PETER BURKE

KÜLTÜR TARİHİ

2. BASKI

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Peter Burke

KÜLTÜR TARİHİ

Çeviren
Mete Tunçay

PETER BURKE
KÜLTÜR TARİHİ
ÇEVİREN METE TUNÇAY

WHAT IS CULTURAL HISTORY?
FIRST PUBLISHED IN 2004 BY POLITY PRESS
© PETER BURKE 2004

TÜRKÇE YAYIN HAKLARI AKÇALI TELİF AJANSI ARACILI

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 148
SOSYAL BİLİMLERDE KAVRAMLAR 5

ISBN 975-6176-65-2

1. BASKI İSTANBUL, EKİM 2006
2. BASKI İSTANBUL, HAZİRAN 2008

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 95 KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 50 00 - 311 52 59 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN CAN CEMGİL
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ
BASKI VE CİLT ŞEFİK MATBAASI
MARMARA SANAYİ SİTESİ M. BLOK NO: 291 İKİTELLİ - İSTANBUL
TELEFON-FAKS: 0212 472 15 00 (3 HAT)

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Burke, Peter.
Kültür Tarihi / Peter Burke; çev. Mete Tunçay.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 975-6176-65-2 (pbk.)

1. History—Methodology. 2. History—Philosophy. 3. Culture—History.
I. Tunçay, Mete. II. Title.
D13 .B94219 2006

İçindekiler

vii Teşekkür Borçlarım
1 Giriş
7 BİRİNCİ BÖLÜM Büyük Gelenek
10 Klasik Kültür Tarihi
10 Bir Çağın Portreleri
14 Sosyolojiden Sanat Tarihine
18 Büyük Diaspora [Yurtdışında Yaşayanlar]
21 Kültür ve Toplum
23 Halkın Keşfedilmesi
27 İKİNCİ BÖLÜM Kültür Tarihinin Sorunları
29 Klasiklere Dönmek
33 Marksist Tartışmalar
34 Marksist Tarihin Sorunları
36 Geleneğin Paradoksları
38 Halk Kültürü Sorunu
40 Kültür Nedir?
43 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Tarihsel Antropolojinin Vakti
46 Kültürün Yayılması
48 Kültürel Açıklamalar
49 Kültürel Antropolojinin Vakti
62 Mikroskopun Altında
66 Sömürgecilik-Sonrası (Post-Kolonyalizm) ve Feminizm
71 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Yeni Bir Paradigma mı?
76 Dört Kuramcı
76 Mikhail Bakhtin'in Sesleri
78 Norbert Elias'ın Uygarlığı
79 Michel Foucault'nun Rejimi
81 Pierre Bourdieu'den Yararlanmak
84 Uygulamalar
87 Okumanın Tarihi

89 Temsil-Etmeler
92 Müzikte Orientalism
94 Belleğin Tarihi
96 Maddi Kültür
100 Bedenin Tarihi
103 Kültür Tarihinde Devrim mi?
105 BEŞİNCİ BÖLÜM Temsil-Etmeden İnşaya
108 İnşacılığın Yükselişi
110 Michel de Certeau'yu Yeniden-Kullanmak
112 Edebiyat ve Güzel Sanatlarda Alımlama
113 İcadın İcadı
114 Yeni İnşalar
115 Sınıfın ve Toplumsal Cinsiyetin İnşa Edilmesi
118 Cemaatlerin İnşası
121 Monarşinin İnşası
124 Bireysel Kimliklerin İnşası
128 Performanslar (İcralar) ve Fırsatlar
128 Kültür Tarihini İcra Etmek
134 Vesilecilik'in (Occasionalism) Yükselişi
136 Yapısökümü (Deconstruction)
141 ALTINCI BÖLÜM Kültürel Dönüşün Ötesi?
144 Burckhardt'ın Geri-Gelmesi
146 Siyaset, Şiddet ve Duygular
146 Siyasetin Kültür Tarihi
150 Şiddetin Kültür Tarihi
153 Duyguların Kültür Tarihi
156 Algının Kültür Tarihi
159 Toplumsal Tarihin İntikamı
164 Sınırlar ve Karşılaşmalar
168 Kültürel Karşılaşmaların Yorumu
170 Kültür Tarihinde Anlatı
175 Sonuç

177 İleri Okuma Önerileri
179 Kültür Tarihi Üzerine Seçilmiş Yayınlar, 1860-2003: Kronolojik Bir Liste
189 Dizin

Teşekkür Borçlarım

Kültür Tarihi üstüne o kadar uzun yıllardır ders veriyorum ki, kimin hangi yararlı yorumu yaptığını ya da hangi kışkırtıcı soruyu sorduğunu hatırlamam güç. Ama bu kitapta tartıştığım birçok tarihçinin yazdıklarından da, onlarla konuşmaktan da çok şeyler öğrendiğimi biliyorum. Bunların arasında, Oxford'dan Keith Thomas, Paris'ten Daniel Roche, Roger Chartier ve Denis Crouzet, Princeton'dan Natalie Davis ve Robert Darnton ile içlerinde Anton Blok, Jan Bremmer, Rudolf Dekker, Florike Egmond ve Herman Roodenburg'un bulunduğu bir grup Hollandalı tarihçi var. Özellikle belleğin tarihi üstüne, Aleida ve Jan Assmann ile Jay Winter'i dinlerken bir hayli bilgi edindim. Siyasete kültürel yaklaşım hakkında *Culture Troubles* adlı kitabını yazarken Patrick Chabal ile girdiğim tartışmalar, bana bir komşu disiplini tanıttığı gibi, kendi düşüncelerimi tanımlamama da yardım etti. Yapıtımın özgün tasarımı ve son biçimini almaya yaklaşmış hali üstüne, adları gizlenen okurların [herhalde, yayınevlerinin elyazmalarını incelettikleri danışmanların] yaptıkları yorumlardan da yararlandım.

Kendisi de kültür tarihçisi olan karım Maria-Lucia Pallares-Burke'e özellikle borçluyum. Onunla ilk tanıştığımda, beni Sao Paulo Üniversitesi'nde "Yeni Tarih denilen şey" üstüne ders vermeye davet etmişti. Kendisiyle *The New History: Confessions and Conversations* başlıklı kitabının derleyiciliğini yaparken kültür tarihi üstüne çok konuştuk. Eşim bu kitabı da müsveddelerinden okudu ve geliştirmem için, her zamanki gibi, onlarsız edemeyeceğim önerilerde bulundu. Bu çalışmamı ona adıyorum.

PETER BURKE

Ben de çevirimi okuyup düzeltmeler öneren arkadaşım Levent Yılmaz'a teşekkür ederim.

METE TUNÇAY

Giriş

Bir zamanlar tarih disiplinleri arasında daha başarılı ablalarının küçümsediği bir Cinderella (Külkedisi) olan kültür tarihi, bu kitabın sonundaki yayın sırasına göre dizilmiş kaynakçanın gösterdiği üzere, 1970'lerde yeniden keşfedilmiştir. O zamandan beri de, akademik dünyada bir canlanış yaşamaktadır – ama en azından Britanya'da televizyonun sunduğu tarih, ağırlıklı olarak askerî, siyasi, biraz da toplumsaldır. Kırk küsur yıldır bu disiplinde çalışan benim gibi biri için, söz konusu yeniden ilgi uyanışı son derece sevindirici olmakla birlikte, yine de bir açıklama gerektiriyor.

Bu kitabın amacı, tam da, yalnızca yeniden keşfi açıklamak değil, aynı zamanda kültür tarihinin ne olduğunu anlatmaktır – daha doğrusu, kültür tarihçilerinin çeşitliliklere, tartışmalara, çatışmalara, bir yandan da ortak kaygı ve geleneklere bakarken ne yaptıklarını göstermektir. Bu amacı gerçekleştirmeye çalışırken, iki karşıt, ama birbirlerini tamamlayan yaklaşımı birleştirmeye gayret edeceğim: disiplinlerin birbirlerini izleyen sorunlarını çözmekle uğraşan bir içsel yaklaşım ve tarihçilerin kendi yaşadıkları zamana nasıl müdahale ettikleriyle ilgili bir dışsal yaklaşım.

İçsel yaklaşım, kültür tarihinin şimdiki dirilişini, hem kolay yakalanamayan hem de önem taşıyan bir şeyleri ihmal etmiş olan geçmişe eski yaklaşımlara karşı bir tepki olarak ele alır. Bu içsel bakışa göre, kültür tarihçisi geçmişin öteki tarihçilerin erişemedikleri yerleriyle uğraşır. Disiplinin parçalanarak nüfus tarihi, diplomasi tarihi, kadın tarihi, düşünce tarihi, işletme tarihi, savaş tarihi vb. diye uzmanlık alanlarına bölünmesine bir çare olarak "kültürlerin bütünlüğü" üstünde ısrar edilmektedir.

Dışsal yaklaşımın ya da dışarıdan bakışın da bize sundukları yararlar vardır. Bir kere, kültür tarihinin yükselişini, siyasal bilimdeki, coğrafyadaki, ekonomideki, psikolojideki, antropolojideki ve "kültürel incelemeler"deki daha geniş bir "kültürel dönüş" ile ilişkilendirir. Bu disiplinlerde, hiç değilse bilim adamlarının bir azınlığı arasında, değişmeyen bir ussallıktan [rasyonaliteden] (örneğin oyverme ya da tüketim kalıplarındaki ussal seçim kuramından) ziyade, belirli yerlerde ve belirli dönemlerde belirli grupların sahip oldukları değerler sistemine daha çok ilgi gösterme eğilimi ortaya çıkmıştır.

Zamanımızın bir belirtisi, Amerikalı siyasal bilimci Samuel P. Huntington'ın bugünün dünyasında kültürel ayrılıkların siyasal ve ekonomik farklardan daha önemli olduğu görüşüne gelmesidir; öyle ki, ona göre, Soğuk Savaş'ın bitmesinden beri, olup bitenler uluslararası bir çıkarlar çatışması olmaktan çok, bir "uygarlıklar çatışması"dır. Düşünce iklimindeki değişikliklerin bir başka belirtisi de, Kültürel İncelemeler'in uluslararası başarısıdır. Örneğin Rusya'da 1990'larda *Kul'turologija* yüksek öğrenimde, özellikle Rus kimliği konusunu işleyen zorunlu bir ders olmuştur. Bu dersleri, çoğucası, tarihin ekonomik yorumu yerine kültürel yorumuna inanır hale gelmiş eski Marksizm-Leninizm profesörleri okutmaktadır.[1]

1 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (New York, 1996) [*Medeniyetler Çatışması*, çev. Mehmet Turan, Cem Soydemir, İstanbul: Okuyanus, 2005], Jutta Scherrer, "Kul'turologija", *Budapest Review of Books* 12: 1-2 (2003), 6-11.

Bu kültürel dönüşün kendisi de, son kuşak kültür tarihinin bir parçasıdır. Akademik alanın dışında da "yoksulluk kültürü", "korku kültürü", "silah kültürü", "ilkgençlik kültürü" ya da "şirket kültürü" gibi deyişlerin giderek yaygınlaşması (bkz. s. 46-47) ABD'deki "kültür savaşları" denilen şeyin ve birçok ülkede tartışılan "çok-kültürlülük"ün yansıttığı bir algı kaymasıyla ilişkilidir. Günümüzde pek çok kişi, yirmi ya da otuz yıl önce "toplum"dan söz ettikleri gündelik durumlarda "kültür" demektedir.

Bu gibi deyişlerin yaygınlaşması karşısında, neyin "kültür" sayılmadığını söylemek gitgide zorlaşıyor. Tarih çalışmaları da, bu genel eğilime bir ayrık (istisna) oluşturmamaktadır. Kültür Tarihi nedir? Bu soruyu yüz yıldan fazla bir süre önce, 1897'de aynı zamanda birçok konuyla birden ilgilenen Karl Lambrecht uluorta sormuştu. Soru hâlâ iyi ya da kötü, kesin bir yanıt bekliyor. Son zamanlarda okurlara, uzun yaşamın, penisin, dikenli telin ve kendi kendini cinsel tatminin (istimnanın) kültür tarihleri sunuldu. Konunun sınırları genişlemiştir, fakat bu sınırların tam neleri kuşattığını söylemek gittikçe daha güçleşiyor.

Kültür tarihini tanımlama sorununa önerilebilecek bir çözüm, dikkati incelemenin nesnelerinden yöntemlerine çevirmektir. Fakat burada da, çeşitlilik ve anlaşmazlıkla karşılaşıyoruz. Bazı kültür tarihçileri Jacob Burckhardt'ın kendisinin öyle yaptığını söylediği gibi, sezgisel olarak çalışırlar. Birkaçı niceliksel yöntemler kullanmayı dener. Bazıları kendi yaptıklarını bir anlam-arayışı terimleriyle anlatır; bazıları ise uygulamalar ve temsil-etmeler üstünde odaklaşır. Kimileri amaçlarını esas itibarıyla betimleyici olarak görürken, diğerleri kültür tarihinin, tıpkı siyasal tarih gibi bir öykü olarak sunulması gerektiğine inanır.

Kültür tarihçilerinin ortak özelliği, simgesel olanla ve onun yorumuyla ilgilenmek diye anlatılabilir. Bilinçli ya da bilinçsiz simgeler, güzel sanatlardan gündelik yaşama kadar her yerde bu-

lunabilir; ama geçmişe sembolizm terimleriyle yaklaşmak, başkalarının yanında bir yaklaşımdan ibarettir. Örneğin, bir pantolonlar kültür tarihi, aynı konunun ekonomik tarihinden farklı olacaktır, nasıl ki Parlamentonun kültür tarihi de, aynı kurumun siyasal tarihinden farklıdır.

Bu (durumu onaylamayanlara göre) kargaşa ya da (durumu heyecan verici bulanlar için) diyalog koşullarında, Jean-Paul Sartre'ın insanlık hakkındaki özdeyişini uyarlayarak, kültür tarihinin özü bulunmamakla birlikte kendi tarihi olduğunu söylemek en bilgece yol olabilir. Geçmiş hakkında okuma ve yazma etkinlikleri, başka etkinlikler kadar zaman boyutunu içerir. Dolayısıyla bu kitap da, zaman zaman onu hiç durmadan yeni koşullara uyarlanan sürekli dönüşme durumundaki bir kültürel gelenek örneği sayarak kültür tarihinin kültürel tarihi üstüne yorumlar getirecektir.

Biraz daha kesin konuşmak gerekirse, tek tek kültür tarihçilerinin çalışmaları, genellikle ulusal ayrımlar boyunca tanımlanan çeşitli kültürel geleneklerden birilerine yerleştirilmek gerekir. 18. yüzyıl sonlarından itibaren Alman geleneğinin önemi bundan sonraki sayfalarda görülecektir; ama son elli yıl boyunca bu tür tarihte önemli Alman katkılarının görece eksikliği, ileride gelecek bir kültür tarihçisinin uğraşacağı bir sorun olacaktır. Hollanda geleneği Almanlarınkinin bir dalı sayılabilir; ama o, gelişmesini sürdürmüştür. İngilizce konuşulan dünyada, Kuzey Amerika'daki kültür tarihine merak geleneğiyle İngilizlerin ona karşı direnme geleneği arasında anlamlı bir karşıtlık vardır. Benzer bir biçimde, yıllardır, Amerikalı meslektaşlarının kendileri için "kültürel" sıfatını kullanmalarına karşılık, Britanyalı antropologlar kendilerine "toplumsal" diyorlar. Kültür tarihi konusunda Kuzey Amerikalılar öne çıkmışlardır; özellikle de Almanca konuşan göçmenlerin soyundan gelen Peter Gay ve Carl Schorske gibi yazarlar, Alman geleneğini devam ettirmeyi üstlenmiş, böyle yapar-

ken de onu dönüştürmüşlerdir. Amerikalıların kültüre besledikleri ilgiyle göçmenlik gelenekleri arasındaki bağlantı çok sıkı görünüyor. Gerçekten öyleyse, Britanya'da da kültür tarihinin parlak bir geleceği olacak demektir.

Fransız geleneği apayrıdır; başka şeylerin yanı sıra –en azından yakın zamanlara kadar– "kültür" terimini kullanmamış ve onun yerine *civilisation* (uygarlık), *mentalités collectives* (ortak zihniyet – [Ziya Gökalp'in diliyle "maşerî tere'iler"]) ve *imaginaire social* (toplumsal imgelem) terimleri üstünde odaklaşmışlardır. *Annales* dergisi çevresinden tarihçiler üç ya da dört kuşaktır bu alana önemli bir dizi katkıda bulundular: Marc Bloch ve Lucien Febvre döneminde zihniyetler, duyarlıklar ya da "ortaklaşa temsil-etmeler" tarihlerine, Fernand Braudel döneminde maddi kültür (*civilisation matérielle*) tarihine, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie ve Alain Corbin döneminde de (yeniden) zihniyet ve toplumsal imgelem tarihine. Bir tarihçiler okulunun üç ya da dört kuşaktır böyle sürekli yaratıcılık göstermesi, tarihsel bir açıklama gerektirecek kadar dikkate değer. Benim bu sorun için alçakgönüllü önerim, önderlerinin yetenekli izleyiciler çekecek kadar karizmatik oldukları, ama aynı zamanda onların diledikleri gibi gelişmelerine izin verecek ölçüde açık davrandıklarıdır. Bu ayrıksı gelenek (Febvre'in Johan Huizinga hakkında duyduğu hayranlık kayda değer olmakla birlikte) Alman kültür tarihine karşı bir "direnme" içermiştir. Bu direnme şimdi kırılıyor gibidir; şu sıralar Fransız tarihyazımı geleneği daha az ayrıksı hale geliyor.

Genellikle kültür tarihinde olduğu gibi, akım ya da eğilimlerin gizilgüçlerini tükettikleri için değil, çoğu kere yerlerine rakiplerinin geçmesiyle ansızın sona erdiklerini aşağıdaki sayfalarda göreceğiz. Kendilerine "çocuklar" da diyebileceğimiz bu rakipler, hep kendi yaklaşımlarıyla anne ve babalarınkiler arasındaki farkı abartmışlar, ancak bir sonraki kuşak fikrî nine ve de-

delerinin ne de olsa birtakım sezgilere erişmiş bulunduklarını kavramışlardır.

Yıllardır aşağıda tartışılan yüksek kültürün ve halk kültürünün toplumsal tarihinden ve tarihsel antropolojiden, icra (performans) tarihine kadar farklı yaklaşımların birçoğunu kullanan bir kültür tarihçisi olarak Edith Piaf ile birlikte "*je ne regrette rien*" [hiçbir şeyden pişman değilim] diyor ve bütün bu yaklaşımların bize yeni sezgiler sunmaya devam ettiğini düşünüyorum.

Bu Giriş'i izleyen bölümler, zamandizimsel bir sırayla kültür tarihinin eskiden yazıldığı, şimdi yazılmakta olduğu ve gelecekte de yazılacağı, hatta yazılması gerekeceği belli başlı yolların bazılarını ele alacaktır. Somut örnekleri tartışırken birçok parçalara ayrılmış bir alan üstüne sahip olduğum bölük pörçük bilginin elverdiği ölçüde, ayrı toplumsal dönemler, dünyanın çeşitli yerleri, düz "tarih"in yanı sıra güzel sanatlar, mimarlık, coğrafya, edebiyat, müzik ve fen bilimlerinin dahil olduğu farklı akademik ayrımların ürünleri arasında bir çeşit denge kurmaya çalıştım.

Bu kararı vermemin maliyeti, birçoğu arkadaş ve meslektaşlarım tarafından hazırlanmış olan, erken yeniçağ konulu heyecan verici pek çok yapıtı irdelemekten ister istemez vazgeçmek oldu. Onun içindir ki, burada şunu kesin bir dille açıklamak istiyorum ki, elinizdeki kitap, son kuşakta üretilmiş olan en iyi çalışmaların tümünün tartışıldığı ya da sıralandığı bir girişim değil, belli başlı eğilimlerin örneklerle gösterildiği bir sayımlamadır.

Metinde anılan yapıtlar, uygun düştüğü yerlerde adlarının İngilizce çevirileriyle, ama özgün yayın tarihleriyle verilmektedir. Notlarda yayım yeri belirtilmeyen kitaplar, Londra'da basılmış demektir. Metinde geçen teknik terimler ve bireyler hakkında, dizinde kısa bilgi sunulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

Büyük Gelenek

Kültür tarihi yeni bir keşif ya da icat değildir. Almanya'da iki yüzyıldan daha uzun bir süre önce bile aynı isim (*Kulturgeschichte*) altında uygulanmaktaydı. Ondan önce de ayrı ayrı felsefe, resim, edebiyat, kimya, dil vb. tarihleri vardı. 1780'lerden itibaren insan kültürü ya da belirli bölge ya da ulusların kültür tarihlerini görüyoruz.[1]

19. yüzyılda "Culture" ya da "Kultur" terimi Britanya ve Almanya'da giderek daha çok kullanılmıştır (Fransızlarsa *civilisation*'dan [uygarlık'tan] söz etmeyi yeğliyorlardı). Örneğin, şair Matthew Arnold 1869'da *Culture and Anarchy* kitabını, antropolog Edward Tylor da 1871'de *Primitive Culture*'ını yayımladı; 1870'li yıllarda Almanya'da Kilise ile Devlet arasındaki sert bir çatışma "kültür mücadelesi" (*Kulturkampf*) adıyla tanındı ya da bugün dediğimiz gibi, "kültür savaşları".[2]

1 Peter Burke, "Reflections on the Origins of Cultural History" (1991; *Varieties of Cultural History* [Cambridge, 1997] içinde yeniden basılmıştır); Donald Kelley, "The Old Cultural Histoty", *History and the Human Sciences*, 101-26.

2 Öykünün İngiliz bölümü için klasik anlatı hâlâ Raymond Williams'ın *Culture and Society* (1958) kitabıdır. İlk antropologlardan Rudolf Virchow'un icat ettiği bir terim olan

Böyle kısa bir bölümde, kültür tarihi tarihinin belli başlı çizgilerinden birkaçı ele alınıp bunların birbirleriyle nasıl iç içe geçirilerek dokunduğunun ancak kabataslak bir şeması verilebilir. Öyküyü dört aşamaya bölebiliriz: "klasik" aşama, 1930'larda başlayan "güzel sanatların toplumsal tarihi" aşaması, 1960'larda halk kültürünün keşfi ve ileriki bölümlerde tartışılacak olan "yeni kültür tarihi." Böyle olmakla birlikte, bu aşamaların arasındaki ayrımların, insanlar onları sonradan anımsarken düşündükleri kadar açık seçik olmadığını akılda tutmak gerekir; nitekim, eski ve yeni kültür tarihi biçemleri arasındaki birtakım benzerlik ve sürekliliklere yerleri geldikçe değinilecektir.

KLASİK KÜLTÜR TARİHİ

Bir Çağın Portreleri

1800'den 1950'ye kadar geçen dönem, "klasik" kültür tarihi denebilecek bir çağdı. İngiliz eleştirmen F.R. Leavis'in romanlar için icat ettiği deyimle, bir "büyük gelenek"ten söz edebiliriz. Bu gelenek, İsviçreli tarihçi Jacob Burckhardt'ın ilkin 1860'ta yayımlanan *İtalya'da Rönesans Kültürü* ve Hollandalı tarihçi Johan Huizinga'nın *Ortaçağın Günbatımı* (1919) gibi, hâlâ okunmaya değer kalan klasikleri içermektedir. Her iki kitapta da, üçüncü bir klasik olan G.M. Young'ın *Victoria dönemi İngilteresi*'nin (1936) altbaşlığında denildiği gibi, tarihçinin "bir çağın portresi"ni yapması fikri vardır.

Bu döneme, ayrıca, kültür tarihçilerinin dikkatlerini klasiklerin tarihi üstünde yoğunlaştırmış, güzel sanatların, edebiyatın, felsefenin, bilimin vb. başyapıtları için bir "ölçüt" (*canon*) yaratmaya yönelmiş olmaları bakımından da "klasik" denilebilir. Burckhardt da Huizinga da hem sanatseverlerdi hem kendileri

---

Kulturkampf için ise bkz. Christopher Clark ve Wolfram Kaiser (derleyenler), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe* (Cambridge, 2003).

amatör sanatçılardı ve ünlü kitaplarını yazmaya, belli birtakım yapıtları tarihsel bağlamlarına oturtarak anlamak için başlamışlardı: Huizinga van Eyck kardeşlerin resimleriyle, Burckhardt ise Rafaello'nun resimleriyle ilgileniyordu.[3]

Bu bilginlerle, güzel sanatlar ya da edebiyatın uzman tarihçileri arasındaki fark, kültür tarihçilerinin özellikle ayrı sanatlar arasındaki ilişkilerle uğraşmalarıdır. Onlar bu ilişkileri, söz konusu ayrı sanat dallarının çoğu kere Hegel'i ve başka filozofları izleyerek "çağın ruhu" (*Zeitgeist*) denilen şeyle bağlantıları açısından tartışmaktaydılar.

Bu nedenledir ki, o dönemde bazı Alman tarihçiler kendilerinin *Geistesgeschichte* yaptıklarını söylüyorlardı. Bu terim başka dillere çoğucası "tin'in [ruh'un] tarihi" ya da "zihnin tarihi" diye çevrilmektedir, ama karşılığı pekâlâ "kültür tarihi" diye de verilebilir. Bunu uygulayanlar, belirli tabloları, şiirleri vb. içinde üretildikleri kültürün ve dönemin kanıtları diye "okur"lar. Böyle yapmakla da, *Hermeneutics*, yani yorum bilgisi fikrini genişletmektedirler. *Hermeneutics* terimi başlangıçta metinlerin, özellikle de *Kitab-ı Mukaddes*'in yorumlanmasıydı, fakat 19. yüzyılda insan yapımı şeylerin (*artefact*'ların) ve eylemlerin de yorumlanmasını kapsar hale geldi.

Dönemin en büyük kültür tarihçileri olan Jacob Burckhardt ile Johan Huizinga'nın profesyonel akademisyenler oldukları kitaplarını genel okuyucu için yazmış olmaları rastlantı değildir. Kültür tarihinin Almanca konuşulan dünyada Almanya'nın birleşmesinden önce, ulus henüz siyasal değil kültürel bir toplulukken gelişmesi ya da kültürel ve siyasal tarihlerin almaşıklar, hatta karşıtlar olarak görünmesi de rastlantı değildir. Ancak, Prusya'da siyasal tarih başat durumdaydı ve Leopold von Ranke'nin izleyicileri kültür tarihini marjinal yahut amatörce diye küçüm-

3 Francis Haskell, *History and Its Images* (New Haven, 1993), 335-46, 482-94.

süyorlardı; çünkü bu tarih, resmî arşiv belgelerine dayanmamakta ve devlet-kurma görevine yardım etmemekteydi.[4]

Bilgince kaleme aldığı (akademik) kitabında, Burckhardt eski Yunan'dan erken Hıristiyan yüzyılları ve İtalyan Rönesansından Felemenkli ressam Peter Paul Rubens'in dünyasına kadar geniş bir alanı kapsar. Olaylar tarihine görece az girer, daha çok geçmiş kültürün üstünde durmayı ve onun içindeki "yinelenen, sürekli ve tipik" dediği öğeleri vurgulamayı yeğler. Sezgisel olarak çalışır, incelediği dönemin güzel sanat ve edebiyat yapıtlarıyla ilgilenir ve o capcanlı nesrini örnekler, anektodlar, alıntılarla bezeyerek genellemeler sunar.

Örneğin, en ünlü kitabında Burckhardt Rönesans İtalyası'nın güzel sanatlarında, edebiyatında, felsefesinde, hatta siyasetinde, bireycilik, yarışmacılık rekabet, özbilinç ve çağdaşlık (modernlik) dediği şeyleri betimlemiştir. Ölümünden sonra yayımlanan *Yunanistan'ın Kültür Tarihi* yapıtında, Burckhardt yarışmanın (*agon*) savaş arabası yarışlarında ya da Olimpiyat Oyunlarında olduğu kadar, eski Yunan yaşamında, savaşlarında, siyasetlerinde ve müziğindeki yerine değinerek bu konuyu yeniden ele almıştır. Önceki kitapta bireyin gelişmesinin vurgulanmış olmasına karşılık, sonrakinde yazarın "doğamamış bireycilik" dediği şeyle bir yandan ün kazanma tutkusu bir yandansa bireyin kendisini şehrine bir astlık ilişkisi içinde tutması istemi (şehre adama gerekliliği) arasındaki gerilim işlenmektedir.

Huizinga da eski Hint'ten Batı'ya, 12. yüzyıl Fransası'ndan 17. yüzyıldaki Hollanda kültürüne ve kendi günündeki ABD'ye kadar geniş bir konu yelpazesiyle ilgilenmiştir. Hem Burckhardt'ın Rönesans yorumunu eleştirmiş –Rönesans'ı Ortaçağ'dan aşırı bir keskinlikle ayırdığını düşünüyordu–, hem de onun yönteminin izleyicisi olmuştur. 1915'te çıkan bir deneme-

4 Lionell Gosmann, *Basel in the Age of Burckhardt* (Chicago, 2000), 226, 254.

sinde, Huizinga çeşitli yaşam ülkülerini, altınçağ görülerini (vizyonlarını), örneğin şövalyelik tapısını ya da Rönesans'la Fransız Devrimi arasında Avrupalı seçkinlere son derece çekici gelen klasik ideali tartışmıştır.

1929'da yayımlanan bir başka denemesinde, Huizinga kültür tarihçisinin başlıca amacının kültür kalıplarını, bir başka deyişle, bir çağın karakteristik düşünce ve duygularını ve bunların edebiyat ve güzel sanat yapıtlarında anlatım bulmalarını yahut cisimleşmelerini "resmetmek" olduğunu açıklamıştı. Ona göre, tarihçi "konuları", "simgeleri", "duyguları" ve "biçimleri" inceleyerek bu kültür kalıplarını keşfederdi. Biçimler, başka bir deyişle kültür kuralları, Huizinga'nın yapıtı için olduğu kadar yaşamında da önemliydi: örneğin, "bir biçim anlayışının yokluğu" dediği şey, onun Amerikan edebiyatından hoşlanmasını engellemişti.[5]

Huizinga'nın *Ortaçağın Günbatımı*, bu program öneren denemelerinde verdiği öğütleri uygulamaya geçirir. Şövalyelik gibi yaşam idealleriyle ilgilenir. Geç dönem Ortaçağ sanatında ve düşüncesindeki çöküş duygusu, simgeciliğin yeri ve ölüm korkusu türünden duyguları inceleme konusu yapar. Kitap davranış biçimlerine ya da ölçütlerine merkezî bir yer vermiştir. Huizinga'ya göre, "zamanın ihtiras ve şiddet düşkünü zihniyeti" törensel bir biçimsellik çerçevesi gerektirmekteydi. Sofuluk gibi, aşk ve savaş da ritüelleştirilmiş (törenselleştirilmiş), estetikleştirilmiş ve kurallara bağlanmıştır. Bu dönemde, "Her olay, her eylem hâlâ renkli ve şaşaalı biçimler içinde oluyor, bu durum da onları birer tören saygınlığına yükseltiyordu."

Huizinga'nın kültür tarihine yaklaşımının esas itibarıyla morfolojik (biçimbilimsel) bir yaklaşım olduğu söylenebilir. O, bireysel tabloların ve şiirlerin biçemleriyle (üslûplarıyla) olduğu kadar, kültürün bütününün biçemiyle de ilgiliydi.

5 Johan Huizinga, "The Task of Cultural History", *Men and Ideas* içinde (New York, 1952), 77-96 ve 17-76; *America* (New York, 1972), 192 (1918'de yazılmıştır).

Bu kültür tarihi programı, kısaca özetlendiğinde sanılabileceği kadar soyut değildi. Huizinga bir yerde şunları yazmıştır: "İçinde hiçbir insanı görmezsek bir çağ hakkında nasıl fikir oluşturabiliriz? Ancak genellemeli anlatılar verebiliyorsak, o zaman bir çöl yaratıp adına tarih diyoruz, demektir." Nitekim onun *Orta Çağlar*'ı külhanbeyi ozan François Villon'dan gizemci Heinrich Suso'ya, popüler vâiz Olivier Maillard'dan saray olaydizimcisi ["kronik" yazarı / vak'anüvis] Georges Chastellain'e kadar birçok bireyle dolup taşmaktadır. Metin duygu yüklüdür; görsel imgelere olduğu kadar çan ve davul seslerine de duyarlıdır. Bu kitap bir tarih klasiği olmasının yanı sıra, bir *fin de siècle* (yüzyıl sonu) edebiyat başyapıtıdır.

Sosyolojiden Sanat Tarihine

Bu dönemde, özellikle Almanya'da kültür tarihine yapılan en büyük katkılardan bazıları, üniversitelerin tarih bölümlerinin dışında çalışan bilginlerden gelmiştir. Sosyolog Max Weber'in yazdığı ünlü, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* (1904), onun "Batı Avrupa ve Amerika'daki başat ekonomik sistem" dediği şeyin kültürel kökenlerini çözümlüyordu. Weber'in bu yapıtını "Kapitalizm ve Protestanlık Kültürü" ya da "Protestanlık ve Kapitalizm Kültürü" diye adlandırmak da eşit ölçüde doğru olurdu.

Bu denemenin özü, ekonomik değişime, sermaye birikimi ile ticaret ve endüstrinin yükselmesi açısından Protestan *ethos*'unun ya da değer-sisteminin oynadığı rolü, özellikle de bir "göreve çağrı" fikrini vurgulayarak kültürel bir açıklama sunmaktır. Bir başka çalışmasında, Weber Konfüçyusçuluk *ethos*'unun tıpkı Katolikliğinki gibi, kapitalizme karşı olduğunu ileri sürmüştü ("Pasifik kaplanları" ekonomilerini görse çok şaşırırdı).

Bir sonraki kuşakta, bazı bakımlardan Weber'in bir izleyicisi olan başka bir Alman sosyolog Norbert Elias aslında bir kültür tarihi olan *Uygarlaşma Süreci* (1939) diye bir kitap yaz-

mıştır. Elias, Freud'un kültürün bireylerin cinsellik ve saldırganlık alanlarında fedakârlıklarda bulunmaları gerektiği fikrini savunan *Uygarlığın Huzursuzluğu* (1930) kitabından da yararlanmıştı.

Elias, Huizinga'nm "zamanın ihtiraslı ve şiddetli zihniyeti" araştırmasını sürdürerek, sofra âdabı tarihi üstüne odaklanmıştır; bunu yapmaktaki amacı, 15. ilâ 18. yüzyıllar arasında "benlik denetimi (özdenetim) yönündeki toplumsal baskılar" dediği şeyi, yönetimin merkezîleşmesi ve savaşçı soyluluğun evcilleşmesi ya da uslanması ile ilişkilendirerek Batı Avrupa saraylarında benlik denetiminin ya da duygular üstündeki denetimin derece derece gelişmesini göstermekti.

Elias kendisinin kültür değil de "uygarlık", "insan varoluşunun" derinlikleri değil, "yüzeyi", insan ruhunun değil, çatalın ve mendilin tarihi hakkında çalıştığı iddiasındaydı. Yine de, bugün "benlik denetimi tarihi" denebilecek olan şeyin tarihine önemli bir katkı yapmıştı.

Alman tarzında kültür tarihinin en özgün ve giderek en çok etkili olmuş yazarlarından biri, hiçbir akademik kariyer izlememiştir. Aby Warburg geçim derdi olmayan biriydi; babası bir bankerdi, Aby ihtiyaç duyduğu kitapları almasına yetecek kadar bir gelir karşılığında, miras hakkını erkek kardeşine bırakmıştı – ihtiyacı olan kitapların pek çok olduğu anlaşıldı, çünkü Eski Yunan'dan 17. yüzyıla kadar Batı'nın kültür tarihini olduğu gibi, felsefe, psikoloji ve antropolojisini de kapsayan çok geniş ilgi alanları vardı. Onun büyük amacı, bilim disiplinlerinin ayrım çizgileri üstündeki "sınırboyu devriyeleri" dediği kişileri atlayarak, genel bir kültür bilimine (*Kulturwissenschaft*) katkıda bulunmaktı.

Warburg, Burckhardt'a ve onun yaptığı "hiç yanılmayan sezgisel genellemeler"e son derece hayrandı; fakat kendi yapıtları daha zengin ve bölük pörçüktü. "Tanrı'nın ayrıntıda oldu-

ğu"na inanarak, "çok büyük amaç olan kültür tarihi sentezi" yerine, Rönesans İtalyası'nın belirli yanları üstüne denemeler yazmayı yeğlemişti.[6] Warburg özellikle de klasik gelenek ve onun uzun dönem boyunca geçirdiği dönüşümlerle ilgileniyordu. Bu geleneği incelerken, kültürel ya da kavramsal şemalar yahut formüller, örneğin belirli duyguları açığa vuran jestler ya da şair ve ressamların bir genç kızın saçlarındaki rüzgârı nasıl anlattıkları üstünde dikkatini odaklaştırıyordu.

Şema fikri, kültür tarihçileri ve başkaları için gayet kışkırtıcı olmuştur. Psikologlar herhangi bir şeyi şemalar olmadan algılamanın ya da anımsamanın mümkün olmadığını ileri sürmüş, bazı filozoflar da onları onaylamışlardır. Karl Popper sınanacak bir varsayım, gözlemcinin karmaşa içindeki kalıbı görmesini sağlayacak bir seçme ilkesi olmadan doğa'nın gözlemlenemeyeceğini söylemişti. Hans-Georg Gadamer de benzer bir biçimde, metinlerin yorumunun *Vorurteil* dediği şeye dayandığını iddia etmiştir, yani "peşin fikir"e daha doğrusu "önyargı"ya.

Edebiyat araştırıcıları da benzer bir yönde ilerlemişlerdir. Ernst-Robert Curtius, Warburg'un anısına adadığı *Avrupa Edebiyatı ve Latin Orta Çağları* (1948) kitabında, ideal manzara, baş aşağı dünya ya da "doğa'nın kitabı" gibi retorik kalıpların [*topoi*] ya da özdeyişlerin süregelen önemini ortaya koymuştu. William Tindall'ın (Beşinci Bölüm s. 89'da tartışılan) John Bunyan hakkındaki incelemesi, şemalar üstünde yoğunlaşan metin çalışmalarının bir başka örneğidir.

Bütün bunlarla birlikte, kültürel şemalar fikrinin en çok geliştirildiği yer, hiç kuşkusuz, Ernst Gombrich'in yapıtlarıdır. Warburg'un düşünsel yaşamöyküsünü yazan Gombrich, deneysel psikolojiden ve Popper'in felsefesinden de yararlanmıştı. *Sanat ve Yanılsama* (1960) adlı kitabında, Gombrich'in merkezî teması,

6 Aby Warburg'un denemeleri (çok gecikmeyle) İngilizceye *Renewal of Pagan Antiquity* [Putarapan Eskiçağın Dirilişi] başlığı altında çevrilmiştir (Los Angeles, 1999).

türlü türlü "doğru-bilgi (hakikat) ile klişe", "formül ile deneyim", "şema ile düzeltmeler" diye adlandırdığı şeyler arasındaki ilişkiydi. Böylece, eski Yunan sanatında doğalcılığın yükselişini "gerçekliğin gözlemlenmesiyle yapılan düzeltimlerin yavaş yavaş birikimi" olarak anlatmıştı.

Kültürel yenilikler, çoğu kere, bireylerin değil küçük grupların eseridir. Aby Warburg'un önemi, olanca parlaklıklarına karşın yalnızca denemelerinden ileri gelmemekte, onun Hamburg'taki (daha sonra Warburg Enstitüsü olan) kütüphanesinde buluşan bir bilginler grubu içinde merkezî konumda olmasındandır da. Kültürel gelişme kadar, simgelerin tarihine duydukları ilginin de birleştirdiği bu bilginler arasında, *Simgesel Biçimlerin Felsefesi* (1923-29) kitabını yazan Ernst Cassirer ile Fritz Saxl, Edgar Wind ve Erwin Panofsky gibi sanat tarihçileri vardı.

Örneğin Panofsky, imgelerin yorumu üstüne klasik bir deneme kaleme almıştır. Bu, (örneğin *İsa'nın Son Yemeği* gibi bir konuyu yorumlayan) "ikonografi" ile "tek bir yapıtta yoğunlaştırılmış" bir toplumsal grubun ya da bir kültürün dünya görüşünü keşfeden daha geniş yaklaşımlı "ikonoloji" arasında ayrım gözeten bir görsel *hermeneutik*'tir.[7] İkonolojik yaklaşımın Panofsky'nin kariyerinin daha sonraki bir döneminden başka bir ünlü örnek de, "Gotik Mimarlık ve Skolastik" (1951) başlıklı kışkırtıcı konferansıdır. Bu metin, çeşitli kültür alanları arasında varolmuş olabilecek ilişkiler üstünde açıkça ve bilinçli olarak odaklanması ile örnek alınılası bir nitelik taşır.

Panofsky, Gotik mimarlıkla Aquinumlu Thomas'ın (Aquinolu Tommaso) skolastik felsefesinin eşzamanlı olarak, 12. ve 13. yüzyıllarda ve aynı yerde, Paris'te ya da yakınlarında ortaya çıktığı gözleminden işe başlamaktadır. İki akım da birbirine ko-

7 İlkin 1932'de Almanca yayımlanan, 1939'da da İngilizce olarak geliştirilmiş biçimi çıkan bu denemeye, en kolay şu kaynakta erişilebilir: Erwin Panofsky, *Meaning in Visual Arts* (New York, 1957) 26-54.

şut (paralel) olarak gelişmiştir. Ancak konferansın özü, mimarlıkla felsefe arasındaki bir koşutluğun izini sürmekten ibaret değildir. Panofsky bu akımlar arasında bir ilişki bulunduğunu da iddia etmektedir.

O bu ilişkiyi, "çağın ruhu" terimleriyle değil, daha pekin olarak, felsefeden mimarlığa bir "zihin alışkanlığı" dediği şeyin, şeffaf örgütlenme ve çelişkilerin uzlaştırılması gereksinimini karşılayacak bir varsayımlar demetinin etkisi olarak tartışmaktadır. Boş-kurgular (spekülasyonlar) yapıyor diye eleştirileceğinin bilincinde olarak, Panofsky bir "kanıt kırıntısı"nın üstüne atlamaktadır: aralarında bir "anlaşmazlık" olan iki mimar hakkındaki bir taslak çizimleri albümünde kaydedilmiş bir söz, "13. yüzyıl Fransız mimarlarından hiç değilse kimilerinin gerçekten de kesinlikle skolastik terimlerle düşündüklerini ve hareket ettiklerini" göstermektedir.

Büyük Diaspora [Yurtdışında Yaşayanlar]

Gotik mimarlık ve skolastik üstüne konferansını verdiğinde, Panofsky bir süredir ABD'de yaşamaktaydı. Hitler 1933'te iktidara geldiği zaman, Aby Warburg ölmüştü, ama onun Enstitüsünde çalışan öteki bilginler yurtdışında sığınmacı oldular. Kurucusu Yahudi olduğu için tehdit altında kalan Enstitü Saxl ve Wind'le birlikte Londra'ya aktarıldı –ya da "çevrildi" denilebilir– Cassirer ise, Panofsky –ve simgeler tarihi çalışan bir başka tarihçi, Ernst Kantorowicz– gibi Birleşik Devletler'e gitti. Evsahipliği yapan iki ülke bakımından bu yer değiştirmelerin sonuçları, genelde kültür tarihi, özellikle de sanat tarihi için çok büyük olmuştur. Bu olay, 1930'larda, çoğu Yahudi olan ve içlerinde insan ve toplum bilimleri uzmanları olduğu kadar fen bilimcileri, yazarlar ve müzisyenler de bulunan Orta Avrupalıların büyük diasporası öyküsünün önemli bir bölümüdür.[8] Bu göç, aynı zamanda, War-

8 Daniel Snowman, *The Hitler Emigrés: The Cultural Impact on Britain of Refugees from Nazism* (2002).

burg'un sevdiği bir konuyu, kültürel geleneklerin aktarımını ve dönüşmesini örneklendirmektedir.

20. yüzyıl başlarında, ABD'de anahtar sözcük, Charles ve Mary Beard'in *The Rise of American Civilisation*'ında (Amerikan Uygarlığının Yükselişi, 1927) olduğu gibi, "kültür"den çok "uygarlık"tı. Beard'lerin ve diğer radikal tarihçilerin aralarında olduğu "Yeni Tarih" yanlılarının etkisiyle, "Uygarlık" dersleri de bu sıralar başlamıştı. Örneğin, Columbia Koleji'nde 1920'lerde Çağdaş Uygarlık birinci sınıf öğrencileri için zorunlu bir ders olmuştu. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise, birçok Amerikan üniversitesi "Batı Uygarlığı" dersini zorunlu kılmıştı; bu aşağı yukarı eski Yunandan günümüze –"Platon'dan NATO'ya"– Batı dünyasının kısa bir tarihiydi.[9]

Öte yandan, araştırma düzeyindeki kültür tarihinde, daha güçlü, en azından daha gözle görünür bir Amerikan geleneği, "düşünceler tarihi" idi. Bunun örnekleri, Perry Miller'in *The New England Mind* (1939) kitabı ve Johns Hopkins Üniversitesi'nde 1940 yılında *Journal of the History of Ideas* çevresinde Arthur Lovejoy ve arkadaşları tarafından kurulan, felsefe, edebiyat ve tarihi birbirleriyle ilişkilendiren disiplinlerarası bir projedir.

1930'larda Britanya'da birtakım düşünce ve kültür tarihleri, genellikle üniversitelerin tarih bölümlerinin dışında yazılmaktaydı. Bu geleneğe yapılan en önemli katkılar arasında şu yapıtlar sayılabilir: bir İngilizce profesörü tarafından edebiyat "ardalanı" olarak sunulan "çağın düşüncesi üstüne incelemeler" kitabı Basil Willey'in *The Seventeenth Century Background*'u (1934); Cambridge'teki İngilizce bölümü öğretim üyelerinden bir başka katkı olan E.M.W. Tillyard'ın *The Elizabethan World Pic-*

9 Gilbert Allardyce, "The Rise and Fall of the Western Civilisation Course", *American Historical Review* 87 (1982), 695-725; Daniel A.Segal, "'Western Civ' and the Staging of History in American Higher Education", *American Historical Review* 105 (2000), 770-805.

ture (1943) kitabı ve yetenekli bir amatörün eseri olarak G.M. Young'ın *Victorian England*'ı (1936).

Düşünceler üstünde vurgu yapmanın başlıca ayrıkları (istisnaları), Christopher Dawson'ın –yazar Exeter Üniversitesi'nde "Kültür Tarihi okutmanı" iken yazdığı– *The Making of Europe* (1932); Arnold Toynbee'nin Uluslararası İlişkiler Kraliyet Kurumu Direktörü olarak kaleme aldığı, yirmi bir ayrı "uygarlık" üstünde odaklaşan çok ciltli *Study of History*'si (1934-61) ve ilk cildinin 1954'e kadar yayımlanamamasına karşın daha 1930'larda planlanan, biyokimyacı Joseph Needham'ın anıtsal yapıtı *Science and Civilization in China*'dır. Britanya'da 20. yüzyıl ortasında yayımlanmış ender kültür tarihi katkılarından birinin bir fen bilimcisi tarafından yazılmış olması önemle kaydedilmeye değer.

ABD'de olduğu gibi Britanya'da da, sanat tarihi, sosyoloji ve belli felsefe biçemlerinin yanısıra kültür tarihinin yükselmesinde büyük diaspora çok önemli bir rol oynamıştır. Onlarla karşılaşmanın etkilerine bir örnek olarak, aslında bir Shakespeare uzmanı olan İngiliz bilim kadını Frances A. Yates gösterilebilir. 1930'ların sonlarında bir yemek buluşması, onun da Warburg çevresine girmesine vesile olmuştu – kendisinin sonradan söylediği gibi, o sıralar "Almanya'dan esinleyici bilginler ve esinleyici bir kütüphane yeni gelmişti." Yates, Warburgluların görsel yapıtları tarihsel kanıt olarak kullanma tekniğine "agâh kılındı." Onun –Yeni-Platonculuk, büyü, [Yahudi mistisizmi] *Kabbalah* gibi– *occult* çalışmalarla ilgilenmesi, bu karşılaşmanın bir başka sonucuydu.[10]

Diaspora içinde, kültür-toplum ilişkisiyle ilgilenen bir Marksistler grubu da vardı.

---

10 Yates'in önemli kitapları arasında *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964) ve *Astraea: the Imperial Theme in the Sixteenth Century* (1975) anılabilir.

KÜLTÜR VE TOPLUM

Britanya'da olduğu gibi ABD'de de, kültür-toplum ilişkisi üstüne büyük diaspora'nın gelişinden önce de belli bir merak vardı. Kültürün toplumsal tarihinin erken bir örneği, Amerikan radikalliği tarihinde önemli bir yerleri olan Beard'lerdi. Charles Beard Oxford'da öğrenciyken işçi sınıfına eğitime eriştirme yolunun açmasını amaçlayan Ruskin Hall'ün kurulmasına yardım etmişti (zamanında Ruskin College diye tanınan bu kurum, Tarih İşliği (Atölyesi) hareketinin beşiği olmuştur). ABD'ye dönüşünden sonra, Beard çok tartışılan bir kitap yayımladı: *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913).

İleri gelen bir *suffragette* (kadınlara-oyhakkı-tanınması-savaşçısı) ve kadın araştırmalarını geliştirme yanlısı olan karısı Mary Ritter Beard'le birlikte, Charles Beard, kültürel değişimin ekonomik ve toplumsal bir yorumunu öneren *The Rise of American Civilization* (1927) adlı kitabı yazmıştır. Örneğin, "Makine Çağı" başlıklı son bölüm, şehir değerlerinin yayılmasında otomobilin oynadığı rolü, "zihinsel heyecan klişeleri"ni, milyonerlerin güzel sanatları korumaları altına almalarını, Amerikan biliminin pratik ve popüler vurgularını ve cazın yükselişini tartışmaktadır.

Yine de, Orta Avrupa'dan bir grup sığınmacı bilgin'in gelmesi, gerek Britanyalı gerekse Amerikalı bilim insanlarının kültürle toplum arasındaki ilişkinin daha çok bilincine varmalarına yol açmıştır. Britanya'da bu bakımdan önemli rol oynayanlar üç Macardı: sosyolog Karl Mannheim, arkadaşı Arnold Hauser ve sanat tarihçisi Frederick Antal.[11] Bunların üçü de, Birinci Dünya Savaşı yıllarında eleştirmen Georg Lukacs'ın etrafında toplanan "Pazar günü çevresi" diye bir tartışma grubunun eski üyeleriydi. Üçü de 1930'larda İngiltere'ye göçtüler. Mannheim Frankfurt'ta-

11 Peter Burke, "The Central European Moment in British Cultural Studies", Herbert Grabes'in derlediği *Literary History/Cultural History: Force-Fields and Tensions* içinde (Tübingen, 2001), 279-88.

ki kürsüsünden London School of Economics'te öğretim üyeliğine, Antal Orta Avrupa'daki bir kürsüden Courtauld Enstitüsü'nde öğretmenliğe geçti, Hauser ise serbest bir yazar oldu.

Mannheim kesin bir Marksist olmaktan çok, bir Marx hayranı olarak, özellikle bilgi sosyolojisiyle ilgileniyor ve bu konuya tarihsel açıdan yaklaşıyordu; örneğin, Alman tutucuların zihniyetini araştırıyordu. Almanya'da yaşarken, bu bölümde daha önce adlarını andığımız iki düşünür üstünde bir hayli etkili olmuştu: Norbert Elias ve Erwin Panofsky. Ancak Panofsky daha sonra toplumsal yaklaşımı bırakmıştır.

Antal kitap ve denemelerinde kültürü toplumun bir anlatımı, hatta "yansıması" olarak ele almıştı. Rönesans Floransası'nın sanatına burjuva dünya-görüşünün yansıması olarak bakıyor ve William Hogarth'ı, "sanatı ... toplumun geniş bir kesiminin görüş ve beğenilerini açığa vurduğu" için ilginç buluyordu.[12] Antal'in Britanyalı izleyicileri arasında *Art and the Industrial Revolution* (1947) adlı kitabın yazarı olan Francis Klingender, casus olarak kötü bir üne ulaşmasından çok önce sanat tarihçisi olarak tanınan Anthony Blunt ve o da sanata toplumsal bir açıdan yaklaşan John Berger vardı.

