlar. Ricoeur'ü (1971: 547, 550) izleyen Rabinow ve Sullivan'a göre, yorumcu yöntem bir "tasarı ve geçerleme diyalektiğidir" (1987:9). Geertz'e göre, bu yöntem, "anlamların tahmin edilmesini, tahminlerin değerlendirilmesini ve daha iyi tahminlerden açıklayıcı sonuçlara varılmasını" (1973:20) gerektirir.

> İnsanların davranışları gözlemlenirken, onların eylemlerinin betimlenmesi ve açıklanması için kendi kültürel bilgimizden

hipotezler türetir ve bunları yeni bilgiye dayalı olarak sınarız (Hammersley ve Atkinson 1983: 16; ayrıca bkz. Peacock 1986: 101-102).

Daha fazla ayrıntının olmaması halinde, bu yöntemlerin çoğu kez geçerleme ya da çürütme ile sonuçlandığı hipotez ya da tahmin olarak tanımlanan bilimsel bir yöntemden farkının ne olduğu belirsizdir. Daha çok ayrıntı sağlandığında, bütün farklılıkların ortadan kalktığı görülmektedir. Rabinow ve Sullivan (1987: 9, 12-13) ve pek çok başka yorumcu gibi, Paul Ricoeur'ün içinde kendi yöntembilimsel esin kaynağını bulduğu metinsel yorum üzerine fikirlerini ele alalım. Riceour (1971: 547-553, 1976: 75-88), metinsel yorumun *erklären* ve *verstehen*'den [açıklamak ve anlamak –ç.n.] ibaret bir diyalektik olduğunu ileri sürmektedir. Araştırma bütün metnin anlamıyla ilgili bir ilk tahminle başlar, "geçerleme" için işlemlere geçer ve son olarak daha gelişmiş bir metin anlayışı için geriye hareket eder. Yani, Ricoeur bilimsel ve yorumcu yöntem arasındaki en önemli farkın ilk tahmin'in "geçerli kılınması"nda kullanılan işlemlerde olduğunu düşünmektedir. Metinsel yorumda, bunlar "hukuki yorumda kullanılan yargısal işlemlerle kıyaslanabilir"ler (Rice-our 1976: 78). Yargısal geçerleme işlemleri "doğru" değil, sadece "olası" olduğundan, bunlar bir "ampirik doğrulama mantığı"ndan (örneğin, bilimsel yöntem) çok bir "olasılık mantığı"na daha yakındır (1976: 78).

Ne var ki hermeneutik yöntemleri doğa biliminin yöntemlerinden ayırma çabası, bazı bilim felsefecilerinin ikincisini temsil etmek için kullandığının aynısını, hükmi metaforunu, ilkini nitelendirmek için uyguladığında, burada bir şeylerin ters olduğundan şüphe etmek gerekir (Popper 1959 [1935]: 109-111). Sorun, Riceour'ün pozitivist doğa bilimi fikrinde yatar. Onun varsayımının aksine, "ampirik doğrulama" "hakikat"i değil sadece bir yorumu ortaya koyar. Elbette bu yorum,

en azından öznel olarak, sorunsalın farklı derecelerde, öznel bir şekilde algılanan yorumlarını (olguları ve kuramlı) dengeleyen karşılaştırmalı ve değerlendirmeci bir sürecin ışığında diğerlerinden daha olası görünmektedir. Ancak bununla Riceour'ün hermeneutik görüşü arasında prensipte hiçbir fark olmadığı görülmektedir:

> Bir yorum sadece olası değil, fakat diğer yorumlardan daha olası olmalıdır. [Rakip yorumlar arasındaki] uyuşmazlığın çözümlenmesinde öznel olasılık mantığından kolayca türetebilen görece üstünlük ölçütleri vardır. [1976: 79]

Holy ve Ellen, katılım terimiyle ifade edilen alternatif bir yorumcu yöntem açıklaması sunmaktadır. Yine de, onların önerileri doğa biliminde gerçekte uygulanan yorumcu biçimden çok da farklı gözükmemektedir. Holy (1987: 6), yorumcu yöntembilimde, "temel veri sağlayıcı işlem olarak (pozitivist) basit gözlem fikrinin yerini araştırmacının öznelerin faaliyetlerine katılımı fikrinin aldığı"nı iddia etmektedir. Ellen bundan ne kastedildiğini ayrıntılı biçimde açıklamaktadır:

> Bu, geçerlilik ölçütü olarak hakikatin yerini başarılı performans fikrinin aldığı ve araştırmacının katılımının kendi anlatısını doğrulamanın temel aracı olduğu bir yöntembilimdir. Öznelerle birlikte ve öznelere yönelik başarılı bir şekilde etkileşime girebilirse, yani bir üye gibi kabul görebilirse, antropoloğun onların kültürü ile ilgili kavrayışı doğrudur. Ve yeni üyelerin kabul ve red edilmesinin koşullarını tanımlayan elbette grubun kendisidir. [1984: 30]

Yine de bu tanımlamalar fizik bilimcilerin bilimsel dünyanın (inşa edilmiş) olgularıyla ilgili kendi açıklamalarını doğrulamak için kullandıkları araçları da tanımlıyor gibi görülebilir. Olguların geçerliliğini belirlemeye olanak sağlayan şey kendinde varolan doğruluk ya da yanlışlık değil, olgularla ilgili yaptıkları *insanın* bilimsel yaşama liyakatle katılımlarını kolay-

laştırıp kolaylaştırmamasıdır. Diğer bilim insanlarıyla birlikte ve bilim insanlarına yönelik başarılı bir şekilde etkileşime girebilirlerse, o zaman fiziksel dünyayı kavrayışlarının "doğru" olduğuna inandırabilirler. Diğer taraftan, açıklamaları ya da uygulamaları şaşkın bakışlar, kibar düzeltmeler ya da açık dışlamalara neden olursa, o zaman aynı şekilde bir şeylerin "yanlış" olduğunu bilirler. Buna bağlı olarak, bilimsel yenilik (örneğin, yeni bir yıldız cisminin keşfi) çabaları tıpkı kültürel yenilik çabaları –yani, sosyal kabulle karşılanıp karşılanmayacakları– gibi aynı süreç yoluyla başarılı ya da başarısız olabilir.

Özetle, Holy (1987: 8, 12) antropolojinin son zamanlarda kendisini "genelleştirici bir bilimden çok, kültürel özgünlük ve kültürel çeşitlilik konusuyla ilgilenen yorumcu bir beşeri bilim" olarak yeniden tanımladığını ifade ederken, pek çok yorumcunun kendi faaliyetleri ve bilimin faaliyetleri arasına koyduğu yapay bir çizgiden bahsetmektedir. Aynı şekilde, Tyler post-modern etnografyayı "sağduyuya dayalı olası bir gerçeklik dünyasının yeni bir düşlemini hem okuyucunun hem de yazarın zihninde uyandırmak amacıyla söylem fragmanlarından oluşan ortaklaşa geliştirilmiş bir metin" (1986: 125) olarak sunarken, etnografya kadar doğa biliminin de neyle ilgili olduğunu açıklamaktan fazla bir şey yapmamaktadır.

Bilim, Yorum ve Gözlemsel ve Temsili Yetke

Antropolojinin herhangi bir dünya görüşünün yorumlanmış doğası üzerine yaptığı geleneksel vurgu ve felsefe ile sosyolojideki doğal bilimsel bilginin hermeneutik doğasının ne kadar geniş ölçüde kabul gördüğü düşünüldüğünde, pozitivizmin antropolojik eleştirmenlerinin çoğunun bu noktayı ve bunun içerimlerini hatırlatma ihtiyacı duyması şaşırtıcıdır. Belki de pozitivistlerin iddiaları sadece bilimin tamamen hermeneutik olan doğasını değil, kendi hermeneutik etnografyalarının ta-

mamen bilimsel olan doğasını da gizleyen fazlaca mekanik bir doğa bilimi görüşüne onları yöneltmiş olabilir.[16] Ya da belki de bilimin ve pozitivist bilim kavramlarının hatalı birleşimine kolaylıkla neden olabilen pozitivizm imgelerinin odaktan yoksun doğası, kendilerini geçici olarak yoldan çıkarmış olabilir.

Eğer bilimsel ve etnografik uygulama arasında bir fark varsa, bu kesinlikle pragmatik şartların etnografa sunduğu daha fazla gözlemsel ve temsili yetkede yatmaktadır. Doğa bilimlerinde fiziksel dünyanın her an her yerde bulunması, geleneksel olarak liberal finansal yatırımla birlikte, gözlem ve temsile nispeten demokratik bir erişimi sağlamıştır: örneğin, güneş spektrumu, gerekli ekipmanlara erişimi olan neredeyse bütün astronomlar tarafından gözlemlenebilir ve betimlenebilir. Sonuç olarak, gözlem ve temsil üzerindeki bireysel yetke nispeten değişkendir ve şüpheci davranışın semeresini her zamanki gibi simgesel sermayeye dönüştüren bir toplulukta, bu durum, uzun zamandır "bilimsel yöntem" olarak kabul edilen yayınlanmış olgu ve kuramların "geçerleme" ya da "çürütülme"sine yönelik eleştirel denetlemenin sağlanmasına yardımcı olur.

Bunun aksine, antropolojide etnograf –yalnız olan alan araştırmacısı–, "metinde hakikati bulan kişi olarak gözüktüğüne ilişkin sorgulanmamış bir iddiayı [içererek] ... belirli bir yetke stratejisini kabul eden" (Clifford 1983: 120) retorik sayesinde geleneksel olarak desteklenen bir sermayeyi, gözlemsel ve temsili yetkeyi belirgin biçimde tekeline alır. Batılı olmayan bir kültürel dünyaya erişim; kültürel dünyaların mekânsal-zamansal olarak çevrelenmiş doğası, bâkir etnografik alanların sömürülmesini özendirme, mevcut etnografların sayısı, acınacak haldeki yetersiz araştırma fonları ve en azından sahiplerinin ölümüne kadar –sıklıkla daha sonra– alan notlarının mahremiyeti kabul edilmekle birlikte başka etnografların olgusal gerçeklerinin şu veya bu şekilde nezaketsizce denetlenmesini

teşvik etmeyen disiplin kodları tarafından kısıtlanmış olduğundan, genellikle doğal dünyaya erişimden daha az demokratiktir.[17] Sonuç olarak, bir kültürel dünyayla ilgili yayınlanmış iddialar (yorumlar), kendi etnografik yazarı dışında hiç kimsenin bu iş için gerekli gözlemsel ve temsili yetkeye sahip olmadığı gibi basit bir nedenden dolayı nadiren denetlemeye, yani "geçerleme"ye ya da "çürütülme"ye tabi olurlar.

Yine de, yeniden yapılan etnografik analizlerde ya da iki etnograf aynı alanda çalıştığında etnografik inşanın bilimsel doğası bazen ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Evans-Pritchard'ın Nuerler üzerine verileri sıklıkla yeni inşaların lehinde onların yaşamının işlevsel yorumunu çürütmek için kullanılmıştır. Herhangi bir laboratuar deneyi kadar bilimsel olan bir uygulamada, Fortune (1939: 27, 36), onlarla temas kurduğu dönemde, tüm yetişkin Arapeş erkeklerinin yarısının öldürülmüş olduğunu gösteren tarama verileri ile Mead'in (1935) barışçıl Dağlı Arapeş temsiline meydan okumaya çalışmıştır. Benzer şekilde, Lewis de, "bilimin yararına", varoşların oluşumundan, toprak mülkiyeti, doğum sonrasında annenin karnına sarılan bezin sembolizmine kadar birçok konuda Redfield'ın Tepoztlán'ın Meksikalı köyünün etnografik inşasına ampirik olarak meydan okumuştur (1963 [1951]: x, 19-20, 125-126, 360 n. 12, 428-440). Kültürel antropoloji "Rashomon etkisi"* gibi örnekleri sorunsallaştırma eğilimindedir, fakat bunların normal bilim olarak gösterilmesi daha iyi olacaktır. Ortaklaşa çalışmayan (bir yerine) birkaç alan araştırmacısının aynı anda bir toplumu incelemesi olağan olsaydı, birbirlerinin

* "Rashomon etkisi" farklı kişilerin aynı olayla ilgili olarak yaptıkları çelişkili yorumlar anlamında kullanılmaktadır. Akira Kurosawa'nın "Rashomon" filminden esinlenerek geliştirilmiş bir tabir. Film, bir suça dâhil olan dört kişinin öznel bir şekilde anlatıkları çelişkili ifadeleri üzerine kuruludur. (NSA)

inşaları ile ilgili olarak yapılan bir dizi açık denetim yorumcu yöntemin bilimsel doğasını tam olarak ortaya çıkartabilirdi.

Bana göre, alan çalışması uygulamasına ve bunun metinsel temsilinin sorunlu birleşimine karşı post-modern endişelerin ortaya çıkmasının nedeni, pozitivizmin bütün sözde aşırılıkları kadar, etnografik gözlem ve temsille ilgili bu tekeldir. Doğa bilimlerinde, verinin elde edilmesi ve metinsel temsil nispeten daha sorunsuzdur: Şüphe halinde, bilimsel topluluğun üyeleri her zaman "kendileri adına bakabilir" ve "kendileri adına yorumlayabilirler." Akademik topluluğun genelde sadece bir üyesinin "kendisi adına bakabildiği" antropolojide, gözlem ve temsilin birleşimi çok daha sorunlu gibi görünmektedir.

Post-modernistler, bu etnografik tekelin esasını ele almakta genellikle başarısız olduklarından, önerdikleri çareler, övgüye değer olsalar da, pozitivizmin nesnellik için sunduklarından daha etkili olamaz. Örneğin, Herdt ve Stoller (1990: 352) etnografın yorumlarının "anlaşılabilmesi"ni kolaylaştırması için alan çalışması süreciyle ilgili etnografik ayrıntıların verilmesini savunmaktadır (ayrıca bkz. Dumont 1978: 46). Yine de, sadece yapılan yorumların üsünde değil, aynı zamanda alan çalışmasının detayları arasında nelerin dâhil edilip çıkartılacağı üstünde tam yetkenin tek başına etnografın kendisinde olduğunu gözden kaçırmaktadırlar. Marcus (1986: 184) etnografların kendi metinlerinde kimin kim adına konuştuğuna ve neyin gerçeğe uygun olarak temsil edildiğine dair "püriten dürüstlük standartları"nı benimsemelerinde ısrar ederken, aynı şekilde kendi standartlarının "püriten dürüstlük" olduğunu bilebilecek ve böyle sunabilecek tek kişinin etnografın kendisi olduğunu göz ardı etmektedir. Clifford'ın (1983: 134-135, 139) belirttiği gibi, "monolojik yetke" ortadan kalkmamıştır; dolayısıyla sorun halen ortadadır.

Sanırım, post-modern kaygıların iktisat, sosyoloji ve psiko-

lojideki etkisinin, antropolojide olduğundan daha az olması bir tesadüf değildir. Uygulayıcılarının çoğunun ampirik ilgisinin Batı toplumuna odaklı olması nedeniyle, gözleme erişim bu disiplinlerde daha demokratiktir ve antropolojide olduğundan daha az sorunlu gibi görünmektedir. Buna bağlı olarak, belki de, post-modernizme giden yolu düşünmekten çok, gözlemsel ve temsili yetkeyi kıran pragmatik yolları düşünerek antropolojiye daha faydalı olunabilir. Bu cesur fakat daha acımasız olan yeni dünyada birden fazla etnograf aynı alanda birbirlerine karşı yarışabilirler ya da antropolojik dergi ve kitap editörleri bir toplumun eğitimli üyelerini kendi kültürlerinin etnografyalarını eleştirmeye davet edebilirler.

Kültürleri Aşmak; Antropolojide Bilimsel Yöntemin Sınırları

Eğer yorumcu ve bilimsel yöntemler bir ve aynıysa, o zaman pozitivizmin daha olumlu eleştirmenlerinin (M. Jackson 1989: 182-187) antropologların bilgikuramsal açıklık lehine bilimin kabataslak bir ya-ya da dikotomisine karşı yorumculuk veya her ikisinin de dâhil edilmesinden kaçınmaları önerisi tartışmalı hale gelir. Dolayısıyla, verstehen ya da yorumcu yöntemin, "bazen söylendiği gibi, pozitivizm ve bilimsel yöntemin bir alternatifi [olarak değil], fakat bu yöntemin fazla mekanik uygulamasına karşı bir düzeltici olarak" tasarlandığı savunusu da aynı şekilde tartışmalıdır (Parkin 1988: 21). Eğer yorumculuk ve bilimsel yöntem bir ve aynı ise, o zaman bunların birbirinin yöntembilimsel düzelticisi olamayacağı açıktır.

Bana göre, asıl mesele, yöntembilimsel düzeltmelerden ziyade ampirik ve kuramsal olanlardır. Bir taraftan, bazı yorumcuların gerçekten düzeltmek istedikleri şey, birbirleriyle ve etnografla diyalojik etkileşim içindeki bireylerin belirli eylemleri ve sözlerinden ziyade pozitivistlerin "gerçek" verilerin "sosyal

olgular" –normlar, kurumlar, "gerçekten var olan ilişkiler" ağı– olduğu şeklindeki sözde fikirleridir (Ellen 1984: 20 ve Murphy 1971: 84, 106). Diğer taraftan, yorumcular, pozitivistler arasında fikirlerin insan davranışında özerk bir güç değil, ancak varoluşun diğer parametrelerine indirgenebilir olduğu şeklindeki yaygın bir kuramsal varsayıma karşı çıkmaktadırlar.

Bu ikinci mesele, bazı pozitivizm eleştirmenlerinin bir toplum bilimiyle ilgili başka endişeleri dikkate alınarak gösterilebilir. Pek çok yorumcunun başlıca entelektüel amacının tek bir kültürü anlamak ve temsil etmek olduğu görülmektedir. Holy'nin (1987: 7) konuyu özetlediği gibi, "amacı bir kültürü 'içeriden'... 'kendi kavramlarıyla' ... ya da 'aktörün bakış açısıyla' anlamak olan" [analizler], "simgesel ya da anlambilimsel antropolojinin büyük kısmını karakterize etmiş, bunun sonucunda ... belirli toplumların ve kültürlerin betimlemeleri ve analizleri çoğalmıştır." Ne var ki yöntembilimsel doğalcılık ilkesiyle harekete geçen pozitivistler sözde daha öteye geçmekte ısrar etmektedirler. Aynen doğa bilimcilerin kayalar, bitki ve hayvan türleri, yıldızlar ve benzeri şeylerle ilgili olguları toplama ve temsil etmenin ötesine geçmesi ve bu fiziksel görüngülerin davranışının "arkasında" yatan şeyin kuramını inşa etmeleri gibi, pozitivist antropologlar da birinci derece etnografik yorumların "arkasındaki" ikinci derece (bilimsel) yorumu –insan toplumlarının hem içindeki hem de arasındaki davranışları açıklayıcı kültür ötesi yasaları ve ilkeleri kapsayan tümleyici bir kuram– belirlemeye çalışmaktadırlar.

Eleştirmenlere göre, bu arayış kaçınılmaz bir şekilde hatalıdır. Positivistlerin insan eylemiyle ilgili olarak genellikle zihni maddi ve/ve işlevsel gerekliliğe indirgeyerek yanlış bir şekilde yaptıkları kuramsal açıklamalar bir "belirlenimciliği" varsayar. İnsanların ve davranışlarının analitik olarak fiziksel

ya da biyolojik maddeden ve onun davranışından farklı olmadığı kabul edilir.[18] Bazı eleştirmenlere göre, aslında, bu arayış sadece hatalı değil, aynı zamanda saldırgancadır. Schultz ve Lavenda'ya göre,

> Antropologlar pozitivist tarzdaki raporlarında insanları [kayalar ya da moleküller gibi] sanki düşünceden, duygudan, haysiyetten, seçme özgürlüğünden yoksunmuş gibi ele aldıklarında araştırma öznelerinin insanlığına karşı duyarsız olmakla suçlanabilirler (1990: 52).

Diener ve Robkin (1978: 506), bu "pozitivist" tarzda insan öznelerinin "nesneleştirilme" sürecinin sapkın kişilerin kendi rızası olmadan edimsel koşullandırılması ve Skinnercinin özgürlük ve haysiyetin ötesine geçme çağrısı yapması gibi etik sorunlara yol açtığına inanmaktadırlar.*

Bu eleştirilerin değerlendirilmesi zordur çünkü en azından antropolojide, ne bunların temelleri vardır ne de *yasalar, ilkeler* ve *belirlenimcilik* gibi oldukça sorunlu terimlerin kesin anlamları. Yine de, tartışmanın genel gidişatı bilinmektedir ve bu noktada Anthony Giddens ve onun tartışmasını özetleyen ve geliştiren Ira Cohen tarafından önerilen çerçeveyi ele alacağım.[19] Bu tartışmaya göre, bilimsel yöntemin kullanımı kaçınılmaz olarak tekbiçimlenişçi bir ilkeyi, dünyada bir Doğa Düzeninin, düzenliliklerin ya da yinelenmelerin varlığına dair metafiziksel bir inanışı kabul eder. Bu inanış olmadan, bilim insanları "Eğer başlangıç koşul(ları) olarak A varsa, sonuç(lar) B her zaman ardından gelir" türünde "evrensel (ampirik) yasaları"

---

* Burada, Amerikan davranış psikolojisinin öncüsü olan B. F. Skinner'in *Beyond Freedom and Dignity* [Özgürlük ve Haysiyetin Ötesi] (1971) başlıklı kitabında yer alan görüşlerine gönderme yapılmaktadır. Skinner, bu kitapta, daha iyi örgütlenmiş, daha mutlu bir toplum inşa etmek adına "toplum mühendisliği"nin gerekliliğini savunmakta, bunun bilim yoluyla gerçekleştirilmesini ileri sürmektedir. (NSA)

formüle edemez. Eğer aynı deneyimler ya da koşullar her zaman, hatta sadece ara sıra farklı sonuçlara yol açıyorsa, o zaman bilimsel yöntemin çökeceği savunulur.

Doğa bilimleri bağlamında, Doğa Düzenine olan inanca hak verilebilir –ya da pozitivizm eleştirmenlerinin öyle varsaydığı görülür– çünkü fiziksel evren varlıkların uzam ötesi, zaman ötesi güçler ya da ilişkiler düzeni tarafından yönetildiği belirlenimci bir evrendir. Ne var ki insanların kendi eylemlerini belirleme özgürlüğünü kendisine veren öz-farkındalık, düşünümsellik, yaratıcılık, niyetsellik, eylemin ussallaştırılması ve amaçsallık gibi farklı şekillerde tanımlanan belirli, muhtemelen eşsiz nitelikleri vardır. Sonuç olarak, atomların, moleküllerin ve benzerlerinin yaptığı gibi insanlar var olan kuvvetlere otomatik olarak tepki vermelidir şeklinde insan failliğinin mutlak belirlenimciliği yoktur. İnsan davranışının kültürler içinde ya da arasında her zaman geçerli olan evrensel yasaları asla formüle edilemez, çünkü insanlar, atomların aksine, kendilerini ilgilendiren konularda yasa benzeri düzenlilikleri farketme, bunları kendi durumunun değerlendirmesine dâhil etme ve dolayısıyla prensipte baltalama kabiliyetine sahiptir.

Bu tartışmayla ilgili sorun şudur ki bunun sadece doğa bilimi yöntemine ilişkin pozitivist fikirlerin ve ortaya koyduğu sonuçların bir eleştirisi olarak iş görmesidir. Örtük varsayımın aksine, doğa biliminin başarısı ne kendi konusunda mutlak bir belirlenimciliğe ne de tekbiçimcilik ilkesinin evrenselliğine dayanmasıdır ve yöntemi evrensel yasaları ortaya koymaz ve koyamaz. İlk olarak, elbette, insan davranışı belirlenimci ve yasavari değilse –insanlar bu dünyada bulunduğu ve onun davranışını etkilediği ölçüde– fiziksel dünya da öyle olmalıdır. Ayrıca, kaos kuramına göre, şiddetli gaz hali ve sıvı akışı, avcı-av olan canlı türlerindeki nüfus dinamikleri ve hatta çoklu mekanik çarpışmalar gibi bazı fiziksel süreçlerin davranışları

tam olarak belirlenebilir olsa da, asla evrensel yasaların kapsamına girmez. Son olarak, modern fiziğin kuantum temelinin bize söylediği gibi, fiziksel dünyada kesin bir belirlenimcilik yoktur ve bunun sonucu olarak hiçbir yasa tüm uzam ve tüm zamana asla uygulanamaz.

Fiziksel dünyanın ne tamamen belirlenebilir ne de kendi hareketlerinde tamamen düzenli ya da yinelenebilir olmadığı anlaşıldığından, doğa bilimciler fiziksel dünyanın düzenlilik ya da yinelenebilirlik gösteriyor gibi görünen yönlerini analiz etmekle uğraşırlar. Sosyal bilimcilerin bu yöntemi izlemesi sadece insan davranışında hiçbir düzenlilik ya da yineleme olmaması halinde önlenebilirdi. Fakat buna kendini adamış idealistlerin dahi böyle bir fikre sahip olabileceği şüphelidir. İnsanlar, kuramsal olarak, davranışlarındaki bütün düzenlilikleri yıkmak üzere harekete geçebilse bile, başka bir neden yoksa pratikte bunu yapabilmeleri pek olası değildir, aksi halde kültürel yeniden üretim –doğrusu, insanın üremesi ve var kalması– imkânsız olurdu.

Aslında, insanın düşünümselliği, yaratıcılığı ve eylem özgürlüğü insan davranışına bir nebze belirlenemezlik ve düzensizlik katmasına rağmen, Giddens'ın (1984: 343-347) ayrıntılı olarak ifade ettiği gibi, faillerin asla tamamen özerk olamayacağını kabul etmek için yeterince neden vardır. İnsanlar değiştiremedikleri sosyal ve maddi kısıtlamalarla her zaman karşı karşıyadırlar; denetim diyalektiğine –kaynaklara asimetrik erişime– tâbidirler; ve yetkin bir şekilde icra edebilecekleri uygulama alanları sınırlıdır. Davranıştaki düzenlilikleri öngörme ve böylece, prensipte, zayıflatma yeteneklerine gelince, bu bilginin hiçbir dönüştürücü sonuca sahip olamamasının altında geniş bir koşullar kümesi vardır. Özellikle ampirik gönderge geçmiş olaylara yönelik olduğunda; düşünümsel bilgi mevcut koşulları zayıflatmaktan çok desteklemek için kullanıldığında;

ve bu bilgiyi uygulamaya çalışanlar bunu etkili bir şekilde yapabilecek durumda olmadıklarında, durum böyledir (Giddens 1984: 341-343).

Pozitivizmin Tehlikeleri

Özetle pozitivizmin tehlikeleri iki türe ayrılır. Bir tarafta antropolojideki pozitivist ideale sözde bağlılıkla ilişkilendirilmiş olanlar vardır. Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, bunlar göründüklerinden daha tehlikesizdirler; pozitivizmin yol açabileceği zarar her ne olursa olsun sınırlıdır, çünkü kendi hataları nedeniyle, tam olarak uygulamaya koyulması imkânsızdır. Doğa bilimlerinde olduğu gibi, antropolojik pozitivistler (ve bunları eleştirenler) yaptıkları şeyle ilgili her ne *düşünüyorlarsa düşünsünler*, gerçekte yapıyor oldukları şeyden kesinlikle çok farklıdır. Diğer taraftan, pozitivizm imgesinin düşüncesizce kullanımının antropoloji için yarattığı tehlikeler de vardır. En önemlisi, iddia ettiğim gibi, bu imgenin doğa bilim yöntemlerinin sosyal bilime uygulanabilirliğine karşı çıkılmasını –bazı durumlarda üstü örtülü, bazı durumlarda açıkça– kolaylaştırmasıdır.

Bariz kusurları düşünüldüğünde, bu kadar eksik tanımlanmış ve tartışmalı bir pozitivizm imgesinin nasıl olup da sadece varlığını devam ettirmeyip antropolojik düşünce ekolojisinde başarı kazandığını sormak gerekir. Gerçek değeri ne olursa olsun, bu imgenin yayılmış olmasının nedeni kısmen eksik tanımlanmış olmasının kendisine güçlü bir entelektüel destek ve saldırı aracı sağlaması olabilir. Pek çok insana pek çok şey ifade edebilme olanağı sayesinde, pozitivizmin gerçekte sahip olduklarından çok eksiklikleriyle ilgili daha geniş bir entelektüel fikir birliği olduğu izlenimini beslemiş olabilir. Ayrıca, karmaşık fikirlerin ve eleştirilerin üstünkörü ve çelişkili bir sunumu olarak, başlangıç niteliğinde kapsamlı bir yorum-

cu uygulamayla eleştiriye karşılık vermek isteyebileceklere göğüs gererken, aynı anda kastedilen şeyin yanlış anlattıldığı şeklinde kolay bir karşı çıkışla onları karşı karşıya bırakmaktadır.

Ne var ki akademik söylemin edimbilimi (*pragmatics*) pozitivizmin temsil ettiği *belli* bir imgeyi açıklamakta başarısız olmuştur. Şüphesiz, eleştirmenler antropolojiyi yoldan çıkartan bir hareketi teşhis ettiklerini düşünmektedirler. Yine de pozitivistlerin ve pozitivizmin üstüne yağdırılan sert eleştiriler, sözde ilkelerinin neden olduğu iyi kötü günahlarıyla tamamen orantısız görünmektedir. Ölçülü bir tepkinin, kendi eksikliklerinden kaçınırken geçmişin temelleri üzerine inşa etmeye çalıştığı noktada, pozitivizmi eleştirenlerin pek çoğu onu tamamen işe yaramaz bir moloz yığınına indirgemeye kararlı görünmektedir.

Bu öfke bir başka hedefin gizli varlığını düşündürmektedir ve ben bunun bilim olduğundan şüpheliyim: pozitivistlerin bilimsel yöntem olarak kabul ettikleri biçimde üretilmemiş olan her tür bilgiyle dalga geçerek, sözüm ona yöntembilimsel doğalcılık ilkesini uygulamasının ifadesi olan düşünümsel olmayan, bilgikuramsal ve kuramsal kibir. Bilimciliğin, Bacon'un (1900 [1605, 1620]: 319) kendi "pozitif öğreti"sinden önceki bütün felsefeyi sadece "insan zihnini kuşatan idol türleri" olarak indirgeyerek reddetmesinde eski ve ünlü bir kökeni bulunmaktadır. Bu belki de iki gerekçeden dolayı pozitivizmi eleştirenleri karşısına almaktadır. Birincisi bilimsel tavrın kendisidir –birçoğumuzun pozitivizmin kahramanları, doğa bilimciler ve en azından şaşırtıcı derecede naif terimlerle bilimsel yönteme dair ahkâm kesen antropolojinin bazı takipçileri aracılığıyla tecrübe ettiği düşüncesizce alaya alınma. İkincisi bilimciliğin örtük siyasi gündemidir. Bilimcilik *bilim* terimini kendi himayesindeki yarı-olgunlaşmış fikirlerden her ne öne çıkıyorsa

sanki onun hakiki olduğunu garantileyen sihirli bir tılsımmış gibi kullanmaktadır. Ne yazık ki bu tür iddiaların konunun yabancısı olanlar –meslekten olmayan insanlar ve destekleme fonlarının kontrolünü elinde tutan siyasetçiler– üzerinde bir tür sihir etkisi vardır ve dolayısıyla sürekli olarak hümanistik araştırmaları ve diğer bilimsel olmayan araştırma biçimlerini dışlama tehdidini içerir. Ancak, yanılmıyorsam, bilimsel övünç aldatıcıdır: hümanistik araştırmaların birçok biçimi kuantum fiziği kadar bilimseldir; sadece konuları itibariyle farklılık gösterirler.

Eğer bilimcilik gerçekten antagonizmin gerçek hedefiyse, bu durum pozitivizmin iddialarının titizlikle ele alınması ve eleştirilmesindeki genel başarısızlığı açıklayabilir: Basitçe söylemek gerekirse, eleştirel çıkarları başka bir yerdedir. Bilimi pozitivizme indirgemeye yönelik isteğin açıklaması da yapılabilir; bilimsel olmaya istekli olanlar, doğa bilimini kendi bilgikuramsal amaçlarına mal ederken, dikkatsiz eleştirmenleri pozitivist programın bilim olduğu iddialarını olduğu gibi kabul etmeleri konusunda oyuna getirdiler. Modern eleştirel antropolojinin belki de yolunu şaşırdığı yer radikal öncelleri – Berreman (1974 [1972]) ve özellikle Scholte (1971, 1974 [1972]) gibi bilim insanları– tarafından ortaya koyulan bir önderliği izlemekteki başarısızlığı olmuştur. "Bilimsel" antropolojinin bu titiz ve inandırıcı eleştirmenleri pozitivizmi sadece yeri geldiğinde ve tehlikesiz bir şekilde kullanmışlardır; asıl hedefleri bilimcilikti ve amaçları bir toplum bilimini reddetmek değil fakat bunu bilimsel bir çerçeveden çok insani bir çerçeveye yerleştirmekti (örneğin, Berreman 1974 [1972]: 88-90, 92-94 ve Scholte 1971: 782, 784, 801). Neredeyse kesin olarak –etimolojik olarak *bilim*'den türetilen fakat bundan bariz şekilde farklılaşan– *bilimcilik* terimini kullanmaları bilimcilikle birlikte bilimi de reddetme şeklindeki entelektüel yanıltmacayı önlemiştir.

Ne yazık ki sonradan gelen pek çok eleştirmenin söyleminde, bilimcilik "pozitivizm"le bağdaştırılmış, böylelikle etimolojik ayrışma bulanıklaşmış ve pozitivizm imgesinin kültürel antropoloji ve bir toplum bilimi olasılığı arasına mesafe konmasına fırsat verilmiştir.

Antropolojinin pozitivizm imgesi, bu durumda, yeni antropolojinin temelindeki önemli hataların gizlenmesine hizmet etmiştir. Öyle sanıyorum ki, yeniden yapılanmaya yönelik olarak, kültür ve toplumun bir doğa bilimi statüsünün yeniden değerlendirilmesinin zamanı çoktan gelmiştir. En azından, doğa bilimi ile sosyal bilimin yöntembilimsel ayrımını savunanların bugüne kadar var olan farklılıkların nerede olduğunu aramaktansa bu ayrımı daha sofistike terimlerle belirtmeleri gerekiyor. Bu amaçla, doğa bilimi ve etnografya uygulamalarının ayrıntılı bir karşılaştırmasının yapılması son derece yararlıdır, fakat doğa biliminin hâlihazırda üstlendiği ayrıntılı incelemelere eşdeğer olan incelemelerin etnografyayla ilgili olarak yapılması için beklenmesi gerekir. Post-modernistler bize pek çok otobiyografik alan çalışması anlatıları sundular, fakat onların sahip olduğu temsil tekeli bunları Latour ve Woolgar'ın *Laboratory Life*'la (1986) simgeleşen doğa biliminin biyografik anlatım türünün zayıf birer ikamesi olan yüzeysel özeleştirel çalışmalar haline getirmektedir (Rubinstein 1991: 20-22). Bu arada, düşünümselciler ve post-modernistler kendi temellerini etnografya ve fiziksel bilimlerdeki gözlemsel ve temsili yetkenin farklılaştırıcı ayrımı ışığında yeniden değerlendirebilirler. Ve bir bütün olarak disiplin, çoğu etnografın hâlâ kendi konuları üzerinde keyfini çıkardıkları kendi kendini doğrulayan, kendi kendine hizmet eden, yetkeci tekeli sarsmak için gerekli pragmatik yolları tartışmaya başlayabilir.

Notlar

1 Pozitivizm üzerine sosyologlar ve iktisatçılar tarafından yazılan eserler Adorno ve ark. 1976 [1969]; P. Cohen 1980; Giddens 1974, 1977: 28-89; Giedymin 1975; ve Habermas'ı 1971 [1968] içermektedir.

2 Arkeoloji, pozitivizm üzerine kendi tartışmalarını yapmıştır. Tereddütsüz şekilde, bu irdelemeyi sosyal ve kültürel antropolojiyle sınırlıyorum, çünkü bu iki alt disiplin arasında artmakta olan entelektüel ve sosyal ayrım oldukça farklı pozitivizm imgeleri üretmiştir. Bana göre, arkeolojik pozitivizm kültürel antropolojide olduğundan daha fazla yorum ve daha ciddi eleştiriler almıştır ve Comteçu pozitivizmden çok mantıksal pozitivizmle daha sıkı ilişkileri vardır (Kelley ve Hanen 1988: 5 ve Watson ve ark. 1984: 3).

3 P. Cohen 1980: 141; Giddens 1977: 29; ve Giedymin 1975.

4 Diamond 1974: 330; Dumont 1978: 45; Paluch 1988: 80; Sahlins 1976: 128, 146; ve Shalvey 1979: 97-98 bu eserleri pozitivist olarak tanımlamaktadır. Ardener 1971: 460; Jerschina 1988: 145; Leacock 1981: 214; ve Rigby 1985: 49-50 bunları pozitivist olmayan ya da pozitivist karşıtı olarak tanımlamaktadır.

5 Berreman 1974 [1972]: 93; Diener ve Robkin 1978: 505-506; Ellen 1982: 16; Fetterman 1989: 16; Friedrich 1992: 211; Hammersley ve Atkinson 1983: 4-5; Harkin 1988: 100; McGrane 1989: 3-4; Peacock 1986: 68, 86, 101; Samuel 1990: 20; ve Schultz ve Lavenda 1990: 50-51.

6 Ardener 1971: 460; Bidney 1967: 264,429; Borofsky 1994: 24; R. Cohen 1981: 206; de Waal Malefijt 1974: 331; De Zengotita 1989: 103; Ellen 1982: 3; Fetterman 1989: 16; Friedrich 1992: 211; Hammersley ve Atkinson 1983: 4, 12; Harkin 1988: 100; Marcus ve Fischer 1986: 179; Peacock 1986: 69, 86, 95, 101; Samuel 1990: 20; Schultz ve Lavenda 1990: 50, 51; Stocking 1987: 323; ve Ulin 1984: 65.

7 Bernard 1994: 169; Bidney 1967: 89; Borofsky 1994: 24; de Waal Malefijt 1974: 108-113; ve Harris 1968: 60-63. Fakat Acton (1989: 253-254), sadece felsefenin ortaya çıkmasında değil adının verilmesinde de Bacon'un önceliği olduğunu savunmaktadır (bkz. Bacon 1864 [1623-24]: 345).

8 Bernard 1994: 169; De Zengotita 1989: 107; Gellner 1985: 4-67; Hammersley ve Atkinson 1983: 3; Marcus ve Fischer 1986: 179; ve Rabinow ve Sullivan 1987: 10-11.

9 Diener ve Robkin 1978: 505; Geertz 1973: 199; Holy 1987: 2, 15; M. Jackson 1989: 180; Karp ve Maynard 1983: 484; Marcus ve Fischer 1986: 179; Murphy 1971: 14; Paluch 1988: 80; Sahlins 1972:154; Service 1985: 3, 241, 259; ve Stocking 1987: 190.

10 Ellen 1984: 20-21; Hanson 1975: x; Holy 1987: 5; Peel 1971: 238, 249; Schultz ve Lavenda 1990: 50; ve Ulin 1984: 65.

11 Holy 1987: 6; Murphy 1971: 106; Rabinow ve Sullivan 1987: 9-10; Schultz ve Lavenda 1990: 50-52; Service 1985: 259; ve Shalvey 1979: 97.

12 Kolakowski 1968; Adorno ve ark. 1976 [1969]; ve Radnitsky 1968.

13 Ellen 1984: 28-29; bkz. ayrıca Diener ve Robkin 1978: 506 ve Rigby 1985: 30.

14 Feyerabend 1978: 31, 69-80; Hesse 1980: 63-36, 172; Popper 1959[1935]: 59, 79-81, 93-95, 107 ve Quine 1966: 208-214, 233-241.

15 Bkz. ayrıca Jarvie 1975: 258 ve Peacock 1986: 68-69. Bazı eleştirmenler benzer fakat biraz daha farklı bir noktaya dikkat çekmektedir: pozitivizm değerlerin, çıkarların ve bilgikuramsal, kuramsal ve kuram öncesi düşüncelerin gözlemleri ya da olguları seçme eyleminin çerçevesini çizdiğini farkına varmakta başarısızdır (Rigby 1985: 30 ve Schultz ve Lavenda 1990: 53-54). Bu kesinlikle doğru olsa da, seçilen gözlemlerin ya da olguların yorumcu inşalar olduğunu gözden kaçırmaktadır.

16 Carrithers 1990; Giddens 1979: 258; ve Rubinstein 1991: 19-20. Bazı bilim insanları kısmen bu sonuca doğru ilerlemektedir. Örneğin, Hammersly ve Atkinson (1983: 17), "sosyal bilimlerin doğa bilimleriyle pek çok ortak noktayı paylaştığını düşünürken her ikisini de sağduyulu bilginin öncüsü olarak görmektedir." Doğru bir şekilde hem fiziksel hem de sosyal bilimi sağduyulu usavurmaya dayandırırken, bunların tam özdeş olduğu iddiasından ve bu düşüncenin izini sürmekten imtina ederler. (bkz. ayrıca Hanson 1975: 86 ve Peacock 1986: 101-102)

17 Campbell 1986: 128; J. Jackson 1990: 8-10,22; ve Salzman 1994: 35.

18 De Zengotita 1989:112; Murphy 1971:85, 101; Sahlins 1976:206; Sangren 1988:409; Schultz ve Lavenda 1990:50, 52; Service 1985:133; ve Shalvey 1979:97.

19 Giddens 1976: 84-85,1977: 80-89,1979: 242-245,1984: 334-347, ve I. Cohen 1989: 24-25.

Kaynakça

Acton, H. B. 1989. "Positivism". *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* içinde. J.O. Urmson ve Jonathan Ree (der.). s. 253-256. Londra: Unwin Hyman.

Adorno, Theodor W., Hans Albert, Rolf Dahrendorf, Jurgen Habermas, Harald Pilot ve Karl Popper. 1976 [1969] *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York: Harper ve Row.

Ardener, Edwin. 1971. "The New Anthropology and Its Critics". *MAN*, 6: 449-467.

Bacon, Francis. 1864 [1623-24]. "On Principles and Origins according to the Fables of Cupid and Coelum: Etc". *The Works of Francis Bacon, Vol. 10. James Spedding, Robert Leslie Ellis ve Douglas Denon Heath* içinde, s. 343-399. Boston: Taggard and Thompson.

_____1900 [1605, 1620]. *Advancement of Learning and Novum Organum*. Londra: Colonial Press.

Bernard, H. Russell. 1994. "Methods Belong to All of Us". *Assessing Cultural Anthropology* içinde. Robert Borofsky (der.). s. 168-177. New York: McGraw-Hill.

Berreman, Gerald D. 1974 [1972] "'Bringing It All Back Home': Malaise in Anthropology". *Reinventing Anthropology* içinde. Dell Hymes (der.). s. 83-98. New York: Vintage Books.

Bidney, David. 1967. *Theoretical Anthropology*. New York: Shocken Books.

Borofsky, Robert. 1994. "Diversity and Divergence within the Anthropological Community". *Assessing Cultural Anthropology* içinde. Robert Borofsky, (der.). s. 23-28. New York: McGraw-Hill.

Bourdieu, Pierre. 1988. "Préface". *Un Ethnologie au Maroc* içinde. Paul Rabinow (der.). s. 11-14. Paris: Machette.

_____ 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Campbell, Donald T. 1986. "Science's Social System of Validity-Enhancing Collective Belief Change and the Problems of the Social Sciences". *Metatheory in Social Science: Pluralisms and Subjectivities* içinde. Donald W. Fiske ve Richard A. Shweder (der.). s. 108-135. Chicago: University of Chicago Press.

Carrithers, Michael. 1990. "Is Anthropology Art or Science?". *Current Anthropology* 31: 263-272.

Clifford, James. 1983. "On Ethnographic Authority". *Representations* 1: 118-146.

Cohen, Ira J. 1989. *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. New York: St. Martin's Press.

Cohen, Percy S. 1980. "Is Positivism Dead?". *Sociological Review* 28: 141-176.

Cohen, Ronald. 1981. "Evolutionary Epistemology and Human Values". *Current Anthropology* 22: 201-208.

de Waal Malefijt, Annemarie. 1968. "Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion". Londra: Collier-Macmillan.

_____1974. *Images of Man: A History of Anthropological Thought*. New York: Knopf.

De Zengotita, Thomas. 1989. "Speakers of Being: Romantic Refusion and Cultural Anthropology". *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility* içinde. George W. Stocking Jr. (der.). s. 74-123. Madison: University of Wisconsin Press.

Diamond, Stanley. 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick, NJ: Dutton.

Diener, Paul ve Eugene E. Robkin. 1978. "Ecology, Evolution ve the Search for Cultural Origins: The Question of Islamic Pig Prohibition". *Current Anthropology* 19: 493-509.

Dumont, Jean-Paul. 1991. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience.* Austin: University of Texas Press.

Ellen, R. F. 1969. *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____1990. *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct.* Londora: Academic Press.

Fabian, Johannes. 1971. "Language, History ve Anthropology". *Philosophy of the Social Sciences* 1: 19-47.

Fetterman, David. 1987. *Ethnography: Step by Step.* Newbury Park: Sage.

Feyerabend, Paul. 1984. Against *Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.* Londra: Verso.

Fortune, R. F. 1939. "Arapesh Warfare". *American Anthropologist* 41(1): 22-41.

Friedrich, Paul. 1992. "Interpretation and Vision: A Critique of Cryptopositivism". *Cultural Anthropology* 7(2): 211-231.

Geertz, Clifford. 1982. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Gellner, Ernest. 1991. *Relativism and the Social Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony. 1983. "Introduction". *Positivism and Sociology* içinde. Anthony Giddens (der.). s. 1-22. Londra: Heinemann.

_____1975. *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies.* New York: Basic Books.

_____1976. *Studies in Social and Political Theory.* New York: Basic Books.

_____1985. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis.* Berkeley: University of California Press.

_____1990. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Berkeley: University of California Press.

Giedymin, Jerzy. 1984. "Antipositivism in Contemporaiy Philosophy of Social Science and Humanities". *British Journal for the Philosophy of Science* 26: 275-301.

Habermas, Jurgen. 1971 [1968]. *Knowledge and Human Interests.* Çev. Jeremy J. Shaprio, Boston: Beacon Press.

Hammersley, Martyn ve Paul Atkinson. 1970. *Ethnography: Principles in Practice.* New York: Tavistock.

Hanson, F. Allan. 1975. *Meaning in Culture.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Harkin, Michael. 1979. *History, Narrative ve Temporality: Examples from the Northwest Coast Ethnohistory* 35: 99-130.

Harris, Marvin. 1968 *The Rise of Anthropological Theory.* New York: Crowell.

Herdt, Gilbert ve Robert J. Stoller. 1988. *Intimate Communications: Erotics and the Study of Culture.* New York: Columbia University Press.

Hesse, Mary. 1986. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science.* Bloomington: Indiana University Press.

Holy, Ladislav. 1986. "Introduction: Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms". *Comparative Anthropology* içinde. Ladislav Holy, (der.). s. 1-21. Oxford: Basil Blackwell.

Jackson, Jean E. 1989. "I Am a Fieldnote: Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity". *Fieldnotes: The Makings of Anthropology* içinde. Roger Sanjek, (der.). s. 3-33. Ithaca: Cornell University Press.

Jackson, Michael. 1980. *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry.* Bloomington: Indiana University Press.

Jarvie, I. C. 1974. "Epistle to the Anthropologists". *American Anthropologist* 77: 253-266.

_____1988. "Comment". *Current Anthropology* 29: 427-429.

Jerschina, Jan. 1988. "Polish Culture of Modernism and Malinowski's Personality". *Malinowski between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition* içinde. Roy Ellen, Ernest Gellner, Grazyna Kubica ve Janusz Mucha (der.). s. 128-148. Cambridge: Cambridge University Press.

Karp, Ivan ve Kent Maynard. 1983. "Reading The Nuer". *Current Anthropology* 24: 481-492.

Kelley, Jane H. ve Marsha P. Hanen. 1988. *Archaeology and the Methodology of Science.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Kolakowski, Leszek. 1968. *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought.* Norbert Guterman (çev.). Garden City, NY: Doubleday.

Latour, Bruno ve Steven Woolgar. 1986 *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts.* Beverly Hills: Sage.

Leacock, Eleanor Burke. 1987. *Myths of Male Dominance.* New York: Monthly Review Press.

Lewis, Oscar. 1963(1951] *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied.* Urbana: University of Illinois Press.

Marcus, George E. 1986. "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System". *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde. James Clifford ve George E. Marcus (der.). s. 165-193. Berkeley: University of California Press.

Marcus, George E. ve Michael M. J. Fischer. 1992. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: University of Chicago Press.

McGrane, Bernard. 1989. *Beyond Anthropology: Society and the Other.* New York: Columbia University Press.

Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.* New York: Morrow.

Mill, John Stuart. 1965 [1865]. *Auguste Comte and Positivism.* Ann Arbor University of Michigan Press.

Murphy, Robert F. 1971. *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory.* New York: Basic Books.

Ottenberg, Simon. 1992. Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationships to the Text. İçinde *Fieldnotes: The Makings of Anthropology.* Roger Sanjek, (der.). s. 139-160. Ithaca: Cornell University Press.

Paluch, Andrzej. 1988. "Malinowski's Theory of Culture". *Malinowski between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition* içinde. Roy Ellen, Ernest Gellner, Grazyna Kubica ve Janusz Mucha (der.). s. 65-87. Cambridge: Cambridge University Press.

Parkin, Frank. 1988. *Max Weber.* Londra: Routledge.

Peacock, James L. 1971. *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus.* Cambridge: Cambridge University Press.

Peel, J. D. Y. 1971. *Herbert Spencer The Evolution of a Sociologist.* New York: Basic Books.

Popper, Karl. 1959 [1935]. *The Logic of Scientific Discovery.* New York: Basic Books.

Quine, W.V. 1966. *The Ways of Paradox and Other Essays.* New York: Random House.

Rabinow, Paul ve William M. Sullivan. 1993. "The Interpretive Turn". *Interpretive Social Science: A Reader* içinde. Paul Rabinow ve William M. Sullivan (der.). s. 1-21. Berkeley: University of California Press.

_____1972. "The Interpretive Turn: A Second Look". *Interpretive Social Science: A Second Look* içinde. Paul Rabinow ve William M. Sullivan (der.). s. 1-30. Berkeley: University of California Press.

Radnitzky, Gerard. 1989. *Contemporary Schools of Metascience.* Goteborg: Akademiforlaget.

Ricoeur, Paul. 1988. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text". *Social Research* 38: 529-562.

_____1985. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* Fort Worth: Texas Christian University Press.

Rigby, Peter. 1977. *Persistent Pastoralists: Nomadic Societies in Transition.* Londra: Zed Books.

Rorty, Richard. 1991. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980).* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rubinstein, Robert A. 1993. *Fieldwork: The Correspondence of Robert Redfield and Sol Tax.* Boulder Westview Press.

Sahlins, Marshall. 1989. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine-Atherton.

_____1976. *Culture and Practical Reason.* Chicago: University of Chicago Press.

Salzman, Philip Carl. 1994. "The Lone Stranger in the Heart of Darkness". *Assessing Cultural Anthropology* içinde. Robert Borofsky (der.). s. 29-38. New York: McGraw-Hill.

Samuel, Geoffrey. 1981. *Mind, Body and Culture: Anthropology and the Biological Interface.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sangren, P. Steven. 1973. "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Post-modernism' and the Social Reproduction of Texts". *Current Anthropology* 29: 405-424.

Scholte, Bob. 1971. Discontents in Anthropology. *Social Research* 38:777807.

_____1974 [1972] "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". *Reinventing Anthropology* içinde. Dell Hymes (der.). s. 430-457. New York: Vintage Books.

Schultz, Emily ve Robert H. Lavenda. 1988. *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition.* St. Paul, MN: West.

Service, Elman R. 1990. *A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 to 1960.* Orlando: Academic Press.

Shalvey, Thomas. 1975. *Claude Lévi-Strauss: Social Psychotherapy and the Collective Unconscious.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Stocking, George W., Jr. 1984. *Victorian Anthropology.* New York: Free Press.

Tyler, Stephen A. 1991. "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde. James Clifford ve George E. Marcus (der.). s. 122-140. Berkeley: University of California Press.Ulin, Robert C. 1990. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory.* Austin: University of Texas Press.

Watson, Patty Jo, Steven A. LeBlanc ve Charles L. Redman. 1980. *Archeological Explanation: The Scientific Method in Archeology.* New York: Columbia University Press.

Woolgar, Steve. 1985. *Science: The Very Idea.* Londra: Tavistock and Chichester Horwood.

8

ETNOGRAFYA ÜZERİNE: HİKÂYECİLİK Mİ YOKSA BİLİM Mİ?*♣

Robert Aunger

Tarih, tikel olanın geçmişte gerçekten meydana geldiği şekliyle incelenmesi, açıklanmasıdır. Sosyal bilim insan/sosyal davranışının açıklanmasında kullanılan evrensel kurallar dizisinin ifadesidir.

Birbirlerine zıt oldukları kabul edilen idiyografik ve nomotetik analiz tarzları arasındaki ünlü ayrım budur. Ayrı ayrı, farklı şekillerde ve farklı (hatta zıt) amaçlarla yürütülseler de, bilim dünyası için bu iki yöntemi birleştirmek faydalı olacaktır. (Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis*)

Etnografyada son zamanlarda bir güven krizi ortaya çıkmıştır. Yeni antropologlar kuşağı daha önceden başka antropologlar tarafından çalışılan yöreleri yeniden ziyaret ettikçe, belirli kültürlerin yorumları ile ilgili anlaşmaz-

---

* Kaynak: "On Ethnography: Storytelling or Science?", *Current Anthropology*. Cilt 36, Sayı 1 (1995), s. 97-114.

♣ Bu yazının ilk taslağını dikkatli okumalarından dolayı Robert Bailey, Gillian Bentley, Robert Boyd, Malcolm Dow ve Richard Shweder'a ve mevcut halini okumalarından dolayı Andrew Abbott, Gillian Bentley, Malcolm Dow, ve Anne O'Neill'a teşekkürü borç bilirim. Bu araştırma Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsü, Ulusal Bilim Vakfı Doktora Tezi Geliştirme Fonu ve Kaliforniya Üniversitesi, İnsan Bilimleri Enstitüsü ve Sigma Xi'nin burslarıyla desteklenmiştir.

lıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Evvelce, belirli bir kültürel grup üzerine alternatif bakış açıları olmaması nedeniyle bir etnografik raporun yetkesi tartışmasız kabul edilirdi ve gerçekten de öyleydi. Ne var ki Freeman'ın (1983), Mead'in (1928) Samoa yetişkin cinselliğiyle ilgili yorumunun geçerliliğine yönelik ses getiren eleştirisi farklı antropologların aynı toplumla ilgili karşıt sonuçlara varabilecekleri olasılığına belirgin biçimde dikkat çekmiştir.

Bu tespit, etnografların "antropolojik düşüncenin kendisini etnografik betimleme ve etnolojik anlayışın" (Scholte 1974: 437) nesnesi haline getirerek, kendi yöntemlerini daha yakından incelemelerine yol açmıştır. Özellikle, geleneksel etnografyayı eleştiren bir ekol, bu belgelerin okuyucuların zihninde başka yaşam biçimlerinin "nesnel" bir temsilini nasıl oluşturduğunu belirlemek için etnografyalara metinler olarak bakmaya başlamıştır (örneğin, bakınız Fabian 1983, Manganaro 1990, Marcus ve Fischer 1986, Sanjek 1990, van Maanen 1988). Bu eleştirmenleri "metinselciler" olarak adlandıracağım çünkü bunların büyük bir kısmı ilhamlarını insan bilimlerindeki hermeneutik metinsel eleştiri geleneğinden almaktadırlar. Bu metinsel eleştirinin genel sonucu, hem etnografın alan deneyiminin etnografik bir rapora nasıl dönüştürüldüğüne gösterilen dikkatin hem de etnografyaların nasıl inşa edildiğiyle ilgili farkındalığın artması olmuştur. Metinselciler, klasik etnografyaların çalışılmakta olan gruptaki sosyal yaşamın ya da kültürel inancın belli özellikleriyle ilgili etnografik anlatımların belirsiz ve kişisel doğasını perdeleme amacı taşıyan dilbilimsel araçlar kullandığını savunmaktadırlar (örneğin, Clifford 1983, Geertz 1988). Etnografik ifadelerin kişisel izlenimlerden fazlasına dayalı olup olmadığının bilinmesi güç olduğundan, pek çok etnografya (en çok saygı duyulan etnografların en iyi yazarlar olması olgusunun da gösterdiği gibi) sadece etnografın etkili yazmadaki ustalığı oranında inandırıcıdır. Metinselciler,

okuyucuların bu gibi dilbilimsel araçların kullanımının farkına bir kez vardıktan sonra, bu tür yöntemlerle artık etnografik yetkenin elde edilemeyeceğini savunmaktadırlar (Bakker 1992: 40):

> Antropolojik bilgi sorununu özetlemek gerekirse ... sosyokültürel gerçeklik kendisini antropologa fragmanlar halinde sunmaktadır. Alan çalışmasının sonucu, katılımcıların işbirliğine, kontrol edilemeyen birçok pratik etkene ve kendi sosyokültürel sistemi tarafından ürettiği bilgiye büyük ölçüde değer biçilen antropoloğun kişisel vasıflarına çok fazla bağlıdır. Bunların hepsi alanda üretilen bilginin ister istemez eksik, çarpıtılmış, belirsiz, spekülatif ve böylece temel olarak tartışmalı olduğunu ima etmektedir. Yazılı hale getirildiğinde, bu bilgi metin içindeki sunuluş şeklinden ayrı tutulamaz. "Katı" ölçütlerin yokluğu, bağımsız bir enformasyon eksikliği ve genel kabul görmüş antropolojik bilginin büyük bir kısmı göz önüne alındığında, bu durum inandırıcılık ile retoriksel ve biçemsel iknanın ne ölçüde ayrı olduğu sorusunu ortaya çıkartmaktadır.

