

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

TARİH VE TOPLUMSAL KURAM

PETER BURKE



Türkiye
Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı
Yayıncıdır

Yıldız Sarayı Arabacılar Dairesi
Barbaros Bulvarı
80700 Beşiktaş/İstanbul
Tel: (0212) 227 37 33 - Faks: (0212) 227 37 32

Özgün Adı
History and Social Theory
© Peter Burke, 1993
© Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1994, 2000.

Yayına Hazırlayan
Ayşen Anadol

Kapak Resmi
Tahtında oturan Hükümdar, yak. 1300,
Suriye (Baptistère de St. Louis).

Kitap Tasarımı
Haluk Tunçay

Baskı
Numune Matbaacılık
(0212) 629 02 02

Birinci Baskı: İstanbul, Ekim 1994
İkinci Baskı: İstanbul, Ekim 2000

ISBN 975-333-015-4

PETER BURKE

**TARİH VE
TOPLUMSAL KURAM**

Çeviren
Mete Tunçay

2000 AD 7843



K U R A M I
TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

Peter Burke, Cambridge Üniversitesi'nde kültür tarihi dersleri vermektedir. Emmanuel College üyesidir. Kitaplarından bazıları: The French Historical Revolution; The Historical Anthropology of Early Modern Italy; Italian Renaissance Culture and Society; Popular Culture in Early Modern Europe.

ÖNSÖZ

L 960'ların başlarında Sussex Üniversitesi'ndeki ilk öğretim üyeliğim sırasında, “toplum”un tarihini yazmadan önce onun ne olduğunu bilmenin iyi bir şey olacağını, bir konuyu öğrenmenin en iyi yolunun da onu öğretmek olduğunu düşünerek, “Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişim” üstüne bir ders vermeye gönüllü oldum. Ben bu dersle ilgilenince, Tom Bottomore *Sociology and History* (Sosyoloji ve Tarih) diye bir kitap yazmamı önerdi; her iki alanda çalışanlara, öteki alanda en çok neleri değerli bulabileceklerini göstermeyi deneyen bu kitap, 1980’de Allen and Unwin tarafından yayımlandı. Aradan on küsur yıl geçince, şimdi de Polity Press, bana o kitabı gözden geçirme, genişletme ve yeniden yazma olanağını veriyor.

Bu ikinci basım, kitabın neyle ilgili olduğunu daha iyi anlatan yeni bir başlıkla çıkmaktadır. İlkinin önsözünde, sosyal antropolojinin “bu denemede başlığının düşündürdüğünden daha önemli bir rolü olduğu”nu ileri sürüyor ve biraz da iktisat ve siyaset tartışması yapıyordum. 1990’lı yıllarda ise, toplumsal kuram üstüne bu tartışmanın çok daha fazla konuyu içermesi, iletişim, coğrafya, uluslararası ilişkiler, hukuk, dilbilim (özellikle sosyaldilbilim), psikoloji (özellikle sosyal psikoloji) ve din incelemeleri gibi disiplin ve altdisiplinleri kapsaması gerekmektedir. Eleştirel, kültürel ve feminist kuram gibi disiplinler arası girişimleri ve hatta (kuramın kuramı diye tanımlanabilecek olan) felsefeyi dışarıda bırakmak da olanaksızdır.

Denememin kapsamını böylece genişletmek bir dizi sorun çıkartıyor. Bu alan, tek bir bireyin hakim olamayacağı kadar geniştir. Son otuz yıl boyunca toplumsal kuram üstüne bir hayli okumuş ve tarih yazımında onun nasıl kullanılabileceğini düşünmüş olmama karşın, kendi tarihçilik deneyimim elbette sınırlı. Ben hep 16. ve 17. yüzyıllar Avrupa’sının kül-

türel ve toplumsal tarihi üstüne çalıştım; başka kıtalar, başka dönemler ve başka disiplinler hakkındaysa ancak bölük pörçük bilgilerim var. Dolayısıyla, belli bir dengesizliğe düşme pahasına bile olsa, araştırma ve öğretim deneyimimden bana bildik gelen somut örnekler seçme eğiliminde oldum.

Bütün bu alanlarda olup bitenlere bakarken, yazarın kişisel bir görüş açısı olmaması imkânsızdır. Bu denemenin bakış açısı da, müteveffa Fernand Braudel'in "total tarih" dediği görüştür - yani geçmişi bütün ayrıntılarıyla anlatmak yerine, insan etkinliklerinin farklı alanları arasındaki ilişkileri vurgulayan bir yaklaşımdır.

Bir de dil sorunu var. Şimdi tartışma genişletildiğine göre, "sosyoloji"nin yerine hangi terim kullanılmalı? "Sosyoloji, antropoloji vb" yazmak hantalca olur. Bir zamanlar âdet olduğu üzere "toplumsal bilimler"den söz etmek de, toplumu araştıranların doğa bilimleri modelini (eğer böyle birleşik bir model varsa) izlemeleri gerektiğine inanmayan birine yakışmazdı. "Tarih ve Kuram" ise, çekici bir başlık olmakla birlikte, kitabın bundan daha felsefi olduğu yolunda yanlış beklentiler doğurabilir.

Bu nedenle, ("kültürel kuram"ı da içermek üzere) "toplumsal kuram" demeyi yeğledim. Okuyucunun hemen göreceği gibi, bu seçim, tarihçilerin sosyolojide ve diğer disiplinlerde sadece genel kuramları ilginç bulacakları varsayımına dayanmıyor. Bu disiplinlerde kullanılan bazı kavram, model ve yöntemler, geçmişin araştırılmasında da işe yararlar ve çağdaş toplumların örnek olay incelemeleri, daha eski yüzyıllarla faydalı karşılaştırmalar yapmayı esinleyebilir.

Kitabı böyle genişletme kararı, bir evi genişletme kararı gibi oldu. Bir hayli yeniden yapımdı gerekti. Hatta, esas itibarıyla yeni bir yapı içinde, ilk basımın bazı parçalarının kullanıldığını söylemek doğru olabilir. Şimdiki metinde, 1980'lerde yayımlanan birçok yapıta göndermeler var. Yine de, fazla güncel olmamaya çalıştım. Marx ve Durkheim'in, Weber ve Malinowski'nin -başka adlar sayarak uzatmayayım- bize öğretecekleri daha pek çok şeyleri olduğunu düşünmeye devam ediyorum.

İlk basım, Sussex Üniversitesi'ndeki disiplinler arası havada yazılmıştı. Yeni basım ise, Cambridge'deki on yılı aşkın bir sürenin ürünü ve bu da, çalışma arkadaşlarıma çok şeyler borçlu. Ernest Gellner, Alan Macfarlane, Gwyn Prins ve Emmanuel College'da toplanan tarihsel coğrafya grubu, bu metinde kendi yönlendirme, eleştiri ve okuma önerilerinden ne denli etkilendiğimi göreceklerdir. Keza, Britanya dışında, aralarında Antonio Augusto Arantes, Anton Blok, Ulf Hannerz, Tamas Hofer, Vittorio Lan-

ternari ve Orvar Löfgren'in bulunduğu birçok meslektaşım da. Yeniden yazıma Berlin'deki Wissenschaftskolleg'de başladım ve bu kitap, oradaki tarihçi ve antropologlara, özellikle de metin üstünde yapıcı yorumlarda bulunan André Béteille'e çok şeyler borçludur. Son birkaç yıldır sosyoloji eğitimimin sürüyor olmasında payı bulunan John Thompson ile karım Maria Lucia, metnin son halini özenle okudular. Onların yardımı olmasaydı, ben yine de burada söylediklerimi demek istiyor olabilirdim, ama demek istediklerimi söylemeyi her zaman beceremeyebilirdim.

Peter Burke

İÇİNDEKİLER

Bölüm Bir: Kuramcılar ve Tarihçiler	1
Bir Sağırılar Diyalogu	2
Tarihle Kuramın Ayrışması	3
Geçmiş Sırt Çevrilmesi	10
Toplumsal Tarihin Doğuşu	13
Kuram ile Tarihin Yakınlaşması	16
Bölüm İki: Modeller ve Yöntemler	21
Karşılaştırma	21
Modeller ve Tipler	26
Niceliksel Yöntemler	31
Toplumsal Mikroskop	37
Bölüm Üç: Ana Kavramlar	43
Toplumsal Rol	46
Cinsiyet ve Cinsel Rol	49
Aile ve Akrabalık	52
Topluluk ve Kimlik	54
Sınıf	57
Statü	59
Toplumsal Hareketlilik	62
Gösterişçi Tüketim ve Sembolik Sermaye	65
Karşılıklık	68
Patronaj ve Yiyicilik	70
İktidar	74

Merkez ve Çevre	77
Hegemonya ve Direniş	82
Toplumsal Hareketler	86
Zihniyet ve İdeoloji	89
İletişim ve Alımlama	93
Sözellik ve Metinsellik	96
Söylence	99
Bölüm Dört: Ana Sorunlar	101
İşlev	101
Yapı	107
Psikoloji	111
Kültür	115
Olğular ve Kurmaca	123
Bölüm Beş: Toplumsal Kuram ve Toplumsal Değişim	127
Spencer'in Modeli	129
Marx'ın Modeli	138
Üçüncü Bir Yol mu?	141
Altı Monografi Kuram Arıyor	144
Sonuçlar	155
Kaynakça	163
Dizin	185

TARİH VE TOPLUMSAL KURAM

BÖLÜM BİR

KURAMCILAR VE TARİHÇİLER

Bu kitap, basitliği aldatıcı olan şu iki soruyu yanıtlama yolunda bir girişimdir: Toplumsal kuramın tarihçilere ne yararı var? Tarihîin toplumsal kuramcılara ne yararı var? Böyle formülleştirmek, önemli bir takım ayrımları gizlediği için, bu sorulara “basitliği aldatıcı” diyorum. Farklı tarihçiler ya da tarihçi türleri, farklı kuramları farklı açılardan yararlı bulmuşlardır: Bazıları her şeyin üstünde yükselen bir çerçeve olarak, bazılarıysa belirli bir sorunun çözüm aracı olarak. Daha başkalarıysa, kurama karşı güçlü bir direniş göstermişlerdir ve hâlâ da göstermektedirler (Man 1986). Kuramları, modellerden ve kavramlardan ayırmak da faydalı olabilir. Terimin kesin anlamıyla kuramdan yararlanan tarihçiler, görece azdır; daha çoğu modeller kullanırlar; kavramlar olmadansa olmaz (Leys 1959).

Uygulamayla kuram arasındaki ayrım, tarihle sosyoloji -ya da sosyal antropoloji, coğrafya, siyaset veya iktisat gibi öteki disiplinler- arasındaki ayrımla özdeş değildir. Bu disiplinlerde çalışan bazı araştırmacılar, içinde kuramın ancak küçük bir rolünün olduğu örnek olay incelemeleri üretmektedirler. Öte yandan bazı tarihçiler, özellikle de Marksist olanlar ise, Edward Thompson’ın ünlü bir polemik denemesinde (1978b) yaptığı gibi, “kuramın yoksulluğu” dediği şeyden yakınırlarken bile, kuramsal konularla çok uğraşırlar.

Unutmamak gerekir ki, son birkaç yılda sosyoloji, antropoloji ve siyaset incelemelerinde son derece etkili olan iki kavram, ilkin Britanyalı Marksist tarihçiler tarafından ortaya atılmıştır: Edward Thompson’ın

“manevi iktisat”ı ile Eric Hobsbawm’ın “gelenegin icadı” (Thompson 1971; Hobsbawm ve Ranger 1983). Yine de genel olarak söylendiğinde, bu öteki disiplinlerde çalışanlar, kavram ve kuramları tarihçilerden daha sık, daha açık, daha ciddi ve daha gururla kullanmaktadırlar. Tarihçilerle diğerleri arasındaki çatışma ve yanlış anlamaların çoğu, kuram karşısında takınılan bu farklı tutumlardan ileri gelir.

BİR SAĞIRLAR DİYALOGU

Tarihçiler ve (hele) sosyologlar, her zaman en iyi komşular olmamışlardır. Her iki disiplinin uygulayıcılarının da (tıpkı sosyal antropoloji gibi) bir bütün olarak toplumla ve her türlü insan davranışıyla ilgilenmeleri bakımından, hiç kuşkusuz bunlar düşünsel komşulardır. Bu açılardan, iktisatçılardan ve siyaset ya da din incelemeleri uzmanlarından farklıdırlar.

Sosyoloji, insan toplumunun yapısı ve gelişimi üstüne genellemeler yapması da vurgulanarak, bu toplumun incelenmesi diye tanımlanabilir. Tarihine, çoğul olarak insan toplumlarının incelenmesi diye tanımlanması daha doğru olur; onun vurguladığı, bunların arasındaki farklar ve her birinin zaman içinde uğradığı değişikliklerdir. Bu iki yaklaşım, bazen birbiriyle çelişkili görülmüştür; ama onların birbirini tamamlıyor diye görülmesi, daha yararlıdır. Belirli bir toplumun hangi bakımlardan benzersiz olduğunu, ancak onu başkalarıyla karşılaştırarak keşfedebiliriz. Değişim yapılanmıştır ve yapılar değişir. Gerçekten, bazı sosyologların “yapılanma” dedikleri süreç, son yıllarda bir dikkat odağı haline geldi (aşağıda s. 157; Giddens 1979, 1984).

Tarihçilerle toplum kuramcılar, birbirlerini türlü dar görüşlülüklerden kurtarabilirler. Tarihçiler için adeta mecazi olmayan bir anlamda dar kalma tehlikesi vardır. Çoğu yaptıkları gibi, belirli bir bölgede uzmanlaşınca, o bölgeyi her birinin başka yerlerde koşut örnekleri olan öğelerin benzersiz bir bileşimi diye görmek yerine, tümüyle eşsiz/benzersiz sayma eğilimine düşebilirler. Toplumsal kuramcılarınsa darlıkları daha mecazi bir anlamdadır; toplum üstüne yalnızca çağdaş deneyim temelinde genellemeler yaptıklarında ya da uzun dönemli süreçleri hesaba katmadan toplumsal değişimi tartıştıklarında yerden çok zamana ilişkin olarak bu dar görüşlülük ortaya çıkar.

Sosyolog ve tarihçilerden her biri, komşusunun gözündeki çöpü görmektedir. Ne yazık ki, her grup ötekine çok kaba klişelerle bakma eğilimindedir. En azından Britanya’da, birçok tarihçi hâlâ sosyologları her-

kesin bildiği şeyleri (bedahetleri) barbarca ve soyut bir özel dille anlatan, hiç yer ve zaman duyguları olmayan, bireyleri acımadan katı kategorilere tıkıştırarak, hepsinin üstüne de, bu etkinlikleri “bilimsel” diye niteleyen insanlar olarak görmektedir. Sosyologlar da, kendi paylarına öteden beri tarihçileri, sistemleri ya da yöntemleri olmadan amatörce olgu toplayan miyoplar diye görmektedirler: Ellerindeki “veri tabanı”nın kesinlikten yoksunluğu ve bunu çözümlemekteki yeteneksizlikleri birbiriyle yarışır. Kısacası -ileriki sayfalarda yapıtlarını tartışacağımız- sayıları gittikçe artan çift-dillilerin varlığına karşın, sosyologlarla tarihçiler hâlâ aynı dili konuşmamaktadırlar. Fransız tarihçisi Fernand Braudel’in bir keresinde (1958) söylediği gibi, aralarındaki konuşma çoğunlukla “bir sağır-dil yalogu” olmaktadır.

Farklı disiplinlere, kendi dilleri, değerleri, zihniyetleri ya da düşünce biçimleri olan ve bunların kendilerine özgü eğitim ya da “sosyalleşme” süreçleriyle pekiştirildiği ayrı meslekler, hatta altkültürler diye bakmak, bu durumu anlamaya yardımcı olabilir. Örneğin, sosyologlar genel kuramlar bulmak ya da formülleştirmek üzere eğitilirler ve çoğu kez, istisnaları göz ardı ederler. Tarihçilerse, genel kalıpları görmeme pahasına somut ayrıntılara bakmayı öğrenirler (Cohn 1962; K.Erikson 1970; Denning 1971-73).

Tarihsel bir görüş açısından, her iki tarafın da anakronizmden suçlu olduğu açıktır. Görece yakın zamanlara kadar, birçok toplumsal kuramcı, tarihçileri, sanki onlar hâlâ siyasal olayları anlatmaktan başka pek bir şeyle ilgilenmezler ve aralarında hâlâ 19. yüzyılın büyük tarihçisi Leopold von Ranke’nin yaklaşımı egemenmiş gibi düşünürdü. Benzer bir biçimde, bazı tarihçiler de sosyolojiden hâlâ sanki Auguste Comte çağında, 19. yüzyıl ortalarının görgül (ampirik) araştırmalar yapılmadan büyük (*grand*) genellemelere gitme evresinde sıkışıp kalmış gibi söz etmektedirler. Tarih ile sosyoloji, daha genel olarak da tarih ile kuram arasındaki karşıtlık, nasıl ve niçin gelişti? Ve bu karşıtlığın nasıl, niçin ve ne ölçüde üstesinden gelindi? Bunlar, tarihsel sorulardır. Ben de gelecek bölümde, bunlara, toplum hakkındaki Batı düşüncüsü tarihinin üç dönemi üstünde odaklaşarak, tarihsel cevaplar vermeye çalışacağım: 18. yüzyıl ortası, 19. yüzyıl ortası ve 1920’ler civarı.

TARİH’LE KURAM’IN AYRIMLANMASI

18. yüzyılda sosyologlarla tarihçiler arasında herhangi bir anlaşmazlık yoktu: Basit ve besbelli bir sebeple. Sosyoloji henüz ayrı bir disiplin halinde var olmamıştı. Fransız hukuk kuramcısı Charles de Montesquieu ile

İsk   ahlâk felsefecileri Adam Ferguson ve John Millar, sosyolog ve antropologlar tarafından kendi öncüleri sayılmışlardır (Aron 1965, 17-62; Hawthorn 1976; Meek 1976). Hatta bazen onlara, “sosyolojinin kurucu babaları” denir. Anıa böyle bir nitelendirme, bu adamların yeni bir disiplin kurmaya giriştikleri gibi yanıltıcı bir izlenim verir; oysa hiç böyle bir niyetleri olduğunu belirtmemişlerdir. Benzer bir değerlendirmeyi de, iktisadın kurucusu olduğu söylenen -Ferguson ve Millar’la aynı çevrelerden- Adam Smith için yapabiliriz.

Adlarını andığımız bu kişilerin dördüne de toplumsal kuramcı demek daha doğru olabilir; Platon’dan Locke’a daha önceki düşünürlerin devleti tartıştikları gibi sistematik bir biçimde, onlar da “sivil toplum” denen şeyi tartışmışlardı. Montesquieu’n  n *De l’esprit de lois* (1748; Kanunların Rubu  zerine Deneme), Ferguson’ın *Essay on the History of Civil Society* (1767; *Sivil Toplumun Tarihi  st  ne Deneme*), Millar’ın *Observation on the Distinction of Ranks* (1771; *Mertebeler Ayrımı  st  ne Gözlemler*) ve Smith’in *Wealth of Nations* (1776; *Ulusların Zenginliği*) kitaplarının hepsi, Millar’ın “toplum felsefesi” dediği genel kuramla ilgiliydi. Bu yazarlar, Adam Smith’in yapıtındaki (tarımsal sisteme karşıt) “merkantil sistem” ya da *Ortaçağ Avrupa’sı*’nın (ademimerkeziyetle niteliklenen bir yönetim türü) “feodal sistem” gibi ekonomik ve toplumsal sistemleri tartışmışlardır. Başlıca geçim sağlama tarzlarını ölçüt alarak, genellikle dört ana toplum türü ayırmışlardı: Avcılık, hayvan yetiştiriciliği, tarım ve ticaret. Aynı kilit kavram, Thomas Malthus’un nüfusun geçim sağlama araçlarının sınırına erişinceye kadar artma eğiliminde olduğu önermesiyle   nl   *Essay on the Principle of Population*’ında (1798; *Nüfus İlkesi  st  ne Deneme*) bulunmaktadır.

Bu toplumsal kuramcılara,   z  mleyici (analitik) ya da 18. yüzyıl terminolojisiyle “felsefi” tarihçiler demek de eşit ölçüde doğru olurdu. Smith’in *Ulusların Zenginliği* yapıtının “bolluğun artışı”yla ilgili üçüncü kitabı, aslında Avrupa’nın kısa bir ekonomik tarihidir. Montesquieu Roma’nın büyüklüğü ve   k  ş   hakkında tarihî bir monografi yazmış; Ferguson “Roma Cumhuriyetinin ilerlemesi ve sona ermesi,” Millar da Anglo-Saksonlar  a ından Kraliçe Elizabeth dönemine değin (İngiltere’de) hükümet ile toplumun ilişkisi üstüne eser vermiştir. Malthus, kendisinden   nceki Montesquieu ve Hume gibi dünya nüfusunun tarihiyle ilgilenmiştir.

Bu dönemde, kuramla daha az uğraşan bilginler de, tarihin siyaset ve savaş gibi geleneksel konularından, ticaretin, güzel sanatların, hukukun, görenek ve “  detler”in gelişimleri anlamında toplumsal tarih incele-

melerine yöneliyorlardı. Örneğin, Voltaire'in *Essai sur les mœurs*'ü (1756; Âdetler Üstüne Deneme), Charlemagne'dan beri Avrupa'nın toplumsal yaşayışı hakkındadır. Bu deneme, doğrudan doğruya kaynaklara dayanmıyordu, ama cesur ve özgün bir sentezdi; ilk kez Voltaire'in "tarih felsefesi" dediği alana bir katkıydı. Öte yandan, Justus Möser'in *Osnabrückische Geschichte*'si (1768; Osnabrück Tarihi), özgün belgelere dayanılarak yazılmış bir yerel tarihti; fakat aynı zamanda, toplumsal kuramın tarihsel çözümlemeye katkısının da erken bir örneği idi. Möser hiç kuşkusuz, Montesquieu'yü okumuştur ve bu okuması, onu Vestfalya kurumlarıyla ortamlarının ilişkisini tartışmaya teşvik etmişti (karş. Knudsen 1986: 94-111).

Yine, Gibbon'un ünlü *Decline and Fall of the Roman Empire*'i (1766-88; *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*), siyasal olduğu kadar toplumsal bir tarihti de. Hunlar ve diğer barbar istilacılar hakkındaki, "çoban uluslar"ın geleneklerinin genel özelliklerini vurgulayan bölümleri, yazarın Ferguson ve Smith'in fikirlerine olan borcunu ortaya koymaktadır (Pocock 1981). Gibbon'un gözünde, özel durumlardaki genel olanı görme yeteneği, kendisinin "felsefi" dediği türden tarihçilerin yapıtlarının ayırıcı niteliği idi.

Yüz yıl geçtikten sonra, tarihle toplumsal kuram arasındaki ilişki, Aydınlanma sırasında olduğundan daha az bakışıklıydı (simetrik). Tarihçiler yalnızca toplum kuramından değil, toplumsal tarihten de uzaklaşıyorlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında, Batı'nın en saygın tarihçisi Leopold von Ranke'ydi. Ranke toplumsal tarihi açıkça yadsınamamıştır, ama kitapları genellikle devletin üstünde odaklaşmıştır. Onun ve -izleyicilerin çoğu kez öldükleri gibi, önderlerinden daha aşırı giden- izleyicilerinin zamanında, siyasal tarih eski başat konumuna yeniden gelmişti (Burke 1988).

Toplumsal alandan böyle uzaklaşılmasına türlü açıklamalar getirilebilir. Bir kere, Avrupa hükümetlerinin, tarihi ulusal birliği geliştirmenin, yurttaşlık eğitiminin bir aracı ya da olup bitenlere daha az duygudaşlıkla (sempati) bakan bir gözlemcinin diyebileceği gibi, bir milliyetçilik propagandası aracı olarak görmeye başladıkları dönem, buydu. Almanya ve İtalya gibi yeni ve hâlâ yerel gelenekleriyle bölünen Fransa ve İspanya gibi daha eski devletlerde, okul ve üniversitelerde ulusal tarihin öğretilmesi, siyasal bütünleşmeyi pekiştirmekteydi. Hükümetlerin giderlerini karşılamaya hazır oldukları tarih türü, doğal olarak, devletin tarihiydi. Tarihçilerle hükümet arasındaki ilişkiler, Almanya'da özellikle güçlüydü (Moses 1975).

Siyasete dönülmesinin ikinci bir açıklaması, düşünseldir. Ranke'nin yaptığı tarihsel devrim, her şeyden önce, kullanılan kaynaklar ve uygulanan yöntemlerle ilgili bir devrimdi. Artık eski vakayinameler (vak'anüvis tarihleri) yerine, hükümetlerin resmî kayıtlarından yararlanılıyordu. Tarihçiler düzenli olarak arşivlerde çalışmaya başladılar ve bu belgelerin güvenilirliğini ölçmek için gitgide daha incelik kazanan bir dizi teknik geliştirdiler. Bu nedenle de, kendi yazdıkları tarihlerin, öncellerinkilerden daha nesnel ve daha "bilimsel" olduğunu iddia ettiler. Böylece yeni düşünsel ideallerin yayılması, ilk araştırma enstitülerinin, uzmanlık dergilerinin ve üniversite kürsülerinin kurulduğu 19. yüzyılda tarih disiplininin profesyonelleşmesiyle birlikte oldu (Gilbert 1965).

Ranke okulundan devlet tarihçileriyle karşılaştırıldığında, toplum tarihçilerinin yapıtları profesyonellikten yoksun görünür. Gerçekte "toplumsal tarih", uygulamada hâlâ bir kalıntı (tortu) kategorisi sayılan bir tür için fazla kesin bir terimdir. G. M. Trevelyan'ın toplumsal tarihi, "siyaset dışarıda bırakılınca, bir hakkın tarihinden geriye kalan" diye tanımlanması (1942, vii) kötü ünlenmiştir, ama aslında örtük bir varsayımı açıkça dile getirmekten başka bir şey değildir. T. B. Macaulay'ın *History of England* (1848; İngiltere Tarihi) kitabındaki geç 18. yüzyıl toplumunu anlatan meşhur bölüm için, belirgin bir sıra olmaksızın -yollar, evlilik, gazeteler vb gibi- farklı konuların birbirini izlemesi nedeniyle çağdaş bir eleştirmenin "eskici/antikacı dükkânı"* demesi, acımasızcaydı, fakat bütünü haksız değildi. Her durumda, siyasal tarih (en azından meslek çevresinde) toplumun ya da kültürün incelenmesine oranla daha gerçek ya da daha ciddi bir uğraş sayılmaktaydı. J. R. Green 1874'te, savaşları ve antlaşmaları üstünkörü anlatmak pahasına gündelik yaşam üstünde odaklaşan *Short History of the English People* (İngiliz Halkının Kısa tarihi) adlı eserini yayımladığı zaman, eski hocası E. A. Freeman'ın, Green bütün o "toplumsal ıvır zıvır"ı dışarıda bırakmış olaydı, İngiltere'nin iyi bir tarihini yazmış olacaktı dediği söylenir (Karş. Burrow 1981, 179-80).

Bu önyargılar, Britanya'yla sınırlı değildi. Almanca konuşulan dünyada, Jacob Burckhardt'ın daha sonra bir klasik olarak tanınan *Die Kultur der Renaissance in Italien* (İtalya'da Rönesans Kültürü) denemesi ilk yayınlandığı zaman (1860), muhtemelen resmî kayıtlar yerine yazınsal kaynaklara dayandığı için, başarılı bulunmamıştı. Başyapıtı *La Cité antique* (Antik Kent) geniş ölçüde eski Yunan ve Roma ailesine ilişkin olan Fransız tarihçi Numa Denis Fustel de Coulanges, tarihin toplumsal olguların bilimi, gerçek sosyoloji olduğunda ısrar ettiği halde, meslektaşları tarafından ciddiye alınmakla görece istisnai bir durumdaydı.

* Dickens'ın romanının adı: Old Curiosity Shop -ç.n.

Kısacası, Ranke'nin tarihsel devrimi, hesapta olmayan, ama son derece önemli bir sonuç doğurmuştur. Yeni "belgeler" yaklaşımı en çok geleneksel siyasal tarihe yarattığı için, bu tutumun benimsenmesi, 19. yüzyıl tarihçilerini, 18. yüzyıldaki öncellerinden daha dar ve hatta geri kafalı hale getirmişti. Bazıları, "bilimsel" olarak incelenemeyeceği gerekçesiyle toplumsal tarihi yadsımışlardır. Başka tarihçilerse, sosyoloji soyut ve genel olduğu, bireylerin ve olayların biricikliğini yansıtamadığı için tam karşıt gerekçeyle, fazla bilimsel diye yadsımışlardır.

Sosyolojinin böyle yadsınması, en çok bazı 19. yüzyıl sonu filozoflarının yapıtlarında belirgindir. Bunların arasında en önemlisi, felsefe kadar kültür tarihi (*Geistesgeschichte*) ile de uğraşan Wilhelm Dilthey'dir ve Comte ile Spencer'in sosyolojisinin (tıpkı Hermann Ebbinghaus'un deneysel psikolojisi gibi) nedensel açıklamalar yapmayı amaçladığı için sözde bilimsel olduğunu ileri sürmüştür. Kendisi ise, amacı dışarıdan açıklamak (*erklären*) olan bilimlerle, amacı içeriden anlamak (*verstehen*) olan, tarih de dahil beşeri bilimler arasına ünlü bir ayrım getirmiştir. Doğa bilimleri (*Naturwissenschaften*) ile uğraşanlar nedensellik sözlüğünü kullanırlar; beşeri bilimleri (*Geisteswissenschaften*) inceleyenlerse "deney"in dilini konuşmalıdır (Dilthey 1883).

En çok filozof olarak tanınan, ama aynı zamanda çağının ileri gelen İtalyan tarihçilerinden biri olan Benedetto Croce de, Dilthey'in konumuna benzer bir tutum takınmıştı. 1906'da Napoli Üniversitesi'nde bir sosyoloji kürsüsünün kurulmasını desteklemeyi reddetmiştir. Sosyolojinin sadece bir sözde bilim olduğuna inanıyordu.

Toplum kuramcıları da, tarihi incelemeye devam etmekle birlikte, kendi paylarına, tarihçileri gitgide daha çok eleştirir oldular. Alexis de Tocqueville'in *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856; Eski Rejim ve Devrim) adlı eseri, toplumsal ve siyasal kuramda bir kilometre taşı olmasının yanı sıra, aynı zamanda özgün belgelere dayanan çok önemli bir tarih çalışmasıydı da. Marx'ın çalışma yasalarını, zanaattan imalata geçişi, köylülerin mülksüzleştirilmesini ve tarıma Kapıralı (1867) -tıpkı Smith'in *Ulusların Zenginliği* gibi- iktisat tarihine olduğu kadar iktisat kuramına da yeni yollar aşan bir katkıdır (Cohen 1978). 19. yüzyılda tarihçilerin pek ilgisini çekmemiş olmakla birlikte, Marx'ın yapıtı, günümüz tarihçiliği üstünde güçlü bir etki kaynağı olmuştur. Siyasal iktisadın "tarihçi okul" denen akımının ileri gelen düşünürlerinden Gustav Schmoller ise, iktisatçıdan çok tarihçi diye tanınır.

Tocqueville, Marx ve Schmoller, kuramla somut tarihsel durumların ayrıntılarına duydukları ilgiyi birleştirmeleri nedeniyle görece oiağandışı

yazarlardı. 19. yüzyıl sonlarında yeni yeni ortaya çıkan birtakım akademik disiplinlerde çok daha olağan olanı, uzun erimli eğilimlerle, özellikle de çağdaşlarının toplumsal “evrim” dediği şeyle ilgilenmekti. Comte da, toplumsal tarihin ya da kendi deyişiyle, “içinde bireylerin, hatta halkların bile adlarının geçmediği tarih”in, ilk kez yine kendisinin “sosyoloji” dediği kuram çalışması için zorunlu olduğu inancındaydı. Onun yaşam uğraşı “tarih felsefesi” diye tanımlanabilir. Çünkü temel olarak yaptığı, geçmiş üç çağa bölmektir: Din çağı, metafizik çağı ve bilim çağı. Zamanın bir başka sloganı olan “karşılaştırma yöntemi” de, her toplumu (hatta, her âdeti ya da insan eliyle yapılan her şeyi) bir evrim basamağına yerleştirmesi anlamında tarihseldir (Aron 1965, 63-110; Burrow 1965; Nisbet 1969, bl. 6).

Evrin yasaları modeli, farklı disiplinleri birbiriyle ilişkilendirdi. İktisatçılar “doğal ekonomi”den para ekonomisine kayışı betimlediler. Sir Henry Maine gibi hukukçular, onun *Ancient Law* (1861; Eski Hukuk) kitabında yaptığı üzere, “statü”den “sözleşme”ye geçişi tartıştılar. *Primitive Culture* (1871; İlkel Kültür)’de Edward Tylor ya da *Ancient Society*’de (1872; Eski Toplum) Lewis Henry Morgan’ın yaptığı gibi, etnologlar toplumsal değişimi (insanlığın “yabanıl” ya da “doğal” durumu da denen) “vahşet”ten “uygarlık”a doğru evrimi olarak sundular. Sosyolog Herbert Spencer, kendi adlandırmasıyla, “askerî” toplumdan “endüstriyel” topluma doğru gelişmeyi açıklamak için eski Mısır’dan Büyük Petro’nun Rusya’sına kadar uzanan tarihî örnekler kullandı (Peel 1971)

Yine, coğrafyacı Friedrich Ratzel ve psikolog Wilhelm Wundt “doğal halkları” (*Naturvölker*) denen topluluklar hakkında, dikkate değecek benzerlikte incelemeler ürettirler. Ratzel onların maddi çevreye uyarlanmaları, Wundt da ortaklaşa (kolektif) zihniyetleri üstünde durdu. Düşüncenin büyüden dine, “ilkel”den uygar evrimi, Sir James Frazer’ın *Golden Bough*’ının da (1890; Altın Dal), Lucien Lévy-Bruhl’ün *Mentalité primitive*’inin (1922; İlkel Zihniyet) ana temasıydı. “İlkel” öğelerin uygarlaşmış erkek ve kadınların ruhunda süregeldiğine ilişkin olanca ısrarına rağmen, Sigmund Freud da, *Totem ve Tabu* (1913) ve (örneğin) Frazer’ın fikirlerinin önemli ölçüde etkisini taşıyan *Die Zukunft einer Illusion (Bir Yanılsamanın Geleceği)* gibi denemelerinden anlaşıldığı üzere bu evrimci geleneğin geç bir örneğidir.

Evrin genellikle iyiye doğru bir değişim (bir iyileşme) olarak görülmüştür; ama her zaman değil. Alman sosyolog Ferdinand Tönnies’in geleneksel yüz yüze topluluktan (*Gemeinschaft*) çağdaş bir isimsiz topluma (*Gesellschaft*) geçişi nostaljiyle anlatan *Gemeinschaft und Gesellschaft*

(1887; Topluluk ve Toplum) kitabı, eski düzene duyduğu özlemi dile getirirken bir yandan da onun ortadan kalkış nedenlerini çözümleyen bir di-zi incelemenin sadece en açık sözlü olanıdır (Nisbet 1966; karş. Hawthorn 1976).

Kuramcılar geçmişi ciddiye almakla birlikte, tarihçilere çoğu zaman pek az saygı göstermişlerdir. Örneğin Comte, “kısır anekdotların kör toplayıcıları tarafından akıldışı bir merakla çocukça biriktirilmiş önemsiz ayrıntılar”dan küçümsemeyle söz etmektedir (Comte 1864, 52. ders). Spencer, sosyolojinin tarihe “tıpkı büyük bir yapının etrafındaki taş ve tuğla yığınlarına yaslandığı gibi” dayandığını ve “tarihçinin yerine getirebileceği en yüksek görevin karşılaştırmalı bir sosyolojiye malzeme oluşturmak üzere ulusların yaşamlarını aktarmak” olduğunu ileri sürmüştür. Tarihçiler olsa olsa, sosyologlar için hammadde toplayıcılarıdır. En kötü olmaları durumundaysa, yapı ustalarına doğru türden malzeme bile sağlayamadıkları için, büsbütün yararsız ve anlamsız kalırlar. Bir kez daha Spencer’ı alıntılacak olursak, “Hükümdarların yaşam öykülerinin (ki çocuklarımız bundan başka pek bir şey öğrenmiyorlar) toplumun bilimine herhangi bir ışık tuttuğu yoktur” (Spencer 1904, 26-9; karş. Peel 1971, 158-63).

Genel mahkûmiyetten ayrı tutulan birkaç tarihçi vardı. Bunlardan biri, antik kent üstüne çalışmasına yukarıda değindiğimiz Fustel de Coulanges, bir başkası da İngiliz hukukunun tarihçisi F. W. Maitland idi. Onun toplumsal yapıyı, bireylerin ve grupların kendi aralarında haklar ve yükümlülüklerle düzenlenmiş bir ilişkiler dizisi diye görmesinin, Britanya sosyal antropolojisi üstünde önemli etkileri olmuştur (Pollock ve Maitland 1895).

Böyle olmakla birlikte, hem tarihe ilgi duymak hem de çoğu tarihçinin yazdıklarını umursamamak, 20. yüzyıl başlarındaki toplumsal kuramcılarının çoğunluğu için karakteristik bir tutumdur. Bunların bazıları örneğin Fransız coğrafyacı Paul Vidal de la Blanche, Alman sosyolog Ferdinand Tönnies ve İskoç antropolog James Frazer- kariyerlerine tarihçi, özellikle de eski dünyanın tarihçisi olarak başlamışlardı. Diğerleri, belirli bir kültürün geçmişinin ve şimdiki halinin incelenmesini birleştirmeye çalışmışlardı. Antropolog Franz Boas, bunu Vancouver bölgesindeki Kwakiutl kızılderililerini ele alarak yapmış, coğrafyacı André Siegfried de Batı Fransa üstüne ünlü “siyasal tablo”sunda (*tableau politique*) benzer bir çalışma gerçekleştirmiştir. Siegfried yerel çevre ile orada yaşayan insanların dinsel ve siyasal kanaatleri arasındaki ilişkiyi incelediği bu yapıtında, oy

verme kalıplarıyla dinsel bağıllık ve toprak sahipliğini karşılaştırarak “tıpkı jeolojik ve ekonomik bölgeler olduğu gibi, siyasal bölgelerin de olduğu”nu ileri sürmüştür (Boas 1966; Siegfried 1913, v).

Bu dönemin en ünlü sosyologları olan Pareto, Durkheim ve Weber’in her üçü de iyi tarih biliyorlardı. Vilfredo Pareto’nun *Trattato di sociologia generale* (1916; Genel Sosyoloji Tezi) yapıtı, klasik Atina, Sparta ve Roma’yı uzun boylu tartıştıktan başka, İtalya Ortaçağ tarihinden de örnekler gösterir. Yeni sosyoloji disiplini için, onu tarih, felsefe ve psikolojiden ayıracak bir alan yaratma eğiliminde olan Émile Durkheim’in kendisi, Fustel de Coulanges’dan tarih okumuştur. Kitaplarından birini Fustel’e ithaf etti. Fransa’nın eğitim tarihi hakkında bir monografi yazdı. Dergisi *Année Sociologique*’te, yalnızca olaylar tarihinden daha az “yüzeysel” olmaları koşuluyla, tarih kitaplarının tanıtılmasını ilke edindi (Bellah 1959; Momigliano 1970; Lukes 1973, bl.2).

10

Max Weber’e gelince, onun tarih bilgisinin gerek genişliği gerekse derinliği gerçekten “fenomenal”di. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-5; Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu) üstüne ünlü incelemesini yapmadan önce, Ortaçağ’ın ticaret şirketleri ve eski Roma’nın tarım tarihi hakkında kitaplar yazmıştı. Büyük klasik bilgini Theodor Mommsen Weber’i kendisine layık bir ardıl (hayr ül halef) saymaktaydı. Weber dikkatini toplum kuramında yoğunlaştırmaya başladıktan sonra da, geçmişle ilgilenmekten vazgeçmedi. Kendisine malzeme sağlamak için tarihe dayandığı gibi tarihçilerden de kavramlar aldı. Örneğin, ünlü “karizma” fikri (aşağıda s. 86), Rudolf Sohm adlı bir kilise tarihçisinin erken dönemde kilisenin “karizmatik örgütlenmesi”ni tartışmasından gelmektedir (Weber 1920, 3, 1111-57; Bühler 1965, 150 vd.). Weber’in yaptığı, bu kavramı laikleştirmekten, ona daha genel bir uygulanırılık sağlamaktan ibaretti. 20. yüzyılın büyük sosyologları içinde tarih bilinci en gelişmiş olanın, Avrupa’nın o zamanlar tarih bilinci en gelişmiş kültüründen gelmeye doğaldır. Hatta, Weber kendisini pek sosyolog olarak da düşünmemiştir. Yaşamının sonlarında, Münih’te bu konunun kürsüsüne atanmayı kabul ettiği zaman, “tayin evrakıma göre artık sosyolog olmuştum” demişti. Kendisini ya bir siyasal iktisatçı ya da karşılaştırmalı tarihçi diye görüyordu (Bendix 1960; Mommsen 1974; Roth 1976).

GEÇMİŞE SIRT ÇEVRİLMESİ

Durkheim 1917’de, Weber 1920’de öldü. Çeşitli sebeplerle, onlardan sonra gelen toplum kuramcıları kuşağı geçmişten yüz çevirdi.

İktisatçılar iki karşı yöne çekiliyorlardı. Fransa'da François Simiand, Avusturya'da Joseph Schumpeter ve Rusya'da Nikolay Kondratiyef gibi kimileri ekonomik gelişmeyi, özellikle de ticaret döngülerini (*trade cycles*) incelemek için geçmiş hakkında istatistik verileri topladılar. Geçmişe duyulan bu ilgi, bazen Herbert Spencer'dan söz ederken anlatılana benzer bir biçimde, tarihçilere karşı bir küçümsemeyle birlikte oluyordu.

Örneğin, François Simiand, tarihçiler kabilesinin üç “put”u dediği şeylere -siyaset putu, birey putu ve olaydizim (kronoloji) putu- karşı ünlü bir polemik yayınladı. Bu yazısında, kendisinin “olay merkezli tarih” (*histoire événementielle*) diye adlandıran ilk kişiler arasında olduğu tarih yaklaşımını reddediyor ve iktisat incelemelerini siyasal bir çerçeveye oturtma çabalarını kınıyordu. Bu çabanın bir çerçeveye oturtma çabalarını kınıyordu. Bu çabanın örneklerinden biri de, IV. Henri dönemindeki Fransız endüstrisini konu alan bir çalışmaydı (Simiand 1903).

Diğer iktisatçılarsa, gitgide daha çok geçmişten kopuyor ve salt matematik modeline dayanan bir “saf” ekonomi kuramına çekiliyorlardı. Marjinal fayda ve ekonomik denge kuramcılarının, Gustav Schmoller ve okulunun tarihsel yaklaşımına ayırdıkları zaman gitgide daha azalıyordu. Ünlü bir “yöntem çatışması” (*Methodenstreit*), bu mesleğin insanlarını tarihçiler ve kuramsacılar diye kutuplaştırdı.

Le langage et la pensée chez l'enfant'ı (1923; *Çocukta Dil ve Düşünme*) yazan Jean Piaget ve *Gestalt Psychology*'yi (1929; Gestalt Psikolojisi) yazan Wolfgang Köhler kadar birbirlerinden farklı psikologlar, geçmişe uygulanamayacak deneysel yöntemlere başvuruyorlardı. Kütüphaneden çıkıp laboratuvara geçtiler. Benzer bir biçimde sosyal antropologlar da, gezginlerin, misyonerlerin ve tarihçilerin onlar hakkında yazdıklarını okumak yerine, başka kültürlerde “alan çalışması” yapmanın değerini keşfettiler. Örneğin, Franz Boas Kanada'nın Pasifik kıyısında yaşayan Kızılderili kabilesi Kwakiutl'a uzun ziyaretler yaptı. A.R. Radcliffe-Brown, yerel toplum yapısını incelemek amacıyla (Bengal Körfezi'ndeki) Andaman Adaları'nda 1906'dan 1908'e kadar yaşadı. Bronislaw Malinowski 1915-18 yıllarının çoğunu (Yeni Gine yakınlarında) Trobriand Adaları'nda geçirdi. Alan çalışmasının, en yetkin antropoloji yöntemi olduğunda en çok ısrar eden de Malinowski'ydi. “Antropolog, misyoner binalarının, hükümet konağının ya da zengin çiftçi bungalovunun verandasındaki sezlongun rahatlığını terk etmeli” diyordu. Ancak, “alan”ı çıkararak, köylere giderek “yerlinin bakış açısını kavrayabilir”di. Malinowski'nin izinden gidilince, ~~alan~~ çalışması her antropologun eği-

timinde zorunlu bir aşama oldu. (Bu konuyu Jarvie 1964 tartışmaktadır; karş. Stocking, 1983.)

Sosyologlar da (verandadaki şezlongdan değil, ama) alışma odalarındaki koltuktan kalktılar ve verilerini gitgide daha çok, ağdaş toplumdan almaya başladılar. Bugüne kaymanın -Norbert Elias'ın deyişiyle, "sosyolojinin hal-i hazırda geri çekilişi"-nin- dramatik bir rneği olarak, ABD'nin 1892'de Chicago niversitesi'nde kurulan ilk sosyoloji bölümüne bakılabilir (Elias 1987).

Kürsünün ilk başkanı Albion Swall, eski bir tarihiydi. 1920'lerdeyse, Robert E. Park'ın önderliğindeki Chicago sosyologları, ağdaş toplumu, özellikle de kendi şehirlerini, yoksul semtleri, gettoları, göçmenleri, çeteleri, serserileri (*hobos*) vb incelemeye yöneldiler. Park diyordu ki, "Boas ve Lowie gibi antropologların Amerikan Kızılderililerinin yaşam ve göreneklerini incelemekte yararlandıkları sabırlı gözlem yöntemlerinin ayrıntıları, Chicago'daki Küçük İtalya ya da Aşağı Kuzey Yakası'nda geçerli olan yaşamın görenek, inanış, toplumsal davranış ve genel anlayışlarının araştırılmasında daha da büyük bir verimlilikle kullanılabilir" (Park 1916, 15; karş. Matthews 1977). Alternatif bir strateji de, toplumsal zmlmeleri seçilmiş yanıtılarla yapılan mülakatların yanı sıra, soru kğitlerine verilen cevaplara dayandırmaktı. Gözlem ve görüşme teknikleri (*survey research*), Amerikan sosyolojisinin belkemiği oldu. Sosyologlar kendi verilerini ürettirler ve geçmişe, "insanların yaptıklarını nasıl yapar olduklarını anlamak açısından geniş ölçüde yararsız" diye baktılar (Hawthorn 1976, 209).

Geçmişe ilgilenmemek pahasına, şimdiki hali incelemeye yönelmenin nedenleri üstüne çeşitli ve farklı açıklamalar yapılabilir. Sosyolojinin kendisinin ağırlık merkezi Avrupa'dan Amerika'ya kayıyordu ve Amerika'da (zellikle de Chicago'da) geçmiş, Avrupa'ya oranla daha az önemli ve daha az gözle görünür durumdaydı. Bir sosyolog da, geçmişin yadsınmasının, iktisat, antropoloji, coğrafya, psikoloji ve sosyolojinin bağımsızlıklarının artması ve bunların gittikçe daha profesyonelleşmesiyle ilgili olduğunu ileri sürebilir. Tarihçiler gibi, bu alanlarda çalışanlar da, bu dönemde kendi meslek örgütlerini kurmaya ve uzmanlık dergilerini çıkarmaya başladılar. Tarihten ve tarihçilerden bağımsızlık, yeni disiplin birimlerinin oluşması için zorunluydu.

Öte yandan bir fikir tarihçisi, düşünsel bir eğilimi, "işlevselcilik"i'n yükselişini vurgulayabilir. 18. ve 19. yüzyıllarda, görenekler ya da toplumsal kurumlar genellikle tarihçi terimler, "yayılm", "yknme" (taklit)

ya da “evrim” gibi kavramlar kullanılarak açıklanırdı. Tarih çoğu zaman kurgusal (spekülatif) ya da tahminiydi (konjektural). Peki, buna ne gibi bir alternatif olabilirdi?

Fizik ve biyolojiden esinlenen alternatif, bu görenek ve kurumları şimdiki halde yaptıkları işlev ve her bir ögenin tüm yapının işleyişine katkısı ile açıklamaktı. Maddî evren ya da insan vücudu model alınarak, topluma da (Pareto’nun sevdiği bir terimle) denge içinde bir sistem diye bakıldı. Antropolojide, bu işlevselci tutum, geçmişi toplumların güncel işleyişiyle ilgisiz “ölü ve gömülü” bir alan sayarak boşlayan Radcliffe-Brown ve Malinowski tarafından benimsendi (Malinowski 1945, 31). Alan araştırmalarının yayılmasının mı işlevselciliğin ortaya çıkmasına yol açtığı, yoksa tersinin mi olduğu belli değildir. İşlevselcilerin kendi dillerini kullanarak, yeni açıklama ile yeni araştırma yönteminin birbirlerine “uyduğu” söylenebilir. Yazık ki, bunlar toplum kuramcılarının geçmişe ilgi duymayı yitirme eğilimlerini pekiştirmiştir.

İşlevselci antropoloji, deneysel psikoloji ya da matematiksel iktisat gibi müthiş düşünsel başarıları yadsımaya kesinlikle niyetim yok. İnsan davranışını incelemekteki bu gelişmeler, kendi günlerinde pekâlâ gerekli olmuş olabilirler. Bunlar, eski kuram ve yöntemlerin gerçek zayıflıklarına karşı yükselen tepkilerdi. Örneğin alan çalışması, çağdaş kabile toplumlarının incelenmesinde, ondan önceki kurgusal evrimci tarihten çok daha güvenli bir olgusal temel sağlamıştır.

Bununla birlikte, mutlaka söylemek istediğim şudur ki, bütün bu gelişmelerin -Ranke ile özdeşleştirilen tarih biçiminin (üslubunun) olduğu gibi- bir bedeli vardı. Ranke’nin izinden giden tarihçilerin de, işlevselci antropologların da yöntemleri öncellerininkilerden daha güçlüydü, ama aynı zamanda bunlar daha dardılar. Girişimlerinde, yeni mesleki standartlarıyla bağdaşacak bir biçimde ele alamadıkları her şeyi görmezlikten geldiler ya da daha doğrusu bilerek dışladılar. Ama er ya da geç, bir psikanalistin “bastırılanların dönüşü” diyeceği bir şeyin gerçekleşmesi zorunluymuştu.

TOPLUMSAL TARİHİN DOĞUŞU

Gariptir ki, sosyal antropologların ve sosyologların geçmişe ilgi duymamaya başladıkları sırada, tam da tarihçiler Spencer’in “toplumun bir doğal tarihi” yazılması istemine cevaba benzeyen bir şey üretmeye başlıyorlardı. 19. yüzyılın sonunda bazı profesyonel tarihçiler, yeni Rankeci tarih yaklaşımından gitgide daha huzursuz olmaktadır. Bu eleştirel ses-

lerin en ileri gelenlerinden biri, siyasal tarih ve büyük adamlar üstündeki ısrarından ötürü Alman tarihçiliğine karşı çıkan Karl Lamprecht'ti (Steinberg 1971). Lamprecht, onun yerine kavramlarını başka disiplinlerden alacak bir "ortaklaşa tarih" çağrısı yaptı. Kastettiği başka disiplinler arasında, her ikisi de Leipzig Üniversitesi'nde meslektaşları olan Wilhelm Wundt'un sosyal psikolojisi ve Friedrich Ratzel'in "beşeri coğrafya"sı vardı. Lamprecht tipik cüretkârlığıyla, "Tarih" demişti, "esas olarak sosyopsikolojik bir bilimdir." Kendisi bu sosyo-psikolojik yaklaşımı, çok sayıda ciltten oluşan *Deutsche Geschichte*'de (1891-1909; Alman Tarihi) uygulamaya koydu. Bu kitaptan Durkheim'in *Année Sociologique* dergisinde övgüyle söz edildi; daha ortodoks Alman tarihçileriye, sadece (gerçekten de çok sayıda olan) yanlışları yüzünden değil, "materyalizm" ve "indirgemecilik" diye gördükleri özelliklerinden de ötürü, onu eleştirmekten ziyade alaya aldılar.

Halbuki, "Lamprecht kavgası" adıyla tanınan bu tartışmanın şiddeti, onun asıl günahının Rankeci ya da yeni Rankeci ortodoksluğu sorgulamak olduğunu düşündürüyor. Sonraları Max Weber'in izleyicilerinden olan Otto Hintze, Lamprecht'in savunduğu türden tarihi, Ranke'nin tarihin zirvelerine, yani büyük adamlara olan merakını aşacak, "Ranke'nin ötesinde bir gelişme" sağlayacak bir yaklaşım sayan çok az sayıdaki tarihçiden biriydi. "Biz sadece sıradağları ve dorukları değil, dağların eteklerini de, yalnızca yüzeyin derinliklerini ve yüksekliklerini değil, bütün kıta kütesini bilmek istiyoruz" diye yazmıştı (Gilbert 1975, alıntı, s.9.)

1900 dolaylarında, Alman tarihçilerinin çoğu Ranke'yi aşma ötesine gitme terimleriyle düşünmüyordu. Max Weber, Protestanlıkla kapitalizm arasındaki ilişki üstüne ünlü incelemelerini yaparken, benzer sorunlarla ilgilenen birkaç meslektaşının çalışmasından yararlanabilmişti. Fakat bunların en önde gelenlerinin, tarih değil, sırayla iktisat ve ilahiyat kürsülerini işgal eden Werner Sombart ve Ernst Troeltsch olması anlamlı bulunabilir.

Lamprecht'in siyasal tarihin tekeline kırma girişimi başarısızlığa uğradı; fakat ABD'de, özellikle de Fransa'da toplumsal tarih kampanyası daha olumlu karşılandı. 1890'larda Amerikalı tarihçi Frederick Jackson Turner, geleneksel tarihe karşı, Lamprecht'inkine benzer bir saldırı başlattı. "İnsan etkinliğinin bütün alanlarına bakılmalı" diyordu. "Toplumsal yaşamın hiçbir bölümü, ötekilerden yalıtılarak anlaşılamaz." Lamprecht gibi Turner da Ratzel'in tarihsel coğrafyasından etkilenmişti. Kendisinin *The Significance of the Frontier in American History* (Amerikan Tarihinde Sınırboyunun Önemi) denemesinde, Amerikan kurumlarının belirli bir

coğrafya ve toplum çevresine bir yanıt olarak yorumlanması, tartışmalı olmakla birlikte, çığır açıcı nitelikteydi. Bir başka yerde de, “kesimler” dediği birimlerin, yani kendi ekonomik çıkarları ve kendi kaynakları olan New England ya da Ortabatı gibi bölgelerin Amerikan tarihindeki önemini tartıştı (Turner 1893). Turner’ın çağdaşı olan James Harvey Robinson da, “yeni tarih” dediği anlayışın, bütün insan etkinlikleriyle ilgilenecek ve antropolojiden, iktisattan, psikolojiden, sosyolojiden fikirler alacak bir tarihin bir diğer belagatlı vaiziydi (Robinson 1912).

Fransa’da 1920’ler, Strasbourg Üniversitesi’nden iki profesörün, Marc Bloch ile Lucien Febvre’in önderliğinde bir “yeni tür tarih” hareketinin olduğu yıllardı. Onların kurduğu dergi, *Annales d’histoire économique et sociale*, geleneksel tarihçileri eleştirmekten hiç yılmadı. Lamprecht, Turner ve Robinson gibi, Febvre ve Bloch da siyasal tarihin egemenliğine karşıydılar. Onların tutkusu, bunun yerine, “daha geniş ve daha insani bir tarih”i, bütün insan etkinliklerini kapsayacak ve olayların anlatısından çok “yapıları” çözümlemekle uğraşacak bir tarihi geçirmekti. O zamandan bu yana, “Annales Okulu”nun Fransız tarihçileri “yapı” terimini çok severek kullanıyorlar (Burke 1990).

Febvre ile Bloch’un tercihleri farklı olmakla birlikte, her ikisi de tarihçilerin komşu disiplinlerden bir şeyler öğrenmesini istediler. Her ikisi de dilbilimle ilgilendiler, her ikisi de filozof-antropolog Lucien Lévy-Bruhl’ün “ilkel zihniyet” incelemelerini okudular. Febvre özellikle coğrafyaya ve psikolojiye ilgi duyuyordu. Psikoloji kuramında arkadaşı Charles Blondel’i izledi ve Freud’u reddetti. Ratzel’in “antropo-coğrafya”sını araştırdı, ama onun belirleyimciliğini (determinizm) benimsemeyerek, büyük Fransız coğrafyacısı Vidal de la Blanche’in çevrenin (ortamın) insanları bir şeyler yapmaktan alıkoymaktan çok, onların bir şeyler yapmalarını sağladığını vurgulayan “olanakçı” (*possibilist*) yaklaşımını yeğledi. Bloch ise, Émile Durkheim’in ve okulunun (özellikle de, belleğin toplumsal çerçevesi üstüne ünlü bir incelemenin yazarı Maurice Halbwachs’ın) sosyolojisine daha yakındı. Durkheim’in toplumsal tutunuma (*cohesion*) ve ortaklaşa canlandırmalara (*collective representations*) (aşağıda s. 89) duyduğu ilgiyi ve karşılaştırmalı yönetime bağlılığını paylaşıyordu.

Bloch 1944’te Almanlarca kurşuna dizildi, ama Febvre II. Dünya Savaşı’ndan sağ çıkarak Fransız tarihçiliğinin başına geçti. Gerçekten de, yeneden kurulan École des Hautes Études en Sciences Sociales’in yöneticisi olunca, hem disiplinler arası işbirliğini teşvik etmek, hem de tarihe toplumsal bilimler içinde ağır basan bir konum (hegemonya) vermek imkânını buldu. Onun ardılı olan Fernand Braudel, Febvre’in politikasını

sürdürdü. Braudel, bu yüzyılın en önemli tarih kitabı sayılmaya hak iddia edebilecek bir yapıtın (aşağıda s. 148-50) yazarı olmasının yanı sıra, iyi iktisat ve coğrafya biliyor ve bir toplumsal bilimler ortak pazarına kuvvetle inanıyordu. Özellikle, tarih ve coğrafyanın birbirlerine yakın olmaları gerektiği inancındaydı; çünkü her iki disiplinin araştırmacıları da, insan deneyimini bir bütün olarak görmeye çalışmaktaydılar ya da öyle yapmaları gerekirdi (Braudel 1958).

Fransa ve ABD, toplumsal tarihin görece uzun bir süredir ciddiye alındığı ve toplumsal tarihle toplumsal kuram arasındaki ilişkilerin özellikle yakın olduğu iki ülkedir. Bu, 20. yüzyılın ilk yarısında başka yerlerde böyle şeylerin olmadığı anlamına gelmez. Bu dönemde, örneğin Japonya’da ya da SSCB’de yahut Brezilya’da, kuramla yönetilen toplumsal tarihçiler bulmak zor değildir.

Diyelim, ABD’de antropolog Franz Boas’la birlikte çalışmış olan müteveffâ Gilberto Freyre’ye sosyolog demek de, toplumsal tarihçi demek de eşit ölçüde doğru olurdu. Freyre, Brezilya’nın sosyal tarihi üstüne yayınladığı üçlemesiyle ün kazanmıştır: *Casa-granda e senzala* (1933; Büyük Ev ve Köle Odaları) ve *Ordem e progresso* (1959; Düzen ve İlerleme) Freyre’nin yapıtı anlaşmazlıklara yol açmış ve kendi yöresi olan Pernambuco’nun tarihini bütün ülkenin tarihiyle özdeşleştirme eğilimi, tüm topluma “büyük ev”in (dahası, büyük evdeki erkeklerin) açısından bakması ve Brezilya’daki ırk ilişkilerinin çatışma derecesini azımsaması nedeniyle kendisi sık sık eleştirilmiştir.

Öte yandan, Freyre’nin yaklaşım özgürlüğü, onu Braudel’le aynı sınıfa koyuyor (zaten Braudel 1930’larda São Paulo Üniversitesi’nde ders verirken, onunla birçok tartışma olmuştu). Geçmiş toplumun bütünlüklü anlatısının birer parçası olarak, dilin tarihi, besinin tarihi, bedeninin tarihi, çocukluğun tarihi, evlere yerleşmenin tarihi gibi konuları ilk inceleyenlerden biri oydu. Kaynak kullanımında da öncülük etmiş, toplumsal tarih yazarken gazetelerden yararlanmış ve toplumsal so-
ruşturmaları tarihsel amaçlara uyarlamıştı. Brezilya tarihinin 19. ve 20. yüzyılları kapsayan üçüncü cildi için, 1850 ila 1900 yılları arasında doğmuş olup ulusun belli başlı toplumsal gruplarını temsil eden bin kişi üstünde odaklaşarak onlara soru kâğıtları göndermiştir (Freyre 1959).

KURAM İLE TARİHİN YAKINLAŞMASI

Birkaç örnekle gösterileceği üzere, tarihçilerle toplum kuramcılarının birbirleriyle te nası büsbütün kestikleri hiçbir dönem yaşanmamıştır. Hol-

landalı büyük tarihçi Johan Huizinga'nın 1919'da yayımladığı *Herfstij der middeleeuwen* (Ortaçağın Sona Erişi), 14. ve 15. yüzyıllar kültürü üstüne, sosyal antropologların fikirlerinden yararlanan bir incelemeydi (Bulhof 1975). 1929'da yeni *Annales d'histoire économique et sociale* dergisi çıkarılırken, yazı kurulunda tarihçilerin yanı sıra siyasal coğrafyacı André Siegfried ve sosyolog Maurice Halbwachs da yer almıştı. 1939'da iktisatçı Joseph Schumpeter, iş döngüleri (*business cycles*) üstüne tarihsel boyutu da olan incelemesini, sosyolog Norbert Elias da -o vakitten beri bir klasik olarak tanınan- *The Civilizing Process* (Uygarlaşma Süreci) kitabını yayımlamıştı (aşağıda s. 145-47). 1949'da, ömrü boyunca antropolojiyle tarih arasında yakın ilişkiler olmasını savunan antropolog Edward Evans-Pritchard, Sirenaika (ya da Berka, Libya) Sünusîlerinin tarihini yazmıştı.

1960'lardaysa, sızıntı sel halini aldı. Shmuel N. Eisenstadt'ın *The Political System of Empires* (1963; İmparatorlukların Siyasal Sistemi), Seymour M. Lipset'in *The First New Nation*'ı (1963; İlk Yeni Ulus), Barington Moore'un *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966; Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri) ve Eric Wolf'un *Peasant Wars* (Köylü Savaşları) kitaplarının hepsi de -ki bunlar en iyi bilinen örneklerden sadece birkaçıdır- toplumsal kuramcılarla toplumsal tarihçiler arasında bir amaç ortaklığı duygusunu ifade ve teşvik etmişlerdir (Hamilton 1984; Hunt 1984a; Smith 1991, 22-5, 59-61).

Sonraki 20 yılda da, bu eğilim devam etti. Clifford Geertz ve Marshall Sahlins gibi, sayıları gittikçe artan sosyal antropologlar çalışmalarına tarihsel bir boyut verdiler (Geertz 1980; Sahlins 1985). Bir grup Britanyalı sosyolog, özellikle Ernst Gellner, John Hall ve Michael Mann, Adam Smith, Karl Marx ve Max Weber geleneğinde "farklı toplum tiplerini ayırmamayı ve bir tipten diğerine geçişi açıklamayı" amaçlayan bir dünya tarihi incelemesi anlamında, 18. yüzyılın bir "felsefi tarih" yaratma tasarısını diriltti (Hall, 1985; Karş. Abrams 1982). Antropolog Eric Wolf'un, 1500'den başlayarak Avrupa'yla dünyanın geri kalanı arasındaki ilişkileri inceleyen *Europe and the Peoples Without History*'si de (*Avrupa ve Tarihsiz Halklar*), benzer bir ölçekte (Wolf 1982). "Tarihsel sosyoloji", "tarihsel antropoloji", "tarihsel coğrafya" ve (daha seyrek rastlanan) "tarihsel iktisat" terimleri, hem tarihin bu disiplinlerle bütünleşmesini, hem de onların tarihle bütünleşmesini belirtmek için kullanılır olmuşlardır (Ohnuki-Tierney 1990, 1-25; Smith 1991; Baker ve Gregory 1984; Kindleberger 1990). Aynı düşünsel arazide buluşmak, bazen sınır anlaşmazlıklarına (örneğin, tarihsel coğrafya nerede biter ve

toplumsal tarih nerede başlar?) ve bazen aynı olguları anlatmak için farklı terimler çıkarılmasına yol açmakta, ama ortak bir girişimde farklı beceri ve görüş açılarından yararlanılmasına da olanak vermektedir.

~~Tarihle toplum~~ kuramı arasında gitgide daha yakın ilişkilerin gelişmesi için besbelli sebepler vardır. Toplumsal değişimin hızlanması, ister istemez sosyolog ve antropologların dikkatini bu konuya çekmiştir (bunlardan bazıları da özgün alan araştırmaları bölgelerine dönünce, buraların bir dünya ekonomik sistemiyle bütünleşmeleri sonucunda dönüşmüş olduklarını görmüşlerdir). Dünyanın nüfus patlamasını araştıran demografi uzmanları ve “azgelişmiş” denen ülkelerde tarım ve endüstrinin gelişme koşullarını çözümleyen iktisatçı ya da sosyologlar, kendilerini zaman boyunca değişmiş, bir başka deyişle tarihi inceler durumda bulmuşlar ve aralarından bazıları -örneğin Fransız demografi uzmanı Louis Henry ya da Amerikalı sosyolog Immanuel Wallerstein- araştırmalarını daha da uzak bir geçmişe uzatmak gerektiğini hissetmişlerdir (Henry 1956; Wallerstein 1974).

Bu arada, bütün dünya tarihçilerinde de geleneksel siyasal tarihten (yani hükümdarların eylem ve siyasetlerinin anlatısından) sosyal tarihe doğru kitlesel bir ilgi kayması olmuştur. Bu eğilimi eleştirenlerden birinin deyişiyle “Artık, mesleğin merkezinde olan, çevredir” (Himmelfarb 1987, 4). Niçin? Bunun sosyolojik bir açıklaması yapılabilir. Hızlı bir toplumsal değişim döneminde, kendilerini yönlendirebilmek için, birçok insana köklerini bulmak ve geçmişte, özellikle de kendi topluluklarının -ailelerinin, şehir ya da köylerinin, uğraşlarının, etnik ya da dinsel gruplarının- geçmişiyle bağlarını yenilemek gitgide daha gerekli görünmeye başlamıştır.

Ben, kimi toplumsal tarihçinin yaptığı “kuramsal dönüş”ü ve kimi kuramcının yaptığı “tarihsel dönüş”ü son derece sevindirici buluyorum. Francis Bacon, ünlü bir parçasında, veri toplamakla yetinen karınca benzeri görgücülerle (ampirist) ağlarını kendi içlerinden çıkaran örümcek gibi salt kuramcılara eşit ölçüde haklı eleştiriler yapmıştı. Bacon, hammaddesini arayan, ama aynı zamanda onu dönüştüren arı örneğini salık veriyordu. Onun meseli, doğa bilimlerinin tarihine olduğu kadar, tarihsel ve toplumsal araştırmaların tarihine de uygulanabilir niteliktedir. Tarihle kuramın birleşmesi olmadan ne geçmişi ne de şimdiyi anlamamız olası değildir.

Tarihle kuram, elbette birden çok yolda birleştirilebilir. Birçok Marksistin örneğinde görüldüğü gibi, bazı tarihçiler belirli bir kuramı benimseyerek yapıtlarında onu izlemeye çalıştılar. Böyle bir girişimin içer-

diği -kimi zamanlar verimli de olan- gerilimlere örnek olarak, kendisini bir “Marksist ampirist” diye tanımlayan Edward Thompson’ın düşünsel izlencesi araştırılabilir (Trimberger 1984; Kaye ve McClelland 1990). Başlıca tarihçilerse, kuramlara bağlanmadan onlarla ilgilenmişlerdir. Problemlerin bilincine varmak, bir başka deyişle, cevaptan çok soru bulmak için kuramları kullanmışlardır. Örneğin Malthus’u okumak, onun görüşlerini kabul etmeyen bazı tarihçileri, nüfusla geçim maddeleri arasındaki değişen ilişkiyi araştırmaya yöneltmiştir. Kuramla bu şekilde ilgilenilmesi, özellikle son kuşak boyunca tarihçilik uygulamasını zenginleştirmiştir.

Yine de, düşünsel bir altın çağda yaşamadığımızı eklemek doğru olur. Düşünsel çabanın tarihinde sık sık görüldüğü üzere, eski sorunları çözme çabası yeni sorunlar üretmiştir. Hatta, tarihle sosyoloji arasındaki değişen ilişki için “yakınlaşma” teriminin kullanılmasının yanlış olduğu, bunun “karmaşık ve güç bir ilişkinin hakkını vermek için fazla basit ve fazla yumuşak” kaçtığı ileri sürülmüştür (Abrams 1980, 4). Bu itiraza karşılık, yakınlaşmanın gerçekte hayli alçakgönüllü bir terim olduğu yanıtı verilebilir. Bununla, tarafların anlaşması şöyle dursun, buluştuğu bile söylenmiş olmuyor.

Hatta bazen, yakınlaşma çatışmaya yol açmıştır. Amerikalı sosyolog Neil Smelser tarihe yönelip de (Marksizmin örtük bir eleştirisi olarak), 19. yüzyılın başlarında Lancashire dokumacılarının aile yapısını ve çalışma koşullarını çözümlemek suretiyle endüstri devrimindeki toplumsal değişim üstüne bir inceleme yayımlayınca, İngiliz tarihçisi Edward Thompson’ın öfkesini tahrik etti; Thompson “sosyoloji”nin “sınıf” teriminin yapıdan çok sürece değgin olduğunu kavrama konusundaki yeteneksizliğini kınadı (Smelser 1959; E. P. Thompson 1963, 10; karş. Smith 1991, 14-16, 162).

Son birkaç yılda, tarihçilerle antropologların yakınlaşmak yerine, paralel hatlardaki iki tren gibi birbirlerinin yanından hızla geçip gittikleri anlar da oldu. Örneğin, tarihçiler işlevsel açıklamaları, tam da antropologların artık onlarla doyum bulmamaya başladıkları sırada keşfettiler (Thomas 1971 ve Geertz’in eleştirisi 1975). Tersine, birçok tarihçinin gerideki yapıları incelemek için *histoire événementielle*’i terk ettiği bir sırada da, antropologlar olayların önemini keşfediyorlar (Sahlins 1985, 72).

Eskisinden daha çok kuranı çeşidinin dikkati çekmek için birbirleriyle yarışmakta olması, durumu daha da karmaşıklştırmaktadır. Örneğin, toplumsal tarihçiler artık sosyolojiye ve sosyal antropolojiye bakmakla ye-

tinemezler. Başka kuram biçimlerinin de yaptıkları iş için yararlı olabileceğini en azından hesaba katmak zorundadırlar. Eski bir bağlaşıklık, ama aynı zamanda da son birkaç yıldır hızla değişen bir disiplin olan coğrafyadan, tarihçiler merkezî yer kuramını ya da yeniliklerin mekânsal yayılımı kuramını yahut “toplumsal uzam” kuramını öğrenebilirler (Christaller 1933; Hägerstrand 1953; Buttimer 1969). Şimdi edebiyat kuramı, sosyologlara ve sosyal antropologlara olduğu gibi tarihçilere de musallat olmuştur. Hepsi birden, kendi metinlerindeki edebi uyuşumların, ne yaptıklarını bilmeden uyageldikleri kuralların varlığının gitgide daha çok bilincine varmaktadırlar (Brown 1977; White 1976; Clifford ve Marcus 1986).

Bir bulanık çizgiler ve açık düşünsel sınırlar çağında yaşıyoruz; aynı zamanda hem heyecanlı hem de kafa karıştırıcı bir çağda. Sosyolog ve tarihçilerin yapıtlarında olduğu kadar, arkeologların, coğrafyacıların ve edebiyat eleştirmenlerinin yapıtlarında da, Mikhail Bakhtin’e, Pierre Bourdieu’ya, Fernand Braudel’e, Norbert Elias’a, Michel Foucault’ya, Clifford Geertz’e göndermeler bulunabiliyor. Bazı tarihçilerle sosyologlar, bazı arkeologlarla antropologlar vb arasında paylaşılan bir söylemin ortaya çıkışı, toplumsal ve beşeri bilimlerin, hatta her bir disiplinin içinde paylaşılan söylemin gerileyişiyle aynı zamanda oldu. Toplumsal tarih gibi bir alt disiplin bile, şimdi iki gruba ayrılma tehlikesiyle karşı karşıya; biri büyük eğilimlerle, ötekiye küçük ölçekli örnek olay incelemeleriyle ilgilenmekte. Özellikle, Almanya’da, bir yanda “toplum tarihçileri”yle (*Gesellschaftshistoriker*) öte yanda “mikro-tarih” yapanlar çatışıyorlar (Kocka 1984; Medick 1987).

Bu parçalanma eğilimine karşın, modeller ve yöntemler hakkında birçok temel tartışmanın birden fazla disiplinde yapılması çarpıcı gelmektedir. Gelecek bölümde bu tartışmaları değerlendirmeyi amaçlıyoruz.

BÖLÜM İKİ

MODELLER VE YÖNTEMLER

Bu bölüm, çeşitli disiplinlerde ortak olan, ama bazılarında çok tartışılan dört genel yaklaşımla ilgilidir. Dört ayrımın da, sırasıyla karşılaştırma, modellerden yararlanma, niceliksel yöntemler ve toplumsal “mikroskop”un üstünde durulacak.

21

KARŞILAŞTIRMA

Karşılaştırmanın toplum kuramında her zaman merkezî bir yeri olmuştur. Durkheim’in deyişiyle, “Karşılaştırmalı sosyoloji, sosyolojinin özel bir dalı değildir, kendisidir.” Özellikle, sosyologun bir toplumun tanımından onun niçin belirli bir biçim aldığıнын çözülmesine geçebilmesini sağlayan bir çeşit “dolaylı deneyim” olarak, “birlikte değişme”yi (*concomitant variation*) incelemenin değerini vurgulayarak, Durkheim -her ikisini de savunduğu- bir tür karşılaştırmayı ayırmıştır. Birincisi, temel olarak aynı yapıya sahip ya da (söylemediklerine de ışık tutan) kendi benzetmesiyle, “aynı (biyolojik) türden” olan toplumlar arasındaki karşılaştırma, ikincisi temelden farklı toplumlar arasındaki karşılaştırma (Durkheim 1895, bl. 6; karşı. Béteille 1991). Durkheim’in karşılaştırmalı dilbilim ve karşılaştırmalı edebiyat üstündeki etkisi, hele Fransa’da yeterince belirgindir.

Taçınçiler ise, kendilerinin belirli, biricik ve yinelenemez olanla ilgilendikleri gerekçesini ileri sürerek karşılaştırmayı reddetmek eğiliminde olmuşlardır (Windelband 1894; Collingwood 1935; Elton 1967, 23 vd.).

Fakat, bu klasik itiraza verilmiş eşit ölçüde klasik bir yanıt da vardır. Max Weber 1914'te, şehir tarihiyle ilgili bir tartışma sırasında tarihçi Georg von Below'a şöyle söylemişti: "Tarihin, diyelim ki Ortaçağ şehrinde neyin özgül olduğunu ortaya koyması gerektiğinde kesinlikle anlaşıyoruz; fakat bu ancak, biz önce diğer şehirlerde (antik, Çinli, İslami) neyin eksik olduğunu bulursak olanaklıdır" (Rath 1976, 307'de alıntılanıyor). Neyin orada olmadığını, bir başka deyişle belirli bir eksikliğin anlam ve önemini, ancak karşılaştırma sayesinde görebiliriz.

Werner Sombart'ın ünlü denemesi, *Why is there no socialism in the United States?*'in (Niçin Amerika Birleşik Devletleri'nde Sosyalizm Yok?) özü de budur. Weber'in kendisinin, gerçekten özerk şehrin sadece Batı'da bulunabileceğini ileri süren şehir çalışmasının gerisindeki strateji de buydu. Gerçekten, Weber yaşamının çoğunu, ekonomik, siyasal ve dinsel alanlarda, hatta müzikte, Avrupa ile Asya arasında sistematik karşılaştırmalar yapmak suretiyle, Batı uygarlığının ayırıcı özelliklerini (en çok da, onun kurumsallaşmış "akılcılık" dediği şeyi) tanımlama girişimi içinde geçirmiştir. Batı'da Protestanlığın, kapitalizmin ve bürokrasinin ortaya çıkışına özellikle dikkat etmiş; bu üç olguyu başka yerlerdeki gelişmelerle karşı karşıya koyarak (Richard Bendix'in "karşıt-kavrayışlar" diye adlandırdığı yöntem [Bendix 1967], karşılaştırmalı yaklaşımda temel nitelik taşıır) bunların birbirleriyle hem benzer hem de ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.

Bu örneklerden çıkan sonuç, özelleme ve genelleme (ya da tarihsel ve kuramsal) iki yaklaşımın birbirlerini tamamladığı ve her ikisinin de açık ya da örtülü olarak (alenen veya zımnen) karşılaştırmaya dayandığıdır. Amerikalı tarihçi Jack Hexter bir yerde aydınları, "toparlayıcılar" ve "parçalayıcılar" diye sınıflamış ve parçalayıcıların çeşitli olguları tek bir topak sayanlardan üstün olduklarını öne sürmüştü (Hexter 1979, 242). Elbette, hiç kimse ince ayrımlar yapamayan, kaba bir toparlayıcı olmak istemez. Ama, görünüşte farklı olguların aralarında neyin ortak olduğunu görebilmek de, hiç kuşkusuz, görünüşte birbirlerine benzeyen olguların nasıl farklılaştıklarını görebilmek kadar değerli bir düşünsel niteliktir. Zaten, öylesi bir ayırıcılık da, önceki bir karşılaştırma eylemine dayanır.