Arnold Hauser daha sıradan bir Marksistti; bu grubun yaklaşımının bilgisini yaymakta, *Social History of Art* (1951) kitabı son derece önemli olmuştur. Kitap, kültürü ekonomik ve toplumsal çatışmalar ve değişmelerle yakından ilişkilendirmekte, örneğin "Ortaçağların sonunda İtalya'daki sınıf mücadeleleri"ni, "bir orta-sınıf hareketi olarak Romantiklik"i ve "film çağı" ile "kapitalizmin bunalımı" arasındaki ilgiyi tartışmaktadır.

Klingender, Blunt ve Berger'e sadece Macar etkisinin basit örnekleri diye değil, "alımlama" ya da kültürel karşılaşma olayları diye bakmak gerekir. Bir yandan, kültürel direnme sorunu

12 Frederick Antal, *Florentine Painting and Its Social Background* (1947); *Hogarth and his place in European Art* (1962).

vardı: Mannheim Britanya'ya sosyolojiyi taşımanın ya da "tercüme etme"nin güçlüğünden yakınıyordu. Öte yandan, bazı düşünür çevreleri Mannheim'ın fikirlerini alımlamaya hazır durumdaydılar. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda, üniversitelerin içinde ve dışında etkinlik gösteren küçük bir Britanyalı Marksist grubu vardı. Birmingham'da 1939'dan 1969'a kadar Almanca profesörü olarak çalışan Roy Pascal edebiyatın toplumsal tarihi üstüne yapıtlar yazmıştır. Klasikçi George Thompson'ın ünlü tiyatro ve toplum çalışması olan *Aeschylus and Athens* (1941) adlı kitabı açıkça Marx esinliydi. Joseph Needham da, *Science and Civilization in China* kitabında Marksist bir çerçeve kullanmıştı.

The Great Tradition'ın (1948) yazarı F.R. Leavis de kültür ile ortamı arasındaki ilişkiye çok meraklıydı. Onun edebiyatın "bir toplumsal kültür ve bir yaşama sanatı"na dayandığı üstündeki ısrarı, Marx'tan çok geleneksel "organik topluluk" için duyduğu özleme borçluydu. Fakat Leavisci bir yaklaşımla Marksçı yaklaşımı bağdaştırmak zor değildi; nitekim Raymond Williams *The Long Revolution*'da (1961) bunu başarmıştır, bu yapıtta ünlü "duygu yapıları" deyimi icat edildikten başka tiyatro sanatının toplumsal tarihi de tartışılır.

HALKIN KEŞFEDİLMESİ

"Halk Kültürü" [Popüler Kültür] ya da *Volkskultur* düşüncesi "kültür tarihi" ile aynı yer ve zamanda ortaya çıkmıştır: Almanya'da 18. yüzyıl sonlarında. O dönemde orta sınıf aydınları halk şarkılarını, halk masallarını, dansları, törenleri (ritüelleri), güzel sanatları ve el zanaatlarını keşfetmişlerdi.[13] Ama bu halk kültürünün tarihiyle uğraşmak antika-meraklılarına, folklorculara ve antropologlara bırakılmıştı. Ancak 1960'larda bir grup akademik tarihçi halk kültürünü incelemeye girişti.

13 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978; geliştirilmiş basımı, Aldershot, 1993), Birinci Bölüm.

1959'da yayımlanan erken bir örnek "Francis Newton"ın *The Jazz Scene*'idir – bu isim, Eric Hobsbawm'ın takma-adlarından biriydi. İleri gelen bir iktisat ve toplum tarihçisinden beklenebileceği gibi, yazar yalnızca müziği değil, onu dinleyen halk kitlelerini de tartışmakta; cazı bir iş kolu ve toplumsal ve siyasal bir protesto biçimi olarak ele almaktadır. Vardığı sonuç, cazın "bir halk müziği unutulup gitmek yerine, çağdaş şehirli ve endüstriyel uygarlık ortamında kendisini sürdürünce" ne olacağını örneklendirdiğidir. Halk kültürünün tarihi üstüne kavrayıcı gözlemlerle dolu olan bu kitap, hiçbir zaman, akademik çevrelerde hak ettiği kadar etkili olmadı.

1960'larda yapılan çalışmaların en önemlisi, Edward Thompson'ın *Making of the English Working Class* (1963) kitabıdır. Bu yapıtta Thompson sınıf oluşumunda ekonomik ve siyasal değişikliklerin oynadığı rolü çözümlemekle kalmamış, halk kültürünün süreçteki yerini de incelemiştir. Kitap zanaatçıların işe-girme törenlerinin canlı betimlemelerini içerir, şenliklerin "yoksulların kültürel yaşamları"ndaki yerini vurgular, ayaklanmalardaki –sopaların ucuna takılmış bayraklardan ve ekmek somunlarından sokaklarda asılarak idam edilen nefretlik nesnelere kadar– ikonografiyi ve yiyeceklerin neyi simgelediklerini anlatır. Thompson'ın –Raymond Williams'ın deyimini kullanarak– "duygunun bir işçi sınıfı yapısı" diye anlattığı şeye erişmek için onların lehçesiyle yazılmış şiirler çözümlenmektedir. Metodist Hıristiyanlık vaaz üslûbundan ilâhilerin imgelem dünyasına kadar, "Kilisenin hizmetine sunulmak üzere el konulmuş" olan "duygusal ve ruhsal enerjiler"in yer değiştirmesi üstünde özel bir vurguyla, dikkatin arslan payını almıştır.

Thompson'ın genç tarihçiler üstünde çok büyük etkisi oldu. Bu, 1960'larda Raphael Samuel'in önderliğinde kurulan Tarih İşliği hareketinde çok belirgindir. Oxford'ın yetişkin yaştaki işçi sınıfından öğrenciler merkezi olan Ruskin College'inde ders veren

Samuel birçok toplantılar örgütlemiş ve bunlara "işlikler" (atölyeler) demeyi yeğlemiştir; *History Workshop* adında bir dergi çıkarmış, bir sürü makale ve seminer bildirisiyle de pek çok kişiyi "aşağıdan" tarih (kültür tarihi de dahil) yazmaya özendirmiştir. Karizmatik Thompson Almanya'dan Hindistan'a kadar birçok ülkede de halk kültürü tarihçilerine esin vermiştir (bkz. s.148).

Halk kültürü tarihi ilgisi niçin ortaya çıktı? Hep olduğu gibi, bunun da iki açıklaması vardır: biri "iç" biri "dış." İçeriden bakanlar, kendilerinin önceki yaklaşımların eksikliklerine tepki verdiklerini düşünürler; onlar özellikle kültür tarihine sıradan insanları, siyaset ve iktisat tarihine de kültürü dışlayarak yaklaşıyorlardı. Yine içeriden bakanlar, kendilerini ve şebekelerini tek yenilikçiler diye görme eğilimini taşır ve başka disiplinler ve üniversiteler dışındaki dünya şöyle dursun, kendi disiplinlerinin başka bölümlerinde bile koşut yönelimler olduğunu nadiren fark ederler.

Dışarıdan bakanlar daha geniş bir resim görme eğilimindedirler; örneğin Britanya'da 1960'larda halk kültürü tarihinin yükselişinin, Stuart Hall'un yönetimindeki Birmingham Üniversitesi Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi modelini izleyen "kültürel incelemeler"in yükselişiyle eşzamanlı olduğunun farkındadırlar. Kültürel incelemeler hareketinin uluslararası başarısı, bunun bir istemi karşıladığını, okul ve üniversitelerde geleneksel yüksek kültür vurgusuna karşı bir eleştiri olduğunu, aynı zamanda da değişen metalar, reklamcılık ve televizyon dünyasını anlama ihtiyacının bir sonucu sayılabileceğini düşündürüyor.

Büyük gelenek ve Marksist yaklaşım gibi, halk kültürünün tarihi de, yıllar geçtikçe gitgide belirginleşen sorunlar ortaya çıkarmıştır. Gelecek bölümde bu sorunları tartışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

Kültür Tarihinin Sorunları

Birçok insan etkinliğinde olduğu gibi, kültür tarihi yazmanın sorunlarına getirilebilecek her çözüm de er geç kendi sorunlarını türetir. Burckhardt'ı okumayı bırakırsak, kendimiz kaybederiz. Ama onu fazla yakından taklit etmek de yanlış olur; yalnızca onun yayının gerilmesinin güç olmasından ve çoğumuzda bulunmayan ince bir duyarlık gerektirmesinden ötürü değil. Yüzyılı aşkın bir süre uzağından bakılınca, Huizinga'nın yapıtlarında ve diğer klasiklerde olduğu gibi onun kitaplarında da bazı zayıflıklar göze çarpmaktadır. Bütün bu incelemelerin kaynakçaları, yöntemleri ve dayandıkları varsayımlar sorgulanmak gerekir.

KLASİKLERE DÖNMEK

Örneğin, kültür tarihinin klasiklerinde kanıtların nasıl ele alındığına bakalım. Huizinga'nın *Ortaçağın Günbatımı* özellikle birkaç edebî kaynağı tekrar tekrar kullanmıştır. Başka yazarların yapıtlarından yararlanmak, çağın hayli farklı bir tablosunu ortaya koyabilirdi. Kültür tarihçisi belli bir dönemin metin ve imge-

lerini, zamanlarının aynaları, sorunsuz yansımaları diye ele almanın çekiciliğine kapılmamalıdır.

Yunanistan üstüne kitabında, Burckhardt kültür tarihçilerinin vardıkları sonuçların güvenilirliğinin göreceli olduğunu savunur. Yunanlılar abartmaya düşkün oldukları, hatta yalan söyledikleri için, eski Yunan siyaset tarihinin belirsizliklerle dolu olduğunu öne sürer. "Kültür tarihi ise, tersine hayli güvenilirlik taşır; çünkü pek çoğu bilinçli-olmayan, çıkar-gözetmeyen, hatta istemdışı kaynakların ve anıtların aktardığı bilgilere dayanır."[1]

Göreceli güvenilirlik açısından, hiç kuşkusuz Burckhardt'ın haklı olduğu bir yan vardır. "İstem-dışı" tanıklık konusunda söyledikleri de inandırıcıdır: geçmişin tanıkları, bize kendilerinin bildiklerini bilmedikleri şeyler anlatabilirler. Yine de, diyelim romanların yahut tabloların her zaman hırslardan ya da propagandadan arınmış olarak herhangi bir çıkar gözetmediklerini varsaymak akılsızlıktır. Siyaset ya da iktisat tarihi üstünde çalışan meslektaşları gibi kültür tarihçilerinin de kaynak eleştirisi yapmaları, belirli bir metnin ya da imgenin niçin ortaya çıktığını sormaları gerekir; örneğin, acaba amaç o metni okuyanları ya da o imgeye bakanları belirli bir harekete yönlendirmek midir?

Yöntem konusunda, Burckhardt da Huizinga da sık sık, izlenimsel olmakla, hatta anektodlar aktarmakla eleştirilmişlerdir. Bizi kişisel olarak ilgilendiren ya da esasen inandığımız şeylere uyan konulara dikkat ettiğimiz ya da onları hatırladığımız, iyi bilinmektedir; fakat tarihçiler her zaman bu gözlemden kendilerine pay çıkartmamışlardır. İktisat tarihçisi John Clapham şöyle bir itirafta bulunmaktadır: "Otuz yıl önce Arthur Young'ın *Travels in France* kitabını okuyup bazı yerlerini işaretlemiştim; öğrencilerime de bu işaretli yerleri okutuyordum. Beş yıl önce bu kitabı bir daha elden geçirdim ve gördüm ki, Young ne zaman bahtsız bir

1 Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, haz. Oswyn Murray (1998), 5.

Fransızdan söz etse işaretlemişim de, onun iyi-bahtlı ve varlıklı Fransızlara yaptığı birçok gönderme işaretsiz kalmış." Huizinga'nın da, "Başka hiçbir dönem, sonuna yaklaşan Ortaçağlar kadar ölüm düşüncesine vurgu yapmamıştır" savını örneklerle desteklerken, benzer bir şey yaptığından kuşkulanılabilir.

Kültür tarihi izlenimsel olmaya yazgılı mıdır? Değilse, başka ne seçenek vardır? Bir olanak, Fransızların "dizi *(serial)* tarih" dedikleri şeydir, yani zamandizime göre sıralanmış belgelerin çözümlenmesi. Daha 1960'lı yıllarda, bazı Fransız tarihçileri okuryazarlığın yaygınlaşması ve "kitabın tarihi" hakkında böyle çalışmaya koyulmuşlardı bile. Örneğin, 18. yüzyıl Fransası'nın çeşitli onyıllık dilimlerinde farklı konularda yayımlanan kitapların sayılarını karşılaştırıyorlardı.[2] Metinlere dizi yaklaşımı, kültür tarihinin birçok alanına uygundur ve nitekim vasiyetnamelerin, beratların, siyasal risalelerin vb. çözümlenmesinde kullanılmıştır. İmgeler de bu yoldan çözümlenmeye elverişlidir, örneğin belirli bir bölgenin –diyelim, Provence'ın– oyverme imgeleri yüzyıllar boyu dinsel ve toplumsal tutumlardaki değişmeleri göstermektedir.[3]

Clapham'ın ortaya attığı, metinlerin öznel okunuşlarıyla ilgili sorunun bir çözüme bağlanması çok daha güçtür. Ancak, buna almaşık (alternatif) olabilecek bir okuma türü de vardır. "İçerik çözümlemesi" (muhteva tahlili) diye tanınagelen bu almaşık yöntem, İkinci Dünya Savaşı sırasında Bağlaşık (Müttefik) devletlerin haber bültenlerinden Almanlar hakkında güvenilir bilgi edinmelerinin bir aracı olarak kullanılmadan önce, 20. yüzyılın başlarında ABD'deki gazetecilik okullarında kullanılmaktaydı. Süreç şöyledir: önce bir metin ya da metinler topluluğu seçilir, belirli bir konuya ya da birçok konuya yapılan göndermeler sayılır

2 François Furet (der.), *Livre et société dans la France du 18e siecle* (Paris-Lahey, 1965).

3 Bernard Cousin, *Le Miracle et le quotidien: les ex-voto provençaux images d'une société* (Aix, 1983).

ve "birlikte-değişme" (*covariance*) durumları, yani bazı konuların başkalarıyla birlikte geçme sıklıkları çözümlenir.

Bu yöntemle, örneğin Tacitus'un tarih yazıları çözümlenebilir: "korku" karşılığı olan sözcüklerin (*metus, pavor*) hayli sık kullanılmasına bakılarak, bunun yazarın bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde hissettiği güvensizliği yansıttığı düşünülebilir.[4] 1970'li yıllarda Saint-Cloud'da kendilerine "Lexicometry - Sözlükbilim Laboratuarı" dizen bir grup, Fransız Devrimi üstünde çalışarak, Rousseau, Robespierre vb. metinlerinde en çok geçen terimleri saymıştı. Onların bulgularına göre, örneğin Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde en çok kullanılan terim *loi* (yasa), Robespierre metinlerindeyse *peuple* (halk) idi ve Robespierre *peuple*'ü *droits* (haklar) ve *souveraineté* (egemenlik) ile birlikte kullanmak eğilimindeydi.[5]

Bu çeşit içerik çözümlemesinin yanıtlaması gereken birtakım zor sorular vardır. Saint Cloud'daki grubun çalışması salt betimseldi ve ona bakarak, sınanacak bir varsayım olmadan bu çabayı harcamaya değmeyeceği ileri sürülebilir. Zaten sözcüklerden konulara geçiş, güçtür. Aynı sözcük farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelir ve konular birbirlerinin yanında ele alınmakla değişim gösterirler. Niceliksel bir yaklaşım, kendi içinde aydınlatıcı olmak için fazla mekanik, değişime fazla duyarsızdır.

Böyle olmakla birlikte, edebiyatın geleneksel yakından (sıkı) okuma yöntemleriyle birlikte kullanıldığı zaman, en azından Clapham'ın sözünü ettiği türden yan-tutma eğilimlerini düzeltmeye yarar. Benzer bir sav "söylem çözümlemesi", yani tek bir cümleden daha uzun metinlerin dilsel olarak analizi için de ileri sürülebilir; bu yaklaşımın, yerine geçtiği içerik çözümlemesiyle hayli ortak yanları vardır; ancak bu, gündelik konuşmaya, söz-

4 Arnold Gerber ve Adolf Graef, *Lexicon Taciteum*'da "metus" ve "pavor" maddelerine bakınız (Leipzig, 1903).

5 Régine Robin, *Histoire et linguistique* (Paris, 1973), 139-58.

cük şemalarına, edebî türlere ve aktarım biçimlerine daha çok dikkat etmektedir.[6]

Varsayımlarla ilgili bir başka sorun türünü, Ernst Gombrich "Kültür Tarihini Arayış" başlıklı konferansında vurgulamıştır. Bu konuşma, Burckhardt ve Huizinga'nın olduğu kadar Marksistlerin, özellikle de Hauser'in, kültür tarihlerini "Hegelci temeller" – bir başka deyişle, 18. ve 19. yüzyıllarda Almanca konuşulan dünyada pek popüler olan *Zeitgeist* fikrine dayandırmalarından ötürü eleştirilmesiydi.[7] Bundan sonra, kültüre Burckhardtçı ve Marksist yaklaşımları karşılaştıracağım; ama önce klasiklerin Marksist eleştirisini, ardından da Marksist bir kültür tarihinin ortaya çıkardığı sorunları tartışmam gerekiyor.

MARKSİST TARTIŞMALAR

Kültüre klasik yaklaşıma yöneltilen başlıca Marksist eleştiri, onun "havada" kalması, yani herhangi bir ekonomik ya da toplumsal temele dayanmamasıdır. Burckhardt'ın daha sonra kendisinin de kabul ettiği gibi, İtalyan Rönesansı'nın ekonomik temelleri üstüne söyleyeceği çok az şeyi vardı; Huizinga ise geç Ortaçağlardaki ölüm duygusu üstüne yorumunda Kara Ölümü (veba) düpedüz görmezlikten gelmişti. Yine, Panofsky'nin denemesi de Gotik mimarlığın ve skolastisizmin başarılarından sorumlu olan iki toplumsal grubun –taşduvar ustalarıyla bilim/sanat ustalarının– temaslarından pek söz etmemekteydi.

Klasik kültür tarihçilerine yöneltilen ikinci bir Marksist eleştiri, onları kültürel türdeşliği fazla abartmak ve kültür çatışmalarını ihmal etmekle suçlamaktadır. Bu eleştirinin akılda kalacak kadar çarpıcı bir anlatımı, Edward Thompson'ın kültür'e ay-

---

6 Alexandra Georgakopoulou ve Dionysis Goutsos, *Discourse Analysis: An Introduction* (Edinburgh, 1997).

7 Ernest Gombrich, "In Search of Cultural History" (1969; *Ideals and Idols*'ta yeniden basılmıştır (1979), 25-29).

rı ayrı şeyleri bir araya tıkıştıran, ayrımları gizleyen ve "bizi aşırı-oydaşımcı ve bütüncül *(over-consensual and holistic)* kavramlara doğru iteleme" eğiliminde bir "yığma terimi" dediği bir denemesinde bulunabilir.[8] Oysa, toplumsal sınıfların, erkek ve kadınların, aynı toplumda yaşayan farklı kuşakların kültürleri arasındaki ayrımlar gözetilmelidir.

Başka bir yararlı ayrım da, "zaman dilimleri" denilebilecek şeyler arasındakidir. Alman Marksisti Ernst Bloch'un 1930'larda söylediği gibi, "Bütün insanlar aynı Şimdilerde varolmazlar. Sadece, bugün bir arada görülebildikleri için, dışarıdan öyledirler. Aslında, "içlerinde daha önceden gelen bir öğe taşırlar; bu öğe duruma karışır".[9] Bloch böyle derken, geçmişte yaşayan, 1930'ların Alman köylülerini ya da zamanının yoksullaşmış orta sınıfını düşünüyordu. Fakat onun deyişiyle "ayrı çağlarda yaşayanların aynı çağı paylaşmaları ("çağdaş" olmaları)" bir dönemin kültürel birliği hakkındaki eski varsayımı çürüten çok daha genel bir tarihsel olgudur.

Bu husus, kültür tarihinin kendisinin tarihiyle de örneklendirilebilir; çünkü uzun süredir klasik yaklaşım, kültürün toplumsal tarihi ve halk kültürünün tarihi bir arada varolagelmektedirler.

Marksist Tarihin Sorunları

Marksist yaklaşımın kendisi de çetrefil birtakım sorunlar çıkarır. Marksist bir kültür tarihçisi olmak, bir paradoksu, hatta çelişkiyi yaşamak demektir. Marksistler, Marx'ın yalnızca bir "üstyapı" diye küçümsediği şeyle niye ilgilensinler ki?

Şimdiden geriye bakınca, Edward Thompson'ın ünlü *The Making of the English Working Class* çalışması, Britanya kültür tarihinde önemli bir aşama olarak görünüyor. Oysa, ilk çıktığın-

8 Edward Thompson, "Custom and Culture" (1978; *Customs in Common*'da yeniden basılmıştır (1993)).

9 Ernst Bloch, *Heritage of Our Times* (1935; İngilizce çevirisi: Cambridge, 1991).

da Thompson'ın kitabı, bazı Marksist yoldaşları tarafından "kültüralizm"inden ötürü, yani katı ekonomik, toplumsal ve siyasal gerçekler yerine, deneyim ve düşünceleri vurgulaması nedeniyle eleştirilmişti. Yazarın yanıtı, eleştiricilerini "ekonomizm"lerinden ötürü eleştirmek oldu.

Kültüralizm ile ekonomizm arasındaki gerilim, en azından bazı durumlarda yaratıcı olmuştur. Ekonomik ve toplumsal bir altyapı ya da "temel" ve kültürel bir "üstyapı" gibi merkezî Marksist kavramlara içeriden bir eleştiri getirmiştir. Örneğin Raymond Williams temel-üstyapı formülünü "katı" bulmuş ve kendi deyişiyle "bütün bir yaşam biçiminin öğeleri arasındaki ilişkiler"i incelemeyi yeğlemiştir. Williams'a "kültürel hegemonya" fikri çekici gelmişti; yani başkalarının yanı sıra, İtalyan Marksisti Antonio Gramsci'nin önerdiği, egemen sınıfların toplumu yalnızca doğrudan, güç ve tehdit kullanarak yönetmedikleri, kendi görüşlerinin giderek "ast sınıflar" (*classi subalterni*) tarafından kabul edilmesine de dayandıkları düşüncesi.[10]

Thompson için de, kültürel hegemonya fikri, kültürle toplum ilişkisini anlatmak bakımından "üstyapı"dan daha iyi bir formülleştirmeydi. Tipik retoriğiyle *Whigs and Hunters* (1975) kitabında söylediği gibi:

> 18. yüzyıl beyzade ve soylularının hegemonyası, her şeyden çok askerî güçte, kilisenin ve basının gizemleştirmelerinde, hatta ekonomik zorlamada bile değil, Sulh Yargıçlarının çalışmalarındaki, [1970'lere kadar, yılda en az dört kez toplanması öngörülen süreli mahkemeler olan] *quarter-session*'lardaki, [mahkûmiyet hükümleri veren] *Assizes*'in debdebesinde ve [darağaçlarıyla ünlü] Tyburn tiyatrosundaki törensellikte anlatımını bulur.

Ama sorunlar devam etmektedir. Bir kere, birbirlerini tamamlayan temel-üstyapı kavramlarından vazgeçen bir Marksizm

10 Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford, 1977).

ayırıcı niteliklerini yitirme tehlikesi içindedir. İkinci olarak, Thompson'ın "bütüncül kavramlar"ı eleştirmesi, kültür tarihini olanaksız kılma ya da en azından bölük pörçük hale getirme eğilimini içermektedir. İki bilgin arasındaki ayrılıklara karşın, Thompson, Burckhardt ve Huizinga'nın yaptıkları sentezlerin "Hegelci temelleri"ni reddederken Gombrich ile aynı yöne işaret ediyor gibidir. Bu eleştiriler temel bir soruyu ortaya koyuyor: kültürel türdeşliğe dair yanlış varsayımlar yapmaksızın kültürleri bütünler halinde incelemek mümkün müdür?

Bu soruya başlıca iki yanıt önerilmiştir. Biri kültür geleneklerini incelemektir; ötekiyse bilgiye dayalı kültürle halk kültürünü büsbütün değil ama kısmen ayrı ya da özerk "alt-kültürler" olarak ele almaktır.

GELENEĞİN PARADOKSLARI

Kültür düşüncesi, gelenek düşüncesini, bir kuşaktan sonrakine aktarılan belli birtakım bilgi ve beceriler fikrini içerir. Aynı bir toplumda sıradan halk ve dinadamları, erkek ve kadınlar, kalem ve kılıç erbabı vb. gibi birçok gelenek birden kolaylıkla varolabileceği için, gelenek düşüncesiyle çalışmak, kültür tarihçilerini bir çağın –Ortaçağların, Aydınlanma Çağının ya da her neyse– birlik ya da türdeşlik gösterdiği varsayımında bulunmak külfetinden kurtarır. Önceki bölümde andığımız tarihçilerden Aby Warburg ve Ernst Robert Curtius özel olarak gelenekle, klasik-sonrası dönemde klasik geleneğin akıbetiyle ilgilenmişlerdir.

Gelenek fikri adeta kendiliğinden-belli gibi görünmektedir; ama bu geleneksel gelenek diyebileceğimiz kavram da sorunlu görülmek gerekir. Belli başlı iki sorun, geleneğin ikiz paradokslarını olarak nitelenebilir.

Bir kere, görünüşteki yenilikler geleneğin süregeldiğini perdeleyebilir. Laikleşmiş bir biçim altında dinsel tutumların sürdüğü birçok kültürde –Katoliklikte, Protestanlıkta, Yahudilikte, Hindu-

izmde ve İslâmiyette– gözlemlenmiştir. Belli birtakım Püriten tutum ve değerlerin ABD'de bugün yaşamaya devam etmesi açık bir örnektir: Diyelim, bireyin önemi duygusu ya da başarıya erişme gereksinimi yahut özdenetim (*self-scrutiny*) kaygısı. Misyonerlik hakkında çalışanlar eskiden dikkatlerini bireylerin, grupların ve halkların bir dinden başkasına "döndürülmeleri" üstünde yoğunlaştırırlardı. Bugünse, geleneğin sürmesinin farkında olarak, söz konusu iki dinin inançlarının ve değerlerinin bilinçli ya da bilinçsiz karışım yahut bireşimi üstünde daha çok duruyorlar.

Tersine, geleneğin dışsal belirtilerinin olması, gerçekte yenilenme yaşandığını gizleyebilir. Marx'ın kendisinin Marksist olmadığını söylediği bilinmektedir. Bu konu, kurucular ve izleyiciler sorunu diye anlatılabilecek, tekrar tekrar karşılaşılan bir soruna değgin görünmektedir. Bir hareketin, felsefenin ya da dinin başarılı kurucusunun ilettiği mesaj nadiren yalın olur. Birçok yanı bulunduğu için birçok insana çekici gelir. Bazı izleyiciler kendi ilgi/çıkarlarına ya da içinde oldukları duruma göre, bu mesajın bir yanını vurgularlar, başkaları başka bir yanını. Daha da temelde olanı, "geleneklerin içsel çatışması"dır; evrensel kurallarla özgül, durmadan değişen konumlar arasındaki kaçınılmaz çatışma.[11]

Bir başka deyişle, yeni bir kuşağa aktarım sırasında iletilen şeyler değişir – hatta değişmek zorundadır. Curtius'un Avrupa edebiyatı üstüne çalışmasının büyük zayıflığı, yazarın bu olguyu kabul etmekten çekinmesi ve incelediği beylik (klişeleşmiş) şeyleri sabitler diye ele almasıdır. Onun tersine, Warburg yüzyıllar boyu klasik gelenekte yapılan değiştirmelerin son derece bilincindeydi. Bugün kültür tarihçileri, aşağıda Beşinci Bölüm'de göreceğimiz üzere, "alımlama" sorunuyla daha da çok ilgilenmektedirler.

---

11 Çin örnekleri için şu kaynağa bakınız: Benjamin Schwartz, "Some Polarities in Confucian Thought", David S. Nivison ve Arthur F. Wright (derleyenler), *Confucianism in Action* (Stanford, 1959), 50-62; Hint örnekleri içinse: J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Traditions* (Chicago, 1985), 10-25.

HALK KÜLTÜRÜ SORUNU

Belli bir toplumda, bilgiye dayanan kültürle halk kültürünü ayırmak, kültürel türdeşlik varsayımına bir başka apaçık almaşıktır (alternatiftir). Böyle olmakla birlikte, *Zeitgeist* kavramı ve üstyapı düşüncesi gibi, "halk kültürü" fikrinin kendisi de bir tartışma konusu olmuş; bu tartışmaya, Roger Chartier ve Jacques Revel gibi tarihçiler kadar Michel de Certeau ve Stuart Hall gibi kuramcılar da değerli katkılar yapmışlardır.[12]

Daha başlarken, konuyu tanımlama güçlüğü vardır. "Halk" kimdir? Herkes mi, yoksa seçkinlerin dışında kalanlar mı? İkincisiyse, bir tortu kategorisi kullanıyoruz demektir ve tortu kategorilerinde hep olduğu gibi, dışarıda bırakılanların türdeşliğini varsaymak gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalıyoruz. Yakın zamanlarda çalışan birtakım tarihçi ve kuramcıları izleyerek halk kültürlerini çoğul olarak, şehirli ve taşralı, erkek ve kadın, yaşlı ve genç vb. diye düşünmek daha iyi olabilir.

Yine de, bu sorun yeni bir sorunun doğmasına yol açar. Örneğin, aynı toplumdaki erkek kültüründen ayrı olarak özerk bir kadın kültürü var mıdır? Bunu "hayır yoktur" diye yanıtlamak belirgin ayrılığı inkâr etmektir, fakat "evet vardır" demek de o ayrılığın abartılmasıdır. Daha çok ya da daha az özerk yahut bağımlı kadın kültürleri ya da "altkültürleri" olduğu terimleriyle düşünmek daha aydınlatıcı olabilir. Bunlar, kadınların erkeklerden daha keskin biçimde ayrımlandığı, örneğin geleneksel Akdeniz dünyasındaki manastırlar ya da İslâm kültürü gibi durumlarda daha fazla özerktirler.

Eski Yunan konusunda, kültürel antropolojiden esinlenen

---

12 Michel de Certeau, Jacques Revel ve Dominique Julia, "La Beauté du mort" (1970; Certeau, *La Culture au pluriel*'de yeniden basılmıştır "gözden geçirilmiş basım: Paris, 1993", 45-72); Stuart Hall, "Notes on Deconstructing the 'Popular'", Raphael Samuel (der.), *People's History and Socialist Theory* (1981), 227-40; Roger Chartier, *Cultural History* (Cambridge, 1988), 37-40.

bir klasikçi, John Winkler günümüze kalan kaynakların hemen tamamıyla erkeklerin yapıtları olmasına karşın, bunların istemeye istemeye, cinsellik ve başka sorunlar üstüne apayrı kadın görüşlerini de yansıtacak biçimde yorumlanabileceğini göstermiştir. Winkler, Sappho'nun lirik şiirlerinin ve Adonis kadın şenliğinin cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin anlamı hakkında Yunanlı kadınların kocalarının ve babalarınınkilerden farklı bir bilinçleri bulunduğunu göstermek bakımından özellikle değerli kanıtlar sağladığı kanısındadır.[13]

Halk kültürü tarihçilerinin karşılaştığı bir başka sorun, hiç değilse kimi dönemlerde seçkinleri katıp katmamaktır. Onları dışlamayı sorunlu kılan nokta, yüksek statülü, çok zengin ya da bir hayli güce sahip insanların kültürlerinin sıradan kişilerin kültüründen ille de farklı olmamalarıdır. Örneğin 17. yüzyıl Fransası'nda –halk kültürünün geleneksel örneği sayılan– çerçi kitaplarının okuyucuları arasında yüksek-soylu kadınlar, hatta bir düşes de vardı. O zamanlar kadınların eğitim görme olanakları çok sınırlı olduğu için, buna pek şaşmamak gerekir.

Buradan hareketle, Roger Chartier belirli nesnelerin de kültürel uygulamaların da "halka özgü" [popüler] diye nitelenemeyeceğini savunmuştur. Nesneler ya da uygulamalar yerine toplumsal gruplar üstünde odaklaşılarak erken yeni çağlarda Batı Avrupalı seçkinlerin "çift-kültürlü" oldukları söylenebilir; bunlar hem tarihçilerin "halk kültürü" dedikleri şeyi hem de sıradan insanların dışlandığı bilgiye dayalı kültürü paylaşmaktadırlar. Ancak 17. yüzyıl ortalarından sonra, seçkinler genellikle halk kültürüne katılmaktan çekilmişlerdir.[14]

Birçok bilginler, bilgiye dayalı kültürle halka özgü kültür

---

13 John J.Winkler, *The Constraints of Desire: The Antropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (1990), özellikle 162-209.

14 Chartier, *Cultural History*; Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (1987; gözden geçirilmiş basım, Aldershot, 1993).

arasındaki birçok etkileşimler bulunmasından ötürü, her iki nitelemeden de vazgeçilmesini önermişlerdir. Sorun şuradadır ki, bu sıfatlar kullanılmadan bilgiye dayalı kültürle halka özgü kültür arasındaki etkileşimler betimlenemez olmaktadır. Belki de en iyi yol, ikili karşıtlığı fazla katılıkla uygulamadan her iki terimi de benimsemek ve gerek bilgiye dayalı gerekse halka özgü kültürü daha geniş bir çerçeveye yerleştirmektir. Örneğin Fransız tarihçi Georges Duby, feodal toplumda kültürel modellerin yayılması hakkındaki çığır-açıcı bir makalesinde böyle yapmış ve kültürü ikiye ayırmadan nesnelerin ve uygulamaların yukarıya ve aşağıya doğru hareketlerini incelemiştir.[15]

KÜLTÜR NEDİR?

"Kültür" terimi "halk"tan daha bile sorunludur. Burckhardt'ın 1882'de söylediği gibi, kültür tarihi "belirsiz/müphem bir kavram"dır. Eskiden, bu "yüksek" kültür anlamına geliyordu. Zamanla "aşağıya doğru" yayılmış, eğretilemeyi sürdürürsek, "aşağı" ya da halk kültürünü de kapsamaya başlamıştır. Daha yakın dönemlerde yanlamasına da genişlemiştir. Kültür terimiyle güzel sanatlar ve bilimler kastediliyordu. Sonra güzel sanatların ve bilimlerin popüler karşılıklarını –halk müziği, halk tıbbı vb.– anlatmakta kullanılmaya başlandı. Son kuşaktaysa, geniş bir (imgeler, araçlar, evler vb. gibi) yapıntılar (*artefacts* - insan yapısı şeyler) ve (söyleşmek, okumak, oyun oynamak gibi) uygulamalar dizgesine gönderme yapmaktadır.

Bu yeni kullanım, doğrusunu isterseniz, hiç de yeni değildir. 1948'de İngiltere'yi antropolojik bir bakışla gözlemleyen T. S. Eliot *Notes Towards the Definition of Culture* kitabında, kültürün başka öğelerin yanı sıra şunları da içerdiğini yazmıştı: "Derby [atyarışı] günü... *dart* okları atmak... haşlanmış lahana

15 Georges Duby, "The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society", *Past and Present* 39 (1968), 1-10.

dilimleri... sirkeli kırmızı pancar... 19. yüzyılın Gotik kiliseleri ve Elgar'ın müziği." Antropolog Bronislaw Malinowski daha 1931'de *Encyclopaedia of Social Sciences*'ta çıkan makalesinde kültürü geniş bir biçimde tanımlamaktaydı: içinde "önceki kuşaktan kalıt yapıntılar, mallar, teknik süreçler, fikirler, alışkanlıklar ve değerler" yer almaktadır.

Hatta 1871'de bir başka antropolog, Edward Tylor *Primitive Culture* kitabında kültürün "en geniş etnografik anlamında" benzer bir tanımını yapmıştı: "insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlâk, yasa, görenek ve başka herhangi bir yetenek ya da alışkanlığı içeren o karmaşık bütün." Antropolojinin gündelik yaşamla ve görece az işbölümü olan toplumlarla ilgilenmesi, "kültür" teriminin geniş anlamda kullanılmasını teşvik etmiştir.

Kültür tarihçileri –ve onların kültürlerinin öteki üyeleri– "tarihsel antropoloji" ve "yeni kültür tarihi" çağında yaşayan son kuşakta, bu antropolojik anlayışı benimsemişlerdir. Bu iki hareket gelecek bölümlerin konusu olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Tarihsel Antropolojinin Vakti

1960'lardan 1990'lara kadar kültür tarihi çalışmalarının en belirgin özelliklerinden biri, antropolojiye yönelinmesi olmuştur. Bu yönelme kültür tarihiyle sınırlı kalmamış, örneğin bazı iktisat tarihçileri de iktisadî antropoloji yapmışlardır. Fakat bu durumda bile, öğrendikleri başlıca ders, servetin üretim, birikim ve tüketimini açıklamakta değerlerin taşıdığı önemle ilgili olarak kültüreldi.

Birçok tarihçi, "kültür" terimini geçen bölümün sonunda tartışılan geniş anlamıyla kullanmayı öğrendi. Fransa, ABD ve Britanya'daki bazı tarihçiler antropoloji seminerlerine devam ettiler, onlardan kavramlar ödünç alarak "tarihsel antropoloji" diye tanınan bir yaklaşım geliştirdiler – oysa "antropolojik tarih" daha uygun bir ad olurdu. Tarihle antropoloji arasındaki bu uzun karşılaşma ânını [bu karşılaşma hâlâ sona ermemiştir, ama muhtemelen artık eskisi kadar yakın değildir] izleyen en anlamlı değişikliklerden biri, "kültür" teriminin çoğul olarak ve gitgide genişleyen bir anlamda kullanılmasıdır.

KÜLTÜRÜN YAYILMASI

1980'li ve 1990'lı yıllarda kültüre, kültür tarihine ve "kültürel incelemeler"e gitgide daha büyüyen bir ilgi görünür hale geldi. Ama bazı disiplinlerde bu kültürel dönüş, farklı etkiler yaratmış ve hatta belki farklı anlamlara gelmiştir.

Örneğin kültürel psikolojide, bu, insanların özdeş güdüleri olduğu düşüncesinden uzaklaşma, sosyoloji ve antropolojiyle yakınlaşma anlamına gelmiştir. Kültürel coğrafyada ortaya çıkan eğilim, belirli bir bölgedeki toplumsal ayrılıkları ve toplumsal çatışmaları görmezlikten gelen, geleneksel "kültür bölgeleri" fikrine dönmemek yönündedir. İktisatta kültür ilgisi, tüketim üstünde daha çok durulması ve eğilimlerin [*trend*] basit bir rasyonel tüketici modeliyle doyurucu bir biçimde açıklanamayacağı bilincine varılması ile birlikte gelişmiştir. Siyaset biliminde, rasyonel seçmen modelinin başat kalmaya devam etmesine karşın, siyaseti simgesel bir eylem olarak görme ve farklı medyalarda siyasal iletişimi inceleme yönünde bir eğilim büyümektedir. Dünya siyasetinin, Samuel P. Huntington gibi ciddi analizcileri bile şimdi "kültürlerin çatışması"ndan söz ediyorlar (bkz. s. 2).[1]

Tarihe gelince, *Revolt of the Catalans* (1963) kitabıyla siyasal tarih yazarak ün kazanan John Elliott gibi bazı bilginler – Elliott örneğinde, Jonathan Brown adlı bir sanat tarihçisiyle işbirliği ederek kültürel bir dönüş yapmışlardır. Brown *A Palace for a King* (1980) başlıklı yapıtında, İspanyol Habsburglarının iktidarını sergileme yeri olarak, Madrid yakınlarındaki Buen Retiro sarayının yapısını ve dekorasyonunu incelemiştir. Tarihçiler bugünlerde "basım kültürü", "saray kültürü" ya da "mutlakçılık kültürü" gibi deyimleri geçmiş onyıllardakinden daha sık kullanı-

1 Siyaset bilimindeki durum için, yayımlanmak üzere olan şu kitaba bakınız: Patrick Chabal ve Jean-Pascal Daloz, *Culture Troubles: Comparative Politics and the Interpretation of Meaning.*

yorlar. 1990'larda çıkan kitap başlıklarından seçilmiş şu örnekler, söz konusu eğilimi göstermeye yetebilir: "Liyakat kültürü", "girişim kültürü", "kumar kültürü", "yaşam sigortası kültürü", "aşk kültürü", "püritenlik kültürü", "mutlakçılık kültürü", "protesto kültürü", "gizlilik kültürü" ve "nezaket kültürü"; "silah kültürü" bile tarihçisini bulmuştur.[2]

Artık her şeyin kültür tarihini yapma yolundayız: rüyalar, yiyecekler, duygular, gezmeler, anılar, jestler, mizah, sınavlar vb.

"Yeni Kültür Tarihi" (YKT) sloganı en çok ABD'de başarılı oldu; bu akımda "düz" ya da "sıradan" diyebileceğimiz tarihçilerin yanı sıra, "yeni tarihsicilik"i *(new historicism* bkz. s.41) paylaşan edebiyat tarihçileri, sanat tarihçileri ve bilim tarihçileri bir araya geldiler. Yine de, YKT hareketi uluslararasıdır. Fransa'da *histoire culturelle* teriminin kullanım diline girmesi, *l'histoire des mentalités* ve *l'histoire de l'imaginaire social* gibi rakiplerinin yüzünden gecikti (bkz. s. 90), ama şimdi Roger Chartier ve başkaları kendilerini kültür tarihçisi diye tanımlıyorlar. Chartier'nin *Cultural Origins of the French Revolution* (1990) kitabı, Daniel Morner'nin klasik *The Intellectual Origins of the French Revolution* (1933) çalışmasına yanıt olarak yazılmış; daha dar bir düşünce tarihine karşılık daha geniş bir kültür tarihi önermiştir.

Almanya ve Hollanda'da, YKT Burckhardt ve Huizinga geleneğine aşılanarak, "gündelik yaşamın tarihi" denilen şeyi daha çok vurgular olmuştur. Britanya'da ise, 1930'lardan beri Londra'da Warburg Enstitüsü'nün varlığına karşın, kültür tarihi esas itibarıyla yeni bir gelişmedir. Keith Thomas'ın 1989'da söylediği gibi, "Birleşik Krallık'ta böyle bir konu yoktur. Hemen hemen hiçbir kültür tarihi kürsüsü, kültür tarihi bölümü, kültür tarihi dergisi olmadığı gibi, kültür tarihi konferansları da toplanma-

2 Michael Bellesisles, *Arming America: The Origins of a National Gun Culture* (New York, 2000).

maktadır."[3] Bu durum yavaş yavaş değişmekle birlikte, Britanya'da son kuşakta öne çıkan, kültür tarihinden çok "kültürel incelemeler"dir.

Kültürel Açıklamalar

Kültür imparatorluğunun yayılması, yanı sıra, örneğin Britanya'nın ekonomik gerileyişi ya da genel olarak ulusların varlık ve yoksulluğu gibi ekonomik olgular için kültürel açıklamalar sunma yolunda artan bir nitelik de getirmiştir. John Elliott 1961'de "İspanya'nın Gerilemesi" diye bir makale yazmıştı; on yedi yıl sonra aynı *Past and Present* dergisinde bu kere "17. yüzyıl başları İspanyası'nda Benlik-algılaması ve Çöküş" diye bir başka makale yayımladı. Çöküşün nesnel göstergeleriyle ilgilenmekten, çöküş duygusu üzerinde daha çok durmaya doğru bu kayış, bütün bir tarihçiler kuşağı için karakteristiktir. Benzer bir biçimde, siyaset dünyasındaki devrimler, yeni devlet oluşması, hatta İsveç'in Otuz Yıl Savaşı'na katılması gibi değişimler için giderek artan bir sıklıkta kültürel açıklamalar önerilmektedir.[4]

Siyasal olaylara kültürel açıklamalar yapmanın çarpıcı bir örneği, siyasal tarihten kültür tarihine dönmüş bir yazarın yapıtından gelmektedir: F.S.L. Lyons, son kitabı olan *Culture and Anarchy in Ireland, 1890-1939*'da (1979), İrlanda'yı dört kültürel topluluğa ayrılmış olarak betimlemektedir – "ne birlikte ne ayrı yaşayabilen" İngilizler, İrlandalılar, Anglo-İrlandalılar ve Ulster Protestanları. Ona göre, siyasal sorunlar altlarındaki kültür çatışmalarının ya da "çarpışmaları"nın görece yüzeysel beli-

---

3 Keith Thomas, "Ways of Doing Cultural History", Rik Sanders vb. (derleyenler), *Balans and Perspectief van de nederlandse cultuurgeschiedenis* içinde (Amsterdam, 1991), 65.

4 Martin J.Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980* (Cambridge, 1981); David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (1998); Eric van Young, "The New Cultural History Comes to Old Mexico", *Hispanic American Historical Review* 79 (1999), 211-48, 238'de; Eric Ringmar, *Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War* (Cambridge, 1996).

rimlerinden ibaretti ve Lyons İrlanda'da "hâlâ bebekliğini yaşadığı"nı söylediği kültür tarihi üstünde daha çok durulması gerektiğine işaret ediyordu.

Lyons ile kitabının başlığını kendi çalışmasına uyarladığı Matthew Arnold'un "kültür" terimini kullanmalarındaki karşıtlık, bir hayli anlamlıdır. Son otuz yılda tarihçilerin "kültür" terimini kullanmalarında yavaş yavaş bir kayma olmaktadır. Bir zamanlar yüksek kültürü anlatmak için kullanılan bu terim şimdi gündelik kültürü, bir başka deyişle görenekleri, değerleri ve bir yaşam biçimini içeriyor. Yani tarihçiler, antropologların kültür görüşüne daha yaklaşmışlardır (bkz. s. 41).

KÜLTÜREL ANTROPOLOJİNİN VAKTİ

Tarihçilerin en dikkatle inceledikleri antropologlar arasında, armağanları çalışan Marcel Mauss, büyücülüğü çalışan Edward Evans-Pritchard, saflığı/arınmışlığı/temizliği *(purity)* çalışan Mary Douglas ve Bali'yi çalışan Clifford Geertz vardır. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Claude Lévi-Strauss ününün doruğundayken, birçok tarihçi onun yapısalcı yaklaşımının çekiciliğine kapılmış, ama çoğu bu yöntemin başka bir alanda kullanılmaya karşı dirençli olduğunu görmüştür.

Antropolojiye dönüşün erken bir örneği, o zamanki SSCB'nden gelmektedir. Rus ortaçağcı Aaron Gurevich bir İskandinavya uzmanıdır. Tarım tarihçisi olarak yetişmiş ve ortaçağlar Norveç ve İzlandası'ndaki mülkiyet kavramlarıyla ilgilenmiştir. Gurevich taşınabilir malların sürekli aktarımına dayalı olan bu sistemi anlamlı kılabilmek için antropolojiye dönmüştü.[5]

Gurevich İskandinavların şölenlerini, British Columbia'nın

5 Aaron Gurevich, "Wealth and Gift-Bestowal among ancient Scandinavians" (1968; şu kitabının içinde yeniden basılmıştır: *Historical Anthropology of the Middle Ages* (Cambridge, 1992), 177-89). Karş. Naralie Z. Davis, *The Gift in Sixteenth Century France* (Oxford, 2000).

Kızılderili halklarından Kwakiutl'lar arasındaki "potlaç" anlatımlarıyla karşılaştırmıştır (potlaç, bir şefin kendisiyle eşit ve rakip durumda kişileri, değerli eşyalarının parçalanıp yağmalanmasına tanık olmak üzere davet ettiği bir toplumsal olaydı). Gurevich Mauss'un geleneksel toplumlarda armağan-verme kuralları üstüne –özellikle de, armağanı kabul etmek ve ister (uygun bir zaman aralığından sonra) bir başka armağan vererek, ister armağancıya sadakat ve hizmetler sunarak ödeşmek yükümlülükleri konusunda– yaptığı çözümlemeden yararlanmıştı. Bu yoldan, İzlanda "saga"larında armağan vermeye yapılan birçok göndermeyi açıklamış ve ortaçağ İskandinavyası'nda cömertliğin önemli insanlar için sadece ahlâkî bir ödev ve statülerinin bir koşulu olmakla kalmayarak, barışı ve iyi hasadı sağlayan sihirli nitelikleri de olduğu sonucuna varmıştı.

Bu sonuçlar, hiç kuşkusuz, Avrupa'nın bazı başka yerlerine de genellenebilir. Anglosakson İngilteresi örneğinde, *Beowulf* destanında öylesine canlılıkla betimlenen şölenler ile yüzük ve silah armağanlarının siyasal amaçları, antropoloji kuramının ışığında daha iyi anlaşılır hale gelmiştir. Genellikle, antropologların ortaya koydukları örnek, tarihçilerin Gotları, Vandalları, Hunları ve Roma İmparatorluğu'nun diğer istilâcılarını daha olumlu görmeleri ve "barbarların uygarlığı" denilebilecek bir şey kurgulamaları için teşvik edici olmuştur.

Britanya'da tarihsel antropolojinin önderlerinden biri olan Keith Thomas'ın eserlerinde Evans-Pritchard'ın esinlendirmesi belirgindir. Örneğin, Thomas'ın erken yeniçağ İngilteresi üstüne bir çalışma olan *Religion and the Decline of Magic* (1971) kitabı, Tudor ve Stuart dönemlerinin İngiliz "kurnazları" *(cunning folk)* ile 20. yüzyılın Afrikalı bilicilerinin *(kâhinler)* karşılaştırılması gibi Afrika'ya birçok göndermeyle doludur. Thomas'm büyücülüğe inanmanın toplumsal işlevini "kabul edilen ahlâk standartları"nın pekiştirilmesi olarak çözümlemesi, aslında ilk kez

Evans-Pritchard'ın önerdiği, (bir Orta Afrika halkı olan) Azandelerin büyüye inanmalarının "bir hiddet ya da içten gelen kötülük yahut husumet gösterisi, yanı sıra ciddi sonuçlar doğurabileceği için, hayırlı-olmayan güdülere karşı değerli bir düzeltim oluşturduğu" fikrinin geliştirilmesidir.[6]

Evans-Pritchard'ın öğrencilerinden Mary Douglas da Afrika'da alan çalışması yapmıştı; fakat tarihçilerin ilgisini çeken, onun genel incelemesi, *Purity and Danger* (1966) kitabı ve oradaki, kirliliğin (mekruh olanın) "bakanın gözünde varolduğu" ve bir düzensizlik biçimi oluşturduğu gibi çarpıcı tezleridir. Onun yapıtı sayesinde, dil ve ortaçağ kentlerinin dış kenarlarına sürülen, (kumaş boyama ya da deri debbağlama gibi) maddi olarak kirlilikten (fahişeler ve cellâtlar gibi) ahlâkça kirli olan "onursuz uğraşılar"a kadar farklı farklı alanlarda Batılıların ötedenberi saflık/temizlik kavramıyla uğraşmaları çok daha belirgin hale gelmiştir.[7]

Purity and Danger, Amerikalı tarihçi Natalie Davis'in 16. yüzyıl sonlarındaki Din Savaşları sırasında çıkan Fransız ayaklanmaları üstüne ünlü makalesinde merkezî önem taşıyan bir gönderme noktasıydı. Davis savaşlara "alttan" bakmış ve o zamanın topluluklar-arası şiddet hareketlerini, Protestanların Katolikleri ve Katoliklerin Protestanları linç etmelerini antropoloji gözüyle gözlemlemişti: bu huzursuzlukları bir çeşit tören, "şiddet âyinleri" ve yerel topluluğu sapkınlık ya da boşinanç lekesinden arındırma yönünde bir girişim diye yorumluyordu.[8]

İngilizce bilen birkaç tarihçi Evans-Pritchard ile Douglas'ı okurken, bazı Fransız meslektaşları da Claude Lévi-Strauss'un yapıtlarını keşfediyordu. Onların ilgisini çeken, Lévi-Strauss'un

6 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971), özellikle 216-17, 339, 463n, 566, 645; karş. Maria Lucia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002).