Bu nedenle pek çok metinselci başka yaşam biçimlerinin "nesnel" sunumları olarak etnografik betimlemelerin klasik yorumunun toptan terk edilmesi gerektiğini iddia etmektedir (örneğin, Marcus 1986). O zaman, yeni etnograf kuşakları öteki kültürlerle ilgili kendi çalışmalarını nasıl sunabilirler?

En azından, etnografların artık bir ifadenin kaynak kişinin konuşmasının birebir aynı transkripsiyonu mu, söylediklerinin "serbest dolaylı" bir çevirisi (Sperber 1985) mi yoksa etnografın kendi görüşü mü olduğunu gizleyemeyeceği açıktır. Metinselci eleştirmenler bu nedenle etnografik malzemelerin elde edildikleri şekliyle sunulması gerektiğini ileri sürmektedirler. Örneğin, Marcus ve Fischer (1986) ve Rosaldo (1989) alan çalışması deneyiminin otobiyografik anlatımının, çoksesli anlatıların, tarihsel metinlerin transkripsiyonunun ve benzerlerinin bir belgede birleştirildiği bir "deneyimsel etnografya"yı savunmaktadır. Belgenin kurgusu temsil ettiği nesnenin ken-

dinde var olan parçalı doğasını yansıttığından, başlıca malzemenin bu pastişi okuyucunun bu tür malzemelerin üretilmesinin altında yatan çeşitli koşulların (örneğin, Marcus 1986: 168) bilinçdışı onayına bir karşı çıkıştır. Bütün bu malzemeleri nispeten işlenmemiş olarak yayınlayan etnograf, okuyucuyu tercihen etnografyayı okuma deneyiminin yol açtığı sempatik bir duygusal tepkiyle kendisine ait sonuçlara varması konusunda yetkilendirir (örneğin, Tyler 1986). Aslında, metinselciler bütün insan araştırmalarının özü itibariyle kişilerarası bir doğaya sahip olduklarından, etnografyaya ilişkin bilimsel bir yaklaşımın imkânsız olduğunu ileri sürerler (Clifford ve Marcus 1986). Bu vahim sonuç gerçekten gerekli mi?

Ben olmadığını düşünüyorum. Bu iddiayı desteklemek için, bu makalede temel etnografik verilerin analizine yönelik dikkatli bir yaklaşım geliştireceğim.[1] "Gerçekçi" etnografyayla ilgili metinselci eleştiriye verilen bir dizi karşılığı değerlendirdikten sonra, kültürel çalışma alanlarını etkileyen süreçlerin bilimsel bir açıklamasını sağlamak üzere iki aşamalı belli bir yaklaşımın gerekli ve yeterli olduğunu tartışacağım.

Düşünümsellik, Formel Yöntemler ve Yöntembilimsel Durumsallık

Metinsel eleştiri bir doğruluk payına sahiptir; etnografların eskiden olduğu gibi devam edemeyeceği açıktır. Bu nedenle, bu eleştiriye karşılık olarak, bunun bilimsel bir etnografik betimleme yaklaşımıyla sonuçlanacağını iddia eden herhangi bir cevap, hem metinselci meydan okumayı hem de bilimsel analizin gereklerini yerine getirmelidir.

İlk olarak, metinselci eleştirinin etkisini kabul etmeliyiz: insan araştırmalarındaki veri toplama işleminin kişilerarası doğasından dolayı etnografik araştırma düşünümsel olmalıdır. Bu oldukça kaygan terim, etnografik pratik üzerine Freeman/Mead tartışmasından sonra, etnografik belgenin kendisinde

bulunan etnografik ifadelerin kaynağı ve doğasıyla ilgili ipuçları vasıtasıyla okuyucunun etnografik ifadelerin niteliğini yorumlama kabiliyetinin arttırılmasının gerekliliği fark edildiğinde önem kazanmıştır. "Düşünümsel bilgi, böylelikle, sadece mesajları değil, aynı zamanda bunun nasıl oluşturulduğuna, elde edilme sürecine dair enformasyonu da kapsar" (Meyerhoff ve Ruby 1982: 2).

Ne var ki benim amacım bilimsel bir etnografik araştırma yaklaşımı geliştirmek olduğundan, bu terimi, başlıca verilerin değişken niteliğinin kabul edilmesinin temel malzemelerin "dürüstçe" (yani değiştirilmemiş) sunumu adına analizden vazgeçilmesini gerektirdiğini düşünen metinselcilerden kısmen farklı şekilde kullanıyorum. Onlara göre, düşünümsellik, okuyucuyu etnografik deneyime daha yakından dâhil edecek olan "ham" etnografik malzemenin sunumundan ibarettir. Oysa çalışılmakta olan grupla ilk elden deneyimi olmayan bir okuyucu, etnografın kavrayışına sahip olamaz. Bu nedenle, etnograf okuyucuyu öylece analize katkıda bulunmaya terk edemez, üstelik etnografın etnografik malzemeleri yorumlama yükümlülüğü vardır.* Sonuç olarak, düşünümselliğin etnografik belgelerde *sunumdan* ziyade *analizin* bir parçası olduğunu vurgulamak istiyorum.** Özellikle, analitik yöntemler verilerin hangi araçlarla toplandığını açıkça hesaba kattığı sürece, et-

---

* Metinselciler kendi etnografik anlatımlarının bir parçası olarak, etnografın bakış açısına ayrıcalık vermemek adına ilk elden anlatıları başka metinsel malzemelerle yan yana yerleştirirler. Ben ise, aksine, raporun öznesini doğrudan tanıması nedeniyle etnografın yorumlarının ayrıcalıklı olduğunu düşünüyorum. Eğer düşünümsel bir yaklaşım kullanılırsa, okuyucular yine de yorumların neye dayanılarak yapıldığını ve bu yorumları ne derece uygun bulduklarını bağımsız olarak belirleyebilirler. Sonuç olarak, etnografın bakış açısı okuyucuların bakış açısını engellemez ya da geçersiz kılmaz.

** Düşünümselliğin bir başka boyutu –etnografik anlatımı yazmadan önce özdüşünüm aracılığıyla kişisel deneyimle ilgili yüksek bilinçlilik– ne benim yorumumda ne de metinselcilerinkinde göz ardı edilmez.

nografyada analizin yapıla*bileceğini* düşünüyorum. Böylece, analiz, veriyi meydana çıkarma sürecinin kendisi kadar, veri toplamanın koşullara bağlı yönlerinin de kaynak kişilerin ne söylediklerini ya da yaptıklarını etkileyebileceği gerçeğini hesaba katmalıdır. Sosyal eylemin öznelerarası olduğu gerçeği, gözlem sırasındaki durumun başka boyutlarıyla birlikte pek çok kişilerarası etkilenmenin göz önüne alınmasını gerektirir. Bu nedenle, *yöntembilimsel durumsalcılık* (Knorr-Cetina 1981) dolayımıyla analizdeki veri toplama olayının bağlamının tam olarak belirtilmesi gerektiğini düşünüyorum. Geçerli bir etnografik yaklaşım için bu ikinci ölçüt, yani durumcu perspektif, insanın sosyal davranışının hem zaman hem uzam içinde ve diğer bireylerin aynı anda olan eylemlerine göre bağlamsallaştırıldığını kabul eder. Yöntembilimsel durumsalcılık, etkileşimde yer alan bireylerin özelliklerine indirgenemeyen bir sosyal etkileşim bağlamında hiçbir görüngünün açığa çıkmayacağını savunan yöntembilimsel bireycilikten ayrı tutulabilir (Rhoads 1991: 118). Ayrıca, insanların sosyal-yapısal süreçlerin tamamen pasif araçları olmaları nedeniyle bireysel aklî inşalara ya da davranışlara yapılan göndermelerin gereksiz olduğunu savunan yöntembilimsel kolektivizmden de ayrıdır (Ritzer 1992: 79). Yöntembilimsel bireycilik sadece insan failliğine ve yöntembilimsel kollektivizm sadece sosyal kurumsal belirlenime izin verirken, yöntembilimsel durumsalcılık her ikisine birden izin vermektedir.

> Bilgiyi ne tekbencilerin yaptığı gibi birisinin kafasında ... ne de nesnelcilerin ya da doğa bilimcilerinin yaptığı gibi dışta ve gözlemciden bağımsız bir evrende görür ... ne de pek çok yorumbilimci ve söylem analizcilerinin savunduğu gibi metinde ısrar eder, ancak algılayan, düşünen ve eyleyen (dil de dâhil olmak üzere) varlıklarla ilgili olarak gerçekte döngüsel bir *sosyal pratikte* görür (Krippendorff 1991: 115-16).

Bir yaklaşımın bilimsel olmasına dair talebim, etnografik pratiğe fazladan kısıtlılıklar getirilmesidir. Bilimsel bir çalışma iki yöntembilimsel ölçütü karşılamalıdır: araştırmacı temel verilerden çıkarımda bulunmak için açık seçik bir yöntem ve çıkarım aşamasından önce verinin doğasını ve niteliğini değerlendirici bir araç kullanmalıdır (ve belirtmelidir).* Aksi halde, çıkarımlar varılacak sonuçları etkileyebilecek zayıf bir temele istinaden yapılır. Etnografik malzemelerin sunumunda bu adımlar izlenmediği sürece, Freeman/Mead tartışmasının da açıkça ortaya koyduğu bir problem olarak, kültürel olgularla ilgili alternatif iddiaları karşılaştırmak okuyucular için son derece zorlaşmaktadır (tartışma için bakınız Holmes 1987, Caton 1990, Foerstel ve Gilliam 1992).

Verilerin niteliği genellikle güvenilirlikleri açısından değerlendirilir. Ben burada White'ın (1990: 110) güvenilirlik tanımını benimsemekteyim:

> Güvenilirlik, bir niteliğin farklı ölçümleri ya da bir niteliğin aynı ölçümünün farklı tekrarları gibi, ölçümde tekrarlanabilir olanla ilgilidir. Bu, hem çalışılan populasyon hem de çalışma yürütülürken araştırmanın katılımcıları dâhil olmak üzere, belirli bir tekrarlama bağlamındaki ölçümün doğruluğuyla (eşdeğerlilik ve kararlılık) ilgili genel bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında, güvenilirlik benzer koşulların benzer gözlemlere yol açma ihtimalinin ölçümüdür.

White bunun sadece gözlemlenen görüngünün değil ama gözlemlenen şeyin doğası üzerinde bir etkiye sahip olan gözlemin kendisinin bir işlevi olduğunu savunmaktadır. Bu, etnografik

---

* "Temel veriler" ister sorulara verilen cevaplar olsun (başka zaman ve yerlerdeki davranışlarla ilgili bilgileri de içerebilir) isterse kaynak kişilerin davranışlarının dolaysız gözlemi olsun, doğrudan doğruya kaynak kişilerden elde edilen herhangi bir enformasyon olarak kabul edilecektir. Dipnotlarda yer alabilecek herhangi bir birinci-dereceden çıkarımın yanı sıra temel verinin kendisinin "metin" olduğu fikrini bu tanımın dışında bırakmayı kastediyorum.

temsilin alan çalışmasının kişilerarası doğasını yansıttığını ileri süren metinselcinin ölçütüne benzer bir ölçüttür.

Pek çok etiksel insan gözleminde, özneler bilgi elde etme sürecinin farkında olduklarından, böyle özneler üzerine yapılan gözlemler, onların kendilerinin de gözlenen şey üzerinde en azından kısmi kontrolleri olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Bu nedenle, insan bilimlerindeki yöntembilimsel sorun gözlemcinin etkisinin yukarıda tanımlanan durumsal bağlam içinde gözlemlenen şeyden ayrıştırılmasını da kapsar. Bu amaç için, "tarafsız" bir aracıya gerek vardır. Formel analitik yöntemlerin üstesinden gelmek üzere tasarlanan işlevi budur. Buna bağlı olarak, verilerin analizinde *formel yöntemlerin* kullanılması üçüncü bir ölçüttür. Böyle yöntemler verilerdeki örüntüleri arayan ve araştırmacı tarafından önceden belirlenmemiş bir sonucu olan herhangi bir işleme yer verir. Bu ölçütlere ulaşılması neredeyse her zaman verilerin başlangıçtaki karmaşıklığının bir biçimde azaltılmasını gerektirir. Bu yüzden, tek başına verilerin idaresi, bu tanım uyarınca formel bir yöntem değildir. Formel yöntemin başat özellikteki bir tipi standart istatistiksel modellerin kullanıldığı nicel analizdir. Bununla birlikte, bu tanım aynı zamanda çeşitli türden açıklayıcı veri analizini ve bazı veri sunum yöntemlerini (örneğin, uzamsal olarak sunulan verilerin grafik gösterimi) içermelidir. Bütün bu yöntemler etimolojik anlamda analitiktir: vaka örnekleri kendilerini oluşturan parçalara ayrılır, fakat bu sadece nasıl bir araya geldiklerini açıklamak üzere yapılır; dünyadaki parçaların olası biçimlenişleri arasında neden sadece bazılarının gerçekleştiğini anlamak için yorum mecburidir.

Veri toplama işleminin gerçekleştiği esnadaki durumun açık şekilde ele alınmasına dayalı formel yöntemler, sosyal olayların öznelerarası doğasının avantajından gerçek anlamda faydalanabilirler. Derleme kayıtları gözlemciler ve özneler arasındaki çeşitli ilişkilere ağırlık verdiği sürece, benzer (örneğin,

tekrarlanan) olaylar karşılaştırılabilir. Bu, analitik işleme, olayların sosyal etkileşimlerin kendilerinden kaynaklanan yönlerini, arkaplandaki koşullardan (yani dünyanın o zamanki fiziksel yönleri gibi sosyal olmayan nedenler ve katılımcıların kişisel güdülenimleri) kaynaklananlardan ayırt etmesi için imkân verir. Bilgi edinme sürecinin gözlemleri yanlılaştırdığı anlaşıldığından, gözlemlenen görüngünün gözlemciden –ya da durumdan– kaynaklanan boyutları ile özneye dayalı boyutları aslında birbirinden ayrılabilir.*

Bu tür yöntemlerin kullanımının sonucu olarak, (okuyucular bir yana) etnografların işlenmemiş verilerden doğrudan anlamlı örüntüleri ve süreçleri çıkarsamaları gerekmez. Formel yöntemler karmaşık veri gruplarındaki örüntüleri ayırma kapasitesi sayesinde verinin yorumlanmasına yardımcı olabilir. Aranacak örüntü türleri, kuramsal beklentiler ve alandaki kişisel deneyim yoluyla edinilen etnografik içgörünün rehberliğinde araştırmacı tarafından belirlense de, bu tür yöntemler araştırmacıları belirleyici bir işlemin çıktısıyla uğraşmaya ve işlemlerin onlara ne gösterdiği ile analize başlamadan önce ileri sürdükleri beklentileri arasında bir uygunluğun olmasını sağlamaya zorlar.

Dolayısıyla, hem metinselci kaygılar hem de bilimsel standartlarla uyumlu herhangi bir etnografik araştırma yaklaşımı en az üç ölçütü karşılamalıdır: analitik yöntemler hem düşünümsel hem de formel olmalı ve analize uygun temel yapı durumsalcı olmalıdır.

---

* Bazıları bunun soyut bir ayrım olduğunu, yani dünyadaki olayların istatistiksel testler gibi yapay araçlarla yapılanlar dışında bu şekilde parçalara ayrılamayacağını savunacaktır. Bu gayet doğrudur fakat daha sonra üzerinde duracağım gibi, gerçek uğraş alanının nedensel süreçlerini izole etme sürecinde gerekli bir ilk adımdır.

Bilim: Düşünümsel Analitik Yaklaşım

Analitik bir etnografik betimleme yaklaşımında düşünümselliğe olan vurgudan dolayı, benim "düşünümsel analitik" yaklaşım olarak adlandırdığım şey bir "veri toplama durumu" kavramına dayalıdır. Bu kavram uygun veri toplama yöntemleri ve analizinin geliştirilmesi için durumsalcı bir odak noktası sağlamaktadır. Örneğin, görüşme olayında, veri toplama durumu, görüşmeci ve kaynak kişi (her birinin konu ile ilgili birtakım özellikleri vardır) olmak üzere iki aktif katılımcının, görüşmeci ve kaynak kişi arasında önceki sosyal karşılaşmalardan kaynaklanan duygusal tortular gibi rastgele olmayan bağlamsal etmenlerin ve hava durumu gibi daha rastgele etmenlerin olduğu kabulünü içerir (Briggs 1986, Mishler 1986). Böylelikle sorulara verilen cevaplar, kaynak kişilerin kişisel inançlarından, "gerçek" görüşlerini ortaya çıkarıp çıkarmamakla ilgili stratejik kararlarına, yanlış anlamalara ve görüşme ortamının civarında dikkat dağıtıcı olaylar gibi daha yapay etkilere kadar çok çeşitli etmenlerin bir sonucu olarak modellenebilir.

Eğer etnografik veri analizi gerçekten formel yöntemlere dayanacaksa, o zaman veri toplama işlemleri de bu yöntemlerin gereksinimlerini yansıtacak şekilde değişmelidir. Ne yazık ki, etnograflar tarafından son kriz sırasında yapılan özdeğerlendirmelerde, veri toplama yöntemlerine çok az dikkat gösterilmiştir. Metinselci çözümler "daha iyi alan çalışması yapmanın yollarını ... değil, etnografyaları farklı (daha iyi?) tarzda yazmanın yollarını" (Wolf 1992: 136) içermektedir. Onların tartışmaları etnografların katılımcı gözleme ve kilit roldeki kaynak kişilerle yapılan görüşmelere güvenmeye devam etmelerinin gerekliliğine ilişkin zımni varsayımı sürdürmektedir. Sonuç olarak, etnografik sunum sorununa çözüm arayışı gereksiz yere kısıtlanmaktadır. Ama eğer, örneğin, standart istatistiksel modeller kullanılacaksa, ilgilenilen görüngüye neden olduğu varsayılan çeşitli etmenlerin istatistiksel olarak

izole edilmesine olanak sağlamaya yetecek büyüklükte örneklem seçilmelidir. Veri toplama durumunun belirli koşulları tarafından tanımlanan her bir etmendeki değişkenlik, bu etmenlerin etkilerinin izole edilmesi için veri toplama protokolüne de dâhil edilmelidir. Bu, görüşme-bazlı veri olduğunda, örneğin, birden çok görüşmecinin kullanılması anlamına gelir. Böylece, düşünümsel analitik yaklaşım (1) veri toplama protokolünün her bir boyutuna değişkenliğin katılmasını, (2) çok değişkenli istatistiksel analizi (veri toplama durumunun gözlemcileri etkileyebilecek pek çok boyutunu izole etmek için) ve (3) bilgi edinme sürecinin etkilerinin *analize* dâhil edilmesini (yani, düşünümsellik) bir araya getirir.

Bir örnek düşünümsel analitik yaklaşımın niteliklerini daha da netleştirecektir. Kuzeydoğu Zaire'nin Ituri Ormanlarında yaşamakta olan bahçeciler ve toplayıcılar arasında besinlere ilişkin inançlara dair bir çalışmada (Aunger 1994a), görüşmeler farklı görüşmeci birleşimleri kullanılarak 65 kaynak kişide tekrarlanmış, her bir görüşmede aynı yapılandırılmış görüşme formatı kullanılmıştır. Bazı görüşmeciler yerel halkın üyesiydiler. Kaynak kişilere 140 farklı hayvanla ilgili olarak kendi besin sakınımları hakkında sorular sorulmuştur. Daha sonra lojistik regresyon kullanılarak tahminde bulunmak üzere çok değişkenli bir model geliştirmek için düşünümsel analitik yaklaşım kullanılmıştır. Bu durum, bir kaynak kişinin aşağıdaki etmenlere göre aynı soruya farklı cevaplar (örneklerin %20'sinde böyle olmuştur) verebilme olasılığının hesaplanmasına olanak sağlamıştır: görüşmeci etkisine göre %14, kaynak kişi ve görüşmeci arasındaki etkileşimine göre %13 ve kaynak kişinin bilişsel değişkenliğinin niteliğine göre %73 (bilgiye dayalı bilişsel değişkenliğe göre %53, kaynak kişiler arasındaki muhakeme ya da yeteneğe dayalı değişkenliklere göre %19 ve hafıza ya da hatırlamanın etkilerine göre %1).[2] Özellikle ilginç olan şuydu ki, dilde akıcı konuşmaya ve daha önceden bir yıllık alan de-

neyimine rağmen, yerli görüşmecilerden daha az güvenilir bir performans sergilemiş olmamdır; bu da kaynak kişilerden tekrarlanabilir cevaplar elde etme becerisinin önemli bir belirleyicisinin kültürel arkaplan olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, farklı soruların güvenilirliğinin etnografik görüşme cevaplarındaki değişkenliğin tek ve en önemli belirleyicisi olduğunu gördüm (%36, kaynak kişinin bilgisindeki değişkenliği yansıttığı düşünüldü). Son olarak, istatistiksel modellerin genel olarak anlamı, cevaplarda gözlenen değişkenliğin önemli bir kısmının model tarafından *açıklanmadığını* göstermiş olmasıdır. Bu durum, belirlenmemiş durumsal etmenlerin de kaynak kişinin cevapları üzerinde önemli etkileri olduğunu göstermektedir. Aslında, düşünümsel analitik yaklaşımda değerlendirmeye alınan her durumsal etmenin önemli olduğu bu çalışmada açıkça gösterilmiştir.[3]

Düşünümsel analitik yaklaşımın bir veri toplama durumuna dayandırılması bunun çeşitli veri toplama tekniklerine kolaylıkla uygulanabilmesini sağlar. Örneğin, yazılı bir ankete verilen cevaplar "pasif" bir görüşmeciyle girilen sosyal etkileşimle şeklen eşdeğer olarak görülebilir, çünkü araştırmacı anketi düzenlerken aslında "bir derece-uzak-görüşmeci" olarak çalışmaktadır. Dahası, etolojik davranış gözlemleri (Tinbergen 1951, Lorenz 1950) ya da zaman tahsisi çalışmaları (*time allocation study*) (Gross 1984, Johnson 1975) ile uğraşırken yaklaşımda küçük değişiklikler yapmak gerekebilir, çünkü bu işlemler doğrudan gözlemi ve böylelikle örnekleme esnasında araştırmacı ve özne arasındaki sosyal etkileşimi kapsar. Düşünümsel analitik yaklaşım kullanarak kolayca ele almaya uygun olmayan tek veri toplama işlem türü, gözlemlerin en azından bazı yönlerinin tekrarını içermeyen katılımcı gözlem gibi *ad hoc* yöntemlerdir.

Böylece, belirli bir usul kullanılarak toplanan veriler, gözlemlerdeki tamamen yöntembilimsel değişkenlik ile özneyi

temsil eden yönler arasında ayrım yapacak şekilde analiz edilmelidir. Bu durum genellikle veri *indirgemesi* için istatistiksel yöntemlerin kullanımını gerektirir. Basitçe verileri *sembolize eden* –taksonomik ağaçlar, sosyogramlar ve başka diyagram şekilleri– niteliksel analitik yöntemler, verilerin toplandığı bağlamı tanımlayamadığından analizin sonuçlarını kısıtlar. Bu tür sunumları hazırlamak için sıkı kurallar olsa da, ne gözlemcilerin kimlikleri ne de veri toplama durumunun başka boyutları temsili unsurlar olarak ortaya çıkartılamaz.

Yukarıda bahsedilen örnekte olduğu gibi, düşünümsel analitik yaklaşım, genelleştirilmiş doğrusal modeller kullanılarak formüle edilebilir (bakınız McCullagh ve Nelder 1989). Bu modeller iyi bilinen doğrusal regresyon teknikleri ve varyans analizinden lojistik regresyon ve log-doğrusal modellerin yanı sıra çokdeğişkenli göstermelik-değişken regresyonuna kadar uzanır (Del Pino 1989). Düşünümsel analitik yaklaşım, hiyerarşik doğrusal modeller (Bryk ve Raudenbush 1992, Goldstein 1987, Hox ve Kreft 1994) ve kategorik değişkenler için log-doğrusal modeller ve optimal ölçekleme gibi daha az bilinen veri indirgeme teknikleri (bakınız Agresti 1990, Gifi 1990, Weller ve Romney 1990) kullanılarak da kolayca yürütülebilir.

Ne var ki, pek çok durumda, etnograflar standart çok değişkenli istatistiksel yöntemlerle ele almaya uygun büyük temsili veri örnekleri (yani, 100 gözlemden fazlasını) toplamamışlardır. Bu durum düşünümsel analitik yaklaşımın gerçekleştirilmesinin kendi uygulanabilirliğiyle sınırlı olduğu ve geleneksel etnografik araştırmadan çok daha "pahalı" olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Yaklaşımın kaçınılamayacak bazı alışılmamış unsurlar (örneğin, çoklu gözlemci kullanımı) içerdiği doğrudur. Ancak daha büyük örneklemler sadece analiz edilecek etmenlerin sayısı eş zamanlı olarak arttığında gerekli hale gelmekte ve rastgele örneklem sadece etnografın sonuçlarını daha büyük popülâsyonlara (örneklem tarafından temsil edi-

len) genelleştirmek ya da gerçek bir dağılımı varsayan yöntemler kullanmak istemesi durumunda (örneğin, genelleştirilmiş doğrusal modeller gibi parametrik istatistiksel teknikler) gereklidir. Etnograflar sadece örneklemin kendisiyle ilgili neler söylenebileceğini belirlemek isteyebilir, bu durumda da parametrik olmayan istatistiksel teknikler (yani, değişken dağılımlarıyla ilgili sınırlayıcı varsayımlara dayalı testler) kullanılabilir. Bu teknikler sayesinde düşünümsel analitik yaklaşım etnograflar tarafından geleneksel olarak toplanan veri türlerine rahatlıkla uygulanabilir.

Dahası, mevcut parametrik olmayan tekniklerin gücü ve çeşitliliği, son zamanlarda bilgisayar-ağırlıklı rastgele sıralama işlemlerinin gelişimiyle büyük oranda artmıştır (Edgington 1987). Bu yöntemler (ortaya çıkan test değerleri örnekleme özgü olsa da) belirli örnekleme yöntemlerini hesaba katmadan toplanan veriler için anlamlılık testleri sağlamaktadır. İlgilenilen değişkenin belirli üretim süreçlerine hiçbir gönderme yapılmadığından, değerlerin dağılımının ampirik olarak bulunması gerekmektedir. Aynı büyüklükte yeni bir veri kümesi oluşturmak için veri değerlerinin rastgele sıra değiştiriminde genellikle bilgisayarlar kullanılır. Bu yeni veri kümesi için ilgili test değerleri hesaplanır. Bu aşamalar daha sonra test değerleriyle ilgili yeterli bir örneklemi elde etmek için gereği kadar tekrarlanır. Son olarak, test değişkeninin anlamlılığı, gerçekten gözlenmiş olan veri kümesinde ölçülenlerin bir tarafına ya da diğer tarafına denk gelen üretilmiş değerlerin oranı olarak hesaplanabilir.

Rastgele sıralama işlemleri, standart istatistiksel analize bir alternatif oluşturan parametrik olmayan veri analizi için bütünleştirici bir çerçeve olan birleşimsel atama yöntemlerinin (*combinatorial assignment methods*) temel bir boyutudur (Hubert 1987). Bu tekniklerin içinde en basit formülasyon olan doğrusal atama modeli veri vektörlerinin (yani, veri değerlerinin di-

zilişi) karşılaştırılmasında kullanılabilir. Klasik vektör karşılaştırma sorunu, değişkenler arasındaki (varyans analizi ya da parametrik olmayan Kruskal-Wallis testi) ya da aynı değişkenin örneklemleri (örneğin, *t* testi ya da Mann-Whitney testi) arasındaki korelasyonun ya da kovaryansın belirlenmesidir. Böylece, doğrusal atama modeli, standart parametrik olmayan testler ve genelleştirilmiş doğrusal modeller gibi hemen hemen aynı zeminde yer almaktadır.

Karesel atama modeli heyecan verici bir gelişmedir çünkü birbirinden farklı iki-boyutlu veri matrisleri arasındaki yapısal benzerlik için anlamlılık testleri sağlamaktadır (matrisleri karşılaştırmak için tamamen tatmin edici parametrik yöntemler geliştirilmiş değildir). Bu yöntem iki ya da daha fazla uzaklık matrisinde görülen birliktelik örüntüleri arasındaki benzerlik derecesinin bir ölçümünü sağlamaktadır. Karesel atama, bu nedenle, bir veri matrisi *içinde* rastgele olmayan örüntüleri arayan ki-kare testinin bir genellemesi (yani, iki değişkenin kategorileri arasında bir birliktelik) olarak görülebilir. Yüksek-boyutlu matrislerdeki yapısal örüntüler arasında benzerlik bulan yöntemler de mevcuttur. Genelde, bu birleşimsel atama yöntemleri, üzerinde ilgili istatistiksel testlerin gerçekleştirildiği çoklu türetilmiş veri kümelerini oluşturmak için, yukarıda bahsedilen yeniden örnekleme işlemlerini kullanırlar. Bu, gözlenen değerlerin olabilirliğinin belirlenebilmesinden ötürü test değerlerinin ampirik bir dağılımını üretecektir.

Yakın dönemde düşük maliyetli bilgisayarların gücünün artması sayesinde kullanılabilir hale gelen bilgisayar-ağırlıklı yaklaşımlar, pek çok etnografik veri için genelleştirilmiş doğrusal modelden hem daha genel hem de daha gerçekçidir; çünkü bunlar standart dağılımsal varsayımlar kapsamında ele alınması zor olabilecek ya da uygun olmayan karmaşık sorunların dikkatli analizine olanak sağlarlar. Dahası, bu "permütasyon" yaklaşımlarının önemli bir avantajı, kümeleme analizi ya

da ölçeklendirme gibi doğrusal olmayan tekniklerin aksine, gözlenen sonuçların olabilirliğini değerlendirmek için bir araç sağlamalarıdır.

Bu türden herhangi bir istatistiksel modelleme etnografik araştırmaya uygulandığında bunun birkaç faydası vardır. Birincisi, bu işlemlere doğal bir güvenilirlik yorumu eklenir. Güvenilirlik, bir gözlemin ilk seferinde doğru olma olasılığının (yani, ölçüm hatasına bağlı değil) bir işlevi olan, dolayısıyla, gözlemin tekrarlanma olasılığı olarak ölçülebilir. Kaydedilen olayın tekrarlanabilirliğine yönelik ölçütün belirtilmesi ölçüm hatası olasılığının değerlendirilmesine izin verdiğinden, uygun bir istatistiksel modelin tahmini, düşünümsel olduğunda, veri güvenilirliğini belirleme hedefine ulaşır. İkincisi, düşünümsel istatistiksel modellerin kullanımı yoluyla araştırmayla ilgili bir geçerlilik biçimi elde edilebilir. Geçerlilik ölçme değil, bir uygunluk sorunudur: söz konusu değişken, kuramın ilgili etken olduğunu ileri sürdüğü şeyi ölçüyor mu? Karıştırıcı etkenleri dışarıda bırakarak, değerlendirmenin bağlamı sınırlandırılır ve ölçülen değişkenin yerindeliği ile ilgili sorunlar azaltılır. Böylece, tekrarlama için deneysel koşulların belirlenmesi ölçümün geçerliliği için de bir temel sağlayabilir. Bir düşünümsel analitik etnografyanın tamamlanması için gerekli yatırım önemsiz değildir. Düşünümsel analitik yaklaşım kesinlikle geleneksel etnografik pratikte olduğundan daha ayrıntılı bilgi gerektirir ve alan çalışması bir dereceye kadar yeniden formüle edilir. Bununla beraber, yukarıda bahsedilen, belirli besinlerden sakınım üzerine yapılan ampirik çalışmanın sonuçları temel etnografik verilerin niteliğinin belirlenmesi için veri toplama durumunun eksiksiz bir tanımlamasının gerekli olduğunu göstermektedir.

Bu yaklaşım düşünümsel olduğundan, geleneksel etnografik pratiğin metinselci eleştirisinin açık taleplerini karşılamakta ve bu nedenle daha önceki uygulamalara göre bir ge-

lişmeyi temsil etmektedir.[4] Sonuç olarak, kültürel grupların betimlenmesine yönelik bilimsel yaklaşımların terk edilmesi "nesnel" etnografyanın gözden düşmesinin zorunlu bir sonucu olarak görülmemelidir. Ne var ki pek çok kültürel antropoloğun formel yöntemlerden uzaklaşmış olması düşünümsel analitik yaklaşımın ele alamayacağı daha derin fakat dile getirilmemiş bir bilimsel yaklaşım eleştirisi olduğunu akla getirmektedir. Standart bilimsel pratiğin düşünümselliğe dikkat edilmemesinin yanı sıra onun faydasını azaltan başka özellikleri de var mıdır? Aslında vardır.

Karşı Bilim

1980'lerin sonunda, birkaç sosyolog (Abbott 1988, Abell 1987, Ragin 1987), soyut değişkenlerin kullanımına dayalı herhangi bir yaklaşımın altındaki ciddi eksikliklerin belirlendiği standart istatistiksel modellemenin geniş kapsamlı bir eleştirisini yapmıştır. Özellikle, genelleştirilmiş doğrusal model gibi tipik istatistiksel işlemlerin kullanımı, Abbott'un (1988), büyük ölçüde kabul görmediği gibi gerçekçi de olmayan bir dizi varsayımla karakterize edilmiş, "genel doğrusal gerçeklik" olarak adlandırdığı bir bakış açısına yol açmaktadır (Abbott 1992: 433-34):

> 1. Sosyal dünya değişen özniteliklere sahip sabit varlıklardan oluşur (demografik varsayım).
>
> 2. Bir vakaya [örneğin, bireye] olan şey başkalarına olan şeyi, zamansal ya da mekânsal olarak kapsamaz (tekil örneklere dayanan bağımsızlık varsayımı).
>
> 3. Özniteliklerin verili bir çalışmada tek ve biricik nedensel anlamı vardır (tekanlamlılık varsayımı).
>
> 4. Öznitelikler birbirlerini genellikle özniteliklerin toplamından ziyade bağımsız ölçekler olarak belirler (temel etki varsayımı).

5. Şeyler tekdüze uzunluğun farklı [zaman] dilimlerinde meydana gelir ve farklı uzunlukta örtüşen "olaylar" şeklinde kümelenmezler (süreklilik ya da tekdüze zaman-ufuk varsayımı).

6. Özniteliklerdeki değişme düzeni nasıl değişiklikler olduğunu etkilemez; bütün vakalar aynı "nedensel anlatı"yı ya da modeli takip eder (anlatı karşıtı varsayım).

Özü itibariyle, genel doğrusal gerçeklik tekil vakaların, her biri bağımsız olarak ele alınabilecek öznitelik gruplarına ayrılabileceğini varsayar. Bu öznitelik grupları, soyut, yapay bir sıralama içinde, zaman ya da mesafe olmaksızın bir "uzam"da arka arkaya hareket ederler, benzer değişim süreçlerine tabidirler ve bu süreçlere tamamen aynı şekilde tepki gösterirler. Bu kavramsal uzamda belirli öznitelik birleşimleri olan vakalar mevcut olmadığından, analiz birimleri analitik süreçte niteliksel olarak farklı şeylere dönüşemezler ya da modele herhangi bir birim eklenmez ya da çıkartılmaz. Sonuçlar dizilişe bağlı olamaz, çünkü analizde zamansal aşamalar yoktur: bir vakanın bir sonraki analitik zaman çerçevesine sıçradıktan sonraki değeri tamamen önceki durumu tarafından belirlenir.

Abbott (1988: 181) standart istatistiksel yöntemlerin sosyal bilimlerdeki halen uzun-süreli kullanımının da araştırmacıların kuramsal görüşlerinde değişimlere yol açtığını iddia etmektedir. Pek çok klasik sosyal kuram, sosyal süreçlerin insanlara ayrışmamış, benzersiz şekilde birbiriyle ilişkili özellikler yığınıymış gibi göründüğünü savunmaktadır. Bu insanlar bireyselleştirilmiş dönüşüm tarihlerine tabiidirler: ölerek, evlenerek ya da doğum yaparak niteliksel olarak değişebilirler; ayrıca başka bireylerle zaman ve uzam içinde meydana gelen etkileşimleri de olabilir. Bunların hiçbirisi sosyal bilimlere hâkim olan genel doğrusal modele dayalı analizlerde mümkün değildir. Bununla birlikte, pek çok sosyal kuram formu artık uygulama ile uyumlu hale gelmiştir: kuram tarafından önemli

olarak görülen meseleler istatistiksel yöntemlerin ele alabildikleri olmuştur; gerçekliğin nicelleştirmeye uygun olmayan yönleri artık sosyal kuram tarafından önemsenmemektedir (ayrıca bakınız Ragin 1987: 67; Sayer 1984: 160).

Sonuç olarak, bu sosyologlara göre, genel-doğrusal-gerçekliğe-dayalı bilimin varlıkbilimi yetersizdir: maddi bir dünyada eyleyici olarak tanımlanabilir hiçbir birey yoktur. Önemli bir sonuç şudur ki genel doğrusal gerçeklikten türetilen nedensellik fikri de tükenmiştir. Abell (1987: 10, Harré 1970'ten alıntı), gerçekte, değişkenler soyut niteliklerden oluşmuş göstergeler olabilseler dahi onlara nedensel güçler olarak varlıkbilimsel statüler verildiğini savunmaktadır. Genel-doğrusal-gerçeklik-tarzı modeller "nedenselliği belirleyici etkenlerden çok değişkenlere –gerçek olarak kabul edilen sosyal özelliklere– atfederler; değişkenler de sosyal aktörlere değil, şeylere." (Abott 1992: 428). Böylece, genel doğrusal gerçeklik pek çok sosyal süreç modelinin bireyler arasındaki etkileşime yer vememesine neden olur: bunlar, gerçekte, sosyal olmayan ve idealleştirilmiş modellerdir.

Genel doğrusal gerçeklik için belki de daha önemli bir sorun tek bir analitik çerçeve içinde çokdeğerlikli anlamları ele almaktaki kifayetsizliğidir (Abbott'un yukarıda alıntılanan listesindeki 3. varsayım). Ragin (1989: 374-75), bunun, sosyal gerçekliğin bazı yönlerini bozduğunu savunmaktadır: (1) "nedensel konjonktürler" (nedenlerin birleşimleri, kurucu nedenler tek başlarına hareket ederlerken ortaya çıkardığından niteliksel olarak farklı sonuçlara neden olurlar), (2) "nedensel heterojenlik" ("farklı nedenler farklı ve bazen de çelişkili şekillerde birleşerek aşağı yukarı benzer sonuçlar üretirler") ve (3) "sonuç karmaşıklığı" (sonuçların kendileri esas itibariyle benzer olabilir fakat yine de kendilerini eşsiz kılan, farklı bir şekilde bağlantılı içsel özelliklere sahiptirler). Niceliksel araştırmada,

kavramlar yorumcu etnografyada olduğu gibi temalar ya da motiflerden ziyade ayrık değişkenler biçimini alırlar. Her bir değişken tek boyutlu bir inşa olduğundan, değişkenler arasındaki ilişkiler karmaşık olamaz (örneğin basit korelasyonlar şeklinde özetlenebilirler). Niteliksel yaklaşımların savunucuları, kaynak kişi cevaplarının ya da davranışlarının istatistiksel analiz için değişken kodlarına dönüştürülmesi sürecinde, kolay tanımlanamayan fakat önemli bir şeylerin kaybolduğuna inanırlar: "bağlam" ve "anlam." Bu kusur genelde pek çok niceliksel yöntem eleştirisinin temelini oluşturur (Abbott 1988: 176). Genel-doğrusal-gerçeklik yaklaşımı sosyal dünyada "insan faaliyetinden arındırılmış bir alanda nedensel güçlerin başka güçleri harekete sevk ettirdiğini" düşünürken (Abbott 1992: 432), tarih ya da anlatıyla ilgilenen herhangi bir araştırmacı sosyal süreçleri, zaman ve uzam ortamında yer alan, karmaşık amaçlara sahip faillerin kendi arasındaki etkileşimlerin sonuçları olarak görür. Genel-doğrusal-gerçeklik-tarzı yaklaşımların verili bir durumun çoklu olası bağlamlarını ele almaktaki yetersizliği, böylece süreç-odaklı araştırmacılar için ciddi bir başarısızlıktır.

Standart niceliksel sosyal bilimin bu eleştirisi, standart istatistiksel modellere dayalı düşünümsel analitik yaklaşımı zayıflatmaktadır. Sonuç olarak, böyle bir yaklaşım sosyal görüngülerin gerçekten açıklayıcı (yani nedensel) bir analizini sağlayamaz. Formel yöntemlere olan bağlılığımızla, standart niceliksel tekniklerden nereye yönelebiliriz? Metinselciler etnografyada (düşünümsel analiz önemli düşünümsellik hedefine ulaşsa bile) tam anlamıyla yorumcu bir araştırma tarzını kabul etmemiz gerektiği düşüncelerinde haklı mı çıktılar? Cevap hayırdır.

Hikâyecilik Yeniden Doğuyor: Karşılaştırmalı Olay-Tarihçe Yaklaşımı

Abbott (1992) bile, yukarıda anlatılan standart niceliksel modellemenin eleştirisinin yazarı olmasına rağmen, formel yöntemlerin kullanımını savunmaktadır. Abell'le (1987: 4-5) birlikte, "analitik titizlik açısından genellikle değişken-merkezli [yani niceliksel] yöntembilimle bağlantılı genelleştirilmiş doğrusal modelle karşılaştırılabilecek bir niteliksel yöntem" tasavvur etmektedir.

Çeşitli araştırmacılar olay sıralanımlarının incelenmesini formel yöntemlerin kullanımıyla birleştirmektedir. Olay-temelli yöntemler tipik olarak vaka *öykü*leriyle, nedensel olarak bağlantılı olayların ard arda sıralanımlarıyla ilgilidir. Abbott (1992) kendi yaklaşımına "anlatısal pozitivizm" demektedir (ayrıca Abell 1987 ve Heise 1986, 1991 tarafından örneklenmektedir), fakat ben Abell'in (1987) önerisine uyarak bunu "karşılaştırmalı olay-tarihçe" olarak adlandıracağım çünkü bunun amacı sosyal yapılar tarafından kısıtlanan insanın sosyal etkileşimlerinin seyrini sistematik olarak karşılaştırmaktır (Abbott 1992: 428).[5]

Karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımının temel stratejisi (1) olaylar için bir tipoloji belirlemek, (2) bu tür olayların belirli sıralanımlarının nasıl yapılandığını belirlemek (yani, bireysel olay öykülerindeki örüntüleri betimleyecek bir gramer bulmak) ve (3) içerisinde farklı yapıların karşılaştırılabileceği bir çerçeve geliştirmektir (yani, belirli yapıların uygulanabileceği genelliği ya da genişliği belirlemek). Temel sıralanım yapılarının türleri bir kez tanımlandıktan sonra, bu yapıların içinde olay çiftlerini birbirine bağlayan nedenler bağımsız bilgi kaynaklarından çıkarsanabilir. Bu karşılaştırmalı yaklaşımlar ya analiz nesnesinin kendisinin karmaşık olmasını (örneğin, sadece ayrıcı bir özellikten ziyade birey-sıfatıyla-birey) ya da analiz birimlerinin belirli koşullar altında çoklu nedensel yol-

ları takip etmelerini hesaba katarak yukarıda bahsedilen çokdeğerlikli anlamlar sorunundan kaçınırlar (Abbott 1988: 176).

Olay sıralanımları arasındaki formel karşılaştırmalar uygulamada nasıl yapılmaktadır? Sosyolojiden yapay zekâya kadar farklı disiplinlerden türetilen birkaç yaklaşım öne çıkabilir. Ne var ki burası farklı karşılaştırmalı ekoller tarafından geliştirilmekte olan çeşitli tekniklerin anlatılacağı yer değildir. Bu nedenle, sadece tarihsel sosyologlar olarak ilgi alanları etnografyayla yakın ilişki içinde olan iki önde gelen anlatısal pozitivistin yaklaşımlarını ele alacağım.[6]

Abell'in (1987) amacı farklı anlatıların temel yapısını belirleyen bir biçimcilik tasarımı yapmaktır. Bu yaklaşım, onun öncelikle bütün insan eylemlerini küçük bir grup halinde sınıflandırmasını gerektirmiştir; kendi sınıflandırmasını basit bir rasyonel eylem kuramına dayandırır (örneğin, eğer fail A, G hedefini istiyorsa ve X'i yapmanın G'ye ulaştıracağına inanıyorsa, o zaman A X'i yapacaktır). Sosyal etkileşim durumunda bireysel davranışlar böylece amaçlanmış, amaçlanmamış ya da başka bireyler tarafından eylemlerin engellenmesi olarak sınıflandırılabilir. Daha sonra belirli anlatıları, yönlü grafik ya da nedensel ağ olarak sunulacak biçimde basit bir yapıya indirgeyerek sınıflandırmaya çalışır. Bu, olayların belirli bir sıralanımını betimleyen izleklerin asgari grubu bulunarak sağlanır. Abell, konu dışı bağlantılar bir kez elendikten sonra, pek çok örnek sıralanımın "benzer biçimli" olarak adlandırılan ortak bir anlatı sınıfında daraltılabileceğini çünkü bunların tek bir temel yapıyı paylaştıklarını iddia etmektedir. Daha sonra, bu türden indirgenmiş çok çeşitli anlatıyı, belirli bir sonuç türüne yol açabilecek olası anlatı sınıflarını oluşturmak üzere karşılaştırır. Abell'in yönteminin sonucu şu biçimi alan bir açıklamadır: "A sosyo-ekonomik konuma sahip bir birey, kendi çocuğunun B sosyo-ekonomik konumunu sergilemesine yol açacak

şekilde X, daha sonra Y, daha sonra Z yapıyor." Bir kimsenin B sosyo-ekonomik konuma sahip olmasına yol açan başka nedensel izlekleri hesaba katan başka anlatısal yapılar (yani, X, Y, Z sıralanımından başka eylemler içeren) gerekli olabilir.

Abbott'un yaklaşımı daha çok ampiriktir ve bir örneği detaylandırarak açıklamak en iyisidir (daha genel bir açıklama için, bkz. Abbott 1992: 449-50). Abbott ve Hrycak (1990) Alman klasik müzikçilerinin Barok ve Klasik dönemlerdeki mesleki yaşamlarını incelemişlerdir. Amaçları böyle pek çok müzisyenle ilgili çeşitli bilgi kaynaklarından, ayırt edilebilir kariyer örüntüleri olup olmadığını ortaya çıkartmaktı. Her bir bireyin kariyerindeki olaylar ilk olarak sahip olunan işin türü ve bu işte geçirilen yılların sayısıyla karakterize olan aşamalı bir sıralanım (araştırmacılar tarafından geliştirilen bir sınıflandırma şeması) şeklinde kodlanmıştır. Daha sonra, moleküler biyolojiden ödünç alınan optimal eşleştirme teknikleri (DNA ardışıklık analizine göre) bu sıralanımların karşılaştırılması için kullanılmıştır. Bu, bir sıralanımın bir başkasıyla eşdeğer kılınması için gerekli transmutasyon sayısı (yani eklentiler, siliniş-ler ve yerine koyuşlar) olarak alınan, olay sıralanımları arasındaki uzaklığın hesaplanmasından ibaretti. Farklı transmütasyon türlerine, araştırmacıların sıralanım benzerliğinin doğasıyla ilgili görüşlerini yansıtacak şekilde çeşitli maliyetler atfedildi. Alman müzisyenlere yönelik olarak, işler arasındaki farklılığın derecesi, bir işten bir başkasına geçmek için gerekli sosyal ve coğrafi hareketlilik ölçümlerine dayalıydı. İş değişikliklerinin bu maliyetleri göz önüne alınarak, kariyer sıralanım çiftleri, sıralanımlar arası benzerlikleri belirlemek için karşılaştırılmıştır. Dinamik bir programlama algoritması, iş değişikliklerinin nispi büyüklüğü göz önüne alınarak, eşleşen her bir sıralanım arasındaki en küçük uzaklığı tanımlamıştır. Son olarak, kariyer gruplarının bir kariyer türü olarak düşünülmesi için birbirlerine yeterince benzeyip benzemediğinin belirlenmesin-

de kümeleme analizi kullanılarak sıralanımlar arası benzerlik değerleri matrisi analiz edilmiştir. Abbott ve Hrycak (1990) böylece 21 farklı ampirik müzikal kariyer sınıfının ayrımına ulaşmıştır. Bazı kariyer izlekleri gözlemlenirken neden bazılarının gözlemlenmediği ve bazı koşullar içindeki bireylerin belirli bir izleği izlemesine neyin sebep olduğu meselesi açıklığa kavuşmadan kalır (bu tanımlayıcı çalışmanın yazarları tarafından üstlenilmeyen görevler). Örneğin, bu kariyerler, nispeten erken yaşlarda evlenen ve böylece bir sorumluluk sahibi görünümü veren müzisyenler için mevcut olan kilise patronajına aşırı derecede bağlı olabilir.

Bu tür olay-merkezli analiz türünün genelleştirilmiş doğrusal modellere göre temel avantajı önşartlar ve sonuçlar arasındaki nedensel ilişkilerin daha net bir şekilde tanımlanmasıdır. Örneğin, genelleştirilmiş bir doğrusal modelin kullanıldığı analizler iki değişken, *A* ve *B*, arasındaki etkileşimi gösterebilir, fakat bu etkileşim her iki etmenin de bir üçüncü, ölçülmemiş etmenin nedensel etkisini ölçtüğünü ya da *A* ve *B*'nin sonuç içindeki sorumluluğunda bir örtüşme olduğunu gösteriyor olabilir. Diğer taraftan, eğer bu iki etmen özel bir durumda belirli bir bileşim içinde görünüyorsa, karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı hem A hem de B'nin gerekli (yani, bağımsız) yardımcı etmenler olduğu sonucuna varacaktır. Bu nedenle, karşılaştırmalı olay-tarihçe modeli, düşünümsel analitik yaklaşımın aksine, güçlü bir nedensellik düşüncesine izin verirken, aynı zamanda sıralanıma-bağlı sonuçlara da izin verir.[7] Dahası, veri analizinde, genelleştirilmiş doğrusal modellerin kullanımında olduğundan daha az kısıtlayıcı varsayımlara yer verilmektedir (Behrens 1990:324). En önemlisi de, karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı, düşünümsel analitik yaklaşım gibi genelleştirilmiş doğrusal modellere yönelik yukarıda bahsedilen eleştirilere maruz kalmamaktadır. Fakat bu "yeni anlatıcılık" eski etnografik anlatıcılığın metinselci eleştirmenler tarafından

belirtilen bilgikuramsal problemlerinden nasıl kaçınacaktır? Bu karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemleri düşünümsel midir?

Genelleştirilmiş doğrusal modellere göre, düşünümsellik yerleşik özne-nesne ilişkisinin bütün olası yönlerine çeşitlilik kazandırılmasıyla ve daha sonra bir istatistiksel model kullanılarak her bir yöne bağlı değişikliğin izole edilmesiyle gerçekleştirilir. Oysaki karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemlerinin hedefi eşdeğer nedensel yapılarla ilgili sınıfları elde etmektir. Belirli bir yapıyı oluşturan olayların ve durumların tarihsel anlatılardan elde edilip edilmediğine, doğrudan alanda gözlemlenip gözlemlenmediğine ya da bir bilgisayarla üretilip üretilmediğine bakılmaksızın, bunlar karşılaştırmalı bir yöntem tarafından kullanılmak üzere sınıflandırılmalı ve kodlanmalıdır.[8] Ne yazık ki, olayların sınıflandırılması, bilgi edinme sürecinin etkilerinin açıkça anlaşılmasını sağlayamaz. Örneğin, eşdeğer olaylar, "A tarafından gözlemlenen X olayı" ve "B tarafından gözlemlenen X olayı" olarak kodlanamaz, çünkü bu durum başka hususlardaki benzerliklerini perdeleyebilir ve genellemenin kapsamını genişleteceğine daraltabilir. Ayrıca, bu tür bir kodlama A tarafından gözlemlenen olayın B tarafından gözlemlenen olaydan ne farkı olduğuyla –yani, belirli bir gözlem yöntemiyle ne gibi bir önyargının içine katıldığıyla– ilgili herhangi bir bilgiyi ister istemez sağlamayacaktır.[9] Düşünümsellik, herhangi bir yöntembilimsel önyargıyı elemek için bir gözlemin analitik olarak inceden inceye incelenmesini gerektirir. Bir gözlemi düşünümsel kılmak genelleştirme amacına karşıt olacak şekilde onu bağlamsallaştırmak, özgül hale getirmektir. Çelişen olayların formüle edilmesine ve ağ yapılarının karşılaştırılması esnasında düşünümselliği engelleyen sonuçların genellenmesine gerek duyulmasının nedeni budur.

Sonuç olarak, düşünümsel analitik yaklaşım gibi, karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı da etnografik gerçekliklerin temsil sorununa yeterli bir çözüm getirmez. Bu iki genel yaklaşım

tek başlarına kullanıldıklarında bazı sorunları beraberlerinde getirirler: düşünümsel yaklaşım nedensel değildir ve karşılaştırmalı yöntem düşünümsel değildir. Ancak, her ikisi de diğerinde olmayan niteliklere sahiptir. Dahası, bir yöntemin en önemli kısıtlılığı diğerinin en güçlü tarafıdır. Karşılaştırmalı vaka-temelli teknikler nedensel etmenlerin birbirleriyle bağlantılarıyla ilgilendiklerinden, ele alınan vakaların ve/veya etmen türlerinin sayısı arttıkça olası sonuç birleşimlerinin sayısında patlama olur ve dolayısıyla bu teknikler hızla kullanışsız hale gelirler. Değişkene-yönelik yaklaşımların en fazla önem verdikleri şey büyük vaka sayıları olmakla birlikte dikkate alınan nedensel ilişkilerin karmaşıklığı arttıkça istatistiksel olarak geçersiz hale gelmektedirler (Ragin 1987: 68). Bu anlamda, düşünümsel analitik ve karşılaştırmalı yaklaşımlar birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar. Öyle görünüyor ki bunlar birarada kullanılmalıdır. Fakat bu birleşim nasıl sağlanabilir?

Varlıkbilimin Önceliği

Düşünümsel analitik ve karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımları, her birisi sosyal bilimlerde tarihsel olarak önemli olan, tamamen farklı iki araştırma tarzının temsilcisi olarak görülebilir. Sperber (1985: 7) bunları sırasıyla bilimsel ve yorumcu yaklaşımlar olarak adlandırmaktadır. Yorumcu yaklaşımın amacı okuyucuya belirli bir kültürün kendi bütünlüğü içinde sezgisel bir kavrayışını sunmakken, bilimsel yaklaşımın amacı açıklamaktır –yani, insan toplumunun işleyişini sağlayan genel süreçleri bulmaktır.[10] Bu iki temel paradigmanın unsurlarının nasıl kaynaştırılabileceğine ilişkin tartışmayı düzenlemek amacıyla, Tablo 1'de aralarındaki farklar sıralanmıştır.

