

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>

'YERLİ'NİN BAKIŞI

Etnografya: Kuram ve Yöntem

N. SERPİL ALTUNTEK



Ütopya Yayınları: 180

Antropoloji Dizisi

© 2009 Ütopya Yayınevi

1. Baskı

Ütopya Yayınevi

Nisan 2009

Redaksiyon

Mustafa Çoban

Sayfa Düzeni

Ütopya

Kapak Fotoğrafı

N. Serpil Altuntek

Kapak Tasarım

Sinan Solmaz

Baskı ve Cilt

Sözkesen Matbaası

İvedik Org. San. Matbaacılar Sitesi

558. Sok. B Blok No: 41 Yenimahalle - Ankara

Tel: (0 312) 395 21 10

ISBN 978-975-6361-89-4

Ütopya Yayınevi

Ataç I Sokak 33/15 Kızılay / Ankara

Tel-Fax: (0 312) 433 88 28

İnternet: www.utopyayayinevi.com.tr

E-Posta: utopya@utopyayayinevi.com.tr

‘YERLİ’NİN BAKIŞI
ETNOGRAFYA: KURAM VE YÖNTEM

N. Serpil ALTUNTEK

anneme, babama ve kızkardeşime

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
ETNOGRAFYA NEDİR?	9
ETNOGRAFİK ARAŞTIRMANIN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	21
Erken Dönem Etnografya Örnekleri	22
Keşifler Çağı ve Yeni Düşünsel Hareketler	27
Etnografik Araştırmanın Kurumsallaşması	33
ETNOGRAFİK PARADİGMALAR	45
Kültürel Evrimciler ve Karşılaştırmalı Yöntem	46
Bütüncü Etnografya	55
Boas ve Kültürel Görelilik	63
Malinowski ve Alan Çalışması	73
Yeni Etnografya ve Emik-Etik Ayrımı	86
Yorumcu Etnografya ve Yoğun Betimleme	109
Düşünümsel Etnografya	133
Feminist Antropoloji ve Etnografya.....	151
ETNOGRAFYANIN YÖNTEMBİLİMSEL ARAÇLARI	161
Alan: ‘Ben’ ve ‘Öteki’ Ayrımı	162
Alan Çalışması Tarzları	171
Alanda Yaşamak: ‘Orada Olmak’, ‘Deneyim’ ve ‘Gözlem’	177
Gözlem Tarzları	188
Alana Dalmak: ‘Öteki’ni Anlamak	191
SON SÖZ YERİNE	203
KAYNAKÇA.....	207

ÖNSÖZ

Yakın zamanda sosyal/kültürel antropoloji ve kültür kavramıyla bağlantılı konulara ilişkin bir ilginin arttığı gözlenmekle birlikte, bu alanda Türkçe yazılmış kitap sayısı son derece azdır. Dolayısıyla *'Yerli'nin Bakış Açısı: Etnografya* başlığını taşıyan bu kitap, bir boşluğu dolduracağı düşüncesiyle kaleme alınmıştır.

Etnografyanın antropolojide her zaman özgül bir konumu olmuştur. İngilizcede *ethnos* (halk –kendine özgü bir kültürü olan topluluk) ve *graphy* (yazmak) sözcüklerinin bileşiminden türetilen etnografya, en genel anlamıyla, bir halka, kültüre dair araştırmayı ve yazmayı imleyen bir terimdir. Bu kitap, özellikle 'yerlinin bakış açısını anlama'yı sorunsallaştırmış etnografik paradigmalara odaklanarak, etnografyanın ne olduğunu açıklamak amacıyla yazdım. Dolayısıyla Boas, Malinowski, Geertz gibi bazı antropologlar ister istemez kitapta daha öne çıkmışlardır. Ayrıca bağlamı içine birçok antropologun kendi sözlerine sıklıkla yer verdim. Amacım, onların düşüncelerini kendi anlatımlarıyla okuyucuya ulaştırmak içindi. Böylece okuyucu ile yazar-antropolog arasında bir aktarıcı olma rolünden sıyrılıp, her ikisini karşı karşıya getirmiş oldum. Böyle bir yol seçmemim ikinci bir amacı ise, Boas gibi antropolojide kilit rol oynamış ama Türkçede herhangi bir eserinin olmayan antropologların kendi sözlerini kısmen Türkçeye kazandırabilmek; Malinowski ve Geertz'in çeviri eserlerinde görüldüğü gibi, bazı kavramların çevirisindeki sorunları te-

lafi edebilmektir. Çeşitli yayınevlerinin birçok antropolojik eseri Türkçeye kazandırmaları sevindirici bir gelişme, ancak antropolojinin kavramsal ajandasına hâkim olmadan, sadece sözlük anlamlarına bakılarak yapılan çeviriler, hem yazar-antropologun düşünce haritasını anlayabilmemizi engelleyebilmekte hem de Türkçede bir kavram kargaşasına yol açabilmektedir. Umarım bu niyetlerimi layıkıyla yerine getirebilmişimdir.

Bu kitabın içeriğini oluştururken ve yazarken iki ana kaynaktan beslendim. Bunlardan biri, 1985 yılından beri Türkiye'nin çeşitli yörelerinde yaptığım alan çalışmalarıydı. Gerçi alan deneyimlerimi doğrudan doğruya bu kitaba aktarmadım, ama bu yaşantılar bana etnografik araştırmanın ne olduğuna dair soru sormayı ve sorunlarını öğretti. Diğer kaynağım ise, Hocam Bozkurt Güvenç'ten devraldığım ve Hacettepe Üniversitesi Antropoloji bölümünde yıllardan beri verdiğim 'Alan Çalışması Yöntem ve Teknikleri' dersine katılan lisansüstü öğrencilerimdi. Onların soruları, yazarken her zaman aklımın bir köşesindeydi. Hepsine teşekkür ederim. Ancak burada belirtmeliyim ki meslektaşım, dostum Sibel Özbudun'un desteği olmasaydı, korkarım böyle bir kitap ortaya çıkamazdı. Ona büyük bir teşekkür borcum var.

Bu kitaba katkıda bulunanlar elbette bu kadarla sınırlı değil. Kitabın yazımını sabırla bekleyen Ütopya Yayınevine; kitabın ilk müsveddelerini okuyup değerli katkılarda bulunan Sibel Özbudun'a, Yılmaz S. Erdal'a, İsmail H. Demirdöven'e ve Elif Kanca'ya; bana kaynaklar konusunda yardımcı olan yeğenim-kızım Gizem Küçükoğlu başta olmak üzere, Elif Altınok'a, Kadriye Şahin'e ve Hülya Doğan'a; yüreklendirici tutumlarıyla bana kitabı tamamlama azmi veren bölüm arkadaşlarıma, dostlarıma çok teşekkür ederim.

N. Serpil Altuntek

ETNOGRAFYA NEDİR?

“Alan araştırmacısı bu mesleği sürdürürken kendi kendini yer durur (...) Özellikle şu soruyu sorar insan kendi kendine: Buraya neden geldim? Ne bekleyerek? Hangi amaçla? Bir etnografik araştırma tam olarak nedir? Diğerlerinden tek farkı dairenin ya da laboratuvarın evden birkaç bin kilometre uzakta oluşundan ibaret bir mesleğin icrası mıdır? Yoksa bu, içinde doğduğunuz ve büyüdüğünüz sistemi sorgulayan daha kökten bir seçimin sonucu mudur?”

Claude Lévi-Strauss (1995: 396)

Bir niteliksel araştırma türü olan etnografyanın son yıllarda yapılan toplumsal araştırmalarda çok revaçta olduğu görülmektedir. Bu eğilimde kuşkusuz toplum bilimlerinin kuruluşta kendini doğa bilimlerinin öncülerine (dış dünya, nesnellik, doğruluk vb.) göre tanımlamasına yönelik eleştirel tutumun payı vardır. Antropolojide ise, etnografya her zaman önemli bir konumda olmuş ve ona diğer disiplinlerden ayırıcı bir nitelik kazandırmıştır. Hammersley ve Atkinson’a (1995: 1) göre, etnografyanın en karakteristik biçimi, antropologun görece geniş bir zaman dilimi içinde incelediği toplumdan insanların günlük yaşamına katılmasını, neler olduğunu gözlemesini, neler söylendiğini dinlemesini ve sorular sormasını kapsar. Bir başka deyişle, etnografya ‘orada olma’yı, ‘deneyim’i ve ‘gözlem’i imler.

Etnografik araştırmanın antropolojideki önemi, ‘yerlinin bakış açısı’nu (veya ‘öteki’ni) kavramanın ancak ‘katılarak gözlem’ (*participant observation*) ile sağlanabileceğine ilişkin düşüncede yatar. Yirminci yüzyıl antropolojisini derinden etkileyen bu düşünce, bilindiği gibi, Bronislaw Malinowski’ye ve onun öncellerine (H. Risley, W.H.R. Rivers vd.) dayanır.

Yeni bir gözlem tekniği, Leewenhoek’un mikroskobu ıslah etmesinde ve daha sonra radyo-teleskoplarının geliştirilmesinde olduğu gibi, gerçekte yeni bir disiplin yaratabilir. Malinowski’nin alan araştırmalarının –kısmen Trobriand Adalarında uzun süre kaldığı, kısmen Trobriand diliyle çalıştığı, kısmen onun mizacının üzerinde çalıştığı insanlara derinden dâhil olmasına yol açtığı için– antropoloji üzerinde böyle bir etki yarattığını düşünüyorum (M. Gluckman 1967, akt. Holy 1990: 16).

Malinowski’nin ortaya koyduğu şekliyle, doğa bilimlerine öykünen böyle bir yaklaşım uzun yıllar antropolojide etkin bir şekilde kullanılsa da, ‘yerlinin bakış açısı’nın nasıl kavranacağı sorunu özellikle Anglo-Amerikan geleneği içinde birçok etnografik paradigmanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Çünkü ‘öteki’ni kavramak, sadece nesnesini incelerken tutulacak yolları araştıran yöntembilimin değil, aynı zamanda “bilen öznenin neyi, nasıl bildiğiyle ilgili sorulara yanıt vermeye” çalışan bilgi-kuramının da bir sorundur (Honer, Hunt ve Okholm 2003: 136). Bu nedenle etnografyanın bir yöntemden daha fazlası olduğunu söylemek yanlış olmaz.¹

¹ Burada yöntembilim ve yöntem arasındaki farkı belirtmekte yarar var. Metindeki tanıma paralel olarak, *yöntembilim* belirli gözlemsel teknikleri seçerken, verileri değerlendirirken ve bu verilerle kuramsal önermeler arasındaki ilişkiyi kurarken kullanılan ‘mantığı’ gösterir. Bu bakımdan kavramlar ve tanımlar, önermeler, kuramlar ve hipotezler, modeller yöntembilimin temel öğeleridir. Oysa *yöntem*, genel bir veri toplama tarzına (niteliksel yöntem,

Bu kitabın amacı, ‘ötekî’ni kavramanın ancak ‘içerden bakış’la mümkün olabileceğini savlayan etnografik paradigmaları bilgi-kuramsal ve yöntembilimsel temelleri ile birlikte ortaya koymaktır. Çalışmanın gövdesini teşkil eden bu paradigmlar yirminci yüzyılda bir kronoloji içinde ortaya çıktığından, kitap Anglo-Amerikan antropolojisinin tarihi olarak da okunabilir (unutmamak gerekir ki bu zamansal ardışıklık eski paradigmların tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir). Ancak etnografyanın evrensellik-görelilik gibi temel sorunları daha adını etnografya olarak almadığı ilk çağlardan beri bizimledir. Bu bakımdan kitaba en eski etnografya örnekleri ile başlanmış, günümüzdeki postmodern söylemin etnografik paradigmaları nasıl altüst ettiği noktasında bırakılmıştır. Bunun yanı sıra etnografyanın alan çalışmasının yöntembilimsel araçları (‘orada olmak’, ‘deneyim’ ve ‘gözlem’, ‘ötekini anlamak’) ve bu araçların bilgikuramsal temelleri yine bu kitabın ele aldığı konular arasındadır.

Kısaca, bu bölümün başlığı olan ‘etnografya nedir’ sorusunun yanıtı, aslında kitabın tüm bölümlerine yayılmıştır. İlerleyen sayfalarda görülecektir ki etnografya, her bir paradigmanın perspektifinden yeniden inşa edilmektedir. Bununla birlikte, etnografik araştırmanın ne olduğuna (tanımına) ilişkin görüşlerde ortaya çıkan birkaç ana noktayı (birbirine karşıt konumlandırılan bu yöntembilimsel ilkelerin, gerilimli de olsa, antropolojide bir arada var oldukları akılda tutulmalıdır) burada kısaca değinmekte yarar var.

Pozitivizm-Doğalcılık: Bilimsel bilgikuramı çok tartışmalı bir konu olsa da, kendini fiziksel dünya ile sınırlayan doğa bilimleri görüngüler arasındaki ilişkilerde keşfedilebilir düzenlilikler olduğunu varsayar. Yöntemi ise, temelde tümevarımsal-empiriktir.

nicelisel yöntem, vaka çalışması vb.) işaret eder. ‘Araştırma teknikleri’ ise verilerin toplanmasındaki pratik sorunları ve veri toplamın özgül araçlarını (anket, akrabalığı simgelerle işaretleme sistemi vb.) içerir. Yöntem ve teknikler, bir arada, ‘araştırma işlemleri’ni oluştururlar (Pelto 1970: 4-14; Holy 1990: 9).

Bundan dolayı bilimsel araştırmalarda gözlem, deney, ölçme, sayım gibi işlemlere başvurulur. Diğer yandan, doğa bilimleriyle aynı tarihlerde ve aynı felsefe temeline dayalı olarak gelişen toplum bilimlerinin, yöntemsel bircilik ilkesini (araştırma konularının çeşitililiğine rağmen bilimsel yöntemin bir olduğu düşüncesi) ve Auguste Comte'un adlandırmasıyla, *pozitivizm* benimsediğı görülür. Bilgi/bilim görüşü bakımından empirist olan pozitivist felsefe geleneğı içinde çeşitli yaklaşımlar (birinci pozitivism, ikinci pozitivism vb.) ortaya çıkmış² olmasına rağmen, bunların ortak paydasında birkaç temel ilkenin olduğundan söz edilebilir.

i) *Deney mantığına göre tasarlanan fizik bilimi toplumsal araştırma için bir modeldir.* Pozitivistler tüm fizik bilimlerinin yönteminin aynı olduğunu iddia etmemekle birlikte, onların ortak bir mantığı paylaştıkları konusunda hemfikirdirler. De-

² Tarihsel olarak pozitivism birkaç evreye ayrılmaktadır: 'Birinci pozitivism' veya 'klasik pozitivism', Auguste Comte'un 1826-42 yılları arasında geliştirdiğı 'Pozitif Felsefe Dersleri'nden köken alır ve Comte ile birlikte John Stuart Mill'in çalışmaları için kullanılır; 1860-70'lerde ortaya çıkan 'ikinci pozitivism' Ernst Mach ile birlikte Richard Avenarius'a gönderme yapar; Viyana'daki 'Ernst Mach Birliğı'nin tartışmalarından etkilenen ve 1920'lerde düşünce hayatına giren 'üçüncü pozitivism' veya neo-pozitivism, Viyana Çevresi (Otto Neurath, Rudolf Carnap, Moritz Schlick) ve Berlin Çevresi (Hans Reichenbach, Kurt Grelling, Carl G. Hempel) gibi felsefe topluluklarıyla birlikte mantıkçı pozitivistleri (Kurt Gödel vb.) kapsar. Hepsi de empirist (deneyci) ve tümevarımcı olmakla birlikte aralarında şöyle bir fark vardır: birinci pozitivism matematikleşmiş doğa bilimini kendine örnek alır; ikinci pozitivismin iki ayrı bilgikuramsal versiyonu vardır: biri Avenarius'un psikolojizmidir (duyumların ötesinde bilinebilir bir maddi dünyanın varlığı reddedilir), diğeri Mach'ın psikolojik-yöntembilimsel pozitivismdir (öğeler arası ilişki neden-sonuç ilişkisi yerine işlev ilişkisi olarak ele alınır); mantıkçı pozitivismde dil, simgesel mantık, anlambilim (*semantics*) öne çıkar. Öte yandan, 1960'larda ortaya çıkan post-pozitivism (Thomas S. Kuhn, Karl Popper, Paul Feyerabend), bilimde deneye atfedilen konumun eleştirisini yapar ve bilimin tarihten soyutlanamayacağıı savlar (Giddens 2001: 145-181).

ney mantığı, değişkenler arası ilişkileri tayin etmek için değişkenlerin niceliksel ölçümlerinin manipüle edilmesine dayanır.

ii) *Görüngücülük (phenomenalism) kuralı*: Pozitivistler ‘görüngü’ (*phenomenon*) ile ‘öz’ (*essence*) arasında bir fark görmezler –yani görüngülerin arkasında ‘kendinde şey’ veya ‘varlığın aslını kuran şey’ (öz) olduğu görüşünü reddederler. Görüngü, genellikle duyularla algılanabilen her şeyi kapsar. Dolayısıyla pozitivistler gerçekliğin kendisini değil ancak duyularımıza görüldüğü şekliyle bilebileceğimizi ileri sürerler ve doğrudan gözlemlenebilir görüngülere öncelik verirler. Bu nedenle fiziksel varlığı olmayan şeylere başvurmayı metafiziksel spekülasyon olarak kabul ederler.

iii) *Evensel yasalar*: Pozitivistler, genellikle ‘kapsayıcı yasa’ (*covering law*) olarak adlandırılan açıklama kavramını benimserler.³ Olaylar ve olgular değişkenler arası düzenli ilişkileri ifade eden evrensel yasalara başvurularak açıklanır. Dolayısıyla tümevarım (gözlem/empirik veriler) ve tümdengelem (hipotezler/mantıksal önermeler) yöntemleri arasında sürekli bir mantıksal dönüşüm vardır. Bununla birlikte, açıklama modeli ile bulguların genelleştirilebileceği varsayılır.

iv) *Tarafsız gözlem dili*: Pozitivistler, değer yargısı yüklü (‘soylu’, ‘soysuz’, ‘güzel’, ‘çirkin’ gibi) ifadelerin kullanılmasını reddederler ve bilimsel kuramların betimlemeler üzerine temellenmesini veya ona başvurarak test edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Burada temel (*foundation*) kavramı, geleneksel

³ Bu kavram, bir neo-pozitivist olan Carl G. Hempel’e aittir. Hempel doğa bilimleriyle toplum bilimleri ve tarih araştırmaları arasında yöntemleri ve yaptıkları açıklama biçimleri bakımından özde pek bir fark görmez. Bu savından hareketle, tarih araştırmalarına bilimsel bir yapı kazandırmak için yeni bir bilimsel açıklama modeli ortaya koyar (Dinçer 1993a, 1993b). Kapsayıcı yasa kavramını da bu bağlamda geliştirir. Kapsayıcı yasaya göre, “bir olayı açıklamak, önermeyi olayın meydana geldiği a) belirtilmiş başlangıç koşullarından ve b) örnek olayı ‘kapsayan’ bir ya da daha fazla yasadandır” çıkarsamak demektir (Ringer 2003: 3). Ayrıntılı bilgi için bkz. Dinçer (1993a; 1993b) ve Ringer (2003).

empirizmde ‘herkes tarafından gözlemlenebilir’ veri anlamına gelir. Bu yüzden veri toplama işlemlerinin standartlaştırılmış olmasına büyük önem verilir. Eğer bu anlamda ölçüm güvenilir ise kuramsal olarak tarafsızlığın sağlandığı kabul edilir (Hammersley ve Atkinson 1995: 4; Kolakowski 1993: 3-6).

Bu bilgiler ışığında, pozitivistin en karakteristik özelliğinin kuramları test etmek amacıyla keşfetme bağlamıyla doğrulama/ ispat bağlamını birbirinden kesin bir şekilde ayırması olduğu söylenebilir. Birçok pozitivist için önemli olan bilimsel kuramların test edilebilir –doğrulanabilir veya en azından yanlışlanabilir– olmasıdır. Bu durum deneyler (fiziksel denetim) veya tarama araştırması (geniş sayıdaki vakaların istatistiksel analizi) yoluyla değişkenler üzerinde denetimi gerektirir. Değişkenler üzerinde herhangi bir denetim olmadan, nedensel ilişkilere dair spekülasyondan daha fazlası yapılamaz, çünkü o zaman test edilecek hipotezler için bir temel mevcut olmaz. Dolayısıyla test etme süreci kuramın söylediği hangi koşullar altında neyin vuku bulduğu ile gerçekte ne vuku bulduğunu (yani olgular) karşılaştırmayı içerir. Bu nedenle kuram nötr olarak ele alınırken, olgulara ilişkin veriler belirli bir yöntemle toplanır; aksi takdirde kuramın ispat edilemeyeceği varsayılır. Ayrıca, nesnellik ölçütlerine uygun veri toplama işlemlerinin geliştirilmesiyle, gözlemcinin etkisi giderilmeye çalışılır. Standartlaştırılmış işlemler, araştırmanın başkaları tarafından tekrarlanabilir olmasını sağlar ve bu şekilde bulguların güvenilirliği tayin edilmiş olur (Hammersley ve Atkinson 1995: 5).

Pozitivistin aksine doğalcılık (*naturalism*), toplumsal/kültürel dünyanın fiziksel dünyadan farklı olduğunu ve bu nedenle onun kendi ‘doğal’ ortamında incelenmesi gerektiğini; insan davranışının değişkenlerin manipüle edilmesi yoluyla veya mekanik bir şekilde açıklanamayacağını savlar.⁴ Doğalcılara göre, bir araş-

⁴ Doğalcılık düşüncesi ve buna ilişkin varsayımlar antik çağ düşünürlerine (Miletli Thales vb.) kadar geriye gider. Bu düşüncenin ünlü temsilcileri arasında

tırma yöntemi olarak etnografyanın değeri, kültürler arası ve kültür-içi örüntülerin çeşitliliğini ortaya çıkarmakta yatar. Bu nedenle ‘yapay’ olmayan doğal ortamlar, verinin birincil kaynağını teşkil eder ve bir araştırmacının başlıca amacı, alanda neler olduğunu, aralarına dâhil olduğu insanların eylemlerini ve eylemlerin vuku bulduğu bağlamı betimlemektir (Hammersley ve Atkinson 1995: 6-9). Bununla birlikte, doğalcılık öğretisi tümevarım-empirik yöntemleri pozitivism ile paylaşır ancak kuramın önceliğini (a priori önermeleri) reddeder. Özetle denebilir ki sayımerkezli pozitivist araştırmalar, evrensel ve yasacı ilkelere dayanırken sözmerkezli etnografik araştırmalar, tekil ve görelî bir perspektife dayanır.

Bu iki yaklaşım açısından antropolojiye bakarsak, özellikle Anglo-Amerikan geleneğinin ‘orada olma’ya ve ‘yerlinin bakış açısı’na verdiği önemden dolayı doğalcılık anlayışını benimsediği ama aynı zamanda yöntemsel bircilik ilkesinin (sadece fizik değil, biyoloji de bir model olarak kullanılmıştır) yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar etnografik paradigmalardan arka planında yer aldığı görülür. Antropolojiye alan çalışması kavramını kazandıran Malinowski’nin (1966: 10) şu sözleri bu durumu gayet iyi ortaya koymaktadır: “Etnografik alan-çalışmasının birinci ve temel amacı toplumsal yapının ana hatlarını ve birbiriyle ilgisiz gibi görünen tüm kültürel görüngülerin yasalarını ve düzenliliklerini açık ve kesin bir şekilde vermektir”. Dolayısıyla antropoloji, sadece kültürel farklılığa değil, ‘işlev’, ‘yapı’, ‘kurum’ gibi kavramlarla evrensel düzenlilikleri saptamaya çalışarak, kültürel benzerliğe de odaklanır.

Daha yakın zamanda, etnografya gibi niteliksel araştırmaların pozitivist ilkelerle pek bağdaşmadığını ileri süren yorumcu paradigmlar (yorumcu antropoloji, feminist antropoloji vb.) poziti-

İngiliz doğa bilimci C. Darwin ve Amerikalı düşünür J. Dewey’in ismi sayılabilir. Buradaki kopu bağlamında ele alınan ‘yöntembilimsel doğalcılık’, pozitivism gibi, metafiziğin her türüne karşıdır. Yani maddecilik ve empirizm, doğalcılık öğretisinin iki temel kaynağıdır (Collins 1969; Schafersman 1997).

vizimle arasına ciddi bir mesafe koyarlar. Bu paradigmlar görelî bir varlıkbilimi (tek değil, birçok gerçeklik vardır), öznel bir bilgi-kuramını (bilen/araştırmacı ile cevap veren/yerlinin anlamayı birlikte yarattıkları düşünçesi) ve doğalcı bir yöntembilimi kabul ederler (Denzin ve Lincoln 2003: 35). Bir model olarak doğa bilimlerini reddeden ve fenomenolojik yöntemi⁵ benimseyen yorumcu paradigmlar, toplumsal dünyanın nedensel ilişkilere dayanarak açıklanamayacağını veya evrensel yasaların bütün toplumsal olayları kapsayamayacağını düşünürler. Yorumcu antropologlar, insan davranışının kültürel anlamlarla (inanç, kural, değer gibi) inşa edildiğini kabul ettiklerinden, olguların daima yorumların ürünü olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle insanların sadece ne yaptıklarını değil, niyetlerinin ne olduğunu da içerecek şekilde deneyimin betimlenmesi üzerine odaklanırlar (Hammersley ve Atkinson 1995: 7; Holy 1990: 27; Clammer 1990: 71).

Betimleme-Kuram. Kuram, çeşitli kavramlar arasındaki ilişkilere dair bir önermeler sistemidir; diğer bir deyişle, doğal veya kültürel görüngülerle ilgili kapsamlı bir açıklama modelidir (Pelto 1970: 12). Oysa olguları açık ve seçik bir şekilde göz önüne serme işlemi olarak tanımlanan betimlemenin kuramın tamamen tersi olduğu ileri sürülür. Etnografyada betimlemeye yapılan vurgunun en az üç nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan biri, etnografik araştırmanın tümevarımsal-empirik olduğu düşünçesinde yatar.

⁵ Fenomonolojik yöntem, 'Etnografik Paradigmlar' bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak burada belirtmek gerekir ki görüngücülük ile fenomenoloji (veya görüngübilim) iki ayrı yaklaşımdır. Fenomenoloji de görüngülerin doğrudan gözlemlenmesi gerektiğini vurgular, ancak görüngücülüğten farklı olarak, nesnenin bilgisine ancak öznenin varılabileceğini ileri sürer. Bu bakımdan, olgular dünyasını parantez içine alır ve bilinç yaşantılarını araştırır; neyin deneyimlendiğini bilinç ve algıyı yansıtan sözcükler içinde betimler. Dolayısıyla fenomenoloji hümanistik yaklaşımlar içinde yer alır (Bernard 1988: 22).

Buna göre, kuramın belirli olguların betimlenmesine dayanarak ortaya çıktığı ve dolayısıyla betimlemenin kuramın ilk evresini teşkil ettiği düşünülür. Bir diğeri, bu betimlemelerin araştırmacının dâhil olduğu toplumun bakış açısından dünyayı görmemizi sağlamasından dolayıdır. Son olarak, betimlemeler olayları bağlamı içinde anlamamızı sağladığı içindir (Hammersley 1992: 23).

Özetle, betimlemeler belirli bir kültüre dair anlatımlar olduğundan, bunların birer kuram olmadığı düşünülebilir. Ancak etnografik araştırmalar, ele aldığı konu çerçevesinde belirli kavram ve kuramlara dayandıklarından, araştırmacıların yazdığı tüm betimlemeler bir anlamda kuramsal metinlerdir –yani etnografik betimlemeler, tekil bir kültüre, kuramlar evrensel olgulara dair olmakla birlikte, tüm betimlemeler kuramsal varsayımlarla inşa edilirler (Hammersley 1992: 12). Üstelik etnografya literatüründe kuramsal olmadığı iddia edilen ve ‘gelecekteki kuramsal araştırma’ için tümevarımsal olarak bazı önermeler geliştirdiği düşünülen çoğu kültürel inceleme, aslında, antropolojinin ‘üst-kuramı’ını (*meta-theory*) açık veya örtük bir şekilde paylaşır. Antropolojik üst-kuram; i) kültürle ilgili varsayımlar kümesinin insan davranışını açıkladığına dair anlayışı; ii) kültürlerin görece homojen olduğuna ilişkin varsayımlar kümesini (bunlar veri toplanmasıyla ilgili yöntemleri belirler); iii) kültürün çeşitli yönlerinin birbiriyle karşılıklı ilişkili olduğuna dair varsayımlar kümesini; iv) toplumsal/kültürel bilginin anlatımları olarak simgesel törenlerin önemli olduğuna dair varsayımlar kümesini; v) genellikle Batı felsefesinden türetilmiş insan davranışı ve değerleriyle ilgili bazı varsayımları içermektedir (Pelto 1970: 17-18). Sonuç olarak, hem betimleme hem de kuram veya üst-kuram bir etnografya çalışmasının iki asli unsurudur.

Öte yandan, yorumcu paradigmaların kuram-betimleme ayırımında özel bir konumları vardır. Fenomenolojinin yanı sıra hermenötik yöntemi benimseyen bu yaklaşımlar, gerçekliğin nesnel bilgisine bilimsel yöntemle ulaşamayacağını düşündüklerin-

den, kuramı reddederler. Dolayısıyla araştırmacının betimleme yapmaktan başka bir şeyi olmadığını ileri sürerler. Bununla birlikte, betimlemenin ‘saf’ olamayacağını, diğer deyişle çeşitli yanlılık türlerinden (araştırmacının etnosantrik düşünceleri, toplumsal/kültürel dünyaya ilişkin varsayımları vb.) dolayı değerden bağımsız bir betimleme yapmanın imkânsız olduğunu vurgularlar. Bu bakımdan düşünümsel ve eleştirel bir konumu benimserler.