7 Anton Blok, "Infamous Occupations", *Honour and Violence* (Cambridge, 2001), 44-68.

8 Natalie Davis, "The Rites of Violence" (1973; *Society and Culture in Early Modern France* kitabından yeniden yayımlanmıştır (Stanford, 1975), 152-88.

Bororo ve Nambikwara gibi Brezilya Kızılderilileri üstüne ampirik çalışmaları değil, onun "yapısalcılık" denilen genel kültür kuramıydı. Lévi-Strauss dilbilimcilerden dikkatini özellikle –yüksek ve alçak, aydınlık ve karanlık, çiğ ve pişmiş vb. gibi– ikili karşıtlıklar üstünde odaklaştırarak kültürel ya da toplumsal bir sistemin öğeleri arasındaki ilişkileri incelemeyi öğrenmişti.

Lévi-Strauss'un Amerikan Kızılderililerinin mitolojileri hakkındaki dört ciltlik araştırması *Mythologiques* 1964 ve 1971 yılları arasında yayımlandı ve Jacques Le Goff ve Emmanuel Le Roy Ladurie başta olmak üzere bazı tarihçileri, Avrupa mitlerini de benzer bir biçimde çözümlemeye özendirdi. Yine Keith Thomas'ın *Man and the Natural World* (1983) kitabı, erken yeniçağ Avrupası'ndaki hayvanlar sınıflamasının toplumsal yapının doğaya yansıtılması olduğunu öne sürerken Lévi-Strauss'u izlemekteydi.

Yapısalcılığın ya da semiotik'in (imbilim) sağladığı sezgilerden yararlanan, Fransız değil de Rus üslûbunda iyi bir tarihsel inceleme örneği, Juri Lotman'ın 18. yüzyıl Rusyası'nda "gündelik yaşamın poetikası" dediği şey üstüne denemesidir. Antropologlardan alıntı yapmamakla birlikte, Lotman'ın denemesi, bir kültür bizden ne kadar uzaksa, bir inceleme nesnesi olarak onun gündelik yaşamını o kadar kolayla ele alabileceğimiz gibi bir antropolojik gerçeği/bulguyu vurgulamaktadır. 18. yüzyıl Rusyası'nı bir örnek-olay olarak seçmenin yararı, Büyük Petro ve ardıllarının getirdiği kültürel Batılılaşmanın, gündelik yaşamı Rus soyluları için sorunlu hale sokmuş olmasıdır; öyle ki, onların nasıl Batılı gibi davranacaklarını öğrenebilmeleri için *Gençliğin Doğru Aynası* (1767) gibi görgü elkitaplarına başvurmaları gerekmişti. "Petro döneminde ve sonrasında, Rus soyluları kendi ülkelerinde birer yabancı gibiydi", çünkü sıradan insanlar onların maskaralık yaptığını düşünüyorlardı.[9]

9 Juri M. Lotman, "The Poetics of Everyday Behaviour in Russian Eighteenth-Century Culture", Lotman ve Boris Uspenskii, *The Semiotics of Russian Culture* (Ann Arbor,

Lotman gündelik yaşamın "poetika"sı kavramını Rusya tarihinin belirli bir dönemiyle sınırlı tutarak ayrıksı (istisnaî) bir biçimde kullanmaktadır; fakat bu yaklaşım daha genel olarak da kullanılabilir – nitekim öyle kullanılmıştır da. Daha 1860'ta Burckhardt devleti ve toplumu "sanat eserleri" olarak görmek için Rönesans siyaset ve toplumuna estetik açıdan yaklaşmayı savunmuştu; Stephen Greenblatt da (bkz. s. 60) daha genel bir "kültür poetikası" önermektedir.

Son kuşakta, özellikle ABD'de kültür tarihçilerinin çoğuna esin kaynağı olan antropolog, kendi deyişiyle yaptığı "kültürün yorumsal kuramı" Lévi-Strauss'un kuramının karşı kutbu niteliğindeki Clifford Geertz'dir. Edward Tylor'un "bilgi, inanç, sanat, ahlâk, yasa, görenek" diye yaptığı kültür tanımını, "açıkladığından fazlasını gizlediği" gerekçesiyle eleştiren Geertz, anlamı ve bu başlığı taşıyan ünlü bir denemesinde dediği gibi "kalın betimleme"yi vurgulamaktadır. Onun kendi kültür tanımıysa şöyledir: "Simgelere dönüştürülmüş olarak tarih içinde aktarılan bir anlamlar kalıbı; insanların, aracılıklarıyla yaşam hakkındaki bilgilerini ve yaşama dönük tutumlarını birbirlerine ilettikleri, sürekli kıldıkları ve geliştirdikleri simgesel biçimlerde anlatım kazandırılan [önceki kuşaklardan] kalıt (miras) alınmış bir kavramlar sistemi."[10]

Bunun uygulamada ne anlama geldiği, Geertz'in kendi etnografik yazılarına, özellikle de çok alıntılanan Bali'de horoz-döğüşü yorumuna baktığımız zaman daha bir açıklık kazanmaktadır; o çalışmasında yazar, bu "spor"u Bali kültürünü anlamanın anahtarı olabilecek bir "felsefî tiyatro oyunu" gibi ele almaktadır. Geertz'in horoz-döğüşünü "daha geniş Bali kültürü dünyası"na bağlayışı, horoz-döğüşünü o kültürün bir "yansıması" ola-

1984), 231-56; karş. Yine onların *Russlands Adel: Eine Kulturgeschichte von Peter I. Bis Nikolaus I.* (Rusça aslı 1994; Almanca çevirisi: Köln, 1997).

10 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973), 3-30; alıntının s. 89'dadır.

rak görmek anlamında değildir. Yaptığı iş, döğüşü bir metin diye ele almaktır, "Bali deneyiminin Balice bir okunuşu, kendileri hakkında anlattıkları bir öykü." Ve bunu bizim kültürümüzdeki *Kral Lear*'e ya da Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'iyle oranlamaktadır (kıyaslamaktadır). Bir horozun kazanacağına dair yüksek bahislere girilmesi yolundaki yaygın uygulamayı ise, "statü kaygularının dramatize olması" diye anlatıyor. Oyunu "derin" kılan da budur.[11]

Geertz'in, daha 1940'lı yıllarda kültüre "dramatik [tiyatro gibi] yaklaşım" dediği şeyi geliştiren edebiyat kuramcısı Kenneth Burke'e borçlu olduğunu görmek güç değildir. Geertz ile benzer çizgilerde düşünen bir başka antropolog Victor Turner idi. Onun, yeni kültür tarihçileri tarafından sık sık uygulanan "toplumsal tiyatro" *(social drama)* fikri, Afrika'daki alan araştırması sırasında geliştirilmişti. Turner bu çalışmasında, toplumsal yaşamdaki bozuklukların "aşağı yukarı düzenli bir sıralanmayla" dört aşamaya bölünebilecek bir biçimde ortaya çıktığını gözlemlemişti: sıradan toplumsal ilişkilerin çiğnenmesi, bunalım, düzeltici hareket girişimi ve sonunda "yeniden-bütünlenme" ya da "ayrılık"ın/*schism*'in/bölünmenin tanınması seçeneği.[12]

Bu dramacı ve dramaturgcu yaklaşımı sürdürerek, Geertz "tiyatro devlet" dediği 19. yüzyıl Bali'si hakkında bir kitap yazmıştır. Yazara göre, bu, birçok Batılı siyaset bilimcisinin varsaydığının tersine, tören'in iktidarın hizmetinde bir araç olmadığı bir devletti. Geertz'in onları sunuşuna bakılırsa, Balililer için, bunun karşıtı doğruydu: "Debdebe iktidara hizmet etmiyor, iktidar debdebeye hizmet ediyordu." Bali devleti zayıf olabilirdi, ama gösterişliydi. Varlık nedeni gösteriş idi *(spectacle)*.[13]

---

11 *Ibid.*, 412-53.

12 Victor Turner, *Schism and Continuity in African Society* (Manchester, 1957), 91-93, 230-32.

13 Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (Princeton, 1980).

Geertz'in yapıtının kültür tarihçileri üstündeki etkisi, Robert Darnton'un *The Great Cat Massacre* (1984) kitabıyla örneklendirilebilir. Bu çalışma, Princeton Üniversitesi'nde Darnton ile Geertz'in ortaklaşa yönettikleri, tarih ve antropoloji üstüne bir seminerden gelişmiş bir denemeler toplamasıdır. Darnton antropologları izleyerek kültür tarihçisinin ödevini "ötekiliğin yakalanması" diye tanımlamış, özellikle de Geertz'in peşinden giderek "bir halk masalı ya da felsefe metni nasıl okunuyorsa, bir törenin ya da bir şehrin de öylece okunabileceği"ni ileri sürmüştür. *Büyük Kedi Kıyımı* işte böyle okumalardan oluşmaktadır.

Kitabın başlığını taşıdığı deneme, 1730'lu yıllarda Paris'te bir basımevinde olmuş, görünürde hayli önemsiz bir olayla ilgilidir. Yerel kedilerin sürekli miyavlamaları yüzünden geceleri uyuyamayan basımevi çırakları, bir av örgütlemiş ve kedileri sözümona yargılayarak, çılgınca bir sevinç içinde onları asıp "idam" etmişlerdir. En azından çıraklardan biri, yaşamının daha sonraki bir döneminde anılarını yazarken, olayı böyle hatırlamıştır.

Darnton çözümlemesine çırakların gülüşmeleriyle başlamakta ve "bizim onların şakalarını anlayamamamızın, bizi endüstri öncesi Avrupa işçilerinden ayıran uzaklığın bir göstergesi olduğu"nu ileri sürmektedir. Bu uzaklığın üstesinden gelmek için, yazar söz konusu olayı emek ilişkilerinden halk törenlerine ve kedilere karşı tutumlardan şiddet konusundaki görüşlere kadar bir dizi farklı bağlamlara oturtuyor. Böylelikle, yalnızca okuyucunun çırakların niçin bunu yaptıklarını anlamasını sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda bu olayı yitip gitmiş bir dünyaya gitmenin bir yolu haline getiriyor. Turner'in gittiği sırayı izlememekle birlikte, onun da olayı bir "toplumsal tiyatro" olarak çözümlediği söylenebilir.

"Kedi katliamı"nın bu yorumu, başkalarının yanı sıra Roger Chartier tarafından da eleştirilmiştir; o özellikle Darnton'un kullandığı "Fransızlık" kavramına karşı çıkmakta ve hem 18. yüzyılla 20. yüzyıl arasındaki kültürel uzaklığı vurgulaması, hem

de bir Fransız kültür üslûbunun sürekliliğinden söz etmesi arasındaki çelişkiye işaret etmektedir. Yine de, Chartier Geertz'in kendisini onaylayarak alıntılıyor.[14]

Niçin Geertz'in yapıtları, özellikle de horoz döğüşü üstüne denemesi böylesine büyük bir etki yaratmıştır? Onun humanist kültürü, zarif nesri (1960'lı ve 1970'li yıllarda pek çok antropolog meslektaşının göreneklerin toplumsal işlevlerini çözümlemelerine karşılık), anlamların yorumunu savunması, bütün bunlar onun sıcak karşılanmasına katkıda bulunmuşlardır. Yorumbilgisine (hermenötike) ilgisi, Geertz'i Alman kültür tarihi geleneğiyle bağlaştırır. Zaten, Geertz'in deyişiyle "tiyatro benzetmesi", eski "yüksek" kültür merakını gündelik yaşama duyulan yeni ilgiye bağlayan son derece güçlü bir eğretilemedir. Bu benzetmenin gücü, yalnızca Geertz ve Turner'in yapıtlarının değil, Erving Goffman'ın *The Presentation of the Self in Everyday Life* (1959) kitabının da yarattığı heyecanı açıklamaya yardım edebilir. Örneğin, Goffman lokantanın "ön tarafı"nda müşterilere belli bir biçimde davranan garsonun, "kulis" olarak tanımlanabilecek bir bölge olan mutfakta, meslektaşlarına bundan tamamıyla farklı bir biçimde davrandığını anlatmaktadır.

Tiyatro benzetmesinin gücü, törenlere duyulan tarihsel ilginin artışını da açıklayabilmektedir. Taç giyme gibi resmî törenleri inceleme geleneği –daha eskiye değilse bile, en azından– 1920'li yıllara kadar geriye gitmektedir; fakat 1960'larda ve 70'lerde Edward Thompson ve Natalie Davis gibi tarihçiler, resmiyetten daha da uzak "uygulamalar"ı ve "gösteriler"i betimlemeye ve çözümlemeye girişmeden önce, *charivari** gibi halk törenlerini keş-

14 Roger Chartier, "Texts, Symbols and Frenchness: Historical Uses of Symbolic Anthropology" (1985; *Cultural History* içinde yeniden basılmıştır, 95-111).

(*) Fransız halk kültüründe, genellikle çok yaşlı biri pek genç biriyle evlendiğinde, onları kızdırmak için tencere tavaları birbirlerine çarpıp borular öttürerek uyumsuz seslerle yapılan bir sözde serenat – ç.n.

fetmişler (bkz. s. 84), Alman bilgini Richard van Dülmen de *Theatre of Horror* (1985) kitabında erken yeniçağ idamlarını incelemiştir.

Tiyatro benzetmesini alışılmadık bir süreklilikle kullanan Rhys Isaacs'ın *The Transformation of Virginia* (1982) yapıtı bu yöntemin kültür tarihçileri için ne denli değerli olduğunu büyük bir açıklıkla göstermektedir. Kitabını bir "etnografik tarih" örneği olarak sunan ve uzun son bölümünde yöntemini tartışırken Goffman ve Geertz'in çalışmalarını başlıca dayanakları olarak anlatan Isaacs her kültürün kendine özgü bir "dramaturji avadanlığı" ya da "repertuvarı" olduğunu ileri sürmüştür.

Virginia'da "bir icralar dizisi" olarak toplumsal yaşam fikri, Büyük Ev'de yenilen yemeklerin, içilen çayların, konukları ağırlamanın, mahkeme usüllerinin, seçimlerin, yerel milislerin belirlenmesinin, ortak kararlar alınmasının ve imzalanmasının "törensel niteliği"nin vurgulanmasıyla belirtilmektedir. "Tiyatro modeli", bir beyazla bir kölenin karşılaşması gibi gündelik mikro olayların yorumlanmasında bile kullanılmaktadır – bu gibi durumlarda köleler "abartılı bir boyun-eğme gösterisi" yaparlardı.

Böyle olmakla birlikte, 1960'larla 1990'lar arasında, özellikle Batı Avrupa ve ABD'deki tarihçilerin antropolojiyle ilgilenmeleri, Geertz'in ya da toplumsal tiyatroların etkisini çok daha fazla aşmıştır. Söz konusu dönemde, antropolojiye yükselen bu talep artışı nedendi?

Disiplinler arasındaki karşılaşmalar, çoğu kere tıpkı kültürler arasındaki karşılaşmalar gibi, birbirine uygunluk ve yaklaşma ilkelerini izlerler. İnsanları bir kültürden bir başkasına çeken, çoğunlukla kendilerininkini andıran –öyle ki, onlara aynı zamanda hem bildik gelen hem yabancı görünen– bir düşünce ya da uygulamadır. Bu çekimin ardından, iki kültürün düşünceleri ya da uygulamaları birbirlerine daha çok benzer hale gelirler. Tartıştığımız konuda, "kalın betimleme" kuram ve uygulamasının bir

grup tarihçiyi zaten gittikleri bir yöne doğru daha ileri hareket ettirmeye yardım ettiğini söyleyebiliriz. Edebiyat tarihçisi Stephen Greenblatt'ın bir yerde dediği gibi, Geertz'in yapıtıyla karşılaşmak "benim zaten yaptığım bir şeyi anlamamı, profesyonel becerilerimin kendi düşündüğümden daha önemli, canalıcı ve aydınlatıcı olarak bana dönmesini sağladı".[15]

20. yüzyıl sonlarının belli başlı kültür tarihçilerinden –örneğin Fransa'da Emmanuel Le Roy Ladurie ve Daniel Roche, ABD'de Natalie Davis ve Lynn Hunt, İtalya'da Carlo Ginzburg, Almanya'da Hans Medick gibi– bir bölümü, başlangıçta kendilerini toplumsal tarihçiler diye görüyorlardı ve düpedüz Marksist değillerse bile, Marx hayranıydılar. 1960'ların sonlarından itibaren, kültürü topluma bağlamanın, ama onu toplumun bir yansımasına ya da bir üstyapıya, pastanın üstündeki kremaya indirgemeyen almaşık (alternatif) yolunu arayarak antropolojiye döndüler.[16]

Halk kültürüne ilginin artması, antropolojiyi tarihçiler için daha da anlamlı kıldı. Antropologlar, inceledikleri halkın kendi kültürlerini anlamadıkları yolundaki tepeden bakan/ küçümseyici varsayımı zaten başından yadsımışlardı ve kendilerine veri sağlayanların sundukları yerel ve gayriresmî bilgilere önem vermekteydiler.

Antropologların, bir zamanlar düz tarihçilerin sanat ve edebiyat uzmanlarına bıraktıkları, simgelerin incelenmesini toplumsal tarihçilerin keşfetmeye çalıştıkları gündelik yaşama bağlayan geniş kültür anlayışları bir başka çekicilik öğesiydi, hâlâ da öyle olmaya devam ediyor. Tiyatro eğretilemesinin gücü, kısmen de böyle bir bağlantının kurulmasına yardım etmesinden ileri gelmektedir. Antropolojinin kültürel "kurallar" ya da "protokol-

15 Stephen Greenblatt, *Shakespearian Negotiations* (Oxford, 1988).

16 Karş. Maria Lucia Pallares-Burke (der.), *The New History: Confessions and Conversations* içinde Natalie Davis (50-79).

ler" fikri de kültür tarihçilerine çekici gelmiştir: tıpkı çocuklar gibi, her şeyin nasıl yapılacağını öğrenmeleri gerektiği fikri – nasıl içecek bir şey istenir, nasıl bir eve girilir, nasıl bir ortaçağ kralı ya da Karşı-Reformasyon ermişi olunur?

Daha eski kuşaklardan bazı tarihçilerin, çoktandır gündelik yaşamda simgeciliği inceledikleri unutulmamalı. Bunların en iyi bilineni, hiç kuşkusuz, görmüş olduğumuz üzere, Ortaçağların sonları üstüne başyapıtını yazarken zamanının antropolojisinden yararlanmış olan Johan Huizinga'dır. Huizinga, daha önce Tylor'ın *Primitive Culture* kitabını okumuş olmak "önümde bir anlamda ondan beri beni esinlendiren perspektifler açtı" diye yazmıştır.[17] Huizinga'nın *Ortaçağın Günbatımı* elmalarını kutsal üçlemenin onuruna hep üçe bölen bir adamı anlatır ve Kral Kel Charles'ın sarayındaki bir şölenin "büyük ve tumturaklı bir tiyatro oyununa benzediği"ni söyler.

Huizinga'dan önce, Danimarkalı bir bilgin olan Troels Frederik Troels-Lund, Alman kültür tarihçilerinden olduğu kadar İskandinav folklorcularının yapıtlarından da esinlenerek hazırladığı, giyim, yiyecek ve şenlikler üstüne bölümleri olan on dört ciltlik *Kuzeyde Gündelik Yaşam* (1879-1901) başlıklı kitap dizisinde gündelik sembolizmi tartışmıştı.[18]

1953'te L.P. Hartley *The Go-Between* romanına "Geçmiş yabancı bir ülkedir. Orada her şey farklı yapılır" epigrafıyla başlamıştı. Ama ancak 1970'lerde bir grup tarihçi Hartley'i alıntılamaya ve "kültür tarihi"nin "bir tür geriye-bakan (retrospektif) etnografya olarak görüldüğünde en tutarlı ve en anlamlı konumuna eriştiği"ni iddia etmeye başlamıştır.[19]

---

17 Johan Huizinga, "My Path to History", Pieter Geyl ve F.W.N. Hugenholtz (der.), *Dutch Civilisation in 17th Century and Other Essays* (1968) içinde.

18 Troels-Lund'un yapıtı ne yazık ki İngilizceye çevrilmemiştir, fakat şu kaynakta anlatılmaktadır: Bjarne Stoklund, *Folklife Research between History and Anthropology* (Cardiff, 1983).

19 Thomas, "Cultural History", 74.

Batılı tarihçilerin Zande ve Balililer gibi uzak halkların incelenmesi yoluyla kendi kapı eşiklerindeki gündelik simgeciliği keşfetmiş olmaları, bir çeşit paradokstur, fakat G.K. Chesterton'un ve başkalarının gözlemledikleri gibi, evimizde neler olduğunu daha bir açıklıkla görebilmek için çoğu kere başka yerlere seyahat etmek gerekir. Bundan yüz yıl kadar önce, bazı Japonlar Batılıların tahta-oyma baskılarına, *Noh* tiyatro oyunlarına ve *samisen* müziklerine duydukları coşkulu hayranlığı görünce kendi kültürel kalıtlarına daha çok değer vermeye başladılar.

Antropolojik dönüş, edebiyat, sanat ve bilim tarihinde de kendisini göstermektedir. Örneğin, Stephen Greenblatt edebiyat tarihinden kendi deyişiyle "kültürün poetikası"na geçmiştir. Edebiyatı yeniden tarihsel ve kültürel bağlamına yerleştirmeyi amaçlayan "yeni tarihsicilik" akımına bağlı gruptaki diğer edebiyat tarihçileri gibi, Greenblatt'ın yapıtları da hem Marksist "edebiyat ve toplum" geleneğinden gelişmiş, hem de ona karşı çıkmıştır. *Shakespearean Negotiations* (1988) kitabında Greenblatt sanatı toplumun bir yansıması sayan geleneksel Marksist görüşü yadsımaktadır. Onun yerine, iki alan arasındaki "değişimler" ya da "pazarlıklar/görüşmeler" dediği şeyler üstünde durmaktadır.

O kitaptaki "Shakespeare and the Exorcists" [şeytan-çıkaranlar] başlıklı bir denemesinde Greenblatt çok farklı iki metin arasındaki ilişkiyi tartışıyor: *Kral Lear* ile *Declaration of Egregious Popish Impostures* [mahut papalık sahtekârlıkları üstüne bildiri]. *Bildiri* "şeytan-çıkarma" âdetine karşı bir saldırıydı ve Shakespeare'in oyunundan kısa bir süre önce Protestan rahip Samuel Harsnett tarafından yayımlanmıştı. Harsnett'in şeytan-çıkaranlara karşı başlıca itirazı, onların aslında bir oyun sahneledikleri, ama bunu seyircilerden gizledikleriydi. Denemenin merkezî savı, Greenblatt'ın "cin-çarpması ve şeytan-çıkarmanın kutsallıktan din-dışı alana aktarımı" dediği şeydir. O da "tiyatro eğretilemesi" ile çalışmakta, üstelik bunun tarihine katkıda bulunmaktadır.

Eskiden kendilerine sanat tarihçisi diyen bazıları, şimdi "görsel kültür" üstünde çalıştıklarını söylüyorlar. Bu dönüşün, çarpıcı iki erken örneği Bernard Smith'in ve Michael Baxandall'in yapıtlarında bulunmaktadır.

Smith'in *European Vision and the South Pacific* (1959) kitabı, Avrupalıların (keşif yolculuklarına katılan sanatçılarla birlikte) güney Pasifik'e ilk girdiklerinde, buraların halklarını "kültürleriyle belirlenmiş" olarak yani klasik geleneğin merceklerinden ya da vahşi soylu gibi klişeler üstünden gördüklerini ileri sürmektedir. Örneğin, Tahitililer Altın Çağ'da yaşayan bir halk sayılmış, Avustralya aborojinleri ise Spartalılar ya da İskitler gibi algılanmıştır. *Antipodes* [Avustralya ile Yeni Zelanda] da Avrupa'nın tersi olarak, baş aşağı gelmiş bir dünya gibi kavranmıştır.

Yine, Baxandall'ın *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy* (1972) kitabı, yazarın "dönemin gözü" dediği şeyi tartışmaktadır; yani tabloların algılanması ile dans etmekten fıçıların içindeki miktarı ölçmeye kadar değişen gündelik deneyimler arasındaki ilişkileri. Baxandall'in "kalıplar yığını" ile ilgilenmesi, Aby Warburg'u anımsatmaktadır (bkz. s. 15-16), fakat kültürel görecelilik yaklaşımı eşit ölçüde antropolojiye de benzemektedir, özellikle –denemelerinden birinde Baxandall'in kitabını tartışmış olan– Geertz'in yorumlayıcı antropolojisine.

Bilim tarihçileri de benzer bir yönde giderek, Nicholas Jardine ile meslektaşlarının *Cultures of Natural History* (1996) adlı bir kitapta yaptıkları gibi kendilerini kültür tarihçileri diye tanımlıyorlar. Yakınlarda çıkmış olan, Galileo Galilei'nin Floransa'daki Medici sarayındaki yaşamı üstüne bir çalışma olan Mario Biagioli'nin *Galileo Courtier* (1993) kitabı bir tarihsel antropoloji örneği sayılabilir.

Biagioli Galileo ile efendisi arasındaki ilişkileri çözümlemek için Mauss ve Malinowski'den, bilim adamının kendisini ve ke-

şiflerini sunarken gördüğü baskıları bir tiyatro biçiminde açıklamak için de Geertz ve Goffman'dan yararlanmaktadır. Örneğin, Galileo kendisine sorulan soruları "saray kültürünün kurallarına uygun zekice bir tarzda" yanıtlamak zorundaydı. Kendisinden, bazen akşam yemeğinden sonra masa başında, efendisi Büyük Dük için bilgince bir eğlendirme biçimi olarak tartışmalara girmesi isteniyordu. Erken 17. yüzyılın saray ortamında "önemli olan varılan sonuç değil, yapılan gösteriydi."

Öyle anlaşılıyor ki, bazı antropoloji klasikleri, tarihçilerin o terimlerle iyi düşünmelerini sağlamış ve onların kimi sorunlarına çözümler önerebilmiştir. Yine de, antropolojiye duyulan ilginin yükselmesini sadece tarih yazmanın içsel tarihi açısından açıklamak miyopluk olurdu. Tarihçiler, bilinçli ya da bilinçsiz olarak bütün dünyadaki değişikliklere, bu arada ilerleme inancının yitirilmesine, sömürgecilik-karşıtlığının ve feminizmin ortaya çıkmasına tepki veriyorlardı.

MİKROSKOPUN ALTINDA

1970'li yıllar yeni bir tarih türünün doğmasına ya da en azından adının konmasına tanıklık etti: Carlo Ginzburg, Giovanni Levi ve Edoardo Grendi'nin bulunduğu küçük bir İtalyan tarihçileri grubunun yaptığı "mikro tarih" *[microstoria]*. Bu olaya hiç değilse üç açıdan bakılabilir.

Bir kere, mikro tarih niceliksel yöntemler kullanan ve yerel kültürlerin çeşitlilik ve özgüllüğü duygusunu pek aktarmadan genel eğilimleri betimlemekle yetinerek iktisat tarihi modelini izleyen bir toplumsal tarih üslûbuna karşı bir tepkiydi. İkinci olarak, mikro tarih antropoloji ile karşılaşmaya bir yanıttı. Antropologlar almaşık (alternatif) bir model olarak, içinde kültüre, ekonomik ya da toplumsal belirlenimcilikten özgür kalmaya ve bireylere –kalabalığın içindeki yüzlere– yer olan geniş bir örnek-olay çalışması sunmaktaydılar. Mikroskop teleskopa, somut bireysel

ya da yerel deneyimin tarihe yeniden girmesine elveren çekici bir almaşık oluşturuyordu.[20]

Üçüncü olarak, mikro tarih ilerlemenin "büyük anlatısı" denilen şeyden gitgide artan bir hayal kırıklığı duyulmasına da bir yanıttı. Bu anlatı, çağdaş Batı uygarlığının eski Yunan ve Roma, Hıristiyanlık, Rönesans, Reformasyon, Bilimsel Devrim, Aydınlanma, Fransız ve Endüstri Devrimleri üstünden yükselişini kapsamaktaydı. Bu zafer öyküsü başka birçok kültürün başarı ve katkılarını görmezden geldiği gibi, Batı'da da sıralanan hareketlere katılmamış toplumsal grupları ihmal etmekteydi. Tarihteki bu büyük anlatı eleştirisi ile İngilizce edebiyattaki büyük yazarlara ya da Batı sanatındaki büyük ressamlara değgin *"kanon"*un (büyük kabulün) eleştirisi arasında besbelli bir koşutluk vardır. Bu eleştirilerin gerisinde, küreselleşmeye karşı, bölgesel kültürlerin ve yerel bilgilerin değerini vurgulayan bir tepki olduğu görülebilir.

1970'lerin ortalarında yayımlanan iki kitap, mikro tarihi gündeme getirdi: Emmanuel Le Roy Ladurie'nin *Montaillou*'su (1975) ile Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar*'ının (1976) her ikisi de akademik başarıya erişmenin ötesinde çok daha geniş bir okuyucu kitlesine çekici geldiler.

Montaillou 14. yüzyıl başlarında Pireneler'deki iki yüz küsur nüfuslu küçük bir Fransız köyünün tarihsel portresini yapıyordu; bu resmetme, sapkınlıklarından kuşkulanılan yirmi beş köylüyü sorguya çeken Engizisyon kayıtlarının günümüze kalabilmesiyle olanak kazanmıştı. Kitap, sosyologların sık sık yaptıkları topluluk araştırmalarının genel biçimindedir; fakat bireysel bölümler, Fransız tarihçilerinin günümüzde tartıştıkları konulara değinmektedir – örneğin çocukluk hakkında sorular, cinsellik, yerel zaman ve uzam (mekân) duygusu ya da aile değerlerinin bir

20 En kavrayışlı anlatılar arasında şu kaynaklar anılabilir: Giovanni Levi, "Micro History", Peter Burke (der.), *New Perspectives on Historical Writing* (1991: 2.bas. Cambridge, 2001) içinde, 97-119, ve Jacques Revel (der.), *Jeux d'échelle* (Paris, 1996).

temsili olarak köylü hanesi. *Montaillou*, maddi kültürü ve zihniyetleri de içeren geniş bir anlamda kültür tarihine bir katkıydı.

Peynir ve Kurtlar da Engizisyon kayıtlarına dayanmaktadır; ama bu kere İtalya'nın kuzeydoğusundaki Friuli'nin 16. yüzyılından kalma kayıtlarına ve sapkınlık kuşkusuyla sorgulanan, "Menocchio" adıyla bilinen değirmenci Domenico Scandella diye bir bireyin kişiliğine. Menocchio, Engizisyon savcılarını şaşırtacak bir biçimde onların sorularını uzun uzadıya yanıtlamış ve kendi evren düşüncesini açıklamıştır. Kitabın başlığı, Menocchio'nun bir inanışından gelmektedir; buna göre, başlangıçta her şey bir kargaşa içindeyken, temel öğeler bir kitle oluşturmuşlardır, "tıpkı sütün içinde peynirin olması gibi, ve bu kitle içinde birtakım kurtlar ortaya çıkmıştır, bunlar da meleklerdir." Sorgusu sırasında, Menocchio okuduğu kitapları ve onları nasıl yorumladığını ayrıntılı olarak anlatmıştır. Böylelikle, Ginzburg'un incelemesi yeni "okuma tarihi"ne de (bkz. s. 87-88) bir katkı getirmektedir.

Peynir ve Kurtlar aynı zamanda bir "aşağıdan tarih" de sayılabilir; çünkü İtalyan Marksisti Antonio Gramsci'nin "*subaltern* [ast] sınıflar" dediği bir grup üyesinin dünya-görüşü üstünde odaklaşmaktadır. Kitabın kahramanı Menocchio "olağanüstü bir sıradan adam" diye betimlenebilir ve yazar, onun fikirlerini çeşitli açılardan ele almakta, bazen onu kafalarındaki sapkın klişesine uymadığı için sorgucularını tedirgin eden sıradışı bir birey diye göstermekte, bazense geleneksel, sözlü köylü kültürünün bir sözcüsü gibi anlatmaktadır.

Antropolojiden çok coğrafya ya da folklordan esinlenen başka tarihsel incelemeler, daha geniş yerel birimleri, köy ya da aile yerine bölgeyi çalışmışlardır. Örneğin, Charles Phthyian-Adams İngiliz "kültür eyaletleri"ni tanımlamaya çalışmış ve ilçelerden (kontluk) daha büyük, ama İngiltere'nin geleneksel olarak ayrıldığı Kuzey-doğu, Orta-ülke (*Midlands*), Güney-batı vb. bö-

lümlerinden daha küçük olan bu birimleri on dört tane olarak sıralamıştır. David Underdown ise erken yeniçağda halk kültürünün çeşitlenmeleri üstünde durmuş ve kültür kalıplarını yerel ekonomilerle, hatta yerleşme kalıplarıyla ilişkilendirmiştir. Örneğin, futbolun özellikle "ayrışmış köyleri ve koyun-tahıl ekonomileri olan Wiltshire ve Dorset düzlükleri"nde popüler olduğunu söylemektedir.[21]

Atlantik'in ötesinde, David Fischer'in çok tartışılan *Albion's Seed* (1989) kitabı, bugünkü ABD'de yedi, koloni dönemi Amerikası'nda ise dört kültür bölgesi ayrımlamıştır; bunların her biri İngiltere'nin bir yöresinden gelen göçmenlerce biçimlendirilmiştir: [Bağımsızlık öncesinde] Doğu Anglia'dan Massachusetts'e, Güney İngiltere'den Virginia'ya, Kuzey Midlands'tan Delaware'e ve sonunda, 18. yüzyılda Kuzey Britanya'dan Pennsylvania'nın batısındaki "arka ülke"ye. Fischer *folkways* [halkın yaşam biçimleri] dediği şeyin –dilden ev tiplerine kadar kültürel özelliklerin– dört bölgenin her birinde Britanya yöresel gelenekleriyle şekillenmiş olduğunu öne sürmektedir. Örneğin, New England'ın sert iklim koşullarına karşı korunaklı evleri, East Anglia evlerinin yeniden üretilmeleridir, Virginialıların aksan ve sözcükleri Sussex ve Wessex lehçelerinden gelmektedir, vb.

1970'li yıllardan beri, köyler ve bireyler, aileler ve manastırlar, ayaklanmalar, cinayetler, intiharlar üstünde odaklaşan yüzlerce mikro tarih çalışması yayımlandı. Bunların çeşitliliği etkileyicidir; fakat bu incelemelerin belirli bir yaklaşımda azalan düşünsel verim yasasına tâbi olduğu söylenebilir. Ginzburg'un açıkça göğüslediği –ama ona öykünenlerden hepsinin yüzleşemediği– büyük sorun, belli bir toplulukla onun dışındaki dünyanın ilişkisini çözümlemektir. Örneğin, Alman mikro-tarihçisi Hans Me-

21 Charles Phythian-Adams, "An Agenda for English Local History", *Societies, Cultures and Kinship* içinde (Leicester, 1993), 1-23; David Underdown, "Regional Cultures?" Tim Haris (der.), *Popular Culture in England c. 1500-1850* (1995) içinde, 28-47.

dick, Laihingen adlı Swab köyü üstüne çalışmasında yerelle küresel arasındaki ilişkiyi özellikle vurgulamaktadır.[22]

SÖMÜRGECİLİK-SONRASI (POST-KOLONYALİZM) VE FEMİNİZM

Önceki alt-ayrımda değinildiği üzere, Batı uygarlığı büyük anlatısına karşı yükselen tepkinin temel bir sebebi, dışarıda bıraktığı ya da görünmez kıldığı şeyler konusunda bilinçlenmenin artmasıydı. Üçüncü dünyada bağımsızlık savaşımı ve ondan sonra da zengin ülkelerin sürdüğü ekonomik sömürü hakkındaki tartışmalar, dikkatleri sömürgeci önyargılarının gücüne ve bunların "sömürgecilik-sonrası" zamanlarda da devam etmesine çekmiştir. İşte, bir sömürgecilik-sonrası kuramının –daha doğrusu, yarışan kuramlarının– ortaya çıkmasının kültürel bağlamı buydu; bunlar sonradan bir miktar kültür tarihini de içermek üzere disiplinlerarası bir konular demeti olan "sömürgecilik-sonrası incelemeler" kurumsal biçimini almıştır.[23]

Batılı önyargıları ortaya çıkarmakta en etkili olmuş kitaplardan biri Edward Said'in *Orientalism*'iydi (1978 - *Şarkiyatçılık*). Bu kışkırtıcı çalışma, Batı düşüncesindeki *Orient* ve *Occident* ikili karşıtlığının önemini vurgulamakta ve –bir ölçüde Lévi-Strauss örneğinden esinlendiği kesin olan terimlerle– "onlar" ile "biz" arasında yapılan bu ayrımın, onu ortadan kaldırması gereken akademik uzmanlar, yani profesyonel doğu-bilimcileri *(şarkiyatçılar)* tarafından sürekli kılındığını savlamaktadır. Said'e göre, 18. yüzyıl sonlarından itibaren Oryantalizm açık ya da örtük olarak sömürgecilikle bağlantı içinde "Doğu'ya egemen olmanın, onu yeniden-yapılandırmanın ve onun üstünde yetke sürmenin Batılı bir biçemi" olmuştur.

---

22 Hans Medick, *Weben und Überleben in Laihingen, 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte* (Göttingen, 1996).

23 Robert R.J. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford, 2001).

Orientalism Ortadoğu'nun Batılı gezginler, romancılar ve bilginler tarafından aracılıklarıyla algılandığı çeşitli şemaları, "gerilik", "dejenerelik", "despotluk", "kadercilik", "lüks", "edilgenlik" ve "duygulara düşkünlük" gibi klişeleri çözümlemektedir. Bu, kızgın bir kitaptır ve yabancılara Ortadoğu kültürlerine düşmanca ya da küçümseyici gözlükler olmadan bakmaları yolunda tutkulu bir çağrıdır. Yalnızca Asya, Afrika ya da Amerikalar hakkında değil, Avrupa hakkında da benzer birçok incelemeyi esinlendirmiştir, İrlanda üstüne İngiliz görüşlerine "Keltizm" (*Celticism*) denilmiş, öte yandan ilginç bir karşı-hamleyle "Batı" hakkındaki klişeler de "Oksidantalizm" denilmiştir.[24]

Başka bir bağımsızlık savaşımı olan feminizmin de, bir yandan erkek önyargılarının maskesini düşürmeye bir yandan da geleneksel büyük anlatıda hemen hemen hiç görülmez kılınan kadınların kültüre katkılarını vurgulamaya çalışmakla, kültür tarihi bakımından eşit ölçüde geniş etkileri olmuştur. Bu hızla büyüyen alanda neler yapılmış olduğunu görmek için, Fransız tarihçileri Georges Duby ile Michelle Perrot'nun derledikleri beş ciltlik *Batı'da Kadın Tarihi*'ne (1990-92) bakılabilir; bu kitapta kültür tarihiyle ilgili –örneğin, kadınların eğitimi, kadınlar hakkındaki erkek görüşleri, kadın sofuluğu, kadın yazarlar, kadınlar için yazılmış kitaplar vb. gibi– konularda birçok deneme vardır.

Tarih uygulaması bakımından feminist çalışmaların etkisi açısından bir örnek-olay için, yakın zamanlarda çıkan Rönesans tarihlerine bakılabilir. Özellikle kadın bilginlerin uzun zamandır Rönesans'ın ileri gelen kadınlarını incelemelerine karşın –Julia Cartwright'ın Isabella d'Este üstüne kitabı daha 1903'te yayımlanmıştı– Joan Kelly'nin "Kadınların Rönesansı oldu mu?" baş-

---

24 Said'in merkez tezine eleştirel bir tepki için bkz. John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts* (Manchester, 1995). Karş. W. J. McCormack, *Ascendancy and Tradition* (Oxford, 1985), 219-38, "Celticism" üstüne, ve James Carrier (der.), *Occidentalism: Images of the West* (Oxford, 1995).

lıklı makale-bildirisi, alanda sorunu genel terimlere oturtan bir kilometre taşı olmuştur.[25] Onun ardından Rönesans kadınları hakkında uzun bir dizi oluşturan incelemeler ortaya çıktı. Bunlardan bir grup, dönemin kadın sanatçıları ve onların uğraşları boyunca karşılaştıkları engellemeler üstünde yoğunlaşmıştır. Bir başka grup incelemeyse, benzer bir perspektiften kadın hümanistleri incelemekte, onlar için erkek meslektaşlarına kendilerini ciddiye aldırmanın ya da hatta ister evli olsunlar ister bir manastırda bulunsunlar, çalışmak için vakit ayırmanın ne kadar zor olduğunu belirtmektedir.

Kadınların adım adım, Rönesans diye bildiğimiz inceleme alanına eklenmesi, bu alanın dönüşmesine ya da Kelly'nin dediği gibi "yeniden-tanımlanması"na yol açmıştır.

Örneğin, yakın zamanlarda yapılan çalışmalar, Rönesans üstüne "edebiyat"tan çok "kadın yazıları"ndan söz etmektedirler; bu ayrımın nedeni, kadınların doğru dürüst temsil edilmedikleri uylaşımsal edebiyat türlerinin ötesine bakma gereksiniminin duyulmasıdır. Şimdi vurgu, özel mektuplar gibi, gayrıresmî denilebilecek yazılı şeyler üstündedir. Bir de, kadınlar –örneğin, Isabella d'Este– sanatçı olmaktan çok Rönesans güzel sanatlarının hamileri olarak ortaya çıktıkları için, kadın tarihi kaygısı, ilginin üretimden tüketime doğru genel bir kayış göstermesine yol açmıştır (bkz. s. 98).[26]

Kadınların kültür tarihi üstüne yeni biçemde bir örnek-olay incelemesi görmek için Caroline Bynum'un *Holy Feast and Holy Fast* (1987) kitabına bakabiliriz; bu, Ortaçağ sonlarında yiyeceklerin simgeselliği, özellikle de "dinsel sembolizm içinde devam et-

25 Joan Kelly, *Women, History and Theory* (Chicago, 1984). Makale ilkin 1977'de çıkmıştı.

26 Yukarıda tartışılan eğilimlerin örnekleri arasında şu kaynaklar gösterilebilir: Patricia Labalme (der.) *Beyond their Sex: Learned Women of the European Past* (New York, 1980); Catherine King, *Renaissance Women Patrons* (Manchester, 1988); Lorna Hutson (der.), *Feminism and Renaissance Studies* (Oxford, 1999); Letitia Panizza ve Sharon Wood (der.), *A History of Women's Writing in Italy* (Cambridge, 2000).

meleri" üstüne bir çalışmadır. Yazar, Mary Douglas, Jack Goody ve Victor Turner gibi antropologların yapıtlarından bir hayli yararlanmıştır. Ona göre, yiyecek kadınlar için erkekler için olduğundan daha önemli bir simgeydi, "dindar kadınların yaşam ve yazılarında bir takıntı ve her şeyden güçlü bir kaygı" oluşturmaktaydı. Örneğin, kadınlar "Tanrı'yı yiyecek olarak düşünüyor"lardı ve özellikle "kuddas" (*Eucharist* - Hz. İsa'nın bedenini simgeleyen ekmeği yeme) âyinine meraklıydılar. "Anorexia" (aşırı zayıflama) konusundaki çağdaş tartışmalardan esinlenen, ama günümüzün tutumlarını geçmişe yansıtmaktan özenle kaçman bu çalışmada, Bynum o zamanlardaki kadın orucunun patolojik değil, anlamlı bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu, yalnızca bir öz-denetim biçimi değil, aynı zamanda "yetke başında olanları eleştirmenin ve denetlemenin bir yolu" idi de.

Bu kitabı, Huizinga'nın geç dönem Ortaçağlar hakkındaki çalışmasında bulunan dinle ilgili bölümlerle karşılaştırmak aydınlatıcı olabilir. Bynum uygulamayı ve kadınları daha çok vurgulamaktadır. Huizinga'nın bir yozlaşma belirtisi olarak gördüğü, simgeciliğin dallanıp budaklanması konusunda da daha olumlu bir tutumu vardır. Bu bakımlardan, Bynum'un kitabı, bize gelecek bölümümüzün konusu olacak, "yeni kültür tarihi"nin iyi bir örneğini sunmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yeni Bir Paradigma mı?

Geçen bölümde, tarihçilerle antropologlar arasındaki buluşmanın, 1970'li ve 1980'li yıllarda kültür tarihinde ortaya çıkan en anlamlı yeniliklerden bazılarını esinlendirdiği öne sürülmüştü. Genel olarak antropolojinin, özellikle de Geertz'in kültür tarihinde bıraktığı izler hâlâ gözle görünecek durumdadır, ama "Yeni Kültür Tarihi" denilen şeyin birden fazla esin kaynağı olmuştur. Bu bireysel düzeyde olduğu kadar ortaklaşa düzeyde de daha eklektik bir yaklaşımdır.

"Yeni Kültür Tarihi" (*New Cultural History* - bundan böyle, YKT) deyimi 1980'lerin sonlarında kullanıma girdi. Amerikalı tarihçi Lynn Hunt'ın bu başlık altında derlediği ünlü bir kitap 1989'da yayımlanmıştı, fakat bu ciltte toplanan denemeler, aslında 1987 yılında Berkeley'deki California Üniversitesi'nde yapılan "Fransız Tarihi: Metinler ve Kültür" başlıklı bir toplantıya sunulan bildirilerdi. YKT, günümüzde uygulandığı haliyle kültür tarihinin başat biçimidir – hatta bazılarına göre tarihin başat biçimi. YKT, "paradigma" teriminin Thomas Kuhn tarafından bilimsel "devrimler"in yapısı için kullandığı anlamda, yani içinden bir

araştırma geleneği türeyen "normal" uygulama için bir model olarak yeni bir paradigma'yı izlemektedir.[1]

"Yeni" sözcüğü YKT'ni –pek çok ortak yanı olan, 1970'lerin Fransız *nouvelle histoire*'ı gibi– onu daha önce tartıştığımız daha eski biçimlerden ayırmaya yaramaktadır. "Kültür" sözcüğü de, fikirler ya da düşünce sistemlerinden ziyade zihniyetler, varsayımlar ya da duygular üstünde durmasıyla düşünce tarihinden ayrımlanmaktadır. İki yaklaşım arasındaki fark, Jane Austen'in ünlü "duygu ve duyumsallık" karşıtlığı terimleriyle anlaşılabilir. Ablalık konumundaki düşünce tarihi daha ciddi ve kesinken, genç kızkardeş daha belirsiz, ama hayal gücü daha keskindir.

"Kültür" sözcüğü YKT'ni bir başka kızkardeşi olan toplumsal tarihten de ayırmaya yarıyor. Yaklaşım kaymasının özellikle belirgin olduğu bir alan, şehirler tarihidir. "Belediye tarihi" de denebilecek olan şehirlerin siyasal tarihi, daha önceden beri değilse bile, 18. yüzyıldan bu yana yapılmaktadır. Şehirlerin ekonomik ve toplumsal tarihi 1950'li ve 1960'lı yıllarda yükselişe geçti. Şehirlerin kültür tarihi ise daha yenidir; Carl Schorske'nin *Fin-de-siècle Vienna* (1979) kitabının ve daha sonraki incelemelerin görünür kıldığı üçüncü bir dalga olmuştur. Schorske yüksek kültür üstünde odaklanmakta, ama onu bir şehirli ortamına yerleştirmektedir. Diğer kültür tarihçileri daha çok şehir alt-kültürleri üstünde durmakta, ama özellikle büyük şehri benliğin ortaya konulması (temsili), hatta yeniden icadı için fırsatlar sunan bir sahne olarak görmektedirler.[2]

Kültür tarihinin yeni üslûbu, daha önce özetlenen (bkz. Üçüncü Bölüm) meydan okumalara, "kültür" alanının genişlemesine ve "kültür kuramı" diye adlandırılan şeyin ortaya çıkışı-

1 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962), 10.

2 Thomas Bender ve Carl E. Schorke (der.), *Budapest and New York: Studies in Metropolitan Transformation* (New York, 1994); Robert B. St George (der.), *Possible Pasts: Becoming Colonial in Early America* (Ithaca, 2000).

na bir tepki olarak görülebilir. Örneğin, geçen bölümün sonunda tartışılan Caroline Bynum'un kitabı, eril ve dişil söylemlerin farkını çözümleyen Julia Kristeva ve Luce Irigaray gibi feminist kuramcıların yapıtlarına dayanmaktadır. Kurama, sorunlara bir karşılık ve sorunların bir yeniden-kavramsallaştırılması diye bakılabilir. Belirli kültür kuramları da tarihçilerin yeni sorunların (ya da varolduğunu bilmedikleri sorunların) bilincine varmalarını sağlarken, bir yandan da kendileri yeni sorunlar üretmektedir.

Kurama ulaşma kaygısı YKT'nin ayırıcı niteliklerinden biridir. Örneğin, Alman filozof-sosyologu Jürgen Habermas'ın 18. yüzyıl Fransası ve İngilteresi'ndeki burjuva "kamu alanı"nın yükselişi hakkındaki fikirleri bir raf dolusu incelemenin yayımlanmasına yol açmıştır; bunlar Habermas'ın düşüncelerini eleştirmekte ve koşullara bağlamakta, aynı zamanda onları başka dönemlere, başka ülkelere, başka toplumsal gruplara (örneğin, kadınlara) ve resim ya da müzik gibi başka etkinlik alanlarına yaymaktadırlar. Özellikle gazetelerin tarihi, Habermas'ın tezine bir yanıt olarak gelişmiştir.[3]

Yine Jacques Derrida'nın "ek" (*supplement*) fikri, yani merkezin şekillenmesinde kenarların oynadığı rol, tarihçiler tarafından birçok farklı bağlamda kullanılmıştır. Amerikalı bilgin Joan Scott, (tıpkı Üçüncü Bölüm'de tartışılan Rönesans kadınlarında olduğu gibi) sayesinde "kadınların hem tarihe eklendikleri" hem de "onun yeniden yazılmasına vesile oldukları" kadın tarihinin yükselişini anlatmakta bu terimden yararlanmıştır. Benzer bir biçimde, Avrupa büyücülüğü üstüne bir inceleme, birçoklarının büyücülerce tehdit edildiklerini hissettiği erken yeniçağda

3 Söz konusu tartışma için bkz. Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA, 1992). Karş. Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca, 1988); Thomas F. Crow, *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris* (Princeton, 1985); Brendan Dooley ve Sabrina Baron (der.), *The Politics of Information in Early Modern Europe* (2001).

inanç sisteminin tam da dışlamak istedikleri öğeye dayandığını ileri sürmektedir.[4]

DÖRT KURAMCI

Bu ayrımda, YKT çalışanlar için yapıtları özellikle önem taşıyan dört kuramcı üstünde durulacaktır: Mikhail Bakhtin, Norbert Elias, Michel Foucault ve Pierre Bourdieu. Onların önce temel fikirlerinden bazılarını özetleyip, sonra da bunların hangi yollarda kullanıldığını inceleyeceğim. Bakhtin, sezgileri görsel kültür için de geçerli olan bir dil ve edebiyat kuramcısıydı; diğer üçüyse toplumla kültür arasındaki sınırların eriyor gibi olduğu bir dönemde (bkz. s. 41) çalışan toplum kuramcılarıydılar. Kuramcıları burada tartışmamızın amacı, okuyucuları onların görüşlerini kabul edip düpedüz geçmişe uygulamaları için ikna etmek değildir; yalnızca onları bu kuramları sınamaya ve böyle yaparken de yeni tarihsel konuları incelemeye ya da eskilerini yeniden kavramsallaştırmaya teşvik etmek istiyoruz.

Mikhail Bakhtin'in Sesleri

20. yüzyılın en özgün kültür kuramcılarından biri olan Mikhail Bakhtin, tarihçiler tarafından –en azından Rusya dışında– ancak *Rabelais ve Dünyası* (1965) kitabının Fransızcaya ve İngilizceye çevrilmesinden sonra keşfedilmiştir. Rusya'da, Juri Lotman'ın da içinde yer aldığı (bkz. s. 52-53) "Tartu okulu" denilen semiotik akımını esinlendirenlerden biri olmuştur. YKT'nde, Rabelais kitabında kullanılan –örneğin, "şenlikleştirme" *(carnivalisation)*, "tacını-çıkarma" *(uncrowning)*, "pazaryeri dili" ve "grotesk gerçekçilik" gibi– temel kavramlardan o kadar sık yararlanılmaktadır ki, onlar olmadan nasıl yaptığımızı anımsamak güçtür.