İki Sosyal Bilim Araştırma Paradigması

Boyutlar	1 Bilimsel/Pozitivist	2 Hümanist/Yorumcu
Mantıksal yapı	tümdengelimci/"kuram test etme" (kuram ⟶ veri)	tümevarımcı/"kuram üretme" (veri ⟶ kuram)
Bilgikuramsal duruş	"nesnel" (gözlemci ve gözlenen arasında ayrım)	"öznel" (algı ve yorumun iç içe geçmesi)
Zamansal çerçeve	durağan (yani, denge varsayımı)/soyut	süreçsel/tarihsel
Nedensellik modeli	korelasyon düzenliliği	mekanizmalar sonuçları üretir
Sosyal varlıkbilim	"atomistik"/realist	"yapısal"/inşacı
Felsefi antropoloji	Mekanikçi /davranışçı	teleolojik/amaçsalcı
Analiz birimleri	değişkenler	temalar/motifler
Veri toplama yöntemleri	tarama, formel görüşme/anket	katılımcı gözlem, interaktif görüşme, içgözlem
Analitik yöntemler	"niceliksel" (örneğin, istatistiksel testler)	"niteliksel" (örneğin, anlatımsal)
Popülasyon/ölçek	büyük ("makro"-ölçek)	Küçük ("mikro"-ölçek, "yerel")
Örneklem	temsili (örneğin, rastgele)	yok ya da ad hoc
Nitelik değerlendirme ölçütü	geçerlilik, tekrarlanabilirlik	bağlamsal denklik, güvenilirlik, sosyal eylemi uyarıcı
Araştırma amaçları	Betimleme/genelleme/öngörü/nedensel açıklama (*Erklären*)	anlama (*Verstehen*)/sosyal eleştiri/savunma
Sunum şekli	tarafsız/bilgilendirici	çağrıştırıcı/ilham verici

Kaynaklar: Abbott (1988, 1992), Guba ve Lincoln (1994), Layder (1990, 1993), Neuman (1991), Sayer (1984).

Sosyal araştırmalarda kuram ve yöntemlerin sadece tarihsel olarak birbirileriyle bağlantılı değil fakat aynı zamanda mantıksal olarak da ilişkili olduğu yaygın bir şekilde tartışılmaktadır (örneğin, Bhaskar 1979, Harré ve Secord 1972, Layder 1990, Outhwaite 1987, Sayer 1984). Ancak, biraz önce bahsedilen pratikten ve düşünümsel analitik ve karşılaştırmalı yaklaşımlardan da anlaşıldığı üzere, geleneksel olarak farklı araştırma paradigmalarıyla ilişkili bakış açılarını birleştiren yaklaşımlar geliştirmek mümkündür. Örneğin, mevcut istatistiksel teknikler daha "yapısal" modellerin (yani, çok yönlü, eş zamanlı olarak tahmini eşitliklerdeki değişkenler arasında karşılıklı ilişkilerin karmaşık ağlarına sahip olanlar) test edilmesini, böylece pozitivist analitik yöntemlerin yorumcuların olay yönelimli bakış açısına daha yakın bir şeyle birleşmesini mümkün kılmaktadır. Dahası, karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı bilimsel bir bilgikuramsal bakışı yorumcu etnografyanın başka nitelikleriyle birleştirirken, düşünümsel analitik yaklaşım tam tersini yapmaktadır.

Bu durumda, sosyal bilimsel pratiğe yönelik düşünümsel ama tarihsel/nedensel olan bir yaklaşımın tasarlanmasındaki kısıtlılıklar nelerdir? Sayer (1984: 180),

> [I. paradigmanın istatistiksel modellerinin] üstü örtülü anlayışının, kapalı sistemlerin [yani, aralarındaki ilişkilerin hesaplandığı örnek olaylarla sınırlı olmayan, izole edilebilir nedensel ağların] evrenselliğini, nedensellikle ilgili bir düzenlilik kuramını [yani, B'nin düzenli olarak A'nın arkasından geldiği, dolayısıyla *A*'nın *B*'ye neden olduğu şeklindeki basit düşünüş], atomistik varlıkbilimini [var olan şeyin kuramı] ve açıklama ve öngörünün eşdeğerliliğini varsayma eğiliminde olduğunu

iddia eder. Gerçekte, sadece bazı özelliklerin –analitik yöntemler ve amaçlar, varlıkbilim ve nedensellik kavramı– belirli bir kuramsal paradigmayla bağlantılı olduğu tartışılmaktadır.

Aynı şekilde, Abbott (1992: 435) varlıkbilim, nedensellik, zaman ve bireysel eylem üzerindeki sosyal kısıtlamalarla ilgili varsayımların belirli bir yaklaşımın seçiminden kaynaklandığını savunmaktadır.

Bu tartışmaya sadece başka bir fikirle katılmaktansa, farklı paradigmaların hangi yönlerinin birleştirilebileceğini belirlemek için düşünümsel ve karşılaştırmalı yaklaşımları inceleyebiliriz. Tablo 2 düşünümsel analitik ve karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımlarının her bir özelliğinin paradigmatik bölümlerden hangisine girdiğini göstermektedir. Bu tablo, bir araştırma yaklaşımının altında yatan bilgikuramsal duruş, felsefi antropoloji, veri toplama ve analitik yöntemler, analiz popülasyonu ya da ölçeği, örneklem seçimi, araştırma amaçları ve sunum şeklinin paradigmalar arasında "yer değiştirebilir" olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle, farklı araştırma paradigmalarının bakış açıları sosyal bilimlerde araştırma yöntemlerini tartışanlar tarafından genellikle kabul edilmeyecek biçimde tek bir yaklaşımda birleştirilebilir. Özellikle, metinselci etnografya eleştirisi, nesnelci bilgikuramının gözden düşmesi halinde, bilimsel paradigmanın özelliği olan bireyci varlıkbilimin ve niceliksel yöntemlerin de gözden düşeceğini zımnen varsaydı. Ne var ki düşünümsel analitik yaklaşım, durumun tam da böyle olmadığını göstermektedir. Düşünümsellikle ilgilenmek yorumcu yöntembilimlere yönelmeyi gerektirmez; aksine, insan araştırmasının kişilerarası doğasının kabulü formel analitik yöntemlerle birleştirilebilir.

TABLO 2: Düşünümsel Analitik ve Karşılaştırmalı Olay-Tarihçe Yaklaşımlarının Boyutları

Boyutlar	Düşünümsel Analitik	Karşılaştırmalı Olay-Tarihçe
Mantıksal yapı	1	2
Bilgikuramsal duruş	2	1
Zamansal çerçeve	1	2
Nedensellik modeli	1	2
Sosyal varlıkbilim	1	2
Felsefi antropoloji	2	2
Analiz birimleri	1	2
Veri toplama yöntemleri	1 ya da 2	1 ya da 2
Analitik yöntemler	1	1 ve 2
Popülasyon/ölçek	1 ya da 2	1 ya da 2
Örneklem	1 ya da 2	2
Nitelik değerlendirme ölçütü	1	2
Araştırma amaçları	1	1
Sunum şekli	1	1

NOT: Rakamlar Tablo 1'de verilen paradigmaları göstermektedir.

Ne var ki bir araştırma paradigmasının pek çok yönü en azından seçilen varlıkbilimle bağlantılıdır ve dolayısıyla bunun bir yaklaşımın "çekirdek özelliği" olduğu söylenebilir. Varlıkbilim etrafında dönen (ve bu nedenle bir yaklaşımın "uydu özellikleri" denilen) özellikler, onun mantıksal yapısı, zamansal çerçevesi, nedensellik modeli, analiz birimleri ve nitelik değerlendirme ölçütleridir (bu liste, yukarıda alıntılanan Sayer ve Abbott tarafından önerilene benzemektedir). Bu nedenle, bir yaklaşımın varlıkbilimi bir kez oluşturulduktan sonra, arkasından bir dizi başka yönünün doğal olarak geldiği görülmektedir.

Örneğin, nedensellik varlıkbilimle bağlantılıdır çünkü şeyler arasındaki ilişki tipleri, var olmasına izin verilen şeye bağlıdır. Bu bağlantı temelini insan psikolojisinden alır:

> Psikolojik (özellikle gelişimsel) nedensel düşünme araştırmasından açığa çıkan esas mesele, nedensel güçlerle ilgili sezgisel varlıkbilimlerin ve sezgisel beklentilerin aynı ayrımın iki yönü olduğu. ... sezgisel "kuramlar"ın, farklı nesnelerin içinde yer alabileceği nedensel süreçlerle ilgili birçok hassas beklentiyi içermesidir (Boyer 1994: 152).

Genelleştirilmiş-doğrusal-model ya da paradigma-1'in varsayımı, belirli bir veri grubundan elde edilen istatistiksel korelasyon tahmininin belirlenmiş ilişkilere daha genel olarak uygulanabileceği şeklindedir (Abell 1987: 9). Fakat Outhwaite'in (1987: 21) belirttiği gibi, "meraklı bir çocuk bile, bir şeyin neden meydana geldiği hakkındaki sorusunu onun her zaman öyle olduğunu söyleyerek açıklamanın tatmin edici olmadığını hissedecektir." Olay-yönelimli yaklaşımların savunucuları tarafından ampirik düzenlilikler ya da "olasılığa dayanan ilişkiler, nedenin kanıtları olarak kabul edilmez" (Ragin 1987: 51). Daha ziyade, "tam anlamıyla açıklayıcı nedensel bir açıklama ... bu düzenliliklerin, bu görünümleri yaratan gerçek temel yapılarla ilişkili olarak gerekçelendirilmesini talep eder" (Layder 1990: 67). Bir tarihsel sosyolog olarak Abbott (1992: 435)'a göre, neden-sonuç ilişkisi ne Humecu korelasyon (yani, olayların düzenli gözlemlenebilir birleşimleri) ne de genelleştirilmiş-doğrusal-modelin soyut üretici mekanizmaları değil, fakat anlatımsal "bağlantılandırma" –insan eylemlerinin sıralanımı yoluyla sonuçları birbirine bağlama– anlamına gelir. Bu nedenle, herhangi bir süreçselciye göre, dünyadaki olaylar arasında soyut bir varlıklar-ve-öznitelikler yaklaşımının kendi doğası gereği sağlayamacağı birtakım temel ilişkilerin tanımlanması gerekir.

Tablo 2 göstermektedir ki var olan şeyin doğası bir analizin dinamik olup olamayacağını da belirlemektedir. Bu durum, bir yaklaşımın zamansal çerçevesinin analitik yöntemin değil, varlıkbilimin bir işlevi olduğu şeklindeki anlatısal pozitivist

konumu onaylamaktadır (bkz. yukarıda Abbott'tan yapılan alıntı). Sonuç olarak, niteliksel yöntemlerin yanı sıra dinamik niceliksel yöntemler de vardır.*

Fakat bu analizin oldukça şaşırtıcı bir sonucu daha vardır: belirli bir varlıkbilime bağlılık her biri diğerlerinden bağımsız bir şekilde değişiklik gösterebilecek özel analitik yöntemlerin ya da analiz birimlerinin kullanımını *gerektirmez* (bu durum yukarıda bahsedilen Sayer'in beklentisine ters düşer). Bu nedenle, paradigma-2-türü nedensel modelleme niceliksel olabilir. Örneğin, anlatısal pozitivist yöntemler, özel yazılımları ve doğrusal olmayan istatistiksel teknikleri kullanan kodlamaya ve formel karşılaştırmalara dayanır. Bunun tersi de geçerlidir: Paradigma-1'in amaçları (genelleştirme/ betimleme) anlatısal terimlerle ifade edilebilir (örneğin, bir toplum bağlamında bulunan sonuçların benzer bir tarihe sahip bir başkası için de geçerli olduğu iddiası).

Bir başka şaşırtıcı bulgu bilgikuramının varlıkbilimden bağımsız olarak değişebileceğidir. Paradigma-2'nin bir inşacı varlıkbilimi paradigma-2'nin bir öznelci bilgikuramıyla birleştirildiğinde, tarihsel olarak görüldüğü gibi, sonuç, her biri belirli bir sosyal failin zihninde var olan çoklu gerçekliğin tanımlandığı bir yaklaşımdır. Aynı şekilde, paradigma-1'in bir bilgikuramı/ varlıkbilim birleşimi bir failin algısından bağımsız fakat bunun aracılığıyla bilinebilen tek-aşamalı bir gerçeklik üretir. Oysa, düşünümsel analitik yaklaşım pozitivist bilgikuramından ziyade düşünümsel bir (paradigma-2) bilgikuramıyla birleştirilen bir gerçekçi (paradigma-1) yaklaşım örneğidir. Bu nedenle, düşünümsel analitik yaklaşım gözlemden bağımsız bir gerçekliğin varlığını ileri sürse de, bu gerçekliğin

* Ne var ki zaman-serileri analizi gibi niceliksel tekniklerin "ardışıklık-bağımlılığı", genel-doğrusal-gerçek varlıkbilimi tarafından aşamalı tekrarlamalarla sınırlandırılır.

duyusal izlenimler ya da kuramsal inşa yoluyla her bakımdan bilinebilir olduğunu iddia etmez.

Tablo 2'deki diğer sonuçlar şöyledir: bir araştırma programının insanın amaçsallığı ile ilgili varsayımları da (yani, felsefi antropoloji) varlıkbilimden bağımsız olarak değişiklik gösterir: belki de, bilimsel paradigmada düşünümsel analitik yaklaşım tarafından temsil edilen en önemli değişiklik insan failliğine yapılan vurgudur. Son olarak, araştırma amaçları ve temsil şeklinin varlıkbilimden çok analitik yöntemlerle bağlantılı olduğu görülmektedir: formel yöntemlerin kullanımı (bunlara engel olmasa da), sosyal aktivizm ve bir retoriksel temsil tarzıyla bağlantılı olmama eğilimi göstermektedir.

Bu iki temel araştırma paradigmasının temsilcileri olarak düşünümsel analitik ve karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımları gerçekte kendi varlıkbilimi (biri soyut, diğeri olaylara dayalıdır), bilgikuramı (biri düşünümsel, diğeri değildir), analitik yöntemleri (genel doğrusal gerçekliğe karşı ardışıklık analizi) ve analiz birimleri (değişkenlere karşı olaylar) açısından farklıdır. Dolayısıyla, bu analizin sonucu, eğer varlıkbilim seçimi, zamansal çerçeve (yani, tarihsellik) ve nedensellik kavramı (burada tartışıldığı şekliyle) gibi başka seçimleri gerektiriyorsa, o zaman düşünümsel analitik ve karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımları basitçe her ikisinin de olumlu yönlerini alıp olumsuz yönlerini almadan tek bir kapsayıcı formülasyonla birleştirilemezler. Bunun yerine, eğer birleştirileceklerse, bir kullanım düzeni olması gerekir. Fakat bu farklı analitik adımlar nasıl en iyi şekilde bütünleştirilebilir?

Hikâyecilik ve Bilim

Abell (1987: 5) çoğu niteliksel ve niceliksel yöntem bileşimlerinin "oldukça *ad hoc* ve yetersiz olduğunu . . . Niteliksel çalışmaların bu ikisinin başarılı bir bileşimini kolaylaştıracak tek-

nik bir çerçeveye yerleştirilmesi gerektiğini" söylemektedir. Bu olana kadar, öyle görünüyor ki, sosyal bilimciler kaçınılmaz bir şekilde, her biri felsefi olarak muhaliflerininkine karşı kendi görüşlerinin meşruiyetini sürdürmeye çalışan kamplarda kutuplaşacaklardır. Bu iki paradigma arasındaki uçurum derin olduğundan, bunları birleştirecek bir çerçevenin güçlü ve üst seviyede olması gerekir. Bununla birlikte, Abell'e (1987: 87-91) göre, genel-doğrusal-gerçeklik-tarzındaki yöntemler karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemleriyle birlikte kullanılabilirler. Şu senorya ona aittir. İlk olarak, standart istatistiksel yöntemler (örneğin, genelleştirilmiş doğrusal modeller) kullanılarak iki değişken (diyelim ki *A* ve *B*) arasında bir ilişki bulunur. Bu ilişki, bir kez ortaya çıktıktan sonra, Durkheimcı tarzda nedensel bir modeli nitelendiren (yani, kümelenmiş bir değişken biçimindeki tek bir "sosyal olgu", başka "sosyal olgulara" dayanarak açıklanır) "ara" değişkenler eklenerek daha fazla kanıtlanabilir ve detaylandırılabilir. A ve B'den ötürü bu nedensel zincir, "değişkenleri birbirine bağlayan anlatılara dayanarak, insan eylemi/ etkileşiminin sosyal olguları nasıl oluşturduğunu gösteren *açıklamalara* muhtaç" olarak görülür (Abell 1987: 88). Karşılaştırmalı analiz daha sonra *A*'nın *B*'ye neden olduğu belirli olaylar düzenini ortaya çıkartmakta kullanılır. Abell (1987: 89), *A* ve *B* arasındaki ilişkinin, pek çok anlatı izleğinin A'dan B'*ye doğru gitmesi nedeniyle* aşırı belirlenebileceğine işaret eder. Dolayısıyla son aşama her bir anlatının genelleştirilebilme imkânını belirlemeye yöneliktir –yani, belirli bir sıralanımın farklı bireyler ve çeşitli şartlar içeren pek çok durumda sürekli olarak yinelenip yinelenmediğini ortaya çıkartmaktır.

Ne yazık ki, Abell tarafından önerilen genel-doğrusal-gerçeklik-tarzı sıralanım analizi ve karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemleri, sosyal bilimlerdeki iki temel yaklaşım türünü bir-

leştirme sorunu için yetersiz bir çözümdür. Özellikle, etnografik pratiğin yeni eleştirmenleri tarafından tanımlanan bilgikuramsal sorunlara çözüm getirmemektedir. Sorun düşünümsel bir analiz gereksiniminde bulunmaktadır. Bu tür bir gereksinim olmasaydı, karşılaştırmalı aşama, yukarıdaki tasavvuri örnekte olduğu gibi, aradığı şeyle ilgili ipucunu sadece istatistiksel sonuçlardan alarak, genelleştirilmiş-doğrusal-model aşamasından tamamen bağımsız bir şekilde ilerleyebilirdi. (Abell, olay tarihçesinin, sadece başlangıç niteliğinde, keşfe yönelik bulgulayıcı bir girişim olarak iş gören önceki genelleştirilmiş-doğrusal-model analiziyle birlikte, bir araştırmanın nihai sonucu olduğunu söyleyecektir [bkz. Abell 1987: 34]). Ancak, düşünümsellik kısıtlı olmasına rağmen, düşünümsel analizden elde edilen sonuçların olay-tarihçe analizinden elde edilenlerle açık bir şekilde ilişkilendirilmesi gerekli olmaktadır. Sorun, bu iki aşamanın ürünlerinin farklı şekiller almasıdır. Birinci aşamadan tipik olarak bazı soyut ya da kümelenmiş bir düzeyde istatistiksel sonuçlar elde edilirken, ikinci aşamadan olay-tarihçe düzeyinde nedensel bir ağ diyagramı ortaya çıkar. Bilgilerini önce gelen bir düşünümsel istatistiksel analizden alan karşılaştırmalı bir olay-tarihçe analizini nasıl oluşturacağız? İdeal olarak, karşılaştırmalı analiz yöntembilimsel (özellikle veri edinimi) önyargılardan "arınmış" verilere dayalı olmalıdır.

Daha önce verilen Zaire'deki besin sakınımı örneğinin ayrıntılı bir tartışması düşünümsel ve karşılaştırmalı yaklaşımların etnografik araştırmada nasıl bir arada kullanılacağının netleştirilmesinde yardımcı olabilir. Aunger'da (1994*a*), veriyi ayıklamak ve değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek için düşünümsel analitik yaklaşım kullanılmıştır. Aynı zamanda, düşünümsel analitik yaklaşımın kullanımıyla bağlantılı bir analiz, *ceteris paribus* [tüm şartlar aynıyken, ç.n.], daha iyi ör-

gün eğitim almış bireylerin örgün eğitimi olmayan bireylerden daha fazla bir besin sakınımı bilgisine sahip olduklarını göstermiştir (Aunger 1944b). Dolayısıyla ortaya çıkan soru şudur: bu bilgi farklılığı, okula giderek elde edilen örgün eğitim deneyiminin yol açtığı bilişsel değişimlerden mi dolayıdır yoksa okula gitmiş olmakla ilişkili yaşam öyküsündeki bazı farklılıkların etkisini mi gösterir?

Bu soruyu cevaplamak Zaire toplumundaki kültürel olarak yaptırımı olan inançlarla ilgili bilgi farklılıklarının ardında yatan psikolojik ve sosyal nedenlerin daha derin anlaşılmasını gerektirir. Bu nedenle, okullaşma ve artan bilgi arasındaki ilişkiyi incelemek üzere ikinci bir adım olarak vaka-temelli anlatısal teknikler kullanılabilir. İlk alan çalışmasında her bir bireyle ilgili dikkate değer miktarda yaşam öyküsü derlendiğinden, düşünümsel analizde kullanılan aynı veri grubu belirli sakınım kategorilerinin öğrenilmesi sonucunu doğuran yaşam öyküsü tiplerinin değerlendirilmesinde kullanılabilir.* Bu analiz (örneğin, Abbott'un yöntemi kullanılarak), örgün eğitimli bireylerin, daha kozmopolit alanlarda okula devam etmek için kendi köylerinden ayrıldıklarında bu türden çok çeşitli inanışlara maruz kaldıklarından, besin sakınımıyla ilgili daha fazla bilgiye sahip olduklarını göstermektedir. Ayrıca, üçüncü bir analitik adımda, bireyler kendi köylerinden uzakta bir okula gidip gitmediklerine göre sınıflandırılabilir. Bu farklılık ilave bir değişken olarak düşünümsel tarzda bir istatistiksel modele eklenebilir. Bu durumda, bu ikinci düşünümsel analizin ima ettiği herhangi bir yeni ilişki, tekrar karşılaştırmalı bir olay-

* Genelde, araştırmacıların tek bir veri grubuna dayalı hem düşünümsel hem de karşılaştırmalı olay-tarihsel analizler yapabilmesi gerekir çünkü her iki yaklaşım da çalışılmakta olan görüngüyle ilgili aynı varlıkbilimsel varsayımlarda bulunur: araştırma sorusunu aynı şekilde kategorize ederler ve dolayısıyla muhtemelen aynı türden bilgiye ihtiyaç duyarlar.

tarihçe analizine dönülerek, insanların içinde yaşadığı nedensel evren daha da derinlemesine incelenerek açıklanabilir.

Ne yazık ki, bu hipotetik örnek düşünümsel analitik yaklaşımı karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımıyla *tamamen* bütünleştirme amacına ulaşmak için açık seçik bir yol olmadığını göstermektedir. Olaylar ya da olay sıralanımları bir genel-doğrusal-gerçeklik-tarzı analizine tabi tutulan vakalardaki bir değişkenin değerleri olarak her zaman kodlanıp ele alınabilir. Bu nedenle, karşılaştırmalı olay-tarihçe analizinden düşünümsel analize doğru tek yönlü bütünleşme mümkündür, fakat karşılaştırmalı yaklaşım olay tipleriyle ilgili genelleştirme amacından dolayı genelleştirilmiş-doğrusal-gerçeklik analizinden elde ettiği olaylar üstündeki etkilere dair bir bilgiyi kendi değerlendirmesine doğrudan dâhil edemez. Abbott (1992: 451), olayların, genel doğrusal gerçeklikten tarihsel bakış açısına doğru bir dönüştürüme imkân veren, karmaşık değişkenler bileşimi olarak düşünülebileceğini iddia etmektedir. Fakat özellikle de Abbott'un genel-doğrusal-gerçeklik tarzı modellerine ilişkin tanımlamasının değişkenleri kümeler olarak ele almadaki sınırlı becerisi göz önüne alındığında, bu işlemsel değil, kavramsal bir dönüşüm olarak kalır.

Halbuki, önceki genel doğrusal gerçekliğin karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı için yerine getire*bileceği* iki görev vardır. Birincisi, karşılaştırmalı analiz yoluyla takip edilmesi gereken ilişkiler izole edilebilir (yani, olaylar arasındaki nedensel bağlantıları gösteren değişkenler arası korelasyon kurabilir). İkincisi, bir genel-doğrusal-gerçeklik-tarzı analiziyle ortaya çıkmış olan yöntembilimsel etkilerden, bir karşılaştırmalı olay-tarihsel analiz için ardı sıra yapılan veri toplamada kurtulunabilinir ya da bunlar azaltılabilir. Örneğin, eğer belirli görüşmecilerin özellikle güvenilmez olduğu anlaşılırsa, bir sonraki veri toplama işleminden çıkartılabilirler. Ne var ki bunlar –en azından

şimdilik– çözümsüz kalan bir soruna yönelik tamamlanmamış çözümlerdir.

Özet ve Sonuçlar

Bu makalenin argümanı kısaca aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Sorun 1. Geleneksel etnografya artık uygulanabilir değildir çünkü düşünümsel değildir. Geleneksel "gerçekçi" etnografik pratik, okumanın Alice'in aynasında bir karşılaşma gibi olduğunu varsayar: Sadece bir etnografya kitabını açarak ve sayfalar arasında göz gezdirerek, kişi ayna-olarak-kitap sayesinde başka bir kültürdeki yaşamın gerçekliğine ulaşır (van Maanen'in [1988: 74] "kusursuz algı doktrini" olarak adlandırdığı şey). Etnografik ortamda, uzak bir mekânın ve zamanın sosyal ve psikolojik gerçekliğinin, en azından aracılık eden bir haber kaynağı (etnografınki) ve birkaç fiziksel farklılık örneği (örneğin, kâğıt üzerine çizilmiş desenler) dolayımıyla bir okuyucunun zihinsel temsillerine dönüştüğü fark edilmemektedir. Aslında, geleneksel etnograflar bu sihirli birleşimi dayanağı olmayan bir inandırıcılığa ulaşmak, bizi "keşke biz de orada olup onların gördüklerini görseydik, hissettiklerini hissetseydik, düşündüklerini düşünseydik" (Geertz 1988: 16) demeye ikna etmek için kullanırlar.

Çözüm 1. Deneysel ya da yorumcu etnografya. Bu retoriksel taktiğin aldatıcı doğasının farkına varan hermeneutiğin yaratıcı eleştirmenleri, etnografların okuyucu ve resmedilen gerçeklik arasına nesne-olarak-kitabı koyarak, *bilinçli* bir okuma deneyimi yaratmaları gerektiğini savunmaktadır. Bir arzu ve tahayyül edimi aracılığıyla, okuyucunun yazılı ifadelerin eksik yapı taşlarından kişiselleşmiş bir etnografik gerçeklik deneyimini kurguladıkları varsayılır.

Sorun 2. Deneysel ya da yorumcu etnografya analizinin ve yorumunun yükünü doğrudan ve sadece okuyucunun omuz-

larına koyar. Bu yeterince donanımı olmayan çoğu okuyucunun üstlenemeyeceği bir yüktür. Ayrıca, son zamanlarda daha öz-bilinçli, deneyimsel bir etnografyaya yönelmek de etnografik raporların inanırlılığını arttırmaya ilişkin temel sorunu çözmemektedir. Bunun bir sebebi metinselcilerin değişken sunum şekilleri ve bakış açılarını kullanmalarının okuyucunun rapordaki her bir farklı materyal türünün niteliğini belirlemesine ister istemez imkân tanımamasıdır. Anlatıların birbirine bağlanmasından bir *Rashomon* etkisi ortaya çıkabilir: Kurasawa filminde olduğu gibi, aynı olay üzerine birkaç bakış açısı farklı katılımcılar tarafından hikâye edilebilir, fakat etnografyadaki her bir ses kapsayıcı bir bağlamsallaştırma eksikliği nedeniyle okuyucu için bilinemez hale gelebilir (bkz. Cronk 1993). Deneyselci etnografyaların okuyucuları ayrıca bütün ilgili bilginin kendilerine sunulup sunulmadığını bilmezler, çünkü katılımcı gözleme olan geleneksel güvenin anlamı şudur ki alan çalışması esnasında elde edilen bilgi kaçınılmaz olarak takdire bağlıdır. Ayrıca, etnografın raporunda sunmak üzere metin parçaları (örneğin, alan notları, transkripsiyon ya da arşiv materyalleri) seçiminde kullandığı kesin bir işlem yolu çoğu durumda yoktur.

Çözüm 2. Düşünümsel analitik yaklaşım. Hem geleneksel hem de metinselci etnografyanın aksine, bu yaklaşım bilimsel bir raporla sonuçlanır. Formel veri toplama işlemlerine ve istatistiksel analize dayalı olarak rapor, yöntem ve sonuç betimlemelerini, varılan sonuçlara dair düşünceleri ve uygunsa, daha geleneksel materyalleri içerir. Düşünümsel analitik yaklaşım metinselcilerin yaptığı gibi raporun kendisine dikkat çekmez, fakat ayrıca geleneksel etnografların yaptığı gibi etnografik anlatımların kaynak ve doğasını gizlemeye de kalkışmaz. Bu yaklaşım, konumlandırılmış bir insan etkileşimi olarak veri toplama sürecinin açık bir değerlendirmesi teme-

linde, veri elde etme sürecinin etkilerine, kaynak kişinin inanç ya da davranışlarındaki çeşitliliğe ve veri toplama bağlamının etkilerine dikkat etmeyi kapsar. Ampirik bir vaka incelemesi tartışması (Aunger 1994*a*), bu yaklaşımın, tipik bir etnografik durumda görüşme tepkilerindeki yöntembilimsel yanlılıkları, kaynak kişilerin inançlarını gerçek anlamda yansıtan cevaplardan etkili bir biçimde ayrıştırabildiğini göstermiştir. Bu şekilde, düşünümsel analitik yaklaşım verilerin nitelikli olmasını sağlar ve nispeten yüksek bir geçerlilik düzeyine ulaşır.

Sorun 3. Düşünümsel analitik yaklaşım geleneksel etnografik pratiğin metinselci eleştirisi bağlamında ortaya çıkan bilgikuramsal meselelere çözüm bulmada yeterli olsa da, etnografik araştırmaya yönelik tam bir yaklaşım sunmaz. Eylemi, dünyadaki amaçlı faillerin edimselliğinden ziyade soyut bir uzayda devinen değişkenlere atfeden, Abbott'un (1988) adlandırdığı şekliyle, genel doğrusal gerçeklik, varlıkbilimsel ve nedensel olarak gerçekçi değildir ve verimsizdir.

Çözüm 3. Karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı. Düşünümsel analizin aksine, bu yaklaşım çeşitli karmaşalar içinde olan olayları doğrudan ele alır. Araştırmacı tarafından bir olaylar zinciri tanımlanır, olayların bileşenleri sınıflandırılır, anlatı sıralanımının (ilgisi olmayan karmaşıklığın azaltılmasını da içerebilecek) tüm yapısı tanımlanır ve daha sonra, farklı sıralanım düzenleri yapısal benzerlikleri bakımından karşılaştırılır. Başlangıçta tarihsel olayların analizi için tasarlanmış olsa da, bu yaklaşım ayrıca kaynak kişilerin yaşam-öyküsü anlatıları ile ilgili olarak ya da bir hastalığın seyri gibi hipotetik olay evreleri için bile kullanılabilir. Bu türden bütün anlatılar altta yatan nedensel bağlantılar bakımından karşılaştırılabilir ve analiz edilebilir. Bu, metinselcilerin yorum yapmaksızın sadece farklı açıklamalar getiren çözümünden farklıdır: karşılaştırmalı olay tarihçe, anlatımları karşılaştırmanın formel bir

yöntemini sunar. Bu durumda etnografik raporun sunum tarzı retoriksel bir anlatı değil ancak çalışılmakta olan görüngünün altında yatan nedensel mekanizmaların yapısıyla ilgili bir tartışmadır.

Sorun 4. Karşılaştırmalı olay-tarihçe düşünümsel değildir. Bunun nedeni kısmen veri toplama sorunu üzerinde düşünme geleneğine sahip olmayan çeşitli disiplinlerden kaynaklanmasıdır (tarihsel disiplinler ikincil veriler kullanır ve bu yüzden verinin niteliği üzerinde bir kontrole sahip değildir; bilişsel bilim büyük oranda öznelerarasılık sorununun olmadığı bilgisayarları gerektirir). Fakat ayrıca karşılaştırmalı yöntemlerin düşünümsel olamamasının iki nedeni daha vardır. İlk olarak, karşılaştırmalı olay-tarihçe analizi daha önce yazılmış olan geçmiş olayların açıklamalarına ya da, alternatif olarak, bilgisayarlarla gerçekleştirilen soyut olaylara dayalıdır. Bu tür veriler ikinci el verilerdir ve düşünümsel bilgiyi içerecek şekilde değiştirilemezler çünkü orijinal kayıt süreçlerini yanlı hale getiren etmenler genellikle bilinmez. Bununla birlikte, karşılaştırmalı teknikler etnografik alan çalışması esnasında doğrudan gözlemlenen olaylar için kullanılabilir ve bu durumda bu ikinci el-anlatım sorunu hafifletilmiş olur. Ne var ki asıl mesele, olaylar doğrudan gözlemlendiğinde bile, gözlemci ve gözlemlenen arasındaki ilişkiye dair bir değerlendiricinin olayların sınıflandırılmasına dâhil edilmesinin hiçbir yolunun olmamasıdır. Bunun yapılması, amacı bu tür olayların genel sıralanım sınıflarını bulmak olan karşılaştırmayı engeller, çünkü olaylar bu durumda belirli gözlemcilerin kimlikleriyle bağlantılı olur. Formel karşılaştırma gerekliliği ve genelleme amacının birlikteliği (burada tanımlandığı gibi) düşünümsellik için zorunlu olan gözlemci-nesne ilişkisinin duyarlı bir analizine engel olur.

Çözüm 4. Düşünümsel analizin ardından karşılaştırmalı olay-tarihçe analizinin geldiği, iki aşamadan oluşan bir analitik

işlemdir.* Axinn, Fricke ve Thornton (1991) ve başkaları (örneğin, Agar 1980, Freidenberg, Mulvihill ve Caraballo 1993, Sieber 1973) bu iki paradigmanın yaklaşımlarının eşzamanlı bir bileşimini savunmuşlardır (örneğin, tarama-temelli niceliksel araştırmayla birlikte uzun-süreli katılımcı gözlem). Bunun bazı avantajları olmasına rağmen (örneğin, ölçüm hataları en aza iner çünkü etnografik içgörüye sahip araştırmacılar daha uygun tarama araçları tasarlayabilirler, araştırmacıların zamanla geliştirdiği dil becerisi ve arka plan bilgilerine bağlı olarak bu araçların geçerliliği artar ve etnografik içgörüden dolayı veriler daha anlamlı yorumlanır), bu tür protokoller gevşek bir şekilde bütünleşmiştir ve bu nedenle kapsayıcı bir yöntembilim olarak biraz *ad hoc*'tur. Dahası, bunlar düşünümsel değildir.

Benim önerim, Abell'in (1987) ilk aşamada yöntembilimsel durumsalcılık ve düşünümsellik vurgusu ve bu bileşimin etnografik duruma uygulanması dışında, standart istatistiksel modellemenin ardından karşılaştırmalı olay-tarihçe analizinin gelmesi önerisine benzemektedir. İki aşamalı bir işlemde temel yaklaşımların sosyal araştırmayla hemen hemen bütünleşmesi, tamamlayıcı yaklaşımların iki önemli özelliği ile mümkün olmaktadır: (1) Her ikisi de yöntembilimsel durumsalcılığa ya da "bizim sosyal varlıkbilimimizin merkezinde ... bağımsız eylemde bulunabilen fiziksel olarak ayrı ayrı kişilerin sağduyulu

---

* Burada iki önemli nokta vardır. Birincisi, etnografik projelerin amaçları büyük çeşitlilik göstermektedir. Benim önerim temel olarak etnografik gerçekliklerin açıklanmasına ya da tanımlanmasına hasredilmiş etnografik araştırmalarla sınırlıdır. Alan çalışmasının ya da araştırılmakta olan kültürdeki yaşamın deneysel doğasını belirlemek için tasarlanmış etnografyalar alternatif yöntemlere ve sunum şekillerine başvurmak zorunda kalabilirler. İkincisi, karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemleri olay sıralarının analiziyle sınırlı olan vaka-temelli formel işlemlerin sadece bir çeşididir; başka veri türleri için benzer teknikler mevcuttur.

bakışının ... olması gerektiği" fikrine dayalıdır (Outhwaite 1987: 108). Düşünümsel analizdeki veri toplama durumu ve karşılaştırmalı olay-tarihçesinin analiz-birimleri-olarak-olaylar ilkesi düşüncesinde bu görülebilir. (2) Her ikisi de formel yöntemler kullanmaktadır. Bu, bir yöntemden diğerine doğrudan sonuç aktarılmasına olanak sağlar. Bu iki analiz şekli farklılıklarını ve temel özelliklerini korumakta fakat Axinn, Fricke ve Thornton'un (1991) basit birleşiminden daha fazla birbirlerine katkıda bulunmaktadır.

İki aşamalı yaklaşımda aşamaların bu karşılıklı bağımlılığı, açıkçası, "üçgenleştirme"nin (sözde, çünkü kadastrocuların bir noktaya pek çok farklı yönden yaklaşarak onun tam konumunu bulma uygulamasına benzer) bir örneği değildir. Üçgenleştirmede, aynı görüngünün iki analizinden elde edilen sonuçlar çalışmanın tam olarak geçerliliğini belirlemek üzere yanyana karşılaştırılırlar. Ne yazık ki, analitik yöntemler arasındaki farklılıklar bu tür karşılaştırmaları ister istemez yetersiz kılmaktadır. Campbell ve Fiske (1959) tek bir analitik şemsiye altında birçok bilgi elde etme yöntemlerini birleştirerek bu açmazın üstesinden gelmeye çalışmış olmasına rağmen, geliştirdikleri yöntemler uygulama ve yorumlamada ciddi kısıtlılıklar taşımaktadır (Kenny ve Kashy 1992). Böylece, tek bir ampirik araştırma yaklaşımıyla ulaşılabilecek geçerlilik derecesi üzerinde içsel sınırlamalar olduğu görülmektedir. Bu nedenle, araştırmacıların arzuladığı bütün özelliklere sahip tek bir yöntemin geliştirilmesi mümkün görünmemektedir.

İki-aşamalı yöntem hem çoklu yöntemlerin gerekliliğini hem de bunlar arasındaki farklılıkların asli olduğunu onaylamakta ve bu nedenle geçerlilik için üçgenleştirme ya da birbirinden farklı yöntemlerin tek bir işlemde zoraki birleştirilmesinden ziyade bir başka yaklaşımın kullanılmasını kabul etmektedir. Bunun yerine, iki farklı yöntem, karşılıklı aydınlat-

manın yinelemeli bir döngüsü içinde bir işlemin çıktısı diğerinin girdisi olacak şekilde sırayla kullanılır. Böylelikle, formel yöntemler iki-aşamalı yaklaşımla erişilen yüksek bütünleşme derecesinin ön koşulu olur. Tek sorun, karşılaştırmalı olay tarihçe düşünümsel olarak arındırılmış veriyi doğrudan kullanmaz; daha doğrusu, düşünümsel analitik sonuçlar tarafından ortaya koyulan ilişkileri inceler. En azından şimdilik yöntemlerin bu mükemmellikten uzak birleşiminin nasıl geliştirileceği belli değildir.

Bu makalenin başlıca sonucu, böylece, etnografik araştırmanın temel olarak birbirinden ayrı iki yaklaşımın kullanımını gerektirdiğini göstermesidir. Düşünümsellik, analitik ayırma teknikleri kullanılarak sosyal etkileşimlerin ayrıştırılmasını gerektirirken, nedensel açıklama çokdeğerlikli anlamı (dışsal koşullara bağlı olarak, aynı olayın iki farklı yöne gitme imkânı) gerektirir. Sadece durumların çeşitli soyut yönlerini karşılaştırabilen bir yaklaşım (burada tanımlanan şekliyle) düşünümsellik sorununu ele alabilir, fakat sadece karmaşık yapılara yönelen bir yaklaşım nedensel/açıklayıcı olabilir. Önceki standart istatistiksel modellemenin kullanımını gerektirir, ikincisinde bu engellenir. Bu nedenle, bir araştırmanın yaklaşımı ya düşünümsel/istatistiksel ya da nedensel/anlatısaldır ama ikisi de birden değildir. Dolayısıyla bu makalenin başlığı sahte bir ikiliği dile getirmektedir: hem hikâyecilik *hem de* bilim etnografik gerçekliklerin tam olarak anlaşılması için gereklidir. Bu sonuç bir dizi çoğulcu sosyal bilim yaklaşımı önerisiyle uyumludur (örneğin, Blaikie 1993: 215; Braybrooke 1987: 110; Layder 1993: 107-28; Outhwaite 1987: 116; Ritzer 1992: 648; Roth 1987).

Bu makalenin en önemli katkısı *neden* temel olarak iki ayrı etnografik araştırma yaklaşımının bulunduğunu açıklamasıdır.[11] Dahası, bu iki yaklaşım geleneksel olarak birbirinin antitezi olarak görülse de (Neuman 1991: 321), burada sıkı bir şe-

kilde tek bir araştırma sürecinde birleştirilmişlerdir. İki-aşamalı yaklaşım, yorumcu bir anlayışı (örneğin, öznel bir bilgikuramsal duruş ve nedensel açıklama kaygısı), formel yöntemlerin kullanımı dolayımıyla bir düşünümsel analizdeki bilimsel boyutlarla (örneğin, karşılaştırma ve genelleme amaçlarıyla) birleştirmektedir. Bu zafer zor kazanılmış olsa da, iki-aşamalı yöntemin bilimsel etnografyayı metinselci eleştirmenler tarafından kendisi için çıkartılan ölüm fermanından "kurtardığını" düşünüyorum.

Hâlâ insan çalışmalarına yönelik *herhangi bir* bilimsel araştırma yaklaşımına karşı çıkanlar vardır. Örneğin, bilimsel etnografyanın olası temel eleştirilerinden bir tanesine göre, özel bir veri toplama protokolünün oluşturulması yapay bir yapıyı barındırdığından bu durumun kendisi kaynak kişinin davranışını etnografın sosyal faaliyetlere doğal katılımının etkilemediği bir şekilde etkilemektedir (örneğin, Hammersley 1990: 9). Gerçekten de, eğer bir gruptaki herkes kendisiyle görüşme yapılmasına aynı şekilde tepki veriyorsa, o zaman analizin, örneğin, aynı kaynak kişilerle gerçekleşirilen "doğal" iletişime göre, yapılan görüşmenin cevaplar üzerinde ne gibi etkisi olduğunu belirleyemediği doğrudur. Ne var ki etnografın bir sosyal durumda sadece bulunmasının bile etrafındakilerin davranışı üzerinde bilinemeyecek bir etkisi olduğundan, geleneksel katılımcı gözlem de bütün diğer veri elde etme işlemleri (üstü kapalı olanlar hariç) kadar gözlenen davranışlara ve tepkilere biraz yanlılık getirdiği eleştirisine maruz kalır.

Özellikle nicel yaklaşımlara yönelik bir eleştiri, insan çalışmalarında tekrarlamanın imkânsızlığı üzerinedir: bir gözlemin tekrarlanması olaylarda yer alan insanlar üzerinde kontrol gerektirir ki bu da ne mümkündür ne de etik (Hammersley 1990: 57). Ne var ki bu argüman yanlış bir tekrarlama anlayışını yansıtmaktadır. Belirli bir olayı çevreleyen bütün bir koşullar

kümesi asla bir kez daha tekrarlanamaz. Tekrarlama, kullanılan işlemden bağımsız olarak, her zaman bir derece meselesidir (bkz. White 1990, yukarıda alıntılanan). Etnografik bir gözlemin değişken şartları içinde varolan unsurlar, bilimsel araştırma için yeterli malzeme sağlayan başka gözlemlerle ortak özellikler gösterir.

İki-aşamalı yaklaşım, kimi eleştirmenlerin "indirgemeci" bilimsel yöntemlerin araştırmanın öznelerini insani niteliklerinden soyutladığı iddiasında olduğu gibi etnografik araştırmanın öznelerini bu şekilde ele almaz (örneğin, Tyler 1991). Aksine, düşünümsel ve olay-tarihçe yaklaşımları kendi durumsallıklarından dolayı, bireyleri strateji kuran failler olarak görür. Motivasyon, inanç ya da yaşam deneyimlerindeki farklılıkların üstünü örtmeden bu farklılıkları doğrudan analize katarak, başka kültürlerde yaşayanlara kayda değer bir kişi olma derecesi kazandırır. Ahlaki sistemler bazen sapkınlığa olan toleranslarıyla değerlendirildiğinden, ben iki-aşamalı yaklaşımda farklılıklara yönelik bu tavrı insancıl olarak değerlendiriyorum.

Sonuç olarak, etnografik pratikle ilgili bu kendine bakış, sadece retorikle ilgili değil fakat aynı zamanda etnografik araştırmanın etik doğasıyla ilgili farkındalığı arttırma avantajına da sahip olmuştur. Bazı eleştirel etnograflar (örneğin, Fabian 1983, 1991; Rosaldo 1989; Said 1978, 1989), etnograflar ve özneleri arasında varolan güç farklılıklarıyla ilgilenmektedir. Örneğin, Fabian (1991: 193-94) "duvarların yansıtıcı aynalarla donatılmasının ortama parlaklık katabileceğini, ama ... bilgikuramsal açmazların siyaset kirliliğinde ya da batağında sıkışmanın [etnografın varlık ikileminin] çıkış yolu olmadığına" inanmaktadır. Kimileri bu soruna antropolojinin incelenen kültürel gruptaki yaşam koşullarını insancıllaştırarak "özgürleştirici" ya da "katılımcı" olması gerektiğini savunarak tepki göster-

mektedir (Burawoy ve ark. 1992, Fals-Borda ve Rahman 1991, Huizer 1979, Scholte 1974, Stull ve Schensul 1987, Torbert 1991, van Willigen, Rylko-Bauer ve McElroy 1989, White 1991, Wulff ve Fiske 1987). Bu, araştırma aracılığıyla sağlanan bilginin (sadece Batılı akademisyenin şöhretini arttırmak yerine) elde edildiği topluluğa geri dönüşünü ya da daha da radikali, araştırmanın kendisinin topluluğun koşullarının iyileştirilmesine yönelik bir eylem şeklinde yapılmasını içerebilir. Argyris, Putnam ve Smith (1985) ve Torbert (1991), başkalarını özgün sosyal örgütsel biçimlerin geliştirilmesine yönlendirmeye çalışmadan önce gerekli öz-düşünümsel, kişilerarası ve sosyopolitik becerilerin araştırmacıya kazandırılması gereğine vurgu yapmaktadır. Ne var ki "araştırmacı ve araştırılan arasındaki (güç ve bilinç) çelişkilerini ortadan kaldıracak bir araştırma süreci yaratmak imkânsızdır" (Acker, Barry ve Esseveld 1991: 150). Yine de, çoğu liberasyon taraftarı (örneğin, Fabian 1991: 195; Wolf 1992: 6) Batılıların yürüttükleri alan çalışmalarının durdurulmasını savunmamaktadır. Dürüst etnograf ne yapmalı?

Aslında, bu ikilem minimize edilemez, çünkü bu eleştirel etnografların öne sürdüğü siyasi-iktisadi etkiler *mevcuttur*. Yukarıda tartışılan (Aunger 1994*a*) düşünümsel analitik yaklaşım kullanılarak yapılan vaka çalışmasında, Zaire'deki kaynak kişilerin, soru soran kimse yerel bir bireyden çok kendi sosyal çevresinden güçlü bir müdahil olduğunda verdikleri cevapların belirli birkaç şekilde yanlılık gösterdiği saptanmıştır. Oysa ben etnografik duruma içkin siyasi/bilgikuramsal etmenlerin ışığında, düşünümsel analitik yaklaşımın özgürleştirici ikileme kısmi bir çözüm sunduğunu savunuyorum. Böylece, sömürgeci bir gücün dışarıdan gelen temsilcisi olmanın kaynak kişilerin söyledikleri ya da birisinin mevcudiyetinde yaptıkları üzerindeki etkilerini bulmak için, bir kimse bunları benzer ko-

şullarda kendi kültüründen insanların davranışlarıyla ayrıntılı olarak karşılaştırabilir.

Elbette, bu kesin bir çözüm sunmaz, çünkü halen etnografik araştırmadaki güç eşitsizliğiyle ilgili bir şey *yapılması* gerekmektedir. İlk aşamada, araştırma sorularının seçimi kesinlikle Batılı entelektüel geleneğin üslubunda değil de yerli topluluğun kendisi tarafından belirlenecek konularla ilgili olabilir. Dahası, Aunger'in (1994*a*) sonuçları, yüksek-nitelikli etnografik veri elde etmenin en iyi yolunun, toplanan verilerin ilgili kültürel grubun kendi içinde kültürlenmiş olanlara aktarılması olduğunu ileri sürmektedir. Elbette, araştırma muhtemelen etnografın yönetimi ve parası olmadan yapılmayacaktır –bu, araştırmacı etkileşimin süresini ve çalışmanın çerçevesini kontrol ettiğinden, etnograf ile kaynak kişi arasında, kadınlarla ilgili olarak kadınlar yazsa dahi, bir güç farklılığı olduğunu iddia eden feminist etnografların farkına vardıkları bir noktadır. Sonuç olarak, araştırmalarda açıkça baskıcı güçlerin üstesinden gelmeye yönelik siyasi bir gündemin benimsenmesi gerektiği tartışılmaktadır (Mascia-Lees, Sharp ve Cohen 1993: 246). Belki de, etnograflar ve yerel bireyler arasında araştırmanın tasarımı ve yürütülmesinden sonuçların yorumlanmasına kadar, yakın bir işbirliği mükemmel olmasa da en iyi çözümü üretebilir.[12] Yine de, etnografik alan çalışmasının durumsal ve tarihsel bağlamının daha iyi anlaşılabilmesi için kesinlikle sosyal güç sorunuyla ilgilenmek gereklidir. Ancak, güç eşitsizliğinin varlığı, kişilerarası düzlemde dahi sosyal görüngülerin bilimsel bir analizine engel değildir; daha ziyade, araştırmacıların, ister istemez sosyal ağlardaki kendi konumlarıyla önyargılı hale gelen, kişisel hislerine ve gözlemlerine güvenmesine engeldir.

Dolayısıyla, bilimsel analizin ve değerlendirmenin değersiz, ahlaki anlamda korkunç ya da etnografya için imkânsız bir amaç olmadığı sonucuna varıyorum. Aslında, ben, formel

yöntemlerin yorumcu antropologlar tarafından önemli görülen pek çok meselenin ele alınmasında etkili araçlar sağladığına inanıyorum. Genel olarak, Behrens (1990: 325-26) tarafından ifade edildiği gibi, istatistikçiler daha önce tümüyle yorumcu bir tarzda değerlendirilen problemleri ele almak üzere kendi yöntemlerini geliştirirlerken oldukça yaratıcı olmuşlardır:

> Örneğin, çok boyutlu ölçeklendirmenin karmaşık kültürel yapıların ölçümü ve temsili üzerindeki etkisini ele alalım. 40'larda 50'lerde duyguların ya da akrabalık ilişkilerinin, hastalık kavramlarının ya da kültürlerin yiyecek sınıflandırmalarının istatistiksel bir sunumunu yapmanın olanaklı olduğuna kim inanırdı? [Yeni teknikler] bizlerin bir zamanlar kesinlikle niteliksel görüngüler olduğunu düşündüğümüz şeyleri niceleştirmemize olanak sağladı.

Formel analitik yöntemlerin sürekli gelişimi burada özetlenen yaklaşımın, sosyal etkileşim örüntülerinden evlilik kurallarına ve dinsel inançlara kadar geniş bir geleneksel antropolojik konu aralığı üzerine tekrarlanabilir etnografik araştırma yürütülmesi için genel bir çerçeve olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

Analizin buradaki pek çok önemli sonuçlarından daha önce bahsedilmemiştir. İlk olarak, etnografik *temsil* ile ilgili metinselci kaygılar kısmen eleştirilerin bir analitik çıkmaza yol açmasından kaynaklanmaktaydı. Hem geleneksel hem de metinselci etnografyanın zımni amacı olan kültürlerin betimlenmesi, bir kültürün biraz tek boyutlu biçimde sunulabilen, kendi içinde tutarlı, tümleşik bir bütün olmasını gerektirir. Ama Barth'ın (1993: 4) ifadesiyle, "toplumun birbirine eklemlenmiş bir parçalar sistemi olduğu şeklindeki temel metafordan kendimizi kurtarmalıyız. Bu imge çok basittir ve bizi yanlış yönlendirmektedir," çünkü toplum kesin sınırlara ve belirli bir doğaya sahip organik bir bütün değildir. Daha ziyade, her biri benzersiz niteliklere ve farklı stratejilere sahip çok çeşitli faille-

rin belirli rolleri oynamasının bir sonucudur. Bu düşünceden hareketle, Barth (1993: 4) "süreçler imgesinin bize bir yapı ya da kapalı bir sistem imgesinden daha fazla yardım edeceği" sonucuna varmaktadır.

Dahası, sosyal bilimlerdeki düşünümsellikle ilgili tartışmalar bilgikuramsal ve tamamen yöntembilimsel kaygılar üzerinde önemle durmuştur. Araştırmacılar tarafından gerçeğin doğasıyla (varlıkbilim) ilgili yapılan varsayımların bir yaklaşım için daha önemli sonuçları olduğu burada gösterilmiştir ("yeni yapısalcılar" tarafından da sürekli tekrarlanan bir iddia [örneğin, Outhwaite 1987, Layder 1990, Giddens 1991, Bhaskar 1979]). Örneğin, nesnelci bir bilgikuramına rağmen, mikroiktisatta kaynak paylaşımıyla ilgili bireysel kararların betimlenmesinde, bir kuramın uygulamaya konulmasında doğru bilgikurama sahip olmanın uygun varlıkbilimsel kategorilere sahip olmaktan daha az önem taşıdığı gösterilerek, büyük ilerleme kaydedilmiştir. Özellikle, varlıkbilim tercihinin bir yaklaşımın nedensellik kavramını, analiz birimlerini, mantıksal yapısını, zamansal çerçevesini ve nitelik değerlendirme ölçütlerini belirlediği görülmüştür. Sperber (1985) ve Boyer (1994) uygun bir şekilde tanımlanmamış (örneğin, akademik bir tarihi olup da doğal bir tarihi olmayan) kavramlara varlıkbilimsel gerçeklik atfedilmesinin araştırma programlarının sona ermesine neden olabileceğini vurgulamışlardır: "doğayı birleşme noktalarından bölme"yen bir bilim, gerçekten görece büyük gözlem hataları yapan bir bilimden daha zayıf olacaktır. Güçlü açıklamalar dünyada nedensel kuvvetlere sahip varlıkları, "doğal türleri" ele alır. Ne yazık ki, dünyadaki hangi varlık kategorilerinin doğal türleri oluşturduğunun keşfedilmesine yönelik hiçbir bilimsel yöntem yoktur. İlerici araştırma programları, görünüşe göre, sadece sonuçlarıyla ayırt edilebilmektedirler.

Herhangi bir durumda, bilgikuramı üzerindeki savaş kazanılmıştır: artık pozitivizmin –ya da en azından nesnelci bilgikuramının– öldüğü yaygın bir şekilde kabul edilmektedir (Rosenberg 1988, Bohman 1991, Outhwaite 1987). Ne var ki varlıkbilimle ilgili tartışmalar artmaya devam etmektedir. Örneğin, sosyolojide son zamanlarda devam eden önemli bir kuramsal ihtilaf sözüm ona fail/yapı tartışmasıdır (bkz. Archer 1988; Bourdieu 1977, 1984, Giddens 1979, 1984). Amaçsallığı savunanlar ve insan eyleminin önemli ölçüde sosyal kurumlar tarafından sınırlandırıldığını savunanlar arasındaki eski rekabetin en son gündeme gelen şekli budur. Belki de etnografların sosyolojik kuzenlerinin örneğini takip etmelerinin zamanı gelmiştir. Artık dikkatimizi metinlerle ilgili tekbenci kaygılardan kültürel pratiklerdeki çeşitliliğin bize insani koşullarla ilgili söyleyebileceklerine çevirmeliyiz.

Notlar

1 Wolcott (1994) araştırma sürecinin üç aşamadan oluştuğunu öne sürmektedir: betimleme, analiz ve yorum. Fakat bunlardan önce, araştırmacının bir araştırma alanı, bir hedef ya da araştırma sorunsalı tanımladığı ve bu alan için uygun olan kavramları belirlediği bir araştırma tasarımı aşaması gelmektedir (Miles ve Huberman 1994: 16). Bu durum etnografyada çalışma alanıyla ilgili emik kategoriler grubunun (dilbilimsel olarak belirgin olmayanlar da dâhil) ortaya çıkarılmasını gerektirir. Etnobilimsel yöntemler (Weller ve Romney 1987) bu amaç için kullanılabilir. Ben burada araştırma tasarım süreciyle ya da araştırmadaki son aşamasıyla, ister istemez bireyselleştirilmiş olan yorumla ilgilenmiyorum.

2 Burada alınan değerler, Aunger'da (1994a) iki farklı cevap olarak ele alınanların ortalamasıdır.

3 Verili bir durumda görece bunların anlamının belirlenmesi için, bu etmenlerin bir arada ele alınması önemlidir. Düşünümsel analitik yaklaşımı kullanan daha anlamlı analizler için, bakınız Aunger (1994a, b; t.y.).