Açıklama-Anlama: Genellikle doğa bilimleriyle özdeş görülen bilim, buradaki bağlamı içinde, “görüngüler nesnel, mantıksal ve sistematik analiz etme yöntemi” olarak tanımlanabilir (Lastrucci 1963, akt. Pelto 1970: 22). Isaac Newton ve takipçilerinden beri yasacı açıklama modelini benimsemiş olan bilim, görüngülerin oluş biçimini değil, oluş nedenini –yani belli bir düzene bağlı olarak ortaya çıkan olguları veya bu olgular arasında *değişmeyen* ilişkileri– göstermeyi amaçlar. Örneğin Boyle Yasası, gazların çeşitli özelliklerinin (basınç, hacim, sıcaklık gibi) ne biçimde birbirine bağlı olduğunu ortaya koyar. Boyle Yasasına göre, sabit bir sıcaklıkta, sıkışmış bir gazın hacmi ile basıncı ters orantılıdır. Bir başka deyişle, sıcaklığı sabit olan *bütün* sıkıştırılmış gazlarda gazın hacmi artarsa (A: açıklayan öncüller) basıncı düşer (B: açıklanan sonuç). A ile B arasındaki ilişkinin gerçekleşebilmesi bazı standart koşullara (S) bağlı olduğundan, yasalar, en basit haliyle, S altında ‘A ise B’dir veya ‘A değilse B değil’dir şeklinde formülleştirilmektedir. Bu örneğin gösterdiği gibi, tümdengelimli bir açıklama modeli sadece gözlem anındaki durumlar için değil gelecekte meydana gelecek bütün örnekler için de geçerlidir. Bu nedenle yasaların genelleştirici (evrensel) bir niteliği vardır (Fay 2001: 215-217).

Bilim olma iddiasıyla doğa bilimlerinin izinden giden toplum bilimleri de açıklama modelini yaygın bir şekilde benimser. Örneğin, sosyal/kültürel antropolojinin üniversitelerde kurulmaya başladığı yıllarda Britanyalı antropolog Radcliffe-Brown sosyal antropolojinin görevini şöyle tanımlamıştır:

Sosyal antropoloji olarak adlandırılan bilimin (...) kültür veya uygarlık terimi altına dâhil ettiğimiz görüngülerin genel yasalarını formüle etme görevi vardır. Toplumsal ve siyasal örgütlenme, hukuk, ahlak, din, terminoloji, sanat, dil ve genel olarak tüm toplumsal görenek ve inançları ile toplum içindeki insanın hayatıyla, tıpkı kimyacının kimyasal görüngülerle ilgilendiği gibi, ilgilenir (Radcliffe-Brown 1931, akt. Urry 1993: 127).

Ne var ki toplumsal görüngüler doğal görüngülerden farklı olarak bir maksat/niyet içerirler. Örneğin bir antropolog !Kung halkının bir ateş etrafında toplandığında neden çeşitli sesler çıkardığını ve bir kişinin ayakta hareket ettiğini değil, neden bu insanlar ritim tutarak şarkı söylerken şifacının dans ettiğini (yani periyodik iyileştirme ritüellerini) açıklamaya çalışır. Görüldüğü gibi, toplumsal/kültürel görüngüler anlam dünyasının birer parçasıdır –yani anlamlarını o toplumun üyeleri için taşıdığı anlamlardan alırlar ve bunlar sürekli yeniden inşa edilirler. Bu yüzden toplumsal/kültürel görüngülerle ilgili açıklamalar belli bir zaman ve mekân için geçerlidirler. Bir başka deyişle, bilimsel açıklamaların genel yasalar olabilmeleri için bir olayın düzenli bir biçimde tekrarlanan olaylar dizisinin parçası olarak tanımlanması gerekmektedir. Aksi takdirde, “bir hipotezin evrensel olup olmadığını ya da genel bir yasa olarak doğrulanabilir olup olmadığını belirlemenin imkânı yoktur” (Fay 2001: 224). Oysa tarihsel-toplumsal-tinsel görüngülerin kendi özgül doğaları nedensel genellemeler yapmayı imkânsız hale getirmektedir.

Diğer yandan, anlam dünyasının sürekli değişmeye tabi olması yeni toplumsal biçimleri tahmin edilemez kılmaktadır. Bu durum, yine yasacı açıklama modelinin temel ilkelerinden birini toplumsal/kültürel görüngüler için geçersiz hale getirmektedir. Daha açık bir anlatımla, yasacı açıklama modeli, bir açıklamanın ‘tahmin işlevi göremediği takdirde’ açıklama olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü hipotezlere test edilebilir olma niteliğini ka-

zandıran şey, olduğu bilinen olaylarla ilgili olan ‘açıklama’ ile olacağı bilinmeyen olaylarla ilgili olan ‘tahmin’ arasında kurulan işlevsel eşdeğerliliklerdir. Bir başka deyişle, ‘a, b’yi açıkla’ hipotezinin test edilebilir olmasının nedeni, bu açıklamanın ‘A ise B’dir’ genel yasasına dayanmasıdır –yani genel yasa, A’nın olduğunda her zaman B’nin ortaya çıkacağı tahminini yapmaktadır. Eğer sonuçlar genel yasaya uygun ise, söz konusu yasa b’nin açıklamasının temeli olarak kabul edilir, değilse yeni hipotezler oluşturmak gerekliliği ortaya çıkar. Bu bakımdan, tahmin edilebilirlik, açıklamaların test edildiği deneyler için son derece önemlidir (Fay 2001: 219).

İnsanın yaşam dünyasına ait toplumsal-kültürel görüngülerin tekil, görelî, maksatlı olmasından dolayı, idiografik (tarihsel, toplumsal, tinsel) bilimlerin yöntemsel bircilik ilkesine şiddetle itiraz ettiği ve doğa bilimlerinin ‘açıklama’ yöntemi yerine ‘anlama’ yöntemini benimsediği görülür. Anlama yöntemi “tekili kendi tekiliğiyle, olayları bir değer-cylem, simge-cylem bağıntısı temelinde kavramak” olarak tanımlanır (Özlem 1998: 60). Buna göre anlama yöntemini benimseyen bir antropolog, örneğin iyileştirme ritüellerinin anlamını ortaya çıkarmak için insan eylemini ‘içerden bakışla’, amaçlar/yönelimler ve inançlar çerçevesinde anlamaya çalışır.

Sonuç olarak açıklama yönteminin nomotetik bilimlere, anlama yönteminin idiografik bilimlere ait olduğunu söyleyerek, bunları birbirine karşıtmış gibi sunmak yanıltıcı olabilir. Çünkü her ikisi de bilme etkinliğinin temel öğeleridir (Dinçer 2003: 51). Üstelik bilgikuramsal açıdan açıklama ve anlama farklı etkinlikler olduklarından, birbirlerine muhtaçtırlar da. Aksi takdirde insanlar/kültürler arası ne benzerlikleri (evrensel) ne de farklılıkları (görelî) incelemek mümkün olabilir.

ETNOGRAFİK ARAŞTIRMANIN TARİHSEL GELİŞİMİ

“Dünyanın öteki ucuna yelken açan felsefi gezgin, aslında zaman içinde yolculuk yapmaktadır; geçmişin keşfine çıkmıştır; attığı her adım bir çağ geçididir.”

(Joseph-Marie Degérando 1799, akt. Fabian 1999: 26)

Etnografyanın yüzyıllara yayılan, yavaş bir süreçte geliştiği söylenebilir. James Urry’e (1990: 35-36) göre, bu sürecin birkaç nirengi noktası şöyledir: i) Batı’da ortaya çıkan Keşifler Çağı ve bunu izleyen sömürgecilik döneminde (on altıncı yüzyıldan itibaren) Avrupalının kendinden farklı birçok kültürle karşılaşması ve kontrolü altındaki yerlere kolayca girebilmesi; ii) akademik antropolojinin gittikçe profesyonelleşmesi (on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren); iii) değişen kuramsal ve eleştirel yaklaşımlar (yirminci yüzyıldaki paradigmatik değişiklikler). Bununla birlikte, etnografyanın başlangıcını farklı tarihlendiren antropologlar da vardır. Bazıları etnografyanın köklerini Halikarnaslı Herodotos’un (MÖ yaklaşık 484-425) çeşitli halklara ilişkin anlatılarında bulur. Bir kısım antropolog, on sekizinci yüzyıldaki Avrupa’nın Aydınlanma düşüncesini, antropoloji ile birlikte etnografyanın da temeli olarak kabul eder. Bazıları ise antropolojik araştırmanın kurumlaşarak bir ‘bilim’ ola-

rak belirlediği 1850'leri esas alır. Başlangıç noktası olarak ileri sürülen her bir dönemin kendine özgü bir perspektifi olduğundan, belki de en iyisi, bu süreci gezgin Herodotos'un İran, Mısır ve İskit halklarına ilişkin anlatılarıyla başlatmaktır.

Erken Dönem Etnografya Örnekleri

Anadolu'nun güney-batı kıyısındaki bir kasabada (bir Yunan kolonisinde) doğan Herodotos, genç bir adam olarak Akdeniz çevresindeki ülkelere sık sık seyahat eder ve gittiği yerlerdeki halkların kendine has geleneklerini, dilini, kıyafetini, siyasal ve hukuki kurumlarını, zanaatlarını ve mali durumlarını betimler, kültürel karşılaştırmalar yapar. Herodotos'un kültüre yaklaşımını anlamak bakımından onun birkaç bin yıl öncesinden gelen sesine kulak verelim:

Mısırlılardan bir bölümü timsahı kutsal tutar, öbür bölümü tersine düşman sayar; Thebaililer ve Moinis gölü çevresinde oturanlar kesin olarak kutsal tutarlar; yalnız bu iki bölgede halk, yetiştirilmiş ve evcilleştirilmiş timsah besler; kulaklarına altından ve incik boncuktan küpeler, ön ayaklarına bilezikler takarlar; yasaların gösterdiği kutsal yiyeceklerle beslerler; ömrü boyunca pek hoş tutulur, öldüğü zaman tahnit edilir, kutsal tabuta konur –buna karşılık Elephantine'de kutsal sayılmak ne demek, gereğinde kesip yerler bile (Herodotos 2006: II, 68).

İşte Mısırlılarla Yunanlılar arasında bir başka benzer nokta, ama bütün Yunanlılarla değil, yalnız Lakedaimonlularla: Gençler yaşlılarla karşılaştıkları zaman kenara çekilir, yol verirler; bir ihtiyar içeriye girdiği zaman yerlerinden kalkarlar. Buna karşılık işte bir görenek ki, hiçbir Yunan topluluğunda yoktur: Günaydın demek yerine, sokaklarda eğilir ve ellerini dizlerine kadar indirirler (Herodotos 2006: II, 80).

Herodotos'un bu türden betimlemeleri bazen önyargılı ve etnosantrik 'uygar adam'ın ifadelerinin izlerini taşısa da, bilgi-

kuramsal açıdan önemli bir soruyu içinde barındırır: ‘Öteki’lerle ne derece bağlantılıyız? Onlar esasında bize mi benziyor, yoksa bizden tamamen farklılar mı? vb... Çoğu antropoloji kuramı, Herodotos’un yaptığı gibi, bu iki durum arasındaki dengeyi kurmaya çalıştığından, Herodotos bir anlamda antropolojinin ‘babası’ olarak kabul edilmektedir (Eriksen ve Nielsen 2001: 2; Mair 1972: 17).

Herodotos’tan sonra, birçok eski Yunan düşünürü (özellikle aralarında Protagoras’un da yer aldığı Sofistler) için ‘öteki’lerle benzerlik ve farklılık konusu felsefi bir sorun haline gelir. Çünkü bu sorun günümüzde de hâlâ tartışılan *evrensellik* ve *görelilik* paradoksunu içermektedir. Örneğin, bilginin kaynağının deney veya deneyim değil, ruh (yani akıl/zihin) olduğuna inan Platon (MÖ 427-347), yazdığı *Protagoras* ve *Gorgias* diyaloglarında¹ hocası Sokrates’i Sofistlerle tartıştırır. Tapınaklar ve kamu binalarıyla çevrili bir arenada yapılan entelektüel savaşta, evrensel hakikati savunan Sokrates, hakikatin daima deneyime göre değişeceğini (bugün buna *kültür* diyoruz) ileri süren görelilik görüşünü göğüslemeye çalışır (Arslan 2006: 189; Eriksen ve Nielsen 2001: 2-3).

Evrensellik-görelilik tartışmasının arka planını teşkil eden kuram-tarih (*teoria-historia*) ayrımı yine Antikçağ’dan günümüze yansıyan bir başka karşıtlık düzeyidir. Evreni düzenli, akla uygun ve değişmeyen bir oluşum (*kosmos*) olarak tasavvur eden Yunanlılar açısından, kalıcı ve düzenli olanın bilgisine ancak *kuram* (salt rasyonel düşünce etkinliği) yoluyla ulaşılabilir. İnsanların oluşturdukları toplumsal yaşam ise düzensiz, rastlantısal, geçici, bireysel olaylar alanıdır. Dolayısıyla kuram (*teoria*),

¹ Platon’un yazdığı eserler, genellikle diyaloglar biçimindedir. Burada anılan *Protagoras* diyalogu onun gençlik dönemine aitken, *Gorgias* diyalogu olgunluğa geçiş dönemine aittir (Arslan 2006: 193-194).

toplumsal-tarihsel gerçekliğe ilişkin hiçbir ‘genelliğe’ ulaşamayacağından, bu alan ancak bireysel bir *haber bilgisinin* (*historia*) konusu olabilir (Özlem 1996: 10). Bir başka deyişle Yunanlılar, ne doğal alana ilişkin ‘deneysel bilgi’nin ne de tarihsel-toplumsal alana ilişkin ‘tarihsel bilgi’nin hiçbir zaman ‘genel’e varamayacağını; çünkü ‘genel’e sadece akıl (rasyonel düşünme) yoluyla varılabileceğini savlamışlardır. Dolayısıyla bu dönemi karakterize eden anlayışın “teoria-historia, teoria-empeiria, akıl-deney, akıl-haber bilgisi, episteme-doxa, varlık bilgisi-oluş bilgisi, logos (akıl bilgisi –ve aynı zamanda akıl)-polihistori (çokluk bilgisi) karşıtlığı” olduğu söylenebilir (Özlem 1996: 11).

Herodotos’la birlikte ortaya çıkan ‘öteki’ne karşı ilgi, Roma İmparatorluğu’nun Avrupa’da, Ortadoğu’da ve Kuzey Afrika’da hâkim olduğu yüzyıllar boyunca da devam eder. Amasyalı coğrafyacı Strabon’un (MÖ yaklaşık 64-MS 23) başta Anadolu olmak üzere çeşitli ülkelerin coğrafyası, tarihi, idari yapısı, yaşam tarzı, gelenekleri hakkında yazdığı *Geographika*’sı (17 kiptan oluşur), böyle bir dönemin ürünüdür. Onun kaleminden bir örnek vermek gerekirse, Strabon’a göre,

Yönetim kurulları demokratik değilse de Rhodoslular genellikle halkçıdır. Şimdi de yoksul halkın çoğuna bakmak isterler. Buna uygun olarak halkın erzak eksikleri tamamlanır ve bu gereksinme, atadan kalma belirli gelenekle, hali vakti yerinde olanlar tarafından üstlenilir, erzak eksigini tamamlayan belirli dinsel birlikler vardır. Böylece hem yoksul kişi yiyeceğini sağlar, hem de kentte, özellikle donanmanın kuvvetlenmesi için, yararlı adamlar eksilmezdi. Dış limanlara gelince, bunlardan bazıları gizli tutuluyordu ve genellikle halka buraları yasaklanmıştı ve onlar hakkında casusluk yapan veya içlerine giren bir kimsenin cezası ölümdü (Strabon t.y.: XIV, 204).

Öte yandan, Roma İmparatorluğu’nun Hristiyanlığı bir devlet dini olarak tesis etmesine ve dördüncü yüzyılın ortalarına

da gücünü kaybetmesine paralel olarak Avrupa kültüründe de belirgin değişiklikler olmaya başlar (Eriksen ve Nielsen 2001: 3). Özellikle İslamiyet'in ortaya çıktığı yedinci yüzyıldan itibaren, Akdeniz ticaretindeki etkinliğini yitiren Batı Avrupa içine kapanarak tarım toplumu konumuna geri döner. Hristiyanlığın dogmalaştırıldığı, ekonomik ve kültürel araçların (okur-yazarlık vb.) Kilisenin elinde olduğu Ortaçağ'da, Avrupa merkezi konumunu yitirir ve çeperde kalır, ta ki on beşinci yüzyıl sonlarında başlayan Keşifler Çağı'na kadar (Pirenne 2005: 9-23).

Antikçağ'ın ortaya koyduğu kuram-tarih karşıtlığı sorununu, Ortaçağ, Augustinus'un öncülüğünde, teolojik yoldan aşmaya çalışır. Böylece, Antikçağ'da yer almayan 'yoktan var etme', 'yaratma' gibi düşünceler, Hristiyan inanişının tezahürleri olarak karşımıza çıkar ve 'varlık nedir' sorusuna yanıt aramak, bu dönemi temsil eden teologların-filozofların ortak amacı olur. Bu soruyla irdelenen; insan zihni, onun anlama gücü değildir, çünkü insanın "ne olduğu, yeri ve anlamı aşkın bir yerden, Tanrı katından belirlenmiştir". Bir başka deyişle, her şeyi bilen, en yetkin, en gerçek varlık Tanrı'dır ve O'nun dışında hiçbir varlığın varoluşu zorunlu değildir. Dolayısıyla tarihsel-toplumsal alanın 'tanrısal istem'in belirleyiciliğine bağlı olduğuna ve bu alana ilişkin 'genel'e ancak iman yoluyla ulaşılabilceğine inanıldığından, kuram-tarih karşıtlığı bilgikuramsal açıdan çözümlenmemiş bir sorun olarak kalır (Çotuksöken ve Babür 1989: 20-21; Gökberk 1979: 39; Özlem 1996: 11-12).

Bu arada, Ortaçağ'da 'öteki' konusu Avrupalı yazarlar tarafından işlenmeye devam eder. Ne var ki bunlar yaşantıya dayanan gözlemlerden çok, dönemin ansiklopedilerinden derlenmiş bir tür kurgusal metinlerdir. Örneğin, on dördüncü yüzyılın ortalarında ismi bilinmeyen bir İngiliz tarafından yazılan ve Sir John Mandeville'ye atfedilen *The Voyage and Travels of Sir John Mandeville*, Hindistan'a, Çin'e, yamyamlara, Pigmelere dair çeşitli

betimlemeleri içerir (Ginzburg 1996: 68). Mandeville'nin bugünlere ancak fantastik bir filmde görebileceğimiz anlatımı, 'öteki'nin nasıl ucubeleştirildiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir:

[Pigmeler] [ü]ç karış boyunda, kısa insanlar: hem kadınlar hem de erkekler, küçük oldukları için güzel ve zarifler. Altı aylıkken evleniyorlar, iki ya da üç yaşında çocukları oluyor, altı ya da yedi yıldan fazla yaşamıyorlar: sekiz yaşındakiler çok ihtiyar kabul ediliyor. Bu Pigmeler ipek ve pamuğu ve dünyadaki her şeyi işlemekte çok hünerli büyük ustalar. Bu ülkedeki kuşlarla sık sık savaşıyorlar, çoğunluk onlar tarafından kapılıp yem oluyor. Bu küçük insanlar, ne tarlada ne de bağda çalışıyor, ama etraflarında toprağı işleyen bizim boyumuzda insanlar var. [Pigmeler] onları, onlar aramızda yaşasaydı tıpkı bizim yapacağımız gibi, küçük görüyorlar (Sir J. Mandeville, akt. Ginzburg 1996: 71).

Avrupa'nın içinde kapandığı dönem, aynı zamanda, Arapların İspanya'dan Hindistan'a kadar, çok geniş bir bölgeyi fethederek, geniş bir ticaret ağı kurduğu ve yedi yüzyıl boyunca Akdeniz'in çekim merkezinin Roma ve Atina değil, Bağdat olduğu dönemdir. Antropoloji açısından bu dönemin en önemli temsilcisi, Mağripli tarihçi ve toplum felsefecisi İbni Haldun'dur (1332-1406). Kuzey Afrika'nın toplumsal, siyasal, iktisadi koşullarını inceleyen İbni Haldun, göçebe ve yerleşik yaşam tarzlarının bir karşılaştırmasını yapar ve kültürel farklılıkların nedenini iklim koşulları ve üretim tarzlarına bağlar (Lacoste 2002: 15). Çağının çok ilerisinde nesnel çözümlemeler yapan İbni Haldun'un en özgün düşüncelerinden biri, grup üyeleri arasındaki dayanışma duygusunun ve karşılıklı taahhüdün oluşması ve sürdürülmesinde akrabalık ve dinin önemine vurgu yapmasıdır. Onun bu görüşü, on dokuzuncu yüzyılda Émile Durkheim'ın toplumsal dayanışmaya dair düşüncesinde yankısını bulur ve günümüzde, her ikisi de antropoloji ve sosyolojinin temel taşlarından biri haline gelir (Eriksen ve Nielsen 2001: 4).

Keşifler Çağı ve Yeni Düşünsel Hareketler

Yüzyıllar boyu içe kapanmış Avrupa'nın kendi dünyasından çıkmasını sağlayan itici güçlerden biri, Çin'den ödünç aldığı pusulayı büyük okyanus yolculuklarında kullanarak yeni coğrafi alanları keşfetmesidir. Keşifler Çağı (on altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllar arası) sadece Avrupa'ya kaybettiği merkezi konumunu tekrar kazandırmakla kalmaz, dünya tarihini de derinden etkiler. Çeşitli toplulukların sömürgeleştirildiği bu sancılı süreçte,² Avrupalı kâşiflerin yanı sıra misyonerler, seyyahlar, doktorlar ve sömürge yöneticileri gittikleri 'egzotik' toplumlara dair birçok eser yazarlar. Ancak bu anlatılar, çoğunlukla yerli halklara ilişkin önyargılı ve birbiriyle çelişen ifadeler içeren, sistematik olmayan bir tür 'amatör gözlem'lerdir (Urry 1990: 36; Tedlock 1991: 69; Bock 2001: 26). Bunların en ünlüsü haritacı Amerigo Vespucci'nin Amerika yerlileri hakkındaki betimlemesidir. Ona göre, Amerika yerlileri "tanrısız, iffetsiz, çıplak, hükümeti veya yasaları olmayan, hatta yamyamdırlar!" (akt. Eriksen ve Nielsen 2001: 5). Ancak Vespucci'nin esas amacı, Ortaçağ'dan beri işlenen groteskleştirilmiş 'öteki' imgesini kullanarak, Avrupa'daki mutlak monarşiyi ve Katolik kilisesinin gücünü geçerli kılmaktır. Dolayısıyla bu türden betimlemeler bir anlamda Avrupalıların kendilik algısının tersyüz edilmiş halidir ve incelenen yerliden çok Avrupalının kendisi hakkında bize daha fazla bilgi verirler (Eriksen ve Nielsen 2001: 5). Bununla birlikte, İncil'de zikredilmemiş yeni bir kıtanın, yani Amerika'nın keşfi Avrupalı entelektüeller arasında gerçek bir düşünsel devrim yaratır. Çünkü Amerika yerlilerinin Avrupalılardan farklı olması, o güne kadar ki 'insan doğasına' ilişkin anlayışı sarsar ve şu türden sorular gündeme gelir: İnsan nedir? Doğal olan ne-

² Antropoloji tarihinin bir kısmının 'koloni antropolojisi' (*colonial anthropology*) tarafından yazıldığı söylenebilir. Bu konuya bir sonraki bölümde, 'Düşünümsel Etnografya' başlığı altında, değinilmiştir.

dir? Amerika yerlileri insanlığın gelişimindeki daha erken bir dönemi temsil ediyor olabilir mi? vb... Kültürel farklılıklara dair bu türden sorularla birlikte insanı 'özgürleştirici', toplumsal hayatı 'sekülerleştirici' birtakım fikirler de gelişmeye başlar. Bir başka deyişle, sadece yeni kıtaların keşfi değil, aynı zamanda çeşitli siyasal-toplumsal hareketler (1688'deki İngiliz Devrimi, 1789'daki Fransız Devrimi) hem kilisenin entelektüel hayat üzerindeki otoritesinin zayıflamasına hem de Ortaçağ'ın durağan toplum anlayışının yerini 'ilerleme ve gelişmeye' dair yeni bir anlayışın almasına yol açar. *Aydınlanma* denilen bu hareket içinde toplumsal ilerlemenin ancak insan faaliyetleri ve *rasyonel akıl* ile mümkün olabileceği düşüncesi ortaya çıkar (Eriksen ve Nielsen 2001: 6).³

Rasyonel akıl, yani bilen özne, Yeniçağ'ın bilgi kuramında, her türlü "psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış bir akıl varlığı" olarak ele alınır (Dilthey 1922, akt. Özlem 1996: 26). Bu düşüncenin arkasında ise, bilim (*scientia*) anlayışı yatmaktadır. Şöyle ki, Antikçağ'dan beri kuramsal bilmenin karşısında yer alan deneysel ve tarihsel bilme sorunlarından kuram-deney (*teoria-empiria*) karşıtlığı bilim yoluyla ortadan kaldırılmaya girişilir. Tümevarım yönteminin kurucusu Francis Bacon (1561-1626) kuram etkinliğinin salt rasyonel bir etkinlik olarak sürdürülemeyeceği, bunun deney bilgisine dayanması gerektiği düşüncesine öncülük ederken, René Descartes (1596-1650) doğal olguların kesinlik içinde ifade edilebilmesinin ancak matematikle sağlanabileceğini ileri sürer (Özlem 1996: 12, 14).⁴

³ İngilizcede *Enlightenment* veya Almanca *Aufklärung* olarak adlandırılan Aydınlanma düşüncesi, bütüncül bir olgu olarak ele alınamayacak kadar tartışmalı bir konudur. Konunun daha ayrıntısı için bkz. Dorinda Outram (2007).

⁴ Ruh/bilinç ve beden/madde arasındaki ikiliğe (dualizm), matematik yöntemine ve 'düşünüyorum, öyleyse varım' (*Cogito ergo sum*) önermesine dayanarak, dışsal dünyanın tanımlanması ve doğası hakkında bir düşünme

Arık theoria, (...) oluşun empirik yoldan (deney, gözlem, sayım vb.) incelenmesi ile elde edilmiş olan verilere dayanılarak yine bu oluştaki düzenlilikleri, yasalılıkları bilmenin hizmetinde olmalıdır. Ne var ki, oluştaki iki alana, doğal gerçeklik ile tarihsel-toplumsal gerçeklik alanlarına bakıldığında, düzenlilikler, yasalılıklar bulabileceğimiz yer, doğal gerçekliktir. Burada *sürekli* ve *tekrar eden* olgular vardır ve bu olgular arasındaki ilişkiler, bu süreklilik ve tekrardan dolayı *yasa* biçiminde saptanabilir niteliktedir ve işte bunları saptamaya yönelik bilgi etkinliğinin adı da *bilimdir* (*scientia*) (Özlem 1996: 12).

Ne var ki, bu yeni düşünsel hareket içinde kuram-tarih karşıtlığı devam ettiğinden, iki bilim felsefesi tipi ortaya çıkar. Bunlardan biri, nesnel ve sınanabilir bir kuram yoluyla olguların açıklanabileceğini savunan *pozitivist bilim felsefesidir*. Bu felsefe geleneği *tek bilim* ('bilimin birliği') ilkesi üzerine inşa edilmiş olduğundan, 'bilim' ile 'doğa bilimi' kavramlarının özdeş olduğu varsayılır. Francis Bacon, John Locke, David Hume ve Auguste Comte ile başlayan bu geleneğin ağırlığı altında, toplum bilimleri de tek bilim ilkesine göre biçimlendirilir. Gerçi doğal gerçekliğin toplumsal gerçeklikten nesneleri açısından farklı olduğu ve bu nedenle bazı yöntem farklılıklarının olabileceği kabul edilir, ancak

yöntemi geliştiren Descartes, bilim ve felsefede çok etkin olur (Shotter 2004: 176; Gökberk 1990: 275). Diğer yandan, Descartes'ın düşünen özneyle son derece ilişkili bir şekilde ortaya koyduğu 'düzen' kavramı, Yeniçağ'ın yapı taşlarından biri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü Ortaçağ'da düzen kavramı, ezeli-ebodi, dönüştürülemez bir şekilde tanımlanır ve bu düzen içinde ne insan aklına (bilincine) ne de eylemine tanınan işlevsel bir alan yoktur. Oysa Descartes insan aklını bütün bilgilerin tek kaynağı olarak kabul eder ve evrenin düzeninin insan aklına bağlı olduğunu ileri sürer (Bumin 1996: 48). Descartes'ın rasyonalizmi işte bu insan aklı/bilinci kavramı üzerinde yükselir ve E. Bréhier'in ifadesiyle "aklı düzene bağımlı kılmak yerine düzeni akla bağımlı kılma" (akt. Bumin 1996: 49) düşüncesi, Aydınlanma/modernite hareketine öncülük eder.

bu durum sonucu değiştirmmez ve toplum bilimleri pozitivist bilim felsefesinin yörüngesine girer (Özlem 1996: 8-9). Bunun tezahürlerinden biri, on sekizinci yüzyılın simgesi haline gelmiş olan *Encyclopédie*'dir. İdealist Fransız düşünürlerinden Denis Diderot (1713-84) ile matematikçi Jean Le Rond d'Alembert (1717-83), rasyonel akla duydukları inançtan dolayı, bilim ve teknolojinin daha ileri götürülebilmesi için mümkün olduğu kadar çok bilginin toplanması, sınıflanması ve sistematikleştirilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu amaçla 1751-72 yılları arasında Diderot'nun yönetiminde çıkartılan *Encyclopédie* (toplam 17 cilt), mekanik aletlerin detaylı anlatımından dünya etrafındaki çeşitli kültürlerin ve toplumsal göreneklerin betimlemelerine kadar birçok konuyu kapsar. *Encyclopédie*'ye katkıda bulunanlardan Marquis de Condorcet (1743-94) ise toplumsal gelişmenin nesnel yasalarını formüle edebilmek için matematik ile toplum bilimlerinin bir sentezini yapmaya çalışır (Eriksen ve Nielsen 2001: 11).