---

4 Joan Scott, "Women's History", Peter Burke (der.) *New Perspectives on Historical Writing* (1991; 2.bas. Cambridge, 2001), 43-70, tam 50-51'de; Stuart Clark, *Thinking with Demons* (Oxford, 1997), 143.

Meselâ, Alman Reformasyonunun tarihi ve zamanın halk kültürü üstündeki etkilerine yeni ve aydınlatıcı bir yaklaşımda, Bob Scribner Karnaval ve kutsallıktan-arındırma törenlerini anlatırken Bakhtin'in yapıtını kullanmış ve diyelim, sıradan halka, Katolik imgelerinin ve kutsal-kalıntıların etkisiz olduğunu tiyatro gibi göstermek için reformcuların yalancıktan geçiş törenleri yaptıklarını ileri sürmüştür.

Bu fikirler 16. yüzyıl Fransası'ndan 18. yüzyıl İngilteresi'ne ve edebiyat tarihinden güzel sanatlar tarihine (örneğin, Brueghel'in ya da Goya'nın çalışmalarına) taşınmıştır. Bakhtin'in "yüksek" kültürün "aşağı" kültür tarafından, özellikle de halkın gülmesi yoluyla aşağılanmasının ve içine sızılmasının önemi hakkındaki görüşlerine gelince, bunlar herhangi bir biçimde eleştirilmeden yeni bir Ortodoksluk [yerleşik düşünce bütünü] haline getirilme tehlikesi taşımaktadır – en azından yakınlara kadar taşımaktaydı.[5]

Bunun tam karşıtı olarak, Bakhtin'in konuşma türleri ve tek bir metinde işitilebilen –kendisinin *polyphonia, polyglossia* ya da *heteroglossia* adlarını verdiği– farklı sesler hakkındaki eşit ölçüde ilginç fikirleri, edebiyat dünyası dışında pek bir ilgi uyandırmamıştır. Buna yazık olmuştur; çünkü örneğin Karnavalları halkça aşağılamanın basit bir anlatımına indirgemek yerine, onlara –alaycı ve saldırgan, yüksek ve aşağı, eril ve dişil– birçok farklı seslerin anlatımları olarak yaklaşmak kesinlikle aydınlatıcı olurdu.

Yine, katı ve bütünlük oluşturan bir benlik fikrine karşı çıkıldığı bir çağda, bazı tarihçilerin "ego-belgeleri" dedikleri şeylerin, yani birinci şahıs ağzından yazılan metinlerin incelenmesinde *heteroglossia* (türdeş-olmayan diller) düşüncesi besbelli işe yarardı.

---

5 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (1965; İngilizce çevirisi, Cambridge, MA, 1968); aynı yazar, *The Dialogic Imagination* (Manchester, 1981); Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (1987), 95-97; Peter Burke, "Bakhtin for Historians", *Social History* 13 (1988), 85-90.

Gazetelerden özetler içeren bir günlük ya da rehber kitaplarından alıntılar yapan bir gezi güncesi, farklı sesler arasında bir diyalogun, hiç değilse onların bir arada varolmasının açık örnekleridir.

Norbert Elias'ın Uygarlığı

Norbert Elias tarihe ömrü boyunca ilgi duyan bir sosyologtu; aynı zamanda yine ömrü boyunca hem "kültür"e (edebiyata, müziğe, felsefeye vb.) hem "uygarlık"a (gündelik yaşam sanatına) ilgi duymuştu. Onun Birinci Bölüm'de tartıştığımız *Uygarlaşma Süreci (Civilizing Process*, 1939) kitabı, tarihe olduğu kadar toplum kuramına da bir katkıydı.

Bu incelemenin merkez kavramları arasında "utanma eşiği" (*Schamgrenze*) ve "tiksinti eşiği" *(Peinlichkeitschwelle)* düşünceleri vardı. Elias'a göre, bu eşikler 17. ve 18. yüzyıllarda yavaş yavaş yükseltilmiş ve böylelikle gitgide artan davranış biçimleri kibar toplumdan dışlanmıştır. Bir başka temel kavram da "benlik denetimi için toplumsal baskı"dır *(Soziale Zwang nach Selbstzwang)*. Bir kavramlar dış halkası da "rekabet"i, daha sonra Bourdieu'nün ünlendirdiği "habitus"u (bkz. s. 82-83) ve Elias'ın bir dansa benzettiği "figürasyon"u, yani insanlar arasında durmadan değişen ilişki kalıbını içermektedir.

İlkin 1939'da İsviçre'de Almanca olarak yayımlanan *Uygarlaşma Süreci* o zaman pek az ilgi yaratmış, ama 1960'lardan itibaren Anton Blok gibi tarih antropologları, Roger Chartier gibi kültür tarihçileri ve hatta sanat ve bilim tarihçileri üstünde gitgide daha çok etkili olmuştur. İngilizce-konuşan tarihçilerin çalışmalarında "uygarlık" *(civility)* teriminin gittikçe artan ölçüde kullanılır olması, her ne kadar onun etkisi saray ve yemek masası hakkındaki incelemeleriyle sınırlı kalmış ve spor, zaman ya da yerleşik düzenin insanlarıyla dışarıdakiler arasındaki karşıtlık üstüne çalışmaları görmezlikten gelinmişse de, Elias'ın öneminin gitgide daha çok farkına varılmasının bir göstergesidir.

Uygarlaşma Süreci, örneğin Ortaçağları atladığı, İtalya ya da cinsellik üstünde daha çok şeyler söylemediği ve sarayların etkisini abartarak şehirlerinkini azımsadığı gibi gerekçelerle bir hayli eleştirinin hedefi olmuştur. Yazarın "uygarlığın" belli ki esas itibarıyla Batılı bir olgu olduğunu varsayması, şimdi son derece tuhaf gelmeye başlamıştır. Kültür tarihçilerinin Elias'ın fikirlerine tepkisi, çoğu kez tarih yorumuna karşı eleştirel bir tutum aldıkları, ama toplum ve kültür kuramlarını onların aracılıklarıyla düşünmek bakımından çok iyi buldukları şeklinde özetlenebilir.

Michel Foucault'nun Rejimi

Elias'ın benlik denetimi (özdenetim) üstünde ısrarla durmasına karşılık, Foucault benlik üstündeki denetimi, özellikle de yetke sahiplerinin bedenler üstünde yürüttüğü denetimi vurgulamıştır. Önce tarihçiye dönen bir felsefeci, sonra da toplumsal tarihçiye dönen bir düşünce tarihçisi olan Foucault, ününü delilik, akıl hastaneleri, düşünce sistemleri, gözetim *(surveillance)* ve cinsellik hakkında yazdığı bir dizi kitapla kazanmıştı.[6] Ortaya attığı düşüncelerden üçü, YKT'nde özellikle etkili olmuştur.

Bir kere Foucault, tarihin Hegel'in ve öteki 19. yüzyıl filozoflarının öne sürdükleri ve tarihçilerin gündelik uygulamalarında "hiç tartışmadan" benimseyiverdikleri ilerleme, evrim ya da özgürlüğün ve bireyciliğin yükselişi gibi terimlerle yapılan ereksel (gaî) yorumlarının keskin bir eleştiricisiydi. Onun Nietzsche'den aldığı "soykütüğü" *(genealogy)* terimiyle adlandırdığı kendi yaklaşımı, düşüncelerin evrimini ya da şimdiki sistemin kökenlerini izlemek yerine "rastlantılar"ın etkilerini vurgulamaktadır.

---

6 Michel Foucault, *Madness and Civilization* (1961; İngilizce çevirisi 1965); *The Order of Things* (1966, İngilizce çevirisi 1970); *Discipline and Punish* (1975; İngilizce çevirisi 1979); *History of Sexuality* (3 cilt, 1976-84; İngilizce çevirisi 1984-88). Bir değerlendirme için bkz. David C. Hoy (der.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford, 1986).

Foucault aynı zamanda kültürel süreksizlikleri ya da "kopuşlar"ı da vurgulamıştı; örneğin, 17. yüzyıl ortalarında sözcüklerle şeyler arasındaki ilişkinin değişmesini, 17. yüzyılda deliliğin, 19. yüzyılda cinselliğin "icad"ını. Bütün bu durumlarda, Kuhn'un yeni bir "paradigma" diyeceği şey, görece çabuklukla eskisinin yerine geçmiştir. Aşağıda tartışacağımız, YKT'ne yakın zamanlarda yapılan katkıların kültürel inşa'nın üstünde önemle durması, Foucault'ya çok şeyler borçludur.

İkinci olarak, Foucault "episteme"ler ya da "doğru (yanlış'ın karşıtı anlamında) rejimleri" dediği sınıflandırma sistemlerini, hem belirli bir kültürün ifadeleri hem de o kültürü biçimlendiren güçler sayıyordu. Tarihçilerin çalışmalarını yüzeysel saydığı ve "şebekeler" *(réseaux)* ve "ızgaralar" *(grilles)* demeyi yeğlediği düşünce yapılarına erişmek amacıyla daha derinleri kazmanın gerektiğine inandığı için kendisine "arkeolog" diyordu. "Izgara"dan söz etmesi, düşünce süzgecinin işlevi gibi, yapıların bazı bilgi parçalarını içlerine kabul ederken, diğerlerini dışladığını anlatmak içindi.

Foucault, Collège de France'ta "düşünce sistemleri tarihi" kürsüsüne atanması üzerine yaptığı açış konuşması olan *L'ordre du discours*'da (*Söylemin Düzeni* - 1971) amacını –belirli fikir ya da konuların bir düşünsel sistemden nasıl dışlandıklarını da içermek üzere– düşüncelerin denetimini incelemek olarak tanımlamıştı. Onun başlıca dört önemli araştırmasından üçü, belirli grupların (deliler, suçlular ve cinsel sapkınlar) bunlar tarafından tehdit edildiklerini hisseden düşünce ve toplum düzenlerince dışlanması üstünde durmaktadır.

Tersine, *Les mots et les choses (Kelimeler ve Şeyler*, 1966) belirli bir dönemde –bu yapıtta 17. ve 18. yüzyıllar– her ne düşünülebilmiş, söylenebilmiş ya da yazılabilmişse, onların kategorileri, gerilerindeki örgütleyici ilkeler, bir başka deyişle dönemin "söylemleri" üstünde durmaktaydı. Bu yapıtında Foucault, bazı

okuyucularını şoka sokarken bazılarını da esinlendirerek, doğru inceleme nesnesinin bireysel yazarlar değil, söz konusu ortaklaşa söylemler olduğunu savunmaktaydı. Foucault'nun söylem kavramı Said'in *Orientalism*'i için (bkz. s. 66-67) başlıca esin kaynaklarından biri olmuştur. Foucault'nun gelecekteki izleyicilerinin karşılaşacağı başlıca sorun, onun bu temel söylem anlayışının tıpkı Kuhn'un paradigma anlayışı ya da Marx'ın sınıf anlayışı gibi belirsiz olmasıdır. Bu noktayı daha bir keskinlikle anlatmak için şunu soralım: 18. yüzyıl Fransası'nda kaç söylem vardı: üç mü, otuz mu, üç yüz mü?

Üçüncü olarak, Foucault kuramlar kadar uygulamaları da, zihinler kadar bedenleri de kapsayan bir düşünce tarihi yazmıştır. Uygulama anlayışı, gücün "mikrofiziği" dediği şey, yani mikro düzeyde siyaset üstündeki ısrarıyla ilgilidir. Ona göre, "atlamalı söylemsel uygulamalar" hakkında konuşulan nesneleri, giderek de kültürü veya bir bütün olarak toplumu kurar ya da oluştururken, "bakış" *(le regard)* çağdaş "disipline sokucu toplum"un bir anlatımıdır.

Surveiller et Punir (*Hapishanenin Doğuşu,* 1975) kitabında, yazar hepsi de "uysal vücutlar" üretimine yönelik kurumlar olan hapishaneler, okullar, fabrikalar, hastaneler ve kışlalar arasında bir dizi koşutluklar sunmaktadır. Örneğin sınıf odalarının (dershanelerin) uzamsal örgütlenişi, tıpkı resmi geçitlerin yapıldığı alanlar ve fabrika mekânları gibi gözetim yoluyla denetlemeyi kolaylaştırmaktadır. Ünlü bir pasajında, 19. yüzyıl reformcusu Jeremy Bentham'ın ideal hapishane, "Panopticon" planını betimlemektedir; bu düzenleme, yetkililerin kendileri görünmez kalırken her şeyi görebilmeleri için tasarlanmıştı.

Pierre Bourdieu'den Yararlanmak

Elias ve Foucault'nun tersine, filozofken antropolog ve sosyologa dönen Bourdieu, hayli tarih bilmesine ve 19. yüzyıl Fransası

hakkında birçok kavrayıcı gözlem yapmış olmasına karşın, kendisi hiç tarih yazmamıştır. Bununla birlikte, önce (kuzeybatı Afrikalı) Berberler sonra da Fransızlar üstüne incelemelerinde ürettiği kavramlar ve kuramlar, kültür tarihçileri için çok önemli ve anlamlı olmuştur. Bunların arasında "alan" kavramı, uygulamanın kuramı, kültürel yeniden-üretim fikri ve "öne-çıkma" *(distinction)* anlayışı vardır.[7]

Bourdieu'nün –edebî, dilsel, sanatsal, düşünsel ya da bilimsel– "alan" *(champ)* kavramı, belirli bir kültürde bağımsızlığını kazanan ve kendi kültür uylaşımlarını *(conventions)* üreten özerk bir bölgeyi anlatır. Fransız edebiyatı ve aydınların yükselişiyle uğraşan bilim adamlarının bu kavramı aydınlatıcı bulmalarına karşılık, kültür alanı fikri şimdiye kadar birçok tarihçiyi kendisine çekmemiştir.

Bourdieu'nün "kültürel yeniden-üretim" adını verdiği kuramı daha etkili oldu. Bununla kastedilen, Fransız burjuvazisi gibi bir grubun, özerk ve yansız gibi görünen, ama aslında öğrencilerin yüksek öğrenim için o toplumsal grupta doğumlarından beri kendilerine aşılanan niteliklere göre seçildiği bir eğitim sistemi aracılığıyla toplum içindeki yerini muhafaza ettiği süreçtir.

Bourdieu'nün bir başka önemli katkısı, "uygulamanın kuramı"dır, özellikle de "habitus" [giydirme] kavramı. Lévi Strauss gibi yapısalcıların çalışmalarındaki kültür kuralları fikrini katı bulduğundan, ona tepki olarak, Bourdieu kültürün hem zihne hem bedene aşıladığı şemalar çerçevesinde (kullandığı terimler, *schéma corporel* ve *scheme de pensée*'dir) sürekli kılınan doğaçlamanın *(improvisation)* terimleriyle gündelik uygulamaları incelemiştir. "Habitus" terimini, bu doğaçlama yeteneğini anlatmak üzere sanat tarihçisi Erwin Panofsky'den almıştır (o da bu-

7 Pierre Bourdieu, *Outlines of a Theory of Practice* (1972: İngilizce çevirisi - Cambridge, 1977); aynı yazar, *Distinction* (1977; İngilizce çevirisi 1984); hakkında: David Swartz, *Culture and Power, The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago, 1977).

nu skolastik filozoflardan almıştı).[8] Örneğin, Fransa'da Bourdieu'ye göre burjuva habitus'u yüksek öğrenim sisteminde değer verilen ve ayrıcalık yaratan niteliklerle uyum halindedir. Bu nedenle, burjuva çocukları sınavlarda son derece "doğallıkla" başarılı olmaktadır.

Bourdieu iktisattan alınma büyük bir eğretilemeyi (metafor) çokça kullanarak kültürü mallar, üretim, piyasa, sermaye ve yatırım terimleriyle çözümlemektedir. Onun "kültürel sermaye" ve "sembolik sermaye" deyimleri sosyologların, antropologların ve en azından bazı tarihçilerin günlük kullanımına girmiştir.

Bourdieu yalnızca köylü evliliklerini çözümlemesinde değil, yaptığı kültür incelemelerinde de "strateji" askerî eğretilemesinden de yararlanmıştır. Burjuvazi kültür sermayesini en kârlı bir biçimde yatırıma koymadığı zaman, öne-çıkma stratejisine başvurur; kendisini "aşağı" gördüğü gruplardan ayrımlamak için, örneğin, Bach ya da Stravinsky'nin müziğini kullanır. Bourdieu'nün dediği gibi, "Toplumsal kimlik, farktadır; fark da en büyük tehdidi temsil eden en yakın olana karşı vurgulanır."

Elias'ın durumunda olduğu gibi, Bourdieu'nün görece soyut alan kuramı ya da yeniden-üretim kuramından daha çok, onun burjuva yaşam biçemleri, özellikle de "öne-çıkma" arayışı ya da savaşımı üstüne yaptığı saldırgan gözlemler kültür tarihçilerine çekici gelmiştir. Yine de, betimlemekle yetinmeyerek çözümleme de yapmak isteyen tarihçilere, onun genel kuramının da vereceği şeyler vardır. Bu kuram fazla belirlenimci (determinist) ya da indirgemeci olmakla eleştirilmiştir; fakat bizi hem gelenek hem de kültürel değişme hakkındaki varsayımlarımızı yeniden incelemeye zorlamaktadır.

Bu dört kuramcı, kültür tarihçilerini, YKT'nin önderlerinden

8 Bourdieu 1982 dolaylarında onunla konuştuğum zaman, bana böyle söylemişti. "Habitus" teriminin, felsefesini Bourdieu'nün Ecole Normale'de okuduğu Leibniz tarafından da kullanıldığına işaret edilmiştir.

biri olan Roger Chartier'ye göre akımın belirleyici iki özelliği olan temsil-etmeler ve uygulamalarla uğraşmaya teşvik etmişlerdir.

UYGULAMALAR

"Uygulamalar" YKT'nin sloganlarından biridir: ilâhiyattan ziyade dinsel uygulamaların tarihi, dilbilim tarihinden çok konuşma tarihi, bilim kuramından çok deneyimin tarihi. Bu, uygulamalara dönüş sayesinde, eskiden amatörlere bırakılmış olan spor tarihi profesyonelleşmiştir – bu alanın artık kendi bilimsel dergisi vardır: *International Journal for the History of Sport.*

Paradoksal olarak, uygulamaların tarihi, yakın zamanlarda yayımlanan tarih yazınında, toplum ve kültür kuramından en çok etkilenen bir yöredir. Sofra adabı tarihiyle ilgilenmesi bir zamanlar eksantrik görünen Norbert Elias, uygulamalar açısından, şimdi ana damarda iyice yerleşmiş durumdadır. Bourdieu'nün öne-çıkma hakkındaki çalışmaları birçok tüketim tarihi incelemesine esin kaynağı olmuştur. Foucault'nun, itaati sağlamak için yeni uygulamalar benimseyen disiplinci toplum fikri de, dünyanın başka bölgelerinde araştırmalar yapılmasına uyarlanmıştır.

Örneğin, *Colonising Egypt* (1988) kitabında Timothy Mitchell 19. yüzyıl sömürgeciliğinin kültürel sonuçlarını tartışırken hem Foucault'dan hem de Derrida'dan yararlanmaktadır. Mitchell, Foucault'dan Avrupalı "bakış"ını tartışmayı ve ordu ve öğrenim/eğitim kadar farklı yörelerdeki gelişmeler arasında koşutluklar aramayı, her iki durumda da disiplinin önemini vurgulamayı öğrenmiştir. Derrida'dan ise, 1800 yılı dolaylarında getirilen matbaacılığın yazı-yazma uygulaması üstündeki etkilerinin tartışıldığı bir bölümde merkezî önemi olan anlamın "fark oyunu" olduğu fikri gelmektedir.

Dilin tarihi, daha özellikle de konuşmanın tarihi, uygulamalar kültür tarihinin kolonize etmeye ya da daha kesin söylemek gerekirse, dil çalışmalarında tarihsel bir boyuta gereksinim

duyan toplumsal-dilbilimcilerle (sosyo-lengüist) paylaşmaya başladığı bir başka alandır. Nezaket, kültür tarihçilerine çekici gelen bir konuşma alanıdır, ama hakaret daha da çok ilgi çekmektedir.[9]

Din uygulamaları din tarihçilerinin her zaman uğraştıkları bir konuydu, fakat derin düşünme (meditasyon) ve (Hindu, Budist, Hıristiyan ya da Müslüman) hac yolculuğu üstüne çalışmaların artması, vurguda bir değişikliğin göstergesidir. Örneğin, Ruth Harris Lourdes'a yapılan hac yolculuğunu, 1870'lerde Fransa-Prusya savaşında uğranılan Fransız yenilgisine bir yanıt olarak başlayan bir ulusal nedamet getirme akımı olarak siyasal bağlamına oturtmuştur. Victor Turner gibi antropologların etkisiyle (bkz. s. 54), hac yolculukları agâh kılınma (inisyasyon) törenleri ve bilinç eşiğiyle ilişkili (*liminal*) olaylar olarak incelenmiştir. Katılımcılar, normal toplumsal rol ve statülerini terk edip hacılar topluluğu içinde eriyerek, gündelik dünyalarıyla girmek istedikleri dünya arasında asılı kalmış diye görülmektedir.[10]

Gezi (Seyahat) tarihi de, bir patlama yaşayan başka bir uygulama tarihi örneğidir. Bunun işaretleri, gittikçe çoğalan monografların ve ortaklaşa yazılmış kitap ciltlerinin yanı sıra *Journal of Travel Research* gibi uzmanlık dergilerinin kurulmasıdır. Bu incelemelerin bazıları özellikle gezi sanatı ya da yöntemi, yani oyunun kurallarıyla ilgilenmektedir. Bu konuda Avrupa'da 16. yüzyıl sonlarından itibaren elkitapları yayımlanmış, okuyucularına örneğin kilise ve mezarlıklardaki yazıları (epigrafileri) kopya etmeleri ya da ziyaret ettikleri yerlerin yönetim biçimlerini, töre ve göreneklerini araştırmaları salık verilmiştir.[11]

---

9 Peter Burke ve Roy Porter (der.), *The Social History of Language* (Cambridge, 1987).

10 Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in a Secular Age* (1999); Victor Turner ve Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Western Culture* (Oxford, 1978).

11 Jas Elsner ve Joan-Pau Rubies (der.), *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel* (1999).

Uygulamaların tarihi, Rönesans incelemeleri gibi kültür tarihinin görece geleneksel alanlarında da etkisini göstermektedir. Örneğin Hümanizm, eskiden hümanistlerin "insanın saygınlığı"na inançları gibi temel fikirlerinin terimleriyle tanımlanırdı. Şimdilerdeyse, yazıtları kopyalama, Cicero üslûbunda yazma ve konuşma, klasik metinlerin kopyalarını yapan yazman kuşaklarının getirdikleri yanlışlardan onları arındırma ya da klasik sikkeler toplama gibi bir etkinlikler demeti üzerinden tanımlanma eğilimindedir.

Koleksiyon yapmak, sanat tarihçilerinin, bilim tarihçilerinin, galeri ve müze görevlilerinin çok ilgilendiği bir uygulama tarihi biçimidir. *The Journal of the History of Collections* 1989'da kurulmuş ve aynı onyıl içinde "merak-uyandırıcı şeyler odaları" *(cabinets of curiosities)*, müzeler ve sanat galerileri üstüne birtakım önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunların odaklandıkları başlıca nokta "koleksiyon yapma kültürü" idi. Bilim adamları (paralar, deniz kabukları vb. gibi) toplanan şeyleri, toplama felsefesini ya da psikolojisini, koleksiyonların örgütlenmesini, temel kategorilerini (uygulamanın gerisindeki kuramı) ve nihayet (Fransız Devrimi öncesinde çoğu kere özel sahipleri olan, ama o zamandan beri gitgide kamusallaşan) koleksiyonların erişilebilirliğini incelemişlerdir.[12]

Bu alanda bir örnek-olay olarak, Craig Clunas'ın *Superfluous Things* (1991) kitabında yaptığı gibi, Batı yerine Ming dönemi Çini'ne bakmak aydınlatıcı olabilir. Bu incelemenin başlığı 17. yüzyıl başlarında kibar bilgin Wen Zhenheng'in yazdığı *Gereksiz Şeyler üstüne Elkitabı*'ndan gelmektedir. Önemli olan, gereksiz şeylerle uğraşmanın ihtiyaçlarla ilgilenmek zorunda olunmaması, yani kişinin bir seçkinler grubuna "kendilerine boşzaman ayırabilenler sınıfı"na *(leisure class)* dahil bulunmasıdır.

12 Jas Elsner ve Roger Cardinal (der.), *The Cultures of Collecting* (1994).

Wen'in kitabı, Çin'in değerli-eşya-meraklısı-toplayıcılık *(connoisseurship)* üstüne yazılmış, gerçek antikaların sahtelerinden nasıl ayrılacağı ve (tahta ejderha oymalarıyla süslenmiş masalar türünden) bayağılıklardan nasıl uzak durulacağı gibi konuları tartışan kitaplar geleneğinin bir parçasıdır. Clunas, Bourdieu'ye dayanarak, "*Elkitabı*'nda çeşitli şeyler arasındaki farkın sürekli olarak vurgulanması, o şeylerin tüketicileri olan kişiler arasındaki farkın ortaya konulmasından başka bir şey değildir" demektedir, özellikle de kibar-bilginlerle (sonradan görme) yeni zenginler arasındaki farkın.

Gündelik uygulamalar tarihine dönüş, bilim tarihinde daha bile belirgindir; bu disiplin eskiden bir tür düşünce tarihiyken, şimdilerde daha çok, deneyler yapmak gibi etkinliklerin anlamı üstünde durmaktadır. Dikkat odağı, yiğit bireylerden ve onların Thomas Kuhn'un "normal bilim" dediği şeyin yöntemlerini değiştirmeye yönelik büyük fikirlerinden ayrılarak, bilimsel araçları imal eden zenaatçıların ve deneyleri edimsel olarak yürüten laboratuar asistanlarının katkılarının öyküsünde kendisine bir yer bulmuştur.[13]

Okumanın Tarihi

Uygulama tarihinin en yaygın biçimlerinden biri okumanın tarihidir; bu konu, bir yandan yazmanın tarihi'ne bir yandan da daha eski "kitabın tarihi"ne (kitap ticareti, sansür vb.) karşıtlıkla tanımlanmıştır. (Aşağıda s. 110-112'de tartışılan) Michel de Certeau'nun kültür kuramı, okuyucunun rolü, okuma uygulamalarındaki değişiklikler ve basımcılığın "kültürel kullanımları" üstündeki yeni odaklanışın altını çizmektedir. Roger Chartier gibi okumanın tarihçileri, başlangıçta, edebiyat yapıtlarının "alımlanma"sı ile uğraşan edebiyat eleştirmenleri ile koşut (ama ayrı) çiz-

13 Steven Shapin ve Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump* (Princeton, 1985).

gilerde ilerlemişlerdi, ama birkaç yıl sonra iki grup birbirinin farkına vardı.[14]

Bireysel okuyucuların sayfa kenarlarına düştükleri notlar ve altını çizdikleri satırlar yoluyla ya da Ginzburg'un Menocchio'su örneğindeki gibi (bkz. s.64) Engizisyon sorgulamaları aracılığıyla metinlere verdikleri tepkilerin incelenmesi, popüler bir araştırma konusu olmuştur. Örneğin, *La Nouvelle Héloise* romanının yayımlanmasından sonra okuyucuların Jean-Jacques Rousseau'ya yazdıkları birçok mektubu Robert Darnton incelemiştir. *Fan*-postasının bu erken örneği, romanı okurken dökülen gözyaşlarına birçok göndermeyle doludur.

Kadın okuyucular ve onların kitaplarla ilgili beğenileri konusunda da bir hayli çalışma vardır. John Brewer 18. yüzyılda yaşamış bir İngiliz kadın olan Anna Margaretta Larpent'in on yedi cilt tutan günlüğünü çözümleyerek "onun kadın yazarları ve kadın kahramanları olan yapıtları yeğlediği"ni kaydetmiştir. 18. yüzyılda siyasi ve askerî tarihin azalması pahasına, görgü (âdab-ı muaşeret) ve görenek tarihi ile "toplumun tarihi"nin yükselmesinin, kısmen, okuyucu kitlesi içinde kadınların gittikçe artışının bir sonucu olduğu ileri sürülmüştür.

Batı'daki okuma tarihi üstüne güncel ilgi ve tartışma konuları, üç açık değişme ya da kaymayı içermektedir: yüksek sesle okumaktan sessiz okumaya, toplu (aleni) okumaktan özel okumaya ve yavaş ya da yoğun okumaktan *(intensive)* hızlı ya da "yaygın/yüzeysel" *(extensive)* okumaya geçiş, 18. yüzyılın "okuma devrimi" denilen şeyi belirler.

Kitapların sayısının çoğalması, herhangi birinin genel topla-

---

14 Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France* (Princeton, 1987); Guglielmo Cavallo ve Roger Chartier (der.), *A History of Reading in the West* (1995; İngilizce çevirisi, Cambridge, 1999); Hans-Robert Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception* (1974; İngilizce çevirisi, Minneapolis, 1982); Wolfgand Iser, *The Act of Reading* (1976; İngilizce çevirisi, 1978).

mın küçük bir kısmından fazlasını okumasını olanaksız hale getirince, savunulan görüş odur ki, okuyucular bir cildi başından sonuna okumadan içerdiği bilgileri (enformasyonu) emebilmek için tarama ya da atlayarak okuma, içeriğine yahut dizin'ine bakma gibi yeni taktikler geliştirmişlerdir. Âni bir değişim olduğu savı, büyük olasılıkla bir abartmadır ve okuyucular geçmişte de herhalde kitaba ya da duruma göre bu farklı okuma biçemlerinden kimilerini kullanmışlardır.[15]

1800 dolaylarındaki yılların, yine de, en azından Almanya'da bir dönüm noktası oluşturduğu, son derece özgün bir çalışmada öne sürülmektedir; bu kitapta –başka şeylerin yanı sıra– evlerin aydınlatılmasında, döşemelerde ve günün örgütlenmesinde (çalışma saatleri ve dinlenme saatleri ayrımının eskisinden daha açık seçik kılınması) yapılan değişikliklerin üstüne üstlük, özellikle kurgusal yazında, daha bir kendini-başkasının-yerine-koymalı (empatili) okuma tarzının yükselişi incelenmiştir.[16]

Doğu Asya'nın tarihçileri ile 20. yüzyılın tarihçileri de okuma tarihine yönelmekte ve örneğin, Japon yazı sistemlerine ve yazın çeşitlerine yaklaşımları kendilerini uyarlamakta yahut 1990'lı yıllarda piyasanın yükselişinin Rus kitap üretimi sistemi üstündeki etkilerini incelemektedirler.[17]

TEMSİL-ETMELER

Bir keresinde, Foucault tarihçileri "gerçeklik hakkındaki yoksul-düşmüş düşünceleri" dediği şey nedeniyle eleştirmişti – ona göre,

15 Robert Darnton, "Readers Respond to Rousseau", kendi kitabı olan *Great Cat Massacre* içinde (New York, 1984), 215-56; James Raven, Helen Small ve Naomi Tadmor (der.), *The Practice and Representation of Reading in England* (Cambridge, 1996; John Brewer'in makalesi: s. 226-45).

16 Erich Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers: Mentalitaetswandel um 1800* (Stuttgart, 1987).

17 Peter Kornicki, *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century* (Leiden, 1998; Stephen Lovell, *The Russian Reading Revolution: Print Culture in the Soviet and Post-Soviet Eras* (Basingstoke, 2000).

bu düşünüş hayal kurmaya hiç yer bırakmıyordu. O zamandan beri, ileri gelen birçok Fransız tarihçisi, bu kışkırtmaya karşı çıkmıştır. Bu tür tarihin ünlü bir örneği, Fransız tarihçi Georges Duby'nin toplumu –dua edenler, dövüşenler ve çalışanlar (ya da çift sürenler), yani rahipler, soylular ve "üçüncü tabaka" olmak üzere– "üç zümre"den oluşuyor diye tasarlayan bildik ortaçağ imgesinin yükselişini çevreleyen koşulları inceleyen *Üç Zümre* (1978) kitabıdır. Duby bu imgeyi ortaçağ toplum yapısının basit bir yansıması olarak değil, yansıtıyor gibi olduğu gerçekliği değiştirme gücü de olan bir temsil-etme olarak sunmaktadır.

Fransızların *l'imaginaire sociale*, yani toplumsal imgelem dedikleri şeyin (salt hayalî olan değil de, hayal edilenin) tarihine bir başka katkı, Jacques Le Goff'un *Ârâfın Doğuşu* (1981) kitabıdır. Le Goff, Ortaçağlarda ârâf fikrinin ortaya çıkışını, o dönemde mekân ve zaman üstüne düşüncelerin değişmesiyle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Le Goff aynı zamanda, sosyolog ve antropologların rüya görme hakkındaki incelemelerinden esinlenerek, 1970'li yılların başlarında rüyalar tarihini başlatan bilginlerden biriydi.[18] İmgelemin etkin rolüyle yeni ilgileniş, resimlerden, öykülerden ve törenlerden alman öğelerin yaratıcı bileşimlerini vurgulayarak, görülerin *(visions)* ve hayaletlerin incelenmesini de teşvik etmiştir.[19]

İngilizcedeyse, Benedict Anderson'un 1983'teki, ulusları "hayâlî cemaatler" diye inceleyen kitabının başarı kazanmasına karşın (bkz. s. 118), "imgelem tarihi" deyimi henüz yerleşememiştir. Daha yaygın kullanımı olan terim, "temsil-etmeler tarihi"dir.

---

18 Jacques Le Goff, "Dreams in the Culture and Collective Psychology of the Medieval West" (1971; İngilizce çevirisi, onun *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (Chicago, 1980) kitabında vardır: s. 201-04.

19 William A.Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, 1981); Jean-Claude Schmitt, *Ghosts* (1994; İngilizce çevirisi, 1998).

Son iki üç onyılda edebî, görsel ya da zihinsel temsil-etme biçimleri üstüne o kadar çok sayıda inceleme yapılmıştır ki, onların yalnızca başlıklarının sıralanması bile, bu alt-ayrımı bütün bir bölüm hacmine getirebilirdi. Keith Thomas'ın *Man and the Natural World*'u (1983) gibi doğayı temsil-etmelerin tarihleri vardır; bu çalışma, 1500 ile 1800 yılları arasında İngiliz tavırlarındaki değişikliklerin bir şemasını çıkarırken, insanları doğa dünyasının merkezinden atan "devrim"i ve hayvan ve vahşi doğa sevgisinin yükselişini vurgulamaktadır.

Bunlardan başka, Duby'nin üç zümre çalışması gibi, toplumsal yapı temsil-etmelerinin tarihleri vardır; çalışan kadınları da kapsayan emek temsillerinin; kadınları tanrıçalar, fahişeler, anneler yahut cadılar olarak temsil-etmelerin; "Öteki"ni temsil-etmelerin (Yahudi-olmayanların [*Gentiles - Hoy*'ların] Yahudileri, siyahilerin beyazları vb.) tarihleri vardır. Ermişlerin "kutsal kişilerin" edebî ve görsel imgeleri, 1980'lerde Katoliklik tarihi içinde önemli bir odak noktası olmuştur. Bu konuyu ilk çalışanlardan biri demiştir ki: "Kutsallık, belki toplumsal yaşamdaki başka her şeyden çok, ona bakanın gözündedir."[20]

Berkeley'de [California] 1983'te kurulan bir disiplinler-arası derginin başlığı *Representations*'tır. Bu organa ilk katkılar arasında, edebiyat eleştirmeni Stephen Greenblatt'ın 16. yüzyıl Alman köylülerinin imgeleri üstüne, sanat tarihçisi Svetlana Alpers'in Foucault'nun bir Velazquez tablosunu okuyuşu üstüne, tarihçilerden Peter Brown'ın (ermişler üstüne), Thomas Laquer'ün (cenazeler üstüne) ve Lynn Hunt'ın (Fransız Devrimi'nde "temsil-etmeler bunalımı" üstüne) makaleleri bulunmaktaydı.

Yazın alanında, Said'in *Orientalism*'i esas itibarıyla "Öteki"nin temsil-edilmeleri, özellikle de "Doğu'nun Batı'daki imge-

20 Peter Burke, "How to be a Counter-Reformation Saint", *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987) içinde, 48-62; s. 53'te alıntılanan Michael Gilsenan.

leri hakkındadır. Yine, gezi tarihi incelemeleri de çoğu kere bildik olmayan bir kültürün algılandığı ve betimlendiği klişeler üstünde ve emperyal, dişil, pitoresk ve diğer göz çeşitlerini ayrımlayarak gezginin "bakış"ında odaklanmaktadır. Bazı gezginlerin gidecekleri ülkeye gitmeden önce onun hakkında bir şeyler okudukları ve gittiklerinde de orada ummayı öğrendikleri şeyleri gördükleri kanıtlanabilir.

Yabancı gezginlerin 17. ve 18. yüzyılda yazdıkları İtalya izlenimlerinde klişelendirmenin canlı örnekleri bulunmaktadır; örneğin, Napoli'nin *lazzaroni*'si "tembelleri", yani göründüğü kadarıyla hiçbir şey yapmadan güneşin altında yatan yoksulları hakkında yinelenen basmakalıplar. Altı üstüne gelmiş bir dünya imgesi, Herodotos'un zamanından beri gezginlere gözlemlerini örgütlemeleri için çekici görünmüş olmalı. Örneğin, Salisbury piskoposu İskoçyalı Püriten Gilbert Burnet 1680'lerde gezdiği İtalya'yı bir boşinançlar, tiranlık, tembellik ve papacılık diyarı diye görmüştür; bir başka deyişle, kendisinin Britanya'ya yakıştırdığı aydınlanma, özgürlük, çalışkanlık ve Protestanlığın tam karşıtı olarak.

Müzikte Orientalism

Temsil-etmeler tarihinden bir başka örnek-olay incelemesi görmek için müzikolojiye bakabiliriz: bu da, uygulayıcılarından bazılarının kendilerini kültür tarihçisi diye gördükleri bir disiplindir. Kimi müzikologların, bir edebiyat eleştirmeni tarafından yapılmış ve bir filozof tarafından esinlendirilmiş bir inceleme olan Said'in *Orientalism*'ine verdikleri karşılıklar, geniş kültür tarihi şemsiyesi altında yer alan disiplinler-arası ilişkilerin ya da "alışverişler"in canlı bir tablosunu sunmaktadır.

Sanat tarihçileri Said'in kitabına 1980'lerde, müzik tarihçileriyse 1990'larda karşılık vermişlerdir. Said'in kendisi bile, opera meraklısı olmasına karşın, bu alanda kendi katkısını yapabil-

mek için 1993 yılına kadar beklemiştir. O tarihte yayımladığı, Verdi'nin *Aida*'sı hakkındaki denemesi, bu operanın "Avrupalıların orada belli birtakım güç gösterileri yapabilecekleri, esas itibarıyla egzotik, uzak ve çok eski bir yer" olarak Batılı Orient imgesini pekiştirdiğini ileri sürmektedir.[21]

Yakınlarda çıkan iki inceleme, konunun karmaşıklığını belirterek bu noktayı daha da ileriye götürmektedir. Ralph Locke'un Saint-Saëns'in *Samson et Dalila*'sı üstündeki çalışmasında, *Kutsal Kitab*'ın dünyasının 19. yüzyıl Ortadoğusu'yla özdeşleştirildiğini, bunun da besteciye operasına yerel renkler, daha doğrusu yerel sesler verme olanağı sağladığını ileri sürmektedir. Saint-Saëns Öteki'ni –özellikle de, dişil öteki olan Dalila'yı– aynı zamanda hem ürkütücü hem de baştan çıkarıcı olarak göstermiş, ama ona romantik bir arya da söyleterek, "operanın konusundaki tipik oryantalist iki-kutupluluğu" bozmuştur.[22]

Yine, Richard Taruskin'in 19. yüzyıl Rusyası'ndaki müzik oryantalizmi üstüne incelemesi de bir paradoksa bağlanmaktadır. Borodin'in "Orta Asya Steplerinde"si ya da Mussorgsky'nin "Persli Köle Kızların Dansı"ndaki gibi egzotik müzik çağrışımları, Rus ile Oriental (erkek ile dişi, efendi ile köle) arasında bir iki kutupluluk olduğunu varsaymaktadır. Ama Diaghilev bu müziklerin kimilerini Paris'e götürünce, Fransızlar bu oryantal seslerin tipik Rus olduğunu sanmışlardı.[23]

---

21 Linda Nochlin, "The Imaginary Orient" (1983; kendisinin *Politics of Vision* (New York, 1989) kitabında yeniden basılmıştır: 33-59); James Thompson, *The East Imagined, Experienced, Remembered: Orientalist 19th Century Painting* (Dublin ve Liverpool, 1988); Edward Said, *Culture and Imperialism* (1993), 134-57.

22 Ralph P. Locke, "Constructing the Oriental 'Other': Saint-Saëns's *Samson et Dalila*", *Cambridge Opera Journal* 3 (1991), 261-303.

23 Richard Taruskin, "Entoiling the Falconette: Russian Musical Orientalism in Context" (1992; yeniden basımı: Jonathan Bellman (der.), *The Exotic in Western Music* (Boston, 1998) içinde: 194-217).

Belleğin Tarihi

YKT'nin günümüzde büyük bir gelişme gösteren bir başka türü, bazen "toplumsal bellek" ya da "kültürel bellek" de denilen belleğin tarihidir. Bu konuya duyulan akademik ilgiyi, Pierre Nora'nın 1984 ile 1993 yılları arasında ***Les Lieux de mémoire*** başlığı altında derlediği yedi cilt hem ortaya koymuş hem de teşvik etmiştir. Bu çalışma, Fransa'daki Larousse ansiklopedisi gibi kitapların, Panthéon gibi yapıların, her yıl 14 Temmuzlarda Bastille'in alınışının törenlerle anılması gibi uygulamaların vb. sürdürdüğü ya da yeniden biçimlendirdiği "ulusal bellek" hakkındadır.[24] Buna karşılık, hiç de daha az önemli olmadığını savunabileceğimiz toplumsal ya da kültürel amnezi (unutkanlık) üstüne şimdiye değin öbüründen çok daha az araştırma yapılmıştır.

Nora'nınkine benzeyen çok-ciltli projeler İtalya'da, Almanya'da ve daha başka yerlerde de yayımlanmıştır. Filmlerin ve televizyon programlarının kitaplardan daha büyük bir açıklıkla ortaya koyduğu üzere, tarihsel anılar konusunda güçlü bir popüler ilgi vardır. Bu artan ilgi, muhtemelen bizi şimdi eskiden ne olduğumuzdan ayırarak kültürel kimliklerimizi tehdit eden toplumsal ve kültürel değişimin hızlanmasına karşı bir tepkidir. Daha özgül bir düzeyde, Yahudi Soykırımının *(Holocaust)* ve İkinci Dünya Savaşı'nın anılarına duyulan ilginin büyümesi, bu travmatik olayları hatırlayan canlıların artık iyice azaldığı bir dönemde olmaktadır.

Gezi tarihi gibi bellek tarihi de, psikolog Frederick Bartlett'in *Remembering* (1932) kitabında çoktan vurguladığı üzere, şemaların yahut klişelerin öneminin görülmemiş bir berraklıkla ortaya çıktığı bir alandır. Olaylar geçmişe doğru uzaklaştıkça özgüllüklerinden bir şeyler yitirirler. Çoğu kere bilinçsizce dönüştü-

---

24 Yakın zamanlarda yayımlanan yapıtlar için bkz. Kerwin L. Klein, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse", *Representations* 69 (2000), 127-50. Nora'nın derlediği kitabın kısaltılmış İngilizcesi: *Realms of Memory* (3 cilt, New York, 1996-98).

rülürler ve kültürde geçerli olan şemalara benzetilirler – bu şemalar anıların çarpıtılması pahasına sürdürülmelerine yardım etmektedirler.

Örneğin, (kendisi de Protestan olan) tarihçi Philippe Joutard'ın incelediği Güney Fransa'daki Protestanlara bakalım. Joutard, Kutsal Yazılarla içli-dışlı olan bir kültürde Katoliklerin Protestanları (ortadan kaldırmak üzere) kovuşturmalarının, nasıl –içinde oturanların öldürüleceği evlerin kapılarına işaret konulmasına varıncaya kadar– Kutsal Kitap'taki Seçilmiş Halkın kovuşturulması öyküleriyle çarpıtılmış, hatta biçimlendirilmiş olduğunu göstermektedir. Joutard'ın anlatısını okuyunca Holocaust'u düşünmemek güçtür; zaten Holocaust "yanmış adak" anlamına geldiği için, o travmatik olay da *Kutsal Kitap*'tan aktarılan bir çerçevede anımsanmaktadır.[25]

Yine, Birinci Dünya Savaşı'ndaki siperlerde yaşanılan yoksunluklar, o zaman hâlâ yaygınlıkla okunan John Bunyan'ın *Pilgrim's Progress*'inin [1678] anımsanmasıyla şekillendirilmişti. Amerikalı eleştirmen Paul Fussell'in dediği gibi, "cephe hattı deneyimi", siperlerdeki çamurların Despond Bataklığını andırması gibi, "kimi bölümlerinin *Pilgrim's Progress*'teki eylemlere ne kadar yakından benzediği görülünce daha kolay yorumlanır olmuştu." Buna karşılık, İkinci Dünya Savaşı'nın anılarını, Birincisinin bilgisi biçimlendirmiştir.[26]

Kitapların –herhalde, bir grup için yüksek sesle okunan kitapların– anımsama süreci üstündeki etkilerine ilişkin olarak verdiğimiz bu örnekler önemlidir; ama elbette, anılar yalnızca okumayla aktarılmaz ya da biçimlendirilmezler. Günümüzün İrlandası, Kuzeyi ve Güneyi ile, geçmiş olayları anımsama gücü bakımından ünlüdür. Bu durumu, yaşanılan iç savaş travması pekiştirmiştir; Drogheda ve Derry gibi yerler belleği kışkırtmakta,

25 Philippe Joutard, *La Légende des Camisards* (Paris, 1977).
26 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (Oxford, 1975).

Orange localarının ve Hibernialılar Eskil Derneği'nin her yıl düzenledikleri geçiş törenleri yinelemektedir. Belfast'taki duvar yazıları, gelip geçenleri "1690'ı Hatırla" diye uyarmaktadır.

Bu İrlanda bağlamında, Geertz'in "kendileri hakkında kendi anlattıkları öykü"ye ilişkin ünlü önermesi sorunsallık taşıyor (bkz. s. 53). Katolikler ve Protestanlar kendileri hakkında aynı öyküyü anlatmıyorlar. Bir taraf anıtlar dikiyor, öbür taraf onları uçuruyor: yani "anma törenlerini patlamalarla tersine çevirmenin iyice yerleşmiş geleneği" diye betimlenen şey. Çatışmanın anıları aynı zamanda belleğin çatışmalarıdır.[27]

Bu dinsel toplulukların her birinin içinde Geertz'in önermesi yine de geçerli olabilir; fakat şu büyük toplumsal soruyu sormak gerekmektedir: "Kimin anısından söz ediyoruz?" Erkekler ve kadınlar, yaşlı kuşak ve gençler geçmişi aynı biçimde hatırlamayabilirler. Belirli bir kültürde bir grubun anıları başat, diğerininki ast konumda olabilir – Finlandiya'da 1918'de yahut İspanya'da 1936-39'da yaşandığı üzere bir iç savaşta yenenlerin ve yenilenlerin durumunda olduğu gibi.

MADDİ KÜLTÜR

Kültür tarihçileri geleneksel olarak maddi kültüre düşüncelerden daha az önem vermişler, madde alanını iktisat tarihçilerine bırakmışlardır. Norbert Elias'ın uygarlaşma süreci hakkındaki kitabında çatalın tarihine ve mendilin tarihine ayırdığı sayfalar, zamanına göre sıra dışıydı. İktisat tarihçileri de, yiyeceklerin, giyeceklerin ve barınakların simgesel yanları üstünde durmaz, onların yerine beslenme düzeylerine ve bir bireyin çeşitli metalara harcadığı gelirinin tutarına bakarlardı. Fernand Braudel'in erken yeniçağ hakkındaki ünlü çalışması, *Civilisation and Capitalism* (1979) ya da kendi deyişiyle *civilisation matérielle* yapıtı bile, çe-

27 Ian McBride (der.), *History and Memory in Modern Ireland* (Oxford, 1975), 137, 317.

şitli kültür alanları arasında nesnelerin hareketi üstüne karşılaştırmalı bir çözümleme olmasına karşın, bu açıdan eleştirilebilir, nitekim eleştirilmiştir de.

1980'li ve 1990'lı yıllarda ise, bazı kültür tarihçileri maddi kültürü incelemeye yöneldiler ve kendilerini arkeologlarla, müze küratörleriyle, giyim ve mobilya tarihi alanlarında uzun zamandır çalışan uzmanlarla işbirliği yapar durumda buldular. Örneğin, din tarihçileri, dinsel tutumlardaki değişimlerin göstergeleri olarak kilise döşemelerindeki değişikliklere öteden beri daha çok dikkat etmekteydiler. 1960'larda Britanyalı toplum tarihçisi Asa Briggs *Victorian* [Victoria dönemi insanları] *People* ve *Victorian Cities* kitaplarını yazmıştı. 1988'de *Victorian Things* [eşyaları] yapıtını yayımlaması, onun da kültüre dönüşünü ortaya koydu; ama aslında bu kitabı çok önceden tasarlamıştı.

Edebiyat tarihçileri bile duvar yazılarını inceleyerek yahut aşkın özel belirtileri olarak soneleri minyatürlerle karşılaştırarak bu yöne dönmüşlerdir. Yeni Zelandalı Don McKenzie ise *Bibliography and Sociology of Texts* (1986) yapıtında bibliyografyayı kültür tarihinin bir biçimi diye yeniden tanımlayarak, "kitapların maddi formları"nı, "tipografi ve mizanpajın ince ayrıntıları"nı inceleme gereğini vurgulamış ve "sayfalarda boşluğun kullanılması" dahil, sözel-olmayan öğelerin anlam aktarıcıları olduğunu öne sürmüştür. Tiyatro diliyle söylersek, McKenzie'nin bir başka hevesinin de, basılı sayfanın maddi görünüşünün okuyuculara, onları metni şu yolda değil de bu yolda yorumlamaya yönelten bir dizi sufle vermek işlevi gördüğünü vurgulamak olduğunu belirtebiliriz.

Çoğu maddi kültür incelemeleri, üç klasik konu –yiyecek, giyecek, barınak– üstünde dururken, sık sık tüketim tarihi ve reklamcılığın mallara karşı istek kışkırtmak yoluyla etkilediği imgelemin oynadığı rolde odaklaşmaktadırlar. Bugünün "tüketici kültürü" ile geçmişteki tüketime ilgi duymak arasındaki ilişki gayet

açık olmakla birlikte, bu alanda çalışan tarihçiler, genellikle, anakronizme düşme tehlikesinin farkındadırlar.

Yiyecek tarihine örnek alınmaya değer bir katkı, Amerikalı antropolog Sidney Mintz'in *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History* (1985) kitabıdır. Mintz'in yazdığı tarih, hem toplumsal hem kültürel niteliktedir. Tüketiciyle ve şekerin zenginlere özgü lüks bir madde olmaktan (çaya kahveye koyarak da olsa) sıradan insanların gündelik tüketimine dönüşmesiyle ilişkisi bakımından toplumsaldır. Öte yandan *Sweetness and Power*, şekerin sembolik yanıyla uğraşması bakımından da kültüreldir. Şeker tüketicilerini halk kitlelerinden ayrımlayan lüks bir madde iken sembolik gücü en büyük konumundaydı, fakat bu meta toplumsal basamaklardan aşağıya inerken de ona yeni anlamlar yakıştırıldı ve yeni toplumsal göreneklerin arasına sokuldu.