Marc Bloch ve Otto Hintze, Durkheim ile Weber'in yolunu ilk izleyen tarihçiler arasındaydı. Hintze sadece Avrupa üstüne çözümlemeler yapmakla birlikte, karşılaştırma yöntemini Weber'den öğrenmiştir. Weber'in "yasal-ussal" ya da "bürokratik" olarak nitelediği yönetim biçimlerinin çeşitli Avrupa devletlerindeki gelişimi üstünde duran Hintze, örneğin *commissarius*'un, yani (Yeniçağ Avrupa'sının erken dönemlerinde

âdet olduğu üzere) makamını satın almış olmayan, onun için de kralın isteğiyle azledilebilen kamu görevlisinin ortaya çıkmasının önemini vurgulamaktadır (Hintze 1975).

Marc Bloch da kendi payına, karşılaştırma yöntemini Durkheim ve izleyicilerinden, başlıca, dilbilimci Antoine Meillet'den öğrendi (Sewell 1967; Rhodes 1978). Bunu onlara benzer bir biçimde tanımladı, "Komşular" arasındaki, karşılaştırmaları, zaman ve mekân bakımlarından birbirlerine uzak toplumlar arasındaki karşılaştırmalardan ayırdı. O da bu yöntemi benzer gerekçelerle, "tarihçinin heyecan verici nedenler arayışında gerçek bir ileri adım atması"na izin verdiği için savunuyordu (Bloch 1928). Bloch'un karşılaştırmalı araştırmalarından ikisi özellikle önemlidir. *Royal Touch'ta* (1924; Şahane Temas), hükümdarlarının hastaya dokunmakla sıracayı iyileştirme gücü olduğuna inanılan iki ülke, İngiltere ile Fransa arasında bir komşu karşılaştırması yapmaktadır. *Feudal Society'de* ise (1939-40; Feodal Toplum), ortaçağ Avrupa'sını tarar, ama Japonya'ya da bir bölüm ayırır. Burada Avrupalı şövalyelerle Japon samuraylarının konumlarının benzerliklerine değinmekte, fakat samurayı efendisine bağlayan tek yönlü yükümlülükle, Avrupa'da senyörle vasal arasındaki (senyör üstüne düşeni yapmazsa vasalın ayaklanmaya hakkı olduğu) iki yönlü yükümlülüğün farkını da vurgulamaktadır.

23

II. Dünya Savaşı'nın ortasında, kalkınma iktisadı, karşılaştırmalı edebiyat ve karşılaştırmalı siyaset gibi alt disiplinlerin yükselişiyle, karşılaştırmalı incelemeler özellikle de ABD'de ivme kazandı.

1958'de *Comparative Studies in Society and History* dergisinin kurulması da, aynı yönelimin bir parçasıydı (Grew 1990). Birçok profesyonel tarihçinin karşılaştırmaya hâlâ kuşkuyla bakmasına rağmen, bu yöntemin son derece verimli olduğu birkaç alana işaret edilebilir.

Örneğin, iktisat tarihinde sanayileşme süreci çoğu kez, karşılaştırmalı bir açıdan incelenmiştir. Almanya ve endüstri devrimi üstüne bir çalışması yayımlanan sosyolog Thorstein Veblen'den sonra, tarihçiler sanayileşen diğer ulusların İngiliz modelini mi izlediklerini, yoksa ondan ayrıldıklarını mı; Almanya ve Japonya gibi gecikenlerin, kendilerinden öncekilere oranla birtakım üstünlüklerden yararlanıp yararlanmadıklarını sormuşlardır (Veblen 1915; Rostow 1958; Gershenkron 1962; Kemp 1978).

Siyasal tarih alanında, en çok ilgiyi devrimlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi çekti. Bu türün en tanınmış yapıtları arasında, Barrington Moore'un 17. yüzyıl İngiltere'sinden 19. yüzyıl Japonya'sına değin açılan "diktatörlük ve demokrasinin toplumsal kökenleri" çözümlemesi, Law-

rence Stone'un *The Causes of the English Revolution* (İngiliz Devriminin Nedenleri) başlıklı denemesi ve Theda Skocpol'un "benzer nedensel kalıplar" sergileyen örnekler olarak 1789 Fransa'sını, 1917 Rusya'sını ve 1911 Çin'ini incelemesi sayılabilir (Moore 1966; Stone 1972; Skocpol 1979).

Moore, genel açıklamaları sınamanın bir aracı olarak karşılaştırmayı etkin bir biçimde kullanır (Weber'in eksik olanla ilgilenmesi gibi, o da uyumayanla ilgilenmektedir). Kendi sözleriyle,

Karşılaştırmalar, kabul edilmiş tarihsel açıklamaları olumsuz açıdan kabaca denetlemeye yarayabilir... 19. ve erken 20. yüzyıl Almanya'sında tarım ve sanayi seçkinleri arasındaki koalisyonun -demir ile çavdarın çok tartışılan evliliğinin- demokrasi için doğurduğu felaketli sonuçları öğrendikten sonra, insan, Amerika Birleşik Devletleri'nde demirle pamuk arasında gerçekleşen benzer bir evliliğin niçin İç Savaş'a engel olmadığını merak ediyor (Moore 1966, XIII-XIV).

Toplumsal tarih alanında, Marc Bloch'un esinlediği karşılaştırmalı feodalizm incelemeleri, Avrupa ve Japonya üstüne olduğu kadar Hindistan ve Afrika üstüne de yapılmaya devam etmektedir. Batı Afrika'da feodalizme benzer bir sistemin gelişmesini -atlara saldıran- çeçe sineğinin engellediği görüşü, Weber'in deyişiyle "eksik olan"ın incelenmesi örneklerinin en ilginçlerinden biridir (Goody 1969). Karşılaştırmalı evlilik kalıpları, John Hajnal'ın ünlü bir incelemesinin konusu oldu. Yazar burada, Batı Avrupa'nın yeni evlilerin bağımsız bir ev açma göreneğiyle bağıntılı olarak geç yaşta evlenme sistemini, dünyanın başka yerlerinde geçerli uygulamalarla karşı karşıya getirmiştir. Hajnal da kendi payına, başka birtakım karşılaştırmalı incelemelerin yapılmasını esinledi. Ondan etkilenen Jack Goody, Batı Avrupa sisteminin, bekâr ölenlerin mirasına konma şansını artırmak için akrabalar arası evlenmeleri onaylamayan Ortaçağ kilisesince yaratıldığını ileri sürdü (Hajnal 1965; Goody 1983). Tarihsel antropoloji alanında çalışan Alan Macfarlane de, Weber'inkine çok benzeyen bir strateji kullanarak Polonya'dan Sicilya'ya kadar Avrupa'nın başka yerleriyle karşılaştırmak ve karşıtlamak suretiyle, İngiliz toplumunun İngilizliğini (bireycilik, düşük bir şiddet eğilimi, kapitalizmle bağdaşmaya özellikle yatkın bir kültür vb olarak) tanımlamaya çalışan bir dizi inceleme yayımladı (Macfarlane 1979, 1986, 1987).

Bu kısa listeye başka örnekler eklemek güç olmazdı, ama karşılaştırmalı tarihin önemli birtakım başarıları olduğunu göstermeye, bu kadarı da belki yeter. Ancak, söz konusu yöntemin tehlikeleri de vardır. Özellikle iki tehlikeye değinmek istiyorum.

İlki, toplumların kaçınılmaz bir aşamalar sıralanmasıyla “evrildikleri” varsayımını çok kolayca kabul ettirme tehlikesi. Marx, Comte, Spencer, Durkheim ve diğer 19. yüzyıl bilginlerinin karşılaştırmalı yöntemi, özünde belirli bir toplumu bir toplumsal evrim merdivenine koyarak onun hangi basamağa erişmiş bulunduğunu saptamaktan ibaretti. Günümüzün birçok bilgini ise, bu varsayımı artık tutulabilir saymıyor (aşağıda s. 131) Öyleyse, mesele evrimci de olmayan, (Weber’in eğilim gösterdiği gibi) durağan da (statik) olmayan, bir toplumun izleyebileceği farklı yolları hesaba katan karşılaştırmalı çözümlemeler yapmaktır (Anderson 1974 a, b).

İkinci olarak, “biz merkezcilik” (*ethnocentrism*) tehlikesi vardır. Böyle bir uyarı garip gelebilir; çünkü karşılaştırmalı çözümleme, hanidir Batılı bilginlerin Batılı olmayan kültürlerin bilincine varmalarıyla birlikte gelişmiştir. Yine de, bu bilginler, çoğu kez Batı’ya öteki kültürlerin ayrılık gösterdiği bir norm gözüyle bakmışlardır. Örneğin, “feodalizm” de, “kapitalizm” de başlangıçta Batı deneyimi temelinde formüle edilmiş kavramlardır. Başka halkların tarihini, bu türlü Batı kategorilerine oturtmaya çalışmak apaçık bir tehlikedir.

Örneğin, Hint Racastan Krallığı’ndaki “feodalizm” üstüne bir çalışma, karşılaştırmalı tarihe heves edenlerin göz önünde tutmaları gereken uyarıcı bir öyküdür. 1829 yılında James Tod, *Sketch of a Feudal System in Rajasthan* (Racastan’daki Feodal Sistemin Ana Çizgileri) adını verdiği bir incelemeyi kamuoyuna sundu. Tod, Henry Hallam’ın o yakınlarda yayımlanmış olan *View of the State of Europe during the Middle Ages* (1818; Ortaçağlar Sırasında Avrupa’nın Durumuna Bakış,) kitabına dayanarak, iki toplum arasındaki görece yüzeysel benzerlikleri vurguluyordu. Kafasında Hallam olduğu için, Hint örneğinde “senyörler”le “vasallar” arasındaki aile ilişkilerinin daha büyük önem taşıdığını fark edememişti (Thorner 1956; karş. Mukhia 1980-81).

Bir başka sorun da, neyle neyin karşılaştırılacağına karar vermektir. 19. yüzyılın Sir James Frazer gibi karşılaştırmacıları, dikkatlerini özgül kültürel nitelikler ya da görenekler arasındaki benzerlikler üstünde yoğunlaştırmış, bu göreneklerin çoğunlukla pek farklı olan toplumsal bağlamlarını görmezlikten gelmişlerdir. Bu nedenle, onların yaptığı çözümlemeler, Tod’unki gibi yüzeysel diye eleştirilmiştir (Leach 1965). Alternatif nedir? İşlevselciler (aşağıda s. 102), gerçek inceleme konularının, farklı toplumlardaki “işlevsel eşdeğerler” olduğunu söylerler. Örneğin, Robert Bellah Japonya’nın (17. yüzyıla kadar inen) ekonomik başarılarıyla Weber’in kapitalizm ile Protestanlık ilişkisi üstüne varsayımı arasındaki uyumsuzluğu göz önünde tutarak, belirli türden bir Japon Bu-

dizminin, “Protestan etik”ine benzer bir sıkı çalışma ve tutumluluk ahlakını teşvik etmek bakımından işlevsel bir koşutluk oluşturduğunu ileri sürdü (Bellah 1957).

Gelin görün ki, bir sorunu çözme sırasında, başka sorunlarla karşılaşırız. “İşlevsel eşdeğer” kavramı, bir düşünce paketinin, kendisi de eleştiriye açık olan “işlevselcilik”in bir parçasıdır. Aslında, işlevsel eşdeğer örnekleri, her zaman Bellah’ınkiler kadar açık değildir. Neyin benzerlik sayılacağına nasıl karar vereceğiz? Karşılaştırmacılar bir açmazla yüz yüzedirler. Özgül kültürel nitelikleri karşılaştırırsak, somut bir şeye bakmış oluruz ve onun belirli bir yerde bulunup bulunmadığını saptayabiliriz, ama yüzeysel kalma tehlikesini üstlenmiş oluruz. Öte yandan, benzerlikler arayışı, toplumların bütünlükleri arasında karşılaştırmalara yol açmaktadır. Fakat birbirlerinden onca farklı yanları olan toplumlar nasıl yararlı bir biçimde karşılaştırılabilir ya da karşıtlanabilir?

Dev boyutlarda karşılaştırmının sorunları, ünlü bir örneğe, Arnold Toynbee’nin 13 büyük ciltten oluşan *Study of History*’sine (Tarihin İncelenmesi) bakılınca ortaya çıkmaktadır (Toynbee 1935-61). Karşılaştırma birimi olarak “uygarlık”ları alan Toynbee, dünya tarihinde böyle yirmi kadar uygarlık ayırmıştır. Karşılaştırma yapabilmek için, tabiatıyla her uygarlığı küçük bir nitelikler demetine indirgemek zorunda kalmıştı. Ayrıca, kendisini eleştirenlerin işaret etmekte gecikmedikleri üzere, uygarlıklar arasında yapay engeller yaratması da gerekmişti. En kötüsü, Toynbee’nin elinde böylesine tutkulu bir çalışma yapmasına elverecek yeterli bir kavramsal araç bulunmamaktaydı. Pascal çocukken kendi kendisine geometriyi keşfetmesi gibi, Toynbee de “meydan okuma ve karşılık verme”, “geri çekilme ve dönme” ya da -“barbarlar”ın imparatorluklara saldırmalarını açıklamak için, Marx’ın zekice bir uyarlanması ile- “dış proletarya” gibi kendi kavramlarını yaratmıştı, fakat bunlar gi-riştiği muazzam işin üstesinden gelmesine yeterli değildi. Toynbee zamanının toplum kuramını daha iyi tanısaydı, bunun çözümlemesine yararlı olacağını düşünmemek güçtür. Örneğin, Durkheim ona karşılaştırma sorunlarını gösterebilir, Norbert Elias (aşağıda s.145-47) bir süreç olarak uygarlık fikrini, Weber de model ve tiplerin kullanılmasını öğretebilirdi.

MODELLER VE TIPLER

“Model” için bir başlangıç tanımı, gerçekliği anlamak amacıyla onu basitleştiren düşünsel bir yapı olabilir. Tıpkı bir harita gibi, onun da yararlılığı, gerçekliğin bazı öğelerini büsbütün göz ardı etmesine da-

yanmaktadır. Ayrıca, sınırlı öğelerini ya da “değişkenleri”ni, birbirlerine bağımlı bölümlerden oluşan ve iç tutarlılığı olan bir sistemde toplar. Bu-
raya kadar “model”i öyle anlattık ki, özgüllüklere bağlı tarihçilerin bile
her zaman modeller kullandıklarını söylemek yanlış olmaz. Örneğin,
Fransız Devrimi hakkında bir anlatı, olayları basitleştirmek ve aynı za-
manda akla yakın bir öykü olması için bunların tutarlılıklarını vurgulamak
zorunda bulunacağından, o anlamda bir modeldir.

Böyle olmakla birlikte, “model” terimini daha kesin biçimde kul-
lanılmak muhtemelen daha faydalı olacaktır. Şimdi bu “model” modeline
bir öğe daha ekleyelim ve onun, nitelik ya da sıfat kümeleri halinde sun-
duğu, yinelenen, genel ve tipik yanlarını vurgulamak için gerçekliği ba-
sitleştiren düşünsel bir yapı olduğunu söyleyelim. O zaman modeller ile
“tipler” özdeş olur - bu, belki pek de uygun düşer; çünkü *typos* zaten Yu-
nanca kalıp ya da “model” demektir ve Max Weber, çağdaş sosyologların
“modeller” yazacakları yerde “ideal tipler” (*Idealtypen*) diye yazmaktadır
(Weber 1920, 1, 212-301). Terimin bundan böyle kullanılacağı an-
lamıyla, “Fransız Devrimi” değil, “devrim” bir model örneğidir.

Bu kitapta sık sık yinelenecek bir örnek de, biri “uyuşmalı” (*con-*
sensual), öteki “çatışmalı” (*conflictual*) karşıt iki toplum modeli. Émile
Durkheim’la ilişkilendirilen “uyuşmalı model”, toplumsal bağlaşmanın,
toplumsal dayanışmanın, toplumsal tutunumun önemini vurgular. Karl
Marx’la ilişkilendirilen “çatışmalı model” ise, toplumsal “çelişki ve top-
lumsal çatışma”nın her yerdeki varlığının altını çizir. Her iki model de,
besbelli basitleştirmelerdir. Ama en azından bana, eşit ölçüde şurası bes-
belli geliyor ki, her iki model de önemli sezgiler içermektedir. Çatışmanın
olmadığı bir toplum bulmak olanaksızdır; öte yandan dayanışmalar ol-
maksızın da toplum falan var olamazdı. Yine de, bu modellerden yalnız
biriyle çalışan ve ötekini adeta unutan sosyolog ve tarihçiler bulmanın hiç
de güç olmadığını ileriki bölümlerde göstermeye çalışacağım.

Bazı tarihçiler, kendilerinin modellerle herhangi bir işleri olmadığını
ileri sürer ve gördüğümüz gibi, belirliyi, özellikle de biricik olanı in-
celediklerini, genelleme yapmadıklarını iddia ederler. Oysa uygulamada,
çoğu ne yaptıklarını bilmeden, Molière’in Monsieur Jourdain’inin nesir
konuştuğu gibi, model kullanmaktadır. Belirli toplumlar hakkında, genel
önergelerde bulunmaları olağandır. Burckhardt’ın İtalyan Rönesansı üs-
tüne ünlü denemesi, açıkça “yinelenen, daimi ve tipik olan”la ilgilidir. Sir
Lewis Namier 18. yüzyıl İngiltere’sinde “insanların niçin Parlamento’ya
girdiklerini” araştırmıştır. Marc Bloch “Feodal Toplum”un genel bir in-
celemesini yapmış, bu tür toplumun belli başlı niteliklerini sıralamıştır (ta-

bi bir köylülük, savaşçıların ağır basması, üstlerle astlar arasında kişisel ilişkiler, siyasi ademimerkezîyet vb) (Burckhardt 1860; Namier 1928; Bloch 1939-40). Aşağı yukarı yüz yıldır, tarihçiler “feodalizm” ve “kapitalizm”, “Rönesans” ya da “Aydınlanma” gibi genel terimler kullanmadan edemiyorlar. “Model” sözcüğünü kullanmasalar da, sık sık “sistem”den - “feodal sistem” tamlaması geriye, 18. yüzyıla kadar gider- ya da Ortaçağ malikânesinin “klasik” yahut “ders kitaplarına geçmiş” biçiminden söz ederler.

Alman iktisat tarihçisi Werner Sombart, ünlü bir polemik denemesinde, iktisat tarihçilerini uyarmış, yalıtılmış olguların incelenmesinden sistemlerin incelenmesine geçebilmek için iktisat kuramını bilmeleri gerektiğini söylemiştir (Sombart 1929; karş. Hicks 1969, bl. 1). Bu sistemler genellikle basitleştirilmiş modeller halinde tartışılır. Örneğin, Eli Heckscher’in dediği gibi, “Colbert’in ya da Cromwell’in var olduğu anlamda Merkantilizm hiçbir zaman var olmamış” olmakla birlikte, iktisat tarihçileri “Merkantilizm” terimini kullanırlar. Bu bir modeldir; Adam Smith’in “tarımsal sistem”le “merkantil sistem” arasındaki ünlü karşılaştırmasında kullandığı iki modelden biridir (Heckscher 1931, 1). “Kapitalizm” de, onsuz olunması son derece güç bir başka modeldir. Aleksandr Çayanov’un klasik bir incelemesinde çözümlediği “köylü ekonomisi” de öyledir (Chayanov 1925; karş. Kerblay 1970). Keza, şehir-devleti, yinelenen özelliklerin vurgulandığı bir model biçiminde yararlı olarak betimlenmiş bir başka ekonomik örgütlenme tipidir. Örneğin şehrin, çevresindeki kırlık alan üstünde siyasal başatlığı olması, çoğu durumlarda düşük fiyatlarla bir besin stokunun toplanmasıyla birlikte görülmektedir; çünkü şehir yönetimini köylülerin başkaldırmalarından çok, şehirlielerin aklıktan ayaklanmaları korkutur (Hicks 1969, 42 vd.; karş. Burke 1986a, 140-42).

Birçok yörenin ve dönemin siyasal tarihçileri “devrim” modelini “onsuz olunmaz” bulur ve bazen bunu, (bütün bir sistemi değiştirmeye kalkışmaktan çok, bireylere ya da kötüye kullanmalara bir karşı çıkış diye tanımlanan) “başkaldırı”yla karşı karşıya koyarlar. Mekân ve zaman içinde birbirlerinden son derece uzak devrimler için benzer açıklamalar önerilmiştir. Örneğin, Lawrence Stone İngiliz devrimi incelemesinde, “görelî yoksunluk” denen ünlü sosyolojik varsayımdan yararlanır; buna göre, devrimler durum kötüyken olmaktan ziyade, kötüleşirken olurlar; daha doğrusu, bir grubun beklentileriyle gerçekliği algılamaları arasında bir çelişki bulunduğu anda (Stone 1972, 18-20, 134; karş. Gurr 1970 ve Aya’nın eleştirileri 1990, 30 vd.). Theda Skocpol da, Fransız, Rus ve Çin

devrimlerinde ortak olanın (ve onları daha az başarılı ayaklanmalardan ayıranın) iki etkenin birleşmesi olduğunu ileri sürmüştür: Devletin üstünde “daha gelişkin dış ülkeler”den gelen “yoğunlaşmış baskılar” ve “toprak sahiplerine karşı yaygın köylü ayaklanmalarını kolaylaştıran” tarımsal yapılar. Bu devletler, bir yandan yükselen uluslararası güç yarışmasıyla, bir yandan da toplumun ekonomik ve siyasal yapısının hükümetin tepkilerine koyduğu engeller arasında “çapraz baskılar”a tutulmuşlardı (Skocpol 1979; Aya’daki bazı eleştiriler 1990, 73-5, 90-2).

Komşu karşılaştırmalarına dönecek olursak. Tarihçiler belirli bir dönemde komşu ülkelerdeki kurumsal değişiklikler hakkında, sık sık “yeni monarşiler”, “yönetimde Tudor devrimi”, “mutlakliyetin ortaya çıkışı”, “yönetimde 19. yüzyıl devrimi” vb gibi deyimler üreterek genellemeler yapmaya çalışmışlardır. Karşılaştırmalı bir görüş açısından, bütün bu değişiklikler, Max Weber’in “patrimonyal” dediği yönetim tipinden, yine onun “bürokratik” dediği tipe geçiş aşamalarının yerel örneklerine benzemektedir (Weber 1920, 3, 956-1005). Weber’in bu ayrımı, Latin Amerika’dan Rusya’ya kadar farklı bölgeler üstüne bir hayli tarihsel araştırmayı esinlemiştir (Phelan 1967; Pintner ve Rowney 1990; karş. Litchfield 1986). Bu ayrım, beş çift karşıt nitelik sıralanarak formüleleştirilebilir:

29

Patrimonyal sistem

- 1 tanımlanmamış yargı alanları
- 2 gayriresmî hiyerarşi
- 3 gayriresmî eğitim ve sınav
- 4 yarı zamanlı görevliler
- 5 sözlü buyruklar

Bürokratik sistem

- saptanmış alanlar
- resmî hiyerarşi
- resmî eğitim ve sınav
- tam zamanlı görevliler
- yazılı emirler

Toplum ve kültür tarihçileri de model kullanırlar. Toplum tarihçileri örneğin, sık sık “sınıf” terimini kullanır ya da “sınıf toplumları”nı “tabaka (zümre=estate) toplumlarıyla karşılaştırırlar (aşağıda s.58). Kültür tarihçiyse, ilk bakışta modellerden yararlanma açısından en az elverişli alandır. Ama yine de... “Rönesans”, “Barok” ya da “Romantik” gibi terimler, nitelik kümelerinin adları değillerse nedirler? Ya “Püritenizm”e ne demeli?

Hecksher’in sözleriyle, Püritenizm Richard Sibbes’in ya da John Bunyan’ın var olduğu anlamda hiçbir zaman var olmamıştır; fakat bu terimin, ilk günah üstüne bir vurgu, keyfi davranışlı bir Tanrı ve mukadderat inancı, bir zahitlik ahlakı ve Kitabı Mukaddes’i köktendinci gözlerle okumak gibi bir dizi özelliği anlatmak için kullanılması yararlı olabilir. Yeniçağ

başlarının İngiltere'si bağlamında, bu kesin tanım son derece yararlıdır. Öte yandan (örneğin, Hristiyanlıkla İslam arasında) kültürleri çaprazlama karşılaştırmakla ilgilenecek birine, Ernest Gellner'in örneğini izlemesi ve daha geniş bir "jenerik püritenizm" kavramı ile çalışması salık verilmelidir (Gellner 1981, 149-73). Benzer bir biçimde, tarihçiler de "Rönesans" ya da "Reform" gibi terimleri çoğul olarak kullanmaya başladılar: 12. yüzyıl Fransa'sında bir "reformasyon"dan vb söz ediyorlar.

Tarihçilerin modellere kuşkuyla bakmalarının sebeplerinden biri, onları kullanmanın kendilerini zaman içindeki değişikliklere karşı duyarsızlaştıracağı sanısıdır. Bazen gerçekten böyle olmuştur. Örneğin, Weber "Püritenizm" hakkında sanki bu değer sistemi 16. yüzyılda Jean Calvin'in zamanından, 18. yüzyılda Benjamin Franklin'e kadar tek biçimli kalmış gibi yazdığı için haklı olarak eleştirilmişti. Fakat, modeller değişimi içlerine alabilirler. Karşıtlı (*antithetical*) modeller, (diyelim) feodalizmden kapitalizme ya da endüstri-öncesi toplumdan endüstri toplumuna (*agrararia*'dan *industria*'ya) geçiş gibi karmaşık değişim süreçlerinin temel niteliklerini belirlemekte yararlı olabilir (Riggs 1959). Bu etiketler elbette betimseldirler ve değişimin nasıl olduğunu açıklamazlar. Ama, aşağıda ayrıntılı olarak tartışacağımız "çağdaşlaşma" model ya da kuramında yapıldığı üzere, değişimin tipik evrelerini teşhis etme girişimlerinde de bulunulmuştur.

Böyle bir şey yaptıklarını kabul etmeden ya da onların mantıksal konumunun bilincinde olmadan modeller kullanmak, bazen tarihçileri gereksiz güçlüklerle sürüklemiştir. Bazı ünlü anlaşmazlıklar da, bir tarihçinin bir başka tarihçinin kullandığı modeli yanlış anlamasından kaynaklanmıştır. Sir Paul Vinogradoff'la F.W. Maitland arasında Ortaçağ malikâne sistemi hakkında çıkan ünlü tartışma buna örnektir. Vinogradoff diyor ki:

Olağan malikânenin yapısı her zaman aynıdır. Lordun başkanlığı altında iki tabaka halk vardır: Serfler (*villeins*) ve özgür köylüler (*freeholders*). Arazi de buna göre [ürünleri doğrudan doğruya lorda ait olan] *demesne* ile vergiye tabi (*tributary*) olarak ikiye ayrılmıştır... Bütün nüfus, malikâne divanının (*halimote*) çevresinde toplanan, hem meclis hem de mahkeme olan bir köy topluluğu oluşturur. Benim araştırmalarım da, zorunlu olarak bu tipik düzenlemeye uygun olmaktadır (Vinogradoff 1892, 223-4).

Bu, sayısız kara tahtalara şeması çizilen "klasik" Ortaçağ malikânesidir. Fakat Maitland da -eşit ölçüde klasik bir eleştiriyle- "tipik bir *manerium*"u betimlemenin olanaksızlığı"nı ileri sürmüştür. Böyle yaparken,

bazı örneklerde, Vinogradoff'un belirlediği nitelikler kümesinden her bir ögenin bulunmadığını göstermiştir. Kimi malikânelerde serf yoktu, kiminde özgür köylü, kiminde *demesne*, kiminde de divan (Maitland 1897). Maitland bu itirazlarında kesinlikle haklıydı. Vinogradoff'un kendi yaptığı genellemelerin mantıksal konumu hakkında açık bir fikri olmadığı anlaşılıyor (verdiğimiz alıntıda, ilk cümledeki "her zaman"dan, son cümledeki "tipik"e kayışa dikkat edin). Eğer kendisinin bir model kullanmakta olduğunun bilincine varsaydı, Maitland'ın eleştirilerine etkili bir yanıt verebilirdi.

Modelin ilişkin olduğu birimler grubunun -burada malikânelerin- üyelik kriterlerine göre, iki tür model ayırmakta fayda vardır. Bu noktada, tekli (*monothetic*) bir birimler grubunu çoklu (*polythetic*) bir gruptan ayırmamız gerektiği için, teknik terimler kullanmaktan kaçınamayız. Tekli grup, "benzersiz bir öznitelikler (*attributes*) dizisine sahip olmanın üyelik için yeterli ve zorunlu bulunmasıyla tanımlanan" gruptur. Çoklu grup, üyeliğin tek bir öznitelige dayanmadığı gruptur. Grup ise öyle bir öznitelikler dizisiyle tanımlanır ki, içindeki her birim bu özniteliklerin çoğunu taşımakta ve her bir öznitelik, birimlerin çoğunca paylaşılmaktadır (Clarke 1968, 37; karşı. Needham 1975). Bu, Ludwig Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" üstüne ünlü bir pasajında betimlediği durumdur. Analar ve oğullar, kız ve erkek kardeşler birbirlerine benzerler, fakat bu benzerlikler tek bir esas özelliğe indirgenemeyebilir.

31

Açıktır ki, Maitland Vinogradoff'a yönelttiği eleştiride, bütün malikânelerden söz ediyor ya da "tipik" malikâneyi tekli bir gruba göndermeyle tanımlıyordu. Vinogradoff ise -kavram o vakit bilinseydi- kendi modelinin çoklu olduğunu söyleyerek bu eleştiriyi yanıtlayabilirdi. O zaman, kümesindeki özniteliklerden her birinin malikânelerin çoğunca paylaşıldığını gösterme yükümlülüğü altına girerdi. Niceliksel yöntemler kullanan bir Sovyet tarihçisinin, Cambridge yöresindeki 13. yüzyıl malikâneleri hakkında yaptığı bir araştırmada, bunlardan yüzde 50'den fazlasının, *demesne*, serf arazisi ve özgür köylü topraklarıyla Vinogradoff'un betimlediği tipte olduğunu ortaya koymuş bulunmasını öğrenmek ilginçtir (Kosminski 1935). Şimdi de, niceliksel yöntemlerin güçlü ve zayıf yanlarına bakmalıyız.

NİCELİKSEL YÖNTEMLER

Niceliksel araştırma yöntemlerinin uzun bir tarihi vardır. Eski Roma'da düzenli olarak imparatorluk sayımları yapılır, 18. yüzyıl Fran-

sa'sında farklı şehirlerdeki tahıl fiyatları yayınlanırdı. İktisatçılar çözümlemelerini hanidir fiyatlar, üretim vb istatistiklerine dayandırmışlar, iktisat tarihçileri de daha 19. yüzyılda, onların örneğini izlemeye başlamışlardır.

Görece yeni olan ve hâlâ tartışılan, niceliksel yöntemlerin insan davranışlarının başka biçimlerinin, hatta tutumların incelenmesinde de yararlı olabileceği fikridir. Örneğin, sosyologlar soru kâğıtları dağıtarak ya da yanıtları istatistiksel olarak çözümlenmeye yetecek sayıda bir grup insanla mülakatlar yaparak "görüşme çözümlemesi" dedikleri teknikler kullanıyorlar. Psikologlar da soru kâğıtları ve mülakatlardan yararlanıyorlar. Siyaset araştırmacıları oy verme istatistiklerini inceliyor -bu yaklaşıma "psefoloji" denmekte- ve bir çeşit toplumsal tarama olan kamuoyu "yoklama"larıyla uğraşıyorlar. [Demograflar], farklı toplumlarda doğum, evlenme ve ölüm oranlarındaki değişimleri inceliyorlar. İletişim araştırmacıları da, "içerik çözümlemesi" denen işi yapıyorlar ki, bu çoğu kez gazeteler, dergiler, kitaplar ya da televizyon programları üstünde, belirli bir konuya ne kadar yer ayrıldığını, belirli anahtar sözcüklerin hangi sıklıkta geçtiğini vb hesaplayan niceliksel bir inceleme olmaktadır (Carney 1972).

Birkaç tarihçi de bu yolları izlemiştir. Gilberto Freyre 19. yüzyıl Brezilya'sı tarihini yazarken, o dönemden kalan insanlara (yanıt vermeyen Cumhurbaşkanı Getulio Vargas dahil) bir sorular listesi göndermişti (Freyre 1959). "Çağdaş tarih" uzmanları kendilerine bilgi verebilecek insanlarla sık sık görüşür, bazen de bu görüşmelerin istatistiksel çözümlemesini yaparlar. İçerik çözümlemesi ya da "leksikometri" yöntemleri, Fransız Devrimi'nin başlangıcında köy ve kasabalarda tutulmuş şikâyet defterleri ya da gazeteler gibi tarih belgelerine uygulanmıştır (Robin 1970). Tarihsel demografi incelemeleri, gerek Fransa'da gerekse başka yerlerde, [demograflarla] tarihçilerin işbirliği ettikleri girişimler olarak gelişmiştir. Söylemeye gerek bile yok ki, kişisel bilgisayarların ortaya çıkması, tarihçileri delikli kartlar hazırlamak, programcılara danışmak vb yüklerinden kurtararak, onları niceliksel yöntemler kullanmaya teşvik etmiştir. (Bu hızla değişen alandaki gelişmeler için *History and Computing* dergisinin son sayılarına bakılmalıdır.)

Fakat birden çok niceliksel yöntem vardır ve bunların bazıları tarihçilerle diğerlerinden daha uygundur. Örneğin, bir tahılın fiyatında, kadınların ilk evliliklerindeki yaş ortalamalarında, İtalya'daki seçimlerde Komünist Parti'ye verilen oyların yüzdesinde, Leipzig'deki yıllık kitap fuarında satışa çıkarılan Latince kitapların sayısında ya da Bordeaux nüfusu içinde Paskalya Pazarı Komünyon (Kuddas) ayinine katılanların ora-

nında zaman içindeki değişiklikleri gösteren serilerin istatistiksel çözümlemesi, tarihçiler için ısmarlama elbise gibidir. Fransızlar, buna *histoire sérielle* diyor.

Böyle olmakla birlikte, bazen *quanto-history*, bazense *Kliometriks* denen yöntemin birçok biçimi vardır. Tarihsel tarama çözümlemelerinde, besbelli ki tamamı ele almakla örnekleri ele almak arasında bir ayrım gözetilmesi gerekir. Roma Senatosu'nu ve İngiliz Parlamentosu'nu bütün üyelerinin yaşam öyküleri aracılığıyla inceleyen çalışmalar yapılmıştır; bu yönetime "prosopografi" denmektedir (Stone 1971). Böyle örneklerde, bütün grup, istatistikçilerin diliyle söyleyecek olursak "toplam nüfus" incelenmiştir. Bu yöntem, görece küçük seçkinleri ya da haklarındaki bilgini kısıt olduğu toplumları araştırmak için uygundur; öyle ki, tarihçilere bu gibi alanlarda bulabilecekleri bütün verileri toplamaları salık verilir.

Sanayi toplumlarının tarihçileriye, baş edebileceklerinden daha çok veriye erişebilme durumundadırlar, onun için de örneklemeye ilerlemeleri gerekir. Örneklememe tekniği, 17. yüzyılın sonlarından itibaren, tam bir sayım yapmanın zahmetine ve masrafına katlanmaksızın Londra'nın ya da Fransa'nın nüfusunu tahmin etmek için istatistikçiler tarafından geliştirilmiştir. Sorun, toplam nüfusu "temsil edecek" bir örneklem seçmektir. Örneğin, Gilberto Freyre, ulusun içindeki belli başlı bölgesel ve toplumsal grupları temsil edecek, 1850 ile 1900 yılları arasında doğmuş bir Brezilyalı bulmaya çalışmıştı; ama bu örneklemnin hangi yöntemle seçildiğini açıklamamıştı. Paul Thompson görüşmeler yapmak için Edward döneminden sağ kalmış 500 kişiyi bir "kota örnekleme" ile seçmiş, o zaman bütün ülkedeki (sayım sonuçlarından hesaplanabilen) dağılım dengesine benzeterek, erkeklerle kadınları, şehirliyle köylüleri, kuzeyde yaşayanlarla güneyde yaşayanları dengelendirmişti (Freyre 1959; Thompson 1975, 5-8).

Öteki niceliksel yöntemler daha karmaşıktır. Örneğin, "yeni iktisat tarihi," bütün ekonomilerin başarılarını ölçmek, özellikle istatistiklerin görece bollığı ve öncelikle oranla güvenilmezliklerinin azaldığı 1800'den bu yana Batılı ülkelerin geçmişteki Gayrisafi Millî Hasıllarını hesaplamak üstünde ısrar etmesiyle eskisinden farklılaşır. Bu tarihçilerin eriştiği sonuçlar, çoğu kere ekonominin bir "modeli" biçiminde ortaya konur.

Basit bir örnek olarak, F. Braudel'in 16. yüzyılın sonlarındaki Akdeniz ekonomisini betimleyişine bakılabilir. Nüfus: 60 milyon. Şehir nüfusu: 6 milyon ya da yüzde on. Gayrisafi hasıla: yılda 1,2 milyar düka ya da kişi

başına 20 düka. Tahıl tüketimi: 600 milyon düka, yani gayrisafi hasılanın yarısı. Yoksullar (yıllık gelirleri 20 dükadan az olanlar diye tanımlananlar) nüfusun yüzde 20-25'i. Hükümet vergileri: 48 milyon düka, bir başka deyişle ortalama gelirin yüzde 5'inden azı (Braudel 1949, ayırım 2, bl. 1, kesim 3).

Bu genel betimleme, Braudel'in (kendisinin de kabul ettiği üzere) elinde bütün bölge için istatistikler bulunmadığından, terimin tam anlamında bir örneklem de oluşturmayan kısmi verilerden *extrapolation* (bilinenlere dayanarak bilinmeyenleri tahmin) yoluyla sonuçlara ulaşmış olması bakımından bir modeldir. Görece zengin ve kesin verilerle çalışan endüstriyel ekonomilerin tarihçileriye, denklemler halinde sunulabilen matematiksel modeller kurmaktadırlar; bu modeller belirli bir çıktı (*output*) için gerekli girdi (*input*: emek, sermaye vb) miktarının belirlenmesine elveren reçeteler gibidir. Modeller bilgisayarlı simülasyon denen bir çeşit deneyle sınanabiliyor. [Tarih demografları da] bilgisayarlı simülasyondan yararlanıyorlar; burada "hipotetik (varsayımsal) bir olay dizisi, bilgisayar tarafından rastgele (*random*) bir tarzda, fakat belirlenmiş olasılıklara uygun olarak kuruluyor" (Wachter, Hammel ve Laslett 1978, 1-2).

Niceliksel yöntemler olmasa, belirli tarih türleri yapılamaz, apaçık ki, fiyat ve nüfus hareketleri incelenemezdi. Disiplinin bazı bölümlerinde bu yöntemlerin kullanılması, başka tarihçileri de "daha çok" ya da "daha az", "yükselme" ve "çökme" gibi terimler kullanmadan önce duraklamaya ve kendi kendilerine bu örtük niceliksel önermeleri ile sürebilmek için ellerinde niceliksel kanıtlar bulunup bulunmadığını sormaya götürmektedir. Bu yaklaşım karşılaştırmaları da keskinleştirmekte, iki toplum arasındaki benzerlik ve farkları, ayrıca her birindeki (diyelim) şehirleşme ve okuryazarlık derecelerinin olanaklı korelasyonlarını ortaya koymaktadır.

Yine de, bu yöntemler tartışmasız kabul edilmekten uzaktır. 1950'ler ve 1960'larda bu yöntemlerin yandaşları özgüvenli ve saldırganlardı; başka yaklaşımları "yalnızca izlenimci" diye eleştiriyor, bilimin dilini kullanıyor (örneğin, metinlerin içerik çözümlemelerinin yapıldığı bir odaya "laboratuvar" denebiliyordu) ve tarihçilerin bilgisayar programlamayı öğrenmekten başka çareleri olmadığını iddia ediyorlardı. Çeşitli niceliksel yöntemlerin sınırlılıkları ortaya çıktıkça, bu ruh hali değişti.

Bir kere, kaynaklar eskiden sanıldığı kadar doğru ya da nesnel değildir. Belirli bir sayımın yanlışları ve eksikleri olduğunu göstermek güç değildir;

kaldı ki, daha genel olarak da, belirli bir bağlamda ne denli yararlı olurlarsa olsunlar, (“hizmetçiler”, “yurttaşlar”, “yoksullar” gibi) temel kategorilerinin birçoğu, hiç de kesin değildir (Burke 1987, 27-39). Örneğin, toplumsal sınıflar çeşitli bitki türleri kadar nesnel olamazlar. Bunlar, grupların kendilerine veya başkalarına yönelik klişeleşmiş bakışlarıyla son derece ilişkilidir (aşağıda s.57).

Niceliksel yöntemleri kullananların karşılaştıkları büyük bir güçlük de, pek iyi bilindiği üzere, ölçülebilir olan “katı” verilerle ölçüye gelmeyen “yumuşak” veriler arasındaki farktan kaynaklanır. Toplumsal tarama çalışmalarına çok emek vermiş birinin dediği gibi, “Büyük çoğunlukla, değerli olanlar yumuşak verilerdir, toplanması görece kolay olanlara katı veriler.” Dolayısıyla, sorun “yumuşakların göstergeleri olduğuna” (onları doğru olarak yansıttıklarına) güvenilebilecek katı olguları” bulmaktadır (Wootton 1959).

Gösterge, ölçülebilir olmayan bir şeyle ilişkili olan ya da onunla birlikte değişen (teknik terimleri kullanmak gerekirse, *correlation* ve *covariance* içinde olan) ölçüye gelecek bir şey diye tanımlanabilir. Sosyologlar, gösterge arayışlarında son derece yaratıcı olmuşlardır. Örneğin, 1930’larda bir Amerikalı sosyolog, belli bir ailenin oturma odasındaki eşyanın gelir ve iş durumuyla iyi bir korelasyon gösterdiğini, dolayısıyla o ailenin toplumsal statüsünün göstergesi olarak ele alınabileceğini ileri sürdü. “Oturma odası ölçeği”nde, örneğin telefon ve radyonun katsayısı yüksekti (+8), çalar saatin katsayısı çok düşüktü (-2) (Chapin 1935). Geriye, (hayli belirsiz göstergeler olan) gelir ve iş durumunun, kendisi de kesinlikten yoksun bir kavram olan “statü” için kesin olup olmadığı sorunu kalıyor.

Sonra, ilk bakışta gösterge gibi görünen bir şeyin kendi değişim kuralları olduğu ortaya çıkabilir. Örneğin, uzun bir süredir, okuryazarlık tarihçileri evlilik kütüğündeki bir imzanın, başka bir şey yazma yeteneğinin değilse de, okuma bilmenin iyi bir göstergesi olduğuna inanıyorlardı. Oysa, daha yakın zamanlarda şüpheler doğdu. Okuma bilen bazı kimselerin imzalarını atamadıklarına işaret edildi (birtakım okullar yalnız okuma öğretiyorlar, ama yazmayı öğretmiyorlardı); hatta yazmayı bilen bazı kimseler okuryazar olmayan eşlerini utandırmamak için evlilik kütüğüne imza atmayıp bir çarpı koymuş da olabilirlerdi. Bunlar üstesinden gelinmeyecek itirazlar değildir; fakat yine de katı verilerden yumuşaklara geçişin güçlüklerine ışık tutarlar (Schofield 1968; Furet ve Ozouf 1977).

Din sosyologları, dinsel inancın yoğunluğunu ya da ortodoksluğunu (sapmalardan uzaklık derecesini) ölçmelerine yarayacak göstergeler bu-

labilmek gibi daha da belalı bir sorunla karşı karşıyadırlar. Hıristiyan dünyasında kilise ya da şapellere devam edenlerin toplamına yahut Fransa ve İtalya gibi Katolik ülkelerde Paskalya'da komünyonu katılanların sayısına belbağlamak eğilimi gösterirler. Cin fikirli bir Fransız tarihçi, 18. yüzyılda Provence'ta inancın gerileyişini, ermiş tasvirleri önünde yakılan mumların azalan toplam ağırlığıyla hesaplamaya kalkmıştı (Le Bras 1955-56; Vovelle 1973). Bu çeşit istatistiklerin anlatacak bir öyküleri olduğu şüphesizdir; çünkü bölgeler arasında çok farklılaştıkları gibi, zaman içinde de -bazen pek aniden- büyük değişiklikler gösterirler.

Tarihçilerin bu öykünün şifresini çözüp çözemeyecekleriye başka bir meseledir. Geçmişteki sıradan insanların görüş açılarının bulunması girişimi demek olan, "aşağıdan tarih" in yükselişi, resmî ölçülere dayalı göstergelerin nereye kadar yararlı olduğu konusuna kuşku düşürmüştür. Eğer biz belirli bir bölgede dinsel bağlılık yoğunluğunun incelenmesinde komünyon istatistiklerini kullanacaksak, o zaman (başka şeylerin yanı sıra) Paskalya Komünyonu uygulanmasının bu insanlar için nasıl bir anlam taşıdığını bilmek zorundayız. Diyelim, 19. yüzyılda Orléans bölgesi köylülerinin "Paskalya ödevleri"ni yerine getirmenin önemi konusunda kilise adamlarının görüşlerini paylaşp paylaşmadıklarından emin olmak zordur. Bu görüşleri paylaşmıyorlarsa, Komünyon'da hazır bulunmamak Hıristiyanlıktan uzaklaşmanın bir göstergesi olarak alınamaz. Bir topluluğun dinsel ısı ölçüsünü almak, ister sıcak, ister soğuk ya da ılık olsun, basit bir iş değildir. Oy verme rakamlarından siyasal tutumları çıkarmak da aynı ölçüde güçtür. "Dizi" kavramının kendisi bile sorunludur; çünkü inceleme nesnesinin (vasiyetnameler, tahıl fiyatları, kiliseye devam vb) zaman içinde biçim, anlam vb değiştirmedeği varsayımına dayanmaktadır. Bu belgeler ya da görenekler nasıl olur da uzun vadede değişmeden kalır? Fakat, ölçme aracının kendisi de değişiyorsa, değişikliği nasıl ölçeceğiz?

Başkalarının yanı sıra bu tür bir sebeple de, aşağı yukarı son yirmi yıldır insan davranışlarının incelenmesinde niceliksel yöntemlerin kullanılmasına ve hele böyle yöntemler hakkındaki büyük iddialara karşı bir çeşit tepki doğmuştur. Bu tepkinin yoğunluğunu abartmamak gerekir. Tarihçilerin prosopografi kullanması, eskiden hiç olmadığı kadar yaygındır. Geçmişin, farklı dönemlerdeki gayrisafi milli hasılların karşılaştırılması girişimlerinin ya da aileyi kuramca yeniden oluşturma değerini yadsımak zordur. Yine de, alternatif yaklaşımlar arayışı gündeme gelmiştir. Kısmen bu nedenledir ki, niceliksel yöntemler kullanmanın her zaman asgari bir düzeyde tutulduğu etnografya, bazı sosyolog ve tarihçilerin izlemeye heveslendiği bir örnek olmuştur. Bu etnografik yaklaşım, küçük çapta derinliğine incelemelerle ilişkilidir.

TOPLUMSAL MIKROSKOP

1950'lerin ve 1960'ların sosyologları gibi, toplum tarihçileri de niceliksel yöntemler kullandılar. milyonlarca kişinin yaşamlarıyla ilgilendiler ve toplumsal yaşamı "12. kattan" gözlemleyerek çabalarını genel eğilimlerin çözülmesi üzerinde yoğunlaştırdılar (Erikson 1989, 532). Fakat 1970'lerde bazıları teleskoptan mikroskopa döndü. Sosyal antropologların izinden giden sosyologlar mikro-toplumsal çözümlemeye, tarihçiler de "mikro-tarih" diye tanınan şeye ağırlık verdiler.

Mikro-tarihi haritaya geçirmekte iki ünlü incelemenin büyük etkisi oldu: Fransız tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie'nin *Montaillou*'su ile İtalyan tarihçi Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar*'ı (Le Roy Ladurie 1975; Ginzburg 1976). Her iki çalışma da, esas itibarıyla sapkınlık sanıklarının engizisyondaki sorgulanmalarını yansıtan kayıtlara dayanmaktadır. Yalnızca tanıkların tam sözlerini değil, yaptıkları jestleri, hatta işkence görürken çıkardıkları iniltileri kaydetmeye büyük özen gösterildiği için, Ginzburg, bu belgeleri video bantlara benzetmiştir. Bazen bir başka karşılaştırma da engizitörle antropolog arasında yapılmıştır: Her ikisi de, sıradan insanlara çoğu zaman onların özünü kavramakta güçlük çektikleri sorular soran yüksek statülü dışarıdakilerdir (Rosaldo 1986).

Ginzburg'un kitabı, mikro-tarih yönteminin aşırı bir örneği sayılabilir; çünkü tek bir bireyin, 16. yüzyılda Kuzeydoğu İtalya'da yaşamış "Menocchio" diye bilinen bir değirmencinin düşüncelerini, evren görüşünü kurgulamayı amaçlamaktadır. Le Roy Ladurie ise, 14. yüzyılın başında Güneybatı Fransa'daki bir köyü betimler. Yazar, engizisyona çıkarılan en az yirmibeş sapkınlık sanığının Montaillou köyünden olduğunu fark etmiş ve köyün kendisinin tarihini yazmak için onların ifadelerini kullanmaya karar vermiştir: Yörenin çobanlık ekonomisini, aile yapısını, kadınların konumunu, yerel zaman, mekân, din vb anlayışlarını irdelemektedir.

Le Roy Ladurie ile Ginzburg'un bu ünlü ve tartışmalı incelemelerinden beri, koca bir raf dolduracak kadar mikro-tarih çalışmaları üretildi. Bunların en ilginç olanlarından bazıları, bir yargılama ya da bir şiddet eylemi gibi "toplumsal dram" denebilecek şeyler üstünde odaklaşıyorlar. Örneğin, Amerikalı tarihçi Natalie Davis, 16. yüzyıl Fransa'sında bir köylünün kendisine bir başka kişi süsü vermekle suçlandığı ünlü bir dava (*cause célèbre*) hakkında yazmıştır (aşağıda s.160-61). Bir diğer Amerikalı tarihçi Wyatt-Brown, Geertz'ten esinlenerek, 1834'te Mississippi Na-

rtchez’de cereyan eden bir linç olayını anlatmıştır. Burada, karısını öldüren bir adama karşı “halk adaleti”nin işleyişi, “eylemlerin içsel tutkuları ve yoğun bir biçimde hissedilen toplumsal değerleri”, özellikle de yerel namus anlayışını “açığa vuran bir dil konuştuğu bir ahlak senaryosu” olarak çözümlenmektedir (Wyatt-Brown 1982, 462-96; alıntı s. 463).

Bu yaklaşımın bir diğer tanınmış örneği de, Giovanni Levi’nin 17. yüzyıl sonlarındaki Piemonte’nin Santena kasabası üstüne yaptığı incelemesidir. Levi (sapkınca şeytan çıkarıma -cinlerden arındırma- yöntemleri kullanmakla suçlanan) yerel mahalle papazı Giovan Battista Chiesa’nın yargılanışını, topluluğun ikiye ayrıldığı çatışmaları, özellikle de iki aile ve yandaşları arasındaki mücadeleyi ortaya koyan bir toplumsal dram olarak çözümlenmiştir. Chiesa’nın manevi gücünün ailesi tarafından öteden beri gösterilegelen egemenliğin bir başka biçimi olduğunu ileri süren Levi “maddi-olmayan kalıt” dediği şeyin önemini vurgulamaktadır (Levi 1985).

Mikro-tarihe yöneliş, tarihçilerin sosyal antropogların yapıtlarını keşfetmeleriyle yakından ilgilidir. Le Roy Ladurie, Ginzburg, Davis ve Levi’nin hepsi iyi antropoloji bilirler. Mikro-tarih yönteminin, 1930’larda Robert Redfield gibi antropologların yaptıkları topluluk (cemaat) incelemeleriyle ya da ondan az sonra Max Gluckman ve diğerlerinin geliştirdiği “yayılmış örnek olay” çalışmalarıyla da pek çok ortak yanı vardır. *Montaillou* türünde ilk tarihsel topluluk incelemesini, 1950’lerde İsveçli etnolog Borje Hansen yapmıştı (Hansen 1952). *Montaillou*’nun kendisiyse, Endülüs, Provence ve Doğu Anglia’da gerçekleştirilen topluluk incelemelerini bilinçli olarak örnek almıştı (Pitt-Rivers 1954).

“Toplumsal Dram” terimine gelince, bunu Britanyalı antropolog Victor Turner, genel toplumun içindeki gizli gerilimleri ortaya koyan ve sırayla dört aşamadan (çatlama, bunalım, düzeltici eylem ve yeniden bütünleşme) geçen küçük çaplı çatışmaları anlatmak için icat etmişti (Turner 1974).

Tarihçileri daha da çok etkileyen bir çalışma, Clifford Geertz’ün Bali’de horoz döğüşü hakkındaki incelemesiydi. Jeremy Bentham’ın “derin oyun” (yani yüksek bahislere girme) kavramını kullanarak, Geertz horoz döğüşünü “temelinde statü kaygılarının dramatize edilmesi” olarak çözümlenmiştir. Böylece de, kendisinin “mikroskopik örnek” dediği şeyden bütün bir kültürün yorumuna geçmektedir (Geertz 1973, 412-54, özellikle 432, 437; karşı. Geertz 1973, 21, 140).

Kendi eserlerinin esas itibarıyla büyük çaplı toplumsal eğilimlere ilişkin olmasına karşın, Michel Foucault da, iktidarı sadece devlet düzeyinde değil, fabrika, okul, aile ve hapisane düzeylerinde de tartışmakla mikro incelemeleri teşvik etmiştir: “kılcal biçimleri”yle iktidarın “bireylerin dokularına işler, bedenlerine dokunur, eylem ve tutumlarına, konuşmalarına, öğrenme süreçlerine ve gündelik yaşamlarına girerken” betimlenişine, kendisi bazen “iktidarın mikro-fiziği” demiştir (Foucault 1980, 39; karşı. Foucault 1975, *passim*). Bu yaklaşımı anlatacak en iyi terim belki “mikro-siyaset” olurdu, ama o deyiimi bazen siyaset incelemelerinde hayli farklı bir anlamda kullanıyorlar.

Mikro-tarih yaklaşımının, gerek olumlu gerekse olumsuz ciddi ilgi çekmesi, 1970’lerde oldu. Bu türden bazı incelemeler, özellikle de Le Roy Ladurie ve Ginzburg’unkiler, kamuoyunca çok tutuldu. Meslekten (profesyonel) tarihçilerse, daha az coşkulu oldular. Gariptir, ama şimdiye değin, büyük çaplı incelemelerden küçük çaplılara kaymanın ortaya çıkardığı temel sorular pek tartışılmamıştır. Onun için, mikro-tarihe yapılmış belli birtakım katkıların eleştirilerinden ve bu eleştirilere verilen yanıtlardan genellemelere başvurmamız gerekecek (Koska 1984; Medick 1987).

Mikro-tarihçilerin, önemsiz kişilerin yaşamöykülerini ya da küçük toplulukların karşılaştıkları güçlükleri inceleyerek tarihi bayağılaştırdıkları suçlamasıyla işe başlanabilir. Gerçekten, bu türe yapılan kimi katkılar, geçmiş üstüne, gazetecilerin “insanların ilgisini çeken öykü” dedikleri şeyleri anlatmaktan ibaret kalmışlardır. Böyle olmakla birlikte, mikro-tarihçiler genellikle bundan çok daha düşünsel olarak tutkulu amaçlar peşindedirler. Bütün dünyayı bir tuz zerresinde göstermeye heves etmeseler bile, bu tarihçiler yerel verilerden genel sonuçlar çıkarmak savındadır. Ginzburg’a göre, değirmenci Menocchio geleneksel sözlü halk kültürünün bir sözcüsüdür. Le Roy Ladurie de, okyanustan bir damla dediği Montaigne hakkındaki monografisiyle ortaçağ köy dünyasını temsil etmektedir.

Bu iddialar, doğal olarak tipiklik sorununu öne çıkarıyor. Yapılan örnek olay incelemesinin hangi geniş grup için tipik olduğu var sayılmaktadır ve bu savın dayanakları nedir? Montaigne tipik bir Akdeniz köyü müdür, bir Fransız köyü müdür, yoksa sadece Ariège yöresinin bir köyü müdür? Bu kadar çok sayıda sapkınlık sanığı olan bir köy, tipik sayılabilir mi? Menocchio’ya gelince, o son derecede kendine özgü bir adamdır ve öyle görünüyor ki, kendi topluluğu içinde hayli eksantrik bulunmaktadır. Sorun, elbette yalnız bu iki tarihçinin sorunu değildir. Ant-

ropologlar (çoğu kez tek bir köy üzerindeki gözlemlerine dayanan) kendi alan araştırması notlarını nasıl oluyor da, bütün bir kültürün betimlemelerine dönüştürüyorlar? Birlikte yaşadıkları halkın “Nuer”leri ya da “Bali”lileri temsil ettikleri savlarını neye dayandırabilirler?

Yine de, toplumsal mikroskop kullanılması birtakım nedenlerle haklı gösterilebilir. Derinlemesine incelenmek üzere bireysel bir örneğin seçilmesi, tarihçi ya da antropologun zaten (başka gerekçelerle) geçerli olduğunu önceden bildiği bir durumu minyatür halinde temsil etmesinden ileri gelmiş olabilir. Bazı örneklerde, mikro-tarih niceliksel yöntemlerden yararlanmıştır; tarihsel demograflar, sıklıkla, tek tek ailelerin örnek olay incelemelerini yapar ya da belirli bir verili aile sistemi içindeki bir bireyin yaşamını canlandırmak (simule etmek) için bilgisayar kullanırlar.

Öte yandan, bir örnek, tam da istisnai olduğu ve toplumsal mekanizmaların işlemeyişini gösterdiği için seçilebilir. İtalyan tarihçi Carlo Poni, bu durumu anlatmak amacıyla “istisnai olarak normal” deyimini icat etmiştir. Geveze Menocchio’nun trajik akıbeti, bize çağdaşlarının sessiz çoğunluğu hakkında da bir şeyler söyler. Açık çatışmalar, her zaman var olan, ama ancak zaman zaman görülebilir olan toplumsal gerilimleri ortaya koyabilirler. Bir seçenek de, mikro-tarihçilerin Giovanni Levi’nin yaptığı gibi dikkatlerini bir bireyin, bir olayın ya da geniş toplumsal ve kültürel sistemlerin tutarsızlıklarını, iki kaya arasında büyüyen bir bitki gibi, bireye biraz özgürlük alanı bırakan yapıdaki gediklerin, kaçamak noktalarının üstünde odaklaştırabilirler (Levi 1985, 1991).

Bununla birlikte, toplumsal normlar arasındaki tutarsızlıkların her zaman bireyin yararına işlemeyebileceğini belirtmek gerekir. Bitki, kayaların arasında ezilebilir. Bu sorunun bir örneği olarak, Japon tarihindeki ünlü bir olaya bakılabilir. Bu, olduğu vakit sadece birkaç kişiyi ilgilendiren, ama ibretlik ya da sembolik değerinden ötürü o zamandan beri birçok ke-reler tiyatro oyunlarında ve sinema filmlerinde canlandırılan toplumsal bir dramdır.

“Kırk yedi *ronin*’in” öyküsü şöyleydi. 18. yüzyılın başında *şogun*’un sarayında iki soylu döğüşmüştü. Bunların biri olan Asano, kendisinin tahkir edildiğini düşünerek kılıcını çekip, ötekini, Kira’yı yaralamıştı. Asano’ya *şogun*’un huzurunda kılıç çekmenin cezası olarak törensel intihar etme (harakiri) buyruğu verildi. Hizmetindeki samuraylar, efendisiz adamlar, yani *ronin* haline geldiler. Eski maiyet erkânı, efendilerinin öcünü almaya karar verdiler. Kuşkuların yatışması için yeterince bekledikten sonra, bir gece Kira’nın evine saldırıp onu öldürdüler. Bunu yapınca da,

hükümete teslim oldular. Hükümet ise bir açmazla karşı karşıya kaldı. Maiyet samurayları, besbelli yasayı çiğnemişlerdi. Öte yandan, samuraylar arasındaki gayriresmî şeref kurallarının gereğini yerine getirmişlerdi; *şo-gun* hükümetinin de desteklediği bu şeref kurallarına göre, bir kimsenin efendisine sadakati en yüksek erdemlerden biriydi. Bu açmazdan çıkış yolu, onlara da efendileri gibi törensel intiharı emretmek, ama anılarına da saygı göstermek oldu.

Bu öykünün zamanında ve o vakitten beri Japonlara çekici gelmesi, hiç kuşkusuz temel toplumsal kurallar arasındaki gizil çatışmanın (hem de dramatik bir biçimde) ortaya çıkmasıyla ilgiliydi. Bir başka deyişle, bu öykü bize Tokugava kültürü hakkında önemli bir şeyler söylemektedir. Mikro-tarih hareketinin azalan sonuçlar yasasından kurtulması isteniyorsa, bunun uygulayıcılarının genel kültür hakkında daha çok şeyler söylemesi ve küçük topluluklarla makro-tarih eğilimleri arasındaki ilişkileri ortaya koyması gerekecektir (Hannerz 1986; Sahlins 1988).

BÖLÜM ÜÇ

ANA KAVRAMLAR

Bu bölümün başlıca amacı, tarihçilerin, toplum kuramcıları tarafından yaratılan kavramsal aparatı ya da -birkaç sayfa içinde bütün kavramlar topluluğuna değinilemeyeceği için- hiç değilse en önemli olan bazılarını nasıl kullandıklarına ya da kullanmış olabileceklerine bakmaktır. Bu kavramlardan “feodalizm” ya da “kapitalizm” gibi kimileri tarihçilik uygulamasıyla öyle bütünleşmişlerdir ki, burada tartışılmayacaklardır. “Sınıf” ya da “toplumsal hareketlilik” gibileri, tarihçilerin bildikleri, ama kullanımları hakkındaki anlaşmazlıkların o denli iyi bilinmiyor olabileceği kavramlardır. “Hegemonya” yahut “alımlama” (*reception*) gibi daha da başkalarıysa, hâlâ bir çeşit özel jargon sayılabilecek kadar yabancılardır.

Tarihçiler, toplum kuramcılarını konuşma ve yazılarında özel bir jargon kullanmakla sık sık suçlarlar. Britanyalı aydınlar, centilmence amatörük geleneklerinin süregelmesinden ötürü, birbirlerini bu günahla suçlamaya diğerlerinden daha yatkındırlar. Bu gibi durumlarda, “jargon” öteki kişinin kavramlarından başka bir anlama gelmez. Gündelik dilden her ayrılmanın, genel okuyucu ile iletişimi güçleştirdiği için, zorunluluğunun kanıtlanması gerektiğini söyleyelim.

Yine de toplumsal kuramın teknik terimlerinde tarihçilerin benimsemesinde fayda olan bir asgari ölçü vardır. Bu terimlerden bazılarının gündelik dilde karşılığı bulunmamaktadır ve bir adı olmayınca da, toplumsal gerçekliğin bir yanının farkına varamayabiliriz. Bazıları da, gündelik dildeki karşılıklarından daha iyi tanımlanmışlardır ve böylelikle daha ince ayrımlar ve daha sıkı bir çözümleme yapılabilmesini olanaklı kılarlar (Erikson 1989).

Toplumsal kuramın teknik terimlerine karşı bir başka itiraz, daha çok ciddiye alınmaya değer. Bir tarihçi, belirli bir dönemde yaşayan insanların (kuramcıların deyişiyle “aktör-etmen”lerin) kendi toplumlarını anlamak için kullandıkları kavramlar yerine yenilerini sunmanın niçin zorunlu olduğunu pekâlâ sorabilir. Ne de olsa, o çağın insanları kendi toplumlarını içinden biliyorlardı. 17. yüzyıldaki bir Fransız köyünün sakinleri, o toplumu hiç kuşkusuz bizim hiçbir zaman başaramayacağımız kadar iyi anlıyorlardı. Yerel bilginin yerini tutacak bir şey yoktur.

Bazı kuramcılar bu noktada hiç değilse biraz duygudaşlık gösterirler. Özellikle antropologlar, sıradan insanların kendi toplumlarını anlama biçimlerini ve onların bu deneyim dünyasını kavramakta kullandıkları kategorileri ya da (“model” teriminin geniş anlamında) modelleri incelemek gerektiğinde ısrarlıdır. Hatta, bu bilginlerin Malinowski’nin “yerlinin görüş açısı” dediği şeyi, yani araştırdıkları kültür ya da alt kültürlerde yararlanılan kavram ve kategorileri düşünsel olarak yeniden kurma çabalarında ortaya koydukları titizlikten tarihçilerin öğrenecekleri şeyler olduğu öne sürülebilir. Geleneksel tarihçilerden ayrılarak, antropologlar resmî kategoriler kadar gayriresmî kategorilere de dikkat ederler. Amaçları, onlar olmazsa insan davranışlarından çoğunun anlaşılmayacağı, “halk (folk) modelleri” ya da eylem “şablonları” dedikleri şeyleri ortaya çıkarmaktır (Holy ve Stuchlik 1981; Geertz 1983, 55-72).

Bununla birlikte, yapılması gereken, halk modellerinin yerine modern modelleri koymak değil, onları bunlarla tamamlamaktır. Bir çağda yaşayanlar, kendi toplumlarını yetkinlikle anlamazlar. Sonradan gelen tarihçilerin hiç değilse geriye bakış ve daha küresel görme üstünlükleri vardır. En azından taşra düzeyinde ya da ulusal düzeyde (diyelim) 17. yüzyıl Fransız köylülerinin sorunlarını, o köylülerin kendilerinden daha iyi anladıkları bile söylenebilir. Gerçekten, kendimizi yerel kategorilerle sınırlamak zorunda kalsaydık, Avrupa tarihi şöyle dursun, Fransız tarihini bile anlamamız güç olurdu. Geçen bölümde değinildiği üzere, tarihçiler sık sık belirli dönemlerdeki (Avrupa gibi) geniş bölgeler hakkında genel önermelerde bulunurlar. Ayrıca, karşılaştırmalar da yaparlar. Bunları yapabilmek için kendi kavramlarını yaratmışlardır: “Mutlak monarşi”, “feodalizm”, “Rönesans” vb.

Yararlı olmaya devam etmelerine karşın, ben bu kavramların yetmediğini ve tarihçilerin toplum kuramının dilini -daha doğrusu, dillerini- öğrenmelerinin iyi olacağını söylemek istiyorum. Bu bölüm, giriş niteliğinde bir sözlük ya da başka bir benzetmeyle, tarihsel çözümlemeye

en sık rastlanan arızalardan bazılarının onarımına elverecek temel bir alet kutusu sunmaktadır. Bu benzetme de biraz yanıltıcı kaçıyor, çünkü kavramlar nötr “aletler” değildir. Bunlar çoğunlukla, dikkatle irdelenmesi gereken varsayım paketleri içinde gelir. Bu bölümde, incelenen kavramların özgün anlamlarını ve içinde yer aldıkları bağlamlarını ortaya koyma kaygısı, bundandır. Bir kavramın değerinin kanıtı uygulanmasında olduğu için, her terim ayrıca soyut tarihsel sorunlara gönderme yapılarak da tartışılacaktır.

Fakat bu bölüm yalnızca tarihçilere değil, toplumsal kuramcılara da sesleniyor. Bazen tarihçileri karşılığını ödemedi bir şeyler aşırırmakla suçlarlar; kuramcılara böylesi bir bağımlılık, Herbert Spencer’ın ince bir alayla (yukarıda s. 9) tarihçilerin, bina yapmaları için sosyologlara tuğla taşıdıklarını söylemesini neredeyse haklı göstermektedir. Bense, tersine, tarihçilerin de sosyologlara olan borçlarını ödemekte kullanabilecekleri değerli bir şeyleri olduğunu ileri süreceğim.

Toplum kuramında yararlanılan belli başlı kavramların 19. ve 20. yüzyılların Batı toplumlarının araştırmacıları (ya da antropolojide, “ilkel” ya da “kabilesele” dedikleri toplumların Batılı araştırmacıları) tarafından yaratılmış bulunmaları gerçeği karşısında, bu kavramların -en hafif bir deyişle- kültür-bağlı olmaları son derece yüksek bir olasılık taşır. Bunlar çoğu zaman, eşit ölçüde kültür-bağlı olan toplumsal davranış kuramlarıyla bir aradadırlar. Dolayısıyla, gerek başka dönemlere gerekse dünyanın başka yerlerine düpedüz “uygulanmak” yerine uyarlanmaları gerekebilir.

Örneğin, klasik iktisadın “yasa”ları, zorunlu olarak evrensel değildir. Aleksandr Çayanov, marjinal (kenar) fayda yasasının köylü ailesi için geçerli olmadığını; gereksinimleri doyurulmadığı sürece, azalan verime karşın, onların marjinal toprakları işlemeye devam edeceklerini ileri sürmüştür (Çayanov 1925; Kerblay 1970). Önde gelen Polonyalı iktisat tarihçilerinden, müteveffa Witold Kula’nın bir kitabında da benzer bir sav vardır.

Kula’nın ilk kez 1962’de yayımlanan *Feodal Sistemin İktisadi Kuramı* başlıklı yapıtı, 17. yüzyılda Polonya soylularının sahip oldukları bazı büyük malikâneleri incelemektedir. Tarihsel bir modelin kuruluş ve sınanışının alışılmadık bir açıklıkla yapıldığı bu kitapta, Kula klasik iktisat yasalarının bu örnekte işlemediğine değindi. Çavdar fiyatı yükselince üretim düşmüş, fiyat düşünce üretim yükselmiştir. Bu aykırılığı Kula iki etkenle açıklıyor: 17. yüzyılda Polonyalı aristokratlar hep yükselen kârların peşinde koşmuyor, alıştıkları yaşama biçimini sürdürebilmelerini sağ-

layacak istikrarlı bir gelir elde etmeye bakıyorlardı. Çavdar fiyatı düşünce, yaşam standartlarını sürdürebilmek için daha çok çavdar satmak zorunda kalıyor ve muhtemelen, kâhyalarına serfleri daha çok çalıştırmalarını emrediyorlardı. Çavdarın fiyatı yükseldiğinde ise, herkes gevşiyordu (Kula 1962).

Polonya iktisat tarihinin bu yeniden yorumlanması elbette son derece tartışmalıdır; fakat hem düşünsel bir *tour de force*, hem de geleneksel varsayımlara bir meydan okumadır. Einstein Newtoncu sistemi yıkmamış, ama ancak belirli koşullarda geçerli olduğunu göstermişti. Benzer bir biçimde, Kula da klasik iktisat yasalarının her yerde geçerli olamayacağını göstermiştir. Bu yasaları tarihselleştirmiştir. Aşağıda, bu tür tarihselleştirmelerin başka örneklerini de tartışacağız.

TOPLUMSAL ROL

Sosyolojinin en merkezî kavramlarından biri, toplumsal yapıdaki belirli bir konumda bulunan bir kimseden beklenen davranış kalıpları ya da normları olarak tanımlanan “toplumsal rol”dür (Dahrendorf 1964; Runçiman 1983-9, 2, 70-6). Bu beklentiler, çoğu kez o kimselerin akranlarının beklentileridir, ama her zaman böyle değildir. Örneğin, “çocuk”, yetişkinlerin beklentileriyle tanımlanan bir roldür ve bu beklentiler Batı Avrupa’da Ortaçağ’dan beri hayli değişmiştir. Hatta müteveffa Philippe Ariès çocukluğun 17. yüzyıl Fransa’sında çıkan modern bir icat olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişti. Ona göre, Ortaçağ’da Kilise’nin “akıl yaşı” dediği yedi yaşındakilerin olabildiğince yetişkin gibi davranmaları beklenirdi. Küçük, zayıf, beceriksiz, deneyimsiz ve bilgisiz bir yetişkin, ama yine de bir yetişkin sayılırdı. Bu beklentilerde, bizim “çocukluk” dediğimiz şey, Ortaçağ’da günümüz Batılılarının yaşadığından çok farklı olmalı. Ariès’in eriştiği sonuçları birçok tarihçi oldukça abartmalı buluyor; ama “çocuk”un toplumsal bir rol olduğu önerisi, değerini korumaktadır (Ariès 1960).

Ben, tarihçilerin “rol” kavramını şimdiye kadar yaptıklarından daha geniş, daha kesin ve daha sistematik bir biçimde kullanmakla çok şeyler kazanabileceklerini savunmak istiyorum. Böyle yapmaları, onları genellikle toplumsal terimler yerine bireysel ya da ahlaki terimlerle tartışılan, fazla kolayca ve etnosantrik olarak mahkûm edilen davranış biçimlerini daha ciddi ele almaya itecektir.

Örneğin, kralların gözde adamları, çoğu zaman, İngiltere’de II. Edward ya da Fransa’da III. Henri gibi zayıf krallar üstünde kötü etkiler ya-

ratan düpedüz habis kişiler sayılagelmıştır. Oysa, “gözde adam”lığı, saray sosyetesinde kesin işlevleri olan bir toplumsal rol olarak görmek, daha aydınlatıcıdır [Philipp Eulenburg’un Kayzer II. Wilhelm’in sarayındaki yerinden anlaşılabilceğı gibi, bu işlevin yüzyılımızda da süregeldiğini eklemek faydalı olur (Röhl 1982, 11)]. Başka insanlar gibi, hükümdarların da dostlara ihtiyacı vardır. Başka insanlardan farklı olarak, onlar gayriresmî danışmanlara ihtiyaç duyarlar, hele resmî danışmanlık yapma hakkının aristokrasinin tekelinde olduğu toplumlarda. Ayrıca, hiç değilse arasıra, kendi hükümetlerinin resmî mekanizmasını atlatacak bazı yollara gereksinimleri olur. Hükümdarlar güvenilecekleri birine, çevrelerini saran soylulardan ya da devlet görevlilerinden bağımsız birine, kendi konumu tamamıyla bu sadakate dayandığı için kendilerine sadık kalacağından emin olabilecekleri birine, en önemlisi de işler kötü gittiğinde sorumluluğu üstlenecek birine ihtiyaç duyarlar.

Gözde adam, bütün bunlardı. II. Edward’ın saltanatında Piers Gaveston ya da I. James ve I. Charles’ın saltanatlarında Buckingham Dükü belki gerçekten siyasal felaketler olmuşlardır (Peck 1990, 48-53). Hükümdarın gönlünü çeldikleri için seçilmiş olabilirler -I. James, Buckingham’a mektup yazarken “tatlı çocuğum ve karım” diyordu. Yine de, tıpkı Bizans ve Çin imparatorluklarındaki hadımların erki gibi, gözdelelerin erki de, sırf hükümdarın zayıflıklarıyla açıklanamaz (Coser 1974; Hopkins 1978, 172-96). Saray sisteminde kralın dostu tarafından doldurulması gereken bir boşluk vardı ve bu role uygun bir davranış kalıbı bulunuyordu.

Gözde adamların bir sorunu, rollerini soyluların ve bakanların hükümdarla aynı biçimde görmemesiydi. Farklı grupların belirli bir roldeki bireylerden, birbirleriyle bağdaşmayacak beklentileri olabilir ve bu durum “rol çatışması” ya da “rol gerilimi” denen şeye yol açar. Örneğin, Yorubalar’ın kutsal hükümdarı olan Oba’nın çevresini, onun hem kendisini üstün kılmasını hem de kendilerinin verdikleri kararları kabul etmesini bekleyen reislerin sardığı ileri sürülmüştür (Lloyd 1968). Benzer bir durumun da, birçok Avrupalı hükümdarın soylularıyla ilişkisinde olduğu söylenebilir. Kralın rolüne duyulan saygı, “kral yanlış yapamaz” diye o makamı işgal edenin açıkça eleştirilmesini engellemiş olabilirdi; ama bu, onun izlediği politikalara başka yollardan, özellikle de “kötü danışmanları”na çatarak saldırılmasını önlememiştir. Sık sık yinelenen bu çatışmalar hem kralı eleştirmenin dolaylı bir yoluydu, hem de (gözdeleler gibi) soylu kökenden gelmeyip kralın sayesinde “toz topraktan yükselmiş” olan danışmanlara karşı bir nefretin anlatımı.

1. Henry İngilteresi ve 12. yüzyıl olaydizimcisi (vak'anüvisi) Ordericus Vitalis'ten XIV. Louis Fransası ve Saint-Simon Dükü'ne değin bu gibi eleştirilerin sürekliliği, sorunun gerçekten yapısal olduğunu göstermektedir (Rosenthal 1967).

Eski Yunan'dan Elizabeth Çağı İngilteresi'ne kadar birçok toplumda yaşayanlar toplumsal rollerin iyice bilincindeydiler. Dünyayı "her insanın yaşamında birçok rol oynadığı" bir sahne diye düşünüyorlardı. Yine de, toplumsal kuramcılar, bu fikirleri geliştirmişlerdir. Bu bakımdan ileri gelen bir düşünür, gündelik yaşamın "dramaturji"si dediği şeyin büyüüne kapılan müteveffa Erving Goffman'dı (Goffman 1958). Goffman, "benliğin sunulması" ya da "izlenim yönetimi" adını verdiği şeyi çözümlayebilmek için, "rol" kavramıyla "oynayış" (*performance*=icra), "yüz", "ön bölgeler", "arka bölgeler" ve "kişisel mekân" kavramlarını eklemiştir.

Bir tarihçinin, çalışmasını, çoğu da ABD'deki çağdaş yaşamla ilgili gözlemlere dayandıran ve kültürlerin arasındaki farklarla ya da zaman içindeki değişikliklerle pek ilgilenmeyen Goffman'a yönelmesi garip görünebilir. Ama, ben onun yaklaşımının şimdiki Amerikan toplumundan çok, geçmiş dönemlerdeki Akdeniz dünyasının incelenmesi için önem taşıdığını savunmak istiyorum.

Goffman'ın çözümlemesi, örneğin Rönesans İtalyası'na pek uygundur. Macchiavelli'nin *Hükümdar*'ı olsun, Castiglione'nin *Saraylı*'sı olsun, başka şeylerin yanı sıra, belirli toplumsal rolleri oynarken iyi izlenimler yaratmak -İtalyanların deyişiyle, *fare bella figura*- için yönergelerdir. Macchiavelli'nin yapıtı "isim" ya da "ün"e çok önem vermektedir. Hatta, bir noktada, ideal bir hükümdarın niteliklerine sahip olmanın değil, sadece onlara sahipmiş gibi görünmenin gerektiğini söyleyecek kadar ileri gider. Bu durumda, etmen'in toplumsal gerçeklik modelleriyle yeni toplumsal kuram arasında görece iyi bir uyuma vardır. Goffman'ın fikirleri son zamanlarda, geleneksel olarak Rönesans insanıyla özdeşleştirilen "bireycilik"e ya da Rönesans portrelerinde benliğin sunulmasına ilgi duyan tarihçilerin dikkatlerini çekmiştir. Örneğin, portreler, sanatçının poz verenin rolüne uygun olduğunu düşündüğü -ya da müşterisinin düşüneceğini düşündüğü- duruş, davranış, ifade ve "nitelik"leri açığa vurmakta, hiç savaşmamış soylulara zırh giydirilmekte, hiç okumayan piskoposların eline kitap tutuşturulmaktadır (Weissman 1985; Burke 1987, 150-67).