Tarihselci bilim felsefesi olarak adlandırılan diğer gelenek içinde Johann Gottfried von Herder, Alman Tarih Okulu, Wilhelm Dilthey, Yeni-Kantçı Heidelberg Okulu yer alır. Bu düşünenin en erken temsilcisi ise, Giambattista Vico'dur (1668-1744). Vico, 1725 tarihinde yazdığı fakat bir yüzyıl sonra keşfedilen *Nuova Scienza* [Yeni Bilim] başlıklı kitabında, *yeni bilim*in tüm tarihsel-toplumsal olayları (evlilik, ölü gömme gelenekleri, yönetim biçimleri, özel mülkiyetin kökenleri gibi) yönlendiren 'insani idelerin tarihi' olduğunu ileri sürer (Özlem 1996: 17-18). Onun *yeni bilim*inin adı, daha sonra, on dokuzuncu yüzyılda Dilthey tarafından konur: Tin Bilimleri. Dilthey, amacı dışarıdan açıklamak (*erklären*) olan doğa bilimleri (*Naturwissenschaften*) ile amacı içeriden anlamak (*verstehen*) olan tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*) arasında ayırım yaparak, tek bilim anlayışını derinden sarsar. Günümüzde hermenötik (*hermeneutics*) felsefenin temsil ettiği bu gelenek, tarihe ve top-

luma ilişkin bir bilimin pozitivist bilim modeline göre değil, *tinsel bilim* modeline göre kurulması gerektiğini öne sürer. Çünkü onların perspektifinden “tarihsel-toplumsal gerçeklik, sadece insana özgü bir gerçeklik, doğada rastlanmayan bir *amaç-eylem* bağıntısına göre oluşan, insanın kendisi için kurup içinde yer aldığı bir alan, bir tinsel dünyadır” (Özlem 1996: 9).

Tarihselci felsefe, Aydınlanma düşüncesinin yarattığı ilerlemeci ve evrenselci atmosferden dolayı uzun süre bilim felsefesinin gölgesinde kalmakla birlikte, Alman romantizminin temsilcilerinden Herder ile Fransız Aydınlanmacılarından Voltaire arasında dikkate değer bir tartışma geçer. Voltaire’in ulus-aşırı evrensellik/uygarlık argümanına karşı Herder, her ulusun (*Volk*) kendi değerleri, gelenekleri, dili ve ‘ruhu’ (*Volkgeist*) olduğunu savunur (Eriksen ve Nielsen 2001: 13; Forster 2006). Bunun yanı sıra Herder’in kültür ve uygarlık arasında yaptığı ayırım,⁵ Almanca konuşulan dünyada daha da geliştirilir ve ‘kültür’ kavramı entelektüel, sanatsal ve dinsel olgulara işaret ederken, ‘uygarlık’ kavramı siyasal, ekonomik ve toplumsal olguları imler (Kuper 1999: 30-31). Böylece, uygarlık-kültür karşıtlığı bağlamında, Antikçağ’ın evrensellik-görelilik tartışmaları bir kez daha gün yüzüne çıkar.

⁵ Aydınlanma düşünürleri ve on dokuzuncu yüzyılın kültürel evrimcileri uygarlaşmış (*civilized*) ve kültürlü (*cultivated*) olmaya ilişkin genel bir süreç, yani en ileri ‘uygar oluş’ biçimini ifade etmek için her iki kavramı eşanlamlı kullanırlar (Elias 2004: 75; Williams 2005: 107). Bu kavram çiftinin eşanlamlılığı ağırlıklı olarak İngilizce ve Fransızca dillerinde görülürken, bu kavramlar Almancada daha farklı anlamlar taşır. Elias’a (2004: 75-76) göre, “Almanca kültür kavramı sınır çekici ve dışlayıcıdır... [Çünkü] [u]ygarlık kavramının sahip olduğu, sömürgeci grup ve ulusların sürekli genişleme eğilimlerini ifade etmek gibi bir işlevin tersine, kültür kavramı, sürekli olarak şu soruyu sormak zorunda kalan bir ulusun özbilincini yansıtır: (...) bizim özelliğimiz nedir? Alman kültür kavramının hareket yönü, sınırları belirleme, altını çizme, *grupsal farklılıkları* ortaya çıkarma eğilimi”ni taşır.

Alman geleneğinden ayrı olarak, kültürel farklılıklara vurgu yapan ve bunu kültürün kendi içsel yapısıyla açıklamaya çalışan girişimler de olur. Kıta Avrupa'sı dışına hiç seyahat etmemiş olmakla birlikte kültürler arası incelemenin (*cross-cultural study*) ilk kuramsal örneğini vermiş olan Fransız hukuk kuramcısı Baron de Montesquieu (1689-1755), buna bir örnek teşkil eder. Montesquieu *De l'esprit des lois* (1748) [Yasaların Ruhu] adlı denemesinde yasal sisteme ilişkin kültürler arası farklılıkları kültürlerin sahip olduğu diğer unsurlarındaki (nüfus, dinsel inançlar, ekonomik örgütlenme, mizaç, çevre gibi) farklılıklarla açıklar (Mair 1972: 19). Ona göre, insanın doğası deneyimlerin ve duyuların bir karışımıdır; deneyimlerin kaynağı olan fiziksel ve toplumsal ortam ise insanın 'siyasal özü'nü belirler (Özbudun ve Şafak 2005: 22). Dolayısıyla, Montesquieu yasal sistemi toplumsal sistemin diğer yönleriyle birlikte örülmüş bir kültürel unsur olarak resmeder. Bu denemeden başka, iki İranlının hayali mektuplarla Fransa'yı betimledikleri *İran Mektupları*'nda (2003) [Lettres persanes, 1722], Montesquieu Fransa ile İran'ı karşılaştırır.

Uzun yıllar var ki, Hristiyan hükümdarlar, ülkelerindeki esirleri azat edip hürriyetlerine kavuşturdular. Onlar, bunu yaparken, İncil'in emrini yerine getirdiklerini, zira Hristiyanlıkta bütün insanların hür ve eşit olduklarını ileri sürmüşlerdi. Hiç şüphe yok ki, bu dini sebep bu hükümdarların çok işine yaramıştı; çünkü ancak bu sayede derebeylerinin sefil tabakaya dayanan kuvvet ve hâkimiyetlerini yıkabileceklerdi. Bu iş olup bittikten sonra, bu hükümdarlar öyle ülkelerde fetihlere giriştiler ki, buralarda hüküm süren esareti kendi menfaatleri için bulunmaz bir nimet sayarak, bu müesseseyi asla yıkmayı düşünmediler. Bil'akis, bu esirlerin satın alınıp satılmalarına geniş müsaadelerde bulunmuşlar ve vaktiyle üzerine o kadar titrer gördükleri Hristiyanlık dinindeki eşitlik prensibini ise hiç hatırlamak dahi istemişlerdir.

Daha ne diyeyim, bilmem ki? Bir devir için hakikatin ta kendisi olan şey, diğer bir devir için vehim ve hatadan ileri gidemiyor (Montesquieu 2003: Mektup yetmiş beş, 219-220).

Görüldüğü gibi İran'ı betimlemekten çok, Fransa'yı eleştirmek amacıyla yazdığı bu eseriyle Montesquieu, çağdaş antropolojinin 'yurt körlüğü' (*homeblindness*) denilen bir sorununu, yani kendi kültürümüze yeterince 'nesnel' bir şekilde bakamayacağımızı çok önceden fark etmiştir. Onun bu soruna getirdiği çözüm, dışarıdan bir kişinin bakış açısıyla kendi kültürünü betimlemektir. Bu teknik günümüzde hâlâ geçerliliğini korumakta ve eleştirel antropologlar tarafından kullanılmaktadır (Eriksen ve Nielsen 2001: 11).

Etnografik Araştırmanın Kurumsallaşması

Sistematik bir şekilde gözlemlerin kayıt edildiği ilk örnekleri on sekizinci yüzyılın ortalarında, doğa bilimlerinin, özellikle botanik biliminin çalışmaları arasında görmekteyiz. Bu zengin örneklerde o coğrafyanın (özellikle Pasifik bölgesi) sadece bitki örtüsü değil, üzerinde yaşayan toplulukların (Okyanusya kültürleri) görenekleri de yer alır (Urry 1990: 36). Doğa bilimcilerinin etnografyaya ilgisi on dokuzuncu yüzyıl boyunca da devam eder ve antropoloji disiplininin kurulup gelişmesinde büyük rol oynarlar. Bunlar arasından, deniz biyolojisi ile ilgilenen zoolog Alfred Cort Haddon, etnografik tekniklerin gelişmesine yaptığı katkılardan dolayı şüphesiz en önemli şahsiyetlerden biridir. Yer aldığı birçok araştırma projesi ve bilimsel seferde Haddon, çeşitli antropolojik materyaller toplar, etnografik metinler yazar. Bu gezilerindeki deneyimlerine dayanarak, antropolojik çalışmayı yapacak kişinin 'eğitilmiş gözlemci' olması gerektiğini ve her bilimsel araştırmaya yetenekli bir antropologun dâhil olmasının şart olduğunu öne sürer (Urry 1990: 45-47). Bu görü-

şünden dolayı, Haddon, antropolojinin profesyonelleşmesine katkıda bulunanlar arasında yer alır.

On sekizinci yüzyılın sonlarında kurumlaşmaya başlayan toplum bilimlerinin bir parçası olarak Fransa’da ilk ‘antropoloji’ cemiyeti, *Société des Observateurs de L’Homme* (1799-1804) kurulur. Aydınlanma felsefesinin idealini, yani doğal ve kültürel görüngülerin (bundan anlaşılan, Amerika ve Pasifik’in ‘yaban’ topluluklarıdır) nesnel olarak gözlemlenmesini hayata geçirmeye çalışan bu cemiyetin ömrü kısa olmakla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın antropolojik araştırmalarının şekillenmesinde dikkate değer bir rol oynar (Hulme 2001). Örneğin, bu topluluktan Joseph-Marie Degérando, öteki kültürlerin hayat tarzının nasıl gözlemlenmesi gerektiğini anlattığı bir elkitabı yazar. *A Consideration of the Different Methods to be Followed in the Observation of Savage People* (1799) [Yaban Topluluklarının Gözlenmesinde İzlenen Farklı Yöntemlere İlişkin Bir Mütalâa] başlığını taşıyan elkitabında, onun şu sözleri etnografyanın kendini tanımlamasında yer alan katılım ve gözlem arasındaki ilişkiyi ortaya koyar: “Yabanlılara dair doğru bilginin ilk vasıtası onlardan biri gibi olmaktır; ve onların dilini öğrenerek onların bir üyesi olmalıyız” (akt. Hulme 2001). Dolayısıyla, “*bir bilim olarak seyahat* pratiği düşüncesi”nin bilim adamları arasında yerleşmesinde Degérando’nun inkâr edilemez bir katkısı olur (Fabian 1999: 25).

Bir yöntem olarak doğal gözlemi etnografik araştırmanın merkezine yerleştiren Degérando, ayrıca ilkel insanın incelenmesini kolaylaştırmak amacıyla özgül bir anket hazırlar ve bu araştırma tekniğinin yaygın bir şekilde kullanılmasında dikkate değer bir rol üstlenir (Urry 1990: 37; 1993: 18). Öyle ki, on dokuzuncu yüzyıldaki etnografik araştırmaların neredeyse tamamında – özellikle kültürel evrimciler tarafından– çeşitli anketler kullanılır.

1840’lara gelindiğinde, antropolojinin üniversitelerden önce ‘etnoloji cemiyetleri’ vasıtasıyla kurumsallaştığı görülür. Bunlar

arasında, Fransa'daki *Société Ethnologique de Paris* (1839-48), İngiltere'deki *Ethnological Society of Londra* (1843-71) ve ABD'deki *American Ethnological Society* (1842-70) sayılabilir. Bu kurumlar, sadece etnolojik sorunların tartışılmasını değil, diğer kültürlerle dair yeni bilgilerin toplanmasını ve bunların yayınlanmasını teşvik ederler. O tarihlerde veri toplama aracı olarak kullanılan anketlerin hazırlanması ve dağıtımı, yine bu kurumlar tarafından sağlanır. Ayrıca bu kurumlar ilk-elden alan araştırması yapılmasının yararı üzerinde dururlar ve bunun nasıl yapılacağına dair yönlendirici girişimlerde bulunurlar. Örneğin, 'sistematiik özgün araştırma' yapılması gerektiğini savunan Britanyalı antropolog Herbert Risley şöyle der: "Tüm etnografik kanıtlar ilk-elden toplanmalıdır ve (...) hiç kimse kişisel malumatı olmadan bir halkın görenekleri hakkında yazmamalıdır" (H. Risley 1890, akt. Urry 1993: 104).

Fransız araştırmacı Degérando'nun erken sayılabilecek bir tarihte hazırladığı gözlem yöntemine ilişkin rehber niteliğindeki elkitabından başka, bir İngiliz derneğı olan *British Association for the Advancement of Science*, 'uygar olmayan' topluluklar arasında alan araştırması yapacak antropologlar için *Notes and Queires on Antropology* [Antropolojiye İlişkin Notlar ve Sorular] başlıklı bir kitap çıkarır. 1874-1954 yılları arasında, *N & Q*n geliştirilmiş altı baskısı daha yapılır ve bu çalışma 1914 yılına kadar etnografik araştırmaların standardında belirleyici olur (Urry 1990: 37-38). Bu süre boyunca, popüler dergilerde ve 'bilimsel' cemiyetlerin yayımlarında *N & Q*nun etkisini yansıtan birçok makale yazılır ve bunlar, 'etnografik araştırmalar' olarak adlandırılır (Urry 1993: 42).

*N & Q*nun 1874'teki ilk baskısı I) İnsanın Oluşumu (fiziksel antropoloji), II) Kültür ve III) Muhtelif konular olmak üzere üç ana bölümden oluşur. Kültürle ilgili bölümde, tarih, arkeoloji, görenek, tabu gibi çeşitli konuları içeren 75 altbölüm yer

alır. Kitabın bu bölümü Edward Burnett Tylor'dan başka John Lubbock, Lane Fox gibi uzmanların katkısı ile hazırlanır. Daha sonraki baskılarında başka uzmanlar da çeşitli konularda sorular hazırlayarak, *N & Q*yu geliştirirler. Örneğin, kitabın 1892 baskısında, Sir James George Frazer totemizme dair kendi kişisel ilgisini ve ünlü kitabı *Golden Bough*'da [Altın Dal] kullandığı bilgileri yansıtan sorular hazırlar (Urry 1993: 21- 23). Bununla birlikte, *N & Q, Primitive Culture*'da [İlkel Kültür] yer alan kültür tanımlaması ile çağdaş antropolojiye önemli bir katkıda bulunan E.B. Tylor'un anlayışını yansıttır. 1871'de yazdığı birkaç ciltlik kitabında Tylor (1994, I: 1), kültürü şöyle tanımlamaktadır: “KÜLTÜR ya da Uygarlık, en geniş etnografik anlamda, bir toplumun üyesi olarak insanın kazandığı bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek-görenek ve diğer yetenekleri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür”. Onun bu geniş tanımına daha yakından bakıldığında, kültür kavramının toplum kavramını (normları, kurumları, ilişkileri) da kapsayacak şekilde, insanın ürettiği her şeyi –maddi görüngüleri (bir tarla, bir saban, bir resim vb.), toplumsal koşulları (evlilik, akrabalık, devlet vb.), simgesel anlamları (dil, ritüel, inanç vb.)– ihtiva eder (Eriksen ve Nielsen 2001: 39). Dolayısıyla, Tylor'un bütüncü kültür anlayışına dayanarak, bir etnografik monografide kültürün tüm alanlarının (akrabalık, ekonomi, siyaset, inanç sistemleri, maddi kültür ve sanat gibi) yer almasına ve *N & Q*deki sorularla birçok göreneğin bir tür envanterinin çıkarılmasına gayret edilir. Ne var ki, kültürün bu şekilde ele alınmasının bir sonucu olarak etnografik monografiler ansiklopedik bir tarzda olur ve daha sonraki antropologlar tarafından ‘etnografik ansiklopedicilik’ (*ethnographic encyclopaedism*) veya metinsel müzeler (*textual museums*) olarak adlandırılır (Clammer 1990: 70-71; Bennett 1999: 952).

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru antropolojinin cemiyetler, enstitüler ve müzelerin yanı sıra çeşitli Avrupa ve

ABD kentlerindeki üniversitelerde varlık göstermeye başlaması, hem bir disiplin olarak antropolojinin nasıl şekilleneceğine ilişkin tartışmaları hem de amatörlerle profesyoneller arasında ciddi bir mücadeleyi ortaya çıkarır. 1880'lerden önce antropoloji profesyonel bir meslek olarak değil, daha ziyade kendi kendini yetiştirmiş amatörlerin yürüttüğü bir faaliyettir. Örneğin, 1879'da Washington'da kurulan ve amatör üyelerin denetimi altında olan *Bureau of American Ethnology*, bir yandan hareketle benimsediği evrim kuramının popülerleşmesine katkıda bulunur, diğer yandan beyaz, Anglosakson, Protestan (WASP) değerlerini savunur. Bu grubun düşünce ve eylemlerine muhalefet edenlerin başında, kuşkusuz, Franz Boas yer alır. Yahudi bir aileden gelen ve bir toplumsal aktivist olan Boas, amatörler ve masa başı antropologlarla, kültürel evrimcilerle ve ırkçılıkla mücadele içinde geçen hayatında, aynı zamanda, alanda etnografik araştırma yapan üniversite temelli-profesyonel antropolog (ilk kuşak öğrencileri arasında, yirminci yüzyılın antropolojisini geliştiren Alfred L. Kroeber, Robert Lowie, Edward Sapir, Margaret Mead ve Ruth Benedict de vardı) yetiştirmeye çalışır ve antropolojiye sadece Yahudileri değil, siyahları ve kadınları da kabul ederek, WASP'ın antropolojideki gücünü aşındırır (Hyatt 1990: 22, 48-49; M. Harris 2001: 250-251).

Rahatlıkla fark edilebileceği gibi, sosyal/kültürel antropoloji ilk kuruluş yıllarında 'etnoloji' olarak adlandırılmıştır. 'Etnoloji' sözcüğüne ilk defa on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru rastlanırken, etimolojik açıdan daha eski bir sözcük olan 'antropoloji',⁶ on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar sadece 'fiziksel antropoloji'yi

⁶ İnsanın incelenmesi anlamına gelen *anthropologia*, ilk defa Aristoteles tarafından kullanılmış bir terimdir. On altıncı yüzyılda bu terim yazılı metinlerde yeniden hayat bulur, ancak uzun süre i) insan duyuları ve ii) insanın fiziksel çeşitliliği ve evrimi bağlamında kullanılır (Williams 2005: 48).

imlemiştir (Williams 2005: 48). Daha açık bir anlatımla, ‘Völkerkunde’ (halk bilimi) terimine ilk defa 1771 yılında, Alman tarihçi ve dilbilimci August Ludwig Schlözer’in *Allgemeine nordische Geschichte* [Genel Nordik Tarih] başlıklı kitabında karşılıyoruz. Halkların, ulusların betimsel ve tarihsel incelemesini imleyen halkbilimi terimi, 1760’larda Rus hükümetinin İmparatorluk Bilimler Akademisi’nde çalışan Schlözer ve diğer Alman bilimcilerinden yeni keşfedilen doğu bölgelerindeki halklara dair bir rapor istemesi sonucunda ortaya çıkar. Slovak tarihçi ve filolog Adam Frantisek Kollár ise, 1783 yılında yayınlanan *Historiae jurisque publici Regni Ungariae amoenitates*’de [Macar Krallığının Anayasası ve Tarihin amoenitate’leri] ulusların ve halkların bilimi olarak tanımladığı ‘ethnologia’ (etnoloji) sözcüğünü kullanır. Daha sonraki tarihlerde her iki sözcüğün değişik biçimlerinin (*ethnologia*, *Völkskunde*, *ethnographisch*, *ethnographie*, *Völkerkunde*) geniş bir kullanım alanı olur (Barfield 2000: 157).

1820’ye kadar bu sözcükler Fransızcada görünmezken, İngilizcedeki en erken kullanımları 1802’dir. 1847’de ise, James Prichard, *Researches in the physical history of mankind*’de [İnsanlığın Fiziksel Tarihinin Araştırması] etnolojiyi şöyle tanımlar: Etnolojinin amacı, “insan ırklarının⁷ ve kabilelerinin tarihini, araştırmayla ulaşılabilecek en erken dönemlerden itibaren, kökenlerinin⁸ benzerliğine veya çeşitliliğine dair kesin veya olası

⁷ Çağdaş antropologlar Boas’dan beri ırk kavramının kültürel olarak inşa edilmiş olduğunu kabul etmekte ve insanın biyolojik çeşitliliğinden dolayı, insan toplumlarını ırk kavramına başvurularak sınıflandırılmayacağını ileri sürmektedirler (Lewontin 1995). Bu nedenle antropologların ‘ırk’ sözcüğünü kullanmaktan kaçındıkları görülür.

⁸ Stocking (2001: 36-37) insanın kökenine ilişkin antropolojik düşüncenin artalanında yer alan birkaç gelenekten söz eder: Kitabı Mukaddes (veya ‘etnolojik’), gelişimsel (veya ‘evrimsel’), polijenik (veya ‘fiziksel antropoloji’). Avrupalıların dünya etrafında yayıldığı dönem boyunca insanın kökeni ve

bir sonuca varmak için, izlemektir” (akt. Barfield 2000: 157). Bir başka deyişle, evrimsel sorulara yanıt aramak, o tarihlerde, etnolojinin başlıca amacıdır. Etnografya terimi ise bir ulusa, kabileye veya halka ilişkin incelemelere verilen bir addır.

‘öteki’nin açıklaması Kitabı Mukaddes’teki (Eski ve Yeni Ahit) Yaradılış ile ilgili ilk on bölümünden türetilmekteydi. Bu gelenek içindeki en baskın düşünce, Kitabı Mukaddes’in Kral James çevirisindeki üç büyük dala ayrılmış soy ağacını esas almaktadır: Asya’da Samiler, Afrika’da Hamiler ve Avrupa’da Yafetler. Bu bağlamda, temel antropolojik sorun tüm insanları tek bir aileye, Âdem ve Havva’ya bağlayan kutsal-etnik soyağacının dalları ile fiziksel-kültürel çeşitlilik içindeki insan grupları arasında varsayılan tarihsel bağları kurabilmektir. Kitabı Mukaddes’in alternatifi olarak ortaya çıkan gelişimsel paradigma ise, Yunan-Roma geleneğinin bir ürünüdür. Varlığın oluşum ve gelişim süreçlerini maddeci bir yaklaşımla ele alan Romalı şair-filozof Lucretius’un (1974) *Varlıkların Doğası Üstüne* [De Rerum Natura] başlıklı kitabı, insan soyuna ilişkin biyolojik bir çerçeve (beslenme gibi organik gereksinimler; türler arası benzerlikler ve farklılıklar vb.) sunması bakımından evrimci kuramın önceli olarak kabul edilmektedir. Lucretius, aynı zamanda, insan soyunun barbar ve kaba kökenleri olduğunu ve insanın başlangıçtaki hayvanlıktan tanrısal bir müdahale olmadan doğal bir yolla ama ağır ağır ve zorlukla çıktığını savunarak, toplumların da gelişimsel bir çizgide değiştiğini ileri sürer (Rossi 2002: 70; Cogniot 1968: 176). Antropolojik düşünce Kitabı Mukaddes’ten ziyade gelişimsel paradigmayı izler ve on dokuzuncu yüzyılda görüldüğü gibi, evrim kuramı başat paradigma haline gelir. Ancak, yirminci yüzyıldan itibaren insanın kökeni sorunu fiziksel antropolojiye bırakılır ve antropolojinin bu altdisiplini içinde insan ırklarının, tıpkı hayvan türleri gibi, köken olarak birbirlerinden farklı olduğu (çokmerkezli) görüşü ortaya çıkar (Stocking 2001: 38). Diğer bir deyişle, bu görüş farklı kıtalarda yaşayan insanların yaşadıkları bölgelerdeki atalarından ayrı ayrı evrildiklerini ve aynı zamanda diğer topluluklarla genetik ilişkilerini sürdürdüklerini savunur. Yaygın kabul gören bir başka görüş ise, farklı biçimlere sahip modern insanın tek merkezden çeşitlendiğini, yani yaşayan insanların Afrika’dan köken aldığı ve dünyaya buradan yayıldığı düşüncesini ileri sürer. Esasında her iki görüş de insanın erken atalarının Afrika’dan köken aldığını kabul eder, ancak modern insanın kökeni üzerindeki görüşler birbirinden farklıdır (Lewin 1993).

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren doğa bilimcileri, üniversite-temelli antropologlar vb. arasında geçen yoğun tartışmalar, bir yönelim değişikliğini beraberinde getirir –yani, ‘antropoloji’ disiplini altında insan varlığının daha bütüncü (fiziksel ve kültürel) bir perspektiften incelenebileceği düşünülür. Bu konuya en önemli katkıda bulunanlardan biri, yine E.B. Tylor’dır. 1881’de yazdığı *Anthropology* başlıklı kitabıyla Tylor, 1850’lerin etnolojisi ile 1880’lerin antropolojisi arasında köprü kurar. Bu tartışmanın taraflarından bir diğeri, doğa bilimci Haddon’dur. Bir ‘insan bilimi’ (*science of man*) olarak antropolojinin konu alanının botanik ve zoolojiye benzediğini, ancak ‘birkaç düzlemde’ onlardan farklı olduğunu düşünen Haddon (akt. Urry 1993: 8-9), psikoloji, etnoloji ve ‘antropografya’ (*anthropography*) olarak adlandırdığı fiziksel antropoloji arasında hiyerarşik bir sınıflama yapar. Haddon’a göre, bilimin temelini oluşturan antropografya “bir hayvan olarak sadece ... doğal insanla”; onun üstünde yer alan etnoloji (veya sosyoloji), “toplumsal insanın girişimlerinin hepsiyle, ... kültürel insanla” ilgilenmelidir. Onun hiyerarşik sınıflamasında daha üstte yer alan psikoloji ise “bizi insanın iç mabedine götürür” (A.C. Haddon 1903, akt. Urry 1993: 8-9). Bu alanların her birinin insanın farklı yönlerini incelediğini ileri süren Haddon, böylece, Boas’ın bütüncü antropolojisine kapı aralar.

Antropolojinin ABD’deki üniversitelerde kurumlaşmasına damgasını vuran Boas, ‘The History of Anthropology’ başlıklı makalesinde, antropolojik bilgiyi “tüm çeşitliliği içinde insanlığının biyolojik tarihi; yazılı dilleri olmayan halklarla ilgili dilbilim; tarihsel kayıtları olmayan halkların etnolojisi; ve tarihöncesi arkeolojisi” olarak tanımlar (Boas 1974d: 35). Bununla birlikte Boas, “biyolojik, dilbilimsel ve etnolojik-arkeolojik yöntemlerin birbirlerinden çok ayrı” olduklarını ve bu nedenle “birbirlerinden kopma belirtileri”ni hissettiği bu disiplinlerin, “derhal birbirine yaklaştırılması” gerektiğini ileri sürer (akt.

Stocking 2001: 35).⁹ Çünkü antropolojik görüngülerin birbirinden ayrılamayacak kadar birleşik olduğunu ve insan gruplarının kendi toplumsal-coğrafi ortamı içinde ancak birleşik bir insan bilimi (*unified science of humankind*) yoluyla ele alınabileceğini düşünür (Boas 1974e: 267-68). ‘Antropoloji’ (*anthropos*: insan ve *logos*: bilim, bilgi) teriminin etimolojik olarak *teklifi* imlemesi ve bir birleşik insan bilimi amacını karşılamasından dolayı, Boas, antropolojiyi dilbilim, fiziksel antropoloji, etnoloji (daha sonra öğrencileri tarafından adlandırılan adıyla, kültürel antropoloji) ve arkeolojiden müteşekkil bir disiplin olarak tesis eder. Bu bütüncü (*holistic*) yaklaşımıyla Boas, Amerikan ekolünü kıta Avrupa’sından ve Britanya antropolojisinden farklı bir çizgiye oturtur. Ancak bunda ne kadar başarılı olduğu tartışmalıdır, çünkü tarihsel olarak ‘ötekî’nin betimlenmesi, yorumlanması veya açıklanması üzerine inşa edilmiş olan antropoloji, ‘insan’ın (*anthropos*) evrenselliği ile ‘halk/ulus’un (*ethnos*) farklılığı arasında –veya Aydınlatma ve Romantik düşünce arasında– süregelen bir diyalektiğe sahiptir. Bir başka deyişle, antropolojinin ikilemi, hem insanın biyolojik birliğini hem de akılsallığını kültü-

⁹ Boas’ın hissettiği bu türden kaygılar günümüz antropologları tarafından da dile getirilmektedir. Örneğin Srivastava (1990: 313-315), yakın zamanlarda modern tıbbın, zoolojinin teknolojisini gittikçe daha fazla kullanan fiziksel antropolojinin ‘tıbbileşerek’ aşırı uzmanlaştığını, dolayısıyla sosyal ve arkeolojik antropolojiyle olan bağının zayıflamaya başladığını belirtmektedir. Tıpkı Boas gibi, zaman ve mekânda insan varlığının analitik incelemesi için doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasındaki keşfedici işbirliğinin gerekli olduğunu düşünen Srivastava, bu bütünleşmenin ekoloji alanındaki çalışmalar sayesinde gerçekleştirilebileceğini ileri sürmektedir. Ancak ‘Etnografik Paradigmalar’ bölümünde göreceğimiz gibi, 1980’lerde postmodern antropologlar, antropolojinin doğa bilimleriyle olan bağını koparıp, onu ‘beşeri çalışmalar’ içine yerleştirme gayreti içindedirler. Dolayısıyla antropoloji kimlik krizini henüz atlatabadığından, bu tartışma daha sürecekmış gibi görünmektedir.

rel biçimlerin çeşitliliği ile nasıl uyumlu hale getireceği sorundur (Stocking 2001: 35-36).

Diğer yandan Britanya antropolojisi, öncü figürleri Haddon ve Tylor dışında, Rivers, Radcliffe-Brown ve Malinowski'nin katkılarıyla yirminci yüzyılda kendine özgü bir gelişim gösterir. 'Antropolojinin birliği' (*unity of anthropology*) anlayışı İngiliz antropologlar tarafından da savunulur. Ancak Rivers'in antropolojisinin 'birlik'ten kastettiği, toplumsal ve kültürel hayatın *işlevsel bütünlüğünün* arkeoloji ve fiziksel antropolojinin sunduğu kanıtlarla birlikte incelenmesidir (Urry 1993: 12). Rivers'dan sonraki kuşağı temsil eden Malinowski (1960: 4) ise, insanın "zihnine, yaratma gücüne ve toplumsal gelenekleri"ne dair araştırma alanını, yani antropolojiyi "hümanizm ve doğa bilimleri arasında güvenilir bir köprü" kurabilecek "tek bilim" olarak görür. Dolayısıyla "antropolojinin tüm dallarının" (onun sınıflamasına göre, tarihöncesi, folklor, fiziksel antropoloji, kültürel antropoloji) gerçek birleşme zemininin "bilimsel kültür incelemesi" olduğunu ileri sürer.