4 Bu makalede ele alındığı şekliyle düşümselliğin, metinselcilerin kullandıkları anlamda olup olmadığına ilişkin bir şüphe olabilir. Hammersley'den (1992) sonra Denzin ve Lincoln (1994: 480) muhtemelen buradaki düşünümsellik kavramını "postpozitivist" olarak nitelendireceklerdir, çünkü sadece "or-

taya çıkarılan bulgular üzerinde araştırmacının etkisini ve araştırma stratejisini hesaba katması açısından düşünümsel" olduğunu iddia edeceklerdir. Onlara göre, postpozitivizm ve onun kaynağı olan pozitivizm arasındaki tek fark, "oradaki" gerçeğin tam olarak kavranamayacağı ya da anlaşılamayacağı, bu nedenle araştırmacının gözlemin etkilerine karşı duyarlı olması gerektiğini kabul etmesidir. Marcus (1994: 569) gözlemci yanlılığı olarak bu düşünümsellik tasavvurunun yetersiz kaldığını çünkü bunun sadece standart etnografyalar için bir itiraf çerçevesi olduğunu; deneysel olmasına rağmen doğru şekilde bağlamsallaştırılmadığını savunmaktadır. Düşünümsellik burada bir yanlılık biçimi olarak ifade edilmiş olsa da, postpozitivizmle bağlantılı kişisel-yanlılık-olarak-düşünümsellikten oldukça farklıdır. Bu türden yanlılık araştırmacı tarafından bilinçli bir şekilde düşünümsel eylemden önce ya da ondan bağımsız olarak ulaşılan sonuçlarla ilgili bir tür uyarı olarak kabul edilir ve yazılır. Bunun aksine, yanlılığın düşünümsel analitik ölçümü iç gözlem yoluyla değil formel bir modelleme tekniğiyle bulunur ve verilerin yarı-nesnel değerlendirmesi öznel ya da deneyimsel olarak kalmaktan çok analizle tamamen bütünleştirilir. Düşünümsel analitik yaklaşım olayları birkaç farklı şekilde bağlamsallaştırabilir (modelde hangi etmenlerin tanımlandığına bağlı olarak), böylece araştırmacı gözlenen duruma ters düşen her hususun etkisinden dolayı tekil vakaların beklenen nihai sonuçlardan nasıl saptığını belirleyebilir. Örneğin, insan bilimlerindeki öznelerarasılığın temelinde yatan kişilerarası "kimya"nın doğası açıklığa kavuşturulabilir.

Marcus'un (1994: 572) kendisi "pozisyonel ve konumsal" olan bir düşünümselliği tercih etmektedir. "Konumsal" terimi etnografın yaklaşımının farklı sosyopolitik gündemlere dayalı alternatif yorumlara göre konumlandığı anlamına gelir. Bu bağlamsallaştırmaya, "etnografik faaliyetin neredeyse her nesnesinin birbiriyle bağlantılı fakat farklı anlatımlarının karmaşık katmanına yönelik incelikli bir duyarlılık sayesinde" ulaşılır (Marcus 1994: 571) –özellikle, belirli kültürel grupların daha önceki etnografik anlatımları ya da konunun disiplin içindeki tarihi. Feminist araştırmada, pozisyon alma bilgikuramlarının nereden baktığıyla bağlantılıdır (örneğin, Hartsock 1983, Smith 1989). Pozisyon alma uygulamada genellikle özcü itiraflara indirgense de (örneğin, "Ben beyazım, Yahudi'yim, orta-sınıftanım, heteroseksüel kadınım"), ideal olan, belirli bir malzeme ve sosyal durum (genellikle Marksist bir sosyal eleştirinin bir parçası olacak ya da ona yol açacak şekilde) içinde özgünleştirilmiş kişisel deneyimin betimlenmesidir. Feminist araştırmanın bakış açısı sadece "yerel olarak" konumlanmıştır, çünkü bağlamın evrenini kuşatması imkânsızdır; bütün bilgi ister istemez belli bir konumda ve tikeldir (Marcus 1994: 572). Bence burada savunulan analitik düşünümsellik pek çok feministin, eleştirel kuramcının ve kültür incelemeleri savunucularının tercih ettiği niteliksel yaklaşımlarla bağlantılı pozisyonel ve konumsal bilgiyi sağlar.

Dahası, Marcus (1994: 572) Haraway (1988)'ın entelektüel programının özellikle cesur ve takdire değer olduğunu çünkü "başkalarına göre kendi konumunu ve perspektifinin tikelliğini sürekli olarak izleyen dinamik, bütünleşik bir analitik bakış tarafından şekillendirilmiş bir yan yana konumlanışlar ve beklenmeyen bağlantılar alanı" olarak tanımlayarak, yerel-olmaktan-ileri bir pozisyon almayı arzuladığını iddia eder. Bu şiirsel de olsa düşünümsel analitik yaklaşımın doğru bir tanımı olarak görünmektedir: bütünleşik, analitik, konumlanmış, tikel. Düşünümsel analitik yaklaşım sadece pek çok gözlemci-gözlenen eşleştirmesi kullanarak deneyselci etnografların çokseslliğini yakalamakla kalmaz, fakat bu farklı "tikellikler"in kendileri de konumlandırılır: her bir ses bir dizi önyargı tarafından tanımlanan tüm bir uzamda başkalarına göre pozisyon alır. Bu durum, araştırmacının bilinçli organize etme yeteneğine bağlı olmasa da, düşünümsel analitik yaklaşıma, Haraway'ın farklılıkların yanyanalığına benzer bir kapsayıcı çerçeve sağlar.

5 Veri analiziyle ilgili burada tartışılmayan önemli formel "niteliksel" yaklaşımlar (genel bir değerlendirme için bkz. Miles ve Huberman 1994 ya da Werner ve Schoepfle 1987) şunları içermektedir: anlambilimsel ağlar (örneğin, D'Andrade 1990, Holland ve Quinn 1987, ve Garro ve Mattingly 1994'nin "kültürel modeller"i; Werner ve Schoepfle 1987'in "faaliyet kaydı"; ve etnobilimsel halk taksonomileri [bkz. Weller ve Romney 1990]); karar ağaçları (örneğin, Gladwin 1989) ve bilgisayar-temelli uzmanlık sistemleri (örneğin, Benfer, Brent ve Furbee 1993, Read ve Behrens 1990; karş. Cicourel 1986) gibi kural-esaslı modeller; sosyal ağ analizi (Wasserman ve Faust 1993, Galas-kiewicz ve Wasserman 1993 ve Social Networks'ün bütün sayıları); ve Ragin'in (1987) oldukça genel "niteliksel karşılaştırmalı analiz" tekniği. Bu yaklaşımları dışlayarak küçümsemek istemiyorum; bunların her birinin güçlü ve zayıf tarafları bulunmaktadır. Ne var ki genel olarak bu makalede karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımıyla ilgili olarak ileride varılan yöntembilimsel sonuçlar bunlar için de geçerlidir. Özellikle, iyi etnografik araştırma için tespit ettiğim üç ölçütün hiçbirisini tam olarak karşılamamaktadırlar: düşünümsellik, formel yöntemler ve yöntembilimsel durumsalcılık. Yer kısıtlaması göz önüne alındığında, benim buradaki amacım sosyal bilimlerdeki iki genel fakat oldukça farklı yaklaşımı betimlemek, böylece de şu anda mevcut olan formel tekniklerin kapsamını sunmaktır.

6 Bilişsel bilimin çeşitli cephelerinde başka karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımları bulunabilir. Bu grupların her biri bilgisayarlarda olay sıralanımlarının analiz edilmesinde bir dereceye kadar farklı yaklaşımlar benimsemektedir. Örneğin, Abell'in (1987: 35) ifade ettiği gibi, anlatısal pozitivizmin eylem sıralanımları Schank ve Abelson'un (1977) birbiriyle bağlantılı bir grup olay dizisinde tekrarlayan yapıların betimlendiği eylem şemaları düşüncesine (örneğin, bir restoranda yemek sipariş etmenin her günkü görüngüsü) kavramsal

olarak benzerdir. Bir başka bilgisayar-temelli karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı sosyal görüngülerin simule edilmesiyle ilgilenmektedir. Bu genel simülasyon modelleri sınıfı "yapay yaşam" (Langton 1988), "yapay dünyalar" (Lane 1993), "mikroanalitik evrim" (Collins ve Jefferson 1992) ve "sentetik etoloji" (MacLennan 1992) şeklinde farklı adlarla nitelendirilmiştir, fakat "simule edilen deneysel tarih" adı diğer karşılaştırmalı yaklaşımlarla ilişkisini daha iyi açıklamaktadır. Bireyselleştirilmiş varlıkların, her biri küçük bir basit etkileşim kuralları seti tarafından belirlenen bir davranış sırasını izleyerek, simule edilen mekânsal ortamda birbirleriyle etkileşmelerine izin verilir. Bu etkileşimler sırasında, bilgi aktarımı olabilir ve koordineli davranışlar ortaya çıkabilir. Farklı başlangıç koşulları kullanan çoklu simülasyon seanslarından birkaç farklı yapay popülâsyon tarihi (ya da failler arası etkileşim sıralanımları) üretilebilir. Bu tarihsel sıralanım düzenleri daha sonra çeşitli formel yöntemler kullanılarak karşılaştırılabilir özellikleri için analiz edilebilir.

7 Miles ve Huberman (1994: 238) ifade ettiği gibi, nedensel analiz için çeşitli niceliksel istatistiksel teknikler geliştirilmiştir (örneğin, LISREL ve öteki yapısal eşitlik modelleri), fakat bu tür yaklaşımlar kullanarak "bir 'bağlantılı' değişkenler listesinden bütünleşmiş, nedensel olarak tutarlı bir betimlemeye nasıl geçileceği" net değildir. Olsa olsa "bütün karmaşıklığına rağmen, yerel zamansal gerçekliğin" biraz anlaşılmasını sağlarlar.

8 Jahoda (1980: 126), yöntembilimsel durumsalcılığı, durumların içinde ayrıştırılabileceği uygun "doğal türler"i belirleyerek yardımcı olacak bir "durumlar kuramı"nı sağlamadan durumların bir sınıflandırmasını gerektirdiği için eleştirmiştir. Aslında, bu durum karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımının önemli bir sorunudur: ilk adım olan olayların kodlanması biçimselleştirilmemiştir. Abbott (1992: 449) kategorizasyonun belirli analizlerin hedeflerini yansıtması bakımından tamamen ampirik bir temel üzerinde yapılabileceğini düşünürken, Abell'in (1987) sistemi kabaca birkaç soyut kategoriyi ortaya çıkartan genel bir insan davranışı kuramına dayanmaktadır.

Daha kapsamlı bir çözüm arzu edilse de, Jahoda'nın durumlar kuramı muhtemelen imkânsızdır, çünkü herhangi bir durum potansiyel olarak sonsuz boyuta ayrılabilir. Örneğin, olaylar bir tek aktörün eylemleri ya da aktörler arasındaki sosyal etkileşim olarak görülebilir -yani olaylar basit ya da bileşik ve büyük oranda rastlantısal olabilir (Abbott 1992: 437-38). Abell (1987: 56-57) bileşik eylemleri ayrı ayrı aktörlerin bağımsız eylemleri olarak nitelendirmektedir, fakat bu ne kadar "sosyal"dir? Bir diğer mesele olayların temsil edileceği organizasyonun düzeyidir: bireyler açısından mı yoksa bir şekilde sosyal grup olarak mı (Abbott 1992: 451)? Abbott (1992: 445) ve Abell (1987: 21-22) her iki düzeyin de meşru olduğunu savunurken, Abell eylemin failinin niyet edebilme kapasitesine sahip olmasını gerekli görmektedir.

Ayrıca, gerçek sıralanma-bağımlılık henüz karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemlerine dâhil edilmemiştir. Abbott (kişisel görüşme), gerçekleşmiş olayların, sürekli değişen şimdi olanlarla aynı varlıkbilimsel konumda olamayacağından şikâyet etmektedir. Benzer bir düşünceye göre, karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemleri, gerçekte bu tür yeniden sıralandırma olasılığı olmadığında olayların farklı sıralarla meydana gelmesine sınırlı oranda bir maliyet ekleyebilir: bu olaylar çoktan olmuştur ve geçmiş, değiştirilemez. Tarihsel olayların karşılaştırması için gerçek maliyet fonksiyonu yoktur; analiz hipotetiktir.

Sıralanım kategorizasyonu ile ilgili temel bir sorun daha vardır. Hangi olay grupları nedensel bir sistem olarak izole edilebilirler? (Abbott 1992: 437-40) Dünyadaki bütün olaylar birbiriyle bağlantılıdır. Bazı nedensel akışlar nasıl ayırt edilebilir? Tanımlanabilir bir anlatı nerede başlar nerede biter? Analiz edilebilir anlatılar ya fazladan nedensel akışlara ya da daha büyük zamansal derinliğe sahip daha büyük tarihsel hareketin anlatılarında gömülüdürler. Bu tür sıralanımlar bu nedenle bağlantısızlıkla ilgili varsayımları ya da analiz birimlerini daha fazla bağlamsallaştırmaya ihtiyaç olmadan ele alabilme becerisini gerektirir. Burada, hem Abbott (1992: 449) hem de Abell (1987: 19-20) büyük oranda araçsalcı pozisyonlar almaktadır. Yine de, olaylar için bir kodlama programı isteniyorsa, en azından optimal eşleştirme teknikleri, kodlama biçimlerinde bireyler arası farklılıklara ilişkin epeyce güçlüdür (Forrest ve Abbott 1990).

9 Abell (n. 6'da belirtilen kavramsal sorunların yanı sıra) anlatısal pozitivizmin yöntembilimsel sorunları olduğunun farkındadır. Anlatıların analizcinin veri-bağımlı inşaları olduğunu (1987: 56), yani konuyla ilgili davranışlar araştırmacının kendisi tarafından doğrudan gözlemlenmediğinde (tarihsel sosyolojideki tipik durum) olay sıralanımlarının sıklıkla katılımcı anlatımlarından alınıp toparlanması gerektiğini kabul eder. Bunun kaçınılmaz olduğu fakat sosyal bilimleri zayıflatıcı bir sorun olmadığı düşüncesindedir. Genel olarak, ele alınması gereken önemli sosyal sorular olduğunu ve yöntembilimsel kaygıların sorun edilmemesi gerektiğini savunmaktadır (s. 104).

10 Sperber, yorumcu sosyal araştırma ekolünü hermeneutik, inşacı, eleştirel, feminist, kültürel çalışmalar ve diğer post-modern ekoller ile karıştırarak, aşırı basit bir ayrım yapar. Ne var ki benzer basitleştirmeler başka pek çok kuramcı tarafından da tartışmanın amacına uygun olarak yapılmaktadır (örneğin, Blaikie 1993, Braybrooke 1987, Sayer 1984).

11 Genelleştirilmiş doğrusal modellerin ve karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımının analitik "yönelim"i denilen şeyin incelenmesiyle, bunlar arasındaki farklılıkların temel farklılıklar olduğu daha kolay anlaşılabilir. Bu yaklaşımların veri matrisini nasıl ele aldıklarını değerlendirelim. Genelleştirilmiş doğrusal modellerde, veri satırları gözlemleri ya da vakaları tanımlar ve sütunlar bu vakaların çeşitli boyutlarını ölçer. Niceliksel araştırmanın amacı her zaman (en

azından zımnen) vakaların açıklanması olmasına (örneğin, belirli bir değişkendeki verili bir değişimin vakanın sonucunu ne kadar etkilediği) rağmen, yine de, analitik olarak, standart çok değişkenli istatistiksel yöntemlerin vakaların üzerinde kümelendiğini söylemek doğru olacaktır. Dolayısıyla belirli değişkenlerle kendisinin gerçek ilgisinin olmamasına rağmen, bunlar "sütun-merkezli" olarak adlandırılabilirler. Bu tekniklerin pek çoğu, her bir değişkenin etkisini diğer sütunlarda tanımlanan değişkenlerin sonuçlarından bağımsız olarak hesaplayarak, aynı anda bütün vakalar arasındaki ilişkileri karşılaştırma yoluyla istatistiksel parametreleri tahmin eder. Bu, genellikle, çoğu sosyal bilim araştırmasında olduğu gibi, deneysel kontrol imkânsız olduğunda kullanılan, olayların nedensel karmaşıklığının istatistiksel kontrolünü oluşturma çabasının bir parçasıdır (Ragin 1987: 58-59).

Doğrudan vakaların kendilerine odaklanan (karşılaştırmalı olay-tarihçe gibi) yöntemler, diğer taraftan, "satır-merkezli" olarak görülebilir. Örneğin, standart niteliksel yöntemler genellikle tekil vakaların boyutlarının belirli bileşimlerinin açıklanmasına doğrudan dikkat ederken, daha genel süreçlerin olası sonuçlarına dikkat etmezler (yani, ilgi tamamen kuramsal değildir) (Ragin 1987: 53). Daha formel yöntemler tekil vakalara (örneğin, içerik analizi ya da Ragin'in "niteliksel karşılaştırmalı analizi") uygulanabilmekle birlikte, klasik etnografya bu türden bir yöntemdir. Fakat karşılaştırmalı olay-tarihçe yöntemleri tarafından kullanılan matris, yukarıda tanımlanan, içerisinde her bir vaka için sadece bir tek gözlemin yapıldığı standart veri matriksinden farklıdır, dolayısıyla her bir sütun gözlemin bir boyutunu (örneğin, soyut bir özellik ya da değişken) temsil eder. Karşılaştırmalı olay-tarihçe yönteminde, her bir veri sütunu farklı vaka geçmişlerinin bir gözlemini, eldeki çalışma sorusuyla ilgili onun doğasının boyutlarını ortaya çıkarmak üzere kodlanmış olan tanımlanabilir bir olayı temsil eder. Dahası, veri analizi sürecinde, bu yöntemler genelleştirilmiş doğrusal modellerde görülmeyen birkaç farklı şekilde veri matrisinin bütünlüğünü bozarlar. Bilgisayar belleğindeki değerler matrisine benzetirsek, belirli veri noktalarının "adreslenebilirliği" kaybedilir çünkü değerler (satırlar arasında değil) sütunlar arasında harmanlanabilir. Ek olarak, sütunların sayısı satırlar arasında farklı olabilir, böylece veri matrisi artık dikdörtgen olmaz. Her bir satır ya da vaka, geleneksel niteliksel yöntemlerde olduğu gibi, oldukça bağımsız bir şekilde ele alınabilir.

Böylece, düşünümsel analitik yaklaşım birinci tür veri kullanması nedeniyle sütun-merkezliyken, karşılaştırmalı olay-tarihçe yaklaşımı satır-merkezlidir ve ikinci tür veriye dayanır. Analitik yönelimdeki ve veri türlerindeki bu farklılıklar bu iki yaklaşımın tek bir analitik şemsiye altında birleştirilmesini oldukça zorlaştırmaktadır.

12 Bu tür işbirliğinin çeşitli şekilleri pek çok etnograf tarafından kullanılmıştır (örneğin, Abu-Lughod 1992, Behar 1993, Bernard ve Pedraza 1989,

Chapman 1992, Crapanzano 1980, Davison ve Women of Mutira 1989, Dwyer 1982). Ne var ki etnografik yayınlardaki her bir katılımcının/yazarın çalışması, genellikle birtakım amaçlarla çerçeveleme düzenekleri içinde bağlamsallaştırılmasına rağmen, parçalı kalmaktadır ve bu nedenle kapsayıcı bir analitik çerçeveyle geçerli kılınamaz.

Kaynakça

Abbott, Andrew. 1988. "Transcending general linear reality". *Sociological Theory* 6: 169-86.

_____1992. "From causes to events: Notes on narrative positivism". *Sociological Methods and Research* 20: 428-55.

Abbott, Andrew ve John Forrest. 1986. "Optimal matching methods for historical sequences". *Journal of Interdisciplinary History* 16: 471-94.

Abbott, Andrew ve Alexandra Hrycak. 1990. "Measuring resemblance in sequence data: An optimal matching analysis of musicians' careers". *American Journal of Sociology* 96: 144-85.

Abell, Peter. 1987. *The syntax of social life: The theory and method of comparative narratives*. Oxford: Oxford University Press.

Abu-Lughod, Lila. 1992. *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Los Angeles: University of California Press.

Acker, Joan, Kate Barry ve Johanna Esseveld. 1991. "Objectivity and truth: Problems of doing feminist research," *Beyond methodology: Feminist scholarship as lived research* içinde. M. M. Fonow ve J. A. Cook (der.), s. 133-53. Bloomington: Indiana University Press.

Agar, Michael. 1980. "Getting better-quality stuff: Methodological competition in an interdisciplinary niche". *Urban Life* 9: 34-50.

Agresti, A. 1990. *Categorical data analysis*. New York: Wiley.

Archer, Margaret S. 1988. *Culture and agency: The place of culture in social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Argyris, C., R. Putnam ve M. C. Smith. 1985. *Action science: Concepts, methods, and skills for research and intervention*. San Francisco: Jossey-Bass.

Aunger, Robert. 1994a. "Sources of variation in ethnographic interview data: Food avoidances in the Ituri Forest, Zaire". *Ethnology* 33: 65-99.

_____1994b. *Acculturation and the persistence of traditional food avoidances in the Ituri Forest of Zaire*. MS.

_____t.y. "Are food avoidances maladaptive in the Ituri Forest of Zaire?", *Journal of Anthropological Research*. Baskıda.

Axinn, William G., Thomas E. Fricke ve Arland Thornton. 1991. "The microdemographic community-study approach". *Sociological Methods and Research* 20: 187-217.

Barker, Jan Willem. 1992. "How useful is anthropological self-reflection?", *Cognitive relativism and social science* içinde. Diederick Raven, Lieteke van Vucht Tijssen ve Jan de Wolf (der.), s. 35-50. New Brunswick: Transaction Publishers.

Barnes, B. 1976. "Natural rationality: A neglected concept in the social sciences". *Philosophy of the Social Sciences* 6: 115-26. [AD]

_____1977. *Interests and the growth of knowledge.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Barth, Fredrik. 1993. *Balinese worlds.* Chicago: University of Chicago Press.

Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an ecology of mind.* New York: Ballantine Books, [PSS]

Behar, Ruth. 1993. *Translated woman: Crossing the border with Esperanza's story.* Boston: Beacon Press.

Behrens, Clifford A. 1990. "Qualitative and quantitative approaches to the analysis of anthropological data: A new synthesis". *Journal of Quantitative Anthropology* 2: 305-28.

Benfer, Robert A., Edward E. Brent ve Louanna Furbee. 1993. *Expert systems.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Bernard, H. Russell, Peter Killworth, David Kronenfeld ve Lee Sailer. 1984. "The problem of informant accuracy". *Annual Reviews in Anthropology* 13: 49 5-517. [MD]

Bernard, H. Russell ve Jesus Salinas Pedraza. 1989. *Native ethnography: A Mexican Indian describes his culture.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Bhaskar, Roy. 1989. 2. baskı. *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences.* Brighton: Harvester.

Blaikie, Norman. 1993. *Approaches to social enquiry.* Cambridge: Polity Press.

Bloor, David. 1976. *Knowledge and social imagery.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bohman, James. 1991. *New philosophy of social science.* Cambridge: MIT Press.

Boster, James S. 1985. "Requiem for the omniscient informant: There's life in the old girl yet", *Directions in cognitive anthropology* içinde. Janet W. D. Dougherty (der.), s. 177-97. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, [LCG]

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice.* London: Cambridge University Press.

_____1984. *Distinction: A social critique of the judgement of taste.* Cambridge: Harvard University Press.

Boyer, Pascal. 1994. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Braybrooke, David. 1987. *Philosophy of social science*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Briggs, Charles L. 1986. *Learning how to ask*. New York: Cambridge University Press.

Brown, H. 1988. *Rationality*. Londra: Routledge. [AD]

Bryk, Anthony S. ve Stephen W. Raudenbush. 1992. *Hierarchical-linear models*. Newbury Park, Calif.: Sage.

Burawoy, M., A. Burton, A., A. Ferguson, K. J. Fox, J. Gamson, N. Gartrell, L. Hurst, C. Kurzman, L. Salzinger, J. Schiffman ve S. Ul. (der.). 1992. *Ethnography unbound: Power and resistance in the modern metropolis*. Berkeley: University of California Press.

Campbell, Donald T. ve Donald W. Fiske. 1959. "Convergent and discriminant validation by the multitrait-multimethod matrix". *Psychological Bulletin* 56: 81-105.

Caton, Hiram (der.). 1990. "The Samoa reader: Anthropologists take stock". Lanham: University Press of America.

Chapman, Anne. 1992. *Masters of animals: Oral traditions of the Tolupan Indians, Honduras*. New York: Gordon and Breach.

Cicourel, Aaron V. 1986. "Social measurement as the creation of expert systems", *Metatheory in social science: Pluralisms and subjectivities* içinde. Donald W. Fiske ve Richard A. Shweder (der.), s. 246-70. Chicago: University of Chicago Press.

Cliff, A. D. ve J. K. Ord. 1981. *Spatial processes*. Londra: Pion.

Clifford, James. 1983. "On ethnographic authority". *Representations* 1: 118-46.

Clifford, James ve George E. Marcus. (der.) 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press.

Collins, Robert J. ve David R. Jefferson. 1992. "Ant Farm: Towards simulated evolution", *Artificial life* 2 içinde, Christopher G. Langton, Charles Taylor, J. Doyne Farmer ve Steen Rasmussen(der.), s. 579-602. Redwood City, Calif.: Addison-Wesley.

Crapanzano, Vincent. 1980. Tuhami: Portrait of a Moroccan. Chicago: University of Chicago Press.

Cronk, Lee. 1993. "Signals, manipulation, and Darwinian models of culture". Amerikan Antropoloji Derneği'nin yıllık toplantısında sunulmuştur, Washington, D.C.

D'andrade, Roy. 1990. "Some propositions about the relations between culture and human cognition", *Cultural psychology: Essays on comparative human*

development içinde. James W. Stigler, Richard A. Shweder ve Gilbert Herdt (der.), s. 65-129. Cambridge: Cambridge University Press.

Davison, Jean ve Mutira'lı Kadınlar. 1989. "Voices of Mutira: Lives of rural Gikuyu women". Boulder: Lynne Rienner.

Del Pino, G. 1989. "The unifying role of iterative generalized least squares in statistical algorithms". *Statistical Science* 4: 394-408.

Denzin, Norman K. ve Yvonna S. Lincoln. (der.) 1994. *Handbook of qualitative research*. Newbury Park, Calif.: Sage.

Duncan, O.D. 1984. *Notes on social measurement*. New York: Russell Sage, [aa].

Duveen, G. ve B. Lloyd. 1993. "Ethnographic approaches to social representations", *Empirical approaches to social representations* içinde. G. Breakwell ve D. Canter (der.), s. 90-109. Oxford: Oxford University Press, [GD].

Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Edgington, Eugene S. 1987. *Randomization tests*. New York: Marcel Dekker.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

_____1991. "Dilemmas of critical anthropology," içinde *Constructing knowledge: Authority and critique in social science*. Lorraine Nencel ve Peter Pels (der.), s. 180-202. Londra: Sage.

Fals-Borda, O. ve M. A. Rahman (der.). 1991. *Action and knowledge: Breaking the monopoly with participatory action research*. New York: Intermediate Technology/Apex.

Foerstel, Lenora ve Angela Gilliam (der.). 1992. " Confronting the Margaret Mead legacy: Scholarship, empire, and the South Pacific". Philadelphia: Temple University Press.

Forrest, John ve Andrew Abbott. 1990. "The Optimal matching method for studying anthropological sequence data: An introduction and reliability analysis". *Journal of Quantitative Anthropology* 2: 151-70.

Freeman, Derek. 1983. *Margaret* Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth. Cambridge: Harvard University Press.

Freeman, Linton C., A. Kimball Romney ve Sue C. Freeman. 1987. "Cognitive structure and informant accuracy". *American Anthropologist* 89: 310-25. [MD]

Freidenberg, Judith, Michael Mulvihill ve Louis R. Caraballo. 1993. "From ethnography to survey: Some methodological issues in research on health seeking in East Harlem". *Human Organization* 52: 151-61.

Galaskiewicz, Joseph ve Stanley Wasserman (der.). 1993. "Social network analysis". *Sociological Methods and Research* 22 (1).

Garro, Linda C. ve Cheryl Mattingly (der.). 1994. "Narrative representations of illness and healing". *Social Science and Medicine* 38 (6).

Geertz, Clifford. 1988. *Works and lives: The anthropologist as author.* Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1979. *Central problems in social theory: Action, structure, and contradiction in social analysis.* New York: Basic Books.

_____1984. *The constitution of society: Outline of a theory of structuration.* Berkeley: University of California Press.

_____1991. "Structuration theory: Past, present and future", *Giddens' theory of structuration: A critical appraisal* içinde (der.). C. G. A. Bryant ve D. Jary, s. 201-21. Londra: Routledge.

Gifi, Albert. 1990. "Nonlinear multivariate analysis". New York: Wiley.

Gladwin, Christina H. 1989. *Ethnographic decision tree modeling.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Goldstein, Harvey. 1987. *Multilevel models in educational and social research.* New York: Oxford University Press.

Gross, Daniel R. 1984. "Time allocation: A tool for the study of cultural behavior". *Annual Review of Anthropology* 13: 519-58.

Guba, Egon G. ve Yvonna S. Lincoln. 1994. "Competing paradigms in qualitative research", *Handbook of qualitative research* içinde. Norman K. Denzin ve Yvonna S. Lincoln (der.), s. 105-17. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Habermas, Jurgen. 1981. *The theory of communicative action. Vol 1: Reason and the rationalization of society.* (Çev.) Thomas McCarthy. New York: Beacon Press, [PSS]

Hammersley, Martyn. 1990. *Reading ethnographic research: A critical guide.* Londra: Longman.

_____1992. *What's wrong with ethnography!*, Londra: Routledge. [MH]

Harre, Rom ve Paul Secord. 1972. "The explanation of social behavior". Oxford: Blackwell.

Haraway, Donna J. 1988. "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies* 14: 75-99.

Hartsock, Nancy. 1983. "The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism", *Discovering reality* içinde. S. Harding ve M. B. Hintinkka (der.), s. 283-310. Amsterdam: D. Reidel.

Heise, David. 1986. "Modelling symbolic interactions", *Approaches to social theory* içinde. J. Lindenberg, James Coleman ve S. Nowak (der.), s. 291-309. New York: Russell Sage.

_____1991. "Event structure analysis", *Using computers in qualitative research* içinde. N. Fielding ve R. Lee (der.), s. 136-63. Newbury Park, Calif.: Sage.

Heritage, John C. 1987. "Ethnomethodology", *Social theory today* içinde. Anthony Giddens ve Jonathan H. Turner (der.), s. 224-72. Stanford: Stanford University Press.

Hesse, M. 1980. *Revolutions and reconstruction in the philosophy of science.* Sussex: Harvester Press. [AD]

Holland, Dorothy C. ve Naomi Quinn (der.). 1987. *Cultural models in language and thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Holmes, L. D. 1987. "Quest for the real Samoa: The Mead/Freeman controversy and beyond". South Hadley: Bergin and Garvey.

Hox, Joop J. ve Ita G. G. Kreft. 1994. "Multilevel analysis methods". *Sociological Methods and Research* 22: 283-99.

Hubert, Lawrence J. 1987. *Assignment methods in combinatorial data analysis.* New York: Marcel Dekker.

Huizer, Gerrit. 1979. "Research-through-action: Experiences with peasant organizations", *The politics of anthropology: From colonialism and sexism toward a view from below* içinde. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim (der.). The Hague: Mouton.

Hull, David L. 1992. *The evolution of conceptual systems in science.* World Futures 34: 67-82.

Jahoda, Gustav. 1980. "Theoretical and systematic approaches in cross-cultural psychology", *Handbook of cross-cultural psychology* içinde, Cilt 1. Harry C. Triandis ve W. W. Lambert (der.), s. 69-141. Boston: Allyn and Bacon.

Johnson, Allen. 1975. "Time allocation in a Machiguenga community". *Ethnology* 14: 310-21.

Kenny, David A. ve Deborah A. Kashy. 1992. "Analysis of the multitrait-multimethod matrix by confirmatory factor analysis". *Psychological Bulletin* 112: 165-72.

Knorr-Cetina, Karin D. 1981. "Introduction: The micro-sociological challenge of macro-sociology: Towards a reconstruction of social theory and methodology", *Advances in social theory and methodology* içinde. Karin D. Knorr-Cetina ve Aaron Cicourel (der.), s. 1-47. New York: Methuen.

Krippendorff, Klaus. 1991. "Reconstructing (some) communication research methods", *Research and reflexivity* içinde. Frederick Steier (der.), s. 115-42. Londra: Sage.

Kuhn, T. S. 1962. *The structure of scientific revolutions.* Chicago: University of Chicago Press. [AD]

Lakatos, Imre. 1970. "Falsification and the methodology of scientific research programmes", *Criticism and the growth of knowledge* içinde. Imre Lakatos ve Alan Musgra (der.), s. 91-196. Cambridge: Cambridge University Press.

Lane, David A. 1993. "Artificial worlds and economics". *Journal of Evolutionary Economics* 3: 89-107.

Langton, Christopher g. 1988. "Artificial life", *Artificial life* içinde. Christopher G. Langton (der.). Redwood City, Calif.: Addison-Wesley.

Latour, B., ve S. Woolgar. 1986. "Laboratory life: The construction of scientific facts". Princeton: Princeton University Press. [AD]

Layder, Derek. 1990. *The realist image in social science*. Hong Kong: Macmillan.

_____1993. *New strategies in social research: An introduction and guide*. Cambridge: Polity Press.

Levinson, Stephen C. 1983. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, B. ve G. Duveen. 1992. *Gender identities and education*. Londra: Harvester Wheatsheaf. [GD]

Lorenz, Konrad. 1950. "The comparative method in studying behavior patterns". *Symposia of the Society for Experimental Biology* 4: 221-68.

Mc Cullagh, Peter ve J. A. Nelder. 1989. *Generalized linear models*. Londra: Chapman Hall.

Mac Lennan, Bruce. 1992. "Synthetic ethology: An approach to the study of communication", *Artificial life* içinde. Christopher G. Langton, Charles Taylor, J. Doyne Farmer ve Steen Rasmussen (der.), s. 631-58. Redwood City, Calif.: Addison-Wesley.

Manganaro, Marc (der.). 1990. *Modernist anthropology: From fieldwork to text*. Princeton: Princeton University Press.

Marcus, George E. 1986. "Contemporary problems of ethnography in the modern world system", *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* içinde. James Clifford ve George E. Marcus (der.), s. 165-93. Los Angeles: University of California Press.

_____1994. "What comes (just) after 'post'? The case of ethnography", *Handbook of qualitative research* içinde. Norman K. Denzin ve Yvonna S. Lincoln (der.), s. 563-74. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Marcus, George E. ve Michael J. Fischer. 1986. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Mascia-Lees, Frances E., Patricia Sharpe ve Colleen Ballerino Cohen. 1993. "The post-modernist turn in anthropology: Cautions from a feminist perspective" *Anthropology and literature* içinde. P. Benson (der.), s. 225-48. Urbana: University of Illinois Press.

Mead, Margaret. 1928. *Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilization*. New York: William Morrow.

Meyerhoff, Barbara ve Jay Ruby. 1982. "Introduction", *A crack in the mirror: Reflexive perspectives in anthropology* içinde. Jay Ruby (der.), s. 1-35. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Miles, Matthew B. ve A. Michael Huberman. 1994. Qualitative data analysis: An expanded sourcebook. Newbury Park, Calif.: Sage.

Mishler, Elliot G. 1986. *Research interviewing: Context and narrative*. Cambridge: Harvard University Press.

Moscovici, S. 1982. "Perspectives d'avenir en psychologie sociale", *Psychologie de demain* içinde. P. Fraisse (der.), s. 137-47. Paris: Presses Universitaires de France, [GD]

Neuman, W. Lawrence. 1991. *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches*. Boston: Allyn and Bacon.

Outhwaite, William. 1987. *New philosophies of social science: Realism, hermeneutics, and critical theory*. Hong Kong: Macmillan Education.

Paddock, J. 1961. "Oscar Lewis's Mexico". *Anthropological Quarterly* 34 (July): 129-49. [MH]

Ragin, Charles C. 1987. *The comparative method: Moving beyond qualitative and quantitative strategies*. Berkeley: University of California Press.

_____1989. "The logic of the comparative method and the algebra of logic". *Journal of Quantitative Anthropology* 1: 373-98.

Read, Dwight ve Clifford Behrens. 1990. "KAES: An expert system for the analysis of kinship terminologies". *Journal of Quantitative Anthropology* 2: 353-93.

Rhoads, John K. 1991. *Critical issues in social theory*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Ritzer, George. 1992. *Sociological theory*. New York: McGraw-Hill.

Romney, A. Kimball, Susan C. Weller ve William Batchelder. 1986. "Culture as consensus: A theory of culture and informant accuracy". *American Anthropologist* 88: 313-38. [MD]

Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.

Rosenberg, Alexander. 1988. *The philosophy of social science*. Boulder: Westview Press.

Roth, Paul A. 1987. *Meaning and method in the social sciences: A case for methodological pluralism*. Ithaca: Cornell University Press.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

_____1989. "Representing the colonized: Anthropology's interlocutors". *Critical Inquiry* 15: 205-25.

Sangren, P. Steven. 1988. "Rhetoric and the authority of ethnography: 'Post-modernism' and the social reproduction of texts". *Current Anthropology* 29: 405-35. [PSS]

_____1989. "Comment on: Ethnography without tears, by Paul A. Roth". *Current Anthropology* 30: 564. [PSS]

Sanjek, Roger (der.). 1990. *Fieldnotes: The making of anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.

Sayer, Andrew. 1984. *Method in social science: A realist approach*. Londra: Hutchinson.

Schank, Roger ve Robert Abelson. 1977. *Scripts, plans, goals, and understanding*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

Scholte, Bob. 1974. "Towards a reflexive and critical anthropology", *Reinventing anthropology* içinde. Dell Hymes (der.), s. 430-57. New York: Vintage Books.

Sieber, Sam D. 1973. "The integration of fieldwork and survey methods". *American Journal of Sociology* 78: 1335-59.

Smith, Dorothy E. 1989. *The everyday world as problematic*. Boston: Northeastern University Press.

Sperber, Dan. 1985. *On anthropological knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sperber, D. ve D. Wilson. *Relevance, communication, and cognition*. Oxford: Basil Blackwell. [AD]

Stull, Donald D. ve Jean J. Schensul (der.). 1987. *Collaborative research and social change: Applied anthropology in action*. Boulder: Westview Press.

Tinbergen, Niko. 1951. *The study of instinct*. New York: Oxford University Press.

Torbert, William R. 1991. *The power of balance: Transforming self, society, and scientific inquiry*. Newbury Park, Calif.: Sage.

Tyler, Stephen A. 1986. "Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document", *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* içinde. James Clifford ve George E. Marcus (der.), s. 122-140. Los Angeles: University of California Press.

_____1991. "A post-modern in-stance", *Constructing knowledge: Authority and critique in social science* içinde. Lorraine Nencel and Peter Pels (der.), s. 78-94. Londra: Sage.

van Maanen, John. 1988. *Tales of the field: On writing ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

van Willigen, John, Barbara Rylko-Bauer ve Ann Mc Elroy (der.). 1989. *Making our research useful: Case studies in the utilization of anthropological knowledge*. Boulder: Westview Press.

Wallerstein, Immanuel. 1987. "World-systems analysis", *Social theory today* içinde. Anthony Giddens ve Jonathan Turner (der.), s. 309-24. Stanford: Stanford University Press.

Wasserman, Stanley ve Katherine Faust. 1993. *Social network analysis: Methods and applications*. New York: Cambridge University Press.

Weller, Susan C. ve A. Kimball Romney. 1987. *Systematic data collection*. Beverly Hills: Sage.

_____1990. *Metric scaling*. Beverly Hills: Sage.

Werner, Oswalt ve G. M. Schoepfle. 1987. *Systematic fieldwork*. Newbury Park, Calif.: Sage.

White, Douglas R. 1990. "Reliability in comparative and ethnographic observations: The example of high inference father-child interaction measures". Journal of Quantitative Anthropology 2:109-50.

White, William F. 1991. *Participatory action research*. Londra: Sage.

Wolcott, Harry F. 1994. *Transforming qualitative data*. Newbury Park, Calif.: Sage.

Wolf, Margery. 1992. *A. thrice-told tale: Feminism, post-modernism, and ethnographic responsibility*. Stanford: Stanford University Press.

Wulff, Robert M. ve Shirley J. Fiske (der.). 1987. *Anthropological praxis: Translating knowledge into action*. Boulder: Westview Press.

9

ETNOGRAFİK BÜTÜNCÜLÜK RETORİĞİ*

Robert J. Thornton

Bellek ruha, akla benzeyen ama ondan ayrı tutulması
gereken bir tür devamlılık sağlar.
(G. W. Leibniz, *The Monadology*)

Sayet görünen mekânı olmayan betimlemeyse,
Tin'in evreni, sonra bir yaz günü
Hatta bir yaz gününün görünümü,
Mekânı olmayan betimlemedir. Öyle bir hüsür ki
ona bir deneyim, uydurma bir
bilgi, üzerine kumrunun tünediği,
Çölde bir sütun atfederiz. Betimleme
Göze hep aynıymış gibi gelen bir görünüştür.
Bir beklenti, bir arzu,
Denizin ötesinden yükselen bir palmiye ağacıdır,
Gerçeklikten biraz farklı:
Gördüğümüz şeyde yaptığımız değişikliktir.
—Wallace Stevens/"Description Without Place"

---

* Kaynak: "The Rhetoric of Ethnographic Holism", *Cultural Anthropology*, Cilt 3, Sayı 3 (Ağustos, 1988), s. 285-303.

Retoriksel Mecaz olarak Sınıflandırma

Etnografyanın temel ve motive edici problemi, "günlük" olanı "tarih" ve "çevre" ile ilişkisi içinde bir araya getirmek için yazının nasıl kullanılacağıdır. Yazmak bir imgelem işi olduğundan, mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki kritik sentez imgelemde gerçekleşir. Önünde duran bir yumuşakçayı betimleyen zoologun aksine, etnograf "bütünü" yani toplumu tasavvur etmeli ve bu bütünlük imgelemini, gördüğü yerler, duyduğu konuşmalar ve karşılaştığı insanların betimlemesiyle birlikte okuyucuya aktarmalıdır. Ne var ki bütünlerin betimlenmesi "mekânı olmayan... göze hep aynı gelen bir görünüşün betimlemesidir." Bu nedenle, etnografyanın özel bir çeşit retorik tekniğine ihtiyacı vardır. Bunun için gerekli olan hem retorik hem de imgelem, retoriksel figür olarak kullanılan sınıflandırmaya dayanır. Etnografyanın sınıflandırmayı kullanımı kendi normal sözdizimsel ve anlambilimsel eğilimi dışında başka anlam düzeylerine işaret eden ya da öneren bir dil kullanımını beraberinde getirir –yani, benim sınıflandırma retoriği olarak adlandırdığım bir mecaz olarak işlev görür.

Benim burada sunduğum etnografik yazı anlayışı, varoluşun parçalanmış ritminde rastlanıldığı gibi günlük yaşamın "dizeleri" içine yerleştirilmiş bölümler ve alt başlıklar halinde düzenlenen metine açıkça faydacı bir şekilde odaklanmaktadır. Etnografyaya başka türlerin farklı retoriksel araçlarla ulaştığı tatmin edici bir "kapanış" hissini kazandıranın bütünlük imgesi olmasından dolayı bu bütün imgeleminin etnografya için retoriksel bir zorunluluk olduğunu savunuyorum. Sınıflandırma retoriği bu kapanışı başarmanın aracıdır, çünkü nihayetinde alandaki araştırma deneyiminden elde edilen "parçaların" betimlemelerini şekillendirir. Anlatı bir edebi eserdeki olayların başarılı bir sonuçla kapanışını sağlarken, etnografya bunu bir sosyal yapının başarılı bir *betimlemesiyle* sağlar. Bu

durumda, sosyal yapı, edebi eserlerdeki olay örgüsünde olduğu gibi, yazının yarattığı tutarlılık ve düzen imgesidir.

Elbette, metin ve sosyal gerçeklik arasındaki ilişkiyi kavramanın bazı başka yolları vardır. Bu ilişkiyi kavramanın bir yolu bunun "diyalektik" (Webster 1982) ya da "diyalojik" (yani bir diyalog gibi –Clifford 1983) olduğunu söylemektir. Fakat bu yaklaşımlar, bilişsel ve sosyal olanın her ikisinin de eşit mantıksal (ya da varlıkbilimsel) konumda varlıklar olduğu ve bu varlıkların bir diyaloğa ya da bir diyalektiğe (kelimenin tam anlamıyla "iki okuma") benzer bir şekilde birbirlerini etkilediği iddiasında bulunduklarından, tatmin edici değildirler. Her iki yaklaşım da gerçekliğin bilişsel ve sosyal olan arasında bir şekilde "müzakere edildiği"ni ileri sürmekte ve her ikisi de "toplum" ve "biliş"in birbirinden köklü bir şekilde farklı tarihsel/zamansal ve uzamsal ölçeklere sahip süreçler olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır.

Aslında, bu iddialar eleştirel bir şekilde diyalektiğin kendisinin temelde sosyal mi –ve bundan dolayı bireysel istençten ve anlamdan bağımsız sosyal "oluşumlar"ın aniden boy gösteren ya da aşkın bir özelliği– yoksa bilişsel süreçlerin bir özelliği mi –böylece anlamın içsel– olduğu sorununa dönüşür. Hegel'den önce, diyalektik fikri sadece "iki okuma" anlamına gelirdi ve görünüşte çelişen kutsal metinlerin gerçek anlamlarını belirlemenin bir yoluydu. Hegel'den sonra, diyalektik fikri birey ve toplum arasındaki "çelişkilerin" çözülmesi anlamına gelmeye başladı, fakat bu durumda dahi birbiriyle etkileşebilecek iki gerçeklik imgesi gerekir. Marx'tan sonra, "diyalektik" "sınıflar" arasındaki mücadele anlamını kazandı, fakat burada söz konusu sosyal kesimlerin özerk sosyal eylem yeteneği olan varlıklar olduğunu kabul etmek gerekir. Bütün bu diyalektik ya da "diyalojik" yaklaşımlar metnin kendisi dışındaki bir gerçeklik üzerinde bir müzakere olabileceğini ve etnografyanın

(ya da başka sosyal betimleme türlerinin) sadece sonuçları sunduğunu ima etmektedir.

Başka bir olasılık olarak, anlatı etnografya retoriğinin analiz edilmesinde bir model olarak kullanılagelmiştir (Bruner 1982). Ne var ki monografide anlatı çoğu kez baskılandığından, bu durum sorunludur. Anlatılar mevcuttur, ancak bunlar antropoloğun alana kendi katılımının anlatımlarıyla sınırlıdır (örneğin, Pratt 1986, Thornton 1985) ya da kaynak kişilerin kendi anlatı fragmanlarında –bölümlere dahil edilmiş "dizeler"de– yer alırlar. Pratt "kişisel ve bilimsel yetke arasındaki çelişkiyi uzlaştırmak için" etnografyada anlatının gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Bu doğru olsa da, sadece anlatıya uygunluğu yönünden etnografik monografinin tümünü analiz etmek için uygun görünmemektedir. Etnografyanın kendine has bazı mecazlar ileri sürmediğini iddia etmek mantıklı olmayacaktır.

Sosyolojik Yazıda Mecazın Doğası

Anlatıda mecazlar bir trajedi duygusu ya da bir mizah anlayışı yaratabilir; etnografyada ise genellikle "bir topluluğun" ya da "bir kültürün" imgesini akla getirirler. Edebiyat şiir tipleri ya da anlatı biçimleri bakımından sınıflandırılabilir. Bu mecazlar bakımından türe özgü adlandırmalar düzdeğişmece, kapsamlayış, ironi, eksilti, metafor ve benzerlerini içerir. İkinci olarak, anlatı tipleri trajedi, komedi, hiciv, gerçekçi, romantik olarak ayrılabilir. Bazısı genel ve bazısı belirli düşünsel ya da teknik disiplinlere ve uygulamalara özgü roman, seyahatname, itirafname, günlük, monografi, etnografya ve diğerlerini içeren, tür olarak bilinen, söylemsel "tiplere" göre de sınıflandırma yapabiliriz. Mecaz kullanımına ilişkin sınıflandırma türlerin ve anlatı tiplerinin bir sınıflandırmasıyla birleştirildiğinde, çokyönlü bir sınıflandırma eksiltili şiir, trajedik drama, ironik ro-

man, metaforik seyahatname ve benzerlerinden bahsedebilmemize olanak sağlar. Bu birleşimlerin bazıları diğerlerine göre daha uygun olabilir: çift kabuklu yumuşakçalar üzerine bir ironik monografi bilimsel olarak pek kullanışlı olmayacaktır.

Ne var ki mecaz kullanımına ilişkin, türe özgü ya da anlatısal kategorilerden her birinin ölçütü mantıksal olarak kıyaslanamaz olduğundan, mecazların ve türlerin tam bir çok boyutlu matrisini çıkartmak imkânsızdır. Dahası, türler, anlatı tipleri ve mecazlar belirli tarihsel dönemlerle, etkinliklerle, bireylerle ya da sosyal sınıflarla bağlantılı olabilir: burjuva romanı, modern şiir, bilimsel monografi. Tiplerin bu şekilde sınıflandırılması yazılı anlatımların çeşitliliğini anlamaya başlamamızı ve bunları yazarın, içinde bulunduğu bağlamın ve okuyucusunkinin (genellikle) sosyolojik, psikolojik ya da tarihsel yönlerine başvurarak açıklamamızı sağlar. Ayrıca, örneğin, neden 19. yüzyılda günlüklerin yaygın olduğunu ve çağdaş zamanlarda neredeyse hiç olmadığını anlamamıza yardımcı olabilir.

Örneğin, Hayden White (1973) 19. yüzyıl Avrupa tarih yazımı araştırmasında bu yaklaşımdan yararlanmıştır. Söz konusu yüzyılın başlıca tarihsel çalışmalarının (örneğin, Hegel, Michelet, Ranke, Marx, Tocqueville, Croce tarafından yazılanlar) edebiyatın "mecazları"ndan türetilen, dört çeşit "türe özgü olay örgüsünün yapısı"ndan (metafor, kapsamlayış, düzdeğişmece, ironi) birine dayanarak düzenlendiğini göstermiştir. Bu mecazi formüller, bu insanların yazdığı tarih kitaplarına özgü belirli formlarda olmadığı halde, okuyucular için tanıdıktı ve dolayısıyla tarihsel anlatı manevi olarak ilgi uyandırıcı, duygusal yönden çağrışımlarla dolu ve genellikle siyasi ve sosyal olarak kışkırtıcı olacak şekilde "alanı önceden resmetmekteydi". Bu görüşe göre, tarihçinin ulaştığı "kapanış" duygusu ya da tatmin edici "açıklama", tarihin (olaylar dizisi) ya komik ya da trajik tarzda şu ya da bu türe özgü olay örgüsü yapılarına

denk gelecek şekilde tasvir edilmesine bağlıdır. Böylece Hegel'in tarihsel anlayışı, komik tarzda (insanlık mücadeleyi kazanacaktır) ironik (insanlık hali, çelişkilerden ya da paradokslardan ibarettir) olarak tanımlanabilirken, Marx'ın tarih sunumu olay örgüsünün yapısı bakımından kapsamlayıcı tarzda ("parçalar bir bütün halinde birleşirler ve bu bütün kendisini oluşturan unsurların herhangi birinden niteliksel olarak üstündür" [White 1973: 283]) olmasına rağmen trajik tarzda algılanmaktaydı ("yaşanabilir bir insan topluluğu oluşturmaya yönelik çabalar sürekli olarak tarihi yöneten yasalar tarafından engellenmektedir" [1973: 287]).

Etnografik monografinin aynen bu türden analizler için elverişli olduğu tartışılmaktadır (Bruner 1982; Marcus ve Cushman 1982; Webster 1982). Ancak, mecaz kullanımına ilişkin sınıflandırmaların büyük bir kısmı anlatısal ve şiirsel yazı tiplerine göre geliştirildiğinden ve bunlara son derece uygun olduğundan, etnografya dikkate alındığında bu yaklaşım belki de çok az fayda sağlayabilir. Her halükârda, Nietzsche "tarihsel süreçlerin belirli bir şekilde açıklanması ya da var olan bir olay örgüsünün bağlamının içine yerleştirilmesi gerektiği fikrini" (White 1973: 371) tamamen yıkmıştır.

Etnografyanın nasıl "çalıştığıyla" ilgili sorularımız, sonuç olarak, metnin retoriksel inşasıyla ilgili sorulara dönüşmektedir, çünkü özellikle etnografik bakış açısı ve bilginin ortaya çıkışı betimsel ayrıntı düzeyinden çok, retorik düzeyindedir. Sunduğu ayrıntılar neredeyse her zaman etnografyaya özgü "etki"yi yaratmaksızın başka yerde mevcuttur.

Bu "etki", roman ya da genel anlamda anlatının etkisi gibi, buna kanaat getirdiğimiz sürece *olmuş olduğuna* veya *olabilirliğine* veya *olabileceğine* inandığımız bir bütünlük ve düzen hissi yaratacaktır. Bir sosyal durumla ilgili iyi bir etnografik monografiyi ya da bir romanı ya da bir oyunu okuduktan sonra,

onun "gerçek" olduğuna (ya da olabileceğine) ya da uygun duygularla hafifçe renklendirilmiş şekilde kendi deneyimlerimizin anılarını bize "yansıttığına" inanırız. Bu nedenle Nuer'lerde soy yapısı (Evans-Pritchard 1951) ya da Ogotemeli'nin soluk tilkisinin başıboş dolaşması (Griaule 1965), Bob Cratchet'in Noel'i (Dickens 1843) ya da pazarlamacı Willy Loman'ın ölümünden (Miller 1949) çok da farklı değildir. Olaylar gerçekten öyle olmuş ya da olmamış olabilir –bunun için "Eğer olsaydı bu beni şaşırtmazdı" ya da başka bir ifade kullanabiliriz. Fakat olmazlar. Eleştiri tam olarak yazının yarattığı "olmuş olabilir" hissi ve gerçekte olan şey arasındaki bu kopmayı ele almalıdır.

Özellikle bir etnografik mecaz fikri bizi etnografya eleştirisi için model olarak anlatı, diyalog ve diyalektiği kullanmaktan uzaklaştırır. Etnografya, anlatıların sadece bir parçası olduğu sosyal bütünlerle ilgilenir. Diyaloglar ve diyalektik, monografinin genel çerçevesindeki kuramsal önermeler ya da "veriler" olarak da değerlendirilirler. Bu, iktisat tanımı, kişisel itirafname, mit ve eski bir ocakbaşı masalının hep birlikte içinde varolduğu bir türdür. Okuyucuyu mitin ya da kişisel itirafnamenin, iktisatın nasıl çalıştığıyla kesin bir ilişkisi olduğuna inandırmaya çalışır. Betimlediği bağlantıların gerçekliğini kurmaya çalışır. "İtirafta bulunan" kişi ve "işleyen" iktisat arasındaki büyük bariz boşluğun doldurulması gerekir. İşte etnografik mecazın işi budur. Ne var ki metnin kendisi ve o gerçeklik arasındaki bağlantının doğası çok eski bir sorundur.

Bütünlük İmgelemi ve Retoriksel Gereklilik

Sosyal bütünler tek bir gözlemci tarafından doğrudan deneyimlenemez. Bizim deneyimleyebileceğimizin ötesine geçen faaliyet alanının görüntüsü ve sosyal yaşamın boyutu zihinde canlandırılmalıdır. Fakat bu sosyal bütün imgelemi, hiçbir za-

man *sadece* o betimlenmiş olanı içermez. Etnografik imgelem kaçınılmaz olarak geçmiş tarihte ya da içinde bulunulan zamanda gerçekleşmiş veya gerçekleşmekte olan ve olasılıklar, düşler ya da kâbuslar olarak var olan gerçeklikleri de kapsar. Elea okulundan bu yana Avrupa düşüncesinde; olası olan, imgelenen ve gelecek olan, mantıksal olarak gerçekleşen, gözlenen ve geçmiş olanla aynı statüye sahiplermiş gibi değerlendirilmişlerdir. Bunun tarihsel ve retoriksel nedenleri vardır, fakat en önemlisi belki de antropolojinin –aslında insanın "gerçekte ne olduğu"nu, "özünde" ne olduğunu söylemeye çalışan bütün bilimlerin– bir tinsel bilim olması gerektiğidir. Bazıları antropolojiyi, E. B. Tylor'ın (1871) ya da Henri-Alexandre Junod'un (1927 cilt 1: 9) yaptığı gibi, bir "yenilikçi bilim" olarak adlandırmıştır. Başkaları için, bir zamanlar anayasa tarihçisi F. W. Maitland'ın iddia ettiği gibi, "tarihi varlık olmak ya da hiç olmak" arasında tercih yapmak gerekiyordu. Radcliffe-Brown (1925) tarafından antropoloji "toplumun doğal tarihi" ya da pek çok çağdaş etnografın da kabul ettiği gibi, metinlerin hermeneutik yorumları dolayımıyla birbiri içine dokunmuş anlamların, manevi değerlerin ve mesajların bitmeyen bir çözümü olarak tanımlanmıştır.