Bu örnekte, Goffman'ı okumak tarihçileri İtalyan toplumunun belli birtakım özellikleri konusunda duyarlı kılmıştır. Ama Goffman'ın tersine,

onlar için çeşitlenme/değişme sorunu merkezî bir önem taşır. Onlar belirli yerlerde ya da dönemlerde yahut belirli gruplar arasında benliği sunmanın daha büyük bir kaygı konusu olup olmadığını ya da sunum biçiminin (üslubunun) değişip değişmediğini/çeşitlenip çeşitlenmediğini bilmek isterler.

Toplumsal rol kavramının, 19. ve 20. yüzyıllarla uğraşan tarihçiler için de kullanımları vardır. Hitler “her zaman, gerçekte kendinden emin görünen” bir rol oyuncusu diye betimlenmiştir (Mason 1981, 35). Geceleri çalıştığı izlenimini vermek için çalışma odasının ışıklarını yanık bırakan Mussolini’den, ünlü purosı gibi simgelerin (*props*) önemini çok iyi bilen Churchill’e kadar daha birçok örnek düşünmek zor değildir. Kolektif düzeyde, 19. yüzyıl Britanya’sındaki riayet (saygılı bağlılık) konusu üstünde yapılan tartışma, en azından işçi sınıfının bazı üyeleri için riayet, hatta saygınlığın, onların toplumsal birliklerin temel bir ögesi olmadığı, sadece orta sınıftan insanların önünde oynanacak bir rolden ibaret bulunduğu önerisiyle zenginleşmiştir.

CİNSİYET VE CİNSEL ROL

49

Erkeklerle kadınlar arasındaki bölünmenin, toplumsal roller arasındaki bölünmenin bir örneği olarak tartışılması, daha birkaç yıl önce afallatıcı değilse bile, en azından şaşırtıcı olurdu. Erkeklik ve kadınlığın toplumsal olarak “yapılanmış bulundukları” fikri, bize gitgide kendiliğinden belli geliyorsa, bu değişiklik geniş ölçüde feminist hareketin eseridir.

Birinci bölümde, tarihle kuram arasındaki ilişkinin genellikle dolaylı olduğunu belirtmiştim. Tarihçiler kuramları, cevap sağlamaktan çok soru düşündürmekte faydalı bulmaktadırlar. Feminist kuram bu genellemeye canlı bir örnektir. Kadın tarihi üstüne yeni incelemelere -diyelim Natalie Davis’in, Elizabeth Fox-Genovese’nin, Olwen Hufton’ın, Joan Kelly’nin ya da Joan Scott’ın yapıtlarına bakınca, Helene Cixous’dan Nancy Chodorow ya da Elaine Showalter’a kadar kuramcılarının çalışmalarına pek az gönderme yapıldığını ya da hiç yapılmadığını görürüz (Moi 1987). Öte yandan, feminizm son kuşakta tarih yazımına dolaylı olarak çok büyük bir katkıda bulunmuştur. “Aşağıdan tarih” gibi kadın tarihi de, geçmişe yeni perspektif açmıştır; bunların sonuçları henüz ortaya çıkmış olmaktan uzaktır.

Bu yeni perspektifin bir etkisinin de “kabul edilmiş dönemlendirme şemalarını sorgulamak” olduğu ileri sürülmektedir (Kelly 1984, 19; karş.

Scott 1988, 1991). Ne de olsa, bu şemaların pek çoğu -besbelli ki demografik tarih dönemleri müstesna- kadınlar düşünülmeden tasarlanmışlardır. Onların gündelik işlerinin öneminin (siyasetin bütün düzeylerindeki) siyasal etkilerinin genellikle göz ardı edildiği, toplumsal hareketliliğin genellikle sadece erkekler açısından tartışıldığı anlamında, kadınlar tarihçiler için neredeyse “görünmez” idiler (Bridenthall ve Koonz 1977; Scott 1988). Bir başka çarpıcı benzetmeyle de, kadınlar fikirlerini (birçok zamanda ve yerde) ancak başat erkeklerin dili aracılığıyla ifade edebilen “dilsizleştirilmiş” bir grup örneği olarak betimlenmişlerdir (Arden 1975).

Feminist hareket ve onunla ilişkili kuramlar, kadın tarihçileri olsun erkek tarihçileri olsun, geçmiş hakkında yeni sorular sormaya teşvik etmiştir. Örneğin, farklı zaman ve yerlerde erkek başatlığı gerçek miydi, yoksa efsane mi? Buna karşı nereye kadar ve ne gibi araçlarla direnilebilirdi? Hangi bölge ve dönemlerde ve ne gibi konularda -diyelim, ailenin içinde- kadınların gayriresmî nüfuzu vardı? (Rogers 1975; Segalen 1980, 155-72). Tanrı'nın babalığının tartışma konusu edildiği bir çağda, bir Ortaçağ uzmanı İsa'nın anne olarak imgesini incelemiştir (Bynum 1982, 110-66).

Başka bir sorular dizisi de, kadınların işleriyle ilgilidir. Belirli zamanlarda ve yerlerde kadınlar ne tür işler yapmışlardır? Çalışan kadınların statüsü, endüstri devriminden beri mi gerilemektedir, yoksa daha 16. yüzyıldan beri mi? (Lewenhak 1980). Kadın emeği erkek tarihçiler tarafından çoğu zaman ihmal edilmiştir; bunun hiç de önemsiz olmayan bir nedeni, erkek görevlilerce düzenlenen ve tutulan resmî çalışma süresi belgelerinde, bunların kayıtlarından çoğunun olmayışındır; “görünmezlik” sorununun çarpıcı bir örneği. Örneğin 19. yüzyılın başlarında São Paulo şehrinde, siyah olsun beyaz olsun, çalışan birçok yoksul kadının, sokaklarda yiyecek maddeleri satmak gibi etkinlikleri ancak dolaylı yollardan saptanabilmektedir; özellikle de, bu işi yaparken çıkan anlaşmazlıkların ve işlenen suçların yargı kayıtlarından (Tilly ve Scott 1978; Dias 1983).

Geçmiş bu yeni bakışın, önemce “aşağıdan tarih”le eşdeğer olduğuna yukarıda değinilmişti. Ona benzer bir riski de olduğu söylenebilir. Geleneksel tarihin eksik bıraktıklarını telafi etmek isterken, her iki yeni tarih biçimi de, birinde seçkinlerle halk, ötekinde erkeklerle kadınlar arasında ikiye bölünmüşlüğü sürekli kılmak gibi bir tehlike içerirler. Oysa, bu çalışmada benimsenen “topyekûn tarih” görüşü açısından, erkeklerle kadınlar arasında değişen ilişkiler, cinsiyet sınırları ve hakkıyla neyin erkekçe,

neyin kadınca olduğu anlayışları üstünde odaklaşmak daha yararlı olurdu. Böyle bir odak değişikliğinin gerçekten yer almakta bulunduğu, yakınlarda (1989) *Gender and History* diye bir derginin kurulmasından da bellidir.

Erkeklerle kadınlar arasındaki farklar, doğal olmaktan çok kültürelse, “erkek” ve “kadın” farklı dönemlerde farklı farklı tanımlanan ve örgütlenen toplumsal rollerse, o zaman tarihçilerin yapacağı bir hayli iş vardır. Zamanında hemen hemen hep üstü örtülü bırakılan, belirli bir yörede ve dönemde, belirli bir yaş grubundan ya da toplumsal gruptan bir kadın ya da erkek olmanın kural ya da uylaşımlarını ortaya çıkarmaları gerekir. Daha kesin söylersek -kurallar bazen tartışma konusu edildiği için- tarihçilerin “başat cinsiyet uylasımları”nı betimlemeleri gerekmektedir (Fox-Genovese 1988; karş. Scott 1988, 28-50).

Yine, erken Yeniçağ Avrupa’sında cadı yargılamalarının ortaya çıkması, çoğu ülkede bu sanıkların çoğunluğunu kadınların oluşturduğu gibi iyi bilinen bir olgu karşısında, cinsiyet tarihçilerinin bir sorunudur ya da olmalıdır. Bu, şimdiye değin şaşılacak kadar az yanıt bulmuş bir çağrıdır (Thomas 1971, 568-9; Levack 1987, 124-30). Yine manastırlar, askerî alaylar, loncalar, kardeşlik dernekleri, kahvehaneler ve kolejler gibi kurumların tarihleri, onları erkeklerin bir araya gelme örnekleri saymakla aydınlatılabilir. Kadınlar “kamusal alan”dan dışlandığı sürece, siyaset de öyleydi (aşağıda s.76-77) (Wiesner 1989; Völger ve Welck 1990, Landes 1988).

Cinsiyetin toplumsal ya da kültürel olarak yapılandırılması süreci de, tarihsel araştırmalara tabi tutuluyor. Çarpıcı bir örnek, erken yeniçağ Avrupa’sında (çoğu orduda ve donanmada) erkek gibi yaşayan Hollandalı 119 kadın üstünde yapılmış, onları bu yaşam değişikliğine götüren nedenleri ve verdikleri kararları gerçekleştirmelerini olanaklı kılan alternatif kültürel geleneği irdeleyen yeni bir araştırmadır. Örneğin, Maria van Antwerpen 1719’da Breda’da doğmuştu; öksüz kalınca ona teyzesi (ya da halası) bakmış, ama kötü davranmıştı. Bir eve hizmetçi olarak girmiş, ama kovulmuştu; bunun üzerine, erkek kılığında orduya yazılmaya karar vermişti. Özyaşamöyküsünde, kendisinden önce böyle yapan kadınlar olduğunu işittiği ve fahişeliğe zorlanmaktan korktuğu için bu yola başvurduğunu yazmaktadır (Dekker ve Pol 1989, özellikle 64-65).

Eşcinselliğin, hatta cinselliğin kendisinin çağdaş bir icat, insan ilişkilerinde yeni bir söylem biçimi olduğunu söyleyecek kadar ileri giden

Michel Foucault'nun cüretli yeniden kavramlaştırmaları sayesinde, cinsiyete de benzeri yaklaşımlar yapılmıştır. Foucault bu söylemi, "cinsel etkinliğin" eski Yunan'da, eski Roma'da ve Hıristiyanlığın erken yüzyıllarında "filozoflar ve bilgelerce sorunsallaştırılma tarzı" ile karşılaştırıyor ve örneğin, klasik metinlerin eşcinsel kişilerden çok, eşcinsel edimleri anlattığına dikkati çekiyor.

Foucault'nun yaklaşımı, farklı kültürlerde cinsel etkinliğin dayandığı kural ve varsayımları ortaya çıkarmaya çalışan antropolog ve klasik bilginlerin yeni incelemelerinde hem genişletilmiş hem de derinleştirilmiştir. Örneğin, bu yakınlarda çıkan bir araştırma, eski Yunanlılar için hazzın karşılıklı olmadığını, başat durumdaki eşe özgü tutulduğunu ileri sürüyor. Sonuç olarak, cinsellik "sert" kazananlarla "yumuşak" yitirenler arasında "artılarla eksilerin eşit olduğu bir yarışmayı simgelemektedir (ya da öyle yapılandırılmıştır)". Erkekler arasında bir cinsel ilişki, kendi başına ayıp değildir, fakat edilgin ya da "dişi" rolü oynamak onur kırıcıdır (Foucault 1976-84; Ortner ve Whitehead 1981; Winkler 1990, özellikle 11, 37, 52, 54).

AİLE VE AKRABALIK

Karşılıklı olarak bağımlı ve birbirini tamamlayıcı bir roller dizisinden oluşan en belirgin örnek, hiç kuşkusuz ailedir. Aşağı yukarı son otuz yıl boyunca aile tarihi, en hızlı gelişen tarihsel araştırma alanlarından biri oldu ve tarihçiler, sosyologlar ve sosyal antropologlar arasında, içindeki her grubun hem ötekilerden bir şeyler öğrendiği hem de onları bazı varsayımlarını gözden geçirmeye zorladığı bir dialoga yol açtı.

İlk sosyoloji klasiklerinden biri olan *L'Organisation de la famille*'de (1871; Ailenin Örgütlenmesi) Frédéric le Play başlıca üç aile tipi ayırmıştı. Evlenen oğulların baba evinde kaldıkları "patriyarkal" aile - ki, buna şimdilerde "eklemlı" aile deniyor; evlenen bütün çocukların baba evinden ayrıldığı, şimdilerde "çekirdek" aile adı verilen "karı-koca" ailesi; ve bu iki tipin arasındaki, Le Play'nin en çok ilgisini çeken, evlenen oğullardan yalnızca birinin ana babasıyla kaldığı "gövdeli" aile (*famille souche*) (Laslett 1972, 17-23; Casey 1989, 11-14).

Bir sonraki adım, bu üç tipi tarih sırasına koymak ve Avrupa ailesinin tarihini, erken Ortaçağ'ın (geniş bir akrabalık grubu anlamında) "kabile"sinden, yeniçağ başlarının gövdeli aile aşamasından geçerek endüstri

toplumuna özgü çekirdek aileye doğru bir gitgide daralma öyküsü olarak sunmak oldu. Bununla birlikte, ortayolcu sosyolojinin “giderek çekirdekleşme” kavramına, tarihçiler karşı çıktılar; özellikle, Peter Laslett ve Cambridge Nüfus ve Toplumsal Yapılar İnceleme Grubu’ndaki ve ayrıca Hollanda gibi başka ülkelerdeki meslektaşları (Woude 1972, özellikle 299-302). Söz konusu grup, Le Play’ninkinden biraz farklı bir üçlü sınıflama önermekte, hanehalkı büyüklüğüne ve bileşimine bakarak “basit”, “genişletilmiş” ve “çoklu” haneleri ayırlamaktadır. En ünlü bulguları, İngiltere’de 16. yüzyılla 19. yüzyıl arasında hanehalkı sayısının 4,75’lik bir ortalamadan pek sapmamış olduğudur. Grup ayrıca, bu hane büyüklüğünün Batı Avrupa ve Japonya’da öteden beri geçerli olduğuna da dikkat çekmiştir (Laslett 1972).

Hanehalkı yaklaşımı, sayım kütüklerinin günümüze kadar gelmeleri sayesinde, hem kesin hem de belgelenmesi görece kolaydır; ama, tehlikeleri de yok değildir. Disiplinler arası diyaloga yeni katkılarda, sosyolog ve antropologlar bu tehlikelerden özellikle ikisine işaret ettiler.

Bir kere, daha 1920’lerde Rus Aleksandr Çayanov’un belirttiği gibi, hanehalkları arasında “çoklu”, “genişletilmiş” ve “basit” diye tanımlanan farklar, aynı ailenin gelişme döngüsünün evrelerinden başka bir şey olmayabilir: Genç bir çift çocuklarını büyütürken hanehalkı genişler, çocuklar evlenip çıkınca yine daralır (Çayanov 1925; karş. Hammel 1972).

53

Hanehalkı büyüklüğü ve bileşiminin aile yapısının göstergesi olarak ele alınmasına yöneltilen ikinci itiraz, bizi katı ve yumuşak veriler sorununa (yukarıda s. 35) geri götürmektedir. Bizim öğrenmek istediğimiz, belirli bir yer ve zamanda aile ilişkilerinin nasıl yapılandığıdır, ama hanehalkının sayısı bu yapıyı göstermeyebilir. Aile sadece bir barınma birimi değildir; aynı zamanda -hiç değilse bazen- bir ekonomik ve yasal birimdir de. Her şeyden önemlisi, üyelerinin kendilerini özdeşleştirdikleri ve duygusal olarak bağlandıkları bir grup anlamında, manevi bir topluluktur (Casey 1989, 14). Bu işlevler çokluğu sorunlar çıkarır, çünkü ekonomik, duygusal, barınma vb birimler üst üste çakışmayabilir. Dolayısıyla, bir arada yaşamaya dayanan bir gösterge, bize aile yapısı hakkında en çok bilmek istediklerimizi söylemeyebilir.

Örneğin, 1950’lerde Doğu Londra işçi sınıfı üstüne yapılmış bir sosyolojik inceleme, ayrı hanelerde oturan akrabaların birbirlerine yakın yerlerde yaşamakta ve hemen hemen her gün görüşmekte olabileceklerini ortaya koymuştur (Young ve Willmott 1957). Bu durumda “karı-koca”

hanesi, bir “geniş aile” zihniyetiyle birlikte var olmaktadır. Böyle birlikte varoluşun tarihsel örneklerini bulmak güç değildir. Diyelim, Rönesans Floransı’nda soylu akrabalar çoğunlukla, birbirlerine komşu saraylarda oturur, düzenli olarak aile *loggia*’sında buluşur, ekonomik ve siyasal konularda yakın işbirliği içinde olurlardı. Floransa, Venedik ya da (haydi, daha uzaklaşmayalım) Cenova *patrici* ailesinin tarihi, sadece hanehalkı terimleriyle yazılamaz (Kent 1977; karşı. Heers 1974).

Lawrence Stone 1500 ile 1800 arasında İngiltere’de yukarı sınıf üstünde yoğunlaşan bir çalışmada, yukarıda özetlenen bazı eleştirileri göz önünde tutarak çekirdekleşme kuramının değişik bir çeşitlemesini sunmaktadır. Stone, dönemin başlangıcında başat olan, kendisinin “açık soysürüm (*lineage*) ailesi” dediği tipin yerine, ilkin “sınırlı ataerkil çekirdek aile”nin, sonra 18. yüzyılda da “kapalı evcilleşmiş çekirdek aile”nin aldığını ileri sürüyor. Fakat, Alan Macfarlane bu gözden geçirilmiş çeşitlemeyi bile sorgulamakta ve çekirdek ailenin daha 13. ve 14. yüzyıllarda var olduğunu düşünmektedir (Stone 1977; Macfarlane 1979).

İngiltere’de çekirdek ailenin tarihlenmesiyle ilgili anlaşmazlık, sadece bir antikacı merakı meselesi değildir; toplumsal değişim hakkında ayrı görüşleri yansıtmaktadır. Bir yandan, ekonomik değişikliklerin, özellikle de pazarın (piyasanın) ve erken endüstri devriminin ortaya çıkmasının, ailenin yapısı da dahil, toplumsal yapıları yeniden biçimlendirdiği savı vardır. Öte yandaysa, toplumsal yapıların hayli esnek oldukları ve genel olarak Batı Avrupa’nın, özellikle de İngiltere’nin yükselmesinin, önceden var olan toplumsal yapılarla kapitalizmin birbirlerine “uyma”sıyla açıklanması gerektiği savı (Goode 1963, 10-18; Macfarlane 1986, 322-23).

Bu sorular karşısında hangi yanı tutarlarsa tutsunlar -son bölümde daha ayrıntılı olarak tartışacağımız- aile tarihçileri, şimdi eskisinden daha kesin bir sözlük kullanıyor ve toplumsal kuramla ilgilenmeden önce yapamayacakları kadar ince ayrımlar yapıyorlar. Karşılığında da, sosyologları bu alanla ilgili olarak başlangıçtaki genellemelerinden bazılarını değiştirmeye ikna ettiler.

TOPLULUK VE KİMLİK

Geçen ayımda, aile esas itibarıyla bir “manevi topluluk” diye belirtilmişti. Topluluk kavramı, son birkaç yılın tarihsel yazımcılığında gitgide daha önemli bir rol oynamaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi (yukarıda s.39), yüzyılın ortasına gelindiğinde, topluluk incelemeleri

antropoloji ve sosyolojide demirbaş konular olmuştur. Tarihe gelince, burada köy monografileri geleneği çok daha eskidir; ama o incelemeler, genel toplumu anlamak için bir araç olarak değil, çoğu zaman kendi başarılarına bir amaç olarak ya da yerel bir gurur anlatımı diye yapılmışlardır. Belirttiğimiz üzere (s. 38), Le Roy Ladurie'nin *Montaillou*'su (1975) *plaine* ile *bocage*, yani Kuzeybatı Fransa'nın ekim yapılan alanlarıyla otlak olarak kullanılan ağaçlık alanları arasındaki siyasal ve dinsel farkları vurgulayan daha eski bazı incelemeler gibi sosyolojik ya da antropolojik bir yaklaşımı benimsemiştir (Siegfried 1913, Tilly 1964).

Yeniçağ başlarındaki İngiltere üstüne yapılan topluluk incelemeleri de, farklı ortamlarda yerleşim tiplerinin aralarındaki kültürel karşıtlıkları ortaya koymaktadır. Örneğin, ekim ve otlak alanlarında yaşayan topluluklar arasındaki farklar, okuryazarlığın yaygınlığıyla ve hatta dinsel tutumlarla ya da iç savaşta hangi yandan olunduğuyla ilişkilendirilmiştir. Örneğin, ormanlık bölgelerdeki yerleşimler; buğday yetiştiren köylere oranla, daha küçük ölçekli, daha yalıtık, okuryazarlığı daha az ve daha tutucu tavırlıydılar (Spufford 1974; Underdown 1979). Topluluğun çevresiyle ilişkisini vurgulayan bu tür araştırmalar, hem bir köyü bir adaymış gibi ele almak, hem de mikro ve makro düzeylerdeki çözümlemelerin arasındaki ilişkiyi gözden kaçırmak tehlikelerinden esirgenmiş olurlar.

Bu yaklaşımı, doğrudan doğruya toplulukların varlığının sorunsal olduğu, büsbütün farklı türden çevrelere -büyük şehirlere- de uygulamak için iyi sebepler vardır. Georg Simmel'den Louis Wirth'e kadar şehir sosyologlarının daha eski bir kuşağı, şehirdeki bireylerin kimliksiz(anonymous)liğinin ve yalıtılmışlığının altını çizmiştir. Daha yakın zamanlardaysa, sosyolog ve antropologlar şehri, bir topluluklar ya da "kentsel köyler" dizisi diye görmektedirler (Simmel 1903; Wirth 1938; Gans 1962; Suttles 1972). Şehir tarihçilerine de, bu gibi toplulukların yapılanmalarını, yaşamalarını ve yıkılmalarını incelemek görevi düşüyor.

Dinsel tören ve simgeler üstüne yapılan yeni araştırmalar, şehir tarihçilerinin bu görevi yerine getirmelerine yardım edebilir. Örneğin, antropolog Victor Turner, Durkheim'in toplumsal yenilenme için "yaratıcı coşkunluk" anlarının önemli olduğu yolundaki bir fikrini geliştirerek, kendiliğinden oluşan, yapılanmamış toplumsal dayanışma çevrelerini anlatmak için *communitas* terimini ortaya atmıştır (kendisi ilk Fransiskanerlerden hippilere kadar pek çok çevreyi böyle adlandırmaktadır). (Durkheim 1912, 469, 475; Turner 1969, 131-65). Bu dayanışma çevreleri ister istemez geçici niteliklidir, çünkü gayriresmî bir grup ya sönüp

gider ya da resmi (biçimsel) bir kuruma dönüşür. Yine de, törenler ve “topluluğun simgesel yapılanması”nın başka yollarıyla *communitas*, kurumların içinde zaman zaman canlanabilir (Cohen 1985). Örneğin, erken yeniçağ şehirlerinde, hepsinin de yıllık törenleri olan mahalleler, adalar, loncalar ve dinsel kardeşlik dernekleri vardı; bunlar şehirler büyürken önemlerini yitirmişler -ama büsbütün ortadan kalkmamışlar- ve tamamiyle olmamakla birlikte, daha kimliksiz (anonim)leşmişlerdir.

Bu törenlerin teşvik ettiği şeyi adlandırmak için yararlı bir terim, kolektif “kimlik”tir; gerçekten, kimlik kavramı, birçok disiplinde gitgide daha çok öne çıkmış görünüyor. Kimlik tekil midir, yoksa çoklu mu? Güçlü bir kimlik duygusunu tam ne yaratmaktadır? Özellikle, ulusal kimliğin oluşması, son zamanlarda önemli pek çok çalışmaya konu oldu. Ulusal marşlar, ulusal bayraklar ve Bastille Günü gibi ulusal törenler türünden kimlik anlatımlarının incelenmesi, artık *antiquarianism*’den ibarettir diye bir yana itilmiyor. Toplulukların yapılanmasında, belleğin, imgelerin ve simgelerin -başlıca dilin- gücü, giderek daha çok teslim edilmektedir (Hobsbawm ve Ranger 1983; Nora 1984-87).

Öte yandan, ulusal kimliklerin, özellikle 19. yüzyılda, hangi koşullar altında oluştuğu daha fazla anlaşmazlığa yol açmıştır. Örneğin, Benedict Anderson’a göre, bu “hayali topluluklar”ın yaratılmasındaki önemli etkenler, dinin gerilemesi ve (“basım kapitalizmi”nin desteğiyle) ulusal dillerin gelişmesidir. Ernest Gellner içinse, en önemli etken, kültürel bir türdeşlik yaratmakla “yüzeyde milliyetçilik biçiminde görünen” endüstri toplumunun ortaya çıkışıdır. Eric Hobsbawm da kendi payına, hükümetlerin milliyetçiliği ile halkın milliyetçiliği arasında bir ayırım yapmaya dikkat ederek, sıradan halkın milliyetle ilgili duygularının ancak 19. yüzyıl sonlarında siyasal önem kazandığını ileri sürmektedir (Anderson 1983; Gellner 1983, 39; Hobsbawm 1990).

Bir grubun kimliğinin ötekilere karşı ya da karşıtlıkla -Katoliklere karşı Protestanlar, kadınlara karşı erkekler, güneylilere karşı kuzeyliler vb- nasıl tanımlandığı, iki kitada siyahları inceleyen, yakınlarda yayımlanmış dik-kate değer bir araştırmada aydınlatılıyor. Batı Afrikalılar köle edilmiş ve Brezilya’ya götürülmüşlerdi. 19. yüzyılda, bunların bazıları ya da çocukları özgürlüklerine kavuşunca, Afrika’ya, örneğin Lagos’a dönmeye karar verdiler, böylelikle de kendilerini Afrikalı saydıklarını gösterdiler. Gelin görün ki, dönüşlerinde yerel topluluk, onları Brezilyalı, yani yabancı saydı (Carneiro 1986).

O halde, “topluluk” terimi, hem yararlı hem de sorunludur. Özellikle, içinde Durkheimci uyushmalı toplum modelinin (yukarıda s.27) bir

parçasını oluşturduğu düşünsel paketten kurtarılmalıdır. Her gruba da-
yanışmanın egemen olduğu varsayılmaz; toplulukların yapılandırılmaları
ve yeniden yapılandırılmaları gerekir. Bir topluluğun tutumlarının türdeş
olduğu ya da çatışmalardan -örneğin, sınıf savaşımından- arınmış bu-
lunduğu düşünülemez. “Sınıf” sorunları, gelecek ayırımı konusu olacak.

SINIF

Sosyal tabakalaşma, tarihçilerin, (ne gibi sorunlarla ilişkili olduğunu ya
da toplumsal kuramcılarının zorunluluğunu keşfettikleri ayrımları bil-
meksizin) “kast”, “toplumsal hareketlilik” vb türünden teknik terimleri
kullanmaya özellikle meraklı oldukları bir alandır. Hepsinde değilse bile,
toplumların çoğunda servet ve statü ve güç (erk) gibi üstünlükler eşitsiz
dağılmıştır. Bu dağılımı belirleyen ilkeleri ve bu eşitsizliklerin yol açtığı
toplumsal ilişkileri, bir model olmadan tanımlamak güçtür. Etmen(ak-
tör)lerin kendileri sık sık uzamsal eğretilmelere başvurur, toplumsal “ba-
samaklar”dan ya da “piramit”ten ya da “yukarı” ve “aşağı” sınıflardan ya-
hut belirli birey veya grupların başkalarına “aşağıdan yukarıya”
(özenmeyle) ya da “yukarıdan aşağıya” (küçümsemeyle) baktıklarından
söz ederler. Toplumsal kuramcılar da aynı şeyi yaparlar. “Toplumsal ta-
bakalaşma” ve “toplumsal yapı (temel, üstyapı)”, jeoloji ve mimarlıktan
ödünc alınmış eğretilmelerdir.

57

Toplumsal yapının en tanınmış modeli, *Kapital*’de “sınıf” hakkındaki
bölümün birkaç satırdan ibaret olmasına ve “elyazması burada kesiliyor”
gibi kızdırıcı bir editör notu düşülmesine karşın, hiç kuşkusuz, Karl
Marx’ındır. Marx’ın başka yazılarından parçaları bir bilmece tamamlar
gibi bir araya getirerek, eksik bölümü ortaya koymaya çalışılmıştır (Dah-
rendorf 1957, 9-18).

Marx’a göre sınıf, üretim sürecinde belirli bir işlevi olan bir toplumsal
gruptur. Toprak sahipleri, sermayedarlar ve kollarından başka bir şeyleri
olmayan işçiler, klasik iktisattaki üç üretim faktörüne -toprak, sermaye ve
emeğe- karşılık olan üç büyük toplumsal sınıftır. Bu sınıfların ayrı işlevleri
olması, çıkarlarının çatışmasına ve olasılıkla farklı biçimlerde düşünme ve
davranmalarına yol açar. Böylelikle de, tarih sınıf çatışmalarının öyküsü
olur.

Bu modele en çok yöneltilen eleştiri, yani gerçekleri basitleştirdiği, ay-
nı zamanda en haksız olanıdır. Modellerin işlevi, gerçek dünyayı kav-
ranabilir kılmak için basitleştirmektir. Diyelim, 19. yüzyıl Britanya’sı üs-
tünde çalışan bir toplumsal tarihçi, sayım sonuçları gibi resmî belgelere
bakınca, nüfusun ürkütücü bir çokluktaki uğraş kategorileriyle be-

timlendiğini görür. Britanya toplumu hakkında genel önermelerde bulunabilmek için, bu kategorileri kırıp daha genişlerine dönüştürmenin bir yolunu bulmak gerekir. Marx, yaptığı seçimin ölçütleri hakkında bir açıklamayla birlikte, bazı geniş kategoriler önermiş ve toplumsal tarihe bazen sahip olmamakla suçlandığı bir “belkemiği” sağlamıştı (Perkin 1953-54). Onun her bir grup içindeki çeşitlenmeleri ihmal etme pahasına üç sınıf arasındaki farkları vurguladığı ve kategorilerine kolay sığmayan, kendi kendilerinin işvereni olan insanlar gibi marjinal örnekleri görmezlikten geldiği doğrudur; ama bir modelden böyle basitleştirmeler yapması beklenir.

Marx'ın modelinin pek görüldüğü kadar açık ve basit olmayışı, daha ~~can sıkıcıdır~~. Yorumcuları, onun “sınıf” terimini çeşitli ayrı anlamlarda kullandığına işaret etmişlerdir (Ossowski 1957; Godelier 1984, 245-52). Bazı durumlarda, emek, sermaye ve toprak sahipleri diye üç sınıf ayırır. Başka durumlarda ise, yalnızca iki sınıf arasında bir ayrım gözetir. ~~Sömürülenler ve sömürülenler, ezenler ve ezilenler çatışmasının karşıt yanları.~~ Marx bazen geniş bir sınıf tanımı yapar; buna göre, Roma köleleri ve plebleri, ortaçağ serfleri ve çıraklar, patricilere, beylere ve ustalara karşılık, ~~hep aynı sınıfa girerler.~~ Başka zamanlardaysa dar bir sınıf tanımıyla ~~çözümlemelere girer;~~ örneğin, 1850'de Fransız köylülerinin bir sınıf olmadığını ileri sürer, çünkü sınıf bilincinden yoksundurlar, yani bölgesel sınırların ötesinden birbirleriyle dayanışma duyguları yoktur. Onlar, tıpkı ~~bir patates çuvalı gibi, birbirlerine benzeyen, ama ayrı ayrı olan bireyler ya da aileler yığınınından ibarettirler.~~

Bilinç üstündeki bu ısrar, biraz daha geliştirilmeye değer. Bu, sınıfın neredeyse ~~Durkheimci~~ bir anlamda bir topluluk olduğu anlamına gelmektedir. Onun için de, apaçık ortada duran, sınıfların arasındaki gibi içlerinde ~~de~~ çatışmalar olup olmadığı sorusunu sormanız gerekiyor. Bu nedenle, Marksist çözümlemelere, sınıfların özerk “bölümleri” olduğu fikri eklenmiştir. Üyeleri zorunlu dayanışma duygusundan yoksun bulundukları halde, bir “işçi sınıfı”ndan söz edebilmek için, “atf yeya izafe edilen” ya da “yakıştırılan” sınıf bilinçliliği terimi ~~bulunmuştur.~~ Ama itiraf etmem gerekir ki, bu bilinçsiz bilinç fikri bana çok kullanışlı ~~gelmiyor.~~ Sınıfsal “çıkarlar” dili, hiç kuşkusuz daha açıklıkla ortada ve daha az yanıltıcıdır (Poulantzas 1968; Lukács 1923, 51). Son yıllarda bir eleştirmen de, aynı niyetleri paylaşılanların oluşturduğu toplumsal grupları bulmanın güçlüğünden ötürü, bir “sınıf kavramı bunalımı”ndan söz edecek kadar ileri gitmiştir (Reddy 1987, 1-33).

Sınıf modelini en çok yararlı bulan tarihçilerin, endüstri toplumuyla, özellikle de (içinde Marx'ın kendisinin eser verdiği ve birçok çağdaşının sınıf dilini kullandığı) Britanya'daki endüstri toplumuyla ilgilenen tarihçiler olduğunu görmek, pek şaşırtıcı sayılmaz (Briggs 1960; Jones 1983). Bir kez daha, buradā da etmen(aktör)lerin modelleriyle tarihçilerin modelleri arasında besbelli bir uyma durumu vardır. Fakat bir modelin güçlü ve zayıf yanları, onu çekip uzatınca, yani başlangıçta tasarımlandığı alanın dışında kullanmaya kalkışılınca, iyice açığa çıkar. Bu nedenle, endüstri öncesi toplumları sınıf terimleriyle çözümleme yolunda yapılan daha tartışmalı girişimleri irdelemek daha aydınlatıcı olabilir.

Böyle bir çözümlemenin iyi bilinen bir örneği, Sovyet tarihçisi Boris Porşnev'in 17. yüzyıl başları Fransa'sındaki halk ayaklanmaları üstüne araştırmasıdır. Normandiya'dan Bordeaux'ya kadar şehir ve köylerde, hele 1623-1648 arasında böyle bir hayli ayaklanma olmuştur. Porşnev, karşı karşıya gelen toprak sahipleriyle kiracılar, ustalarla çıracılar, yöneticilerle yönetilenlerin çatışmalarının altını çizmiş ve asileri, egemen sınıfı devirmek ve kendilerini ezen "feodal" rejimi sona erdirmek gibi bilinçli bir amacı olan insanlar diye göstermiştir. Onun kitabını eleştiren, Roland Mousnier ve izleyicileri gibi Fransız tarihçileri, Porşnev'i 17. yüzyıl çatışmalarını betimlemek için -Marx'ın geniş anlamında- "sınıf" terimini kullanmakta ısrar ettiği için anakronizme düşmekle suçlamışlardır. Bu tarihçilere göre, ayaklanmalar merkezî hükümetin vergileri artırmasına karşı protesto hareketleriydi ve ortaya çıkan çatışma, egemen sınıfla halk arasında değil, Paris'le taşra illeri arasındaydı. Yerel düzeydeyse, bu protestoların ortaya koyduğu, şehirlerde olsun köylerde olsun, sıradan halkla soylular arasında çatışmalardan çok bağlantılıydı (Porşnev 1948; Mousnier 1967, bl. 1; Bercé 1974; Pillorget 1975).

STATÜ

Bir an için, yukarıda özetlenen eleştirilerin iyi temellendirilmiş olduğunu, sınıf modelinin 17. yüzyıl Fransa'sında toplumsal protestoyu, hatta toplumsal yapıyı anlamakta işe yaramadığını varsayalım. Tarihçiler bunun yerine hangi modeli koymalılar?

Porşnev'in önde gelen eleştircisi Roland Mousnier'ye göre, bu belirli çözümlemede kullanılacak doğru model, üç tabaka ya da üç zümre modelidir: Rahipler, soylular ve geriye kalanlar. Bu, o zamanki çağdaşların kendilerinin kullandığı modeldi ve nitekim, Mousnier bir 17. yüzyıl Fransız hukukçusu olan Charles Loyseau'nun yazdığı "Tabakalar ve Rütbeler"

üstüne bir incelemeden hayli yararlanmaktadır. Toplumun üçe ayrılmasını hukuk da kutsamıştı. Fransa'da 1789 devriminden önce, rahipler ve soylular ayrıcalıklı tabakalardı, örneğin vergilerden bağışık tutulmuşlardı; ayrıcalıksızlar ise, geriye kalan “üçüncü tabaka”yı oluşturmaktaydılar. İşte, Mousnier'nin Porşnev'in ancak devrimden sonraki dönemde geçerlilik kazanan kavramları eski rejime uydurmaya kalktığını ileri sürmesi buna dayanmaktadır.

Mousnier'nin toplumsal kuramını yalnızca 17. yüzyıl kitaplarından çıkarmadığını belirtmek gerekir. Amerikalı Bernard Barber gibi bazı sosyologları da okumuştur (Barber 1957; Aziaza 1980). Bu sosyologlar, en seçkin temsilcisi Max Weber olan bir gelenekten gelmektedirler. Weber, yaşamdaki olanakları (*Lebenschancen*) piyasa koşullarınca belirlenen insan grupları diye tanımladığı “sınıflar”la kaderlerini başkalarının onlara tanıdığı statü ya da onurun (*staendische Ehre*) belirlediği “tabakalar” ya da “statü grupları” (*Staende*) arasında bir ayrım gözetir. Statü gruplarının konumu normal olarak doğumda edinilmiş ve yasalarla tanımlanmıştır, ama onların yaşama biçimiyle (*Lebensstil*) ortaya konur. Marx'ın sınıflarını üretim terimleriyle tanımlamasına karşılık, Weber tabakalarını tüketim terimleriyle tanımlamaya yaklaşmıştır. Ona göre, kısa dönemde “varlıklı ve varlıksız insanlar aynı *Stand*'da” olabilmekle birlikte, uzun dönemde mülkiyet statü getirir (Weber 1948, 1816-87). Böylece, Weber'in “statü grubu” kavramını, Avrupa'nın üç tabaka hakkındaki Ortaçağ'dan kalma geleneksel düşüncesinden türettiği anlaşılmış olmalıdır. Aina şurası da anlaşılmış olsa gerek ki, Weber bu düşünceyi inceltmiş ve daha çözümlayici kılmıştır. Onun için, 17. yüzyılı Weberci terimlerle çözümlemek, ilk bakışta sanılacağı kadar dögüsel (*circular*) olmamaktadır.

Weber'in modeli, Marx'inkine bir alternatif olarak ileri sürölmüş ve Marksistler de, kendi paylarına, örneğin “statü” gibi değerlerin, genel bir toplumsal oydaşmayı (mutabakatı) egemen sınıfın başka herkese -az ya da çok başarılı olarak- kabul ettirmeye çalıştığı değerler kadar ifade etmediğine işaretle Weber'i yanıtlamışlardır (Parkin 1971, 40-47). Ayrıca, belirli bir toplumun yapısı hakkındaki çağdaş önermelerden bazılarının, yansız betimlemeler diye görölmekten çok, belirli bir grubun üyelerinin kendi ayrıcalıklarını haklı göstermeye çalışma girişimleri sayılmaları gerektiği de ileri sürölebilir. Örneğin, Ortaçağ toplumunun önlü üç tabakaya, “dua edenlerin, savaşanların ve çalışanların” işlevlerine bölünmesi, çalışmayanların konumunu haklı kılma yolunda bir girişime son derece benzemektedir. Tarihçi Georges Duby, parlak bir incelemesinde, toplumsal kuramcı Louis Althusser'den (aşağıda s. 93) dikkatle ya-

rarlanarak, bu üç bölümlü toplum fikrinin Fransa'da 11. ve 12. yüzyılda yükselişini sorgulamış ve bunun başarısını, zamanının toplumsal ve siyasal durumuyla açıklamıştır (Duby 1978; Althusser 1970).

17. yüzyıl Fransız toplumu hakkındaki tartışmaya gelince, Mousnier'nin sistemin resmî görüşünü pek kolayca kabul ettiğini öne sürebiliriz. Toplumsal yapıya ilişkin betimlemesine Mousnier'nin fazlasıyla dayandığı hukukçu Charles Loyseau yansız ve tutkusuz bir gözlemci değildi. O sadece zamanının Fransız toplumunu betimlemiyor, o toplumun içinde belirli bir konumu işgal eden bir yargıcın, sonradan soyluluk kazanmış bir kimsenin, bakış açısından görüş geliştiriyordu. Onun görüşü, yargıcın yüksek statü savını reddeden geleneksel soyluların görüşleriyle ve mümkünse aynı toplum hakkındaki aşağıdan görüşlerle karşı karşıya konulmalı, karşılaştırılmalıydı (Karş. Sewell 1974).

~~İkisinin eşitsizlik üstüne farklı soruları yanıtlamaya çalışmaları, Marx ile Weber'in arasındaki tartışmayı karmaşıktırıyor. Marx'ın özellikle ilgilendiği, erk ve çatışmaydı; Weber'se değerler ve yaşam biçimleriyle ilgilenmekteydi. Sınıf modeli, esas itibarıyla, dayanışma öğelerini azımsayan, çatışmalı bir toplum görüşüne bağlıdır; tabakalar modeliyse, esas itibarıyla, çatışmayı azımsayan bir uyumlu toplum görüşüne. Her iki modelin de içerdiği önemli sezgiler vardır, fakat fazla basitleştirmelerin tehlikeleri de apaçıktır.~~

Onun için, bu rakip modelleri topluma bakmanın birbiriyle çelişen değil, birbirini bütünüleyen yolları olarak ele almak, her birinin toplumsal yapının bazı özelliklerini -başkalarını bastırmak pahasına- vurguladığını düşünmek, yararlı olabilir (Ossowski 1957, 172-93; Burke 1992a). Tabakalar modeli endüstri öncesi toplumlara, sınıf modeliyse endüstriyel olanlara daha uygundur; fakat buna karşın, her iki modeli birden kullanmakla da birtakım sezilere erişilebilir.

Avrupalı olmayan toplumların tarihçileri zaten böyle yapmak zorunda kalmaktadırlar; çünkü bu rakip kavramların her ikisi de, Avrupa bağlamında ortaya çıkmışlardır. Örneğin, Çin mandarinleri bir statü grubu muydu, yoksa bir toplumsal sınıf mıydı? Hint kastlarını bir çeşit statü grubu olarak yeniden tanımlamak mı yararlı olur, yoksa Hint toplumunu kendine özgü (benzersiz) bir toplumsal yapı saymak mı daha iyidir? Bu ikinci görüşün en ateşli savunucusu, Fransız antropologu Louis Dumont'dur. Ona göre, Hint toplumundaki eşitsizliklerin gerisinde yatan ilkelere, özellikle de saflık Batı'daki karşılıklarından farklıdır. Ne yazık ki, Dumont Hindistan'la Batı arasındaki karşıtlığı, sanki Avrupa'da rahipler

ve soylular gibi ayrıcalıklı tabakalar hiç var olmamışçasına, hiyerarşik ve eşitlikçi toplumlar arasındaki karşıtlıkla özdeşleştirmeyi sürdürüyor (Dumont 1966, 1977).

Gerçekte, saflık kavramı, yakınçağ başları Avrupa'sında bazen belli toplumsal grupların konumunu temellendirmekte kullanılmıştı. Özellikle, İspanya'da yüksek statü için kan saflığı (*limpieza de sangre*) resmen zorunluydu; başka yerlerde, örneğin Fransa'da da, soylular toplumsal konumları kendilerinden aşağı olanları temizlikten uzak sayıyorlardı (Devyver 1973; Jouanna 1978). Bu gibi kavramlar toplumsal hareketliliği engellemekte -başarısız kalarak da olsa- kullanılmaktaydı.

TOPLUMSAL HAREKETLİLİK

“Sınıf” gibi, toplumsal hareketlilik de tarihçilerin yeterince iyi bildikleri bir terimdir. Bu konuya ayrılan monograflar yazılmış, toplantılar yapılmış, cergilerin özel sayıları yayımlanmıştır. Sosyologların gözettikleri ayrımların kimilerini tarihçiler o kadar iyi tanımıyorlar; oysa, bunlardan en az üç tanesini tarih yazımına katmak yararlı olabilir. Birincisi, toplumsal merdivende yukarı çıkmakla aşağı inmek arasında yapılan ayırmadır ki, aşağıya doğru hareketlilik haksız yere ihmal edilmiştir. İkinci ayırım, (sosyologların “kuşak içi” dedikleri) bireysel bir ömür içindeki hareketlilikle birçok kuşak boyunca yayılan (“kuşaklar arası”) hareketlilik arasındadır. Üçüncü ayırım, bireyin ve grubun hareketliliği arasındakidir. Britanya'da üniversite profesörleri, örneğin, yüzyıl önce daha yüksek bir statüdeydiler. Öte yandan, bazı Hint kastlarının aynı dönem boyunca, toplumsal olarak yükseldikleri gösterilebilir (Srinivas 1966).

“Küçük soyluluğun (*gentry*) ortaya çıkışı” denen tartışma sırasında, birey ve grup hareketlilikleri arasındaki bu ayırım yeterli bir açıklıkla çizilmemişti. 1950'lerde ünlünen bir makalesinde R.H. Tawney, İngiliz küçük soyluluğunun 1540-1640 arasındaki yüzyıl boyunca servet, statü ve güç açılarından yükseldiğini ileri sürmüştür (Tawney 1941). Bunu izleyen keskin tartışmada, tarafların bazen belirli bireylerin kırsal toprak sahipliğinden (*yeomanry*) küçük soyluluğa, başka bireylerin küçük soyluluktan lordluğa (*peerage*) yükselişiyle, bütün küçük soyluların öteki toplumsal gruplara oranla yükselişini karıştırdıkları açığa çıkmıştır.

Toplumsal hareketlilik tarihinde iki önemli sorun vardır: Hareketlilik oranındaki değişme ve bunun tarzlarındaki değişme. Bütün dönemlerin tarihçilerinin, “kendi” toplumlarının kapalı ya da hareketsiz olduğu yo-

lundaki suçlamalara içerledikleri söylenir. Bir zamanlar bir Bizans imparatoru her oğulun babasının uğraşına girmesini buyurmuş olmasına karşın, herhangi bir tabakalı toplumun herhangi bir dönemde tam bir hareketsizlik durumunda olması, yani erkek-kız bütün çocukların aababalarıyla aynı statünün keyfini çıkarması (ya da acısını çekmesi) olanaksızdır. Bu arada, babasoyu sürdüren (*patrilineal*) toplumlarda, erkeklerin “gözle görünür” denebilecek hareketliliği ile kadınların soyadlarını değıştirdikleri evlilikler aracılığıyla gerçekleştirdikleri “görünmez” hareketlilik arasında gözetilmesi gereken önemli bir ayrım vardır.

Belirli bir toplumda toplumsal hareketlilik hakkında sorulacak önemli sorular, hiç kuşkusuz karşılaştırmalı olanlardır. Örneğin, 17. yüzyıl İngiltere’sinin (yukarıya ya da aşağıya doğru) hareketliliği, aynı çağ Fransa’sından, Japonya’sından yahut daha önceki ya da sonraki bir dönemin İngiltere’sinden daha mı yüksektir, daha mı düşüktür? Orantılı, niceliksel bir yaklaşım adeta kendini zorluyor.

20. yüzyılın endüstri toplumlarına gelince, bu türden ünlü bir araştırma, fırsat eşitliği üstündeki Amerikan ısrarına karşın, Batı Avrupa’daki toplumsal hareketlilik oranının ABD’dekinden daha düşük olmadığını ortaya koydu (Lipset ve Bendix 1959). Bu çizgide, endüstri öncesi Avrupa üstüne karşılaştırmalı bir inceleme yapmak zor olurdu, ama son derece aydınlatıcı da olurdu.

Ming ve Qing dönemleri (yani 1368’den 1911’e kadar) Çin’i hakkında yapılmış ve Çin toplumunun aynı sıralardaki Avrupa toplumundan çok daha açık olduğunu ileri süren bir araştırma, bir tuzak içermektedir. Çin’deki olağanüstü yüksek toplumsal hareketlilik oranının kanıtları, kamu görevliliğine giriş sınavlarında başarı kazanan adayların listeleridir - bu listeler adayların toplumsal kökenleri hakkında bilgiler içermektedir. Bununla birlikte, bir eleştirmenin hemen işaret ettiği üzere, “bir egemen sınıfın toplumsal kökenleriyle ilgili veriler, hareketliliklerin toplamı ya da aşağı sınıftan kişilerin yaşam fırsatları üstüne verileri kapsamaz.” Niçin? Çünkü, seçkinlerin görece büyüklüğünü hesaba katmak gerekir. Seçkinler olarak, Çin mandarinleri nüfusun ancak küçük bir yüzdesini oluşturuyordu. Bu seçkinler grubuna katılma olanakları görece açık olmuş olsa bile -ki bu da, tartışmalıdır- tüccarların, zanaatçıların, köylülerin vb oğullarının yaşamdaki fırsatları düşük kalabilir (Ping-Ti 1958-59; Dibble 1960-61).

Toplumsal hareketlilik konusunda sorulacak ikinci bir önemli soru, tarzlarıyla, yani doruğa çıkan çeşitli yollar ve merdivenleri tırmananların

önüne dikilen değişik engellerle ilgilidir (aşağıya doğru hareketlilik, olasılıkla daha az çeşitlilik gösterir). Dünyada yükselme tutkusuna değişmeyen bir veriye, yükselme tarzları zaman içinde ve yerden yere çeşitlenmektedir. Örneğin Çin’de (6. yüzyılın sonundan 12. yüzyılın başına kadar süren) uzun bir dönem boyunca tepeye giden hükümdar yolu, daha doğrusu imparatorluk yolu, sınav sisteminden geçirdi. Max Weber’in bir keresinde dediği gibi, Batı toplumunda bir yabancıya babasının kim olduğu sorulurken, Çin’de kaç sınava girdiği sorulurdu (Weber 1964, bl. 5; Miyazaki 1963). Sınavlarda başarı sağlamak, Çin bürokrasisine girmenin esas yoluydu ve bürokrasiye makam sahibi olmak da, statü, servet ve güç getiriyordu. Uygulamada bu sistem kuramda olduğundan daha az liyakatçıydı (meritokratik), çünkü yoksulların çocukları, sınavlarda başarı kazanmak için gerekli becerileri öğreten okullara gidemiyorlardı. Yine de 19. yüzyıl ortasında Britanya’nın bürokrasi reformunu esinleyen Çin’in mandarinleri belirleme sistemi, endüstri öncesi bir yönetimde geliştirilmiş liyakatlıları ayırmak bakımından en incelikli ve büyük bir olasılıkla da en başarılı girişimlerden biri olmuştur. (Sprenkel 1958; Marsh 1961; Wilkinson 1964).

İmparatorluk Çini’nin bu konudaki başlıca rakibi, Osmanlı Sultanı’nın özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda topladığı “çocuk vergisi” (devşirme) sistemi idi. Bununla, gerek yönetim gerekse askerlik alanındaki seçkinler, tabii Hristiyan nüfustan alınmaktaydı. Çocuklar, besbelli, yeteneklerine göre seçiliyor ve esaslı bir eğitimden geçiriliyorlardı. En parlak çocukların ayrıldığı “A kolu”, iç hizmete (Enderun’a) yani Sultanın saray halkına katılıyorlardı, bunlar başvezirlik (sadrazamlık) gibi önemli konumlara yükselebiliyorlardı. “B kolu” ise dış hizmete (Birûn’a), yani silahlı kuvvetlere giriyorlardı. Bütün devşirmelerin Müslümanlığa dönmeleri zorunluydu. Bunların imparatorluğun başat dinine geçmelerinin sonucu -hatta işlevi- kendi kültür köklerinden koparak Sultan’a daha bağımlı olmalarıydı. Müslümanlar çocuklarını zaten Müslüman olarak yetiştirdikleri için din değiştirme gereği, seçkinlerin çocuklarının yüksek makamlara geçememelerini sağlamaktaydı (Parry 1969; İnalcık 1973).

Endüstri öncesi Avrupa’da toplumsal hareketliliğin başlıca kanallarından biri Kilise’ydi. Stendhal’in ünlü tipolojisiyle söylersek, önemli konumlar yeteneklere “siyah”ta yani Kilise’de, “kırmızı”da, yani orduda olduğundan daha açıktı. Bir köylünün oğlu, 16. yüzyıl sonlarında V. Sixtus’un örneklediği gibi, kilise kariyerini papa olarak dahi tamamlayabilirdi. Yüksek rahipler devletin yüksek mevkilerine de çıkabiliyorlardı. 17. yüzyıl Avrupa’sında, örneğin, ileri gelen devlet

bakanları arasında, her ikisi de Fransa krallarına hizmet eden Richelieu ve Mazarin gibi kardinaller, Habsburg imparatoruna hizmet eden Kardinal Khlesl ve İngiltere’de I. Charles’a hizmet eden Başpiskopos William Laud bulunmaktaydı. Richelieu küçük soyluluktan gelmişti, ama Khlesl bir fırıncının, Laud ise Readingli bir kumaşçının oğluydu. Avrupalı hükümdarlar için Katolik rahiplerden bakan atamanın yararlarından biri, özellikle de onların makamlarına (miras yoluyla) ardıllık iddia edebilecek meşru çocuk sahibi olamamalarıydı. Bu bakımdan rahip kullanmak, Osmanlıların devşirmelere dayanmaları ve Roma ile Çin imparatorluklarında kadınların yüksek mevkilere getirilmeleriyle koşuttur. Bütün bunlar, Ernest Gellner’in “iğdiş etme” (*gelding*) dediği şeyin örnekleridir (Gellner 1981, 14-15).

Endüstri öncesi Avrupa’da önemli bir başka toplumsal hareketlilik kanalı da, hukuktu. Avrupa’nın her yerinde 16. ve 17. yüzyıllarda büyüyen devlet bürokrasilerindeki makamları doldurmaları için hukukçu olarak yetiştirilmiş insanlara talep vardı. Bu nedenle, oğullarının yükselmesi için tutkular besleyen babalar, onları istesinler istemesinler hukuk okumaya gönderiyorlardı (bu konuda babalarının sözünü dinlemeyi reddeden oğullar arasında, Martin Luther ve Jean Calvin vardı) (Kagan 1974; Prest 1987).

65

GÖSTERİŞÇİ TÜKETİM VE SEMBOLİK SERMAYE

Yeniçağ başları Avrupa’sında toplumsal yükselişin bir başka yolu, toplumsal skalada daha yukarıda duran bir grubun yaşama biçimine öykünmek ve “gösterişçi tüketim” yapmaktır. Bu bölümde daha önce, Wittold Kula’nın klasik iktisadın yasalarını, 17. ve 18. yüzyılların Polonyalı ileri gelenleri gibi bazı grupların gerçek ekonomik davranışlarını açıklamadıkları için eleştirdiğine değinmiştim. Bu soylular, uyuşmsal “ekonomik insan” modeline uymuyorlardı. Kârla ya da tutumlulukla ilgilenmiyorlar, bir “gösterişçi tüketim” biçimi olarak, Fransız şarabı gibi lüks ithal mallarına harcayacak sürekli bir gelir elde etmeye bakıyorlardı. Bu terimi, geçen yüzyılın sonunda, Amerikalı sosyolog Thorstein Veblen çıkarmıştır.

Bu terim, bir kuramın parçasını oluşturur. Kendisinin çarpıcı yalnızlıkta bir yaşam biçimi ve tutkulu bir eşitlikçiliği olan Veblen, rahat yaşayan ve kendilerine vakit ayırabilen sınıf (*leisure class*) dediği seçkinlerin ekonomik davranışlarının, yalnızca “imrenme”yle güdülenerek akıldışı ve

israfçı olduğunu ileri sürmüştü. Antropolog Franz Boas'ın Kanada'nın Pasifik kıyısında yaşayan Kızılderili kabilesi Kwakiutl üstüne incelemelerinde vardığı sonuçları, Veblen endüstri öncesi toplumlara da, endüstri toplumlarına da uygulamıştır. Kwakiutl'un ünlü "potlaç" kurumu, reislerin malları (özellikle de battaniye ve bakır tabakları) parçalamaları anlamında bir görenekti. Bu âdet, belirli bir reisin rakiplerinden daha çok serveti olduğunu kanıtlamanın, dolayısıyla da onları aşağılamanın bir yoluyla. "Malvarlığıyla dövüşme"nin bir aracıydı (Veblen 1899; Boas 1966; karş. Codere 1950).

Daha yakınlarda, Fransız sosyologu Pierre Bourdieu bu tüketim yaklaşımını, insanların -özellikle yukarı ve orta sınıf Fransız halkının- kendilerini başkalarından ayırmak için başvurdukları stratejiler üstüne genel bir araştırmanın bir parçası olarak kullanmıştır. Boas ve Veblen gibi, o da şu iddiadadır ki, "ekonomik güç, her şeyden önce ve başlıca, kişinin ekonomik zorlukla kendi arasına mesafe koyma gücüdür; bu nedenle, her zaman servetin tahribi, gösterişçi tüketim, israf ve her türlü gereksiz lüksle kendini belli eder". Görünürdeki israf, gerçekte ekonomik sermayeyi, siyasal, toplumsal, kültürel ya da "sembolik" sermayeye dönüştürmenin bir yoludur (Bourdieu 1979).

66

Toplumsal tarihçiler, gösterişçi tüketim kavramını gitgide daha çok benimsediler. İngiltere, Polonya, İtalya ve başka yerlerdeki 16. ve 17. yüzyıl seçkinleri üstüne yapılmış birçok araştırmada bu kavram kullanılmıştır (Stone 1965; Bogucka 1989). Bu incelemeler kuramı örneklendirmekle kalmamakta, onu geliştirmekte ve birçok bakımdan da değiştirmektedir. Örneğin, tarihçiler yorumsamacı (*hermeneutic*) geleneklerine uyararak, hiç değilse bazı çağdaşların neler olup bittiğinin farkında olduklarını ve bunları, Veblen'e benzeyen terimlerle çözümlediklerini vurguluyorlar. Yeniçağın başlarında kilit bir kavram "ihtişam" (*magnificence*) ki, bu terim servetin statü ve güce dönüşmesini pek güzel özetlemektedir. Romancılar da, statü sembollerinin, özellikle giysilerin öneminin bilincindeydiler. 16. ve 17. yüzyılların İspanyol "*picaresque* edebiyatı", (aslında bir *picaro*, yani serseri olan) kahramanın tam da bu yöntemlerle kendisini bir soylu diye tanıtmaya girişimleri çevresinde döner. Yüksek statüye erişme çabalarında semboller kullanma bilinci, romancılarla sınırlı değildi. Gdansk'ta bir 17. yüzyıl belediye başkanı, evinin alınlığına "kıskanılсын diye" (*pro invidia*) mottosunu yazdırmıştı. Aşağı yukarı aynı sıralarda, bir Floransalı "zenginlerin kendilerini başkalarından ayırmaya kalkmaları"ndan söz ediyor, bir Cenovalı da kendi şeh-

rindeki *patrici*lerin “sırf aynı şeyleri yapamayacak olanlara eza vermek ve onların yüreklerini üzmek için” gereğinden daha çok para harcadıklarını anlatıyordu (Burke 1987, 134-35). Bir 17. yüzyıl İngiliz yazarı ise, benzer bir ruhla, bir İngiliz soylusunu (Berkeley’lerden birini, aşırı konukseverliğinden ötürü eleştirmiş, “bütün gelirlerini abdesthaneye döküyor” demişti) (Stone 1965, alıntı, s.562).

Bu son yorumlar, besbelli ki alaycı ve ahlakçıdır. Bunlar bize, aynı toplumun içinde gösterişçi tüketim konusunda takınılan çeşitli tutumları ayırtlamamız gerektiği uyarısını yapıyorlar. Tarihçiler, yeniçağ başları Avrupa’sında “ihtişam”ın büyüklüğün getirdiği bir yükümlülük olduğu görüşünün, bunun manevi bir gururlanmayı örneklediği kuramıyla yan yana var olduğunu ortaya koymuşlardır. Uygulamada, gösterişçi tüketimin bir sosyal gruptan ötekine olduğu gibi, yöreden yöreye de değiştiği (örneğin, İtalya’da yüksek, Hollanda Cumhuriyeti’nde düşük olduğu) anlaşılmaktadır. Öte yandan, zaman içinde de bir değişme olmuş, yarışmacı tüketim 17. yüzyılda aşikâr bir doruğa ulaşmıştır.

Kavramları daha da inceleştirerek, ayırt edilme stratejilerinin çeşitli biçimler aldığını, bunlardan birinin de tüketimden gösterişçi bir biçimde uzak durmak -asında Protestanlara özgü olmayan (Weber’in deyişiyle) “Protestan Etik”i- olduğunu söyleyebiliriz. Bu seçenek, “lüks”ün zararlı sonuçlarının tartışıldığı çağ olan 18. yüzyılda giderek daha yaygınlaşmıştır. Bu tür bir stratejinin, gösterişçi tüketimin kendini yok eden sonuçlarından bir kaçış olanağı sağladığı da, kaydedilmeye değer.

Gösterişçi tüketim, bir toplumsal grubun kendisini bir başkasından üstün göstermek için başvurduğu bir stratejiden ibarettir. Öte yandan, bu belirli davranış biçimi, böyle bir strateji olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Kuram yapmanın tehlikelerinden biri, indirgemeciliktir, yani dünyayı kuramın örneklerinden başka bir şey değilmiş diye görme eğilimi. Bu sırada, tüketicilerin sadece servet ve statülerini sergilemek istedikleri varsayımına Britanyalı sosyolog Colin Campbell karşı çıkmıştır; ona göre, insanların birçok lüks mal satın almalarının gerçek nedeni, kendi öz imgelerini beslemektir (Campbell 1987,1990).

İndirgemecilik eğilimini düzeltmenin en basit yolu, rakip bir kurama dönmektir. Onun için, bu noktada gösterişçi tüketime bir başka türlü, değişim ya da karşılıklık (mübadele veya mütekalibiyet) açısından bakmak faydalı olabilir.

KARŞILIKLILIK

Geçen bölümde olduğu gibi, bunda da somut bir örnek, uygun bir çıkış noktası sağlayacaktır. Franz Boas'ın Kwakiutl "potlaç"ını betimlemesinden, Fredrik Barth'ın Swat Pathan'larını anlatısına geçiyoruz. Kwakiutl reisleri gibi, "han"lar da statü ve güç yarışındadırlar. Kendilerine izleyiciler toplamak için, servetlerini armağanlara ve konukseverliğe harcarlar. Her hanın yetke(otorite)si kişiseldir; izleyicilerinin her birinden ne koparabilirse, odur. "İzleyiciler, kendilerine en çok yarar ve güvenlik sunan önderler arar". Buna karşılık da, hizmetlerini ve sadakatlerini sunarlar. İzleyicilerinin kalabalık olması, bir öndere onur (izzet) ve rakiplerini aşağılama gücü verir. Öte yandan, izleyicilerini memnun etme gereği, hanları birbirleriyle yarışmaya zorlamaktadır. Onurun görünüşlere dayandığı Pathan toplumunda ekonomik sıkıntıları olan bir han, konukseverliğini azaltmaz, hatta ziyaretçilerini ve izleyicilerini doyurmak için toprak satmak zorunda kalsa dahi, artırabilir bile. Bu paradoksun gerisindeki mantık, hanlardan birinin Barth'a söylediği şu sözde özetlenmektedir: "Ancak bu sürekli güç gösterisi, akbabaları uzak tutuyor" (Barth 1959). Barth'ın örnek olay çalışması, canlı bir betimlemeyi derin bir çözümlemeyle birleştirmekte ve karşılıklılığın hem ekonomisini hem de politikasını aydınlatmaktadır.

Bir kere, Pathan'lar endüstri öncesi toplumların klasik iktisat ölçüleriyle akılcı olmayan birçok davranışından birini örnekliyorlar (karş. yukarıda s. 45-46) Kwakiutl reisleri gibi, hanlar da serveti kendi içinde bir amaç için biriktirmekle ilgilenmeyip konukseverlikle harcıyorlar.

Klasik iktisat kuramı, Kwakiutl ve Pathan'ların gerçekten yaptıklarını açıklayamıyorsa, o zaman besbelli ki, düzeltilmesi gerekir. Karl Polanyi esas değişiklikleri 1940'larda önermiş ve -kendisinden yirmi yıl sonra Kula'nın da yapacağı gibi- iktisatçıları, genellemelerinin evrensel geçerliliği olduğunu sandıkları için eleştirmiştir. Polanyi'ye göre, üç temel örgütlenme sistemi vardır. Bunlardan yalnızca biri, piyasa sistemi, klasik iktisat yasalarına bağlıdır. Polanyi, diğer örgütlenme tarzlarına, "karşılıklılık" ve "yeniden dağıtım" sistemleri der (Polanyi 1944; karş. Block ve Somers 1984).

Karşılıklılık sistemi, armağana dayanmaktadır. Batı Pasifik adaları üstüne bir çalışmasında, antropolog Bronislaw Malinowski döngüsel bir değiş tokuş sisteminin varlığına işaret etmişti. Denizkabağundan yapılmış kolluklar bir yönde, yine denizkabağundan yapılmış bileziklerse öte yönde gitmektedir. Onun belirttiği üzere, bu değişimin hiçbir ekonomik de-

geri yoktur, ama toplumsal dayanışmaları beslemektedir. Armağanlar hakkındaki ünlü denemesinde, Marcel Mauss bu tür örneklerden genelleme yaparak, bu “arkaik (en eski) değişim biçimi”nin büyük toplumsal ve dinsel anlamları olduğu ve yazılı olmayan üç yasaya dayandığını ileri sürmüştür. Verme yükümlülüğü, alma yükümlülüğü ve ödeme yükümlülüğü (Malinowski 1922; Mauss 1925; karşı, Firth 1967, 8-17) “Karşılıksız” (bedava) armağan diye bir şey yoktur Polanyi, bu genellemeyi bir aşama daha ileriye götürerek, armağanı üç ekonomik sistem modelinden birincisinin merkezî özelliği yapmıştır.

Polanyi’nin ikinci sistemi, yeniden dağıtıma dayanıyor. Armağanların eşitler arasında alınıp verilmesine karşılık, yeniden dağıtım toplumsal hiyerarşiye bağlıdır. Bir imparatorluğun başkentine haraçlar akar, oradan da eyaletlere gider. Pathan hanları gibi önderler, dışarıdakilerden aldıkları malları kendi izleyicilerine dağıtırlar. İzleyicilerin daha sonraki bir vakitte bu malları geri vermeleri değil, antropologların deyişiyle bir başka “karşı ödün”de (*counter-prestation*) bulunmaları beklenir.

Bu fikirler, endüstri öncesi toplumların ekonomik yaşamını inceleyen tarihçiler üstünde hayli etkili olmuştur. Ama, bunlar Polanyi’nin karşılıklıyla yeniden dağıtım arasında gözettiği ayrımı görmezlikten gelerek, sadece biri arkaik öteki modern iki sistemi karşı karşıya koymak eğiliminde bulunmuşlardır. Örneğin, Rus Ortaçağ uzmanı Aron Gureviç, Ortaçağ İskandinaviası’nda armağan değişimini incelemiş, Malinowski ve Mauss’a dayanarak armağan verme törenlerini, (çoğu zaman bir şölen olan) ortamı, bağışlanan nesne türlerini (kılıçlar, yüzükler vb), karşılık verme yükümlülüğünü vb çözümlemiştir. Fransız meslektaş Georges Duby de, erken Ortaçağ ekonomisinin ortaya çıkışında armağan değiş tokuşunun işlevlerini vurgulamıştır. Fernand Braudel’in, erken yeniçağda maddi yaşam ve kapitalizm üstüne yaptığı iddialı inceleme de, bu metinde birçok kere alıntılanan Polanyi’nin fikirlerine çok şey borçludur (Gureviç 1968; Duby 1973; Braudel 1979, 2, 26, 225, 623).

E.P. Thompson’ın “manevi ekonomi” konusundaki etkili fikriye, başlangıçta Polanyi’yi okumaktan esinlenmiş olsun olmasın, yine bu geneleğe yerleştirilebilir. Daha önce değindiğim üzere, manevi ekonomi fikri, bir tarihçi tarafından yaratılmış olup da daha sonra diğer disiplinlerde çalışanlarca benimsenen görece az sayıdaki kavram örneklerinden biridir. Kesinlikle belirlemek gerekirse, Thompson “Fabrika Sisteminin Manevi Ekonomisi” deyimini, Andrew Ure’un, dini sistemin “manevi mekanizması”nın bir parçası olarak ekonomi terimleriyle incelediği *Philosophy of Manufactures* (1835; İmalat Felsefesi) kitabında bulmuştur. Böy-

le olmakla birlikte, Thompson bu deyiimi, adil fiyat fikri üstüne kurulmuş ve 18. yüzyıl kalabalıkları tarafından kıtlık dönemlerinde uygulanmış olan manevileştirilmiş bir ekonomiyi anlatmak için kullanmakla, Ure'u tepteklak etmiştir (E.P.Thompson 1963, 359 vd.; 1971). Bu kalabalıkların, Thompson'ın önerdiği gibi, geçmiş bir altın çağa özlem duyup duymadıkları, bir tartışma konusudur. Tartışmasız olan şudur ki, bazıları İngiltere'den Güneydoğu Asya kadar uzak olan başka toplumlar üstüne yapılan incelemelerde "manevi ekonomi" kavramı verimli bulunmuştur (Stevenson 1985; Scott 1976).

PATRONAJ VE YİLEYİCİLİK

İktisadi açıdan, Swat Pathan'ları çağdaş dünyaya kadar süregelen bir yeniden dağıtım sisteminin çarpıcı bir örneğini oluşturuyor (Barth'ın kitabının dayandığı alan araştırmaları 1950'lerde yapılmıştır). Pathan toplumunun siyasal yapısı da, eşit ölçüde dikkate değer. Bu yapı, patronaja dayanmaktadır.

70 Patronaj, eşit olmayanlar (bir yanda önderler/patronlarla öte yanda izleyicileri/yandaşları) arasındaki kişisel ilişkilere dayanan bir siyasal sistem diye tanımlanabilir. Her iki yanın da ötekine verecek bir şeyleri vardır. İzleyiciler, patronlarına (boyun eğme jestleri yapmak, hürmetkâr bir dil kullanmak, armağanlar vermek vb gibi) çeşitli simgesel biçimlerde anlatımını bulan siyasal desteklerini ve saygılarını sunarlar. Patronlar da yandaşlarına, konukseverlik gösterme, iş bulma ve koruma sunarlar. Böylelikle, servetlerini iktidara dönüştürürler.

Gözlemlenen gerçeklikle birebir uyuyor görünmesine karşın, patronaj sistemi kavramının birtakım güçlükleri vardır. Ne denli "modern" olursa olsun, her toplum bir ölçüde patronaj içerir. Ancak, "bürokratik" kuralların zayıf, "dikey dayanışma"nın ise özellikle kuvvetli olduğu bazı toplumlar, patronaj sistemine dayanıyorlar diye tanımlanabilirler (Johnson ve Dandeker 1989). Yine de, geriye sorunlar kalmaktadır. Patronla yandaşları arasındaki bağların temel nitelik taşıdığı varsayımı, tıpkı (yukarıda s. 60-61'de tartıştığımız) "tabaka toplumu" fikri gibi, gözlemcinin ya da tarihçinin yönetenlerle yönetilenler arasındaki yatay dayanışmaları ya da çatışmaları fark etmemelerine yol açabilir (Silverman 1977; Gil-senan 1977).

Antropologlar ve sosyologlar, özellikle de Akdeniz dünyasında, patronajın işleyişi üstüne birçok çözümleme yapmışlardır. Onların vardıkları

sonuçlar, nasıl Polanyi ve diğerleri klasik ekonomi kuramını görecelileştirdilerse, öylece “klasik” siyasal teori denebilecek şeyi göreceli-
leştirmişler ya da zayıflatmışlardır. Bu araştırmacılar -iktisattaki piyasa gibi-
parlamenter demokrasi ve bürokrasinin evrensel bir siyasal model olarak
ele alınamayacağını ve alternatif sistemlerin de kendi mantıkları olduğunu
göstermişlerdir. Bu sistemlere, yalnızca “yiycilik” ve “siyaset öncesi” ör-
gütlenme biçimleri diye bakılamaz (Gellner ve Waterbury 1977).

Bir an için 15. yüzyıl İngiltere’sini, özellikle de Paston ailesinin mek-
tuplaşmalarında belirttiği haliyle Doğu Anglia’yı göz önüne alacak olursak
(aralarında ateşli silahların yaygın kullanımından sömürge sonrası duruma
kadar birçok önemli fark bulunmakla birlikte), belli birtakım önemli ba-
kımlardan Swat toplumuna benzeyen bir toplumla karşılaşırız. Toprak
edinmek, İngiltere’de de yetişkin erkeklerin belli başlı amaçlarından bi-
riydi ve arazi rekabeti, John Paston’ın Gresham’daki malikânesine güçlü
komşusu Lord Moleyns’in elkoyması örneğinde görüldüğü üzere, bazen
şiddetli biçimler alabiliyordu. İngiltere’de de yerel önderler (“lordlar” ya
da “efendiler”) ile (“dostları” ya da “[onların] iyiliğini dileyenler”) ara-
sındaki ilişkiler, toplumun örgütlenmesi için temel nitelikteydi. Küçük in-
sanlar, büyüklerin “iyi lordluk” etmelerine muhtaçtı. İzleyiciler önderlere
yalnızca saygıyla değil, armağanlarla da şirin görünmeye çalışıyorlardı.
Pastonlarla yazışan birinin dediği gibi, “şahinler boş ellerle cez-
bedilemez”di. Öte yandan, önderlerin de (Pathanların *izzet*’lerini di-
yeceği) onur ya da “tapı”larını artırmak için izleyicilere gereksinimi vardı.
Dolayısıyla, izleyicilerine evlerini açıyor ve onlara -bir sadakat ve destek
gösterisi olarak giyecekleri- lordun ailesinin renklerini taşıyan kılıklar
(“*livery*”) armağan ediyorlardı. Tarihçilerin eskiden, Güller Savaşı sı-
rasında merkezî otoritenin çökmesine karşı bir tepki olarak yorumladıkları
toplumsal davranışların çok daha genel bir eğilimin örnekleri olduğu böy-
lelikle anlaşılıyor.

Bazı tarihçiler içinse, siyasal yaşamda patron-yandaş ilişkilerinin varlığı
yeni bir haber değildir. Gerçekten, 1920’lerde Lewis Namier, Whig ve
Tory partilerinin 18. yüzyıl siyasetinde önemli olmadıkları iddiasıyla her-
kesi şok etmişti. Ona göre, önemli olan “hizip”lerdi; yani bir patronun
bir ideoloji ya da program çevresinde birleşmiş olmayan, sadece bir ön-
dere ortak bağlılıkla bir araya gelmiş bulunan, yandaşlar grubu. Benzer
bir biçimde, yirmi yıl kadar sonra, J.E.Neale de Elizabeth dönemi siyaset
sahnesini, her birinin çevresini bir yandaşlar şebekesinin almış olduğu bü-
yük adamların (Norfolk düğüne karşı Leicester kontunun, Cecil’lere karşı
Essex kontunun) rekabeti terimleriyle betimlemekteydi. Bir keresinde,

Leicester ne kadar kalabalık olduklarını göstermek için adamlarına mavi dantelli kılıklar giydirmiş, Norfolk da kendi yandaşlarına sarı dantelli kılıklar giydirecek buna karşılık vermişti (Namier 1928; Neale 1948).

Tudor ve Stuart soylularının gösterişçi tüketimleri hakkındaki ünlü araştırmasında, Lawrence Stone onların konukseverliğini, Veblen'i izleyerek, özellikle israf terimleriyle ya da "seslerin yankılandığı salonları ve debdebeli daireleri mazur göstermek ve yarı boş bir malikânenin melankolisini ve yalnızlığını bastırmak" gereksinimiyle açıklıyordu (Stone 1965, 555). Oysa, Fredrik Barth'ı, hatta Marcel Mauss'u okumak, alternatif bir açıklamayı düşündürür. Neale'in anlattığı patronaj şebekeleri, Stone'un yerdiği konukseverlik olmadan yaşayabilir miydi? Bazı soylular güçleri yetmediği halde, evlerini herkese açıyorlar idiyse, belki onlar da akbabaları uzak tutmak için bu yola başvuran hanlarla aynı nedenler yüzünden böyle yapıyorlardı (Karş. Heal 1990, 57-61).

Bu sorunlara antropolojik yaklaşımın tarihçiler için taşıdığı büyük değer, çoğu kere -çağdaş Batılı gözlemcilere- düzensizlik diye görünen şeyin altında bir düzenin yattığını, oyun kurallarını ve rollerini oynamaya devam etmeleri için bütün oyuncuların -izleyiciler kadar önderlerin de- üstündeki baskıları vurgulamasından ileri gelmektedir. 17. yüzyıl Fransız siyaseti üstüne yapılan bazı yeni araştırmalar, patronaj hakkında giderek büyüyen antropoloji yayınlarından yararlanmışlardır. Örneğin, Kardinal Richelieu'nün yanında çalıştırdığı adamları nasıl nesnel değil de, kişisel niteliklerine bakarak seçtiğini göstermektedirler; Richelieu belirli bir görev için, o işi yapmaya en yetenekli birini seçmek yerine, bu makamı kendi adamlarından ya da anlamlı bir 17. yüzyıl deyişle, "yaratık"larından birine önermiştir. Bu seçme yöntemi, (yukarıda s. 29'da değinilen) "bürokratik" modelden çok uzaktır. Fakat kendine özgü bir akılcılığı da (rasyoneli) vardır. Kardinal böyle davranmamış olsaydı, siyasette ayakta kalamazdı. Ona güvenebileceği adamlar gerekiyordu ve tıpkı prenslerin yalnızca gözdelelerine güvenebildikleri gibi, o da akrabalarının dışında, ancak kendi yaratıklarına güvenebilirdi (Ranum 1963).