Fransız tarihçi Daniel Roche *Culture des apparances* (1989) kitabında, bu "bize uygarlık hakkında çok şeyler söylüyor" diyerek giysi tarihine dönmüştür. Giyim kuralları yerleşik kültür kurallarını açığa vurur. Roche, "kılık kıyafetin gerisinde gerçekten zihinsel yapıları bulabileceğinize inanıyorum" demektedir. Örneğin, 18. yüzyıl Fransası'nda bir kimsenin belirli bir giyim tarzına uyması, soylu olduğunu göstermesinin ya da soyluymuş gibi geçinmesinin bir yoluydu. Giysi seçimi, tarihçinin dönemin "terzilik tiyatrosu" dediği şeyin içindeki rolün seçilmesiydi. Roche, devam ederek "giyim devrimi" ile "özgürlük, eşitlik ve hafifmeşrepliğin" yükselişi diye görülen Fransız Devrimi arasında bir bağlantı görmektedir. Hafifmeşrepliği ciddiye alıyor, çünkü 18. yüzyılın daha sonraki döneminin feminist basını, modanın artık "ayrıcalıklıların tekelinden çıktığı"nı ima etmektedir.[28]

Barınak tarihi üstüne bir örnek-olay incelemesi olarak, İsveçli antropolog Orvar Löfgren'in *Culture Builders* (1979) kita-

28 Bkz. Maria Lucia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002), 116-19.

bındaki, 19. yüzyıl İsveçi'nin burjuva evi tarihine bakılabilir. Bu kitap, Löfgren ile eşyazarı Jonas Frykman'ın eğitimini gördükleri geleneksel İskandinavya etnografyasıyla Elias ve Foucault'nun fikirlerini birleştirmektedir. *Culture Builders* 19. yüzyılın sonlarında "sadelik"ten "debdebe"ye bir geçiş olduğunu ve bunun, evin "ailenin servetini gösterdiği ve toplumsal konumunu sergilediği bir sahne haline gelmesi"nden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Evin, özellikle de oturma odasının mobilyaları ve iç döşenişi ailenin konuklara sunduğu benlik-imgesini desteklemekteydi. Ingmar Bergman'ın *Fanny and Alexander* (1982) filmini görmüş olan okuyucular, Ekdahl ailesinin 1900 yılı dolaylarında Uppsala'daki evlerinin imgesini anımsarlarsa, bu debdebeli gösteriş biçimlerini gözlerinin önünde kolaylıkla canlandırabilirler – o dönemde bu tür evlerin Britanya'da, Fransa'da, Orta Avrupa'da ve başka yerlerde de koşutları vardı.

Böyle olmakla birlikte, İsveçlilerin "Oscar dönemi" dedikleri yıllarda (1880-1910), burjuva evi yalnızca bir sahne değil, aynı zamanda bir "kutsal alan", dışarıdaki gitgide kişilik-dışı hale gelen toplumdan kaçıp da sığınılacak bir yerdi. Bu nedenledir ki, yatak odası ve bebek odası gibi özel odaların önemi arttı ve evin içindeki kamusal ve özel mekânlar arasında gittikçe daha keskin bir ayrım yapıldı.

Evin içindeki mekânlara gönderme yapılması, özellikle kaydedilmeye değer. "Maddi kültür"e mekânı katmak, bir hayli paradokslu görünebilir; fakat kültür tarihçileri, kendilerinden önceki mimarlık tarihçileri ve tarihsel coğrafyacılar gibi, bir şehir ya da evin "metin"ini satırlar arasından okumaya başlamışlardır. Şehirlerin tarihi nasıl çarşıları ve meydanları incelenmeden eksik kalırsa, evlerin tarihi de içlerindeki mekân kullanımları incelenmeden öylece eksik kalır.

Bu bölümde daha önce tartışılan, siyasal tartışma yerleri olarak kahvehaneler üstüne söyledikleriyle Habermas'tan okulla-

rın ve hapishanelerin disipline yardım edecek biçimde düzenlenişi hakkındaki düşünceleriyle Foucault'ya kadar bazı kuramcılar, tarihçilerin dikkatini –kutsal ve dindışı, kamusal ve özel, eril ve dişil vb.– mekânın önemine çekmişlerdir.

Şimdi bilim tarihçileri laboratuarlar ya da anatomi amfilerindeki mekânlarla ilgileniyorlar; imparatorluk tarihçileri de askerî konaklama yerlerinin ve bungalovların düzenlenişini inceliyorlar. Sanat tarihçileri galeri ve müzelere kurumlar olduğu kadar mekânlar diye de bakıyor, tiyatro sanatının tarihçileri tiyatro yapılarını inceliyor, müzik tarihçileri opera ve konser binalarının tasarımını araştırıyor, okuma tarihçileriyse kütüphanelerin fizikî örgütlenmesi üzerinde duruyorlar.

BEDENİN TARİHİ

Günümüzde gelişmekte olup da, bundan bir kuşak önce –diyelim, 1970'te– yapılması neredeyse düşünülemeyecek olan bir YKT alanı varsa, o da bedenin tarihidir.[29] Önceki onyıllarda bu konuya yapılan katkılar az biliniyor ya da marjinal sayılıyorlardı.

Örneğin, 1930'lardan itibaren Brezilyalı sosyolog-tarihçi Gilberto Freyre, 19. yüzyıl gazetelerindeki kaçak ilânlarında verilen bilgilere dayanarak kölelerin fizikî görünüşleri üstünde çalışmıştır. Kölelerin Afrika'nın hangi yöresinden geldiklerini gösteren [yüzlerindeki ve vücutlarındaki dövme] kabile imlerini, tekrar tekrar kırbaçlanmadan kalan izleri, başlarının üstünde ağır yükler taşıyan adamların saçlarının dökülmesi gibi çalışmadan ileri gelen işaretleri kaydetmiştir. Yine, 1972'de Emmanuel Le Roy Ladurie ile iki arkadaşı, askerî kayıtları kullanarak, 19. yüzyılda silah altına alınan Fransız erlerinin beden özelliklerini inceleyen bir çalışma yayımlamış ve örneğin, Kuzeyden gelenlerin daha uzun, Güneyden gelenlerinse daha kısa boylu olduğunu, bu ayrımın hemen hemen kesin-

29 Roy Porter, "History of the Body Reconsidered", Peter Burke (der.) *New Perspectives on Historical Writing* içinde (1991; 2.bas. Cambridge, 2001), 233-60.

likle beslenme farklarından ileri geldiğini belirtmişlerdir.[30]

Oysa, 1980'lerin başlarından beri giderek büyüyen bir incelemeler seli, erkek ve kadın vücutları, deneyim ve simge olarak beden, parçalara ayrılmış bedenler, sıska (*anorexic*) bedenler, atlet bedenleri, kesitler çıkarılmış bedenler, ermişlerin ve günahkârların bedenleri ile ilgilenmiştir. 1995'te kurulan *Body and Society* dergisi sosyologlar kadar tarihçiler için de bir forum olmuştur. Vücut temizliğinin, dansetmenin, egzersiz (talim) yapmanın, dövme yaptırmanın, jestlerin tarihine ayrılmış kitaplar çıkmaktadır. Beden tarihi tıp tarihinin içinden gelişmiş, fakat antropologlar ve sosyologlar kadar sanat ve edebiyat tarihçileri de, okuyucuların başını döndürecek kadar dönüş olmasaydı, bu "beden dönüşü" denilebilecek şeye kapılmışlardır.

Yeni araştırmalardan bazılarının, tarihçilere yeni egemenlik alanları kazandırdığı söylenebilir. Jest tarihi, açık bir örnektir. Fransız ortaçağcısı Jacques Le Goff konuyu açmış, klasikçilerden sanat tarihçilerine kadar uluslararası bir grup bilgin de bu alana katkılarda bulunmuşlardır. Le Goff'un eski öğrencilerinden Jean-Claude Schmitt Ortaçağ'da jestlere dair önemli bir kitap yazmıştır. Schmitt 12. yüzyılda bu konuya ilginin arttığını kaydetmektedir: o dönemden kalan metin ve imgeler, yazarın ibadet etme gibi dinsel jestleri ve bir kimseyi şövalye yapmaktaki ya da bir lorda bağlılık andı içmektekiler gibi feodal jestleri yeniden kurgulamasını olanaklı kılmıştır. Ona göre, örneğin, (ayrı tutmak yerine) elleri bitiştirerek dua etmek, bir kimsenin efendisinin önünde diz çöküp ellerini onun avuçlarına koyması biçimindeki feodal bağlılık andı içme jestinden dinsel alana aktarılmıştır.[31]

Rusya tarihinden bir örnek, görünüşteki küçük farklar üstün-

30 G. Freyre, *O escravo nos anuncios de jornais brasileiros do século xix* (Recife, 1963); Jean-Pierre Aron, Pierre Dumod ve Emmanuel Le Roy Ladurie, *Anthropologie du conscrit français* (Den Haag, 1972).

31 Jan Bremmer ve Herman Roodenburg (der.), *The Cultural History of Gesture* (Cambridge, 1991); Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'occident médiéval* (Paris, 1990).

de tarihsel dikkatin odaklaştırılmasının önemini ortaya koyabilir. 1667 yılında, Moskova'da bir kilise konsili toplanıp da kabul edilen yeni değişiklikleri onaylayarak (daha sonra Eski İnançlılar denilecek olan) gelenek yanlılarını aforoz edince Rus Ortodoks Kilisesi ikiye ayrılmıştı. Tartışma konularından biri, takdis etme jestinin iki parmakla mı üç parmakla mı yapılması gerektiğiydi. Daha sonraki akılcı tarihçilerin bu tartışmaları nasıl anlattıklarını düşünmek zor değildir: bunlar, önemliyi önemsizden ayıramayan, gerçek yaşamdan uzak, dinsel ya da boşinançlı zihinlerin tipik ürünleriydi! Oysa bu minik jest farkı önemli bir tercihi içermekteydi. Üç parmak Yunanlıları (Rumlar) izlemek anlamına geliyordu, iki parmaksa Rus geleneklerini sürdürmek. Bourdieu'yü yeniden alıntılayarak, "Toplumsal kimlik, farkta yatar" diyebiliriz.

Beden tarihi üstüne yapılan başka incelemeler de, geleneksel varsayımlarla çelişmektedir. Örneğin, Peter Brown'ın *The Body and Society* (1988) kitabı, Hıristiyanların vücuttan nefret ettikleri yolundaki uylaşımsal görüşün çürütülmesine yardım etmiştir. Caroline Bynum'un yukarıda (bkz. s. 68-69) kadın tarihinin bir örneği olarak tartışılan, ama bedeni ve bir iletişim aracı olarak bedenin beslenmesini ele alması da eşit ölçüde önem taşıyan *Holy Feast and Holy Fast* (1987) çalışması da aynı sonuca varmaktadır.

Alanın öncülerinden biri olan Roy Porter, bu konudaki hızlı ilgi yükselişinin hiç kuşkusuz, "çağdaş bedenin kolay incinebilirliği"ne dikkati çeken AIDS'in yayılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Beden tarihine ilginin artması, toplumsal cinsiyet tarihine (bkz. s. 67-68) duyulan ilgiyle koşut olarak gelişmiştir. Fakat bu bölümün başlarında tartışılan kuramcılardaki bedene göndermeler, yavaş yavaş gelişen bir eğilimden daha derin bir açıklama gerektiriyor. Örneğin, Michael Bakhtin'in Ortaçağ halk kültürü üstüne anlattıklarında grotesk bedenler, özellikle de yazarın "bedenin maddi aşağı tabakaları" dediği şeyler üstüne birçok göndermeler vardır. Norbert Elias'ın benlik-denetimi tarihi çalışmasın-

da da, beden ilgisi her zaman açıkça olmasa bile zımnen vardır.

Michel Foucault ve Pierre Bourdieu'nün yapıtlarında, bedeni incelemenin felsefî dayanakları gözle görünür durumdadır. Fransız filozofu Maurice Merleau-Ponty gibi, Foucault ve Bourdieu de, Descartes'tan gelen, bedeni zihinden (ruhtan) –İngiliz filozofu Gilbert Ryle'ın alayla söylediği gibi "makinenin içindeki hayalet"ten– ayırma felsefî geleneğinden kopmuşlardır.

Bourdieu'nün habitus kavramı, açıkça, bu ayrımın üzerine bir köprü kurmak ya da bedenle zihin arasındaki basit karşıtlıktan sakınmak amacıyla tasarlanmıştı.

Kültür Tarihinde Devrim mi?

Bu bölümde, YKT şemsiyesi altında uygulanan yaklaşımların çeşitliliği hakkında okuyuculara biraz fikir vermeye çalıştım. Son yirmi otuz yılın ortaklaşa başarıları hayli büyüktür ve harekete bir bütün olarak bakılınca daha da etkileyici durmaktadır. Sözcüğün kesin anlamında yönteme getirilen yenilikler az olsa da, birçok yeni konu keşfedilmiş ve yeni kavramların yardımıyla irdelenmiştir.

Yine de, daha önceki bilginlikle bunun arasındaki sürekliliklerin unutulmamalıdır. YKT, Üçüncü Bölüm'de tartışılan tarihsel antropolojinin içinden gelişmiştir ve Natalie Davis'ten Jacques Le Goff ya da Keith Thomas'a kadar önde gelen bazı temsilcileri her iki akımda yer almışlardır.

İsviçreli mimar Sigfried Giedion maddi kültür üstüne yazdığı, *Mechanisation takes Command* (1948) başlıklı çalışmasında, "tarihçi için aşağılık bir şey yoktur" diyordu, çünkü "araçlar ve nesneler" dünyaya karşı takınılan temel tutumların uzantılarıdır. "Ortaklaşa temsil-etmeler" [*collective representations*] deyimi yüz yıldan fazla bir süre önce sosyolog Emile Durkheim tarafından kullanılmış, onu 1920'lerde de Marc Bloch izlemişti. Bu bölümün çeşitli yerlerinde değinilen "şemalar" ilgisi Aby Worburg ve Ernst Robert Curtius'a kadar gerilere gitmektedir (bkz. s. 15).

Yakınlarda ortaya çıkan kimi eğilimlerle, Burckhardt ve Huizinga'nın yapıtları arasındaki benzerlikler de vurgulanmaya değer. Warburg ve Huizinga zaten "ilkel" denilen insanların antropolojisinin klasik eski zamanlar ve Ortaçağlar tarihi bakımından anlamlı olduğunu görmüşlerdi. Clifford Geertz, Burckhardt'a hayrandır ve onun kitabına zaman zaman göndermeler yapar; Darnton ise, bir adliye muhabiri olarak çalışırken bürosunda Burckhardt'ın *Rönesans Kültürü*'nü *Playboy* dergisinin sayfaları içine saklayarak okuduğunu anlatmaktadır: "Onun ömrümde okuduğum en önemli tarih kitabı olduğuna hâlâ inanıyorum."[32]

Bu apaçık sürekliliklere karşın, son kuşak içinde, kültür tarihinin kuram ve uygulamasında ortaklaşa bir kayma ya da dönüş olduğu kolay kolay yadsınamaz. Bu kaymanın yepyeni bir şeyin yükselmesinden ziyade bir vurgu değişikliği, bir devrimden çok bir gelenek düzeltmesi (reformu) olduğu söylenebilir; ama zaten çoğu kültürel yenilikler öyle olmaz mı?

YKT'ne karşı çıkmalar da olmuştur. Bunun altında yatan kuram, yalnızca geleneksel görgücüler (ampiristler) tarafından değil, (ilk kez 1978'de yayımlanan "Kuramın Yoksulluğu" başlıklı tiradında) Edward Thompson gibi yenilik yanlısı tarihçiler tarafından da sık sık eleştirilmiş ve yadsınmıştır. Kültürün "somut ve sınırlı bir inançlar ve uygulamalar dünyası" diye yapılan geleneksel antropolojik tanımı, kültürlerin çatışmalar alanları olduğu ve ancak "gevşek bir biçimde bütünlendikleri" gerekçeleriyle eleştirilmiştir.[33]

YKT'nin çoğunun gerisindeki daha da anlaşmazlıklarla dolu bir kuram, gelecek bölümde tartışacağımız, gerçekliğin kültürel olarak yapılandırıldığı kuramıdır.

---

32 Pallares-Burke, *New History* içinde, 163.

33 William Sewell, "The Concept(s) of Culture", Victoria Bonnell ve Lynn Hunt (der.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, 1999) içinde, 35-61.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Temsil-Etmeden İnşaya

Sorunlara getirilen çözümlerin giderek kendi sorunlarını türettiklerine, bu kitapta daha önce değinilmişti. Örneğin, YKT'nde merkezî bir kavram olan "temsil-etme" *(representation)* fikrini ele alalım. Bu düşünce, imgelerin ve metinlerin toplumsal gerçeği yansıttıklarını ya da taklit ettiklerini ima ediyor gibi görünmektedir. Oysa YKT'nin birçok uygulayıcısı, bu imadan rahatsızlık duymaktadır. Böylece, temsil-etmeler (tasavvurlar) yoluyla gerçeğin (bilginin, bölgelerin, toplumsal sınıfların, hastalıkların, zamanın, kimliğin vb.) "inşa edildiği"ni ya da "üretildiği"ni düşünmek ve söylemek olağanlaşmıştır. Bu kültürel inşa fikrinin değeri ve sınırları, biraz ayrıntılı olarak tartışılmayı hak etmektedir.

Roger Chartier'in özdeyiş haline gelen bir deyişiyle, son zamanlarda "kültürün toplumsal tarihinden toplumun kültürel tarihine" bir kayma olmuştur. O bu formülü, 1980'lerde bazı tarihçilerde görülen belirli birtakım ilgi "kaymaları"nı, özellikle de toplumsal sınıflar gibi toplumsal yapıların incelenmesi türünden "katı" anlamda toplumsal tarihten uzaklaşmayı betimlemek için

önermiştir. "Toplumun kültürel tarihi" düşüncesi, felsefedeki ve sosyolojiden bilim tarihine kadar diğer disiplinlerdeki "inşacılık" *(constructivism)* akımının YKT üstündeki etkisini açığa vurmaktadır.[1]

İNŞACILIĞIN YÜKSELİŞİ

Nesnel bilgi hakkındaki yerleşik görüşlere karşı çıkmaya başlayanlar, filozof ve bilginlerdi. Örneğin, Albert Einstein ne gözlemleyebileceğimizi belirleyenin, kullandığımız kuram olduğunu ileri sürmüş, Karl Popper de onu onaylamıştı (bkz. s. 16).

Alman filozofu Arthur Schopenhauer çoktan, "dünya benim onu temsil-etmemdir (tasavvurumdur)" *(Die Welt ist meine Vorstellung)* demiş, Friedrich Nietzsche de gerçeğin keşfedilmeyip yaratıldığını ileri sürmüştü. Nietzsche aynı zamanda dili bir hapishane olarak betimlemiş, Ludwig Wittgenstein ise "dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır" savında bulunmuştu. Pragmatizm diye bilinen Amerikan felsefe akımı da benzer bir yönde hareket etmiştir. Örneğin, John Dewey gerçekliği yaratanın bizler olduğumuzu, her bireyin kendi dünyasını kendisiyle çevre arasındaki karşılaşmadan yola çıkarak oluşturduğunu iddia etmişti. William James de, "Zihinsel ilgiler... açıklanan gerçeği meydana getirmeye yardım eder" demiştir.[2]

Bir zamanlar tarihçilerin Nietzsche'yi ya da Wittgenstein'ı görmezlikten gelmesi mümkün, hatta normal idiyse, dille eskiden onun "yansıttığı" düşünülen dış dünya arasındaki sorunlu ilişkileri tartışmadan geçiştirmek artık gitgide güçleşmiştir. Ayna kırılmıştır. "Temsil-etme"nin (tasavvurun) temsil edilen (tasavvur

---

1 Chartier'nin ilkin konferanslarında söylediği bu söz şu makalesinde yazıya da geçmiştir: "Le Monde comme réprésentation", *Annales: economies, sociétés, civilisations* 44 (1989), 1505-20. Jan Golinski, *Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science* (Cambridge, 1998); Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, MA, 1999).

2 Bkz. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford, 1980).

edilen) nesneye "karşılık olduğu" [tekabül *(correspond)* ettiği] varsayımına şüphenin gölgesi düşmüştür. Geleneksel bilim adamlarının pek sevdiği saydamlık varsayımına karşı çıkılmaktadır. Tarihsel kaynaklar, şimdi bize eskiden sandığımızdan daha bulanık görünüyorlar.

Yeterince tuhaf olmakla birlikte, 20. yüzyılın sonlarındaki "inşacılığa" dönüş için toplumsal açıklamalar önermek zor değildir. Örneğin, Edward Thompson'ın *Making of the English Working Class* (bkz. s. 24) kitabında uyguladığı "aşağıdan [yukarıya doğru] tarih" geçmişi sıradan insanların bakış açısından sunma yolunda bir girişim içermekteydi. Sömürgecilik-sonrası çalışmalarla birlikte ortaya çıkan ve genellikle "yenilenlerin görü'sü" ya da "ast/*subaltern* sınıflar"ın bakış açısı üstünde odaklaşan Asya, Afrika ve Amerika'daki sömürgelerin tarihi de öyleydi.[3] Benzer bir biçimde, feminist tarihçiler de, yalnızca kadınları tarihte "görünür" kılmaya çalışmamış, aynı zamanda geçmişi kadın görüş açısından yazmaya gayret etmişlerdir. Dolayısıyla, tarihçiler farklı insanların "aynı" olay ya da yapıyı farklı açılardan görebileceklerinin gitgide daha çok bilincine varmışlardır.

Sosyologlar, antropologlar ve diğer bilim adamlarıyla birlikte kültür tarihçilerinin de, eskiden salt bir felsefe ya da bilim tartışması sayılan soruna katılması, işte bu bağlamda olmuştur. Bilimadamlarının inceleme nesnelerini/konularını inşa edip etmedikleri, daha doğrusu ne ölçüde inşa ettikleri, kendi başına önemli bir inceleme konusu haline gelmiştir. Bu, bazı filozof ve sosyologların "gerçekliğin toplumsal olarak inşası" dedikleri şeyin bir özel durumudur.

Örneğin, psikologlar gitgide artan bir biçimde, algılamayı algılanan şeyin bir yansıması olmaktan çok, etkin bir süreç ola-

3 Jim Sharpe, "History from Below", Peter Burke (der.), *New Perspectives in Historical Writing* (1991; 2.bas. Cambridge, 2001) içinde: 25-42; Nathal Wachtel, *Vision of the Vanquished: The Conquest of Peru through Indian Eyes* (1972; İngilizce çevirisi, 1977).

rak sunuyorlar. Dilbilimciler toplumsal gerçekliğin bir yansıması olarak dil üstüne daha az, konuşma "edimleri" ve etkileri üstüne daha çok şeyler yazıyorlar. Sosyologlar, antropologlar ve tarihçiler, örneğin etnisitenin [kavmiyetin], sınıfın, toplumsal cinsiyetin ya da hatta toplumun kendisinin "icat edilmesi"nden yahut "oluşturulması"ndan gittikçe daha çok söz eder oldular. Eski anlamda sınırlamalar, toplumsal belirlenimcilik, "katı" bir toplumsal yapılar dünyası yerine, şimdi birçok bilimadamı neredeyse başdöndürücü bir özgürlük, hayalgücü, "yumuşak", yeniden biçimlendirilebilir, akışkan ya da kırılgan toplumsal-kültürel formlar dünyası duygusunu dile getirmekteler. Nitekim, sosyolog Zygmunt Bauman'ın yakınlarda çıkan bir kitabının başlığı *Liquid Modernity*'dir (*Sıvı Çağdaşlık*, 2000).

Michel de Certeau'yu Yeniden Kullanmak

İnşacı konumun etkili bir formülleştirmesini, Michel Foucault *Bilginin Arkeolojisi* (1969) kitabında, "söylemler"i "haklarında söz söylediği nesneleri sistemli olarak kuran / inşa *(forment)* eden uygulamalar" diye tanımlayarak vermişti. Bu tanım, daha 1960'lı yıllarda "dilbilimsel dönüş" diye anılan eğilimi anlatmaktadır, ama o zamandan beri bu deyim çok daha sıradanlaşmıştır. Böyle olmakla birlikte, inşacılar birkaç yıl sonra Michel de Certeau'nun formülleştirdiği kültür kuramına daha bile çok borçludurlar.[4]

Michel de Certeau, kendisine eşit haklılıkla dinbilimci, filozof, psikanalist, antropolog ya da sosyolog denilebilecek çokyönlü bir adamdı. Kendi kendisini daha çok tarihçi sayıyordu ve gizemciliğin (mistikliğin), tarihyazımının ve dilin tarihine önemli katkılar yapmıştı. 17. yüzyılda küçük Fransız kasabası Loudun'da bir grup rahibenin ruhlarını cinlerin ele geçirmeleriyle il-

4 Certeau'nun yapıtlarına şu kaynaklar giriş niteliğindedir: Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau: Interpretation and Its Other* (Cambridge, 1995) ve Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff* (Baltimore, 1997) [*Yeniden Geçmiş*, çev. Lale Arslan, Ankara: Dost Yayınları, 1998].

gili ünlü olay üstüne çalışmasında, bizim Üçüncü Bölüm'de tartıştığımız "tiyatro benzetmesi"ni geniş ölçüde kullanmış, olayı bir "seyirlik gösteri" ve "cinlenmişlerin tiyatrosu" diye nitelemişti. Fransız Devrimi'nin dil politikaları hakkındaki kitabı da, tarihçilerin o vakte kadar ihmal ettikleri bir konuya eğilmekte ve bunun siyasal ve kültürel önemini ortaya koymaktadır.[5]

YKT açısından ise, Certeau'nun en etkili olmuş çalışması, tarihsel araştırmalarından biri değil, 1980 yılında bazı iş-arkadaşlarıyla birlikte yayımladığı, 1970'lerde Fransa'da gündelik yaşam üstüne kitabıdır.[6] Daha önceki sosyologların genellikle tüketicilerin, seçmenlerin ve diğer grupların "davranışlar"ı dedikleri şeyleri incelemelerine karşılık, Certeau "uygulamalar"dan *(pratiques)* söz etmeyi yeğlemektedir. Çözümlediği uygulamalar, sıradan insanların alışveriş etmek, mahallede yürümek, ev eşyalarını düzenlemek ya da televizyon seyretmek gibi gündelik pratikleridir. "Uygulama" terimini "davranış"a yeğlemesinin nedenlerinden biri, okuyucularına kendisinin bunlar hakkında lâyık oldukları ciddilikle yazdığı güvencesini vermektir.

Önceki sosyologların, sıradan insanları kitlesel-olarak-üretilmiş metaların edilgin tüketicileri ve televizyon programlarının edilgin seyircileri varsaymalarının tersine, Certeau onların yaratıcılıklarını, icatçılıklarını vurgulamaktadır. Tüketimi bir üretim biçimi diye tanımlamaktadır. Bireylerin dükkânlarda sergilenen kitlesel-olarak-üretilmiş nesneler arasında yaptıkları seçmelerin ve okudukları ya da televizyonda seyrettikleri şeyleri özgürce yorumlamalarının altını çizmektedir. Kitabının Fransızca başlığı, "Gündeliğin İcadı" *(L'invention du quotidien)*, onun yaratıcılığa duyduğu ilgiyi, çok güzel yansıtır.

---

5 Michel de Certeau, Dominique Julia ve Jacques Revel, *Une Politique de la langue: La Révolution française et les patois* (Paris, 1975).

6 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (1980; İngilizce çevirisi, Berkeley, 1984).

Daha kesin olarak, Certeau belirli bir icadın tanısını yaparken "kullanımlar"dan, "benimsemeler"den, özellikle de "yeniden-uygulamalar"dan *(ré-emploi)* söz etmektedir. Bir başka deyişle, sıradan insanların bir repertuardan seçmeler yaptıklarını, seçtikleri şeyler arasında yeni bileşimler oluşturduklarını, daha da önemlisi, benimsedikleri şeyleri yeni bağlamlara oturttuklarını düşünmektedir. Yeniden-uygulama pratikleri yoluyla gündeliğin inşası, Certeau'nun "taktik" dediği şeyin bir bölümüdür. Başatlığın baskısı altında olanlar, ona göre, başkalarının koyduğu sınırlar içinde kısıtlı bir manevra yapma özgürlükleri olduğu için strateji değil, taktik yapabilirler. Örneğin, Certeau'nun resmî anlamları yıkıcı anlamlara dönüştüren yaratıcı okuma biçimleri için kullandığı ünlü eğretilemeyle, "yetkisiz avlanma" *(poach)* özgürlükleri vardır.

Certeau'nun fikirleriyle, bazı çağdaşlarınınkiler, başlıca da kendileriyle diyaloga girdiği Foucault ve Bourdieu'nün düşünceleri arasında besbelli benzerlikler vardır. Foucault'nun disiplin kavramı yerine "anti-disiplin"i koyarak onu tersyüz etmiştir. Onun aşağıdan bir görüşü dile getiren "taktik" kavramı, yukarıdan görüşü vurgulayan Bourdieu'nün "strateji"sine bilinçli bir karşıtlıkla önerilmiştir. Certeau'nun kilit fikri olan "uygulama"nın (pratik) Bourdieu'deki aynı adlı düşünceyle birçok ortak yanı vardır, ancak o Bourdieu'nün *habitus* kavramını sıradan insanların ne yaptıklarını bilmedikleri anlamını içerdiği için eleştirmektedir.

Edebiyat ve Güzel Sanatlarda Alımlama

Certeau, son kuşakta güzel sanatlar, edebiyat ve müzik araştırmalarında ortaya çıkan büyük bir kaymanın, sanatçılar, yazarlar ve besteciler üstünde yoğunlaşmaktan, aynı zamanda halk/kamu ile de ilgilenme, dikkati onların tepkileri, gördükleri, işittikleri ya da okudukları yapıtları "alımlama"ları üstünde odaklaştırmaya geçişin, tek olmamakla birlikte, başlıca bir düşünürüdür.

Bu kayma, okuma tarihinde gösterilmişti bile (bkz. Dördüncü Bölüm). Sanat tarihinde de bu açıdan yazılmış monografiar sürekli olarak yağmaktadır. Örneğin, David Freedberg'in önemli yapıtı, *The Power of Images* (1989), dinsel yanıtlar/tepkiler üstünde yoğunlaşarak, belli imge türlerini geç Ortaçağlar ve erken yeniçağda derin-düşünme (tefekkür / meditasyon) uygulamalarının yükselişine bağlamaktadır. Zamanın dinsel yapıtlarının en gözde bir konusu olan İsa'nın Çilesi üstünde derin-düşünme, Mathias Grünewald'in *Çarmıha Gerilme* tablosuna ya da 15. yüzyıldan itibaren dolaşıma giren ucuz tahta-oyma baskılarına da yansımıştır. Freedberg ayrıca, ikona-kırıcılarm değerlerini, özellikle de imgelerin gücü hakkında bilinçli ya da bilinçsiz bir inancı açığa vuran bir şiddet biçimi olarak (Bizans'taki, 1566'da Hollanda'daki, 1792'de Fransa'daki vb.) ikona-kırıcılık hareketlerini incelemiştir.

İcadın İcadı

Foucault ve Certeau kültürel inşanın önemi konusunda haklıysalar, o zaman bütün tarih kültür tarihidir. 1980'den beri yayımlanmış olup da, başlıklarında "icat", "inşa" ya da "imgelem" sözcükleri bulunan tarih çalışmalarının bir listesi çok uzun ve çeşitli olurdu. Bunun içinde, şu kavram ve isimlerin icadıyla ilgili araştırmalar yer alırdı: benlik, Atina, barbar, gelenek, ekonomi, aydın, Fransız Devrimi, ilkel toplum, gazete, Rönesans kadını, lokanta, Haçlı seferleri, pornografi, Louvre, halk ve George Washington.

Hastalık örneğini alalım. Bedenin yeni kültür tarihi, hastalığın, özellikle de "delilik"in kültürel inşası üstündeki ısrarıyla daha geleneksel tıp tarihinden ayrılmaktadır. Michel Foucault, kendisine ün kazandıran *Delilik ve Uygarlık* (1961) kitabında bu bakış açısını ileri sürmüştür. Britanya'da Roy Porter'in *Mind-Forged Manacles* (1990) yapıtı, deliliğin "imal edilme-

si"nin bir çeşit komplo olduğunu ileri sürdüğü için psikiyatr Thomas Szasz'ı eleştiren ve onun yerine, farklı dönemlerde farklı "delilik kültürleri", anormallik algılamaları ve çılgınlar ve melankolikler gibi deli klişeleri bulunduğunu öneren bir kilometre taşıdır.

Yakın zamanlarda çıkmış, bu türden araştırmaların önemli bir miktarı ulus-devletlerin icat edilmesi üstünde durmaktadırlar: örneğin Arjantin'in, Etiyopya'nın, Fransa, İrlanda, İsrail, Japonya, İspanya ve İskoçya'nın icat edilmeleri (ama bildiğim kadarıyla, İngiltere'nin icadı çalışılmamıştır). Bölgelerin inşası hakkında da incelemeler vardır – Afrika, Balkanlar, Avrupa, Doğu Avrupa, Kuzey Avrupa (İskandinavya) ve Kuzeydoğu Brezilya (Pernambuco, Bahia ve komşu [federe] devletler).

YENİ İNŞALAR

Bazı bilim adamları geçmişin kendisine bir inşa gözüyle bakmaktadırlar. Bunların en önde gelenlerinden Amerikalı Hayden White *Metahistory* (1973) adlı yapıtında, dikkatini Jules Michelet, Leopold von Ranke, Alexis de Tocqueville ve Jacob Burckhardt gibi 19. yüzyıl klasikleri üstünde odaklaştırarak, tarihsel metinlere kendisinin "formalist" dediği türden bir çözümleme sunmayı amaçlıyordu. Yazara göre, bu büyük 19. yüzyıl tarihçilerinden her biri anlatısını ya da "entrika-olayı" *(plot)*, belli başlı edebiyat türlerinden birini örnek alarak sunmuştu. Michelet tarihleri bir romans biçiminde yazmış ya da White'ın deyişiyle "olaylandırmış"tı *(emplotted)*, Ranke komedi biçiminde, Tocqueville trajedi, Burckhardt da satir.

White aslında, ilkin Kanadalı eleştirmen Northrop Frye'ın önerdiği, tarihsel yazımda entrika-olay üstüne bazı fikirleri geliştirmekteydi. Kendisinin de "tarih-ötesi" *(metahistory)* terimini kullandığı 1960'taki bir denemesinde, Frye Aristoteles'in poetika ile tarih arasındaki fark üstüne ünlü düşüncelerinden hareket et-

mekteydi.[7] Bununla birlikte, önemli bir niteliklendirme de getirmişti: "Bir tarihçinin şeması belirli bir kapsayıcılığa ulaştığında" demektedir, "efsanevî (mitik) bir biçim alır." Sonra da, biri Roma İmparatorluğu'nun, ötekiyse Batı'nın çöküşünü irdeleyen Edward Gibbon ile Oswald Spengler'i, sundukları entrika-olaylar trajik olan tarihçi örnekleri olarak göstermektedir.

White'ın, Aristoteles'in poetika ve tarih karşıtlığını önemsemeyip entrika-olay fikrini genel olarak tarih çalışmalarına genelleyerek, Frye'ın bıraktığı yerden başladığı söylenebilir. O, iki konum ya da önerme arasındaki sınır çizgisinin üstünde durmaktadır: tarihçilerin kendi metin ve yorumlarını inşa ettiklerini ileri süren uylaşımsal görüş ile onların düpedüz geçmişi inşa ettiklerini savunan uylaşımsal-olmayan görüş.

White'ın kitabı ve kendi konumunu geliştirdiği öteki denemeleri son derece etkili olmuştur. Onun "olaylandırma" *(emplotment)* terimi, inceleme konuları ister belirli bir tarihsel yazar ister siyasal çatışma üstüne çağdaş görüşler olsun, birçok tarihçinin söylemine girmiştir.

Sınıfın ve Toplumsal Cinsiyetin İnşa Edilmesi

Bir zamanlar sağlam ve sabit imişler gibi kullanılan toplumsal kategoriler, şimdi esnek ve akışkan görünüyorlar. Hindistan çalışan tarihçi ve antropologlar, artık "kast" kategorisini değişmez bir gerçek saymıyor. Tersine, onu tarihi olan bir kültürel inşa diye görüyorlar, emperyalizm tarihiyle bağlantılı bir siyasal tarihi olan bir kategori. Afrika çalışan tarihçi ve antropologların yapıtlarında kullanmak için gittikçe daha isteksiz oldukları "kabile" kavramının başına da benzer bir şey gelmiştir.[8] Bir kuşak öncesi-

---

7 Northrop Frye, "New Directions for Old" (1960; yeniden basımı, kendisinin *Fables of Identity* (New York, 1963) kitabı içinde: 52-66).

8 Ronald Inden, "Orientalist Constructions of India", *Modern Asian Studies* 20 (1986), 401-46; *Imagining India* (Oxford, 1990); Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism*

ne oranla günümüzde çok daha fazla genel kullanıma giren "etnisite" terimi, çoğu kere esnek, hatta üstünde pazarlık edilebilecek bir toplumsal kategoridir.

Bir zamanlar –tanımı üzerinde anlaşamasalar da– hem Marksist olanların hem de olmayanların nesnel bir toplumsal kategori diye gördükleri "sınıf" da, şimdi gittikçe daha çok kültürel, tarihsel ya da söylemsel bir inşa sayılmaktadır. Örneğin, Edward Thompson'ın *Making of the English Working Class* yapıtı, deneyimin dilin aracılığı olmaksızın kendisini bilince aktardığını varsayması nedeniyle eleştirilmiştir. Gareth Stedman Jones'un dediği gibi, "Bilinç deneyimin anlaşılmasını örgütleyen belirli bir dilin aracılık konumu olmaksızın deneyimle ilişkilendirilemez." Onun kendi çalışmasında çözümlemeye giriştiği dil, İngiliz Chartistlerinin dilidir.[9]

Feministler, tarihçileri ve başkalarını "toplumsal cinsiyet"i de aynı biçimde ele almaya teşvik etmektedirler. İkinci Bölüm'de değinildiği üzere (s. 39), dişillik (feminite) üstüne (kadınların kendi üstlerinde onları belirli biçimlerde, -örneğin "iffetle"- davranmaları için yapılan baskılar diye algıladıkları) erkek görüşleriyle aynı zaman ve toplumsal düzeyde geçerli olan kadın görüşlerini ayrımlamak gereklidir. Bu görüşler gündelik yaşamdaki "toplumsal-cinsiyet oluşturma süreci"nde *(doing gender)* durmadan ortaya konulmaktadır.

Bir başka deyişle, (dramaturjik) tiyatro modeline dönecek olursak, erillik ve dişillik gittikçe daha çok, farklı kültürlerde ya da alt-kültürlerde farklı senaryolarla oynanan toplumsal roller

---

and the Making of Modern India (Princeton, 2001); Adrian Southall, "The Illusion of Tribe", *Journal of African and Asian Studies* (1970), 28-50; ve Jean-Loup Amselle, *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere* (1990) İngilizce çevirisi: Stanford, 1998).

9 Gareth Stedman Jones, *Languages and Class* (Cambridge, 1983), 101; karş. David Feldman, "Class", Peter Burke (der.), *History and Historians in the Twentieth Century* (2002), 201-6.

olarak incelenmektedir. Bu senaryolar, önce annenin –ya da babanın– dizinin dibinde öğrenilir, ama daha sonra akran-gruplarının, görgü kitaplarının ve okulları, mahkemeleri, fabrikaları içeren çeşitli kurumların etkisiyle yer yer değiştirilebilir. Bu senaryolar cinsel davranış biçimlerinin yanı sıra, oturup kalkmayı, jestler yapmayı, dili ve giysileri de kapsamaktadır. Örneğin, Rönesans İtalyası'nda erkeklerin dramatik jestler yapması caizdi, ama saygıdeğer kadınların caiz değildi. Ellerini çok fazla hareket ettirmesi, bir kadının hafifmeşrep *(courtesan)* olduğunu düşündürürdü.

Erillik ve dişillik modelleri çoğu kere karşıtlıklarla tanımlanıyordu – kadınsı Fransıza ya da "Doğulu"ya karşılık, erkeksi İngiliz. Yakın zamanlarda yapılan çalışmalarda vurgulanan bir başka nokta da, belirli bir kültürde erillik ve dişillik modellerinin karşılıklı bağımlılık içinde olduğudur. Her biri ötekine göre, hatta ötekine karşı olarak tanımlanmaktadır.

Bu nokta, Patricia Ebrey'in Tang hanedanı dönemindeki (960-1279) Çin'le ilgili kitabı, *The Inner Quarters* (1993) çalışmasında açıkça ortaya çıkıyor. Yazar, bu dönemde "erkeklik idealllerinden genel bir kayma" olduğu, savaşçıdan uzaklaşılarak bilim adamına yönelindiği tanısında bulunmaktadır. Yüksek statülü erkeklerin moda uğraşı, avcılık yerine antika toplamak olmuştur. Bilim adamlığına bu yönelişin Çinlilerin kendilerini Türkler ve Moğollar gibi savaşçı komşularından ayırma isteğinden kaynaklandığını söylemek, "ayrımlama" hakkındaki düşüncelerini (s. 81-82'de) tartıştığımız Pierre Bourdieu'nün herhalde hoşuna giderdi.

Aşağı yukarı aynı zamanda kadınlık idealleri de değişti. Kadınlar, gitgide ozanların kendilerini benzettikleri çiçekler gibi, güzel, edilgin, hassas ve kırılgan diye görülmeye başlandı. Aynı dönemde, [sakat bırakma pahasına] ayak-bağlama uygulaması ortaya çıktı. Ebrey bütün bu değişikliklerin birbirleriyle bağlantılı olduğunu söylemektedir. Daha özgüllükle, "Sung döneminde yu-

karı-sınıf erkeği görece donuk ve incelmiş olduğundan, kadınlar daha da hassas, çekingen ve durulgan hale getirilmezse, erkek kadınsı görünebilirdi."

Cemaatlerin İnşası

1983 yılı, en azından İngilizce konuşulan dünyada inşacı tarihin oluşması için sembolik bir başlangıç sayılabilir; çünkü o yıl içinde son derece etkili, biri Benedict Anderson'un yazdığı, öteki de Eric Hobsbawm ile Terence Ranger'in derledikleri iki kitap yayımlanmıştı.

Anderson'ın *Imagined Communities*'i (Hayalî Cemaatler), küresel ilgileri ve küresel görüsü (vizyonu) olan bir Güneydoğu Asya uzmanının yapıtıdır. Bu kitap, çağdaş ulusçuluk tarihi üstüne çıkmış olan geniş yazına, hiç değilse üç bakımdan önemli bir katkı yapmıştır. Bir kere, perspektifi farklıdır, çünkü yazar Avrupa'ya dışarıdan bakmayı seçmiş ve yerinin çoğunu Asya ve Amerika'ların tarihine ayırmıştır. İkinci olarak, kitabın çıktığı tarihte, siyasete kültürel yaklaşım olağandışıydı. Yazar, "ulusçuluk kültürü" dediği şeyin köklerini, siyasal kuramda değil, din, zaman vb. konularındaki bilinçsiz ya da yarı-bilinçli tutumlarda görmektedir.

Anderson'ın çalışmasının üçüncü bir ayırıcı özelliği, isabetli ve başarılı "hayalî cemaatler" başlığında özetlenen, imgelem tarihi üstünde durmasıdır. Yazar, basılı malzemenin, özellikle de gazetelerin, Hıristiyanlık gibi eskilerinin yerine, uluslar gibi yeni hayalî cemaatlerin inşasında oynadıkları rol hakkında çok şeyler söylemektedir. Anderson, kendisinden kısa bir süre önce Fransız tarihçilerinin *l'histoire de l'imaginaire*'e döndüklerinin farkında değil gibi görünmektedir, fakat o da benzer bir yönde hareket etmiştir. Bir şeylerin olmasında ortaklaşa imgelemin ya da paylaşılan imgelerin gücünü kabul etmesi bakımından, bu tarihçilere benzemektedir. "İnşa" terimini kullanmamakla birlikte, bu sürecin önemini bilmektedir.

Bunun tam karşıtı olarak, Hobsbawm ile Ranger'in *Geleneği İcadı*'nda inşa fikri merkezî bir yer tutar; o yapıtta, kültür tarihinin ana kavramlarından biri kışkırtıcı bir biçimde yeniden-sorgulanmaktadır. Denemelerden oluşan bu cilt, Past and Present Society tarafından örgütlenen bir konferanstan gelişmiştir; derneğe bu konuyu esinleyen de, Eric Hobsbawm'ın yeni gelenekler üretme bakımından 1870-1914 döneminin özel bir önem taşıdığı fikri olmuştur. Bu kitap, İngiltere, Galler, İskoçya ve Hindistan ve Afrika'daki Britanya İmparatorluğu toprakları üstüne, kilt'in (İskoç etekliği), pırasanın, özellikle de yeni kralî ve emperyal tören biçimlerinin ortaya çıkışıyla ilgilenen bir dizi aydınlatıcı örnek-olay incelemesi içermektedir. Hobsbawm'ın o zaman için insanlara yıkıcı gelen giriş denemesi, "eski görünen ya da eski olduğunu iddia eden" geleneklerin "kökenlerinin çoğu kere yeni olduğu, bunların bazen de icat edilmiş bulunduğu" yolunda genel bir sav ileri sürerek bu incelemelerin etkisini büyütmüştür.

Geleneği İcadı kültür tarihinin en geleneksel biçimlerinden birinin, hatta geleneğin tarihinin kendisinin yenilenmesine yardım etmiştir, ama bu kadar genel bir kabul görmesi herkesi şaşırtmışa benzemektedir. Kitap, derleyenlerinin de yayımcısının da (Cambridge University Press) başlangıçta umduklarından çok daha başarılı oldu. Hobsbawm'ın geç 19. yüzyıl hakkındaki varsayımının değerini, Japonya'dan Brezilya'ya kadar dünyanın başka birçok yeri üstüne incelemelerin yazarları da vurguladılar. Fakat bu sıcak kabul sırasında, kitabın mesajı yeniden yorumlandı. Örgütleyici fikri, bütün geleneklerin icat edilmiş oldukları haline getirildi. Oysa, Hobsbawm'ın yukarıda alıntılanan giriş sözleri, özellikle de "çoğu kere" ve "bazen" demesi ve "gerçek geleneğin gücünün ve uyum yeteneğinin" icatla karıştırılmaması gerektiği yolundaki uyarısı, bugün yıkıcı olmaktan çok tutucu görünüyor.

Fakat bir başka açıdan, Hobsbawm öndeyisi doğru çıkan bir kâhindi, çünkü "geleneğin icadı" kavramının uluslara ve

ulusçuluğa özel bir uygunluğu olduğunu belirtmişti. "Ulus" günümüzde inşanın bir paradigma örneği sayılmaktadır; tanık olarak, başlıklarında "icat" sözcüğünün geçtiği, yukarıda anılan kitapların rafına bakın.

Peki, bu icat ve inşa ne gibi yollardan meydana geliyor? Yakın zamanlarda yapılan araştırmaların birçoğu, ortaçağlardaki taç-giyme törenlerinden 12 Temmuzlarda Orange locasının Kuzey İrlanda'da yaptığı geçiş törenlerine kadar, siyasal şenliklerin cemaatlerin inşasına katkılarını vurgulamıştır. Bu ortaklaşa eylemler, yalnızca katılımcıların ortak kimliğine anlatım kazandırmakla kalmıyor, aynı zamanda o duyguyu pekiştiriyor da.

Daha da alışılmadık olanı, Simon Schama'nın *The Embarrasment of Riches* (1987) kitabında 17. yüzyılda "Hollanda ulusluğunun yaratılması"nı anlatışıdır. Hollandalılar, İspanya kralı Felipe'ye karşı yapılan bir ayaklanma süreci içinde oluşan yeni bir ulustur. Bunlar, kendilerine ortak kimlik arayan bir gruptu. Tıpkı İspanya İmparatorluğu'yla çarpışan Hollandalılar gibi, bir ölçüde kendilerini Roma İmparatorluğu'na karşı dövüşen eski Batavyalılarla ve Firavunlar Mısırı'ndan bağımsızlıklarını ilân eden İsraillilerle özdeşleştirerek aradıkları şeyi bulmuş ya da yaratmışlardır.

Hollandalı tarihçilerin zaten ortaya koymuş bulundukları bu noktalara, Schama da bir tane eklemiştir. Üçüncü Bölüm'de tartıştığımız Mary Douglas'ın saflık/arınmışlık çalışmasından esinlenerek, 17. yüzyıl Hollandalılarının bir "ayrılık göstergesi" olarak birçok yabancı gezginin (her zaman övgüyle olmadan) dikkatini çeken temizlik takıntılarını vurgulamaktadır. Freud'un deyişiyle, Hollandalı temizliği "küçük farkların narsizmini" (kendi kendilerine âşık olmalarını) yansıtırken, "başka bakımlardan birbirlerine benzeyen insanlar arasında, yabancılaşma ya da husumet duygularının temelini oluşturan, tam da böyle küçük farklardır."

Pierre Bourdieu'nün dilinde, bu "ayrımlama" arayışını örneklendirmektedir. Britanyalı antropolog Anthony Cohen'in dilinde de, "cemaatin/topluluğun simgesel inşası"nı açığa vurmaktadır.[10]

Monarşinin İnşası

1990'lı yıllarda yayımlanan Rusya, Japonya ve Fransa üstüne üç inceleme, siyasal alanda temsil-etme'den (tasavvurdan) inşaya kayışı aydınlatmaya yarayabilir.

Richard Wortman'ın *Scenarios of Power* (1995) kitabı, Rus monarşisinin oluşmasında efsane ve törenin (mit ve ritüel) oynadığı rolü araştırmaktadır. Geertz'den Bakhtin'e değin kültür kuramından yararlanan yazar, Goffman'a herhangi bir gönderme yapmamakla birlikte, en azından sarayda ve çevresinde, her şeyi bir tiyatro olarak görmek gibi Goffmanesk bir duyarlık göstermektedir. Bu kitabın merkezinde "senaryo" fikri vardır: Fetih, evcillik, hanedan, aydınlanma, dostluk, mutluluk, alçakgönüllülük, aşk, ulusallık ve reform senaryoları. Taç-giyme, evlilik, cenaze, dinsel ve askerî geçit resimleri, hep iktidarın onaylanması ya da ulusal birlik gösterileri olarak görülmektedir.

Takashi Fujitani'nin *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan* (1996) kitabı, Japonya'da 1868'deki emperyal (Meiji) restorasyonundan sonra geleneğin icadıyla ilgilidir. Yazar, o dönemde, sıradan halkı "ulusal topluluk kültürü"ne katmanın ve onlarda imparatorun bakışları altında oldukları bilincini yaratmak siyasetinin bir parçası olarak, "Japonya'nın yönetici seçkinlerinin o vakte kadar görülmedik bir canlılıkla ulusal törenleri icat ettiklerini, canlandırdıklarını, yönlendirdiklerini ve yüreklendirdiklerini" savunmaktadır.

---

10 Anton Blok, "The Narcissism of Minor Differences" (1998; yeniden basımı: *Honour and Violence* (Cambridge, 2001) içinde, 115-31); Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (Chichester, 1985).

İmparator ailesinin gezileri, düğün ve cenazelere katılmaları, taşra illerini ziyaretleri dolayısıyla yapılan gösterişli geçiş törenleri özellikle önemliydi. Fujitani, bu geçişlerin herhangi bir efsane ya da ideoloji aktardıkları için değil, "düpedüz kendi debdebe ve parlaklıklarıyla iktidar ürettiği"ni ileri sürüyor. Rusya'da olduğu gibi, burada da İngiliz faytonları türünden egzotik yabancı öğelerin kullanılması bu etkiyi arttırmaktaydı. Fujitani, halkın imparatora bakmaktan korktuğunu, ama onun kendilerini seyrettiğinin bilincinde olduğunu kaydederek "imparatorluk bakışı"nı tartışmaktadır.