Montesquieu, Comte ve Durkheim gibi Fransız kuramcılarının izinden giden ve gerçek bir 'kültür bilimi'ni kurma amacını taşıyan Radcliffe-Brown ise, Britanya antropolojisinde etnolojinin yerini sosyal antropolojinin almasında rol oynar. Çeşitli antropolojik analiz yöntemleri arasında farklılıklar olduğunu ve toplumsal yapıların etnolojik yöntemlerle analiz edilemeyeceğini düşünen Radcliffe-Brown, antropolojiye yeni bir biçim vermek ister. Bu biçim, ona göre, yeni alan araştırması yöntemlerine, yani sosyolojik yöntemle dayanmalıdır (Urry 1993: 125, 128).

Hiç tarihsel kaydı olmayan ilkel toplumlar arasında kültür veya uygarlık olgusunu ele alırken iki açıklama yöntemini benimseyebiliriz. Birincisine etnolojik yöntem denilebilir: etnoloji, bir halkın tarihini kendi ana hatları içinde hipoteitik bir şekilde yeniden inşa etmek için, mevcut olan arkeo-

lojik bilginin yardımıyla, fiziksel özellikleri, dili ve kültürün çeşitli öğelerini aynı önem derecesinde incelemeye çalışır. Bu türden sorunlar çok ilginçtir ve birçok insan için bazen bilimin zararına olan tuhaf bir büyüleyiciliğe sahip görünmektedir: (...) [A]ncak hipotezlerin doğrulanması gerekirken, bilimsel kanıtın yasalarına önem verilmemesi nedeniyle literatürün büyük bir kısmının çok az veya hiçbir bilimsel değeri olmamasına yol açar (...) Sosyolojinin psikolojiden bağımsız olamayacağını kabul ettiğimiz sürece, ilkel halkın kültürünü ele alan ikinci yöntem sosyoloji denebilir. Bu yöntemin amacı, bir halkın tarihini yeniden inşa etmek değildir, ancak sosyoloji ve psikolojinin genel yasaları ışığında onların kurumlarını yorumlamaktır (A.R. Radcliffe-Brown 1922, akt. Urry 1993: 124-125).

Bu metinde yer alan sözcüklerin vurgusuna bakılırsa, Radcliffe-Brown, etnolojik yöntemi diğerinden daha az bilimsel bulmaktadır.¹⁰ Hatta bu düşüncesini daha da ileri götürür ve sosyal antropolojinin etnoloji olmadan yapabileceğini ama etnolojinin sosyal antropolojiye ait varsayımlara başvurmadan yapamayacağını ileri sürer. Böylece Radcliffe-Brown, etnolojiyi sosyal antropolojinin dışında tutarak, antropolojinin birliği tasarımını parçalar; aynı zamanda kendi 'sosyal antropoloji'sine öncelik vererek, çeşitli yaklaşımlar arasında bir hiyerarşi tesis eder (Urry 1993: 125).

Özet olarak, Radcliffe-Brown'un etkisiyle Britanya'da, sosyal antropoloji etnolojiden ayrılırken, ABD'de kültürel antropoloji ile etnoloji arasındaki ayrım pek belirgin değildir. Bununla birlikte, bugünkü modern anlamıyla etnoloji, kültürel görüngüleri *karşılaştırma yoluyla* bilimsel temelde açıklamaya çalışan bir di-

¹⁰ Bu paragrafta, Radcliffe-Brown, esasen, kültürel evrimcilerin etnolojik araştırmalarını ve spekülatif açıklamalarını eleştirmektedir. Kültürel evrimciler ve onların karşılaştırma yöntemi için bkz. 'Etnografik Paradigmalar' bölümü.

siplin olarak kabul edilmektedir (Barfield 2000: 157). Etnografya ise, hem alan çalışmasını içeren araştırma sürecini (katılarak gözlem vb.) hem de bir kültürün sistematik betimini (yazılı metinler) ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte, Anglo-Amerikan antropoloji geleneği ‘yerlinin bakış açısını kavramak’ üzerine inşa olduğundan, etnografyayı sadece bir pratik veya bir ürün olarak tanımlamak mümkün değildir. Bir başka deyişle, ‘öteki’ anlamanın veya açıklamanın ancak ‘içerden bakış’ ile mümkün olabileceğine dair anlayış, bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıdan çeşitli etnografik paradigmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktadan sonra, bir sonraki bölüme, ‘Etnografik Paradigmalar’a geçmekte yarar vardır.

ETNOGRAFİK PARADİGMALAR

Antropoloji kaçınılmaz olarak Öteki ile bir karşılaşmayı içerir. Bununla birlikte, sıklıkla antropolojik metnin okuyucusu ile antropologun kendisini Öteki'den ayıran etnografik mesafe katı bir biçimde korunur ve hatta bazen suni olarak abartılır. Birçok durumda bu mesafelendirme ilkel, tuhaf ve egzotik gibi nitelendirmelerle Öteki'ne özel bir dikkat gösterilmesine yol açar. Tanıdık olan 'biz' ile egzotik olan 'onlar' arasındaki boşluk, Öteki'nin anlamlı bir biçimde kavranmasına ilişkin büyük bir engeldir ve bu engel ancak Öteki'nin dünyasına bazı katılma biçimleriyle aşılabılır.

Loring Danforth (akt. Geertz 1988: 14)

Etnografyanın uzun bir geçmişi olmasına rağmen, etnografik paradigmlar yirminci yüzyılın ürünüdür. Burada paradigma, Thomas Kuhn'un (2003) ileri sürdüğü anlamıyla, veri toplamak için bir modeli ve aynı zamanda sonuçların yorumlanması için bir kuramı imler. Bir başka deyişle, paradigma, etnografik süreçte rehberlik eden bir kuramdan daha fazlasıdır; yöntembilim ve yorumlama süreçlerini de içerir. Aşağıda göreceğimiz gibi, etnografik paradigmlar 'yerlinin bakış açısını kavramak' ilkesi üzerine temellenmiş olmakla birlikte, bu ilke bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıdan tartışmalı bir konudur. Çünkü 'yerlinin bakış açısı'nı kavrama sorunu yirminci yüzyılın başlarında bütün-

cü etnografyanın ve daha sonra, 1950'lerde, Yeni Etnografyanın çıkış noktasını oluştururken 1980'lerde antropolojide temsil krizinin ortaya çıkmasıyla sular bulanır ve bu ilke sorgulanmaya başlanır. Soruna çözüm olarak, yorumcu etnografya ve düşününsel etnografya diyalektik bir yaklaşımla 'yerli/öteki' ile 'batılı/gözlemci'nin etkileşimine odaklanır. Son yıllarda antropolojide dramatik bir etki yaratan postmodern söylem ise modernite kuramlarının yanı sıra 'yerlinin bakış açısı'na dayalı bilgikuramsal ve yöntembilimsel anlayışın altını oyar. Postmodern araştırma içinde ortaya çıkan çeşitli deneysel etnografyalar, 'yerli/öteki' ile 'batılı/gözlemci' arasında varlıkbilimsel ve bilgikuramsal bir ayrımın olmadığını savlayarak, daha öz-düşününsel bir nitelik kazanırlar. Kısaca, bu bölümde etnografik paradigmların nasıl bir seyir izlendiğine odaklanılacaktır. Ancak bu paradigmları hazırlayan koşulların anlaşılması bakımından biraz daha geriden, on dokuzuncu yüzyıldaki kültürel evrimcilerin masabaşı antropolojisinden başlanılacaktır.¹

Kültürel Evrimciler ve Karşılaştırmalı Yöntem

İlk antropologların en büyük ilgisi, birbirinden tamamen farklı kültürlerin geleneklerini ve kurumlarını, ya kültürel evrim yasaları-

¹ Bu konu başlığı altında Marksist, yapısalcı vb. yaklaşımlara neden yer verilmediği sorusu akla gelebilir. Etnografik paradigmların temel öncülü 'öteki'ni anlamanın ancak 'yerlinin bakış açısını kavramak' ile mümkün olacağına ilişkin kabuldür. Dolayısıyla etnografik paradigmlar bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıdan yerele (tekil-görelî) odaklanırlar. Oysa diğer yaklaşımlar etnografya yöntemini kullansalar da, 'yerlinin bakış açısı'ndan çok, evrensel odaklanırlar. Ancak son yıllarda büyük dikkat çeken feminist, etnik, post-Marksist vb. çalışmalar daha öznel bilgikuramlarına ve doğalcı yöntembilimlerine (genellikle etnografyalara) yer vermektedirler (Denzin ve Lincoln 2003: 35). Bir başka deyişle, bu çalışmalar 'ben' ve 'öteki' arasındaki süreçleri dikkate aldıklarından, daha düşününsel ve etkileşimci bir nitelik kazanmışlardır. Bu konuya, aşağıda, 'Düşününsel Etnografya' içinde değinilmiştir.

nı kurmak ya da o kültürlerin tarihinin ve difüzyonun izini bulmak amacıyla karşılaştırmaktı. Bu süreçte, mümkün olduğu kadar çok kültürden bilginin derlenip kayıt edilmesine önem verilir, çünkü birçok kültürün ve 'ırk'ın kaybolmakta olduğu düşünülür (Urry 1990: 37-38). Örneğin, kültürel evrim yasalarını bulmayı amaçlayan Lewis Henry Morgan, on dokuzuncu yüzyılın en dikkate değer antropologlardan biridir. Onun akrabalık terminolojileriyle ilgili ünlü kitabı *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) [İnsan Ailesinin Kandaşlık ve Hısımlık Sistemleri], kültürler arası tarama çalışmasının (*cross-cultural survey*) ilk örneğidir. Bu çalışmasında Smithsonian Enstitüsünün desteğini arkasına alan Morgan, akrabalık terimlerine ilişkin hazırladığı anketleri dünyanın çeşitli yerlerindeki konsolosluk görevlilerine, misyonerlere ve bilim insanlarına gönderir. Bu kişiler vasıtasıyla elde ettiği verileri Kuzey Amerika yerlileri (Iroquoisler ve Ojibwalar) üzerine kısa süreli yaptığı alan araştırmasının verileriyle birleştirir. Böylece, tüm dünyadan 139 farklı topluluğun akrabalık sistemini karşılaştırmalı olarak inceler (J. Moore 1997: 32). Dönemin karşılaştırmalı yöntemini benimseyen E.B. Tylor da çapraz-kuzen evliliği, ensest yasağının kökeni gibi evlilik ve soyla ilgili kurumların gelişimine dair kültürler arası bir araştırma yapar. Yaklaşık 400 farklı topluluktan derlediği verileri istatistiksel olarak çözümleyen Tylor, böylece, yirminci yüzyılın ortalarında gelişen kültürler arası istatistiksel yaklaşımın yolunu açmış olur (M. Harris 2001: 158).

Kuramsal yönelimlerini biyolojik evrim paradigmasına borçlu olan kültürel evrimciler, kendilerini insanlık tarihindeki boşlukları tamamlamaya adanlar ve bu amaç doğrultusunda karşılaştırmalı yöntemi kullanırlar. Başta Tylor ve Morgan olmak üzere kültürel evrimcilerin başvurduğu bu yöntem,² insanlar

² Kültürel evrimcilerin öncüleri arasında Herbert Spencer, Sir John Lubbock, Sir Henry J.S. Maine, John F. McLennan, Sir James George

arasında psişik bir birlik olduğu varsayımına dayanır. Bu düşünceye nasıl vardıkları Tylor'un şu paragrafında bulunabilir:

İnsanoğlunun çeşitli toplumlarında kültürün genel ilkeleri üzerine araştırma yapılabileceği gibi, [bu alan] insan düşüncesi ve eyleminin yasalarını incelemek için de uygun bir konudur. Bir yandan, uygarlığı çok geniş bir şekilde kaplayan tekbiçimlilik, büyük ölçüde, tekbiçimli nedenlerin tekbiçimli etkilerine dayandırılabilir; öte yandan, onun çeşitli dereceleri gelişmenin veya evrimin aşamaları olarak kabul edilebilir (...) Bu ciltler, yüksek ulusların uygarlığıyla ilişkili olarak daha alt düzeydeki kabilelerin uygarlığına özel önem vererek, bu iki genel ilkenin araştırılmasına adandı (Tylor 1994, I: 1)

Tylor kendi dönemini fazlasıyla etkilemiş olan ve içinde bu paragrafın da yer aldığı *Primitive Culture*'da, iki genel ilkedен, yani 'tekbiçimli nedenlerin tekbiçimli etkisi' ve kültürel evrimden söz etmektedir. Bu ilkeler birkaç sorunun yanıtını bünyesinde taşımaktadır. Birinci soru, zaman ve mekânda geniş bir dağılım gösteren insan gruplarında neden benzer kültürel öğeler olduğuna dairdir. Kültürler arası benzerlikler, Tylor'a göre, benzer sonuçların benzer nedenlerini bularak açıklamak mümkündür, çünkü neden ve sonuçlar psikolojiktir. Bir başka deyişle, 'insan düşüncesi ve eyleminin yasaları'nın evrensel olduğunun ileri sürülmesi ile kültürel benzerlikler açıklanmış olmaktadır. Bu kuramsal yoruma, 'insanın psişik birliği' denmektedir. Diğer soru, bazı insan grupları uygarlığın yüksek biçimlerini sergilerken, diğerlerinin neden daha alt düzeyde olduğuna (yani insanın kültürel farklılıklarına) dairdir. Bu soruda çok açık bir şekilde görülen önkabul şudur ki kültürler arasında alt veya üst olarak sınıflandırılabilir bir derece farkı vardır. Tylor, bu so-

Frazer'ın isimleri sayılabilir (ayrıntılı bilgi için bkz. Özbudun ve Şafak 2005; ayrıca on dokuzuncu yüzyılda yapılan araştırmaların ayrıntısı için bkz. F.M. Keesing 1973: 3-13).

ruyu, kültürler aşağı düzeyden yüksek düzeye doğru evrilir diyerek yanıtlar. Kısaca, Tylor'un modeline göre, düşüncenin yasaları her yerde aynıdır, bu nedenle tüm insan grupları aynı gelişimsel evrelerden geçerler. Çağdaş kültürler arasında gözlenen farklılıklar ise, onların evrim oranındaki farklılıklarından dolayı ortaya çıkar (Risjord 2007). Aynı şekilde, insanın psişik birliği düşüncesi Morgan'ın şu sözlerinde de yankılanır: "İnsanoğlunun deneyimi *hemen hemen* aynı biçimdeki (*uniform*) kanallardan geçer; benzer koşullarda insan türünün gereksinimi *aslında* aynıdır" (akt. Harris 2001: 171). Dolayısıyla, insan zihninin her yerde aynı olduğunun önkabulü, kültürel evrimcileri basit ve karmaşık toplumlar arasında bir karşılaştırma yapılabileceği düşüncesine götürür (McGee ve Warms 1995: 9).

'Tekbiçim' veya 'birörnek' (*uniform*) ilkesi, mantıksal bir ardışıklık içinde, çağdaş ve eski jeomorfolojik görüngüler arasında bağlantı kurulabileceğini ileri süren bir jeolojik yaklaşımdır (Harris 2001: 153). Erken dönem çalışmalarında katmanlardaki fosillere dayanarak tarihlendirme girişiminde bulunan jeolog Sir Charles Lyell, döneminde büyük yankı uyandıran *Principles of Geology* (1860) [Jeolojinin İlkeleri] başlıklı kitabında, tekbiçimcilik görüşünü ortaya koyar. Lyell, "organik ve fiziksel yaratımdaki bütün eski değişikliklerin, şimdi de iş başında olan yasalara tabi fiziksel olayların kesintisiz ardışıklığına bağlanabildiğini" savunur ve böylece, dünyanın aldığı bugünkü biçimi eşsiz yaratıma veya tekrarlanan ilahi müdahalelere ('doğal afet' gibi) bağlı olmadığını göstermeye çalışır (akt. Fabian 1999: 33). Lyell'in tekbiçim ilkesi, sadece doğa bilimlerini değil, aynı zamanda toplum tarihçilerini, antropologları vb. derinden etkiler. Tarihöncesi dönemlere ait yaşamı göstermek için jeolojinin bir model olabileceği düşüncesi Britanyalı tarihçi John Lubbock'un şu sözlerinde ifadesini bulur:

(...) arkeolog, jeolojide başarılı bir şekilde icra edilen yöntemleri izlemekte özgürdür –jeolog için nesli tükenmiş hay-

vanların kalıntıları neyse, arkeolog için geçmiş çağların kaba kemik ve taş araçları da odur. Analojiyi belki bundan daha da öteye götürebiliriz. Avrupa’da kaybolmuş birçok memelinin diğer ülkelerde hâlâ yaşayan temsilcileri vardır. Örneğin, bizim fosilleşmiş kalın derili hayvanlarımız Asya ve Afrika’nın bazı bölgelerinde hâlâ yaşayan türler olmasaydılar anlaşılma olurlardı; ikinci derece keseli hayvanlar Avusturalya ve Güney Amerika’daki temsilcilerinin varlığı sayesinde açıklanırlar; aynı şekilde, şayet Avrupa’nın eski dönemlerini açık bir şekilde anlamak istiyorsak, dünyanın diğer bölgelerindeki yaban ırklar tarafından hâlâ –veya yakın zamana kadar– kullanılan silahlar ile kaba araçları karşılaştırmalıyız (J. Lubbock 1865, akt. Harris 2001: 151-152).

Bu ve benzeri görüşlerden hareketle, kültürel evrimciler doğa bilimlerinin ‘yasa’ kavramından analogi yoluyla ürettikleri ‘tarih ve toplum yasaları’ anlayışını geliştirirler. Bir başka deyişle, kültürel evrimciler toplumsal/kültürel değişimin yasalara tabi olduğunu; tüm toplumların uygarlaşma yolunda aynı evrelerden geçeceğini; Avrupalı, özellikle Viktoryen İngiltere’nin bu gelişmenin en üst basamağında yer aldığını ileri sürerler. Dolayısıyla, varolan çağdaş ‘ilkel’ toplumlar, onlara göre, bir tür ‘yaşayan fosiller’dir ve gelişmiş kültürlerin daha önceki bir evresini temsil ederler (McGee ve Warms 1995: 9).

[Avrupalı] ulusların toplumsal silsilenin bir ucunda, yaban kabilelerin diğer ucunda yer alması ve bu sınırlar arasındaki insanoğlunun duraklarının sıraya koyulması [vasıtasıyla] ... etnograflar ... yaban durumdan [uygarlığa] geçişi [gösterecek] ... uygarlığın düzeylerini en azından kabataslak inşa edebilirler (E.B. Tylor 1870, akt. F.M. Keesing 1973: 5).

Görüldüğü gibi, Tylor ve diğer kültürel evrimciler, doğa tarihi epistemesine [bilgisine] benzer bir şekilde, bilginin uygulanmasını “bir tablodaki yerlerin veya boşlukların doldurulması ya da olabilecek her türlü bilginin yerleştirilebileceği bir koordinatlar sistemindeki noktaların işaretlenmesi olarak” tasarlarlar

(Fabian 1999: 27). Bu nedenle, kültürel evrimin ipuçları ‘ilkel’ toplumlarda aranır ve en basit kültürel biçimlerin en eski olduğu düşüncesi ile bu toplumlar kronolojik sıralamanın en altına yerleştirilir ve çeşitli tek hatlı evrimsel tipolojiler yapılır –yani evrimsel aşamalar akrabalık, din, teknoloji gibi çeşitli kurumsal yapılarda aranıp, bunlar sınıflandırılır (Harris 2001: 151). Örneğin Morgan, teknolojik ilerlemeleri temel alarak insanlık tarihini ‘vahşilik-barbarlık-uygarlık’ olarak sınıflandırırken; Tylor, dinsel inanışların evrimsel aşamalarının animizm-çok tanrıcılık-tek tanrıcılık olduğunu ileri sürer³ (bunun ayrıntısı için bkz. Özbudun ve Şafak 2005: 49-50).

Ne var ki kültürel evrimcilerin tarihi yeniden inşa etme girişimleri spekülative açıklamalardan öteye pek geçemez. Onların böyle bir yanılgıya düşmesine yol açan iki faktörden söz edilebilir. Bunlardan birincisi Aydınlanma felsefesinden köken alan ilerlemeci bir anlayışla, bilimdeki gelişmelerin, özellikle fizikteki mekanik modelin madde ve enerji yasalarını açıklayabileceğine

³ Toplumsal gelişim tipolojileri, kültürel evrimcilerin ortaya attığı yeni bir görüş değildir ve bunun kökeni on sekizinci yüzyılda felsefecilerin kurguladıkları ‘evrensel tarih’ anlayışına dayanmaktadır. Örneğin İtalyan düşünür Giambattista Vico, toplumsal ilerleme düşüncesini açıkça benimseyen ilk düşünürler arasındadır. Vico, etnografya, din tarihi, felsefe ve doğa bilimlerinin bir sentezini yaptığı eseri *La scienza nuova*’da (1725) [Yeni Bilim] tüm toplumların üç aşamadan geçeceğini ileri sürerek, toplumsal gelişmenin evrensel bir modelini ortaya koyar: i) İlk aşamayı ‘Tanrılar Çağı’ olarak adlandırır. Gelişmemiş toplumsal yapıların ve doğaya tapınmanın yer aldığı bu aşamanın özelliklerini, Vico ‘ilkel’ halklarla ilişkilendirir. ii) Ardından gelen, ‘Kahramanlar Çağı’dır. Büyük toplumsal eşitsizliklerden dolayı, bu çağda yaygın toplumsal kargaşa ve huzursuzluklar vardır. Burada Vico, Avrupa’nın Ortaçağ dönemi ile birlikte kendi dönemini bu aşama için bir model olarak kullanır. iii) En son aşamayı, Aydınlanma düşüncesinin idealini (yani akılla yönetilecek bir imgesel gelecek) temsil etmesi bakımından ‘İnsanlık Çağı’ olarak adlandırır (Eriksen ve Nielsen 2001: 10).

ilişkin inancın yarattığı aşırı özgüvenli ortamdır (Harris 2001: 170). Böyle bir entelektüel ortamda, kültürel evrimciler tıpkı fiziksel yasalar gibi toplumsal/evrimsel değişimin sözde ‘yasalar’ını ortaya koymaya çalışırlar ancak tek hatlı evrimsel aşamalar arasındaki geçişlerin nasıl olduğu sorusunu yanıtsız bırakırlar.

Onları yanılgıya düşüren ikinci faktör, yöntem seçiminin yanlışlığıdır. Kendilerinden önce karşılaştırmalı yöntemi kullanan dilbilim ve arkeolojinin elde ettiği bazı başarılar, kültürel evrimcilerin bu yöntemi benimsemesine yol açar (Harris 2001: 170). Karşılaştırmalı yöntemin kendi amaçları bakımından uygun olduğu düşüncesi ile güvenilirliği tartışmalı verileri evrensel ölçekte elde etmeye yönelirler.⁴ Çağdaş yaban toplumların uzun bir tarihsel geçmişleri olduğunu göz ardı ederek ve zamanda bir noktada donmuş bir ‘ilkel’ kategorisine onları sabitleyerek, geçmişin varsayılan otantikliği ile şimdiyi karşılaştırmaya girişmeleri, ileri sürdükleri evrimsel aşamaların ‘kanıtlar’ını ağırlıklı olarak anketlere dayandırmaları, kültürel evrimcilerin en temel hataları olur (Fabian 1999: 28-39). Dolayısıyla, kültürel evrimcilerin çoğunun araştırma alanını hiç görmemiş olması (daha sonraki yıllarda, ardılları onları ‘masabaşı antropologu’ olarak adlandırıp, küçümsemişlerdir) verileri yorumlama sorununu beraberinde getirir. Çünkü derleyici ile uzmanın rolleri arasındaki ayrım, etnografik olgular (‘saf etnografik anlatı’) ile verilerin kullanıldığı kuram (‘spekülatif karşılaştırma’) arasında bir ayırma yol açar (Urry 1993: 43).

Yaban veya barbar bir halkın her gözlemcisi dünya üstünde sanki başka hiçbir toplum yokmuş gibi o halkı betimlemelidir. Karşılaştırma, onun işi değildir, en azından gözlemcinin

⁴ Karşılaştırmalı yöntemi sadece kültürel evrimciler değil, difüzyonistler, işlevselciler ve yapısalcılar da kullanmışlardır. Ancak onlar farklı amaçlar için farklı stratejiler geliştirmişlerdir. Dolayısıyla karşılaştırma hâlâ etnografik araştırmalarda kullanılan bir yöntemdir (Barnard ve Spencer 1996: 118).

kapasitesi dâhilinde ona göre değildir; şayet diğer toplumlarla karşılaştırmalar yapmak isterse, elbette bunu yapmakta özgürdür, karşılaştırmalarını kesin bir şekilde gözlemlerinden ayırmalıdır; bu ikisinin hemhal edilmesi, tamamen ölümcül değilse bile, her ikisinden yararlanmak için en azından büyük bir engeldir (J.G. Frazer 1922, akt. Urry 1993: 43).

Ancak çoğu derleyicinin antropologların ilgilendikleri konuları pek kavrayamadığı yavaş yavaş fark edilir ve antropolog ile derleyici arasındaki ayırmadan kaynaklanabilecek sorunlar tartışılmaya başlanır (Urry 1990: 38). Örneğin Tylor (1994, I: 8) derleyicilere karşı güvensizliğini şu sözlerle dile getirir: “Bir yabanıl kabilenin göreneklerine, mitlerine, inançlarına vb. ilişkin bir ifade; üstünkörü gözlem yapan, yerel dil konusunda oldukça cahil, gerçek mi yalan mı belli olmayan bir konuşmayı dikkatsizce etrafa yayan, önyargılı veya düzenbaz bir adam olması muhtemel olan birtakım seyyah veya misyonerlerin beyanlarına dayandığında nasıl kanıt olarak ele alınabilir?”

Tylor’un endişesine rağmen, kültürel evrimcilerin ‘köken’e, ‘tarih’e, ‘gelişme’ye, ‘evrim’e vurgu yapan ve ilerlemeyi esas alan düşünceleri doğrultusunda hazırlanan anketlerin kullanımı yirminci yüzyılın başlarına kadar devam eder ve araştırmalar yine çeşitli meslek gruplarından derleyicilerin desteği ile yürütülür (F.M. Keesing 1973: 4-8; Urry 1990: 40).⁵ Bu süreç içinde, kül-

⁵ 1950’lerde Amerikan evrimsel antropolojisi kültürel evrime yeni bir perspektif getirmeye çalışmıştır. Bu ekolün başlıca iki temsilcisi Leslie White ve Julian Steward’dır (bunların arasında Avustralyalı arkeolog V. Gordon Childe de sayılabilir). White, genel kültürel evrimi teknolojik icatlar (daha fazla enerji kaynaklarının ele geçirilmesini gerektirir) ve nüfusun artması (daha karmaşık siyasal-toplumsal örgütlenme biçimlerinin gelişmesinde itici güçtür) arasındaki ilişkiye dayandırır. Teknolojik gelişmişlik ölçütüne göre, genel evrimin avcı toplayıcılıktan besin üreticiliğine ve daha sonra uygarlık (imparatorluklar, ulus-devletler) aşamasına doğru olduğunu savlar. Bu suretle, Morgan ve Tylor’un evrimci düşüncelerinin özde yanlış

türel evrimcilerin evrensel tarih anlayışındaki bilgikuramsal ve yöntembilimsel yanlışlar, hem difüzyonist yaklaşım hem de tarihsel tikelci yaklaşım tarafından güçlü bir şekilde dile getirilmeye başlanır (Eriksen ve Nielsen 2001: 27). Bununla birlikte, kültürel etkileşim ve göç olgularına odaklanan difüzyonistlerin geçmişten günümüze kültürel vasıfların kaynağını ve dağılımını bulmaya çalışırlarken kullandıkları yöntem, yine karşılaştırmalı yöntemidir. Ancak kültürel evrimcilerden farklı olarak, difüzyonistler, tayin edilebilir bir tarihe sahip olan kültürel vasıfları inandırıcı bir şekilde gösterilebilmek için sınırlı bölgelerde ('kültür alanları' olarak adlandırdıkları küçük ölçekli coğrafi birimler) çalışırlar (Harris 2001: 373; Eriksen ve Nielsen 2001: 27).⁶ Tarihsel tikelci yaklaşımsa kültürel evrimci yaklaşımdan daha kökten bir kopuşu gerçekleştirir. Çünkü ortaya koyduğu bilgikuramsal ve yön-

olmadığını göstermeye çalışır. Steward ise, White'e bir karşı görüş olarak, her kültürün özgül çevresel koşullara uyarlanma süreçleri içinde kendi özgül biçimlerine evrildiğini ve benzer kültürel çekirdeklere sahip kültürlerin aynı kültürel tip olduğunu ileri sürer. Benzer kültürel çekirdek modeline göre, Steward aile-çoklu aile ve devlet olarak adlandırdığı aşama sıralı bir evrimsel tipoloji geliştirir. Daha sonra, Elman Service ve Marshall Sahlins çok-hatlı evrim düşüncesine dayanan 'kültürel ekoloji' anlayışını geliştirerek, White ve Steward'ın ortaya koyduğu evrimsel aşamaları takımlar-kabileler-şeflikler-devletler şemasına göre yeniden düzenlerler. Daha yakın zamanlarda, Marvin Harris gibi bazı antropologlar, kültürel ekoloji yaklaşımını daha maddeci bir çerçeveye yerleştirerek, bu yaklaşımı 'ekolojik antropoloji' adı altında bir altdisiplin haline getirirler (Ortner 1984: 132-133; McGee ve Warms 1996: 221-223).

⁶ Kültür alanları (*culture-area*) terimi, Amerika yerli gruplarının sınıflandırılması ve yaşam alanlarının haritalandırılması için kullanılabilecek bir tür keşfedici/yöntemsel araç olarak, "neredeyse tüm Amerikan antropoloji ekolü" tarafından üretilir (A.L. Kroeber 1931, akt. Harris 2001: 374). Kıta Avrupa'sında ise 'kültür çemberi' (*kulturreise*) kavramı aynı yönelimle, fakat tek bir kökenden olası yayılmayı göstermek amacıyla kullanılmıştır (Harris 2001: 372; Eriksen ve Nielsen 2001: 28).

tembilimsel perspektif ile etnografik paradigmların yolunu açar. Bunu en iyi grebilmemizin yolu, ana akım olarak kendini gösteren çeşitli etnografik paradigmlara daha yakından bakmaktır.