Yine, Sharon Kettering'in patronlar, yandaşları ve (antropolog Eric Wolf'u izleyerek) "aracılar"ı dediği adamlar hakkındaki incelemesi de, patronaj şebekelerinin 17. yüzyıl Fransa'sındaki resmî siyasal kurumlara koşut ve onları tamamlayıcı nitelikte olduğunu ve armağanlar verme toplumsal töresinin siyasal amaçlara hizmet ettiğini ileri sürmektedir.

Burada da, iktidar değiş tokuşa dayanıyor. Ancak, Kettering bu sistemin çatışmayı ve "yiyiciliği" teşvik etme pahasına, siyasal bütünleşmeye

olumlu bir katkı da yaptığını belirtmektedir. Böylelikle, bize hem istikrara hem de çatışmaya yaradığını söyledikleri bir sistem paradoksuyla baş başa kalıyoruz (karş. aşağıda s. 102) (Wolf 1956; Kettering 1986; karş. Le-marchand 1981).

Bu denemede birkaç keredir karşılaştığımız “yiyicilik” sorununun, biraz daha üstünde durmak gerekir. Acaba bu terim, geçmişteki ahlaki bir altın çağın ölçütlerine göre bir yozlaşma olduğu anlamına gelen kişisel bir yargıdan fazla bir şey midir? “Bürokratik” denen toplumların üyelerinin, siyasal yaşamı başka türlü örgütlenme yollarını yadsımak için kullandıkları bir etiketten ibaret olmasın?

Diyelim ki, yiyiciliği kamusal bir rolün resmî ödevlerinden sapan davranışlar diye, görece yansız bir biçimde tanımladık. Bu tür davranışlar hangi toplumsal durumlarda ortaya çıkar ya da çoğalır? Daha doğrusu, hangi toplumsal durumlarda çoğaldığı algılanır? Soruyu böyle koyarsak, yiyiciliğin kısmen de bakanın gözünde olduğunu görürüz. Bir toplum ne denli resmi olarak örgütlenirse, kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrım o denli keskinleşir ve yiyicilik örnekleri o denli açık-seçikleşir.

(Yukarıda s. 47’de tartışılan) kral ya da saray “gözdesi” örneğinde olduğu gibi, burada da söz konusu yiyicilik davranışının, ilgili görevliler açısından olduğu kadar kamu bakımından da toplumsal bir işlev yerine getirip getirmediği sorulmaya değer. Diyelim, buna bir çeşit baskı grubu etkinliği gibi mi bakılmalıdır? Bu soru, bir başkasına yol açıyor. Yiyicilik farklı kültürlerde farklı biçimler almakta mıdır? Örneğin, kamu görevlilerinin akraba ve arkadaşlarını bazı işlere kayırmalarıyla düpedüz bu işleri satmaları, yani görevin piyasa kurallarına göre istismarı ayrımlanabilir. İkinci anlamda yiyiciliğin ortaya çıkması, 18. yüzyıldan itibaren piyasa toplumunun genel olarak yükselişinin bir parçası gibi görünüyor (Klaveren 1957; Scott 1969).

Fransız tarihçisi J.-F.Waquet’nin yaptığı bir araştırma, sorunun daha başka bir yanına ışık tutmaktadır. 18. yüzyıl Floransa’sında bazı yüksek kamu görevlileri, ya devlet fonlarını zimmetlerine geçirmek ya da özel bireylere çıkar sağlama karşılığında armağanlar kabul etmek suçlamasıyla yargılanmışlardı. Waquet yiyiciliğin (neredeyse bir kimsenin üstlerinden iktidar “çalma”sı diye tanımlanabilecek) siyasal boyutunun, ekonomik boyutu kadar önemli olduğunu ve bu örnekte, (eskiden özerk olan) *patrici* görevlilerin 16. ve 17. yüzyıllarda iktidarı ellerinden alan Büyük Dükler karşısındaki uzun erimli direnişlerini yansıttığını ileri sürüyor.

İKTİDAR

Patronaj ve yiyicilik tartışması, bizi iktidar sorununa getirdi. “İktidar” en azından Batı’da, günlük dile öylesine yerleşmiştir ki, sorunsuz görünebilir. Oysa, bu berraklık görünüşü, başka kültürlerde iktidar fikri üstüne yapılan incelemelerin ortaya koyduğu üzere aldatıcıdır; örneğin Cava’da, bu, rakiplerin birbirlerinin elinden alabilecekleri bir tür yaratıcı enerji sayılmaktadır (Anderson 1990, 20-22). “Karizma” fikrinin gerisinde de benzer bir varsayım yatmaktadır (bkz. yukarıda s. 10, aşağıda s. 86).

Güç olarak görülsün görülmesin, iktidar çoğu kere şeyleştirilen bir kavramdır. Belirli bir toplumda başka herkes ondan yoksunken, bir kişinin, grubun ya da kurumun (örneğin, “hükümdar”ın, “egemen sınıf”ın ya da “siyasal seçkinler”in) bu iktidara “sahip” olduğu kolayca varsayılabilir. Amerikalı siyasal bilimci Harold Lasswell’in bir yerde her zamanki keskin üslubuyla söylediği gibi, “Çoğu alan *seçkinler*’dir, geri kalsansa *kitle*” (Lasswell 1936, 13). Tarihçiler de sık sık bu varsayımı yapmışlardır.

Oysa, belirli bir toplumda bir iktidar seçkinleri grubunun var olduğu, bir aksiyom değil, hipotez sayılmak gerekir. Bu hipotezi doğrulamanın, hatta kavramı tanımlamanın yol açtığı güçlülere, ABD’de iktidarın dağılımı hakkındaki ünlü bir tartışmadan örnekler gösterilebilir. Diyelim, Robert Dahl “seçkinler modeli”nin ancak toplumdaki farklı gruplar arasında gözlemlenebilir bir çıkar çatışmasının olduğu durumlarda alınan kararlar üzerinde sınanabileceğini ileri sürmüştür. Bu formülleştirme, hiç kuşkusuz, tartışmaya daha bir açık-seçiklik ve keskinlik getirmiştir. Fakat Dahl da, yalnızca ABD’yi “seçkinler” yerine “çoğulcu” saymasından ötürü değil, aynı zamanda dikkati karar alma üstünde odaklaştıran ve belirli bir grubun ya da grupların birtakım sorunları ya da yakınma konularını siyasal gündemin dışında bırakma yolları olduğunu görmezlikten gelen “tek boyutlu” iktidar görüşü nedeniyle de eleştirilmiştir (Dahl 1958; Bachrach ve Baratz 1962; karşıt. Giddens 1985, 8-9).

Bir antropologa şöyle dursun, endüstri öncesi Avrupa’yı inceleyen bir tarihçiye bile, bu tartışmada ortaya çıkan genel sorunlar, resmen demokratik olan siyaset sistemleri ve onların ürettiği baskı grupları hakkındaki varsayımlarla neredeyse birbirlerinden ayrılamayacak kadar giriftleşmiş görünür. Yine de, iki tür sorunu ayırma çabasına girilmeye değer. Örneğin, ben 17. yüzyıl Venedik ve Amsterdam *patrici*’lerini araştırırken, Dahl’ın “seçkinler modeli”ni sınama biçimini yararlı buldum.

Bazı tarihçiler, 17. yüzyıl Venedik'ini (bunlar 200.000 kişilik bir nüfusun içinde 2.000 kişiden ibaret olduğu halde), bir soylular “demokrasi”si diye ele almışlar; başkalarıysa, bu grubun da içindeki küçük bir oligarşinin iktidarı kullandığını ileri sürmüşlerdir. Dahl'ın makalesi, çatışmaları ayrı bir özenle incelememi teşvik etti. Bu araştırma stratejisi, iktidarın ancak çatışma durumlarında kullanıldığını varsaymayı gerektirmiyor; sadece çatışmanın iktidar dağılımını daha görünür kıldığı anlamını içeriyor. Bütün önemli sorunların aleni olarak tartışıldığı ya da bunların günümüze kalabilen belgelerde kaydedilmiş bulunduğu varsayımını yapmak anlamına da gelmiyor. Bütün yaptığı, varsayımları -hiç değilse bir noktaya kadar- sınanabilecek hipotezlere dönüştürmek (Burke 1974).

Dahl'ı eleştirenler de, Steven Lukes tarafından, “iki boyutlu” bakışları nedeniyle eleştirilmişlerdir; bu bakış, manevraları (*manipulations*) ve karar almayı kapsamakta, ama “halkın... algılamalarını, tanımlarını ve yeğlemelerini, şeylerin var olan düzenindeki rollerine razı olmalarını sağlayacak biçimde oluşturarak, onları yakınmaktan alıkoyma iktidarı” da dahil olmak üzere pek çok şeyi de görmezlikten gelmektedir (Lukes 1974, 24). Michael Mann da, “Toplumlar üst üste çakışan ve kesişen toplumsal uzamlı (*sociospatial*) iktidar şebekelerinden meydana gelir” fikrini ileri sürmüştür. Bundan sonra, iktidarın dört kaynağını ayrımlamıştır: İdeolojik, ekonomik, askerî ve siyasal (Mann 1986, 1, 518-21). Mann'ın ideolojik iktidarla, Lukes'un “algılamalar ve tanımlar”la ilgilenmesi de, iktidarı inceleyen birinin yalnızca siyasal yapıları değil, siyasal “kültür”ü de irdelemesi gerektiğini gösteriyor.

Siyasal bilimcilerin söylemine 1950'lerde, tarihçilerinse 1970'lerde giren bu terim, belirli bir yer ve zamanda geçerli siyasal bilgi, fikir ve duygular diye tanımlanabilir. Kavram, “siyasal toplumsallaşma”yı, yani bilgi, fikir ve duyguların bir kuşaktan ötekine aktarım araçlarını da içermektedir (Almond ve Verba 1963, 12-26; Baker 1987). Örneğin, 17. yüzyıl İngiltere'sinde, çocukların ataerkil ailelerde yetişmiş bulunmaları, onların ataerkil bir toplumu sorgulamadan benimsemelerini kolaylaştırmış olmalı. Krala boyun eğmenin, Kitabı Mukaddes'teki “Babanı say” buyruğuyla desteklendiği öğretiliyordu (anneler hakkındaysa, söylenenler çok daha azdı) (Schochet 1975).

İktidara bu daha antropolojik yaklaşımın sonuçlarından biri de, belirli siyasal örgütlenme biçimlerinin -örneğin, Batı tarzı demokrasinin- farklı dönem ve yörelerde görece başarılı olup olmamasının, daha geniş kültür etrafıca araştırılmadan anlaşılamayacağıdır. Bu yaklaşımın bir başka so-

nucu da, simgeleri ciddiye almak, siyasal destek seferber etmedeki güçlerini teslim etmek gerektiğidir. Örneğin, çağdaş seçimler, böylesi daha dramatik ve çekici olduğu için, sorunlardan çok kişilikler üstünde yoğunlaşan bir tören (ritüel) biçimi olarak incelenmiştir (Edelman 1971; Bennett 1983; Kertzer 1988). Daha eski dönemlerin -diyelim, 18. yüzyıl İngiltere'sinin- seçimleri üstüne de, aynı çizgide daha çok araştırma yapılması ne iyi olurdu.

Öte yandan, Fransız Devrimi üstüne bazı yeni çalışmalar bu görüşü benimsemiş ve devrimin simgelerini hareketin çevresine değil, merkezine ilişkin diye ele almışlardır. Böylelikle, Fransız tarihçisi Mona Ozouf, bu olayları örgütleyenlerin, onlara katılanların uzam ve zaman algılamalarını hangi yollarla yeniden yapılandırmaya çalıştıklarına özel bir dikkat harcayarak, devrimci şenliklerin çözülmesine ayırdığı bir kitap yazmıştır: Federasyon Bayramı, Yüce Varlık Bayramı vb. Geleneksel Katolik kutsal mekânların yerine geçmek üzere, örneğin Paris'teki Champ de Mars gibi yeni kutsal yerler yaratmak için sistematik bir girişim yapılmıştı. Amerikalı tarihçi Lynn Hunt da, 1790'larda Fransa'da farklı kılık-kıyafetlerin farklı siyasal bağlıklara işaret ettiğini ileri sürmektedir. Bu araştırmacı da, kuramcılarının "halkın siyasal olarak seferber edilmesi" dedikleri şey açısından üç renkli rozetin, [Frigyalı] özgürlük başlığının ve (siyasal bir anlama bürünmüş bir şenlik direği olan) özgürlük ağacının taşıdıkları önemi vurgulamaktadır. 1792 Mayıs ayında 60.000 özgürlük ağacı dikilmişti. Bu gibi yollarla devrimin fikirleri ve ülküleri gündelik yaşama girmiştir (Ozouf 1976; Hunt 1984b).

Siyasete bir başka yaklaşım, Jürgen Habermas'ın, kendisinin kamusal alan (*Öffentlichkeit*) dediği şeyin 18. yüzyıldaki dönüşümü üstüne yaptığı çalışmadır. Habermas, küçük bir seçkin grubuyla sınırlı olan geleneksel kamusal alanın burjuvazi, bir başka deyişle, özellikle büyük şehirlerde kahvehaneler, tiyatrolar ve gazeteler gibi kendi kurumlarını geliştiren "kamu olarak bir araya gelmiş özel kişiler" tarafından istila edilmesini tartışmaktadır (Habermas 1962; karşıt. Hohendahl 1982). Şimdi, 20 yıl kadar bir aradan sonra, kamusal alan kavramı tarihçilerin söylemine giriyor (Crow 1985, 1-22; Dooley 1990, 469-74; Chartier 1991, 32-52).

Gariptir ki, bu modeli kavramlarıyla, yöntemleriyle ve örgütlenmesiyle en yakından izleyen çalışma, Habermas'ı kadınları tartışmadığı için eleştirmektedir. Bu çalışmayı yapan Joan Landes, kadınların (Erkek[İnsan] Hakları Bildirisi'nin hemen ardından Kadın Hakları Bildirisi'nin geldiği) Fransız Devrimi sırasında kamusal alana girmeyi denediklerini, ama yol-

larını tıkanmış gördüklerini ileri sürüyor. “Cumhuriyet, sadece kadınlar olmadan değil, kadınlara karşı yapılandırılmıştı” (Landes 1988, özellikle 5-12).

Daha genel bir düzeyde, Habermas’ın anlatısı, “kamusal alan” kavramının görüldüğü kadar açık-seçik olmadığı ve farklı dönemlerin, farklı kültürlerin ve farklı toplumsal grupların (örneğin, erkeklerle kadınların) kamusal ile özel arasındaki çizgiyi pekâlâ farklı yerlerden çizebilecekleri eleştirisine karşı savunmasıdır. Aynı şey, anlamı iktidar kullanımının resmi olmayan ve gözle görünmeyen yanlarını da kapsayacak biçimde genişletilemeyen “siyaset” terimi için de geçerlidir. Michel Foucault, “mikro-siyaset”in, yani hapisaneler, okullar, hastaneler, hatta aileler dahil olmak üzere küçük çaptaki çeşitli kurumlarda iktidarın kullanılmasını (bknz. yukarıda s. 39) incelemek gerektiğini ilk savunanlardan biri olmuştur. İlk söylediğinde bu cüretli bir öneri sayılmışken, şimdi ortodokslaşma yolundadır.

MERKEZ VE ÇEVRE*

Siyasal merkezileşme süreçleri, geleneksel bir inceleme konusudur. “Çevre” kavramı ise, 1950’lerde ve 1960’larda Raul Prebisch, Paul Baran ve André Gunder Frank gibi kalkınma iktisatçıları arasında geçen tartışmaların bir sonucu olarak, görece yakın zamanlarda sıkça kullanılır oldu. Lenin’in emperyalizmi ve Marx’ın kapitalizmi çözümlemelerinin genel çizgisini izleyen bu iktisatçılar, sanayileşmiş ulusların zenginliğiyle “azgelişmiş” denen ülkelerin yoksulluğu arasındaki karşıtlığın, Marx’ın kapitalist sistemin yapısal “çelişkileri” dediği şeyin bir örneği olarak, aynı madalyonun iki yüzünü oluşturduğunu ileri sürdüler: “Metropol, uydualarının ekonomik artılarına el koyar ve bunu kendi gelişmesi için kullanır.” İşte “azgelişmenin gelişmesi” sözü, buradan gelmektedir (Baran 1957; Frank 1967).

Polonyalı ve Macaristanlı tarihçiler bu bağımlılık kuramını, Avrupa tarihinde paradoks gibi görünen bir sorunu çözmekte kullandılar: Batı Avrupa’da şehirlerin ortaya çıkması ve serfliğin ortadan kalkması, Doğu ve “Doğu-Orta” Avrupa’da şehirlerin gerilemesi ve “ikinci serfliğin” yük-

* Türkçede “çevre” denince, akla ilkin ekolojik anlamı geliyor. Keşke moda olmaya başladığı günlerde, bu kavram (*environment*) “doğal ortam” gibi bir karşılıkla yerleştirilseydi. Buradaki çevre (*periphery*) ise, merkezin dışında kalan, çeperde olanlar anlamında! Ç.N.

selmesi denen olayla aynı sıralarda, 16. ve 17. yüzyıllarda olmuştu. Amerikalı sosyolog Immanuel Wallerstein kapitalizmin doğuşunu açıklamasında bir adım daha ileri gitti ve Latin Amerika iktisatçılarıyla Doğu Avrupa tarihçilerinin kuramlarını birleştirip, Batı'daki ekonomik gelişmenin, “çekirdek” (*core*) ile çevre arasında oluşan yeni işbölümünün bir sonucu olarak, sadece Doğu'daki serflik pahasına değil, aynı zamanda Yenidünya'daki kölelik pahasına da mümkün olabildiğini iddia etti. Onun “yarı çevre” adını verdiği yerlerdeki, özellikle de Akdeniz Avrupası'ndaki değişiklikler, aynı dünya sisteminin birer parçasıydı. Böylelikle, uzamsal kavramlar, Wallerstein'ın Marksist toplumsal değişim kuramını yeniden yapılandırmasında merkezî bir rol oynamaktadır (aşağıda s.138) (Wallerstein 1974; Skocpol 1977; Ragin ve Chirot).

Merkez-çevre modelleri, siyasetten kültüre kadar başka alanlarda da uygulanmıştır. Örneğin, tarihçi William McNeill Osmanlı İmparatorluğu hakkında yaptığı bir çalışmayı bu model etrafında örgütlemiştir. Onun, birçok kuşak boyunca yer alan bir dizi değişikliği açıklamak için bu modeli etkinlikle kullanması, bunu daha ayrıntılı olarak incelenmeye değercek bir örnek haline getirmektedir.

Ortabatı Amerika'dan gelen ve Chicago'da öğretim üyeliği yapan McNeill, “Avrupa'nın bozkır sınırı” dediği şeyi araştırmasında, F.J. Turner'dan (yukarıda s. 15) besbelli etkilenmiş olduğunu ortaya koyuyor. Bununla birlikte, o, merkezle çevrenin ilişkisinin niteliği konusunda Turner'ın hiçbir zaman olmadığı kadar duyarlıdır. Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki ana tezi, “merkez, örgütlü askerî gücünü uzun bir zaman sürsünce, ancak çevresel toplulukları yağmalamak için onlara saldırarak yaşatabilirdi” biçiminde özetlenebilir. Böylelikle toplanan ganimet, rejimi kendi merkez eyaletlerindeki köylülere baskı yapmak zorunda kalmaktan kurtarıyordu. Fetihler kendi giderlerini karşılamaktaydı. Ayrıca, McNeill bu noktayı pek vurgulamamakla birlikte, fethedilen eyaletlerin Hristiyan nüfusundan toplanan “çocuk vergisi” liyakate dayanan (meritokratik) bir idare sistemini teşvik ediyordu (yukarıda s. 64).

Bu nedenlerle, imparatorluk sürekli fetihlere göre ayarlanmıştı. Osmanlıları sorunu, fetihlerin sürgit devam ettirilememesi ve sınırların sonsuz genişletilememesiydi. McNeill'in inandırıcı bir biçimde öne sürdüğü gibi, bu yayılım sürecine, temelinde ikmale ilişkin (lojistik) nedenlerle son vermek gerekmişti. “Türk iktidarının genişlemesinin tek etkin sınırı, sefer mevsiminde sultanın ordusunun kışlaklarından gidebileceği uzaklığı.”

Bu sınıra, rakip Osmanlı ve Habsburg imparatorluklarının arasındaki güç dengesinde her ikisinin de kımıldayamadığı bir döneme girdiği 16.

yüzyıl sonlarında erişildi. İmparatorluklar arasında yer alan sınırboyu, doğal olarak her iki yandan da tahrip edilmekteydi; sonuç olarak, “Türk sahra ordularının harekâtının kendisi ... etkin eylem çemberinin en dış halkasında, onların daha öteye gitmelerini engelleyen koşullar yaratma eğiliminde oldu.”

Yayılmı durunca, siyasal sistem çözülmeye, hatta toplumsal yapı da değişmeye başladı. Askerler toprağa yerleştiler ve “imparatorluğun asker seçkinleri arasında kalıtsal ardıllık (ırsi haleflik) yönsemesi ağır basar oldu.” Seçkinlere katılmak üzere devşirilecek Hristiyan çocukların miktarının da olasılıkla azaldığı buna eklenebilir. Başlıca gelir kaynağı olarak savaş ganimetinin yerini vergilerin alması, köylülüğün üstündeki yükü artırdı. Yerel eşraf ortaya çıktı ve siyasal sistem daha az merkezî hale geldi. Kısacası, merkezin örgütlenmesi çevrede başlayan değişikliklerle dönüşüme uğradı (McNeill 1964; karşı. McNeill 1983).

Kendilerini çoğu kez Avrupa’nın çevre ülkelerinin sakinleri sayan İskandinavlı kuramcılar ve tarihçiler, bu kavrama özel bir ilgi göstermişlerdir. Örneğin, Norveçli siyasal bilimci Stein Rokkan, Batı Avrupa’da ulusal devletlerin ortaya çıktığı çağda, “merkezin özelliği” derecesini, “çevrenin bütünleşme” derecesini, “birörnekleştirici (standardlaştırıcı) etmenler”in gücünü vb inceleyerek teritoryal merkezlerle kendilerine uyruk çevreler arasında oluşabilecek farklı farklı ilişkilerin bir tipleştirmesini yapmıştır (Rokkan 1975, özellikle 565-70).

Bir çift karşıt, ama birbirini bütünleyen kavram terimleriyle çözümlenmeler yapmanın düşünsel zarafeti, son derece çekicidir. Ama bu kavramları kullanmak, verimli, fakat görece ihmal edilmiş bir tarihsel araştırma çizgisinin izlenmesini de teşvik etmelidir. Tarihçiler merkezileşmeyi incelemeye alışkındırlar, ama henüz “çevreselleşme” sürecini araştırmaya pek başlamamışlardır. Apaçık bir örnek dil tarihinden gösterilebilir.

19. yüzyıl boyunca Britanya ve Fransa’nın siyasal açıdan gitgide merkezileşmesi, yan ısıra İngilizce ve Fransızcanın yayılmasını, Bretonca, Galce, Oksitan dili, Galya dili vb dillerinise marjinalleşmesini ya da çevreselleşmesini getirmişti (Certeau, Revel ve Julia 1976; Grillo 1989). Elbette, karşı hareketler, çevre ülkelerde, Amerikan ya da Avustralya İngilizcesi gibi, bir dilin taşrada ya da sömürgelerde konuşulan biçimlerinin bağımsızlık bildirilerini de içeren, dil canlandırma akımları da vardır.

Bütün bu kavramların değerleri olduğu gibi, maliyetleri de vardır. Örneğin, belirsizlik. “Merkez” terimi bazen asıl (coğrafi) anlamıyla kullanılmaktadır, bazense (siyasal ya da ekonomik) bir eğretileme-mecazi-

anlamıyla. Sonuç olarak, “Fransa’nın merkezileşmesi, XIV. Louis’nin eseri” gibi önermeler, ilk bakışta sanılabileceklerinden çok daha az açık-seçiktirler.

Başka bir sorun da, örneğin Rokkan’ınki gibi kimi çözümlemelerin dengeyi vurgulayan bir toplum görüşü içermesine karşılık, Waltherstein’ınki gibi kimilerininse çatışmanın altını çizmesinden ileri gelmektedir. Azgelişmiş kuramcılarıyla ilgili olarak da, can alıcı bir kavram olan “artı”nın açık-seçikleştirilmesinin gerektiği ve çekirdeğin ona siyasal açıdan bağımlı olan çevreye ekonomik bağımlılığı hakkında yeterince kanıt gösterilmediği söylenmiştir (McKenzie 1977; Lane 1976). Ancak eleştiriler, bu kavramların terk edilmesi değil, dikkatle kullanılması, farklı-siyasal, ekonomik, hatta ideolojik- merkez tiplerinin ayrımlanması gerektiği anlamına gelmektedir.

Örneğin, Amerikalı sosyolog Edward Shils toplumun “merkezî değer sistemi” dediği şeyle, onun meşrulaştırdığı merkezi kurumsal sistemi çözümlenmiştir. “Bu, toplumun kutsal bildiği şeylerle içtenlikli bağıntısından ötürü merkezîdir; toplumun egemen yetke sahipleri (otoriteleri) tarafından tutulduğu için merkezîdir. Merkezîliğin bu iki türü birbiriyle yamsamsal bir ilişki içindedir. Her biri diğerini tanımlar ve destekler” (Shils 1975, 2). Örneğin, bireylere toplumun merkezinden uzaklıkları ölçüsünde sayınma (itibar) gösterilir. Bu yoldan, Shils Durkheim’in yapıtlarındaki (toplumsal düzenin kutsallığı üstüne) önemli (hatta “merkezî”) temalarla (karizma görüngüsü/fenomeni üstüne) Weber’inkileri birbirine bağlıyor.

Shils’in fikirlerinden yararlanan tarihsel araştırmaların en ünlüsü, hiç kuşkusuz, antropolog Clifford Geertz’ün 19. yüzyıl Bali’sindeki kutsal krallık üstüne çalışmasıdır. Yazar, bu yapıtta Bali devletinin “anlatımcı niteliği” dediği şeyin ve “örneklik merkez” kuramının, yani hükümdarın ve sarayının “aynı zamanda hem doğaüstü düzenin bir mikrokozmosu... hem de siyasal düzenin maddi olarak kişiselleşmesi (teşahhus’u) ” olduğu fikrinin altını çiziyor (Geertz 1980). Hükümdar saray törenleri sırasında, “müthiş bir etkinliğin merkezinde müthiş bir sakinlik görüntülemek için” hareketsiz dururdu. Bu müthiş etkinliğin en canlı örneklerinden biri, 1847’de ölen bir Bali racasının cesedinin yakılmasıyla son bulan ve 50.000 kişilik bir seyirci kalabalığının gözleri önünde, cariyelerinin kendilerini alevlere attığı çok ayrıntılı bir tören hakkındaki betimlemedir. Oysa, bu racanın hükmettiği yöre küçük, iktidarı da sınırlıydı. “Temsilî bakımdan yüksek ölçüde merkezileşme, kurumsal açıdan müthiş bir dağılmaydı” (Geertz 1980, 121, 122, 132).

Kutsal ya da örneklik bir merkez anlayışı, Avrupa için de eşit ölçüde geçerlidir. Örneğin, 17. yüzyılda kral sarayı evrenin bir mikrokozmosu diye görülüyordu. Saraylardaki gezegen odaları ve kralların tanrılar olarak yapılan tasvirleri, bu benzetmeyi belirginleştirmekteydi. Örneğin, İspanya Kralı IV. Felipe “gezegen kral” diye tanınır ve kamu önüne ender çıkışlarında, bir heykel ya da bir Bali racası kadar hareketsiz dururdu. “Güneş Kral” XIV. Louis’nin Versailles’ı, örneklik bir merkez için daha bile belirgin bir örnekti. Kralın *lever*’si (gündoğumuna benzetilebilecek olan, yataktan kalkması), tıpkı yemek yemesi ve yatağa girmesi gibi her gün tekrarlanan bir törendi. Saraylıların davranışları (muaşeret), giysileri ve kullandıkları sözcükler, Paris’te ve -birkaç günlük bir gecikmeyle- taşrada taklit ediliyordu.

Böyle olmakla birlikte, saraylıların yaşam biçimine öykünülmesi, Fransa’daki herkesin XIV. Louis’ye ya da temsil ettiği hükümet sistemine hayranlık ya da saygı duyduğu anlamına gelmez. Hatta, Shils’in tıpkı Durkheim gibi toplumsal oydaşmayı (*consensus*’u) abarttığı ve toplumsal çatışmayı azımsadığı ileri sürülebilir. Tersine, Hollandalı sosyolog W.F. Wertheim ise, belirli bir toplum sınırları içindeki değer sistemlerinin çeşitliliğini ve bunların arasındaki karşıtlık (kontrpuan) ya da çatışmaları vurgulamıştır (Wertheim 1974, 105-20).

81

Shils’e bu eleştiriyi yöneltmenin bir başka yolu, onun merkezîlik hakkındaki büyüleyici çözümlemesinin, yapıtında “merkez olmayan” gibi tortusal bir kavram olmayı pek aşamayan çevreye de eşit ölçüde özen göstermeyle birlikte gelmediğini söylemek olabilir. İtalyan sanatının tarihyazımcılığından esinleyici bir çözümlemede dendiği gibi, “çevre, ancak metropolisin parlaklığını daha da belirginleştirmeye yarayan bir gölge alanı olarak vardır” (Casternuovo ve Ginzburg 1979).

Çevreye daha olumlu, yapıcı bir yaklaşım, F.J. Turner’in zamanından beri sınırboyunun yorumlandığı gibi, onu da özgürlük ve eşitliği yaşatan bir alan, asilerin ve sapkınların bir sığınağı diye çözümlemek olabilir. 16. ve 17. yüzyılların Ukrayna’sı, sınırboyunun bir sığınak oluşturmaya iyi bir örnektir. İki ya da üç kuvvetin (Polonyalılar, Ruslar ve Türkler) arasında kalan, eşitlikçi Kazak topluluğu, kendilerine kaçak serflerden adam toplayarak yaşayabilmişlerdi. Eğer topluma yansız ve küresel bir biçimde bakılırsa, bu tür bir çevre, merkezle birlikte giden ortodoksluğun, yetke (otorite) ve gelenek saygısının bir karşılığı (hatta zorunlu bir karşılığı) diye görülebilir. Bu da, uyuşmazlıkların (“protesto”) ve uyum (“sadakat”) seçeneklerine üçüncü bir alternatif (“çıkış”) getirmektedir (Hirschman 1970).

Merkezlerle çevreler arasındaki ilişkiyi ekonomik ve siyasal terimlerle olduğu kadar, kültürel açıdan da çözümlemek için güçlü nedenler vardır (Wolf 1969, 278vd.). Örneğin, 16. ve 17. yüzyılların Osmanlı İmparatorluğu'nda, gerek başkent İstanbul'da gerekse taşra merkezlerinde Fars modeline uygun bir yüksek kültür başattı. Sınırboylarında ise başat olan, savaşçıların halk kültürü ve dervişlerin popüler (bazen de heterodoks) diniydi (İnalçık 1973). Uygulamada, Hristiyanlıkla İslam arasındaki sınır aşılmaya son derece elverişliydi. Hatta sınırboyu, Müslümanların Hristiyan ermişlerinin mezarlarını ziyaret ederek onlara saygılarını sundukları ve de tam karşılığının yapıldığı bir kültürel alışveriş alanıydı. Amerikalı ve Kanadalı sınırboyu adamları nasıl Kızılderililerin kileri öğrenmişlerse, Lehler ve Macarlar da Türk hasımlarının (hafif süvari, hançer vb kullanmak gibi) savaşma yöntemlerini benimsemişlerdir. Gerçekten, daha genel olarak (tıpkı Fransız ve İspanyol Pireneleri'nde olduğu gibi) bir sınırın iki yanındaki erkek ve kadınların, birbirleriyle kendi ülkelerinin merkezleriyle olduğundan daha çok ortak yanları bulunduğu söylenebilir (Sahlins 1989).

HEGEMONYA VE DİRENİŞ

Bir çift olarak ele alınan “merkez” ve “çevre” kavramlarını kullanmanın ortaya çıkardığı sorunlardan biri, gördüğümüz gibi, ikisinin arasındaki ilişki sorunudur; bunlar, birbirlerini bütünleyici bir ilişki içinde midirler, yoksa bir çatışma ilişkisi içinde mi? Benzer bir sorun da, “seçkin kültürü” ve “halk kültürü” terimlerinin kullanılmasından çıkar. Bu ikisinin arasındaki ilişkiyi “toplumsal denetim” ve “kültürel hegemonya” terimleriyle çözümleyebilmek için, bir olanak da, “seçkin” ve “halk” yerine “başat” ve “ast/tabî” kültürlerden söz etmektir.

“Toplumsal denetim,” toplumun yasalar, eğitim, din vb aracılığıyla bireyler üstünde erkini (iktidarını) yürütmesini betimlemek için kullanılan geleneksel sosyolojik deyimdir (Ross 1901). Ancak, bu da büyük bir soruna yol açmaktadır: “Toplum” kimdir? “Toplumsal denetim” deyiminin kullanılması, bu sayfalarda birçok kereler sorgulanan bir görüşün, toplumun bir merkezi bulunduğu ve toplumsal bir oydaşmanın (*consensus*) var olduğu görüşünün kabul edilmesine bağlıdır. Bu varsayımları kabul etseydik, toplumsal denetimi, oydaşmanın kural(norm)lara uygulanması ve toplumsal “sapmacılar”ca tehdit edilen bir dengenin yeniden kurulma mekanizması diye tanımlayabilirdik. Oysa, toplumu her birinin kendi değerleri olan ve birbirleriyle çatışan toplumsal gruplardan oluşuyor diye düşünürsek, “toplumsal denetim” deyimini tehlikeli ve yanıltıcı görürüz.

Bu kavram, “toplum kimdir?” sorusunun en kolay yanıtladığı durumlarda, yani iş arkadaşlarından daha çok üretim yapan bir fabrika işçisi, öğretmenini memnun etmek için çok çalışan öğrenci ya da donanımını fazlasıyla temiz ve düzenli tutan asker gibi bir uymazcının (*non-conformist*) toplulukla karşılaştığı yüz yüze durumlarda son derece yararlıdır (bütün bu örneklerde, yüzyüze durumlarda sapmacının resmî kurallara uyan olması çok garip, ama bir o kadar da aydınlatıcıdır).

Yeniçağ başları Avrupa’sında, bu tür toplumsal denetimin en çarpıcı biçimlerinden biri, *charivari* denen alaylı, şarkılı gösterilerdi. Genç bir kızla evlenen yaşlı bir adam ya da karısından dayak yiyen bir koca, topluluğun kurallarını çiğnemiş sayılırdı. Böyle bir durumda, onun pençeresinin önünde “kaba müzik”ler çalınır, taşlama şiirleri okunur, hatta kurbana mahallenin sokaklarında temsilî geçit alayları yaptırılırdı. Oyuncuların ve şarkıcıların taktıkları maskeler onların bireyleklemini gizliyor ve topluluk adına hareket ettiklerini simgeliyordu (Pitt-Rivers 1954, bl. 11; Davis 1971; Thompson 1972). Bu olayların küçük çaplı olmalarına karşın, topluluğun kim olduğu açık değildi; köy ya da mahalledeki herkes mi, yoksa sadece *charivari*’yi örgütleyen genç adamlar mı? Bunlar, gerçekten bir oydaşmayı mı dile getiriyorlardı? Daha yaşlı erkek ve kadın komşular da, olaya düzenleyicileriyle aynı ışık altında mı bakıyorlardı?

Bu yüz yüze durumların dışında, toplumsal denetim kavramı daha da kayganlaşır. Bazı tarihçiler, bunu 18. yüzyılda İngiliz toprak sahiplerinin kaçak avcılara karşı av yasalarını uygulamasını ya da 19. yüzyılda şehir meclislerinin Büyük Perhiz arifesi olan Salı’larda (*Shrove Tuesday*) ya da başka bayram günlerinde Derby’nin ve başka şehirlerin sokaklarında futbol oynamak gibi halk eğlencelerini yasaklamasını betimlemek için kullanmışlardır. Bu kullanıma karşı itiraz, terimin başat sınıfın, toprak sahiplerinin ya da burjuvazinin değerleri, sanki bunlar bütün toplumun değerleriymişçesine ele alınarak “bir sınıfın ötekine yaptıklarının etiketi” olmasıdır (Yeo ve Yeo 1981; karş. Donajgrodzki 1977; Jones 1983).

Egemen sınıfın değerlerinin, belirli bir yer ve zamanda yönetilenler tarafından kabul edilip edilmediği sorusu, besbelli ki yanıtlanması zor bir sorudur. Eğer kabul ediliyorlarsa, (haydi, açıkça ayaklanmadan söz etmeyelim, ama) direnişe niçin bu kadar sık rastlıyoruz? Eğer kabul edilmiyorlarsa, egemen sınıf nasıl oluyor da toplumu yönetmeyi sürdürüyor? İktidarı cebre mi, oydaşmaya mı dayanmaktadır, yoksa ikisinin arasında başka bir şeye mi? Böyle bir şey olabileceğini, İtalyan Marksisti Antonio Gramsci önermiştir. Onun kullandığı terim “hegemonya” idi. ✓

Gramsci'nin temel fikri, egemen sınıfın toplumu cebre (hiç değilse yalnız cebre) dayanarak yönetmediği, inandırmaya (iknaya) dayandığıydı. İnandırma dolaylıydı; ast (madun/tabi) sınıflar, aldıkları eğitimden ve sistemin içindeki yerlerinden ötürü, toplumu yöneticilerinin gözleriyle görmeyi öğreniyorlardı (Femia 1981; Lears 1985). Gramsci bunu formüleştirdiğinde kültürel hegemonya kavramı pek dikkat çekmemişti, ama o zamandan beri bir canlanış geçirmektedir. Hatta özgün bağlamından çıkarılıp, pek ince elenip sık dokunmaksızın çok daha geniş bir durumlar dizgesini çözümlemekte kullanılmaktadır. Kavramın böyle genişletilmesine ya da sulandırılmasına karşı düzeltici bir önlem olarak şu üç soruyu sormak yararlı olabilir.

1. Kültürel hegemonya değişmez bir etken midir (sabit bir faktör) yoksa sadece belirli yerlerde ve belirli zamanlarda mı işlemiştir? İkinciye, var olmasının koşulları ve belirtileri nelerdir?
2. Bu kavram salt betimsel midir, yoksa açıklayıcı olduğu mu düşünülmektedir? İkinciye, önerilen açıklama, egemen sınıfın (ya da onun içindeki grupların) bilinçle izlediği stratejilere mi, yoksa eylemlerinin gerisinde gizil bir akılcılık (rasyonalite) denebilecek bir şey mi bulunduğuna dayanmaktadır?
3. Bu hegemonyanın başarı kazanmasını nasıl açıklamak gerekir. Yönetilenlerden hiç değilse bazılarının katılımı ya da göz yumması olmadan kurulabilir mi? Ona karşı direnme başarılı olabilir mi? Egemen sınıf, kendi değerlerini ast sınıflara düpedüz dayatıyor mu, yoksa bir çeşit uzlaşma mı oluyor?

Bu çözümlemeye iki kavramı sokmak yararlı olabilir: “Simgesel şiddet” ve “pazarlık.” Birincisi, Pierre Bourdieu’nün önerdiği “simgesel şiddet,” egemen sınıfın kültürünün egemen olunan gruplara dayatılmasına değgindir; özellikle de, egemen olunan bu grupların yönetici sınıfın kültürünü meşru, kendi kültürleriniyse gayrimeşru saymaya zorlanmaları sürecine (Bourdieu 1972, 190-7). Buna, diyelim bir lehçe konuşanların kendi lisanlarını yanlış saymaya zorlandıkları dil tarihinden, (hastaları “kocakarı ilacı” ile tedavi ederken) “cadı” diye yaftalanarak sapkın ya da suçlu durumuna getirilen ve etkinliklerinin şeytan işi olduğunu itiraf etmeye zorlanan halk sağaltımcılarının tarihine kadar birçok alandan örnekler gösterilebilir.

İlkin, sosyologların sözcüğün asıl (lafzi) anlamında, avukatlarla müvekkilleri arasındaki “talep pazarlıkları”nı çözümlemek için kullandıkları “pazarlık” (*negotiation*/müzakere) terimi ise, doktorlarla hastalar ya da

seçkinlerle ast gruplar arasındaki sessiz alıp-verme sürecini tartışmaya uyarlanmıştır. Böylelikle, Britanya sınıf sistemi üstüne yapılan bir çözümleme, genel olarak ayrıcalıksızların başat değerleri yadsımadıklarını, “kendi varoluşsal koşulları ışığında onların pazarlığını yaptıklarını ya da değişikliklere uğrattıklarını” ileri sürüyor (Strauss 1978, 224-33; Parkin 1971, 92).

Tarihçiler de, ister Victoria çağı Edinburgh’unda nitelikli işçilerin “saygınlık” değerlerini yeniden-tanımlamalarını çözümlemek için olsun, ister 17. yüzyıl Napoli’sinde resmî ve gayriresmî Katoliklikler arasındaki ilişkiyi çözümlemek için olsun, bu terimi yararlı bulmuşlardır. Karşı Reformasyon Kilisesi’nde bir kimseyi ermiş ilan etme (*canonisation*) süreci, çevreyle, yani yerel bir kahraman tapısının geliştiği yöreyle, merkezin, yani kilise hukukçularının bunu kabul edip etmemeye karar verdikleri Roma arasında böyle bir pazarlık sürecinin sonucuydu (Gray 1976, bl. 7; Burke 1987, 48-62).

Bir seçenek de, ast sınıfların -köleler, serfler, proleterler, çiftlik yamaşmaları vb- pazarlığa girmektense direnmeyi seçmeleridir. “Direniş” terimi, “hırsızlık, bilmezlikten gelme ... ayak sürme... sabotaj... kundakçılık, kaçma” vb gibi geniş bir toplu eylem biçimleri çeşitliliğini kapsar. Ayak sürmeyle ilgili olarak, bu yüzyılın başında Macaristan ovasındaki büyük bir çiftlikte büyüyen şair Gyula Illyés’in anılarında bu sürecin canlı bir betimlemesi bulunmaktadır. Çiftlik hizmetkârları için çalışma, hafta içi günlerinde olsun, Pazarları olsun uzun saatler sürüyor, bitmek bilmiyormuş. Onların tepkisi de -tıpkı çiftlik hayvanları gibi- her işi çok yavaş yapmamış. Illyés, Roka dayının piposunu “kaplumbağavari bir sakınganlıkla” dolduruşunu seyrettiğini anlatıyor. “Kibritini, sanki elindeki çöp, ateş yakmanın en son olanağıymış ve bütün insanlığın kaderi buna bağlıymış gibi tutuyordu” (Scott 1990, 188; Illyés 1967, 126-7). Bu davranış tarzı, toprak sahiplerinin ve işçibaşlarının aşırı taleplerine karşı bir direnme biçimi, Illyés’in deyişiyle “içgüdüsel bir savunma” olarak görülebilir. Kim bilir, tarih boyunca ne kadar çok serf ve köle böyle davranmışlardır.

Yalnızca birey ya da grup eylemleri değil, kültür biçimleri de bu yoldan çözümlenebilir. Hatta, halk kültürünün kimi araştırmacıları, bunu resmî ya da seçkin kültürün başatlığına karşı bir direniş kültürü diye tanımlayacak kadar ileri gitmektedirler (Hall 1981; Sider 1986, 119-28; Certeau 1980; Fiske 1989). Benimsenen, astlık durumuna uygun bir savunma stratejisidir -yüz yüze karşılaşmaktansa gizlice yıkmaya çalışmak, açık savaşa girmektense gerilla taktiği kullanmak- ama yine de direniştir.

Bu yaklaşıma daha ileri bir inceltmeyi de, Britanya etnografyası üstüne en çarpıcı örneklerden birinin yazarı olan Paul Willis getirmiştir. Onun okullarda okuyan işçi sınıfından çocuklar hakkındaki incelemesi, geniş ölçüde onların kendi sözleriyle, bu gençlerin okulun resmî ahlak kurallarına (*ethos*'una) karşı direnmelerinin ve “kulak delikleri”nden, yani sistemle işbirliği yapan çocuklardan nefretlerinin gayet ayrıntılı ve duygudaşca bir anlatımını verir. Bununla birlikte, Willis işbirliği yapmayı reddetmenin akademik “başarısızlık”la ve görece düşük ücretli bir işçiliğe girmekle sonuçlandığını da belirtmektedir. Bir başka deyişle, gençlik başkaldırısının amaçlanmayan bir sonucu, kuşaklar boyunca eşitsizliğin yeniden üretilmesi olmaktadır (Willis 1977).

TOPLUMSAL HAREKETLER

Elbette, zaman zaman gündelik direnişler açık ayaklanmaya ya da bir başka “toplumsal hareket” biçimine dönüşür. Bu terim, ABD’li sosyologlar arasında 1950’lerde kullanılmaya başladı. Bunu kullanan ilk tarihçilerden biri ise, altbaşlığı “19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üstüne İncelemeler” olan ve haydutlardan bin yıllık mutluluk çağının gelmek üzere olduğuna inananlara kadar İlkel Başkaldırıcular’ı (*Primitive Rebels*) kapsayan aynı adlı kitabın yazarı, Eric Hobsbawm oldu (Heberle 1951; Hobsbawm 1959). Bu kitabı, çok geçmeden antropologların, sosyologların ve tarihçilerin ortak çalışmalarıyla, özellikle binyılcı (*millenarian*) hareketler üstüne bir raf dolduracak kadar incelemeler izledi.

İlkel Başkaldırıcular’ın olası bir zayıflığı, “toplumsal hareket” terimini sadece birkaç saat süren bir kargaşadan tutun da, Carbonari’den Mafya’ya kadar sürekli örgütlere değin herhangi bir şeyi kapsayacak genişlikte kullanmasıdır. Öte yandan, Hobsbawm’ın yapıtının ve daha genel olarak da terimin değeri, dinsel ve siyasal hareketlerin paylaştıkları ve o vakte kadar birbirinden yalıtık halde incelenen (karizmatik önderlik gibi) niteliklere dikkat çekmesidir.

“Karizma” kavramını, Max Weber kilise tarihçilerinden ödünç almış ve siyasal incelemelerde kullanmıştır. Weber karizmayı, “bireysel bir kişiliğin, sayesinde olağanüstü sayıldığı ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından özgüllükle olağandışı güçlere ve niteliklere sahip diye görüldüğü belirli bir özellik” olarak tanımlıyordu (Weber 1920, I, 241; Tucker 1968). Bu kavram, dinsel ya da siyasal bir önderin, sayesinde kendisine izleyiciler çektiği ve bir tapı konusu haline geldiği magnetizmayı açıklamaktan çok

betimlemektedir. Hiç değilse, bu tür davranışların sıradışı olmadıkları uyarısı, Lutherçilerin Luther'e, Nazilerin Hitler'e veya saraylılarının XIV. Louis'ye gösterdikleri derin saygıyı anlamadaki güçlükleri ortadan kaldırmaya yardım edebilir. Hatta, "karizma" terimini, bazılarının, ister ermiş ister cadı olsunlar başkalarına doğaüstü güçler yakıştırdıkları durumların hepsini kapsayacak biçimde genişletmek gerektiği söylenebilir (Klaniczay 1990b, 7-9).

Böyle olmakla birlikte, Weber dikkatini, onlara bu nitelikleri "yakıştıran" izleyicilerin beklentilerinden çok, önderlerin nitelikleri üstünde yoğunlaştırdığı için eleştirilmiştir (Shils 1975, 126-34; Anderson 1990, 78-93). Artık, karizmatik önderlere özellikle yatkın izleyici ya da örgüt türleri olup olmadığını sormanın zamanı gelmiştir.

Sosyologlar ve tarihçiler biçimsel örgütleri çoktandır inceliyorlar. "Aşağıdan tarih" in keşfinden beri, kalabalıklar ve kargaşalar üstüne araştırmalar da çoğaldı. Öte yandan, birkaç saatten fazla süren, ama arkalarında devamlı bir örgüt olmayan hareketler, belki bu modellerin ne birine ne ötekine sığıldığı için tarihçiler tarafından nispeten ihmal edilmiştir. "*Communitas*" la nitelenen (yukarıda s. 55) bu hareketler, esas itibarıyla akışkan ve biçimsellik dışıdır (*informal*). Sonuç olarak, bu biçimde fazla süremezler. Bazıları sönüp gider. Diğerleriye, kendi başarıları sonucunda yıkılır, en azından biçimlerini değiştirirler. Büyüme, Victor Turner'ın -Weber'in "karizma'nın alışılmışlaşması" nı (*routinization*) uyarlayarak- "*communitas*'ın alışılmışlaşması" dediği şeye varır ya da daha sade bir söyleyişle, Fransisken Tarikatı, Lutherci Kilise ve Komünist Partisi gibi yeni kurumların gelişmesine dönüşür. "Hareket," hareket etmez olur (Turner 1969, 131vd.; karş. Touraine 1984).

Daha sonra, başarılı örgütler kendi resmî tarihlerinin yazılması için sipariş verince, bu tarihler söz konusu heyetlerin ta başından beri bilinçli olarak planlandığı ve kurumsallaştırıldığı izlenimini verirler. Şimdiye geçmişi doğru böyle okumamak zordur; ama bu eğilime karşı direnilmelidir ve bir hareket kavramı, kuruluş anının, bütün bir kuşak boyunca sürebilecek, ama önünde sonunda alışılmışlık ya da "billurlaşma" evresine girecek olan bir "an" ın akışkanlığının ve kendiliğindenliğinin farkına varmayı teşvik edecektir.

Bazen, bu gibi hareketler içinde gençlerin, tam da kendiliğinden eyleme geçme yetenekleri henüz alışılmışlıkla körlenmediği için, öne çıktıkları söylenmiştir. Özellikle Reformasyon tarihçileri bu fikri benimsemişler ve hiç değilse, hareketin erken aşamalarında, yaratıcılık, itiraz

(protesto) ve şehitlik anında, bunu destekleyen kanıtlar bulmuşlardır. Hareketi başladığında, Luther'in kendisi otuzlarındaydı, izleyicileri de genellikle ondan daha gençti (16. yüzyıl Avrupa nüfusu içinde, 30 yaşından küçük olanların yüksek oranı göz önünde tutulursa, belki de bu kalıp zaten beklenmelidir) (Spitz 1967; Brigden 1982).

Toplumsal hareketlerin esas itibarıyla bir değişme sürecini mi başlattıklarına, yoksa zaten başlamış olan değişmelere tepki mi gösterdiklerine göre, iki türünün ayrımlanması faydalı olabilir. Ama bunun bir nitelik değil, derece ayrımı olduğunu söylemek bile gerekmez.

Alman Reformasyonu'nu toplumsal bir hareket olarak tartışma alışkanlığı olmamakla birlikte, var olan düzeni kurumsal yollardan çok, doğrudan doğruya değiştirmek bakımından ortaklaşa (kolektif) eylemin önemini vurgulayarak, Reformasyonun ilk yıllarını böyle düşünmek yararlı olabilir (Scribner 1979). 1520'lerin başlarında, Luther'in reform hareketi henüz bir kilise halinde donmamıştı. Luther elbette, eski sistemin "bozuklukları" dediği şeylere karşı tepkide bulunuyordu; ama bu uygulamalar uzun zamandır vardı ve onların varlığı, Reformasyon'un niçin gerçekleştiği vakit olduğunu açıklamaya yetmez. Değişim itkisi, reformculardan gelmiştir.

Fakat daha yaygın olanı, "tepkisel" toplum hareketleridir; özellikle de, halkın geleneksel bir yaşam biçimini tehdit eden ekonomik ya da toplumsal değişikliklere karşı çıkma (protesto) hareketleri. Bu gibi hareketlerin en çok dikkate değer olanlarından biri, hiç kuşkusuz, 1896-97 yıllarında Kuzeydoğu Brezilya'nın içlerinde patlak veren ayaklanmadır. Bu hareketin karizmatik önderi, Antonio Conselheiro adında gezgin bir din adamıydı. Conselheiro ününü, Brezilya'nın yakın bir felaketle karşı karşıya olduğu yolundaki kehanetleriyle yapmıştı; ona göre, ülkeyi ancak (1578'de Kuzey Afrika'da savaşarak ölmüş bulunan) Kral Sebastian'ın geri dönmesi kurtarabilecekti. Conselheiro yandaşlarını, eski bir sığır çiftliği-yken kısa sürede kutsal bir yer kimliğine bürünen Canudos kasabasına götürdü. Bu Yeni Kudüs'ün insanları, ayaklanmalarını bastırmak için üstlerine gönderilen en az üç askerî sefer kuvvetini yenilgiye uğrattılar. Çevrenin merkeze bu başkaldırışı, diğer şeylerin yanı sıra, 1889 yılında bir askerî darbeyle Brezilya Cumhuriyeti'nin kurulmasına karşı bir tepkiydi. Bu bakımdan, Fransız Devrimi'ne karşı 1793'te Batı Fransa'da çıkan Vendée ayaklanmasına benzetilebilir (Cunha 1902; Tilly 1964). Böyle olmakla birlikte, bu ayaklanmadaki mesihçi ve binyılcı öğeler, dinsel coşku havası, *jagunços* denen "orman içi adamları"nın hatta "haydutlar"ın gerilla savaşında gösterdikleri yetenek, parlak bir gazeteci olan Euclides da Cun-

ha'nın kaleme aldığı birinci elden canlı anlatılarla bir araya gelince, Canudos olayına özel bir çekicilik kazandırmaktadır.

ZİHNİYET VE İDEOLOJİ

Başatlık ve direnişle ilgili siyasal sorunlar, bizi gerisin geriye kültür alanına, maneviyat (ethos), zihniyet ya da ideoloji sorularına götürür. Patron-müşteri sisteminin şeref kavramı üstüne kurulmuş bir değer sistemine dayandığını görmüştük. Daha önce (s. 29'da) tartıştığımız bürokrasiler de, bu yönetim sistemi türünü tanımlayan biçimsel kurallara saygıyı (bazılarına göre, aşırı bağlılığı) içeren belirli bir maneviyat anlayışına dayanmaktadır. Yine, egemen sınıfın hegemonyası da, ast (madun) sınıflarca belirli bir ölçüde kabul edilmeye dayanır. Bu örneklerin her birinde, katılanların tutum ve değerlerini anlamadan, sistemin işleyişini kavramak olanaksızdır.

Bu nedenledir ki, düşünce tarihine girmeden toplumsal tarih yazılamayacağı savını ileri sürmek yanlış olmaz; ama bu deyimle, belirli bir dönemin en özgün düşünürlerinin fikirlerinin değil, herkesin düşündüklerinin tarihini anlamak koşuluyla. Tarihçiler, eğer belirli bir toplumda yaşayan herkesin tutum ve değerleriyle ilgileneceklerse, onlara zihniyet ve ideoloji gibi iki rakip kavramla tanışıklık peyda etmeleri kuvvetle salık verilir.

89

Zihniyetler tarihi, esas itibarıyla düşüncelere Durkheimcı bir yaklaşımdır; fakat Durkheim'in kendisi, ortak canlandırmalar (representations collectives) terimini kullanmayı yeğlemişti. Bu kavram, Durkheim'in izleyicisi Lucien Lévy-Bruhl tarafından *La Mentalité primitive*, (1927; İlk Zihniyet) incelemesinde ve başka yerlerde geliştirilmiştir (Burke 1986b). Çağdaş sosyolog ve antropologlar da, bazen "düşünce tarzları"ndan, "inanç sistemleri"nden ya da "bilişsel haritalar"dan söz ediyorlar.

Hangi terim kullanılırsa kullanılsın, bu yaklaşım, geleneksel düşünsel (entelektüel) tarihten en az üç bakıma ayrılmaktadır. Bunda, bireysel tavırlardan çok, ortaklaşa tutumlar; açıklanmış kuramlardan çok, sözü edilmeyen varsayımlar; belirli bir kültürdeki "sağduyu" ya da sağduyu gibi görünen şeyler; deneyi yorumlamakta kullanılan kategorileri, kanıtlama ve inandırma yöntemlerini de içermek üzere inanç sistemlerinin yapısı üzerinde bir vurgu vardır. Zihniyetler tarihinin bu üç özelliği ile, Michel Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* yapıtındaki, onun düşünce sistemlerinin ya da "episteme"lerin "arkeoloji"si demeyi sevdiği yaklaşım arasında besbelli bir koşutluk bulunmaktadır (Foucault 1966).

Zihniyetler yaklaşımının çözümlmesine yardım ettiği türden sorunlara bir örnek, orta çağın işkenceyle sına ma yöntemidir. Ortaçağ başlarında bir kimsenin suçlu mu, suçsuz mu olduğunun belirlenmesi için, bazen sınığa kızgın demirler taşıtılması ya da elinin kaynar suya sokulması gibi sınamalara başvurulması, öteden beri bu dönemin kavranmasına bir engel oluşturmuştur. 18. yüzyılda İskoçyalı tarihçi William Robertson'ın dediği gibi, "Varoluşlarını insan aklının zayıflığına borçlu olan bütün o keyfi ve saçma kurumlar arasında, bu ... en aşırısı ve ahmakçası görünüyor." Oysa, son birkaç yılda, işkenceyle sına ma göreneğini ciddiyetle ele alan ve buna katılanların kafalarındaki varsayımları irdeleyerek bu âdeti anlaşılabilir kılmaya çalışan bir dizi araştırma yapılmıştır. Örneğin, eskiçağ tarihçisi Peter Brown, işkenceyle sınamanın bir oydaşma (mutabakat) aracı olarak işlev gördüğünü önerdi. Başka tarihçilerse, onun çıkardığı bu sonucu reddettiler, ama işkenceyle sına mayı kültürel bir bağlam içine oturtma fikrini paylaştılar. Bunun içindir ki, zihniyetler tarihinin kendi işkenceyle sına ma uygulamasını başarıyla aştığı sonucuna varılabilir (Brown 1975; karş. Morris 1975; Radding 1979; Bartlett 1986).

1920'lerde zihniyetler tarihi alanındaki öncü çalışmayı da, buna benzer bir sorun kıskırtmıştı. Bu, Durkheim için duyduğu hayranlığa yuvarıda (s. 23'te) değindiğimiz Fransız tarihçi Marc Bloch'un yapıtıydı. Bloch "şahane temas"ın erdemlerine olan inancın, bir başka deyişle, Fransa ve İngiltere krallarının mucizevi bir biçimde (bir deri hastalığı olan) sıracalıları dokunarak iyileştirme gücünde oldukları fikrinin tarihini yazmıştı. Bu güç, Weber'in o sıralarda formülleştirdiği, ama Bloch'un daha duymadığı bir kavramla, onların karizmalarının bir işaretiydi. Hükümdarın dokunuşunun gücüne inanmak yüzyıllarca sürdü. İngiltere'de uygulama Kraliçe Anne'e kadar devam etti (Samuel Johnson küçükken bu hastalığa tutulmuş ve kraliçenin dokunuşuna mazhar olmuştu), Fransa'daysa Devrime kadar süregeldi, 1825'te de X. Charles tarafından dirltili.

Bloch, İngiliz ve Fransız kral ve kraliçelerinin gerçekte bu deri hastalığını iyileştirme gücü olmadığı varsayımıyla işe başlamış ve kendi deyişle bu "ortaklaşa hayal"ın niçin bu kadar uzun devam edebildiğini araştırmıştı. Halkın bir mucize beklentisi olduğu gerçeğinin altını çiziyordu. Hastalığın belirtileri kaybolursa, iyileşmeyi bu nedenle kraldan biliyorlardı. Yok, belirtiler kaybolmazsa, bu yalnızca, hastaya yeniden dokunulması gerektiğini gösteriyordu. Bloch, deneylerle çelişen bir şeylere inanma yatkınlığının, Lévy-Bruhl'ün savunduğu gibi "ilkel zihniyetin temel bir özelliği" olduğunu da söylemişti (Bloch 1924, 421n).

Fransa’da zihniyetler yaklaşımı, 1960’larda tarihçiler arasında çok popüler oldu ve koca bir kitap rafı dolduracak kadar araştırmaların yayımlanmasını esinledi. Britanyalıların ilgisini çekmesiye görece yavaş oldu ve bunun gerçekleşmesi oldukça dolambaçlı bir yol izledi. Britanyalı antropolog Edward Evans-Pritchard, Durkheim ve Lévy-Bruhl’den esinlenerek (Orta Afrika’da yaşayan) Azandelerin inanç sistemini incelemeye girişmişti. Bu araştırmasında, Zande zehir kehanetlerinin kendi kendilerini doğrulayan niteliklerini, (Ortaçağ tarihi öğrencisiyken okuduğu) Bruhl’ün şahane temas çözümlemesini andıran bir biçimde ele aldı. “Bu inanç ağında,” diyordu, “her çizgi bütün öteki çizgilere dayanır ve hiçbir Zande bu şebekenin dışına çıkamaz, çünkü bildiği tek dünya, budur” (Evans-Pritchard 1937, 194). Evans-Pritchard ve öğrencileri sayesinde, Britanyalı tarihçilerin (başlıca, Keith Thomas ve izleyicileri) 16. ve 17. yüzyıllarda İngiltere’de büyücülük, sihir ve din gibi konulara yaklaşımlarında, düşünce tarzları ve inanç sistemleri kaygısının etkisi görülmeye başladı (Thomas 1971).

Zihniyetler tarihinin geçmişe son derece verimli bir yaklaşım olduğu anlaşılmıştır. Bloch’un kitabı da, bu türün başyapıtlarından yalnızca bir tanesidir. Yine de, geleneksel sorunlar çözülürken yeni sorunlar yaratılmıştır. Bunların en ciddisine, durağanlık tablosu ya da hareketsizlik sorunu denebilir. Tarihçiler geçmişin herhangi bir noktasındaki zihniyetleri betimlemekte, bunların nasıl, ne zaman ya da niçin değiştiğini açıklamaktan çok daha başarılı olmuşlardır. Birçok eleştirmenin işaret ettiği üzere, Foucault’nun *Şeylerin Düzeni* (1966) çalışması da bu zayıflıktan payını almaktadır. Söz konusu zayıflık, bu yaklaşımın en güçlü bir yanıyla, bir inanç sistemi içinde her bölümün diğer her şeye dayandığı varsayımıyla yakından ilgilidir. Bu varsayım, tarihçilerin, aykırı düşen deneysel kanıtların var olmasına karşın belli bir zihniyetin nasıl olup da uzun bir zaman boyunca tutunabildiğini açıklamalarına elvermektedir. Oysa, uzun süre tutunma açıklaması ne denli doyurucu bulunursa, bir zihniyet değişikliği olduğunda bunun açıklanması o denli güçleşmektedir.

Değişiklikleri umursamama, (çatışmalar şöyle dursun) başkallıkları (bile) umursamamayla birlikte gider. Zihniyetler tarihinin yol açtığı ikinci bir önemli soruna da, “türdeşleştirme” sorunu adını verebiliriz. Dikkatin ortaklaşa zihniyetler üstünde odaklaştırılması, ayrı ayrı birçok düzeydeki çeşitlenmelerin görmezlikten gelinmesi tehlikesini doğurmaktadır. Bir kere, bireyler tıpatıp aynı düşünmezler. Bu itiraza Fransız tarihçisi Jacques Le Goff’un sözleriyle yanıt verilebilir; ona göre, “zihniyet” terimi, zaten ancak bireylerin gruplarının geri kalanıyla ortak olarak taşıdıkları inançları

betimlemek için kullanılmalıdır (Le Goff 1974). İkincisi, aynı bir birey farklı iletişimsel koşullarda kendini farklı biçimlerde ifade edecektir. Eğer bir başka dönemde ya da bir başka kültürde paradoksal bir önermeyle karşılaşılırsa, bunu hem mikro düzeyde hem de makro düzeyde toplumsal bağlamına oturtma zorunluluğu vardır (Lloyd 1990, bl. I).

Daha da ciddi bir sorun, zihniyet tarihçilerinin kolaylıkla, biri “geleneksel” öteki “modern” iki inanç sistemi arasında bir karşıtlık çiftinin bulunduğunu varsaymaya, dolayısıyla da Lévy-Bruhl’ün “mantık öncesi” ve “mantıklı” düşünceler diye yaptığı ayrımı başka sözcüklerle yeniden üretmeye kayıvermeleri olgusundan ileri gelmektedir. Modern düşünce daha soyuttur, bağlama daha az bağımlıdır, (birbiriyle yarışan birçok sistemin hazır bulunması, dolayısıyla da bireylerin kendi inançlarının alternatiflerini daha kolayca görebilmeleri anlamında) daha “açık”tır (Horton 1967, 1982; Gellner 1974, 156-58). Böyle bir itirazın içerdiği sorunları göstermek için, alanın iki klasiğini, Marcel Granet’nin *Le pensée chinoise*’ıyla (1934; Çin Düşünüştü,) Lucien Febvre’in *Le problème de l’incroyance*’ını (1942; İnançsızlık Sorunu,) art arda okumak gibi basit bir deney yapılabilir. Geleneksel Çinlilerle 16. yüzyıl Fransızlarına yakıştırılan özellikler son derece birbirine benzemektedir. Her ikisi de 20. yüzyıl Fransız aydınıyla karşıtlık içinde tanımlanmışlardır ve Onlar ile Biz arasındaki karşıtlık “ötekiler”in çeşitliliğini tek biçimliliğe indirgemektedir. Bu tür bir indirgemecilik, yapısalcı çözümlemenin bedelidir (aşağıda s. 107).

Marksist temeller üzerinde, Karl Mannheim gibi Alman “bilgi sosyologları” ve Gramsci tarafından geliştirilmiş bir düşünce tarihi yaklaşımı olan “ideoloji” terimleriyle yapılan bir çözümlemeye, “ortaklaşa zihniyetler” yaklaşımının yol açtığı bazı güçlüklerden kurtulunmaktadır. Bu gelişme, iki Dünya savaşı arasındaki yıllarda, bir başka deyişle Fransa’daki zihniyetler tarihiyle aynı zamanda olmuştur.

İdeoloji, birçok -pek çok- tanımı olan bir terimdir. Kimileri, bunu aşağılayıcı bir anlamda kullanır: Benim inançlarım var, onunsa ideolojisi! Başkaları içinse, bu terim yansızdır, “dünya görüşü” ile özdeştir (Geuss 1981, bl. 1; Thompson 1990, bl. 1) Mannheim, ideolojinin iki kavramı arasında yararlı bir ayırım yapmıştır: “Toptan” ideoloji anlayışı dediği ilki, belirli bir inanışlar ya da dünya görüşleri dizisi ile belirli bir toplumsal grup ya da sınıf arasında bir birliktelik olduğunu düşündürmektedir; buna göre, Bloch ve Febvre Ortaçağ ya da 16. yüzyıl zihniyetini toplumsal ayrımlar gözetmeden tartışmakla yanlış bir iş yapmışlardır. /

~~Mannheim~~'ın ideolojinin "tikel" anlayışı dediği ikincisiyse, belirli bir toplumsal ya da siyasal düzeni sürdürmek için yararlanılabilecek fikirler ya da "~~canlandırmalar~~"dır. Örneğin, demokrasi fikri "gizemleştirmek", iktidarın ne denli geniş ölçüde küçük bir grubun elinde olduğunu gizlemek için kullanılabilir. Bir seçenek de, çoğu kere siyasal düzeni kültürel değil doğal bir şey diye göstererek -örneğin krala güneş-kral diyerek (s. 81) fikirlerin sistemi haklı göstermek (ya da Weber'in diyebileceği gibi, "meşrulaştırmak") için kullanılmasıdır. Bu ideoloji anlayışları, 1960'ların sonlarında Jürgen Habermas ve Louis Althusser adlı toplumsal kuramcılarca daha geliştirilmiştir. Habermas için, ideoloji başatlığın uygulanması sonucu "sistemli olarak çarpıtılan" iletişimle ilgilidir; Althusser'in ünlü deyişiyle ise ideoloji, "bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla hayalî ilişkileri"ne değındir (Habermas 1968; Althusser 1970).

~~Zihniyetlerle~~ ideolojiler arasındaki ilişki ya da karşıtlığın açıklanması gerekli olabilir (Vovelle 1982, özellikle 1-12). Bu amaçla, şahane temas örneğine dönmemizde yarar var. Marc Bloch'un zihniyetler tarihi üstüne klasik araştırmasında, şahane temas inancı "masum" bir şey olarak ele alınmıştır. Oysa, ideoloji terimleriyle yapılacak bir çözümleme, sıradan insanın kralın mucizeler yaratma gücü olduğuna inanmasının krallık rejiminin çıkarlarına hizmet ettiği gerçeğini vurgulardı. Karizma, Fransa ve İngiltere krallarının doğal bir niteliğı değildi. Bu bir bakıma, kraliyet cüpleriyle, töreleriyle vb üretilmiş, imal edilmişti.

Zihniyetlerle ideolojileri karşı karşıya koymak faydalı olmakla birlikte, düşüncelerin ne gibi yollarla siyasal sistemleri desteklediğini çözümleme girişimleri, "hegemonya" kavramıyla ilgili olarak karşılaşılanlara benzeyen (yukarıda s. 81) birtakım güçlükleri gün ışığına çıkarmıştır. İdeoloji çoğu kez, toplumu bir arada tutan bir çeşit "toplumsal çimento" olarak ele ~~alınmaktadır~~. Fakat onun bu bakımdan taşıdığı önem, son zamanlarda Marksistler de Durkheimcılar da eşit ölçüde eleştiren bir dizi incelemeyle sigaya çekilmiştir. Örneğin, bu incelemeler liberal demokrasinin sağladığı toplumsal tutunumun olumlu değil, olumsuz bir tutunum olduğunu düşündürmektedir; bir başka deyişle, bu bir aradalık, rejimin içerdığı temel değerler hakkında bir oydaşmaya dayanmaktan çok, hükümete yöneltilen eleştirilerde bir oydaşma sağlanamamasına dayanmaktadır.

İLETİŞİM VE ALIMLAMA

İdeolojinin incelenmesi, düşüncelerin (ideaların) yayılma araçlarının, yani iletişimin incelenmesine yol açıyor. Siyaset incelemelerinden gelen

Harold Lasswell bir keresinde, bu gibi bir incelemenin amaçlarını her zamanki güçlü anlatımıyla şöyle tanımlamıştı: “Kim kime ne diyor ve (böyle etkilerin ölçülebilir olduklarını ima ederek) bundan ne gibi bir sonuç alıyor?” Edebiyattan gelen Raymond Williams ise, biçim (üslûp, tür) üstünde daha çok vurguyla, bundan birazcık daha yumuşak bir tanım önermektedir: “Düşüncelerin, bilgi ve tutumların içinde aktarıldıkları kurum ve biçimler.” Dilbilimden gelen Joshua Fishman, birçok konuşanın farklı durumlarda ya da “konuşma alanları”nda dillerini ya da dil biçimlerini değiştirme eğilimlerinin altını çizerek “kimin kime ne zaman ne gibi bir dil kullandığının incelenmesi”ni önermekle, aynı tema üstüne bir başka çeşitleme sunmuştur. Antropolojiden gelen Dell Hymes da, konuya daha bile geniş bir açıdan bakmış, sadece mesajları, bunları gönderenleri ve alanları değil, “kanallar”ı, “kodlar”ı ve (mesajların içine yerleştirildiği) “bağlamlar”ı da hesaba katacak bir iletişimsel olaylar etnografyası kurulmasını salık vermiştir (Lasswell 1936; Williams 1962; Fishman 1965; Hymes 1964).

Hymes, Fishman ve meslektaşlarından esinlenen bazı tarihçiler, şimdi dilin toplumsal tarihi, değişen biçimleri ve çeşitli işlevleri üstünde çalışıyorlar (Burke ve Porter 1987, 1991). Örneğin, dil de tıpkı tüketim gibi, bazı toplumsal gruplar için kendilerini başkalarından ayırmamanın bir aracıdır. Örnek olarak, Thorstein Veblen’in boş zamanı olan sınıfın konuşma tarzının zorunlu olarak “tumturaklı/hantal ve modası geçmiş” olduğu, çünkü dili böyle kullanmanın bir zaman israfı ve dolayısıyla “doğrudan ve etkili bir biçimde konuşma kullanımından ve gerekliliğinden bağımsızlık” içerdiği savı gösterilebilir (Veblen 1899). Sosyal dilbilimcilerin de dilin bir statü simgesi olarak kullanılması hakkında söyleyecekleri çok şeyler vardır.

En iyi bilinen örneklerden biri, yukarı sınıftan olanların ve olmayanların İngilizceleriyle ilgili, 1950’lerdeki tartışmadır. O zaman denmişti ki, aynaya “*looking-glass*” demek yukarı sınıftan olmaya, “*mirror*” demekse olmamaya özgüdür; yazı kâğıdına yukarı sınıf “*writing-paper*,” ötekilerse “*note-paper*” der vb (Ross 1954). Daha 17. yüzyıl Fransa’sında, XIV. Louis’nin özel yazmanı François de Callières, “burjuva konuşma tarzı” (*façons de parler bourgeoises*) dediği şeyle aristokrasinin özelliği olan sözcük kullanımları arasındaki ayrılıklara işaret etmişti.

Bu örneklerde, herhangi bir terimin yeğlenmesi keyfi görünüyor; yapılan seçimler, aristokratların kendilerini burjuvalardan ayırmama isteklerinden ileri gelmektedir. Burjuvalar kendi konuşma kalıplarını aris-

tokratlara benzetecek biçimde değiştirmiyorlar, bu nedenle onlar da durmadan yenilikler yapmak zorunda kalıyorlardı. Bazı aristokrasilerin (19. yüzyıl Rusya'sında, 18. yüzyıl Prusya'sında, 17. yüzyıl Hollanda'sında Fransızca konuşmaları vb gibi) bir yabancı dili gündelik olarak kullanmalarına gelince, bu hem kendilerini toplumsal skalada daha aşağı insanlardan ayırlamanın bir yolu, hem de aynı zamanda uygarlık merkezi olarak Paris'e bir saygı gösterisiydi. Veblen olsa, bir kimsenin kendi anadilini konuşanlarla yabancı bir dilde iletişim kurmasının, “boş zamanı olan sınıflar”ın boş zamanlılıklarının gösterişini yapmaları olduğunu söyleyebilirdi (Burke ve Porter 1987, 1-20).

Buraya kadar, söz söyleyenlerle, onların niyetleriyle ve stratejileriyle ilgilendik. Ya dinleyiciler ve onların karşılayışları? Bu alandaki en önemli katkıları, anlamın inşa edilmesinde okuyucunun rolünü ve onun “beklentiler ufku”nu vurgulayarak edebiyat kuramcıları yapmışlardır (Jauss 1974; karş. Culler 1980, 31-83 ve Holub 1984, 58-63). Benzer bir biçimde (ilgileri tek bir disiplinle sınırlanamayacak kadar geniş olan) Fransız kuramcısı Michel de Certeau da, sıradan insanların tüketim alanındaki yaratıcılığını, kendilerine yöneltilen mesajları etkinlikle yeniden yorumlamalarını ve maddi nesneler sistemini kendi gereksinimlerine uyarlamalarını vurgulamıştır. Bu tartışmada merkezî bir kavramı, tamamlayıcı karşıtı olan “geri verme” (*recuperation*) ile birlikte, nesnelerin ve anlamların başat ya da resmî kültür tarafından “kendine mal edilmesi”dir (*appropriation*). Bir grubun bir başkasının sözlüğünü benimsemesi ya da kendine uyarlaması, döndürmesi, evirip çevirip uydurması yolunu altını çizerek anlatmak için, “haddini aşarak yeniden yazma” (*transgressive re-inscription*) deymi icat edilmiştir (Certeau 1980; Fiske 1989, bl. 2; Hebdige 1979, 94; Dollimore 1991, 285-87).

Şu sıralar edebiyat eleştirmenlerini ikiye bölen, “gerçek” anlamların metinlerde mi bulunması, yoksa metinlere mi yansıtılması gerektiği sorunu gibi, sonul olarak metafizik nitelikteki bir sorun karşısında, tarihçilere yan tutmalarını öğütlemek besbelli yanlış olur. Öte yandan, gönderilen mesajla farklı yer ve zamanlardaki seyircilerin, dinleyicilerin ya da okuyucuların bu mesajları alımlamalarındaki farklar gibi deneysel bir sorunun, tarihsel açıdan da önem taşıdığı kuşkusuzdur. Örneğin, Luther bir keresinde Alman köylülerinin, İsa bütün insanlar uğruna öldüğü için serflikin kaldırılması gerektiğini iddia etmekle, kendi öğretisini yanlış anlamlarından yakınmıştı.

Bu sorun, “okuma tarihi” denmeye başlayan alanda merkezî bir yer tutmaktadır. Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar*'ının ünlü bir parçasında,

sapkın değirmenci Menocchio'nun belli birtakım kitapları okurken arasından geçtiği zihinsel ızgaraları ve onun geç dönem Ortaçağ dinsel yazını okuyuşuyla engizitörlerin ortodoks okumaları arasındaki uyumsuzlukları tartışmaktadır (Ginzburg 1976; karşı. Foucault 1971, 11). Roger Chartier ve Robert Darnton, 18. yüzyıl Fransa'sı üstünde odaklaşıp, okuyucuların belli birtakım metinleri nasıl gördüklerini yeniden kurgulamak için açıklama notlarını, kütüphanelerin ödünç verme kayıtlarını, özgün metinlerle çevirileri arasındaki farkları vb inceleyerek bu türden daha da sistematik araştırmalar yapmışlardır (Chartier 1987; Darnton 1991). Sanat tarihçileri de, imgelerin nasıl karşılandığıyla gitgide daha çok ilgilenmektedirler. Örneğin, ikona kırıcılık, ister şeytanların ister ermişlerin tasvirlerine yönelmiş olsun, onların çoktan ölüp gitmiş seyircilerinin görüş açılarını yeniden kurgulamamıza olanak veren kanıtlar olarak incelenmektedir.

SÖZELLİK VE METİNSELLİK

Dell Hymes'in (yukarıda s. 94) iletişim etnografyası için önerdiği tanım, "kanallar", bir başka deyişle medyayı içermektedir. Medya kuramcısı Marshall McLuhan "medya mesajın kendisidir" diye kışkırtıcı bir iddiada bulunmuştur. Aslında -sözlü, yazılı ya da görüntülü- medyanın mesajın bir bölümü olduğunu söylemek, daha inandırıcı olurdu. Yine de bu, tarihçilerin bir kanıtı incelerken hesaba katmaları gereken bir iddiadır.