Teker teker tarihçilerin toplumsal gerçeğin söylemsel inşası konusunda nerede durdukları her zaman açık-seçik değildir. Bu sebepledir ki, kitaplarımdan birinde *The Fabrication of Louis XIV*'i (*14. Louis'nin İmali*, 1992) tartışmayı seçtim. Rus çarlarında olduğu gibi, Louis'de de, gündelik yaşamının çoğunun törenleştirildiğini, hatta tiyatrolaştırıldığını görüyoruz. Kralın günlük yatağından kalkışı ve yatağına gidişi, *lever* ve *coucher*'si bir tür bale olarak örgütlenmişti (Louis'nin sevdiği, bazen de icra ettiği bir sanat). Çeşitli resmiyet derecelerindeki kraliyet yemeklerine de, seçilmiş bir seyirci topluluğu önünde icra edilen oyunlar diye bakılabilir. Bunlar, Wortman'ın anlamında "senaryolar"dı.

"Daireler" *(les appartements)* diye bilinen kurumu ele alalım. 1682 yılında Versailles'a taşınmasından sonra, Louis sarayının bazı odalarını bilardo ve iskambil oynamak, sohbet etmek ve serinletici bir şeyler içmek için haftada üç kez soylulara açtı. Bu yeniliğin bir amacı da, Versailles'a bir miktar resmiyetten uzak bir samimiyet getirmekti. Oysa, bu buluşmalara "tören" demek güçtür, çünkü hepsi bir mesaj iletmek üzere tasarlanmıştı. Bunlar, uyrukların krala erişebilir olduklarını bildirmenin bir aracıydı (madalya bastırmak da aynı erişebilirliği simgeliyordu). Uygulamada, Louis çok geçmeden ortaya çıkmaktan vazgeçti, ama erişebilirlik tiyatrosu uzun bir süre devam etti.

Kralın günlük yaşamının tam ne kadarını "tören" başlığı altında sayılabilecek etkinliklerle geçirdiğini söylemek güçtür. Bu sebeple, Louis'nin yaşamını incelemek, o kavramın hem değerini hem de sınırlarını düşünmek için bir fırsat oluşturuyor. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, töreni ayrı bir eylem sınıfı olarak betimlemektense, çeşitli etkinliklere az ya da çok törenselleşmiş (az ya da çok klişeleşmiş, az ya da çok simgeleşmiş) diye bakmak daha aydınlatıcı olabilir.[11] Ne de olsa, çağdaş gözlemciler kralın jestlerini bile prova ettiğini iddia etmektedirler.

Versailles'daki gündelik yaşamın çözümlenmesinde, Goffman'ın çalışması (bkz. s. 56) bir kez daha değerini göstermektedir. Kral, sarayın "ön cepheleri"nde bulunduğu her zaman sahnedeydi. Üstelik, kralın çalışma odası ya da *cabinet*'si de, "kulis" diye nitelenebilir. Kral burada, (herkesin bildiği, ama uluorta söyleyemediği gibi) kendisinin bir zamanlar metresi, sonra da karısı olan Madame de Maintenon ile birlikte oturuyordu. Arka bölgeden ön cepheye geçişini yönetmesinin, kralın özel alandan kamusal alana geçerken kendisini nasıl toplayarak saygın görünmeye çalıştığını anlatan canlı bir çağdaş tasviri günümüze kalmıştır. Böylelikle kral kendisinin, monarşinin iktidarını sürdürmesine yardım eden ideal bir imgesinin yaratılmasına katkıda bulunmaktaydı.

Kendisini böyle sunmasının yanı sıra, Louis birçok heykelde, tabloda, gravürde, ayrıca da şiirlerde, tarihlerde ve (resmî *Gazette* dahil) süreli yayınlarda tasvir edilmekteydi. Bu resimler ve diğer nesneler, tarihçilerin –19. yüzyıl sonlarında reklâmcılığın yükselişi bizi imge-bilinçli hale getireli bilim adamlarını ilgilendiren bir konu haline gelen– eskiden kralın kamusal "imge"si denilen şey hakkında yazılar yazmalarını olanaklı kılmıştır.

Ben XIV. Louis'nin imali demeyi, onun imgesinin imali de-

11 Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York, 1992).

meye yeğlerken, bunu yalnızca daha kısa başlık daha dramatik durduğu için değil, aynı zamanda kralın, içinde kendi rolünü –bir İsveçli tarihçinin Kral III. Gustav üstüne incelemesinde dediği gibi– "büyük rol"ü,[12] oynadığı oyunlarla durmadan yaratıldığını ya da yeniden-yaratıldığını vurgulamak için yaptım. Performansları ve o performansların temsil (tasavvur) edilmeleri –temsil-etmelerin temsil-edilmeleri (tasavvurların tasavvurları)– Louis'yi farklı seyircileri için görünür hale sokmuştur: Soyluları, halkı, yabancı saraylar ve hatta daha sonraki kuşaklar için. Bu temsil-etmeler (tasavvurlar), siyasal durumu etkilemeleri anlamında gerçeklik olmuştur. Bununla birlikte, onlar tek gerçeklik değildi. Bazı çağdaşları, (örneğin kralın bir savaşçı olarak göründüğü) kamusal imgesiyle, (savaş alanından uzak kalmayı yeğleyen) fiilî davranışları arasındaki tutarsızlıkların farkında olduklarını kaydetmişlerdir.

İnşacılık bağlamında, kitabıma karşı çıkan tepkilere bakmak ilginç olabilir. Bazı geleneksel tarihçiler, kralın güttüğü siyasetleri tartışmak yerine, Louis'nin imgesini, tamamıyla bu konuya ayrılmış bir kitap yazacak kadar ciddiye almama şaşırdılar. Öte yandan, kimi post-modern okuyucular da, metnin dışında bir şey, temsil-etmeler/tasavvurlar ötesinde gerçek bir birey olduğunu ileri sürmemden mutsuzluk duydular. Bugünlerde, kültür tarihçileri ip cambazları gibi yürümek zorunda kalıyorlar.

Bireysel Kimliklerin İnşası

Kimlik siyasetlerinin birçok ülkede başlıca sorunlardan biri olduğu bir çağda, YKT'nde kimlik inşasının önemli bir konu olmasının şaşılacak bir yanı yoktur. Kişisel belgelere, ya da Hollandalıların dediği gibi "ben-belgeleri"ne gitgide artan bir ilgi vardır. Bunlar, birinci tekil şahıs olarak yazılan metinlerdir: ister mek-

12 Erik Lönnroth, *Den Stora Rollen: kung Gustav III spelad af honom sjaelv* (Stockholm, 1986).

tuplar, ister daha önce değindiğimiz (bkz. s. 87) seyahatnameler, günlükler, özyaşamöyküleri biçiminde olsunlar. Zenaatçıların, örneğin, tenekecilerin, terzilerin, ayakkabı tamircilerinin ya da Fransız Devrimi sırasında tuttuğu kayda değer anıları Daniel Roche tarafından keşfedilen Parisli Jacques-Louis Ménétra gibi camcıların otobiyografileri de bunların arasındadır.[13]

Bu belgelerin belâgati –"kimlik retoriği"– ile gittikçe daha çok ilgileniliyor. Örneğin, mektuplar çağa, yazarın toplumsal konumuna ve yazılan mektubun türüne (eşitler arasında bildik mektuplar, bir astın üstünden bir şey dileyen mektubu olduğuna vb.) göre değişen uylaşımlar uyarınca yazılmıştır.

Örneğin, Natalie Davis *Fiction in the Archives* (1987) kitabında, "16. Yüzyıl Fransasında Af Öyküleri ve Anlatıcıları" dediği şeyi incelemiştir. Bu "kızgınlık"la işlenen cinayet, kendini savunma vb. öykülerinde ve krala –muhtemelen müvekkilleri adına avukatlar tarafından– yazılan af dilekçelerinde Davis'in dikkatini çeken, bu belgelerin "kurgusal" yanlarıdır. Kendi açıklamasına göre, "'Kurgusal' demekle kastım, uydurulmuş öğeler değil, [Latince] *fingere* kökünün içerdiği biçimlendirme, şekil verme, kalıplama gibi geniş anlamlardır: Bir anlatının çatılması."

Af öykülerinde olduğu gibi, özyaşamöyküleri hakkındaki "bunlar ya doğruyu söylüyordur ya da yalan" biçimindeki geleneksel görüşün yerini, yavaş yavaş belirli bir kültürde kendini sunma için geçerli olan uylaşım ya da kuralları hesaba katan daha incelikli yaklaşımlar aldı: (şerefli soylu, erdemli eş [karı] ya da esinli sanatçı gibi) belli rollerin terimleriyle benliğin algılanması ve (örneğin yoksulluktan zenginliğe ya da günahkârın tövbesi yahut din değiştirme gibi) belli olay-örüntüleri terimleriyle yaşamların algılanması göz önünde tutulur oldu.

Bu yaklaşımın erken bir örneği, William Tindall'in *John*

13 James S. Amelang, *The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe* (Stanford, 1998).

Bunyan, Mechanick Preacher (1934) kitabıdır. Tindall, yazarın edebî ustalığı dışında her bakımdan zenaatçiler ya da "makinistler" için tipik olan Bunyan'ın *Grace Abounding to the Chief of Sinners*'ini 1930'ların üslûbuyla işlemişti. Ama Tindall *Grace Abounding*'i ayrıca özel bir edebiyat türü, "coşkulu özyaşamöyküsü" olarak tanımlamıştı; 17. yüzyıl ortalarında İngiltere'de ortaya çıkan ve Vaftizciler ve Quakerler gibi köktenci Protestan tarikatlarla ilişkili olan mezhep değiştirme anlatılarının bir örneği.

Bu türün yapıtları, model olarak Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ını ya da *Resullerin [Havarilerin] İşleri* kitabında aktarıldığı haliyle Aziz Pavlos'un yaşamını izliyorlardı: Günahkârlık yaşamı vurgulandıktan sonra dramatik bir dine-gönül-verme olayının anlatısı gelmekteydi. Tindall türün "uylaşımları"nı, "seçme, vurgulama ve düzenleme kalıpları"nı ve "yeniden türetmenin katı formülleri"ni tartışmakta, bu nasıl-yazılması-gerekir kurallarının sözel bir ortamda, bir araya gelme durumunda nasıl doğduğunu belirtmektedir.

Benzer bir biçimde, bazı bilgince hazırlanmış yaşamöyküleri öznelerinin kendilerini-temsil-etmeleri ya da kendilerini-şekillendirmeleri üstünde odaklaşmışlardır. Stephen Greenblatt'ın önce *Sir Walter Raleigh: The Renaissance Man and his Roles* (1973), sonra da daha ünlü olan *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare* (1980) kitaplarında yaptığı, budur. Felipe Fernandez-Armesto'nun *Columbus*'u (1991), büyük kâşifin bütün ömrü boyunca kendini-yükseltme ve kendini-ilerletme yönündeki kaygılarını vurgulamakla daha önceki biyografilerden ayrılmaktadır. Bu çalışma, Columbus'un alçakgönüllülük gösterilerinde bile "teşhircilik" ettiğini ve "garip bir biçimde önceden iyi hazırlanmış" bir rol oynadığını anlatıyor.

Yine, bu yakınlarda İrlandalı tarihçi Roy Foster'in yazdığı bir William Butler Yeats biyografisi, ozanın kendisini sunuşunu bir hayli vurgulamaktadır; örneğin giysileri (siyah pelerini ve

sombrero şapkası), teatral jestleri, konuşma biçemi, daha doğrusu şiirlerini dinleyiciler önünde belli bir entonasyonla okuması, kitaplarının kapağına basılan portreleriyle ilgilenmesi, kaleme aldığı özyaşamöyküleri ve nihayet, bir çağdaşının 1915'te dediği gibi, Yeats'in "kendi etrafında bir efsane yaratma" merakı. Richard Ellman'ın daha önce yaptığı bir çalışmada da, yazarın Yeats'in "pozları" ve "maskeleri" dediği şeyler vurgulanmıştı.[14]

Tarihçiler aynı zamanda insanları kendileri için farklı kimlikler edinme ya da inşa etme etmeyi deneme eylemlerinde "olmadıkları bir şey imişler gibi 'geçinme' – beyaz geçinme, adam geçinme, yukarı sınıftan biri geçinme vb. durumunda" yakalamaya da gitgide çoğalan bir ilgi göstermişlerdir. Erkek gibi giyinerek keşfedilinceye kadar orduda ya da donanmada hizmet eden kadınlar üstüne iyi bilinen birtakım örnekler, kadın tarihi kadar, güncel kimlik ve kimliğin esnekliğine dair düşünceler bağlamında yeni bir anlam kazanmıştır.[15]

Bu açıdan bilim adamlarının dikkat odağına giren küçük bir figür, İngiltere'ye gelip de kendisine Formosa'nın yerlisi süsü vermeye kalkışıncaya kadar birçok yaşam-çizgisi uydurmayı deneyen George Psalmanazar adlı bir Fransızdır. Bir sahtekâr olarak maskesi düşürülmeden önce, 1704 yılında adanın ayrıntılı bir betimlemesini yayımlamıştı. Yeni bir araştırma, Psalmanazar'ın "birçok rollar oynadığı"nı vurgulamaktadır: "Japondu, Formosalıydı, Fransızdı, Hollandalıydı, Yahudiydi, öğrenciydi, serseriydi *(picaro)*, mülteci, asker, dönme, polemikçi, hilekâr, bilgin, gaspçı, girişimci, tövbekâr, örnek insan ve saygın bir yaşlı."[16]

---

14 Roy Foster, *W.B. Yeats* (Oxford, 1997), 90, 100, 141, 345, 373, 492, 512, 515, 526-28. Karş. Richard Ellman, *Yeats: The Man and the Masks* (1949).

15 Rudolf M.Dekker ve Lotte van de Pol, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe* (1989); Elaine K.Ginsberg (der.), *The Passing and the Fictions of Identity* (Durham, NC, 1996).

16 Richard M.Swiderski, *The False Formosan: George Psalmanazar and the Eighteenth Century Experiment of Identitiy* (San Francisco, 1991), 252.

PERFORMANSLAR (İCRALAR) VE FIRSATLAR

Psalmanazar yetenekli bir icracı sayılabilir ve yakın zamanlarda onun yaşamına duyulan ilgi de, kültür tarihindeki "performans sapması"nın bir belirtisi olabilir. 1950'li ve 60'lı yıllarda tiyatro modelinin önem kazandığına yukarıda işaret etmiştik (bkz. s. 53-54). 1970'lerden itibaren ise bu modelin kullanılmasında yavaş, incelikli, ortaklaşa bir kayma olmuştur.

Kültür Tarihini İcra Etmek

Başka disiplinlerde çalışan meslektaşları gibi tarihçiler de, toplumsal "senaryo" kavramından toplumsal "performans" (*icra*) kavramına doğru kaymışlardır. Bu terime, ilkin 1970'lerde dedikodu ve tören üstünde çalışan antropologlar tarafından kuramsal bir önem kazandırılmıştır. Az sonra, bir başka antropolog olan Marshall Sahlins kültürün "performatifler"i gerçekleştiren bir reçeteler dizisi olarak anlaşılması gibi daha genel bir fikri ortaya attı; bu terimi, "bu gemiye falan adını veriyorum" ya da (evlenirken söylenen) "kabul ediyorum" türünden, durumları betimlemekten çok, bir şeyleri gerçekleştiren söz edimlerini inceleyen İngiliz filozofu John Austin'den ödünç almıştı.[17]

Siyasal düşünceler tarihi bu açıdan yeni baştan yazılmıştır; başlıca da, Quentin Skinner tarafından. Onun *Foundations of Modern Political Thought* (1978) yapıtı, yazarların kitaplarını yazarken neleri tartıştıklarını, savlarının "Austin'in onların 'telâffuz dışı (*illocutionary*) güçleri' dediği" özlerini incelemektedir. Siyasal, toplumsal ve düşünsel bir bağlamda eylemler olarak sözcüklerin üstünde odaklanmakla, Skinner "gerçek bir tarihsel niteliği olan bir siyasal kuramlar tarihi"ne katkıda bulunmuştur.[18]

---

17 Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago, 1985) [Türkçesi: C.Hakan Arslan, *Tarih Adaları* (Dost Kitabevi, 1998)]; John Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962).

18 Tarihçiler ve söz edimleri için bkz. James Tully (der.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Cambridge, 1988) ve Maria Lucia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002), 212-40.

Fransa dışında az bilinen bir örnek de, Christian Jouhaud'un *Mazarinades*'ıdır (1985); bu yapıt, 17. yüzyıl ortasında kardinal Mazarin rejimine karşı yöneltilmiş beş yüz küsur risale üstüne bir incelemedir. Jouhaud bazı öncellerinin bu risalelere yaptığı istatistiksel yaklaşımı (bkz. s. 32) reddettiği gibi, *Mazarinades*'a zamanın kamuoyunun edilgen "yansımalar"ı diye bakan yaklaşımlara da karşı çıkmıştır. Kendi deyişiyle, söylemlerinin "akışkanlığı", bu kaygan metinlere geleneksel tarzda yaklaşmayı olanaksız kılmaktadır. Onun yerine, yazar, tıpkı Austin ve Skinner gibi, "bu yazı ne *yapıyor*" diye sormakta ve risaleleri eylemler, stratejileri, taktikleri, sahnelenmeleri (*mise-en-scène*), alımlanmaları ve etkililikleri açısından tartışılmaya değecek metinler olarak sunmaktadır.

Resmî şenlikler performans (icra) açısından çözümlenmeye besbelli daha yatkındırlar ve gerçekten de, Kraliçe II. Elizabeth'in taç giyme şenlikleri "bir oydaşma icrası" olarak yorumlanmış, Venezuela'daki halk şenliklerineyse milliyetçilik icraları olarak bakılmıştır. Anma törenlerine de tarih ya da bellek performansları denilmektedir. Bir zamanlar ancak uzmanların alanı olan dans tarihini, şimdi kültür tarihçileri ciddiye alıyor ve siyaset ve toplumla ilişkisini tartışıyorlar.[19]

Bu kavram, örneğin kavmiyetin, toplumsal cinsiyetin, onurun, saraylılığın, soyluluğun ya da köleliğin icrası terimleriyle gündelik yaşam çözümlemelerinde de kullanılmaktadır. Nitekim, Michael Herzfeld'in Girit'teki bir köyün etnografyası üstüne yaptığı inceleme, kahvehaneyi -örneğin, hemen her hareketin saldır-

19 Gilliam McIntosh, *The Force of Culture: Unionist Identities in 20th Century Ireland* (Cork, 1999), 103-43; David M.Guss, *The Festive State: Ethnicity and Nationalism as Cultural Performance* (Berkeley, 2000), 24-59; Neil Jarman, *Material Conflicts* (Oxford, 1997), 1-21; Rudolf Brown ve David Gugerli, *Macht des Tanzes - Tanz der Maechtigen: Hoffeste und Herrschaftszereminiell, 1550-1914* (Munich, 1993); Audrée-Isabelle Tardif, "Social Dancing in England 1660-1815", Cambridge'te 2002'de tamamlanmış doktora tezi.

gan jestlerle yapıldığı, özellikle kâğıt atılırken sıkılmış yumrukların masaya vurulduğu iskambil oyunu gibi- törenselleştirilmiş saldırılar aracılığıyla erkeklik performansının ortaya konulduğu bir sahne olarak göstermiştir.[20]

Kölelerin efendilerine itaat etme gösterileri, icralar, "mış gibi yapma"lar, abartmalar olarak (bkz. s. 57) yorumlanmıştır. İşçi sınıfının saygı göstermelerine de benzer gözlerle bakılmıştır. Öte yandan, antropolog James Scott'un dediği gibi, "Nasıl boyun eğme inandırıcı bir alçakgönüllülük ve saygı icrası gerektiriyorsa, başatlık/hâkimiyet de inandırıcı bir kibir ve efendilik icrası gerektiriyor gibidir."[21]

Dilbilimciler de, dilin kimlikleri ifade etmek kadar onları yarattığı ya da yaratılmalarına yardım ettiği gerçeğini vurgulamak amacıyla "kimlik edimleri"nden söz etmektedirler. Eğretileme (metafor) icrasına büyüyen bir ilgi vardır. Örneğin, yerleri süpürmek, iç düzenin simgesi işlevini görebilir. Etnik temizleme de, arılık/saflık eğretilemesinin yerine getirilmesi olarak görülebilir.[22]

"İcra" terimi, yapılara ya da meydanlara sahneler diyen daha eski bir fikrin geliştirilmesiyle, mimariye bile uygulanmıştır. Roma'daki San Pietro Meydanı'nı inşa ettiren Papa VII. Alessandros zamanında, meydan bir "tiyatro" olarak betimlenmişti. Mimarlık ortaklaşa bir sanattır: Hazırlanan plan, yapı ustalarının doğaçlama yapmalarına olanak veren bir tür senaryo sayılabilir.[23]

---

20 Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood* (Princeton, 1985), 51, 155.

21 James S.Scott, *Domination and the Arts of Renaissance* (New Haven, 1990), 11. Bu kitap, kamusal icralarla özel tutumlar arasındaki ayrılık ("saklı tutanaklar") üstünde durmaktadır.

22 Robert Le Page ve Andrée Tabouret-Keller, *Acts of Identity* (Cambridge, 1985); James Fernandez, "The Performance of Ritual Metaphors", J.David Sapir ve J.Christopher Crocker (der.), *The Social Use of Metaphor* (Philadelphia, 1977) içinde: 1-31.

23 Richard Krautheimer, *The Rome of Alexander VII* (Princeton, 1985), 4-6; Christopher Heuer, "The City Rehearsed: Hans Vredemann de Vries and the Performance of Architecture", Berkeley'de hazırlanmakta olan doktora tezi.

Performans kavramının yükselişinin anlamı nedir? Önemli olan, neyin reddedildiğidir. Değişmez bir kültür kuralı anlayışı gitmekte ve yerine doğaçlama fikri gelmektedir. Bu yaklaşım değişikliğini başlatanların öncülerinden olan Pierre Bourdieu, -kendisi "icra/performans" terimini hiç kullanmamış olsa bile- yapısalcıların bir kurallar sistemi şeklindeki kültür anlayışını fazla katı bulduğu için, ona tepki olarak "*habitus*" (âdet) kavramını (düzenlenmiş doğaçlama ilkesi) öne sürmüştü.

Edebî anlamda doğaçlama, bir dizi sözel kültür incelemesinde enine boyuna çözümlenmiştir. Bunların en önemlilerinden biri, kültür tarihçileri tarafından pek nadiren tartışılan, ama itiraf etmeliyim ki ilk çıktığında benim üstümde büyük bir etki yaratan bir kitaptır: Albert Lord'un *The Singer of Tales*'i (1960).[24] Lord, Milman'a 1930'lardaki Yugoslavya'ya yaptığı gezide eşlik etmişti. Milman da, *İlyada* ve *Odysseia*'nın sonradan kulaktan dinlenerek kaleme alınmış sözlü kompozisyonlar olduğuna inanan bir Harvard Klasikler Profesörüydü.

Bu varsayımı sınamak için, Parry ile Lord epik ozan ya da şarkıcıların hâlâ meyhanelerde ve kahvehanelerde sanatlarını icra ettiği Bosna'ya gitmişlerdir. Orada yüzlerce destanı banda kaydedip çözümlediler; aynı ozanın "aynı" öyküyü farklı durumlarda uzatıp kısaltarak yahut uyarlayarak farklı anlattığı sonucuna vardılar. Kısacası, ozanlar doğaçlama yapıyorlardı.

Perry ile Lord'un "formüller" ve "temalar" dedikleri bir çerçeve sayesinde, her keresinde saatlerce uzatmak mümkün hale geldi. Bir kere daha, kültürel şemalar üstünde bir vurguyla karşılaşıyoruz, ama bu kere iki ayrı düzeyde. Bir formül, "düz ova boyunca" yahut Homeros'taki "şarap rengi koyuluğunda deniz" gibi yinelenen bir deyiş ya da dizedir. Bir tema ise büyük yazılmış bir formül, bir mektubun gönderilmesi yahut bir kahramanın si-

24 Bu yaklaşımı halk performanslarının incelenmesinde kullanma yolunda bir girişim için bkz. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978), 124-36.

lahlanması gibi yinelenen bir olay anlatısıdır; bu anlatının, ozanın becerisine ya da icrasını yaptığı durumun niteliğine göre, onu işlemesine ya da "süsleme"sine elverişli temel bir yapısı vardır.

Şimdi artık sözellik yazılılığa katılmış, sayısallık da tarih araştırmaları için uygun bir konu haline gelmiş olduğundan, tarihçiler bu türden birçok formül ve temayı yeniden keşfediyor, bir yandan da söylenlere (mitlere), balladlara ve halk masallarına eskisinden daha çok dikkat ediyorlar.[25] Yine de, *The Singer of Tales*'te sunulan çözümlemenin bir eşi daha yapılamamıştır.

1980'lerde performans/icra fikri daha geniş bir anlam kazandı. Törenler ve şenlikler üstüne daha eski incelemeler, on altı ve 17. yüzyıllarda şenliklerin basılı anlatılarının çoğu kez yayımlandığını, hatta bazen olaydan önce yayımlandığını kaydederek, bunların metinleri sıkı sıkıya izlediklerini varsayarlardı. Metinler genellikle resimli olurdu ve bazı bilim adamları, bunlara dayanarak, Panofsky ve başkalarının tabloların ikonografisini çözümledikleri gibi, şenliklerin ikonografisinin de çözümlenebileceğini sanıyorlardı.

Oysa, şenlikler üstüne yakın zamanlarda yapılan incelemeler, "performansın (icranın) hiçbir zaman yapılandan" ya da ifadeden "ibaret olmadığını" vurgulamaktadırlar, çünkü her durumda anlam yeniden yaratılmaktadır. Bilginler şimdi belli bir şenliğin taşıdığı anlamların çokluğunu ve çatışmasını vurgulamak eğilimindeler; örneğin Güney Amerika'da dinsel bir şenlik bazı katılımcıları için Katolik çağrışımlar yaparken, başkaları için geleneksel Afrika dinsel çağrışımları taşımaktadır.

Ortaçağ ve erken Yeniçağ Avrupası tarihçileri, hem dinsel hem dünyevî şenliklerde, cemaatin toplumsal yapısının tasavvur-

25 Erken bir örnek, Robert W.Scribner'in, "Oral Culture and the Diffusion of Reformation Ideas" makalesidir (1984; yeniden basımı kendi kitabı, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* içinde (1990), 49-70). Britanya ile ilgili yeni çalışmaların bir özeti için bkz. Adam Fox ve Daniel Woolf (der.), *The Spoken Word: Oral Culture in Britain 1500-1850* (Manchester, 2003).

ları ya da ete kemiğe bürünmeleri olarak öylesine önemli bir rol oynayan resmi geçitleri sık sık tartışmışlardır. Ancak böyle yaparken, bu gibi konularda tam bir oydaşma (mutabakat) bulunmadığının ve insanların her biri kendisinin başkasından önde gelme hakkından emin olarak, cemaat içindeki yerleri hakkında bağdaşmayacak görüşler taşıdıkları için en ciddi durumlarda yumruk yumruğa gelinebildiğinin farkında olunmalıdır.

Dolayısıyla, yeni vurgu neyin yanlış gittiği, senaryodan nasıl sapıldığı üstündedir. İdamlar üstüne bir incelemede, örneğin, Thomas Laqueur, Foucault'yu ve başkalarını "yargısal dramaturji" dediği şey üstünde ısrar ettikleri için eleştirmekte ve dikkatini kalabalığın tepkileri ve "çok daha akışkan bir tiyatro" ortaya koyan "beklenmedik dönüşler" üstünde yoğunlaştırmaktadır.[26]

Yine, Rönesans Roması'nda Paris de Grassis adlı bir papalık tören yöneticisinin günlüklerinin günümüze erişmesi, papalık törenlerinde ne olması gerektiğinin yanı sıra gerçekte ne olduğuna da göz atmamızı olanaklı kılmaktadır. Örneğin, Grassis geçit resminde yürümek şöyle dursun, uzun süre ayakta durmakta ya da diz çökmekte zorlanan yaşlı kardinallerle uğraşmak durumunda kalmıştır. Daha da kötüsü, o sıra papa olan II. Julius'un nikris (gut) hastalığı vardı; bu yüzden âyinin gerektirdiği her zaman eğilemiyordu. Resmî giyinmeyi de sevmezdi ve bazen etiket gereği boynuna atkısını alması gerektiği halde, onsuz ortaya çıkıyordu. Bir keresinde tören yöneticisi ona bundan sonra ne yapması gerektiğini söyleyince, "papa gülümsedi ve işleri basitçe, kendi bildiği gibi yapmak istediğini söyledi."[27]

---

26 Thomas W.Laqueur, "Crowds, Carnival and the State in English Executions, 1604-1868", A.Lee Beier ve David Cannadine (der.), *The First Modern Society* (Oxford, 1989) içinde: 305-55.

27 Peter Burke, *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987), 176-77; günlüklerden birkaç ayrıntı ekledim.

Vesilecilik'in (Occasionalism) Yükselişi

Geçen ayrımda tartışılan, icra ya da performans-olarak-yaşam üstüne incelemeler, insan bilimlerinin birbiri ardından birçok alanındaki bilim adamlarının uygulamalarında sessiz bir devrime tanıklık ettiğimizi düşündürmektedir. Bu eğilime "*occasionalism*" adını vermekle, aslında Kant'ın Malebranche gibi geç dönem Kartezyenleri için kullandığı bir felsefe terimini kültür tarihçilerinin gereksinimlerine uyarlamayı öneriyorum.

Görmüş olduğumuz üzere, aynı tören ya da öykü farklı durumlarda değişiklik gösterir, saygı ifadesiyse ancak efendi baktığı sürece takınılır. Bu gibi örneklerden genelleyerek, farklı durumlarda (anlarda, yerlerde) ya da farklı konumlarda, farklı insanların önünde aynı kişinin farklı davrandığını söyleyebiliriz.

Benim "occasionalism" dediğim şey, toplumsal belirlenimcilikten bireysel özgürlüğe tam bir kayma değilse bile, en azından, kurallara bağlı kalarak sabit tepkiler fikrinden "Chicagolu sosyolog William I. Thomas'ın meşhur ettiği bir deyişle" "durumun tanımı"na ya da "mantığı"na göre esnek yanıtlar verme anlayışına doğru harekettir. Bir başka Chicagolu sosyolog olan Erving Goffman'ın kendini-sunma üstüne çalışması (bkz. s. 56), bu eğilimin en canlı örneklerinden birini oluşturuyor. 1950'li yıllarda bu *occasionalist* yaklaşım, başat toplumsal ve tarihsel çözümleme biçimlerine aykırı düşüyordu. Son birkaç yıldaysa, tersine, onunla her yerde, en çeşitli bağlam ve alanlarda karşılaşılıyor.

Örneğin dil konusunda, tarihçiler toplumsal-dilbilimcilerden çift-dilli insanların hangi durumlarda bir dilden ötekine geçtiklerini, bazılarının da siyaset konuşmak için "yüksek" dil türünü, futboldan söz etmek içinse "aşağı" türü kullanarak "*diglossia*" uyguladıklarını incelemeyi öğreniyorlar.

Çift-dillilik, "çift-kültürlülük" denilebilecek daha genel bir görüngünün bir örneğidir. Bizler elyazısının bireysel kişiliğin bir

anlatımı olduğunu düşünmek eğilimindeyizdir. Oysa, örneğin 16. yüzyıl Fransası'nda aynı kişinin elyazısı duruma göre biçem değiştirebiliyordu. Belirli elyazısı biçemleri –saray yazısı, kâtip yazısı, tüccar yazısı vb.– hesap tutmak ya da arkadaşlara mektup yazmak gibi belirli işlevlere göre kullanılmaktaydı. Erken Yeniçağ Macaristanı'nda bir bireyin bazı durumlarda imzasını attığı bazı durumlardaysa bir çarpı işareti yapmakla yetindiğinin örnekleri bulunmuştur.

Sanat tarihçileri de, biçemi (üslûp) dönemlere ya da bireylere göre olduğu kadar durumlarla ilişkisi içinde düşünmeye başlıyorlar. Örneğin, Rönesans araştırıcıları, Pisanello ya da Veit Stoss gibi ressam ve heykelcilerin yapıtlarında Gotikten klasiğe –ve yine gerisin geriye– kaymaların türün (janr) ya da patronun siparişine göre olduğunu yazmaktadırlar.[28]

Benzer bir gözlem de, 1939'da Norbert Elias'ın klasik çalışmasında (bkz. s. 14-15) sunulan uygarlaşma süreci hakkında da yapılabilir. Diyelim, mizah tarihi konusunda, Elias'ın savlarının sorunlu olan yanı, 17. ve 18. yüzyıllarda yukarı sınıf üyelerinin belli birtakım şakalara alenen ya da kadın-erkek bir arada karışık bulundukları durumlarda "kendilerini tutup" gülmez oldukları halde, bu şakalara başka yerlerde gülmeye devam etmeleridir. Yukarı sınıf üyeleri, özellikle de kadınlar başka gruplardan insanların onları görebildiği ve işitebildiği zamanlarda, kendi yüksek toplumsal statülerinin onları, "aşağı" şakalardan hoşlandıklarını belli etmemeleri gerektirdiğini hissediyor olmalılardı. Öte yandan, sigara içtikleri odada bu hanımlar olmayınca, Victoria dönemi beyleri aynı şakalardan hazzetmeye devam etmekteydiler. Erkeklerin yokluğunda kadınlar da aynı şeyi yapabilirlerdi.

---

28 Thomas Kaufmann, *Court, Cloister and City: The Art and Culture of Central Europe, 1450-1800* (1995), özellikle 57-73, 89-92.

YAPISÖKÜM (DECONSTRUCTION)

Bugün bazı bilim adamlarına önceki tarihçi kuşaklarının safdil gerçekçiliği gibi görünen şey abartılmamalıdır. Onların kimileri, tarihçilerin toplumsal kategoriler inşa etmekte oynadıkları etkin rolünün pekalâ bilincindeydiler. Örneğin, 1880'lerde Frederick William Maitland bir keresinde şöyle demişti: "Bir sınavda İngiltere'ye feodal sistemi kimin getirdiği sorulunca, buna, doğru dürüst açıklanması koşuluyla, Henry Spelman'dır (Ortaçağ hukuku tarihi çalışan bir 17. yüzyıl bilgini) demek çok iyi bir yanıt olurdu."[29]

Fransız tarihçi Lucien Febvre de, nasıl "her çağ kendi tarihsel geçmiş tasavvurunu zihinsel olarak imal ediyorsa" (*chaque époque se fabrique mentalement sa représentation du passé historique*), "bizim babalarımız da kendi Rönesanslarını imal etmişlerdir" diye yazmıştı.[30] Benzer bir biçimde, tarihçiler bu terimin nesnel bir betimleme olmaktan çok değerlerin geçmişe yansıtılması olduğunun bilincinde bulunduklarını göstermek için "Rönesans efsanesi" deyimini kullanmaktadırlar.

Başka bilginler de, tarihle söylen (mit) arasındaki ilişkinin farkındaydılar. Francis Cornford'un Thukydides'in tarihindeki "söylen"in (mit) çözümlenmesini yapan ve onun yapıtıyla Yunan tragedyaları arasındaki benzerlikleri irdeleyen *Thucydides Mythistoricus* (1907) kitabı, Hayden White'ın *Metahistory*'sinden (1973; bkz. yukarıda s. 114) ve bazen "*mythistory*"den söz eden başka incelemelerden neredeyse yetmiş yıl önce yayımlanmıştı.

Uluslar da her zaman değişmez sayılmamışlardır. Americo Castro'nun ünlü *Structure of Spanish History* kitabının (1948) ilk cümlesi, "bir ülke sabit bir varlık değildir" der. Sonra da yazar, fikrini şöyle açıklar: "başka herhangi bir ulus gibi, İspan-

29 F.W.Maitland, *The Constitutional History of England* (1888; ölümünden sonraki basımı, Cambridge, 1908), 142.

30 L.Febvre, *Life in Renaissance France* (1925; İngilizce çevirisi, Cambridge, MA, 1977).

ya'nın da kendi kendine icat etmek ve varoluşu süresince devam ettirmek zorunda olduğu sorunsal bir 'teb'ası' vardır."

Meksikalı tarihçi Edmondo O'Gorman'ın *The Invention of America* kitabı 1958'de çıkmıştı. O zaman, bu yazarın keşfin dördüncü bir kıt'a fikrinden daha az önemli olduğunu savunması insanlara garip gelmiştir, ama artık neredeyse beylikleşmiş durumda.

Böyle olmakla birlikte, günümüzde inşa düşüncesi bir hayli ileriye götürülmüştür. Fransız antropologu Jean-Loup Amselle Afrika'da kimlik konusunu araştırdığı *Mestizo Logic* (1990) yapıtında, Fulani ya da Bambara'nın kabileler, hatta etnik gruplar sayılmamaları gerektiğini, onlara bir "dönüşümler sistemi"nin parçaları gözüyle bakılmasının doğru olacağını ileri sürmektedir. Anlatmak istediği, bu gruplar arasında keskin kültürel sınırlar bulunmadığı, bireylerin akışkan veya çoklu kimlikleriyle, kendilerini koşullara göre farklı "başkaları"ndan ayırdıklarıdır. Kimlik sürekli olarak yeniden-inşa ya da müzakere edilmektedir.

Kültürleri ya da toplumsal grupları türdeş yapıda ve dış dünyadan kesin çizgilerle ayrılmış olarak düşünen basit görüşe karşı inşacı tepki, sağlıklı, iyi bir şeydir. Amselle'in ve başkalarının "özcülük" *(essentialism)* diye yaptıkları eleştirilerin, yalnızca Fulani'ye ya da burjuvazi gibi sınıflara değil, Rönesans yahut Reformasyon, Romantiklik ya da İzlenimcilik gibi hareket ve dönemlere de uygulanması faydalı olur. Yine de, kültürel inşa fikri henüz çözülmüş olmaktan çok uzak birtakım sorunları ortaya çıkarmıştır; özellikle de üç sorun: İnşayı kim yapıyor? Hangi sınırlamalar içinde? Hangi malzemeden?

Declan Kiberd, *Inventing Ireland* (1996) adlı kitabının başında, yurtdışına göçen İrlandalıların bir İrlanda ulusu fikrine orantısız bir katkı yaptıklarını, İngilizlerin de inşa işine "yardım ettikleri"ni kaydederek, "İrlanda'yı kim icat etti?" diye soruyor. "Doğu" *(Orient)* konusunda, Batı'nın onu kendi karşıtı olarak

inşa ettiği yeterince açıktır, ama bu inşada çeşitli Batılı türlerinin –gezgin, bilgin, misyoner, bürokrat vb.– görece önemi sorunu hâlâ çözülememiştir.

Bireysel ve ortaklaşa (kolektif) icadın göreli önemi ve ortaklaşa yaratıcılığın hangi yollardan –örneğin, yaratıcı alımlamayla– işlediği soruları da öyle kalmaktadır.

İkinci bir sorun, inşa süreci üstünde varolabilecek kültürel ya da toplumsal sınırlamalarla ilgilidir. Herhangi bir zamanda her şeyin tasarlanabileceği elbette doğru değildir; diyelim bir grup İspanyol-Amerikalının İspanya'dan bağımsızlıklarını kazandıktan sonra herhangi bir tür Arjantin icat etmekte özgür oldukları söylenemez. Kültürel inşa düşüncesi, ekonomik ve toplumsal belirlenimciliğe karşı sağlıklı bir tepkinin bir parçası olarak gelişmiştir, ama aşırı tepkiden kaçınmak gereklidir. Tarihçiler, kültürel eğilip bükülebilirliğin (plastisite) sınırlarını ortaya çıkarmalıdırlar; -bir dereceye kadar- değiştirilebilir olmakla birlikte, bu sınırları bazen ekonomik bazen siyasal faktörler koyar, bazen de kültürel gelenekler.

Üçüncü bir sorun, kültürel inşanın malzemesiyle ilgilidir. Bunu hiçlikten *(ex nihilo)* bir yaratma süreci diye görmek, elbette yanlış olur. Nitekim, Eric Hobsbawm daha *The Invention of Tradition*'a yazdığı girişte "eski malzemenin kullanılması"ndan söz etmişti bile. Bu yönde biraz daha ileri gidip, kozmologlardan da bir terim ödünç alarak, geleneksel olarak bir geleneğin aktarımı (ya da Bourdieu'nün deyişiyle, "kültürel yeniden-üretimi") diye nitelenen şeyin daha çok, bir "sürekli yaratma" süreci olduğunu önermek istiyorum. Aktarımcılar ne yaptıklarını her nasıl düşünüyor olsalar da, bir kültürün yeni bir kuşağa geçirilmesi ister istemez bir yeniden-inşa, Lévi Strauss'un *bricolage*, Certeau'nunsa "tekrar kullanma" sürecidir (bkz. s. 111).

Süreci güden, kısmen eski fikirleri yeni koşullara uyarlama gereksinimi, kısmen geleneksel biçimlerle "verilmek istenen" yeni

mesajlar arasındaki gerilimler, kısmen de "geleneğin iç çatışması" denilen şey, insan sorunlarına evrensel çözümler bulma girişimiyle durumun zorunlulukları ya da mantığı arasındaki çatışmadır. Dinsel ya da siyasal hareketlerde, kurucularla izleyiciler arasındaki kaçınılmaz farklar kültürel kutuplaşmalara yol açar. Kurucunun mesajı çoğu kere bulanıktır. Hatta, bazı kimseler kurucuların tam da pek çok insana pek çok şey vaad etmeleri sayesinde başarılı olduklarını söylerler. İzleyiciler kurucunun mesajını yorumlamaya kalkınca, onun içinde saklı çelişkiler açığa çıkar.[31]

Bu süreci daha derinliğine araştırmak, geleceğin ödevidir. Bir sonraki bölümde, kültür tarihinin geleceği sorununu ele alacağız.

31 Benjamin Schwartz, "Some Polarities in Confucian Thought", David Nivison ve Arthur Wright (der.), *Confucianism in Action* (Chicago, 1959) içinde: 50-62; J.C.Heesterman, "India and the Inner Conflict of Tradition" (1973; yeniden basımı: ***The Inner Conflict of Traditions*** (Chicago, 1985), 10-25).

ALTINCI BÖLÜM

Kültürel Dönüşün Ötesi?

"YKT" deyimi, 1980'lerin sonlarında ortaya atıldığı zaman, tıpkı 1910'larda ABD'de "Yeni Tarih"in olduğu gibi, bu iyi bir fikre benziyordu. Ne yazık ki, yenilik hızla kaybolan bir kültür değeridir. Bu "yeni" kültür tarihi de, artık yirmi yaşını geçti. Hatta, bu kitabın sonundaki zaman-dizime sokulmuş yayınlar listesi, otuz yaşından fazla olduğunu düşündürüyor; çünkü gerçek atılım, sloganın icadından on yıl önce, 1970'lerin başlarında gerçekleşmişti. Aynı liste, yenilikçi yapıtlar üretiminin 1980'li yıllarda yüksekken –örneğin, ilk basımları 1988'de yapılan kitapların kapsam ve niteliğine bakın– 1990'larda yavaş yavaş azaldığını göstermektedir. Erken 21. yüzyıl, elinizdeki çalışma da onun bir parçası olmak üzere, bir tanıma, envanter çıkarma ve pekiştirme dönemi gibi duruyor. Ancak, şunu da söylemek gerekir ki, böyle envanter çıkarmalar genellikle bir kültür hareketinin en yaratıcı aşamasından hemen sonra olur.

Buna bir de, YKT'nin ciddi eleştirilere hedef olduğu gerçeğini ekleyin. Bu durumda, acaba daha yeni bir aşamanın zamanı gelmiş midir, yahut bu aşama şimdiden başlamış mıdır sorusundan

kaçınmak imkânsız oluyor. Bundan sonra gelecek aşamanın daha da köktenci bir hareket mi olacağını ya da tersine, tarihin daha geleneksel biçimleriyle bir uzlaşma mı göreceğimizi de sorabiliriz.

Her zamanki gibi, ayrımlar yapmak gerekiyor. Kısa erimli eğilimlerin uzun erimli olanlardan ayrılmasının yanı sıra, ne olmasını istediğimizi ne olmasını beklediğimizden de ayrımlamalıyız. Öndeyi bakımından, geçmiş deneyimlere bakarak geleceğin bu eğilimlerin basitçe devamından fazla bir şey olacağının bilincinde bulunmamıza karşılık, uzun erimli eğilimleri aynı yönde uzatmaktan (*extrapolation*) başka yapabileceğimiz bir şey yoktur. Bu eğilimlere karşı çıkabilecek tepkileri ve "geçmişe basit bir dönüşün imkânsız olduğunu bilmemize karşın" geçmişe dönme girişimlerini de hesaba katmalıyız.

Bu noktada yapılabilecek büyük olasılıkla en yararlı şey, almaşık (alternatif) senaryoları tartışmaktır. Olabileceklerin birine, Burckhardt'ın adını bir kısaltma, geleneksel kültür tarihinin dirilmesinin bir simgesi olarak kullanmakla "Burckhardt'ın geri gelmesi" diyebiliriz. İkinci olanak, YKT'nin daha da geniş alanlara yayılmasının devamıdır. Üçüncü bir olanak da, toplumun kültüre inşacı indirgenişine karşı, "toplumsal tarihin intikamı" denebilecek bir tepkidir.

BURCKHARDT'IN GERİ-GELMESİ

Bir anlamda Burckhardt'ın geri-gelmesi'nden söz edilemez; çünkü ihtiyar hiçbir zaman şehirden ayrılmamıştır. Yani, örneğin Rönesansın ya da Aydınlanmanın yüksek kültürünün tarihi, akademik kaynaklara erişme yarışmasında biraz sıkıntı çekmiş olsa da, 1970'lerin ve 80'lerin halk kültürü coşkusu dönemlerinde bile hiçbir zaman terk edilmemişti.

Anthony Grafton, bilimsel çalışmaları Rönesans ve sonrası klasik geleneğinin tarihi üstünde yoğunlaşan bir kültür tarihçisi olarak iyi bilinen bir örnektir. Ancak, o *The Footnote* (1997) ki-

tabıyla okuma tarihine de katkı yapmış ve dipnotunun teknik uygulamalar ve tarihçilik mesleğinin ideolojisi ile ilişkisini irdeleyen bir dipnot tarihi yazmıştır.

Bu dönemde İngilizce olarak yayımlanan en ünlü kültür tarihi yapıtlarından biri, Carl Schorske'nin Arthur Schnitzler ve Hugo von Hoffmannsthal gibi yazarlarla Gustav Klimt ve Oscar Kokoschka gibi sanatçıları, ayrıca Sigmund Freud'u ve Arnold Schoenberg'i inceleyen *Fin-de-Siècle Vienna* (1979) kitabıdır. Schorske yapıtını 19. yüzyıl tarihsiciliğine karşıt olarak tanımlanan modernlik üstüne bir çalışma olarak sunuyor. Onun "tarihdışı" (*a-historical*) kültür dediği şey hakkında yazdığı tarih, bu hareketin esas itibarıyla siyasal bir yorumunu yapmakta, bunu "toplumsal ve siyasal çözülme sarsıntıları"yla akılcılık, gerçekçilik ve ilerlemeye bağlılık anlamında liberalizmin çöküşüne bağlamaktadır. Bunlar, onun incelediği adamlardan her birinin farklı yollardan, örneğin, Freud ruhun (*psykhe*) irrasyonel güçlerini vurgulayarak, Klimt gerçekçilikten kopup kasten burjuva ahlâkını inciterek vb. başkaldırdıkları değerlerdi.

Kültür tarihi için olanaklı geleceklerden biri, –en azından yakın gelecekte– yüksek kültür tarihi üstündeki ısrarın canlanmasıdır. Unutulmamalıdır ki, Yüksek Kültür bugün çoğu yerlerde çalışıldığı ve öğretildiği haliyle "Kültürel İncelemeler" kapsamında yer almamaktadır. Bu canlanma ya da geri-dönme gerçekleşirse, "halk kültürü" kavramı sorgulanmış olmakla birlikte, halk kültürü tarihinin sönüp gideceği sanılmamalıdır. Herhalde kültür tarihinin bu iki türü birlikte varolacaklar, aralarındaki etkileşime duyulan ilgi de artacaktır. Gerçekten, kültür tarihinin çerçevesi yeniden çizilebilir, hatta merkezsizleştirilebilir: Diyelim, Aydınlanmanın çeşitli toplumsal gruplar tarafından nasıl alımlandığı ya da tablolar ve saraylar, zihniyetler tarihi ve felsefe tarihinin yanı sıra, gündelik yaşam, örneğin iskemle ve tabakların tasarımı üstündeki etkileri açısından da Rönesansın ev-

cilleşmesi vurgulanabilir. Nitekim, bu vurgu kayması şimdiden olmaktadır.[1]

YKT'nin önde gelen bazı örnekleri, diyelim Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar*'ı (1976) bu açıdan yeniden okunabilir. Bir bireyin ve onun evreninin bu canlı portresi, 16. yüzyıl İtalyası'na özel bir ilgi duymayan birçok kişiye çekici gelmiştir. Ayrıca, önemli bir kültür hareketi olan Karşı-Reformasyonun tarihine, alımlanması ve geleneksel halk kültürüyle etkileşimi bakımlarından bir katkı diye de okunabilir. Kısacası, kültür tarihinde sık sık olduğu gibi, böyle bir geçmişe dönme girişimi yeni şeyler üretecektir. Son dönemlerde görülen, bazı gelenek fikrini canlandırma –ama aynı zamanda yeniden-tanımlama– girişimleri de aynı yöne işaret etmektedir.

SİYASET, ŞİDDET VE DUYGULAR

İkinci bir senaryo, yeni kültür tarihinin şimdiye değin ihmal edilen, aralarında siyaset, şiddet ve duyguların da bulunduğu alanlara yayılacağını öngörüyor.

Siyasetin Kültür Tarihi

Siyasetle kültür birden fazla yoldan birbirleriyle bağlantılıdır. Schorske *Fin-de-Siècle Vienna* kitabında mümkün ilişkilerin bir dizisini araştırmıştır. Bir başka yaklaşıma ise, kültür siyaseti denilebilir; bunda, hükümdarların görkemlerinin ve ince zevklerinin belirtileri olarak eser toplama etkinliklerinin kamuya duyurulmasından, 19. yüzyıl boyunca galeriler, müzeler ve tiyatrolar kurmalarındaki ulusal ya da ulusalcı sebeplere kadar birçok konu işlenmektedir.

Bazen "kültür yönetimi" *(management)* denilen konuyla ilgilenme, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda barizdir. Örneğin, Brezilya'da Başkan Vargas rejimi, 1930-1945 yılları arasında özellikle

1 Peter Burke, "Anthropology of the Renaissance", *Journal of the Institute for Romance Studies* 1 (1992), 207-15; *The European Renaissance: Centres and Peripheries* (Oxford, 1998), özellikle Beşinci Bölüm.

ulusal kültürle ilgilenmiştir; ama yeni bir araştırma, bu dönemin aynı zamanda "örneğin bakanlıklar arasında bir yarışma yahut ulusun kimliğini temsil etme adına mimarî üslûplar arasında bir çekişme anlamında" bir "kültür savaşları" dönemi de olduğunu düşündürüyor.[2]

Bununla birlikte, burada en çok dikkat edilmeyi hak eden, siyasetin kültürüdür. Kültür tarihçilerinin her zaman siyaseti ihmal ettiklerini ya da siyasal tarihçilerin kültürü tümüyle yadsıdıklarını öne sürmek yanıltıcı olurdu. Geleneksel kültür tarihinde her zaman siyasetin yeri vardı: Burckhardt'ın yapıtında bir sanat eseri olarak Rönesans devleti işlenmiş, Marc Bloch Fransa ve İngiltere hükümdarlarına yakıştırılan sağıltma güçleri üstünde durmuş, birçok bilim adamı da, -krallığın alâmetleri, taç giyme ve cenaze törenleri, şehirlere girme resmi geçitleri gibi- monarşinin simgeciliğini çalışmıştır.

Siyasal araştırmalarda da, *Politics as Symbolic Action*'ın (1971) yazarı Murray Edelman gibi bazı önde gelen bilim adamları, "kültürel dönüş"lerini bir kuşak önce yapmışlar, günümüzdeki ve geçmişteki siyasal törenleri ya da yarı-âyinleri ve siyasal davranışın diğer simgesel yanlarını incelemişlerdir. F.S.L. Lyons'un İrlanda'nın sorunlu siyasal tarihine önerdiği kültürel açıklamayı daha önceki bir bölümde tartışmıştık (bkz. s. 48-49).