Bütüncü Etnografya

Antropolojide yirminci yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vuran bütüncü etnografya (*holistic ethnography*) olur. Bu yaklaşım, ABD’den Almanya doğumlu Franz Uri Boas ve İngiltere’den Polonya doğumlu Bronislaw Kaspar Malinowski’nin öncülüğünde hayat bulur. Boas, kültürel evrimcilerin tümdengelimci yöntemine ve evrensel tarih anlayışına bir karşı görüş olarak 1880-1910 yılları arasında tarihsel tikelci yaklaşımı geliştirir ve etnografik araştırmaya kültürel görelilik perspektifini katar. Antropolojinin klasik dönemini (1916-1950) temsil eden Malinowski ise, kültürü bir tür mikro-kozmik bütünlük olarak ele alır ve alan çalışmasını ve katılarak gözlemi etnografyanın zorunlu ve gerekli bir parçası haline getirir. Bir başka deyişle, Boas, kültürün bütünlüşmiş doğasını anlamaya çalışırken, Malinowski toplumu karşılıklı olarak birbiriyle bağlantılı kurumların bir bileşimi olarak görür (Applebaum 1987: 111).

Yunanca *holos* (‘tamamen’, ‘bütün’ anlamlarında) teriminden türetilen bütüncülük (*holism*) kavramı ilk defa 1926 yılında Jan Smuts’un *Holism and Evolution* [Bütüncülük ve Evrim] başlıklı kitabında yer alır. Bu kitapta, Smuts (1973), madde, yaşam, zihin ve kişilik kavramlarını bütüncülüğün ilkeleri bakımından ele alır ve bu görüşün perspektifinden, evrimle ilgili bazı sorunları tartışır. Smuts’un aktardığı gibi, bütüncülüğün ileri sürdüğü temel sav, *bütün kendi parçalarının toplamından daha büyüktür* düşüncesidir.

Bütünler ve bütünlük düşüncesi, biyolojik alanla sınırlandırılmamalıdır: bu düşünce, hem inorganik maddeleri hem

de insan ruhunun en yüksek görünümlerini kapsar. Bir bütünün bir örneği olarak bir bitkiyi veya bir hayvanı ele aldığımızda, bir parçalar birliği (*unity*) olarak –kendi parçalarının toplamından daha fazla olan; parçalara sadece belirli bir yapı veya şekil vermeyen, aynı zamanda onların değişen işlevlerinin sentezi içinde onlarla ilişkili olan ve onları belirleyen– temel bütüncü özelliklerin farkına varırız; parçalar ‘bütün’e yönelik işlev görecektir şekilde, sentez parçaları etkiler ve belirler; ve bu yüzden bütün ve parçalar birbirlerini karşılıklı olarak tesir ederler ve belirlerler ve bireysel özelliklerinin aşağı yukarı karışıp birleştiği görülür; bütün parçalarının içindedir ve parçalar da bütünün içindedir, bütün ile parçaların bu sentezi bütün ile birlikte parçaların işlevlerinin bütüncü özelliğini yansıtır (Smuts 1973: 86).

Bütüncülük yaratıcı bir sentezleme süreci olduğundan, nihai bütünler statik değil, ancak dinamik, evrimsel, yaratıcıdır (Smuts 1973: 87).

Aynı zamanda bir ‘şey’ görelî sistem içinde gerçekten sentezlenmiş bir ‘olay’dır, çünkü bir organizma sadece kendi şimdisini değil belki de daha fazla kendi geçmişini ve hatta kendi geleceğini içeren birleşik, sentezlenmiş bir tarih kesişmesidir. Bir organizma ancak kendi şimdisi ile birlikte geçmiş ve geleceğine dayanarak açıklanabilir (Smuts 1973: 87).

Burada, Smuts, bir sentezle sonuçlanan bütünle parçaların (veya öğelerin) ilişkisini ortaya koyabilmek için işlev, süreç, görelilik kavramlarına başvurmakta; hürecilik (*atomism*) öğretisinin karşısında yer alan bu düşünce sistemini ‘bütüncülük’ (*holism*) olarak adlandırmaktadır. Bununla birlikte, bütüncülük düşüncesi elbette yeni değildir. Spencer, Herder, Spinoza, Aristoteles’e kadar geriye gidilebilecek bir tarih içinde bütün/bütünlük (*whole, wholeness*) düşüncesi felsefenin yanı sıra fizik (örneğin radyoaktivite kuramı, görelilik kuramı), biyoloji (örneğin post-Darwinci evrim kuramı), sosyoloji (örneğin toplumu/kültürü ‘organizma’ vb. analogilerle ele alan çeşitli işlevselci yaklaşımlar) ve psikolojideki (örneğin Gestalt psikolojisi) çeşitli kuram ve yaklaşımlarda

kendini gösterir. Antropolojide ise Boas, hem disiplinleri birbirinin altına yerleştirerek yapılan bilim sınıflaması girişimlerindeki ‘indirgemecilik’ (*reductionism*) (kimyanın fiziğe indirgenebilir, biyolojinin fizik ve kimyaya indirgenebilir vb. olduğu düşüncesi) tutumuna karşı birleşik bir insan bilimi olarak düşündüğü antropolojiyi tesis ederken hem de tarihsel tikelcilik anlayışını geliştirirken, bütüncülük yaklaşımına yaslanır. Malinowski de antropoloji disiplinine bütüncü yaklaşır, ancak Boas’dan farklı olarak, kültürü işlevsel bir bütünlük olarak ele alır.

Boas ve Malinowski farklı ülkelerde kendi özgün antropolojik yaklaşımlarını geliştirmiş olmalarına rağmen, her ikisini bütüncülük düşüncesinde birleştirenin Herder ve ondan doğrudan veya dolaylı etkilenen bazı Alman düşünürleri (W.v. Humboldt, Bastian, Dilthey, Wundt) olduğunu söylemek mümkündür. Edebiyat eleştirisi, folklor, tarih, dilbilim ve toplum felsefesi çalışmalarıyla tanınan Herder, çağdaş antropolojinin hazırlayıcısı olduğundan burada onun düşüncelerine kısaca bakmakta yarar var. Herder, kendi dönemindeki etnografik yazını, özellikle seyahat betimlemelerini yakından takip eder ve yerel halkların dil, mitoloji, halk-şarkıları ve ‘ulusal karakter’lerinde tezahür ettiğini düşündüğü dünya görüşleriyle ve değerleriyle ilgilenir. Eserlerinde ‘Anthropologie’ (fiziksel antropoloji anlamında) ve ‘Völkerkunde’ (halk bilimi) terimlerini sıklıkla kullanan Herder için doğa ve kültür arasında hiçbir kategorik ayrım, bir ikilik yoktur –yani doğa ve insan tarihi-kültürü bölünemez bir bütündür.⁷

⁷ Antropoloji kültürel görelilik perspektifini Herder’e borçlu olmakla birlikte, onun Almanya’nın romantik milliyetçiliğine ilişkin düşünceleri siyasal sonuçları çok ağır olan bazı sorunları bünyesinde taşır. Çünkü Herder, ulusların toplumsal ve siyasal kurumları arasındaki farklılıkları onların tarihsel deneyimindeki farklılıkla değil, doğuştan sahip oldukları ‘genetik kuvvet’ ve iklimin etkileri ile açıklar (Gökberk 1948: 111; Collingwood 1996, 127). Bu düşüncenin nihai sonucu, tehlikeli bir ırkçılıktır. Bununla birlik-

Bu bakımdan, Herder'in doğalcılığı ve tarihselciliği birlikte dokumaya çalışan ilk düşünür olduğu söylenebilir (Broce 1986: 161-163; Zammito 2006; Gökberk 1948:106).

Herder'in yerel halklarla ilgili anlatımı sistemsiz, etnosantrik, gerçeklikten uzak veya çok genel olsa da, kültür kavramının gelişmesindeki rolü önemlidir. Herder'in antropolojisine göre, kültür, bir toplumun üyeleri tarafından geniş bir şekilde paylaşılan inançlar, değerler, duygu tarzları, dil üzerinde temellenmiş kavramlar seti ve sanat biçimleridir. Dolayısıyla Herder, kültür kavramını 'yaşam tarzı', insanın zihinsel hayatı (inançlar, değerler, kavramlar, algılar vb.) anlamında kullanır ve kültürlerin farklılığından, çeşitliliğinden bahseder. Bir başka deyişle, insanın zihinsel hayatının tarihsel dönemler arası ve kültürler arası değiştiğini, hatta benzer değişkenliklerin, tek bir dönem ve kültürdeki bireyler arasında bile mevcut olduğunu varsayar. Kültür kavramını görelî bir perspektifle ele aldığından, Herder, "bir kültüre ait insanların dedikleri ve yaptıklarının, ait oldukları kültürün bütünlüğü içinde yorumlanması" gerektiğini ileri sürer. 'Öteki'nin bakış açısını anlamamanın önemini vurgular, ancak derin zihinsel farklılıktan dolayı yorumlayıcının uzak geçmişten veya yabancı kültürlerden olan 'öteki'ni anlamaya girişirken zorlu bir meydan okumayla karşı karşıya olduğunu da belirtir (Forster 2006).

Alman romantizmi dışında, Boas ve Malinowski'nin paylaştıkları bir başka ortak yanıları daha vardır. Her ikisi de doktora çalışmasını fizik alanında yapar ve o tarihlerde Orta Avrupa ülkelerinde (Almanya, Avusturya, Prusya-Habsburg) bilgi kuramının bir parçası olarak ele alınan duyum fizyolojisiyle ilgili felsefi ve doğa bilimsel tartışmaları yakından takip eder. Bu tartışmalarda merkezi bir konumu olan Berlin'de, Alman fizikçi ve fizyolog

te, Boas, belki de bir Yahudi olarak yaşadığı deneyimlerden dolayı, hayatı boyunca ırkçılık karşıtı bir savaş vermiştir.

Hermann von Helmholtz; Alman kültürü ve biliminin ileri karakolu olan Prag'da, Çek asıllı Avusturyalı fizikçi ve felsefeci Ernst Mach başı çekmektedir. Bu iki ünlü fizikçi antropoloji tarihi açısından önemlidir; çünkü Boas, bir dönem Berlin'de Helmholtz'un yanında çalışır, Malinowski ise doktora tezini Mach'ın düşünceleri üzerine yapar (Cole 1999: 128; Tambiah 2002: 95).

Duyum fizyolojisi üzerine tartışmalar, eski bir kartezyen sorun olan zihin ile beden ayırımına (bilgikuramsal olarak öznesne ayrımı) dayanır (Heidelberger 2003; Young 1990).⁸ Newton fiziğinin felsefesini ortaya koyan ve Alman idealizminin öncüsü olan Immanuel Kant, zihnin *a priori* kategorileri⁹ ve duyumlar arasında bir *etkileşim* olduğundan söz eder, ama geriye 'psşik olaylar ölçülebilir mi?' sorusunu bırakır. Kant'ın metafiziğine ve Kant-sonrası spekülâtif felsefeye gösterilen tepkiler, 1850'lerde Alman doğa bilimcileri ve fizikçilerinin başlattıkları 'maddecilik tartışmaları' içinden gelir. Kısaca, maddecilik, zihinsel süreçlerle fiziksel süreçleri birbirine özdeş görür ve ikiciliği (*dualism*) kesin bir şekilde reddeder. Bu düşünce hareketi yavaş yavaş 'bircilik' (*monism*) olarak adlandırılır ve felsefede, fizikte, psikolojide, fiziksel kimyada vb. taraftarları olur (Heidelberger 2003). Yine bu dönemde birci yaklaşımlar arasında bazı ekol farklılıkları, yani algılanan dünya (zihin) ile gerçek (beden/madde) arasındaki yarığın üzerine nasıl köprü atılacağı konusunda

⁸ Kartezyen düşüncenin biraz daha ayrıntılı anlatımı için bkz. 'Etnografyanın Yöntembilimsel Araçları' bölümü.

⁹ Kant'ın bilgi kuramına göre, "her şeyi, hatta deneyi de düzenleyen birtakım düzen ilkeleri vardır ki bunlar *a priori*, yani deneyden önce [doğustan] gelen temel ilkelerdir. Bunlar zorunludurlar, yani tersi düşünülemez, aynı zamanda evrenseldirler, yani her zaman her yerde hüküm sürerler" (Hızır 2007: 40). Bu ilkelerden bazıları zaman, uzay, madde, nedensellik-tir. Bu fizik ilkelerini aklın değişmez ilkeleri olarak ele alması, Kant'ın bilgi kuramının bir açmazı olarak kabul edilmektedir.

farklı görüşler ortaya çıkar. Örneğin Helmholtz, maddeci birciliğin (*materialist monism*) temsilcisi iken Mach, nötr birciliğin (*neutral monism*) savunucusu olur. Ne var ki her iki ekol de Marksist maddeciliğin ağır eleştirisiyle karşılaşır (Lenin 1993).¹⁰

Bir empirist ve pozitivist olan Helmholtz’a göre, bilimin amacı, “gözlemlenebilen görüngülerin arkasındaki gözlemlenemeyen maddenin faaliyetini yakalamaktır”.¹¹ Helmholtz, doğal görüngü-

¹⁰ Bircilik konusu, bilim ve felsefe tarihinde sadece zihin-beden sorunuyla sınırlı değildir. Bircilik, en genel anlamda, gerçekliğin temeli olarak tek bir ilkeyi kabul eden dünya görüşüdür. Antropolojide bircilik görüşünü savunanlar, gerçeğin insanların birbiriyle etkileşimleri esnasında onlar tarafından yaratıldığını ileri sürerler. Bu görüş, Montesquieu, Hume, Herder, Wundt, Kant, Bastian, Boas ve Malinowski dolayısıyla bugüne kadar gelir. Birciliğin karşıtı olan ikici gelenek ise Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Rousseau, Hegel, Comte, Mill, Spencer, Durkheim, Tylor ve Radcliffe-Brown üzerinden bugüne ulaşır. İkicilik görüşüne göre, birbirinden bağımsız ve birbirinin yanında veya karşısında yer alan iki ilke (zihin-beden; doğa-kültür; ben-ben olmayan gibi) vardır. Yöntembilimsel açıdan bircilik görelilikle örtüşür, çünkü analizcinin kendi kategorilerinin ayrıcalıklı bir konumu yoktur; bunun yerine, analiz etme yöntemi konunun kendi dinamiklerinden türer. Oysa ikicilikte, analizci konunun dışında durur ve nesnellığe ulaşmak amacıyla analiz kategorileriyle konuya yaklaşır (Isaac 1981: 405). Bu iki ayrı yöntemsel yaklaşım 1950’lerde emik-etik kategoriler adıyla kendini gösterir ve alan araştırmalarının birer ilkesi haline gelir. Öte yandan, birçok çağdaş antropolog bütüncülüğe ve göreliliğe sahte bir bağlılık gösterse bile, birciliği bilimden ziyade hümanizm olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte, Murray J. Leaf, *Man, Mind, and Science: A History of Anthropology* (1979) [İnsan, Zihin ve Bilim: Antropoloji Tarihi] başlıklı kitabında, toplum biliminin, hem birci hem de ikici olabileceğini ileri sürmektedir (Isaac 1981: 405).

¹¹ Hermann von Helmholtz, psiko-fizyoloji alanında duyum, algı ve bellek konularıyla ilgilenir, görme ve işitme üzerine araştırmalar yapar ve bir fizikçi olarak enerjinin korunumu yasasını geliştirir. Helmholtz, Kant’ın *a priori* önkabullerine eleştirel yaklaşır, ancak Mach’tan farklı olarak Kant’ın karşısında yer almak yerine, onun görüşlerini fizyoloji, fizik, matematik bilimlerinin yöntemleri ile yeniden yorumlamaya, doğa bilimlerine uyarlamaya çalışır.

lerin gizli nedenlerin faaliyetinin sonucu olduğunu düşünür ve bu nedenleri, maddeden çıkan çekici ve itici güçler olarak nitelendirir (Heidelberger 1993: 464). Bu temelden hareketle Helmholtz, duyumsayan ve algılayan zihni metafiziksel bir kendilik değil, mekanik ilkeler üzerinde işleyen bir olgusal organlar sistemi olarak görür. Onun duyum fizyolojine göre, zihinsel alan, ne özerktir ne de nedensel bir etkinliği vardır, sadece pasif bir alıcıdır. Böylece Helmholtz, zihinle madde arasında bir köprü kurmak yerine, zihni maddenin içine yerleştirmiş olur. ‘Maddeci bircilik’ olarak adlandırılan bu yaklaşımın vardığı nihai sonuç, maddenin yaşamı ve zihni üretebilir olduğu düşüncesidir (Fancher 1997: 103; Young 1990).

Diğer yandan, Ernst Mach, Berkeley-Hume çizgisinde bilince dayalı bir ‘psikolojik-yöntembilimsel pozitivizm’ (ikinci pozitivizm) geliştirir (Hızır 2007: 259).¹² Onu buna yönelten düşünce, bilimin her dalında bulunan metafiziğin izleridir (özellikle Kant’ın idealizmi). Mach, bu izleri uzay, zaman ve maddenin mekanik kategorilerinde ve mekanik ‘güç’lere atfedilen nedensellikte görür ve bilimi bundan kurtarmayı amaçlar.¹³ Bundan

Helmholtz, Kant gibi, “duyumun doğuşu ve değiştirilemez sonuçları olduğunu” kabul eder, ama ondan farklı olarak, “deneyimin algı üzerindeki etkisini de kabul eder” ve “algıyı doğuştan olmaktan çok başlıca öğrenilmiş görüngü olarak görmeyi yeğler” (Fancher 1997: 99). Bu farkı ortaya koyabilmek için duyum ve algı arasında bir ayrım yapan Helmholtz, duyumun sinir fizyolojisine bağlı, dolayısıyla doğuştan olduğunu, algının ise bireyin deneyimine bağlı bir edinim olduğunu ileri sürer (Fancher 1997: 100). Bu görüşleriyle Helmholtz, yeni-Kantçılığın ortaya çıkmasına katkıda bulunanlar arasında yer alır.

¹² Fizik ve felsefenin yanı sıra biyoloji, psikoloji, fizyolojiye ilişkin çalışmalardan yararlanan Ernst Mach, hareket, optik, fizyo-psikoloji (bellek, ego, algı, beden imgesi vb.) akustik gibi konularda birçok araştırma yapar ve göreci bir uzay-zaman kuramı oluşturmaya çalışır (ancak bu konudaki başarıyı Einstein elde eder) (Feyerabend 1991: 241, 1995: 27).

¹³ Nedensellik anlayışının en eski örnekleri, Mach’a göre, ilkel toplumlarda gözlenen animistik inanıştır. Frazer ve Tylor’un çalışmalarından haberdar

dolayı, Mach bilimin görevini görüngüleri açıklamak değil, onlar arasındaki işlevsel ilişkiyi betimlemek olarak tanımlar (Harris 2001: 345-46; Ülken 1935: 6-8).

Mach, bilimlerin birliğine inanır ve ‘deneyim’i tüm bilimlerin çıkış noktası olarak görür. Onun felsefesinde fizik ve psikoloji arasında ilkesel bir fark veya kavramsal bir sınır yoktur. Çünkü “dünya, farklı şekillerde birbirleriyle ilişkilendirilebilecek ve farklı şekillerde sınıflandırılabilir” *öğelerden* oluşur (Pléh t.y.). Bu öğeler, “hem *fiziksel* hem de *psikolojik* olgulardır”: “Rengi, örneğin, aydınlatma kaynağına (başka renklere, ısıya, uzaya vb.) bağımlılığı açısından incelediğimiz zaman, o, fiziksel bir nesnedir. Bununla birlikte, bu rengi, gözün ağ tabakasında bağımlılığı bakımından (K, L, M... öğeleri) inceleyecek olursak, o zaman karşımızdaki ruhsal bir nesne, bir duyumdur” (akt. Lenin 1993: 48). Dolayısıyla psikolojik ve fiziksel olguların birçok farklı yoldan birbirleriyle bağlantılı olduğunu düşünen Mach, bileşimler (bütünlerle) ile öğeler arasındaki ilişkiyi neden-sonuç ilişkisi yerine işlev ilişkisi olarak ele alır. Böylece Mach, deneyimlerin durumu (yani bütün empirik olayların birbiriyle ilişkisi) hakkında ölçülebilir bir sonuç elde edebileceğini göstermeye çalışır ve onun psiko-fizyolojisi ‘nötr bircilik’ olarak adlandırılır (Heidelberger 2003).

Duyum fizyolojisine ilişkin tartışmaların on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine taşdığı yıllarda, Avrupa düşüncesinde bazı köklü değişiklikler olur: Émile Boutroux, bilimcilik (*scientism*) (“tüm güvenilir bilgi bilimsel bilgidir”) düşüncesine saldırarak, bilimsel yasaların ebedi geçerliliğiyle ilgili miti ortadan kaldırmaya çalışır. Dilthey ve Windelband, hemen hemen aynı tarihlerde yöntemsel

olan Mach, ilkel insanın kendi keyfi ve iradesi ile yaptıklarını doğaya bir tür analogi yoluyla genelleştirdiklerini, onu harekete geçiren doğa olaylarının da ona iradi hareketlermiş gibi göründüğünü ve dolayısıyla, nedensellik düşüncesinin ilkel insandan köken aldığını ileri sürer (Ülken 1935: 6).

bircilik ilkesine (doğa bilimlerinin tüm bilimler için model olduğu düşüncesi) bir karşı görüş olarak tin bilimlerini (Strenski'nin adlandırmasıyla 'ikinci romantizm') geliştirir. Klasik pozitivizm (birinci pozitivizm), Mach'ın da etkisiyle, eleştirilerden kaçamaz (Flis 1988: 105-106). Ancak mekanikçi bilime olan güvenin sarılması, belki de hepsinden fazla bilim dünyasını etkiler ve böylece onun yerini bütüncü/organizmacı görüşler almaya başlar.

Özetle, Boas ve Malinowski'nin antropolojisinin arka planında, hem Alman romantizmi hem de doğa bilimleri vardır. Eğitimini aldığı geleneksel fiziğin bilgikuramsal varsayımlarından tatmin olmayan Boas, Helmholtz'un psiko-fizyolojisinden bir dönem etkilenir, ama onun antropolojisinde Alman romantizminin (örneğin Herder, W.v. Humboldt) düşünceleri daha fazla yansır. Gelişen tin bilimlerinden (örneğin Dilthey) de haberdar olan Boas, antropolojik araştırmalar için fiziksel yöntem ile tarihsel yöntemin bir sentezini yapar, ancak doğa bilimlerine kökten bağlılığından dolayı bir pozitivist ve empirist olarak kalır. Malinowski ise, Mach'ın 'ikinci pozitivizmi'nin etkisi altında işlev kavramına dayalı bir kültür kuramı geliştirmeye çalışır; Alman romantizmi ve ondan köken alan 'ikinci romantizm' (örneğin Wundt, Dilthey) ise daha çok onun etnografik araştırmalarına yansır (Strenski 1982: 767).¹⁴

Boas ve Kültürel Görelilik

Doğa bilimleri (fizik ve coğrafya) üzerine eğitim alan Boas, yukarıda değinildiği gibi, gençlik yıllarında 'romantik idealiz-

¹⁴ Çeşitli kaynaklarda (örneğin Lewis 2001: 384; Wax 1956: 63) Boas'ın Mach'tan etkilendiğini belirten ifadeler vardır. Ancak Mach'ın psiko-fizyolojisi ile Boas'ın antropolojisi arasındaki ilişkiyi irdeleyen bir kaynağa rastlayamadım. Boas'ın öğrencisi Robert Lowie'nin Mach ile ilişkisine dair bkz. Harris (2001).

min tarihselci ruhu'ndan etkilenir; daha sonra Almanya'da 'birci maddeci felsefe' çok büyük kabul gördüğünde, bu felsefenin perspektifini benimser. Bunun her ikisinin tezahürünü, yani doğa bilimleri ile toplum bilimlerini birleştirme çabasını onun üniversitedeki -Ritterci coğrafya ve fizik- çalışmalarında görmek mümkündür. Eskimoların kendi doğal ortamlarında buzun ve deniz suyunun rengini nasıl algıladıklarını incelediği doktora çalışmasında, Boas, algının biçimlenmesinde kültürün koşullandırıcı etkisi olduğunu ortaya koyar; ayrıca algısal görüngülerin niceliksel ölçümünde gözlemcinin bakış açısının etkisine dair sorunları açığa çıkarır. Doktora sonrası araştırmalarında ise, çağdaş fizik biliminin niceliksel, belirlenimci ve mekanik varsayımlarının çeşitli türden psişik görüngülerin incelenmesine ne derece uygulanabileceğini test etmek için önce psiko-fizik, sonra coğrafya, daha sonra etnoloji alanında çeşitli araştırmalar yapar. Başlangıçta 'coğrafi belirlenimciliği' benimsemiş olsa da, bu çalışmaların sonucunda anlar ki, coğrafyanın (çevrenin) etkisi, birçok psikolojik faktörden dolayı "çok karmaşık bir meseledir" ve ancak tarihsel olarak açıklanabilir (Stocking 1974: 8-9).

Boas'ın Berlin'de Royal Etnografya Müzesi'nde Adolph Bastian'ın yanında yaptığı asistanlık görevi, onun kültür anlayışının şekillenmesinde önemli bir katkısı olur (Hyatt 1990: 10-11). Bastian, çağdaşlarından farklı olarak, ırklar gibi kültürlerin de melez olduğunu düşünen bir etnologdur. Bastian'a göre, her kültür farklı kaynaklardan yararlanır, ödünç aldığı fikirlere dayanır ve sürekli değişim halindedir; aynı zamanda evrensel bir insan zihninde kökleşir. Bir başka deyişle, çevresel baskılar, göçler ve ticaret gibi yerel süreçlerin yarattığı değişikliklerden dolayı, tarihin sabitlenmiş bir gelişim örüntüsü yoktur. Dolayısıyla kültür, biyolojik güçlerden farklı bir şekilde işler. Bastian'a benzer bir şekilde, Boas, bizi biz yapanın biyoloji değil, kültür olduğu tezini savunur ve bu düşüncesini Amerikan antropolojisine taşır. Değişmeyen doğal

koşullara bağlı olduğu düşünülen ırk, yaş ve cinsiyet, Boas'ın antropolojisine göre, birer kültürel inşadır (Kuper 1999: 13-14).

Kültürel davranışın doğa bilimlerine benzer bir şekilde karşılaştırılabilir yasalara dayanarak kavranamayacağı iddiasından hareket eden Boas, nedensellik, sınıflama, bilim yöntemi gibi konularda kültürel evrimcilerle, özellikle Otis Tufton Mason ile bitmez tükenmez bir tartışmaya girer (Hitchens 1994: 242; Stocking 1974: 2). Hemen belirtilmelidir ki Boas'ın karşı olduğu düşünce biyolojik evrim değil, kültürel evrimcilerin spekülatif düşünceleri ve kullandıkları yöntemidir (McGee ve Warms 1995: 128).

Boas, Mason'un "benzer nedenler benzer sonuçlar üretir" hipotezine eleştirel yaklaşır; çünkü ona göre, "benzer olmayan nedenler benzer sonuçlar üretebilir" veya "benzer nedenlerin benzer sonuçları olsa da, benzer sonuçların benzer nedenleri yoktur" (akt. Stocking 1974: 2). Dolayısıyla Boas, benzer kültürel vasıfların varlığının evrensel kültürel evrimin aşamalarının kanıtı olarak kullanılamayacağını, birbirine benzer çevre koşullarının veya tarihsel tesadüflerin herhangi bir evrensel evrimsel ilerlemeden bağımsız benzer kültürel vasıfları üretebileceğini ileri sürer (McGee ve Warms 1995: 128).

Boas'ın Mason ile yaptığı tartışmanın diğer bir boyutu, 'sonuçların benzerliği' konusundan kaynaklanan sınıflama sorununa ilişkindir. Boas, etnolojik görüngülere biyolojinin yöntemlerinin uygulanması gerektiğine inanan ve bu görüngüleri bir biyolojik model gibi 'tür, cins ve aile' olarak tanımlayan ve sınıflandıran Mason'a ağır eleştiriler getirir ve sınıflamaya kavramsal tanımlamadan değil, empirik görüngülerin gerçek dağılımdan başlanması gerektiğini ileri sürer.¹⁵ Ancak sınıflamayla ilgili so-

¹⁵ Bu düşünceden hareketle, Boas ve öğrencileri inceledikleri toplumlarda 'gözlenen olguların coğrafi dağılım tablosu'nu yaparlar. Ne var ki Boas ve öğrencilerinin sınırları net bir şekilde belirlenmiş çok dar bölgelerde kültü-

run, Boas açısından, bu kadarla sınırlı değildir. Boas (1974), duyum fizyolojiyle ilgili çalışmalar yaparken gözlemcinin daha önceki deneyimi ve bakış açısının (öznel kavrayışı) incelediği görüngüyle ilgili sınıflamaya dâhil olduğunu fark eder ve ‘On Alternating Sounds’ [Alternatifler Seslere Dair] başlıklı makalesinde, ses algısı örneği üzerinden bu sorunu tartışır. Ona göre, gözlemci duyduğu yeni bir sesi doğrudan algılayamaz ve onu kendi dilinin bilinen seslerine göre sınıflandırır, çünkü algısal süreçleri kültürel görüngüler dolayımıyla koşullanmıştır.

Kültürel evrimcilerden farklı olarak, Boas’ın (1974a: 63) amacı “etnolojik veya antropolojik olarak adlandırılan, sözcüklerin en geniş anlamı içindeki görüngüleri –onların tarihsel gelişimini, coğrafi dağılımını, fizyolojik ve psikolojik temelini– anlamaktır”. Bir başka deyişle, öğelerle/parçalarla bütünün ilişkisi, yani kültürün nasıl kendi özgün bütünlüğünü kazandığını anlamak, onun antropolojisinin temel sorunudur. Bu sorunu, Boas, *psikolojik bütünleşme* ve *tarihsel bütünleşme* süreçlerini bir arada ele alarak çözmeye çalışır. Psikolojik bütünleşme, ona göre, dışsal koşullarda değil, bilinçdışı bir şekilde içselleşmiş kategoriler ile birlikte taklit ve toplumsallaşma süreçleri üzerine temellenen *idealar*da bulunur. Kültür, bir “bilinçdışı kategoriler ve baskın idealar” dayanağı üzerinde bulunmasına karşın, kültür temasının tesadüfi eklentileri ve sürekli manipüle edilen öğeler bir tür dinamik veya süreçsel bütünleşmeyi yaratmak üzere çeşitli yönlerle çeldiklerinden, tarihsel bütünleşme hiçbir zaman durağan değildir (Stocking 1974: 8). Yani “her kültürel grup kısmen toplumsal grubun içsel gelişmesine, kısmen maruz kaldığı yabancı etkilere bağlı olarak kendine özgü bir tarihe sahiptir” (Boas 1995: 134). Özetle Boas, öğelerle bütünün ilişkisini mantıksal ve zorunlu bir

rel öğelerin coğrafi dağılımlarına ilişkin yaptıkları dokümantasyon çalışmaları, bir öğenin varlığı veya yokluğunun gösterildiği mekanik bir listeden öteye geçemez (Bock 2001: 94-95).

ilişki olarak görmez ve dolayısıyla onun kültür anlayışını en iyi tanımlayan kavram ‘yapı’ veya ‘sistem’ değil, ‘örüntü’dür, ‘anlam’dır (Stocking 1974: 8). Bu bütüncü anlayış, 1960’larda, Marvin Harris tarafından *tarihsel tikelcilik* olarak adlandırılır.