Başka bir ifadeyle, bütüncülükte bir çeşit gizli varlığa her zaman zımni bir gönderme vardır: bizler sadece toplumun ahlaki zorunluluğu, tarihin "ruh"u, özellikle metin olmayan dokuma-benzeri (*textile-like*) "metin" (*text*) ya da İnsan'ın "doğası" arasında bir tercih yaparız. Newton mekaniğindeki hayali "sürtünmesiz uzay" gibi, bütün bu gizli imgelere ne yazarın ne de öznelerinin deneyimiyle doğrudan erişilebilinir. Bunlar sadece yazarın, kaynak kişilerinin ve okuyucularının imgeleminde var olabilirler. İşte etnografik metnin "temel kurgusu" budur.

Ne var ki bütün kurgusu "olgu"nun gerçek olma koşulunu garanti altına alır. İmgelem birkaç sebepten dolayı bu retoriksel sürecin temel bir parçasıdır. Tüm etnografya yazarlarının zihninde bir ideal toplum görüntüsü –ütopik iyilik ya da mutlak dehşet, pozitif uyum ya da bütün değerlerin aşağılanması ve olumsuzlanması şeklinde var olan– ya da Antik Yunan ve Roma'yla ilgili klasiklerin hayali geçmiş görüntüsü, seyyahların* uzak ve farklı ülkelere ait imgeleri vardır. Bu imgeler, senaryolar ya da karşıt-olgular gerçekliği ve gerçeklik betimlemesini karşılaştırılacak ve yargıya varılacak şekilde birer şablon olarak iş görmüştür. Aslında, bu imgeler olası bir pidgin sosyolojisinin başvurabileceği türden bir şey ya da insan zihninin derin-yapısında var olan arketipler olabilir.

Doğrusu, toplumu kavramsallaştırmak** belki de sadece bütünsel imgelerle mümkün olabilir. Fakat kendimizin dâhil olduğu sosyal ilişkileri deneyimleyebilirken ve başkalarının dâhil olduklarından birkaçına tanıklık edebilirken, topluma tanıklık etmek ya da deneyimlemek kesinlikle imkânsızdır. Bizler bugün "toplum" dediğimiz şeyin sadece bir kısmını deneyimleyebilir ve bu deneyimlerin doğrudan deneyimleyemediğimiz daha büyük bir varlıkla ilişkisini bir şekilde kurabiliriz. Bu şekilde ifade edildiğinde, etnografyanın toplumsal gerçeklikle ilişkisi hakkındaki soru, imgenin, imgelemenin ve bu tür imgeleri ortaya çıkaran bilişsel süreçlerin rolüyle ilgili daha genel bir soruya dönüşür. Etnografya retoriği, betimlemenin anlaşılır olması beklentisiyle ve mikrokozmosun

---

* Doğal olarak burada *yazı yazan*, nihai olarak yarattıkları metinlerin hizmetinde seyahat eden seyyahları kastediyorum.

** Burada etnografik ve sosyolojik betimlemenin nesnesi olarak toplum, sosyal olanla, başka insanların deneyimleri ve bizim onlarla olan ilişkimiz ile karıştırılmamalıdır.

makrokozmosla birleştirilebileceği noktada bu gizli imgeleri ortaya koyar.

Bütün açıklamalar nihai olarak bu gizli imgelere atıfta bulunur. Bilimsel ya da nomotetik-tümdengelim yöntemi ya ampirik ya da mantıksal araçlarla "kanıtlanmış" olarak kabul edilen formüllere başvurarak açıklamaya ulaşır. Kuhn'un (1970) gösterdiği gibi, hakikate yapılan bu başvuru sadece kanıtları "olağan bilim"in kapsamının ötesindeki belirli inanç ya da formülleri paylaşan bilimsel topluluklar dâhilinde etkilidir. Doğanın yasaları böylesi bir gizli bütün olarak işlev görür. Aynı şekilde, ahlaki bir anlayış, ahlaki bir sorun ile mutlak ve en temel değerler evreni arasında bir bağlantı kurmaktan ibarettir. Kuramsal bir anlayış, evrenin ayrı ayrı fakat ilişkili olan bölümleri ile betimlemeyi birleştirir ve ona bu dünyada bir yer verir. Bilimsel anlayış doğal düzenin varlığına dayanır, ahlaki anlayış en temel ahlaki hakikatin kozmolojik imgesine dayanır ve kuramsal açıklama bu tür bir bağlantının var olması gerektiği inancından kendi doğruluk-değerini elde eder. Çağdaş gökbilimcilerin ve fiziksel kozmologların yarı-dini kurgulamalarının gösterdiği gibi, evrenin gizem ya da belirsizlik içinde mutlak bir sonlanışına tahammül edilemez (Toulmin 1982).

Böylelikle, bir etnografik betimleme bir çaba anlamında bir çalışma, *un oeuvre*'ya [bir eser –ç.n.] karşı olarak *un travail*'dır [zahmetli bir uğraş –ç.n.], çünkü bulmaya çalıştığı anlayışı kendi içinde sağlayamaz. Etnografya, asla tam olarak anlaşılamayacak bir nesneyi kavrama sürecinin hep içinde olduğundan, kendi geçerliliğini ya da doğruluğunu test etmek üzere tam olarak tekrarlanamaz. Betimleme kendi kavrayışını çoklu analoji düzeyleri aracılığıyla ifade eder ve etnografya için bunu en iyi yapan sınıflandırıcı betimleme biçimidir.

Sosyal Bütünler, Sosyal Parçalar ve Sınıflandırma

Bugün, MacLuhan (1962), Foucault (1974) ve Derrida'dan (1976) sonra, metnin kendisi artık başka yollarla başka yerde keşfedilen şeylerin sadece aktarıldığı bir araç olarak düşünülmemektedir. Bundan böyle "içeriği" ne olursa olsun ondan bağımsız olarak kendi başına fikirleri aktaran bir nesne, bir uygulama ve bir biçimdir. Antropolojide (ve genel olarak sosyal bilimlerde) bu içeriğin –sosyal ya da kültürel bütünlerin– yine de hâlâ başka bir yerde ve başka yollarla oluşturulduğu kabul edilmektedir. Etnografya bu nesnel bütünlerin "sadece betimlemesi" midir? Yoksa böylesi betimleme, Leibniz'in belleğin akılla benzerlik gösterdiğini iddia ettiği gibi, sadece "akla mı benzer"? Bana öyle geliyor ki sorunun merkezinde tam da bu *bütünler kavramının kendisi* yatmaktadır.

Doğrusu, "sosyal bütünler" bir retorik ürünü olarak görülebilir. "Sosyal bütünler" nosyonu ile "bütüncülük" öğretisinin uzun süredir antropolojinin ayırıcı özelliği olduğu kabul edilmiştir ve etnografik monografilerde sunulan genel anlamda sınıflandırıcı ya da "sınıflanmış" biçim, "bütünler" fikrinin merkezindedir. Sınıflandırmanın kendisi bir mecaz türü olarak anlaşıldığında, tüm etnografik projeye ilişkin olarak dikkatler doğrudan "bütüncülük" ya da "sosyal bütünler" fikrinin sorunlu doğasına çevrilir.

Sosyal bütünler, etnografik bütüncülük öğretisinin içinde ve bununla karşılaştırılarak anlam kazanan diğer olası bütünlerin arkaplanına karşı kavramsallaştırılır. Aslında, bütün fikri antropolojide ve diğer sosyal bilimlerde aşırı belirlenmiştir. Yahudi-Hıristiyan din tarihi, felsefe, modern siyaset, biyoloji ve psikoloji dâhil bunların hepsi "bütün" fikrine katkıda bulunmaktadır. Tanrının Krallığı, Cennet, hakikat kavramı, ulus-devlet, dil, ekoloji ve zihin, özellikle belirli bir düşünce tarihi-

nin bir sonucu olarak, hep bütünler olarak düşünülmektedir. Diğer bilimsel disiplinlerle, edebiyat ve siyasetle yakın etkileşim içinde olan antropoloji için durum neredeyse hiç farklı değildir ve Tylor'ın "kültür ya da uygarlıktan karmaşık bir bütün olarak" bahsedişinden bu yana antropoloji bunu tartışmaksızın kabul etmektedir. Bununla birlikte, bu sınıflandırma aynı anda çok sayıda "bütün"ün bir araya getirilmesi için retoriksel bir araç sağlar. Fakat, böyle yaparak, bütünlerin gerçekte nasıl "çalıştıklarına" dair kafamız biraz karışmış olabilir.

Parçalar ve Bütünler

Etnografyanın temel kurgusuyla ilgili yapılan bir açımlama, "sosyal bütün"ün parçalardan meydana geldiğini ve etnografik yazı içindeki pek çok kuramsal tartışmanın parça-bütün ilişkisi (formel olarak mereolojik ilişki denilen) üzerinden olduğunu göstermektedir. Parçalar ister kişiler, gruplar, kurumlar, simgeler ya da bunların bileşimleri isterse tamamen farklı bir şey olsun, genellikle "sosyal bütün"ün sadece bu parçalardan oluştuğu ileri sürülür. Dahası, etnografik metin davranış, dil, ayin, dans, sanat ve dışavurumsal kültürün diğer yönlerine dair birbirinden tamamen farklı birçok gözlem, uzamsal düzenlemeler, bunların raporları ve benzerlerinin derlemesi olan parçalardan ya da "bölümler"den oluşur. Davranış ve düşüncenin örüntülü hale getirilmiş, genellikle biçimlendirilmiş bu küçük fragmanları alan çalışması kayıtlarının unsurlarıdır; yani, bunlar "gerçek"tir (deneyime bağlı) ve daha da önemlisi, etnograf ve muhatabı tarafından mutlaka paylaşılmıştır. Fakat bir kez bu kayıtları toplamaya ve bir araya getirmeye başladıktan sonra, bunlar artık aynı şekilde deneyime bağlı değildir. "Alan çalışması deneyimi" hem sosyal yaşam deneyimi hem de içine kaydedildiği metinsel fragmanların deneyimidir.

Kitabın bölüm ve alt başlıkları, toplum fikrini "parçaların toplamı" olarak yansıtır. Sosyal bütünün karşılıklı olarak birbirini belirleyen parçalardan oluştuğu düşünüldüğünden, metinsel bütün bu metinsel fragmanlardan ibarettir. Böylelikle, toplumun görünüşteki bütünlüğü, bu derleme ve birleştirme sürecinden ortaya çıkar ve kendisi de parçalardan oluşan kitabın apaçık ve somut bütünlüğüyle daha fazla ilgisi olabilir.

Fakat sosyal bütünler ve parçaları olduğu düşünülen şeyler –yani, bireyler, klanlar, yaşa dayalı gruplar, hastaneler, uluslar, fabrikalar, vs. gibi sosyal varlıklar– arasındaki bu varsayımsal ilişki, parçalarının –yani, bölümler, başlıklar, alt başlıklar, paragraflar ve benzerleri– metinsel bütünü gerçek anlamda oluşturduğu metin ile yanlış bir analoji üzerine kurulmuştur. Bu bileşen ilişkisi "sosyal bütünler" için geçerli değildir: bunlar hiçbir suretle bu şekilde parçalardan oluşmazlar; birbirlerine "eklenmezler". Yine, etnografik verilerin gerçekleştirilmesi zor olan "tekrarlanabilirliği" bu yaygın fakat hatalı analojiyi açıkça göstermektedir: Tekrarlanabilirliğin gerçekleştirilmesi sadece metin düzeyinde zordur. Gözlemlenen olaylar, işitilen hikâyeler, hatırlanan deyimler, ezberden söylenen sözler, görülen el işleri, vs. genellikle monoton bir şekilde dönemler ve kültürler boyunca tekrar tekrar yinelenir. Tekrarlanamayan ise bunların kitaplarda yazılması, derlenmesi ve birleştirilmesidir.

İki tip bütün olduğu gerçeğinden kaynaklanan bir başka zorluk daha vardır. Bir taraftan bir bütün mereolojik bir şekilde, bir kek ve dilimleri, *Leviathan* ve uzuvları, bir grafik ve çizgileri gibi, somut bir bütün ve kendi parçaları arasındaki bir ilişki olarak kavramsallaştırılabilir. Diğer taraftan, sosyal bütünün bir sınıf-içerme kuralı tarafından oluşturulduğu söylenebilir ya da belirli niteliklerin örneklerine ilişkin sınıf olarak tanımlanabilir. E. B. Tylor'ın "karmaşık bütün" şeklindeki ünlü kültür tanımı pek çok olasılığı olan (örneğin, bütün insan

davranışları, bütün düşünceler, bütün gelenekler) az çok belirli ölçütlere göre seçilmiş bir ögeler kümesidir. Sorun, mantıksal olarak birbirinden ayrılabilir bu iki bütüncülüğün sosyolojik düşüncede neredeyse her zaman birbiriyle karıştırılmasıdır.

İlk olarak, bütün organik ve mekanik toplum metaforları toplumun parçaları ve bunların oluşturduğu söylenen bütün arasında mereolojik bir ilişki olduğunu ima eder. Bu sosyal bütün imgeleri genellikle organik bedenlerin (işlev, işlevselcilik), metinlerin (gösterge ve simgeler, hermeneutik), ağaçların (dallar, evrim), nehirlerin (akış, tarih), jeolojik ve mimari oluşumların (tabakalar, yapısalcılık ve Marksizm) veya mekanizmaların (süreç, iktisat) metaforik imgeleri üzerinden düzenlenmiştir. Mereolojik ilişki metaforik imge için de geçerli olduğundan (örneğin, bir kol ya da baş tüm bedenin bir parçasıdır, bir dal tüm ağacın bir parçasıdır gibi), aynı ilişkinin sosyal bütün ve parçaları konusunda da geçerli olduğu kabul edilir. İyi metaforların çalışma şekli basitçe böyledir. Mesele sınıf-içerme ilişkilerinin genellikle grafik imgelerde temsil edildiği gerçeğiyle daha karmaşık hale gelir. Analiz olgunlaştırılıp, detaylandırılırken, dal, organ, katman, bağ ve düğüm, beden ve akış imgelerine, yani toplum karşılığında metafor olarak kullanan aynı uzamsal ya da grafik imgelere başvurulur. Ve son olarak kategori, tür, sınıf, cins ve tip sözcükleri az çok birbirinin yerine kullanılır ve hepsi bir sınıflandırmanın parçaları gibi anlaşılır (Manley Thompson 1983: 342). Fakat kategorileri sınıflandırmaların unsurları yapan sınıf-içerme kuralları, mereolojik parça-bütün ilişkisinden dikkatle ayrılmalıdır.

Etnografyada, özellikle maddi metin parçalardan (gerçek mereolojik) oluştuğundan ve beden/metin/ağaç/nehir vs. imge-benzeri metaforlar nadiren yüzeyden uzakta olduğundan, bu ayrım genellikle birbirine karıştırılır.

Aslında, karmaşanın, etnografyanın başlıca amaçlarından biri olması gereken başarı için neredeyse zaruri olduğu görülür: okuyucuyu başlangıçta algılanamayan bir varoluşa, şaşırtıcı bir anlamlılığa, gizli bir ussallığa ya da (sadece) bir tarihe ikna etmek. Hem Yazarı hem de Öteki'yi aşan gizli bir bütünlük ya da kendine özgülük, organik ya da mekanik düzenlilik imgesine başvurmadan yazarın bu amacı gerçekleştirmesi mümkün olamaz.

Sınıflandırma retoriksel bir mecaz işlevi gördüğüne göre, bütünlük imgelemini çağrıştıran en önemli araçtır. Kabaca söylemek gerekirse, kapsamlayış ve sınıflandırma mecazları aynı madalyonun iki yüzü gibidir. Bir tarafta, kapsamlayış kendi parçalarından birisine atıfta bulunarak bütüne işaret eder; diğer tarafta, sınıflandırmacı mecaz parçaların kendini oluşturduğunu iddia emek için hayali bir bütüne atıfta bulunur. Bu durum, yazıda, eğer bütün (sosyal, kültürel, *kolektif bilinç* vs.) varsa, o zaman sunulan kanıtın onu oluşturması gerektiği iddiası biçimini alır.

Retoriksel Bütünler Sosyal Varlıklar Değildir

Sorun kısmen tasavvur edilebilecek farklı bütünlerle ilgili türlerin birbirine karıştırılmasında yatmaktadır. Bir sınıflandırma *mantığında* bir sınıf ile bir tek unsuru olarak kendisini içeren bir sınıf arasında ayrım yapabileceğimiz ya da bir sınıfı belirleyip, daha sonra bundan kendi unsurlarının bütün altkümelerini içeren bir sınıf türetebileceğimiz açıktır. *Maddi ya da uzamsal (mereolojik) bir bütün ve parçaları için böyle ilişkiler mevcut değildir.* İlk durumda, (mereolojik) bütün ve sadece kendisinden oluşan bütün birbiriyle özdeş olmalıdır. İkinci durumda, bir mereolojik bütün kendisi ve kendisinin tüm altkümeleri olamaz. Bu önermeler sezgisel olarak açıktır fakat aynı zamanda

kesin olarak da ispatlanabilir. Dahası, boş bir sınıfı, belirli bir özelliğin örneklerine sahip olmayan ya da belirli bir ölçütü karşılayıcı unsurları bulunmayan bir sınıf olarak düşünebiliriz. Boş bir mereolojik bütün, açıkça görünür bir çelişkidir (Korner 1983: 355). Bu doğrultudaki bir tartışmada, Ruben (1983) herhangi bir sosyal felsefenin "en azından bazı sosyal varlıklar ile bunların unsurları olan insanlar" arasındaki ilişkileri "bütünün kendi parçalarıyla olan ilişkisi" olarak ele alırsa, ciddi şekilde yanlış anlaşılacağını iddia etmektedir. Ne var ki bu inancın antik zamanlardan beri çoğu sosyal felsefenin temelinde olduğu görülmektedir.

Ruben ya sosyal bütünlerin insan olmayan parçalara sahip olduklarını ya da bu şekilde mevcut olmadıklarını ve eğer insanlar bir şeyin parçasıysalar o zaman bu varlıkların mereolojik terimlerle tasavvur edilen sosyal bütünler olamayacağını tartışmaktadır. Onun iddiası, bütünlerin parçası olan mereolojik ilişkinin maddi ve uzamsal özelliklerine ve bu ilişkiyle sosyal bütünlerin unsurlarını bir arada tutan sınıf-içerme ilişkisi arasındaki farklılıklara dayanmaktadır. Bir örnek bu tartışmayı daha açık hale getirecektir.

> Eğer 38 numaralı otobüsü bekleyen kuyruk kendisini otobüs kullanıcıları derneğinin 38 no'lu yerel kolu olarak oluşturursa, kuyruktaki bireyler kuyruğun üyeleri değil parçalarıdır ve otobüs kullanıcıları derneğinin yerel kolunun parçaları değil üyeleridir. Kuyruktaki bireylerin her biri maddi bir varlıktır ve bunların oluşturdukları kuyruk da öyledir. Kuyrukla özdeş olmadığı sürece hiçbir maddi varlık kuyruk tarafından işgal edilen aynı toplam uzamsal konumu tamamen işgal edemez. Diğer taraftan, otobüs kullanıcıları yerel derneği sosyal bir varlıktır ve eğer parçaları, belki de komiteleri varsa, bunlar da sosyal varlıklar olacaktır. Aynı bireyler istedikleri herhangi bir sayıda benzer dernekler oluşturabileceklerinden, eğer gerçekten bu tür bir dernek uzamsal bir konuma sahipse, başka bir

> varlık aynı zamanda kesinlikle aynı toplam uzamsal konumu tam olarak işgal edebilir. [Ruben 1983: 237]

Öyleyse retoriksel bütünler sosyal varlıklar değildir. Gözlemcinin bakış açısının genişliğine ve kapsamına ve imgelemde bunları oluşturan retoriğe bağlı bilişsel inşalardır. Sosyal bütünlerle ilgili imgeleri keyifle savunan kimileri, sosyal bütünlerin var olduğu tartışmasının bir özelliği olmaktan çok az ötesine geçebilirler. Örneğin, Emile Durkheim, gerçekte sosyal bütünlerin var olmaları *gerektiğini* çünkü bunları betimleyen metinlerin var olduğunu söylemektedir.

> Toplumlar var olmadıkça sosyoloji var olamaz ve eğer sadece bireyler varsa toplumlar var olamaz. . . Bu kitabın her bir sayfasından, tabiri caizse, bireylerin kendilerinden daha büyük bir manevi gerçekliğin hakimiyeti altında olduğu izlenimi ... çıka[caktır]. [Durkheim 1966: 38]

Durkheim'ın "tabiri caizse" ifadesi zekice gibi görünse de, dikkatleri açıkça bahsettiği gücün içinde yer aldığı "bu kitabın her sayfasından" uzaklaştırarak, inşa etmeye çalıştığı sosyal bütüne çekmektedir. Analitik "birey" olarak gözlemci ve retoriksel olarak inşa edilmiş "toplumlar" ve "manevi gerçeklik" kavramları arasındaki ölçüt farklılığını göz ardı etmektedir. 20. yüzyıl etnografyasında canlılığını büyük oranda koruyan Durkheimcı imgelemde bu kavramlar önemlidir, fakat *kavram olarak geçerliliklerine* dair tartışma onların sözde nesne olarak varlığını kanıtlamaz.

Metinlerin –kitap ya da makalelerin– parçaları gerçekliklerini, gerçekliğe karşılık gelmelerinden değil ancak ait oldukları metnin geri kalanıyla ve genel olarak metinlerin geri kalanıyla uyumlarından alırlar. Retoriksel bütün, gerçekliklerini deneyimle ilgisinden değil, fakat bütün imgesiyle tutarlılık derecesinden alan "parçalarına" ayrıldığında sorunu başka bir şekilde görebiliriz. Örneğin, Henri Bergson'un Durkheim'ın kolektif kavramıyla yakından bağlantılı din yorumu, metinsel ve

sosyal "parçaları" farkında olmaksızın birbirine karıştırarak bunu örnekler:

> Bilimin geleceği, nesnesini ilk olarak nasıl parçalarına ayırdığına bağlıdır. Eğer onu, Plato'nun iyi aşçısı gibi, doğal birleşme çizgileri boyunca kesme şansına sahipse, "kesiklerin" sayısının bir önemi yoktur; parçalara ayırma işlemi unsurlarıyla ilgili analiz yapmak için gerekli yol-yordamı hazırlayacağından, sonuç itibariyle bütünün basitleştirilmiş bir temsilini elde edebiliriz. [Bergson 1935: 96]

Burada basit bir bütünü "kesme" imgesinin analizle aynı olduğu, parçaların deneyimin unsurları olmadığı, ancak hayali bütünün ayrışması olduğu iddia edilmektedir. Metinsel parçalar sosyal "parçalarla" karıştırılmaktadır.

Benzer şekilde, dil de tek bir bütüncül gerçek olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, dil birliği oldukça net bir şekilde dilden dilleri (çoğul) üreten metinlerle yaratılmaktadır. Bu bütüncülük lehçe, sesbilim, söz varlığı, detaylandırma ya da eksiltme (karmalaşma) derecesi her düzeyde ve çoğu dilde var olduğu gerçeğine rağmen savunulmaktadır. Söz varlığı kavramı nihayetinde bir metin kavramıdır: bir sözlük. İlk kez sadece Avrupalı dilbilimciler tarafından kaleme alınan çoğu dünya dilleri için sözlüklerin ve gramerlerin dilsel birimler kavramı üzerindeki etkisi önemli olmuştur. Alanda, her bir etnograf sosyal deneyimin daima anlaşılması zor olan "bütünlüğünü" kavrayıp çözmeye çalışırken, sürekli olarak sözlüklere ve gramerlere başvurmuştur. Bunların olmadığı durumlardaysa, oluşturulmuşlardır. Malinowski'nin "corpus inscriptionum agriculturae Quiriviniensis"u [Trobriand bahçeleriyle ilgili sözcük derlemesi –ç.n.] (Malinowski 1961: 24; 1978, cilt 2: 77-210) bunun net bir örneğidir. Bu örnekte metin (*inscriptionum*) ve bir organizasyon ve sınıflandırma metaforu olarak beden (*corpus*) arasındaki analoji nettir.

Retorikten Sosyal Yapıya

Anlatısal ve etnografik betimlemenin en belirgin farklarından bir tanesi etnografyanın nispeten uzun bir sürede ve kesintili bir şekilde, benzeşmeyen ve temelde ölçülemeyen bir deneyimler dizisinden derlenmiş ve sınıflandırıcı bir şema ya da imgeye dayanarak ifade edilmiş olmasıdır. Etnografik (daha genel olarak: sosyal) betimleme düşünsel olarak tatmin edici bir kapanışa, söylemsel bir tartışmadan, olaylar örgüsünden ya da anlatı akışından ziyade şemalaştırma yoluyla ulaşır. Veriler "başlıklar" altında sınıflandırıldığından, bölümlerin bu bağlamda özel bir retoriksel anlamı vardır. Tek başına bu format olguların kendileri tarafından sağlanamayan bir başka anlamlılık düzeyi ya da türü sağlar.

Bölümler ve alt başlıklar halinde sınıflandırılmış bir monografi, okuyucuya, sınıflandırılmış bölümlerin süreksizliği, atıflar, alıntılanmış sözler, vaka çalışmaları ve benzerleri nedeniyle başka bir düzeyde bağlantılılık olduğunu aksettirmelidir. Bölümlerin ve alt başlıkların basitçe numaralandırılması, akıp giden anlatının kendisinde var olandan daha ussallaştırılmış ve daha yüksek-düzeyli bir mantık olduğunu ima eder. Özenle "bâplara ve ayetlere" ayrılmış olan Kitabı Mukaddes bu yapay sınıflandırma biçiminin paradigmatik bir örneğidir. Kitabı Mukaddes, ayrıca, fazlasıyla kendine göndermede bulunur ve dahası 19. yüzyıl ve hatta bazı 20. yüzyıl etnograflarının zihninde önemli bir yere sahiptir.

Evans-Pritchard'ın Nuerler üzerine yazdığı etnografik üçlemesi –*The Nuer* (1940), *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951) ve *Nuer Religion* (1956)– bunun iyi bir örneğidir. Bu üç cilt, sosyal yaşamın "çevre", "sosyal ilişkiler" ve "inanç" olarak üç parçalı bölünmesini ifade etmektedir. Bu ayrım bir kez yapıldıktan sonra, bu kategorilerden bir tanesine –diyelim ki akrabalığa– yapılan bir gönderme genel olarak akrabalığa de-

ğil, özellikle Nuerlerin akrabalık biçimine yapılan bir göndermedir. Aslında, akrabalık örüntüleri çeşitlidir ve başka örüntülerin içinde zayıf düzeydedir (haklarında yazılan şey genelde akrabalık olana dek). Buna göre, "Nuer akrabalığı" betimlenen (artık tarihsel ya da geri getirilemez olsa da) sözde gerçekliğe olduğu kadar, betimlemenin içinde yer aldığı kitaba da göndermede bulunmaktadır. Benzer şekilde, Nuerler arasında "kâhinler"in mevcudiyeti, bunları "rahipler"in karşısına koyarak betimleyen ve Kitabı Mukaddes'de geçen rahiplerle kâhinlere ilişkin imgeleri kasıtlı olarak anımsatan bölümle sağlamlaştırılmaktadır. Evans-Pritchard'ın kendisi "kâhinler"in "dini bağlamda siyasi aktörler ya da siyasi bağlamda dini aktörler" olarak kabul edilmesinin tamamen tercih meselesi olduğunu söylese de, bunların Kitabı Mukaddes'in kâhinleriyle metinsel olarak ayrılaştırılması meseleyi etkili bir şekilde halleder. "Nuer Rahipleri ve Kâhinleri" başlıklı bölüm pek çok yönden Kitabı Mukaddes'e, etnografik monografinin (kitabın) kendisine ve kendilerini bu şekilde gören ya da görmeyen bazı bireylere göndermede bulunmaktadır.

Söylemden ve anlatıdan farklı olarak, etnografya her şeyi kapsayan sınıflandırıcı bir çerçevenin alt "ögeleri"nden – notlar, gözlemler, metinler, (kendileri ögelerden oluşan) yorumlar– oluşur. Etnografik metin gerçekte bu "öğe-düzeyi"nden kurtulamaz. Birbiriyle bağlantılı iki sınıflandırıcı işlem vardır: "alanda" gerçekleşen uygulamalı, teknik sınıflandırma ve en açık haliyle bölüm ve alt başlıklarda ve metinsel anahtar kelimelerde ortaya çıkan düşünsel (retoriksel) sınıflandırma. Bunlar birbirleriyle bağlantılı süreçler olsa da, bir tarafta "teknik" ve diğer tarafta "genel düzen" ya da "stil" olarak kavramsallaştırılmaları yönünden ayrılırlar. Ne var ki her iki kavramsallaştırma da sınıflandırıcı serimleme şeklinin retoriksel doğasını gizler.

Meyer Fortes bunu *The Web of Kinship Among the Tallensi*'nde açıkça ifade etmektedir:

> [Akrabalık konusundaki] hocalarım müteveffa Profesör Bronislaw Malinowski ve Profesör Radcliffe-Brown'ın her ikisinin de bunu alan gözleminin gerçeklerine dayalı sağlam hipotezlerle ele almış olmaları benim şansımdı. Onların kuramları alandaki antropoloğun uygun gözlem yöntemlerine ve ulaşabileceği veri türüne uyarlamaya değerdir. [Fortes 1949: 1]

Ortaya çıkan sorunlardan birisi, davranış ve düşüncenin betimleyici ya da deneyimsel "ögeleri"nin nasıl ayırt edileceği ya da tanımlanacağıdır. Etnografik retorikle ilgili düşüncemize göre, betimleme birimlerinin doğası, betimsel metnin mikrokozmik düzeyini -alan notlarındaki "ögeler" ile tanışılan bir insan, görülen ve taslağı çizilen bir mask, katılınan bir ayin gibi etnografik temsilin "kanıtları"– iktisat, kültür, toplum ya da evrenin makrokozmosu ile ilişkilendirebilme şeklini belirler.*

Bu özellik yine büyük ölçüde Fortes'in Tallensiler üzerine yazdığı kitaplarda görülür. Gerçekte Fortes ne kendi konusunu ("Tallensiler") ne de onların toplumsal yapısını kendi eserlerine ve haritalar gibi başka metinsel kaynaklara dönüşlü göndermede bulunmadan tanımlayamamaktadır:

> Tallensilerin "kabile birliği", genel anlamda, farklı bir sosyocoğrafi bölgenin birliğidir. Bu bölgenin sınırları sadece dinamik ölçütlerle çizilebilir. Tallensiler kendi aralarında ... *bizim Tale toprağı olarak adlandırdığımız yerin dışındaki diğer benzeri birimlerle birlikte Tale toplumunun sahip olduğu tamamlayıcı segmentlerden* ... daha fazla ortak noktaya sahiptir. *Tale toplumunun bu niteliği bu kitapta yürüttüğümüz araştırma için özel bir öneme sahiptir.* Çünkü ilk kitabımızda analiz edilen klan sisteminin ilişkiler ağı ve ortak gelenek ve siyasi-törensel birlik bağ-

---

* Eski "analiz birimi" sorunu, burada ele alınanın aksine, toplumlar arası karşılaştırma yöntemleriyle ilgiliydi ve antropolojik araştırma için bir doğal tarih modelinden alınmıştı.

> ları gibi, akrabalık ağı Tallensilerin sosyal sınırlarının çok ötesine yayılmaktadır. [Fortes 1949: 2; vurgular bana ait]

Fortes'a göre, "tamamlayıcı segmentler" açıkça bütünün parçalarıdır. Bahsettiği sosyal ilişkilerin "sosyal sınırların çok ötesine" geçtiğini, sayısız şekilde çapraz bağlantılı olduğunu ve sonsuz şekilde *muğlâk* kategoriler oluşturduğunu iddia etse de, "Tale toplumunun organik bir toplum..." olduğu sonucuna varmaktadır.

> ...Tale sosyal yapısı bir bütün olarak ele alındığında, farklı sosyal ilişki kategorilerinin karmaşık bir yapısı olarak görülebilir [Fortes 1949: 341-343]

Aslında, bu "yapıyı" "Tale"lere atfetmekten çok, yazdığı kitapları bu açıdan nitelendirmek daha uygun olacaktır. *The Dynamics of Clanship* (1945) ve *The Web of Kinship* (1949) adlı iki kitabın bölümleri ayrıntılı kategori listeleri içerirken, kitap boyunca hem metnin kendisine –yani, başka bölümlerin başlıklarına ve bağlamlarına– hem de dipnotlarda, güçlendirmek adına bu iki kitaptan biri diğerine göndermede bulunmaktadır.

Böylece, alan notlarının ögeleri olan sözde betimleme birimlerinin alandaki teknik veri toplama pratiğiyle önceden tasarlanmış olduğu görülmektedir. Bir sabah yolda birisiyle karşılaşılması basitçe raslantısal bir olaydır –tuz almak üzere dükkâna giderken ya da bir sonraki görüşmeye giderken *en route* [yolda –ç.n.] gerçekleşen bir tesadüf. Bütün olası masklar arasında betimlenen mask sadece elde kalem kâğıt hazırken görülmüş olan, "en iyi kaynak kişiye" ait olandır. Fakat er geç sonuçlanan bu metin sırf bir rastlantının ürünü olamaz. Derinlemesime düşünme göstermektedir ki sadece sayım yapmak bile retoriksel bir projeyi gerektirmektedir. Sosyal gerçekliğin bazı yönlerini temsil eden makrokozmik varlıkları (taşınan petrolün hacmi, Çin'in toplam nüfusu, sürek avına giden bir Bushman'ın kat ettiği ortalama yol) sayarak, listele-

yerek, toplayarak, ortalamasını alarak ve başka sayısal ayarlamalarla, ancak sadece bu özellikler metinsel bir tartışmanın parçası olduğu ölçüde, inşa ederiz. Aynı şey ölçüm için de geçerlidir. "İntihar oranı" sadece Durkheim'ın ahlaki değerlerle ilgili projesi bağlamında anlamlı olan (Durkheim 1966) ve sadece metinsel derleme, analiz, grafik görüntüleme ve açıklama yöntemleriyle gerçekleştirilebilen bir ölçüm örneğidir. Bir Yeni Gine köyündeki toplam tatlı patates miktarının toplam domuz miktarıyla karşılaştırılması bunun bir başka örneğidir. Dahası, elde edilen oran (tatlı patateslere kıyasla domuzlar), zaman içinde değişen bir miktar olarak dikkate alındığında, "ideal" piyasa ekonomilerinin ya da denge durumuna yakın, kapalı ekolojilerde av-avcı etkileşiminden kaynaklanan nüfus eğilimlerinin periyodik artış ve düşüş özelliğini gösterir (Rappaport 1968: 153-167; Michael Thompson 1979: 184).

Bunlar gibi sayısal düzenlilikler ve bunlara dayalı tartışmalar, metinsel tartışmalara son derece bağlı olan bütüncülük tipleridir. Bir "intihar oranı"nın ya da domuzların tatlı patatese oranının kavramsal olarak intihara eğilimli bir depresyon ya da domuzları besleme deneyimiyle bir ilgisi yoktur ve hatta konu dışıdır. Yine de, sayısal olarak inşa edilmiş uygun bir bütüncülükte hem intihar hem de domuz yetiştiriciliği ele alınabilir. Ölçülemeyen deneyimler tanımlandıkları, soyutlandıkları ve ayrık hale getirildikleri retoriksel bir alanda ölçülebilir hale gelir.

Etnografyadaki sayısal yöntemler sosyolojik yazıdaki retoriksel etki gücüne küçük ölçekli varlıkların makrokozmik varlıklarla ilişkilendirilmesi amacıyla bunların maddeler halinde düzenlenmesine ve sınıflandırılmasına olanak tanıyarak ulaşır. Öncelikle, deneyimlenen gerçeklik hemen sayılar ya da oranlar veya formüller gibi bir simgesel işaretler alanına aktarılıp dönüştürülür. Bu biçimcilik bir tutarlılık duygusunu aktarabi-

lir ya da ortaya koyabilir, ancak anlamı gösteremez. Bunlar, belirli etkileşimleri sosyal yaşamın çetrefilli karmaşasından izole ederek dikkati bir yönde toplar ve indirgeyici önermelerin belirtilmesine imkân tanır. Şüphesiz bir meşruluk atmosferi yaratan fiziksel-bilimsel yöntemlere de başvurulur. Fakat en önemlisi, sosyoloji saymaya başlayabilmek için gerekli olan bir varsayıma, yani saydığı varlıkların hem ayrık hem de sonlu olduğu varsayımına dayanır. Bu nedenle, söylemsel ve anlatısal yöntemlerin başka retoriksel araçlarla ulaşması gerektiği "sonluluk" ya da "kapanış" duygusuna istatistiksel sosyolojinin kolaylıkla ulaşması şaşırtıcı değildir.

Sınıflandırıcı retorik pek çok başka retoriği de kapsayabilir ve böylece, başka türlü ölçülemez olan bir dizi ifade biçimini de içerir. İmgesel ya da imge benzeri bir "bütün" içinde başka retorikleri içermesinden dolayı dilbilimsel ya da önermeli mantıkların gerekliliklerini aşabilen sınıflandırıcı retorik, bir "makro-yapıdır." Eğer söylem, tarz, anaforez gibi büyük ölçekli (yani cümleler, tümcecikler, kelimeler ve morfemlerden daha büyük) özellikler dilbilimsel olarak anlaşılacaksa, bu tür "makro yapı"nın, bilişsel ve dilbilgisel gerçeklik kadar dilbilimsel analizdeki öteki dilbilgisel yapı özellikleriyle de uyumlu olması gerekir (van Dijk 1983). Göstergeler, basit gönderim, cümle düzeyinde sözdizimi, yazınbilim ve bürünbilim ile yakından bağlantılı olan en yaygın anlatısal mecazların aksine, retoriksel mecaz olarak sınıflandırma, makro-yapılara, kapsamlı imgelere ve yerine getirilmesi gereken bir kapsayıcılık ve analoji vaadine dayanır.

Benzer şekilde, bölümler, başlıklar, alt başlıklar ve paragrafların ana hatları, metnin akla uygun ya da bilimsel olarak meşrulaştırılmasında retoriksel olarak işe yarayabilecek ya da okuyucunun dikkatini çekmek üzere söze dökülmesine yardımcı olabilecek veya bu tür söylemin tatminkâr bir kapanışı

için elzem olan parça-ile-bütün ilişkisini ortaya koyabilecek bir mimari yapı özelliği taşır. Aslında somut olarak kitabın sınıflandırılmasında kullanılan sözcük dağarcığı bedene ("chapter",* "heading", "footnote", "spine"), doğal görünüme ("verse"** , "strophe"), ağaçlara ("leaves", "page"***), yapılara ("tables") ve yollara ("margin")**** ilişkin metaforların kullanımından başka bir şey değildir.

Son olarak, söylemsel sınıflandırma özellikle birbirinin yerini alabilen içeiçe geçmiş bilgi kategorileri olarak tasavvur edildiklerinden güçlü bir şekilde zamanı ve uzamı akla getirir. Auguste Comte, James Cowles Pritchard, Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor, James Frazer ve diğerlerinin sosyal-evrimci paradigmaları zamanı ve uzamı sadece toplum türlerinin sınıflandırılmasına değil, aynı zamanda metnin sınıflandırılmasına hizmet eden kategorilerin çok yönlü biçimlerinden birine koymaktadır.

Bu evrim paradigmalarında, zamansal öncelik (neden sonuç ya da zaman asimetrisi) mantıksal öncelikle (gerektirim/içerim) karıştırılmaktadır. Mantıksal olarak daha basit olan sosyal biçime, sınıflandırıcı mantık yoluyla, zamansal bir öncelik verilir. Foucault'nun da işaret ettiği gibi, bütün bunların ampirik ve hayal ürünü gerçeklikleri yan yana koymanın

---

* "Chapter", "kafa" anlamında olan (Latince) caput kökeninden gelir, Eski Fransızca chapitre yoluyla bölüm anlamını almıştır.

** Kıta, beyit, mısra, ayet, bölüm anlamlarına gelen "Verse", Eski İngilizce vers, Latince versus kelimesinden gelir; vertere'den gelen "furrow" (saban izi), tam olarak "bir dönemeç", "dönmek" anlamındadır.

*** "Yaprak" anlamında olan "page"; "ağaç," "odun" anlamında olan Latince fagus kelimesinden gelir.

**** Metinde geçen İngilizce sözcüklerin, sırası ile, Türkçe karşılığı şöyledir: bölüm, başlık, dipnot, sırt, kıta, anakara, yaprak, sayfa, tablo, kenar boşlukları. (ç.n.)

mümkün olduğu bir "zemin" ve bir "alan" oluşturma işlevi vardır (Foucault 1974).

Etnografya, üzerine kurulu olduğu ilk deneyimlerden ve algılardan tamamen ayrıştırılan bir nesne, bir metin olduğu gerçeğine dayanır. İster not defterinde olsun isterse bölüm başlıklarında, gerçekliğin temsili, gerçekliğin kendisiyle karıştırılmakta ve kültürün ya da toplumun olamayacağı şekillerde nesneler olarak kullanılmaktadır. Metnin kendisi, bilgi nesnesidir.

Retoriksel Kapanış Olarak Sosyal Yapı

Etnografya hayatın asıl sürekliliği ile ilgilenmelidir. Bireysel bilincin bile sonsuz olduğunu iddia eden birkaç modern romancı ve dilin görece sınırsız üretkenliğini savunan yeni dilbilimcilerle (Langendoen ve Postal 1984) birlikte artık "birimler"in (deneyimsel ya da betimsel sayılarla) var olup olmadığını sorgulayabiliriz. Sosyal yaşam temelde süreklidir de sadece metnin periyodik tekrarlarıyla mı kesintiye uğrar? Belki de tarihçi F. Pollock ve F. W. Maitland'ın şu sözlerini kabul etmek gerekir: "Bütün tarih öyle bir birlik içindedir ki, bir parçasını anlatmaya kalkışan herkes ilk cümlesinin dikişsiz bir ağı yırttığının farkında olmalıdır" (Pollock ve Maitland, 1898, cilt 1: 1). O zaman, ulusları, etnik grupları, yaş gruplarını ya da sınıfları tanımlayan görünüşteki sınırların zamana, gözlemciye ya da birbirlerine bağlı olduğu ve böylece "gerçekten" orada hiçbir biçimde olmadıkları görülür. Ne olursa olsun, bunlara her zaman kesin bir varlıkbilimsel statü atfedemeyiz.

Ne var ki bu etnografın retoriksel sorununa kabul edilebilir bir çözüm getirmemektedir. Bir metnin gerçekliğin bir betimlemesi olarak ikna edici olabilmesi için bir kapanış hissi taşıması gerekir. Etnografyada bu kapanışa, sınıflandırıcı imgelemin izin verdiği metinsel bir nesneye-gönderme ve kendine-

gönderme oyunu ile ulaşılır. Öyle görünüyor ki sosyal varlıkların ayrıklığı esasen bunları sınıflandıran ve "günlük" deneyimlerin yerine sınıflandırma mantığını koyan metinsel betimlemenin eseridir.

Etnografik monografi, betimlediği şeyi, metnin kendisi ve "toplum" ya da "kültür" arasındaki bir benzetme ile bize sunar. Bir etnografyanın aksettirdiği ayrı bir sosyal ya da kültürel varlıkla ilgili his, hem fiziksel metnin hem de retoriksel biçimin sonlanmışlığı ya da tamamlanmışlığı hissine dayanır. Bu anlamda, roman ya da seyahatnameyle benzer özellikler taşır. Roman, bir olay örgüsünü beklenen sonuçlara bağlayarak bitirir ki bu, dini ve epik anlatılar tarafından da paylaşılan bir retoriksel yöntemdir. Seyahatname kesin bir başlangıç ve bitişe sahip gerçek bir yolculuğun sonucu olarak kapanışı başarır: Seyyah yaptığı yolculukları yazmak üzere sonunda ülkesine ulaşır. (Aksi halde, sadece hayali ya da duygusal bir "dönüş" beklentisiyle sanki diğer taraftaymış gibi anlatılan bir "köken miti" –bir geri dönüş noktası olmayan bir seyahatname– ya da bir "Kökler" türünde bir anlatı olurdu.) Oysaki, etnografik monografinin "toplumu" sunuşu zamansal olarak değil, uzamsal ve mantıksal olarak gelişen bölümlerinin sıralanışı yoluyla olur.

Fakat roman her şeyi içerecek şekilde kapsamlı olduğu iddiasında bulunmazken, etnografya genellikle bu iddiayı sürdürmeye çalışır. Bölüm başlıklarının ana hatları genellikle bir katalog ya da bir ansiklopedi gibi geniş kapsamlı olma iddiasında olacak şekilde tasarlanır. Buna ilişkin modeller J.G. Frazer'ın, Karl Marx'ın ya da Malinowski'nin kendi bilgi alanlarını özlü ele alış biçimlerinde bulunur. Örneğin, Malinowski Kiriwina'ya gitmek üzere Ekim ayında S.S. Makambo adlı gemide seyahat ederken Frazer'a şunları yazmıştır:

> Araştırma konum dikkate alındığında, bütün alanı katetmeye ve gerçekten önemli olan hiçbir şeyi atlamamaya çalışıyorum. [25. mektup Ekim 1917, Trinity College Kütüphanesi]

Herbert Spencer, bu amacı, kendisinin ana hatlarını çizdiği ve Frazer'ın yapmaya çalıştığı sosyoloji türünün özdeyişi olarak kullanılabilecek biçimde etkili bir ifadeyle belirtmiştir:

> Eğer entelektüel ilerlemeler, büyük ölçüde değilse de, genelde, [dünyanın] geçmişi ve geleceği ile ilgili bilgimizin arttırılmasından ibaretse ... açıktır ki bunların hissedilir varlığının geçmişteki ya da gelecekteki herhangi bir kısmı hesaba katılmadığı sürece [bilgimiz] eksiktir. ... Sadece bu nitelikleri birleştirici bir formülle bilgi tutarlı bir bütün haline getirilebilir. [Spencer 1863: 280]

Etnografik klasiklerin bölümlerinin sosyal yaşam ansiklopedileri olduğu anlamına gelir ve bu klasikler tam kapsamlı araştırmayla bir bitiş hissi uyandırmaya çalışırlar. Etnografya değerlendirmelerine hızlıca bir bakış ortaya koymaktadır ki bir etnografyanın "kapsayıcılığı" üzerinde konuşulabilecek neredeyse kesin olan tek şeydir. Eğer kapsamlı ele alma iddiası geniş ölçüde kabul edilirse, o zaman metin toplumun yerleşik bir "hakikati" haline gelir. Toplumdan ziyade metin, bilginin nesnesi haline gelir. Belki de kültür ve toplumlara ilişkin en yaygın çağdaş analojilerden bir tanesinin, onlar "metinler gibidir" ya da kültür bir metindir (Geertz 1973) şeklinde olmasının nedeni budur.

Olayların örgüsü çözülürken, seyyah evine dönerken, gizemin ipuçları kesin olarak yorumlanırken ya da tamamlanmamışın belirsizliği nihai bir sona varırken, kapanış, olasılıkların yavaş yavaş sınırlandırılmasıyla gerçekleştirilir. Diğer betimsel bilim türlerinde olduğu gibi, etnografya için somut metin somut bir kapanış analogu ihtiyacını karşılar. Metin (etnografya) ve sosyal gerçeklik arasındaki bu ilişki bir tür ayna ola-

rak tasarlanmıştır: metnin kendisi ayrık, bitimli olduğundan, kaç kez "okunduğuna" bakılmaksızın, kitabı kapatmak bir "kapanış"ı gerçekleştirmek demektir. Bununla birlikte, bu analoji, sosyal olasılıkların sınırlarının tanımlanması yoluyla bir başka kapanış hissine de katkıda bulunur. Öteki anlatımsal betimleme biçimlerinde, çatışmanın çözümünün kaygıyı hafifletmesi, geriye dönüşün "tehlikeye atılma" hissini yaratması gibi bütüne anlam kazandıran şey anlatının bitişidir. Seyahatnamede, "son", türün kendisine ilişkin tanımı nedeniyle önceden belirlenmiştir. Nil'in kaynağının bir zamanlar "bilinmediği" anlamında "bilinmiyor" dahi olsa, seyyah bir amaç doğrultusunda çabalamaktadır. Her zaman bir sınırlı mekân imgesi, kesin bir güzergâh vardır. Aynı şekilde, misyonerin anlatısında sonu önceden kestirilebilen bir hikâye anlatılır ve kutsal kitaplarla her zaman var olan benzerlikleri sayesinde, bu son hem misyonerin hikâyesinin sonu hem de tarihin sonudur.

Diğer taraftan, monografik etnografya öteki türlerin olaylar örgüsü, güzergâh ya da başka geleneksel anlatı şekilleriyle ulaşmaya çalıştığı "kapanış"ın yerine, genellikle "sosyal yapı" olarak adlandırılan sınırlı sayıdaki sosyal olasılıkların bir temsilini koyar.

> Onu okuyalım diye doğmuş olabileceğimiz bir metin
> Güneşin hissettirdiğinden daha açık
> Ve aydan, uzlaşma kitabı,
> Öyle bir kitap ki ana fikri
> Sadece betimlemede mümkün, ölçütü kendi içinde önemli
> En verimli John'un tezi.
>
> Wallace Stevens
> "Description Without Place"

Kaynakça

Bergson, Henri. 1935. *The Two Sources of Morality and Religion*. R. A. Audra ve C. Brereton, (çev.). New York: Doubleday.

Bruner, Edward. 1982. "Ethnography as Narrative". *The Anthropology of Experience* içinde. Victor Turner ve Edward Bruner (der.). s. 139-158. Urbana: University of Illinois Press.

Clifford, James. 1983. "On Ethnographic Authority". *Representations* 1(2): 118-146.

Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. G. C. Spivak (çev.), Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dickens, Charles. 1843. *A Christmas Carol*. Londra: Chapman and Hall.

Durkheim, Emile. 1966[1897]. *Suicide: A Study in Sociology*. J.A. Spaulding ve George Simpson (çev.), New York: The Free Press.

Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer: Description of Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.

_____1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Oxford University Press.

_____1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.

Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford: Oxford University Press.

_____1949. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Oxford: Oxford University Press.

Foucault, Michel. 1974. *The Archaeology of Knowledge*. Sheridan Smith (çev.), Londra: Tavistock.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Griaule, Maurice. 1965. *Conversations with Ogotemeli*. Oxford: Oxford University Press.

Junod, Henri-Alexandre. 1927. *The Life of a South African Tribe*. (2 cilt). Londra: Macmillan.

Korner, Stephen. 1983. "Thinking, Thought and Categories". *The Monist* 66(3): 353-366.

Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Langendoen, D. Terence, ve Paul M. Postal. 1984. *The Vastness of Natural Languages*. Londra: Basil Blackwell.

MacLuhan, Marshall. 1962. *The Guttenburg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Malinowski, Bronislaw. 1978[1935]. *Coral Gardens and Their Magic.* (2 cilt.) New York: Dover Publications.

_____1961 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific.* New York: E. P. Dutton.

Marcus, George, ve Dick Cushman. 1982. "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology.* Palo Alto: Annual Reviews Press.

Miller, Arthur. 1949. *The Death of a Salesman.* New York: Viking Press.

Pollock, Frederick ve Frederic William Maitland. 1898. *The History of English Law before the Times of Edward I.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pratt, Mary Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places". *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde. James Clifford ve George E. Marcus (der.), s. 27-50. Berkeley: University of California Press.

Radcliffe-Brown, A. R. 1925. *Structure and Function in Primitive Society.* New York: The Free Press.

Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People.* New Haven: Yale University Press.

Ruben, David-Hillel. 1983. "Social Wholes and Parts". *Mind* 92: 219-238.

Spencer, Herbert. 1863. *First Principles.* Londra: Williams and Norgate.

Thompson, Manley. 1983. "Philosophical Approaches to Categories". *The Monist* 66(3): 336-352.

Thompson, Michael. 1979. *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value.* Oxford: Oxford University Press.

Thornton, Robert James. 1985. "'Imagine Yourself set down ...' Mach, Conrad, Frazer, Malinowski and the Role of the Imagination in Ethnography". *Anthropology Today* 1(5): 7-14.

Toulmin, Stephen. 1982. *The Return to Cosmology: Post-modern Science and the Theology of Nature.* Berkeley: University of California Press.

Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture.* (2 cilt). Londra.

van Dijk, Teun A. 1983. *Macrostructures: An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse.* Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Webster, Steven. 1982. "Dialogue and Fiction in Ethnography". *Dialectical Anthropology* 7(2): 91-114.

White, Hayden. 1973. *Metahistory.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

10

METİNDEN ALAN ÇALIŞMASINA VE TERSİ: POST(MODERN)-ETNOGRAFYAYI KURAMSALLAŞTIRMAK*

Roger A. Berger

Giriş: Başlıca Mecaz Olarak Alan Çalışması

> Ya çok dürüst bir adama ya da yanlış kuramları bir parça inandırıcı kılamayacak, bunları oluşturamayacak ve hiçbir fikri benimseyemeyecek kadar basit bir adama ihtiyacımız var.
> Montaigne

Modern antropolojideki metaforlar[1] ya da Williams'ın (1983) ifadesiyle "anahtar kelimeler" içinde en kalıcı olanlardan bir tanesi, belki de en kalıcısı, Gravel ve Ridinger'in (1988: vii) açıklamalı antropolojik alan çalışması

---

* Kaynak: "From Text To (Field) Work and Back Again: Theorizing a Post(Modern)-Ethnography", *Anthropological Quarterly*. Ekim 1993, Cilt 66, Sayı 4, s. 174-186. Makalenin orijinal edisyonunda gövde metinde kaynakçaya referanslar olduğu halde makale sonunda bir kaynakça bulunmamaktadır (ed. n.).

bibliyografyalarında üstünkörü bir şekilde "[antropolojinin] ayırt edici veri toplama özelliği" olarak nitelendirdikleri, "alan çalışması"dır.[2] Aslında, antropolojik söylemde "alan çalışması"na ve "alan"a yapılan göndermeler yorum gerektirmeyecek kadar sıradandır. Yine de "alan çalışması" –besbelli olsa da, belirtmek gerekir ki– modern antropolojinin *sine qua non*'ı [olmazsa olmaz –ç.n.], disiplinde törensel üyeliğe kabul deneyimi (Freilich 1970: ix) ve modern antropolojiyi Malinowski öncesi mevcudiyetinden –"masa başı antropoloji"– ayıran (bkz. Stocking 1983a) ve dolayısıyla hakikat olarak onu yetkilendiren (genellikle etnografik yetkeyi zayıflatsa bile: bkz. Clifford 1988b) en temel özelliğidir.[3]

"Alan çalışması," en "egzotik" araştırma yöresine ve görünüşte en bilindik olanlara aynı şekilde uygulanabilir olan inanılmaz derecede esnek bir terimdir. Aslında, "alan çalışması" teriminin kullanımı hem etnografları hem de etnografya okuyucularını, birbirinden son derece farklı araştırma yörelerinin, diyelim ki, sözde üçüncü dünyadaki görünüşte soyutlanmış bir topluluk ile birinci dünyadaki şehir içi bir sokak köşesinin aslında aynı ("alanlar") –ya da, en azından, eşdeğer çalışma nesneleri– olduğuna inandırır.* Elbette, bir anlamda, etnografik "alan"ın bütün dünyaya bu şekilde teşmil edilmesi bir tür demokratik tavrı temsil edebilir: sadece "ilkeller" ya da "az gelişmiş" kültürler değil, herkes incelenebilir. Ve bu tür bir küresel "alan"la, insan doğasına ilişkin genellemeler hemen hemen her yerde, hatta erişimin son derece kısıtlı olduğu en zorlu sosyal hayat mekânlarında bile, keşfedilebilir. Fakat oldukça siyasallaşmış bir başka anlamda, bu yeni "alan" tanımı,

---

* Aynı zamanda bir üçüncü dünya köyüyle aynı anlama gelen tortulaşmış bir "alan" algısı antropolojide halen mevcuttur ve zaman zaman gayrı resmi yollarla birinci dünyanın özgünlüğünü, kentsel antropolojik projeleri eleştirmek için kullanılmaktadır.