Yine de, yeni teknik terimler kullanılmaya başlanınca, bu çoğu kere ilgilerde ya da yaklaşımlarda bir kayma olduğunun işaretidir. "Siyasal kültür" kavramı, farklı insan gruplarının siyasal tutumları ya da varsayımları ve bu tutumların hangi yollardan ortaya çıktıkları üstünde odaklanarak, iki alan arasında bağlantı kurma gereksiniminin bir anlatımıdır. Siyaset bilimcilerinin 1960'larda kullanmaya başladığı bu terim, ister bütün bir ülke ya da kadınlar gibi bir grup hakkında olsun, Keith Baker'in *The Po-*

2 Daryle Williams, *Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930-45* (Durham, NC, 2001).

litical Culture of the Old Regime'i (1987) ve benzeri kitapların başlıklarından anlaşıldığı kadarıyla 1980'lerin sonlarında tarihçilerin de söylemine girmişe benziyor.

YKT'nin önde gelen yazarlarından Lynn Hunt'ın Fransız Devrimini incelediği *Politics, Culture and Class in the French Revolution*'u (1984), "siyasal davranış kuralları"ndaki değişimler, özellikle de Foucault tarzında incelediği yeni "simgesel uygulamalar" üstünde durmaktadır. Bu uygulamalar kamusal şenliklerin koregrafisinden, eşitlik ve kardeşliği simgelemek ve küçük jestlerle bu ideallerin gerçekleşmesine katkıda bulunmak amacıyla üç-renkli bir rozet takmaya ya da kırmızı [Frigya] başlığı giymeye yahut herkese "sen" ve "yurttaş" *[citoyen(ne)]* demeye kadar çeşitlenmekteydi. Yazarın itiraf ettiği üzere, siyaset üstüne bir toplumsal tarih çalışması olarak başlayan kitap kültür tarihine dönüşmüştür; yine de, örneğin kadınların ve erkeklerin bu yeni siyasal kültüre katılma biçimleri arasında titiz bir ayrım yapması, özgün toplumsal tarihçi kimliğini göstermektedir.

Siyasal ve kültürel tarihleri bir arada dokumanın bir başka yeni örneği, Hindistan'daki Ranajit Guha önderliğinde çalışan *Subaltern Studies Group*'un ortaklaşa çalışmasıdır. Grubun geniş bir tartışmaya yol açan projesi, Hindistan tarihini yeniden yazmaktan daha az bir şey değildir, özellikle de 1947 öncesindeki Hint bağımsızlık hareketinin tarihini. Amaçları, daha önceki bağımsızlık tarihlerini dolduran seçkinlerin etkinliklerinin yanı sıra, tahakküm (*domination*) altındaki farklı gruplara (Gramsci'nin deyişiyle, "ast/*subaltern* sınıflar) da hak ettikleri yeri vermektir. Bu bakımdan –babası Hindistan'da çalışmış ve bağımsızlık hareketine duygudaşlıkla bakmış olan– Edward Thompson bir esin kaynağı olmuştur.[3]

3 Grubun çalışmalarının iyi örnekleri şu kaynakta toplanmışıtır: Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (New York, 1988). Tartışmalar için bkz. Vinayak Chaturvedi (der.), *Mapping Subaltern Studies and the Post-colonial* (2000).

Subaltern Studies Group tarafından yayımlanan yapıt, siyasal kültüre, özellikle de "*subaltern*'lik koşulları"na değgin kültüre yer verme kaygısı açısından da kendine-özgüdür. "*Subaltern*'lik zihniyeti"nin kaynakları olarak resmî belgelerin yanı sıra edebiyat eserlerinden de yararlanılmıştır. Burada da Thompson model alınmış; ama grup, Thompson'ın tersine, her zaman Lévi-Strauss, Foucault ve Derrida'nın yapıtları da dahil olmak üzere kültür kuramına güçlü bir ilgi duymuştur.

Grubun yaklaşıma somut bir örnek olarak, Shahid Amin'in "köylü bilinci"ndeki Gandhi imgesi üstüne incelemesine bakılabilir. Söz konusu araştırma, "önceden-varolan halk inanışı kalıpları"nın bu imgeyi nasıl biçimlendirdiğini vurgulamaktadır (yine burada da, şemalara ilgi duyulduğunu görüyoruz). Gandhi'nin büyülü *(occult)* güçleri hakkında öyküler dolaşırken, önderin tapısı *(cult)* Krishna'ya ve diğer tanrılara dinsel bağlılığın *(bhakti)* dünyevî bir çeşitlemesiydi. Bu inceleme, Beşinci Bölüm'de tartışılan, geleneğin aktarımıyla ilgili bazı sorunlara da ışık tutuyor. Bir yandan, dinsel geleneklerin dünyevîleştiğini söyleyebiliriz. Ama öte yandan da, siyasal tutum ve uygulamaların dinsel inanışlar tarafından derinliğine etkilendiği besbellidir. Amin'in çözümlediği sürecin, "geleneğin çağdaşlaştırılması"ndan çok "kültürel melezleşme" *(hybridization)* diye betimlenmesi en doğrusu olacaktır.[4]

Sömürgecilik-sonrası incelemelere duyulan uluslararası ilginin yükselmesinin yardımıyla, bu hareket Hindistan dışında da gitgide daha çok dikkatleri üstüne çekti. Bir Latin Amerika *Subaltern* (ast kültür) İncelemeler Grubu kuruldu, 1996'da da İrlanda tarihlerinde "*subaltern* yaklaşım"ın etkilerini inceleyen bir makale yayımlandı.[5] *Subaltern* İncelemeler Grubu çalışmalarının

4 Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma", Guha ve Spivak, *Studies* içinde: 288-348.

5 Latin Amerika için bkz. John Beverley, *Subalternity and Representation* (Durham, NC, 1999); karş. David Lloyd, "Irish New Histories and the 'Subalternity Effect'", *Subaltern Studies* 9 (1996), 261-77.

alımlanması, kültürle siyaset arasındaki bağlantılara günümüzde de geçmişteki kadar ışık tutmasının yanı sıra, bugün tarihyazımının nasıl küreselleştiğine de iyi bir örnek oluşturmaktadır. Aynı zamanda, fikirlerin ilk olarak geliştirildikleri bağlam dışına uygulanmaya kalkışılması sürecinde nasıl sınandıklarını da göstermektedir.

Bu siyasal kültür araştırmalarının yapılmış olmasına karşın, önemli birtakım konular hâlâ kültür tarihçileri tarafından işlenmeyi bekliyor. Siyasetle medya arasındaki bağlantılar, İngiliz İç Savaşındaki haber-kitapçıklarının rolü ya da saray skandallarının siyaseti gibi "haber kültürü" incelemeleriyle daha yeni yeni çalışılmaya başlanmıştır.[6] Şimdiye değin, YKT Ortaçağ ve erken Yeniçağ dönemi uzmanlarının egemenliğinde kaldığı için, 19. ve 20. yüzyılları çalışma fırsatları apaçıktır. Bildiğim kadarıyla, şimdiye kadar hiç kimse parlamentoların ya da çağdaş diplomatların ve törenlerinin tarihsel antropolojisini yazmaya kalkışmadı; ancak milliyetçilik çağındaki şenlikler üstüne araştırmalar yapıldı.[7]

Şiddetin Kültür Tarihi

Çağdaş ordunun bir tarihsel antropolojisi yazılmamış olsa bile, en azından beden tarihi bakış açısından Birinci Dünya Savaşı üstüne bir inceleme vardır. Muharebelerin toplumsal tarihi çalışmalarıyla tanınan askerî tarihçi John Keegan, şimdi savaşın bir kültür görüngüsü (fenomeni) olduğunu savunuyor. Siyaset ve askerlik tarihinin geleneksel bir konusu olan Otuz Yıl Savaşı üstüne yeni çıkan bir denemeler cildi, bu savaşı sıradan insanların gün-

6 Joad Raymond, *The Invention of the Newspaper: English Newsbooks 1641-1649* (Oxford, 1996); Alastair Bellany, *The Politics of Court Scandal in Early Modern England: News Culture and the Overbury Affair, 1603-1660* (Cambridge, 2002).

7 Olivier Ihl, *La Fête républicaine* (Paris, 1996); Matthew Truesdell, *Spectecular Politics:* Louis Napoleon *and the fête impériale, 1849-70* (New York, 1997); Lucien Bély, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV* (Paris 1990), özellikle 2.ayrım 1700 yılı dolaylarında diplomasinin bir kültür tarihini sunmaktadır.

delik yaşamı açısından irdelemektedir.[8] Özellikle Birinci Dünya Savaşı, örneğin 1914 kuşağının biçimlenmesinde savaş tehdidinin oynadığı rol ya da savaş ve modernlik ilişkisi dahil olmak üzere, savaşın kültürel etkileri üstünde odaklaşılarak kültür bakış açısından tartışılmıştır.[9]

Kalelerin tarihçileri de, askerî belirlenimciliği –bir başka deyişle, kalelerin salt savunma amacıyla kuruldukları açıklamasını– terk ederek ve onun yerine servet, güç ve konukseverliği sergilemenin önemini vurgulayarak, yani kaleyi bir tiyatro diye sunarak şimdilerde kültüre yöneliyorlar. Bahriye tarihine bile bu açıdan yaklaşılmaya başlanmıştır; örneğin bir "bahriye tiyatrosu" olarak Kuzey Denizi'nde 1900 dolaylarında Britanya ve Almanya'nın sahnelediği denizcilik gösterileri üstüne yeni bir çalışma silahlanma yarışının kültürel yanlarını ortaya koymaktadır.[10]

Şiddet konusunun günümüzde kültür tarihçilerine niçin şimdiye kadar hiç olmadığı kadar çekici geldiğini anlamak çok kolaydır. Şiddet çoğu kere bir yanardağın patlaması gibi görüldüğü için, insan güdülerinin anlatım bulmasının kültürle herhangi bir ilgisi olmadığı düşünüldüğünden, şiddetin de bir kültür tarihi olduğunu önermek şaşırtıcı gelebilir. Hatta dökülen gerçek kan olduğu için, şiddetin bir tür tiyatro oyunu olduğunun savunulması skandal gibi görünebilmektedir.

---

8 John Keegan, *A History of Warfare* (1993), 3-12; Joanna Bourke, *Dismembering the Male: Men's Bodies, Britain and the Great War* (1996); Benigna von Krusenjern ve Hans Medick (der.), *Zwishen Alltag und Katastrophe: Der Dreissigjaehrige Krieg aus der Nahe* (Göttingen, 1999).

9 Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, MA, 1979); Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (1989); Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History* (Cambridge, 1998).

10 Charles Coulson, "Cultural Realities and Reappraisals in English Castle Studies", *Journal of Medieval History* 22, (1996), 171-207; denizcilik gösterileri için bkz. Jan Rüger'in Cambridge'ye taptığı doktora tezi (2002). [İngilizce "theatre" sözcüğünün, askerlik dilinde "harekât alanı" anlamında da kullanıldığı unutulmamalı' – ç.n.]

Fakat tiyatro eğretilemesinin özü, kan dökülmesini yadsımak değildir. Hollandalı antropolog Antok Blok (eyleyenlerin "*agent*'lerin" kendileri bu simgeselliğin bilincinde olmasalar bile) eylemlerdeki şiddetli, simgesel öğelerin gönderdikleri mesajları okumanın önemini gözlemlemekle kilit soruna parmak basmıştır. Kültürel yaklaşımın esası, görünüşte "anlamsız" olan şiddetin anlamını, onun kullanılmasını yöneten kuralları açığa çıkarmaktır. Keith Baker'in dediği gibi, "Bir rahibin bir takdis kabını eline alma eylemi nasıl ancak simgesel alanın içinde anlamlandırılabilirse, bir isyancının yerden bir taş alma eylemi de bunun dışında anlaşılamaz." Böylece, Mary Douglas ve Victor Turner gibi antropologların yapıtlarından yararlanan tarihçiler, 19. yüzyıl Amerikan Güneyindeki bir linç etme olayını bir "ahlâkî senaryo", 1647'de Napoli'de olan ayaklanmaları da bir "toplumsal drama" olarak incelemişlerdir.[11]

16. yüzyıl sonlarındaki Fransız din savaşlarında kalabalıkların gösterdiği şiddet, tarihçilerin özellikle dikkatlerini çekmiştir. Başka konularda olduğu gibi, burada da öncü Natalie Davis idi. Yahudi soykırımı *(Holocaust)* ve 1960'lardaki siyasal şiddet olayları, Davis'in 16. yüzyıla farklı bir ışık altında bakmasına yol açmıştır. Birtakım Fransız tarihçileri, başlıca da Denis Crouzet benzer bir yaklaşım izlemişlerdir.[12]

Bu tarihçiler birçok konuda farklı düşünmektedirler, ama

---

11 Keith Baker, *Inventing the French Revolution* (Chicago, 1990), 13; Bertram Wyatt Brown, *Southern Honour* (New York, 1982); Peter Burke, "The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello" (1983; yeniden basımı: *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987) içinde: 191-206) ve daha genel olarak, Anton Blok, "The Meaning of 'Senseless' Violence", *Honour and Violence* (Cambridge, 2001) içinde: 103-14.

12 Natalie Z. Davis, "The Rites of Violence" (1973); yeniden basımı: *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975) içinde, 152-88; karş. Maria Lucia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002); Janina Garrisson-Estebe, *Tocsin pour un massacre* (Paris, 1968); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival: A People's Rising at Romans, 1579-1580* (1979; İngilizce çevirisi 1980); Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu* (Paris, 1990).

bir hayli ortak yanları da vardır, özellikle Davis ve Crouzet'nin. Bunlar genç erkeklerin, hatta oğlan çocuklarının şiddet eylemlerinde önemli rol oynadıklarını saptamışlardır; bunun açıklaması, şenlik başıboşluğu içinde öyle davranmaları da olabilir yahut çocukların geleneksel olarak masum sayılmalarıyla ilgili de olabilir. Bu yazarlar katılımcıların yaptıkları eylemlerin kültürel repertuarını çıkarmışlardır (yeniden-inşa etmişlerdir); söz konusu repertuvar kısmen dinsel âyin sisteminden (litürji) alınmıştır, kısmen hukuk törelerinden, kısmen de zamanın gizem *(mystery)* oyunlarından. Tarihçilerimiz, Mikhael Bakhtin'in şenlikli şiddet hakkındaki düşüncelerinden yararlanarak, ayaklanmaların oyunsu ya da şenliksi yanlarını tartışmaktadırlar.

Onlar, aynı zamanda olayların dinsel anlamlarını da göz önünde tutuyorlar. Crouzet ayaklamcıları, dinsel törenler sırasında "içlerine tanrılar ya da cinler girmiş" kimselere oranlamaktadır. Davis de ayaklanmaları, cemaati lekeden kurtarma girişimleri olarak arınma âyinleri diye okumamızı öneriyor. Beşinci Bölüm'deki tartışmaya dayanarak, biz de ayaklanıcıların arınma eğretilemesini icra ettiklerini söyleyebiliriz. Onların eylemlerinin yabancıların dışlanmasını dramatize ederek (tiyatro-oyunulaştırarak) inşa etmelerine yardım ettiğini de ekleyebiliriz.[13]

Gelecekte etnik temizleme incelemeleri ve "terörizmin kültürel tarihi" denilebilecek çalışmalar yapılmasını da beklememiz akla uygun olur.[14]

Duyguların Kültür Tarihi

Geçen ayrımda tartışılan şiddet, güçlü duyguların anlatımıydı. Duyguların bir tarihi var mıdır? Nietzsche olduğunu düşünüyor-

---

13 David Niremberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, 1996).

14 Bu satırları ilk yazışımdan birkaç hafta sonra, ***Annales: histoire, sciences sociales***'in Fransız Devrimi üstünde yoğunlaşan *"culture de la terreur"* konulu bir özel sayısı çıktı (2002).

du. Nitekim, *Şen Bilim* (1882) kitabında, "şimdiye değin varoluşu renklendiren hiçbir şeyin hâlâ tarihi yok... sevginin, hasedin, kıskançlığın, vicdanın, sofuluğun ya da zalimliğin tarihi nerede bulunabilir ki?" diye yakınmaktaydı.

Önceki bölümlerde tartıştığımız tarihçilerden bazıları, Jacob Burckhardt'tan başlayarak, bu düşünceyi onaylarlardı. (Burckhardt'ın Rönesans İtalyası'nda kıskançlık, öfke ve sevgiye yaptığı göndermeler, kişisel olarak tanışmalarına karşın, her nasılsa Nietzsche'nin gözünden kaçmıştır.[15]) Johan Huizinga *Ortaçağın Günbatımı* kitabında, "çağın tutkulu ve şiddetli ruhu" dediği şeyi, duygusal salınımı *(oscillation)* ve o dönemin insanlarına özgü benlik-denetimi yokluğunu tartışmıştır. Yirmi yıl sonra da, Norbert Elias Huizinga'nın çalışmasını kendi yazdığı duyguların, "özellikle de "uygarlaşma süreci"nin bir parçası olarak (bkz. s. 78-79)" duyguları denetleme girişimlerinin kültür tarihi için temel olarak kullanmıştır.

Bu örneklerin varlığına karşın, tarihçilerinin çoğunluğunun duyguları ciddiye almaları ancak hayli yakın zamanlarda olmuştur. Örneğin, gözyaşlarının tarihi 1980'ler öncesinde, hiç değilse Fransa'daki kimi çevrelerin dışında, hemen hemen düşünülemezdi bile. Ama bugün, gözyaşları tarihin bir parçasıdır, özellikle de Rousseau'nun ağlayan okuyucuları bağlamında geç 18. yüzyılın "hissî devrimi" tarihinin.[16]

İngilizce konuşulan dünyada, duyguların tarihi ilgisi başlıca Peter Gay, Theodore Zeldin, Peter ve Carol Stearns'i çağrıştırır. Zeldin III. Napoléon'un siyasetiyle uğraşmaktan, 19. yüzyıl Fransası'nda tutku, sevgi, endişe ve diğer duyguların, kendisinin

15 Peter Burke, "Is there a Cultural History of the Emotions?", Penelope Gouk ve Helen Hills (der.) *Representing Emotions* (2003) içinde.

16 Anne Vincent-Buffault, *The History of Tears* (1986; İngilizce çevirisi 1991); Piroska Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Age* (Paris, 2000); Lynn Hunt ve Margaret Jacob, "The Affective Revolution in 1790's Britain", *Eighteenth-Century Studies* 34 (2001), 491-521.

(Goncourt kardeşleri izleyerek) "mahrem" dediği şeye dönmüş, Peter Gay ise psikanaliz eğitiminden sonra Akıl Çağının düşünce tarihini çalışmaktan 19. yüzyıl burjuvazisinin aşklarının ve nefretlerinin psikotarihine yönelmiştir.[17]

Carol ve Peter Stearns'e gelince, onlar da bir tarihsel "duygu-bilim" *(emotionology)* bildirgesi, öfke ve kıskançlık hakkında monografiler ve ABD'de 20. yüzyıl başlarında duygu "üslûbu"nun geçirdiği değişikliklerin genel bir incelemesini yayımlamışlardır (*American Cool*, 1994). Burada üç çeşit değişme olduğunu öne sürüyorlar: genel olarak duygular üstündeki ısrarda, özgül duyguların *(feelings)* göreli önemlerinde ve duyguların denetim ya da "yönetim"indeki değişiklikler.

Son zamanlarda, William Reddy *The Navigation of Feeling* (2001) kitabıyla almaşık bir çerçeve önerdi. Duyguların hem antropolojisinden hem de psikolojisinden yararlanarak, Reddy bir bağlantılı kavramlar küme'si sunmaktadır. O da Carol ve Peter Stearns gibi, gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde, duygu "yönetimi"ni ya da kendi deyişiyle "seyrüseferi"ni *(navigation)* vurguluyor. Bu anlayışla ilgili olarak, onun bir de "duygusal rejim" düşüncesi vardır. Ama bu yaklaşım aynı zamanda yeni "performatif dönüş"e (icra dönemeci, sapağı, sapması vb.) de (bkz. s. 128) bir örnek oluşturmaktadır. Örneğin, aşk ilân etmek duyguların anlatımı değildir ya da yalnızca ondan ibaret değildir. Sevilen kişinin duygularını yüreklendirmek, büyütmek, hatta dönüştürmek için kullanılan bir stratejidir.

İçerdikleri olanakların daha çalışılması gereken bu önerilerden geri durarak, duygular tarihçilerinin temel bir ikilemle karşı karşıya kaldıklarını söyleyebiliriz. Maksimalist mi minimalist mi olduklarına karar vermeleri gerekiyor: Yani duyguların esas itibarıyla tarihselliğine mi gayr-ı tarihselliğine *(non-historicity)* mi

17 Theodore Zeldin, *France 1848-1945* (2 cilt, Oxford, 1973-77); Peter Gay, *The Bourgeois Experience* (5 cilt, New York 1984-).

inanıyorlar. Belli bir kültürdeki özgül duygular ya da bütün bir duygular paketi (Stearns'lerin deyişiyle, yerel "duygular kültürü") ya zaman içinde temel değişiklikler geçirmeye açıktır; yahut farklı dönemlerde de esas itibarıyla aynı kalırlar.

Bu ikilemin "minimalist" ucunu seçen bilim adamları, kendilerini duygulara karşı takınılan bilinçli tutumlarla sınırlamak zorundadırlar. Bunlar sağlam düşünce tarihi yazabilirler, ama yazdıkları gerçekten duyguların kendilerinin tarihi değildir. Öte yandan, "maksimalist" ucu seçen bilim adamları daha yenilikçidir. Bunun için ödedikleri bedel, çıkardıkları sonuçların çok daha güç desteklenmesidir. Öfke, korku, sevgi vb. karşısında takınılan bilinçli tutumların kanıtlarını, günümüze kalan belgelerden bulup çıkarmak zor değildir: fakat uzun erimli temel değişiklikler hakkında sonuçlara varmak zorunlu olarak daha spekülatiftir.

Klasikçi Eric Dodds, ünlü bir incelemesinde, arkadaşı ozan W.H. Auden'den bir deyim ödünç alarak, geç klasik dönemi bir "kaygı çağı" *(age of anxiety)* diye nitelendirmişti. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965), dinsel deneyim üstünde odaklanan, ama rüyaları ve beden hakkındaki tutumları da tartışan, sezgilerle dolu bir kitaptır. Ancak kitabın başlığı, yazarın çözmekte pek bir şey yapamadığı bir sorun ortaya çıkarıyor. İnsanlar tarihsel bir dönemde, bir başkasındakinden daha mı kaygılıdırlar, yoksa farklı kaygılar mı çekerler? Böyle olsa bile, bir tarihçi bunu nasıl kanıtlayabilir ki?

Algının Kültür Tarihi

Hisler *(senses)* tarihine ilginin artışı, duygulara ilgiyle koşuttur. Foucault'dan esinlenen "bakış" *(gaze)* üstüne çalışmaların yanı sıra, bir görme *(sight)* incelemeleri geleneği de vardır (örneğin, Smith'in *European Vision and the South Pasific* (1959) ve Baxandall'in *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (1972) kitapları). Johan Huizinga ve koloni dönemi Brezilya-

sı'nda Büyük Evin merdivenlerinde eteklerin hışırtısını anlatan Gilberto Fryre geçmişin seslerine arasıra göndermeler yapmışlardır. Yine, 19. yüzyıl Brezilya yatak odalarının ayak, rutubet, çiş ve menî karışımı kokusunu betimleyen, Freyre idi. Günümüzdeyse, bütün duyumlar üstüne hayli ayrıntılı çalışmalar yapma yolunda iddialı girişimler vardır.

Örneğin, Simon Schama *Rembrandt's Eyes* (1999) incelemesinde, karakteristik bir cesaretle 17. yüzyıl Amsterdamı'nı, kendisini beş duyuya sunduğu haliyle anlatmaya çalışıyor. Şehrin kokuları: Özellikle de tuz, çürüyen tahta, toprak, bazı yerlerde de çeşitli otlar ve baharat. Şehrin sesleri: Birçok saatin çanları, "köprülere çarpan kanal suyunun şapırtısı", oduncu testereleri ve onun "tınlama *(clanging)* bölgesi" dediği, silahların yapıldığı yerlerde de, madene vuran çekiçlerin gürültüsü. Okuyucular bu kadar ayrıntılı bir betimlemenin hangi kaynaklara dayandığını merak edebilirler; bu bakımdan seyahatnamelerin değerini belirtmek gerekir, çünkü gezginler alışık olmadıkları duyumlara karşı aşırı duyarlıdırlar.

Koku ve ses, üstlerinde çoğu son birkaç yılda yazılmış incelemelerin bulunduğu konulardır. Fransız tarihçi Alain Corbin'in, kendi deyişiyle "Fransız toplumsal imgelemi"ni incelediği *The Foul and the Fragrant*'ı 1986) bu alanda başı çekenlerdendir. Corbin algılama, duyarlık tarzlarıyla kokuların simgeselliğini ve sağlık koruma uygulamalarını vurguluyor. Norbert Elias'ın bir fikrini yaratıcı bir biçimde uyarlayarak Corbin bu uygulamaları, burjuvazinin "yoksulların kötü kokusu" diye algılanan şeyden tiksindikleri 19. yüzyıl başlarında hoşgörü "eşiği"nin alçaltılmasına bağlamaktadır. Bir başka bilim adamının dediği gibi, tıpkı çağrışımlarının zaman içinde değişmesi nedeniyle kokunun tarihsel olması gibi, "kokulara kültür değerlerinin yüklenmiş" olması bakımından da "koku kültüreldir."

Corbin'in ve Patrick Süskind'in 18. yüzyıl Fransası'nda geçen ve kokuya takmış bir adamın öyküsünü anlatan *Perfume*

(1985) romanının ardından, bu konu gitgide daha çok tarihçiyi kendine çekiyor. Bunlar şimdiye değin dikkatlerini, 20. yüzyılın bir hayli arındırılmış *(de-odorized)* "koku kültürü" ile daha önceki çağların koku kültürü arasındaki uçuruma yoğunlaştırmışlardır. Araştırmalar ilerledikçe başka önemli ayrımların da ortaya çıkacağı umulur.[18]

Corbin *Village Bells* (1994) kitabında, kokudan, "ses manzarası" *(le paysage sonore)* ve "duyular kültürü" *(culture sensible)* dediği şeyleri kendisine konu alan ses tarihine döndü. Bu alanı bir Fransız tarihçisinin açması uygundu; çünkü Lucien Febvre 1940'larda 16. yüzyılın bir kulak çağı olduğunu öne sürmüştü. Farklı dönemlerde farklı duyulardan hangisinin öncelik aldığı tartışması, şimdi hayli kısır görünüyor; ama Corbin ses tarihinin başka bir yoldan yazılabileceğini göstermiştir. Örneğin, kilise çanlarının geçmişte, sofuluk ve yerellik (Fransızcasıyla *l'esprit de clocher)* ile çağrıştırıldığı için başka türlü işitildiğini belirtmektedir. Bu çağrışımlar zayıfladıkça hoşgörü eşiği yükselmiş ve insanlar çan seslerinin kulaklarını istilâ etmesinden yakınmaya başlamışlardır. Kokuda olduğu gibi, burada da Corbin zamanının biraz ilerisindedir, ama şimdi ses üstüne anlamlı bir tarihsel incelemeler demeti varolmuştur.[19]

Çoğu ses tarihleri "gürültü" üstünde odaklaşıyorlar, fakat algılama tarihinin bir biçimi olarak müzik tarihine de bu yönden yaklaşılabilir. *Listening in Paris* (1995) kitabında James Johnson,

---

18 Hans J.Rindisbacher, *The Smell of Books: A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature* (Ann Arbor, 1992); Constance Classen, David Howes ve Anthony Synnott, *Aroma: the Cultural Histroy of Smell* (1994); Mark Jenner, "Civilization and Deodorization? Smell in Early Modern English Culture", Peter Burke, Brian Harrison ve Paul Slack (der.), *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas* (Oxford, 2000), 127-44; Robert Jütte, *A History of the Senses* (Cambridge, 2004).

19 Peter Bailey, "Breaking the Sound Barrier: A Historian Listens to Noise", *Body and Society* 2 (1996), 49-66; Bruce R.Smith, *The Acoustic World of Early Modern England* (Chicago, 1999); Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire* (Paris, 2000); Emile Cockayne, "Sound in Early Modern England" doktora tezi (Cambridge, 2000).

paradoksal gibi görünse de, metinlerin yanı sıra imgelerden de yararlanarak, bize 18. ve 19. yüzyıllarda müziğin algılanmasının bir kültür tarihini sunmakta ve Eski Rejimin sonunda "yeni bir dinleme biçimi"nin yükseldiğini öne sürmektedir. Johnson'a göre, bu müzik devrimi, birinci olarak öteki dinleyicilerle fısıldaşmak ya da onlara bakmak yerine müziğe dikkat etmekten, ikinci olarak da sözcüklerden çok seslere gittikçe artan bir duygusal bağlılık göstermekten oluşuyordu. Bu noktada, kitap daha önce tartıştığımız (s. 60, 78) alımlama tarihine dönüşe bir örnek olmaktadır. O zamanın okurları, özellikle de Rousseau'nun okuyucuları gibi, geç 18. yüzyıl Parisi'nin dinleyicileri opera ya da konser salonlarında bol bol gözyaşı dökerlerdi. Bu örnekten çıkarılacak ders (kıssadan hisse), görme, işitme, koklama vb. diye bölünmüş olan yerine duyuların genel bir tarihini yazmanın önemli olduğudur.

TOPLUMSAL TARİHİN İNTİKAMI

YKT'nin yayılımına almaşık bir senaryo da, ona karşı bir tepkinin yükselmesi, imparatorluğunun fazla genişlediği, "kültür"e çok fazla siyasal ve toplumsal alan kaybedildiği hakkında giderek keskinleşen bir duygunun öne çıkmasıdır. "Kültürün toplumsal tarihinden toplumun kültürel tarihine" kayış fikri (bkz. s. 107) herkesi memnun etmemektedir. Kültürel inşa düşüncesi bazen bir "öznelci bilgibilimi" *(subjectivist epistemology)* örneği, kanıtlama fikrinden bir geri çekilme, bir "her şey olur" inancı diye yorumlanıyor.[20]

YKT'ne ya da en azından onun bazı yanlarına yahut onun adına yapılan iddialara karşı tepki, tarihte sık sık görülen bir sarkaç hareketiyle ya da yeni bir bilim adamları kuşağının daha yaş-

20 Stephen Haber, "Anything Goes: Mexico's 'New' Cultural History", *Hispanic American Historical Review* 79 (1999), 309-30. Bu sayıdaki öteki makaleler de tartışmayı sürdürmektedirler.

lı bir gruba karşı kendilerini tanımlamak ve güneşin altında yerlerini almak gereksinimiyle açıklanabilir.

Yine de, dürüstlük gereği, bu tepkinin YKT programının zayıflıklarından, zamanla –ve belli birtakım eleştiricilerin katkılarıyla– yavaş yavaş sorunlarının ortaya çıkmasından da kaynaklandığını itiraf etmek gerekir. Geçen bölümde tartıştığımız, inşacılığın sınırlılıklarının ötesinde üç sorun özellikle ciddidir: kültürün tanımı, YKT'nde izlenecek yöntemler ve parçalanma tehlikesi.

Kültürün bir zamanlar fazla dışlayıcı olan tanımı, şimdilerde fazla kapsayıcı oldu (bkz. s. 41). Bugün toplumsal tarihle kültürel tarihin ilişkisi özellikle sorunludur. "Sosyo-kültürel tarih" deyimi genel kullanıma girdi. İngiltere'de Sosyal Tarih Derneği, kültürü içermek üzere, yakınlarda ilgilerini yeniden tanımladı. İster kültür tarihini yutarak olup bitenleri toplumsal tarih diye betimleyelim, ister tersini yapalım, melez bir türün ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz. Bu "janr" farklı biçimlerde uygulanabilir; kimi tarihçiler kültürel yarıya, ötekilerse toplumsal yarıya daha çok vurgu yapabilirler. Örneğin, okuma tarihçileri okuyucularının çeşitliliğini unutmadan özgül metinler üstünde odaklanabilir yahut okuduklarının içeriğini dışlamadan, dikkatlerini farklı okuyucu grupları üstünde yoğunlaştırabilirler.

Şu anda, örneğin rüyaların, mizahın, belleğin ya da zamanın tarihini betimlerken, "toplumsal" ve "kültürel" terimleri adeta birbirlerinin yerine kullanılabiliyor. Ayrımlar yapmak yararlı olabilir. Benim kendi eğilimim, "kültür" terimini rüyalar, bellek ya da zaman gibi "doğal" görünen olguların tarihi için ayırmaktır. Öte yandan, dil ve mizah besbelli kültürel yapıntılar *(artefacts)* oldukları için, onların tarihine yönelik belirli bir yaklaşımı nitelemekte "toplumsal" sıfatının kullanılması daha uygun görünüyor.

Bu iki terimi nasıl kullanırsak kullanalım, "kültür" ile "toplum" arasındaki ilişki sorunlu kalmaktadır. Bir kuşak önce, kül-

türel dönüşün başlıca öncülerinden biri olan Clifford Geertz, daha o vakit "Kalın Betimleme" başlıklı denemesinde (bkz. yukarıda s. 53), kültürel çözümlemenin ekonomik ve siyasal yapılar gibi "yaşamın katı yüzeyleriyle temastan kopma" tehlikesine işaret etmişti. Hiç kuşkusuz, bu öndeyisinde haklıydı ve "post-postmodern çağ" diyebileceğimiz bir dönemde, bağlantıların yeniden kurulacağı umulmak gerekir.

"Toplumun kültür tarihi" için inşacı proje ne denli değerli olursa olsun, bu proje inşacılığın kendisinin tarihi de dahil olmak üzere, kültürün toplumsal tarihinin yerine geçemez. Artık kültürel dönüşün ötesine geçme zamanı gelmiş olabilir. Victori Bonnell ve Lynn Hunt'ın söyledikleri gibi, toplumsal fikri "avarya edilmemeli" [gemiyi kurtarmak için yükler denize atılmamalı], yalnızca yeniden biçimlendirilmelidir.[21] Örneğin, okuma tarihçilerinin "yorumlama toplulukları"nı, din tarihçilerinin "inanç toplulukları"nı, uygulama tarihçilerinin "uygulama toplulukları"nı, dil tarihçilerinin "konuşma toplulukları"nı vb. incelemeleri gerekmektedir. Nitekim, daha önce tartıştığımız (bkz. s. 87, 112-113), metin ve imgelerin alımlanması üstüne yapılmış incelemeler, normal olarak büyük toplumsal "Kim?" sorusunu sorarlar. Yani, belirli bir yerde ve zamanda, bu nesnelere ne çeşit insanlar bakmaktadır?

Tanım üstündeki çatışmalar yöntem çatışmalarıyla bağlantılıdır. 1970'lerin Fransız *nouvelle histoire*'ı gibi, YKT de "koku ve ses, okuma ve toplama, mekânlar ve bedenler gibi yeni araştırma konuları bularak" tarihçinin alanını genişletmiştir. Geleneksel kaynaklar bu amaçlar için yeterli değildi ve kurgudan imgelere kadar görece yeni kaynak türleri hizmete sokuldu. Böyle olmakla birlikte, yeni kaynak türlerinin de kendilerine özgü kaynak eleştirilerine tâbi tutulması gerekiyor; bir örnek vermiş ol-

21 Victoria E.Bonnell ve Lynn Hunt (der.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, 1999), 1-32.

mak için söyleyelim, resimleri tarihsel kanıt olarak okumanın kuralları henüz açıklığa kavuşmamıştır.[22]

Yine, kültürün antropologlar ya da tarihçiler tarafından okunabilecek bir metin olduğu fikri çok çekicidir, ama aynı zamanda derinliğine sorunludur. Zaten, tarihçilerle antropologların okuma eğretilemesini aynı biçimde kullanmadıklarını da belirtmek gerekir. Roger Chartier'nin işaret ettiği gibi, Geertz Bali'deki horoz döğüşünü çeşitli döğüşleri gözlemleyip onlara katılanlarla konuşarak incelemişti; Darnton ise kedi katliamını olayı anlatan bir 18. yüzyıl metninden yola çıkarak çözümlemişti (bkz. Üçüncü Bölüm).

Okuma eğretilemesinin temel bir sorunu, sezgiye izin veriyor gibi görünmesidir. Sezgili iki okuyucu anlaşmazlığa düştüklerinde kim hakemlik edecektir? Okuma kurallarını formülleştirmek, hiç değilse yanlış okumaları tanımak mümkün müdür?

Âyinler konusunda tartışma daha yeni başlıyor. Yakınlarda yapılan bir eleştiri, antropolojik modellerle 9. ya da 10. yüzyıllardan kalma metinler uyuşmadıkları için, bu kavramı erken Ortaçağ tarihçilerinin sözlüğünden çıkarmak istiyordu. Belli birtakım olaylara "âyin/tören" diyeceksek, bunu yapmanın ölçütlerini açık seçik bilmemiz gerektiği anlamında, bu uyarı haklıdır. Ama öte yandan, yukarıda önerildiği gibi, şöyle böyle törenleşmiş uygulamalar terimleriyle düşünürsek, sorun ortadan kalkar.[23]

Konuyu tek bir yöntemle araştırmayı düşünmek, kültür tarihini yoksullaştırır. Farklı sorunlar farklı yanıtlama yöntemleri gerektirmektedir. Kültürel dönüş içinde birtakım bilim adamlarının terk ettikleri nicel (sayısal) yöntemler, öyle anlaşılıyor ki geleneksel toplumsal tarihte olduğu kadar kültür tarihinde de işe yaramaktadır. Örneğin, Fransız tarihçisi Daniel Roche'un çalış-

22 Bu kuralları saptama yolunda bir girişim için bkz. Peter Burke, *Eyewitnessing* (2001).
23 Philippe Buc, *The Dangers of Ritual* (Princeton, 2001).

malarında, ister akademilerin tarihini inceliyor olsun, ister kitapların ya da giysilerin tarihini (bkz. s. 98), nicel ve nitel yöntemlerin iyi bir karışımı bulunabilir.

Üçüncü olarak, parçalanma sorunu var. Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere, ilk kültür tarihçilerinin bütüncül (*holistic*) tutkuları vardı. Bağlantılar kurmayı seviyorlardı. Daha yakınlarda, seçkin birtakım kültür tarihçileri, özellikle ABD'de parçalanmaya karşı bir çare olarak, "Amerikan tarihyazımının yeniden bütünlenmesi için olanaklı bir temel" oluşturacağı umuduyla kültürel yaklaşımı savunmuşlardır.[24]

Sorun şudur ki, kültür ABD'de olsun, İrlanda'da ya da Balkanlarda olsun çoğu kere parçalanmayı teşvik eden bir güç olarak hareket etmektedir. İrlanda'da kültürel farkların siyasal çatışmalara nasıl katkı yaptığını yukarıda tartışmıştık (bkz. s. 49). Arthur M. Schlesinger Junior adlı bir başka tarihçi de *The Disuniting America* (1992 - Amerika'nın birliğinin bozulması) kitabında, ABD'de etnik kimliklerin şu sıra öne çıkmasıyla nelerin yitirildiğini vurgulayarak benzer bir savı ileri sürmüştür.

Çok farklı bir düzeyde, yukarıda (bkz. Beşinci Bölüm) "vesilecilik" *(occasionalism)* diye betimlenen düşünce akımının ortaya çıkışı da, toplumsal gruplara, hatta tek bir bireye parçalanmış /parçalı bir bakışı ima etmektedir. Bu, ister sosyologlar, ister sosyal antropologlar isterse toplumsal tarihçiler açısından olsun, dünyayı 1950'lerde ya da 60'larda göründüğünden daha bir akışkan, esnek ve önceden kestirilemeyecek bir yer diye görme anlamında, karakteristik bir "postmodern" bakıştır. Diyelim Natalie Davis, Emmanuel Le Roy Ladurie ya da Carlo Ginzburg herhangi bir postmodern niyetleri olduğunu ne denli şiddetle in-

24 Michael Kammen, "Extending the Reach of American Cultural History" (1984; yeniden basımı: *Selvages and Biases* (Ithaca, 1987) içinde); karş. Thomas Bender, "Wholes and Parts: the Need for Synthesis in American History", *Journal of American History* 73 (1986), 120-36.

kâr etseler de, mikro-tarihin yükselmesi hiç kuşkusuz bu eğilimin bir parçasıdır.[25]

Etnograflar gibi mikro-tarihçiler de, ayrıntılı olarak inceledikleri küçük gruplarla daha geniş bütünler arasındaki ilişki sorunuyla karşılaşmaktadırlar. Geertz'in kendisinin "Kalın Betimleme"de ortaya koyduğu gibi, sorun "bir etnografik minyatürler koleksiyonundan... ulusun, çağın, kıt'anın ya da uygarlığın duvar büyüklüğündeki kültür-manzaralarının çıkartılacağıdır." Onun horoz döğüşü incelemesi çoğu kere "Balililer"den söz ediyor, ama okuyucu anlatılan tutumların Bali'deki herkes tarafından mı paylaşıldığını yoksa sadece erkeklerin mi yahut belki seçkinler hariç belli toplumsal gruplardan erkeklerin mi bu tutumlarda olduğunu sorabilir.

Benzer bir biçimde, görmüş olduğumuz üzere Darnton'ın "kedi katliamı"na yöneltilen bazı eleştiriler, bir tarihçinin tek bir küçük olaydan ulusal nitelikler hakkında sonuçlar çıkartmaya hakkı olup olmadığını sorgulamışlardır. Bu inceleme, Geertz'in sorununu daha da keskin bir biçimde ortaya koyuyor; çünkü antropolog küçük bir ada hakkında sonuçlara varmak için bir köy incelemesini kullanmışken, tarihçi bir grup çırakla 18. yüzyıl Fransa nüfusu arasındaki boşluğa bir köprü kurmak zorunda kalmıştır. Kedi katliamının kimin için gülünç olduğu sorulabilir.

Kısacası, kültür tarihçileri hiç sorunsuz kalmamışlardır. Bundan sonra, yukarıda ortaya konulan güçlüklerden bazılarına çözümler önerebilirler mi diye, yakın zamanlarda sınırlar, karşılaşmalar ve anlatılar üstüne yapılan kimi çalışmaları tartışacağım.

SINIRLAR VE KARŞILAŞMALAR

Fernand Braudel daha 1949'da ünlü kitabı *Akdeniz*'de, eski Roma'dan Reformasyona kadar Ren ve Tuna nehirleri gibi "kültür

25 Frank R.Ankersmit, "Historiography and Postmodernism", *History and Theory* 28 (1989), 137-53; Ginzburg'un tepkisi için bkz. Maria Lucia Pallares-Burke (der.), *The New History: Confessions and Conversations* (Cambridge, 2002), 205.

sınırları"nın öneminden söz ediyordu. Buna karşın, terimin çeşitli dillerde sık kullanılmaya başlaması, belki kültür tarihçilerine parçalanmaya karşı bir olanak sunduğu için, ancak görece yakın zamanlarda olmuştur.

Kültürel sınır fikri çekicidir. Fazla çekici olduğu bile söylenebilir; çünkü terim insanları, coğrafya sınırları ile örneğin toplumsal sınıflar, kutsal olan ve olmayan, ciddi ve gülünç, tarih ve kurgu arasında ayrım gözetmeksizin, asıl (lâfzî-harfî) anlamından eğretisel (metaforik) anlamda kullanımına fark etmeden kaymaya teşvik etmektedir. Aşağıda, kültürler arasındaki sınırlar üstünde yoğunlaşılacaktır.

Burada da, örneğin belirli bir kültürün dışından ve içinden bakışlar arasında ayrım yapılması gerekmektedir. Dışarıdan bakışla, sınırlar nesnel, hatta haritası çıkarılabilir gibi görünür. Fransa'da okuryazarlık tarihinin araştırıcıları, özellikle 17. ilâ 19. yüzyıllar arasında, St. Malo'dan Cenevre'ye kadar uzanan ve yüksek okur-yazarlığı olan bir kuzeydoğu bölgesiyle daha az kişinin okuyup yazabildiği bir güneybatı bölgesini ayıran ünlü çapraz çizgiyi iyi bilirler. Başka birtakım kültür haritaları da, Avrupa'nın çeşitli yerlerindeki manastırların ya da üniversitelerin yahut basımevlerinin dağılımını veya Hindistan'daki farklı din mensuplarının dağılımını göstermektedir.

Bu tür haritalar, çoğu kere sözcüklerle anlatmaktan daha hızlı ve akılda kalıcı olan etkili bir iletişim biçimi oluşturmaktadır. Yine de, tıpkı sözcükler ve sayılar gibi, haritalar da yanıltıcı olabilir. Bunlar belirli bir "kültür alanı"nda türdeşlik olduğunu ve bu gibi bölgeler arasında keskin bir ayrım bulunduğunu ima etmektedirler. Diyelim, Almanlarla Hollandalılar arasındaki süreklilik keskin bir çizgiye dönüşmüş, Müslümanların başat durumda olduğu bir alandaki küçük Hindu grupları görünmez hale gelmiştir.

Dışarıdan bakışa, "biz" ile "onlar" arasındaki sınırları geçme deneyini vurgulayan ve "büyük harf Ö ile ya da belki, *l'Aut-*

re kuramını ilk Fransızlar çıkardığı için A ile başlayan" Ötekilik'le karşılaşmayı kapsayan bir içeriden bakışın eklenmesi gereklidir. Burada, biz hayalî cemaatler arasındaki, haritaya gelmeyen, simgesel sınırlardan söz ediyoruz. Yine de, tarihçiler onların varlığını unutamazlar.

Başka bir yararlı ayrım, kültür sınırlarının işlevleriyle ilgilidir. Tarihçiler ve coğrafyacılar, eskiden onlara esas itibarıyla engeller diye bakarlardı. Oysa, bugün vurgu, sınırların buluşma yerleri ya da "temas bölgeleri" olmaları üstündedir. Her iki anlayışın da kullanıldığı yerler vardır.[26]

Duvarlar ve dikenli teller, fikirleri dışarıda tutamaz; ama bundan, kültürel engellerin varolmadığı sonucu çıkmaz.En azından birtakım maddi, siyasal ya da –dil ve din dahil– kültürel engeller vardır; bunlar kültür hareketlerini yavaşlatır ya da farklı mecralara saptırırlar. Braudel kültürel eğilimlere karşı direniş alanlarına, kendi deyişiyle "ödünç almayı redde" özel bir ilgi duyuyor ve bu reddedişi uygarlıkların esnekliklerine, onların sağkalım güçlerine yoruyordu. Braudel'in verdiği örnekler arasında, Japonların uzun süre iskemle ve masaya karşı direnmeleri ve Akdeniz dünyasında Reformasyonun "reddedilmesi" vardır.[27]

Reddedişin bir başka ünlü örneği, İslâm dünyasında matbaaya karşı, 18. yüzyıl sonuna kadar süren direniştir. Gerçekten, İslâm dünyası kitapların basıldığı iki bölge olan Doğu Asya ile Avrupa arasında bir engel alanı diye görülmüştür. (Osmanlı, Pers/Safavî ve Hint-Moğol) "Barut İmparatorlukları" teknolojik yeniliklere karşı değillerdi; ama 1800 yılı dolaylarına kadar elya-

---

26 Birçok yeni çalışma içinde özellikle şunlara bakılabilir: Peter Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees* (Berkeley, 1989); Mary Louis Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1992); Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and CulturalChange* (1993), 950-1350.

27 Peter Burke, "Civilizations and Frontiers: The Anthropology of the Early Modern Mediterranean", John A. Marino (der.), *Early Modern History and the Social Sciences: Testing the Limits of Braudel's Mediterranean* (Kirksville, 2002) içinde: 123-41.

zısı imparatorlukları ya da "hüsnühat *(caligraphy)* devletleri" olarak kalmışlardır.

18. yüzyıl başlarında İstanbul'da yaşanan bir olay, bu direniş güçlerinin kuvvetini ortaya çıkarmıştır. (Eskiden bir Protestan rahip olan) bir Macar muhtedisi [İbrahim Müteferrika] sultana basımevinin önemini belirten bir dilekçeyle başvurmuş ve 1726 yılında kendisine dünyevî kitaplar basması için resmî izin verilmiştir. Ama bu girişime dinî önderler muhalefet etmişlerdir. Matbaa yalnızca birkaç kitap basabilmiş ve uzun süre yaşayamamıştır. Ancak 19. yüzyılda İslâm ile basımevi bir anlaşmaya varabilmişlerdir.[28]

Bir kültür sınırının ikinci işlevi, birincinin tersidir: bir buluşma yeri ya da temas bölgesi olmak. Sınır boyları çoğu zaman kendilerine özgü, ayrı bir melez kültürü olan yerlerdir. Örneğin, erken yeniçağ Balkanlarında, bazı Hıristiyanların Müslüman dergâhlarında (makamlarında) ibadet etme alışkanlıkları vardı, bazı Müslümanlar da Hıristiyanlarınkileri ziyaret ederlerdi. Yine, 16. ve 17. yüzyıllarda Polonyalılar ve Macarlar Türklerle savaşırlarken, hançer kullanmak gibi Türk savaş tarzlarını benimsemişlerdir. Avrupa'nın diğer yerlerine, mızraklı ve hussar alayları biçiminde Osmanlı hafif süvari örgütlenmesini sokan da, onlardı.

Destanlar ve balladlar da, özellikle sınır bölgelerinde, örneğin İspanya ya da Doğu Avrupa'da Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında yahut İngilizlerle İskoçlar arasında gelişen türlerdir. Aynı çatışma öyküleri çoğu kere sınırın iki yanında da şarkı olarak söylenir ve bunlarda bazen kahramanlarla hainler yer değiştirseler bile, aynı kişiler (Roland, Johnnie Armstrong ya da Makro Kraljevic) anılır. Kısacası, sınır bölgeleri genellikle kültürel karşılaşma sahneleridir.

---

28 T.F.Carter, "Islam as a Barrier to Printing", *The Moslem World* 33 (1943), 213-16; Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley, 1993); Francis Robinson, "Islam and the Impact of Print in South Asia", Nigel Crook (der.), *The Transmission of Knowledge in South Asia* (Delhi, 1996) içinde: 62-97.

Kültürel Karşılaşmaların Yorumu

Ortaya çıkabilecek bütün tepkilere rağmen, kültür tarihinin herhalde tamamıyla ortadan kalkmayacağının sebeplerinden biri de, kültürel karşılaşmaların, onların geçmişte de anlaşılmasını âcil bir gereksinim haline getiren zamanımızda büyük önem kazanmasıdır.

"Kültürel karşılaşmalar" deyimi, özellikle 1992'de Colombus'un karaya ayak basmasının beşyüzüncü yıldönümünü anma etkinlikleri sırasında, etnosantrik "keşif" sözünün yerine kullanıma girdi. Bu terim, yenenlerin bakışı kadar, Meksikalı tarihçi Miguel Leon-Portilla'nın deyişiyle "yenilenlerin görü'sü"ne de (vizyonuna da) dikkat edilerek, yeni tarih perspektifleriyle birlikte düşünülüyor.[29] Tarihçiler Karayiplilerin Columbus'u, Azteklerin Cortés'i ya da Hawaiililerin Kaptan Cook'u hangi yollardan gördüklerini yeniden kurmayı denemişlerdir (çoğul "yollar" dememiz, örneğin farklı Hawaiililerin, erkek ve kadınların yahut şeflerin ve uyruklarının bu karşılaşmayı farklı algılamış olabileceklerini belirtmek içindir).

Yanlış anlamalar kaygısı bu tür çalışmalarda gittikçe daha merkezî bir önem kazanıyor; her ne kadar, "yanlış anlama" kavramı, doğru bir almaşığın varolduğunu içermekteyse de, çoğu kere buna karşı çıkılmaktadır. Onun yerine, sık sık "kültürel tercüme" teriminin kullanıldığını görmekteyiz. Yabancı bir kültürü anlamanın çeviri yapma işine benzediği düşüncesi, ilkin 20. yüzyıl ortalarında Edward Evans-Pritchard çevresindeki antropologlar arasında yayılmıştır. Bugün, kültür tarihçileri bu fikre gittikçe daha çok ilgi duyuyorlar.