Örneğin, sözlü iletişimin kendine özgü biçimleri, üslupları vardır. Söylentiler üstüne ünlü bir araştırma, sözlü aktarım sırasında haberlerin, basitleme ("düzleştirme"), seçme ("sivrileştirme") ve bilinmeyenle bilinene özümlemesi mekanizmalarını kullanan bir süreç üzerinden alıcıların gereksinimlerine uyarlandığını ileri sürmüştür (Allport ve Postman 1945). Albert Lord'un Yugoslavya'nın sözlü destanları hakkındaki eşit ölçüde ünlü çalışmasında da, şarkıcının önceden hazırlanmış kalıplar (prefabrike öğeler), "formüller" (Homeros'un "şarap rengi koyuluğunda deniz"i gibi yerleşik deyişler) ve "temalar" (kurul toplantıları ve savaşlar gibi yinelenen olaylar) kullanarak öyküleri doğaçladığı belirtilmiştir. Bir başka medya kuramcısı olan Walter Ong ise, "sözelliğe dayanan düşünce ve anlatım"ın başlıca nitelikleri hakkında genellemeler yapmak için, Lord'un kiler gibi araştırmalardan yararlanmış ve bu nitelikleri, kökenine bağlı (*subordinative*) değil, eklenici (*additive*), yinelenmelerle dolu vb diye betimlemiştir (Lord 1960, özellikle 30-98; Ong 1982, 31-77).

Bütün bu çözümleme ve tartışmaların tarih yazımcılığı üstünde biraz gecikmiş bir etkisi oldu. 1789'da "büyük korku" adı verilen ünlü söylentinin yayılması hakkında koca bir kitap yazan Georges Lefebvre'in örneğine karşın, söylentiler üstüne tarih araştırmaları pek ender olarak yapıldı. Lefebvre aristokratik bir komplo ve "haydutlar"ın her an beklenen saldırılarıyla ilgili söylentilerin yayılma kronolojisinin, coğrafyasının ve sosyolojisinin çok titiz bir çözümlemesi sonucunda, bu "panikler"i, ekmeğin kıt olduğu ve hoşnutsuzluğun devrime dönüşmekte bulunduğu bir dönemin ekonomik, toplumsal ve siyasal koşullarıyla açıklamıştı (Lefebvre 1932; karşı. Farge ve Revel 1988 ve Guha 1983, 259-64). Böyle olmakla birlikte, bu söylentilerin değişik çeşitlemeleri hakkında, onun da pek bir şey söylediği yoktu. Biz hâlâ, 1789 kaygılarını olsun, 1678'deki İngiliz Protestanlarının bir "Papalık Komplosu" yapılacağı yolundaki korkularını olsun, Allport ve Postman'ın "düzleştirme" ve "sivrileştirme" süreçleri (ya da uygun bulunacak başka süreçler) terimleriyle çözümleyecek birinin çıkmasını bekliyoruz.

“Sözlü tarih”in geçen kuşakta ortaya çıkmasına rağmen, tarihçiler bir sanat biçimi olarak sözel geleneğe ancak yakın zamanlarda ciddi bir dikkat yöneltmişlerdir. Bu açıdan, Belçikalı antropolog-tarihçi Jan Vansina'nın sözel gelenek üstüne araştırmasının, hemen hemen tamamıyla güvenilirlik sorunu üstünde yoğunlaşan 1961'de yapılmış ilk basımıyla, daha çok iletişim biçimleri ve türleri üstünde duran 1985'te yapılmış ikinci basımını karşılaştırmak, öğretici oluyor (Vansina 1961).

Yazı yazmak da, gitgide daha çok, özel nitelikleri ve sınırlılıkları olan bir medya ortamı olarak araştırılmaktadır. Örneğin Jack Goody, okur-yazarlığın yarattığı sonuçlar üstüne bir dizi inceleme yayımlamıştır. Bunlara göre, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss ve başkalarının iki “zihniyet” arasında gördükleri karşıtlık; sözlü ve yazılı iki iletişim biçimi (mod) terimleriyle açıklanabilir. Örneğin, yazılı bir listeyi yeniden düzenlemek, belenmiş bir listeyi yeniden düzenlemeye oranla çok daha kolaydır; böylelikle yazı, soyutlama yapmayı teşvik etmektedir. Yine yazı, kapalı bir sistemi açığa dönüştüren seçeneklerin farkında olmaya da yardımcıdır. Bu anlamda, Ong'un deyişiyle, “yazmak, bilinci yeniden yapılandırmaktadır” (Goody 1977; Ong 1982, 78-116).

Bu gibi savlar, sözel iletişimin niteliklerini göz ardı ederek sözlü ve yazılı tarzlar arasındaki farkları fazla vurgulamalarından ve okuryazarlığı bağlamından ayrılabilir yansız (nötr) bir teknik diye ele almalarından ötürü eleştirilmiştir (Finnegan 1973; Street 1984). Bu eleştiriler, ana

tezi çürütmekten çok, onda değişiklikler yapıyorlar; ama aynı zamanda, diyelim sözlü ile yazılı arasındaki etkileşim ya da “yüzleşim” (*interface*) üstüne, yeni araştırma doğrultuları da öneriyorlar (Goody 1987). Örneğin, sözlü anlatılarda olduğu gibi yazılı metinlerde de formüller ve temalar bulunmaktadır. Bunlar farklı biçimler alır ya da farklı bir yolda kullanılır mı? Bir halk masalı yazıya dökülünce, özellikle de bunu seçkinler sınıfından biri yazınca, ne değişmiş olur? Örneğin, 17. yüzyıl sonunda *Kırmızı Başlıklı Kız*’ı yayımlayan Charles Perrault bir aydın ve XIV. Louis’in hizmetinde bir kamu görevlisiydi (Soriano 1968).

Bir Avrupa tarihçisi için, bu tartışmanın çarpıcı bir özelliği, üçüncü bir aracı ortam olan basımı dışlama pahasına, sözellikle okuryazarlık arasına koyduğu karışıklıktır. Bu bağlamda sık sık anılan Batı Afrika örneğinde, okuryazarlıkla basımcılık aşağı yukarı aynı zamanda ülkeye girmiştir, dolayısıyla bunların sonuçlarını ayırmak güçtür. Öte yandan Avrupa örneğindeyse, basım “devrimi” üstüne uzun zamandır süren bir tartışma vardır. Eskiden bu konu, sadece kitapların, fikirlerin ve hareketlerin (özellikle de Protestan Reformasyonu’nun) yayılması terimleriyle tartışılıyordu, ama şimdilerde dikkat odağı mesajdan çok medyaya yöneldi.

98

Örneğin McLuhan, basımcılığın (kısmen de, diyagramların giderek daha çok kullanılması sonucunda) işitselden görsele bir vurgu kaymasından ve “yürekle kafa arasında bir bölünme” yaratılmasından sorumlu olduğunu iddia etmiştir. Amerikalı tarihçi Elizabeth Eisenstein da, “basım kültürü”nün standartlaştırma, koruma ve bilgiye erişmenin daha incelikli araçları (örneğin, alfabetik dizinler) gibi özelliklerini vurguladığı “bir değişim etmeni olarak basımevi” üstüne incelemesinde, McLuhan’ı akademik açıdan saygıdeğerlik diline tercüme etmiştir (Eisenstein 1979, 43-159). Benzer bir biçimde (zaten daha önceki tarih çalışmalarıyla McLuhan’a esin vermiş olan) Walter Ong da, “sesten görsel uzama kayışı” gerçekleştirmesi ve kesin bir metnin “bir çevrim (*enclosure*) duygusu” verişini sağlaması bakımlarından basımın yazıyı nasıl pekiştirdiğini betimlemektedir (Ong 1982, 117-38).

“Yeni tarihçiler” denen grubun, özellikle de Stephen Greenblatt’ın, her belgenin doğru okunabilmesi için bir edebiyat eleştirmeninin becerilerini gerektiren bir metin olduğu önermesi de, tarihçiler için bir başka meydan okumadır. Greenblatt’ın özgül birtakım Elizabeth dönemi belgelerini yorumlayışı ister inandırıcı bulunsun ister bulunmasın, belgelerin retoriğiyle ilgili olarak yaptığı genel önerme, tarihçiler tarafından

önemle dikkate alınmaya değer ve aşağıda (s. 125) daha ayrıntılı olarak üzerinde durulacaktır.

SÖYLENCE

Tartışmayı biraz daha ilerletebilmek için, “söylence” (*myth*) kavramını işe katmak yararlı olabilir. Tarihçiler “söylence” terimini çoğu kez, kendi hikâyelerine ya da “tarih”e açık bir karşıtlıkla, doğru olmayan öykülere değinmek için kullanırlar. Bu kullanımı, örneğin antropologların, edebiyat eleştirmenlerinin ya da psikologların kullanımlarıyla karşılaştırmak aydınlatıcı olabilir (Cohen 1969).

Malinowski, örneğin, söylencelerin -tümüyle değilse bile, başlıca- toplumsal işlevleri olan öyküler olduğunu öne sürmüştür. Buna göre, bir söylence geçmiş hakkında, bugün için, onun deyişiyle bir “berat” hizmetini gören bir öyküdür. Yani, bu öykü şimdiki bir kurumu haklı gösterme işlevi görür, dolayısıyla o kurumun varlığını sürdürmesini sağlar. Bunu söylerken, büyük bir olasılıkla, yalnızca kendi Trobriand adalarının anlattıkları öyküleri değil, yüzyıllar boyu çeşitli kurum ve uygulamaları haklı göstermede kullanılan bir belge olarak Magna Carta’yı da düşünüyordu. Durmadan yanlış yorumlandığı ya da yeniden yorumlandığı için, bu belge her zaman yeni kalmıştır. Baronların “özgürlükleri” ya da ayrıcalıkları uyrukların özgürlüğüne dönmüştür. İngiltere tarihinde önemli olan Magna Carta’nın metninden çok, söylencesiydi (Malinowski 1926; Thompson 1948, özellikle 373-74). Benzer bir biçimde, Britanya’da 19. yüzyılla 20. yüzyıl başlarında pek geçerli olan “Tarihin Whig [Liberal Partili] Yorumu” da, bir başka deyişle, “Protestanlardan ve Whiglerden yana kalem oynatma, başarılı olmaları koşuluyla devrimleri övme, geçmişte belli birtakım ilerleme ilkelerini vurgulama eğilimi,” çağdaş siyasal sistemin haklı gösterilmesi işlevini görmüştür (Butterfield 1931, v; karş. Burrow 1981).

Söylencenin alternatif bir tanımı da (ders alınacak) hissesi olan bir kıs- sa, örneğin iynin kötü üzerinde galebe çalması ve içindeki (ister kahraman ister alçak) klişeleştirilmiş karakterlerin, gerçek yaşamdakinden daha büyük (daha yalın) çizildiği bir öykü olabilir. Bu anlamda, “XIV. Louis söylencesi”nden ya da “Hitler söylencesi”nden söz edilebilir; çünkü bu yöneticiler kendi günlerinin resmî medyasında adeta her şeyi bilen ya da her şeye gücü yeten kahramanlar olarak sunulmuşlardı (Burke 1992b; Kershaw 1989). Ama dolaşımda, şeytani bir figür olarak bir Hitler söylencesi de vardı. Benzer bir biçimde, yeniçağ başları Avrupa’sının cadı av-

ları sırasında, cadıların Şeytan'ın hizmetkârları oldukları yolundaki ortak inanış da bir "söylence" diye betimlenebilir (Cohn 1970). Bu örnekler, elbette, Malinowski'nin tanımıyla uzlaştırılabilirler. Hitler söylencesi, onun yönetimini haklılaştırmaya (ya da Max Weber olsa, diyeceği gibi, meşrulaştırmaya) yaramıştır; cadılar söylencesi de, sonraki kuşakların zarsız olduklarına inandıkları yaşlı kadınların kovuşturulmalarını meşrulaştırmaya. Yine de, söylenceyi yalnızca gördüğü işlevler açısından değil, yinelenen biçimleri ve "olay kurguları" (*plot* - Yunanca *mythos*'un anlamı budur) terimleriyle tanımlanmak aydınlatıcıdır. Jung olsa, bunlara "arketipler" der ve bunları, (kolektif) bilinçdışının değişmeyen ürünleri olarak açıklardı. Bir tarihçininse, bunlara uzun dönemde yavaş değişen kültürel ürünler diye bakması daha çok olasıdır (Passerini 1990, 58).

Her durumda, anlatıcılarının katıksız gerçek saydıkları da dahil olmak üzere sözlü ve yazılı anlatıların arketip, klişe ya da söylence öğeleri içerdiklerini bilmek önemlidir. Örneğin, II. Dünya Savaşına katılanlar, kendi deneyimlerini (bilinçli ya da bilinçsiz) I. Dünya Savaşı'nın anlatılarından alınmış imgeler aracılığıyla betimlemişlerdir. Gerçek bir olay, çoğu kez bir başka olayın terimleriyle anımsanır - hatta o olayın yaşanması bile böyle olur (Fussell 1975; Samuel ve Thompson 1990). Kahramanlar, bazen, Freud'un rüyaları çözümlerken "özetleme" (*condensation*) dediği süreçteki andıran bir biçimde birbirlerine bitiştirilir. Bazen öyle durumlar olur ki, onlarda geçmiş üstüne bir dizi anlatının gitgide bir arketipe yaklaştığı, "söylenceleştirme" sürecinin işleyişini gözlemleyebiliriz.

Bazı eleştirmenler -özellikle de Hayden White- yazılı tarihin, sadece tartışılmış bulunan, bir "kurmacalar" (*fictions*) ve "söylenceler" biçiminden ibaret olduğunu ileri sürmektedirler. Sosyolog ve antropologların "gerçeği metinsel olarak kurma"ları hakkında da benzeri şeyler söylenmiştir (White 1973, 1976; Clifford ve Marcus 1986; Atkinson 1990).

BÖLÜM DÖRT

ANA SORUNLAR

Kimileri geçen bölümde örneklendirilen birçok durumda, kendi düşünsel geleneklerimizde köktenci değişiklikler yapılması gerekmeden, başka disiplinlerden kavramlar ödünç alarak, yararlandığımız sözlüğü -ve umulur ki, çözümlemelerimizin inceliğini- artırabiliriz. Başka fikirlerse daha tehlikelidir. Bunlar daha ağır felsefi varsayımlara dayanırlar. Dolayısıyla, yabancı bir geleneğe katılmamak için direnirler - hatta içine sokuldukları herhangi bir düşünsel sistemi dönüştürmeleri tehlikesi vardır.

101

İşte şimdi başladığımız bölüm, bu fikirlerle, en azından bunların bazılarıyla ilgilidir. Burada, üç düşünsel çatışma dizisi üzerinde yoğunlaşılacaktır. Birincisi, bir yanda işlev (ya da yapı) fikriyle öte yanda insan etmenliği (“eylemciler”) arasındaki karşıtlık. İkincisi, kültüre sadece “üstyapı” diye bakan ve kültürü tarihin içinde (ister değişimden ister süreklilikten yana çalışsın) etkin bir güç sayan görüşler arasındaki gerilim. Üçüncüsü, tarihçilerin, sosyologların, antropologların ve diğerlerinin bize şimdiki ya da geçmişteki toplumlar hakkında “olgular” sağladıkları fıkriyle, bunların ürettiklerinin bir çeşit kurmaca (edebiyat) olduğu görüşü arasındaki çatışma. Buradaki tartışmanın amacı, bu kitabın başka yerlerinde de olduğu gibi, herhangi birine ne yapması gerektiğini söylemekten çok, sorunları ortaya koymak ve olanakları araştırmaktır.

İŞLEV

“İşlev” toplumsal kuramda kilit bir kavramdır ya da hiç değilse, öyleydi. Pekâlâ, yalnızca kurumların ~~bazı işlere~~ yaradıklarını söyleyen, za-

rarsız bir kavram diye görülebilir. Ama daha kesin biçimde tanımlanınca, bu fikrin onu hem daha ilginç hem de daha tehlikeli kılan keskin bir kenarı ortaya çıkar. Tanıma göre, bir yapının her bir parçasının işlevi, bütünü korumaktır. “Korumak,” onu “denge”de tutmak demektir (mekanikten biyolojiye doğa dünyası ile toplum dünyası arasında yapılmış çok etkili bir benzetme). Bu kuramı, hem çekici hem tehlikeli kılan da, sadece betimlemekle kalmayıp açıklama da yapmasıdır. Belirli bir görenek ya da kurumun var olma sebebi, işlevselcilere bakılırsa, tam da toplumsal dengeye katkısıdır.

Toplumsal denge fikri, tarihçilerin büsbütün yabancıdır. 17. ve 18. yüzyıllarda, iktidar, mülkiyet ve ticaret “dengesi” fikri, siyasal ve ekonomik çözümlemelerin merkeziydi. Örneğin, Gibbon Roma İmparatorluğu’nun gerileme ve çöküşünü “aşırı (immoderate) büyüklük”le açıklarken, bir terazi ya da tahterevallı terimleriyle düşünüyordu. Birçok toplumsal kuramcı ise, “denge”yi zaman zaman kullanılacak bir eğretileme olarak değil, sordukları türden soruların ve kabul edilebilir saydıkları türden yanıtların altında yatan temel bir varsayım diye düşünmektedir.

102

İşlevselcilik, bazen besbelli olanı karmaşık bir biçimde söylemenin bir yolu diye eleştirilir. Fakat belirli birtakım durumlarda, işlevselci açıklamalar sağduyuyu yansıtmak şöyle dursun, onunla çelişir; örneğin, çatışmanın toplumsal işlevinin çözülmesinde (Coser 1956). Bu konular, en parlak bir biçimde, “yapı” ve “işlev” terimlerinin kasten kullanılmadığı bir kitapta tartışılmaktadır. Kitap görünüşte, Afrika’yla ilgilidir; ama çok daha geniş sonuçlar içermektedir.

Müteveffa yazarı Max Gluckman kitabını bir dizi paradoksun çevresinde yapılandırmıştır. Örneğin, “Kavgadaki Barış” başlıklı bir bölüm, kavganın sağduyuyla sanıldığı gibi, barış için bir tehdit olmadığını iddia etmektedir. Tersine, bu, barışı koruma ve toplumsal tutunumu sürdürme işlevini gören bir kurumdur. Önemli olan şurasıdır ki, bireyler kendilerini çoğu kez kan ve dostluk bağlarıyla her iki tarafa birden bağlı bulurlar ve bu sadakat çatışması, onların barışı sürdürmekte çıkarları olması sonucunu verir. Yine Gluckman’ın savına göre, “ayaklanmalar, yerleşik toplum düzenini yıkmak şöyle dursun, hatta bu düzeni destekleyecek biçimde çalışırlar”; yani, işlevleri bir emniyet süpabı olarak hareket etmekle bu düzeni korumaktır. Yine, Zuluların belli birtakım geriye çevirme (*reversal*) ayinlerini tartışırken, yazar göreneksel tabuların her yıl (kısa bir süre için) kaldırılmasının “onları vurgulamaya yaradığı” sonucunu çıkarmaktadır (Gluckman 1955).

Yukarıda (s. 13'te) görmüş olduğumuz üzere işlevselci yaklaşım, yaklaşık 1920'den yine yaklaşık 1960'a değin sosyoloji ve sosyal antropoloji alanlarında başat olmuştur; o kadar ki, bu dönemin sonlarına doğru, artık başkalarının yanı sıra bu da bir çözümleme biçimidir demek yerine, sosyolojinin yönteminin bu olduğu söylenmiştir (Davis 1959). Fenomenoloji (görüngübilim), yapısalcılık, hermenotik (yorumsama) ve post-strüktüralizmin üstünlük için birbirleriyle yarıştığı bir çağda ise, böyle bir iddia öne sürülemezdi. Bununla birlikte, işlevselcilik geleneğinin sosyoloji ve antropolojide, kısmen yüzeyin altına gömülerek varlığını sürdürdüğünü, hatta aşağı yukarı unutulmuş bulunduğu için daha da önemli bir etki kaynağı oluşturduğunu söylemek doğru olur.

Öte yandan, Gibbon örneğine karşın, tarihçiler bu yaklaşımı benimsemekte yavaş davranmışlardır. Hatta, ancak sosyologların artık toplumsal işlev fikrinden mutsuzluk duymaya başladıkları 1960'larda, bir takım tarih araştırmacıları bu türlü açıklamalar denemeye giriştiler.

Örneğin, Keith Thomas büyücülük ve sihir üstüne klasik çalışmasında şöyle diyordu: İngiliz köy topluluklarında, “cadılarla ilgili inançlar, öteki toplumsal ve ekonomik güçlerin onları zayıflatacak biçimde işlediği bir dönemde, geleneksel şefkat ve komşuluk yükümlülüklerini sürdürmeye hizmet etmekteydi;” çünkü zengin köylüler yoksulları kapılarından boş elle çevirirlerse, onların lanetine uğramaktan ya da kendilerine büyü yapılmasından korkuyorlardı. Alan Macfarlane de, “cadı korkusu iyi komşuluk davranışlarında bulunulmasının bir yaptırımı olarak çalışmıştır” demek; ama aynı zamanda, alternatif (hatta karşıt) bir işlevsel açıklama da ona çekici gelmektedir: Cadı kovuşturmaları, iyi komşuluk ilişkilerine dayalı bir toplumdan daha bireyselci bir topluma geçiş gibi “derin bir toplumsal değişimi yaratmanın bir aracı” idiler (Thomas 1971, 564-66; Macfarlane 1970, 105, 196). Aynı kanıtlara dayanarak, böyle karşıt açıklamalar yapılabilmesinin bizi rahatsız etmesi gerekir. İşlevsel açıklamaların bulunmaları kolay, ama doğrulanmaları (ya da yanlışlanmaları) zordur.

İşlevselciliğin tarihçilere çekici gelmesinin nedeni, onların geçmiş olayların pek çoğunu bireylerin niyetleriyle açıklama yolundaki geleneksel eğilimlerini telafi etmesidir. Geleneksel “nietçilik” denen şeyle işlevselciliğin açık bir çatışmaya düştüğü bir örnek, Üçüncü Reich’in tarih yazımında olmuştur (Mason 1991). Nasyonal Sosyalist devletin yapılarını ve 1933-45 döneminin olaylarını tamamen Führer’in niyetleri terimleriyle açıklama girişimleri, şimdi, araştırmalar bölgelere, sistemin “çevre”sine yönelidikçe, gitgide daha az inandırıcı görünüyor. Hitler’in bilinçli planları,

hatta bilinçaltı itkilerinin yanı sıra, onun üzerindeki siyasal ve toplumsal baskıları da göz önünde tutma eğilimi giderek güçlenmektedir. Yapılara ve baskılara böylesine ilgi duymak, terimin kesin anlamında işlevselci olmayabilir, ama bu durum, siyasal önderlerin eylem ve düşünceleriyle sınırlı kalmayan bir siyasal tarih gereksinimini iyice ortaya koymaktadır.

İşlevselcilik kimi sorunları çözüyorsa, kimi sorunları da yaratmaktadır. Önceki bölümlerin birinde tartıştığımız bir denemeden, Stone'un İngiliz Devrimi'nin nedenleri hakkındaki çözümlemesinden bir örnek alarak, bu sorunların birine ışık tutabiliriz. Bu denemeye göre, 1529 ile 1629 arasındaki yüz yıl boyunca, İngiltere'de ekonomik büyüme ve toplumsal değişme, toplumsal ve siyasal sistemler arasında bir "dengesizlik" doğmasına yol açmıştır. Bu çalışmayı eleştiren bir yazarın tepkisiyse, "Ne zaman denge vardı ki?" diye sormak ve bu kavramın Ortaçağ ya da Yeniçağ başları Avrupa'sına uygulanamayacağını söylemek olmuştur. Benzer bir biçimde, Edmund Leach de bir keresinde, "Gerçek toplumlar hiçbir zaman dengede olamazlar" demişti (Stone 1972; Koenigsberger 1974; Leach 1954; karşıt. Easton 1965, 19-21). Bu eleştiriler, biraz abartılıdır. Örneğin, Pareto toplumlara "kusursuz" ya da durağan bir denge terimleriyle değil, "bu, öyle bir durumdur ki, yapay bir değiştirmeye uğrarsa... hemen onu gerçek, olağan durumuna geri götürecek bir tepki doğar" diye tanımlanan dinamik denge terimleriyle bakmıştır (Pareto 1916, kesim 2068).

Neredeyse işlevselciliğin güçlü yanlarını kanıtlamak için icat edilmiş benzeyen tarihî bir örnek, 16. ve 17. yüzyıllar Venedik Cumhuriyeti'dir (Burke 1974). O zamanlar, toplumsal ve siyasal sisteminin olağanüstü istikrarı nedeniyle Venedik'e hayran olunuyordu. Venediklilerin kendileriyle, ölümsüz olduğunu iddia ettikleri bu istikrarı, *Doge*'nin [dük] monarşik ögeyi, Senato'nun aristokratik ögeyi, 2.000 kadar yetişkin erkek soyludan oluşan Büyük Meclis'in de "demokratik" denen ögeyi sağladığı kendi karma ya da "dengelenmiş" anayasaları yoluyla açıklamaktaydılar. Oysa uygulamada, Venedik'i (o zamanlar *grandi*/büyükler diye tanınan) 200 kadar ileri gelen soylunun meydana getirdiği bir oligarşi yönetmekteydi; bunlar kendi aralarında sıralaşarak kilit siyasal makamlara geçiyorlardı. Onun içindir ki, karma anayasa fikri, sistemin var kalmasına yarayan bir "ideoloji" ya da (bu terimin Malinowskici anlamında) bir "söylence" diye betimlenebilir.

Söylencenin bu işlevi tek başına yerine getirmesi, daha küçük soyluları, yurttaşları ve avamı her şeyin iyi gittiğine inandırması olası değildir;

ama bu çevrelerin muhalefetine “karşı denge” oluşturmak üzere, merkezi eğretilmemizi yayacak ya da sürdürecektir başka kurumlar da vardı. Gluckman’ın Afrikasında olduğu gibi Venedik’te de, çatışan sadakatler toplumsal tutunuma hizmet etmekteydi. Grup dayanışması küçük soyluları bir yöne doğru çekiyordu, fakat (yukarıda s. 70’te tartışılan) *patronaj* ilişkileri de onları tam karşıt yöne itmekte ve teker teker bireysel *grandi*’ye bağlamaktaydı. Bir kez bu çatışmaya yakalanınca da, uzlaşmak onların yararına oluyordu.

Ya nüfusun geri kalanı? Venedik oligarşisine karşı çıkabilecek en yetenekli halk grubu olan yurttaşlar, 2-3 bin erişkin erkeğin oluşturduğu görece küçük bir gruptu. Bunların Büyük Meclis’e alınmamalarının sakıncalarını denkleştirecek belli birtakım resmî ya da gayiresmî ayrıcalıkları vardı. Yönetimdeki belirli makamlar, yalnızca onlara ayrılmıştı. Kızlarının soylulara varması, hiç de nadirattan değildi. Bazı dinsel kardeşlik örgütleri, soylulara olduğu gibi yurttaşlara da açıktı. Bu ayrıcalıkların, yurttaşların kendilerini soylulara yakın hissettirdiği ve böylelikle, onları halkın geri kalanından ayırdığı ileri sürülebilir.

Aşağı yukarı 150.000 kişi olan avam halk, eski Roma’daki gibi, bir ekme ve sirk (eğlence) bileşimiyle barış içinde tutulmaktaydı (Veyne 1976). Buğday fiyatı hükümet desteğiyle düşük tutuluyor; ayrıca görkemli kamusal törenler de destekleniyordu. Venedik’te olağanüstü debdebeli geçen Karnaval, yetkililerin, bir hayli cezalandırılma bağımsızlığıyla eleştirilebildiği bir çeşit geriye çevirme ayini, Gluckman’ın çözümlediği Zulu törenleri gibi bir emniyet süpabıydı. Venedik balıkçılarının kendi *Doge*’lerini seçmelerine izin veriliyor ve gerçek *Doge*, bu adamı törenle huzuruna kabul edip öpüyordu. Bu törenin, sıradan halkı, gerçekte dışlanmış bulundukları bir siyasal sisteme katıldıklarına inandırmaya yönelik bir işlev yerine getirdiği ileri sürülebilir (Karş. Muir 1981).

Geriye, (Padova, Vicenza, Verona, Bergamo ve Brescia gibi) Kuzey İtalya’nın önemli bir bölümünü de içeren, Venedik’e uyruk yörelerin halkları kalıyordu. Bu şehirlerin *patrici*’leri, herhalde bağımsızlıklarından yoksun olduklarına hayıflanıyorlardı, ama Venedik ordusunda subaylık ederek kendilerine iş bulma olanakları vardı. Sıradan halka gelince, birçok durumda, kendi *patrici*’lerine karşı duydukları husumet, onları Venedik yanlısı yapmıştı. Bu nedenledir ki, sistemin istikrarının karmaşık bir güçler dengesine dayandığı söylenebilir.

Bu istikrar örneğiyle işlevsel çözümleme yöntemi arasında, seçilmiş bir ilgi yakınlığı var gibi görünüyor. Yine de, bu örnek bile, yöntemin güçlü

yanlarına olduğu kadar zayıflıklarına da ışık tutabilir. Örneğin, değışiklik sorunu vardır. Bütün dünya Venedik'ten ibaret değildi; haydi daha uzaklara gitmeyelim, kardeş Floransa ve Cenova cumhuriyetlerinde sık sık çıkan çatışına ve bunalımların işlevselci terimlerle açıklanması güçtür. Venedik örneğinde bile, sistem ebedi değildi. Cumhuriyet 1797'de sona erdi; ama daha eski yüzyıllarda bile, Büyük Meclis'in yeni üyelere kapatılması, Onlar Kurulu'nun öneminin gitgide artması, bir deniz imparatorluğu olmaktan Kuzey İtalya'da bir imparatorluk olmaya kayış gibi yapısal değışikliklere yol açan bir dizi bunalım geçirmişti.

Değişme, çoğu kez çatışmanın sonucudur; bu bize, işlevselci yaklaşımın en incelikli çeşitlemelerinde bile, *rızaya dayalı* bir Durkheimcı toplum modeline bağı kaldığını hatırlatabilir. İtalya tarihini araştıranlar, (bunun çarpıtılmış bir imge olduğu imasıyla) istikrarlı, dengelenmiş bir toplum imgesine gönderme yapmak için “Venedik efsanesi” terimini icat ederek bu noktayı etkin bir biçimde kavradıklarını ortaya koymuşlardır. Sıradan halkın, egemen sınıfın bütün değerlerini paylaştığını ya da balıkçılar *Doge*'sinin tahta çıkarılması gibi göstermelik törenlerle kolayca kandırıldığını varsaymak, gerçekten akılsızlık olurdu. Görmüş olduğumuz üzere, toplumsal istikrarın oydaşma içermesi gerekmez. Paylaşılan bir ideoloji yerine (yukarıda s.93), basiret ya da atalete dayanıyor olabilir. Belirli birtakım siyasal ve toplumsal yapılar da, ona yardım eder.

Özetleyelim. “İşlev” kavramı, tarihçilerin de kuramcılarının da alet çantalarında bulunması yararlı bir araçtır, yeter ki rasgele kullanmakla ağız körletilmesin. “İşlev,” toplumsal değişmeyi, toplumsal çatışmayı ve bireysel dürtülenmeleri göz ardı ettirme eğilimlerini yanı sıra taşır; ama bu “iğva”lara (kandırımca) karşı direnilebilir. Belli bir toplumdaki her kurumun, hiçbir maliyeti (ters işlevi/*dysfunction*'ı) olmaksızın olumlu bir işlev gördüğünü varsaymak gerekmez. Belli bir işlevin yerine getirilmesi için belli bir kurumun vazgeçilmez olduğunu varsaymak gerekmez; farklı toplumlarda ya da dönemlerde, farklı kurumlar işlevsel eşdeğerler, benzerler (*analogues*) ya da alternatifler olarak iş görebilirler (Merton 1948; Runciman 1983-89, 2, 182-265). Şurası da var ki, işlevsel açıklamalara, çelişmeden çok tamamladıkları, başka tarihsel açıklama türlerinin yerine geçirilebilecek şeyler diye bakmamak gerekir; çünkü bunlar aynı soruya verilen farklı yanıtlar olmaktan çok, ayrı sorulara verilen yanıtlardır (Gellner 1968). Burada önerilen, tarihçilerin niyetlere dayalı açıklamaları tek-nelerinden denize atmaları değil, teknelerine “işlevsel eşdeğeri” olmayan şeyleri almalarıdır.

YAPI

İşlevsel çözümleme, insanlarla değil “yapılar”la ilgilidir. Uygulamada, farklı toplum yaklaşımları farklı yapı kavramları kullanmışlardır; bunlardan hiç değilse üçünü ayırmak yararlı olabilir. Birincisi, “temel” ve “üst-yapı” mimari eğretilmesinin merkezî önem taşıdığı ve bunların, ekonomik terimlerle düşünülme eğiliminde olduğu Marksçı yaklaşım. Bu yaklaşımı, gelecek bölümde daha ayrıntılı olarak çözümleyeceğiz. İkincisi, içinde “yapı” kavramının genellikle bir kurumlar karmaşasını/kompleksini -aile, devlet, hukuk sistemi vb- anlatmak üzere kullanıldığı, yukarıda tartışılan işlevselci-yapısalcı yaklaşım.

Üçüncüsü, başlıca düşünce yapıları ya da sistemleri ve kültürlerle ilgilenen, Claude Lévi-Strauss’tan Roland Barthes’a (kimilerine göre, *Şeylerin Düzeni*’nin yazarı olarak Michel Foucault’ya) değin, kendilerine “yapısalcılar” denen kişiler. Bunların düşüncülerinin gerisindeki temel model ya da eğretilme, toplumun ya da kültürün bir dil diye düşünülmesiydi. Dil kuramcıları -Saussure, Jakobson, Hjelmslev- kültüre bir “göstergeler sistemi” olarak bu “semiyotik” ya da “semiyolojik” yaklaşımı esinlenmişlerdir. Saussure’ün “*langue*” (dil olanakları) ile “*parole*” (bu olanaklar arasından seçilmiş özgül bir söz) arasında yaptığı ünlü ayrım, “kod” (şifre anahtarı) ile “mesaj” (aktarılan haber) arasındaki bir ayrıma genellenmiştir. Saussure’ün vurguladığı nokta, bir haberin anlamının (yalnızca) onu aktaran bireyin niyetine değil, anahtarı oluşturan kurallara, bir başka deyişle yapısına dayandığıdır (Runciman 1969; Lane 1970; Culler 1976).

107

Benzer bir biçimde, dilbilimcilerden esinlenerek Lévi-Strauss da, “akrabalığın temel yapıları” üstüne, akrabalık sistemlerini aynı temel sistemin değişimleri (*permutation*’ları), örneğin erkek/dişi, baba/oğul vb ikili karşıtlıkları olarak çözümleyen bir inceleme yapmıştır. Bundan sonra da, söylenceler üstünde çalışmış, onları kurucu öge birimlerine ya da “mit-temaları”na ayırmıştır; ona göre, Amerikan Kızılderili söylenceleri birbirlerinden dönüştürülmüşlerdir ve özellikle de, doğa ile kültür arasındaki ikili karşıtlığı işlemektedirler (Lévi-Strauss 1949, 1958, 31-54; 1964, 72).

Bu fikirler, özellikle Fransa’da birçok farklı alana uygulanmış ya da uyarlanmış ve böylece (örneğin, Roland Barthes’ın yapıtıyla) yapısalcı bir yazın (edebiyat) eleştirmenliği, yapısalcı bir psikanaliz türü (Jacques Lacan) ve yapısalcı bir Marksizm türü (Louis Althusser) ortaya konulmuştur. Rusya’da da, Roman Jakobson ve Nikolay Trubetzkoy gibi

dilbilimcilerden Vladimir Propp'un halk masalları üstüne çalışmalarına ve Juri Lotman'ın Rus edebiyat ve kültürüyle ilgili araştırmalarına değin bağımsız bir gelişme olmuştur. Örneğin Propp, Rus halk masallarının “morfoloji”sini inceleyerek otuz bir tane yinelenen öge ya da “işlev” saptamıştır - kahramana bir şey yapması yasaklanmaktadır, yasak dinlenmemektir vb (Propp 1928; Lotman ve Uspenskiy 1984).

Bütün bunların tarihle ne ilgisi var? İster Marx'ın ister Braudel'in modelini izlesin, yapısal bir tarihin var olduğunu biliyoruz, ama yapısalcı bir tarih de olanaklı mıdır? Yapısalcılığın iç yapısında, tarihe pekâlâ bir karşıtlık varmış gibi de görünebilir. Saussure kendi konumunu, günündeki evrimci dil modelini izleyen dilbilimcilere karşıtlıkla tanımlamıştı. Onun getirdiği yenilik, dilin herhangi bir andaki durumunun, geçmişine hiçbir gönderme yapmaksızın, farklı öğeleri arasındaki ilişkiyle açıklanabileceğini önermesiydi. Saussure'ünki, yapıyı (“senkronik” olanı) değişime (“diyakronik” olana) kasten üstün tutan bir denge modeliydi. Benzer bir biçimde, Lévi-Strauss da karmaşık toplumların “sıcak” olmalarına karşın, antropologların inceledikleri toplumların göreve durağan -onun deyişiyle, “soğuk”- olmalarından ötürü, değişiklik karşısında yapıya ayrıcalık tanımıştır. O olsun, başka yapısalcılar olsun, hiç değilse bazen, kültürün temel kategorileri sanki zaman dışı imişler gibi yazmaktadırlar.

Yapısalcılıkla tarih arasındaki karşıtlık abartılmamalıdır. Lévi-Strauss tarihi yadsımaz. Tam tersine, evliliğin karşılaştırmalı tarihi gibi konulara dikkatini yöneltmiştir. Barthes da, tarihsel söylemin yapısalcı bir çözümlemesini yapmak için tarihçilerin uğraş alanına girmiştir. Lotman'a gelince, o da zamanının çoğunu geleneksel Rus kültürünü incelemeye ayırmıştır (Lévi-Strauss 1958, 1-27; 1983; Barthes 1967; Lotman 1984). Birkaç tarihçi ise, yapısalcı yaklaşımın düşünsel başatlık yıllarında, özellikle söylencelerin incelenmesinde yapısalcı yaklaşımın çekiciliğine kendini kaptırmıştır. Örneğin, eski Yunan efsaneleri ve Ortaçağ ermişlerinin (çoğunlukla, farklı bireyler hakkında aynı öyküleri anlatan) yaşamları, yinelenen öğeler ve ikili karşıtlıklar vurgulanarak, Propp ve Lévi-Strauss'un paradigmalarına göre çözümlenmiştir (Vernant 1966; Gureviç 1972; Bureau 1984).

Bir tarihçi tarafından yapılmış en etkileyici yapısal çözümlemelerden biri, bir başka tarihçi üstünedir: François Hartog'un Herodotos'un “ötekiler”i, yani Yunanlı olmayanları nasıl ele aldığı üstünde yoğunlaşan, Herodotos hakkındaki denemesi. Örneğin, İskitler yalnızca Yunanlılardan farklı değil, birçok bakımdan onların tersi olarak anlatılmıştır. Diyelim,

Yunanlılar şehirlerde yaşar, İskitler kırlarda. Yunanlılar uygardır, İskitler “barbar.” Böyle olmakla birlikte, sıra (Yunanistan’a da saldırmış bulunan) Perslerin İskitlere saldırısını anlatmaya gelince, bu olay olumsuzlamayı olumsuzlar ve İskitler daha sevimli bir ışık altında gösterilir. Roland Barthes’ın ve Hayden White’ın çalışmaları gibi, Hartog’un yapıtı da, tarihçilerin metinsel stratejilerini ve White’ın “biçimin içeriği” dediği şeyi, bunun aktarılan haber üstündeki etkilerini aydınlatmaktadır (Hartog 1980).

Yapısalcılıkla uğraşılırken, belli birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Bazı dilbilimciler ve yazın eleştirmenleri, bir sözü nerede, ne zaman, kimin söylediği, kimin dinlediği ve nasıl bir durumda söylendiği bağlamından soyutlanmış bir anlam fikrine karşı duydukları hoşnutsuzluğu dile getirmişlerdir (Bakhtin 1952-53; Hymes 1964). Daha başkaları da (özellikle Jacques Derrida ve kendilerine yapısalcılık sonrası düşünürler [“*post-structuralists*”] denilen kimseler), bir sözü anlatanlarla dinleyenler arasında anlamların özgürce hareket etmesi görüşüne karşıt olarak savunulan yapısal belirlenimcilikten rahatsız olmaktadırlar. Bu noktayı, yukarıda iletişimle ilgili kesimde tartışmıştık, aşağıda da “kültür” başlığı altında yine tartışacağız (Culler 1980; Norris 1982).

Propp’un verdiği örneklerden biri, yapısalcı yöntemin yol açtığı kimi güçlülere ışık tutabilir. Propp iki masalı karşılaştırıyor. Bunlardan birinde bir büyücü, İvan’a onu bir başka krallığa götüren bir gemi vermektedir; diğeryerdeyse bir kraliçe, ona aynı sonuca varan bir yüzük vermektedir. Propp için, bu örnekler 14 numaralı işleve girerler: “Kahramanın kullanıma sunulan sihirli bir nesne.” Gerçekten de, iki öykünün yapılarındaki benzeşmeyi yadsımak zordur. Öykülerin böyle çözümlenmesi, hiç kuşkusuz, aydınlatıcı olmaktadır. Yine de, birçok kültürde zengin çağrışımları olan bir yüzük ya da at gibi bir öge, cebirin bir x ya da y’sine indirgenince, öyküden anlamlı bir şeyler yitip gitmektedir. Dilbilimciler ve yazın eleştirmenlerinin yanı sıra, tarihçiler de bunlar gibi nesne ve çağrışımları incelemek, öykünün yapısı kadar yüzeyine de bakmak isterler. Dolayısıyla, yukarıda betimlediğim *bricolage*, ürkeklikten değil, düşünsel çekincelerden ileri gelmiştir.

Bu gibi çekincelerin güçlü olarak dile getirildiği bir örnek görmek istersek, Jan Vansina’ya dönebiliriz; bu yazar, yapısalcılığa, işleyişi “yinelebilir ya da yanlışlanabilir” olmadığı için “sakat” bir yönteme dayanan bir “yanılgı” diyecek kadar ileri gitmektedir (Vansina 1985, 165). Ben kendim bu kadar ileri gitmeyeceğim. Bir kere, metinler ya da sözel ge-

lenekler üstüne herhangi bir çözümlemenin, Vansina'nın istediği ölçüde bilimsel olabileceğini sanmıyorum. Sonra, ikili karşıtlıklar kültürde bulunabilecek yegâne kalıplar olmamakla birlikte, bizim bu gibi kalıplar konusundaki duyarlılığımızın artışı yapısalcı akıma borçlu olduğumuza inanmaya devam ediyorum.

Son birkaç yıldır, kimi sosyologlar, ya yapısal-işlevselcilerle ya da yapısalcılarla birlikte çağrışım yapan yapı kavramlarının ötesine gitmeye çalışıyorlar. Örneğin, Alain Touraine “etmen’in (aktör) geri getirilmesi”ni istemiş ve toplumsal hareketlerin incelenmesinin sosyolojide merkezî bir yer tuttuğunu ileri sürmüştür (Touraine 1984). Anthony Giddens ise, etmenlik ile yapı arasındaki görünürde farkın, dikkati toplumsal etmenlerin “yapılandırma” süreci içindeki rolü üstünde yoğunlaştırmakla çözülebileceğini ya da üstesinden gelinebileceğini önermiştir (gelecek bölümde bu temaya dönelecektir) (Giddens 1979, bl. 2).

Yine Pierre Bourdieu, gerek Durkheim’in gerekse Lévi-Strauss’un yaklaşımlarını fazla katı ve mekanik diye eleştirmiştir. Kendisi, bir “alan” ya da alanlar dizisi (dinsel alan, yazınsal alan, ekonomik alan vb) olarak daha esnek bir yapı kavramını yeğlemektedir. Toplumsal etmenler, Bourdieu’nün ayrıca, içine girenleri belirli ilişkilere, “bireysel etmenlerin niyetlerine, hatta etmenler arasındaki doğrudan etkileşimlere indirgenemeyecek ilişkiler”e zorlayan bir “güçler alanı” diye de betimlediği, “bu uzam içindeki görelî konumlarıyla tanımlanır”lar. 17. ve 19. yüzyıllarda Fransız yazarlarının ve Fransız aydınlarının “doğuşu”nu çözümlemek için, Bourdieu’nün alan kavramını kullanma yolunda ilginç girişimlerde bulunulmuş; bu arada, “yazınsal” ya da “düşünsel” uzamları tanımlamanın zorlukları da ortaya çıkmıştır. Böyle olmakla birlikte, şimdiye kadar, bu biçimde yapılandırılmış daha genel bir araştırmaya girilerek söz konusu yaklaşımın tarihçiler için ne değer taşıdığı sınanmış değildir (Bourdieu 1984, 230; Viala 1985; Charle 1990).

Tarihçiler de, yapılar kavramına tepkiler gösteregelmişlerdir. Marx’ı ve Braudel’i tutanlar belirlenimci olmakla (ilk kez değil!), halkı tarihten dışlamakla, aşırı örneklerde de (zaman süresi boyunca değişimi ihmal etme pahasına durağan yapıları inceleme anlamında) “tarih dışı” davranmakla suçlanmışlardır. Bu ithamlar genellikle abartılı olmakla birlikte, yapısal çözümlemeyle tarihsel çözümlemeyi birleştirme çabaları, tartışma gerektiren sorunlara, özellikle de bireysel etmenlerle toplumsal sistemin ilişkisi, bir başka deyişle özgürlüğe karşı belirlenimcilik sorununa yol açmaktadır. Felsefenin ezeli sorunlarından biri olan bu türden bir sorunun, böylesi bir

kitapta kısa bir tartışmayla çözülemeyeceği besbellidir. Yine de, onu ortaya koymak gerekir. Gelecek iki kesimde, soruna iki açıdan bakılacaktır: Psikoloji açısından ve kültür açısından.

PSIKOLOJİ

Şimdiye kadar, psikoloji bu kitapta hayli kenarda tutuldu (marjinal bir rol oynadı). Bu görünüşte ihmalin sebebi, psikolojinin tarihle ilişkisinde yatmaktadır. 1950'lerde ABD'de, heyecan verici yeni bir yaklaşımı anlatan yeni bir terim dolaşıma çıktı: "Psiko-tarih." Psikanalist Erik Erikson'un genç Luther üstüne incelemesi, canlı bir tartışmaya yol açmış ve mesleğinin saygın bir yaşlı devlet adamı olan, Amerikan Tarih Derneği başkanı, tarihçilerin "bundan sonraki ödev"lerinin psikolojiyi şimdiye kadar olduğundan daha çok ciddiye almak olduğunu söyleyerek meslektaşlarını şaşırtmıştı (Erikson 1958; Langer 1958). O günlerden beri, psiko-tarihe özgü dergiler yayımlanmış ve Troçki, Gandhi, Hitler gibi önderler bu görüş açısından araştırılmıştır (Wolfenstein 1967; Erikson, E. 1970; Waite 1977). Yine de, tarihle psikoloji arasında olacağı ilan edilen buluşma ertelenmiş görünüyor. 1990'larda bile, bu hâlâ yaşanan günün değil, bundan sonrakinin ödevi olarak kalmakta.

III

Tarihçilerin psikolojiyle kucaklaşmakta gösterdikleri çekingenliğin kura-rama karşı ampirist direnişi dışındaki- bir sebebi, hiç kuşkusuz birbirleriyle yarışan çeşitlemelerinin çokluğudur - Freudcu, yeni Freudcu, Jungcu, gelişimsel vb. Bir başkası, Freud'un yöntemlerini ölümlere uygulamanın, insanlar yerine belgelerin psikanalizini yapmanın besbelli güçlüğüdür. Daha bir başkası da, tarihle psikoloji arasındaki karşılaşmanın uygunsuz bir anda, tarihçilerin "büyük adamlar"la aralarına mesafe koymaya ve halkın geri kalanı üzerinde durmaya başladıkları bir zamanda olmasıdır. Onlar için önemli sorun, Hitler'in kişiliğinden çok, diyelim, Alman halkının onun önderlik biçimine yatkınlığıydı.

Ya kolektif psikoloji? 1920'lerde ve 30'larda bazı tarihçiler, özellikle de iki Fransız -March Bloch ve Lucien Febvre- Freud'a değil, "ilkel zihniyet" hakkındaki fikirlerini (yukarıda s.90'da) tartışmış olduğumuz Charles Blondel, Henri Wallon ve Lucien Lévy-Bruhl gibi Fransız psikolog ve filozoflarına dayanarak, kendilerinin grupların "tarihsel psikolojisi" dedikleri bir akımı yaymaya ve uygulamaya çalışmışlardı. Ama zihniyet tarihçiliği alanında onlara ardıllık edenler, dikkatlerini genellikle psikolojiden antropolojiye çevirdiler.

Antropolog ve sosyologlara gelince, onlar da psikolojiyle aralarındaki mesafeyi korudular. Durkheim, toplumun bilimi olan sosyolojiyi, bireyin bilimi olan psikolojiye karşıtlayarak tanımlamıştı. 1930'larda ve 40'larda yakınlaşma girişimleri oldu. Örneğin, Ruth Benedict gibi, Amerikan "kültür ve kişilik" okulunun yapıtları ya da Norbert Elias'ın sunduğu (aşğıda s.145'te tartışacağımız) Weber ile Freud bileşimi ya da Erich Fromm'un önerdiği Marx ile Freud bileşimi yahut Theodor Adorno'nun yönetiminde gerçekleştirilen "yetkeci (otoriter) kişilik" ortak çalışması (Benedict 1934; Elias 1939; Fromm 1942; Adorno 1950).

Bu yaklaşımın tarihçileri ilgilendireceği apaçıktır. "Temel" kişilik toplumdan topluma değişiyorsa, dönemden döneme de değişmiş olmalıdır. Kültür ve kişilik okulunun çalışmaları -örneğin, "ayıp kültürleri" ile "kabahat kültürleri" arasında gözettiği ayırım- eski Yunan üstüne E.R. Dodds'un yaptığı klasik çalışmanın gerisinde yatmakta, nitekim Dodds Benedict'i de Fromm'u da alıntılarlamaktadır (Dodds 1951). Bununla birlikte, böyle yapıtların tarihyazımcılığı üstündeki etkisi çok az olmuştur.

Zaten yakınlaşma uzun da sürmedi. Antropologlar, daha esnek bir kültür kavramıyla çalışmayı yeğleyerek, "ulusal karakter" ya da "toplumsal karakter" fikrinden gitgide daha çok hoşnutsuzluk duydular. Bu kültür kavramı üstünde odaklaşan bir tarihsel antropolojinin ortaya çıkması, son yıllarda görülen en verimli disiplinler arası gelişmelerden biri olmuştur. Fakat onun başarısı, bizi terk edilmiş tarihsel psikoloji projesinin gizil olanaklarına (potansiyeline) karşı kör etmemelidir. Psikoloji kuramı, hiç de-ğilse üç ayrı bakımdan tarihçilere yararlı olabilir.

Bir kere, onları insan doğası hakkında "sağduyu"ya dayanan varsayımlar yapmaktan kurtarabilir; ki bu varsayımlar, terimin kesin Freudçu anlamında bilinçsiz değillerse bile, açıkça ortaya koyulmadıkları için daha da güçlüdürler. Peter Gay'in dediği gibi, "Profesyonel tarihçi her zaman bir psikolog olmuştur - amatör bir psikolog" (Gay 1985, 6). Kuram (daha doğrusu rakip kuramlar) akıldışı gibi görünen davranışların akılcı köklerini ya da tersini ortaya çıkarabilir; böylelikle de, tarihçileri hem bir birey ya da grubun akılcı davrandığını kolaylıkla varsaymaktan, hem de diğer bireyleri ya da grupları akıldışı ("bağnazca," "boşınançlı olarak" vb) hareket ediyorlar diye kınamaktan caydırabilir.

İkinci olarak, psikoloji kuramının kaynak eleştirme sürecine yapılacak bir katkısı vardır. Bir özyaşamöyküsünü ya da güncelyi -diyelim ki, Saint-Simon'un anılarını- tarihsel bir belge olarak doğru kullanmak için, ileri gelen bir psikanalistin önerdiği üzere, yalnızca o metnin içinde yazıldığı

kültürü ve bu türün yazınsal uylasmlarını değil, aynı zamanda yazarın ya-
şını ve yaşıan döngüsündeki konumunu da göz önünde tutına zo-
runluluğu vardır (Erikson 1968, 701-2). Buna benzer bir biçimde, bir
sosyal psikolog da hepimizin yaşıanıöykülerimizi her zaman, Stalin dö-
neminde *Sovyet Ansiklopedisi*'nde uygulanan biçimde yeniden yazmamızı
önermiştir. Sözlü tarihçiler de, topladıkları tanıklıkların içerdiği fantezi
ögesini ve bu gibi fantezilerin altında yatan psikolojik gereksinimleri göz
önünde tutmaya başladılar (Samuel ve Thompson 1980, 7-8, 55-57,
143-45). Yine, Wilhelm Reich'tan Giles Deleuze'e kadar rakip kuramları
eklektik olarak kullanan, yakınlarda çıkmış bir kitap, I. Dünya Savaşı'nın
hemen ertesinde Almanya'daki militan sağcı siyasette etkin bir rol oy-
nayan eski-asgerlerin oluşturduğu Frei Korps üyelerinin, saldırgan bir ka-
dın düşmanlığı içeren fantezilerini irdelemektedir (Theweleit 1977).

Gündüz fantezileriyle rüyalar arasında sadece kısa bir adım vardır. Çe-
şitli okullara bağlı psikanalistleri örnek alarak, tarihçiler bu vakte kadar
pek az incelenmiş olan bir kaynak türünden, rüyalardan (daha doğrusu,
rüyaların kayıtlarından) yararlanabilirler. Böylece incelenmeye elverişli bir
örnek, efendisi I.Charles ile birlikte Püritenlerin başında balyoz olan Can-
terbury Başpiskoposu William Laud'dur. Laud kısa boyu, aşağı düzeyden
bir ailede doğması ve saldırgan davranışlarıyla klasik bir aşağılık kompleksi
örneğiydi. Fakat bir tarihçi nasıl olur da, Laud'ın kendisini gerçekten aşā-
ęılık, kaygılı ve güvensiz hissettiğini gösterebilir? Bu noktada, belki rü-
yaların bize söyleyebilecekleri bir şeyler vardır. 1623 ile 1643 yılları ara-
sında, Laud güncesine otuz tane rüyasını yazmıştır. Bu rüyaların üçte
ikisi, felaketler ya da en azından güç durumlar gösteriyor. Örneğin,
"Müthiş bir rüya gördüm; kral bana darıldı ve niçin olduğunu söy-
lemeden beni yanından kovdu." Kimi psikologlar için, rüyada görülen
kral, rüya görenin babasını simgeler. Başkaları içinse, rüyadaki bütün ki-
şiler, rüya görenin kişiliğinin türlü yanlarını temsil ederler. Her ne olursa
olsun, bu belirli örnekte, Laud'ın kralla ilişkisi hakkında gerçekten kaygılı
olduğu ve çağdaşlarının yakındığı küstahlığının temel bir güvensizliğini
yansıttığı sonucuna karşı direnmek güçtür (Burke 1973).

Üçüncü olarak, birey-toplum ilişkisi hakkındaki tartışmaya psikologla-
rın yapacakları bir katkı vardır. Örneğin, önderlerin yanı sıra izleyicilerin
psikolojilerini de göz önüne almışlar ve diyelim, onların bir baba figürüne
gereksinim duyduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu açıdan bakılınca, yukarıda
(86'da) üzerinde durduğumuz karizma yakıştırması, daha kolay anlaşılır
hale gelmektedir.

Yine bazı psikologlar da, güdülenmenin iki tür açıklanışı, yani Georges Devereux'nün "psikolojistik" ve "sosyolojistik" dediği açıklamalar, sıradan dille söylenecek olursa "kamusal" ve "özel" güdüler arasındaki ilişkiyi tartışmışlardır. Macaristan'daki 1956 Özgürlük Savaşçıları üstüne yaptığı incelemede Devereux, bu insanların başkaldırmak için çoğu kez özel sebepleri olduğunu, fakat ortadaki kamusal davanın, suçluluk duymadan, tutkularına göre hareket etmelerine izin verdiğini ileri sürmüştür (Devereux 1959). Bir başka deyişle, bir toplumsal hareketin gerisindeki sebeplerin çözülmesiyle bireysel güdülenme çözümlemeleri, birbirleriyle çelişmekten çok, birbirlerini tamamlayıcı niteliktedirler. Freud'un ünlü "aşırı belirleme" kavramı, buraya uygulanabilir gibi görünüyor.

Psikologların toplumla birey ilişkisini yeniden tanımlamaya yardım ettikleri bir diğer yol, farklı kültürlerde çocuk yetiştirme biçimlerini tartışmaktır; bu tartışma da, tarihsel sorunlara ışık tutabilir 17. yüzyıl Amsterdam'ının görece girişken siyasal seçkinleriyle Venedik'in daha sakıngan seçkinleri arasındaki karşıtlığı görünce, bu durumun farklı çocuk yetiştirme biçimleriyle bir ilgisi olup olmadığını düşünmeye başladım. Amsterdamlıların çocukları genellikle erken memeden kestiklerini, Venediklilerinse bunu görece geç yaptıklarını düşündüren kanıt parçaları bulmak ilginç oldu. Benzer bir biçimde, Philip Greven'in sömürge Amerika üstüne, Freud ve Erikson'dan esinlenmiş araştırması, üç ayrı "mizaç" saptamakta ve bunların oluşmasını çocuk yetiştirme terimleriyle açıklamaktadır. Kendilerine karşı acımasızlıkla nitelenen "İncilciler" [katı Protestanlar] sert disiplinin ürünüydüler. Temel özellikleri benlik denetimi olan "İlimliler" daha ılımlı bir disiplinden geçmişler ve çocukken istekleri kırılmaktan çok bükülmüştü. Nihayet, özgüvenleri öne çıkan "kibarlar," çocukken sevgi, hatta bağışlamayla büyütülmüşlerdi. Bu karakter türleri, elbette başka kültürlerde de bulunabilir ve karşılaştırmalı incelemelerle tabloya nüanslar katılabilir. Bununla birlikte, şimdiye değin, karşılaştırmalı çocukluk araştırmaları tarihsel olmadı, tarihsel incelemeler de karşılaştırmalı olarak yapılmadı (Burke 1974; Greven 1977).

Bireylerle toplumlar arasındaki ilişki üstüne bu tartışmalar, uylaşımsal hale gelen özgürlük ya da belirlenimcilik bildirimleri arasında bir orta alan oluşturuyor. Bunlar, kamusal sebeplerle özel dürtülerin olanaklı "uyuşması"na değgindirler. Bireylerin üstünde direnilmesi (olanaksız değil, ama) hayli güç olan toplumsal baskılara işaret etmektedirler. Toplumsal sınırlamaların var olduğunu belirtmekte; fakat bunların, bireyi belirli bir biçimde davranmaya zorlamaktan çok, onun seçim alanını

daralttığını söylemektedirler. Özgürlükle belirlenimcilik arasındaki bu orta alan, son zamanlarda kültürün niteliği üstüne çıkan tartışmaların da arenası oldu.

KÜLTÜR

Son birkaç yıldır, gerek toplumsal bilimciler gerekse tarihçiler arasında, işlevselci çözümlemenin olsun, Marksizmin olsun, niceliksel yöntemlerin, hatta toplumsal “bilim” fikrinin kendisinin olsun yanları sıra getirdikleri belirlenimciliğe karşı yaygın bir tepki yaşıyor. Bu tepki ya da başkaldırı, tıpkı “işlev” gibi, belirli bir açıklama biçimiyle bağlantılı bir terim olan “kültür”ün bayrağı altında yapılmaktadır.

“Kültür” can sıkacak kadar çeşitli tanımları olan bir kavramdır. 19. yüzyılda bu terim, genellikle görsel sanatları, edebiyatı, felsefeyi, doğa bilimini ve müziği anlatmak için kullanılır; ama sanatların ve bilimlerin toplumsal ortamları tarafından biçimlendirildikleri yolunda gitgide artan bir farkına varış da dile getirilirdi (Kroeber ve Kluckhorn 1952; Williams 1958). Bu gelişen bilinç, bir kültür sosyolojisinin ya da sosyal tarihinin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu eğilim, esas itibarıyla Marksist ya da güzel sanatları, edebiyatı, müziği vb hep ekonomik ve toplumsal “temel”deki değişiklikleri yansıtan bir çeşit üstyapı olarak ele alma anlamında Marksçıydı. Bu türün tipik bir örneği, Arnold Hauser’ın, diyclim 15. yüzyıl Floransa sanatını “orta sınıf doğalcılığı” diye nitelendiren ya da Maniyerizm’i, 1492’de Amerika’nın keşfini ve 1494’te Fransa’nın İtalya’yı işgalini izleyen ekonomik ve toplumsal “bunalım”ın sanatsal anlatımı olarak açıklayan *A Social History of Art* (Sanatın Toplumsal Tarihi) adlı yapıtıdır (Hauser 1951, 2, 27, 96-99; eleştirilmesi için bkz. Gombrich 1953, 1969). Son onyıllarda ise, birbirine koşut ve birbiriyle ilişkili iki gelişme, bu yaklaşımın altını oymaktadır.

Bir kere tarihçiler, sosyologlar, edebiyat eleştirmenleri vb ilgi alanlarını genişlettikçe, “kültür” teriminin de anlamı genişliyor. Sıradan halkın tutum ve değerleri ve bunların halk sanatında, halk şarkılarında, masallarda, şenliklerde vb anlatım bulması anlamında popüler kültüre gitgide daha çok önem veriliyor (Burke 1978; Yeo ve Yeo 1981). Öte yandan, halk el sanatları ve gösterimleri (yağlıboya tabloların, operaların vb popüler karışıklıkları) ile ilgilenme, fazla dar bulunarak eleştirilmiştir. Bugünkü eğilim, kültürün “opera binası” denen tanımından uzaklaşmak ve bu terimi Amerikalı antropologların öteden beri savundukları geniş anlamda kullanmaktır. Bir kuşak önce, Britanya’nın “sosyal antropoloji”siyle Ame-

rika'nın "kültürel antropoloji"si arasında, Franz Boas ve Ruth Benedict gelenekleri uyarınca kesin bir karşıtlık vardı. Britanyalıların toplumsal kurumları vurgulamalarına karşılık, Amerikalılar "kültür kalıpları," bir başka deyişle, "insan davranışının simgesel-anlatımsal yanı" ya da gündelik yaşamın uygulamalarını gösteren paylaşılmış (ortak) anlamlar üstünde ısrar ediyorlardı ("opera binası" tanımı için bkz. Wagner 1975, 21; "simgesel-anlatımsal" içinse Wuthnow vb 1984, 3). Clifford Geertz'ün anlam sistemlerini irdeleyen *Interpretation of Cultures* (1973; Kùltürlerin Yorumlanması) adlı kitabına, Atlantik'in her iki kıyısında gösterilen ilginin yoğunluğu, "katı" Britanyalı ve "yumuşak" Amerikalı okullar arasındaki ayrımın artık aşındığını ortaya koyuyor. Toplumsal tarihle edebiyat tarihi arasındaki ayrım da böylece aşınmıştır; en azından, "kùltür poetikası" dedikleri şeyi, bir başka deyişle, edebi olan ve olmayan metinlerin, biçimsel (formel) olan ve olmayan gösterilerin gerisindeki uyulaşmaları vurgulayan "yeni tarihçiciler"ın yapıtlarında (Greeblatt 1988; Stallybrass ve White 1986).

İkinci olarak, terimin anlamı genişledikçe, "kùltür"ü edilgin bir şey diye düşünmekten çok etkin bir şey diye düşünme yolunda giderek güçlenen bir eğilim doğmuştur. Yapısalcılar doğal olarak, bir kuşak önce dengeyi düzeltmeye çalışmışlardı ve pekâlâ iddia edilebilir ki, özellikle Lévi-Strauss, gerçekten derin yapıların ekonomik ve toplumsal düzenlemeler değil, zihinsel kategoriler olduğunu önermekle Marx'ı başaşağı etmiş, yani Hegel'e geri dönmüştür. Böyle olmakla birlikte, şimdilerde yapısalcılarla Marksistler sık sık aynı çuvala konmakta ve belirlenimciler diye birlikte yadsınılmaktadırlar. Bunun yerine, "sistem"e ve ortaklaşa yaratıcılığa karşı popüler direniş vurgulanıyor (Certeau 1980; Fiske 1989). Eskiden nesnel oldukları varsayılan cinsiyet, sınıf, topluluk gibi katı toplumsal olguların, şimdi kùltürel olarak "inşa edilmiş" ya da "oluşturulmuş" bulundukları varsayılıyor.

Müteveffa Michel Foucault'nun delilik ve cinsellikle ilgili Batılı görüşlerin değişmesi üstüne yaptığı çalışmalar ve onun hayal edilen şeyin gerçekliğini görmezlikten gelen, yoksullaşmış "gerçek" kavrayışlarına getirdiği eleştiri, bu bakımdan son derece etkili olmuştur (Foucault 1961, 1976-84). Bununla birlikte, Foucault'nun yapıtları, daha geniş bir akımın bir parçasından ibarettir. Görüngübilimciler (fënomenologlar) uzun zamandır, "gerçekliğin toplumsal olarak inşası" dedikleri şey üstünde ısrar ediyorlardı (Berger ve Luckmann 1966). Louis Althusser ve Maurice Godelier gibi "kùltürel" Marksistler de, düşünce ve imgelemin (hayal gücünün), bizim "toplum" dediğimiz şeyin üretimindeki önemini vur-

gulayan kuramcılar arasındadır (Althusser 1970; Godelier 1984, 125-75). Eleştirel kuramcı Cornelius Castoriadis de, bu bakımdan etkili olmuştur. Yine de, *P'imaginaire* terimi, yaratılmasını, büyük bir olasılıkla en çok Jacques Lacan örneğine borçludur (Castoriadis 1975).

Pierre Bourdieu'nün Lévi-Strauss'u ve diğer yapısalcılar, eserlerinde ima edilen kültürel “kurallar”ın fazla mekanik olduğu gerekçesiyle eleştirmesi de, aynı doğrultudadır. Bir almaşık olarak, Bourdieu Aristoteles'ten (Aquino'lu Aziz Tommaso ve sanat tarihçisi Erwin Panofsky aracılığıyla) gelen, daha esnek “habitus” kavramını önermiştir. “Habitus,” “etmen(aktör)lerin sonsuz değişkenlikteki durumlara uyarlanabilecek sonsuz sayıda uygulamalar üretmelerine elveren şemalar” diye tanımlanıyor (Bourdieu 1972, 16, 78-87). Bunun özü, (yukarıda s.96'da değindiğimiz) Albert Lord'un incelediği sözlü şairlerin formüllerini ve temalarını anımsatan bir biçimde, bir çeşit “düzenlenmiş doğaçlama”dır.

(Haydi, filozof Merleau-Ponty'yi anmayalım, ama) Foucault gibi, Bourdieu de, Descartes'la özdeşleştirilen ve “makinenin içindeki hortlak” diye dalga geçilen, zihin ile beden arasındaki klasik ayrıma saldırmaktadır. Onun araştırdığı uygulamaları, zihinsel (manevi) ya da fiziksel (maddi) diye sınıflamak güçtür. Örneğin, Bourdieu'nün aralarında alan çalışması yaptığı Cezayirli Kabiliyelilerde şeref, söyledikleri herhangi bir şey kadar dimdik yürüyüşlerinde de anlatım bulmaktadır. Yine (yukarıda s.85'te anlattığımız) Roka Dayı gibi Macar tarım işçilerinin yetkililere karşı bilinçli ya da bilinçsiz direnişlerinde geliştirilen “kaplumbağavari sakınganlık,” Bourdieu'nün “habitus”la ne kastettiğine canlı bir örnektir.

Edebiyat ve felsefe alanlarında ya da bunların arasındaki uzamda, Jacques Derrida'nın ve izleyicilerinin uyguladıkları “parçalara ayırma”nın (*deconstruction*), yani onların metinlere kendilerine özgü yaklaşımlarının gerisinde -onların çelişkilerini çözmek, içerdikleri bulanıklıklara dikkat çekmek ve bunları kendilerine ve yazarlarına karşı okumak çabalarında- benzer bir kültürel yaratıcılık varsayımı yatmaktadır. İkili karşıtlıklarla ilgilenmek, yapısalcının ayırıcı özelliği (alâmet-i farikası) idiyse, yapısalcılık sonrası yanlıları da (post-strüktüralistler), bu kategorileri yıkmaya gayeleriyle tanınabilirler. İşte, Derrida'nın bir şeye aynı zamanda hem bir şeyler katan hem de onun yerine geçen “ekleme” (*supplement*) kavramı, böyledir (Derrida 1967, 141-64; 1972; Norris 1982; Culler 1983). Özellikle bu “parçalara ayırma” eğilimi, ama son birkaç paragrafta betimlenen diğerleri de, bazen “post-strüktüralizm,” hatta “postmodernizm” diye adlandırılıyor (Dews 1987; Harland 1987).

Peki, tarihçiler bu gelişmelere nasıl tepki gösterdiler? “Parçalara ayırma,” post-strüktüralizm ve bunlarla ilgili gelişmeler kesin bir biçimde tanımlanırsa, söylenecek fazla bir şey olmayacaktır. Örneğin, post-modernizmle tarih arasındaki ilişki üstüne açık bir tartışma ancak yeni yeni başlamaktadır (Spivak 1985; Attridge 1987; Joyce 1991; Kelly 1991). “Parçalara ayırma” deyiimi giderek moda olmakla birlikte, henüz pek az tarihçi ciddi bir yapıtta, Derrida’nın esinlendirişini ortaya koymuş bulunuyor.

Örneğin, Joan Scott kadın tarihiyle tarih arasındaki ilişkiyi “ekleme mantığı” terimleriyle çözümlemiştir. H.D. Harootunian ideolojiyi toplumun yansıması sayan geleneksel görüşe karşı, “oyun biçimleri (formları) olarak kavramsal şemalar” anlayışını kullanarak, Tokugava Japonyası’nda “yerlilik” (*nativism*) (yani kimlik duygusu) söylemini yeni ve tartışmalar yaratacak bir yoldan okumayı önermiştir. Yine, Timothy Mitchell’in 19. yüzyıl Mısır’ı üstüne araştırması da, bu vakte kadar sömürge şehriyle ilgili olarak kabul edilen görüşleri yeniden düşünmek için, Derrida’nın “şeyler arasında bir ayrımlar ya da ara vermeler kalıbı değil, fakat her zaman içten bir erteleme ya da farklılaşma” olarak fark kavramı üstüne kurulmuştur. Mitchell, “Şehrin kendisini çağdaş diye gösterebilmesi, ‘öteki’ni dışarıda tutan engellemeyi sürdürmesine bağlıdır. Bu bağımlılık, dıştakini, Doğulu olanı... çağdaş şehrin bütünsel bir parçası kılar” paradoksunu benimsiyor (Scott 1991, 49-50; Harootunian 1988, özellikle 1-22; Mitchell 1988, 145, 149). Derrida’nın tarihçilere için ne denli yararlı olduğu konusunda dengeli bir değerlendirme yapabilmek için, hiç değilse birkaç tarihçinin daha onun kuramlarıyla çalışmayı denemesini ya da Derrida’nın metinleri olduğu gibi, “tarihsel süreçleri” de parçalara ayırmak için kendi yaptığı çağrısını kendisinin yerine getirmesini beklememiz gerekecek (Dews 1987, alıntı, s.35).

Öte yandan, konuya bir de yeni eğilimlerin geniş bir tanımıyla, yaygın bir özgürlük ve istikrarsızlık duygusuna, gündelik yaşamdaki her kullanılışlarında kategorilerin (Marshall Sahlins’in deyişiyle) “risk”lerle karşılaştıklarının, çelişkili, akışkan ve kararsız olduklarının bilincine dayanan bir yapısalılık-karşıtlığı (*anti-structuralism*) olarak baktığımızı düşünelim. O zaman, tarihçilerin buna ortaklaşa karşılıklar verdikleri daha gözle görünür hale gelecektir. Örneğin, yukarıda tartışılan türdeki “kültürün sosyal tarihi”nden, Robert Chartier’nin “toplumun kültürel tarihi” diye adlandırdığı türe doğru bir kayış gittikçe gerçekleşmektedir (Chartier 1989; karş. Hunt 1989). Şu sıra, tarihçilerin Geertz’ün çalışmalarına gösterdikleri ilgi yoğunluğu da, hem kültüre verilen yeni önemi hem de

kültür için yapılan yeni tanımı ortaya koyuyor (Geertz 1973; Walters 1980; Darnton 1984; Levi 1991). Britanya'da 19. yüzyıl sonlarından itibaren başgösteren "endüstriyel ruhun gerilemesi" hakkındaki bir kitapla ilgili anlaşmazlığın örneklendirdiği üzere, ekonomik büyüme ya da gerilemenin açıklanması için "materyalist"lerle "kültüralist"ler arasındaki canlı tartışma da öyledir (Wiener 1981). Georges Duby'nin toplumun "üç tabaka"sı fikri üstüne incelemesinde (yukarıda s. 60) ya da bir ulus yahut kültürün imgeleri hakkında yapılan yeni çalışmalarda görüldüğü gibi, tarihçiler "imgelenmiş (hayali) olan"ın gücünü giderek daha çok teslim etmektedirler (Duby 1978; Anderson 1983; Nora 1984-87; Inden 1990). Dilin toplumsal tarihi üstüne araştırmalar, yalnızca toplumun dile etkileriyle değil, tersiyle de -örneğin, "orta sınıflar" ve "işçi sınıfları" gibi birbirlerine karşıt olarak ortaya konan terimlerin toplumsal grupların oluşturulmasında oynadığı önemli rolle de- ilgilenmişlerdir (Burke ve Porter 1987; Corfield 1991). Bir zamanlar "toplumsal olgular" sayılan "kabile" ya da "kast" gibi toplumsal örgütlenme biçimlerine, şimdi hayaller ya da hiç değilse ortaklaşa tasarımlar [*representations*] gözüyle bakılmaktadır (Southall 1970; Inden 1990). "Sosyo-kültürel" tamlamasının günümüzdeki yaygınlığı da, "kültür"ün öneminin ya da tersinden, "toplum"un oraya buraya çekıştırilebilirliğinin giderek daha çok bilincine varıldığını düşündürüyor.

Kültürel inşa sürecinin canlı bir anlatımını, Simon Schama'nın 17. yüzyıl Hollandalılarıyla ilgili *The Embarrassment of Riches* (Zenginliklerin Utancı) incelemesinde bulabiliriz. Schama, o dönemde yeni bir ulus olan Hollandalıların kendilerine ne gibi yollardan bir kimlik oluşturduklarıyla özel olarak ilgilenmektedir. Tartıştığı konular, temizlikten tütün içmeye, eski Batavyalıların tapılarından Hollanda Cumhuriyeti'nin Yeni İsrail olduğu söylencesine kadar büyük bir çeşitlilik göstermekte ve bütün bunlar, kimliğin inşası terimleriyle ele alınmaktadır. Örneğin, antropolog Mary Douglas'ın Yahudi yeme-içme yasaları hakkındaki yorumunu izleyerek, Schama "militan bir biçimde temiz olmanın, ayrı/farklı olmanın bir onaylanışı olduğu"nu ileri sürüyor. Benzer bir biçimde, içki ve pipo içmeyi de, "Hollandalıların kendi ortak kimliklerini tanıdıkları" görenekler sayıyor. Douglas'ın "yapıcı içki içme" diyeceği bir durum (Schama 1987, 200, 380; Douglas 1966, 1987).

Kültür araştırmalarında yer alan bu iki kayma son derece aydınlatıcı olmuş, fakat her ikisi de henüz doyurucu çözümler getirilemeyen sorunlar ortaya çıkarmıştır. Önce "inşa" sorununu ele alalım. Durkheimci ya da Marksist, bazı geleneksel kültür yaklaşımlarında içerilen indirgemeciliği

yadsımak güçtür; fakat karşıt yöndeki tepki de, fazla ileri gitmiş olabilir. Kültürel yaratıcılık ya da tarihte etkin bir kuvvet olarak kültür üstünde bugünkü ısrara, o yaratıcılığın, içinde işlediği sınırlamalar hakkında bir duygunun da eşlik etmesi gerekir. Toplumun kültürel tarihi yerine, kültürün toplumsal tarihini koyuvermekten çok, bunun yapılması ne denli güç olursa olsun, her iki fikirle birden ve eşzamanlı olarak çalışmalıyız. Bir başka söyleyişle, kültürle toplum arasındaki ilişkiyi, her ikisini de aynı zamanda etkin ve edilgen, belirleyen ve belirlenen diye diyalektik terimlerle görmek son derece yararlıdır (karş. Samuel 1991).

Zaten, kültürel inşanın bir varsayım değil bir sorun, üstünde daha ayrıntılı çözümlemeler yapılmasına geçecek bir sorun sayılması gerekmektedir. Bir kimse, (diyelim) yeni bir sınıf ya da cinsiyet anlayışını nasıl inşa eder? Ve o “bir kimse” kimdir? Yeniliğin kabul edilmesini nasıl açıklayabiliriz? Ya da sorunu tersine çevirecek olursak, geleneksel anlayışların belli zamanlarda belli gruplara niçin artık inandırıcı gelmediği açıklanabilir mi?