Foucault'nun panoptik bakış dediği disipline edici sorgulama düzeninin yer kürenin neredeyse her parçasına aşırı derecede teşmil edilmesini temsil etmekte ve bu nedenle çoğu kez iyi niyetli fakat sonucunda sinsi bir disipline edici kontrol şeklini akla getirmektedir.

Uzun süredir devam eden, kimi zaman da oldukça acımasız olan, (ironik bir şekilde) antropolojik, tarihsel, siyasal, toplumsal cinsiyet ve şimdi de post-modern perspektiften[4] gelen antropoloji eleştirilerine (ve öz eleştirilere) rağmen, içerisinde "çalışılan" "alan" fikri –belli başlı veya düzenleyici bir mecaz olarak "alan-çalışması"– genellikle tartışılmadan kalır. Pek çok yeni çalışmada (Boon 1982; Herzfeld 1983; Stocking 1983a; Marcus ve Fischer 1986; Clifford ve Marcus 1986; Tyler 1986; Appadurai 1986; Geertz 1988; Mascia-Lees, Sharpe ve Cohen 1989; Atkinson 1990; Manganaro 1991) etnografyanın metinsel ya da retoriksel inşaları incelenmiştir. Ne var ki kısmen Boon'unki (1980) hariç bu değerli çalışmalar, "alan"ı sorgulamadan kabul etmekte ve bütün yapısökümcü becerileri ile etnografyaların kendisine odaklanmaktadır. Foucault'nun soykütüksel araştırmaları (Foucault 1970, 1972, 1979, 1980) ve özellikle yeni küresel, yerel/muhalif karşı-tarih tartışmalarının (Fanon 1963; Worsley 1964; Kiernan 1969; Chinweizu 1975; Wolf 1982; Boahen 1987) yanı sıra son zamanlarda araştırma öznelerinin söylemsel inşalarına ilişkin tartışmalar (Said 1979; Fabian 1983; Miller 1985; Mudimbe 1988; Haraway 1989) doğrultusunda, biraz geri çekilmek ve bir hakikat söylemi olarak bilimin genel bir eleştirisinin parçası olan "alan"ın –ve daha genelde, "alan çalışması"nın– söylemsel inşasını incelemek istiyorum.[5] Antropolojide (ve aslında bütün sosyal bilimlerde) "alan çalışması"na yönelik –önce bir muamma, sonra bir hicap ve daha sonra da idealleştirilmiş bir *diyalog* (bkz. Geertz 1973: 13; Rabinow 1977: 155) olarak– o tuhaf zıtdeğerli tutum, bunu

ideolojik ve metinsel eleştiriler için oldukça çekici bir saha haline getirmektedir.[6]

Antropoloji, "alan"ı ve "alan çalışması"nı maskelemek ya da ikincil plana atmak (ve hatta bunun doğasının önemli olmadığını tasavvur etmek) için çok şey yapmıştır. Örneğin, tam da aslında antropolojiyi yetkilendiren şey olarak alan çalışması temel zorunluluk olduğunda (Malinowski'nin [1961 (1922)] *Argonauts of the Western Pacific* kitabında), etnografyanın lehine bu geri plana itilmektedir. Thompson'un (1985: 8) ifadesiyle, Malinowski "sürecin kendisinden çok, üretilen [yazının] kaydını vurgulamaktadır. ... *Argonatlar*'ın yöntem üzerine olan ilk bölümü deneyimden ziyade, metne vurgu yapmaktadır. Metinlerin, yapılan çalışmadaki bilimsel samimiyeti güvence altına aldığını iddia etmektedir."[7] Ancak "alan çalışmasının" – Malinowski'nin *Günlük* skandalına* rağmen– bu şekilde ikinci plana atılması, özellikle hermeneutik antropolojide bugün için de geçerliliğini devam ettirmektedir. Örneğin, Geertz (1973: 5-6), aynı şekilde, etnografik süreçte "alan çalışması"na tartışmasız olanak tanıyarak fakat onu daha az önemli kılacak şekilde ikincil bir unsur haline getirerek, etnografya *altında* sınıflandırmaktadır:

> Uygulayıcıların yaptığı şey etnografyadır. Ayrıca *etnografyanın ne yaptığının*... anlaşılmasıyla, antropolojik analizin bir bilgi şekli olarak ortaya çıkardığı şeyin ne olduğunu kavramaya yö-

---

* Burada, Malinowski'nin Yeni Gine ve Trobriand Adalarında yaptığı alan araştırması notlarına gönderme yapılmaktadır. Bu günlükler 1967 yılında *A Diary in the Strict Sense of the Term* başlığıyla yayımlanmış olmasına rağmen, üzerine tartışmalar 1980'den sonra, özellikle yorumcu antropoloji ortaya çıktığı dönemde yapılmaya başlandı. Tartışmalar, genellikle bir araştırmacı olarak Malinowski'nin kendisine yöneldi ve karakterinin açığa çıkan yönleri, huysuz, kafası kendisiyle meşgul, narsistik gibi tanımlamalarla vurgulandı. Bu gözlem notları, incelediği topluma karşı taşıdığı önyargılı ifadeler nedeniyle bir skandal olarak nitelendirildi (NSA).

> nelik bir başlangıç yapılabilir. Hemen söylemek gerekir ki bu bir yöntem meselesi değildir. Bir bakış açısına –ders kitaplarınınkine– göre, etnografya yapmak, dostça ilişki kurmak, kaynak kişileri seçmek, metinlerin transkripsiyonunu yapmak, soy ağaçlarını çıkartmak, alanları haritalandırmak, günlük tutmak ve benzeri şeylerdir. Fakat girişimi tanımlayan şey, bu teknikler ve kabul görmüş işlemler değildir. Bunu tanımlayan şey, entelektüel çabanın türüdür: "yoğun betimleme" konusunda... ayrıntılı bir girişim.[8]

Geertz bu şekilde bir el çabukluğuyla etnografın "alan" faaliyetini hem onaylamakta hem de reddetmektedir. Fakat tam da gerçek anlamıyla –sadece ders kitaplarının bakış açısından değil (bir metnin bakış açısı nasıl olabilir? sorusunu sormak isteyenler de olabilir)– antropologların yaptığı şey, yazınbilim anlamında, "alan çalışması"dır –Geertz'in *gerçek* antropoloji çalışmasına göre sadece daha önce geldiği için reddettiği faaliyettir. Daha doğrusu, Geertz, ders kitaplarını, benim de ileri sürdüğüm gibi, söylemsel bir biçimlenme olarak "alan"ın inşasında hayati bir rol oynadığı şeklinde insansılaştırınca, ironik olarak onun haklı olduğunu kabul edebiliriz.

Geertz'in "alan çalışması"nı yazı kültürüne göre ikincilleştirmesi, antropolojiyi siyasi eleştirilerden ve nihayetinde sabit, merkezi "çalışma"ya ilişkin gelişmeye başlayan bir postmodern yapısökümden kurtarma çabasıdır.[9] İşte burada Barthes'ın manifestosu, "*From Work to Text*" yararlı olur.[10] Barthes'ın ileri sürdüğü gibi,

> ... ister gösterilenin apaçık olduğu iddia edilsin ve bu durumda yapıt tam da bir bilimin, felsefenin nesnesi olsun, ister gösterilenin gizli, asli, aranıp bulunması gereken bir şey olduğu düşünülsün ve bu durumda yapıt bir hermeneutiğin, bir yorumun (Marksist, psikoanalitik, tematik) kapsamına girsin, yapıt bir gösterileni ele alır; kısacası, yapıtın kendisi genel bir gösterge olarak işlev görür ve Gösterge uygarlığının kurumsal bir kategorisini temsil etmesi normaldir (s. 158).

Barthes'ın yapıtı –apaçık olan ya da ortaya çıkartılması gereken– (âdeta) bir gösterilen olarak görmesi, antropolog tarafından nakledilen sınırlı, okunur (*readerly*) bir "alan"la ilgili temelci (*foundationalist*) düşünceye benzemektedir. (Alan) çalışmasının yerine, Barthes "eski kategorilerin yitip gitmesi ya da tersyüz olmasıyla elde edilen yeni bir nesne" koyar. "Bu nesne *Metin*'dir" (s. 156). Ben –*bir dereceye kadar*, Boon (1982: 151-152)'la birlikte– Barthes'ın Metin anlayışının, içerisinde hem "alan"ın hem de etnografik yazının ortadan kalktığı ve yerine başka bir şeyin, farklı bir analiz, yazı ve antropolojik uzam çeşidinin oluşmasına imkân veren bir şeyin geçtiği farklı bir post(modern)-etnografya türünün potansiyelini taşıdığını düşünüyorum.

Dolayısıyla, gerçek anlamda eleştirel bir etnografyanın, her şeyden çok, antropolojinin varsayımsal olarak doğru kabul ettiği şeyleri sorgulaması gerekir. Böyle bir durumda "alan çalışması" sağlam bir şekilde kuramsallaştırılmalıdır. Dolayısıyla, alan araştırmacılarının beraberlerinde taşıdıkları (Herzfeld'in [1983] zarif bir şekilde adlandırdığı gibi, "metindeki etnograf"ın daha az ve etnograftaki metnin daha fazla olduğu) "alan"ın bir tür ideleştirilen kurgularının ya da "kavramsal çerçevesi"nin (Pelto ve Pelto 1978: 2) kuramsallaştırılması ya da başka bir ifadeyle, "alan" etnograflarının beraberlerinde taşıdıkları kurgunun ne türden bir kurgu olduğunun kuramsallaştırılması için bazı standart "alan çalışması" el kitaplarına ya da anı yazılarına –"alan"ı üreten metinlere– bakılmasını öneriyorum.[11] Bu proje, etnografların yayınladıkları "metinler"de disiplinle ilgili bir başlangıç noktası koyması nedeniyle, elbette, imkânsızdır: çağdaş eleştirel kurama göre, bu metinlerin kendileri ortaya çıkartılabilecek bir kökeni olmayan sonsuz bir göstergeler zincirinin birer parçasıdırlar (bkz. Miller 1976). Ne var ki "alan"ın siyasallaşmış bağlamında –yani, açıkça ifade

etmek gerekirse, baskı altındaki sömürgeleştirilmiş topluluklar anlamında– geçici olarak bu metinleri bir köken olarak varsayabilir ve bir etnografik "alan"ın inşasını anlamak için inceleyebiliriz. Aynı zamanda, bundan şüphem olsa da, antropolojinin mevcut siyasal ve metinsel eleştirisi dikkate alındığında, disiplinle ilgili artık gözden düşmüş bir projenin kalıntısı olmadığı sürece geçerli bir etnografya mümkündür. Yine de, Barthes'ın esprili taslağını ve hazzın metnini (bkz. Barthes 1975, 1977b) izleyerek, post(modern)-etnografik metinselliğe yönelik son bölümde bazı açıklayıcı notlar önermek istiyorum.

Özetlemek gerekirse: antropologlar sadece etnografya yazmazlar: daha ziyade sosyal, kültürel ve tarihsel olarak inşa edilmiş bir "alan"ı da kullanırlar (bkz. Foucault 1970, 1972, 1979; Latour 1979; Fabian 1983; Haraway 1989). Yani "alan çalışması" sadece tarafsız, normatif bir terim değildir: bir tarihe sahiptir ve bu nedenle hem antropolojinin sorunlu başlangıcını ortaya çıkarır, hem de antropolojik araştırma ya da "alan çalışması" paradoksu olarak görülen, neredeyse alışılagelmiş olan, yöntembilimsel sorununu kapsar: "Antropologlar hem gözlemci hem de gözlemlenendir" (Lawless, Sutlive ve Zamora 1983: xiii).[12] Böylelikle bu "alan çalışması" eleştirisi sadece yerine bir başkasını, daha az pejoratif bir terimi koyma ihtiyacıyla yaptığımız anlambilimsel ya da terminolojik bir kelime oyunu değildir. Daha ziyade, Barthes'ın anladığı şekliyle, bu "eski kategorilerin" yitip gitmesi ya da tersyüz olması için disiplinle yüzleşmek amaçlanmıştır.

Böyle bir eleştiri, alan çalışması ve etnografya için devam etmekte olan "etik" kuralları inşa çabalarının ötesine geçmektedir. Punch'ın (1986: 80-81) ifadesiyle, antropoloji için sıkı bir etik kural koyma çabası umut vaat etmemektedir –çünkü bütün antropolojik praksise uygulanabilecek bir kurallar ya da düzenlemeler seti yoktur. Aslında, antropolojik etik ilkeleri

genellikle siyasal temsil sorunlarına ve olası zararlarına daha az, pragmatik "alan" kuralları konusuna daha fazla odaklanır (bkz. Rynkiewich ve Spradley 1976).[13] Etik tartışmalar çoğu kez alan müzakeresinin ve başarısının anlatılarına –başkalarına tamamen "yanına kâr kalan" ve yine de o konuda "iyi" hissedebildiği şeyleri ortaya döken ifadelere– dönüşür.[14] Punch'ın (1986: 83) kendisi en sonunda "alan"daki ve etnografyadaki kişisel ve mesleki etiği korumak adına –belki de bilginin en ideolojik şekli olan (bkz. Gramsci 1971: 323-333)– "sağduyu"ya başvurur.[15] Nihayetinde, antropolojik etik tartışmaları, "alan çalışması"nın temel bilgikuramlarını kabul eder ve "alan" düzenlemeleriyle ilgili gevşek bir kurallar seti oluşturmaya çalışır ve elbette, bu gerçek, bir antropoloji eleştirisi olmanın çok uzağındadır.

Bununla birlikte, devam etmeden önce –antropolog arkadaşlarımı korumak adına– bazı itirafların yapılması ve kısıtlayıcı koşulların belirtilmesi gerekir. Sözde bir üçüncü dünya ülkesinde yaşamış ve çalışmış olsam da, hiç "alan çalışması" yapmadım. Bu "eksiklik" için özür dilemiyorum ve elbette bu "alan çalışması" deneyiminin eksikliğinin söylemsel bir pratik olarak onun hakkında söylemek istediklerimi değersizleştirdiğini düşünmüyorum. Böylesi bir anlayış bir dizi meşru bilgi alanının sorgulanmasına neden olabilir: Bu ampirikçi mantığı kullanacak olursak, örneğin, gerçekte o çağda yaşamadan Avrupa Ortaçağı hakkında bir şey yazılamazdı (ya da bununla ilgili söylem eleştirilemezdi).[16] Aslında bu mantığa göre bir "alan araştırmacısı" bir başkasının etnografyası üzerine yorum dahi yapamaz çünkü Maquet'nin (1964: 51) sorusunda olduğu gibi", eğer betimleme ... sadece nesne (incelenen toplum) tarafından değil de aynı zamanda özne (antropolog) tarafından da belirleniyorsa... bir antropolog bir başkasının belirli bir toplum hakkında yazdıklarını nasıl doğrulayabilir?" Sonuç ola-

rak, sadece "alan çalışması" yapmış olanlara, yapısökümü şöyle dursun, bununla ilgili herhangi bir şey söylemesine izin verilmesi fikri bana söylemsel bir etki olarak herhangi bir anlamlı alan çalışması eleştirisine engel olan çıkmaz bir durum; bürokratik, disiplinle ait, hatta kibirli bir strateji gibi geliyor.

İlave etmek gerekir ki, benim "alan çalışması" –ve dolayısıyla antropoloji– eleştirim iyi, dürüst, *iyi niyetli* etnografların mevcut olmadığı ya da hiç olmadığı anlamına gelmiyor. Gerçekte, pek çok "alan çalışması" anısını okurken sürekli olarak çoğu etnografın (bir hayli patolojik olan bazı antropologların kendilerini de açık etmelerine rağmen), en azından Batı tarafından tanımlandığı haliyle, içten gelen insancıllığından etkilendim. Aslında, çoğu etnograf, *Fieldwork: The human experience*'ın (Lawless, Sutlive ve Zamora 1983: xi) editörlerinin ifadesiyle, "tek kelimeyle ciddi, çalışkan birer profesyonel" olabilirler. Fakat kısmen etnografın profesyonelliğinin bir sorun *olması* ve kısmen etnografyalar bir kez yayınlandıktan sonra –Jameson'ın (1981: 10) başka bir bağlamda "çevreleme stratejileri" dediği şeyin bir parçası olarak siyaset bilimciler ve teknisyenler de dâhil olmak üzere– herhangi birisi tarafından okunabilmesi nedeniyle belli bir etnografın ne kadar empatik olduğu açıkça önemli değildir. Yani, etnografyanın –kötü bir üne sahip Camelot Projesinde olduğu gibi (bkz. Berreman 1968)– bariz bir biçimde sakıncalı olması gerekmez.[17]

Bununla beraber "alan"ı idealize etmek ya da aşırı basitleştirmek istemiyorum. Bu, Clifford'un (1990: 64) da ifade ettiği gibi, bir "ideal inşa"dır ve gerçek "alan" koşulları genellikle oldukça kaotik, sert, hatta dayanılmazdır. Yani, "alanlar" sıklıkla "alan araştırmacıları" tarafından –hâkimiyet ve rahatlık değil– mücadelenin ve hayal kırıklığının mekânı olarak algılanır. Yine de, kesinlikle antropolojiyle ilgili alışılagelen şey bir tür basitleştirilmiş "alan"dır ve Clifford'un (1990: 56) ifadesiy-

le: "hâlâ büyük ölçüde yazıyla kaydetmenin, deneyimsel görüngünün yazıya geçirilmesinin, etnografyanın az çok gerçekçi betimlemelerinin kaynağı olduğu varsayılır." Ancak dünya çapında siyasal, sosyal, kültürel ya da iktisadi gerçekliklerden bir şekilde eşzamanlı olarak kesilip ayrılan sınırlandırılmış bir "alan" hayal etmek artık imkânsızdır (bkz. Clifford 1988b: 23). Gerçekte, "yerli" kaynak kişilerden öğrenilen her ne varsa doğrudan doğruya batılı söylemsel normlar açısından (bkz. Fabian 1983: 17, 21) ve bence, "alan" açısından metinselleştirilir. Genel bir disiplin *epistemesi* içinde etnografik metinler, "kendi" yerlilerini özne konumuna yerleştirmeye hizmet eder. Fabian'ın ifadesiyle,

> Hevesli ve kadrolu binlerce antropoloji uygulayıcısı tarafından tekrar tekrar yürütülen alan araştırmalarının Batı ve onun Öteki'si arasındaki belirli bir ilişki türünü koruma çabalarının bir parçası olma ... olasılığını göz ardı edemeyiz (1983: 149).

Sömürgeci ve şimdi de yeni sömürgeci düzenin sağlanması, baskı altında bulunan halklar üzerine yazan, onların temsillerini inşa eden ve nihayetinde onları yöneten etnograflar - elbette, (Ngugi [1986: 20]'nin "komprador burjuvazisi" olarak adlandırdığı sözde üçüncü dünya hükümetlerinin yeni sömürgeci memurları da dâhil), neredeyse sayısız başka görevli ordusu[18] olmadan, imkânsız değilse de, çok zor olurdu.

Taşıdıkları Şeyler

> Sonraki sabah saat 8:40'ta bir taşra otobüsüyle Bontoc'tan ayrıldık ve sabah saat 10.10'da Bugnay köyünden çok uzak olmayan Kalingaland'a girdik. Her anı bu seyahat için New York City'den aldığım Timex saatime özenle kaydettim. Diğer malzemelerim arasında bir çift terlik, bir askeri panço, bir çift kıyafet, iki battaniye, bir Kodak Pocket Instamatic 10 fotoğraf makinesi, küçük bir radyo ve şarjlı tıraş makinesi, bir kutu One-a-Day vitamin ve bir kutu da kaopectate [diyare önleyici ilacın ti-

> cari adı –ç.n.] vardı. Çantamdaki en fazla yeri bir düzine kadar defter ve tükenmez kalem kaplıyordu; kâğıtsız ve mürekkepsiz kalmaktan çok korkuyordum. –R. Lawless (1983: 20)

Lawless bir izci çocuğunun gururuyla yanında taşıdığı çok az şeyi sıralamakta ve göklere çıkarmakta, ancak elbette etnografik "yaban"a bundan çok daha fazlasını taşımaktaydı.[19] Taşıdığını itiraf ettiği şeylerin arasında –bir etikçinin (*eticist*) fark edebileceği gibi– kendi sanayi kültürünü ("kaopectate"!) de yazmaktaydı. Ancak yanında götürdüğü disiplinle (tam anlamıyla bir "yazı kültürü": bundan dolayı kâğıt ve kalemle ilgili endişesi) veya "alan"la ilgili herhangi bir bahis bulunmamakta –ve dolayısıyla her zaman her yerde mevcuttur, çünkü apaçıktır ya da bildirmeye değmez (yine, "besbelli"). Diğer taraftan, Nader "alan"a götürdükleriyle ilgili olarak çok daha açıktır:

> İlk alan çalışma[m] boyunca ve sonrasında –zımnen kabul edilen ve sorgulanmayan– bazı değerlerden etkilendim. En azından aşağıdakiler, incelemek üzere olduğumuz şeyin ne olduğunu gösteren "geleneksel etik" kurallar olarak tanımlanabilir.
>
> 1. Batılı olmayan bir kültürü incelemek önemlidir.
> 2. Bir antropolog olmak istiyorsanız, bu türden kültürleri incelemek gerekir.
> 3. Akrabalık en prestijli konudur.
> 4. Betimleme genelleştirmenin aracı olarak değerlidir.
> 5. Yeni veriler ve yeni kuramlar yöntemlerdeki yeniliklerle canlanır, bunun tersi olmaz.
> 6. Fikirlerin geliştirilmesi için önceki çalışmaların bilinmesi elzemdir (1976:169-170).

Nader, Clifford'un "katılımcı gözlemin ironik duruşu" (1988c: 93) olarak nitelendirdiği şeyin doğal değil, kültürel olduğunu net olarak göstermekte ve Lawless'ın anılarında

düşünümsel olmayan bir şekilde hem kendisine hem de "kendi" halkına yönelik bu "ironik duruş"u kabul ettiğini ileri sürmektedir. Naif bir kişi olarak onu aşağılamaya niyetlenebiliriz, çünkü zamanı "tamı tamına" kaydetmektedir. Bununla birlikte, sonunda anlaşıldığı üzere, kendisini "kendi" halkını tam olarak anlama yeterliliğine sahip birisine dönüştürmüştür. Yine de, bu dönüşümde gözlerden uzak tuttuğu şey alana beraberinde götürdüklerinin yanı sıra bunu yaparken kullandığı araçlardır.

Etnografların yanlarında taşıdıkları şeylerin, özellikle "alan"a soktukları "taşınabilir" laboratuarın daha açık bir şekilde görülebilmesi için bir yol bulmamız gerekmektedir. Ayrıca "alan"ın kendisinin nasıl bir araştırma aracı (aynı şekilde, daha sonra göreceğimiz gibi, alan araştırmacısı da bir "araç"tır) olduğunu anlamamız gerekir. Bu bölümde "alan" ve "alan çalışması" terimlerinin kendilerini inceleyerek ve çeşitli etnografik metin türlerine –özellikle antropologların yöntembilimle ilgili bilgi edindikleri el kitaplarına ve "alan" inşasının temsillerini sunan kişisel alan notlarına– bakarak bunu yapabileceğimizi öne sürüyorum. Gerçekte öyle yapsalar da, bu metinleri "alana" götürdüklerini yazan antropologların sayısı çok değildir: bir turistin el-rehberine baktığı gibi alan elkitabına (hatta bütün bir antropolog nesli için bir tür Baedeker rehberleri gibi işlev görmüş olan *Notes and queries*'in ardışık versiyonları olsa bile) bakarken karikatürize edilmiş antropologu herkes *bilir*."[20] Daha doğrusu, Foucaultcu anlamda, etnograf disipline ait bilginin bir parçası olarak bu söylemsel fikirleri yanında götürür.

Stocking (1983b: 80), parantez arasında, alan çalışması"nın kendisinin, "Haddon'un İngiliz antropolojisine kazandırdığı görülen, anlaşıldığı kadarıyla doğal ortamda araştırma yapan doğa bilimcilerinin söyleminden türetilmiş bir terim" olduğu-

nu iddia etmektedir. Terim, etnografik araştırma için doğa biliminin yetkesini talep etme girişimini ifade etmektedir (bkz. Clifford 1988b). Barnes (1963: 194), modern antropoloğun (1960'lar) karşı karşıya geldiği bazı etik sorunların çerçevesini çizerken, ilk "etnografik alan çalışmasının genellikle doğa bilimlerinde rastlanılanlara benzer koşullar altında gerçekleştiğini, ... Torres Strait adalarında yaşayan yerlilerin mikroskobik incelemeye tabi tutulduğunu ve Haddon ile meslektaşlarının onlara tepeden baktıklarını" öne sürmektedir. Barnes'ın etnografik nesnelliğe ilişkin Nuh Nebiden kalma saçma düşüncesini mümkünse dikkate almadan, modern "alan çalışması"nın icat edildiği zamanımızda dahi (retoriksel olarak ikna edici bir terim olan "alan çalışması"nın kullanımında görüldüğü gibi) bilimsel yetke ihtiyacının ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Fakat elbette bu terim, bilimsel inceleme, pek çok türden çiftlik işi ve menkul mal sayılan köleliğin de dâhil olduğu daha geniş çağrışımlara sahiptir.[21] Bu diğer anlamlar, köleler ya da çiftçiler tarafından yapıldığı şekliyle gerçek "alan çalışması"nı taklit etme tasavvurunu, başka bir Zaman'da (Fabian 1983) varolan yaşam formlarını (biyolojik "Öteki") bulmaya çalışan (tarama çalışması yapan) doğal bilimci fikrine neredeyse farkına varmaksızın bağlamaktadır. Sonuç olarak, antropologların (ve pek çok başka sosyal bilimcinin) araştırma faaliyetlerini tanımlamak üzere "alan çalışması"nı her yerde kullanması –ve sürekli olarak kullanıma sokması–, bir "doğal" bilim olarak faaliyeti meşrulaştırma ihtiyacı ile daha eski, görünüşte daha az yabancılaşmış doğal çalışma biçimine yönelik isteği birleştirir.

Kendisini oluşturan parçaları analiz ettiğimizde, "alan çalışması"nın ideolojik dayanaklarını daha iyi anlayabiliriz: etnografik "alan" ve "çalışma". Evrilen tanımlarının ortaya koyduğu gibi, kendi etimolojik tarihinin kırdan daha fazla

kentin yükselişiyle güçlü bir bağlantısı olduğu görünse de, "alan", elbette pek çok anlama sahiptir: ilk olarak, "bir parça yer", daha sonra "kasaba ya da köye karşı kır" ve nihayet, "tarıma ya da meraya ayrılmış bir parça arazi ya da toprak."[22] Etnografyada, terim bu etimolojiyi muhafaza eder ve bir disiplin düşüncesi (bir çalışma "alanı"nda olduğu gibi) ile belirli bir araştırma yöresi (bir "alan") arasındaki uygun anlambilimsel birleşimi neredeyse bilinçsizce kullanır. "Alan" artık disiplindeki "çim üstünde fillerin" savaşını yansıtan ama daha çok iktisadi mecaz olarak anlaşılan bir tür iyeliğe de işaret etmektedir: bir antropolog, öylesine de olsa, incelediği toplumdan bahsederken "benim halkım" (*"my people"*) dediğinde, aslında farkında olmadan kişisel mülkiyet olarak "alan" mecazını kullanıyordur. Hatırlatmak gerekir ki, bu "alan" etnografik kuramda sık sık tekrar edilen bir özellik olarak disiplin tarafından üretilir. Ne var ki "alan"ın sadece disiplin tarafından üretilmediğini vurgulamak gerekir. Etnografik "alan", kültürel bir inşa, disiplinin bir yan ürünü, söylemsel bir etki, söylemsel biçimlenme olan antropolojinin de bir parçasıdır. Antropoloji olmadan ne "alan", ne de çalışmanın "nesnesi" olmaz *ve* "alanları" yaratma gücü olmadan antropoloji de olmaz. Gerçekte, "alan", Foucault'nun (1980: 93) "iktidar aracılığıyla gerçeğin üretimi" (bkz. ayrıca Foucault 1979: 27) olarak adlandırdığı şeyin temel bir parçasıdır. Bu sadece etnografik olguları üreten "kuramsal çerçeve" değildir, ancak içerisinde kavramsal bir çerçevenin "olgu"ları üretebileceği bir "alan"ın oluşumunu mümkün kılan disiplinin iktidarıdır. Bizim normatif "alan" anlayışımız "alan"ı üreten iktidarı saklama işlevi görür. Bir başka ifadeyle, "alan", batılı hegemonik iktidarın gizli biçimlenişidir.

Kültürel olarak inşa edilmiş bu "alan"ın "doğallaştırılması"na (bkz. Culler 1975) yönelik çabalar, standart "alan çalışması" el kitaplarında –herhangi bir disiplinde sorgulamadan

kabul edilenlerle ilgili pek çok şeyin genellikle açığa çıktığı türden metinlerde– yer almaktadır. Crane ve Angrosino'nun *Field Projects in Anthropology* (1973) ve Pelto ve Pelto'nın *Anthropological Research* (1978) gibi, bu tür standart "alan çalışması" el kitapları geleceğin antropologları için araç ve yöntem sunmak üzere bulunmaktadırlar. Bunlar bir "alana" nüfuz etmek için gerekli çeşitli araştırma tekniklerini (katılımcı gözlem, kaynak kişi görüşmeleri, yapılandırılmış görüşmeler, tarama çalışması ya da anketler ve başka "sözel olmayan teknik" türleri [bkz. Pelto ve Pelto 1978: 67-122]) tanımlayıp tartışmakta ve sistematik bir "alan" yaklaşımını özetlemektedirler: bir "alan"da dil öğrenip –ya da bunun becerisini geliştirip– kabul görmeye çalışılırken, önce nüfus sayımı ya da bölgenin haritalandırılması ile başlanır, arkasından maddi varlıkların envanteri ve benzerleri gelir (s. 177-250). Bu tartışmalar açıkça ya da üstü örtülü bir şekilde kişinin bir hükümet görevlisi (ajan, vergi memuru ya da kamulaştırma memuru) olduğu şeklindeki "doğal" şüpheleri giderme ve sosyal yaşamın bilinçli ya da bilinçsiz olarak meraklı bakışlardan gizlenen özelliklerine erişim sağlama stratejilerine de odaklanmaktadır. Pelto'lar (s. 182) bu süreci gelişigüzel biçimde "etki yönetimi" olarak tanımlamakta ve "alan çalışması sanatında başarının, büyük oranda, daha önceden topluluk içindeki sosyal beklentilerin bir parçası olmayan türden bir bilgi edinme davranışını meşrulaştıran çok özel bir sosyal rolün tesis edilmesine dayandığını" ileri sürmektedir. Bu, batılı siyasi merkezlerdeki imaj teknisyenleri tarafından normalde halkla ilişkiler ya da daha alaycı bir ifadeyle "yanlılıkla hazırlanmış haberler" olarak adlandırılan bir tür manipülasyonu tanımlamanın ilginç bir yoludur. Bütün bu faaliyetler, elbette, etnografik "alan"ın inşasına katkıda bulunmaktadır: kültürel düzenlilikleri keşfetmeye (ya da yaratmaya) dönük doğal stratejiler olarak onların kendilerine ait inşalar

olduğunu gizleyerek, metaforik "alan"ın gerçek kılınmasına yardımcı olurlar.

Fakat en önemlisi, bu el kitapları bir "alan"ın –genellikle bir "topluluk" ile eş anlamlı olarak anlaşılan bir araştırma yöresinin– var olduğunu varsayarlar. Pelto'ların ifadesiyle,

> Antropologlar sosyal birimler olarak toplulukların *doğallığıyla* ilgili bazı varsayımlarda bulunmuşlardır. Genellikle köylerin ya da kasabaların, bireysel davranışı etkileyen önemli değişkenlerin ya da etmenlerin çoğunun yerel sistem içinde bulunduğu "eksiksiz" sosyal sistemler olduğu düşünülmektedir. Dış dünyadan gelen etkilerden de bahsedilmeli ve betimlenmelidir, fakat genellikle bunların yerel kültürel örüntülerden ve özellikle topluluğun sınırları içinde görülen birincil, yüz yüze sosyal ilişkilerden daha az önemli olduğu düşünülür (1978: 178, vurgular eklendi).

Crane ve Angrosino (1974: 181), Arensberg ve Kimball'ı takip ederek, benzer bir şekilde, "topluluğun, çocukların ve yeni katılanların sosyokültürel sürecin üyeleri olarak kendi statülerini ve rollerini öğrendiği bir vasıta, bir sosyalleştirme ve kültürleme aracı" olduğunu ileri sürmektedir. Bir "topluluğun" yeni üyelerini sosyalleştirirken ve kültürlerken medyanın (televizyon, radyo, basılı malzemeler) ve kurumların (Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları) baskın rol oynadığı çağdaş batılı toplumda bu iddialar oldukça şüpheli olduğu gibi, antropologların (ya arka çıkan ya da dostça davranan bir yabancı olarak) varlığının o topluluğun küresel iktisatın ve bilgi ağının bir parçası olduğuna (ya da haline geldiğine) ilişkin yeterli bir kanıt sunduğu sözüm ona soyutlanmış "topluluklar" –Malinowski sonrası antropolojinin ekmek kapısı– için de aynı şekilde sorunludur (bkz. Pecora 1989). Yine de bu topluluklar hâlâ doğal araştırma yöreleri, sınırları belli "yerel bilgi" varlıkları, Pelto'lara (1978: 178) göre antropologların hem "standart fiziksel" hem de "daha ayrıntılı psikolojik ihtiyaçla-

rını" karşılayan "alanlar" olarak görülmektedir.[23] Bu, görünüşte düşünümsel olmayan, sorunsallaştırılmamış doğal bir "alan" varsayımında oldukça rahatsız edici bir şey vardır. Fabian'ın ifadesiyle,

> Emperyalistler ve benzer şekilde pek çok (Batılı) emperyalizm eleştirmeni tarafından paylaşılan eski ama süregelen bir mite göre, sömürge güçleri azimle fethetmiş, işgal etmiş ya da iktidarını kurmuştur. Bu mitin tamamlayıcısı, aniden sömürge olmaktan kurtulma ve bağımsızlığını kazanma şeklindeki benzer fikirlerdir. İster askeri araçlarla, dinsel ve eğitsel telkinlerle, idari önlemlerle, isterse, şimdilerde daha yaygın bir şekilde, dış yardım adı altında karmaşık parasal ve iktisadi manipülasyonlarla yürütülsün, her ikisi de *tekrarlanan* tahakküm edici davranışlara, pasifleştirme kampanyalarına ve başkaldıranların bastırılmasına ilişkin var olan çok güçlü kanıtlara yeterince kuramsal önem verilmesinin aleyhinde çalışmıştır (1982: 149).

"Alan" fikri –"kabile," "ilkel" ya da "az gelişmiş" kavramlarında olduğu gibi– Galtung'un (1967) "bilimsel sömürgecilik" olarak adlandırdığı söylemin bir parçasıdır ve etnografik öznenin *süregelen* ötekileştirilmesine ("*tekrarlanan* tahakküm edici davranışlara") katkıda bulunur. "Alan" metaforik olarak insanları bitki ya da böcek düzeyine indirger ve onları kaçınılmaz olarak "tarihi olmayan halklar" olarak görür (Wolf 1982). Antropologlar kendi konumlarını özneleriyle empati kuran gözlemciler ve hatta onların savunucusu olarak belirledikleri günümüzde dahi, metaforik olarak öznelerini yorumlayıcı sınırlar içinde sabitledikleri bir "alan"ı dayatırlar. Bir "topluluğun" elbette coğrafi olması gerekmez. Crane ve Angrosino (1974: 185)'nun net olarak ortaya koydukları gibi demografik ya da açıkça siyasi de olabilir. Yine de bu gibi durumlarda coğrafi olarak sınırlandırılmış bir topo [yer –ç.n.] düşüncesi –metaforik bir izdüşüm olarak "alan" var olsa bile, kelimenin tam anlamıyla, bir "alan"– araştırma sürecinin ayrıl-

maz bir parçasıdır ve nostaljik olarak Malinowski'nin (ya da Radcliffe-Brown'un ya da Rivers'ın ya da Mead'in) "alan çalışması" deneyimini tekrarlama ihtiyacını açığa vurur.

"Alan"ın inşasına eşlik eden şey elbette antropolojik "alan araştırmacısı"nın icadıdır. Bir kimse hem "alan araştırmacısı" olup hem de batının kendi "Öteki"siyle karşılaşmasının bütün tarihini beraberinde taşımadığını iddia edemez. Gerçekte, modern, Malinowski sonrası antropoloji "alan araştırmacısı" tanımlaması bakımından kendi metaforlarındaki doğalcı kökenlerini açığa vurur. Mead (1973: 248) antropologu bir "kayıt cihazı" olarak tasavvur eder. Crane ve Angrosino (1974: 3) terimi tırnak içine alarak rahatsızlıklarını dile getirseler de, antropologu aynı şekilde tanımlarlar. Pelto'lar (1978: 67) bize "alan araştırmacısının temel araştırma aracı olduğunu" bildirirler. Bazen, antropologlar etnografları zihinlerinde canlandırırlarken onları bir tür araç olarak nitelendirirler. Barnes (1963: 195) ilk antropologları bir "mikroskop" olarak tahayyül etmektedir. Pelto'lar (s. 53) "(insan kamerası gibi) izleme ve (kayıt cihazı gibi) dinlemenin gerçekte işlevselleştirilmiş bütün antropoloji tanımlarının ana unsurlarını oluşturduğunu" belirtmektedirler. Fakat –"alan" inşası anlamında– "alan araştırmacısı"nın bir "araç" olarak görülmesi ne anlama gelmektedir? Bir araç olarak antropolog (bir "kahraman"dan çok "kaopectate" gibi [Sontag 1966b]) gözlemci ve gözlemlenen arasındaki bir kültürel farka, yani araçları olan bilimsel, (post-)endüstriyel kültür ve "ilkel" ya da, bu durumda, araçlardan yoksun olarak tanımlanan tâbi bir kültür arasındaki farka işaret etmektedir. Bu öteki halk sadece "kabilesel kodların gücünü ve emirlerini" (Malinowski [1922] 1961: 11), hatta kendi bakış açısını (Geertz 1983) bilmemekle kalmaz, ne bildiğini bilmek için gerekli araçlardan (bu durumda, antropolog ve ayrıca disiplin ve "alan"-dan) da yoksundurlar. Dolayısıyla, bu temel anlamı çerçeve-

sinde, antropolojinin etnomerkezcilikten kurtulma ideali imkânsızdır çünkü bir "araç" olarak "alan araştırmacısı" kaçınılmaz bir şekilde batılı araçsallığın bir başka kültüre yayılmasını temsil etmektedir.

"Alan"ın altında yatan mecaz etnografik araştırma sürecinin –bir alan seçimiyle ilgili– bir başka boyutunda da bulunabilir. Crane ve Angrosino (1974: 3) bir araştırma yöresinin seçiminde "kişisel etkenlerin" başta geldiğini ileri sürerken, N. Diamond (1970: 120) kendi "alan" seçimini "şans"ın belirlediğini söylemektedir. Ancak bir "alan"ı seçme süreci bundan daha karmaşık olmalıdır. Genellikle disipline ait düşüncelerin şekillendirdiği antropolojik iktisat sıklıkla bir öğrencinin "alan" seçimini belirler (ya da en azından büyük oranda teşvik eder). Pelto'lar "alan" için "bazı ortak eğilimlerin" tanımlanabileceği yorumunu yapmaktadırlar:

> Kasaba ve diğer köylerden nispeten daha uzakta olanlar arasında tipik bir köy (ya da mezra ya da bölge) ararır, çünkü onların "daha katışıksız" oldukları düşünülür. Diğer taraftan, araştırma için seçilen topluluk sosyal olarak katlanılabilir olmalıdır. Antropologlar aynı özelliklere sahip olan (ve hatta sahip olmayan) topluluklar içinden işbirliğine yatkın ve dost canlısı görünen toplulukları inceleme eğiliminde olacaklardır (1978: 179).

Pelto'lar ayrıca bazı antropologların "atipik topluluklar" aradıklarına işaret etse de, "işbirliğine yatkın ve dost canlısı" yerliler fikri üstü kapalı şekilde neden bazı insanların "işbirliğine yatkın ve dost canlısı" iken başkalarının daha az böyle olduklarının göz önüne alınmasına engel olmaktadır. Antropolojinin en iyi bilinen örneklerinden birinde, Evans-Pritchard (1940) Nuerlere karşı asayişi sağlayıcı "son" askeri operasyondan hemen sonra "alan"a gelmiş olmasına rağmen, onların kendisiyle işbirliği yapmaktaki –kendisi bunu "alışılmadık biçimde düşmanca" olarak nitelendirmektedir (s. 11)– isteksizli-

ğine dikkat çekmektedir.[24] Bu durumda "alan" seçimi açıkça siyasal erişim, "pasifleştirilmiş" –ya da en azından, kontrol altına alınmış– yerliler, araştırma eğilimleri ve elbette tesadüfler ile yakından bağlantılıdır, hatta belki de bunlar tarafından belirlenir. Dentan kendi anılarında bu fikri desteklemektedir:

> İlk olarak, çalışmalarımızı yürüteceğimiz yer olarak Endonezya'yı seçtik çünkü bölgeye girmemize yardımcı olmak isteyen birkaç Endonezyalı arkadaşımız vardı. Ne yazık ki yoğun bir Endonezya dili dersi aldığım ilk yıl içinde Endonezya ve Birleşik Devletler arasındaki resmi ilişkiler kötüleşti ve Endonezya büyükelçiliği üç aylık oturma izninden daha fazlası için bize vize vermedi. Şu anda dünyanın içinde bulunduğu durumun pek çok olumsuz yönlerinden bir tanesi, tüm büyük uluslar kasten ya da istemeyerek kendi sınırları içindeki etnik azınlıklara kültürel soykırım uygularken, antropologların bu kaybolan ve eşsiz insan yaşam şekillerini kaydetmelerinin genellikle yasak olmasıdır (1970: 91).

Belki de 1965 yılında –Birleşik Devletler tarafından açıkça desteklenen bir felaket olarak– Endonezya'da gerçekleşmiş olan trajedi bunun daha da "nahoş" yönlerini gösterebilir (bkz. Pecora 1989).* Fakat eğer etnografik "alan" mecazıyla ilgili bir derdimiz varsa, diğer etkin bir terim olan etnografik "çalışma" ne olacak? "Alan *çalışması*" mecazına odaklanmak bizi oldukça rahatsız edici bazı sorular sormaya zorlamaktadır: Antropologların *yaptığı* ne işe yaramaktadır? Çalışma kim için yapılmaktadır? Çalışma incelenen insanların çalışmasından nasıl farklıdır? Wagley kendi "alan çalışması" anılarında, etnografik ve yerel "çalışma" arasındaki farkı gerçek anlamda göstermektedir:

---

* Endonezya'da, 1965 yılında "30 Eylül Hareketi" denilen bir grubun bazı generalleri kaçırdığı ve bu grubun komünist olduğu iddia edilerek, komünist olduğundan kuşkulanılan 500 binden fazla insanın öldürüldüğü büyük katliam. (NSA)

Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific*'in girişini hayranlıkla okuduğumdan, elbette alan çalışması katılımcı gözlemi içermeliydi. Fakat "katılımcı gözlem" tekniğine olan ilgim, komşum Manuel Aguilar ve iki oğluyla birlikte üç gün boyunca bir bahçenin yabani otlarını temizleme işinde *çalıştıktan* [italikler bana ait] sonra azaldı. Her sabah yaklaşık saat altıda köyden ayrılıp bahçeye gitmek için bir kilometre kadar yürüyorduk. İnanılmaz derecede dik dağ yamaçlarına ekilmiş mısır sıraları arasında çapa yapıyorduk. Sabah saat 11 gibi karısı Juana biraz *tortilla, posol* ve ılık kahve getiriyordu. Daha sonra öğleden sonra yaklaşık saat dörde kadar *çalışmaya* [italikler bana ait] geri dönüyorduk. Yaklaşık 13 yaşlarında bir erkek çocuğu olan Pascual'aya bile güçlükle yetişebiliyordum. Sakarlığımla oldukça dalga geçiyorlardı. Her öğleden sonra o kadar yorgun geliyordum ki, akşam yemeğimi erkenden yedikten sonra günlük deneyimlerimi not almaksızın kulübeme geri dönüyordum. Kısa süre sonra bunun üretken bir etnografya olmadığına karar verdim. Sabah saat altıda onlarla birlikte gidip öğleden sonra 3'te geri dönmek ve gün boyu bir çalının altında oturup ne kadar ilerleme kaydettiklerini ölçmek tamamen katılmaya çalışmaktan çok daha iyiydi (1983: 12).

Wagley, nükteli bir şekilde, yaptığı şeyin tam olarak çalışma olmadığını –ya da en azından kendi komşusu ve komşusunun ailesinin yaptığı çalışma gibi bir çalışma olmadığını– kabul etmektedir. Aslında, fiilen alanda çalışmak etnografyaya engel olmaktadır –ve belki de imkânsız kılmaktadır. Bu durumda, "alan çalışması" ne anlamda alan çalışmasıdır?

Etnografın çalıştığından –antropolojinin emek işi olduğundan– şüphe yok, fakat bu çalışma daha çok sanayileşmiş bir kültürün iş erbabı /soruşturmacısı tarafından yapılan işe benzemektedir. Aslında, etnografik çalışma ironik olarak etnografın başka bir halkın çalışmasını incelerken genellikle Taylorvari bir verimlilik uzmanı konumunda olması, birinci-dünyada bulunan türden iş bölümüne benzer.[25] Katılımcı-gözlem

yönteminde ısrar eden Malinowski ([1922] 1967: 18)'nin kendisi, muhtemelen farkında olmaksızın, araştırmacı "köyde yerli yaşamını izlemekten başka bir *işi* [italikler bana ait] olmadan yaşarken, gelenekleri, törenleri ve kişiler arası etkileşimleri tekrar tekrar görür..." diye yazmaktadır.[26] Jongmans ve Gutkind'in *Anthropologists in the Field* (1967) kitabının kapağında, etrafında muhtemelen devam etmek için bir tür emir almak üzere bekleşen üç yerlinin olduğu bir antropologu (sigara içerek, bir pusulaya bakarken) resmeden tipik bir fotoğraf bulunmaktadır. Elbette özneleriyle birlikte çalışan antropologlar da vardır, fakat pek çoğu –özellikle, Boissevain (1970: 72)– kişisel "alan çalışması" anılarında "kendi" halkı karşısında konumlarının tuhaflığından bahsetmektedir:

> Farrug halkının da uyum sağlama sorunları vardı. Onların arasında merak konusu olan bir yabancı vardı. Bir ailem vardı ama başkaları gibi işe gitmiyordum. Her zaman ortalıktaydım ve çok fazla soru soruyordum.

Pelto'lar (1973: 254) yerel kabulün nasıl sağlanacağını ya da "sahne arkası"na nasıl girileceğini tartışırken, "biraz bahçıvanlık ya da çobanlık yapmak gibi gözle görülür yararlı bir çalışmanın bir yakınlık olarak anlaşılabilecek olumlu bir mesaj taşıdığını" dahi söylemektedirler. Ayrıca modern etnografın, genellikle batılı sınai kuruluşlarını (parodi değilse bile) yansıtan bir başka "alan" yapısı olarak, "alanda bazı asistanlarının olması gerektiği" (s. 277) yorumunu yapmaktadırlar.

Böylece "alan çalışması" ve "alan"ın sadece birer normatif terim, disipline ait birer kural ya da antropologların yaptığı ya da içinde çalıştığı şeyin bir kısaltması olmadığını anlıyoruz. Daha doğrusu bunlar bir dizi kuramsal kavramı ve ideolojik pratiği somutlaştırmaktadır. Bu makalenin, başka hiçbir işe yaramasa bile, insan bilimlerinde yer alan araştırmacıların yazılarında ya da günlük konuşmalarında "alan" ya da "alan ça-

lışması" gibi terimleri kullanırken tam olarak ne kastettiklerini düşünmelerini sağlayacağını umuyorum. Fakat benim amacım araştırma sürecindeki kontrol edilemeyen bir değişkenin tanımlanmasına ve böylece kontrol edilmesine yardımcı olarak antropologların bilimsel yetkesini arttırmak değildir. Aksine disiplinde daha büyük bir tarihsellik anlayışını teşvik etmek ve insan bilimleriyle mücadele etmektir –tarafsızlıklarının ve nesnelliklerinin yerindeliğini sorgulamaktır. "Batılı olmayan" öznelerin batılı entelektüel ve siyasal hegemonyaya yönelik sömürgeci karşılaşmanın ilk anında başlayan ve bugüne kadar devam eden meydan okumalarında olan şey budur. Said'in (1990: 29) açıkça ortaya koyduğu gibi,

> dünyanın sömürge ya da periferi bölgelerinden olan entelektüeller ... bir zamanlar yalnız Avrupalıların menfaatine ayrılmış, artık Batılı merkezin tam kalbindeki direnişe ya da revizyonizme karşı uyarlanmış bilim ve eleştiri silahlarını, tekniklerini, söylemlerini kullanarak metropollerle seslenmektedirler.

Etnografik "alan çalışmasını" düzenleyici bir mecaz olarak –söylemsel bir inşa olarak– kabul ederek, biz de bu siyasal eleştiriye katılabiliriz.

Ne var ki etnografyanın siyasal yapısökümü asla antropolojiyi yeniden oluşturamaz, çünkü disiplin kendisini "alan"ından ya da "alan çalışması"ndan ayrı tutamaz."[27] Bunun yerine, bütün disiplinin –bence– Barthesçı Hazzın Metnin'nde yer aldığı şekliyle toptan metinsel bir dönüşümünü araştırmamız gerekir. Bu tür bir dönüşüm yazı kültürüyle bağını tamamen koparacak, etnografik "alan"ı tamamen parçalayacaktır. Elbette, kendini gerçekten ve bilerek yeni sömürgecilikle siyasal olarak mücadele etme işine ya da dünyanın baskı altındaki iktisadi yapılarının "geliştirilmesine" ya da sadece ötekilerin kültürlerini incelemeye adamış olanlar, bunu aynen yapmaya devam etmekte serbesttirler, fakat benim önerdiğim etnografik

pratik türüyle, bu tür çalışmayı "antropoloji" başlığı (ya da hapishanesi) altında meşrulaştırmak konusunda da serbesttirler.

Ve Tekrar Geriye: Metinselleştirilmiş Alanlar

> Alan çalışması Barthes'ın tanımladığı şekliyle bir metnin bazı özelliklerini göstermiyor mu? Bir faaliyet ya da bir üretim olarak tecrübe edilmiyor mu? Alan çalışması (kültürler arası) kuralların sınırlarında bulunmakta ve dolayısıyla "doxa'ya sebep olan" değil mi? Ve alan çalışması sürekli bir bulmaca değil midir? Böylece, gösterilen sonsuza kadar ertelenip, gösterenin (özellikle başka bir dilde) *rolü* merkeze alınamaz mı? Alan çalışması süreci çoklu, heterojen düzeylerden ve tözlerden kaynaklı olarak çoğul değil midir? "Çoktan okunmuş ve söylenmiş" olanı bulacağımızı düşündüğümüz fakat böyle kesin bir tekrarın mümkün olmadığı bir yer değil midir? (W. Weiss, R. Berger'a yazdığı bir mektupta...)

Tek kelimeyle, hayır. Ya da en azından henüz değil. "Alan çalışması" bir faaliyettir, ama artık sadece daima sürmekte olan bir inşa olarak mümkündür. *Üretilmiştir*, fakat "kuralların sınırlarında bulunma"maktadır; çünkü hâlihazırda inşa edildiği şekliyle "alan çalışması" bütünüyle kurallara-bağlı bir üretimdir. Dahası, "alan çalışması" asla kültürler arasında var olamaz çünkü antropolojiye göre, var olabileceği böyle bir yer yoktur. Aslında, hemen hemen hiç kimse "anahtar sorular"ın (Pelto ve Pelto 1978: 216) cevaplarının asla bulunamayacağı düşüncesiyle "alan çalışması"na başlamayacağına göre "alan çalışması"nda gösterilen asla sonsuza kadar ertelenemez ya da sonraya bırakılamaz. Bir kimse "alan çalışması" sırasında temel hipotezi değiştirebildiği halde, bir hipotezin mevcudiyeti etnografın zaten bir şey aramakta olduğunu göstermektedir. Mead'in (1973: 246) ifadesiyle, antropolog "bulabileceği düzenliliklerin kendi alan gözleminin doğasına bağlı olduğunu

öğrenmiş olmalıdır." Eğer bir antropolog belirli bir süre geçtikten sonra hâlâ bir kültürle ilgili hiçbir şey bilmiyorsa, araştırmacının daha önceden var olan bir kültür kavramına uygun bir örüntüyü fark edemediğini düşünmek akla yatkındır.

Bunun yerine, antropologların yapmaları gereken (ya da yaparsa iyi olacak ya da yapabileceği) şey kendi (alan) çalışmalarını bırakmaktır –Barthes'ın önerdiği gibi Yapıttan Metne geçmektir. Barthes (1977b: 162) etkileyici bir şekilde şöyle yazmaktadır:

> Metin ("okunabilir olmaması" nedeniyle) yapıtı (yapıt imkân verirse) tüketim durumundan ayırır ve bir oyun, faaliyet, üretim, pratik olarak bir araya getirir. Bu, metnin, yazma ve okuma arasındaki mesafenin kaldırılması (ya da en azından azaltılması) için çaba gösterilmesini gerektirdiği, dolayısıyla bunların tek bir anlamlandırma pratiğinde birleştirilerek okuyucunun yapıt içine yansımasının güçlendirilmesinden başka hiçbir yolun olmadığı anlamına gelir.

Bu şekilde, alan çalışması ve etnografya arasındaki ilginç hiyerarşik emek ayrımı ortadan kalkar –bunlar eşitlenir ya da tek (veya en azından hemen hemen tek) olur. Ayrıca Geertz'in anladığı anlamdaki "etnografya" gibi sadece bir tane değil. Aslında, Barthes'ın işaret ettiği gibi, antropoloji, sadece "alan" "Papazın (mürşidin) yazısı olmadan ... okun[ması için] çoğul" olduğunda değişecektir. *From Work to Text*'de Barthes şöyle yazar:

> Metin çoğuldur. Bu da sadece birkaç anlama sahip olduğunu değil anlamın en çoğuluna ulaştığını ifade eder: *azaltılamayan* (ve geçerli olup olmadığına bakılmaksızın) bir çoğul. Metin anlamların birarada var olması demek değildir ama bir geçit, bir köprülü kavşaktır: böylelikle, liberal de olsa, bir yoruma değil, fakat bir patlamaya, bir saçılıp yayılmaya verdiği karşılıktır. Yani, metnin çoğulu içeriğinin muğlâklığına dayanmaz, ancak gösterenlerinin dokusunun (etimolojik olarak tekstil bir doku,

dokuma kumaştır) *stereografik çoğulluğu* olarak adlandırılabilecek şeye dayalıdır (1977b: 159).