Bu terimlerle düşünmenin özellikle aydınlatıcı olduğu bir

---

29 Bu deyimi, Fransız tarihçisi Nathan Wachtel koloni dönemi Perusu üstüne önemli kitabının başlığı için (Leon-Portilla'dan) ödünç almıştır: *Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570* (1971; İngilizce çevirisi, Hassocks, 1977).

konu, misyonlar tarihidir. Avrupalı misyonerler diğer kıt'aların sâkinlerini Hıristiyanlığa döndürmeye kalkıştıklarında, çoğu kere mesajlarını yerel kültürle uyumlu görünecek bir biçimde sunmaya çalışmışlardır. Bir başka deyişle, onlar Hıristiyanlığın tercüme edilebilir olduğuna inanarak, "kurtarıcı", "[kutsal] üçleme (teslis)", "Tanrı'nın anası" vb. gibi fikirlerin yerel eşdeğerlerini bulmaya gayret etmişlerdir.

Çeviri sürecinde, vericiler kadar alıcılar da işin içindeydiler. Çin'de, Japonya'da, Meksika'da, Peru'da, Afrika'da ve başka yerlerde, mekanik saatten perspektif sanatına kadar Batı kültürünün belirli birtakım ürünlerini çekici bulan yerli bireyler ve grupların bunları bir bağlamdan çıkarıp bir başkasına sokarak kendi kültürlerine uyarlama anlamında "tercüme ettikleri" söylenmiştir. Bunlar, genellikle o ürünlerin içinde yer aldıkları yapılardan ziyade tek tek ürünlerle ilgilendikleri için, bir çeşit *bricolage* yapmışlardır; maddi kültür nesnelerinde sözün düz anlamında ya da düşünceler söz konusu olduğunda eğretileme (metafor) yolundan. Michel de Certeau'nun "yeniden-kullanma" fikri (bkz. s. 112), buraya özellikle uygun görünüyor.

Mümkün birçokları arasından bir örnek, Britanyalı tarihçi Gwyn Prins'in *The Hidden Hippopotamus* (1980) kitabında betimlediği üzere 19. yüzyıl Afrikası'ndan gelmektedir. Prins 1886'da Fransız Protestan misyoneri François Coillard ile Bulozi kralı Lewanika'nın karşılaşması üzerine odaklaşmaktadır. Zambezi misyonunun kurucusu olan Coillard kendisinin "dinsizler"i yeni bir doğru inanca döndürdüğünü düşünmekteydi. Fakat kralla buluşmaya giderken, Coillard'dan bir metre pamuklu bez *(calico)* armağan etmesi istendi, verince de kendisi bilmeden kral mezarlığında adak yerine getirmiş olarak algılandı. Bu eylem, onu bir misyonerden bir şefe çevirdi ve Lewanika'nın da onu yerel sistem içine yerleştirmesini olanaklı kıldı.

Son yirmi yıldır hayli başarılı olan almaşık bir kavram da,

kültürel melezliktir *(hybridity)*. Bu rakip kavramların kendilerine özgü yararları ve sakıncaları vardır.

"Tercüme"nin yararı, bireylerin ve grupların yabancıyı evcilleştirme işini, kullanılan strateji ve taktikleri vurgulamasıdır. Sorun şudur ki, bu evcilleştirme işi her zaman bilinçli olmaz. Portekizli kâşif Vasco da Gama ve adamları ilk kez bir Hint tapınağına girdiklerinde, burasını bir kilise sanmış, Hintlilerin Brahma, Vişnu ve Şiva heykellerini de Kutsal Üçlemenin temsilleri olarak "görmüş"lerdi. Gördükleri şeyleri yorumlamak için, ne yaptıklarının farkında olmadan, kendi kültürlerinin bir kavramsal şemasını uyguluyorlardı. Bilinçsiz çeviriden söz edebilir miyiz?

Öte yandan, "melezlik" terimi de bu bilinçsiz süreçlere ve kastedilmeyen sonuçlara yer açmaktadır. Bitkibilimden alınan bu eğretilemenin zayıflığı ise, rakibinin karşıtıdır: O da kolaylıkla, insan etkenini büsbütün atlayarak, düzgün ve "doğal" bir süreç izlenimini verir.

Kültür değişmesi için üçüncü bir model dilbilimden gelmektedir. Bu kültürel karşılaşmalar çağında, dilbilimciler "kreolleşme" diye anlattıkları süreçle gitgide daha çok ilgileniyorlar, yani iki dilin, gramerini birinden, sözcüklerinin çoğunu ötekinden alarak üçüncü bir dil oluşturmak üzere birleşmesi *(convergence)*. Kültür tarihçileri, din, müzik, mutfak, giyim ya da hatta mikrofizik alt-kültürlerindeki karşılaşmaların sonuçlarını çözümlemekte gittikçe daha faydalı bulmaya başlamışlardır.[30]

KÜLTÜR TARİHİNDE ANLATI

Karşılaşma bir olaydır; bu bizi, bir zamanlar eski moda siyasal tarihle özdeşleştirilen olaylar anlatısına kültür tarihi içinde yer bulma konusunu düşünmeye götürmektedir. Bir kuşak önce, top-

30 Peter Galison, *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics* (Chicago, 1997); David Buisseret ve Steven G.Reinhardt (der.), *Creolization in the Americas* (Arlington, 2000).

lumsal tarihçi Lawrence Stone "anlatının canlanışı" dediği şeyi esefle kaydediyor. Bununla birlikte, onun sözünü ettiği eğilim, daha kesin olarak, toplumsal ve kültürel tarihle uğraşmak için yeni anlatı biçimlerinin aranışı diye betimlenebilir.[31]

Bu öykü paradoksludur. Radikal toplumsal tarihçiler, anlatıyı büyük adamların büyük başarılarının fazla vurgulanmasıyla, tarihte bireylerin, özellikle de "sıradan erkek ve kadınların ihmal edilmesi pahasına" siyasal ve askerî önderlerin öneminin abartılmasıyla özdeşleştirdikleri için ona karşı çıkmışlardır. Ama şimdi anlatı, sıradan insanlar ve onların deneylerini, yaşamlarını, dünyalarını anlamlandırdıkları yollar hakkında artan bir ilgiyle birlikte geri gelmiştir.

Örneğin, tıp alanında, hekimler şimdi hastaların rahatsızlıkları ve sağılmak için yaptıkları şeyler hakkında anlattıklarıyla eskisinden daha çok ilgileniyorlar. Hukuk alanında, 1980'li yıllarda ABD'de "hukuksal öykü-anlatma hareketi" denilen bir akım gelişti. Bu hareket, geleneksel ast grupların, özellikle de etnik azınlıkların ve kadınların kollanması için duyulan bir kaygıyla bağlantılıdır; çünkü bu grupların üyelerinin anlattıkları öyküler, her zaman öteki grupların ihtiyaç ve çıkarlarını yeterince göz önüne almayan beyaz erkek hukukçular tarafından yaratılmış bir hukuk sistemine karşı çıkmaktadır.

Benzer bir biçimde, anlatıya şu sıra duyulan tarihsel ilgi, kısmen de belirli bir kültürde bulunan karakteristik uygulamalara, o kültürdeki insanların "kendilerinin kendileri hakkında anlattıkları" öykülere (bkz. s. 53) duyulan ilgidir. Meraklı ve rahatsız edici bir örnek Rusya'dan verilebilir; orada erken Yeniçağ döneminde Çar'ın oğlunun şiddetli bir yoldan öldürülmesi söylencesi dört kez yinelenmiştir: İvan'ı babası Korkunç İvan'ın, Dimit-

31 Lawrence Stone, "The Revival of Narrative", *Past and Present* 85 (1979), 3-24; Peter Burke, "History of Events and Revival of Narrative", Burke (der.) *New Perspectives on Historical Writing* (1991; 2.bas. Cambridge, 2001) içinde: 283-300.

ri'yi Boris Godunov'un, Aleksis'i Büyük Petro'nun, İvan'ı II.Katerina'nın "kurban etmesi."[32]

Anlatıya kendi başına bir tarihsel güç olarak duyulan ilgi de artmaktadır. Lynn Hunt'ın daha önce değindiğimiz Fransız Devrimi çalışması, devrimcilerin sözlerinin (retoriğinin) gerisindeki "anlatısal yapılar"ı, eski rejimden yenisine geçişin bir komedi yahut bir romans olarak kurgulanışını (*emplotment*) incelemekteydi.

Ortaçağlardaki Yahudi düşmanlığı üstüne Ronnie Hsia ve Miri Rubin'in yaptığı yeni araştırmalar, Yahudilerin âyin (kuddas) ekmeğini kirlettikleri ve çocukları dinsel bir törenle öldürdükleri yolunda dolaşımdaki söylentilerin, yavaş yavaş kültürel bir anlatı, söylem ya da söylence halinde pekişmeleri üstünde odaklanmaktadır. Bu öyküler bir Hıristiyan kimliğinin tanımlanmasına yardım etmişlerdir; ama aynı zamanda Yahudilere karşı "anlatısal bir saldırı", giderek gerçek şiddete, pogromlara varan bir simgesel şiddet biçimi de oluşturmuşlardır.[33] Cadılar ve onların şeytanla yaptığı anlaşmalar hakkındaki öyküler de benzer terimlerle çözümlenebilir.

Daha sonraki bir dönem üstünde çalışan Judith Walkowitz da, "kültür tarihinin yeni gündeminin ortaya çıkardığı anlatısal meydan-okumalar" *(challenges)* dediği şeyle eşit ölçüde ilgilidir. Onun *City of Dreadful Delight* (1992) kitabı, "Modern Babil'in Kız Sunumları" *(Maiden Tributes)* makalelerinde çocuk fahişeliğinin açıklanmasından, "Karındeşen Jack"ın işlediği cinayetlerin haberlerine kadar çağdaş anlatılar merceğinden geç Victoria dönemi Londrası'na bakmaktadır. Bu "cinsel tehlike anlatıları",

---

32 Alain Besançon, *La Tsarévich immolé* (Paris, 1967), 78; Sarah Maza, "Stories in History: Cultural Narratives in Recent Works in European History", *American Historical Review* 101 (1996), 1493-1515; Karen Halttunen, "Cultural History and the Challenge of Narrativity", Victoria ve Lynn Hunt (der.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, 1999), 165-81.

33 Ronnie Hsia, *The Myth of Ritual Murder* (New Haven, 1988); Miri Rubin, *Gentile Tales* (New Haven, 1999).

"karanlık, güçlü ve ayartıcı bir labirent" olarak bir Londra imgesinin üretilmesine yardım etmiştir. Bu öyküler bir kültürel repertuara dayanmaktadır, ama kendileri de okuyucuların algılamalarını etkilemişlerdir.

Yine, antropolog Marshall Sahlins *Tarih Adaları* (1985) kitabında, Kuhn'un yeni keşiflerle kışkırtılan bilimsel paradigma fikrini (bkz. s. 73) bir karşılaşmanın "bu örnekte Kaptan Cook'la adamlarının Hawaii'ye gelişlerinin" sarstığı bir kültürel düzene uyarlayarak, "eylem durumundaki işaretin özel {ayırdedici} rolü"nü irdelemektedir. Sahlins, Hawaiililerin Cook'u tanrıları Lono'nun yıllık ortaya çıkışı hakkındaki geleneksel anlatılarına uydurmaya çalıştıklarını ve ikisi arasındaki tutarsızlıkları, anlatıyı uyarlayarak gidermeyi denediklerini gösteriyor.

Sahlins'in denemesinden dolaylı olarak çıkan önemli bir sonuç, Burckhardt ve Huizinga tarafından yapılan görece statik dönem portrelerinden çok farklı olarak, kültür tarihinin kendisinin anlatı biçiminde yazılmasının mümkün olduğudur. Sorun, öyküyü ne geleneksel "Batı Uygarlığı" ders kitaplarındaki gibi, bir ilerleme öyküsü biçiminde muzafferâne olarak ne de bir yitirme öyküsü olarak, trajik, nostaljik bir havada kurgulamaktır.

Örneğin, 17. yüzyıl Britanyası'ndakinden 19. yüzyıl ABD'dekine kadar iç savaşlar da kültür çatışmaları olarak incelenebilir. İspanya İç Savaşının, onu karşıt siyasal idealler arasında bir çatışma olduğu kadar, bölgesel kültürler ve sınıf kültürleri arasında bir dizi çarpışma olarak sunan çok çekici bir anlatısal tarihi de yazılabilir. Bir görüşler çokluğunu ifade eden karmaşık anlatılar, daha önce değindiğimiz parçalanma eğilimine karşı direndiği gibi, çatışmayı anlaşılabilir kılmanın da bir yoludur.

1960'lı yılların Çin örneği, bazı tarihçileri geçmiş "kültür devrimleri", özellikle de 1789 Fransası'nın yeni siyasal kültürü ve eski rejimin hiyerarşik giyim kuralları yerine rejimin giyimde eşitlikçi bir tekbiçimliliği zorlama girişimi üstünde düşünmeye

teşvik etmiştir. Benzer bir biçimde, dil alanında da "yurttaşları ulusal kitle içinde eritmek" amacıyla yerel *patois*'nın (diller) yerine Fransızcanın geçirilmesi tasarlanmıştı.

Başka devrimler de, bu açıdan incelenirlerse verimli sonuçlar ortaya çıkabilir. Püriten Devrimi sırasında, örneğin, tiyatrolar kapatılmış ve bazı yerlerde, anababaların yeni din ideallerine bağlılığını simgeleyen "Tanrı'ya Şükür" *(Praise-God)* gibi isimlerle yeni adlandırma uygulamalarına girişilmişti. Yine, Bolşevik Devrimi'nde de bir "uygarlaştırma kampanyası" vardı. Örneğin, Lev Troçki, küfretmeyi kaldırmak ve ordu subaylarını erlerine hitap ederken *Ty* (sen) yerine kibar *Vy* (siz) formunu kullanmaya ikna etmek girişimleriyle "kültürlü konuşma"nın yaygınlaştırılmasına çalışmıştı. Özel propaganda trenleri, bütün Rusya'da sıradan halka devrimci filmler, metinler ve şarkılar taşımıştı.[34]

Devrimlerin kültür tarihi, bu olayların her şeyi yenilediğini varsaymamalıdır. Yukarıda değinildiği gibi, görünürdeki yenilikler geleneğin devam ettiğini gizleyebilir. Öyküde, kültürel sağkalımlar, hatta 1660'ta İngiltere'de monarşi restore edilip tiyatrolar yeniden açıldığında görüldüğü üzere, "bastırılmış olanın geri gelmesi"ne de yer olmalıdır. Yeniden-icra-etme edimlerine *(re-enactments)* de yer olmalıdır. Bir devrimin önderleri çoğu zaman, kendilerinin daha önceki bir devrimde yapılanları yeniden-icra-ettiklerini düşünmüşlerdir. Örneğin, Bolşeviklerin gözleri Fransız Devrimindeydi; Fransız devrimcileri de kendilerini İngiliz Devrimini yeniden-icra-ediyor diye düşünmekteydiler; İngilizlerse, kendi zamanlarındaki olayları, 16. yüzyıl Fransız din savaşlarının bir tekrarı diye görmüşlerdi. Kültür tarihçilerinin yazdıkları anlatıların, "elbette onları eleştirisiz bir biçimde yinelemeden" bu görüşleri de içermesi gerekir.

34 Peter Kenez, *Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929* (Cambridge, 1985).

Yeniden-icra-etmeler devrimlerle sınırlı değildir. Hıristiyan kültürü içinde, bireyler bazen kendilerini İsa'nın Çilesi'ni yeniden-icra-ediyor diye görmüşlerdir: Thomas Beckett'in Canterbury Katedralinde öldürülmesinden önceki günlerde ve Patrick Pearse'in 1916'da Dublin Postanesinden Britanyalılara direnişini örgütlemesinde yaptıkları gibi.

Yine, günümüzün Sri Lanka'sında bazı Sinhalesler kendilerini kültürlerinin temel dinsel anlatılarından birini yeniden-icra-ediyor diye görmekte ve Tamillere ifritlerin rolünü yakıştırmaktadırlar. Hayden White'ın yeniden-kurgulanış dediği şey (bkz. s. 114-115), yalnızca tarihçilerin yapıtlarında olmaz, sıradan insanların kendi dünyalarını anlamlandırma girişimlerinde de kullanılır. Burada da yine, kültürel ya da kavramsal şemaların önemi açıkça bellidir, fakat bu örnekte şemalar bir anlatıyı yönlendirmektedir; tıpkı sonuçları yıkıcılığa varan, Yahudilere karşı "anlatısal saldırı"da olduğu gibi. Sri Lanka'nın kültürel ya da siyasal bir tarihi, böyle bir anlatıya ve de elbette Tamillerin karşı-anlatısına yer vermek zorundadır. Şimdiki etnik çatışmalar çağında, bu tür tarihi daha çok görmemiz kuvvetle olasıdır.

SONUÇ

Terimin kesin anlamıyla, bu kitabın herhangi bir "sonucu" yoktur. YKT ömrünün sonuna yaklaşıyor olabilir, fakat daha geniş kültür tarihi ilerlemektedir. Dilin kültür tarihi gibi bazı alanlar, tarihsel araştırmaya ancak yeni yeni açılıyorlar. Geçerli (carî) sorunlar çözülmeden duruyor –en azından, herkesi doyuracak kadar çözülmemişlerdir– ve ister istemez yeni sorunlar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, bundan sonra yazacaklarım, resmî bir sonuç değil, benim "meslektaşlarım tarafından da muhtemelen, ama zorunlu olmaksızın paylaşılan" kişisel birkaç görüşümün anlatılmasından ibarettir.

Son kuşakta, -terimin bu kitapta daha önce değinilen fark-

lı anlamlarıyla- kültür tarihi, tarih yönteminin en heyecan verici ve aydınlatıcı tartışmalarından bazılarının yapıldığı bir arena oldu. Aynı zamanda, kültür tarihçileri, tıpkı toplumsal tarihçiler gibi, tarihi daha geniş bir kitle için erişilebilir kılmaktan öte, tarihçilik alanını da genişlettiler.

Yine de, ben burada kültür tarihinin tarihin en iyi biçimi olduğunu söylemedim, zaten buna da inanmıyorum. O sadece, ortaklaşa tarih girişiminin zorunlu bir parçasıdır. Komşuları –iktisat tarihi, siyasal tarih, düşünce tarihi, toplumsal tarih vb.– gibi, geçmişe bu yaklaşım da, Fransızların "topyekûn tarih" dedikleri, tarihe bir bütün olarak bakışımız için onsuz edilemeyecek bir katkı sağlamaktadır.

Yakın zamanların kültür tarihi modası, bencileyin uygulayıcıları için doyurucu bir deneyim oldu; ama kültürel modaların sürgit devam etmediğini biliyoruz. Er-geç "kültür"e karşı bir tepki olacaktır. O geldiğinde, yakınlarda erişilmiş -kültürel dönüşün sonuçları olan- tarihsel sezgi kazançlarının kaybolmaması için elimizden geleni yapmalıyız. Tarihçiler, özellikle de görgücü (ampirisist) ya da "pozitivist" olanları, lafzî-kafalılık *(literal-mindedness)* hastalığından muzdariptiler. Birçokları simgesellik karşısında yeterince duyarlı değildi. Birçokları tarihsel belgelere saydam imişler gibi bakar, retoriklerine dikkat etmez ya da pek az dikkat ederlerdi. Birçokları, takdisin iki ya da üç parmakla yapılması gibi belli birtakım insan eylemlerini (bkz. s. 101-102), önemsiz konular, "sadece" tören, "sadece" simge diye gözardı ederlerdi.[35] Son kuşakta, kültür antropolojisi yapanlarla birlikte kültür tarihçileri de, bu pozitivist yaklaşımın zayıflıklarını gösterdiler. Tarih çalışmalarının geleceği ne olursa olsun, lafzî-kafalılığa dönülmemelidir.

---

35 Peter Burke, "The Repudiation of Ritual in Early Modern Europe", *Historical Anthropology of Early Modern Europe* (Cambridge, 1987) içinde: 223-38; "The Rise of Literal-Mindedness", *Common Knowledge* 2, 2 (1993), 108-21.

İleri Okuma Önerileri

Kültür ve Kültür Tarihi kavramları üstüne, şu üç kitaba karşılaştırmalı olarak bakınız: Raymond Williams, *Culture and Society* (1958), Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (Cambridge, 1997), Adam Kuper, *Culture: The Anthropologist's Account* (Cambridge, MA, 1999).

Bu kitapta tartışılan belirli konular hakkında, metinde ve dipnotlarda verilen örnekler, daha ileri okuma örnekleri olarak salık verilmektedir.

Aşağıda sıralanan on dört kitap, 1980'den bu yana İngilizce olarak yayımlanmış, yer, zaman ve konuları çok değişik birinci sınıf yapıtlardan küçük bir seçkidir.

Keith Baker, *Inventing the French Revolution* (Cambridge, 1990). YKT üslûbunda önemli bir denemeler toplaması.

Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350* (1993). Avrupa'nın sınırlarının genişlemesinin kültürel sonuçları üstüne iddialı ve özgün bir çalışma.

Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art* (1990; İngilizce çevirisi – Chicago, 1994). Bir sanat tarihçisinin sanat anlayışını tarihle temellendirmesi.

John Brewer, *Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century* (Londra, 1997). İlk ticarîleşmesi çağında İngiliz kültürünün duyarlı bir toplumsal tarihi.

Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (1988). Geç dönem ilkçağın en önde gelen uzmanlarından birinin yaptığı son derece özgün bir inceleme.

Roger Chartier, *Cultural History between Practices and Representations* (Cambridge, 1988). Erken yeniçağ Fransası üstüne, kültür tarihinin başlıca sorunlarını irdelemeye yönelik sekiz deneme.

Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination* (1982; İngilizce çevirisi – Leamington Spa, 1986). Bu araştırma, kokuları tarih haritasının üstüne koymaktadır.

Thomas Crow, *Painters and Public Life in Eighteenth Century Paris* (Princeton, 1985). Habermas'a ve kamu alanı fikrine dayanan bir resmin siyasal tarihi.

Carlo Ginzburg, *Myths, Emblems, Clues* (1986; İngilizce çevirisi, 1990). Aralarında yazarın bir ipuçları dizisi olarak tarihsel kanıt üstüne ünlü denemesinin de yer aldığı makaleleri.

Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton, 1985). Batılılaşma ve çağdaşlaşmanın kültürel sonuçları üstüne örnek alınmaya değecek bir çalışma.

Serge Gruzinski, *Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World* (1988; İngilizce çevirisi – Cambridge, 1993). Kültürel karşılaşmalar ve toplumsal imgelem üstüne iyi bir inceleme.

Gábor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power* (Cambridge, 1990). Ermişlerden şamanlara, sakallardan gülmeye kadar çeşitli konularda Oerta Avrupa tarihi üstüne on deneme.

Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago, 1994). Bilim tarihine toplumsal ve kültürel yaklaşımların inandırıcı bir bileşimi.

Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History* (Cambridge, 1995). Savaş deneyiminin kültür tarihiyle nasıl bütünlenebileceğini gösteren bir çalışma.

Kültür Tarihi Üzerine Seçilmiş Yayınlar, 1860-2003: Kronolojik Bir Liste*

Bunun kişisel bir seçme olduğunu söylemek gerekmiyor.

1860 Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch.* Basel: Schweighauser.

—, *The Civilization of the Renaissance in Italy,* trans. Samuel George Middleton. London: G. G. Harrap, 1929.

—, *İtalya'da Rönesans Kültürü,* 2 cilt, çev. Bekir Sıtkı Baysal. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1957-8. Yeni basımlar 1974 ve 1977.

1894 Troels-Lund, *Om kulturhistorie*

1897 Lamprecht, *Was ist Kulturgeschichte?*

1904 Weber, Max, *Die Protestantische Ethikund der Geist des Kapitalismus.* Tübingen: Mohr.

—, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trans. Talcott Parsons. London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1930.

—, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1985.

—, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

1919 Huizinga, Johan, *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens -en gedachten- vormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrij en de Nederlanden.* Haarlem.

—, *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought, and Art in France and Netherlands in the XIVth and XVth Centuries,* trans. Frederik Jan Hopman. London: E. Arnold & Co., 1924.

—, *Ortaçağın Günbatımı,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.

1927 Beard, Charles Austin, *The Rise of American Civilization,* 2 vols. New York: The Macmillan Company.

(*) Bu listedeki kitapların İngilizce ve Türkçe çevirilerini saptayan arkadaşım Sinan Çetin'e çok teşekkür ederim – ç.n.

1932 Dawson, Christopher, *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity*. London: Sheed & Ward, 1932.
—, *Batının Oluşumu*, çev. Dinç Tayanç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.

1932 Warburg, Aby Moritz, *Die Erneuerung der heidnischen Antike: kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Berlin: Akad.-Verlag.
—, *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*, trans. Davit Britt. Los Angeles, Calif.: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999.

1933 Freyre, Gilberto, *Casa-grande & senzala: formaçaõda familia brasileira sob o regimen de economia patriarchal*. Rio de Janeiro: Schmidt, (1936).
—, *The Masters and the Slaves (Casa Grande &Senzala): A Study in the Development of B Brazilian Civilization*, trans. Samuel Putnam. New York: Knopf, 1946.

1934 Willey, Basil, *The Seventeenth Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*. London: Chatto & Windus.

1936 Young, George Malcolm, *Victorian England: Portrait of an Age*. London: Cambridge University Press.

1939 Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*. Basel: Haus zum Falken.
—, *The Civilizing Process*, trans. Edmund Jephcott. New York: Urizen Books, 1978.
—, *Uygarlık Süreci: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumsal İncelemeler*, 2 cilt. çev. Ender Ateşman ve Erol Özbek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000-2002.

1942 Febvre, Lucien Paul Victor, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais*. Paris: A. Michel.
—, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, trans. Beatrice Gottlieb, 1982.

1947 Klingender, Francis Donald, *Art and the Industrial Revolution*. London: N. Carrington.

1948 Castro, Américo, *Espana en su historia: Cristianos, moros y judios*. Buenos Aires: Editorial Losada.

—, *The Structure of Spanish History*, trans. Edmund L. King. Princeton: Princeton University Press, 1954.

1948 Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: A. Francke.

—, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Task. New York: Pantheon Books, 1953.

1948 Giedion, Sigfried, *Mechanization Takes Command: A Contribution to Anonymous History*. New York: Oxford University Pres.

1951 Panofsky, Erwin, *Gothic Architecture and Scholasticism*. Latrobe: Archabbey Press.

—, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe: Ortaçağda Sanat Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, çev. Engin Akyürek. İstanbul: Ara Yayınları, 1991. 2. bas.. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

1954 Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*. 7 vols. London: Cambridge University Press, (1954-2004).

1958 Williams, Raymond. *Culture and Society, 1780-1950*. New York: Columbia University Press, 1958.

1959 Hobsbawm, Eric J. *The Jazz Scene*. London: MacGibbon & Kee, 1959.

1959 León Portilla, Miguel (ed.), *Visión de los vencidos: Relaciones indigenas de la Conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1959.

—, *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of Mexico*, trans. Lysander Kemp. Boston: Beacon Press, 1962.

—, *Kırık Mızraklar: Azteklerin Anlatımıyla*, çev. Yurdagül Gündoğdu. İstanbul: Aykırı Yayınları, 2004. [İngilizce'den tercüme]

1959 Smith, Bernard, *European Vision and the South Pacific, 1768-1850: A Study in the History of Art and Ideas*. Oxford: Clarendon Press.

1960 Lord, Albert Bates, *The Singer of Tales*. Cambrdige: Harvard University Press, 1960.

1963 Thompson, Edward Palmer, *The Making of the English Working Class*. New York: Pantheon Books.

—, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: Birikim Yayınları, 2004.

1965 Bakhtin, Mikael M., *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kultura srednevekovia i Renessansa*. St. Petersburg: [y. y.], 1965.

—, *Rabelais and His World*, trans. Helena Iswolsky. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1968.

—, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

1965 Dodds, Eric Robertson, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge; UK: Cambridge University Press.

1967 Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle et capitalisme, Xve-XVIIIe siècle*. Paris: A. Colin, 1967.

—, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, 3 vols., trans. Miriam Kochan. New York: Harper and Row, 1982-4.

—, *Maddi Uygarlık: Ekonomi ve Kapitalizm, XV-XVIII. Yüzyıllar*, 3 cilt, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1993. 2.bas. İmge Kitabevi, 2004.

1971 Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfield & Nicolson.

1971 Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Gallimard.

—, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*, trans. Ben and Sîan Reynolds. Hassocks: Harverster Press, 1977.

1972 Baxandall, Michael, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

1972 Burke, Peter, *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*. London: Batsford.

1973-7 Zeldin, Theodore, *France, 1848-1945*. Oxford: Clarendon Press.

1973 White, Hayden V., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

1975 Certeau, Michel de, Dominique, Julia and Jacques Revel, *Une politique de la langue: la Révolution française et les patois; l'enquête de Grégoire*. Paris: Gallimard.

1975 Davis, Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*. Stanford: Stanford University Press.

1975 Foucault, Michel, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

—, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, trans. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

—, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

1975 Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard.

—, *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village, 1294-1324*, trans. Barbara Bray. London: Scolar, 1978.

1976 Ginzburg, Carlo, *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '1500*. Torino: G. Einaudi.

—, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, trans. John and Anne Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

—, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

1978 Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: T. Smith.

—, *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, çev. Göktuğ Aksan. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

1978 Duby, Georges, *Les trois ordres: ou, L'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard.

—, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

1978 Said, Edward W., *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

—, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

—, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, çev. Nezih Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları, 1982. [Fransızca'dan çeviri]

—, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1989.

1978 Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge; US: Cambridge University Press.

1979 Frykman, Jonas and Orvar Löfgren, *Den kultiverade människan*. Lund: Liber- Läromedel.

—, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, trans. Alan Crozier. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

1979 Lyons, Francis S. L., *Culture and Anarchy in Ireland, 1890-1939*. Oxford: Clarendon Press.

1979 Schorske, Carl E., *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Knopf.

1980 Brown, Jonathan and J. H. Eliot, *A Palace for a King: The Buen Retiro and the Court of Philip IV*. New Haven: Yale University Press.

1980 Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.

1981 Gurevich, Aaron I., *Problemy srednevekovoĭ narodnoĭ kultury*. Moskva: Iskusstvo. - *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, trans. János M. Bak and Paul A. Hollingsworth. New York: Cambrifge University Press, 1988.

1981 Le Goff, Jacques, *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard.

—, *The Birth of Purgatory*, trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

1981 Wiener, Martin J., *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*. Cambridge; US: Cambridge University Pres.

1982 Corbin, Alain, *Le miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social XVIIIe-XIXe siècles*. Paris: Aubier Montaigne.

—, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, trans. Alain Corbin[?]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

1982 Isaac, Rhys. *The Transformation of Virginia, 1740-1790*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

1982 Wyatt-Brown, Bertram. *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South*. New York: Oxford University Press.

1983 Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

—, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

1983 Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, eds.,*The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.

—, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

1984 Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.

1984 Gay, Peter, *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, 5 vols. New York: Oxford University Press (1984-8).

1984 Hunt, Lynn Avery, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.

1984-93 Nora, Pierre, ed., *Les Lieux de mémoire*, 3 vols. Paris: Gallimard.

—, *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, 3 vols., trans. Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1996-8.

—, *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi, 2006. [Yalnızca P. Nora'nın makaleleri]

1985 Jouhaud, Christian, *Mazarinades: la Fronde des mots*. Paris: Aubier.

1985 Mintz, Sidney Wilfred. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking, 1985.

—, *Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri*, çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.

1985 Sahlins, Marshall David, *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

—, *Tarih Adaları*, çev. C. Hakan Arslan. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

1986 McKenzie, Donald F. *Bibliography and the Sociology of Texts*. London: British Library.

1987 Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.

1987 Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Consumerism*. Oxford; UK: Blackwell.

1987 Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford: Stanford University Press.

1987 Schama, Simon, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. New York: Knopf.

1987 Schön, Erich, *Der Verlust der Sinnlichkeit, oder, Die Verwandlungen des Lesers: Mentalitätswandel um 1800*. Stuttgart: Klett-Cotta.

1988 Briggs, Asa, *Victorian Things*. London: B. T. Batsford.

1988 Brown, Peter Robert Lamont, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

1988 Chartier, Roger, *Cultural History: Between Practises and Representations*, trans. Lydia G. Cochrane. Ithaca: Cornell University Press.

1988 Greenblatt, Stephen, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley: University of California Press.

—, *Shakespeare ve Kültür Birikimi: Rönesans İngilteresi'nde Toplumsal Enerjinin Dolaşımı*, çev. Nilgül Pelit. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.

1988 Gruzinski, Serge, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.

—, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*, trans. Eileen Corrigan. Cambridge; UK: Polity Press, 1993.

1988 Guha, Ranajit and Chakravorty Spivak, eds. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

1988 Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*. New York: Cambrdige University Press.

—, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok. İstanbul: İletişim, 2001.

1989 Fischer, David Hackett. *Albion's Seed: Four British Folkways in America*. New York: Oxford University Press.

1989 Freedberg, David, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.

1989 Biersack, Aletta and Lynn Avery Hunt, *The New Cultural History: Essays*. Berkeley: University of California Press.

1989 Roche, Daniel, *La culture des apparences: une histoire du vêtement (XVIIe-XVIIIe siècle)*. Paris: Fayard, 1989.

—, *The Culture of Clothing: Dress and Fashion in the "Ancien Régime"*, trans. Jean Birrell. New York: Cambridge University Press, 1994.

1990 Crouzet, Denis, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*. Seyssel: Champ Vallon.

1990 Porter, Roy, *Mind-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*. London: Athlone Press.

1990 Winkler, John J., *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge.

1991 Clunas, Craig, *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Cambridge: Polity Press.

1992 Burke, Peter, *Fabrication of Louis XIV*. New Haven: Yale University Press.

1992 Walkowitz, Judith R., *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late Victorian London*. Chicago: University of Chicago Press.

1993 Bartlett, Robert, *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950-1350*. London: Allen Lane.

1993 Brewer, John and Roy Porter, eds., *Consumption and the World of Goods*. London: Routledge.

1994 Corbin, Alain, *Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*. Paris: A. Michel.

—, *Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth-Century French Countryside*, trans. Martin Thom. New York: Columbia University Press, 1998.

1994 Schmitt, Jean Claude, [*Histoire*] *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.

—, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*, trans. Teresa Lavender Fagan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

1994 Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: University of Chicago Press.

1994 Stearns, Peter N., *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*. New York: New York University Press.

1995 Wortman, Richard, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, 2 vols. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1995-2000.

1996 Fujitani, Takashi. *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.

1997 Brewer, John, *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century*. New York: Farrar Straus Giroux.

1999 Bonnell, Victoria E. and Avery Lynn Hunt, eds., *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press.

1999 Rubin, Miri, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. New Haven: Yale University Press.

2000 Bellesiles, Michael A., *Arming America: The Origins of a National Gun Culture.* New York: Alfred A. Knopf.

2000 Burke, Peter, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot.* Cambridge; UK: Polity Press.

—, *Gutenberg'den Diderot'ya Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.

2000 St. George, Robert Blair (ed.), *Possible Pasts: Becoming Colonial in Early America.* Ithaca: Cornell University Press.

2001 Reddy, William M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions.* Cambridge; UK: Cambridge University Press.

2003 Clark, Christopher and Wolfram Kaiser, eds., *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe.* Cambridge; UK: Cambridge University Press.

Dizin

Afrika 50, 51, 54, 67, 100, 109, 114, 115, 119, 132, 137, 169
alımlama 22, 23, 37, 112, 159
Amin, Shahid, Hintli tarihçi 149
Amselle, Jean-Loup, Fransız antropolog 116, 137
Anderson, Benedict (d. 1936), Britanyalı siyasal bilimci 90, 118, 184
anlatılar 14, 63, 164, 172
Annales tarihçiler okulu 5, 108, 153
Antal, Frederick (1887-1954), Macar sanat tarihçisi 21, 22
antropoloji 41, 45, 50, 51, 55, 62
antropolojik dönüş 60
arkeoloji 80, 110
Arnold, Matthew (1992-88), İngiliz ozan ve eleştirmen 9, 20-22, 32, 49, 145, 179
Austin, John (1911-60), İngiliz filozof 128, 129, 179
ayrım 15, 17, 34, 99, 148, 150, 165, 166

Baker, Keith M. (d.1938), Amerikalı tarihçi 147, 152, 177
Bakhtin, Mikhail M. (1895-1975), Rus kültür kuramcısı 76, 77, 102, 121, 153, 181
Bartlett, Frederic C. (1887-1969), İngiliz psikolog 166, 177, 187
Baxandall, Michael (d. 1933), İngiliz sanat tarihçisi 61, 182
Beard, Charles A. (1874-1948), Amerikalı tarihçi 21
Beard, Mary Ritter (1876-1958), Amerikalı tarihçi 19, 21
bedenin tarihi 100
bellek 94, 129, 160
benimseme (kültürel ödünçalma) 113
benlik-denetimi 102, 154
Berger 22
bilim tarihi 87, 108
Bloch, Ernst (1885-1977), Alınan filozof 34
Bloch, Marc (1886-1944), Fransız tarihçi 5, 103, 147
Blok, Anton, Hollandalı antropolog 51, 78, 121, 152
Blunt, Anthony (1907-83), Britanyalı sanat tarihçisi 22
Bourdieu, Pierre (1930-2002), Fransız antropolog/sosyolog 81-84, 102, 103, 112, 117, 121, 131, 138
Braudel, Fernand (1902-85), Fransız tarihçi 5, 96, 164, 166, 182
Brewer, John (d. 1947), İngiliz tarihçi 88, 89, 177, 187
Briggs, Asa (d. 1921), İngiliz tarihçi 97, 185
Brown, Peter (d. 1935), İrlandalı tarihçi 46, 91, 102, 129, 152, 177, 184, 185
Burckhardt, Jacob (1818-97), İsviçreli tarihçi 3, 10, 11, 12,

15, 29, 30, 33, 36, 40, 47, 53, 104, 114, 144, 147, 154, 173, 179
Bynum, Caroline W., Amerikalı tarihçi 68, 69, 75, 102, 185

Cassirer, Ernest (1874-1945), Alman filozof 17
Certeau, Michel de (1925-86), Fransız kültür kuramcısı 38, 110-113, 169, 182
Chartier, Roger (d. 1945), Fransız tarihçi 38, 39, 47, 55, 56, 78, 84, 87, 88, 108, 110, 162, 177, 186
Clunas, Craig, Britanyalı sanat tarihçisi 86, 87, 187
Corbin, Alain, Fransız tarihçi 5, 157, 158, 177, 184, 187
Crouzet, Denis (d. 1953), Fransız tarihçi 152, 153, 186
Curtius, Ernest Robert (1886-1956), Alman edebiyat tarihçisi 16, 36, 37, 103, 181

çift-kültürlülük 40, 134-135
Çin 37, 87, 117, 169, 173

Darnton, Robert (d. 1939), Amerikalı tarihçi 55, 88, 89, 104, 162, 164, 184
Davis, Natalie Z. (d. 1929) Amerikalı tarihçi 49, 51, 56, 58, 103, 125, 152, 153, 163, 182, 185
Dawson, Christopher (1889-1970), İngiliz tarihçi 20, 180
delilik 79, 80, 113-114
Derrida, Jacques (d. 1930), Fransız filozof 75, 84, 149
dil 9, 51, 76, 84, 110, 111, 116, 134, 160, 161, 166, 167, 170, 174
disiplin 87, 92, 112
dizi tarih 31
Dodds, Eric R. (1893-1979), İrlandalı klasikçi 156, 182
Douglas, Mary (d. 1921), İngiliz antropolog 49, 51, 69, 120, 152
Duby, Georges (1919-96), Fransız tarihçi 40, 67, 90, 91, 183
duyumların tarihi 157

Ebrey, Patricia, Amerikalı tarihçi 117
Edelman, Murray (d. 1919), Amerikalı siyasal bilimci 147
ego (ben) belgeleri 77, 124
ek (supplement) 75
Elias, Norbert (1897-1990), Alman sosyolog 14, 15, 22, 76, 78, 79, 81, 83, 84, 96, 99, 102, 135, 154, 157, 180
Elliott, John H. (d. 1930), İngiliz tarihçi 46, 48
Eliot, Thomas S. (1888-1965), Amerikalı-İngiliz ozan-eleştirmen 40
episteme 80
erillik 116, 117
ethos 14
Evans-Pritchard, Edward E. (1902-73), Britanyalı antropolog 49, 50, 51, 168

Febvre, Lucien (1878-1956), Fransız tarihçi 5, 136, 158, 180

Fernandez-Armesto, Felipe, Britanyalı tarihçi 126
figürasyon 78
Fischer, David H. (d. 1935), Amerikalı tarihçi 65, 186
formüller 131
Foster, Roy (d. 1949), İrlandalı tarihçi 126, 127
Foucault, Michel (1926-84), Fransız filozof 76, 79-81, 84, 89, 91, 99, 100, 103, 110, 112, 113, 133, 148, 149, 156, 182
Freedberg, David, sanat tarihçisi 113, 186
Freyre, Gilberto (1900-87), Brezilyalı sosyolog/tarihçi 100, 101, 157, 180
Frye, Northrop (1912-81), Kanadalı eleştirmen 114, 115
Fujitani, Takashi, Japon tarihçi 121, 122, 187

Gadamer, Hans-Georg (1900-2002), Alman filozof 16
Gay, Peter (d. 1927), Amerikalı tarihçi 4, 154, 155, 185
Geertz, Clifford (d. 1926), Amerikalı antropolog 49, 53-58, 61, 62, 73, 96, 104, 121, 161, 162, 164
Geistesgeschichte(tin, zihin ya da kültür tarihi) 11
gelenekler 119, 138
gezi tarihi 92
Giedion, Sigfried (1888-1968), İsviçreli mimar 103, 181
Ginzburg, Carlo (d. 1939), İtalyan tarihçi 58, 62, 63, 65, 88, 146, 163, 164, 178, 183
Goffman, Erving (1922-82), Amerikalı sosyolog 56, 57, 62, 121, 134
Gombrich, Ernst (1909-2002), Avusturyalı sanat tarihçisi 16, 33, 36
Goody, Jack (d. 1919), Britanyalı antropolog 69
görsel dönüş 61
Gramsci, Antonio (1891-1937), İtalyan kuramcı 35, 64, 148
Greenblatt, Stephen (d. 1943), Amerikalı edebiyat tarihçisi 53, 58, 60, 91, 126, 184, 186
Guha, Ranajit (d. 1923), Hintli tarihçi 148, 149, 186
Gurevich, Aaron Y. (d. 1924), Rus tarihçi 49, 184
gündelik yaşam 3, 47, 52, 53, 56, 58, 59, 78, 111, 122, 129, 145

Habermas, Jürgen (d. 1929), Alman filozof 75, 99, 177
habitus 78, 82, 83, 103, 112, 131
halk kültürü 10, 23-25, 34, 36, 38-40, 56, 65, 102, 145, 146
Hall, Stuart 25, 38
Haris, Ruth, İngiliz tarihçi 65
Hauser, Arnold (1892-1978), Macar sanat tarihçisi 21, 22, 33
hermeneutik 17
heteroglossia 77
Hobsbawm, Eric (d. 1917), Britanyalı tarihçi 24, 118, 119, 138, 181, 184
hoşgörü eşiği 158
Huizinga
Hollandalı tarihçi 5, 10-15, 29,

30, 33, 36, 47, 59, 69, 104, 154, 156, 173, 179
Hunt, Lynn, Amerikalı tarihçi 73, 91, 104, 148, 154, 161, 172, 185, 186, 187
Huntington, Samuel P., Amerikalı siyasal bilimci 2, 46

Isaac, Rhys, Güney Afrikalı tarihçi 184

icat 9, 10, 23, 110, 113, 114, 119, 120, 121, 137, 138
icracı (performatif) dönüş 155
içerik çözümlemesi 32
imgelem (hayal) 5, 24, 63, 74, 90, 113, 118, 178
inşa 107, 109, 110, 113-116, 119, 120, 127, 130, 136-138, 153, 159
inşacı dönüş 109
inşacılık 161

Japonya 119, 121, 169
Johnson, James, Amerikalı tarihçi 158, 159
Jones, Gareth Stedman (d. 1942), Britanyalı tarihçi 116
Jouhaud, Christian (d. 1951) 129, 185
Joutard, Philippe, Fransız tarihçi 95

kabile 100, 115
kalın betimleme 53
Kantorowicz, Ernst (1895-1963), Alman tarihçi 18
kast 115
Kelly, Joan (1928-82), Amerikalı tarihçi 67, 68
Kiberd, Declan, İrlandalı yazar 137
kimlik 83, 102, 120, 124, 125, 127, 130, 137
Klingender, Francis (1907-55), İngiliz sanat tarihçisi 22, 180
Kuhn, Thomas S. (1922-96), Amerikalı bilim tarihçisi 73, 74, 80, 81, 87, 173
kurucular ve izleyiciler 37
kültür devrimleri 173
kültürel anlatı 170-175
kültürel bellek 94
kültürel coğrafya 46
kültürel çatışma 9
kültürel dönüş 3, 46, 147, 162, 176
kültürel formlar 110
kültürel incelemeler 2, 25, 46
kültürel inşa 80, 113, 115, 137
kültürel karşılaşma 22
kültürel melezlik 30
kültürel rejim 159
kültürel sınırlar 137, 164-167
kültürel sermaye 83
kültürel şemalar 16, 131
kültürel yeniden-üretim 82, 138
kültürün poetikası 60

Lamprecht, Karl (1856-1915), Alman tarihçi 179
Laqueur, Thomas W., Amerikalı tarihçi 133
Le Goff, Jacques (d. 1924), Fransız tarihçi 5, 52, 90, 101, 103, 184
Le Roy Ladurie, Emmanuel (d. 1929), Fransız tarihçi 52, 100, 101, 152, 183
Leavis, Frank R. (1895-1978), İngiliz eleştirmen 10, 23

Leon-Portilla, Miguel, Meksikalı tarihçi 168
Levi, Giovanni (d. 1939), İtalyan tarihçi 62, 63
Lévi-Strauss, Claude (d. 1908), Fransız antropolog 49, 51-53, 149
Lotman, Juri M. (d. 1922), Rus semiolog 52, 76
Lord, Albert B. Amerikalı Slavist 24
Löfgren, Orvar (d. 1943), İsveçli antropolog 98, 99, 183
Lyons, F.S. Leland (1923-83), İrlandalı tarihçi 48, 49, 147, 184

maddi kültür 5, 64, 96, 97, 99, 103, 169
Malinowski, Bronislaw (1884-1942), Polonyalı antropolog 41, 61
Mannheim, Karl (1893-1947), Macar sosyolog 21-23
Marksizm 2, 35
Mauss, Marcel (1872-1950), Fransız antropolog 49, 50, 61
McKenzie, Donald F., Yeni Zelandalı bibliyograf 97, 185
Medick, Hans, Alman tarihçi 58, 66, 151
Merleau-Ponty, Maurice (1908-61), Fransız filozof 103
mikro-tarih 65, 164
Mintz, Sidney W. (d. 1922) 98, 185
mit 121, 136
Mitchell, Timothy (d.1955) 84, 186
muhteva tahlili 31
müzik 6, 75, 92, 93, 100, 112, 158, 159, 170

Needham, Joseph (1900-95), bilim tarihçisi 20, 23, 181
Nora, Pierre 94, 185

O'Gorman, Eduardo (1906-95), Meksikalı tarihçi 137
okuma tarihi 88, 145
olaylandırma 114-115, 172
Orientalism 66-67, 92
ortak zihniyet 5

Panofsky, Erwin (1892-1968), Alman sanat tarihçisi 17, 18, 22, 33, 82, 181
Parry, Milman (1900-35), Amerikalı klasikçi 131
Pascal, Roy (1904-80), Britanyalı edebiyat tarihçisi 23, 46
performans 128, 129, 131, 132, 134
Popper, Karl (1902-94), Avusturya kökenli İngiliz filozofu 16, 108
Porter, Roy (1946-2002), İngiliz tarihçi 85, 100, 102, 113, 186, 187
post-kolonyalizm 66-67
Prins, Gwyn, Britanyalı tarihçi 169

Ranke, Leopold von (1795-1886), Alman tarihçi 11, 114
Reddy, William, Amerikalı tarihçi 155, 188
Revel, Jacques (d. 1942), Fransız tarihçi 38, 63, 111, 182
Roche, Daniel (d. 1935), Fransız tarihçi 58, 98, 125, 162, 186
rüyalar 47, 90, 160

Sahlins, Marshall D. (d. 1930) 128, 166, 173, 185
Said, Edward (1935-2003), Filistinli-Amerikalı eleştirmen 66, 67, 81, 91, 92, 93, 183
Samuel, Raphael, İngiliz tarihçi 2, 24, 38, 46, 60, 179, 180
sanat tarihi 18, 20
Schama, Simon (d. 1945), İngiliz tarihçi 120, 157
Schorske, Carl E. Amerikalı tarihçi 4, 74, 145, 146, 184
Scott, James C. (d. 1936), Amerikalı siyasal bilimci 130
Scott, Joan W., Amerikalı tarihçi 75, 76
Scribner, R.W. ('Bob', 1941-98), Avustralyalı tarihçi 77, 132
sınıf 19, 22-24, 81, 116, 118, 135, 173, 177
simgeler 3, 18
simgesel (sembolik) sermaye 83
siyaset 25, 30, 48, 53, 54, 81, 129, 134, 146, 148, 150
Skinner, Quentin (d. 1940), İngiliz düşünce tarihçisi 128, 183
Smith, Bernard (d. 1916), Amerikalı sanat tarihçisi 61, 156, 158, 181, 183
söylem 32, 81, 172
söylemsel uygulamalar 81
sözellik 132
strateji 83, 112, 170
subaltern sınıflar 109, 148

şemalar 16, 82, 103, 131, 175
şiddet 13, 51, 55, 113, 146, 152, 153, 172

Tarih İşliği 21
taktik 112
temsil-emeler 5, 84, 90, 91, 103, 107, 124, 126
Thomas, Keith V. (d. 1933), Britanyalı tarihçi 17, 47, 48, 50-52, 59, 73-75, 87, 91, 103, 114, 133-135, 158, 163, 175, 177, 182
Thompson, George (1903-87), İngiliz klasikçi 23
Thompson, Edward P. (1924-93), İngiliz tarihçi 24, 25, 33-36, 56, 93, 104, 109, 116, 148, 149, 181
Tindall, William, Amerikalı eleştirmen 16, 125, 126
toplamanın tarihi 86
toplumsal cinsiyet 39, 102, 110, 116, 129
toplumsal sınıf 34, 107
toplumsal tarih 6, 10, 21, 23, 34, 58, 62, 79, 107, 144, 148, 150, 160, 171, 176, 177
topoi 16
Toynbee, Arnold J. (1889-1975), İngiliz tarihçi 20
tören 13, 51, 54, 122, 123, 128, 133, 134, 162, 176
Troels-Lund, Frederik (1840-1921), Danimarkalı tarihçi 59, 179
Turner, Victor (1920-83), İngiliz antropolog 54-56, 69, 85, 152
Tylor, Edward B. (1832-1917), Britanyalı antropolog 9, 41, 53, 59

utanç 78
uygarlık 5, 9, 15, 19, 20, 24, 78, 98

vesilecilik 134-135

Walkowitz, Judith R., Amerikalı tarihçi 172, 187
Warburg, Aby (1866-1929), Alman bilgin 15-18, 20, 36, 37, 47, 61, 104, 180
White, Hayden (d. 1928), Amerikalı meta-tarihçi 114, 115, 136, 175, 182
Williams, Raymond (1921-88), Britanyalı eleştirmen 9, 23, 24, 35, 147, 177, 181
Winkler, John L., Amerikalı klasikçi 39, 186
Wortman, Richard, Amerikalı tarihçi 121, 122, 187

Yates, Frances (1899-1981), İngiliz tarihçi 20
Yeni Tarihsicilik 47, 60
Young, George Malcolm (1882-1959), İngiliz tarihçi 10, 20, 30, 48, 66, 180