Tarihsel tikelci yaklaşımı besleyen düşünce ekolü, daha önce de değinildiği gibi, Herder ve onun izinden giden Alman Tarih Okulu’dur. Herder, tarihsel-toplumsal-tinsel dünya ile doğa arasında bir paralellik kurmanın yanıltıcı olduğunu savlar; çünkü tarihsel olaylar nedensellik ve doğa bilimsel yasalılık tasarımları doğrultusunda ele alındığında, bu olayların kendine özgü niteliği atlanmış olacaktır. Herder’in bu düşüncesinin kısa bir özeti Doğan Özlem’in (1996) anlatımıyla şöyledir:

Herder’e göre tarihsel-toplumsal gerçeklik, “insan özgürlüğünün parladığı bir alan”, amaçlı ve istemli eylemler dünyasıdır ve bu nedenle bu dünyada doğabilimsel bir ‘genellik’ aramak boşunadır. Tam tersine, Herder için, “tarihe şekil veren en önemli şey, onun genelliği değil bireyselliğidir”. Çünkü tarihte doğabilimsel anlamda hiçbir tekrar ve süreklilik yoktur; tarihsel-toplumsal-tinsel gerçeklik, bir “kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar” alanıdır (...) Tarihte doğabilimsel anlamda yasalar ve kategoriler olmadığı gibi, ona süreklilik kazandırabilecek ideler de yoktur. Çünkü insani düşünce ve amaçların ürünü olan bu ideler de durmadan, her çağda değişirler. Ama bu belirlemeden kalkıp tarihi bir kaos saymak da yanlıştır. Her çağın, her dönemin kendisi için kendisine kurduğu bir düzen, bir tinsel yaşam tarzı ve bu yaşam tarzına şekil veren hukuksal, politik, ekonomik kurumları, bu yaşam tarzına sinen ahlaksal, dinsel, estetik inanç, ilke ve ideleri vardır. Tüm bunlar, o çağın ‘gerçek’ine varmak için motifler, nedenler durumundadırlar ve sadece o çağ için geçerlidirler ve bu yüzden her çağ, her dönem, her insan topluluğu, her ulus kendi içinde bir *bireysel bütündür*. Bu *bireysel bütünlük* ise, Herder’e göre Aydınlanmacı-ilerlemeci görüşün sandığı gibi, birbirini sürekli ilerleyen çizgisel bir şema içinde izlemezler (Özlem 1996: 22-23).

Boas'ın (1974a: 66) 'The Principle of Ethnological Classification' [Etnolojik Sınıflamanın İlkesi] başlıklı makalesinde yer alan 'etnolojide her şey bireyseldir' (yani her kültür tekildir) ifadesi, Herder'in görüşleri bağlamında anlamını bulmaktadır. Bu çerçevede, Boas'ın antropolojisinin bilgikuramsal sorununun kültürel benzerliklerden çok *kültürel farklılıkların* nedenlerini anlayabilmek olduğu söylenebilir. Onun kendi sözleriyle, "[a]ntropolojik araştırma iki temel soruya yol gösterir: Dünyadaki kabileler ve uluslar niçin farklıdır? Var olan farklılıklar nasıl oluştu?" (Boas 1974e: 269). Bu sorular belirli bir grubun bütünlüğüne göndermede bulunan, ama aynı zamanda diğer gruplarla arasına sınır koyan bir perspektife sahiptir. Dolayısıyla tarihsel-toplumsal-tinsel dünyada her şeyin tekil olduğu varsayımının mantıki sonucu, her kültürün ancak "kendi tarihi ve ortamı içinde" ele alınabileceği düşüncesidir (Boas 1974a: 62). Bugün buna *kültürel görelilik* diyoruz.

Ne var ki tarihsel tikelcilik ve kültürel görelilik anlayışı pozitivizmin yöntemsel bircilik ilkesiyle çelişir ve Boas, bu sorunu nasıl aşabileceğinin arayışına girer. Onun 'Study for Geography' (1887) [Coğrafya İncelemesi] başlıklı makalesi, 'fiziksel' ve 'tarihsel' yöntemleri karşılaştırırken kendi içsel gerilimini de ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu makalede Boas, iki ayrı bilim geleneğinin, yani Alman düşüncesinde derin kökleri olan doğa bilimi ile tin biliminin olanaklarını kendi antropolojisi açısından inceler (Stocking 1974: 9).

'Fiziksel' ve 'tarihsel' yöntemler 'olguların kuruluşu' ve 'ebedi gerçeği bulmak' konusunda aynı çıkış noktasına ve nihai sonuca sahip olsa da Boas, olgularla ilişkisi ve gerçeğe yaklaşım bakımından her iki yöntemin birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre, "fizikçiler genel bir görüngüden izole ettikleri benzer olgular dizisini birbiriyle karşılaştırırlar; yalnız genel yasa üzerine vurgu yaptıklarından, tek tek olgular onlar için pek önemli

değildir”. Oysa tarihçiler ‘görüngüden yasa çıkarımı’nı reddederler, fizikçilerinkinden oldukça farklı olan biricik olguları veya olayları seçerek bunları ‘anlama’ya çalışırlar. Fiziksel yöntem ile tarihsel yöntemi birbirinden farklı kılan ikinci husus, Boas’a göre, ‘nesnel bütünlüğe’ sahip görüngüler ile ‘sadece öznelliğe’ sahip görüngülerin incelenmesindeki mantıksal farklılıktır. Fizikçi, ‘görüngünün bütünlüğünü insan zihninde temsil edildiği şekliyle’ incelemeyi, ‘ancak onu kendi öğelerine ayırarak, her birini tek tek inceler’; görüngünün öğelerinin tarihiyle ilgilenmesi, ‘nesnel’ bir şekilde ‘sistematik bir düzenleme’ yapmak içindir. Buna karşın tarihçi, ‘gözlemcinin sadece zihniyle bağlantılı olduğu görünen’ çok karmaşık görüngüleri inceler ve bunun bilimsel geçerlilikle aynı düzeyde olduğunda ısrar eder; görüngüleri incelerken öğelerle değil, ‘görüngünün bütünlüğü’ ile ilgilenir (akt. Stocking 1974: 9-10).

Boas, bu iki yöntemin farklılığını kabul etse de, ona göre her ikisi de bilimsel araştırmanın mantıklı ve gerekli biçimleridir; aynı zamanda her biri insan zihninin farklı bir özelliğini yansıtır. Bu yüzden ikisi arasından yapılacak bir seçim, nihayetinde, “sadece özne [bir seçim] olur” (akt. Stocking 1974: 10). Bir başka deyişle, fiziksel yöntem ve tarihsel yöntem, ona göre, birbirlerine alternatif yöntemler değildir. Böyle düşündüğü içindir ki Boas, etnografik araştırmayı ‘melez’ bir karaktere büründürür (Ulin 2001: 27).

Bu ‘melez yöntem’ sayesinde kendi bütüncü etnografyasına bir açılım sağlamaya çalışan Boas (1974a: 64), “görüngüleri karşılaştıran ve analogi yoluyla çıkarımda bulunan” kültürel evrimcilerin kullandığı tümdengelim yöntemine açıkça karşı çıkar ve empirik araştırmalarda tümevarım yönteminin kullanılmasını hararetle savunur. Kendi yönteminin farkını şu sözlerle ortaya koyar: “[G]eliştirmeye çalıştığımız yöntem, toplumda şu anda gözleyebildiğimiz dinamik değişimlerin bir incelemesi üzerine

temellenir” (Boas 1995: 134). Dolayısıyla Boas, kültürel görüşlerin en iyi açıklamasının toplumların gelişim tarihinin incelenmesiyle bulunabileceğini ileri sürer.

Burada yeniden antropolojik araştırmanın ilkesel amaçlarından birinden bahsetmekte yarar var. İnsan kültürünün gelişmesini idare eden belirli yasaların varlığı ve bizim görevimizin bu yasaları keşfetmek olduğu konusunda hemfikiriz. Araştırmamızın nesnesi belirli kültürel evrelerin gelişimindeki *süreçleri* bulmaktır. Görenekler ve inançlar araştırmanın nihai nesnesi [konusu] değildir. Bu türden göreneklerin ve inançların niçin varolduğunun nedenlerini öğrenmek istiyoruz –bir başka deyişle, onların gelişim tarihini keşfetmek istiyoruz (Boas 1896, akt. Risjord 2007).

Boas, dinamik, değişen bir süreç olarak ele aldığı kültürün ancak insanın ‘zihinsel hayatının’ bir tezahürü olarak kabul edildiğinde anlaşılabilirliğini ileri sürmekle birlikte, antropolojik bir kuram geliştirmeye girişmez (Hyatt 1990: 154). Çünkü onun tarihsel tikelcilik görüşü açısından “belirli bazı olgular kurama uymadığından genelleştirme asla kültür ve insan alanında muteber değildir” (J. Buettner-Janusch 1957, akt. Hyatt 1990: 21). Dolayısıyla antropologun başlıca görevi, belirli kültürlerde sistematik bir şekilde ayrıntılı veri toplamaktan ibarettir. Bu düşünce doğrultusunda Boas, Baffin Adaları, Kuzey Pasifik Sahili, İngiliz Kolombiyası gibi bölgelerde yaşayan küçük topluluklar (Kwakiutl, Tsimshian, Chinook, Salish, Naskopi, Bella Coola, Inuit, Sibiryalı halkları vb.) üzerine toplam on iki etnografik alan araştırması yapar. Bu toplulukların yerel dillerini, mitlerini, halk masallarını, toplumsal örgütlenme biçimlerini, akrabalık örüntülerini, el sanatlarını inceler, antropometrik ölçümler yapar (Eriksen ve Nielsen 2001: 39; J. Moore 1997: 44-47).

Boas’ın bütüncül etnografik yaklaşımını gösteren en iyi örneklerden biri, ‘Fieldwork for the British Association, 1888-1897’ (1899) [İngiliz Derneği için Alan Çalışması, 1888-1897]

başlıklı makalesidir. Boas, Kanada'nın Pasifik kıyısında yaşayan kabilelerin dillerinin sınıflandırılmadığını; konuşulan lehçelerin sayısının kesin bir şekilde bilinmediğini; kabilelerin fiziksel özelliklerinin araştırılmamış olduğunu; geleneklerinin incelenmesi gerektiğini belirterek, aynı bölgedeki kabileler arasında dilbilimi, fiziksel antropoloji ve etnolojinin konu alanlarının hepsini birden araştırmaya girişir.

Bu araştırmasının sonucunda, Boas (1974c: 88-107), İngiliz Kolombiya'sında konuşulan dilleri lehçeleri ile birlikte (üç lehçesi olan Tsimshian; iki lehçesi olan Haida vb.) sıralar. Her bir dilin morfolojik analizini (cinsiyete dayalı şahıs zamirinin olup olmaması, bileşik isimler, yerel sıfatlar vb.) yaparak, diller arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalışır. Daha sonra fiziksel antropoloji konusuna geçer. Antropometrik ölçümlere göre üç ayrı tipin (Haida, Tsimshian ve Nass Nehri kabileleriyle temsil edilen kuzeyli tip; Kwakiutl tipi ve Thompson Nehri tipi) birbirinden kolayca ayrıldığını belirtir. Bundan sonra her bir tipi tek tek ele alıp, fiziksel özelliklerini betimler. Boas, üç sınıflama yönteminin (dile göre, fiziksel özelliklere göre ve kültüre göre) farklı açılardan insanın tarihsel gelişimini yansıttığını söyler. Ancak tarihsel olguların üç ayrı görüngü sınıfını eşit derecede etkilemediğini ve dolayısıyla bu üç sınıflama yönteminin birbiriyle karşılaştırılamayacağını ileri sürer. Sıra kabilelerin etnolojik yönden incelemesine gelir. Kabileler arası ilişkiler hakkında yargıda bulunmak ve kabileleri birbirinden ayırt etmek için yararlı bir araç olarak gördüğü mitlere odaklanır. Derlediği mitler arasındaki benzerliklerden dolayı, onların birbirinden bağımsız kökenlerden çıkmadığı, coğrafi olarak yayıldığı (difüzyon) düşüncesini ileri sürer. Bundan sonra, Boas, bu kabilelerin toplumsal örgütlenme, sanat ve ekonomik sistem özelliklerini betimler.

Boas'ın bütüncül etnografyasını özetlemek gerekirse, kendi dönemindeki birçok antropolog gibi, o da 'şimdi'den ziyade

‘geçmiş’e yönelir. Çünkü Boas, beyazların uygarlığıyla karşılaşan Amerikan yerlilerinin ‘etnolojik özelliği’ni hızla kaybetmekte olduğu düşünür ve yazılı bir tarihi olmayan bu halkların sözlü geleneğini derlemeye ve kayıt etmeye çalışır. Bir başka deyişle, onun etnografyasında ‘geçmiş’, kaynak kişilerinin hafızasında yaşıyandır veya sözlü geleneğinde gömülü olandır. Ayrıca, onun etnografik alan araştırmaları tek başına alanın içine ‘daldığı’ uzun süreli çalışmalardan çok, aynı bölgeye sık sık gidilerek tekrarlanan (toplam 29 ay) kısa süreli ekip çalışmalarıdır. Araştırma verilerinin belirli bir düzeyde ‘katılarak gözlem’e dayandığı söylenebilir, ancak onun başlıca araştırma tekniği ‘metin derlemesi’dir. Boas, kaynak kişilerin ifadelerini kayıt ederken, tartışırken ve yorumlarken o kabilenin dili konusunda uzman veya yerel kişilerin işbirliğinden yararlanır (Stocking 1974: 83-85). Bununla birlikte, yerel dilleri öğrenmenin etnografik araştırmalarda ne kadar önemli olduğunun altını kalın çizgilerle çizer.

[Bir kabilenin] diline hâkim olma doğru ve detaylı [etnolojik] bilgiyi (*knowledge*) elde etmenin zorunlu bir aracıdır; çünkü çoğu malumat (*information*), yerelilerin sohbetlerini dinleyerek ve onların günlük hayatının bir parçası olarak kazanılabilir; dile hâkim olmayan gözlemci için bunlar tamamen ulaşılamaz olarak kalacaktır (Boas 1911, akt. J. Moore 89).

Boas, planladığı her alan araştırmasını bizzat yaptığından, kendinden önceki antropologlarda görülen derleyici ile uzman kişi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışır. Onun bu tutumu, etnografik araştırmalara ilişkin anlayışın artık değişmeye başladığının ipuçlarını verir. Ancak Boas’ın betimsel etnografyası birtakım eleştirilerden kaçamaz. Aşağıdaki kinayeli sözler Murray Wax’a aittir:

Boas’ın tipik bir etnografik incelemesi şu şekildeydi: Kültür veya kültürel süreçler hakkında genel bir hipotez bir bilgin marifetinden ortaya atılırdı. Derken, Boas en nesnel türden –

maddi nesneler veya metinler- epeyce veri yığını toplardı. Bunları kısaca betimler ve çok az yorumlar veya hiç yorum yapmazdı. Öylece sunulan veri kendi adına konuşurdu: Onlar genel hipotez için birer istisnaydılar; dolayısıyla hipotez red edilirdi. Boas, sonra kendi bakış açısını sunardı: durum karmaşıktı; reddedilmiş olan hipotez bileşenleri (complexities) göz ardı etmişti; şayet insanın yeteneği dâhilinde mümkün olsa tam bir analiz birçok faktörü açığa çıkarırdı (Wax 1956: 63).

Wax'a kıyasla Stocking (1966), daha hak bilir bir tutum içindedir. Ona göre Boas, kültürel evrimciler tarafından ileri sürülen tekil kültür (evrenselci, hiyerarşik) anlayışını çoğula (göreci, eşitlikçi) dönüştürmekle antropolojinin ve antropoloğun dünyasını da dönüştürmüştür.

Malinowski ve Alan Çalışması

Boas'ın çoğulcu ve görelî yaklaşımının yolundan ilerleyen etnograflar, Amerikan yerlileri için devlet tarafından oluşturulmuş rezervasyonlara genellikle kısa süreli ziyaretler yaparak, yaşlı kaynak kişilerin 'bellek kültürü' (*memory culture*) üzerinde çalışırlar ve çeşitli 'metinler' (halk hikâyeleri, mitler vb.) toplarlar. Buna karşın, Britanyalı etnograflar, imparatorluğun sahip olduğu en ücra köşelere kadar giderler ve bunlar 'katılarak gözlem'in arketipik uygulayıcısı olurlar. Bunlar arasında Baldwin Spencer ve Frank Gillen'in ismi sayılabilir (Stocking 2001: 41). W.H.R. Rivers ise, 'yoğun inceleme' olarak adlandırdığı uzun süreli alan araştırmalarının gerekliliğine dair tartışmayı Malinowski'den önce başlatır.

Yoğun incelemenin (*intensive work*) tipik bir örneğine göre, araştırmacı, belki de dört yüz veya beş yüz kişiden ibaret bir topluluğun arasında bir yıl veya daha uzun süre yaşar ve o topluluğun yaşamının ve kültürünün her detayını inceler; her üyesini bizzat tanır hale gelir; yerli dili aracılığıyla yaşamın ve geleneklerin her özelliğini incelemekle birlikte, genelleştiril-

miş bilgidan kaçınır (...) Antropolojinin temelinde varolan tarama çalışmasının (survey work) yanlış yönlendirici karakterini ve yetersizliğini keşfetmek sadece böyle bir çalışmayla mümkün olabilir (Rivers 1913, akt. Urry 1993: 28).¹⁶

Rivers'in önerisinde olduğu gibi, uzun süreli alan araştırması örneklerine on dokuzuncu yüzyılda da rastlanır. 1871 yılında, Rus etnograf Nicolai Nicolaievich Maklai'nin Yeni-Gine sahilinde yaptığı yoğun alan çalışması (15 ay) bunlardan biridir (Eriksen ve Nielsen 2001: 24). Rivers'in öğrencisi Radcliffe-Brown da 1906-1908 yılları arasında Hint Okyanusu'ndaki Andaman adalarında alan çalışması yapar. Ancak hiçbir Trobriand Adaları'nda iki yıl alan çalışması yapan Malinowski kadar çığır açıcı olmaz. Çünkü Malinowski, özgül antropolojik bilgiyi ortaya çıkarmak için katılarak gözlemi kullanan ilk kişidir; ve bu yöntemsel yenilik, toplumsal/kültürel antropoloji tarihinde ona ayrıcalıklı bir yer sağlar (Holy 1990: 15).

Malinowski, Krakow'da (Polonya) fizik ve matematik doktora yaparken felsefeye yönelir. Daha sonra, Leipzig Üniversitesi'nde (Almanya) ilkel topluluklarla ilgilenen ekonomist Karl Bücher ve *Völkerpsychologie* konusunda dersler veren ve duyum algısıyla ilgili araştırmalar yapan deneysel psikolog Wilhelm Wundt'un öğrencisi olur. Bu dönemde okuduğu James Frazer'ın *Golden Bough* kitabı, onu Londra School of Economics'e (İngiltere) yöneltir ve orada Edward C. Westermarck ve Carles G. Seligman'ın öğrencisi olur (Eriksen ve Nielsen 2001: 41). 1914 yılında ilk alan deneyimini edindiği Yeni Gine'ye ve daha sonra, 1915'te, alan çalışmasının standartlarını geliştireceği Trobriand Adaları'na gider; ve böylece ekonomi, aile, psikoloji, hukuk, toplumsal örgütlenme konularında yenilikçi bir kuramcı ve bir et-

¹⁶ Rivers'in yoğun çalışmadan kastettiği bir 'amaca' yönelik yapılan alan çalışmasıdır ve bu yöntemle toplanan 'olgular'ın tipi ve dağılımı tarama çalışmasından farklıdır (Urry 1993: 32-33).

nograf olarak antropolojideki kariyerine başlar (Applebaum 1987: 111; Urry 1993: 31).

Malinowski, kültürel evrimcilere Boas kadar şiddetle karşı çıkmaz. Bununla birlikte, günümüz insanının geleneklerini açıklamak amacıyla yapılan sözde-tarihsel yeniden inşa çalışmalarını antropolojinin ‘dört dörtlük hikâyeleri’ olarak tanımlar (Richards 1957: 20). Morgan, Frazer gibi kültürel evrimcilerin ‘köken’, ‘kalıntı’ gibi kavramları ele alış biçimlerini eleştirse de onların antropolojiye yaptıkları katkının hakkını veren bir üslupla yazar; aynı zamanda onların kullandıkları karşılaştırmalı yöntemin “genelleştirme, kuramsal ilke veya evrensel yasa temelinin kalması gerektiğini” söyler (Malinowski 1960: 15-35). Bir başka deyişle, Boas’dan farklı olarak, tümdengelimli karşılaştırmalı yönteminin “antropoloji biliminin genel ilkelerinin formüle edilmesinde hâlâ başlıca kuramsal araç” olduğunu öne sürer (Malinowski 1960: 212). Hatta kendi eklektik yaklaşımını yansıtabilecek şekilde, antropolojideki farklı ekollerin bir sentezinin olması gerektiğini savunur:

Artık açıkça görmeye başlıyoruz ki evrimcilik ve tarihsel yöntem, gelişimin ilkeleri ve difüzyon olgusu, zihinsel süreçlere ve sosyolojik kuramlara dayalı açıklamalar ne karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı ne de birbirine düşmandırlar, ancak birbirlerini tamamlayıcı ve kaçınılmaz olarak ilişkilidirler. Bu sentez kısa bir deneme içinde başarılamaz, ama bazı genel noktalar burada saptanabilir (Malinowski 1960: 213).

Malinowski’nin antropolojisini kabaca iki evreye ayırmak mümkündür. İlk etnografya örnekleri Alman romantizminin izlerini yansıtırken, olgunluk dönemi çalışmaları ikinci pozitivistlik daha yakındır. Örneğin ilk büyük çalışması *Argonautar*’da sık sık yer alan ‘kabilesele özellik (*genius*)’, ‘ulusal ruh’, ‘yerel görünüş’, ‘*Weltanschauung*’ (dünya görüşü), ‘yaşam’ gibi terimler onun tin bilimleriyle olan bağını gösterir (Strenski 1982: 768-

69). Onun ikinci pozitivizmle olan yakınlığı, daha önce de değinildiği gibi, Mach'ın düşüncelerini irdelediği 'Düşüncenin Ekonomi İlkesi Üzerine' başlıklı doktora tezine dayanır. Bu bağın görünür hale geldiği eser, *Argonaunder*'den (ilk basım tarihi 1922) uzun süre sonra yazdığı *A Scientific Theory of Culture* (ilk basım tarihi 1944'tür, yani onun ölümünden iki yıl sonra basılır) [Bilimsel Bir Kültür Kuramı] başlıklı kitabıdır. Orada ortaya koyduğu i) işlevsel yaklaşım ve ii) araçsal bir bütün olarak kültür anlayışı, aslında ilk defa onun doktora tezinde yer alır.

Malinowski, bilimi 'dinsel vahiy'den ayıran bir ölçüt olması bakımından, pratik uygulamayı dikkate alır. Pratik yarar 'tam manasıyla bilimsel araştırmanın değerinin kesin ölçütüdür' ve bilimsel önermelerin doğrulanmasının son örneği, dış dünya ile karşı karşıya kalan insanın faaliyetidir. Bu bağlamda Malinowski'nin doktora tezinin ana sorunu [şudur ki], düşüncenin ekonomi ilkesi "tamamen doğrudur, çünkü bu ilke dış dünyanın üstesinden gelmek konusunda insan beyninin işlevlerinin oynadığı rolü ortaya koyar" (Paluch 1981: 279).¹⁷

Böyle bir arkaplana sahip olan Malinowski, kendi döneminde difüzyonizm ve işlevselcilik olarak iki kampa bölünen Britanya antropolojisinde, *psikolojik işlevselcilik*¹⁸ olarak adlandırılan yak-

¹⁷ Burada Mach'ın etkisi çok açıktır. Bilindiği gibi, Mach'ın bilgikuramında duyumların merkezi bir önemi vardır ve onun duyumlar arasındaki işlevsel ilişkiye dayanan analizi, Malinowski'nin antropolojisinde insan-dünya ilişkisinin işlevsel analizi şeklinde yansır. Malinowski'nin insan-dünya ilişkisini insanın biyolojik gereksinimlerine göre tanımlamasında da Mach'ın izleri bulunabilir. Çünkü Mach'ın bilgikuramına göre, "bilgi dünyayı yansıtmaz, 'düzene sokmaz', düşünüp taşınmaz; bilgi insanın biyolojik gereksinimine bir cevaptır. Bilgi etkin uyarlanma, yaygın bir pratik-yaşamsal faaliyet anlamındadır" (Flis 1988: 115).

¹⁸ İşlevselciliğin diğer düşünce ekolü Radcliffe-Brown ile bağlantılı *yapısal-işlevsel* yaklaşımdır. Bireylerin gereksinimleri üzerine odaklanan Malinowski'den farklı olarak, Durkheim'in izinden giden yapısal-işlevselciler kültürel ku-

laşımın öncüsü olur (McGee ve Warms 1995: 154). Malinowski'nin (1960: 36-47) temel savı, antropolojide geliştirilecek bir kültür kuramının 'biyolojik olgulardan yola çıkması' gerektiği düşüncesidir. Bu çerçevede, insanın 'fizyolojik ve biyo-psikolojik gereksinimleri' ile kültürel kurumlar arasında dolayımdayıcı bir ilişki kurar.¹⁹ Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse, Malinowski, "sistemli bir hukuka, bir değerler kümesine ve ittifaklara" dayandığını ileri sürdüğü her örgütlenme birimini (aile, akrabalık grupları vb.) *kurum* olarak adlandırır ve toplum anlayışını kurumlar (aile, hukuk, din, ekonomi, eğitim, siyaset) üzerine inşa eder. Çünkü insanın temel gereksinimlerinin karşılanması, ona göre, *örgütlenme* aracılığıyla, 'insanın ikincil bir çevre yaratması' ile mümkündür. Bu düşünceden hareketle, Malinowski, 'uygarlaşmış' toplumlara ait olduğu ileri sürülen hukuk, ekonomi gibi kurumların 'ilkel' toplumlarda da olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, kurumlar ona göre ana unsurları bakımından evrenseldir.

Öncelikle, insanın ve türün organik veya temel gereksinimlerinin tatmin edilmesi [gerçeğinin], her kültüre asgari bir koşullar kümesini dayattığı açıktır. İnsanın beslenme, üreme ve temizlik gereksinimine ilişkin sorunlar çözümlmelidir. Bu sorunlar yeni, ikinci veya yapay bir çevrenin inşa edilmesiyle çözülür. Kültürün kendisinden ne daha fazla ne daha az olan bu çevrenin sürekli olarak yeniden üretilmesi,

rınların bir toplumun istikrarını ve birleşimini nasıl sürdürdüğünü açıklamaya çalışırlar; toplumsal yasaların farklı kültürlerin karşılaştırmalı incelemesinden elde edilebileceğini ileri sürerler (McGee ve Warms 1995: 154).

¹⁹ Malinowski'nin kültür analizinde toplam yedi temel gereksinim (fizyolojik ve biyo-psikolojik) yer almaktadır: metabolizma, üreme, bedensel rahatlık, güvenlik, hareket, büyüme ve sağlık. Bu gereksinimleri karşılayacak birincil kurumlar ise, aynı sıra ile yiyeceğin temini, akrabalık gruplarının biçimlenmesi, bedensel rahatlığın tatmin edilmesi, yaşamsal savunma, motor geriliminin boşaltılması, kurumsal roller için eğitim ve sağlıkla ilgili bakım işleridir (Applebaum 1987: 112).

sürdürülmesi ve idare edilmesi gerekir. Bu, topluluğun kültürel düzeyine, çevresine ve grubun etkinliğine bağlı olan, en genel anlamda yeni bir yaşam standardı terimiyle betimlenen şeyi yaratır. Bununla birlikte, kültürel bir yaşam standardı; yeni gereksinimlerin ortaya çıkması, yeni zorunlulukların ve ya belirleyicilerin insan davranışına dayatması anlamındadır. Açıktır ki kültürel geleneğin bir nesilden diğrine aktarılması gerekir. Eğitimli bir karaktere ilişkin yöntem ve mekanizmalar her kültürde bulunmalıdır. Düzen ve hukuk sürdürülmedir, çünkü işbirliği her kültürel başarının özüdür. Her toplulukta görenek, ahlak ve hukukun onaylanması için düzenlemeler mevcut olmalıdır. Kültürün maddi dayanaklarının yenilenmesi ve çalışma düzeninin sürdürülmesi gerekir. Bundan dolayı, toplumsal örgütlenmenin bazı biçimleri, en ilkel kültürlerde bile, elzemdir (Malinowski 1960: 37).

Bu metinden kolayca anlaşılabileceği gibi, Malinowski'nin kültür analizi bir *zorunluluk*, yani “şayet topluluk baki kalmak istiyorsa koşullar yerine getirilmelidir” anlayışına dayanır (Richards 1957: 24). Malinowski'nin (1960: 38) bundan sonraki adımı, temel gereksinimlerden türeyen kurumsal faaliyetleri zorunluluklar bağlamında iki ayrı düzeye ayırmaktır: “Ekonomik, normatif, eğitimsel ve siyasal faaliyetler” onun analizinde birer ‘araçsal zorunluluk’tur (*instrumental imperatives*). Büyü, din, bilgi ve sanat ise ‘birleştirici zorunluluk’tur (*integrative imperatives*). Bu yolla Malinowski, her kültürel unsurun insan doğasına ilişkin gereksinimlerden köken aldığını ortaya koymak ister.