Metin –alan çalışması değil– "çoğuldur," (bu sesler kadar gramer dışı) anlamlardır ve bu anlamlar birbiri üstüne biner ve hızla çoğalırlar –belki de sonsuza kadar. Yani, metin sabitlenemez –kendisinden soyutlanabilecek aşkın anlamı yoktur– çünkü Metin gösterilen değil gösteren seviyesinde işler. Bu şekilde, Metin –ya da post(modern)– ve yeniden icat edilip edilmediğine bakılmaksızın, bir antropoloji- yorumcu bir üstünlük, bütün ötekilerinden daha iyi anlam için bir mücadele gerektirmez.[28] Daha ziyade, Sontag'ın hâlâ etkili olan yoruma karşı otuz yıllık manifestosunu biraz düzeltmek gerekirse (1966a: 14), "metinselleştirilmiş bir alan"la ilgili hermeneutiği değil, erotizm bilgisini kullanacaktır.*

Böylesi bir erotikleştirilmiş "alan" neye benzer? Buna –en azından bu noktada– bir örnek veremem çünkü hiçbir biçimde mevcut değildir.[29] Clifford'un (1990: 59) yorumuyla, "Bizler yayınlanmış yapıtta gerçek kültürel yaşamda bulunan türden herhangi bir kakofoniyle ya da söylemsel çelişkilerle nadiren karşılaşırız." Fakat bir Barthesçi etnografyada yapılabilecekleri yeniden düşündürebilecek bazı metaforlar sunmak istiyorum. McHale *Post-modernist Fiction*'da modernizm ve post-modernizm arasında bir ayrım yapar: "Modernist romanda baskın olan *bilgikuramsal* olandır" diye yazar (1987:9). "Yani modernist roman 'Bir parçası olduğum bu dünyayı nasıl yorumlayabilirim? Ve bunun içinde ben neyim?' gibi sorularla ilgilenen ve

* Göstergebilimin temsilcilerinden Barthes, "okunur metin" ile "yazılır metin" ayrımını yaparak, somut bir maddi varlık olarak okur tarafından pasif bir şekilde tüketilen, sonuç bildiren "yapıt" ile okurun aktif bir üretici olarak metne katkı yaptığı, sonuç bildiren hiçbir sözün yer almadığı "metin" arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu da okuma pratikleri çerçevesinde deneyimlenen iki tip duyguya dönüşmektedir: Haz ve zevk. Barthes (2007), okunur metin haz verici duygusunu "okuma erotiği" olarak adlandırmaktadır (NSA).

bunları ön plana alan stratejiler kullanır." Öte taraftan, postmodernist roman "varlıkbilimsel... [ya da] ... 'post-bilişsel' olandır ve 'Bu dünya hangi dünyadır? Burada ne yapılmalı? Hangi ben bunu yapmalı?' gibi sorularla ilgilenen ve bunları ön plana alan stratejiler kullanır" (s. 10). Yani modernist edebiyat genellikle temsil (imkânsız olmasa da) sorununa vurgu yaparak, bilmeye odaklanır. Post-modernizm, McHale'in projesinde, temsilin olabilirliğini reddeder ve deneyim ile ilgili bir yazınbilime vurgu yapar. Bu hareket ile mevcut etnografyadan post(modern) olana –Öteki'yi bilmeye çalışan (ve ayrıca bilme yöntemlerini kaçınılmaz olarak sorgulaması gereken) etnografik pratikten Öteki dünyaların (aslında hepsinin) varlığını imgesel, söylemsel üretimler şeklinde bir kurgu olarak kabul eden bir pratiğe– geçiş aynı doğrultudadır. Böyle bir varlıkbilimsel etnografya –yazılı (*inscriptive*) ya da çevriyazılı (*transcriptive*) olarak kalan–, betimlemeye karşı kendi öznelerinden vazgeçmeyen Clifford'un yeni (ya da yenilenmiş) bir antropoloji görüşünü yansıtabilir. Yine de Clifford bile disiplinli ciddiyeti tam olarak terk edebilmiş (etmeye istekli) görünmüyor: *Hayrete düşürecek şekilde,* "bir şeyi betimleme iddiasında bulunmadan, ciddi, dürüst, gerçeklere dayalı, dikkatli, ilkeli, göndergesel olmak imkânsızdır" (1990: 68), diye yazmaktadır.

Aynı şekilde, *The Pleasure of the Text*'te, Barthes (1975: 14) metinlerdeki iki haz türü arasında bir ayrım yapar – memnuniyet ve zevk:

> Haz veren metin: memnun eden, dolduran, esenlik veren; kültürün içinden gelen, bağını koparmayan, rahat bir okuma sunan metin. Doyuma ulaştıran metin: kaybetme duygusu veren, okurun rahatını kaçıran ... tarihsel, kültürel ve psikolojik dayanaklarını sarsan, zevklerindeki, değerlerindeki ve anıların-

daki kararlılığı bozan, dille arasındaki ilişkiyi krize dönüştüren metin.*

"Haz veren metin" temel olarak etnografik yapıttır: bir kültürü iletir (korur ya da bir başka anlamda tahrip eder). "Doyuma ulaştıran metin" –kelimeleri sorgulayan ve kelimeleri bir varlıkbilimsel seviyeye yükselten metin– tedirgin eder. Bireyin dille, kültürle, disiplinle, bilgiyle ve iktidarla ilişkisini, sorunsallaştırdığına aldırmaksızın, altüst eder. Böyle bir post(modern)-etnografyada, hiçbir kapanış, hiçbir nihai yorum, hiçbir başarılı açıklama olamaz. Böylesi bir erotikleştirilmiş "alan" Geertz'in (1983: 19-35) ilginç fakat başarısız "bulanık türler" düşüncesini pek fazla yansıtmaz; daha ziyade Avro-Amerikan –Durkheim'ın– ampirizm geleneğinin nihai reddini ve antropoloji (ve edebiyat eleştirisi ve belki de artık doğa bilimler [bkz. Haraway 1989]), için yeni bir metaforun sunumunu temsil eder.

Aslında, Barthes'ın Metin kavramı hem yeni bir "alan" hem de yeni bir etnografya önerir ve bunları ilginç, yaratıcı ve ihlâl edici şekillerde birleştirir. Gerçekliğin şeffaf, aracısız betimleme olasılığını reddeder ve Foucault'nun söylemsel oluşum fikriyle yakından bağlantılı olarak yetkeci etnografyayı yetkisizleştiren bir araç sunarken kültürlerarası etkileşimi olanaklı kılar. Barthes göstereni özgürleştirir ama hazza izin verir ve onun Metni yeni bir "alan"ı kuramsallaştırır:

> Metin, ... geciktirici olarak, gösterileni sonsuza dek erteler; metnin *alanı* [italikler bana ait] göstereninkidir ve gösteren, "anlamın ilk aşaması", kendisinin maddi girişi olarak değil, fakat bunun tam aksine, ertelenmiş eylemi olarak düşünülmelidir (1977b: 158).

---

* Buradaki alıntı için Şule Demirkol'un Fransızcadan yaptığı çeviri kullanılmıştır (bkz. Barthes, R. *Yazı Üzerine Çeşitlemeler Metnin Hazzı*. Yapı Kredi Yayınları, 2007) (ç.n.).

Barthes tarafından yeniden tanımlanan şekliyle, "alan", etnografik yapıtların sayfalarını doldurmak üzere her daim elde edilebilir ham malzeme kaynağı (anlamın birinci aşaması) olarak (küresel iktisadi periferiden elde edilen ham malzemenin herkesçe malum sömürüsünü tekrar ederek) artık işlev görmeyecektir. Daha ziyade, anlamı erteleme –ve "Öteki"ni bilimsel kategorilerimizin içine yerleştirmeme– süreci antropolojinin *varoluş nedeni* haline gelecektir. "Metinselleştirilmiş alan" yeni bir tür emperyalizm –ve hatta (bence) post(modern)-etnografyanın öznelerine bir saygısızlık emaresi– içermemelidir. Daha doğrusu onları "alan"larımız içine yerleştirmekten, onları kendi terimlerimizle anlamaktan vazgeçmelidir. Ezilen halk kitlelerine gerçek anlamda güç uygulayacak konumda olan yüksek mevkideki siyasetçiler için tamamen yararsız bir haz veren metin üretmelidir. Bu türden merkezisizleşmiş "alan"ı temsil eden bir "metin", şüphesiz tanınamaz olacaktır ve açıkçası bundan böyle batılı bilimsel yetkenin meşrulaştırıcı kurumları tarafından yetkilendirilemeyecektir. Büyük bir olasılıkla masa başından araştırılarak yazılabilecektir. Fakat Malinowskici etnografik paradigma ile bağını muhakkak koparacak ve hatta antropolojinin karşı karşıya kaldığı eski "yersiz korkuyu", yani kendi etnografyalarının sıkıcılığından kurtulma avantajına da sahip olacaktır.

Antropolojinin kendi içinden de Barthesçı Hazzın Metni'ni andıran, fakat bundan oldukça farklı bir post-modern etnografya çağrıları yükselmiştir. Örneğin, Tyler, temsil ya da sunum yerine post-modern bir "uyanış"ı tasavvur ederken, Eliotvari yakarışa benzer bir şey önerir:

> İçerisinde ne daha yüksek, ne daha alçak, ne ileri ne geri, ne geçmiş ne de geleceğin olduğu, hepimizin günlük, sıradan dünya olarak bildiği o tanıdık düşlem içinde uzam ve zamanın birbirini sıfırladığı merkezdeki o dinginliği, zamandaki o kı-

> rılmayı, sağduyu dünyasına geri dönüş anlamına gelen gerçeklik ve düşlemin her zamanki ve hiçbir zamanki birlikteliğini, Tanrı Brahma gibi, yüzeyi olmayan bir boşlukta devinimsiz süzülen, mükemmel bir kavrayışla içimizde bekleyen tüm potansiyeli, bir dönüm noktası, nihai nokta, sabit imge ya da homeostatik dengeyi değil fakat aşkınlık anıyla aynı anda yaklaşıp yakına geldiği ve yetişmeden ayrıldığı için gerilimin azalması demek olan bir geri dönüşü uyandırmak istiyorum. Ve işte bu yüzden post-modern etnografya gizemli bir belgedir... (1986: 133-134).

Tyler'ın "hayali", başka türlü olsa da, bana ölümü ya da en azından geri çekilmeyi çağrıştırmakta ve modernistin ümitsizce saf olmayan temsilden kaçma arzusunu hatırlatmaktadır.[30] Barthes'ın Metin'i, tersine, saf olmamayı, iç içe geçmeyi, hazzı vurgulamaktadır. Tyler'ın manifestosu metinsel hazdan sakınmakta ve bir tür özerk cenneti, birbirini anlamadan azaltılmış gerginliğin bağlantısız bir dünyasını aramaktadır. Bir başka post-modern eleştiri de Atkinson'un etnografik metinsellik -anlatıyı yetkili kılmak ve hedef kitleyi ikna etmek için retoriksel mecazların kullanımı ve gizlenmesi- üzerine müthiş analizidir; ne yazık ki bu tür bir retoriksel analizin etnografyayı durdurmaktan ya da susturmaktan çok (1990: 176), "sadece olgun bir diplinin eleştirel düşünüşü güçlendirebileceği" önerisiyle sonuçlanır. Sadece bu gibi mecaz analizlerinin gerekli olduğu düşüncesi kabul edilebilir, ancak yeni bir etnografya böyle eleştirilerle derinden değiştirilmeli, hatta tanınamaz hale getirilmelidir. Barthesçı Metin'nin yapısında, bir avantaj olarak, yazıldığı anda yazısını sorgulayan bir araç, bir özeleştiri vardır.

Barthesçı Metin'in "karşı" tarafında, elbette, yazılabilecek olan, metaforik olarak hayali ya da tasarlanmış bir alan olasılığını geçersiz kılan Baudrillard'ın hiper-gerçekçiliği bulunmaktadır. Baudrillard'ın iç karartıcı yorumuyla:

> Psikolojik ve düşünsel olarak tasarlanmış olan şey, metafor olarak, zihinsel ya da metaforik anlam olarak yeryüzünde bir zamanlar yaşanmış olan şey, bundan böyle, hiçbir metafor olmadan, hakikate, simülasyonunkine de ait olan mutlak bir uzama taşınır (1983: 128).

Sonuçta oluşan dünya "gerçek olanın kaybı"ndan ziyade "mutlak yakınlığı, şeylerin sınırsız anındalığını, savunmama, geri çekilmeme halinin duygusu"nu içerir. "Bu, öznelliğin ve yakın ilişkilerin sonudur, önünde engel olmadan (postmodern şizofreniyi) aşan dünyanın aşırı teşhiri ve saydamlığıdır" (s. 133). Bu anlamda –Tyler'ın kuramlaştırması gibi–, "Öteki"yi ya da etnografik "alan"ı "uyandırma" çabası dahi büyük bir hayali, metaforik olarak daha iyi "kendiliği" –ya da sahip olmadığımız veya arkamızda bıraktığımız şeyi– tasavvur etmeye ya da tasarlamaya dönük nostaljik bir hareketi temsil eder. "Öteki" ile konuşma çabası –yorumcu antropolojinin büyük kurtarıcı hareketi– bile etnografın temel olarak kendisiyle konuştuğu narsistik bir girişime dönüşür. Fakat Baudrillard'ın analizi, Barthes'ınkinin aksine, bana çok kötümser gibi geliyor ve insanın failliğini ya da değişimini açıklamıyor. Barthesçı bir etnografik metin, bence, etnografik "alan" tiranlığına daha ilginç, haz veren bir alternatif sunuyor. Barthes'ın yorumuyla,

> *Metin Sevenler Topluluğu*: böyle bir derneğin üyelerinin, hiçbir ortak noktası olmazdı (çünkü haz veren metinler konusunda her zaman hemfikir olunmayabilir), ama düşmanları aynı olurdu: ya kültürel konformizme dayanarak, ya da katı bir uçsuzlukla (edebiyatta "mistik" bir unsur bulunmasından kuşku duyarak), ya politik bir ahlakçılıkla, ya göstereni eleştirerek, ya aptal bir yararcılıkla, ya soytarılara yakışır bir çiğlikle, ya da söylemi yıkarak, söz arzusunu yok ederek, metni ve metnin

verdiği hazzı tartışma konusu olmaktan çıkaran her tür baş belası (1975: 14-15).*

Baudrillard söylemi yok etmenin peşindedir, çünkü bir hiper-gerçek simülasyonu içerir. Barthes (1975: 66), söylemsizlikten çok farklı bir söylemi, "yüksek sesli yazıyı" kapsayacak bir "metinsel haz estetiği"ni kuramlaştırmaktadır.

Disiplin için gerekli olduğu kadar kesinlikle katastrofik olan antropolojinin siyasal eleştirisi, yeni bir antropolojiyi gerçekten icat edemez. Bütün aksi çabalara rağmen, bazı antropoloji eleştirmenlerinin ileri sürdüğü gibi, disiplin sömürgeci bir "insan" bilimi olarak kendi geçmişinden kaçamaz (aşamaz). (bkz. Hymes 1974c; Said 1989). İşte bu tarih, "alan çalışması" mecazında şekillenir. Fakat yeni bir "metinselleşmiş alan" – bundan böyle batılı tarihsel araştırma ve açıklamanın üretim hattının bir parçası olmayan, resmiyetten, kendisinin önemli olduğuna dair düşünceden mutlak anlamda vazgeçmiş olan–, akademik ve batılı tüketim için yeni bir ticari ürün değil, kendi yaratıcı yeteneği içinde kendini yenileyen etkileşimli, farklı türden mecazları olan bir yapı üreterek, gerçekten de haz veren bir faaliyet imkânı sunabilir.

Notlar

1 Metaforun söylemsel kullanımıyla ilgili tartışmalar için bkz. White 1978, Lakoff ve Johnson 1980 ve Torgovnick (1990: 8). Ayrıca sömürge tahakkümünün aracı olarak dil kullanımının bir analizi için bkz. Fabian (1986).

2 Aslında, Gravel ve Ridinger bibliyografyası post-modernist, Nabokov tarzında bir roman –"olay örgüsü" kötü bir üne sahip Camelot Projesi'nin (bkz. Horowitz 1966) ifşası– gibi yorumlanmaktadır.

3 Alan çalışmasından sadece bahsedilmesi bile genellikle hemen hemen her antropolog grubunda alışıldık alan hikâyelerini çağrıştırır. Bir zamanlar sa-

* Buradaki alıntıda Şule Demirkol'un Fransızcadan yaptığı çeviri kullanılmıştır (bkz. R. Barthes, *Yazı Üzerine Çeşitlemeler Metnin Hazzı*. Yapı Kredi Yayınları, 2007) (ç.n.).

dece anekdot olan şey –üniversite seminerlerinde ya da mesleki toplantılarda yemek masası etrafında (ya da elbette etnografların grup olarak bir araya geldikleri her yerde) bir ritüel gibi aktarılan, Pelto'ların (1978: 221) "yarı-mitolojik" olarak adlandırdığı disiplin geleneği– ardı ardına gelen antolojilerde şaşırtıcı, tehlikeli bir benzerlikle, metinselleşmiş, yazılı hale gelmiştir.

4 Liste artık herkesin aşina olduğu dört antropoloji kategorisine ek olarak kendi antropolojik "alan"ına –(kendini) suçlamalar ya da özürler– değer biçecek kadar uzundur. Yine de bkz. Barnes 1963; Maquet 1964; Gough 1968; Beals 1969; Worsley 1970; Lewis 1971; Stavenhagen 1971; Diamond 1974; Asad 1973; Hymes 1974b; Chilungu 1976; Said 1979; Berreman 1982; Punch 1986; Clifford ve Marcus 1986; Moore 1988; Clifford 1988b; Said 1989. Antropolojik "atıf çerçevesi"nin yeni bir savunması için bkz. Firth 1977.

5 "Akademide inceleme, müzede sergileme, sömürge idaresinde yeniden inşa etme, iktisadi ve sosyolojik gelişme kuramları -devrim, kültürel kişilik, ulusal ya da dini karakter- gibi insan soyu ve evrenle ilgili antropolojik, biyolojik, dilbilimsel, ırksal ve tarihsel tezlerdeki kuramsal örnek için uygun bir karmaşık Şark" (s. 7-8), tespitini yapan Said'e (1979) özellikle bakınız.

Bu durumda "alan" yerine kısaca "Şark" koyunuz. "Geniş ve gelişigüzel" "değinmeler"in (Marcus ve Fischer 1986: 1) ya da batılı söylemsel terimlerin hegemonik yayılmasını yok etmenin görünüşteki olanaksızlığı (Spivak 1988) hakkındaki bazı çekincelere rağmen, Said'in eleştirisi batılı hegemonik kültürel pratiğin siyasal eleştirisi için en uygun model olmaya devam etmektedir.

6 Willis (1974: 141) ilginç şekilde ırkçılığın "antropologların kendi alan deneyimleriyle ilgili şaşırtıcı ketumluğunu" açıklayacak bir "sebep" sunduğunu ileri sürmektedir.

7 Ayrıca bkz. Dwyer (1982: 263): "Geertz ... antropoloğun aktif rolünü yazma anıyla sınırlayarak, Öteki ile doğrudan karşılaşmasındaki aktif rolünü reddetmektedir."

8 Diğer taraftan titiz bir analitik metinde, "etnografya"nın, "alan çalışması yöntemi" ile "bu kültürün, betimsel ayrıntıları vurgulayan " yazılı bir raporunu bir araya getirdiğini savunan Marcus ve Fischer'e (1986: 18) bakınız. Burada alan çalışması yine yazmaya göre ikincildir.

9 Tam anlamıyla katılmasam da, ben antropoloji eleştirisinde "allokronik söylemin" yol açtığı bilgikuramsal hatalara yönelik olarak "alan çalışmasının" "kullanışlı bir düzeltici" olabileceğini söyleyen Fabian'a (1983: 33) kendimi daha yakın hissediyorum. Fakat eğer antropoloji yeni, dünyevileştirilmiş bir Zaman'ın icadıyla mümkün olabiliyorsa, o zaman "varlığı" da böyle bir bilgikuramsal kaymayla mümkün olabilecek olan "alan çalışması" neden bir şekilde girişimin ideolojik doğasının etkilerinden uzak kalsın?

10 Ayrıca *Yapıttan Metne* doğru Barthesçi kaymanın, alan çalışmasından etnografik "metne" kaymada somutlaştığını ima eden Maganaro'da (1990) ol-

duğu gibi değil. Ben Malinowskici monografinin bir "metni" ya da okunur söylem biçimini temsil ettiği fikrini bir kenara bırakmayı tercih ediyorum. Daha ziyade, Marcus ve Fischer'in (1986: 55) savunduğu gibi, bir yapıt –bir "alan"ın yetkeli, "gerçekçi" bir raporu– olma özelliğini aynen devam ettirmektedir. Manganaro ayrıca "alan"ı temellendirirken de yanılmaktadır.

11 Alan çalışması anılarının mükemmel bir tarihçesi için bkz. Tedlock (1991).

12 Fanon'un gitmek bilmeyen ele avuca sığmaz "yerli"sinde olduğu gibi, bu temel paradoks, genellikle kabul edilen fakat asla gerçekten tatmin edici şekilde açıklanmayan disipliner bir çıkmazı açıkça temsil etmektedir. Örneğin, Hughes'a (1980) göre,

"Üyenin (katılımcı) ve yabancının (gözlemci ve raportör) rolleri arasındaki sonsuz diyalektik, alan çalışması kavramında temel öneme sahiptir. Aynı anda ikisi birden olmak çok zordur. Bunun bir çözümü bunları zaman içinde ayırmaktır. Etnograf hem zihnen hem de ruhen alandan uzaklaştıktan yıllar sonra, tam katılımcısı olduğu sosyal deneyimlerinden hatırladıklarını yazar" (s. x).

Yine de, Fabian'ın ileri sürdüğü gibi (1983), bu "çözüm" –pek çok başkası gibi– etnolojik çalışmanın nesnesinin başka bir Zamana yerleştirilmesi nedeniyle işe yaramaz ve dolayısıyla görünüşteki kaçınılması mümkün olmayan bilgikuramsal hatalarını ele verir.

13 Ayrıca bazı sosyal araştırma eleştirileri için bkz. Beals 1969 ve Berreman 1982. Diamond'ın (1974: 49-92) tartışması, alan çalışması siyasetinden ziyade hemen hemen bağımsızlığını kazanmış olan Nijerya'daki "alan"ı müzakere etme sorunlarıyla ilgilidir.

14 "Alan" el kitaplarından elde edilen "tavsiye"nin büyük bir kısmı, çok defa bu kitapların kendilerinin ileri sürdüğü kadarıyla, faydasız olacak kadar geneldir; yine de bunlardan alan araştırmacılarının kendi temsilleri ve "alan"ın kabul edilebilir temsilleri ile ilgili çıkarımlarda bulunulabilir. Aslında, bu "alan el kitapları" genellikle, Goffman'ın ifadesiyle, etnografik kendiliğin pozitif sunumunu sağlayacak olan ve böylece alan ortamını düzenleyen "alan" kuralları kılavuzu gibi okunur. Örneğin, alanda uyum sağlamak ve kabul görmek için, Pelto'lar (1973: 255) alan araştırmacısının "kültürel görecelik ideolojisini" benimsemenin yanı sıra yerel gıdaları tüketmesi, yerel dili öğrenmesi ve kendisinin gayri otoriter bir gösterimi"ni yapması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Ayrıca (s. 257) "başarılı etnografyanın temelinde alan araştırmacısını çalışmakta olduğu topluluğun bir 'arkadaşı' ve bu topluluk içindeki bir grup insanın özel bir dostu yapan bir davranış şekli olduğunu" savunmaktadırlar. Yine de, Pelto'ların arkadaşlık anlayışının etnografik araştırma yöreleri olan "alan" türleri tarafından şekillendirilip şekillendirilmediğini sormak faydalı olabilir. Şirket CEO'larını çalışan bir antropoloğun bunların arkadaşı olması gerekir mi?

15 Cassell (1980), Kant'ın etik zorunluluğunun genellikle birisinin kendi kültürü dışındaki birileriyle ilgili yazarken karşılaştığı etik sorunlara çözüm sağladığını varsayarak, biraz ilerleme kaydeder. Bunun arkasından gelebilecek soru Kant'ın zorunluluğunun neden kültür-aşırı olması gerektiğidir.

16 Sontag da (1966b: 75) benzer bir noktaya temas etmektedir: "(Filipinlerdeki Tagbuna kabilesi arasındaki günah keçisi ayinleri üzerine bir Frazer betimlemesi kabul edilemezken, antik Yahudilik ya da Konfüçyüscü Çin hakkında bir Max Weber eserinin neden kabul edilebilir olduğu merak konusudur)." Ya da Boon'un (1982: 6) tahminde bulunduğu gibi "belki de etnografya aslında doğrulanamazdır."

17 Ne var ki pek çok etnografya bazı askeri ya da (yeni) sömürgeci hükümetlerin isteği üzerine yazıldı ve bunlara maddi kaynak sağlandı (ve halen bu devam ediyor). Barnett (1970: 28) alan notlarının sonsözünde araştırmasının kısmen "bir bütün olarak [Palauan] ada halkıyla ilgili meseleleri yönetme sorumluluğunu taşıyan Amerikalı yetkililere kılavuzluk edecek enformasyonu sağlamak" amacını taşıdığını kaygısızca kabul etmektedir. "Bakış açısı"na kaynak ayıran bürokratik bir Ulusal Bilim Vakfı ve Birleşik Devletler Silahlı Kuvvetleri arasındaki fark, şayet varsa, çok azdır. Antropolog basit şekliyle Federal Bütçe içinde bir kalemdir.

18 Eğer Junker'a (1960) inanırsak, gerçek anlamda: "Araştırıcı için bir öğrenme durumu olarak grup işbirliği iki önemli özellikle tanımlanır: (1) bir ya da daha fazla *teğmen* [italik bana ait] ve gözetim altında çalışan bir dizi gözlemcinin yanı sıra bilgiyi veriye dönüştüren çevirmenlere (kodlayıcı gibi) sahip bir lider ya da yönetici arasında bir hiyerarşi vardır; ve (2) aranan veri ve bilgi toplayıcıların bunu elde etmede kullandığı araçlar genellikle kontrollü ya da standartlaştırılmıştır" (s. 8).

19 Bu bölümün başlığını O'Brien'ın (1990) benzer şekilde A.B.D. askerleri tarafından "alanda" taşınan *malzemeleri* birer birer saydığı bir Vietnam savaş romanından aldım.

20 Zaman zaman antropologların kendi yanlarında taşıdıkları metinlerle ilgili bazı bilgilerle karşılaşırız. Örneğin, Conrad, Kipling, Hardy, Thackerey, Charlotte Bronte ve hatta James Fenimore Cooper'ın romanlarının yanı sıra Rivers'ın *Notes and queries*'in 1912 düzeltilmiş baskısını yanında taşıyan (ya da taşıttıran) Malinowski'ye (1967) bakınız. Powdermaker (1966: 100) her yerde hazır ve nazır olan *Notes and queries* ile birlikte "*Karamazov Kardeşler, Kırmızı ve Siyah, Toprağın Büyümesi, Ulysses, Jean Christophe* ve *Genji'nin Hikâyesi*", Kitabı Mukaddes, iki şiir antolojisi, Shakespeare ve bir takvimi listelemektedir. Dentan (1970: 96) örnek anketler içeren belirli makalelerin yanı sıra "*Outline of Cultural Materials*'nin (Murdock ve ark. 1961) bir kopyasını yanına almıştı." N. Diamond (1970:124) kendisini Thomas Wolfe ... Dreiser, Melville, Henry James, Faulkner, ve... modern Çin romanları" okurken bulmuştu. İlginç olan –

belki de iktisadi ve nostaljik nedenlerle– büyük çaplı, ansiklopedik sosyal gerçekçi romanlarla ilgilenme eğilimidir.

21 *Oxford İngilizce Sözlük*, 1989, i.b. "Alan çalışması."

22 *Oxford İngilizce Sözlük*, 1989, i.b. "Alan."

23 Bkz. Clifford (1990: 64): "Artmakta olan gidiş geliş, gelişmiş bir küresel ulaşım ve hareketlilikle birlikte, alan nerede başlayıp nerede bitiyor?"

24 Evans-Pritchard'ın ayrıntılı *The Nuer* eleştirisi için bkz. Rosaldo (1986: 87-97). Ayrıca bkz. Geertz'in Evans-Pritchard savunusu (1988: 49-72).

25 Dwyer (1982: 267-268) antropolog ve kaynak kişisi arasındaki ilişkiyi öğretmen ve öğrenci, patron ve işçi ya da doktor ve hasta ilişkisine benzeten batılı eğilimi eleştirmektedir.

26 Düşünümsel olmayan bir şekilde, Hughes'ın (Junker 1960: v) "alan çalışmasını" "kişinin kendi sosyal algılarını ve sosyal bilgisini genişletmeye... ve böylece genel sosyal bilgiye katkıda bulunmaya yönelik zorlu, fakat heyecan verici ve tatmin edici bir iş [italik bana ait]" olarak gördüğü varsayılabilir.

27 Bkz. Trinh (1989: 52): "İktidar... kendisini her zaman dilde göstermiştir. ... Bu nedenle iktidar asla yok olmaz: izlenir, peşinden gidilir, eskitilir ya da uzaklaştırılır ama her zaman en az beklediğim yerde yeniden ortaya çıkar."

28 Geertz'in (1973) hermeneutiği, kendisinin iddia ettiği gibi, emik-etik, içeri-dışarı ikilemlerinin üstesinden gelmediği gibi, bunların yerine yeni bir karşıtlık dizisi, yeni bir hiyerarşi (yoğun ya da yüzeysel veya iyi ya da kötü etnografyalar) koyar. Yazı, kültüre uygunluğu temelinde değil fakat disipliner mükemmelliği ölçüsünde değerlendirilir: böylece gerçek etnografik drama disiplinde farklı etnografik çalışmalar (ve araştırmacılar) arasında yer alır: "Eğer bir metni hazza göre değerlendirmeyi kabul edersem, şu iyi bu kötü demeye devam edemem", diyen Barthes'a (1975: 13) bakınız.

29 Yine de, Barthes'ın kendi *Empire of Signs*'ı (1970) net olarak bir olasılık sunmaktadır. Ya da bkz. Trinh: "Ben karşıtların temel farklılıklarını kaybettiği ve kendi değiştirilebilirlikleri tarafından geçersiz kılınarak yenileştirilen bir alanı yazmayı tercih ederim. ... Ben inkâr edilemeyecek bir şekilde bir zar oyunundaki serbestliğin heterojenliğini parçalara ayırma, sınıflandırma ve daha yüksek hakikate giden sentezin birliğine ve birörnekliğine tercih ederim (1989: 48-49)."

30 Bkz. ayrıca Mascia-Lees, Sharpe ve Cohen (1989: 32-33): "etnografik girişimdeki iktidar ilişkilerine göğüs germenin yollarını bulmayı arzulayan duyarlı antropologların post-modernizmden çok feminist kuram ve pratiğe yönelmesi daha iyi olacaktır." Post-modern antropoloji sadece etnografik "betimleyici gücü" (s. 27) zayıflatmakla kalmaz, fakat ayrıca "bütün hikâyelerin gerçekten bir deneyimle ilgili" olduğunu ileri sürer: "Batılı beyaz erkeklerin mevcut deneyimleri olan merkezisizleştirme ve parçalama" (s. 29).

11

DÜNYA SİSTEMİ(NDE/NİN) ETNOGRAFYA(SI): ÇOK-MEVKİLİ ETNOGRAFYANIN ORTAYA ÇIKIŞI*

George E. Marcus

Giriş

1980'lerin ortalarında, etnografik araştırmanın, kapitalist siyasi iktisatın tarihsel ve çağdaş dünya sistemi bağlamına kendisini yerleştirmekte olduğu iki tarz belirledim (56, 57**). En yaygın tarz, başka araçlar ve yöntemlerle dünya sistemi bağlamını geliştirdiği halde üzerine yoğun olarak odaklanılan etnografik gözlem ve katılımın tek mevkili biçimini korumaktadır. Bu başka yöntemlerin örnekleri, yerel özne kategorilerinin tanımlanması ve analiz edilmesi açısından bağlamsallaştırıcı bir betimleme tarzı olarak arşivlerde çalışmayı ve makro-kuramcıların ve başka türden bilim insanları-

---

* Kaynak: "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*. Cilt 24 (1995), s. 95-117.

** Metin sonunda yer alan Kaynakça numaralandırılarak listelenmiştir. Buradaki gibi atıfların karşılığı Kaynakça'da yer almaktadır (ed. n.).

nın çalışmalarını uyarlamayı kapsamaktadır. Bu tarz içinde, halkların işçi sınıfları olarak tarihsel (sömürgecilikle ilgili) ve çağdaş birlikteliği ya da yerel kültürlerin pek çok farklı biçimlerde kapitalist siyasi iktisatla bağlantılı makro süreçler tarafından minimize edilmesi üzerine ciddi bir literatür oluşmaya devam etmektedir (örneğin, 10, 11, 31, 70, 74, 100). Bu tür etnografya –farklı derecelerde siyasi güç pozisyonları olsa da, kültür olarak kabul ettikleri yerden yurttan çıkarak karşılıklı olarak göçe zorlanma sürecini deneyimleyen yerel ve kozmopolit grup ve kişilerin perspektifinden karşılaşma ve tepkinin nesnelerine, ilişkilerine, diline odaklı, kuşatma dinamiklerine yönelik bir ilgiyle– incelikli direniş ve uzlaşma incelemeleri üretmiştir. Bu tarz, çağdaş etnografik analizin can alıcı noktasının bazı eski kültürel durumların geri kazanımı ya da bunların değişimlere rağmen özenle korunmasından ziyade, sömürge toplumunda madun grupların durumlarındaki değişimlerin yol açtığı yeni kültürel biçimler olduğunu göstermiştir.

Şu günlerde çoğunlukla post-modern olarak yaftalanmış entelektüel sermaye dalgasıyla bağlantılı, bir dünya sistemi içine kendini bilinçli olarak yerleştirmiş, çok daha az bilinen etnografik araştırma tarzı ise, kültürel anlamların, nesnelerin ve kimliklerin uzayıp giden zaman-uzamdaki dolaşımını incelemek üzere hazırlanmış geleneksel etnografik araştırma projelerinin tek mevkili ve yerel durumlarından ayrılmaktadır. Bu tarz, kendisi için, yoğun bir şekilde tek bir araştırma mevkine odaklanmayla etnografik olarak açıklanamayacak olan bir çalışma nesnesi tanımlamaktadır. Makro-kuramsal kavramları ve dünya sistemi anlatılarını kabul eden fakat bir özneler kümesini çerçeveleyen bağlamsal yapı için bunlara dayanmayan, bunun yerine alternatif bir araştırma stratejisi ya da tasarımı geliştirmektedir. Bu devingen etnografya, pek çok etnografya-

nın anlaşılabilirliğini sağlayıcı, örneğin, yaşam dünyası ve sistem (49) arasındaki ayrımı bozan çoklu faaliyet mevkilerinin içindeki ve karşı tarafındaki kültürel bir biçimlenişi takip etmede umulmadık yörüngeleri kullanmaktadır. Bu tarz, çeşitli konumlardaki öznelerin yaşam dünyalarını araştırdığı ve etnografik olarak inşa ettiği gibi, aynı zamanda mevkiler arasında bulunduğunu ileri sürdüğü birliktelikler ve bağlantılar yoluyla sistemin çeşitli yönlerini de etnografik olarak inşa eder.

Bu makalede üzerine odaklandığım husus, henüz ortaya çıkmakta olan bu ikinci etnografya tarzının dünya sistemi içinde başlayabileceği fakat çalışma nesnesini geliştirme şekli nedeniyle, duruma bağlı olarak dünya sisteminin kendisinin de tarzı olabileceği üzerinedir. Özellikle, bu etnografya tarzında belirgin olan çeşitli haritalama stratejilerine ve etnografik yöntemin kendi içinde kökleşmiş olan varsayımlar ve beklentilerle ilgili olarak getirdiği zorluklara odaklanıyorum. Elbette, sözde post-modernizmin entelektüel sermayesi çok-mevkili etnografyanın ortaya çıkışında bazı fikirler ve kavramlar sağlamıştır fakat daha da önemlisi dünyadaki ampirik değişimlere ve dolayısıyla dönüşüme uğramış kültürel üretim mahallerine cevaben doğmuştur (bkz. özellikle 47). Ampirik olarak kültürel sürecin kendi akışının takip edilmesi, araştırmayı çok-mevkili etnografyaya doğru yöneltmektedir.

Antropolojide etnografik öznelerin, bir dünya sistemi, tarihsel siyasal sömürgeciliğin iktisadi biçimleri, piyasa yönetim biçimleri, devlet teşekkülü ve ulus inşası bağlamına yerleştirildiği araştırma, açıkça Marksist antropoloji (örneğin, 16), antropoloji ve siyasal iktisat (örneğin, 79) ile antropoloji ve tarih (örneğin, 11, 79) çalışmaları içinde gelişmiştir. Bazı çağdaş çok-mevkili etnografya örnekleri bu geleneksel türler içinde gelişmiş olsa da, çarpıcı örneklerin pek çoğu tipik olarak dünya sis-

temi esaslı bu bağlamlarla ilişkili olmayan çalışma alanlarında ortaya çıkmıştır. Bunlar, daha ziyade, medya çalışmaları, feminist çalışmalar, bilim ve teknoloji çalışmaları, çeşitli kültürel çalışma alanları ve kuram, kültür ve toplumsal grup gibi 1980'lerden bu yana gelişmiş olan birtakım disiplinlerarası (aslında, ideolojik olarak anti-disipliner) arenalara antropolojinin katılımıyla ortaya çıkmıştır (bkz. 23, 50). Bu tür disiplinler arası arenalar açık bir şekilde sınırları belirlenmiş bir çalışma nesnesini tam olarak paylaşmadıkları için, bunlara katılan farklı disipliner perspektifler sorgulayıcı olma eğilimi göstermektedir. Etnografya için bunun anlamı, dünya sisteminin, etnograflar tarafından yakından gözlemlenen halkların ya da yerel öznelerin çağdaş incelemelerine bağlam kazandıran, kuramsal olarak oluşturulmuş bütüncül çerçevesi değil fakat süreksiz, çok-mevkili çalışma nesneleriyle bölük pörçük bir şekilde bütünleşmiş olması ve bunların tamamlayıcısı haline gelmesidir. Antropolojide çok fazla araştırılmış olan kültürel mantıklar her zaman çoklu olarak üretilir ve bu mantıklarla ilgili herhangi bir etnografik açıklama bunların sözde sistemin mevkileri içinde (yani birbiri içine geçmiş olan medya, piyasa, devlet, sanayi, üniversite gibi modern kurumlar –elitlerin, uzmanların ve orta sınıfların dünyaları) en azından kısmen inşa edilmiş olduğunu gösterir. Bu nedenle bağlantıları, birliktelikleri ve farzedilen ilişkileri adım adım izleme stratejileri çok-mevkili etnografik araştırma tasarımının merkezinde yer almaktadır.

Dünya sisteminin makro-perspektiflerinde 1970'lerden bu yana meydana gelen değişimler burada açıklanan etnografik eğilimlerle bağdaşmaktadır. Wallerstein'ın dünya sistemi girişimi (97) tarihsel olarak bütünleşik sosyal bilimi genel anlamda yeniden hayata geçirmiştir. Bu, bölgesel ve mikro-coğrafi sosyal tarihler ve etnografyalar yoluyla boşlukların tamamlanmasına ve tartışılmasına fırsat veren büyük bir sistemik

dünya tarihi anlatısı sağlamıştır. 1982'de, Wolf (101), yerel durumların ve halkların tek-mevkili incelemesi olarak etnografik araştırma modelini karşılaştırmalı bir ölçek üzerinde de olsa muhafaza etmiş olan büyük dünya sistemi anlatısının özellikle antropolojik versiyonuyla ilgili bir açıklama getirmiştir.

1980'lerde dünya sistemine ilişkin öncekilerin ardılları olan görüşler, hem makro-sosyal süreçlerin, dinamik olsa da, kapalı sistem anlatıları çerçevesinde çalışılmasına karşı faaliyet gösteren yeni entelektüel nüfuz grupları sayesinde, hem de II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası siyasi iktisat rejimlerinde olup biten büyük değişimlerle ilgili akademi genelindeki düşünümsel farkındalıkla ortaya çıkmıştır. Eski tarihsel anlatıların tam olarak yeterli olmaması nedeniyle disiplinlerarasında kendi özgül araştırma projelerini yeni düzenlemelerin açılımı içine yerleştirmeye çalışanlara göre, sabit bir dünya sistemi algısının yerini çeşitli çözülme ve parçalanma açıklamaları ve bunun yanı sıra hiçbirisi eski kapitalist dünya sisteminin makro-modellerine dayanarak bütünüyle anlaşılamayacak türden – post-Fordizm (48), zaman-mevki sıkışması (48), esnek uzmanlaşma (48), örgütlü kapitalizmin sonu (51) ve en yenisi, küreselleşme (23, 44, 84) ve çok ulusçuluk (39a, b) gibi– yeni süreçler almıştır. Hatta neo-klasik iktisadın tam da merkezinden, çağdaş siyasal iktisatın sağlam bir sistemik anlayışının olmaması yüzünden doğan çağdaş açmazla ilgili dokunaklı (ve fakat kötümser olmayan) ifadeler duyulmaktadır. Örneğin, Nobel ödülü sahibi Robert Solow'un 1991'de dediği gibi, "Kapitalizmin bir kitaba yazabileceğiniz ve izleyebileceğiniz görkemli bir kuramsal sentezi yoktur. Kendi yolunuzu el yordamıyla kendiniz bulmanız gerekir" (86a). Etnograf için bu el yordamı ne anlama gelmektedir?

Kültür ve toplumdaki çağdaş yerel değişimlerle ilgilenen etnograflar için, tek-mevkili araştırma artık bir dünya sistemi

perspektifine kolaylıkla yerleştirilemez. Bu perspektif parçalı hale gelmiştir, aslında tam anlamıyla "yerel"dir. Bu durumda, çağdaş dünyada etnografik araştırmayı konumlandırma ve tasarlama biçimi olarak sistem ve yaşam dünyası (49) arasındaki kolay ayrımın çöküşüyle beraber, elde kalan alternatifler, çoğunlukla etnografik olmayan eserlere dayanarak bütün yönleriyle tanımlanan ve bağlamsallaştırılan tek mevkili çalışmaların çerçevesi olarak siyasi iktisattaki küresel değişimler üzerine bilim insanlarının çeşitli ardıl eserlerini kullanmak ya da içerisinde hareket ettikleri ve onlara göre hareket edilen kesintili bağlamları aynı anda inşa ederek öznelerin daha açık uçlu ve spekülatif bir inşa etme sürecini takip etmek olmuştur. Öznelerin yaşam dünyaları ile sistem arasındaki ayrım daha fazla sürdürülemez ve etnografyanın daima kendi yerel, yakınçekim perspektifinin kapsamı içindeki amacı faillik, simgeler ve günlük uygulamalara yönelik geleneksel etnografik ilgiyi daha farklı bir şekilde yeniden biçimlendirilmiş bir uzamsal tuval üzerinde göstermeye devam edebileceği yeni bağlantı ve birliktelik yollarını keşfetmektir (bkz. 56).

Burada söz konu olanlar, son zamanlarda yöntembilimsel anlamda çok fazla tartışılmayan, etnografik yönteme yönelik geleneksel görüşler ve bağlılıklardır. Daha ziyade, yöntemdeki yenilik, etik, bağlılık ve aktivizm üzerine yapılan vurgunun çağdaş etnografyada düşünümsel bir benlik-sunumu söylemi içine yerleştirilmiş olmasıdır. Çok-mevkili etnografyanın daha taahhüt edici bir dille tasarlanan şeklinin kuramsal, yapı iskelesi-benzeri yöntembilimsel içeriminin, eski pozitivizm formlarını ve değerden-bağımsız sosyal bilimin serbest pozisyon alma özelliğini andırdığı ve mekanik olduğu düşünülebilir. Araştırma uzamının ve mevkilerinin seçiminin, araştırma sorununun ve daha sonra yazılan eserin bir hayli siyasallaşmış algılama şeklinden ayrılamayacağı ortaya çıkmaktadır. Yine

de, antropolojide uygulandığı kadarıyla geleneksel etnografya için, ortaya çıkmakta olan çok mevkili çalışmalarla ilgili en ilginç meseleler en net şekliyle yöntembilimsel açıdan hissedilenlerdir (bkz. özellikle 54a), dolayısıyla ben de bu değerlendirme yazısında bu türden bir yöntembilimsel odak noktası benimsedim. Bununla birlikte, son bölümde, yöntembilimsel sorunları ve araştırma projelerini dile getiren ve tasarlayan bu etnografik araştırma tarzı aracılığıyla düşünümsel aktivist kişi rolünü ele alacağım.

Yöntembilimsel Kaygılar

Antropologlar arasında, çok-mevkili etnografyaya doğru yönelim üç yöntembilimsel kaygıya yol açabilir: Etnografyanın limitlerinin test edilmesiyle ilgili bir endişe, alan çalışmasının gücünün zayıflamasıyla ilgili bir endişe ve madunun kaybolmasıyla ilgili bir endişe.

Etnografyanın Limitlerinin Test Edilmesi

Etnografya yüz-yüze toplulukların ve grupların gündelik hayatını, en derin bilgisini dikkate almaya dayanır. Etnografyanın, kendini adadığı yerelcilikten soyut modellerle ve kümeleştirici istatistik bilimiyle çok daha iyi anlaşılabilecek olan bir sistemi temsil etmeye doğru genişletilmesi fikri, kendi doğasına tamamen aykırı ve bu nedenle kendi limitlerinin ötesinde görünmektedir. Çok-mevkili etnografya alanın haritalanmasına yönelik bir uygulama olsa da, amacı bir bütün olarak dünya sisteminin etnografik bir tasviri, bütüncül bir temsili değildir. Daha doğrusu, dünya sistemi içindeki kültürel bir biçimlenmenin herhangi bir etnografyasının aynı zamanda bir sistem etnografyası olduğunu ve dolayısıyla tek-mevkili etnografik araştırmanın gerçekte çalışma nesnesi olan belirli bir özne grubunun koşullarından ziyade, birkaç farklı yerel or-

tamda üretilen kültürel biçimlenme olduğunu varsayarak, bunun sadece geleneksel araştırma mizanseni üzerinden anlaşılamacağını iddia eder. Bu durumda, etnografya için, şimdilerde sık sık anımsatılan yerel-küresel karşıtlığındaki küresel yoktur. Küresel, çok-mevkili bir etnografyada mevkiler arasındaki bağlantıyla ilgili yeni ortaya çıkan bir tartışma boyutudur. Bu nedenle, bu sistemin belirli bir makro-inşasıyla ilgili koşulların, etnografik çalışmanın kendi mevkilerinin planlanmasında takip ettiği izleğe ya da yörüngeye göre oportünistçe oluşturduğu bağlamın yerine geçmesi mümkün kılınmadıkça, çok-mevkili etnografya, bir tür toplam dünya sistemini şart koşmaktan memnundur.

Alan Çalışmasının Gücünün Zayıflaması

O zaman, alan çalışmasından beklenen bilgi ve yeterlilik türlerini zayıflatmaksızın çok-mevkili etnografyanın mümkün olup olmadığı meselesi ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, çok-mevkili alan çalışması uygulanabilir midir? Cevaplardan bir tanesi, çoğu standart etnografik projeyle ilgili alan çalışması deneyiminde enine boyuna düşünülmüş ve kapsamlı hale getirilmiş alanın gerçekte zaten potansiyel olarak bağlantılı olduğu pek çok çalışma mevkiyle kesiştiği şeklindedir, fakat araştırma ilerledikçe, seçme ilkeleri, gerçek alanı araştırma nesnesinin ne olması gerektiğiyle ilgili uzun süredir var olan disipliner algılarla aynı doğrultuda sınırlamaya çalışır. Bu nedenle, geleneksel olarak anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle alan çalışmasının kendisi zaten potansiyel olarak çok-mevkilidir.

Dahası, standart kültürel tarih (örneğin, 7, 38a) fazlasıyla çok-mevkilidir, fakat antropolojidekinin aksine, bu araştırma özelliği sorunlu değildir. Bu kuşkusuz dağınık materyallerin birbirleriyle ilişkisinin düzenlenmesi ve irdelenmesini temel alan tarihsel yöntemin parçalı, yeniden inşa edici özelliğiyle ilgili bir şeydir. Etnograf devingen olduğunda ve buna rağmen

iyi alan çalışması yapmış olduğunu iddia ettiğinde antropologları duraksatan şey belki de onların geçmişte olduğu gibi herhangi bir alanda yoğun etnografya yapmanın zorluğunu değerli bulmaları ve bu tür çalışmadan duydukları tatmindir.

Gerçekte, çok-mevkili etnografyaya doğru ilerledikçe geleneksel alan çalışmasının mistik havası ve gerçekliği kaybolmaktadır. Ancak tüm mevkiler tekbiçimli alan çalışmaları uygulamaları gibi aynı yoğunlukta ele alınmazlar. Çok-mevkili etnografyalar kaçınılmaz olarak farklı yoğunluklardaki ve niteliklerdeki bilgi tabanlarının ürünüdür. Örneğin, etnografik araştırmanın belirli bir siyasal söylem üreten sosyal zeminlerde yapılması, bu gibi siyasetin etkilediği yerleşik topluluklar arasındaki alan çalışmasının gerektirdiğinden daha farklı uygulamalar ve fırsatlar gerektirir (bkz. özellikle 22). Farklı mevkilerde yürütülen araştırmanın nitelik ve erişilebilirlik değişkenliğine bakılmaksızın, hem bu mevkilerin aynı çalışma çerçevesine yerleştirilmesi hem de bunların ilişkisini ilk elden etnografik araştırma temeline dayandırılması, bu etnografya türünün önemli katkısıdır.

Böylece, pek çok etken çok-mevkili araştırmadaki alan çalışmasının niteliğine yön verir. Mesele şudur ki, bu tür araştırmada belirli bir değer biçici alan çalışması anlayışının ve yürütüldüğü her yerde sunduğu şeyin, çok-mevkili etnografyanın yürütülmesinde nitelikli, mekânsız ya da merkezsiz olmayı tehlikeye sokmasıdır. Yine de, çok-mevkili araştırmada kaybolmayıp esas olmaya devam eden şey, bir kültürel deyişten ya da dilden bir başkasına yapılan çevirinin işlevidir. Bu işlevin gelişmesi, bunun artık geleneksel etnografyanın temel, düalistik "onlar-biz" çerçevesine göre uygulanmaması nedeniyle değil, fakat araştırmanın sosyal konumla ilgili beklenmeyen ve hatta çatışan görüş ayrılıkları boyunca keşfettiği birkaç mevkiyi birbirine bağladıkça çeviri uygulaması olarak önemli ölçüde ince ayrıntıyı ve ton farklılığını gerektirmesinden dola-

yıdır. Gerçekte, bu türden herhangi bir etnografyanın saptadığı ve inşa ettiği daha geniş alanın ikna ediciliği, alandan alana farklı söylemler arasındaki çeviriler ve iz sürmeler yoluyla bağlantılar kurma kapasitesinde yatmaktadır.

Bu ileri düzeydeki çeviri zorluğu içinde, aslına uygun dil öğrenimi geleneksel alan çalışmasına hazırlanmada olduğu kadar önemlidir. Aynen "dil bilmenin" geleneksel alan çalışmasının sağlamlığını garanti etmesi ve sınırlı alana –örneğin, bir halk, bir etnik grup, bir topluluk– bir kültür olarak en önemli tutarlılığını vermesi gibi, bu beceri çok-mevkili alan çalışmasında da çok önemlidir ve hatta daha hassasiyetle yapılır. Belki de, şu ana kadarki çok-mevkili alan çalışmasının, anadili İngilizce olanlar için incelikli dil bilgisinin sorunsuz olduğu tek dilli (genellikle Anglo-Amerikan) bağlamlarda geliştirilmiş olması tesadüf değildir. Yine de, bu tür etnografya antropolojinin simgesel ilgi alanları olarak tanımlanan bölgelerde gelişecekse, çok-mevkili olduğu kadar çok dilli de olması gerekecektir. Bu anlamda, geleneksel alan çalışmasının en zorlu ve değişmez taleplerini karşılamaktadır (ve bazen ötesine geçmektedir).

Madunun Kaybolması

Dünya sistemiyle ilgilenen etnografya sadece herhangi bir yerleşik özneye odaklanmaz, ancak bu bağlamda, alışıldığı üzere, madun öznelere, sistemli tahakküm yoluyla konumlandırılanlara odaklanır (esasında farklı biçimlerde kapitalist ve sömürgeci siyasal iktisata kadar izleri bulunabilir). Çok-mevkili etnografya madun bakış açısından vazgeçmek zorunlu olmasa da, ilgi odağını kültürel üretimin başka etkinlik alanlarına kaydırmak ve sonuç olarak etnografik perspektifin çoğunlukla ayrıcalıklı konumlanmasını sorgulamak zorundadır. Sosyal çalışmalar çerçevesinde, Haraway bu konuda ustaca konuşmaktadır:

> Devingen konumlanmaya ve büyük bir inançla tarafsızlığa bağlılık, daha iyi görmek amacıyla boyun eğdirilmiş olanın bakış açısından bakmaya yönelik stratejiler olarak kullanılan masum "kimlik" siyasetlerinin ve bilgikuramlarının imkânsızlığına bağlıdır. Şayet anlamaya ve eleştirel olarak bu konumlardan bakmaya niyetleniliyorsa, ... hem bir hücre hem de bir molekül –ya da bir kadın, sömürgeleştirilen biri, emekçi ve benzeri– "olunamaz" (46:192).

Madun bakış açısı üzerine yapılan etnografik merkezileştirmede, çoklu kültürel üretim mevkilerinin, içinde direnme meselelerinin, unutulmuş olmasa da, çoğunlukla sistemik süreçlerin kendi biçimleri ve farklı farklı pozisyon almış özneler arasında bu süreçlerin yarattığı karmaşalar hakkında farklı soru türlerine tabi kılınan yeniden biçimlendirilmiş bir uzamı uğruna değerli araştırmanın (bkz. 82) önemli bir kısmını teşkil eden direnme ve uzlaşma çerçevesi de merkezsizleştirir.Bu nedenle, çok-mevkili etnografyayı, bir zamanlar olduğu gibi, sadece her zamanki madun odağına marjinal bakış açıları eklemek –örneğin, seçkin sınıflar ya da kurumlar üstüne bakış açıları eklemek ya da sırf bütünlük adına "üstün olanı" çalışmak (68)– şeklinde anlamak bir hatadır. Daha doğrusu, bu etnografya türü, direnme ve uzlaşmada olduğu gibi önceki konumlandırma anlatılarının içindeki etnografik olarak araştırma "durumuna dâhil olan" şeyin hem alanda evriltilerek hem de er geç kaleme alınarak genişletilmesiyle nitelikli hale getirildiği yeni bir çalışma nesnesi tasarlar.

Ayrıca çok-mevkili etnografya, antropolojide karşılaştırmalı çalışmanın yeniden canlanışını temsil etse de, bazen sanıldığı gibi, antropolojik uygulamanın uzun süredir bir parçası olan kontrollü karşılaştırmanın farklı bir türü değildir. Antropolojideki geleneksel kontrollü karşılaştırma gerçekte çok-mevkilidir ancak bağlam ister bir bölge isterse daha geniş bir kültür alanı ya da dünya sistemi olsun, bu doğrusal bir mekânsal düzlemde işler (bkz. 31, 85); karşılaştırmalar homojen olarak

kavranan kavramsal birimlere (örn, halklar, topluluklar, yerellikler) göre oluşturulur ve bu tür karşılaştırmalar genellikle alan çalışmasının açıkça sınırlandırılmış zaman dilimlerinden ya da birbirinden ayrı projelerden geliştirilir.

Çok-mevkili etnografik araştırma projelerinde, bir çalışma nesnesi tasarlanırken ve bu mevkiler arasındaki ilişkinin, çevirinin ve birlikteliğin mantığını varsaymayı gerektirirken, fiili durumda karşılaştırmalı boyutlar tercihen, mevkiler arasında parçalı, kesintili devinim ve keşif düzeyinin bir işlevi olarak gelişir. Dolayısıyla, çok-mevkili etnografyada karşılaştırma, dış hatları, mevkileri ve ilişkileri önceden bilinmeyen, ancak kendileri araştırmanın gerçek-dünya mevkileriyle farklı, karmaşık şekilde bağlantılı bir açıklamasına katkısı olan bir çalışma nesnesine soru sorulmasından doğar. Çalışmanın nesnesi nihayetinde devingen ve çoklu olarak konumlanmıştır, bu yüzden bu tür bir nesnesi olan herhangi bir etnografya, geleneksel olarak "farklı dünyalardan" gibi gözüken (ya da kavramsal olarak böyle bakılan) görüngülerin yan yana dizilişleri şeklinde, kendisinin ayrılmaz bir parçası olarak bir karşılaştırma boyutuna sahip olacaktır. Küresel olanın, monolitik ya da kendilerinin dışında olan bir şeyden ziyade birbirine paralel, bağlantılı yerel konumların ayrılmaz bir parçası haline getirildiği ya da buna dâhil edildiği durumda, karşılaştırma yanyanalıklarla ilgili bir araştırma tasarımı yoluyla etnografik spesifikasyon eylemine yeniden katılır. Çok-mevkili etnografyada yerleşik olan karşılaştırmaya doğru bu yönelim, henüz geliştirilmiş bir kuramsal düşünce ya da betimleyici modele sahip olmaması nedeniyle bir peyzaj içinde oluşturulan kültür anlatılarını teşvik eder.

Disiplinlerarası Arenalar ve Çalışmanın Yeni Nesneleri

Post-modernizmle bağlantılı yüksek kuramsal sermaye içinde çok-mevkili etnografya için birkaç esin kaynağı vardır: Foucault'nun iktidar/bilgi ve heterotopisi (18), Deleuze ve Guattari'nin köksapı (13), Derrida'nın saçılması (15) ve Lyotard'ın "birlikte bloklayarak" yan yana koyması, örnek olarak verilebilir. Bu kavramlar, "dünya sistemi," "kapitalizm," "devlet," "ulus" gibi araştırma göndergelerinin bağlamsallaştırılması için güvenilir bütüncül makro-süreç modellerin yokluğunda, etnografların ve diğer bilim insanlarının kendi çalışma nesnelerinin şekillenmesinde uzlaşmaya çalıştıkları çağdaş sosyal ve kültürel koşulların pek çoğuna yol göstermektedir. Bununla birlikte, bu tür yüksek kuramsal sermaye genellikle çok-mevkili etnografik araştırmanın tasarlandığı ve düşünüldüğü terimler bakımından en yakın kaynak değildir. Bunun yerine, çok-mevkili etnografya, post-modernizmin çağdaş kültürlerin ve toplumların araştırılması için koşulları yeniden biçimlendirmek yönünde ilhamını aldığı, çeşitli yüksek kuramsal sermayeyi kullanarak son derece öz-bilinçli birtakım disiplinlerarası arenalar içinde ortaya çıkan belirli yorumlar ve söylemler üzerinden entelektüel olarak inşa edilir. Bu bölümde, kısaca, özellikle çok-mevkili etnografya da dâhil olmak üzere, içerisinde çalışma nesnelerinin birleşik, çok-yöntemli, devingen bilimsel çalışmalar için uygun olduğunu düşündüren üç sosyal çevre örneklenmektedir.