Bu sorunlardan bazıları -“post-modernizm” gibi sözler duyulmadan çok önce- algılama hakkında, psikologlarla sanat tarihçileri arasında yapılan ve E.H. Gombrich’in klasik yapıtı *Art and Illusion*, (1960; Sanat ve Yanılsama) yazılmasına varan tartışmalarda ortaya atılmıştı. Kültür tarihçisi Aby Warburg ve Gestalt psikologları gibi, Gombrich de sanatçıların ve izleyicilerinin algılamalarının, “görsel beklenti düzeyleri”nin ne gibi yollarla, onun “şemalar”, “klişeler”, “modeller” ve “formüller” gibi türlü türlü adlarla andığı şeyler tarafından biçimlendirildiğini vurgulamaktaydı. Gombrich daha da ileri giderek, “Bütün tasarımların [*representations*] sanatçının kullanmayı öğrendiği şemalar temeline dayandığı”nı iddia ediyordu. Bunun, geçen bölümdeki sözellik ve alımlama tartışmalarıyla koşutluğu ortadadır. Böyle olmakla birlikte, şemalar aynı zamanda hem kültürel inşaya yardımcı öğeler, hem onun üstünde sınırlamalar diye de görülebilir. Dolayısıyla, Gombrich’in görsel şemalardaki değişiklikleri açıklaması büyük önem taşıyor. Değişikliği açıklamak için, o, modelle gerçeklik arasındaki uyumsuzlukları gören sanatçıların şemalarda “düzeltmeler” yaptıkları fikrinden yararlanmaktadır. Ancak, bir eleştirmenin belirttiği gibi, burada bir döngüsellik sorunu vardır. Eğer gerçekliği görüşlerinin kendisi şemaların bir ürünüyse, sanatçılar şemaların gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını nasıl sınayacaklardır? (Gombrich 1960; Arnheim 1962). Aynı itiraz, “ötekiler” -yamyamlar, cadılar, Yahudiler, deliler, eşcinseller vb- üstüne klişeleşmiş algılamalara da yapılabilir. Zihniyetler hakkındaki çalışmalarda (yukarıda s.89-92) olduğu

gibi, tarihçiler kalıcılığı ne denli iyi açıklarlarsa, değişmeyi açıklamayı kendileri için o denli daha zor hale getirmektedirler. Klışelerin er geç doyurucu olmaktan çıktıkları, besbelli görünüyor. Bunun sebeplerinin hâlâ daha derin bir biçimde araştırılması gereklidir.

“İnşa” fikri gibi, paylaşılan bir anlamlar sistemi olarak kültür anlayışına da, özellikle bütün bir ulusun kültürünü incelediğimiz zaman bir sorsal diye bakmamız gerekmektedir. Bu yaklaşım, çatışmayı göz önünde tutmama pahasına oydaşmayı vurgulamakla, Durkheimci yaklaşımın erdemlerini olduğu gibi, kusurlarını da içerir. Schama’nın 17. yüzyıl Hollanda kültürünü betimleyişinde, hem bu kusurlar hem de bu erdemler özel bir berraklıkla görülebilmektedir.

Schama, en çok, Hollandalıların kendilerini komşularından ayırt etmek için ortaklaşa bir kimlik inşa etme çabalarını tartışırken, başarılıdır. Ama Felemenk Birleşik Eyaletleri cumhuriyetinin içindeki -zenginlerle yoksullar, şehirliyle köylüler, Kalvencilerle Katolikler, Hollandalılarla Frizyalılar arasında var olan- sosyo-kültürel bölünmeler, onun yapıtında pek görülmez. Yakın yıllarda Gerald Sider’in paylaşılan değerler üstündeki bir ısrarın, en hafif bir deyişle “sınıf tabanına dayanan toplumları anlamakta pek yararlı olmadığı” ve bunun yerine kültürel çatışmayı öne çıkaran bir yaklaşım yapılması gerektiği için, “kültürün antropolojik kavramı” dediği şeye yönelttiği eleştiriler, *Zenginliklerin Utancı*’nı da vurmaktadır (Sider 1986, 5, 109).

121

Bu eleştiriye karşılık olarak, çatışma kavramının dayanışmayı içerdiği ve Sider’in yaptığı bir topluluk, yöre ya da ulusun yerine bir başkasını, toplumsal sınıfı koymaktan ibaret bulunduğu, oysa üyeler değerleri paylaşmıyorlarsa bunun da etkili olamayacağı söylenebilir. Öyleyse ne yapmalı? Bütün kültürler sanki eşit ölçüde birleşmiş ya da eşit ölçüde parçalanmış durumdaymışçasına evrensel bir çare (deva-yı kül) aramak, açık bir yanlış olur. Yine de -en azından çağdaş tarihte- birçok durumda, daha geniş bir bütünün içindeki kısmen özerk bir kültür diye tanımlanan “alt kültür” sosyolojik kavramını yaygınlaştırmak ve incelemek lehinde söylenecek çok şey vardır (Yinger 1960; Clarke 1974; Tirosh-Rothschild 1990).

Sosyologlar genellikle, etnik ya da dinsel azınlıklar, toplumsal sapsmacılar ve gençlik grupları gibi daha bir gözle görünür alt kültürleri araştırıyorlar. Tarihçiler de, Ortaçağ İspanyası’ndaki Yahudiler ya da Elizabeth çağının dilencileri gibi grupları inceliyorlar, ama çoğu zaman, bu azınlıkların kültürüyle onları çevreleyen toplumun kültürü arasındaki iliş-

kiye pek eğilmiyorlar. Bu kültürel sınırlar ne kadar keskindir? Bir alt kültür, üyelerinin yaşamının bütün yanlarını mı kapsar, yoksa bir bölümünü mü? Ana kültürle alt kültür arasındaki ilişki, birbirlerini bütünleme ilişkisi midir, çatışma ilişkisi mi? 16. yüzyılda, biri İtalyan olan iki Yahudi arasında mı daha çok ortak özellik vardı, yoksa biri Yahudi olan iki İtalyan arasında mı? Uğraşsal alt-kültürler, etnik ya da dinsel alt kültürlerden genellikle daha mı az özerktir? 17. yüzyılda Londra'ya ya da Amsterdam'a sığınan Fransız Protestanları gibi yeni bir göçmen grubunun alt kültürü ne kadar süreyle özerk kalabilir? Özümseme (asimilasyon) veya "kültürleme" (akültürasyon) ya da özümsemeye karşı direnme süreçleri hakkında genellemeler yapılabilir mi?

Yine de, en önemli alt kültürlerin bu sıfatla hemen hemen hiç araştırılmadığı haklı olarak ileri sürülebilir. Bunlar, toplumsal sınıfların kültürleridir. Pierre Bourdieu'nün toplumsal ayrımlanma üstüne ünlü araştırmasından, orta sınıfla işçi sınıfının alışkanlıkları ve *habitus*'ları arasında bir karşıtlık olduğu çıkmaktadır; fakat o da, bu farkın (diyelim) Fransızlarla komşuları arasındaki farka oranla önemini tartışmıyor (Bourdieu 1979). Belki de bu farklılıkları ölçmek olanaksızdır. Belirli bir ülkenin yerlisine, farklı sınıflar arasındaki kültürel karşıtlıklar pekâlâ müthiş büyük görünebilir de, dışarıdan bakan biri (Schama'nın Hollandalılara bakışındaki gibi) ilkin onların ortaklaşa özelliklerine dikkat edebilir. Her ne olursa olsun, tarihsel ya da sosyolojik sınıf incelemelerine, alt kültür bakış açısının katacak pekâlâ değerli bir şeyleri olabilir.

Kültür konusunda söylenebilecek son bir nokta, bizi değişimin incelenmesine götürmektedir. Bu da aktarım ile, yani gelenek ya da "kültürel yeniden üretim"le ilgilidir. Bu deyim, genel olarak toplumun, özellikle de eğitim sisteminin yeni yetişen kuşaklara geçmişin değerlerini aşılayarak kendisini yeniden üretme eğilimine işaret ediyor (Bourdieu ve Passeron 1970; karşı. Althusser 1970). Gelenekler bazen tarihçilerin sandığı gibi "atalet"ten çıkmaz, kendiliklerinden sürüp gitmezler (Moore 1966, 485-87). Bunlar, ana-babaların, öğretmenlerin, din adamlarının, işverenlerin ve diğer sosyalleştirme etmenlerinin büyük gayretlerinin sonucu olarak aktarılmaktadır. "Kültürel yeniden üretim" kavramı, toplumu aşağı yukarı olduğu gibi tutmak için harcanan çabalara dikkat çekmesi bakımından yararlıdır. "Aşağı yukarı" nitelendirmesini eklemek zorundayız; çünkü Sahlins'in belirttiği üzere, "eylemde, var olan bir dünyanın aracılığıyla yönetildiği kategoriler yeni bir ampirik içerik topladığı içindir ki, kültürün her yeniden üretimi bir başkalaşımdır" (Sahlins 1985, 144). Eğer her kuşak, kuralları benimseme ve yeniden aktarma süreci içinde

bunları hafifçe yeniden yorumluyorsa, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, uzun dönemde kayda değer toplumsal değişimler olacaktır.

OLGULAR VE KURMACALAR

Eskiden sosyologlar ve antropologlar gibi, tarihçiler de olgularla uğraştıklarını ve metinlerinin tarihsel gerçekliği yansıttığını varsayarlardı. Bu varsayım, belki zihniyette daha geniş ve daha derin bir değişimin “aynası” olduğu söylenebilecek, ama belki de haklarında böyle bir şey söylenemeyecek olan filozofların saldırıları karşısında çökmüştür (Rorty 1980). Şimdi, tarihçilerin ve etnografların, romancılar ve şairler gibi kurmaca işinde oldukları, yani onların da (bu kuralların farkında olsunlar olmasınlar) türün ve biçimin kurallarına göre “yazınsal kurmacalar” ürettikleri savını irdelemek gerekiyor (White 1973, 1976; Brown 1977; Clifford ve Marcus 1986). Yakın zamanlarda “etnografya poetikası” üstüne yapılan araştırmalar, sosyolog ve antropologların çalışmalarını gerçekliğin “metinsel inşası” olarak betimlemekte ve bunları romancıların yapıtlarıyla karşılaştırmaktadır. Örneğin, Polonyalı sürgün Bronislaw Malinowski’nin yapıtı, gitgide -alan çalışmalarını yaparken öykülerini okuduğu- yurttaşı Joseph Conrad’ınkilere daha çok benzetiliyor, antropolog Alfred Métraux ise bir “etnografik gerçeküstücü (sürrealist)” diye tanımlanıyor (Clifford 1981, 1986; Atkinson 1990).

Tarihçileri başlıca sorgulayansa, bir keresinde meslektaşlarını “gerçekçilik” diye tanınan yazınsal uylaşımlar çağı olan 19. yüzyılda yaşamakla ve tasarımsal yaratımın [*representation*] çağdaş biçimlerini denemeyi yadsımakla suçlayan Hayden White’tır. Bu itham daha 1966’da yapılmış olmakla birlikte, yarattığı şok dalgaları henüz durulmuş değildir (White 1966).

White ayrıca, edebiyat eleştirmeni Northrop Frye’ı izleyerek, tarihçilerin de tıpkı şairler, romancılar ya da oyun yazarları gibi, geçmiş hakkındaki anlatılarını yinelenen olay kurguları ya da *mythoi* çevresinde örgütlediklerini iddia etmiştir. Örneğin, “Ranke’nin çoğu tarihsel yapıtının entrika yapısı, Komediya *mythos*’udur”: Diyelim, Fransız ya da İngiliz iç savaşlarını yazarken, bir komedide (ya da trajikomedide) olduğu gibi, “görünüşteki bir barış durumundan, çatışmanın ortaya çıkmasıyla, onun çözülmesi sonucu, gerçekten barışçıl bir toplumsal düzenin kurulması”na varan üç bölümlü bir öykü anlatır. Böylelikle, Ranke’nin öyküsü başka bir şeye indirgenemeyecek kurmaca ya da yaratıcı bir öge içermektedir. Öyküsünü nerede başlatıp nerede bitireceğini, ona belgeleri söylememiştir

(Frye 1960; White 1973, 166, 177). Ranke'nin yaptığı -ve birçok tarihçinin hâlâ yapmakta olduğu- gibi, ne fazla ne eksik, “gerçekten olup bitenleri yazdığı”nı iddia etmek, bir antropologun bu yakınlarda (tarihçilerin “*mythos*” terimini kullanmalarını ustaca onların kendilerine karşı çevirerek) “gerçekçilik söylencesi” (realizm *mythos*'u) dediği şeye düşmektir (Tonkin 1990; karşı. LaCapra 1985, 15-44).

Bir başka deyişle, olgularla kurgular arasında, bir zamanlar sağlam görünen sınır, “postmodern” dedikleri çağımızda aşınmış bulunmaktadır. (Alternatif bir bakışla, bu sınırın zaten her zaman açık durduğunu ancak şimdi görüyoruz (Hutcheon 1989; Gearhart 1984). Bu sınırboyunda, “kurmaca olmayan roman” denen fikri çekici bulan yazarlar vardır; örneğin, *In Cold Blood*'da (1965; *Soğukkanlı*) Clutter ailesinin öldürülme öyküsünü anlatan Truman Capote, ya da Roman Olarak Tarih/Tarih Olarak Roman altbaşlığını taşıyan *The Armies of the Night*'ta (1968; *Gecenin Orduları*) Pentagon'a bir protesto yürüyüşünü anlatan Norman Mailer (Weber 1980, 73-79, 80-87). Öykülerinin metnine belgeler (kararnameler, gazete kesikleri vb) ekleyen ya da Carlos Fuentes'in *Terra Nostra*'da (1975; *Toprağımız*) yaptığı gibi alternatif geçmişler arayan, yahut Mario Vargas Llosa'nın *Alejandro Mayta'nın Gerçek Yaşamı*'nda (1984) yaptığı gibi anlatısını, tarihsel gerçeğe erişmenin engelleri üstüne kuran romancılarla karşılaşyoruz. Bu son andığım yapıtta, anlatıcı -belki bir roman, belki de, çelişen kanıtlar karşısında “dönemin çok serbest bir tarihi” olmak üzere- Perulu bir devrimcinin kariyerini yeniden kurmaya çalışır. Biri, “olup biten herşeyi niçin bulmaya çalışmalı? demektedir. “Büyük harf T ile Tarih dediğiniz şeyi acaba gerçekten biliyor muyuz... yoksa tarihte de romanlardaki kadar ‘öyleymiş gibi gösterme’ mi var?” (Vargas Llosa 1984, 67).

Öte yandan, küçük bir tarihçiler, sosyologlar ve antropologlar grubu, White'ın çağrısına karşılık vererek “yaratıcı kurmaca olmayan”la, yani romancılardan ve sinemacılardan öğrenilen anlatım teknikleriyle denemeler yapmaya girişmiştir. Örneğin, romancı Thomas Mann'ın oğlu tarihçi Golo Mann, bir keresinde, 17. yüzyıl generali Albrecht von Wallenstein'in “tümüyle gerçek bir roman” diye betimlediği bir yaşamöyküsünü yazmış; burada, özellikle generalin, yaşamının son aylarında hasta ve hayal kırıklıkları içinde taraf değiştirmeyi aklından geçiriyor gibi görüldüğü dönemi anlatırken bilinç akışı tekniğini tarihsel amaçlara uyarlamıştır. Ama Mann'ın dipnotları metninden çok daha alışılmış türdendir (Mann 1971; karşı. Mann 1979).

Kendisi de bir romancının, Natalia Ginzburg'un oğlu olan Carlo Ginzburg, bilinçli olarak edebi bir biçimde yazışıyla öne çıkmıştır; bunda o denli başarılıdır ki, adeta White'a yönelttiği kendi eleştirilerini yürütmektedir (Ginzburg 1976, 1984). Yine, antropolog Richard Price da, William Faulkner'in *The Sound and the Fury*'si (1929; *Ses ve Öfke*) ve Akira Kurasawa'nın *Raşomon*'u (1950) gibi roman ve filmlerde çok etkileyici bir biçimde kullanılan çoklu görüş açılarını kendi çalışmalarına uyarlamıştır. Bireysel anlatıları üst üste koymakla yetinmek yerine, Price durumu üç genel etmenin -siyah kölelerin, Hollandalı görevlilerin ve Moravyalı misyonerlerin- gözünden anlatmakta, sonra da bu üç metne kendi yorumlarını eklemektedir (Price 1990). Bir başka deyişle, Rus eleştirmen Mikhail Bakhtin'in salık verdiği "çoksesli" ya da "polifonik" anlatıya bir örnek oluşturmaktadır (Bakhtin 1981).

(Antropolog ve sosyologlar için konuşamam, ama) profesyonel tarihçilerin çoğunluğunun, bu vakte kadar kendi yapıtlarının poetikasını, izledikleri yazınsal uyuşmaları tanımakta çekimser davranmış olmaları gerçekten yazıktır. Tarihçilerin ancak geriye bakışla görülebilen, olayları "Bilimsel Devrim" ya da "Otuz Yıl Savaşı" gibi hareketler içinde gruplayarak, inceledikleri nesneleri inşa ettiklerinin yadsınamayacağı bir anlam vardır. Daha temel bir sorunu da, uzun zaman önce Kenneth Burke *The Rhetoric of Motives* (1950; Güdülerin Retoriği) adlı yapıtında ortaya koymuştu: (yukarıda s. 48'de tartıştığımız Erving Goffman'ın ve Victor Turner'in dramaturji bakışlarını haber veren) acaba konuşma ve yazma gibi, insan eylemleri de retorik kurallarını izlemiyor mu sorusu.

Natalie Davis'in, edebiyat eleştirmeni Stephen Greenblatt tarafından (bknz. yukarıda s. 98) ortaya atılan bazı sorunlarla uğraştığı yeni bir kitabında dediği gibi, kurmacanın "arşivlerdeki" rolünü yadsımak da eşit ölçüde güçtür. 16. yüzyıl Fransa'sı üstüne bu incelemesinde Davis, esas itibarıyla, tanık ifadeleri, sanık sorguları ya da bağışlanma dilekçeleri gibi metinlerin, bir başka deyişle, pozitivist tarihçilerin geleneksel olarak görece güvenilir kanıtlar diye kullandıkları belgelerin inşasında retorik ve anlatım tekniklerinin yeriyle ilgilenmektedir. İncelemesine, diğer tarihçiler gibi kendisine de "katı gerçeklere erişebilmek için, belgelerimizdeki kurmaca öğeleri soyup atması"nın öğretildiğini anlatmakla başlayan Davis -belki de Greenblatt ve White'ın sorgulamalarının bir sonucu olarak- öykü anlatıma zanaatının kendisinin de çok ilgi çekici bir tarihsel tema olduğunu keşfettiği itirafıyla devam etmektedir (Davis 1979; 1987, özellikle 3).

Öte yandan, anlatı kuramcıları şöyle dursun, White ve izleyicilerinin bile, tarihin yazınsal bir tür mü ya da kendine özgü bir türler demeti mi olduğu, kendi anlatı biçimleri ve kendi retorikliği bulunup bulunmadığı ve uylaşımının, beyan-kanıt ilişkisi hakkında (hiç kuşkusuz) kurallar içerdiği gibi tasarımsal sunum (*representation*) hakkında da kurallar içerip içermediği sorusunu henüz ciddi bir biçimde ele almamış olmaları da eşit ölçüde yazıktır. Örneğin, Ranke salt kurmaca yazmıyordu. Belgeler sadece onun anlatısını desteklememekte, aynı zamanda anlatıcıyı, haklarında kanıt bulunmayan önermeler yapmaktan da alıkoymaktadır.

Sosyolog ve antropologlar için de benzeri şeyler söylenebilir. İster belge kullansınlar, ister anlatılarını tümüyle görüşmelerinden, söyleşilerinden ve kişisel gözlemlerinden inşa etsinler, onlar da güvenilirlik, temsil edicilik vb gibi ölçütler içeren bir araştırma stratejisi izlemektedirler. Onun içindir ki (olguyla kurmaca, bilimle sanat arasındaki eski açmaz yerine) şimdi tartışmamız gereken, bu ölçütler ya da farklı metin biçimleri yahut retorikler arasında bir uyuşma mı çatışma mı olduğudur. Böyle olmakla birlikte, bu orta alan, “olgusal sunumun (*representantion*) kurmacası” (okuyucuyu etkilemek için istatistik bilgi kullanmak, içeriden bilgi sahibi olma savında bulunmak, yansızlık maskesi takınmak vb), sistemli bir biçimde daha yeni yeni keşfedilmeye başlıyor (Hexter 1968, 381 vd.; White 1976; Weber 1980; Siebenschuh 1983; McGill ve McCloskey 1987; Rosaldo 1987; Agar 1990).

BÖLÜM BEŞ

TOPLUMSAL KURAM VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

127

Bundan önceki bölümlerde, işlevselcilikten yapısalcılığa belirli bir takım yaklaşımlar, değişimi açıklayamadıkları için tekrar tekrar eleştirildi. Değişim nasıl açıklanabilir? Bu konu, tarihçilere ve onların geleneksel kavramlarına bırakılabilir mi, yoksa toplumsal kuramcılar da bir katkı yapabilirler mi? Bir toplumsal değişim kuramı, en azından modeli var mıdır?

Bu bölümde, soruna iki karşıt yönden yaklaşacağım. Bir kere, bu modellerin tarihsel gerçeklerden ne denli uzak düştüklerini ve hangi bakımlardan kesilip biçilmeleri ya da değiştirilmeleri gerektiğini saptamak için, belirli toplumların tarihinin yanına genel değişim modellerini koymakla genelden özele, içe doğru çalışarak. Burada, tıpkı bir heykeltraşın bir mermer blokuna saldırması gibi, tarihçiler de kuram karşısında en sevdikleri yontma işini, Hexter'ın (yukarıda s. 22) deyişiyle “parçalama”yı yaparlarken görülecektir. Ondan sonra, özelden genele, dışa doğru çalışarak, yıkım yerine yapımın, ilkinin bütünleyen “bitiştirme” sürecine dönmeyin sırası gelecektir. Bu egzersizin amacı, bu gibi açıklamaların gözden geçirilmiş genel bir modelin inşasına yardım edeceği umuduyla, özgül toplumlarda değişim süreci üstüne açıklamalar sunmak olacaktır. Son kesimde de, en azından geçici bir denge çıkarmak ve olaylarla yapılar arasındaki sorunsal ilişki hakkında bazı düşünceler sunmak denenecektir.

“Toplumsal değişim” teriminin muğlak (belirsiz) bir deyim olduğunu, baştan vurgulamak gerekir. Bazen (örneğin farklı toplumsal sınıflar arasındaki denge gibi) toplum yapısında yer alan değişiklikleri anlatmak üzere dar bir anlamda kullanılır; ama bazen de, siyasal örgütlenmeyi, eko-

nomiyi ve kültürü içeren çok daha geniş bir anlamda. Bu bölümde, geniş tanımın üstünde durulacaktır.

Büsbütün ayrılanamayacakları tarih felsefeleri gibi, toplumsal değişim model ya da kuramlarının da birtakım ana türleri vardır. Yahudi-Hristiyan tarih felsefeleri ya da bir önceki kuşağın sosyologları ve gelişme iktisatçıları arasında pek moda olan “modernleşme” (*modernisation*) modeli gibi, kimileri doğrusaldır. Kimileriye döngüseldir; örneğin, Macchiavelli ve diğerlerinin Rönesans’ta canlandırdıkları klasik değişim kuramları ya da 14. yüzyılın büyük Arap tarihçisi İbn Haldûn’un yahut daha yakın zamanlarda Oswald Spengler’in *Untergang des Abendlandes* (1918-22; Batının Çöküşü) ve Arnold Toynbee’nin *Study of History*, (1935-61; Tarih’in İncelenmesi) yapıtlarındaki fikirler. Daha sınırlı bir uygulaması olan döngüsel kuramlar arasında, Kondratiyef “uzun dalgalar”ı, Juglar’ın daha kısa erimli ekonomik döngüleri ve Vilfredo Pareto’nun, birkaç tarihçinin yapıtlarında kullanmayı yararlı gördüğü “seçkinlerin dolaşımı” anlatısı bulunmaktadır.

Değişimin iç etkenlerini vurgulayan ve toplumu, çoğu zaman “büyüme”, “evrim” ve “çürüme” gibi organik eğretilerle kullanarak betimleyen modellerle dış etkenleri öne çıkaran ve “ödünç alma”, “yayılma” ya da “öykünme” gibi terimler kullanan modeller arasında bir ayrım gözetmek de faydalı olabilir. Bu ikinci geleneği, *Les lois d’Imitation*’u (1890; Öykünme Yasaları) yazınca Durkheim’la çatışmak zorunda kalan Gabriel Tarde ve *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (1915; İmparatorluk Almanyası ve Endüstri Devrimi) incelemesi “ödünç alma” kavramı üzerinde odaklanan Thorstein Veblen temsil ederler. Yayılımcılık bugünlerde çoğu kere yüzeysel ve mekanik bir kuram diye mahkûm edildiği için, bu kuramın Tarde ve Veblen’in ellerinde yüzeysel de mekanik de olmadığını belirtmenin altı çizilmeye değebilir. Alımlama kuramının moda olmasından çok önce, her iki düşünür de yeni fikirlerin (çeşitli ortamlarda) benimsenmelerindeki farklarla ilgilenmişlerdi. Örneğin Veblen, Almanların, İskandinavların ve Japonların özel “ödünç alma yetenekleri”ni tartışmıştır. Daha yakın zamanlarda, belirli bir toplumda kültürel kalıpların yayılımı sıkı bir incelemeye tabi tutuldu. Tepeden inme yayılımı (ona “Sanskritleştirme” adını veren) Hintli sosyolog M.N. Srinivas ve Fransız tarihçi Georges Duby hayli ayrıntılı olarak tartıştılar (Srinivas 1966; Duby 1968). Bu bölümün sonuna doğru, aynı sorun yeniden ortaya çıkacak.

Görece kısa bir sunuş içinse, şu sıra yürürlükte olan belli başlı iki modeli, çatışma modeliyle evrim modelini ya da basitlik hatırına di-

yebileceğimiz gibi, Marx ile Spencer'ı tartışmakla başlamak, herhalde en iyisi olacaktır. Söylemeye gerek bile yok ki, bunları ister istemez ya-
lınlaştırarak anlatacağım.

SPENCER'IN MODELİ

"Spencer," toplumsal evrimi, bir başka deyişle tedrici (derece derece ilerlemeli) ve yığılmalı (*cumulative*), ("devrimci"ye karşı "evrimci") ve esas itibarıyla içeriden ("egzojen"likle değil, "endojen"likle) belirlenmiş bir toplumsal değişimi öngören model için uygun bir etikettir. Bu içe-
riden büyüme süreci, çoğu zaman "yapısal farklılaşma" terimleriyle an-
latılır, başka türlü söyleyecek olursak, yalın, uzmanlaşmamış ve bi-
çimselleşmemiş olandan, karmaşık, uzmanlaşmış ve biçimselleşmiş olana
ya da Spencer'ın kendi deyişiyle, "bitişimsiz bir türdeşlik"ten "bitişimli
bir ayrı ayrılık"a (*coherent heterogeneity*) kayış diye anlatılır (Spencer
1876-85; Sanderson 1990, 10-35). Kabaca, Durkheim'in da Weber'in de
kullandığı değişim modeli, budur.

Birçok konuda Spencer'la anlaşılamayan Durkheim, onun toplumsal
değişmeyi esas olarak evrimci terimlerle açıklamasını izlemiştir. Ancak
Durkheim, toplumda işbölümünün artması nedeniyle, basit "mekanik da-
yanışma" (bir başka deyişle, benzerlerin dayanışması) yerine, tedricen da-
ha karmaşık bir "organik dayanışma"nın, birbirlerini bütünleyenlerin da-
yanışmasının geldiğini vurgulamıştır (Durkheim 1893; karş. Lukes 1973,
bl. 7). Weber'e gelince, o "evrim" terimini kullanmama eğiliminde ol-
makla birlikte, yine de dünya tarihini bürokrasi (bknz. yukarıda s. 22) ve
kapitalizm gibi daha karmaşık ve kişilik dışı (gayrişahsî) örgütlenme bi-
çimlerine doğru giden tedrici, ama geri döndürülemez bir yönelim diye
görmüştür. Dolayısıyla, Talcott Parsons'ın ve başkalarının yaptığı gibi,
Durkheim'la Weber'in toplumsal değişim üstüne fikirlerinin bir bi-
leşimine (sentezine) ulaşmak, çok zor değildir (Parsons 1966).

Sonuç, değişim sürecine esas itibarıyla içeriden bir gelişme olarak ba-
kan ve dış dünyanın ancak bir "uyarlanma" itkisi olarak işin içine girdiği
modernleşme modelidir. "Geleneksel toplum" ile "modern toplum," şu
çizgiler boyunca birbirleriyle çelişen türler olarak sunuluyor.

1. Geleneksel toplum hiyerarşisi doğuma (ascription) dayanır ve top-
lumsal hareketlilik düşük düzeydedir. Tersine, modern hiyerarşi liyakate
("başarı" / achievement) dayanır ve hareketlilik yüksektir. Bir "tabakalar"
toplumunun yerini, daha büyük fırsat eşitliği olan bir "sınıflar" toplumu

almıştır. Yine geleneksel toplumda, temel birim herkesin herkesi tanıdığı, Ferdinand Tönnies'in "topluluk" (cemaat/*Gemeinschaft*) dediği (yukarıda s.8) küçük bir gruptur. Modernleşmeden sonraysa, temel birim geniş bir kişilik dışı "toplum"dur (*Gesellschaft*). Ekonomik alanda, bu kişilik dışı olma özelliği, Adam Smith'in deyişiyle "görünmez el" in yönettiği piyasa biçimini almaktadır; siyasal alandaysa, Weber'in "bürokrasi" adını verdiği biçimi. Kısacası, Parsons'ın formülleştirmesiyle, "özellikçilik" yerine "evrenselcilik" geçmektedir. Yüz yüze gruplar elbette kaybolmamakta, ama kendilerini yeni duruma uyarlamaktadırlar. Genel toplum üstünde etkili olabilmek için, -meslektaş birlikleri, kiliseler, kulüpler, siyasal partiler vb gibi- özgül amaçlar güden gönüllü kuruluşlar biçimine bürünmektedirler.

2. Toplumsal örgütlenmenin bu birbirleriyle çelişen tarzları, çelişen ("zihniyetler"le değilse bile, yukarıda s.89) tutumlarla birlikte giderler; örneğin, değişme tutumlarıyla. Değişmenin düşük düzeyde olduğu geleneksel toplumda, insanlar ya buna karşı durma eğiliminde bulunurlar ya da değişimin gerçekleştiğinin ayırdına varmazlar (bazen "yapısal unutkanlık" diye betimlenen olgu) (Barnes 1948, 52). Oysa, değişimin hızlı ve sürekli olduğu modern toplumların üyeleri, bunun pekâlâ farkındadırlar, değişmeyi beklerler ve onaylarlar. Hatta, birtakım eylemler "düzeltim" ya da "ilerleme" adına haklı gösterilir, bazı kurumlar ve fikirlerse "modası geçmiş" diye mahkûm edilir. İnsanlık -ya da onun büyük bir bölümü- "yeni"nin bir kötüleme sözü olduğu bir konumdan, kendi içinde bir övgü olmasına geçmiştir. 18. yüzyıldan beri (Batı Avrupalı seçkinler arasında) gelecek, "şimdi"nin yeniden üretilmesinden ibaret olmaksızın, tasarım ve eğilimlerin gelişeceği bir uzam diye algılanır hale geldi (Koselleck 1965).

3. Bu temel karşıtlıklara, daha başkaları da eklenebilir. Geleneksel toplumların kültürü çoğu zaman dinsel, sihirli, hatta akıl dışı diye betimlenir; modern toplumların kültürüneyse laik/dünyevi, akılcı ve bilimsel gözüyle bakılır. Örneğin Weber, gerek laikleşme/dünyevileşme'yi ya da kendi deyişiyle "dünyada büyüden uyanma'yı (*Entzauberung der Welt*), gerekse daha akılcı örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkmasını - "dünyanın bürokratikleşmesi"ni- Protestanların "dünyevi zahitlik" (*innerweltliche Askese*) "çağırısı" arada önemli bir aşama olmak üzere, modernleşme sürecinin merkezî nitelikleri saymaktadır. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, Weber'in "akılcı" terimini kullanması, bu süreci gönülden desteklediği anlamına gelmemektedir, gerçekte ona son derece bulanık bakıyordu.

Bu sosyo-kültürel değişme modeliyle, iyi bilinen birtakım ekonomik büyüme ve siyasal gelişme modelleri arasındaki koşutluk besbellidir. Örneğin, ekonomik büyüme kuramcıları, durağan sayılan bir endüstri öncesi toplumdan büyümenin olağan durum olduğu endüstriyel bir topluma “havalanış”ı (*take-off*) vurgulamışlardır. “Birleşik çıkarlar, [böyle bir toplumun] adeta alışkanlıklarına ve kurumsal yapısına kaynar” (Rostow 1958). Siyasal gelişme kuramcıları da, bürokrasinin yükselişinin yanı sıra siyasal katılımın yayılmasının (daha eski moda bir deyişle, “demokrasi”nin) önemle altını çizmektedirler.

Geleneksel ve modern toplumlar arasındaki karşıtlık, başka disiplinlerin katkılarıyla da geliştirilmiştir. Diyelim coğrafyacılar, modernliğin uzam anlayışlarında değişikliklerle birlikte geldiğini ileri sürmüşlerdir; buna göre, modern toplumda uzam, belirli bir işleve bağlanmaksızın çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanılabilmek üzere “boşaltılabilir” ya da soyut bir kavram olarak anlaşılmaktadır (Sack 1986). Sosyal psikologlar da, “modern” bir kişiliğin gelişmesini, özdenetimi giderek güçlenmiş ve kendini başkalarının yerine koyabilme yeteneği olan sosyal bir karakteri betimlemişlerdir (Elias 1939; Lerner 1958, 47-52). Sosyal antropologlar da, geleneksel ve modern düşünme biçimlerini birbirinin karşıtı olarak incelemişlerdir.

131

Böyle olmakla birlikte, toplumsal kuramcılar bu modelin gerisindeki, özellikle, taşıdığı yenginlik edası ve erkekçi (teleolojik) varsayımlardan gitgide daha çok rahatsızlık duyuyorlar (Tipps 1973). İktisat tarihi alanında bile, gittikçe zengin(müreffeh)leşen bir topluma doğru ilerleme fikrine meydan okunmuş ve alternatif olarak, ekonomik yeniliğin esas itibarıyla herhangi bir doğal kaynağın tükenmesine bir tepki ve dolayısıyla onun yerine konabilecek başka bir şey bulma gereksinimi olarak açıklandığı bir çevreci (ekolojik) model önerilmiştir (Wilkinson 1973).

Gerçekten, evrimci model son yıllarda o denli sert eleştirilere uğratıldı ki, hakkaniyet gereği, tartışmaya erdemlerini belirterek başlamalıyız. Birbirlerini izlemeleri kaçınılmaz değilse bile, art arda gelmeleri olasılık taşıyan bir toplumsal değişiklikler sırası fikri, tarihçilerin pek öyle kolaylıkla (ceffel kalem) yadsıyabilecekleri bir şey değildir. Darwin’i yankılayan “evrim” fikri de, hafife alınarak elin tersiyle bir yana itilemez (Wertheim 1974; Sanderson 1990, 75-102; Hallpike 1986). W.G. Runciman, “uygulamaların rekabet içinde ayıklanması” adını verdiği şeyi vurgulayarak, “toplumların evrilme süreci, doğal ayıklanmanın hiç de eşdeğeri olmamakla birlikte, ona benzer” diyor (Runciman 1980, 171; Runciman

1983-89, 2, 285-310). Rekabet (yarışma) fikrinin en açık biçimde görüldüğü, özellikle askerî ve iktisadi tarihin büyük bir bölümü, ancak bu yoldan yaklaşılınca yerli yerine oturmaktadır.

Modelin erdemlerinin çarpıcı bir başka örneği de, Joseph Lee'nin 1840'lardaki Büyük Kıtık'tan bu yana İrlanda toplumu üstüne araştırmasıdır. Söz konusu çalışma, bu teriminin "Keltleştirme ve İngilizleştirme gibi, eşit ölçüde kaypak ve daha da duygusal içerikli terimlerde gizlenen dargörüşlü kaygılara bağışıklığı olacağı" umuduyla, modernleşme kavramının çevresinde örgütlenmiştir. Bu örnekte, yararlanılan karşılaştırmalı bakış, özel olanda genelin görülmesine olanak vermekte ve yerel değişiklikler için, yerel tarihçilerin o vakte kadar yapabildiklerinden daha doyurucu ya da yapısal açıklamalar sunmaktadır (Lee 1973).

Modelin sağladığı üstünlüklerden bir diğerine tanıklık etmek için, Almanya'ya dönebiliriz. Geçmişe yaklaşımları birbirlerinden son derece farklı olan Thomas Nipperdey ve Hans-Ulrich Wehler gibi tarihçiler, 18. yüzyıldan itibaren Alman toplumundaki değişiklikleri çağdaşlaşma terimleriyle tartışmışlardır. Örneğin, Nipperdey son derece özgül çeşitli amaçlarla örgütlenen gönüllü kuruluşların, 1800 yılı dolaylarındaki artışını, geleneksel "tabaka toplumu"ndan çağdaş "sınıf toplumu"na genel kayışın bir bölümü olarak açıklamaktadır (Nipperdey 1972).

Wehler'e gelince, o da kurama kendi katkısını, Prusya'da ve öteki Alman devletlerinde 1789 ile 1815 yılları arasında gerçekleştirilen reformları anlatmak için kullandığı "savunmacı modernleşme" kavramıyla yapmaktadır. Bu tarımsal, idari ve askerî düzeltimler, ona göre, egemen sınıfın Fransız Devrimi'nin ve Napoléon'un tehdidi olarak algıladığı şeye tepkiydi (Wehler 1987).

Savunmacı modernleşme fikri, apaçıktır ki, daha geniş bir alanda uygulanmaya elverişlidir. Diyelim, "karşı devrim"den örneklenen "Karşı Reformasyon" anlayışı, Katolik Kilisesi'nin 16. yüzyıl ortalarında, Protestan Reformasyonu'na tepki olarak, kendisine çeki düzen verişini ya da modernleştirmesini düşündürüyor. Yine 19. yüzyıldaki bir dizi reform hareketi, örneğin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "Jöntürkler" ya da Japonya'nın Meiji "Restorasyonu," Batı'nın yükselmesinin oluşturduğu tehdide karşı tepkiler olarak görülebilir.

Şimdi de, sıra kuramın kusurlarına bakmaya geldi. 19. yüzyılın sonlarında, endüstrileşen ülkelerde formüle edilen bu model, 1950'lerde (o zamanki deyişle "azgelişmiş ülkeler" olan) Üçüncü Dünya'daki de-

ğişiklikleri açıklamak için geliştirilmişti. Özellikle endüstri çağı öncesi Avrupa'yı inceleyen tarihçilerin, bu kuramla araştırdıkları belirli toplumlar arasında uyumsuzluklar görmüş olmaları, hiç de şaşırtıcı değildir. Bunlar, toplumsal değişimin yönü, açıklanışı ve mekanizmasıyla ilgili olmak üzere, özellikle üç türlü yakınmalarda bulunmuşlardır.

(1) Bir kere, ufuklarımızın geçen bir iki yüzyılın ötesinde genişlemesi, şunu açıkça gösterdi ki, değişim tek doğrultulu (unilinear) değildir, tarihe “tek yönlü” bir yol diye bakılamaz (Stone 1977, 666). Başka türlü söylemek gerekirse, toplum her zaman merkezileşmenin, karmaşılaşmanın, uzmanlaşmanın vb. artması yönünde hareket etmez. Modernleşme kuramının kimi yandaşları, örneğin S.N. Eisenstadt, onun “ademi-merkezleşmeye geri çekilme” dediği şeyin farkındadırlar; ama kuramın ağırlığı öteki yöndedir. Geri çekilme (regression) üstüne, hiç kuşkusuz gereken etraflı çözümleme henüz yapılmamıştır (Eisenstadt 1973; Run-ciman 1983-89, 2, 310-20).

Tarihçilerin çok iyi bildiği bir geri çekilme eğilimi örneği, Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ve (tarihsel antropolojinin ışığında yeniden incelenmesi gerekli bir kategori olan) “barbarlar”ın istilası sırasında Avrupa'da gerçekleşendir. MS 3. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun girdiği yapısal bunalımın ardından merkezî hükümet çökmüş, şehirler gerilemiş ve gerek ekonomik gerekse siyasal düzeylerde gittikçe artan bir yerel özerklik eğilimi görülmüştü. Lombardların, Vizigotların ve diğer istilacıların kendi yasalarına göre yaşamalarına izin verilmiş, böylelikle “ev-rensellik”ten “özellik”e doğru bir kayma olmuştu. İmparatorların, oğullar babalarının uğraşlarını izlesinler diye çaba göstermeleri, başarıdan doğuşa bir kayma olduğunu düşündürmektedir. Aynı dönemde, İmparator Konstantinos'un din değiştirmesiyle, Hristiyanlık imparatorluğun resmî dini oldu. Kilise kültürel, siyasal, hatta ekonomik yaşamda gitgide daha önemli hale gelirken, dünyevi tutumlar da uhrevilerin önünde geriledi (Brown 1971, 111-12).

Bir başka deyişle, geç Roma İmparatorluğu örneği, hemen hemen bütün toplumsal alanlarda “modernleşme” sürecinin tam tersini gösterir. Buradaki geriye dönüşün tamamlığı, Spencer'cılarının varsaydıkları gibi, farklı eğilimlerin birbirleriyle bağıntılı olduğunun kanıtı sayılabilir ve bu anlamda, toplumsal evrim kuramlarını destekler. Böyle olmakla birlikte, bu kuramlar çoğunlukla, geri çekilmelerin hiç olmadığını ima eden bir biçimde ortaya koyulmuştur. Sosyoloji dilinde “şehirleşme,” “laikleşme” ve “yapısal farklılaşma” terimlerinin karşıtlarının bulunmaması, bize top-

lumsal değişimin niteliğinden çok, sosyologların varsayımları hakkında bazı şeyler söylemektedir.

Zaten “modernleşme” teriminin kendisi, doğrusal bir süreç izlenimi verir. Fakat düşünce tarihçileri -yeterince ironik bir biçimde, daha Ortaçağ’da kullanılmakta olan- “modern” sözcüğünün farklı yüzyıllarda çok farklı anlamlarla doldurulduğunu pekâlâ bilirler. Her ikisi de çağdaş tarihin 15. yüzyılda başladığına inanan Ranke ve Burckhardt’ın bu kavramı kullanma biçimleri bile, bugün garip bir biçimde modası geçmiş görünüyor. Ranke devlet kurmayı, Burckhardt da bireyciliği vurgulamıştı; ama ikisinin de endüstrileşme hakkında söylediği bir şey yoktu. Bu yokluk hiç şaşırtıcı sayılmaz; çünkü Ranke’nin *Latin ve Töton Uluslar*’ını (1828), Burckhardt’ın da *İtalya’da Rönesans Kültürü*’nü (1860) yazdığı zamanlarda, Almanca konuşan dünyaya endüstri devrimi henüz girmemişti. Fakat, bu demektir ki, onların modernliği bizim modernliğimiz değildir.

Bir başka deyişle, modernliğin belası, durmadan değişmesidir. Bu yüzden, tarihçiler Ortaçağ sonuyla endüstri devriminin başı arasındaki dönemi anlatmak için, kendi içinde çelişkili “erken modern” gibi bir terim icat etmek zorunda kalmışlardır. Benzer sebeplerle, modern toplumun çözümlemesini yapanların bazıları, bunu yalnızca “endüstri-sonrası” ve “geç kapitalist” diye değil, aynı zamanda “post-modern” diye de betimler olmuşlardır (Bell 1976; Habermas 1981; Kolakowski 1986; Harvey 1990). İktisat ve güzel sanatlar gibi çok çeşitli alanlarda, aşağı yukarı son 20 yıldır olan değişiklikleri çözümleyebilmek için yeni kavramlar icat etmenin haklı sebepleri olabilir. Gelgelelim, bir tarihçi, özellikle de uzun erimli bakan bir tarihçi için, “postmodern” teriminin seçilmesi, Rönesans’tan bu yana birçok aydın kuşağının başkalarını kendi dönemlerinin ya da kuşağının gerçekten özel olduğuna inandırmak için başvurdukları bir abartıdan başka bir şey olamaz.

Herhangi bir kuşağın tumturaklı konuşması, son derece inandırıcı gelebilirdi, eğer öncellerinin anıları olmasaydı!

(2) İkinci olarak tarihçilerin, Spencer modelinin içerdiği, değişimin bir ağacın büyürken dallanması gibi gizilliliğinin (potansiyelinin) gelişmesi halinde toplumsal sisteme içsel olduğu yolundaki toplumsal değişim açıklaması hakkında şüpheleri vardır. Belirli bir toplum dünyanın geri kalanından yalıtılabilseydi, bu doğru olabilirdi; oysa uygulamada, kültürler arası karşılaşmaların kıskırttığı birçok toplumsal değişim örnekleri bulunabilir. Kendi disiplinleri de kültürler arası temas bağlamında gelişmiş olan antropologlar, işte bu süreci tartışmak için “kültürleme” (*acculturation*) kavramını geliştirmişlerdir. Bu terimin ne kadar değerli olduğu,

eskiden antropoloji bilmeyen tarihçilerin İspanya’da Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki temasları tartışma biçimlerinde apaçık görülür. Bir noktaya değin, farklı terimler kullanmakla birlikte, antropologların yaptıkları işin aynı yapıyorlardı, ama değişme mekanizmaları hakkında söyleyecek çok daha az şeyleri vardı (Dupront 1965; ve Glick Pi-Sunyer 1969).

Fetihler, kültürler arasında, toplumsal kuramcılarının pek ender olarak tartıştıkları, özellikle dramatik bir karşılaşmalar sınıfını oluşturur (Foster 1960). Örneğin, 1066’da İngiltere’nin Normanlarca fethi, “Avrupa tarihinde yabancı bir askerî teknolojinin aniden girmesiyle toplumsal düzenin çökmesinin klasik örneği” diye betimlenmiştir (White 1962, 38). Avrupa dışında (her örnekte yeni bir askerî teknolojinin yardımıyla) İspanyolların Meksika ve Peru’yu, İngilizlerin Hindistan’ı fethetmeleri de, dışarıdan ithal edilen toplumsal değişimin eşit ölçüde klasik örnekleridir. Bütün bu durumlarda, yeni gelenler geleneksel seçkinleri bir yana itmişlerdir.

Toplumsal hiyerarşinin en altındaki değişiklikler de -öyle görünüyor ki, hiç değilse bir ölçüde yanlış anlama sonucu- daha hafif olmamıştır. (“Yanlış anlama” toplumsal tarihte, tıpkı “bilgisizlik” gibi, hak ettiği ilgiyi görmeyen bir etkidir.) Örneğin, Doğu Hindistan Kumpanyası’nın görevlileri, Hint toplumsal yapısına İngiliz gözlükleriyle bakarak, onu bir mal sahipleri ve kiracılar sistemi diye görmüşlerdir. Aşağı yukarı vergi toplayıcılar demek olan *zemindar*’ları toprak sahipleri sanmışlardır. Üstelik, yeni gelenlerin *zemindar*’lara toprak sahipleri gibi davranarak, kendi yanlış algılamalarını gerçekliğe dönüştürecek güçleri de vardı. Böylelikle, klasik bir kültürel “inşa” ya da yeniden inşa örneğinde, toplumsal yapının yanlış anlaşılması, değiştirilmesine yol açmıştır (Neale 1957; Cohn 1987, 1-17).

Norman fethi konusunda daha az kanıt bulunmakla birlikte, 1066’dan sonra İngiltere’de de buna benzer bir şeyler olduğundan kuşkulabiliriz. Normanlar, statünün farklı “*wergild*” (kan bedeli) miktarlarıyla, yani bir kimse öldürüldüğünde akrabalarına ödemesi gereken diyet tutarlarıyla ifade edildiği karmaşık Anglo-Sakson toplumsal sistemini anlayamamışlardı. Anlayamayınca da, Anglo-Sakson İngilteresi’ni serfler, özgürler ve soylulardan (şövalyelerden) oluşan bir topluma indirgemişlerdi. Önceki örnek gibi, bu da, toplumun kültürel “anayayı”nda bazı grupların diğerlerinden daha önemli olabileceğini gösteriyor. Ayrıca, ondan sonra toplumun görece katı yapılar halinde billurlaştığı görece kısa yenilenme döneminin önemine de işaret ediyor.

Salgınlar, dışarıdan sızmanın bir başka türünü örneklerler. Örneğin, 1348 yılında farelerin taşıdığı Kara Ölüm (veba), Asya'dan gelip Avrupa'yı istila etmiş ve kısa bir süre içinde, nüfusun aşağı yukarı üçte birini öldürmüştür. Bunun yarattığı insan gücü kıtlığı, Avrupa'nın toplumsal yapısında önemli ve uzun erimli değişikliklere yol açmıştır. Yenidünya'nın İspanyollarca fethi, yanı sıra (bağışıklıkta yoksun) yerli nüfusun son derece hassas olduğu çiçek gibi Avrupa hastalıklarının bu kıtaya yayılmasını da getirmiştir. Değişik tahminler yapılmaktadır; ama Meksika'nın fethini izleyen ilk kuşaklar boyunca, olasılıkla nüfusun çoğunluğunu meydana getiren birkaç milyon kişinin öldüğü üstünde bir anlaşma vardır (McNeill 1976; Postan 1972; Crosby 1986).

Bütün bu örneklerde, söz konusu toplumun dışındaki güçlerin şiddetli etkisini yalnızca uyarılma dürtüleri diye ele almak olanaksızdır; oysa, Spencer modelinde dışsal etkenlere tanınan tek işlev böyle dürtüler olmalarıdır.

(3) Toplumsal değişimin *niçin* olduğunu anlamak istiyorsak, onun *nasıl* olduğunu inceleyerek işe başlamak, herhalde iyi bir stratejidir. Ne yazık ki, Spencer modeli değişim mekanizmalarına pek değinmez. Bu eksiklik, tek-çizgili doğrusallık gibi yanlış bir varsayımı güçlendirmekte ve değişim sürecini, sanki bir toplumun yapması gereken tek şey asansöre adımını atmamışçasına, kayıp giden ve adeta otomatik olarak sıralaşan bir aşamalar dizisi gibi göstermektedir.

“Asansör modeli” diyebileceğimiz görüşün, görülmedik ölçüde açık bir örneği, Rostow'un “geleneksel toplum”un “uçuşa geçiş”ten sonra “yüksek kitle tüketimi çağı”na erişmesini betimlediği, ekonomik büyümenin aşamalarıyla ilgili çalışmasıdır. Buna karşıt bir yaklaşım için, iktisat tarihçisi Alexander Gershenkron'un, Almanya ve Rusya gibi geç endüstrileşen ülkelerin, başlıca Britanya gibi erken endüstrileşmiş olanların modelinden farklılıklar gösterdiği savına bakabiliriz. Tam da, öncekilere yetişme telaşı içinde olduklarından, geç kalanlar için eski model uygun değildi (Rostow 1958; Gershenkron 1962, 5-30). Geç kalanların erken endüstrileşenlere oranla, hem bazı üstünlükleri hem de gerilikleri (dezavantajları) vardı, ama her iki durumda da konumları farklıydı.

Hollandalı tarihçi Jan Romein, gecikenlerin üstünlüklerini bir değişim kuramı içinde genellemiştir; onun formülleştirdiği “geri bıraktıracı önderlik” yasasına göre, yenilenen bir toplum, çoğu kere bir önceki kuşakta “geri kalmış”tır. Bu sıçrayan kurbağa etkisini ya da “ilerleme diyaletiği”ni, Romein şöyle açıklıyor: Yenilenen bir toplum, yenilendiği

konuda -hem mecazi, hem maddi olarak- çok fazla yatırım yapmak eğiliminde olur, böylelikle de azalan kârlar evresine gelindiğinde, kendisini uyarlayamaz (Romein 1937). Batı kültür tarihinin bu kuramı bir hayli doğruladığını söyleyebiliriz: Rönesans (Fransa gibi Gotik mimariye ya da skolastik düşünceye ağır yatırımlar yapmış bir kültür olmayan) İtalya’da, Romantizm ise (Aydınlanma’ya fazla bir yatırımda bulunmayan) Almanya’da ortaya çıkmıştır.

Benzer bir biçimde, E.A. Wrigley de Britanya’da ve Hollanda’daki toplumsal değişim süreçlerini karşı karşıya koymuştur. 18. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Hollanda’nın kırsal bir bölgesi olan Veluwe’de çalışan nüfus, daha o zamandan, tarımın yanı sıra kâğıt ve dokuma üretimiyle de uğraşmaktaydı. Şehirleri ve fabrikaları bulunmayan bu bölge, yapısal farklılaşmanın gerçekleşmiş olması ve yetişkinlerin çoğunun okuma-yazma bilmeleri anlamında, “modern”di. Bir başka deyişle, Veluwe endüstrileşme olmadan modernleşmeye bir örnektir. Tersine, 19. yüzyıl başlarının Kuzey İngiltere’si de, modernleşme olmadan endüstrileşmeye örnek teşkil eder. Burada, şehirler ve fabrikalar, okuryazar olmamakla ve güçlü bir topluluk ruhuyla birlikte var olmaktadır (Wrigley 1972-73).

Bu örneklerden almamız gereken ders (bunların tekbiçimli oldukları varsayımıyla) endüstrileşmenin sonuçlarını aramak yerine, farklı sosyo-kültürel yapılarla ekonomik büyüme arasındaki “uyum”a ya da bağdaşabilirliğe bakmamız olmalı. Etkileyici bir ekonomik başarının Batı’nunkilerden çok farklı değer ve yapılarla birlikte gelebildiğini gösteren Japonya örneği de, aynı doğrultudadır. Bu nedenledir ki, Weberci sosyologlar, Japonya’da Protestan ahlakının işlevsel bir benzerini aramaya koyulmuşlardır. Bunlardan biri olan Robert Bellah, (“çağrı”yı çok andıran *tenşoku* gibi bir kavramla) dünyevi zühtün varlığına kanıtlar bulmuş, ama Batı tarihiyle taban tabana zıt olarak, Japonya’da “siyasal değerlerin ekonomiye girdiği”ne de dikkat çekmekten geri kalmamıştır (Bellah 1957, 114-17).

Kısacası, öyle görünüyor ki, toplumsal değişim tek çizgili değil, çok çizgili bir doğrusallık izlemektedir. Modernliğe giden birden fazla yol vardır. 1789’dan sonra Fransa ve 1917’den sonra Rusya örneklerinin bize hatırlattığı üzere, bu yolların dümdüz olması da gerekmez. Bunalımı ve devrimi vurgulayan bir toplumsal değişim çözümlemesi içinse, şimdi Marx’ın modeline bakalım.

MARX'IN MODELİ

“Spencer” gibi “Marx”ı da, burada kolaylık olsun diye, stenografik bir başlık olarak kullanacağız. Aslında, üstünde duracağımız toplumsal değişim modeline (daha başkalarının yanı sıra) Engels, Lenin, Lukacs ve Gramsci katkıları bulunmuşlardır. Bu bir cümleyle, ekonomik sistemlere (“üretim tarzları”na) dayanan ve bunalıma, devrime, süreksiz değişimlere varacak içsel çatışmalar (“çelişkiler”) içeren bir toplumlar sıralaması (“toplumsal formasyonlar”) modeli ya da kuramı diye anlatılabilir. Kuramda, tabiatıyla birtakım bulanıklıklar vardır; bunlar, çeşitli yorumcuların ekonomik, toplumsal ve kültürel güçlerden birinin önemini ötekilerden daha ileriye çıkarmalarını ve üretim güçlerinin mi üretim ilişkilerini belirlediğini, yoksa tersinin mi olduğunu tartışmalarına izin vermektedir (Cohen 1978; Rigby 1987).

Marx kimi bakımlardan, bir tür modernleşme modelini pek aşmayan şeyler söyler; onun için de, dediklerini görece kısa bir biçimde tartışabiliriz. Spencer gibi, Marx’ta da bir toplum biçimleri sıralaması fikri vardır: Kabile, köleci, feodal, kapitalist, sosyalist ve komünist. En ayrıntılı olarak tartışılan feodalizm ve kapitalizm toplumsal formasyonları -tıpkı geleneksel ve modern toplum gibi- adeta birbirlerine karşıt olarak tanımlanmışlardır. Spencer gibi Marx da, toplumsal değişmeyi, üretim tarzının iç dinamiğini vurgulayarak temelinde içsel terimlerle açıklamaktadır (Sanderson 1990, 50-74). Bununla birlikte, Marx modeli hiç değilse bazı çeşitlemelerinde, Spencer’a yöneltilen ve yukarıda özetlediğimiz belli başlı üç eleştiriden arınmıştır.

Bir kere, bu modelde, örneğin İspanya ile İtalya’daki “yeniden-feodalleşme” ya da tam İngiltere ile Hollanda Cumhuriyeti’nde burjuvazinin yükseldiği sırada Orta ve Doğu Avrupa’da serfliğin ortaya çıkması gibi, “yanlış” yönde değişimler için yer vardır. Hatta görmüş olduğumuz üzere, bazı Marksist çözümlemeler, başlıca da Immanuel Wallerstein’inkiler, merkezde ekonomik ve toplumsal gelişmelerin birbirlerine bağımlılığını, çevredeyse “gelişmemişliğin gelişmesi”ni vurgulamaktadırlar (yukarıda s. 77).

İkinci olarak, Marx’ta toplumsal değişimin dışsal açıklamaları için de yer vardır. Batı söz konusu olunca, bu yerin ikincil önemde kaldığı genellikle kabul edilir. 1950’lerin Marksistleri arasında, feodalizmden kapitalizme geçişle ilgili olarak çıkan ünlü bir anlaşmazlıkta, Paul Sweezy’nin feodalizmin çöküşünü, Akdeniz’in yeniden açılması ve dolayısıyla ticaretin ve şehirlerin yükselmesi gibi dışsal etkenler terimleriyle açık-

laması, koro halinde itirazlarla karşılanmıştı (Hilton 1976). Öte yandan, Marx'ın kendisi Asya toplumunu değişimin içsel mekanizmalarından yoksun saymıştır. Hindistan'daki İngilizleri anlatırken, fatihlerin işlevinin (ya da onun deyişiyle "ödev"inin) geleneksel toplum çerçevesini parçalamak, böylelikle de değişimi olanaklı kılmak olduğunu ileri sürmüştü (Avineri 1968).

Genel olarak söylemek gerekirse, Spencer modernleşme sürecini, farklı bölgelerde birbirlerine koşut bir gelişmeler dizisi olarak sunmakta; Marx ise, bir toplumun içindeki değişikliklerin başkalarındaki değişikliklerle ilişkilerini vurgulayan daha küresel bir açıklama yapmaktadır. Örneğin, yukarıda (s.78) gördüğümüz gibi, Wallerstein tek tek Avrupa devletlerinin ya da ekonomilerinin değil, dünya ekonomisinin, bir başka deyişle uluslararası sistemin yükselişini incelemiş, değişimin dışsal yanlarını öne çıkarmıştır (Frank 1967; Wallerstein 1974).

Üçüncü olarak Marx, özellikle de feodalizmden kapitalizme geçiş konusunda, toplumsal değişimin mekanizmasıyla Spencer'dan çok daha ilgilidir. Değişime, esas itibarıyla diyalektik terimleriyle bakılmaktadır. Bir başka deyişle, ısrar, çatışmada ve sadece istenmeyen değil, aynı zamanda tasarlanan ya da beklenenin tam karşısı olan sonuçlar üzerindedir. Böylelikle, bir vakitler üretim güçlerini bağlarından çözüp özgür bırakan toplumsal formasyonlar, daha sonra onları "zincirlerine döndürürler" ve burjuvazi, proletaryayı var etmekle kendi mezarını kazmış olur (Marx ve Engels 1848; karş. Cohen 1978).

Gelişimin tek doğrultulu mu yoksa çok doğrultulu mu olduğu konusunda, Marksistler kendi aralarında anlaşmamaktadırlar. Kabile-kölecifeodal-kapitalist-sosyalist şeması, besbelli ki doğrusal değildir. Bununla birlikte, Marx'ın kendisi bu şemayı yalnızca Avrupa tarihi için geçerli saymıştı. Hindistan'ın, hatta Rusya'nın Batı'nın yolunu izleyeceğini ummamış, ama onların hangi yollardan gitmelerini beklediğini de açıklamamıştı. Marksist gelenek içinde, görece yakın zamanlarda yapılmış iki çözümleme sıkı bir çok çizgili doğrusallık göstermektedirler. Örneğin, Perry Anderson, "evrim" yerine "mermi yörüngesi" (*trajectory*) gibi balistik bir eğretilmeyi yeğleyerek ve eski çağlardan feodalizme "geçişler"le mutlakiyetçi devletin "soyağaçları"nı betimleyerek, modernliğe giden olası yolların çeşitliliğini vurguluyor (Anderson 1974a,b; karş. Fulbrook ve Skocpol 1984). Yine Barrington Moore da, modern dünyaya varan başlıca üç tarihî yol ayırılıyor. İngiltere, Fransa ve ABD'nin izledikleri, burjuva devriminin "klasik" yolu; Rusya ve Çin'deki gibi (proleter olmaktan

çok) köylü devriminin yolu ve Prusya ile Japonya'nın örnekledikleri, tutucu ya da tepeden inme devrim yolu (Moore 1966; karşı. Smith 1984).

(Yukarıda s. 28-29'da tartışılan) devrim üstündeki vurgu, elbette Spencer'inkine karşı, Marx'ın modelinin belirgin bir özelliğidir. Birinde değişim düz ve kaygan, tedrici ve otomatiktir, yapılar adeta kendiliklerinden evrilirler. Ötekindeyse, değişim anidir ve bir dizi dramatik olay boyunca eski yapılar parçalanır. Örneğin, Fransız Devrimi'nde krallığın ve feodal sistemin kaldırılması, Kilise'nin ve aristokrasinin mülksüzleştirilmesi, eyaletlerin yerine illerin geçmesi vb, bütün bunlar, görece kısa bir süre içinde olup bitmiştir.

Marksist sistemde, ekonomik belirlenimcilikle devrimin ortaklaşa iradeciliği (*voluntarism*) arasında bir "çelişki" değilse bile, gerilim olduğuna sık sık değinilmiş ve farklı yorum okulları bu konuda birbirleriyle kavgalar etmişlerdir. Böylelikle, Marx'ın modeli, siyasal olaylarla toplumsal değişim arasındaki ilişki sorununu çözmüyorsa da, en azından ortaya koymaktadır; aynı zamanda da, ünlü "tarihi insanlar yapar, ama kendi seçtikleri koşullarda değil" sözüyle özetlenen insan etmenliği sorununu yükseltmiştir. Marx'ın izleyicileri, bu sözü yorumlama farklarıyla, "ekonomik," "siyasal" ve "kültürel" Marksistler olarak bölünmüşlerdir.

Bu gerilimlere karşın -ya da onların sayesinde- Marx'ın modeli, tarihçilerin eleştirilerini, Spencer'ın alternatifinden daha iyi karşılıyor gibidir. Bu, o kadar da şaşırtıcı değildir; çünkü tarihçiler Marx modelini çok daha iyi tanımaktadırlar ve birçokları onda düzeltimler yapmışlardır. (Tarihsel sosyolojiden farklı olarak) toplumsal tarihe getirilmiş, Spencer'ı çerçeve olarak kullanan herhangi bir önemli katkı düşünmek zordur. Oysa Marx modeli, E.P. Thompson'ın *Making of the Working Class* (1963; İşçi Sınıfının Oluşumu), Maurice Agulhon'un 19. yüzyılın ilk yarısında Doğu Provence üzerine bir inceleme olan *Köyde Cumhuriyet* (1970) ve Emilio Sereni'nin, 1860'taki birleşmesinden sonra gelen kuşakta İtalya'yı ele alan *Taşrada Kapitalizm* (1947) gibi klasik araştırmalarda kullanılmıştır.

Bu üç kitabın ya da anılabilecek daha başkalarının, hep Marx'ın kendi yüzyılı ve onun en iyi bildiği ve çözümlediği geçişle, kapitalizmin doğuşuyla ilgili olmaları, belki de bir rastlantı değildir. Marx modeli, endüstri öncesi toplumların eski rejimlerinin yorumunda bir hayli daha az doyurucudur. Bu toplumların değişmesinde, pekâlâ en önemli motor-gücü olabilecek demografik etkenlerle ilgilenmemiştir. Bu toplumlardaki toplumsal çatışmanın çözülmesi için de, sunacak pek bir şeyi yoktur.

Uygulamada, eski rejimleri araştıran Marksist tarihçiler, düzeltilmiş bir çeşitleme gerekirken, modelin zayıf bir çeşitlemesini kullanıyorlar. Örneğin, 17. yüzyıl Fransa'sındaki toplumsal çatışma, 19. yüzyıl çatışmalarının bir habercisi olarak sunulmaktadır (yukarıda s.58-59). Marksist tarihçilerin, sınıftan başka toplumsal dayanışmalar da olduğunu ciddiye almaya başlamaları, ancak görece yakın zamanlarda olmuştur. Thompson'ın makalelerinden birinin başlığı, "Sınıfsız Sınıf Savaşımı" yalnızca yazarın paradoks sevgisini değil, aynı zamanda da alternatif bir kavramlaştırma bulmanın zorluğunu göstermektedir (Hobsbawm 1971; Thompson 1978a).

ÜÇÜNCÜ BİR YOL MU?

Toplumsal değişim üstüne, her birinin kendine özgü güçlü ve zayıf yanlarıyla iki model var olunca, bir bileşim olanağı bulunup bulunmadığını araştırmaya değer. Bu ilk bakışta bir simyacı evlendirmesi, yani karşıtların birleştirilmesi gibi görünebilir.

Oysa hiç değilse bazı bakımlardan, Marx ile Spencer birbirleriyle çelişmekten çok, birbirlerini bütünlerler.

141

Örneğin, Alexis de Tocqueville'in Fransız Devrimi'ni, daha eski rejim sırasında zaten başlamış bulunan değişikliklerin bir katalizörü olarak sunduğu ünlü anlatısının (yukarıda s.7), evrimci ve devrimci değişim modelleri arasında bir yer aldığı söylenebilir. Yine, Fransız Devrimi sırasında siyasal kulüplerin, özellikle de Jakoben Kulübü'nün oynadığı önemli role değgin bir inceleme, gönüllü kuruluşların rolünün vurgulanmasıyla süreksiz değişim üstünde ısrarla durmanın pekâlâ bağdaşabilir olduğunu düşündürmektedir.

E.P. Thompson'ın, genel olarak sosyolojiye, özel olarak da yapısal farklılaştırmaya saldırıyla işe başlayan, *Making of the English Working Class*'ında bile, 19. yüzyıl başları İngiltere'sinde sendikaların ve dostluk derneklerinin rolü, Malt Yapımcıları Kardeşlik Örgütü'nün "karşılıklılık törenleri," Oybirliği Derneği vb üstüne, yıkmayı amaçladığı modernleşmeci kurama ampirik destek sağlayan çok ilginç betimlemeler vardır (E.P. Thompson 1963, 418-29).

Hiç değilse 1960'lardan bu yana, iki model arasında başka yakınlaşma belirtileri de görülüyor. Örneğin, Jürgen Habermas hem Marx'tan hem Weber'den yararlanmaktadır. Barrington Moore'un çağdaş dünyanın oluşmasını açıklayışı, temel yönelimi bakımından Marksist olmakla bir-

likte, modernleşmeci kuramın kimi öğelerinden de yararlanmaktadır. Onun eski öğrencisi Charles Tilly ise, bu yaklaşıma yapılan Marksist eleştirilerden bazılarını karşılayabilen bir “modernleşmeci”dir. Wallerstein da, esas itibarıyla Marksçı bir yaklaşımı, içinde yettiği evrimci kuramın öğeleriyle birleştirmekte, başlıca da, devletler arasında kâr ve hegemonya için rekabetin önemi üstünde durmaktadır.

Böyle olmakla birlikte, Marx ile Spencer’ın bir bileşimini yapmak mümkün olsaydı bile, bu sentez son birkaç sayfada sıralanan bütün ırtazları karşılayamazdı. Gerçekte, modellerin her ikisinin ciddi perspektif sınırlılıkları vardır. Her ikisi de, endüstrileşmeyi ve onun sonuçlarını açıklamak için geliştirilmişlerdir ve 18. yüzyıl ortasından önceki değişiklikleri açıklamakta çok daha az doyurucudurlar. Örneğin, Spencer’daki “geleneksel toplum” da, Marx’taki “feodal toplum” da esas itibarıyla tortusal kategorilerdir; sunduğu, “modern” ya da “kapitalist” toplumun belli başlı niteliklerini tersine çevirmekten ibaret kalan ayna görüntüsü dünyalarıdır. “Endüstri öncesi,” “siyaset öncesi,” hatta “mantık öncesi” gibi terimlerin kullanılması, bu açıdan son derece aydınlatıcıdır. Oysa, böyle tersine çevirmelerle gerçekçi çözümlemeler yapılamaz.

Marx’ı da Spencer’ı da aşacak üçüncü bir yol, bir toplumsal değişim modeli ya da kuramı bulunabilir mi? 1980’lerde tarihsel sosyolojinin canlandırılması, örneğin Anthony Giddens, Michael Mann ve Charles Tilly’ninkiler gibi, tam da bunu yapmayı amaçlayan birtakım girişimleri içermiştir (Giddens 1985; Mann 1986; Tilly 1990). Bu üç modelin, başlıcası siyaset ve savaş üstündeki ısrarları olmak üzere, önemli birtakım ortak özellikleri vardır. Diyelim, Giddens *The Nation-State and Violence* (Ulus Devleti ve Şiddet) adlı yapıtının sunuşunda, tam da, siyasal etkenleri ihmal etme pahasına ekonomik etkenleri (“ayrılmış/ *allocative* kaynaklar”) öne çıkardığı gerekçesiyle toplumsal evrimciliği eleştirmektedir (Giddens 1985, 8-9). Mann, tıpkı Ernest Gellner gibi, insanlık tarihinde üretim, zorlama ve bilişin karşılıklı etkileşimine özel bir ilgi duymakta, ama dikkatini bu etkenlerin sonuncusu üstünde yoğunlaştırmaktadır. Önerdiği “erkin tarihi” içinde, “Modern devletin mali açıdan ölçülen büyümesinin esas olarak içsel terimlerle değil, jeopolitik şiddet ilişkileri terimleriyle açıklandığı”nı ileri sürmektedir (Mann 1986; karşı. Gellner 1988). Tilly de, “zorlama” ile olduğu kadar “kapital” dediği şeyle de ilgilenmekte ve kendisinin “çözümlemesinin orta noktasına, zorlamanın örgütlenmesini ve savaş için hazırlanmayı koymakla” öncellerinden daha ileri gittiğini öne sürmektedir (Tilly 1990, 14).

Bu bakımdan, çalışmalarından söz ettiğim her üç sosyolog da, yalnızca birbirleriyle (ve *Lineages of the Absolutist State* [Mutlakıyetçi Devletin Soyçizgileri] adlı yapıtı, savaşın etkileriyle yakından ilgili olan Perry Anderson'la) değil, aynı zamanda modern Avrupa'nın erken dönemi tarihçileriyle de buluşuyorlar. Bir süredir, bu tarihçilerden bir grup, 16. ve 17. yüzyıllarda, yani Habsburglar ve Bourbonlar çağındaki siyasal merkezleşmenin, savaşın gereklerinin bir yan ürününden pek başka bir şey olmadığını ileri sürmekte, dolayısıyla, bu yüzyıl başlarında Alman tarihçilerinin çok sevdikleri “dış politikanın önceliği” genel kuramını savunmaktadırlar.

Bu sav, kabaca şöyledir. 16. ve 17. yüzyıllar, orduların gitgide büyüdüğü bir “askerlik devrimi” çağıydı. Bu orduların giderlerini karşılayabilmek için, hükümdarlar uyruklarından daha çok vergi almak zorundaydılar. Ordular da kendi paylarına, bu vergilerin toplanmasına yardım ettiler, böylelikle Samuel Finer'in “toplama-zorlama döngüsü” (*extraction-coercion cycle*) dediği şey kurulmuş oldu (McNeill 1983; Parker 1988; Finer 1975, 96). Merkezî devletin yükselişi, (“mutlakıyetçilik” gibi) bir kuramın ya da planın neticesi olmaktan çok, uluslararası alanda erk (güç/iktidar) yarışının amaçlanmamış bir sonucuydu.

143

Tarihsel sosyologların, dikkatlerini üstünde yoğunlaştırdıkları öteki sorun da, “Batı'nın yükselmesi”dir. Açıklanması gereken konu, yalnızca Avrupalıların nasıl (ve ne zaman) ekonomi ve askerlik alanlarında rakiplerinin önüne geçtikleri değil, aynı zamanda bir Avrupalılar hegemonyası kurulmasının dünyanın geri kalan yerleri için doğurduğu sonuçlar da olduğu için, bu sorun, herhangi bir toplumsal değişim kuramı bakımından iki katlı bir önem taşır. Max Weber, yazarlık yaşamının çoğunu bu sorunla boğuşarak harcamıştır. Wallerstein gibi Marksistler de aynı şeyi yapmışlardır. Yakın tarihlerdeyse, iktisat tarihçisi Eric Jones ve sosyolog John Hall, ayrı ayrı alternatif açıklamalar geliştirmişlerdir.

Jones, büyük devletlerin yararlandıkları “ölçek ekonomileri”ni vurulamak için firma kuramını kullanmak suretiyle, siyaseti bir miktar ayırtıntılı olarak tartışmakla birlikte, esasında Avrupa'nın çok uzun erimdeki ekonomik değişimiyle ilgilidir. Avrupa'yı Çin ve Hindistan'la karşı karşıya koyarak, Jones endüstrileşmenin “geçmişte derin kökleri bulunan bir büyüme” olduğunu ileri sürüyor. Onun açıklayıcı vurgusu, Avrupa'nın “yaygın bir doğal kaynaklar dizisi ve doğal afetlere karşı düşük bir etkilenme özelliği” üreten “jeolojik, iklimik ve topografik çeşitliliği” olmasındadır (Jones 1981; karşı. Baechler vb. 1988).

John Hall ise, siyaset üstünde ısrarla duruyor. Ona göre, kapitalizm hükümetin ayrı ayrı birçok topluma başkanlık ettiği ve onların arasındaki -ekonomik ilişkiler de dahil- bütün ilişkileri kendi erkine karşı bir tehdit olarak gördüğü, Çin İmparatorluğu gibi, Hall'un deyişle "kapak taşı" devletler geliştirememiştir. Ticari bir toplumun gerektirdiği hizmetleri sağlamak için Çin'de devlet çok fazlaydı; İslam dünyasındaysa çok azdı - hükümetler ya çok zayıf ya çok kısa ömürlü oluyordu. Eğer Adam Smith "en yüksek zenginlik derecesi"ne erişmek için gerekli koşulların "barış, düşük vergiler ve adaletin hoşgörülebilecek bir düzeyde gerçekleştirilmesi"nden ibaret olduğunu söylemekte haklı idiyse, o zaman Avrupa bir "altın ortalama" örneği idi. Avrupa'da Kilise ile İmparatorluk birbirlerini nötralize ederek, ticari işlerine fazlaca karışılmadan, tüccarlara gereksinim duydukları hizmetlerin verildiği rakip devletlerden meydana gelmiş "çok kutuplu" bir sistemin oluşması olanağını yaratmışlardı (Hall 1985, 1988; Smith, Hall 1986, alıntı, s.154).

144 Tarihsel sosyologlar, hiç kuşkusuz, genel olarak endüstri-öncesi dünyanın, özellikle de erken döneminde çağdaş Avrupa'nın tarihiyle ilgilenmektedirler. Bu kitabın ilk basımında, ben sosyologların toplumsal değişim üstüne tartışmalarından çoğunun 19. ve 20. yüzyıl örneklerine dayandığını, dolayısıyla erken dönem çağdaş Avrupa tarihçilerinin bu konuya yapabilecekleri katkılar olduğunu ileri sürmüştüm. Oysa, 1980'lerde yer alan tarih iklimi değişikliğinin, toplumsal değişim üstüne altı tane erken dönem çağdaş örnek olayın incelendiği bundan sonraki kesimi gerksiz hale getirdiği düşünülebilir.

Onları bu basımda da muhafaza etmemin sebebi, bu altı incelemenin Marx ve Spencer'ın ötesine gitmenin başka yollarını önermekte olmalarıdır.

ALTI MONOGRAFI KURAM ARIYOR

Profesyonel olarak ilgilendikleri, çeşitlilik ve başkalık olduğu için, tarihçilere tamamıyla doyurucu gelecek hiçbir toplumsal değişim kuramı yoktur. Ronald Dore'un bir keresinde dediği gibi, "Birkaç tane tarih yumurtası kırmadan, bir sosyoloji omleti yapamazsınız." Jack Dexter'ın Marksizme "uydurulmuş bir toplumsal tarih kuramı" diye saldırışı, aslında bütün modellere ve bütün kuramlara bir saldıridir (Hexter 1961, 14-25). Başka tarihçiler modellere gereksinim olduğunu kabul ediyorlar, ama şu sıra kendilerine sunulan hiçbir modelden hoşlanmıyor ve kendi yaptıklarını kullanıyorlar. Örneğin, Gareth Stedman Jones "sosyolojiden

kestirme bir kuramsal kurtuluş yolu” aranmasına, “tarihte kuram işi, başkalarının taşeronluğuna verilemeyecek kadar önemlidir” gerçeğiyle karşı çıkmıştır (Jones 1976).

Ben, sosyologların çalışmalarını yadsımakta ya da tarihçilerin kendi kuramlarını üretmelerini beklemekte bu kadar ileri gitmeden, bazı monografilerden hareketle ne gibi çalışmalar yapılabileceğini tartışmak istiyorum. Hayli ayrıntılı olarak tartışmak üzere, altı tane monografi seçtim. Bunların hepsinin yazarları, hem kuramla hem de tarihle ilgilidir ve aralarında, bir sosyolog (Elias), bir antropolog (Sahlins) ve bir filozof (Foucault) olması, öteki üç tarihçinin de, disiplinler arası yaklaşım genelenği olan “Annales Okulu”ndan gelmesi, hiç de rastlantı değildir.

(1) Müteveffa Norbert Elias’ın “uygarlık süreci” hakkındaki incelemesi, görülmedik bir kader çizgisini izlemiştir (Elias 1939, 1, 51-217). 1939’da Almanca olarak yayımlandıktan sonra, onyıllarca ihmal edildi. Ancak 1970’lerde (İngilizce konuşulan ülkelerdeyse, 1980’lerde), sosyolog ve tarihçiler bu araştırmayı layık olduğu ciddiyetle ele aldılar. Elias’ın kitabını, bir “monografi” diye nitelemek, elbette biraz gariptir. Bu çalışma, sosyoloji kuramına bir katkı olarak tasarlanmıştı. Tıpkı Talcott Parsons gibi ve onunla aynı zamanlarda, Elias Weber, Freud ve Durkheim’in fikirlerinin bir sentezini yapmaya kalkışmıştı (Niestroj 1989).