Malinowski'nin (1960: 168) ileri sürdüğü kültür kuramı açısından kurumların işleyişi ve sürekliliği ancak ‘işlev’ kavramı bağlamında ele alınabilir. Çünkü insan gereksinimini tatmin eden her kurumun, ona göre, bir işlevi vardır ve bu kurumlar sağladığı işlevsel yarar ölçüsünde varkalırlar. Örneğin, “[a]ilenin işlevi bir topluluğa üyeler sağlamaktır. Evlilik sözleşmesi yoluyla aile; beslenip büyütülmesi, temel eğitim verilmesi ve uygun kabilesel statüyle birlikte maddi mallarla donatılması gereken meşru evlatlar

meydana getirir”. Dolayısıyla Malinowski’nin perspektifinden gereksinimler, toplumsal faaliyetler, amaç, işlev ve toplumsal kurumlar birbirleriyle örülmüş bir bütündür (Applebaum 1987: 111).

Aşıkâr ki kültür, aletler ve tüketicinin eşyalarından, çeşitli toplumsal grupların düzenleyici [örgütsel] amaç ve ilkelelerinden (*charter*),²⁰ insan düşüncesi ve becerilerinden, inanç ve göreneklerden ibaret bir birleşik bütündür (Malinowski 1960: 36).

Malinowski bütüncü perspektifini bir empirist olan Wilhelm Wundt’a borçludur. Wundt, derin Herderci köklerinden dolayı, toplumu parçaların bir arada örüldüğü bir birim olarak kabul eder (Forster 2006). Malinowski (1960: 150), *A Scientific Theory of Culture*’da hocası Wundt’u hatırlatırcasına şöyle yazar: “Kültür, çeşitli unsurları birbirine bağlı olan bir bütündür”. Ancak Malinowski ile Wundt arasında kültür kavramı açısından temel bir fark vardır. Wundt, kültürü bir bütün olarak kabilenin paylaştığı ortak düşünce (grup-zihni) olarak kavramlaştırır, oysa Malinowski –özellikle ikinci dönem çalışmalarında– bir tür araçsal *aygıt* olarak tanımlar. Ona göre, “[k]ültür, esasında, insanın temel gereksinimlerini tatmin ederken çevresinde karşılaştığı somut özgül sorunlarla başa çıkmasında ona daha iyi bir konum sağlayan araçsal bir aygıttır” (Malinowski 1960: 150).

²⁰ Malinowski’nin kültür tanımında kullandığı ‘charter’ teriminin bazı kaynaklarda sadece sözlük karşılığı (örneğin ‘imtiyaz’) dikkate alınarak çevrildiği görülmektedir. Oysa Malinowski, bu terimi, kültür kuramında çeşitli kereler tanımlamakta ve doğrudan kendi kurum ve işlev anlayışıyla ilişkilendirmektedir. Şu cümleler Malinowski’ye aittir: “Amaç ve ilke (*charter*), topluluk tarafından tanımlandığı ve onun üyelerince kabul edildiği şekliyle *kurum* düşüncesidir” (1960: 48, italik ilave edildi); “Bir kurumun amaç ve ilkesini (*charter*) insanın örgütlenme veya hâlihazırda var olan örgütlere girme çabasına ilişkin değerler sistemi olarak tanımlayacağım” (1960: 52) vb...

Malinowski'nin (1960: 40) kültür analizi, kendisinin *işlevselcilik* olarak adlandırdığı bir yöntemeye dayanır. Bu yöntemle kültür kavramının “daha somut, daha kesin ve daha ayrıntılı” bir şekilde tanımlayabileceğini ileri sürer. Bununla birlikte, işlevselcilik, ona göre, sanıldığı gibi yeni değil, ötekine karşı ilginin ilk ortaya çıktığı tarih kadar eskidir; kendisinin yaptığı zaten var-olana adını koymaktan ibarettir:

Yabancı –yani sözde vahşi ve barbar– kültürlere yönelik ilgi Herodotos gibi bir Yunan tarihçisinden, Montesquieu gibi bir Fransız ansiklopediciden veya Herder gibi bir Alman romantüğinden kaynaklansa da, bir yöntem olarak işlevselcilik, bu ilginin başladığı ilk heyecanlı günler kadar eskidir. Küçük bir katkı olarak benim yaptığım varolan bir öğreti, yöntem ve ilgi alanına işlevselcilik yaftasını iliştiirmek ve yazıya dökmekten ibarettir; hatta özgün makalemde bile en az yirmi yedi öncele konu hakkında atıfta bulundum (Malinowski 1960: 147).

Malinowski'nin kültür kavramı dört temel önkabulü –‘kültür bir bütündür’, ‘kültür bir birleşik sistemdir’, ‘kültürün işlevsel bir niteliği vardır’, ‘kültür araçsal bir aygıttır’– içerdiğinden, onun işlevsel yöntemi kültürün farklı yönleri arasındaki karşılıklı ilişkinin sistematik bir şekilde incelenmesine dayanır (Paluch 1988: 74). Bu noktada Malinowski ve Boas'ın bütüncülüğü arasındaki fark daha da belirginleşir. Boas, kültürlerin kendi tikel bütünlüklerinin anlaşılabilmesi için tarihsel bütünleşme süreçlerinin dikkate alınması gerektiğini ileri sürerken, Malinowski'nin ‘kültürel sistem’ kavramı tamamen tarih-dışı bir anlayışı sergiler (Ulin 2001: 36). Bir başka deyişle, Malinowski'nin kültür tasarımı kaçınılmaz olarak analizin *artzamanlı* (tarihsel) değil, *eşzamanlı* olarak ele alınmasıyla gerçekleştirilebilir. Çünkü herhangi bir toplumsal pratiğin şimdiki durumda bazı toplumsal anlamları vardır ve etnografin görevi, ona göre, tarihsel spekülasyonlarla meşgul olmaktan ziyade doğrudan gözlem yoluyla onun anlamını ve işlevini açık-

lamaktır (Macdonald 2001: 62). Ne var ki Malinowski'nin elle-
rinde işlevselcilik, "yaşayan toplumların mekanizmalarını keşfet-
me heyecanıyla zaman sorununu" dondurur (Fabian 1999: 41).
Bu nedenle, işlevselcilik değişmeyi açıklamaktan yoksun bir yön-
tem olduğu eleştirilerine maruz kalır. Zamanın sabitlenmişliği
veya Fabian'ın (1999: 67) deyişiyle "sistem-içi zaman" üzerine
vurgu, bütüncü perspektif ile birleştiğinde ortaya şöyle bir sonuç
çıkır: Kapalı bir sistem olarak ele alınmış ilkel topluluklar sanki
bir tür mikro-kozmik adacıklarıymış gibi resmedilir (Srivastava
1990: 310).

İşlevsel yöntemle içkin bu türden sorunlara rağmen,
Malinowski, özellikle ilk dönem araştırmalarında detaylı, ilk-
elden, uzun süreli ve katılarak gözlemle yapılmış alan çalışmaları-
nın ilkelerini geliştirir. Daha önce de değinildiği gibi, Malinowski
alan çalışması yapan ilk kişi değildir, ama onun 'bilimsel
etnografik alan araştırması' dediği yöntem, kendi döneminde bir
devrim etkisi yaratır. Öyle ki *Argonauts of The Western Pacific*
(1966 [1922]) [Batı Pasifikli Argonaut'lar] başlığı altında
Trobriand Adaları'nda yaptığı alan çalışmasını yayımladığında,
etnografik alan çalışması bir tür mesleki 'geçiş töreni'ymişçesine
antropolojinin gerekli şartı haline gelir (Macdonald 2001: 60-
61).

Malinowski'nin bu ünlü kitabı, Argonautların yıllık Kula
değiş-tokuşuna dayalı toplumsal etkileşimi üzerinedir. Çeşitli
harita ve çizimlerin (yerlilerin kullandıkları kanoyla ilgili) yanı
sıra yerleşim yerlerine (köylerin ve evlerin genel görünüşü), kül-
türel materyallere (kano, kolye, bilezik vb.) yerlilerin kendileri-
ne (kadınlar, erkekler, şefler, başka adalardan gelen misafirler
vb.) ve çeşitli faaliyetlere (ritüeller, ticaret amaçlı yapılan deniz
yolculukları, çömlek yapma teknolojisi, deniz kabuğunu işleme
teknolojisi, tatlı patates depolama, ortak yemek yapma vb.) iliş-
kin çok sayıda fotoğraf, bu araştırmanın görsel materyalleri ola-

rak sunulur ve etnografik betimlemenin gücü artırılmaya çalışılır. Ayrıca, 'öteki'nin bakış açısını yansıtmaları bakımından, çeşitli adlandırmalar ve kavramlar yerel ifade ediliş tarzına göre verilir. Yer yer yerlinin anlatımları aynen aktarılır.

Malinowski (1966), öncelikle Trobriand Adalarını ve orada yaşayan yerlileri çeşitli özellikleri ile son derece detaylı bir şekilde betimler. Daha sonra, 'organik bütün' (*organic whole*) olarak gördüğü Kula sistemini ele alır ve bunun mitler, büyüsel törenler, ticaret, akrabalık örgütlenmesi vb. ile nasıl bağlantılı olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü Malinowski'ye (1966: xvi) göre, "toplumun sosyal, kültürel ve psikolojik yönleri birlikte dokunmuştur ve hepsi bir arada dikkate alınmadan anlaşılamazlar".

'Kula' veya 'Kula trampası' (*Kula exchange*), içinde Trobriand Adalarının da bulunduğu toplam 18 ada toplumu (Marshall, Yeguma, Dobu, Woodlark, Panayati vb.) arasında yapılan yarı ticari, yarı törensel bir değiş-tokuş sistemidir. Kano ile yapılan deniz yolculuğunda, yüzlerce kilometre katedilerek geniş bir daire çizildiğinden, bölgeye özgü bu karmaşık sistem 'Kula halkası' (*Kula ring*) olarak da adlandırılmaktadır. Bu bakımdan, Malinowski, Argonautların yanı sıra Dobular gibi diğer yerlilerin toplumsal örgütlenmesini ve geleneklerini de yer yer betimler.

Malinowski'ye göre Kula, çeşitli kurallara göre hareket edilen kamusal ve törensel bir etkileşim biçimidir. Her ada ve köyde sınırlı sayıda erkek, kabileler arası Kula sisteminin bir parçasıdır –yani birinden aldığı eşyaları (bilezik, kolye) kısa bir süre kendinde tutar ve sonra onu bir başkasına verir. Dolayısıyla hiçbir erkek kendi malı gibi bu eşyalara tamamen sahip olamaz. Geçici bir süre sahip olursa da, bu hediye değiş-tokuşu erkeklerle prestij ve statü sağlar. Karşılıklı paylaşma sistemi içinde erkekler arası Kula ilişkisi veya etkileşimi hayat boyu sürer. Yerliler bu durumu şu sözlerle ifade ederler: "...bir kere Kula'ya gir-

mişsen, daima Kula'dasın" (Malinowski 1966: 82-83). Kula, pratik kullanımı olmayan eşyaların değiş-tokuşunun yanı sıra balık, domuz, tatlı patates, hindistancevizi, sepet, tarak, balta gibi geçim maddeleri ve aletlerin takas edilmesiyle yapılan bir ticaret usulüdür. Bir başka deyişle, Kula sistemi içindeki ortaklar hediye değiş-tokuşu yaptıktan sonra çeşitli ihtiyaç maddelerini birbirleriyle takas ederler. Hem hediyelerin hem de ihtiyaç maddelerinin değiş-tokuşunda denklik ilkesi gözetilir. Özetle, prestij ve varkalma ile bağlantılı bir kavram olarak Kula, Okyanusyalı yerliler arasında karşılıklılığın önemini ortaya koyar.

Malinowski (1966: 517), Kula sisteminin Argonautların dünya görüşünü yansıttığını, çünkü her kültürün kendi üyelerine belirli bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) kazandırdığını ileri sürer. "Bilimsel etnografik alan araştırması" olarak adlandırdığı yöntemini bu önkabule dayandırır ve antropolojide düstur haline gelmiş ünlü cümlesinde Malinowski (1966: 25) şöyle der: "[Etnografin] amacı, kısaca, yerlinin bakış açısını, onun hayatla ilişkisini yakalamak ve onun dünyasını onun bakışıyla kavramaktır". Onun açısından hiçbir şey, kayıt etmek için saçma veya gereksiz değildir. Günlük hayattaki her davranışa, insanların sahip oldukları ve yaptıkları her şeye odaklanılmalıdır, çünkü "toplumsal hayat ölçülemezdir". Malinowski, böylece, etnografyaya dolaysız gözlemin standartlarını kazandırır.

(...) soru sorma veya hesaplama araçlarıyla kayıt edilmesi imkânsız çok önemli bir dizi görüngü vardır, fakat bunlar tüm kendi gerçekliği içinde gözlemlenmelidirler. Bunlara *gerçek hayatın ölçülemezliği* diyelim. Bir adamın günlük çalışmasının rutini, bedenine yaptığı bakımın detayları, yiyeceği temin etme ve hazırlama tarzı; köy ateşinin etrafında toplumsal yaşamın ve sohbetin niteliği, güçlü dostluk veya düşmanlıkların ve insanlar arasındaki geçici duygudaşlığın veya hoşlanmamanın mevcudiyeti; onun bireysel davranışına ve etrafındakilere duygusal tepkisine yansıyan kişisel kib-

rinde ve hırsında yanlış anlaşılamayacak şekilde bulunan ince zekâsı gibi şeyler buna dâhildir. Tüm bu olgular bilimsel bir şekilde formüle edilebilir ve kayıt edilebilir ve edilmesi gerekir, ama önemli olan şudur ki genellikle eğitimsiz gözlemcilerin yaptıkları gibi detayları deftere üstünkörü yazarak değil, onların zihinsel duygu ve düşünce tarzına nüfuz etmeye çabalarak yapılmalıdır (Malinowski 1966: 18-19).

Bu paragraftan anlaşılabilceği gibi Malinowski, ‘yerlinin bakış açısı’nu kavramak için onun zihinsel duygu ve düşünce tarzına ‘nüfuz etmek’ gerektiğini ileri sürer. Burada Malinowski’nin ‘nüfuz etmek’ten kastettiği, ‘öteki’ ile empati (duygudaş olmak) kurmak değil, onların sözel anlatımlarında, tipik telaffuzlarında, folklor öğelerinde vb. gömülü olan ‘dünya görüşü’nü kavramaktır. Bu amaç doğrultusunda etnografik alan çalışmalarında yapılması gereken işlemler veya izlenmesi gereken ana yollar, Malinowski’ye göre, şöyledir:

- 1) *Kabilenin örgütlenmesi ve kültürünün anatomisi* ana hatları ile kayıt edilmelidir. *Somut, istatistiksel belgeleme* yöntemi yoluyla böyle bir ana hat verilmelidir.
- 2) Bu çerçevede, *hayatın ölçülemezliği* ve *davranış tipine* ilişkin boşluklar doldurulmalıdır. Bir tür etnografik günlük şeklinde, bunlara ilişkin çok ince, detaylı gözlemler toplanmalı, yerel hayatla yakın temas mümkün kılınmalıdır.
- 3) Etnografik ifadeler, karakteristik anlatımlar, tipik telaffuzlar, folklor öğeleri ve büyü usullerinin bir derlemesi, yerel zihniyetin belgeleri olarak, bir *corpus inscriptionum* gibi verilmelidir (Malinowski 1966: 24).

Trobriand Adaları üzerine yaptığı araştırmasının gösterdiği gibi, Malinowski, alan çalışmasına birtakım standartlar getirir; ancak onun tümevarımsal yönteminin bazı sorunları içerdiği zamanla anlaşılır. Şöyle ki; i) kültürel evrimcilerin ileri sürdükleri gözlem (nesnel olgular) ile çıkarım (öznel görüşler) arasında ayrım olması gerektiği düşüncesini, Malinowski de yineler.

Ne var ki gözlem ve kuramın mekânsal ve zamansal ayrımı, araştırmacının kendi önyargılarıyla karşılaşmasının önünü tıkar. ii) Aynı şekilde, antropolojiyi bir doğa bilimi olarak kabul etmesi, olguların toplanmasında araştırmacının tarafsız olduğunu iddia etmesine yol açar. iii) ‘Yerlilerin bakış açısı’nın önemini vurgulamakla birlikte, toplumsal/kültürel görüngülere ilişkin yerlilerin kendi anlayışını ciddiyetle ele almadığı daha sonraki antropolog kuşağı tarafından fark edilir (Ulin 2001: 37).

Günümüze gelince, çağdaş bütüncü etnograflar, erken dönemi temsil eden bu iki antropologun düşüncelerini tamamen benimsemeseler de, onların temel kabul ve yöntemlerini çeşitli şekillerde kaynak olarak kullanırlar. Diğer antropoloji ekollerinden farklı olarak, bütüncü etnograflar tek bir varsayım, soru ve yöntem setini paylaşmazlar. Bir başka deyişle bütüncü etnograflar, aynı kökenden gelmekle birlikte, kozmopolit bir geniş aileye benzerler, çünkü diğer ekollerin yaklaşımlarından yeni fikirleri bütüncü etnografyaya adapte ederler veya onlara kendi tikelci/görelî perspektiflerini yansıtırlar. Bununla birlikte, bazı bütüncü etnograflar herhangi bir kurama başvurmadan kendi betimlemelerini ve analizlerini yaparken, bazıları da özgül bir kuramsal yönelimle araştırmalarına başlarlar. Bir kısmı ise verisini açıklayabilmesine yardım edebilecek kuramları bir arada ele alarak, eklektik bir yaklaşımı tercih eder. Buna rağmen, bütüncü etnografların bazı ortak noktalarını saptamak mümkündür. Bütüncü etnografların en ayırcı özelliği, her kültürü veya topluluğu birleşik, tutarlı bir bütün olarak ele almalarıdır. Kültürü farklı şekillerde tanımlamakla birlikte, onlara göre kültür, insanların öğrendiği her şeyi kapsar; aynı zamanda tikel gruplar (Japon kültürü, Inuit kültürü gibi) tarafından paylaşılanlara işaret eder. Şöyle bir kültür tanımı etrafında bütüncü etnograflar birleşirler: Kültür “belirli bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılan ve aktarılan bilgi, tutum ve alışkanlık edinilmiş davranış örüntülerinin bütünüdür” (Jacob 1987: 10-13).

Bütüncü etnograflar her kültürün biricik olduğunu varsaydıklarından, kabileler, köyler-kasabalar, kurumlar, etnik gruplar gibi sınırları belli grupların kültürlerini kendi bağlamı içinde incelemeye odaklanırlar. Genellikle parçaların bir bütün içinde nasıl birbirleriyle uygun hale geldiğini göstermeye ve o kültürün biricik yaşam tarzını betimlemeye çalıştıklarından, yiyecek elde etme tarzları, toplumsal örgütlenme, ekonomik ilişki türleri, aile yapıları ve hanehalkı birleşimleri, kültürleme örüntüleri, dinsel uygulamalar ve inançlar ele aldıkları başlıca konulardır (Pelto 1970: 18). Dolayısıyla bütüncü etnografların başlıca amacı, bir kültürün kendine özgü biçimlenişini anlamaktır.

Yöntemsel yönelim bakımından, bütüncü etnografların izledikleri standart bir araştırma modeli yoktur. Ancak ‘katılarak gözlem’e dayalı birinci elden ‘alan araştırması’ yapmak konusunda hemfikirdirler. Açık-uçlu görüşmeden ‘anahtar kaynak kişi’ olarak adlandırılan seçilmiş yerel kişi ile derinlemesine tartışmaya kadar birçok teknik, alan araştırmasının birer parçasıdır (Jacob 1987: 14-15). Bütüncü etnograflar “ortak bir sisteme ait her kişinin, her olayın ve insan eliyle yapılmış her şeyin ortak kültürü yansıttığını” varsaydıklarından, niteliksel veri için örnekleme tekniklerinin geçersiz olduğunu düşünürler (J.J. Honigmann 1970, akt. Jacob 1987: 15). Bu nedenle, antropolog birkaç yıl boyunca ‘orada’ olmalı ve o topluluğa katılmalı, yerel halkın dilini öğrenmeli ve Malinowski’nin düsturunda olduğu gibi, onun bakış açısına göre onun dünyasını anlamalıdır.

Yeni Etnografya ve Emik-Etik Ayrımı

1930’lardan sonra yeni nesil bir antropologlar topluluğu Büyük Britanya, Fransa ve ABD’de oluşmaya başlar. Bu yeni neslin yayımladığı dergiler, monografiler ve düzenlediği konferanslar antropolojiye bilim dünyasında kalıcı bir yer sağlar

(Eriksen ve Nielsen 2001: 50). Yine bu tarihlerde, Franz Boas'ın bütüncü etnografyası, önce Margaret Mead, Ruth Benedict ve Abram Kardiner tarafından geliştirilen kültür-kişilik ekolüne ve daha sonra Ward Goodenough'ın geliştirdiği etnobilime (*ethnoscience*) veya diğer adıyla *Yeni Etnografya*'ya zemin hazırlar. Her iki yaklaşımın merkezinde ise, Boas'ın ilk grup doktora öğrencilerinden Edward Sapir vardır.²¹

Prusya doğumlu Sapir, klasik filoloji öğrenimi görür ve Boas ile karşılaşması onu yerel diller incelemesine yöneltir. Yerel kültürlerin hızla kaybolmakta olduğuna inanan Boas, zaten çok sayıda Amerikan yerli dilinin betimlemesini yapmış, dillerin betimlenmesinde izlenecek ilkeleri belirlemeye çalışmış, dilsel süreçlerdeki 'bilinçdışı' olguların etnolojik görüngülerin anlaşılmasındaki önemini vurgulamış, bir araştırma aygıtı olarak yerel dillerin öğrenilmesinin gerekliliğine dikkat çekmişti. Bununla birlikte, dilsel görüngüler ile kültürel görüngüler arasındaki ilişkiyi anlamak için 'dil antropolojisi'nin (*linguistic anthropology*) geliştirilmesi gerektiğinin de farkındadır. Dolayısıyla dilbiliminde öğrenim görmüş tek öğrencisi olan Sapir'i bu konuda teşvik eder ve bunun meyvelerini ziyadesiyle alır. Sapir'in Eskimo örneğine de yer vererek Herder'in dilin kökeni kuramını irdelediği yüksek lisans tezi; Wishram Chinook, Takelma, Yana

²¹ Kurt Koffka'nın Gestalt psikolojisi, Carl Gustav Jung'ın kişilik tipolojileri ve Harry Stack Sullivan'ın etkileşimci psiko-terapisinden oldukça etkilenen Sapir, kültüre Gestalt psikolojisinin 'örüntü', 'örgütleniş', 'biçimleniş' kavramlarıyla yaklaşır ve bütüncü perspektifi benimser. Kültürel bütünleşmeyi çözümlemek için kişilik kavramını bir model olarak kullanır. Onun kültür ve kişilik arasında kurduğu benzerlik, yine Boas'ın öğrencilerinden Benedict'in *Patterns of Culture* (1934) [Kültür Örüntüleri] başlıklı kitabında ele aldığı kültürün psikolojik tipolojilerinin hareket noktası olur. Antropoloji camiasının dışında da çok popüler olan Benedict ve Mead gibi antropologların katkısından dolayı, kültür-kişilik ekolü 1920-60 yılları arasında antropolojik araştırmalar üzerinde son derece etkin olur (Bock 2001: 87-106).

gibi yazısı olmayan Amerikan yerli dillerini betimlemek için yaptığı alan çalışmaları; Amerikan yerli kültürünün tarihini dilbilimsel sınıflama temelinde yeniden inşa etme girişimi, Boas'ın etkisini yansıtan birer örnektir (J. Moore 1997: 89-91; Darnell 1990: 11-12).

Dilin, “her şeyden önce, toplumsal ve kültürel bir ürün” olduğunu düşünen Sapir, ‘A Status of Linguistics as a Science’ (1928) [‘Dilbilimin Bir Bilim Olarak Durumu’] başlıklı makalesinde, yine Boas’ı (aynı zamanda W.v. Humboldt’u) hatırlatır-casına şöyle yazar:

Belli bir kültüre ilişkin bilimsel incelemenin, dilbilimsel incelemenin sağladığı bilgilerden vazgeçemeyeceği gitgide daha açık seçik olarak görülmektedir. Bir bakıma, bir uygarlıktaki kültür örnekleri, bu uygarlığı açıklayan dilin içinde yer alır. Bir kültürün belirgin çizgilerinin yalın bir gözlemleme ve dilsel simgeler düzeni yardımı olmadan algılanabileceğini düşünmek tümüyle yanlıştır. İlkel bir kültürü, bu kültürü paylaşan bireylerin konuştuğu dile dayanmadan kavrama girişimleri, çok geçmeden, tıpkı bir uygarlığı betimleme konusunda özgün belgelere ulaşamayan bir tarihinin araştırmaları kadar önemsiz görünecektir (Sapir 2005: 115).

Sapir’in ünlü kitabı *Language: An Introduction to the Study of Speech* (1921) [Dil: Konuşma İncelemesine Bir Giriş], etnoloji ile dilbilim arasındaki köprüyü kurması bakımından önemlidir. Çünkü o tarihe kadar “antropologlar alan çalışmasını biliyorlardı, ama dilbilim yöntemlerini bilmiyorlardı”, diğer yandan “dilbilimciler yöntemleri biliyorlardı, ama bunları insan dillerinin tam bir dağılımına uygulamasını bilmiyorlardı” (Darnell 1990: 96). Sapir, örneğin Hint-Avrupa dilleriyle ilgili olarak kullanılan karşılaştırmalı yöntemini yazısı olmayan Amerikan yerli dillerine uygulayarak, klasik dilbilimcilerin ihmal ettiği ‘konuşma’yı, hem dilbilimin konusu yapar hem de antropolojik araştırmaya dilbilim yöntemlerini kazandırır. Dolayısıyla Sapir, tüm kariyeri boyunca,

bir disiplinin yöntemlerini diğer disiplinin kolayca çözülemeyen sorunlarını aşmak için kullanır (Darnell 1990: 12).

Sapir'e göre dil, başlıca kültürel görüngüdür –yani bireyler arasındaki bildirişimi sağlayan bir toplumsal etkinliktir ve aynı zamanda sanat, dinsel tören gibi *simgelerden* oluşan bir sistemdir (Rifat 2005: 53). Onun kendi sözleriyle, “[d]il istemli olarak üretilen bir simgeler sistemi aracılığıyla düşünce, duygu ve isteklerin bildirişiminin içgüdüsel olmayan ve tamamen insana özgü bir yöntemidir” (E. Sapir 1921, akt. J. Moore 1997: 95).

Sapir, yine *Language*'de, sözcüklerin, özgül algıların veya özgül nesnelerin simgeleri olmadığını, ancak daima “binlerce ayrı deneyimi içeren ve daha binlercesini almaya hazır olan kullanışlı bir düşünce kapsülüne” işaret ettiğini ileri sürer (akt. J. Moore 1997: 95). Bu düşünce kapsülleri, ona göre, sadece bizim düşüncemizi ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda dili öğrenme süreci içinde düşüncemiz, deneyim algısını düzenlemek üzere kullanılan kavramlar tarafından şekillenir –yani “dil ve düşünce-alışkanlıklarımız birbirlerinden ayrılamaz şekilde birlikte dokunmuşlardır [ve] bir anlamda, bir ve aynıdırlar” (E. Sapir 1921, akt. Salzmann 1998: 40). Bundan dolayı, diller arası farklılık, aynı zaman farklı toplumsal gerçekliklere tekabül eder. Bir başka deyişle, onun dil antropolojisine göre, birbiriyle aynı olan iki dil/kültür sistemi yoktur.

Dil ‘toplumsal gerçeklik’in bir kılavuzudur. Her ne kadar, toplumsal bilimlerdeki uzmanlar tarafından genellikle önemli olarak görülme de, dil, gerçekte, toplumsal sorunlar ve süreçler konusundaki düşüncemizi büyük ölçüde koşullandırır. İnsanlar, yalnızca nesnel bir dünyada yaşamadıkları gibi, sözcüğün genel anlamıyla yalnızca toplumsal etkinlik dünyasında da yaşamazlar; insanlar toplumların anlatım aracı durumuna gelen özel dilin gereklerine uyarlar geniş ölçüde. Temelde dilin yardımı olmadan gerçekle bağlantı kurulduğuna ve dilin, bildirişimdeki ya da düşünme-

deki özgül sorunları çözmemize yarayan ikinci derecede önemli bir araç olduğuna inanmak tümüyle yanlıştır. Aslında 'gerçek dünya', büyük ölçüde, hiç de bilincine varılmadan, topluluğun dilsel alışkanlıkları üstüne kurulmuştur. Aynı toplumsal gerçeği temsil ettiklerini kabul edebileceğimiz iki dil yoktur. Değişik toplumların yaşadığı dünyalar ayrı dünyalardır, yalnızca değişik adlar altında yer alan aynı dünya değildirler (Sapir 2005: 115-116).

Sapir'in görelî dilbilimsel anlayışına tamamen katılan öğren-cisi Benjamin Lee Whorf,²² onun düşüncelerini bir adım öteye taşır. Whorf, düşüncenin akıl yürütme ve mantık kurallarının değil, bir dildeki gramer kuralları ve sözcük dağarcığının yönetimi altında olduğunu ileri sürer. Düşüncenin biçimlenişi, ona göre, dilsel yapıdan bağımsız bir süreç değildir:

Her dilin arka planındaki dilbilimsel sistemin (diğer bir de-yişle, gramer), düşüncenin anlatımı için sadece bir aracı olmadığı ancak daha ziyade düşünceyi biçimlendirdiği; zih-nisel süreçlerde, izlenimlerin analiz edilmesinde ve zihinsel birikimi sentezlemesinde bir program ve kılavuz olduğu an-laşılmıştır. Düşüncenin formülasyonu bağımsız bir süreç – eski anlamıyla akli– değil, belirli bir gramerin parçasıdır. [Dolayısıyla] farklı gramerler arasında, daha azdan daha fazlaya değişen oranlarda, düşüncenin formülasyonu da farklılık gösterir. Doğayı, yerel dillerimizin kurallarına uy-gun bir şekilde parçalara ayırırız. Görüngüler dünyasından

²² Benjamin Lee Whorf, aslında bir kimya mühendisidir ve hayatı boyunca bir sigorta şirketinde yangın önleyici mühendis (müfettiş) olarak çalışır. Amerikan yerli dillerine ilgi duyan Whorf, 1931 yılında Sapir'in Yale Üniversitesi'ndeki seminerlerine katılarak dilbilim çalışmalarına başlar, ama dilbilime ve antropolojiye olan amatör ilgisini hiçbir zaman profesyonel-leştirmez (bunun bir istisnası, Sapir'in bir yıl izinli olduğu 1937-38 yılları arasında onun yerine derslere girmesidir). Bununla birlikte dil antropoloji-si, psikolojik dilbilim, Hopi dili sözlüğü, Maya hiyeroglifleri üzerine çok nitelikli çalışmalar yapar (Darnell 1990: 375-377; Moore 1997: 96).

izole ettiğimiz kategoriler ve tipler besbelli olduğu için onları o şekilde algıladığımızdan değil, tam tersine, dünya, kalediyoskopik bir izlenimler akışı içinde sunulur ve bunlar zihnimiz tarafından örgütlenir. Bu örgütleme zihnimizdeki dil sistemi dolayısıyla olur. Doğayı kategorilere ayırır, onu kavramlar içinde örgütler ve ona anlamlar atfederiz, çünkü onu bu şekilde örgütlemek üzere dilini konuştuğumuz toplulukta sahip olunan ve dilimizin kalıpları içinde bir sisteme göre düzenlenip maddeleşmiş bir anlaşılanın ekseriyetle tarafıyızdır. Bu, elbette zımnı ve açıkça belirtilmeyen bir anlaşmadır, ancak onun kurallarına kesinlikle uyma zorunluluğu vardır (Whorf 1956: 212-213).