Ne yazık ki, çok-mevkili etnografya yapmak için, erişilen örneklerden daha fazla sayıda kavram ve görüş vardır (bkz. sonraki bölüm). Bununla birlikte, şüphesiz, çeşitli disiplinlerarası arenalar kapsamında, yeniden biçimlendirilmiş çalışma nesnesine ilişkin olan aşağıdaki kavramlar bağımsız kuramsal girişimlerden değil, yazılmış ve yayınlanmış sonuçların tam

olarak kanıtlanması gerekse de sahip olduğu formlardan, devam etmekte olan önemli ve aktif araştırma çabalarından ortaya çıkmaktadır.

Medya çalışmaları çok-mevkili etnografik araştırmanın gün ışığına çıktığı önemli bir alandır. Bir taraftan üretim üzerine (özellikle televizyon ve film endüstrilerinde) diğer taraftan bu tür üretimlerin algılanışı üzerine farklı araştırma türleri belirmiştir. Bu iki işlev, çeşitli araştırma projeleri içinde yer alır ve birbiriyle bağlantılıdır, böylece kendi çalışma nesnelerinin inşasında zaten çok-mevkili olma eğilimi taşıyan etnografik araştırma tarzlarının yörüngesini daha da karmaşık hale getirir (77).

Antropolojide, etnografik filme olan eski ilgiden yerel medya çalışmalarına yönelik daha kapsayıcı bir düzleme doğru bir kayma olmuştur [Ginsburg'un yazıları bu kaymada anahtar bir konuma sahiptir (35-37)]. Bu değişim etnografik araştırmayla ve çağdaş yerli halkların ulus devletler içindeki ve arasındaki hareketlerine katılımıyla tetiklenmiştir. Bu hareketler içindeki kitle iletişim araçlarının kontrolü ve yerli halkların medya üreticileri olarak aktivist rolü, antropolojinin geleneksel özneleri üzerine pek çok etnografyanın etkin bir şekilde yapılabilir kıldığı uzamı yeniden biçimlendirmiş; ayrıca bu uzamın doğal olarak çok-mevkili olmasına yol açmıştır (bkz. örneğin 96). Yukarıda bahsedilen, medya çalışmalarında üretim ve alımlama mevkilerinin birleşmesi, özellikle yerli medyası üzerine etnografik araştırmanın tasarımındaki bu eğilimi güçlendirmiştir.

Bilim ve teknolojinin sosyal ve kültürel incelemesi (bkz. Franklin, bu ciltte), çok-mevkili etnografik araştırma türlerinin kendi önemini pekiştirdiği bir başka büyük arenadır. Latour (52, 53) ve Haraway (45, 46) gibi kuramcılar, bu alanın etnografik boyutlarının öncü laboratuar çalışmalarının ötesin-

de daha karmaşık (ve çok-mevkili) sosyal ve kültürel zaman-uzamlara taşınmasında çok önemli rol oynamışlardır. Haraway'ın sayborgu (45), özellikle alan araştırmacılarını kendi çalışma nesnelerini oluşturan yan yana sıralanmış mevkiler hakkında sıra dışı düşünmeye sevk eden etkili bir kurgu olmuştur (17).

Bilim ve teknolojiyle ilgili kültürel çalışmalar alanındaki antropolojik eserlerde, çok-mevkili araştırmaya yönelik eğilim en çok şu konularda yaygınlık göstermektedir: Üreme ve üreme teknolojileriyle ilgili meselelerin incelenmesi (tıbbi antropolojide feminist araştırmanın önemli bir etkinlik alanından köken alır) (38); tıbbi antropolojideki epidemiyolojik çalışmalar (4a); internet gibi yeni elektronik iletişim biçimlerinin incelemeleri (bkz., örneğin, 19, 61); ve çevrecilik ve toksik felaketlerle ilgili çalışmalar (örneğin, 54, 88, 102). Bir başka alan, yeni gelişmekte olan biyoteknolojik ve insan genom projesi gibi "büyük" bilim projelerine ilişkin çalışmadır [burada Rabinow'un (76) özellikle Fransız modernitesine (75) ilişkin daha önceki bir kitabının çok-mevkili biçimiyle bağlantılı olarak, polimeraz zincir reaksiyonlarının keşfi ve metalaştırılması üzerine kitabı özellikle ilginçtir]. Yeni bir biyoteknoloji taramasının başlığı olan *Gene Dreams, Wall Street, Academia, and Rise of Biotechnology* (93), çok mevkili çalışma nesnelerine ilişkin yöntembilimsel eğilimi yansıtmaktadır.

Birleşik Devletlerdeki geniş disiplinlerarası kültürel çalışmalar arenasının dağınık esinlenme ve etkileme kaynakları arasında yer alan Grossberg ve arkadaşları (41) tarafından düzenlenmiş bir derleme, 1970'lerde ve 1980'lerdeki postmodern-izmle ilgili eski ve aynı derecede yayılmış tartışmaların dikkat çekici şekilde yeniden yapılmasının olanaklarını ve sınırlarını araştırmaktadır. Bu geniş kültürel çalışmalar alanında, Halk Kültürü projesi özel bir ilgiyi hak etmektedir çünkü

antropolojinin ve bölge araştırmalarının uzun süredir var olan endişelerini ele almaktadır. Arjun Appadurai ve Carol Breckenridge tarafından başlatılmış ve Chicago'da bulunan bağımsız Ulus Ötesi Kültürel Çalışmalar Merkezi (8) ile birlikte, başlıca yayını olarak *Public Culture* üzerinden geliştirilmiştir. Bu proje, genel anlamda çağdaş dünya sistemindeki değişimlerin varlığında, kültürle ilgili fikirlerin (özellikle kültür ötesi ve kültürler arası üretim meselelerinde) yeniden düşünüldüğü meseleler etrafında planlanan çok çeşitli kültürel çalışma başlıkları için temel bir kesişim noktası olmuştur. Appadurai'nin kültürel iktisat üzerine çok okunan makalesi (4), mahal(ler)deki kültür(leri) belirlemeyle ilgili eski uygulamalara karşı çıkarak, bu ulus-ötesi alanda araştırmanın karmaşık bir çok-mevkili görüşünü sağladı.

Kültürel coğrafyacıların ve sosyologların eserleri (30, 86) takviye edici bir ilham kaynağı olduklarından, etnografik araştırmadaki uzam ve mevki kavramlarının kuramsal olarak yeniden düşünülmesini, yerleşik antropolojik araştırma türlerinin çok-mevkili etnografik araştırmaların inşa edilmesi yönünde genişlemesini teşvik etmiştir. Örneğin, göç çalışmaları, sınır dışında, sürgünde ve diasporada olan, devingen ve koşullara göre yerleşmiş nüfuslara ilişkin çok zengin bir araştırma alanının bir parçası haline geldi (örneğin,9, 33, 71). Kuramsal olarak küresel-yerel çerçevede kimliklerin inşasıyla ilgilenen bu çalışmalar, medya çalışmaları tarafından oluşturulan yöntemlerle ve uzamlarla birleşmektedir (örneğin, 1, 69).

Kalkınma çalışmaları da benzer şekilde yeniden tasarlanmaktadır. Ferguson (25) ve Escobar'ın (20) eski kalkınma temsilcilerine ve paradigmalarına yönelik eleştirileri, herhangi bir kalkınma çalışmasında artık değişiklik yapılmasını gerektirecek şekilde çok daha farklı bir alan düşüncesini getirmiştir. Örneğin, Escobar'ın Kolombiya'daki bir bölge çalışması (21),

sosyal hareketler, eski kalkınma yaklaşımları ve güçlü küresel çevreci biyo-çeşitlilik öğretisi arasındaki kesişim noktalarını çizmektedir. Üstelik, burada çalışma konularının sınırlarının yeniden çizilmesi, kaçınılmaz olarak, medya çalışmaları ve bilim ve teknoloji çalışmaları gibi başka disiplinlerarası arenalar tarafından oluşturulan zeminlerle örtüşmesine neden olmaktadır. Fakat örtüşen disiplinlerarası arenalarda perspektifin bu yeniden biçimlenişlerinin en ilginç ve özgül tezahürleri, şimdi yönelmeye başladığımız, ayrı ayrı araştırma projeleri içindeki çok-mevkili araştırma uzamlarının inşa edilme tarzında bulunmaktadır.

İnşa Tarzları

Haraway'ın sayborg inşası (45) ve Appadurai'nin küresel kültürel iktisat ve bunun "uzantıları"nın (*scapes*) çeşitliliği üzerine düşüncesi gibi, etnografik araştırma yönünden özellikle antropolojide etkili olmuş olan çok-mevkili uzamlarla ilgili güçlü kavramsal görüşleri örnek göstererek gerçekleştirebilecek araştırma tasarımlarında, bu türden görüşler birer rehber olarak iş görmezler. Bu, etnografın incelediği çok-mevkili uzamın nasıl inşa edileceği meselesi gibi, yöntembilimsel meselerin daha gerçekçi bir tartışmasını gerektirir.

Bu tür doğrudan yöntembilimsel tartışmalar nadirdir. Bunun ilginç bir istisnası, Strathern'in (89), Haraway'ın sayborg kavramının yanı sıra kaos kuramından (39) türetilen bilim ve teknoloji çalışmaları içindeki etkili fikirlerin ışığında ilişkisellik ve bağlanabilirlik sorunlarının yeniden ele alındığı yüksek düzeyli kuramsal tartışmasıdır. Çalışması soyut özellikler taşıdığı halde, Strathern etnografik araştırmanın nasıl tasarlanması gerektiği meselelerine yakın durur.

Çok-mevkili araştırma, etnografın, aslında etnografyanın argümalarını tanımlayan mevkiler arasındaki birlikteliğin ya

da bağlantının açık, farzedilen bir mantığı ile birlikte, gerçekçi, fiziksel bir varolma şekli olarak kurduğu konumların halkaları, izlekleri, mecraları, birleşimleri ya da yan yanalıkları etrafında tasarlanır. Gerçekte, bu tür çok-mevkili etnografya, devrimden hemen önceki ve sonraki büyük sosyal değişimin Rus öncüleri tarafından temsil edilen ve irdelenen en ilginç ve verimli uygulamalarından birisi olan sofistike bir inşacılık uygulamasının bir canlanışıdır. İnşacılar sanatçıyı, görevi, tıpkı bir fabrika işçisi gibi, yeni bir toplumun inşasına aktif olarak katılırken yararlı nesneler inşa etmek olan bir mühendisinki gibi gördüler. Film yapımı, özellikle Vertov'un yapıtı (örneğin, *The Man with the Movie Camera*), inşacılığın (72) geliştirilmesi sayesinde vücut bulan en yaratıcı ve fiilen yapılan etnografik medyadan bir tanesiydi. Yöntembilimsel bir perspektiften bakıldığında, Vertov'ın yapıtı çok-mevkili etnografya için mükemmel bir ilham kaynağıdır.

Çok-mevkili etnografyalar kendi çalışma nesnelerini çeşitli biçimler ve teknikler aracılığıyla tanımlar. Bu teknikler, (önceden planlanmış ya da fırsat kollayıcı) devingenlik yoluyla inşa etme ve takip ettikçe rastlantısal ve işlenebilir hale gelen ilk, temel kimlik dikkate alındığında karmaşık bir kültürel görüngünün farklı ortamları içinde takip etme uygulamaları olarak anlaşılabilir.

İnsanların Peşinden Git

Bu teknik belki de çok-mevkili etnografyayı cisimleştirmenin en açık ve geleneksel tarzıdır. Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific*'i arketipik bir anlatımdır (55). Törensel döngüler ve kutsal yolculuklar gibi belli bir kültürel karmaşıklığın uzamında nesnelerin mübadelesi ya da dolaşımı ya da yayılması bu tür etnografyanın gerekçesi olabilir, fakat bu işlem başlangıçtaki belirli bir özne grubunun hareketlerinin takip

edilmesi ya da bununla sınırlı kalınması şeklindedir. Göç çalışmaları belki de bu temel çok-mevkili etnografya şeklinin en yaygın çağdaş araştırma türüdür. Bu tür içerisinde, Rouse'un (80) yeni bir makalesi [hazırladıkları derlemenin yanı sıra Gupta ve Ferguson'un (42) raporlarına da bakınız] dikkate değerdir ve göç çalışmaları (örneğin, 40), kültürel çalışmaların asli bir türü olarak ortaya çıkan diaspora çalışmalarının düzlemine taşındığından pek çok atıf almaktadır. Rouse, Meksikalı öznelerini sınırlar ve mevkiler arasında geleneksel göç çalışmaları tarzında izlemekte, fakat çağdaş, öz-bilinçli çok-mevkili etnografya anlamında, öznelerin sadece bir yerden bir başka yere hareketinden bağımsız bir diasporik dünya duygusunu, yeni bir çalışma nesnesini cisimleştirmektedir.

Çoklu mevkileri olan tek-mevkili araştırmalar olarak stratejik önemlerinin hissedildiği Willis'in çalışması (99) ve Foley'in (29) önceki araştırmacıdan ilham aldığı bir Texas okulundaki çalışması, kendi öznelerine başka mevkilerde ne olduğunun, tabiri caizse, "sahne-dışı" bilgisi anlamında "insanların peşinden gidilmesi"nin küçük bir versiyonudur. Onların çalışmalarındaki "sistem" algısı, kendi öznelerinin etnografik portreleri arasındaki bağlantıdan ve bu portrelerin aynı öznelerin başka yerlerdeki yazgılarıyla farzedilen ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Nesneyi Takip Et

Araştırmanın çok-mevkili uzamını bu şekilde inşa etmek, emtialar, armağanlar, para, sanat eseri ve fikri mülkiyet gibi, (en azından başlangıçta algılandığı şekliyle) çalışmanın açık bir maddi nesnesiyle ilgili farklı bağlamlar aracılığıyla dolaşımın izlerinin takip edilmesini içerir. Bu belki de kapitalist dünya sistemindeki süreçlerin etnografik çalışması için en yaygın yaklaşımdır. Gerçekte, bu teknik Wallerstein'ın dünya siste-

mindeki (97: 4) sürecin incelikle çalışılmasına yönelik yönteminin can alıcı noktasıdır:

> Emtia zinciri kavramı bizim kapitalist dünya-iktisadının süreçleriyle ilgili anlayışımız için merkezi konumdadır.... Herhangi bir tüketim malını, örneğin kıyafeti ele alalım. Bunlar imal edilir. İmal süreci en azından maddi girdileri, makineleri ve işgücünü kapsar. Maddi girdiler bir şekilde ya imal edilir ya da üretilir. Makine imal edilir. Ayrıca işgücü ya yerel olarak ya da göç yoluyla temin edilerek işe alınmalı ve geçimi sağlanmalıdır... Her bir "kutuyu" kendi maddi girdileri, makinesi, arazisi, işgücü açısından geriye doğru izlemeye devam edebiliriz. Toplamı bir emtia zincirini oluşturur.

Wallerstein'ın emtia zinciri belirli bir etnografik hassasiyete pek sahip değildir, fakat açıkça çok-mevkili araştırma için uygun bir projedir.

Antropolojide, Mintz'in şekerin kültür tarihi (66) "şeyi takip et" tekniğinin bir örneği olduğu gibi, aynı zamanda sömürgecilik ve kapitalizm çalışmalarının ustalıklı bir tarihi anlatısına dayanan geleneksel bir siyasal iktisat çerçevesi içindedir. Bununla birlikte, nesnelerin dolaşımı üzerine çok-mevkili araştırma için bu tekniğin en önemli ve etkili ifadesi, Appadurai'nin *The Social Life of Things* (3, bkz. ayrıca 12) derlemesindeki giriş yazısıdır. Farklı bağlamlar boyunca emtialar, armağanlar ve kaynaklar olarak kendi dolaşımları içinde şeylerin statü değişiminin izlenmesinde, Appadurai kapitalist siyasal iktisatta hâkim bir makro süreç anlatısının yönetimi hakkında çok az varsayımda bulunmakta, fakat dolaşımın yollarını izleyerek etnografik olarak ve spekülatif bir şekilde sistem algısının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Tam anlamıyla şey-merkezli bir yaklaşımı ele alan çağdaş kapitalist siyasi iktisat çalışmalarıyla geleneksel olarak bağlantılı olacak şekilde hiçbir etnografyanın olmamasına rağmen, tüketim ve emtialarla ilgili olarak, gerçek araştırma tasarımı bakımından çok-mevkili de-

ğilse de, şeylerin bağlamları içinde ve arasında spekülatif, açık uçlu takibi anlamında, etkileyici bir etnografik literatür ortaya çıkmıştır (bkz. özellikle 65, 98).

Bu tekniğin kullanıldığı en belirgin çok-mevkili araştırma deneyimi çağdaş sanat ve estetik dünyasına ilişkin çalışmalarda ortaya çıkmış gibi görünmektedir (bkz. özellikle 63). Dikkate değer örnekler arasında, Myers'ın Batılı sanat çevrelerinde Pintupi akrilik resimlerinin dolaşımı üzerine çalışması (67), Savigliano'nun Tango çalışması (81a), Steiner'ın Afrika biblolarının Batılı sanat pazarına girişi üzerine çalışması (87), yanı sıra Taylor ve Barbash'ın Steiner'ın çalışmasına dayalı filmi (92), Silverman'ın üç mevki arasında yoğun bir şekilde araştırdığı Reagan Amerikası'ndaki zevk ile ilgili çalışması (83) ve Feld'in "dünya müziği" ve "dünya ritmi" çalışması yer almaktadır.

Son olarak, bilim ve teknoloji çalışmaları alanında yer alan en etkili, öz-bilinçli çok-mevkili eserlerden bazıları arasında, araştırma uzamının "nesneyi takip et" tarzında inşa edilmesi göze çarpmaktadır. Latour'un eseri (52, 53), izlediği şeylerin maddi anlamının yanında metaforik anlamını da ortaya çıkaran Haraway'inki kadar olmasa da, bu tarzın bir örneğidir. Latour'un Pastör biyolojisinin Fransa'daki zaferine ilişkin çalışması (53), bir eşitlik iddiasıyla, uzamları, mikropları, makineleri ve insanları kışkırtıcı bir şekilde aynı inceleme düzlemi ya da haritası üzerinde çeşitli konumlara yerleştirmektedir.

Metaforu Takip Et

Takip edilen şey söylem alanında ve düşünce tarzlarında olduğunda, göstergelerin, simgelerin ve metaforların dolaşımı etnografyanın tasarımına yol gösterir. Bu tarz en açık şekliyle dil kullanımında ve yazılı ya da görsel medyada yaşayan karşılıklı sosyal ilişkilerin ve birlikteliklerin temellerinin izlenme-

sini kapsar. Haraway'ın etkili çalışmaları aslında çalışma nesnesinin bu şekilde inşa edilmesiyle başarılı olmuştur. Antropolojide, bu tarzda (ve bir anlamda, inşa tarzı ne olursa olsun, bugüne kadar tam olarak gerçekleştirilen ve rasyonalize edilen çok-mevkili etnografya) başarıyla sonuçlandırılan çok-mevkili etnografya Martin'in *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of AIDS* (64) adlı çalışmasıdır. Martin'in temel ilgisi Amerikan toplumunda vücudun bağışıklık sistemiyle ilgili çeşitli konumlarda –medyada, "sokakta," AIDS tedavisinde, alternatif tıp uygulayıcıları arasında ve bilim insanları arasında– var olan düşünce tarzlarıdır. Bağışıklık sistemiyle ilgili apayrı söylemlerdeki ve kayıtlardaki çeşitlilikle ve bunların sosyal konumlarının etnografik özellikleriyle ilgilenir. İncelediği her bir konum için farklı yöntemler ve –bazıları diğerlerinden daha derin– katılım tarzları kullanır.

Martin kendi araştırmasında çok önemli bir noktaya değinir:

> Alan çalışmamda en açık "patlama" anlarından bir tanesi, immünolojide almakta olduğum bir yüksek lisans dersinde meydana gelen, farklı araştırma bağlamlarından gelen unsurların büyük bir güçle birbirinin üstüne yığılmış gibi göründüğü andı... (64: 91).

Martin, metafora kulak vererek, bilimsel bağışıklık sistemi görüşlerinde çok belirgin olan esneklik mecazı ile yirminci yüzyılın sonlarındaki kapitalizmde oldukça dikkat çeken esnek uzmanlık rejimi arasında bir bağlantı kurar. Daha sonra esneklik mecazının en sistematik şekilde düşünüldüğü karmaşa kuramının etkileyici bir keşfine, kurumsal yönetim kuramları ve uygulamalarına ve yeni iş ideolojilerine ve bunların, kendisinin de katıldığı eğitim programlarına nasıl dâhil edildiğine geçer. Birleşik Devletlerde ortaya çıkmakta olan post-Darwinci

öznellik formuyla ilgili kışkırtıcı tartışması, keşfedilen metaforik ortaklıklar aracılığıyla izlediği çok-mevkili etnografik uzam üzerindeki inandırıcılığına dayanır. Dolayısıyla çok-mevkili araştırmanın bu inşa etme tarzı, özellikle apaçık bağlantının olmadığı kültürel üretim konumlarının birbirleriyle birleştirilmesi ve sonuçta, ampirik olarak tartışılan sosyal görünümlerle ilgili yeni tasavvurların yaratılması bakımından etkilidir.

Olay Örgüsünü, Hikâyeyi ya da Kinayeyi Takip Et

Tek-mevkili alan çalışması çerçevesinde, alan araştırmacısı tarafından çok-mevkili etnografik araştırmanın inşa edilmesi için keşfedici, bulgulayıcı olarak işlev görebilecek türden anlatılmış hikâyeler ya da anlatılar vardır. Bu, sözde geleneksel toplumlar içindeki Lévi-Straussçı mit analizinin tarihinde rutin bir teknik olmuştur. Modernite çerçevesinde, dünya sistemi içindeki süreçleri ve birliktelikleri takip eden alan araştırmacısı için, insanların kendi günlük ortamlarında mit olarak anlattıkları hikâyelerin niteliği, bunların kendi sosyal görünümlerinin yerleşik anlamı kadar önemli değildir. Olay örgüsü okuması ve daha sonra bunun inandırıcı bir anlatıya göre kendi mevkilerini inşa eden etnografik araştırmanın gerçekliğine karşı test edilmesi, neredeyse hiç denenmemiş, ilginç bir çok-mevkili araştırma inşa etme tarzıdır. Bununla birlikte, Brook'un Viktoryen toplumdaki ilişkilerin yenilikçi tarzda yeniden tasavvur edilmesini geliştirmenin bir yolu olarak klasik Freudcu vaka incelemelerindeki olay örgüsü (6) okumaları, etnografik olarak saptanmış hikâyelerdeki ve anlatılardaki olay örgülerinin alan araştırmasında bir çalışma nesnesinin uzamını çeşitlendirmek (58) için kullanılabildiğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Belki de, bu tekniğin kullanıldığı tek bir çalışma türü, antropologlar ve diğer bilim insanları arasında yeni bir ilgiyle yaklaşılan sosyal bellek konusudur. Boyarin'in belleğin yeni-

den ayrıntılandırılması üzerine en son derlemesi (5), kolektif gerçekliğin tanımı hakkında alternatif görüşlerin sosyal mücadesiyle ilgilidir. Hatırlama ve unutma süreçleri, genellikle rahatsız edici şekilde devlet ve kurumsal düzene hizmet eden versiyonların (aslında, mitler) yeniden biçimlendiğine işaret eden anlatılar, olay örgüleri ve kinayeler türünden şeyleri kesinlikle üretir. Bu şekilde, anlatılar ve olay örgüleri çok-mevkili araştırma nesnelerinin şekillendirilmesi için bağlantılar, birliktelikler ve ilişkilerle ilgili zengin bir kaynaktır.

Yaşamı Takip Et ya da Biyografi

Yaşam öyküsü, son yıllarda özellikle ilgi gören bir etnografik veri biçimi olarak olay örgüsünü takip etmenin özel bir formudur. Etnografya olarak yaşam öykülerinin nasıl ortaya konulacağı ve geliştirileceği pek çok görüşe konu olmuştur, fakat çok-mevkili araştırma tasarlama aracı olarak biyografik anlatı kullanmak nadiren düşünülmüştür. Fischer yaşam öyküsünün bu şekilde kullanımının birkaç tartışmasından birini (26) ortaya koymuş ve Abedi ile birlikte yazdığı eseri (28), belirli bir bireyin yaşam öyküsünden hareketle genelleştirilen, daha sistematik bir analiz geliştirme stratejisinin kısmi bir uygulaması olmuştur [ayrıca bkz. tarih ve çeşitli bilim uygulamaları içindeki zengin ve farklı kültürel biçimlenmelerin somutlaştırılması için daha genel yollar öneren belgeler olarak bilim insanlarının otobiyografileri üzerine yeni çalışması (27)].

Yaşam öyküleri, aslında süreçlerin yapısal incelemesinde gizli kalabilen bireysel deneyimlerin anlatımındaki ardışıklık sayesinde sosyal bağlamlardaki yan yanalıkları açığa çıkarır. Bunlar, aksi durumda bu uzamları görünmez kılabilecek kategorik ayrımlar tarafından şekillendirilen sistemler içindeki etnografik uzamların resmedilmesinde olası rehberlerdir. Bu uzamlar (en açık şekliyle madun yaşam öykülerinde su yüzü-

ne çıkarılabilse de) madun uzamları olmak durumunda değildir, fakat yaşam öyküsü anlatılarının ortaya koyduğu mevkiler ve sosyal bağlamlar arasındaki beklenmedik ya da yeni birliktelikler tarafından şekillendirilirler.

Çatışmayı Takip Et

Son olarak, tarafların çatışmalarının takip edilmesi, etnografik araştırmada çok-mevkili bir düzlemin oluşturulması yönünde bir başka tarzı tanımlamaktadır. Küçük-ölçekli toplumlarda, bu teknik hukuk antropolojisi çerçevesinde yerleşik hale ("genişletilmiş vaka yöntemi") gelmiştir. Çağdaş toplumların daha karmaşık kamusal alanında, bu teknik çok-mevkili etnografya için daha merkezi, düzenleyici bir temel kuraldır. Hukuk antropolojisinin bağlamının ötesinde, çağdaş toplumdaki en kayda değer tartışma konuları aynı anda gündelik yaşam, yasal kurumlar ve medya alanlarını kapsar. Dolayısıyla, bu meselelerin etnografik incelemesi, belki de yukarıda anlatılan diğer tarzların herhangi birisinin olduğundan daha açık şekilde çok-mevkili inşayı gerektirir. Sarat ve Kearns tarafından düzenlenen derlemeler (81) ve Amherst Hukuk ve Toplum Semineri (2), doğal olarak çok-mevkili olan eserlerin mükemmel örnekleridir. Ginsburg'ün küçük bir topluluktaki kürtaj tartışmaları üzerine çalışması (34) ve Gaines'in telif haklarının belgelenmesi gibi kültürel ürünlerin yasal statüsüne ilişkin çatışmayla ilgili çalışması (32), etnografik araştırmanın hukuk ve medya odaklı konularının çok-mevkili araştırma düzlemlerine ne kadar çabuk dal budak saldığının örnekleridir.

Stratejik Olarak Konumlanmış (Tek-Mevkili) Etnografya

Paul Willis'in İngiliz işçi sınıfından okulda öğrenim gören erkek çocuklar üzerine artık klasikleşmiş çalışmasında (99) olduğu gibi, bazı etnografya örnekleri gerçek anlamda devingen değildir fakat yine de kendisini çok-mevkili bir bağlama yerleştirebilirler. Bu durum, bir dünya sistemi bağlamını varsaymaktan ya da inşa etmekten farklıdır.

Belirli bir araştırma mevkisinin ötesinde sistem algısı rastlantısallığı ve varsayılan olmamayı aynen sürdürür. Gerçekte, araştırmanın yürütüldüğü belirli bir mahal içinde olagelen şeyin doğrulamaları, başka mahaller araştırma tasarımı ya da ortaya çıkan etnografyanın çerçevesi içinde olmasa dahi, genellikle ilişkili başka bir mahalde ya da mahallerde olagelenler için ne anlama geldiğine göre ayarlanır (örneğin, Willis'in eserinde odaklandığı yegâne konu olarak okuldaki erkek çocuklara ilişkin özel ilgisi, üretim ortamlarında onların başlarına gelenlerle ilgili bilgisi tarafından yönlendirilmektedir).

Bu stratejik olarak konumlanmış etnografya iç içe geçirip kısaltılmış çok-mevkili bir proje olarak düşünülebilir ve yerel öznelerinin eklemlenişleri, temelde egemen bir kapitalist ya da sömürgeci sistemin madunları olarak inceleyen tek-mevkili etnografyadan ayrılmalıdır. Stratejik olarak konumlanmış etnografya, etnografik yönden sistemle ilgili şeyleri kendi yerel öznelerini anladığı kadar kapsamlı bir biçimde anlamaya çalışır: Sadece duruma bağlı olarak yerel olduğundan, kendisini diğer tek-mevkili etnografyadan oldukça farklı bir bağlama ya da alana konumlandırır.

Çok-mevkili projenin bu iç içe geçirip kısaltılmış versiyonunun değerlendirmesi, bize herhangi çok-mevkili bir etnografya içindeki ne türden yerel bilgilerin özel olarak irdeleneceğini sorma fırsatı sağlar. Direnme ve uzlaşma çerçevesi öznele-

rin daha büyük sistemlere eklemlenmesinin incelenmesi için değilse, ne içindir? Belki de anahtar soru şudur: Yerel olarak derinlemesine araştırılmış özneler arasında, bir başka bağlantılı ya da "ayrı dünyalara" ait mevki ile ilgili deyimler ve terimler içinde tanımlanabilir bir şekilde benzer ya da aynı görüngülere paralel olan ya da bunlarla beraber ikonik olan nedir? Bu sorunun cevaplanması, benim çok-mevkili etnografya yöntembiliminde temel olduğunu düşündüğüm, karşılaştırmalı çeviri ve mevkiler arasında gezinme işini kapsar. Tek bir mevki içinde, kritik mesele öznelerin günlük yaşamlarına ilişkin bilinçliliğinde ve eylemlerinde saptanabilen sistem-farkındalığıyla ilgili olandır. Bu bir sosyal bilimcinin peşinden koşabileceği türden soyut bir kuramsal farkındalık değildir, belirli öznelerin sahip olduğu (her zaman somut olmasa da) ilişkilere yönelik özel başka mevkiler ve faillerle ilgili hissedilen, kısmen dile getirilen bir farkındalıktır. Willis'in eserinde, bunun cevabı çocukların işçi olarak maruz kaldıkları belirli sistemin kendisi ve ilişkiler grubu hakkında bir "bilmişliğin" konuşmalarında ne kadar belirgin olduğudur. Martin'in çalışmasının (64) daha parçalı, sürekliliği olmayan mevkilerinde, bu, vücudun bağışıklık sistemiyle ilgili olarak laboratuar bünyesinde bağışıklık sistemi anlayışlarına veya kurumsal yönetim kurullarındaki esneklik fikirlerine kıyasla, tabiri caizse, "sokaktaki" sıradan insanın görüşüdür. Benim zengin hanedanlarla ilgili çalışmamda (62), bu, ünlü ailelerin günlük yaşamlarına başka yerlerdeki soyut servet yönetiminin sinsice nasıl girdiğidir. Yazar DeLillo (14)'nun görüşüne göre, ya çok-mevkili ya da stratejik olarak konumlanmış araştırmanın etnografik sondajını farklı yapan şey herhangi bir ortamdaki "beyaz parazit"in kaydedilmesidir.

Başka bir yerde yeniden oluşturulan bir mevkide kültürel bir görüngünün ikonik olarak tanımlanmasında bir dizi kav-

ramsal tartışma, konumlanmış özneler arasında sisteme yönelik bir "duyarlılığın" etnografik olarak nasıl inceleneceğine ya da buna nasıl bakılacağına rehberlik eder. Taussig'in yol gösterici nitelikteki "sinir sistemi" fikrine ilişkin makaleleri (92), burada Benjamin'in "mimetik yetenek" üzerine yaptığı etnografik olarak bütünleşik incelemesi kadar anlamlıdır. Pietz'ın Marx'ın kapitalizm kuramındaki fetişizm düşüncesi üzerine tartışması (73), etnografik öznelerin olağan şekilde dile getirilen düşünceleri ve eylemlerinin sisteme duyarlı boyutları konusunda bu önemli kavramı bir başka düşünce tarzı olarak kullanışlı hale getirir. Yeni elektronik iletişim formları (95) ve büyük mal varlığı veraseti (62) bağlamında çiftli ya da çoklu inşa edilmiş kişiselliği olan özneler arasında etnografik olarak konumlanmış farkındalıkla ilgili fenomenoloji çalışmaları, belirli bir mevki içinde çok-mevkili bir duyarlılığın etnografik kaydına yönelik ipuçları sağlar. Tsing'in en son etnografyası (94) da ücra bir yerdeki alan çalışmasından elde edilen zengin malzemelerin geniş kayıtlarını dikkate almanın yeni bir yolunu geliştirmeye yönelik cesur bir çaba olarak görülebilir. Son olarak, *Late Editions* serisinin (59-61) temel bir hedefi, farklı temalar altında, farklı mevkilerde yerleşik olan fin-de-siécle [19. yüzyılın sonuyla ilgili –ç.n.] bilinçlilik ve duyarlılık çeşitlerini, eski çalışma mevkilerine dönen antropologlar ve başka bilim insanları tarafından görüşme ya da sohbet formatında gerçekleştirilen deneyimlerdeki muhataplarca dile getirildikleri gibi açımlamaktır.

Çok-mevkili etnografın ilgilendiği en önemli yerel bilgi biçimi, etnografın kendi ilgisine paralel olandır. Yerelin küreselle ilişkilerinin çözüme ulaştırılması, herhangi bir çağdaş mevkinin dünya sistemiyle ilişkisi tarafından tanımlanabilecek olan yerleşik deyimleri ve söylemlerinde ayırt edilmemiş ve keşfedilmemiş olarak kalan belli başlı ve yaygın bir yerel bilgi biçi-

midir. Ortaya çıkmakta olan çok-mevkili araştırma alanında araştırmacı ve çeşitli biçimlerde konumlanmış özneler arasındaki bu bilişsel ve entelektüel tanımada, düşünümsellik en güçlü şekilde, yukarıda ortaya koyduğum gerçek yöntembilimsel tartışma türünün yerinden edilmesine ya da yeniden bağlamsallaştırılmasına hizmet ederek, bir yöntem boyutu olarak tanımlanır. Haraway'ın pozisyon alma tartışması (46) belki de düşünümsel bağlamın ve çok-mevkili araştırmanın önemininin en belagatli ifadesidir. Resmi olanlardan madun bağlamlarına kadar, kamu ve özel faaliyet alanları arasında hareket edebilen çağdaş çok-mevkili araştırma projeleri dâhilinde, etnografın kendi söylemleriyle çakışan söylemlerle karşılaşması kaçınılmazdır. Herhangi bir çağdaş çalışma alanında, farklı bir özne pozisyonundan da olsa, her zaman etnografın bildiğini bilen (ya da bilmek isteyen) ya da etnografın bilmek istediğini bilmek isteyen başkaları vardır. Bu tür zıt değerli tanımalar ya da algılanan tanımalar, etnografı doğrudan doğruya haritalandırılan düzlemin içine yerleştirir ve üstten bir bakışı ya da "hiçbir yere" bağlı olmayan bir bakış açısını varsayan herhangi bir yöntembilimsel tartışma türünü yeniden biçimlendirir.

Dolayısıyla, uygulamada, çok-mevkili alan çalışması her zaman bir görünüm içinde olunduğunun farkındalığıyla yürütülür ve mevkiler arasında görünüm değiştikçe, etnografın kimliğinin yeniden gözden geçirilip tartışılması gerekir. Belirli bir yayın tarzının kendi etkisi olarak bir tek etnografya yazımında, basılı eser alan araştırmacısının çok-mevkili bir alandaki değişen kimliklerinin bir anlatımını verse dahi, antropoloğun ayrıcalığı ve yetkesi açık bir biçimde yeniden üstlenilir.

Haraway'in pozisyon alma tartışmasının üstünlüğü, böylesine özenli bir yöntembilimsel düşünümsellik uygulamasından doğan (genellikle farzedilen öznelcilikten ziyade) nesnelliği ikna edici olarak savunmuş olmasıdır. Bununla birlikte, et-

nografın farklı mevkilerde etkileşime girdiği kişilerle değişen yakınlığı, mensubiyet ilişkisi ile birlikte yabancılaşması açısından pozisyon alma uygulamasının sürekli devingenliği sağlayıcı şekilde yeniden düzenlenmesi adına çok-mevkili araştırmada kaçınılmaz görünen, etnograf olarak geleneksel ayrıcalıklı öz-kimliğin niteliği ya da ortadan kaldırılmasının tamamen farklı bir "araştırma yapma" hissini yaratmasıdır.

Dolaylı Aktivist Olarak Etnograf

Sonuç olarak dönüp dolaşıp aynı noktaya gelmek ve çok-mevkili araştırmada yaygın olarak kanıtlanan belirli bir kendini-algılama ethosu açısından bu eleştirel makalede geliştirilen gerçekçi yöntembilimsel kaygıları, yukarıda bahsedilen pozisyon alma deneyiminin dışında tutmak uygun olacaktır. Sosyal bilimin geleneksel "yol gösterici" yöntembilimsel sorularının, çok-mevkili araştırmada etnograf tarafından geliştirilen siyasi-etik öz-kimlik söylemine yerleştirilmiş ya da bununla birleştirilmiş olduğu görülmektedir. Mevkiler (toplumsal düzeyler) arasında hareket etme bu tür bir araştırmaya bir aktivizm özelliği katmaktadır. Bu, sol-liberal bilim insanın kendi çalışması için talep ettiği geleneksel kendi kendini tanımlayan aktivist rol (olmak durumunda) değildir. Yani, akademi ya da araştırma uzmanlığı dışında belirli bir sosyal hareketle ortaklık noktasında talep edilen bir aktivizm ya da bir toplum ya da kültürde belirli bir tarihi anda belirlenmiş süregelen bir siyasete atıfla belirli bir yazma ya da bilim tarzı için hayal edilen öncü bir role yönelik akademik bir talep değildir. Daha ziyade, bu, çok-mevkili araştırma yapmanın koşullarına özgü ve dolaylı bir aktivizmdir. Bu, siyasi olanın kişisel olduğu şeklindeki feminist sloganın bir uygulamasıdır, fakat bu durumda siyasi olan profesyonel kişi rolüyle ve ikincisi bağlamında, soğuk-

kanlı bir analiz yoluyla yöntembilimsel olarak tartışılmakta olan şeyle eşanlamlıdır.

Çok-mevkili araştırmanın yürütülmesinde, kişi kendisini her türlü kesişen ve çatışan kişisel yükümlülüklerle bir arada bulur. Bu çelişkiler, belki de zıt değerli bir şekilde, tarafsız bir antropolojik bilim insanı olmaya sığınarak değil de, dünya sisteminin bir kısmı hakkında bir şeyler öğrenirken farklı mevkiler içinde kimlikleri yeniden müzakere ederek, bir tür etnograf-aktivist olmakla çözülebilir. Örneğin, Martin'in *Flexible Bodies* (64) çalışmasında, kendisi bir mevkide AIDS gönüllüsü, bir başkasında bir tıp öğrencisi ve bir üçüncüsünde kurumsal bir kursiyerdir. Araştırmanın başında siyaseten bir adanmışlığı olsa da, Martin tüm araştırma boyunca etnograf olarak kalır ve bu tür bağlantısız uzamlarda hareketine belirli bir bütünlük kazandıran kimliği ya da kişi rolü, herhangi bir tanesindeki çalışma siyasetinin ya da etiğinin bir başkasındakine yansıdığı bu tür çeşitli mevkilerde çalışmanın içinde yer alan şey, dolaylı aktivizmdir.

Belirli mevkilerde, kişi değişen özne gruplarıyla birlikte ve başka mevkilerde de bunlara karşı çalışıyor gibi görünebilir. Kişinin özneleriyle ilgili olarak kişisel pozisyonlarının bu değişken durumu ve bir alanda kişinin kendisininkilerle çakışan diğer etkin söylemler sadece etnografya yapmaktan daha fazlasını yapmanın belirli bir hissini doğurur ve kendini her şeyden çok apolitik olarak algılayan alan araştırmacısı için dahi pozisyon alma yönünde ya da buna karşı bir aktivist olma hissi sağlayan bu niteliktir.

Son olarak, çok-mevkili alan çalışmasının devingenliği içinde ortaya çıkan dolaylı yükümlülükler, geleneksel tek-mevkili alan çalışmasındaki katılımcı gözlemin, "orada olma"nın rahatlatıcı hissinin yerini tutacak bir tür psikolojik karşılıktır. Kişi genellikle çok-mevkili araştırma uzamında gerçek

aktivistlerle yakınlık kurar ve antropoloğun madun ya da marjinal öznelere odaklandığı geçmiş tercihleri düşünüldüğünde, bu gibi aktivistler genellikle geleneksel araştırmadaki "halkı"n yerine geçerler. Çok-mevkili bir uzamdaki etnograflar ve bunların yakın kişisel ilişkiler içinde olduğu, çeşitli faaliyet mevkileri arasında seyahat eden kültürel üreticiler (örneğin, sanatçılar, film yapımcıları, organizatörler) arasında gelişen dolaylı aktivizm hissi böylece çok mevkili araştırma yürüten etnografların, cesur yeni dünyaların gezici, değişim halindeki haritalandırmasında geleneksel katılımcı gözlem uygulaması, tek-mevkili etnografya ile olan temel bağlantısını devam ettirmesini sağlar.

Kaynakça

1 Abu-Lughod L. (der.). 1993. "Screening politics in a world of nations". *Public Cult.* 11: 465-606 (Special Segment).

2 Amherst Seminar. 1988. "Law and ideology". *Law Soc. Rev.* 22(4) (Special Issue)

3 Appadurai A. (der.) 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* New York: Cambridge University Press.

4 Appadurai A. 1990. "Disjuncture and difference in the global cultural economy". *Public Cult.* 2: 1-24.

4a Balshem M. 1993. *Cancer in the Community: Class and Medical Authority.* Washington, DC: Smithsonian Inst. Press.

5 Boyarin J. 1994. "Space, time, and the politics of memory". *Remapping Memory: The Politics ofTimeSpace* içinde, J Boyarin (der.), s. 1-24. Minneapolis: Univ. Minn. Press.

6 Brooks P. 1984. "Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative". New York: Knopf.

7 Campbell C. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism.* Oxford: Blackwell

8 Chicago Cultural Studies Group. 1992. "Critical multiculturalism". *Crit. Inq.* 18(3): 530-55.

9 Clifford J. 1994. *Diasporas.* (bkz. bu Kaynalça'da 47, s. 302-38).

10 Comaroff J, Comaroff JL. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: Univ. Chicago Press.
11 Comaroff J, Comaroff JL. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview.
12 Coombe RJ. 1995. "The cultural life of things: globalization and anthropological approaches to commodification". *Law Polit.* 10(1):Baskıda.
13 Deleuze G, Guattari F. 1988. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Londra: Athlone.
14 DeLillo D. 1984. *White Noise*. New York: Penguin.
15 Derrida J. 1981. [1972]. *Dissemination*. Chicago: Univ. Chicago Press.
16 Donham DL. 1990. *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and History*. New York: Cambridge Univ. Press.
17 Downey GL, Dumit J, Traweek S. 1995. *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*. Santa Fe, NM: School Am. Res. Press.Baskıda.
18 Dreyfus HL, Rabinow P. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Univ. Chicago Press
19 Escobar A. 1993. "Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture". *Curr. Anthropol.* 35: 211-31.
20 Escobar A. 1994. "Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World". Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
21 Escobar A. 1994. "Cultural politics and biological diversity: state, capital, and social movements in the Pacific coast of Columbia". Guggenheim Vakfı'nın düzenlediği şu konferansta sunulmuştur: "Dissent and Direct Action in the Late Twentieth Century" (Otavalo, Ekvador, Haziran 15-19).
22 Farmer P. 1992. *Aids and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
23 Featherstone M, ed. 1990. *Global Culture, Nationalism, Globalism, and Modernity*. Londra: Sage.
24 Feld S. 1994. "From schizophonia to schis mogenesis: on the discourses and commodification practices of 'world music' and 'world beat'". *Music Grooves* içinde, C Keil, S Feld, s. 257-89. Chicago: Univ. Chicago Press.
25 *Ferguson J. 1990. The Anti-Politics Machine: "Development", Depolitization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. New York: Cambridge Univ. Press.

26 Fischer MJ. 1991. "The uses of life history". *Anthropol Hum. Q.* 16(l): 24-27.
27 Fischer MJ. 1995. "(Eye) (I) ing the sciences and their signifiers (language, tropes, autobiographers): Interviewing for a cultural studies of science & technology".
28 Fischer MJ, AbediM. 1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodemity and Tradition.* Madison: Univ. Wisc. Press.
29 Foley DE. 1990. *Learning Capitalist Culture: Deep in the Heart of Tejas.* Philadelphia: Univ. Penn. Press.
30 Friedland R, Boden D. 1994. *Now Here: Space, Time, and Modernity.* Berkeley: Univ. Calif. Press
31 Friedman J. 1994. *Cultural Identity and Global Process.* Londra: Sage.
32 Gaines J. 1991. *Contested Culture: The Image, the Voice, and the Law.* Chapel Hill: Univ. NC Press.
33 Gilroy P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
34 Ginsburg F. 1989. "Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community". Berkeley: Univ. Calif. Press.
35 Ginsburg F. 1993. "Aboriginal media and the Australian imaginary". *Public Cult.* 5: 557-78.
36 Ginsburg F. 1994. *Embedded aesthetics: creating a discursive space for indigenous media. Cult. Anthropol* 9(3): 365-82.
37 Ginsburg F. 1996. "Mediating culture: indigenous media, ethnographic film, and the production of identity". *Fields of Vision* içinde, L Deveraux, R Hillman (der.). Berkeley: Univ. Calif. Press.
38 Ginsburg F, Rapp R. (der.) 1996. *Conceiving the New World Order: The Global Stratification of Reproduction.* Berkeley: Univ. Calif. Press.
38a Ginzburg C. 1993. "Microhistory: two or three things that I know about it". *Crit. Inq.* 20(1): 10-35.
39 Gleick J. 1987. *Chaos: Making a New Science.* New York: Penguin.
39a Glick Schiller N, Basch L, Blanc Szanton C. 1992. *The Transnationalization of Migration: Perspectives on Ethnicity and Race.* New York: Gordon & Breach.
39b Glick Schiller N, Fouron N. 1990. "'Everywhere we go we are in danger': Ti Manno and the emergence of a Haitian transnational identity". *Am. Ethnol.* 17(2): 329-47
40 Grasmuck S, Pessar P. 1991. *Between Two Islands: Dominican International Migration.* Berkeley: Univ. Calif. Press.
41 Grossberg L, Nelson C, Treichler P. 1992. *Cultural Studies.* New York: Routledge.

42 Gupta A, Ferguson J. 1992. "Beyond 'culture': space, identity, and the politics of difference". *Cult. Anthropol.* 7: 6-23.

43 Gupta A, Ferguson J. (der.). 1992. "Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cult. Anthropol.* 7(1).

44 Hannerz U. 1992. *Cultural Complexity : Studies in the Social Organization of Meaning.* New York: Columbia Univ. Press.

45 Haraway D. 1991. "A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century". *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* içinde, s. 149-82. New York: Routledge.

46 Haraway D. 1991. "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* içinde, s. 183-202. New York: Routledge.

47 Harding S, Myers F, eds. 1994. "Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future". *Cult. Anthropol* 9(3) (özel sayı).

48 Harvey D. 1989. *The Condition of Post-modernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford: Blackwell.

49 Holub RC. 1991. *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere.* New York: Routledge.

50 Lash S, Friedman J. (der.). 1992. *Modernity and Identity.* Oxford: Blackwell.

51 Lash S, Urry J. 1987. *The End of Organized Capitalism.* Madison: Univ. Wise. Press.

52 Latour B. 1987. *Science In Action.* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

53 Latour B. 1988. *The Pasteurization of France.* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

54 Laughlin K. 1995. *Rehabilitating science, imagining Bhopal.* bkz. bu Kaynakça'da 60.

54a Lindenbaum S, Lock M. (ed). 1993. *Knowledge, Power and Practice.* Berkeley: Univ. Calif. Press.

55 Malinowski B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific.* New York: Dutton.

56 Marcus GE. 1986. "Contemporary problems of ethnography in the modern world system". *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde, J Clifford, G Marcus (der.), s. 165-93. Berkeley: Univ. Calif. Press.

57 Marcus GE. 1989. "Imagining the whole: ethnography's contemporary efforts to situate itself". *Crit. Anthropol.* 9: 7-30.

58 Marcus GE. 1992. "The finding and fashioning of cultural criticism in ethnography". *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond* içinde, C.W. Gailey, S. Gregory (der.), s. 77-101. Gainseville: Fla. State Univ. Press.
59 Marcus G.E. (der.) 1993. "Perilous States: Conversations on Culture, Politics and Nation". *Cultural Studies for the End of the Century*. Chicago: Univ. Chicago Press.
60 Marcus G.E. (der.) 1995. "Techno-Scientific Imaginaries". *Cultural Studies for the End of the Century*. Chicago: Univ. Chicago Press.
61 Marcus G.E. (der.) 1996. "Connected: Engagements With Media at the Century's End". *Cultural Studies for the End of the Century*. Chicago: Univ. Chicago Press.
62 Marcus G.E. ve Hall P.D. 1992. *Lives in Trust: The Fortunes of Dynastic Families in Late Twentieth Century America*. Boulder, CO: Westview.
63 Marcus G.E., Myers F. (der.). 1996. *The Traffic in Art and Culture: New Approaches to a Critical Anthropology of Art*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
64 Martin E. 1994. *Flexible Bodies: Tracing Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of Aids*. Boston: Beacon.
65 Miller D. 1994. *Modernity: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
66 Mintz S. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.
67 Myers F. 1992. "Representing culture: The production of discourse(s) for Aboriginal acrylic paintings". *Rereading Cultural Anthropology* içinde, GE Marcus (der.), s. 319-55. Durham, NC: Duke Univ. Press.
68 Nader L. 1969. "Up the anthropologist-perspectives gained from studying up". *Reinventing Anthropology* içinde, D Hymes (der.), s. 284-311, New York: Pantheon.
69 Naficy H. 1993. "The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles". Minneapolis: Univ. Minn. Press.
70 Ong A. 1987. *Spirit of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State Univ. NY Press.
71 Ong A. 1993. "On the edge of empires: flexible citizenship among Chinese in diaspora". *Positions* 1: 745-78.
72 Petrie V. 1987. *Constructivism-in-Film: The Man With the Movie Camera, a Cinematic Analysis*. New York: Cambridge Univ. Press.
73 Pietz W. 1993. "Fetishism and materialism: The limits of theory in Marx". *Fetishism as Cultural Discourse* içinde, E. Apter, W. Pietz (der.), s. 119-51. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.

74 Pred A., Watts M. 1992. *Reworking Modernity: Capitalism and Symbolic Discontent*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press.
75 Rabinow P. 1989. *French Modern: Norms and Forms of Social Environment*. Cambridge, MA: MIT Press.
76 Rabinow P. 1995. *The polymerase chain reaction*. Yayımlanmamış metin.
77 Radway J. 1988. "Reception study: ethnography and the problems of dispersed audiences and nomadic subjects". *Cult. Stud.* 2(3): 359-76.
78 Readings B. 1991. *Introducing Lyotard: Art and Politics*. New York: Routledge.
79 Roseberry W. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press.
80 Rouse R. 1991. "Mexican migration and the social space of postmodemity". *Diaspora* 1: 8-23.
81 Sarat A., Kearns TR. (der.) 1993. *Law in Everyday Life*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press.
81a Savigliano ME. 1995. *Tango and the Political Economy of Passion*. Boulder, CO: Westview.
82 Scott JC. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
83 Silverman D. 1986. *Selling Culture: Bloomingdale's, Diana Vreeland, and the New Aristocracy of Taste in Reagan's America*. New York: Pantheon.
84 Skiair L. 1991. *The Sociology of the Global System*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Univ. Press.
85 Smith C. 1976. *Regional Analysis*. Cilt. 1-2. New York: Academic.
86 Soja EW. 1989. "Post-modern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory". Londra: Verso.
86a Solow R. 1991. *New York Times*. Aralık 29, Bölüm 4, s. 1.
87 Steiner CB. 1994. *African Art in Transit*. New York: Cambridge Univ. Press.
88 Stewart K. 1995. *Bitter faiths*. Bkz. bu Kaynakça'da 60.
89 Strathern M. 1991. *Partial Connections*. Savage, MD: Rowman & Littlefield.
90 Taussig M. 1990. *The Nervous System*. New York: Routledge.
91 Taussig M. 1992. *Mimesis and Alterity*. New York: Routledge.
92 Taylor L, Barbash I. 1993. *In and Out of Africa*. Berkeley: Univ. Calif. Extens. Cent. Media Indep. Learn. (Video).
93 Teitelman R. 1989. *Gene Dreams, Wall Street, Academia and the Rise of Biotechnology*. New York: Basic Books.

94 Tsing A. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place.* Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
95 Turkle S. 1984. "The Second Self: Computers and the Human Spirit". Londra: Grenada.
96 Turner T. 1991. "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness". *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* içinde, GW Stocking Jr (der.). s. 285-313. Madison: Univ. Wise. Press.
97 Wallerstein I. 1991. *Report on an Intellectual Project: The Fernand Braudel Center, 1976-1991.* Binghamton, NY: Fernand Braudel Cent.
98 Weiner AW, Schneider J. (der.). 1989. *Cloth and Human Experience.* Washington, DC: Smithsonian Inst. Press.
99 Willis P. 1981. "Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs". New York: Columbia Univ. Press.
100 Wilmsen E.N. 1989. *Land Filled With Flies: A Political Economy of the Kalahari.* Chicago: Univ. Chicago Press.
101 Wolf E. 1982. *Europe and the People Without History.* Berkeley: Univ. Calif. Press.
102 Zonabend F. 1993. *The Nuclear Peninsula.* New York: Cambridge Univ. Press.

1945 sonrasında sömürgeleştirilmiş toplumların bağımsızlıklarını kazanmaları, Vietnam Savaşı, feminist hareketler, küreselleşme gibi bazı siyasal, iktisadi ve sosyal gelişmeler, modernite anlayışının tüm araçlarıyla birlikte sorgulanmasının hazırlayıcısı oldu. Özellikle 1970'lerde şekillenmeye başlayan postmodernizm, postkolonyalizm, postyapısalcılık gibi düşünce hareketleri sosyal bilimlerde yerleşik kuramların ve pozitivizmin konumunu sarsarken, antropoloji de bu eleştirilerden muaf olamadı. Kendisi de beşeri çalışmalara, edebiyat kuramlarına, postkolonyalizme, postmodernizme, göstergebilime, vd. dayanarak modernite kuramlarının karşısında konumlanmaya başladı. Ne var ki antropolojide yoğun olarak gerçekleştirilen tartışmalar, bir sosyal bilim olarak kendi konumunu yeniden tanımlama noktasına kadar vardı. Bir başka deyişle, yorumcu antropoloji ve postmodern antropolojinin kimi temsilcileri "kültür" kavramını, "antropolojik yöntem"i, "pozitivizm"i, "alan"ı, "yerli/öteki"yi, "kendisi"ni, "etnografya"yı, "etnografik yazı"yı, "kültürel görececilik", "bütüncülük", "temsiliyetçilik" gibi yerleşik anlayışları eleştirel olarak yeniden ele aldılar.

Bu derleme, bir nirengi noktası olarak Boas ve Malinowski'nin makaleleriyle başlamakta ve ardından Geertz, Fabian, Spiro, Marcus gibi 1980 sonrası antropoloji kuşağının dikkat çekici makaleleri ile antropolojik yöntembilim tartışmalarının çerçevesini serimlemektedir.

29.00T
2016 THG 013436 DYY

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
ISBN: 978-605-4878-46-8