Böyle olmakla birlikte, Elias tarihe Parsons’dan çok daha meraklıydı ve dolayısıyla, onun yapıtının somut ayrıntıları zengindir. Kitap, Batı Avrupa’nın özellikle Ortaçağ sonlarındaki toplumsal yaşamının belirli yanları üstünde yoğunlaşması anlamında bir monografidir. Hele ikinci bölümü, bundan daha somut olamazdı. “Sofra adabı,” “burun çekmek,” “yere tükürmek” vb gibi ayrımlarla, Rönesans’ta büyük bir davranış değişikliği yaşandığını savunmaktadır. Mendil ve çatal gibi yeni maddi nesneler bu dönemde kullanıma girmişlerdi; Elias, bunların “uygarlık” dediği (ve ayıplanmanın ve utanmanın eşikleri ya da “sınırları” adını verdiği şeylerde bir değişme diye tanımladığı) olayın araçları olduğunu ileri sürüyor. Maddi kültür tarihi ve bedeninin tarihi konularının yeni keşifler sayıldığı bir vakitte, Elias’ın bu sayfaları 1930’larda yazdığı anımsanmaya değer.

Burunlarını kollarının yenine silen, döşemelere tüküren vb Ortaçağ soylularının adeta görsel betimlemeleri, sırf iş olsun diye yapılmamaktadır. 15. ve 16. yüzyılların görgü kitaplarında bu gibi davranışların kınanması, Elias’ın “Batı uygarlığının *sosyogenesi*” (toplumsal türemesi) dediği şeyi kanıtıyor. Bu aynı zamanda, genel bir değişme kuramı olarak dü-

şünülmektedir. Bu kuram da, çağdaşlaşma modelinin bir çeşitlemesi diye görülebilir, ama yukarıda tartışılan itirazların geçerli olmadığı bir kuramdır.

Bir kere, bu kuramın doğrusallığı çok çizgilidir. Elias, “toplumun yapısal değişikliklerindeki iki ana yönelim” dediği şeyleri ayırmamaktadır: “Farklılaşmanın ve bütünleşmenin artmasına yönelenler ile farklılaşmanın ve bütünleşmenin azalmasına yönelenler.” Dolayısıyla (diyelim) Roma İmparatorluğu’nun çöküşünü bu modele oturtmanın ilkece hiçbir güclüğü yoktur; ancak Elias, Avrupa tarihinin belirli dönemlerinde, örneğin kendi kimliklerini öteki soylularınkilere karşıtlıkla tanımlamaya ve kendilerinin “barbar” Hunlardan geldiklerini kanıtlamaya çalışan Rönesans çağı Macar soylularının yaptıkları gibi, geleneksel “uygar” davranışların bilinçli olarak yadsınması hakkında daha çok şeyler söyleyebilirdi (Klanczay 1990a).

İkinci olarak, Elias değişimin mekaniğiyle, “niçin” olduğu kadar “nasıl” olduğuyla da çok ilgilidir. Kitabının en özgün kesimi, okuyucuların belki gereğinden çok üstünde durdukları, sofrada adabı değişimleri hakkında yaptığı canlı betimlemeler değildir. Elias’ın asıl katkısı, ikinci cildindeki, özdenetimin (ya da daha genel olarak söylemek gerekirse, toplumsal bütünleşmenin) siyasal terimlerle açıklanması gerektiği, bunun merkezîleşmiş devletle özdeşleştirilen zor kullanma tekelinin amaçlanmamış bir sonucu olduğu savıdır. Soyluları savaşçı olmaktan çıkarıp saraylı haline getiren merkezîleşmiş ya da “mutlakiyetçi” devletin ortaya çıkmasını da, Elias Ortaçağ’da küçük devletlerin giriştikleri erk (iktidar) yarışmasının amaçlanmamış bir sonucu olarak açıklamaktadır.

Son yıllarda, Elias’ın çalışması, sosyoloji çevrelerinde olduğu kadar tarih çevrelerinde de giderek etkisini artırdı. Ama, bu da belirli birtakım eleştirilere açıktır. Weber’in tersine, Elias kuramını yalnızca Avrupa tarihinden örneklerle destekliyor ve okuyucuyu, genelliği hakkında kuşkuya düşürüyor. İnsan (her ikisi de, tarihlerinin kimi dönemlerinde küçük devletler arasında yarışma alanları olan) Çin’de ya da Hindistan’da da benzer bir uygarlık süreci tanımlanabilir mi diye merak ediyor.

Elias’a yöneltilen daha önemli bir eleştiri, onun merkez kavramı olan “uygarlık”ın sorunsallığıdır. Eğer uygarlık yalnızca utanma ya da özdenetim terimleriyle tanımlanırsa, o zaman uygar olmayan herhangi bir toplum bulmak güçtür. Gerçekten, Ortaçağ savaşçılarının ya da “ilkel” denen toplumların üyelerinin Batılılardan daha az utanç ve ayıp duyguları olduğunu kanıtlamak olanaksızdır; sadece bu niteliklerini farklı du-

rumlarda sergiliyorlardır (Duerr 1988-90). Öte yandan, eğer uygarlık daha kesin bir biçimde tanımlanırsa, farklı türden bir güçlük ortaya çıkmaktadır. Uygarlığın standartlarının kendileri değişiyorsa, o zaman Avrupa’da uygarlığın yükselmesi nasıl saptanacaktır? Bu anlaşmazlıklara karşın, Elias’ın çalışmasının toplumsal değişim üstüne herhangi bir kuram için anlamlı kalmaya devam ettiğine kuşku yoktur.

(2) Michel Foucault’nun *Surveiller et punir: Naissance del prison* (Disiplin ve Ceza: Hapishane’nin Doğuşu, 1975) kitabı da, kuram bakımından önemli sonuçları olan bir başka monografidir. Yazarın, *Delilik ve Uygarlık* (1961) adlı daha önceki bir incelemesi gibi, bu da 1650-1800 dönemi Batı Avrupa’sıyla ilgilidir. Foucault cezalandırma kurumlarında, karşılık vermekten önlemeye, cezalandırma uygulamalarında da “sergilemek”ten “gözetim altında tutma”ya nasıl önemli bir değişiklik olduğunu hikâye ediyor. Yazar, tımarhanelerin ortaya çıkışı hakkında yapılan bu gibi açıklamaları reddedişi gibi, herkesin önünde (alenî olarak) yapılan idamların kaldırılmasının insanîyetçi (hümanîter) terimlerle açıklanmasına da karşı çıkar. Bunun yerine, 17. yüzyıl sonlarından itibaren, hapishanelerde olduğu kadar, kışlalarda, fabrikalarda ve okullarda da git-tikçe daha çok gözle görünür hale gelen “disiplinli toplum” dediği şeyin yükselişini vurgulamaktadır. Foucault, bu yeni toplum türünün canlı bir örneği olarak, Jeremy Bentham’ın ünlü “Panoptikon” projesini, yani tek bir gardiyanın kendisi görünmez kalırken, her şeyi görebildiği ideal hapishane tasarısını seçiyor. Yazar zaman zaman, özgürlüğün yükselişi yerine disiplinin yükselişinden söz ederek, modernleşme kuramını baş aşağı ediyora benzetmektedir. Yine de, onun baskıcı bir bürokratik toplum öngörüsünün, Max Weber’inkiyle önemli ortak yanları vardır (O’Neill 1986).

Foucault’nun toplumsal değişme anlatısında, besbellî ki “uygarlık süreci”ne hiç yer yoktur. Bütün değişen, baskının tarzından ibarettir - eski rejimde fiziksel baskı yapılırken, sonraları psikolojik baskı yapılmaya başlamıştır. Ulaşım sal “ilerleme” fikrinin yerini, daha serinkanlı ve klinik diline uygun “yer değıştirme” (deplasman) terimi almıştır.

Tarihçiler, Foucault’nun çalışmalarını haklı ve haksız olarak sık sık eleştirmişlerdir. Edebiyat tarihçileri, onun edebiyatı zihniyetler tarihinin kaynağı olarak kullanmasından hoşnutsuzluk duyuyorlar, sanat tarihçileri güzel sanatları kullanışından rahatsızlar, geleneksel tarihçilerse, onun resmî “belge” olmayan kaynaklarını ilkece onaylamıyorlar. *Disiplin ve Ceza* kitabına gince, burada varılan sonuçların “hiçbir arşiv araştırması te-

meli” olmadığı söylenmiştir (Spierenburg 1984, 108). Tarihçilerin Foucault’ya yönelttikleri bir başka eleştiri de, onun yerel çeşitlenmelere karşı duyarsızlığıyla, sanki farklı yörelerin kendi zaman ölçüleri yokmuş gibi, yalnız Fransa’dan örnekler vererek bütün Avrupa için genellemeler yapma eğilimiyle ilgilidir.

Eğer biz Foucault’nun bütün öyküyü anlattığını değil de, sadece basit bir değişme modeli verdiğini düşünecek olursak, bu eleştiriler hayli geçersiz kalır. Bununla birlikte, yazarın amacının böyle yeniden tanımlanması, yapıtına yöneltlen üçüncü bir yıkıcı eleştiriden, değişmenin mekaniğini tartışmayı eksik bıraktığı savından yakasını sıyırmaya yetmez. “İnsanın ölümü”nü ya da hiç değilse “öznenin merkezinin başka yere kaydığı”nı ilan eden bir hareketin önderi olarak Foucault, ceza reformcularının niyetlerini sorgulamak, yeni sistemin bu niyetlerle hiçbir ilgisi olmayan sonuçlar yarattığını göstermek ve gerçekte bunu neyin ortaya koyduğunu açıklamak yollarıyla kuramını sınama yükümlülüğünü yerine getirememişe benzemektedir. Evet, bu son derece çetin bir ödevdir, ama bir kimse geleneksel tarih açıklamalarını silip süpürmek iddiasındaysa, ondan bunu yapmasını beklemek makul olur.

Benim görüşümce, Foucault’nun genel olarak yapıtlarında, özellikle de *Disiplin ve Ceza* kitabında en değerli olan, olumlu değil olumsuz yanlarıdır. Onun uylasımsal bilgelige yaptığı yıkıcı eleştirilerden sonra, artık insanları hapseden, cinselliğin tarihi vb eskisi gibi olamayacaktır. Foucault, çürütülmesine kendisinin çok emeği geçen ilerleme inancıyla bunun bağınıtarlarını göstereli, toplumsal değişme kuramı da aynı kalmaz. Onun verdiği yanıtları yadsıyanlar bile, sorduğu sorulardan kaçamazlar.

(3) Müteveffa Fernand Braudel’in ünlenmek için, Norbert Elias’ın yarısı kadar beklemesi gerekmedi. İspanya Kralı II. Felipe zamanındaki Akdeniz dünyası üstüne incelemesi, 1949’da yayımlanır yayımlanmaz onu Fransa’da meşhur etti. Ama, en azından -Braudel’in uzun zaman önce sosyolog Georges Gurvitch’le tartıştığı- Fransa’nın dışında, yapıtının toplumsal kuramcılar açısından da anlamlar taşıdığının anlaşılması, görece yakınlarda oldu (Braudel 1949). Böyle olmakla birlikte, Braudel’in dev boyutlu monografisinde en çok vurgulamaya çalıştığı şey, ne II. Felipe’yle ilgiliydi ne de hatta Akdeniz’le; bu sav, toplumsal değişmeyle ya da kendi dediği gibi, zamanın niteliğiyle ilgiliydi. Yazarın olayları önemsiz saymasına karşın, Paul Ricoeur’ün Braudel’in kitabını “anlatı” diye betimlemesi belki bu sebeptendir (Ricoeur 1983-85, 1, 138 vd.).

Braudel’in merkezi fikri, tarihsel değişimlerin farklı hızlarda olduğudur. Böyle üç hız ayırmak ve bunların her birine, kitabında bir

bölüm ayırmaktadır. Birincisi, “jeo-tarih”in zamanıdır; yani insanlarla çevrelerinin ilişkisi üstüne “geçtiği fark bile edilmeyen bir tarih... bir sürekli yinelenme, döngülerin tekrar tekrar gelmesi tarihi (Braudel buna, *histoire structurale* diyor). İkincisi, “yavaş, ama fark edilir ritimleri” olan “ekonomik sistemlerin, devletlerin, toplumların ve uygarlıkların” zamanıdır (*histoire conjoncturelle*). Üçüncüsü, geleneksel anlatı tarihlerine konu olan, olayların ve bireylerin hızlı hareket eden zamanı (*histoire événementielle*) ki, Braudel bunu yüzeysel ve ancak gerisindeki güçleri açığa vurması bakımından ilgi çekici bulur.

En devrimci olan, kitabın ilk, yani jeo-tarihsel bölümüdür; fakat bizim buradaki amacımız açısından daha önemlisi, ekonomik, siyasal ve toplumsal yapılardaki değişmelerle ilgili olan ikinci bölümdür. Örneğin, Braudel 16. yüzyılın ikinci yarısında, Akdeniz’in gerek batı (ya da Hristiyan) gerekse doğu (Müslüman) yarılarında zenginlerle yoksullar arasındaki toplumsal uzaklığın büyüdüğünü ileri sürüyor. “Toplum, bir yanda uçsuz bucaksız mülkleri olan güçlü hanedanlara dönüşmüş zengin ve çalışkan bir soylulukla, öte yanda büyük ve gitgide sayıları artan malsız mülksüz bir yoksullar kitlesi arasında kutuplaşma eğilimindeydi.”

Bu son sözler, Braudel’in sık sık saygılarını sunmaktan geri kalmadığı Marx’ı anımsatmaktadır. Ancak, bu noktada, ikisinin erken Yeniçağ Avrupası hakkındaki görüşleri arasında önemli bir fark olduğunu belirtmeliyiz. Burjuvazinin yükselmesi, Marx’ın bu dönemi anlatısının merkezindedir. Braudel ise, tam tersine, burjuvazinin “kusuru” ya da “müflisliği” (*faillite de la bourgeoisie*) dediği şeyin üstünde durmaktadır. En azından Akdeniz dünyasında, bu dönemin tüccarları çoğu kez ticarete sırtlarını dönmüşler, arazi edinmişler, soylular gibi davranmışlar, bazen kendilerine asalet unvanları satın alacak kadar ileri gitmişlerdir. Bir başka deyişle, -modernleşme kuramından yana olanlar için bir paradoks oluşturarak- bu dönem, kendisinden öncekine oranla daha az moderndi. Aslında, Braudel ilerleme terimleriyle değil, yayılma evrelerinin ve kasılma evrelerinin (Fransız iktisatçısı François Simiand’ın dilini kullanacak olursak, “A evrelerinin” ve “B evrelerinin”) bir sıralaşması olarak döngülerle düşünmek eğilimindeydi. *La Méditerranée* (Akdeniz) kitabı, eğer herhangi bir toplumbilimsel değişme kuramını örneklendirmekten ziyade, bu hiç kuşkusuz Pareto’nun, “spekülatörler”le “rantiye”lerin sıralaşmasını içeren “seçkinlerin dolaşımı” kuramıdır.

Bir tarihçinin gözünde, sosyolojik değişme modellerine yönelik en belirgin, ama aynı zamanda en temel nitelikli eleştirisi, bunların görece kısa

bir dönem, bir kuşak, topu topu 30 yıl gibi bir süre üstünde fazlasıyla durmaları anlamında çok yüzeysel olmalarıdır. II. Felipe'nin hükümdarlığı (1556-98) üstünde odaklaşmasına karşın, Braudel'in bu kitabı, yazarın uzun döneme (*la longue durée*) ilişkin görüşlerini daha çok açıklığa kavuşturduğu ve toplumsal bilimcilerle bir diyalog açmaya çalıştığı (nitekim Fransız sosyologu Georges Gurvitch buna karşılık vermiştir) ünlü bir makalesiyle birlikte, terazinin önceki kefesine koyulacak en önemli tek yapıttır (Braudel 1958; Gurvitch 1957, 1964). Braudel'in tarih görüşü, birçok noktadan eleştirilebilir. Olayları ve onların yapıları bozma yeteneklerini ihmal etmekte, hiç kuşku yok ki, fazla ileri gitmiştir. Gerekcilik (belirlenimcilik) inancı da, gereğinden uzaklara taşınmıştır. O, bireyleri kaderlerinin malhûmları diye görür, onların olayların akışını etkilemeye kalkışmaları, son çözümlemede boşunadır. Böylelikle, Braudel ardıllarına hem esin kaynağı olmuş, hem de onları kendi toplumsal değişme modeline tepki göstermeye kışkırtmıştır.

(4) Bu ardılların en parlağı olan Emmanuel Le Roy Ladurie, Languedoc köylüleri üstünde odaklaşan büyük bir monografisinde, iki yüzyıl aşkın bir süre boyunca Akdeniz'in bir yöresinde olan değişiklikleri inceledi. Braudel gibi, Le Roy Ladurie de coğrafyaya bayılır - bir iklim tarihini yazmıştır (Le Roy Ladurie 1966). Ama Languedoc hakkındaki kitabı, Braudel'in "jeo-tarih"inden çok, "eko(lojik)-tarih" diyebileceğimiz bir anlayışa yakındır; çünkü buradaki baş kaygısı, toplumsal grupların fiziksel çevreleriyle ilişkisidir. Le Roy Ladurie, demografi konusunda Braudel'den daha ısrarlıdır. Onun biraz Malthus'la Ricardo'ya, biraz 20. yüzyıl iktisadına (özellikle Kondratyef'in "uzun dalgalar" fikrine) ve biraz da çağdaş sosyal antropolojiye borçlu olan modelinde, toplumsal değişimin gerçek motoru nüfustur.

Le Roy Ladurie'nin Languedoc araştırması, yazarın "15. yüzyıl sonundan 18. yüzyılın başlarına kadar süren büyük bir tarımsal döngü" dediği şey üstünde duruyor. Bu dönemin temel kalıbı (o da düzelmeye dönüşmek üzere) gerilemeye varan bir büyümedir. (Simiand'ın formülleştirmesindeki) A evresinde, yani yayılma evresinde, bir nüfus patlaması olmuş ve bunu yeni arazilerin açılması, çiftliklerin bölünmesi, fiyatların yükselmesi ve Le Roy Ladurie'nin rant ve ücretlere karşı bir "kâr zaferi" dediği şey, yani kârla yaşayan sınıfın, girişimcilerin zaferi izlemiştir. 17. yüzyıldaysa, tarımsal üretkenlik tavana vurmuş ve bunun sonucunda, bir B evresinin klasik örneği olarak, bütün belli başlı ekonomik ve toplumsal eğilimler tersine dönmüştür. İnsan kalabalığı geçim kaynaklarını sıkıştırmaya başlayınca, kıtlıklar, veba salgınları, göç hareketleri ve evlenme ya-

şının yükselmesi nedenleriyle, nüfus büyümeyi olmuştur (yüzyılın sonlarında da gerilemeye dönmüştür). Rant, kârı -Pareto'nun diline dönecek olursak- rantıye de spekülâtörü mağlup etmiştir. Parçalanmış durumdaki araziler yeniden birleşmiştir. Bir bütün olarak 1500-1700 dönemine bakınca, Le Roy Ladurie yörenin bir "homeostatik ekosistem" (benzeri ile durulmaya ulaşan bir çevre dizgesi) olarak işlediğini ileri sürüyor.

Bu değişme modeli, temelinde ekolojik ve demografik olmakla birlikte, içinde kültüre de yer vardır. Yazarın kendi açıklayışıyla, "Yayılmayı önce azdıran, sonra durduran, en sonunda da parçalayan güçler, yalnızca dar anlamıyla ekonomik değil aynı zamanda - 'kültür'ün bir 'halkın göreneklerini, yaşam biçimini ve zihniyetini' de içeren geniş anlamında- kültürelirdir de." Örneğin, miras görenekleri. Languedoc köylüleri, "bölünen kalıt", yani mülkün bütün çocuklar arasında paylaşılmasını uyguluyorlardı, böylelikle de nüfus artışı mülkiyetin gitgide parçalanmasını hızlandırıyordu. Zihniyetler açısından da, Le Roy Ladurie Max Weber'in Protestanlıkla kapitalizmin karşılıklı bağımlılığı hakkındaki ünlü savına göndermeyle, Languedoc'ta okuryazarlığın ve Kalvenizmin yayılmasını tartışmaktadır.

Bu modelde, Braudel'in ihmal ettiği olaylar tarihine de yer vardır. Le Roy Ladurie, okuyuculara, çağdaşların toplumsal değişmeyi nasıl algıladıklarını ve ona nasıl tepkide bulunduklarını gösterebilmek için, çok canlı toplumsal çatışma ve toplumsal karşı çıkma (protesto) sahneleri çizer. Örneğin, A evresinde, 1580 yılında Dauphiné'deki Romalıların yaptıkları bir şenlikte, zanaatçılarla köylüler kasabalarındaki seçkinlerin "yoksulları ezme pahasına zenginleşmiş oldukları"nı ilan etmişlerdir (yazar, daha sonra bu dramatik olayı, kitap halindeki bir mikro-tarih çalışmasının odak noktası yaptı: Le Roy Ladurie 1979). Kasılma evresi olan B evresinde de Le Roy Ladurie, "kırsal bunalıma akılcı olmaktan çok, içgüdüsel bir tepki" örneği olarak, geleneksel "Yaşasın kral, kahrolsun vergi memurları" sloganıyla yapılan 1670 Vivarais ayaklanmasını tartışır. Toplumlarının yeniden yapılanması üstünde önemli etkileri olsun olmasın, bu toplumsal etmenler süreçle derinden ilgiliydiler.

Languedoc kitabından çıkarılacak genel bir ders varsa, o da, endüstri öncesi toplumlarda en önemli toplumsal değişme etkeninin nüfusun artması ya da azalması olduğudur. Benzer bir savı da, müteveffa Michael Postan, Kara Ölüm'ün sonuçları hakkında söyleyecek çok şeyi olan, Ortaçağ İngilteresi üstüne bir araştırmasında öne sürmüştü. Bu Malthuscu (ya da Le Roy Ladurie'nin yeğlediği deyimle, yeni Malthuscu) model, ba-

zı tarihçiler, özellikle de (gerek Postan'ın gerekse Le Roy Ladurie'nin inceledikleri toplumlardaki sınıf çatışmasının önemini azımsadıkları gerekçesiyle) bazı Marksistler tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte, özellikle Fransa'da bazı Marksist tarihçilerse kendi modellerini demografiyi daha çok hesaba katacak yönde gözden geçirmişlerdir (Postan 1960; Aston ve Philpin 1985; Bois 1976).

(5) İspanyol fethinden sonraki Peru üstüne yaptığı incelemesinde, bir başka Fransız tarihçisi olan Nathan Wachtel de, demografinin toplumsal değişim içindeki yeriyle ilgilenmiştir. Böyle olmakla birlikte, bizim bu noktada onun monografisini ele almamızın başlıca sebebi, verili bir topluma dışarıdan getirilen değişikliği araştırmasıdır. Wachtel'in ana teması, "fethin yol açtığı bunalım"dır. 1530 ile 1580 yılları arasındaki toplumsal ve kültürel değişiklikleri çözümlerken, anahtar terimler olarak, (İtalyan sosyologu Vittorio Lanternari'den aldığı) "yapının dağılması" (ya da yapısızlanma! *destructuration*) ve (yukarıda gördüğümüz gibi, Amerikan antropolojisinden alınan) "kültürleme"dir (*acculturation*) (Wachtel 1971a; karşı Wachtel 1974; Lanternari 1966; Dupront 1965).

Wachtel, (Gurvitch'in de kullandığı) "yapının dağılması" deyiminden, geleneksel toplum sistemini oluşturan ayrı ayrı parçaların aralarındaki bağların kopmasını anlıyor. Fetih ertesinde, geleneksel kurumlar ve görenekler yaşamaya devam etmiş, ama eski yapı çözülmüştür. Örneğin, vergi (haraç) kalmıştır, fakat onun bir parçasını meydana getirdiği, devletin eski yeniden dağıtım sistemi yok olmuştur. Yerel kabile şefleri de var olmayı sürdürmüşlerdir; ama onların merkezi hükümetle ilişkileri, artık bir zamanlar olduğu gibi değildir. Geleneksel din devam etmiştir; fakat şimdi artık, onu kökünden söküp atmak için ellerinden gelen bütün gayreti gösteren İspanyol misyonerlerinin "putataparlık" saydığı, gayriresmî, hatta gizli bir tapı haline gelmiştir. Bourdieu'nün "simgesel şiddet" dediği (yukarıda s.84) şeyin uzmanı olan İspanyol rahipleri, gerçekte sosyo-kültürel değişimin ya da yeniden yapılandırmanın misyonerleriydiler. Wachtel'in yapı hakkında olduğu kadar etmenlik (*agency*) üstüne de söyleyecek çok şeyi vardır. Kızılderililerin kendi toplumlarında yer alan değişimlere tepkilerini, "kültürle[n]me" terimleriyle tartışıyor ve Lanternari ile Gramsci'nin yardımlarından yararlanarak, bu terimi, bir kültürün başat ötekini ast durumda olduğu bir kültürel temas diye yeniden tanımlıyor. Kızılderililerin bazıları fatihlerinin değerlerini benimsemişler, geleneksel tanrılarının onuruna Taqui Ongo'daki bin yıllık saltanatçı (*millenarian*) harekete katılanlar gibi bazıları da bunlara karşı direnmişlerdir. Kimileri, eskisi gibi kalabilmek için değişmişlerdir; örneğin,

atı Amerika'ya getiren İspanyollara karşı daha iyi direnebilmek için bu hayvanı benimseyen Arokanlar. İspanyol kültürünün görünüşte benimsenmesi, bazen geleneksel zihniyetlerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak sürdürülmesini maskeleymiştir. Örneğin, olaydizim(kronik)ci Guaman Po-ma de Ayala yazdığı Peru tarihine Batı kaynaklarından bir hayli bilgi katmıştır; fakat onun düşüncesinin, uzam ve zaman kavramları gibi temel kategorileri, hep yerli kalmıştır (Wachtel 1971b).

Wachtel'in kültürlendirme anlayışının önemli bir niteliği, sadece "nesnel" kültür teması ile ilgilenmekle kalmayıp, "yenik düşenlerin görüşü (vizyonu)" dediği şeye de, yani astların başat kültür hakkındaki imgesine de bakmasıdır. Bir başka deyişle, Wachtel basit bir yayılımcı (*diffusionist*) değildir. Onun kültür temasının siyasal bağlamını araştırması ve iki kültürün üyelerinin birbirlerini algılama yollarıyla ilgilenmesi, eski kültürlendirme modeline yeni bir keskinlik kazandırarak, onu yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda da açıklayıcı hale getirmektedir.

Bu modeli, bazen Batı toplumlarının tarihçileri de kullandılar. Bu akıma, Boston'a yerleşen göçmenler üstüne, "bir kültürlendirme incelemesi" alt-başlığını taşıyan çalışması daha 1941'de çıkmış bulunan Amerikalı Oscar Handlin öncülük etti. Benzer bir biçimde, Le Roy Ladurie de, 18. yüzyıl başında (XIV.Louis'nin Protestanlığı yasaklamasına tepki olarak) Cévennes Protestanlarının ayaklanmasını, "kültürün dağıtılması"na (*deculturation*) karşı bir protesto olarak betimliyor.

Yine, Robert Muchembled de 16. yüzyılın sonunda Kuzeydoğu Fransa'da "kırsal dünyanın kültürlenmesi"ni tartışırken, "cadı yargılamaları"nın yükselişinin, Karşı Reformasyonun "putataparlığa" saldırısıyla ve okuryazarlığın yayılmasıyla eşzamanlı olduğuna dikkati çekmektedir. Merkez (ya da rahipler), çevrenin (yani sıradan halkın) değerlerini değiştirmeye çalışıyordu. Bu bakımdan, Cambrésis'deki sosyo-kültürel değişme süreci, Peru'dakine benzemektedir.

Öte yandan. "kültürlendirme"den söz etmek, rahiplerle halkın farklı kültürlerden olduklarını varsaymaktır ki, bu varsayım hiç kuşkusuz fazla abartılıdır. Bunlar, ortak bir ilişki çerçevesi bulunan farklı "alt kültürler"den (yukarıda s. 121-22) gelmekte olabilirler. Rahiplerin daha büyük bir oranın papaz okullarında eğitildiği bir dönemde, ikisinin arasındaki kültürel uzaklık artmakta da olabilir, fakat bu mesafenin İspanyol rahipleriyle Hristiyanlığa döndürmeye çalıştıkları Kızılderililer arasındaki uzaklık kadar büyük olduğu düşünülemez. Bu anlamda, Avrupa ta-

rihçilerinin “kültürleme” terimini kullanmaları, yanıltıcıdır. Doğru yola getirme sorununa, yukarıda (s.84'te) tartışılan gruplar arasında anlam “pazarlığı” yapılmasının bir örneği olarak yaklaşmak, daha yararlı olabilir (Mucheimble 1978, 1984; Burke 1982; Wirth 1984).

(6) Kültürleme modelinin zekice bir diğer çeşitlemesini, 1779 yılında Kaptan Cook'un Hawaii'ye varışından hareket eden Chicagolu antropolog Marshall Sahlins sunuyor. Onun çizdiği öykünün gelişmesi, anlatı, yorum, çözümleme ve genel kuram diye dört bölüme ya da aşamaya ayrılabilir.

i) Hawaii'ye gelişinde, Kaptan Cook'u binlerce kişi kanolarıyla coşkun bir biçimde daha denizde karşılamışlardı. Onu bir tapınağa götürmüşler ve önünde yerlere kapandıkları bir tören yapmışlardı. Birkaç hafta sonra, adaya yeniden geldiğindeyse, karşılanışı çok daha soğuk olmuştu. Hawaiiililer birçok hırsızlıklar yapınca, Cook onları durdurmaya kalkışmış ve öldürülmüştü. Bir süre sonra da, yeni şef Kamehameha Britanya'ya karşı ile dostluk ve ticari ilişkilere dayalı bir politika gütmeye karar vermişti.

ii) Sahlins, Cook'un karşılanışını (daha doğrusu, bu olayların çeşitli anlatılarını), Hawaiiililerin Cook'u kendi tanrıları Lono'nun ete kemiğe bürünüp karşılarında belirmesi (enkarnasyonu) diye gördükleri varsayımıyla yorumluyor; çünkü, o tanrıyı bekledikleri sırada gelmişti. Yorumuna devamla, Cook'un katledilmesinin de tıpkı ona tapılması gibi törensel bir edim, tanrının öldürülmesi ayini olduğunu söylüyor. Kamehameha'nın Britanya yanlısı politikasını da, Cook'un karizmasının, *mana*'sının kalıtıcısına yakışan bir tutum olarak yorumluyor (Sahlins 1985, 104-35).

iii) Sahlins bu yorumu, daha genel bir biçimde, kendisinin sistemler ve olaylar arasındaki etkileşimler dediği şey üstüne, birbirleriyle bütünleşen iki sav ileri sürmek için kullanıyor. Birincisi, bu örnekteki olaylar “kültürle düzenlenmiş”tir. Hawaiiililer Cook'u kendi kültürel geleneklerinin merceğinden görmüşler ve buna uygun olarak hareketle, olaylara onları başkalarından ayıracak bir kültürel “kimlik/nitelik” (*signature*) vermişlerdir. Bu açıdan, Sahlins Braudel'in olaylara bakışına yakındır. Öte yandan, Braudel'den farklı olarak, bu olayları özümleme, “o teması kendi imgesinde yeniden üretme” süreci içinde, Hawaii kültürünün “kökten ve kesinlikle değiştiği”ni ileri sürmektedir. Örneğin, şeflerle sıradan halk arasındaki gerilimler artmıştır; çünkü iki grubun arasındaki ayrımın üstüne Avrupalılarla Hawaiiililerin ayrımı da binmiştir. Şeflerin buna yanıtı, sanki onların halkla ilişkileri Avrupalıların Hawaiiililerle ilişkileri gibiymişçesine,

bir başka deyişle kendilerinin ilişkinin başat ortağı olduklarını vurgulamak için “Kral George” ya da “Billy Pitt” türünden adlar takınmak olmuştur.

iv) Nihayet, Sahlins değişimi engellemek, hatta ona uyarlanmak için yapılan her girişimin yanı sıra başka değişiklikler de getirdiğini ileri sürerek toplumsal ya da tarihsel değişimin genel bir tartışmasına geçmekte ve her türlü kültürel yeniden üretimin değiştirmelere yol açtığı sonucuna varmaktadır. Kültürel kategorilerin dünyayı yorumlamakta kullanılması, her zaman risklidir (Sahlins 1981; 1985, vii-xvii, 136-56).

Bu Polinezya adası üstüne yapılmış tarihsel antropoloji araştırmasıyla, bir Avrupa adası hakkında yakınlarda çıkan bir inceleme, Kirsten Hastrup’un İzlanda çalışması arasında ilginç birtakım benzerlikler vardır. Bayan Hastrup da, örnek olay araştırmasını, yapı ve değişimle ilgili birtakım genel gözlemler yapmak için kullanmakta ve o da, “uyarlanma stratejileri”nin engellemek amacıyla tasarlandıkları değişim sürecine katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır; böylelikle “yıkıcı gelişmelere gösterilen toplumsal tepkilerin kendileri de yıkıcı oluyor” (Hastrup 1985, 230). Ancak, bu çözümleme toplumsal kategorilerde olsun, toplumun kendisinde ya da bu ikisinin arasındaki ilişkilerde olsun, “çelişki” gibi anlamca bulanık bir kavramı çok fazla kullanmaktadır.

155

Bu iki ada çalışmasını üst üste koymak, okuyucuyu yazarlardan her birine ötekinin çalışmasından esinlenen sorular sormaya, örneğin Hawaii kültüründeki çelişiklere daha yakından bakmaya kışkırtıyor. Ayrıca, bu ada örneklerinden ne ölçüde genellemelere gidilebileceğini de düşündürüyor. Hawaii, acaba ayrıcalıklı ya da eksantrik bir kültür teması örneği midir? Sahlins’in yapılarla olaylar arasındaki ilişkilere dair genellemeleri, onun “alan”ından diyelim Alınan Reformasyonu ya da Fransız Devrimi kadar uzak bağlamlarda da acaba geçerli midir?

SONUÇLAR

Bu altı örnek olay incelemesinin, toplumsal değişimin araştırılması bakımından birçok önemli sonuç içerdiğine kuşku yoktur. Çalışmamı bitirmek için, içerilen bu sonuçlardan birkaçı hakkındaki düşüncelerimi açıklamak, özellikle de üç sahte dikotomi, yani süreklilik ve değişim, içsel ve dışsal etkenler, nihayet yapılar ve olaylar arasında gözetilen klasik ikilikler üstünde durmak istiyorum.

(1) Değişim anlayışları süreklilik anlayışlarını içerir. Süreklilik, eskiden salt “süredurum” (atalet = *inertia*) diye olumsuz terimlerle betimlenirdi;

fakat özetlediğimiz örnek olay incelemeleri bunu nitelendirmenin daha olumlu yolları da olduğunu göstermektedir. Çocuk eğitimi, kültürel “yeniden üretim”i sağlamak için zorunludur (yukarıda s.129’a bkz.), ama etkin bir değiştirme aracı da olabilir.

Burası, öteden beri tarihçileri de sosyologları da eşit ölçüde büyüleyen “kuşak” fikrini öne sürmek belki en uygun yerdir. Bunun çok sevilmemesinin bir sebebi, söz konusu kavramın bize, kendi büyüme/yetişme deneyimizi yansıtıyor ve daha yaşlı kimselere karşı bizi topluca tanımlıyor gibi gelmesidir. Bir başka sebebi de, olayları belirli bir yaş grubuna ilişkin olma duygusu üzerinden yapılarıdaki değişmelere bağlamayı vaat etmesidir; örneğin 1789 kuşağı (“Ne mutluluktan sağ olmak [tarihin] o şafağında, ama cennetin kendisiydi genç olmak [bundan sonraki gelişmeleri görebilmek için]”) ya da (imparatorluğun sonunu yaşayan) 1898 İspanyol kuşağı. Kuşak kuramı denebilecek şey üstüne bazı ilginç tartışmalar olmuş, özellikle Karl Mannheim, belirli bir dünya görüşü ya da zihniyetin yaratılması bakımından “toplumsal ve tarihsel sürecin içindeki ortak bir yer” diye tanımladığı bir kuşak kavramını vurgulamıştır (Mannheim 1952, 276-320).

156

Böyle olmakla birlikte, bu kuram uygulamaya pek sık çevrilmemiş ve yapılan birkaç örnek olay incelemesi de, sanat ve edebiyat tarihiyle sınırlı kalmıştır (Pinder 1926; Peyre 1948; Burke 1972, 230-36; Ramsden 1974). Bu kuralın ilginç bir istisnası, 1960’larda küçük bir Aragon kasabası hakkında yapılan antropolojik bir araştırmadır. Burada, İspanyol İç Savaşı’nın travmatik (tokat gibi çarpan) demeyeceksek bile, yoğurucu olaylarına gösterilen tepkinin terimleriyle üç grup –“gerileyen”, “denetleyen” ve yükselen” kuşaklar- ayrılmıştır. İlk grup tavırlarını savaştan önce oluşturmuştur, ikincisi çarpışmalara katılmıştır, üçüncüsüye hatırlayamayacak kadar gençtir. Bu çarpışmalar siyasal alanın ötelere de uzanmakla birlikte, onları siyasal terimlerle açıklamanın kısırtıcı bir çekişliliği vardır. Buradaki sorun, kuşaklar arasındaki bölünmede 1936-39 olaylarının önemini kestirmek için, İç Savaş deneyimini yaşamamış, buna benzeyen bir kasabaya bakmamız gerektiğidir (Lison-Tolosana 1966, 190-201; karşı. Spitz 1967).

Süreklilik kavramının bir başka yeniden formüleştirilmesini de, “hareketsiz tarih” (*histoire immobile*) tartışmasını yapan, yani verili bir “homeostatik sistem”in içindeki ekonomik ya da demografik döngüsel hareketleri inceleyen Le Roy Ladurie sunuyor. Bu noktada, sorulacak soru besbellidir: Döngüyü ne kırıyor? Birçok durumda bu, dışsal bir etkenin işe karışması olmaktadır.

(2) Dışarıdan karışma, özellikle Wachtel ve Sahlins'in tartıştığı örneklerde açıkça görülmüyor. Fakat, onların Peru ve Hawaii'deki değişme hakkında yaptıkları açıklamalar, yukarıda belirttiğimiz gibi, yalnızca dışsal etkenlere dayanmamaktadır. Tersine, her iki yazar da, daha önce tartıştığımız alımlama kuramcılarına benzer bir biçimde, endojen (iç, yerli) ve egzogen (dış, yabancı) faktörler arasındaki ilişki ya da "uyma"nın altını çizmektedirler. Umalım ki, toplumsal değişme üstüne ileride geliştirilecek modeller, bazı toplumları dışarıdan gelecek etkilere neyin daha açık kıldığını (yoksa, "maruz bıraktığı"nı mı demeliyiz), diğerlerininse bu etkilere karşı direnmekte niçin daha başarılı olduklarını, hatta başka türlü yapamadıklarını tartışınlar. Braudel, *Akdeniz*'inin birkaç sayfasını bu soruna ayırmıştır; ama o da, "yaşayan bir uygarlık yalnızca vermeyi değil, benimsemeyi ve ödünç almayı da becerebilmelidir", öte yandan "büyük bir uygarlık, ödünç almayı reddedişiyle de tanınabilir" gibi çelişkili genellemelerden ileri gitmemiştir. Fakat yabancı istilacıların, yabancı teknolojilerin, yabancı fikirlerin kabul ya da red edilmeleri arasındaki "seçme"yi belirleyen nedir (ve bu kimlerin seçimidir)?

Afrikacılar, bazı halkların -örneğin, İboların- değişime dikkate değer bir yakınlık göstermelerine karşılık, Pakotlar gibi diğerlerinin yine eşit ölçüde dikkate değer bir direniş göstermelerinin nedenlerini açıklamakta hayli ileri gitmektedirler. Onlar, yüksek ölçüde bütünlenmiş kültürlerin kapanmak eğiliminde olduklarını, diğerlerininse daha az bütünlenmiş, dolayısıyla da daha açık bulunduklarını ileri sürüyorlar (Braudel 1949, 2, 764; Ottenberg 1959; Schneider 1959).

Yabancı etkilere karşı alımcı bir geleneğin zamanla oluşabildiği de anlaşılmaktadır. Örneğin, Japonlar Batı ile karşılaşmalarından çok önce, kendilerini Çin fikirlerine, uygulamalarına ve kurumlarına uyarlıyorlardı. Ama toplumsal grupların, hatta kültür alanlarının arasındaki farkları araştırmadan, bu yenileşme geleneğini Japon karakterinin terimleriyle açıklamaya kalkmak, akılsızlık olabilir.

"Kültürel gerilik/uçurum" sosyolojik kavramı, açıklayıcı olmaktan çok betimleyici olmakla suçlanarak kullanımdan kaldırılmıştır (Ogburn 1923). Yine de, bu kavramın onu kullananlara, farklı toplumsal grupların (şehirli ve köylü, metropollü ve taşralı vb) ya da bir kültürün (dinsel, siyasal, ekonomik) farklı alanlarının ille de eşzamanlı olarak değişimleri gerekmediğini hatırlatmak gibi bir yararı vardır.

(3) Olaylarla yapılar arasındaki ilişkiye, yakın zamanların toplumsal kuramı, özellikle de Anthony Giddens'in "yapılanma" tartışması hayli ışık

tuttu (Giddens 1979, 1984; Thompson 1984, 148-72; Bryant ve Jary 1991). Örnek olay incelemeleri yapanlar, bu ilişkiyi türlü türlü biçimlerde görmektedirler. Braudel için, olaylar derin yapılarıdaki değişikliklerden doğan ve onların üstünde herhangi bir etkileri olmayan köpüklerden ibarettir. Le Roy Ladurie ise, köylülerin ekonomik “*conjuncture*”e yanıtlarını, Braudel’den çok daha ilgi ve duygudaşlıkla betimliyor. “Tepkisel” toplum hareketlerinin tipik örnekleri olan ayaklanmalar (yukarıda s. 88), onun kitabının büyücek bir bölümünü işgal ediyor. Ancak, ona göre de, olaylar yapıları değiştirmekten çok, bunları yansıtmaktadır.

Olayların yıkıcı ve yaratıcı işlevleri, Wachtel ve Sahlins’in yapıtlarında daha çok vurgulanmaktadır. Benzer bir biçimde, Le Roy Ladurie de, Fransız Devrimi zamanındaki köylüler üstüne yapılmış bir çalışmayı eleştirirken, bir olayın bir “katalizör” ya da “matris” (*événement-matrice*) işlevi görebilme olasılığına değiniyor. Bununla birlikte, yazarın eğretilmelerin böyle bir karışımını kullanması, içten içe bir duraksaması olduğunu göstermektedir (Le Roy Ladurie 1972).

Savaşlar ve devrimler gibi bunalımların, toplumsal değişmeyi başlatmamakla birlikte hızlandıran katalizörler ya da akseleratörler olarak işledikleri fikrini, I. Dünya Savaşı’na karşıt yanlardan bakan iki tarihçi daha ayrıntılı olarak araştırmıştır. Arthur Marwick 1914-18 olaylarının Britanya’da toplumsal ayrımların “bulanıklaşması”na yol açtığını ileri sürerken, Jürgen Kocka “aynı” olayların Almanya’da toplumsal ayrımları keskinleştirdiğini iddia etmiştir (Marwick 1965; Kocka 1973). Bu iki toplum, savaş öncesi yapıları birbirlerinden çok farklı olduğu için, savaşa da karşıt yollardan tepki göstermişlerdir. Benzer bir tarzda, XIV. Louis döneminde Fransa ile Britanya arasında uzayıp giden savaşlar nedeniyle her iki ülkenin karşılaştığı mali sorunlar, iki devlet arasında farkları daha belirginleştirerek, Fransız monarşisini daha da “mutlak”laştırırken, Britanya kralının erkinde bir azalmaya yol açmış gibidir (Mousnier 1951).

Yukarıda özetlenen altı örnek olay çalışmasının, olayların biçimlenmesinde bireylerin ya da grupların oynayabileceği roller hakkında pek bir şey söyledikleri yoktur. Örneğin, Sahlins Kamchamecha’nın hayli yetenekli bir önder olduğu izlenimini vermekle birlikte, Hawaiili şefin yapılar arasında ne kadar kapsamlı bir manevra alanı olduğunu tartışmıyor. Braudel, bu bakımdan en açık sözlü ve en olumsuz tutumlu olan yazardır. Kitabının “kahraman”ı olan II. Felipe, daha çok bir “karşı-kahraman” niteliğindedir, tarihin akışını değiştirecek güçten yoksundur.

Bununla birlikte, diyelim ki Braudel, Lenin dönemi Rusya'sı hakkında çalışmayı seçmiş olsaydı, o zaman da bireyin tarihteki rolünü kolayca azımsayabilir miydi? Bir toplumsal değişme kuramı, bu soruyu mutlaka ele almalı ve bireylerin ya da küçük grupların kararlarının toplumsal gelişmeyi hangi yollardan etkilediklerini tartışmalıdır.

Japon tarihinden karşıt iki örnek, bu sorunu aydınlatmaya yardım edebilir. Canute dalgaları ne kadar durdurabildiyse, hükümdarların da toplumsal değişmeyi durdurmakta ondan fazla bir güçleri yoktur (zaten kral, saraylılarını deniz kıyısına bunu göstermek için götürmüştü). Yine de, hükümdarlar böyle yapmaya kalkışmışlardır. Örneğin, şehirlerin büyümekte ve ticaretin çoğalmakta olduğu 17. yüzyıl Japonya'sında, Tokugava rejimi, belli başlı dört sosyal grubun samuraylar, köylüler, zanaatçılar ve tüccarlar diye sıralanmasını öngören bir buyruk çıkararak toplumsal yapıyı dondurmaya çalışmıştı. Ama beklenebileceği gibi, bu buyruk, zengin tüccarların birçok samuraydan daha yüksek bir gayriresmî toplumsal statü kazanmasına engel olamamıştır.

Öte yandan, 1868 yılında Tokugava rejiminin yerine geçen Meiji rejiminin samuraylığı bir buyrukla yasaklaması önemli toplumsal sonuçlar doğurmuştur. Örneğin, birçok eski samuray, önceleri kendilerine kapalı olan iş dünyasına girmişlerdir (Moore 1966, 275-90). Tokugawa'nın başarısız kalmasına karşılık, Meiji niçin başarılı olmuştu? Bunun besbelli yanıtı, bir rejimin değişmeye karşı direndiği, ötekininse ona yardım ettiği. Ancak, Meiji'nin kaçınılmaz olana yardım etmekten fazla bir şey yapmış olma olasılığı da, araştırılmaya değer. Belki, bu rejim, toplumsal değişmenin "yönetilmesi"ni becermişti - yaptığı da, dalgalara emirler vermek değil, akışı yeğlediği yöne çevirmekti.

Giuseppe de Lampedusa'nın 19. yüzyıl ortalarında Sicilya'da geçen büyük tarihi romanı *Gattopardo*'da (1958; Leopar), bir aristokrat ötekine, "her şeyi olduğu gibi korumak için, her şeyi değiştirmemiz gerekiyor" der. Bazı aristokrasiler (özellikle de Britanyalı soylular), uzun erimli olarak aile ya da sınıflarının ayakta kalması stratejisi için fedakârlıklar yaparak ya da taktik ödünler vererek yeni koşullara uyarlanmakta yetenekli olmuş görünüyorlar. Bu gibi etkinliklerin, toplumsal değişme üstüne geliştirilecek herhangi bir genel kuramda yeri olması gerekir.

Yine umulur ki böyle bir kuram, bu tür bir stratejinin hangi tip durumlarda başarı şansı olduğunu da belirleyecektir. Aristokratik davranışlar üstüne, biri 19. yüzyıl Britanya'sı, ötekiyse 20. yüzyıl Racastan'ı ile ilgili,

birbirlerinden bağımsız olarak yapılmış iki inceleme, böyle bir durumun şaşılacak kadar benzeşen anlatılarını sunuyor. Her iki inceleme de, değişime duygudaşlıkla bakan bir üst tabakası, bir de değişimden zarar görecektik alt tabakası olan bir hakim sınıfı betimlemektedir. Bununla birlikte, her iki durumda da, alt tabaka geleneksel olarak üsttekinin önderliğine bağlıdır. Böylesi koşullarda, değişimden en çok zarar görecektik olan grubun ona karşı bir direniş örgütlemesi son derece zordur. Dolayısıyla, bir bütün olarak hakim sınıf, önderlerinin “uyarlanma” politikasını izlemiş ve toplumsal değişim, şiddete başvurulmaksızın gerçekleşmiştir (F.M.L. Thompson 1963; Rudolph ve Rudolph 1966).

Eğer bireylerin, grupların ve olayların toplumsal değişim süreci içinde önemli bir yerleri varsa (ister toplumsal tarihçiler, ister sosyologlar ya da sosyal antropologlar tarafından yapılsın) çözümlemenin içeriği kadar biçimini de gözden geçirmek gerekiyor demektir. Gerçekten, her üç disiplinde de son zamanlarda yapılan birçok tartışma, anlatıya (*narrative*) dönüş üstünde odaklaşmaktadır. Bu sorun, bir çıkmaz (*dilemma*) olarak da ortaya konabilir. Yapıların çözülmesi fazla durağandır ve ne yazarların ne de okurların değişimin yeterince farkında olmalarına izin vermemektedir. Öte yandan, geleneksel tarihsel anlatı da, içinde bu yapılara hiç yer verememektedir. Bundan ötürü, toplumsal tarihe uygun düşecek yeni anlatı biçimleri arayışı vardır.

Buna, “örölmüş” bir anlatı arayışı da denebilir; çünkü çözümlemeyle öykü anlatmayı bir arada örmeyi amaçlamaktadır (Fischer 1976). Bir alması da, buna Geertz’ün “kalın betimleme”sinden esinlenerek, “kalın” anlatı demektir; çünkü yeni biçimlerin (ileri gelen bireylerin eylemleriyle ilgilenen) eskilerine oranla daha ağır bir açıklama ögesi içerecek yolda inşa edilmesi gerekecektir. Yeni -hiç değilse tarihçiler için yeni- biçimlerin içinde, aynı olayları çoklu görüş açılarından sunan öyküler olacak ya da bunlar, “mikro-anlatılar” diyebileceğimiz, yerel düzeyde sıradan insanların deneyimlerini işleyeceklerdir (Burke 1991).

Mikro-tarihe dönüş, daha önceki bir bölümde tartışılmıştı (yukarıda s.39). Bu bazen, Le Roy Ladurie’nin Montaigne topluluğu incelemesindeki gibi, bir betimleme biçiminde olabilir ya da bir öykü biçimini alabilir. Bu gibi öykülerin en dramatik olanlarından biri, Martin Guerre’inkidir. Martin Güneybatı Fransa’da yaşayan bir köylüydü; İspanya’yla yapılan savaflara-katılmak için aile çiftliğinden kaçmış, geri döndüğünde ise, yerini kendisi olduğunu iddia eden bir başkasının aldığını görmüştü. Tarihçi Natalie Davis, bu öyküyü yalnızca dramatik de-

ğerinden ötürü değil, aynı zamanda aile yapısı da dahil olmak üzere toplumsal yapılara ve bu yapıların günlük yaşamda nasıl deneyimlendiğine ışık tuttuğu için yeniden anlatmıştır. Onun anlatısında, merkezi figür, Martin olmaktan çok, karısı Bertrande de Rols'dür. Kocasını tarafından terk edilince ne eş ne dul olan Bertrande'in her nedense öteki adamı uzun zamandır kayıp olan kocası diye kabul etme kararını Davis, ona kendisini içinde bulduğu olmayacak durumdan kurtulmanın tek onurlu yolu olarak görünmesiyle açıklamaktadır (Davis 1983).

Bu yöntemin toplumsal ve kültürel yapıları araştırmadaki gizil (potansiyel) olanakları, ancak yeni yeni işlenmeye başlıyor. Dolayısıyla, şimdi konuyu kapatmanın, bu deneyim üstüne sonul bir yargı vermenin zamanı değildir. Burada el atılan başka birçok sorun gibi, anlatı sorusu da kesin yanıtız kalıyor.

1981'de yayımlanan önceli gibi, bu deneme de, David Hume'un "coşku" ve "boşınanç" dediği şeyler -bizim durumumuzdaysa, yeni yaklaşımlara ilişkin eleştirisiz bir gayretkeşlikle geleneksel uygulamalara körkörüne bir bağlılık- arasındaki orta alanı kaplama yolunda bilinçli bir girişimdir. Umuyorum ki, buradaki çabalarım, tarihçileri, toplumsal kuramı şu sıra birçoklarının yaptığından daha fazla ciddiye almaya, toplumsal kuramcılarını da tarihe daha çok ilgi duymaya inandıracaktır.

161

Başından beri besbelli değildiyse bile, bu noktaya gelindiğinde, deneyicilerle kuramcılarının kendi içlerinde bütünlüklü ayrı iki grup değil, bir spektrumun iki ucu oldukları apaçık hale gelmiş olmalı. Kuram açısından, komşu disiplinlerin birbirlerinden kavramlar ödünç alma eğilimleri vardır. Böylelikle, tarihçiler antropologlardan ödünç alarak yararlanabilirler; zaten onlar da kimi kavramlarını, matematikçilerden esinlenen dil bilimcilerden ödünç almaktadırlar.

Buna karşılık, tarihçiler de, etnograflar gibi, kuramların zorunlu olarak basitleştirdiği insan deneyimlerinin ve kurumlarının karmaşıklık ve çeşitliliğiyle ilgili uyarılarda bulunabilirler. Bu çeşitlilik, kuramcılarının basitleştirmeler yapmakla yanıldıkları anlamına gelmez. Yukarıda (s.28'de) belirtmeye çalıştığım üzere, basitleştirme onların işlevidir; yaklaşımlarla disiplinler arasındaki işbölümüne onların özgül katkıları budur. Böyle olmakla birlikte, bu çeşitliliğin ortaya koyduğu sonuç, kuramın hiçbir zaman geçmişe "uygulanamayacağı"dır.

Öte yandan, kuramın yapabileceği, tarihçilere, "kendi" dönemleriyle ilgili yeni sorular ya da onların bildik sorularına yeni yanıtlar düşündürmektir. Kuramlar da, kullanıcı adaylarına sorunlar çıkaran, hemen

hemen sonsuz bir çeşitliliktedirler. Bir kere, çoğu zaman, aşağı yukarı genel kuramla özgül sorun arasındaki uyuşma yakınlığına göre belirlenen, rakip kuramlar arasında seçim yapma sorunu vardır. Sonra, kuramı ve içerdiği sorunları, onu ödünç alanın bütün kavramsal donanımıyla uzlaştırma sorunu da vardır. Bu deneme, felsefi eğilimli okuyucularına pekâlâ bir eklektiklik savunusu diye görünebilir; bu, kendi yapıtlarında kullanmak için başkalarının kavram ve kuramlarına el koyan tarihçilere sık sık (bazen de haklı olarak) yöneltilen bir suçlamadır. Böyle olmakla birlikte (en azından eğer eklektiklik, birbiriyle tutarsız önermeleri eşzamanlı olarak benimseme girişimi diye tanımlanıyorsa) bu deneme söz konusu edildiği ölçüde, ben bu suçlamayı yadsıyorum. Yok, bu terim ayrı ayrı yerlerde fikirler bulmaktan öte bir anlam taşımıyorsa, ben de eklektik olduğumu itiraf etmekten mutluluk duyarım. Nereden gelirlerse gelsinler, yeni fikirlere açık olmak ve onları kendi amaçlarına uyarlama ve geçerliklerini sınayacak yollar bulma yeteneğine sahip bulunmak, denebilir ki, hem iyi tarihçi olmanın, hem de iyi kuramcı olmanın şaşmaz bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, London.
- Abrams, P. (1980) "History, Sociology, Historical Sociology", *Past and Present*, 87, 3-16.
- Abrams, P. (1982) *Historical Sociology*, Shepton Mallett.
- Adorno, T., Frenkel-Brunswick, E. and Levinson, D.J. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York.
- Agar, M. (1990) "Text and Fieldwork", *Journal of Contemporary Ethnography*, 19, 73-88.
- Allport, G. and Postman, L. (1945) "The Basic Psychology of Rumour"; in W. Schramm (ed.), *The Process and Effect of Mass Communication* içinde, Urbana, Ill., 1961, 141-55.
- Almond, G.A. and Verba, S. (1963) *The Civic Culture*, Princeton, NJ.
- Althusser, L. (1970) "Ideology and Ideological State Apparatuses"; *Lenin and Philosophy* içinde, London, 1971, 121-73.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*, London, 1991.
- Anderson, B. (1990) *Language and Power*, Ithaca, NY.
- Anderson, P. (1974a) *Passages from Antiquity to Feudalism*, London.
- Anderson, P. (1974b) *Lineages of the Absolutist State*, London.
- Anderson, P. (1990) "A Culture in Contraflow", *New Left Review*, 180, 41-80.
- Ardener, E. (1975) "Belief and the Problem of Women", S. Ardener (ed.), *Perceiving Women* içinde, London, 1-27.
- Ariès, P. (1960) *Centuries of Childhood*. New York, 1962.
- Arnheim, R. (1962) review of Gombrich (1960), *Art Bulletin*, 44, 75-9.
- Aron, R. (1965) *Main Currents in Sociological Thought*. Harmondsworth, 1968.
- Arriaza, A. (1980) "Mousnier, Barber and the "Society of Orders", *Past and Present*, 89, 39-57.
- Aston, T.H. and Philpin, C.H.E. (eds) (1985) *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Preindustrial Europe*, Cambridge.
- Atkinson, P. (1990) *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*, London.

- Astma, H. and Burguière, A. (eds) (1990) *Marc Bloch aujourd'hui*, Paris.
- Attridge, D. (1987) *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge.
- Avineri, S. (1968) *Karl Marx on Colonialism*, New York.
- Aya, R. (1990) *Rethinking Revolution and Collective Violence*, Amsterdam.
- Bachrach, P. and Bratz, M.S. (1962) "The Two Faces of Power", *American Political Science Review*, 56, 947-52.
- Baechler, J., Hall, J. and Mann, M. (eds) (1988) *Europe and the Rise of Capitalism*, Oxford.
- Bailey, P. (1978) "Will the Real Bill Banks Please Stand Up? Towards a Role Analysis of Mid-Victorian Working-Class Respectability", *Journal of Social History*, 12, 336-53.
- Baker, A. R. H. and Gregory, D. (eds) (1984) *Explorations in Historical Geography*, Cambridge.
- Baker, K.M. (ed) (1987) *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford.
- Bakhtin, M. (1952-3) "The problem of Speech Genres"; *Speech Genres and Other Late Essays* (ed. C. Emerson and M. Holquist) içinde, Austin, Texas, 1986, 60-102.
- Bakhtin, m. (1981) *The Dialogic Imagination*, Manchester.
- Baran, P. (1957) *The Political Economy of Growth*, London.
- Barber, B. (1957) *Social Stratification*, New York.
- Barnes, J. (1947) "The Collection of Genealogies", *Rhodes -Livingstone Journal*, 5, 48-55.
- Barth, F. (1959) *Political Leadership among the Swat Pathans*, London.
- Barthes, R. (1967) "Historical Discourse", Lane (1970) içinde, 145-55.
- Bartlett, f. (1986) *Trial by Fire and Water*, Oxford.
- Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London.
- Bellah, R.J. (1957) *Tokugawa Religion*, Glencoe, III.
- Bellah, R. J. (1959) "Durkheim and History", *American Sociological Review*, 24; R. A. Nisbet (ed.), *Emile Durkheim* içinde, Englewood Cliffs, NJ. 1965, 153-76.
- Bendix, R. (1960) *Max Weber, an Intellectual Portrait*, New York.
- Bendix, R. (1967) "The Comparative Analysis of Historical Change"; R. Bendix and G. Roth, *Scholarship and Partisanship* içinde, Berkeley, Ca. 1971, 207-24.
- Benedict, R. (1934) *Patterns of Culture*, Boston, Mass.
- Bennett, W.L. (1983) "Culture, Communication and Political Control", M.J. Aronoff (cd.), *Culture and Political Change* içinde, New Brunswick and London, ch.3.
- Bercé, Y. (1974) *History of Peasant Revolts*, kısaltılmış. Cambridge, 1990.
- Berger, P. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*, New York.
- Béteille, A. (1991) *Some Observations on the Comparative Method*, Amsterdam.
- Bloch, M. (1924) *The Royal Touch*. London, 1973.

- Bloch, M. (1928) "A Contribution Towards a Comparative History of European Societies"; *Land and Work in Medieval Europe* içinde, London, 1967, 44-76.
- Bloch, M. (1939-40) *Feudal Society*. London, 1961.
- Block, F. and Somers, M.A. (1984) "Beyond the Economistic Fallacy", *Skocpol içinde* (1984), 47-84.
- Boas, F. (1966) *Kwakiutl Ethnography* (ed. H. Codere), Chicago and London.
- Bogucka, M. (1989) "Le bourgeois et les investissements culturels", A. Guar-ducci, (ed.) *Investimenti e civiltà urbana* içinde, Florence, 571-84.
- Bois, G. (1976) *The Crisis of Feudalism*, Cambridge, 1984.
- Bourdieu, P. (1972) *Outlines of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.
- Bourdieu, P. (1979) *Distinction*, Cambridge, Mass., 1984.
- Bourdieu, P. (1984) "Social Space and the Genesis of Classes", *Language and Symbolic Power*, içinde, Cambridge, 1991.
- Bourdieu, P. and Passeron, J.C. (1970) *Reproduction in Education Society and Culture*, London and Beverly Hills, Ca.
- Boureau, A. (1984) *La légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris.
- Braudel, F. (1949) *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*; 2. ed. 1966; . London, 1972-3.
- Braudel, F. (1958) "History and Sociology"; *On History* içinde, Chicago 1980, 64-82.
- Braudel, F. (1979) *Civilization and Capitalism*, 3. cilt. London, 1980-2.
- Bridenthal, R. and Koonz, C. (eds) (1977) *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Mass.
- Brigden, S. (1982) "Youth and the English Reformation", *Past and Present*, 95, 37-67.
- Briggs, A. (1960) "The Language of Class"; *Collected Essays*, 2 cilt Brighton, 1985, cilt. 1, 3-33.
- Brown, P. (1971) *The World of Late Antiquity*, London.
- Brown, P. (197) "Society and the Supernatural", *Daedalus*, 104, 133-47.
- Brown, R. (1977) *A Poetic for Sociology*, Cambridge.
- Bryant, C. G. A. and Jary, D. (1991) *Giddens' Theory of Structuration: a Critical Appreciation*, London and New York.
- Bühler, A. (1965) *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*, Winterthur.
- Bulhof, J. N. (1975) "Johan Huizinga, Ethnographer of the Past", *Clio*, 4, 201-24.
- Burckhardt, J. (1860) *Civilisation of the Renaissance in Italy*. 1875, yeni ed. Harmondsworth, 1990.
- Burke, P. (1972) *Culture and Society in Renaissance Italy*, 3. ed., *The Italian Renaissance: Culture and Society*, Cambridge, 1987.
- Burke, P. (1973) "L'histoire sociale des rêves", *Annales E. S. C.* 28, 239-42.
- Burke, P. (1974) *Venice and Amsterdam: a Study of Seventeenth-Century Elites*, London.

- Burke, P. (1982) "A Question of Acculturation?", P. Zambelli (ed.) *Scienze, cre-
denze occulte, livelli di cultura*, içinde, Florence, 197-204.
- Burke, P. (1986a) "City-States", Hall (1986), içinde, 137-53.
- Burke, P. (1986b) "Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities",
History of European Ideas, 7, 439-51.
- Burke, P. (1987) *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge.
- Burke, P. (1988) "Ranke the Reactionary", *Syracuse Scholar*, 9, 25-30.
- Burke, P. (1990) *The French Historical Revolution: The Annales School 1929-89*,
Cambridge.
- Burke, P. (1991) "The History of Events and the Revival of Narrative", P. Burke
(ed.), *New Perspectives on Historical Writing* içinde, Cambridge, 233-48.
- Burke, P. (1992a) "The Language of Orders" içinde, Bush (1992), 1-12.
- Burke (1992b) *The Fabrication of Louis XVI*, New Haven, Conn., and London.
- Burke, P. and Porter, R. (eds) (1987) *The Social History of Language*, Cam-
bridge.
- Burke, P. and Porter, R. (eds) (1991) *Language, Self and Society*, Cambridge.
- Burrow, J. W. (1965) *Evolution and Society*, Cambridge.
- Burrow, J. W. (1981) *A Liberal Descent*, Cambridge.
- Bush, M. (ed.) (1992) *Social Orders and Social Classes*, Manchester.
- Butterfield, H. (1931) *The Whig Interpretation of History*, London.
- Buttimer, A. (1969) "Social Space in Interdisciplinary Perspective", *Geographical
Review*, 59, 417-26.
- Bynum, C. W. (1982) *Jesus as Mother*, Berkeley, Ca.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*,
Oxford.
- Campbell, c. (1990) "Character and Consumption", *Culture and History*, 7, 37-
48.
- Carney, T. (1972) *Content Analysis*, London.
- Carneiro da Cunha, M. (1986) *Negros, estrangeiros*, Sao Paulo.
- Casey, J. (1989) *The History of the Family*, Oxford.
- Castelnuovo, E. and Ginzburg, C. (1979) "Centre and Periphery", *History of
Italian Art*, içinde, Cambridge, 1992.
- Castoriadis, C. (1975) *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, 1987.
- Certeau, M. de, Revel, J. and Julia, D. (1976) *Une politique de la langue*, Paris.
- Certeau, M. de (1980) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Ca, 1984.
- Chapin, F. S. (1935) *Contemporary American Institutions*, New York.
- Charle, C. (1990) *Naissance des "intellectuels" 1880-1900*, Paris.
- Chartier, R. (1987) *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Prince-
ton, NJ. 1988.
- Chartier, R. (1989) "From the Social History of Culture to the Cultural History
of Society", yayımlanmamış makale.
- Chartier, R. (1991) *The Cultural Origins of the French Revolution*, Princeton, NJ.
- Chayanov, A. V. (1925) *The Theory of the Peasant Economy* (ed. D. Thorner,
B. Kerblay and R. E. F. Smith). Manchester, 1986.

- Christaller, W. (1933) *Central Places in Southern Germany*, Englewood Cliffs, NJ, 1966.
- Clarke, D. L. (1968) *Analytical Archaeology*, London.
- Clarke, M. (1974) "On the Concept of Sub-Culture", *British Journal of Sociology*, 25, 428-41.
- Clifford, J. (1981) "On Ethnographic Surrealism"; *The Predicament of Culture* içinde, Cambridge, Mass., 1988, 92- 113.
- Clifford, J. (1986) "On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski", *The Predicament of Culture* içinde, Cambridge, Mass., 1988, 117-51.
- Clifford, J. and Marcus, G. (eds) (1986) *Writing Culture*, Berkeley, Ca.
- Codere, H. (1950) *Fighting with Property: a Study of Kwakiutl Potlaching and Warfare*, New York.
- Cohen, A. P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*, Chichester.
- Cohen, P. S. (1978) *Karl Marx's Theory of History*, Oxford.
- Cohen, P. S. (1969) "Theories of Myth", *Man*, 4, 337-53.
- Cohn, B. S. (1962) "An Anthropologist among the Historians"; *An Anthropologist among the Historians*, içinde, Delhi, 1987, 1-17.
- Cohn, N. (1970) "The Myth of Satan and his human Servants", M. Douglas (ed.), *Witchcraft: Confessions and Accusations*, içinde, London, 3-16.
- Collingwood, R. G. (1935) "The Historical Imagination"; *The Idea of History*, içinde, Oxford, 1946, 231-48.
- Comte, A. (1864) *Cours de philosophie positive*, Cilt. 5, Paris.
- Corfield, P. (ed.) (1991) *Language, History and Class*, Oxford.
- Coser, L. (1956) *The Functions of Social Conflict*, London.
- Coser, L. (1974) *Greedy Institutions*, New York.
- Crosby, A.W. (1986) *Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe 900-1900*, Cambridge.
- Corw, T. (1985) *Painters and Public Life in Eighteenth-C entury Paris*, New Haven, Conn. and London.
- Culler, J. (1976) *Saussure*, London.
- Culler, J. (1980) *The Pursuit of Signs*, London.
- Culler, J. (1983) *On Deconstruction*, London.
- Cunha, E. da (1902) *Rebellion in the Backlands*, Chicago, 1944.
- Dahl, R.A. (1958) "A Critique of the Ruling Elite Model", *American Political Science Review*, 52, 463-9.
- Dahrendorf, R. (1957) *Class and Class Conflict in Industrial Society*, London, 1959.
- Dahrendorf, R. (1964) "Homo sociologicus", *Essays in the Theory of Society*, içinde, London, 19-87.
- Darnton, R. (1984) *The Great Cat Massacre*, New York.
- Darnton, R. (1991) "History of Reading", Burke (1991) içinde, 140-67.
- Davis, K. (1959) "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", *American Sociological Review*, 24, 757-72.

- Davis, N.Z. (1971) "The Reasons of Misrule", *Past and Present*, 50, 41-75; *Society and Culture in Early Modern France*, içinde, Stanford, Ca. and London, 1975, 97-123.
- Davis, N.Z. (1979) "Les conteurs de Montaillou", *Annales E.S.C.*, 34, 61-73.
- Davis, N.Z. (1983) *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass.
- Davis, N.Z. (1987) *Fiction in the Archives*, Cambridge.
- Dekker, R. and Pol, L.van de (1989) *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, London.
- Dening, G. (1971-3) "History as a Social System", *Historical Studies*, 15, 673-85.
- Derrida, J. (1959) *Of Grammatology*, . Baltimore, Md, 1977.
- Derrida, J. (1972) *Disseminations*, Chicago, 1981.
- Devereux, G. (1959) "Two Types of Modal Personality Model", N.J. Smelser and W.T. Smelser (eds), *Psychology and the Social Sciences*, içinde, New York, 1963, 22-32.
- Devyver, A. (1973) *Le sang épuré: les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'ancien régime*, Brussels.
- Dews, P. (1987) *Logics of Distintegration*, London.
- Dias, M.-O. Leite da Silva (1983) *Daily Life and Power in São Paulo in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1992.
- Dibble, V.K. (1960-1) "The Comparative Study of Social Mobility", *Comparative Studies in Society and History*, 3, 315-19.
- Dilthey, W. (1883) *Einleitung in der Geisteswissenschaften*, Leipzig.
- Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Ca.
- Dollimore, J. (1991) *Sexual Dissidence*, Oxford.
- Donajgrodzki, A.D. (ed.) (1977) *Social Control in Nineteenth-Century Britain*, London.
- Dooley, B. (1990) "From Literary Criticism to Systems Theory in Early Modern Journalism History", *Journal of the History of Ideas*, 51, 461-86.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger*, London.
- Douglas, M. (ed.) (1987) *Constructive Drinking*, Cambridge/Paris.
- Duby, G. (1968) "The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society", *Past and Present*, 39, 1-10.
- Duby, G. (1973) *The Early Growth of the European Economy*, London, 1974.
- Duby, G. (1978) *The Three Orders*, Chicago, 1980.
- Duerr, H.-P. (1988-90) *Der Mythos von der Zivilisationsprozess*, Frankfurt.
- Dumont. L. (1966) *Homo Hierarchicus*, London, 1972.
- Dumont. L. (1977) *From Mandeville to Marx*, Chicago.
- Dupront, A. (1965) "De l'acculturation", 12th International Congress of Historical Sciences, Rapports, 1, 7-36; *L'acculturazione*, (genişletilmiş), baskı Turin, 1966.
- Durkheim, E. (1893) *The Division of Labour in Society*, 1933, Glencoe, Ill., 1964.

- Durkheim, E. (1895) *Suicide*, London.
- Durkheim., E. (1912) *Elementary Forms of the Religious Life*, 1915, New York, 1961.
- Easton, D. (1965) *A Systems Analysis of Political Life*, New York.
- Edelman, M. (1971) *Politics as Symbolic Action*, Chicago.
- Eisenstadt, S.N. (1973) *Tradition, Change and Modernity*, New York.
- Eisenstein, E. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge.
- Elias, N. (1939) *The Civilizing Process*, 2 cilt, Oxford, 1981-2.
- Elias, N. (1987) "The Retreat of Sociology into the Present", *Theory, Culture and Society*, 4, 223-47.
- Elton, G. (1967) *The Practice of History*, London.
- Erikson, E. (1958) *Young Man Luther*, New York.
- Erikson, K. (1968) "On the Nature of Psychohistorical Evidence", *Daedalus*, 695-730.
- Erikson, E. (1970) *Gandhi's Truth*, London.
- Erikson, K. (1970) "Sociology and the Historical Perspective", *The American Sociologist*, 5.
- Erikson, K. (1989) "Sociological Prose", *Yale Review*, 78, 525-38.
- Evans-Pritchard (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford.
- Farge, A. and Revel, J. (1988) *The Rules of Rebellion*, Cambridge, 1991.
- Femia, J.V. (1981) *Gramsci's Political Thought*, Oxford.
- Finer, S. (1975) "State-and Nation-Building in Europe: the Role of the Military", Tilly (1975) içinde, 84-163.
- Finnegan, R. (1973) "Literacy versus Non-Literacy: the Great Divide", R. Horton and R. Finnegan (eds), London, *Modes of Thought*, içinde, 112-44.
- Firth, R. (ed.) (1967) *Themes in Economic Anthropology*, London.
- Fischer, D.H. (1976) "The Braided Narrative: Substance and Form in Social History", A. Fletcher (ed.), *The Literature of Fact*, içinde, New York, 109-34.
- Fishman, J. (1965) "Who Speaks What Language to Whom and When", *La Linguistique*, 2, 67-88.
- Fiske, J. (1989) *Understanding Popular Culture*, London.
- Foster, G. (1960) *Culture and Conquest*, Chicago.
- Foucault, M. (1961) *Madness and Civilization*, New York, 1965.
- Foucault, M. (1966) *The Order of Things*, London, 1970.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*, Paris.
- Foucault, M. (1975) *Discipline and Punish*, Harmondsworth, 1979.
- Foucault, M. (1976-84) *History of Sexuality*, Harmondsworth, 1984-8.
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge* (ed. C. Gordon), London.
- Fox-Genovese, E. (1988) *Within the Plantation Household*, Chapel Hill, NC.
- Frank, A. Gunder (1967) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Harmondsworth.
- Freedberg, D. (1989) *The Power of Images*, Chicago.

- Freyre, G. (1959) *Order and Progress*, New York, 1970.
- Fromm, E. (1942) *The Fear of Freedom*, New York.
- Frye, N. (1960) "New Directions for Old", *Tales of Identity*, New York, 1963, 52-66.
- Fulbrook, M. and Skocpol, T. (1984) "Destined Pathways: the Historical Sociology of Perry Anderson", Skocpol (1984) içinde, 170-210.
- Furet, F. and Ozouf, J. (1977) *Reading and Writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry*, Cambridge, 1982.
- Fussell, P. (1975) *The Great War and Modern Memory*, Oxford.
- Gans, H. (1962) *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italo-Americans*, New York.
- Gay, P. (1985) *Freud for Historians*, New York.
- Gcarhart, S. (1984) *The Open Boundary of History and Fiction*, Princeton, NJ.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York.
- Geertz, C. (1980) *Negara*, Princeton, NJ.
- Geertz, C. (1983) *Local Knowledge*, New York.
- Geertz, H. (1975) "An Anthropology of Religion and Magic", *Journal of Interdisciplinary History*, 6, 71-89.
- Gellner, E. (1968) "Time and Theory in Social Anthropology"; *Cause and Meaning in the Social Sciences*, içinde, London, 1973, 88-106.
- Gellner, E. (1974) *Legitimation of Belief*, Cambridge.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, Cambridge.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, London.
- Gellner, E. (1988) *Plough, Sword and Book*, London.
- Gellner, E. and Waterbury, J. (eds) (1977) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London.
- Gershenkron, A. (1962) *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Mass.
- Geuss, R. (1981) *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge.
- Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*, London.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge.
- Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence*, Cambridge.
- Giglioli, P.P. (ed.) (1972) *Language in Social Context*, Harmondsworth.
- Gilbert, F. (1965) "The Professionalization of History in the Nineteenth Century", ve "The Professional Historian in Twentieth-Century Industrial Society", J. Higham, L. Krieger and F. Gilbert (eds), *History*, Englewood Cliffs, NJ, 320-58.
- Gilbert, F. (1975) "Introduction" Hintze (1975) içinde, 3-30.
- Gilsenan, M. (1977) "Against Patron-Client Relations", Gellner and Waterbury (1977) içinde, 167-83.
- Ginzburg, C. (1976) *Cheese and Worms*, London, 1980.
- Ginzburg, C. (1984) "Prove e possibilità", Davis (1983) İtalyanca çeviriye sonsöz, 131-54.

- Glick, T.F. and Pi-Sunyer, O. (1969) "Acculturation as an Explanator Concept in Spanish History", *Comparative Studies in Society and History*, 11, 136-54.
- Gluckman, M. (1955) *Custom and Conflict in Africa*, Oxford.
- Godelier, M. (1984) *The Mental and the Material*, London, 1986.
- Goffman, E. (1958) *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York.
- Gombrich, E.H. (1953) "The Social History of Art", *Meditations on a Hobby Horse*, London, 1963, 86-94.
- Gombrich, E.H. (1960) *Art and Illusion*, London.
- Gombrich, E.H. (1969) *In Search of Cultural History*, Oxford.
- Goode, W.J. (1963) *World Revolution and Family Patterns*, Glencoe, Ill.
- Goody, J. (1969) "Economy and Feudalism in Africa", *Economic History Review*, 22, 393-405.
- Goody, J. (1977) *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
- Goody, J. (1983) *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge.
- Goody, J. (1987) *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge.
- Gray, R.Q. (1976) *The Labour Aristocracy in Victorian Edinburgh*, Oxford.
- Greenblatt, S. (1988) *Shakespearean Negotiations*, Berkeley, Ca.
- Greven, P. (1977) *The Protestant Temperament*, New York.
- Grew, R. (1990) "On the Current State of Comparative Studies", Atsma and Burguière (1990) içinde, 323-34.
- Grillo, R. (1989) *Dominant Languages*, Cambridge.
- Guha, R. (1983) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Delhi.
- Guha, R. and Spivak, G.C. (eds) (1988) *Selected Subaltern Studies*, New York.
- Gurevich, A.Y. (1968) "Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians", *Scandinavica*, 7, 126-38.
- Gurevich, A.Y. (1972) *Categories of Medieval Culture*, London, 1980.
- Gurr, T.R. (1970) *Why Men Rebel*, Princeton, NJ.
- Gurvitch, G. (1957) "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", *Annales E.S. C.*, 16, 73-84.
- Gurvitch, G. (1964) *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht.
- Habermas, J. (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, 1989.
- Habermas, J. (1968) *Knowledge and Human Interests*, Boston, Mass, 1971.
- Habermas, J. (1981) "Modernity v Postmodernity"; H. Foster (eds), *Postmodern Culture* içinde, New York, 1983.
- Hägerstrand, T. (1953) *Innovation Diffusion as a Spatial Process*, Chicago, 1967.
- Hajnal, J. (1965) "European Marriage Patterns in Perspective", D.V. Glass and D.C.E. Eversley (eds). *Population in History* içinde, London, 101-43.
- Hall, J.A. (1985) *Powers and Liberties*, Oxford.
- Hall, J.A. (ed.) (1986) *States in History*, Oxford.
- Hall, J.A. (1988) "States and Societies: the Miracle in Comparative Perspective", Baechler et al. (1988), içinde, 20-38.

- Hall, S. (1981) "Notes on Deconstructing the Popular", R. Samuel and G. Stedman Jores (eds), *Culture, Ideology and Politics*, içinde, London, 227-40.
- Hallpike, C.R. (1986) *The Principles of Social Evolution*, Oxford.
- Hamilton, G.G. (1984) "Configurations in History: the Historical Sociology of S.N. Eisenstadt", Skocpol (1984), içinde, 85-128.
- Hammel, E.A. (1972) "The Zadruga as Process", in Laslett (1972), 335-74.
- Handlin, O. (1941) *Boston's Immigrants: a Study in Acculturation*, Cambridge, Mass.
- Hansen, B. (1952) *Österlen*, Stockholm.
- Hannerz, B. (1986) "Theory in Anthropology: Small is Beautiful?", *Comparative Studies in Society and History*, 28, 362-7.
- Harland, R. (1987) *Superstructuralism*, London.
- Harootunian, H.D. (1988) *Things Seen and Unseen? Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago.
- Hartog, F. (1980) *The Mirror of Herodotus*, Berkeley, Ca. 1988.
- Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity*, Oxford.
- Hastrup, K. (1985) *Culture and History in Medieval Iceland*, Oxford.
- Hauser, A. (1951) *A Social History of Art*, 2 cilt, London.
- Hawthorn, G. (1976) *Enlightenment and Despair*, revize baskı, Cambridge, 1987.
- Heal, F. (1990) *Hospitality in Early Modern England*, Oxford.
- Hebdige, M. (1979) *Sub-Culture: the Meaning of Style*, London.
- Heberle, R. (1951) *Social Movements*, New York.
- Heckscher, E. (1931) *Mercantilism*, 2 cilt, London, 1935.
- Heers, J. (1974) *Family Clans in the Middle Ages*, Amsterdam, 1977.
- Henry, L. (1956) *Anciens familles genevoises*, Paris.
- Hexter, J.H. (1961) *Reappraisals in History*, London.
- Hexter, J.H. (1968) "The Rhetoric of History", *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (ed. D. Sills), New York, cilt 6, 368-93.
- Hexter, J.H. (1979) *On Historians*, Cambridge, Mass.
- Hicks, J. (1969) *Theory of Economic History*, Oxford.
- Hilton, R.H. (ed.) (1976) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London.
- Himmelfarb, G. (1987) *The New History and the Old*, Cambridge, Mass.
- Hintze, O. (1975) *Historical Essays* (ed. F. Gilbert), New York.
- Hirschman, A. (1970) *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge, Mass.
- Hobsbawm, E. (1959) *Primitive Rebels*; 3. edn Manchester, 1971.
- Hobsbawm, E. (1971) "Class Consciousness in History", I. Mészáros (ed.), *Aspects of History and Class Consciousness*, içinde, London, 5-19.
- Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Hohendahl, P. (1982) *The Institution of Criticism*, Ithaca, NY.
- Holub, R.C. (1984) *Reception Theory*, London.
- Holy, L. and Stuchlik, M. (eds) (1981) *The Structure of Folk Models*, London.

- Hopkins, K. (1978) *Conquerors and Slaves*, Cambridge.
- Horton, R. (1967) "African Traditional Thought and Western Science", *Africa*, 37, 50-71, 155-87.
- Horton, R. (1982) "Tradition and Modernity Revisited", M. Hollis and S. Lukes (eds), *Rationality and Relativism*, içinde, Oxford, 201-60.
- Hunt, L. (1984a) "Charles Tilly's Collective Action", Skocpol (1984) içinde, 244-75.
- Hunt, L. (1984b) *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, Ca.
- Hunt, L. (1989) "History, Culture and Text", L. Hunt (ed.), *The New Cultural History*, içinde, Berkeley and Los Angeles, Ca, 1-22.
- Hutcheon, L. (1989) *The Politics of Postmodernism*, London.
- Hymes, D. (1964) "Toward Ethnographies of Communication"; Giglioli (1972) içinde, 21-44.
- Illyés, G. (1967) *People of the Puszta*, Budapest.
- Inalcık, H. (1973) *The Ottoman Empire*, London.
- Inden, R. (1990) *Imagining India*, Oxford.
- Jarvie, I.C. (1964) *The Revolution in Anthropology*, London.
- Jauss, H.-R. (1974) *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis, 1982.
- Johnson, T. and Dandeker, C. (1989) "Patronage: Relation and System", A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, içinde, London, 219-42.
- Jones, E.L. (1981) *The European Miracle: Environments, Economics and Geopolitics in the History of Europe and Asia*; revize baskı Cambridge, 1988.
- Jones, G.S. (1976) "From Historical Sociology to Theoretical History", *British Journal of Sociology*, 27, 295-305.
- Jones, G.S. (1983) *Languages of Class*, Cambridge.
- Jouanna, A. (1976) *L'Idée de race en France*, 3 cilt, Lille-Paris.
- Joyce, P. (1991) "History and Post-Modernism", *Past and Present*, 133, 204-9.
- Kagan, R. (1974) *Students and Society in Early Modern Spain*, Baltimore, Md.
- Kaye, H.J. and McClelland, K. (1990) *E.P. Thompson: Critical Perspectives*, Cambridge.
- Kelly, C. (1991) "History and Post-Modernism", *Past and Present*, 133, 209-13.
- Kelly, J. (1984) *Women, History and Theory*, Chicago.
- Kemp, T. (1978) *Historical Patterns of Industrialisation*, London.
- Kent, F.W. (1877) *Household and Lineage in Renaissance Florence*, Princeton, NJ.
- Kerblay, B. (1970) "Chayanov and the Theory of Peasantry as a Special Type of Economy", Shanin (1971) içinde, 150-9.
- Kershaw, I. (1989) *The Hitler Myth*, Oxford.
- Kertzer, D.I. (1988) *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Conn.
- Kettering, S. (1986) *Patrons, Brokers and Clients in Seventeenth-Century France*, New York.
- Kindleberger, C.P. (1990) *Historical Economics: Art or Science?* New York.

- Klaniczay, G. (1990a) "Daily Life and Elites in the Later Middle Ages", F. Glatz (ed.), *Environment and Society in Hungary*, içinde, Budapest, 75-90.
- Klaniczay, G. (1990b) *The Uses of Supernatural Power*, Cambridge.
- Klaveren, J. van (1957) "Fiscalism, Mercantilism and Corruption"; D.C. Coleman (ed.), *Revision in Mercantilism* içinde, London, 140-61.
- Knudsen, J. (1988) *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge.
- Kocka, J. (1973) *Klassengesellschaft im Krieg*, Berlin.
- Kocka, J. (1984) "Historisch-Anthropologische Fragestellungen - ein Defizit der Historische Sozialwissenschaft?", H.S. Süssmuth (ed.), *Historische Anthropologie*, içinde, Göttingen, 73-83.
- Koenigsberger, H.G. (1974) review of Stone (1972), *Journal of Modern History*, 46, 99-106.
- Kolakowski, L. (1986) "Modernity on Endless Trial", *Encounter*, March, 8-12.
- Koselleck, R. (1986) "Modernity and the Planes of Historicity"; *Futures Past*, içinde, Cambridge, Mass., 1985, 3-20.
- Kosminsky, E.A. (1935) *Studies in the Agrarian History of England*, Oxford, 1956.
- Kroeber, A.L. and Kluckhohn, C. (1952) *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, 1963.
- Kula, W. (1962) *Economic Theory of the Feudal System*, London, 1976.
- LaCapra, D. (1985) *History and Criticism*, Ithaca, NY, and London.
- Landes, J.B. (1988) *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, NY.
- Lane, F.C. (1976) "Economic Growth in Wallerstein's Social Systems", *Comparative Studies in Society and History*, 18, 517-32.
- Lane, M. (ed.) (1970) *Structuralism*, London.
- Langer, W.L. (1958) "The Next Assignment", *American Historical Review*, 63, 283-304.
- Lanternari, V. (1966) "Désintégration culturelle et processus d'acculturation", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 41, 117-32.
- Laslett, P. (ed.) (1972) *Household and Family in Past Time*, Cambridge.
- Lasswell, H. (1936) *Politics: who gets what, when, how*, tekrar b. New York, 1958.
- Leach, E. (1965) "Frazer and Malinowski", *Encounter*, September, 24-36.
- Lears, T.J. (1985) "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities", *American Historical Review*, 90, 567-93.
- Le Bras, G. (1955-6) *Etudes de sociologie religieuse*, 2 cilt, Paris.
- Lee, J.J. (1973) *The Modernisation of Irish Society, 1848-1918*, Dublin.
- Lefebvre, G. (1932) *La grande peur de 1789*, Paris.
- Le Goff, J. (1974) "Les mentalités", J. Le Goff and P. Nora (eds), *Faire de l'Histoire*, içinde, 3 cilt, Paris cilt. 3, 76-90.
- Lemarchand, R. (1981) "Comparative Political Clientelism", S.N. Eisenstadt and R. Lemarchand (eds), *Political Clientelism, Patronage and Development*, içinde, Beverly Hills, Ca. 7-32.

- Lerner, D. (1985) *The Peasants of Languedoc*, kısaltılmış b. Urbana, Ill, 1974.
- Le Roy Ladurie, E. (1972) "The Event and the Long Term in Social History"; *The Territory of the Historian*, Hassocks, 1979, 111-32.
- Le Roy Ladurie, E. (1975) *Montaillou*, Harmondsworth, 1980.
- Le Roy Ladurie, E. (1979) *Carnival*, London, 1980.
- Levack, B.P. (1987) *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, London.
- Levi, G. (1985) *Inheriting Power*, Chicago. 1988.
- Levi, G. (1991) "Microhistory", P. Burke (ed.), *New Perspectives in Historical Writing*, içinde, Cambridge, 93-113.
- Lévi-Strauss, C. (1949) *Elementary Structures of Kinship*, London, 1969.
- Lévi-Strauss, C. (1958) *Structural Anthropology*, London. 1968.
- Lévi-Strauss, C. (1964-72) *Mythologiques*, 4 cilt, Paris; *Introduction to A Science of Mythology*, cilt 1-2, London, 1969-73.
- Lévi-Strauss, C. (1983) "Histoire et ethnologie", *Annales E.S.C.*, 38, 1217-31.
- Lewenhak, S. (1980) *Women and Work*, London.
- Leys, C. (1959) "Models, Theories and the Theory of Political Parties", *Political Studies*, 7, 127-46.
- Lipset, S.M. and Bendix, R. (1959) *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley, Ca.
- Lison-Tolosana, C. (1966) *Belmonte de los Cabaleros*, Princeton, NJ, 1983.
- Lifchfield, R.B. (1986) *Emergence of a Bureaucracy: the Florentine Patricians 1530-1790*, Princeton, NJ.
- Lloyd, G.E.R. (1990) *Demystifying Mentalities*, Cambridge.
- Lloyd, P.C. (1968) "Conflict Theory and Yoruba Kingdoms", I.M. Lewis (ed.), *History and Social Anthropology*, içinde, 25-58.
- Lord, A.B. (1960) *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass.
- Lotman, J. (1984) "The Poetics of Everyday Behaviour in Russian Eighteenth-Century Culture", Lotman and Uspenskii (1984), içinde, 231-56.
- Lotman, J. and Uspenskii, B.A. (1984) *The Semiotics of Russian Culture* (ed. A. Shukman), Ann Arbor, Mich.
- Lukács, G. (1932) *History and Class Consciousness*, London, 1971.
- Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim*, London.
- Lukes, S. (1974) *Power: a Radical View*, London.
- Lukes, S. (1977) "Political Ritual and Social Integration", *Essays in Social Theory*, içinde, London.
- Macfarlane, A.D. (1970) *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London.
- Macfarlane, A.D. (1979) *Origins of English Individualism*, Oxford.
- Macfarlane, A.D. (1986) *Marriage and Love in England 1300-1840*, Oxford.
- Macfarlane, A.D. (1987) *The Culture of Capitalism*, Oxford.
- McKenzie, N. (1977) "Centre and Periphery", *Acta Sociologica*, 20, 55-74.
- McNeil, W.H. (1964) *Europe's Steppe Frontier*, Chicago.
- McNeil, W.H. (1976) *Plagues and Peoples*, London.
- McNeil, W.H. (1983) *The Great Frontier*, Princeton, NJ.

- Maitland, F.W. (1897) *Domesday Book and Beyond*, London.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*, London.
- Malinowski, B. (1926) "Myth in Primitive Psychology"; *Magic Science and Religion*, içinde, New York, 1954, 93-148.
- Malinowski, B. (1945) *The Dynamics of Culture Change*, New Haven, Conn.
- Man, P. de (1986) *The Resistance to Theory*, Manchester.
- Mann, G. (1971) *Wallenstein*, London, 1976.
- Mann, G. (1976) "Plädoyer für die historische Erzählung", J. Kocka and T. Nipperdey (eds), *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, içinde, Munich, 40-56.
- Mann, M. (1970) "The Social Cohesion of Liberal Democracy", *American Sociological Review*, 35, 423-37.
- Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power*, Cambridge.
- Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia*, London.
- Mannheim, K. (1952) "The Problem of Generation", *Essays on the Sociology of Knowledge*, içinde, London, 267-320.
- Marsh, R. M. (1961) *The Mandarins: the Circulation of Elites in China, 1600-1900*, Glencoe, Ill.
- Marwick, A. (1965) *The Deluge: British Society and the First World War*, London.
- Marx, K. and Engels, F. (1848) *The Communist Manifesto*, London, 1948.
- Mason, t. (1981) "Intention and Explanation: a Current Controversy about the Interpretation of National Socialism", G. Hirschfeld and L. Kettenacker (eds), *Der Führer-Staat*, içinde, Stuttgart, 23-40.
- Matthews, F. H. (1977) *Quest For American Sociology: Robert Park and the Chicago School*, Montreal and London.
- Mauss, M. (1925) *The Gift*, London, 1954.
- Medick, H. (1987) "Missionaries in the Rowbat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History", *Comparative Studies in Society and History*, 29, 76-98.
- Meek, R. (1976) *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge.
- Megill, A. and D.N. (1987) "The Rhetoric of History", J.S. Nelson, A. Megill and D. N. McCloskey (eds), *The Rhetoric of the Human Sciences*, içinde, Madison, Wis., 221-38.
- Merton, R. (1948) "Manifest and Latent Functions"; *Social Theory and Social Structure*, içinde, New York, 1968, 19-82.
- Milo, D.S. (1990) "Pour une histoire expérimentale, ou la gaie histoire", *Annales E.S.C.*, 717-34.
- Mitchell, T. (1988) *Colonising Egypt*, Cambridge.
- Miyazaki, I. (1963) *China's Examination Hell*, New York and Tokyo, 1976.
- Moi, T. (ed.) (1987) *French Feminist Thought*, Oxford.
- Momigliano, A. (1970) "The ancient City"; *Essays on Ancient and Modern Historiography*, içinde, Oxford, 1977, 325-40.
- Mommsen, W.J. (1974) *The Age of Bureaucracy*, Oxford.

- Moore, B. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Mass.
- Morris, C. (1975) "Judicium Dei", D. Baker (ed.), *Church, Society and Politics*, içinde, Oxford, 95-111.
- Moses, J. A. (1975) *The Politics of Illusion: the Fischer Controversy in Modern German Historiography*, Santa Lucia, Ca.
- Mousnier, R. (1951) "L'évolution des finances publiques en France et en Angleterre", *Revue Historique*, 205, 1-23.
- Mousnier, R. (1967) *Peasant Uprisings*, London, 1971.
- Muchembled, R. (1978) *Elite Culture and Popular Culture in Early Modern France*, Baton Rouge, La, 1985.
- Muchembled, R. (1984) "Lay Judges and the Acculturation of the Masses", K. von Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe*, içinde, London, 56-65.
- Muir, E. (1981) *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, NJ.
- Mukhia, H. (1980-1) "Was there Feudalism in Indian History?", *Journal of peasant Studies*, 8, 273-93.
- Namier, L. (1928) *The Structure of Politics at the Accession of George III*, London.
- Neale, J.E. (1948) "The Elizabethan Political Scene"; *Essays in Elizabethan History*, içinde, London, 1958, 59-84.
- Neale, W.C. (1957) "Reciprocity and Redistribution in the Indian Village", Polanyi (1944) içinde, 218-35.
- Needham, R. (1975) "Polythetic Classification", *Man*, 10, 349-69.
- Niestroj, B. (1989) "Norbert Elias", *Journal of Historical Sociology*, 2, 136-60.
- Nipperdey, T. (1972) "Verein als soziale Struktur in Deutschland"; *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, içinde, Göttingen, 1976, 174-205.
- Nisbet, R. (1966) *The Sociological Tradition*, New York.
- Nisbet, R. (1969) *Social Change and History*, New York.
- Nora, P. (ed.) (1984-7) *Les Lieux de mémoire*, 4 cilt, Paris.
- Norris, C. (1982) *Deconstruction: Theory and Practice*, London.
- Ogburn, W. (1923) "Cultural Lag"; *On Culture and Social Change*, içinde, Chicago, 1964.
- Ohnuki-Tierney, E. (ed.) (1990) *Culture through Time*, Stanford, Ca.
- O'Neill, J. (1986) "The Disciplinary Society", *British Journal of Sociology*, 37, 42-60.
- Ong, W. (1982) *Orality and Literacy*, London.
- Ortner, S. and Whitehead, H. (eds) (1981) *Sexual Meanings*, Cambridge.
- Ossowski, S. (1957) *Class Structure in the Social Consciousness*, London, 1963.
- Ottenberg, H. (1959) "Ibo Receptivity to Change" W.R. Bascom and M.J. Herskovits (eds), *Continuity and Change in African Cultures*, içinde, Chicago, 130-43.
- Ozouf, m. (1976) *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Mass., 1988.
- Pareto, V. (1916) "The City"; *Human Communications*, içinde, Glencoe, Ill., 1952, 13-51.

- Parker, G. (1988) *The Military Revolution*, Cambridge.
- Parkin, F. (1971) *Class Inequality and Political Order*, London.
- Parry, V.J. (1969) "Elite Elements in the Ottoman Empire", R. Wilkinson (ed.), *Governing Elites*, içinde, New York, 59-73.
- Parsons, T. (1966) *Societies*, Englewood Cliffs, NJ.
- Passerini, L. (1990) "Mythbiography in Oral history", Samuel and Thompson (1990) içinde, 49-60.
- Peck, L. (1990) *Court Patronage and Corruption in Early Stuart England*, Boston, Mass.
- Peel, J.D.Y. (1971) *Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist*, London.
- Perkin, H. (1953-4) "What is Social History?", *Bulletin of the John Rylands Library*, 36, 56-74.
- Peyre, H. (1948) *Les générations littéraires*, Paris.
- Phelan, J.L. (1967) *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*, Madison, Wis.
- Pillorget, R. (1975) *Les mouvements insurrectionnels de Provence entre 1596 et 1715*, Paris.
- Pinder, W. (1926) *Das Problem der Generation in der kunstgeschichte Europas*, Berlin.
- Ping-Ti, H. (1958-9) "Aspects of Social Mobility in China", *Comparative Studies in Society and History*, 1, 330-59.
- Pintner, W.M. and Rowney, D.K. (eds) (1980) *Russian Officialdom*, Chapel Hill, NC.
- Pitt-Rivers, E. (1954) *The People of the Sierra*, London.
- Pocock, J.G.A. (1981) "Gibbon and the Shepherds", *History of European Ideas*, 2, 193-202.
- Polanyi, K. (1944) *The Great Transformation*; revize baskı, Boston, 1957.
- Pollock, F. and Maitland, F.W. (1895) *History of English Law Before the Time of Edward I*, 2 cilt, London.
- Pollock, L. (1983) *Forgotten Children*, Cambridge.
- Porshnev, B. (1948) *Les soulèvements populaires en France 1623-48*, Paris, 1963.
- Postan, M.M. (1972) *The Medieval Economy and Society*, London.
- Poukantz, N. (1968) *Classes in Contemporary Capitalism*, London, 1975.
- Prest, W. (ed.) (1987) *The Professions in Early Modern England*, London.
- Price, R. (1990) *Alabi's World*, Baltimore, Md.
- Propp, V. (1928) *Morphology of the Folktale*, 2. baskı, Austin, Tex., 1968.
- Radding, C.M. (1979) "Superstition to Science", *American Historical Review*, 84, 945-69.
- Ragin, C. and Chirot, D. (1984) "The World System of Immanuel Wallerstein", Skocpol (1984) içinde, 276-312.
- Ramsden, H. (1974) *The 1898 Movement in Spain*, Manchester.
- Ranum, O. (1963) *Richelieu and the Councillors of Louis XIII*, Oxford.
- Reddy, W. (1987) *Money and Liberty in Modern Europe*, Cambridge.

- Rhodes, R.C. (1978) "Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch", *Theory and Society*, 5, 45-73.
- Ricœur, P. (1983-5) *Time and Narrative*, New York, 1984-8.
- Rigby, S.H. (1987) *Marxism and History*, Manchester.
- Riggs, F. (1959) "Agraria and Industria: toward a Typology of Comparative Administration", W.J. Siffin (ed.) *Toward the Comparative Study of Public Administration*, içinde, Bloomington, 23-110.
- Robin, R. (1970) *La société française en 1789: Semur-en-Auxois*, Paris.
- Robinson, J.H. (1912) "Introduction", J.C.G. Röhl and N. Sombart (eds), *Kaiser Wilhelm II*, Cambridge.
- Rogers, S. (1975) "The Myth of Male Dominance", *American Ethnologist* 2, 727-57.
- Rokkan, S. (1975) "Dimensions of State Formation and Nation-Building", Tilly (1975) içinde, 562-600.
- Romein, J. (1937) "De dialektiek van de vooruitgang", *Het onvoltooid verleden*, içinde, Amsterdam, 9-64.
- Rorty, R. (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ.
- Rosaldo, R. (1986) "From the Door of his Tent", Clifford and Marcus (1986) içinde, , 77-97.
- Rosaldo, R. (1987) "Where Objectivity Lies: the Rhetoric of Anthropology", J.S. Nelson, A. Megill and D. McCloskey (eds), *The Rhetoric of the Human Sciences*, içinde, Madison, Wis., 87-110.
- Rosenthal, J. (1967) "The King's Wicked Advisers", *Political Science Quarterly*, 82, 595-618.
- Ross, A.S.C. (1954) "Linguistic Class-Indicators in Present-Day English", *Neu-philologische Mitteilungen*, 55, 20-56.
- Ross, E.A. (1901) *Social Control*, New York.
- Rostow, W.W. (1958) *The Stages of Economic Growth*, Cambridge.
- Roth, G. (1976) "History and Sociology in the Work of Max Weber", *British Journal of Sociology*, 27, 306-16.
- Rudolf, L. I. and Rudolph, S.H. (1966) "The Political Modernization of an Indian Feudal Order", *Journal of Social Issues*, 4, 93-126.
- Runciman, W.G. (1969) "What is Structuralism?", *British Journal of Sociology*, 20, 253-64.
- Runciman, W.G. (1980) "Comparative Sociology or Narrative History? A Note on the Methodology of Perry Anderson", *Archives européennes de sociologie*, 21, 162-78.
- Runciman, W.G. (1983-9) *A Treatise on Social Theory*, 2 cilt, Cambridge.
- Sack, R.D. (1986) *Human Territoriality: its Theory and History*, Cambridge.
- Sahlins M. (1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, Mich.
- Sahlins, M. (1985) *Islands of History*, Chicago.
- Sahlins, M. (1988) "Cosmologies of Capitalism", *Proceedings of the British Academy*, 74, 1-52.

- Sahlins, P. (1989) *Boundaries: the Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley and Los Angeles, Ca.
- Samuel, R. (1991) "Reading the Signs", *History Workshop*, 32, 88-101.
- Samuel, R. and Thompson, P. (eds) (1990) *The Myths We Live By*, London.
- Sanderson, S.K. (1990) *Social Evolutionism: a Critical History*, Oxford.
- Schama, S. (1987) *The Embarrassment of Riches*, London.
- Schneider, H.K. (1959) "Pakot Resistance to Change", W.R. Bascom and M.J. Herskovits (eds), *Continuity and Change in African Cultures*, içinde, Chicago, 144-67.
- Schochet, G. (1975) *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford.
- Schofield, R.S. (1968) "The Measurement of Literacy in Preindustrial England", J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, içinde, Cambridge.
- Scott, J.C. (1969) "The Analysis of Corruption in Developing Nations", *Comparative Studies in Society and History*, 11, 315-41.
- Scott, J.C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant*, New Haven, Conn.
- Scott, J.C. ((1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Conn. and London.
- Scott, J.W. (1988) *Gender and the Politics of History*, New York, 1988.
- Scott, J.W. (1991) "Women's History", Burke (1991) içinde, 42-66.
- Scribner (1979) "The Reformation as a Social Movement, W.J. Mommsen (ed.), *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation*, içinde, Stuttgart, 49-79.
- Segalen, m. (1980) *Love and Power in the Peasant Family*, Cambridge, 1983.
- Sewell, W.H. (1967) "Marc Bloch and the Logic of Comparative History", *History and Theory*, 6, 208-18.
- Sewell, W.H. (1974) "Etat, Corps and Ordre", Wehler (1987) içinde, 49-66.
- Shanin, T. (ed.) (1971) *Peasants and Peasant Societies*, Harmondsworth.
- Shils, E. (1975) *Center and Periphery*, Chicago/London.
- Sider, G. (1986) *Culture and Class in Anthropology and History*, Cambridge.
- Siebenschuh, W.R. (1983) *Fictional Techniques and Factual Works*, Athens, Ga.
- Siegfried, A. (1913) *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la troisième république*, Paris.
- Silverman, S. (1977) "Patronage as Myth", Gellner and Waterbury (1977) içinde, 7-19.
- Simiand, F. (1903) "Méthode historique et science sociale", *Review*, 9 (1985-6), 163-213.
- Simmel, G. (1903) "The Metropolis and Mental Life"; P.K. Hatt and A.J. Reiss (eds), *Cities and Society*, içinde, Glencoe, Ill., 1957, 635-46.
- Skocpol, T. (1977) review of Wallerstein (1974), *American Journal of Sociology*, 82, 1075-90.
- Skocpol, T. (1979) *States and Revolutions*, Cambridge.
- Skocpol, T. (ed.) (1984) *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge.
- Smelser, N.J. (1959) *Social Change in the Industrial Revolution*, London.
- Smith, D. (1984) "Discovering Facts and Values: the Historical Sociology of Barrington Moore", Skocpol (1984) içinde, 313-55.

- Smith, D. (1991) *The Rise of Historical Sociology*, Cambridge.
- Sombart, W. (1906) *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* Tübingen.
- Sombart, W. (1929) "Economic Theory and Economic History", *Economic History Review*, 1-19.
- Soriano, M. (1968) *Les contes de Perrault: culture savante et traditions populaires*, Paris.
- Southall, A.W. (1970) "The Illusion of Tribe", P.W. Gutkind (ed.), *The Passing of Tribal Man in Africa*, içinde, Leiden, 28-50.
- Spencer, H. (1876-85) *The Principles of Sociology*, 4 cilt, London.
- Spencer, H. (1904) *An Autobiography*, London.
- Spierenburg, P. (1984) *The Spectacle of Suffering*, Cambridge.
- Spitz, L.W. (1967) "The Third Generation of German Renaissance Humanists", A.R. Lewis (ed.), *Aspects of the Renaissance*, içinde, Austin, Tex., 105-21.
- Spivak, G.C. (1985) "Deconstructing Historiography"; R. Guha (ed.), *Selected Subaltern Studies*, içinde, New York, 1988, 3-32.
- Sprengel, O. van der (1958) *The Chinese Civil Service*, Canberra.
- Spufford, M.N. (1966) *Social Change in Modern India*, Berkeley and Los Angeles, Ca.
- Stallybrass, P. and White, A. (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*, London.
- Steinberg, H. J. (1971) "Karl Lamprecht", H.-U. Wehler (ed.), *Deutsche Historiker*, 1, içinde, Göttingen, 58-68.
- Stevenson, J. (1985) "The Moral Economy of the English Crowd: Myth and Reality", A. Fletcher and J. Stevenson (eds), *Order and Disorder in Early Modern England*, içinde, Cambridge.
- Stocking, G. (1983) "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", G. Stocking (ed.), *Observers Observed*, içinde, Madison, Wis., 70-120.
- Stone, L. (1965) *The Crisis of the English Revolution*, London.
- Stone, L. (1977) *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London.
- Strauss, A. (1978) *Negotiations*, San Francisco, Ca.
- Street, B.S. (1984) *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge.
- Suttles, G.D. (1972) *The Social Construction of Communities*, Chicago.
- Tawney, R.H. (1941) "The Rise of the Gentry", *Economic History Review*, 11, 1-38.
- Temin, P. (ed.) (1972) *The New Economic History*, Harmondsworth.
- Theweleit, C. (1977) *Male Fantasies*, 2 cilt, Cambridge, 1987-8.
- Thomas, K.V. (1971) *Religion and the Decline of Magic*, London.
- Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class*, London.
- Thompson, E.P. (1971) "The Moral Economy of the Crowd", *Past and Present*, 50, 76-136.
- Thompson, E.P. (1972) "Rough Music", *Annales E. S. C.*, 27, 285-310.

- Thompson, E.P. (1978a) "Class Struggle without Class", *Journal of Social History*, 3, 133-65.
- Thompson, E.P. (1978b) *The Poverty of Theory*, London.
- Thompson, F. (1948) *The Myth of Magna Carta*, New York.
- Thompson, F.M.L. (1963) *English Landed Society in the Nineteenth Century*, London.
- Thompson, J.B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge.
- Thompson, J.B. (1990) *Ideology and Modern Culture*, Cambridge.
- Thompson, P. (1975) *The Edwardians*, London.
- Thorner, D. (1956) "Feudalism in India", R. Coulborn (ed.), *Feudalism in History*, içinde, Princeton, NJ, 133-50.
- Tilly, C. (1964) *The Vendée*, London.
- Tilly, C. (ed.) (1975) *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, NJ.
- Tilly, C. (1990) *Coercion, Capital and European States 990-1990*, Oxford.
- Tilly, L. and Scott, J.W. (1978) *Women, Work and Family*, New York.
- Tipps, D.C. (1973) "Modernisation Theory and the Comparative Study of Societies", *Comparative Studies in Society and History*, 15, 199-224.
- Tirosh-Rothschild, H. (1990) "Jewish Culture in Renaissance Italy", *Italia*, 9, 63-96.
- Tonkin, E. (1990) "History and the Myth of Realism", Samuel and Thompson (1990) içinde, 25-35.
- Touraine, A. (1984) *The Return to the Actor*, Minneapolis, 1988.
- Toynbee, A. (1935-61) *A Study of History*, 13 cilt, London.
- Trevelyan, G.M. (1942) *English Social History*, London.
- Trimberger, E.K. (1984) "Edward Thompson", Skocopl (1984) içinde, 211-43.
- Tucker, R.C. (1968) "The Theory of Charismatic Leadership", *Daedalus*, 731-56.
- Turner, F.J. (1893) "The Significance of the Frontier in American History"; *The Frontier in American History*, içinde, Huntington, W. Va, 1976, 1-38.
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process*, London.
- Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, NY.
- Underdown, D. (1979) "The Chalk and the Cheese", *Past and Present*, 85, 25-48.
- Vansina, J. (1961) *Oral Tradition*, London, 1965.
- Vansina, J. (1985) *Oral Tradition as History*, Madison, Wis.
- Vargas Llosa, M. (1984) *The Real Life of Alejandro Mayta*, London, 1987.
- Veblen, T. (1899) *Theory of the Leisure Class*, New York.
- Veblen, T. (1915) *Imperial Germany and the Industrial Revolution*; yeni edn London, 1939.
- Vernant, J.,P. (1966) *Myth and Thought among the Greeks*, London, 1983.
- Veyne, P. (1976) *Bread and Circuses*, kısaltılmış, 1990.
- Viala, A. (1985) *Naissance de l'écrivain: sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris.

- Vinogradoff, P. (1892) *Villeinage in England*, Oxford.
- Völger, G. and Welck, K. von (eds) (1990) *Männerbände, Männerbünde*, Cologne.
- Vovelle, M. (1973) *Piété baroque et déchristianisation en Provence*, Paris.
- Vovelle, m. (1982) *Ideologies and Mentalities*, Cambridge, 1991.
- Wachtel, N. (1971a) *The Vision of the Vanquished*, Hassocks, 1977.
- Wachtel, N. (1971b) "Pensée sauvage et acculturation", *Annales E. S. C.*, 26, 793-840.
- Wachtel, N. (1974) "L'acculturation", J. Le Goff and P. Nora (eds) *Faire de l'histoire*, içinde, cilt 1, Paris, 124-46.
- Wachter, K.W., Hammel, E.A. and Laslett, P. (eds) (1978) *Statistical Studies of Historical Social Structure*, Cambridge.
- Wagner, R. (1975) *The Invention of Culture*; revize baskı, Chicago, 1981.
- Waite, R.G.L. (1977) *The Psychopathic God: Adolf Hitler*, New York.
- Wallerstein, I. (1974) *The Modern World-System*, New York.
- Walters, R.G. (1980) "Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians", *Social Research*, 47, 537-56.
- Waquet, J.-C. (1984) *Corruption*, Cambridge, 1991.
- Weber, M. (1920) *Economy and Society*, 3 cilt, New York, 1968.
- Weber, M. (1948) *From Max Weber* (ed H. Gerth), London.
- Weber, M. (1964) *The Religion of China*, London and New York.
- Weber, R. (1980) *The Literature of Fact: Literary Nonfiction in American Writing*, Athens, Ohio.
- Wehler, H. -U. (1987) *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, cilt 1 (1700-1815), Munich.
- Weissman, R.F.E. (1985) "Reconstructing Renaissance Sociology: the Chicago school and the Study of Renaissance Society", R.C. Trexler (ed.), *Persons in Groups*, içinde, Binghamton, NY, 39-46.
- Wertheim, W.F. (1974) *Evolution and Revolution*, Harmondsworth.
- White, H.V. (1966) "The Burden of History"; *Tropics of Discourse*, içinde, Baltimore, Md, 1978, 27-50.
- White, H.V. (1973) *Metahistory*, Baltimore, Md.
- White, H.V. (1976) "The Fictions of Factual Representation"; *Tropics of discourse*, içinde, Baltimore, Md, 1978, 121-34.
- White, L. (1962) *Medieval Technology and Social Change*, Oxford.
- Wiener, M. (1981) *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit*, Cambridge.
- Wiesner, M. (1981) "Guilds, Male Bonding and Women's Work in Early Modern Germany", *Gender and History*, 1, 125-37.
- Wilkinson, R. (1964) *The Prefects: British Leadership and the Public School Tradition*, London.
- Wilkinson, R.G. (1973) *Poverty and Progress: an Ecological Model of Economic Development*, London.

- Williams, R. (1958) *Culture and Society*, London.
- Williams, R. (1962) *Communications*, Harmondsworth.
- Willis, P. (1977) *Learning to Labour*, London.
- Windelband, W. (1894) *Geschichte und Naturwissenschaft*, Berlin.
- Winkler, J.J. (1990) *The Constraints of Desire: the Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, London.
- Wirth, L. (1938) "Urbanism as a Way of Life"; P. K. Hatt and A. J. Reiss (eds), *Cities and Society*, içinde, Glencoe, III., 1957, 46-63.
- Wirth, J. (1984) "Against the Acculturation Thesis", K. von Greyerz (ed.) *Religion and Society in Early Modern Europe*, içinde, London, 66-78.
- Wolf, E. (1969) *Peasant Wars of the Twentieth Century*, London.
- Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*, Berkeley, Ca.
- Wolfenstein, E. V. (1967) *The Revolutionary Personality: Lenin, Trotsky, Gandhi*, Princeton, NJ.
- Wootan, B. (1959) *Social Science and Social Pathology*, London.
- Woude, A. M. van der (1972) "The Household in the United Provinces", Laslett (1972) içinde, 299-318.
- Wrigley, E. A. (1972-3) "The Process of Modernization and the Industrial Revolution in England", *Journal of Interdisciplinary History*, 3, 225-59.
- Wuthnow, R., Hunter, J.P. and Bergeson, A. (1984) *Cultural Analysis*, London.
- Wyatt-Brown, B. (1982) *Southern Honor*, New York.
- Yeo, E. and Yeo, S. (eds) (1981) *Popular Culture and Class Conflict 1590-1914*, Brighton, 128-54.
- Yinger, J.M. (1960) "Contra-Culture and Sub-Culture", *American Sociological Review*, 25, 625-35.
- Young, M. and Willmott, P. (1957) *Family and Kinship in East London*, London.

- âdetler 4, 25, 66
 Adorno, Theodor-Alman kuramcı 112
 Agullhon, Maurice-Fransız tarihçi 140
 aile 52-54, 151, 161
 akılcılık (rasyonellik) 22, 72, 84, 112, 130
 alan, toplumsal 11, 18, 110
 alan çatışması 11, 12, 13, 18, 40, 117, 123
 alımlama 43, 120, 128, 157
 alma-zorlama döngüsü (extraction) 143
 alt kültür 3, 44, 121, 122, 153
 Allport, Gordon-Amerikalı sosyal psikolog 97
 Althusser, Louis-Fransız filozof 60, 93, 107, 116
 Anderson, Benedict-Britanyalı antropolog 56
 Anderson, Perry-Britanyalı tarihçi 139, 143
 anlatı 7, 16, 27, 100, 124, 125, 126, 128, 141, 148, 154, 160, 161
Annales - Fransız tarih dergisi 15
Année sociologique - Fransız sosyoloji dergisi 10, 14
 araştırma (*survey research*) 40
 Ariès, Philippe-Fransız tarihçi 46
 arketip 100
 armağanlar 68, 69, 70, 71, 72, 73
 aşağıdan tarih 36, 49, 87
 aşırı-belirleme 114
 ataerkil sistem 29, 52, 54, 75
 ayaklanmalar, halk 59, 83, 86, 102
 Aydınlanma 5, 28, 102, 137
 azgelişmişlik 18, 77, 80, 132
 ayırım 56, 67, 73, 74, 94, 95, 117, 122, 128, 156, 158
 Azandeler 91
 Bacon, Francis-İngiliz filozof 18
 bağımlılık kuramı 77, 80
 Bakhtin, Mikhail-Rus edebiyat kuramcısı 20, 125
 Bali 38, 40, 80, 81
 Baran, Paul-Amerikalı iktisatçı 77
 barbarlar 3, 5, 26, 109, 133, 145
 Barber, Bernard-Amerikalı sosyolog 60
 Barth, Fredrik-Norveçli antropolog 68, 72
 Barthes, Roland-Fransız yapısalcı 107, 108, 109
 başarı 86, 121, 123
 Batının yükselişi 143
 beklentiler ufku 95
 belirlenimcilik (determinizm=gerekircilik) 15, 109, 110, 114, 115, 116, 140, 150
 Bellah, Robert-Amerikalı sosyolog 25, 137
 Below, Georg von-Alman tarihçi 22
 Bendix, Reinhard-Amerikalı sosyolog 10, 22, 63
 Benedikt, Ruth-Amerikalı antropolog 112, 116
 Bentham, Jeremy-Britanyalı reformcu 38, 147
 bilme-tanım 14, 34
 billurlaşma/kristalleşme 87, 135
 bireyler 24, 48, 58, 91, 92, 159
 Bloch, Marc-Fransız tarihçi 15, 22, 23, 27, 90, 91, 92, 93, 111
 Blondel, Charles-Fransız psikolog 15, 111
 Boas, Franz-Alman/Amerikalı antropolog 9, 11, 16, 66, 68, 116
 Bourdieu, Pierre-Fransız sosyolog 20, 66, 84, 110, 117, 122, 152
 Braudel, Fernand-Fransız tarihçi 3, 15, 16, 20, 33, 34, 69, 108, 110, 148, 149, 150, 151, 154, 157, 158, 159
 Brezilya 16, 32, 33, 56, 88
 Brown, Peter-Britanyalı tarihçi 90
 Buckingham Dükü 47
 Budizm 25
 Burckhardt, Jacob-İsviçreli tarihçi 6, 27, 134
 Burke, Kenneth-Amerikalı edebiyat kuramcısı 125

bürokrasi 22, 29, 64, 70, 71, 72, 73, 89,
129, 130, 131, 147
Büyük Dükler 73
Büyük Kıtık 132
Büyük Meclis 105
büyünün bozulması 91, 103, 109

cadılık/büyücülük
84,87,91,100,103,120,153
Charles I 47, 65, 113
Charles X 90
Calvinizm 30, 65, 121, 151
Cambridge Grubu 31
Campbell, Colin-Britanyalı sosyolog 67
Capote, Truman-Amerikalı yazar 124
Castoriadis, Cornelis-Yunanlı/Fransız si-
yasal kuramcı 117
Cava 74
Certeau, Michel de-Fransız kuramcı 95
ceza 105,147,148
charivari 83
Chartier, Roger-Fransız tarihçi 96, 118
Chayanov, Alexander-Rus iktisatçı 28,
45, 53
Chicago 12, 78, 154
Churchill, Winston 49
cinsiyet 49, 116, 120, 148
communitas 55, 56, 87
Comte, Auguste-Fransız sosyolog 3, 7, 8,
25
Conselho, Antonio-Brezilya ayak-
lanmasının önderi 88
Cook, James-Britanyalı kâşif 154
Croce, Benedetto-İtalyan filozof ve ta-
rihçi 7
Cunha, Euclides da-Brezilyalı yazar 88

çağdaşlık, çağdaşlaşma 30, 32
çatışma modeli 2, 27, 30, 57, 58, 59, 61,
70, 73, 74, 80, 82, 102, 105, 106,
121, 123, 128
çelişkiler, toplumsal 138
çevre, çevreselleşme 15, 18, 28, 76, 82,
88, 103, 138, 153
çevresel değişim modeli 78, 79
Çin 22, 24, 28, 47, 61, 63, 64, 65, 92,
143, 144, 146, 157
çoban uluslar 5

çocukluk 9, 16, 46, 64, 78, 79, 114, 156
çok-seslilik 125, 129
çok-doğrusallık, çok çizgili doğrusallık
53, 137, 139

Dahl, Robert-Amerikalı siyasal bilimci 74,
75
Darnton, Robert-Amerikalı tarihçi 96
Davis, Natalie-Amerikalı tarihçi 37, 38,
49, 125, 160
dayanışma 55, 57, 58, 69, 70, 105, 129
denekler 51, 56, 130, 141
denetim, toplumsal 82, 83
deneycilik (görgütçülük=empirizm) 3, 7,
18, 19, 111, 122, 141
denge, toplumsal 33, 80, 102, 104, 105,
116, 127
demografi 18, 32, 34, 40, 50, 140, 150,
151, 152, 156
Derrida, Jacques-Fransız filozof 37, 117,
118
Devereux, Georges-Fransız psikolog 114
devlet, merkezileşme 77-82, 143, 146
devrim 6, 7, 23, 24, 27, 28, 76, 90, 97,
98, 104, 129, 138, 140, 141, 143,
155, 158
devşirme 64, 65, 79
dış politikanın önde gelmesi 143
dil 3, 34, 50, 56, 58, 70, 79, 84, 94, 95,
107, 108, 109, 119, 149, 161
Dilthey, Wilhelm-Alman filozofu 7
disiplin 1, 2, 3, 4, 6, 8, 12, 14, 15, 16,
20, 34, 53, 56, 69, 95, 101, 112,
114, 131, 134, 145, 147, 160, 161
dizi (seri) tarih 36, 110
dizin (indeks) 98
Dodds, E.R.-Britanyalı tarihçi 112
Dore, Ronald-Britanyalı sosyolog 144
Douglas, Mary-Britanyalı antropolog 119
dramaturg yaklaşımı 48, 125
Duby, Georges-Fransız tarihçi 60, 69,
119, 128
Dumont, Louis-Fransız antropolog 61
Durkheim, Emile-Fransız sosyolog 10,
14, 15, 21, 22, 23, 25, 26, 55, 56,
80, 81, 89, 90, 91, 93, 104, 110,
112, 119, 121, 128, 129, 145

Ebbinghaus, Hermann-Alman psikolog 7
 Edvard II 46, 47
 egzijen (dıştan) değişme 129, 157
 Eisenstein, Elizabeth-Amerikalı tarihçi 98
 Eisenstadt, S.M.-İsraili sosyolog 17, 133
 eklektiklik 113, 162
 ekleme 117, 118
 ekleme (*supplement*) mantığı 118
 Elias, Norbert-Alman sosyolog 12, 17,
 20, 26, 112, 145, 146, 147, 148
 elkoyma/appropriation 71
 emperyalizm 77
 endojen (içten) değişme 129, 157
 endüstri toplumu, endüstrileşme 8, 18,
 19, 119, 131, 134, 136, 137, 142
Entzauberung der Welt (Dünyanın büyüden ayılışı) 130
 erkekbilim (gaiyet=teleoloji) 131
 Erikson, Erik-Amerikalı psikiyatrist 111,
 114
 erk (güç=iktidar) 146
 ermişler (azizler) 36, 82, 85, 96, 108
 eşcinsellik 52, 120
 etmen'in geri gelişi 110
 Eulenberg, Philipp 47
 Evans-Pritchard, Edward-Britanyalı antropolog 17, 91
 evlilik kalıpları 6, 24, 32, 35, 52, 53, 63,
 83, 105, 108, 150
 evrenselcilik 130, 133
 evrim 8, 13, 25, 128, 129, 131, 133
 evrim, toplumsal 8-13, 25, 128,-139,
 142
 fark/bosluk, kültürel (*lag*) 157
 Febvre, Lucien-Fransız tarihçi 15, 92
 Felipe II 148, 150, 158
 Felipe IV 81
 felsefe tarihi 5, 128
 felsefi tarih 4, 8, 17
 feminist hareket 49, 50
 feodal toplum, feodal sistem 4, 24, 25,
 28, 43, 59, 138, 139, 142,
 Ferguson, Adam-İskoçyalı ahlâk filozofu
 4, 5
 fetihler 78, 135, 136, 152
 Finer, Samuel-Britanyalı siyasal bilimci
 143

Fishman, Joshua-İsraili dil sosyologu 94
 Frank, André Gunder-iktisatçı 77
 Frazer, James-İskoçyalı antropolog 8, 9,
 25
 Freeman, E.A.-İngiliz tarihçi 6
 Frei Korps 117
 Freud, Sigmund 8, 15, 100, 111, 112,
 114, 145
 Freyre, Gilberto-Brezilyalı sosyolog ve
 toplumsal tarihçi 16, 32, 33
 Fromm, Erich-Alman psikiyatrist 112
 Frye, Norbert-Kanadalı edebiyat ku-
 ramcısı 123
 folk (halk) modelleri 39, 44, 82, 85, 98,
 108, 115
 formüller 1, 25, 74, 84, 85, 90, 96, 98,
 120, 130, 136, 150, 156
 Foucault, Michel-Fransız kuramcı 20,
 39, 52, 77, 89, 91, 107, 116, 117,
 145, 147, 148
 Fuentes, Carlos-Meksikalı yazar 124
 Fustel de Coulanges, N.D.-Fransız tarihçi
 6, 9, 10
 Gay, Peter-Amerikalı tarihçi 112
 geciktirici önderlik 13, 136
 geç kalanların yararı 136
 geçim tarzları 4, 19
 Geertz, Clifford-Amerikalı antropolog
 17, 20, 37, 38, 80, 116, 118, 160
 gelenegın icadı 2
 geleneksel toplum 7, 14, 136
 gelişme ve azgelişme 29, 132, 136
 Gellner, Ernest-Britanyalı filozof-
 antropolog 17, 30, 56, 65, 142
Gemeinschaft und Gesellschaft 130
 gerçek, gerçekçilik 123
 gerileme, toplumsal 26, 136
 Gershenkron, Alexander-Rus/Amerikalı
 iktisat tarihçisi 136
Gesellschaftshistoriker 20
 Gibbon, Edward-İngiliz tarihçi 5, 102,
 103
 Giddens, Anthony-İngiliz sosyolog 110,
 142, 157
 Ginzburg, Carlo-İtalyan tarihçi 37, 38,
 39, 95, 125
 Gluckman, Max-Güney Afrikalı ant-
 ropolog 38, 102, 104

Godelier, Maurice-Fransız antropolog 116
Goffman, Erving-Amerikalı sosyolog 48, 125
Gombrich, E.H.-Avusturyalı/Britanyalı sanat tarihçisi 120
Goody, Jack-Britanyalı antropolog 24, 97
gönüllü kuruluşlar 130, 132, 141, 142
gözdeler 46, 47, 72, 73
Gramsci, Antonio-İtalyan kuramcı 83, 84, 92, 138, 152
Granet, Marcel-Fransız Çinbilimci (sinolog) 92
Green, J.R.-İngiliz tarihçi 6
Greenblatt, Stephen-Amerikalı eleştirmen 98, 125
Greven, Philip-Amerikalı tarihçi 114
Gurevich, Aron-Rus tarihçi 69
Gurvitch, Georges-Fransız sosyolog 148, 150, 152
güdülenine 114
güneş kral-gezegen kral 81, 93
Habermas, Jürgen-Alman kuramcı 76, 77, 93, 141
habitus 117, 122
hadımlar 47, 65
Hajnal, John-Britanyalı demograf 24
Halbwachs, Maurice-Fransız sosyolog 15, 17
Hall, John-İngiliz sosyolog 17, 143, 144
Hallam, Henry-İngiliz tarihçi 25
Handlin, Oscar-Amerikalı tarihçi 154
Hansen, Borje-İsveçli antropolog 38
hareketlilik, toplumsal 43, 50, 57, 62, 63, 65, 86, 88, 114
Harootyan, Harry-Amerikalı tarihçi 118
Hartog, François-Fransız tarihçi 108, 109
Hastrup, Kirsten-Danimarkalı antropolog 155
Hauser, Arnold-Macar sosyolog 115
Hawaii 154, 155, 157, 158
Heckscher, Eli-İsveçli tarihçi 28, 29
hegemonya 15, 82, 83, 84, 89, 93, 140, 142, 143
Henri 148

Henri III 46
Henri IV 11
Henry, Louis-Fransız demograf 18
Herodotos 108
Hexter, Jack - Amerikalı tarihçi 22, 127
Hindistan 24, 29, 61, 128, 135, 139, 143, 146
Hintze, Otto - Alman tarihçi 14, 22
histoire conjoncturelle 149
histoire événementielle 11, 19, 149
histoire immobile 156
histoire sérielle 33
histoire structurale 149
Hitler, Adolf 49, 87, 99, 100, 103, 111
hizip 71
Hobsbawm, Eric-Britanyalı tarihçi 2, 56, 86,
Horton, Robert-Britanyalı antropolog 92
Huizinga, Johan-Hollandalı tarihçi 17
Hume, David-İskoçyalı filozof 4, 161
Hunt, Lynn-Fransız tarihçi 76
Hymes, Dell-Amerikalı etnolojik dilbilimci 94, 96

İlyés, Gyula-Macar şair 85
Innerweltliche Askese (Dünyevî zahitlik) 29

İbolar 157
içerik çözümlemesi 32
içsel değişim 157
ideal tipler 27
ideoloji 71, 75, 88, 89, 92, 93, 104, 118
işlev, işlevselcilik 12, 13, 19, 25, 26, 53, 101-106, 110, 115, 127
işlevsel benzer (*analogue*) 25, 26, 106
ilkel zihniyet 15, 90
ilerleme 147, 149
iletişim 92, 93, 96, 97
indirgecilik 14
inşa, kültürel 95, 116, 119, 121, 123, 125, 135, 160
İsa, Hz. 50, 95
İskitler 108, 109

James, I. 47
Japonya 16, 23, 25, 40, 41, 53, 63, 118, 132, 137, 140, 157, 159

jargon (özel dil) 43
 jeo-tarih 149, 150
 Jones, Eric-Britanyalı tarihçi 143
 Jones, Gareth Stedman-Britanyalı tarihçi 145
 Jung, Carl Gustav 100, 111
 Kabîiyeliler 117
 kadın tarihi 49, 50, 118
 kalın betimleme 160
 kalıçılık 151
 Kalvenizm 151
 Kamehameha-Hawaiiili şef 154, 158
 kamusal alan 51, 76, 77
 kapak taşı devletler 144
 Kapitalizm 14, 22, 24, 25, 28, 30, 43, 54, 56, 69, 77, 78, 129, 134, 138, 139, 140, 142, 144, 151
 Kara Ölüm 136, 151
 karakter, toplumsal 99, 112, 131, 157
 karizma 10, 74, 80, 86, 87, 88, 90, 93, 113, 154
 karşı devrim 132
 Karşı Reformasyon 85, 132, 153
 karşılaştırmalı yöntem 8, 9, 10, 21-26, 29, 63, 114
 karışıklılık 67, 68, 141, 151
 kast 57, 61, 62, 119
 katı veriler 35
 Kettering, Sharon-Amerikalı tarihçi 72
 Khlesl, Melchior-Avusturyalı kardinal 65
 kimlik 54, 56, 118, 119, 121, 154
 kişilik, temel 76, 112, 129, 130, 131
 Kocka, Jürgen-Alman tarihçi 158
 kodlar 94, 107
 Kondratyef, Nikolay-Rus iktisatçı 11, 128, 150
 konunun merkezinin değişmesi 94
 Köhler, Wolfgang-Alman psikolog 11
 Kula, Witold-Polonyalı tarihçi 45, 46, 65, 68
 kurallar, toplumsal 116, 117
 kurama karşı direniş 11
 kuramın yoksulluğu 1
 kurmaca (*fictum*) 13, 100, 101, 123, 124, 125, 126
 kuşaklar 19, 62, 134, 156
 kutsal 80, 81

küçük soyluluğun (gentry) yükselişi 62
 kültür 114-122, 122, 151-157, 161
 kültürel fark 157
 kültürlenme 122, 134, 152, 153, 154
 Kwakiutl 9, 11, 66, 68
 laikleşme/dünyevileşme 130, 133
 Lacan, Jacques-Fransız psikanalist 107
 Lampedusa, Giuseppe de-İtalyan romancı 159
 Lamprecht, Karl-Alman tarihçi 14, 15
 Landes, Joan-Amerikalı tarihçi 76
 Lanternari, Vittorio-İtalyan sosyolog 152
 Laslett, Peter-İngiliz tarihçi 53
 Lasswell, Harold-Amerikalı siyasal bilimci 74, 94
 Laud, William-Canterbury başpiskoposu 113
 Le Goff, Jacques-Fransız tarihçi 91
 Le Play, Frédéric-Fransız sosyolog 52, 53
 Le Roy Ladurie, Emmanuel-Fransız tarihçi 37-39, 55, 150-160
 Leach, Edmund-İngiliz antropolog 104
 Lee, Joseph-İrlandalı tarihçi 136
 Lefebvre, George-Fransız tarihçi 97, 111
 Lenin 77, 138, 159
 Levi, Giovanni-İtalyan tarihçi 38, 40
 Lévi-Strauss, Claude-Fransız antropolog 97, 107, 108, 110, 116, 117
 Lévy-Bruhl, Lucien-Fransız filozof-antropolog 8, 15, 89-92, 97, 111
 Lipset, Seymour M.-Amerikalı sosyolog 17
 Lord, Albert-Amerikalı Slavist 96, 117
 Lotman, Juri-Rus yapısalcı 108
 Louis XIV. 48, 80, 81, 87, 94, 98, 99, 153, 158
 Loyseau, Charles-Fransız hukukçu 59, 61
 Lukes, Steven-İngiliz sosyolog 75
 Luther, Martin 65, 87, 88, 95, 111
 Macaulay, T.B.-İngiliz yazar ve tarihçi 6
 Macfarlane, Alan-Britanyalı antropolog 24, 54, 103
 Magna Carta 99
 Mailer, Norman-Amerikalı yazar 124
 Maine, Henry-İngiliz hukuk kuramcısı 8
 Maitland, F.W.-İngiliz tarihçi 9, 30, 31

makro-tarih 41
malikâne 28, 30, 31, 45, 71, 72
Malinowski, Bronislaw-Polonyalı/
Britanyalı antropolog 11, 13, 44, 68,
69, 99, 100, 104, 123
Malthus, Thomas-Britanyalı nüfus ku-
ramcısı 4, 18, 150-152
manevî iktisat 2
Mann, Golo-Alman tarihçi 124
Mann, Michael-İngiliz sosyolog 17, 75,
142
Mannheim, Karl-Macar/Britanyalı sos-
yolog 92, 93, 156
Marksizm, Marksistler 1, 18, 19, 92-93,
107, 115, 116, 119, 138-144, 152
Marwick, Arthur-Britanyalı tarihçi 158
Marx, Karl 7, 17, 25-26, 57-61, 77, 137-
144, 149
materyalizm 14
Mauss, Marcel-Fransız antropolog 69, 72
McLuhan, Marshal-Kanadalı medya ku-
ramcısı 96, 98
McNeill, William-Amerikalı tarihçi 78
medya 96, 97, 98, 99
Meiji 132, 159
Meillet, Antoine-Fransız dilci 23
Meksika 135, 136
meritokratik 64, 68
merkantil sistem 4, 28
merkezleşme 20, 59, 71, 76-82, 85, 88,
95, 133, 143, 146, 152, 153
Merleau-Ponty, Maurice-Fransız filozof
117
mermi yörüngesi (*trajectories*), toplumsal
139
meşruluk, meşrulaştırma 80, 84, 93
Métraux, Alfred - Fransız antropolog 123
Mısır 8, 118
mikro-anlatı 160
mikro-siyaset 39, 77
mikro-tarih 20, 37, 38, 39, 40, 41, 151,
160
Millar, John-İskoçyalı ahlâk filozofu ve
tarihçi 4
Mitchell, Timothy-Amerikalı tarihçi 118
modeller 26-34, 44-45, 48, 56-59, 61,
127-140, 154
modern, modernlik, modernleşme 92,
129-149

Mommsen, Theodor-Alman klasik çağ
bilgini 10
monothetik (tekli) grup 31
Montaillon, Ariege 37, 38, 39
Montesquieu, Charles - Fransız hukuk
kuramcısı 3, 4, 5
Moore, Barrington-Amerikalı sosyolog
17, 23, 24, 139, 141
Morgan, Lewis Henry-Amerikalı ant-
ropolog 8
Mousnier, Roland-Fransız tarihçi 59, 60,
61
Möser, Justus-Alman tarihçi 5
Mussolini, Benito 49
mutlakîyet 29, 139, 143, 146, 158

Namier, Sir Lewis - Britanyalı tarihçi 27,
31
Natchez, Mississippi 37
Neale, J.E.-İngiliz tarihçi 71, 72
niceliksel yöntemler 31-36, 63, 115
Nipperdey, Thomas-Alman tarihçi 136
Norman fethi 135
nüfus 4, 18, 19, 30-34, 57, 63, 75, 78,
88, 105, 136, 150, 151

okullar 147
okuma 48, 95, 96, 118, 137
olaylar 11
Ong, Walter-Amerikalı bilgin 96-98
onur/şeref/namus 38, 41, 52, 55, 68,
71, 89, 117
oranlamalı (*conjunctural*) tarih 63
Osmanlı İmparatorluğu 64, 65, 78, 82,
132
oturma odası boyutu 35
oydaşmalı model 60, 81, 82, 90, 93
Ozouf, Mona-Fransız tarihçi 76

ödünc alma 128
öffentlichkeit 76
örnekleme 1, 20, 33, 38, 39, 40, 144,
146, 155, 156, 158
öykünme (taklit) 12, 128
özdenetim 131, 146
özzerkçilik (*particularism*) 133

Pakotlar 157
parçalanma (*split*) 22, 127

Pareto, Vilfredo-İtalyan sosyolog 10, 13, 104, 128, 149, 151
 Park, Robert E.-Amerikalı sosyolog 12
 Parsons, Talcott-Amerikalı sosyolog 129, 130, 145
 Paston ailesi 71
 Pathanlar 68, 69, 70, 71
 patrimonial sistem 29
 patronaj 70, 74
 pazarlık 84, 85, 154
 Peru 124, 135, 152, 153, 157
 Piaget, Jean-Fransız psikolog 11
 piyasanın ortaya çıkışı 54, 73
 poetika, etnografide 123
 poetika, kültürde 116
 Polanyi, Karl - Macar iktisatçı 68, 69, 71
 polifoni (çokseslilik) 125, 129
polizetlik (çoklu) grup 31
 Poma de Ayala, Guaman-Perulu tarihçi 153
 Poni, Carlo-İtalyan tarihçi 40
 Porşnev, Boris-Rus tarihçi 59, 60
 Postan, Michael M.-Rus/Britanyalı tarihçi 97, 151
 postmodern, postmodernizm 117, 118, 120, 124, 134
 poststrukturalizm 103, 109, 117, 118
 potlak 66, 68
 Prebisch, Raul-Arjantinli iktisatçı 77
 Price, Richard-Amerikalı etno-tarihçi 125
 Propp, Vladimir-Rus folklorcu 108, 109
prosopography 33, 36
 Protestan ahlakı 26, 67, 137
 psikoloji, psiko-tarih 111
 putlar, tarihçiler kabilesinin taptığı 11
 Pürtenlik 29, 30
 Racastan 25, 159
 Radcliffe-Brown, A.R.-Britanyalı antropolog 11, 13
 Ranke, Leopold von-Alman tarihçi 3, 5, 6, 7, 13, 14, 123, 126, 134
 rantiyeler 149-151
 Ratzel, Friedrich-Alman coğrafyacı 8, 14, 15
 Redfield, Robert-Amerikalı antropolog 38
 Reformasyon 30, 87, 88, 98, 132, 155

Reich, Wilhelm 113
 Ricoeur, Paul-Fransız filozof 148
 Robertson, William-İskoçyalı tarihçi 90
 Robinson, James H.-Amerikalı tarihçi 15
 Rokkan, Stein-Norveçli siyasal bilimci 79, 80
 roller 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 72, 73, 75, 119, 141, 158
 Romein, Jan-Hollandalı tarihçi 136
 Rostow, W.W.-Amerikalı iktisatçı 136
 Rönesans 5-30, 44, 48, 54, 128, 134, 137, 145
 Runciman, W.G.-İngiliz sosyolog 131
 rutinleşme (sıradanlaşma) 87
 rüya 100, 113
 Saflins, Marshall -Amerikalı antropolog 17, 118, 122, 145, 154, 155, 157, 158
 sanskritleşme 128
 Santena, Piedmont 38
 sapma 35, 37, 38, 39, 73, 81, 82, 83, 121
 Saussure, Ferdinand de-İsviçreli dilci 107, 108
 savaşlar 57, 82, 85, 96, 158
 savunmacı çağdaşlaşma 132
 Schama, Simon-Britanyalı tarihçi 119, 121, 122
 Schmoller, Gustav-Alman siyasal iktisatçı 7, 11
 Schumpeter, Joseph-Avusturyalı iktisatçı 11, 17
 Scott, Joan-Amerikalı tarihçi 118
 seçkin kültürü 82
 seçkinler 33, 63, 64, 65, 66, 74, 76, 79, 83, 84, 85, 98, 128, 130, 149
 seferber etme, siyasal 76
 sembol 40, 49, 55, 56
 Sereni, Emilio-İtalyan tarihçi 140
 Shils, Edward-Amerikalı sosyolog 80, 81
 sınama 24, 90, 120, 148
 sınıf, sınıtlı toplum 19, 29, 35, 43, 49, 53-65, 74, 83-89, 94, 95, 98, 115, 116, 119-122, 130, 132, 140, 150, 152
 sınır 27, 78, 81, 82, 121-124, 145
 Sider, Gerald-Kanadalı antropolog 121

Siegfried, André-Fransız siyasi coğrafyacı
9, 17
simgeler 40, 56, 66, 76, 83, 84, 94, 113
simgesel şiddet 24, 84, 152
Simiand, François-Fransız iktisatçı 11,
149, 150
Simmel, Georg - Alman sosyolog 55
simulasyon modelleri 34, 40
sivil toplum 4
Sixtus V. 64
siyasal 6
siyasal kültür 7, 55, 70, 75
siyasal tarih 14, 15, 18, 104
siyaset 77
Skocpol, Theda-Amerikalı sosyolog 24
Small, Albion-Amerikalı sosyolog 12
Smelser, Neil-Amerikalı sosyolog 18
Smith, Adam-İskoçyalı siyasal iktisatçı 4,
5, 7, 28, 130, 144
Sohm, Rudolf-Alman kilise tarihçisi 10
Sombart, Werner-Alman iktisat tarihçisi
14, 22, 28
sosyoloji 2, 8
soru kağıtları (*questionnaire*'ler) 12, 16,
32
söylenti (dedikodu) 96, 97, 99, 104,
107, 108, 124
sözelliik 29, 39, 96, 97, 98, 109, 120
sözlü tarih 97, 113
Spencer, Herbert-İngiliz sosyolog 7-9,
11, 13, 25, 45, 129, 133-144
Spengler, Oswald-Alman tarih filozofu
128
Srinivas, M.N.-Hintli sosyolog 128
Stacnde (statü grupları) 60
statü 8, 35, 37, 38, 50, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 66, 68, 94, 159
Stone, Lawrence-Britanyalı tarihçi 24,
28, 54, 72, 104
stratejiler, toplumsal 22, 66, 67, 75, 84,
85, 109, 126
Sünusi 17
süredurum (atalet) 106, 122, 155
süreklilik 155
Sweezy, Paul-Amerikalı iktisatçı 138

şahane temas 23, 90, 91, 93
şebekeler 71, 72, 75, 91

şehir devleti 28
şehirleşme 22, 34, 55, 118, 133, 137,
159
şemalar 30, 49, 117, 118, 120

tabakalar, tabaka toplumu 29, 57, 60-63,
70, 92, 132
take-off (ekonomik): havalanma 131
Tarde, Gabriel-Fransız sosyolog 128
tarih bilinci 10
tarihçi okul 7
Tawney, R.H.-İngiliz tarihçi 62
tek çizgili doğrusallık 136, 137
tems il kuralları 80
tepkisel hareketler 28, 29, 58, 59, 88,
155, 158
Thomas, Keith-Britanyalı tarihçi 91, 103
Thompson, E.P.-İngiliz tarihçi 1, 18, 69,
70, 140, 141
Thompson, Paul-İngiliz tarihçi 33
Tilly, Charles-Amerikalı sosyolog 142
tipiklik 26-31, 39, 55, 80
tipolojiler 26-31, 52, 129
Tocqueville, Alexis de-Fransız siyasal ku-
ramcı 7, 141
Tod, James-Hindistan hakkında yazar 25
Tokugava 41, 118, 159
toplumsal alan 5
toplumsal değişme 104, 127-129, 134,
135, 137, 140, 148, 152, 157, 159
toplumsal denetim 82, 83
toplumsal dram 37, 38
toplumsal drama 37, 38
toplumsal formasyonlar 138, 139
toplumsal tarih 5, 6, 7, 14, 16, 19, 24
toplumsal yapı 9, 54, 79, 136
toptan tarih 50
Touraine, Alan-Fransız sosyolog 110
Toynbee, Arnold-İngiliz tarih filozofu
26, 128
Tönnies, Ferdinand-Alman sosyolog
8, 9, 130
törenler (rittieller) 41, 55, 56, 76, 80,
81, 82, 83, 102, 105, 115, 141, 151,
154
Travelyan, G.M.-İngiliz tarihçi 6
Trobriand Adaları halkı, Trobriandlılar
11, 99

Troeltsch, Ernst-Alman dinbilimci 14
 Turner, Frederick Jackson-Amerikalı tarihçi 14, 15, 78, 81
 Turner, Victor-Britanyalı antropolog 38, 55, 87, 125
 tüketim 94
 Tylor, Edward-İngiliz antropolog 8

Ure, Andrew-Britanyalı iktisatçı 69, 70
 utanç 146
 uzam, toplumsal 20, 75, 76, 78, 110, 117, 130

Vansina, Jan-Belçikalı etno-tarihçi 97, 109, 110
 Vargas Llosa, Mario-Perulu yazar 124
 Veblen, Thorstein-Amerikalı sosyolog 23, 65, 66, 72, 94, 95, 128
 Venedik 54, 74, 75, 104-106, 114
verstehen (anlama) 7
 Vidal de la Blache, Paul-Fransız coğrafyacı 9, 15
 Vinogradoff, Paul-Rus/Britanyalı tarihçi 30, 31
 Voltaire 5

Wachtel, Nathan-Fransız etno-tarihçi 152, 153, 157, 158
 Wallerstein, Immanuel-Amerikalı sosyolog 18, 78, 80, 138, 139, 142, 143
 Warburg, Aby-Alman tarihçi 120
 Waquet, Jean-François-Fransız tarihçi 73
 Weber, Max-Alman sosyolog 10, 14, 17, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 60, 61, 64, 67, 80, 86, 90, 93, 100, 112, 129, 130, 137, 141, 143, 145, 146, 147, 151
 Wehler, Hans-Ulrich-Alman tarihçi 136
wergrild (kan bedeli) 135
 Wertheim, W.F.-Hollandalı sosyolog 81
 Whig yorumu, tarihin 71, 89
 White, Hayden-Amerikalı tarihçi 100, 109, 123, 124, 125, 126
 Wilhelm II., kayzer 47
 Williams, Raymond-Britanyalı eleştirmen

Willis, Paul-İngiliz sosyolog 86
 Wirth, Louis-Amerikalı sosyolog 55
 Wolf, Eric-Amerikalı antropolog 17, 72
 Wrigley, E.A.-İngiliz tarihçi 137
 Wundt, Wilhelm-Alman psikolog 8, 14
 Wyatt-Brown, B.-Amerikalı tarihçi 37

utanma sınırı (embarrassment) 146
 uygarlık 8, 26, 95, 109, 145, 146, 147, 157
 uyum, uyuşma 27, 51, 56, 114, 137

üretim tarzları 57, 138

veri tabanı 3, 35, 39, 40, 63

yakıştırma 58, 87
 yandaşlar 70, 71, 72, 88
 yanlış anlama 135
 yapılandırma 2, 49, 61, 79, 102, 105, 107, 110
 yapılar 15, 57
 yapısal bellek kaybı (*amnesia*) 130
 yapısal farklılaşma 129, 146
 yapısalılık 92, 107-10, 116-118
 yapısalılık sonrası bak. poststrukturalizm
 yapısını bozma (yapısızlaştırma) 152
 yaş 32, 46, 51, 156
 yaşam biçimi 48, 60, 61, 88
 yeni tarih 15
 yeni tarihsicilik 89, 116
 yeniden feodelleşme 138
 yeniden üretim 92, 122, 154-156
 yıkma (*deconstruction*/inşanın tersi) 127
 yiycilik 70, 71, 72, 73, 74
 Yorbalar 47
 yumuşak veriler 19, 35, 52, 53, 94, 116

zahitlik 29, 130
*zemindar*lar 135
 zihniyetler 3, 8, 15, 89-92, 97, 111, 120, 123, 130, 147, 151, 153
 zorlama 84, 142, 143
 Zulular 102, 104, 105
 zümre 29, 59

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

Sevgi Aktüre, *Anadolu'da Bronz Çağı Kentleri*

Anadolu'nun Bronz Çağı kentlerinde mekânsal yapı değişimiyle, bu yapıyı belirleyen sosyo-ekonomik süreçler arasındaki nedensellik ilişkilerinin irdelendiği bu kitap, araştırmacılar için önemli kaynak.

Selim Deringil, *Denge Oyunu, İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin Dış Politikası*

İsmet İnönü, Numan Menemencioğlu, Şükrü Saracoğlu gibi devlet adamları dış politikada hep gerçekçiliği ön plana aldılar, kararlı bir “denge oyunu” oynadılar.

Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*. (2. Baskı)

Siyasal tarihin ötesinde toplumsal alana açılan bu temel kitap kent mekânının bireyle bütünleşmesini yansıtıyor. Neyyir Kalaycıoğlu'nun çevirisiyle.

Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*

Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik Afrikalı, Çerkes ve Gürcü köle ticaretinin 19. yüzyılda ortadan kaldırılış ve kalkışının öyküsü. Y. Hakan Erdem çevirisiyle.

Çağlar Keyder, *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929)*. (2. Baskı)

Ülke ekonomilerinin dünya sistemi ile eklemlenmesi sorunu irdelenirken, 1923-1929 yılları arasında Türkiye'de ekonominin yapılanması inceleniyor.

Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme 1820-1913*.

Birinci baskısı Türkiye'de ve İngiltere'de yayınlanan bu kitap, I. Dünya Savaşı öncesinde varılan noktayı iktisadi durgunluk diye nitelendirmek yerine, özellikle dünya ekonomisine daha fazla açılan kesimlerde bağımlılık ve büyümeyi birlikte düşünüyor.

Korkut Boratav, Ergun Türkcan (ed.) *Türkiye'de Sanayileşmenin Yeni Boyutları ve KİT'ler*. (3. Baskı)

On iki seçkin iktisatçı, 21. yüzyıla yedi kala sanayileşmeye ve KİT'lere dönük hangi politikaların gündeme geleceğini tartışıyorlar.

İzzettin Önder, Oktar Türel, Nazım Ekinci, Cem Somel, *Türkiye'de Kamu Maliyesi, Finansal Yapı ve Politikalar*.

İktisat Politikası Seçenekleri dizisinin ikinci kitabı. Son yıllarda Türkiye ekonomisinde kamu açıkları, kamu maliyesindeki tıkanmayı yansıtıyor; bir mali reformu gündeme getiriyor. Peki gündemde ne gibi çözümler var? Dört seçkin iktisatçı bu sorunları tartışıyor.

Murat Belge, *İstanbul Gezi Rehberi*. 3. Baskı

Kendine has üslubuyla yazdığı bu kitapta Murat Belge İstanbul'u sokak sokak gezdiriyor, anlatıyor ve yorumluyor. Her bölümde yer alan harita ve krokileriyle İstanbul'u sevenlerin, gezmek ve öğrenmek isteyenlerin el kitabı.

Hagop Mintzuri, *İstanbul Anıları (1896-1907)*. 2. Baskı

1886-1978 yılları arasında yaşamış olan Ermeni yazar Mintzuri'nin çocukluk anılarında Beşiktaş esnafı, dilenciler, Tibetli doktorlar, mahalle köpekleri, tramvaylar, Ermeniler, Arnavutlar, Araplar ve Kürtleri okuyacaksınız. Döneme ait ilginç fotoğraflar Abdullah Biraderler, Sebah ve Joaillier, Berggren'den.

Osman Hamdi Bey ve Dönemi.

Aralık 1992'de yapılan aynı adlı sempozyumun bildirilerinde, Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma, modernleşme, Doğu-Batı ikilemi, kimlik arayışı, sanatta ve mimarlıkta yeni arayışlar inceleniyor.

Toplumsal Tarihte Çocuk.

Nisan 1993'te düzenlenen Toplumsal Tarihte Çocuk Sempozyumu'nun bildirilerini içeren bu kitapta, çocukluğun tarihi arkeolojik eserlerde, gravür ve fotoğraflarda, tiyatrodan, şenliklerde, çocuk yayınlarında giysilerde, oyuncaklarda, oyunlarda araştırılıyor.

Eyüp Dün/Bugün

11-12 Aralık 1993'te yapılan sempozyumun bildirilerini kapsayan kitapta, Eyüp'ün tarihi geçmişi araştırılıyor.



TARİH VAKFI

Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı ya da kısaca Tarih Vakfı, Türkiye'nin ekonomik ve toplumsal tarihi alanında uzmanlaşan bir arşiv, kütüphane, araştırma, eğitim ve yayın kurumudur. Toplumumuzda tarih bilincinin yaygınlaşmasına çaba gösterir. Başta tarihçiler ve toplumbilimciler olmak üzere, çeşitli meslek ve çevrelerden aydınlarımızın ortak girişimidir. Temmuz 1991'de kurulan Vakıf, devletten tümüyle bağımsız bir sivil toplum kuruluşudur.

Vakfın ana çalışma alanları arasında, kültürel mirasımız içinde yer alan malzemenin ülke içinde kalması, korunması ve yararlanmak isteyenlerin kullanımına sunulması; sözlü tarih çalışmalarının geliştirilmesi; uzmanlık alanına giren özel arşiv ve kitaplıkların saptanması, kataloglarının çıkartılması, bibliyografyaların hazırlanması; geçici ve sürekli sergiler düzenlenmesi; Türkiye'nin toplumsal tarihi ile ilgili bir müzenin kurulması; konferans, seminer, sempozyum vb. toplantılar düzenlenmesi, kurslar, yaz okulları açılması, eğitim kurumları kurulması; uzmanlık alanındaki araştırma çalışmalarının desteklenmesi; belgesel filmler hazırlanması; kitap, dergi ve her tür yayın faaliyetinin yürütülmesi, bulunmaktadır.

Genel Merkez: Zindankapı, Değirmen Han, Eminönü 34460-İstanbul
0212-513 52 35

Yayınlar: Yıldız Sarayı, Arabacılar Dairesi, Barbaros Bul. 80700
Beşiktaş-İstanbul
0212-227 37 33

2000g

K-182-000-A-07843-000



107000107843003