Bu paragraftan da anlaşılacağı gibi, Whorf bireyin dünyayı konuştuğu dilin kategorileri ve bu kategoriler arasındaki ilişkiler aracılığı ile algıladığını ve dolayısıyla dilin, bireyin ‘dünya görüşü’nü belirlediğini savlar. Whorf’un dil antropolojisinde ‘kategorileştirme’ anlayışı merkezi bir yer tutar, çünkü dilbilgisel ve sesbilimsel yapıların yanı sıra tüm sözcükler, ona göre, birer kategoridir. Whorf, örneğin “bir kedi paspas üzerine oturdu” şeklindeki bir cümlemin *tüm* sözcüklerinin nesne, olay, zaman, kesinlik ve mekân açısından nasıl kategorize edildiğinin ve dilbilgisinin dünyanın kategorili bir betimi içinde onları nasıl bir araya getirdiğinin analiz edilmesiyle dil ve düşünce arasındaki ilişkinin gösterilebileceğini düşünür (Edwards 1991: 518). Daha sonraki tarihlerde, bu analiz tipi dilbilimciler tarafından ‘anlamsal kategorileştirme’ (*semantic categorization*) olarak adlandırılır.

Bu savını destekleyecek verileri Amerikan yerli dillerinden, özellikle Hopi dilinden elde eden Whorf, ad, eylem gibi *dilsel kategoriler* ve zaman, uzam gibi algıyı ve düşünceyi yansıtacak *sözcükler* üzerinden Hopice ile İngilizce arasında bir karşılaştırma yapar. Onun çalışmasından bir örnek vermek gerekirse, Whorf, İngilizceden farklı olarak, Hopicede geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman ayrımı olmadığını şu cümleyle ifade eder:

“Evrende her şeyin eşit hızda, bir gelecekten, şimdiki zaman aracılığıyla, geçmişe doğru aktığı yolunda, düzenli bir süreklilik belirlen genel bir zaman kavramı ya da sezgisi” yoktur (B.L. Whorf 1932, akt. Bertalanffy 1984: 27). Bunun yerine, Hopiler geçmiş ve şimdiki zaman arasında bir ayırım yapmadan, ‘besbelli olan’ (yani duyulanımızla belirlenenler) ile ‘kesin olmayan’ (yani gelecekte gerçekleşeceği beklenen ya da zihnimizde kurguladığımız şeyler) arasında ayırım yapmaktadırlar. Örneğin ‘koşmakta’, ‘koşuyor’, ‘koştı’ arasında bir fark gözcülmemekte ve üçü de ‘wari’ (‘besbelli olan’) sözcüğü ile karşılanmaktadır. ‘Koşacak’, ‘koşacaktı’, ‘koşmalıydı’ gibi beklentiye karşılayan (ve ‘kesin olmayan’) kavramlar için ise, ‘warikni’ sözcüğü kullanılmaktadır (Bertalanffy 1984: 27).

Bugün için tartışmalı olsa da, o tarihlerde antropoloji, psikoloji ve dilbiliminde büyük yankı uyandıran ‘Sapir-Whorf hipotezi’ bu düşüncelerden doğar.²³ Roger Brown’un yaptığı değerlendirmeye göre Whorf, iki hipotez ileri sürmektedir (bu hipotezler Whorf’un hocası Sapir’in adıyla birlikte anılmaktadır):

- 1) Dil sistemleri arasındaki yapısal farklılıklar, genelde, iki ayrı dilin yerel konuşucusundaki dil-dışı biliş farklılıklarıyla koşutluk taşır.
- 2) Herhangi bir kişinin anadilinin yapısı, dili öğrenirken kazanacağı dünya görüşünü tamamen belirler veya güçlü bir şekilde etkiler (R. Brown 1976, akt. Kay ve Kempton 1984: 66).

Renk algısı insanlar arası ortak bir dil-dışı biliş yeteneğine örnek teşkil ettiğinden, renk terimlerine ilişkin birçok kültürler arası

²³ Sapir-Whorf hipotezi, dilsel farklılıklar aşın vurguladığı ve dilin evrensel ilkelerini göz ardı ettiği için eleştirilir. Yine bu hipotez, dil ve kültür arasındaki ilişkiyi aşın basitleştirdiği eleştirilerine maruz kalır. Bu eleştiriyi getirenler dünya toplumları arasında benzer dilleri konuşan ama farklı kültürlere sahip toplumların olduğunu, aynı şekilde, farklı dilleri konuşan ama benzer kültürlere sahip toplumların olduğunu gösterirler (Barnard ve Spencer 1996: 500-501).

araştırma yapılarak Whorf'un birinci hipotezinin geçerliliği sınanır. Bu araştırmalardan biri, J. Bruner, P. M. Greenfield ve R.R. Olver'e aittir. Araştırmacılar, Senegal'de ana dil olarak Wolofca, Fransızca ve her iki dili de konuşan çocuklara üç takımdan oluşan çeşitli resimler (çeşitli renkten nesneleri kullanarak bazı işler yapan insanların resimleri) gösterirler ve her takımdan birbirine en fazla benzeyen iki resmi seçmelerini ve seçimlerinin nedenini söylemelerini isterler. Bu araştırmada beklenen sonuç, Wolofca konuşan çocukların resimleri işleve göre gruplara ayırmalarıdır, çünkü Fransızca diline kıyasla Wolof dilinde daha az renk terimi vardır. İki dilli çocukların ise, ana dili Wolofca olan çocuklardan daha fazla rengi, ancak ana dili Fransızca olanlardan daha az rengi gruplamaları beklenmektedir. Böyle bir sonucun Whorf'un hipotezini destekleyeceği düşünülür. Ne var ki sonuçlar beklendiği gibi çıkmaz. Tek dilli Wolof çocukları gruplama yaparken sadece renkleri kullanırlar. Öte yandan, iki dilli ve Fransızca konuşan çocuklar renklere göre daha az, biçim ve işleve göre daha fazla gruplama yaparlar. Bu sonuçtan hareketle Wolof, dilinin bazı renk terimlerine sahip olmaması olgusunun Wolofca konuşanların renk kategorisi algısına engel teşkil etmediği düşünülebilir. Ancak aynı araştırmanın bir başka ayağında, Whorf'un hipotezini destekleyici veriler elde edilir. Resimlerin renklere göre gruplara ayrılması istendiğinde en fazla hatayı yapanlar, ana dili Wolofca olanlardır (Eastman 1990: 105-106).

Daha sonraları, Whorf'un birinci hipotezini destekleyen türden araştırmalar Paul Kay ve Brent Berlin tarafından yazılan *Basic Color Terms*'de (1969) [Temel Renk Terimleri] yanlıştır. Kay ve Berlin'in birbiriyle köken bağı olmayan 20 farklı dil-den insanların renk algısı üzerinde yaptıkları araştırma göstermiştir ki kendi dilinde az veya çok sayıda renk terimi olsun, her insan çeşitli renk tipleri ve tonları arasındaki farklılıkları algılayabilmektedir. Araştırmacılar her dildeki temel renk terimlerini (camgö-

beği mavisi veya al kırmızı şeklinde değil, mavi veya kırmızı gibi tek bir morfemden ibaret terimleri) belirleyerek araştırmalarına başlarlar; bir renk terimi dilde başka bir şeyi imlediğinde, bu terimleri de dikkate almazlar (örneğin Swahili dilinde yeşil renk için kullanılan *majani* terimi, aynı zamanda ‘yaprak’ anlamına da gelmektedir). Araştırmada, yerel-katılımcılardan, bir grup renk fişi üzerinde her renk terimi için o rengin ‘odak noktası’nu (*focal point*) ve ‘dış sınırı’nu (*outer boundary*) işaret etmeleri istenir. Sonuç olarak, her dilin yerel konuşucularının renklerin odak noktası olarak hemen hemen aynı yeri merkeze aldıkları saptanır (Eastman 1990: 107). Dolayısıyla, Whorf’un birinci hipotezinden hareket ederek, dil sistemlerindeki yapısal farklılıklar ile renk algısı gibi dil-dışı biliş farklılıkları arasında koşutluk olduğunu iddia eden araştırmaların geçersizliği ortaya çıkar.

Dil-dışı biliş sorunları günümüzde artık biliş bilimleri (nörofizyoloji, bilişsel psikoloji vb.) alanında incelenirken, Whorf’un ikinci hipotezi dilbilimi, antropoloji ve psikolojiye daha fazla açılım sağlamaktadır. Bu hipotezin birbiriyle bağlantılı iki ilke-den ibaret olduğu söylenebilir: i) *dilbilimsel belirlenimcilik* (düşüncemiz, dünya görüşümüz dil tarafından belirlenir) ve ii) *dilbilimsel görelilik* (farklı diller konuşan insanlar dünyayı oldukça farklı algılar ve farklı düşünür). Bu dilbilimsel ilkeler, kültürel antropolojideki toplumsal kurum incelemelerinin yerini bilişsel ve simgesel sistem incelemelerinin almasına yol açar.

Kültüre bilişsel bir sistem olarak yaklaşan araştırmaların ilk örneklerini 1950’lerde ortaya çıkan ve Ward H. Goodenough’ın öncülüğünde gelişen ‘etnobilim’ verir. Onun açtığı yoldan Charles O. Frake, Paul Kay ve Brent Berlin ilerler ve ‘etnoanlambilim’ denilen araştırmalar gün yüzüne çıkar.²⁴ Kültürel göreliliğin altını

²⁴ Bu yaklaşımlar daha sonra bilişsel antropolojinin öncelleri olarak kabul edilmişlerdir. Bu konunun ayrıntısı için bkz. Özbudun, S., Şafak, B. ve

kalın çizgilerle çizen bu yaklaşımlar, yapısal dilbiliminin öncülle-riyle kültürü analiz etmeye giriştikleri ve ‘emik yöntemi’ etnograf-ya uyarladıkları için etnobilimci William C. Sturtevant tarafından *Yeni Etnografya* olarak adlandırılır. Bununla birlikte, Marvin Harris bu adlandırmaya karşı çıkar. Ona göre bu yaklaşım, yeni bir etnografya değil, ‘yeni eski etnografya’dır (*the new old ethnography*). Çünkü on sekizinci yüzyıl rasyonalizmi ve idealizminin mirasçısı olan Alman felsefe geleneğinin –Windelband, Dilthey, Rickert– etkisi ile antropolojideki her büyük kuramsal ekol, ‘gerçek içyüzü’ (*true inwardness*) anlamak için emik analizin bazı biçimlerini zaten kullanmaktadır (Harris 2001: 597). Harris’in itirazlarına rağmen, Yeni Etnografya terimi antropoloji yazınında yaygın bir şekilde kabul görür. Farklı yaklaşımları kapsayıcı bir adlandırma olduğundan, burada da Yeni Etnografya terimi kullanılmıştır.

Yeni Etnografılar, gözlenebilir olayların arkasında yatan ve ona rehberlik eden kavramsal sistemi, yani ‘kültürel grameri’ (*cultural grammar*) ortaya çıkarmak isterler. Bu yüzden gözlemlenebilen davranışlar, nesneler ve olaylar alanı ile gözlenemeyen kavramsal kod alanını birbirinden ayırırlar ve bunlardan ikincisini kültür olarak tanımlarlar (R.M. Keesing 1972: 300). Bu bilgikuramsal yarıma en iyi şekilde Goodenough’ın kültür tanımında görülür:

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

Kültürü bir bilgi sistemi olarak ele alan Goodenough (akt. R.M. Keesing 1972: 300), bu kavramı “ne olduğu (...) nasıl hissedileceği (...) ne yapılacağı ve (...) nasıl yapılacağı kararıyla ilgili standartlara” işaret etmek için kullanır. Ve bu haliyle kültürü zihinsel modellere indirgemiş olur. Zihinsel modeller ise, onun perspektifinden, dilin yönetimindedir (yani dil belirleyicidir) ve dolayısıyla bunlar, ancak dil dolayımıyla analiz edilebilirler. Böylece, Yeni Etnograflar, belli bir toplumda karakterize olan konuşma, davranış, toplumsal düzenlemeler ve inanç ifadelerini betimleyip, analiz edebilmek için yapısal dilbiliminin öncüllerine başvururlar.

Dilin biçimiyle ilgilenen Amerikan yapısal dilbilimi²⁵ betimsel dilbilim, çalışmalarına bir karşı görüş olmaktan çok, betimlemeyi de içeren yeni bir analiz yöntemi olarak ortaya çıkar. Betimsel dilbilim dillerin kendi içsel yapılarına dayanan ‘eşzamanlı’ (*synchronic*) incelemeler olduğundan, tarihsel dilbilimi ve kuralcı dilbilgisini dışlayan bir yöntemdir (Hymes ve Fought 1981: 9). Yapısal dilbilim ise, bir toplumun üyelerince paylaşılan dilsel davranışı, yani konuşma örüntülerini eşzamanlı olarak inceleyen çalışmalardır. Dolayısıyla ‘içsel biçim/yapı’, ‘eşzaman’, ‘betimleme’ gibi kavramlar her iki dilbilimsel yöntem tarafından da paylaşılır.

²⁵ Avrupa’da, Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure’un öncülüğünde gelişen yapısalcılık, dil/söz, artzaman/eşzaman, gösteren/gösterilen, dilsel kendilik/sistem gibi karşıtıkları bir uzlaştırma girişimidir. Bununla birlikte, de Saussure dilin eşzamanlı boyutta incelenmesine ve söze/konuşmaya ağırlık verir. Bu bakımdan, Amerikan yapısalcılığı ile bir paralellik taşır. Ayrıldıkları nokta, de Saussure dilsel yapıdaki öğeler arası karşılıklı bağıntıları dikkate alırken, Amerikan yapısalcılığı öğelerin dağılımını inceleme konusu yapar (Kıran 1986: 81; Rifat 2005: 51-52). Yapısal antropolojinin kurucusu Claude Lévi-Strauss’un kendi çalışmaları için Saussure’un yapısalcılığını temel aldığını burada belirtmekte yarar var.

Hatırlanacağı gibi, dilleri sınıflamak amacıyla sözcük dağarcıkları ve gramer kategorileriyle ilgilenen Boas ve tarihsel-karşılaştırmalı dilbilim alanında yetişen Sapir, sözlü geleneğe dayanan yerli Amerikan dilleri üzerinde betimsel çalışmalar yaparlar. Çünkü Amerikan dilbiliminde bir yapıtaşısı olan Boas, dili etnoloji alanına ait bir görüngü olarak kabul eder. Şu sözler ona aittir: “Şayet etnolojiyi dünya halklarının yaşamının zihinsel (*mental*) görüngüleriyle ilgili bir bilim olarak anlayacaksak, zihinsel yaşamın en önemli tezahürlerinden biri olan insan dili doğal olarak bu alana ait olacaktır” (Boas 1911, akt. Hymes ve Fought 1981: 81). Burada Boas’ın zihinden kastettiği, psikolojinin konusu olan zihin değil, Alman tin bilimleri geleneğinden gelen ‘Geist’ kavramıdır –yani költürdür. Kendi tarihsel tikelcilik anlayışı doğrultusunda, Boas, tüm dillerin tarihi ve költürü yansıttığını ileri sürer. Buna karşın Sapir, zihinselci (*mentalist*) bir dilbilimsel görüş ortaya koyar ve dilleri ortak bir kökene göre değil, kavramsal kategorilere (özne, nesne, eylem gibi somut kavram kategorileri ile zaman, sayı, cins gibi bağıntı belirten kavram kategorileri) göre sınıflandırır. Bir başka deyişle, “dilsel davranışı simgesel bir yapı olarak” gören ve “bu yapının, iç özellikleriyle düşüncüyü anlattığına, yansıttığına” inanan Sapir, dilleri konuşma özelliklerine göre betimlerken, aynı zamanda yapısal dilbilimin ilkelerini izler (Hymes ve Fought 1981: 68-81; Rifat 2005: 53-54). Bu bakımdan, Sapir, Amerikan yapısal dilbiliminin öncüsü olarak kabul edilir. Ancak bu yaklaşımın esas kurucuları Leonard Bloomfield ve öğrencisi Zellig Harris’dir.

Dili insan davranışının özel biçimi olarak gören Bloomfield, J.B. Watson ve A.P. Weiss’in davranışçı psikolojisinin etkisiyle, dilsel davranışı uyarı-tepki ilişkisi içinde açıklamaya çalışır. Bloomfield, dilyetisinin toplumsal ürünü olan dili (*language*) değil, bu yetinin bireylerce kullanılmasını, yani ‘konuşma’yı (*speech*) inceleme konusu yapar. Çünkü konuşma, ona göre, bir toplumsal

bağlamda konuşucular tarafından paylaşılan bir davranış sistemi-
dir. Bu düşünceden hareketle Bloomfield, “konuşan kişilerin oluş-
turduğu sözceler toplamını” ele alır ve “bu sözcelerin iç özellikle-
rini araştırır” (Eastman 1990: 41; Rifat 2005: 55-56). Ancak
onun yapısalcılık anlayışı, sözcelerin anlam boyutunu analizin dı-
şında tutarak, dilsel birimleri dağılımlarına göre sınıflandırmaktan
ibarettir. Öğrencisi Z.S. Harris ise, Bloomfield’in yaklaşımını da-
ha da ileriye götürme amacıyla, dilin yapısını ortaya çıkaracak bir
yöntem geliştirmeye girişir. Adına *dağılımcılık* denilen bu yöntem
vasıtasıyla dilsel öğeler bütünce içindeki yerlerine, geçirdikleri eş-
zamanlı değişimlere, birbirlerinin yerini almalarına göre incelenir
(Rifat 2005: 52). Bu yöntem birkaç temel ilkeye dayanır: i) Aynı
dil topluluğundaki konuşucular arasındaki iletişimi sağlayan söz-
celer toplamından (bütünce) derlenmiş dil örneğinin, dilin bütü-
nünün en tipik temsilcisi olması gerekir; çünkü sürekli bu dil ör-
neğinden hareket ederek sonuçlar çıkarılır. ii) Dilbilimsel bir me-
sajın anlamı ancak toplumsal bağlamı içinde (konuşucunun sözce-
lerini söylediği durum ve bunun dinleyicide uyandırdığı tepki) ta-
nımlanabilir. Toplumsal yaşam çevresinde ortaya çıkan bu duru-
mu bütün boyutlarıyla bilmek imkânsız olduğundan, dağılımsal
analiz anlamı temel almaz. iii) Belli bir dil durumunu temsil eden
bütünce belirlendikten sonra, dildeki bütün öğeler söz zincirinde-
ki konumu ve birleşme özellikleri bakımından analiz edilerek, aynı
dağılıma sahip öğeler sınıflandırılır (Kıran 1986: 113-114). Ne
var ki dağılımcılık sonlu sayıda tümce üzerinde analiz yaptığından
konuşucunun yaratıcılığını, üreticiliğini ortaya koyamaz. Bu du-
rumun farkına varan Z.S. Harris, ‘dönüşüm’ kavramını ortaya
atar ve öğrencisi Noam Chomsky tarafından geliştirilen üretici-
dönüşümsel dilbilgisinin habercisi olur (Rifat 2005: 57). Özetle,
Amerikan yapısalcılığının ortaya koyduğu öncüller, Yeni Etnog-
raflar için kültür alanına uyarlanabilecek birer rehber niteliğinde-
dir. Bu durumu aşağıdaki tabloda görmek mümkündür:

	Yapısal Dilbilim	Etnobilim/Yeni Etnografya
Öncül 1:	Dil, konuşma davranışının altında yatan kavramsal bir koddur.	Kültür, toplumsal davranışın altında yatan kavramsal bir koddur.
Önermenin sonucu:	Dilbilimsel betimlemenin birincil amacı dilbilimsel kodun yapısal bir betimlemesini yapmaktır (gramer'dir).	Etnografik betimlemenin birincil amacı kültürel kodun yapısal bir betimlemesini yapmaktır (kültürel gramer'dir).
Öncül 2:	Her dil tek bir yapısal evren olarak incelenmelidir.	Her kültür tek bir yapısal evren olarak incelenmelidir.
Önermenin sonucu: A	Bir dil kendi ayrıncı öğelerine ve kurallarına dayanarak betimlenmelidir.	Bir kültür 'emik' terimler içinde betimlenmelidir; yani kendi ayrıncı öğelerine ve kurallarına dayanmalıdır.
Önermenin sonucu: B	Dilbilimsel kodlar ve gramerler doğası gereği yapısal karşılaştırmaya uygun değildir.	Kültürel kodlar-kültürel gramerler doğası gereği yapısal karşılaştırmaya uygun değildir.
Öncül 3:	Bir dilin yapısı sistematik ve belirli işlemler yoluyla keşfedilebilir.	<i>Bir kültürel kodun yapısı sistematik ve belirli işlemler yoluyla keşfedilebilir.</i>
Önermenin sonucu: A	Gramatik bir betimi destekleyen kanıt, potansiyel olarak kamusaldır.	Etnografik bir betimi destekleyen kanıt, potansiyel olarak kamusaldır.
Önermenin sonucu: B	Böylece, bir gramer test edilebilir ve alternatif analize uygundur.	Böylece, bir etnografi test edilebilir ve alternatif analize uygundur.
Öncül 4:	Gramer analizinde kullanılacak veri kaynak kişilerin konuşma davranışından ibaret olmalıdır.	Form 1: Etnografik analizin birincil verisi, kaynak kişilerin kod hakkındaki ifadeleri ve konuşma davranışlarının kayıtlarından ibarettir. Form 2: Tüm mevcut veri (davranış kayıtları, etnografin seçmeleri ve konuşma davranışı), kültürel kodun altında yatan kanıtı sağlar.

Yeni Etnograflar kültürü, toplumsal davranışın arkasındaki kavramsal kodlar olarak tanımlayarak (öncül 1), dil ve kültürün aynı bilgikuramsal alana ait olduğu önkabulüyle işe başlarlar. Bu kabulün mantıki sonucu olarak her dil/kültür sistemi kendi tikel bütünlüğü içinde yapısal bir evren olarak kabul edilir (öncül 2). Bir başka deyişle Yeni Etnograflar, bir kültürün sayısız anlam özellikleri etrafında örgütlenen birçok anlambilimsel alandan (*semantic domain*) ibaret olduğu düşünürler ve dolayısıyla hiçbir kültürün aynı anlam alanları kümesini veya anlam özelliklerini paylaşmadığını varsayarlar (Tyler 1995: 360). Bu aşırı görelî ve tümevarımsal yaklaşım, kaçınılmaz olarak, kültürler arası karşılaştırmayı sorunlu hale getirir.

Sonuç bakımından bir benzerlik olsa da, Yeni Etnografyanın tikellik anlayışının, antropolojiye ‘melez’ karakterini kazandıran Boas’ın tarihsel tikelciliğinden farklı olduğunu burada belirtmekte yarar var. Tarihsel süreçlerin ve psikolojik yapıların her kültüre ayırıcı özelliğini kazandırdığını ileri süren Boas’ın yöntemi, doğa bilimleri ile tin bilimlerini bir tür sentezleme girişimidir. Oysa Yeni Etnograflar, kültürel farklılığı sadece dilsel kategorilerde ararlar ve pozitivist bilim felsefesinin ilkelerine bağlı kalırlar (öncül 3). Aynı zamanda, geleneksel etnografyanın sık sık karşılaştığı geçerlilik, nesnellik gibi sorunları (çünkü aynı bölgede alan araştırması yapan etnografların betimlemeleri birbirinden farklı olabilmekteydi) sistematik araştırma teknikleriyle aşabileceklerini düşünürler. William C. Sturtevant’ın sözleriyle, Yeni Etnograflar, “etnografyanın güvenilirlik, geçerlilik ve kapsamının standartlarını yükseltme” amacını taşır (akt. Pelto 1970: 72). Bu bakımdan, nicelleştirme ve biçimselleştirme (*formalization*) çalışmaları onlar açısından önceliklidir (D’Andrade 1995: 245).

Sapir’in dil antropolojisi ve Bloomfield’in yapısalci dilbiliminin etkisi ile yazılı metinler değil, ‘konuşma’ inceleme konusu yapıldığından (öncül 4), sözlü geleneğe dayalı kavramsal kodla-

rın betimlenmesi yöntemsel açıdan önemlidir. Betimlenmesi gereken şey, Charles Frake'ye göre, "bir toplumdaki olayları yeniden sayıp anlatmak" veya "bir kimsenin ne yaptığını belirtmek değil" (akt. Wolcott 1990: 48), "bir kimsenin verili bir sosyolojik bağlama uygun, kültürel olarak kabul edilebilir eylemleri ve sözleri gerçekleştirmek için *bilmesi gerekenleri* ifade etmektir" (akt. R.M. Keesing 1972: 302, italik ilave edildi). Betimsel yönetime ilişkin böyle bir anlayış, Goodenough'ın kültür tanımında olduğu gibi, kültürün, bireylerin kendi toplumundaki gerçek toplumsal davranışa yönelmede, karşı eylemde, onu tartışmada, tanımlamada, sınıflamada ve yorumlamada kullandığı bir zihinsel teçhizat olarak ele alınmasından kaynaklanır (Casson 1994: 63).

Anlamı analiz dışında tutan yapısalcılardan farklı olarak, Yeni Etnograflar, "sözcüklerin anlamını ve bilişsel sistemlerde bu anlamların rolünü sistematik" bir şekilde incelerler (P. Kay 1969, akt. Eastman 1990: 112). Bunu yaparken belirli 'ayrımları' – birbirine karşıt tepkiler kümesi olarak bir arada gruplanan anlamlı davranışları– tespit ederek işe başlarlar ve bu türden biçimleri özellikle sosyodilbilimsel bağlamlardaki sözel davranışlarda ararlar (Pelto 1970: 70). Bu nedenle, alan araştırmalarında hayli yüksek derecede yapılandırılmış görüşme formları kullanırlar. Etnografik araştırmanın bir sonraki aşamasında, bileşen analizi (*componential analysis*), taksonomik analiz, tema analizi gibi formel analiz tekniklerini²⁶ kullanarak akrabalık, renk terminolojileri, bitki ve hastalık sınıflamaları gibi çeşitli anlam alanlarında gömülü yerel dil kategorilerini ortaya çıkarmaya çalışırlar. Yeni Etnografların bu analiz tekniklerini kullanmalarının nedeni, anlam alanlarının birkaç mantıksal olasılıktan (paradigma, takso-

²⁶ Bu analiz tekniklerinin açıklaması ve örnekleri için bkz. Özbudun, S., Şafak, B. ve N.S. Altuntek (2007) *Kuram ve Kuramalar, A.g.e.*, s. 249-253.

nomi, küme ve tip-örnek)²⁷ birine göre düzenlendiğini ve kültürel olarak inşa edilmiş zihinsel/dilsel kategorilerin empirik olarak keşfedilebileceğini (öncül 3) varsaymalarıdır (McGee ve Warms 1995: 345; Tyler 1995: 353). Bu formel analiz tekniklerinin ayrıncı özelliğini Stephen A. Tyler şöyle belirtmektedir:

Formel analiz içsel tutarlılığı, bütünlüğü ve biçimi vurgulaması ile diğer yöntemlerden ayrılır. Birtakım anlamsal alanlarla ilgili belirli bir veri kümesi, bu alanın ihtiva ettiği birimler arasındaki ilişkilerle açıklanmalıdır –onun dışsal belirleyenleri ile değil. (...) Bir formel analiz, bir anlamsal alanın ihtiva ettiği tüm birimler arasındaki ilişkiler tanımlandığında tamamlanır (Tyler 1995: 361-62).

Yeni Etnograflar, bir dil/kültür sisteminin betimlenebilmesi için ‘emik’ yöntemin ‘etik’ yöntemden ayrılması gerektiğine inanırlar. Bu konu onlar için önemlidir, çünkü bir ‘kültürel gramer’in eşzamanlı betimlemelerini yapabilmek ancak ‘içerden bir bakış’, yani ‘emik’ yöntemle mümkün olabileceğini düşünürler (öncül 2). Yaygın kabullere göre, bu öncülü etnografik araştırmanın ilkesi haline getiren Malinowski olmakla birlikte, ondan çok daha önce Boas (akt. Feleppa 1986: 244) bunun önemini şu sözlerle vurgular: “Bir toplumun düşüncesini anlamak bizim en önemli amacımız ise, o halde deneyimin analizi onların kavramları üzerine temellendirilmelidir, bizimkinin değil”. Yeni Etnografların bu anlayışa katkısı, etnografya yönteminin ilkelerini emik ve etik kavramlarına göre oluşturmalarıdır. Bu

²⁷ Bir tür matris yapılarında olan ‘paradigma’, bir anlamsal alan içindeki iki ayrı özelliğin kesişen ve ayrışan boyutlarını gösterir. Ağaç diyagramı şeklinde de olabilen ‘taksonomi’ler bir dizi hiyerarşik ilişkiyi gösterirler. Tip-gösterge (*type-token*) ilişkisini incelemek bir başka analiz türüdür: tip-gösterge ayrımında, genel bir kategori olarak bir tip soyut ve benzersiz olan iken, bir gösterge (*token*) somut ve tekildir; bir gösterge bir tipin bir ‘örneği’dir, ancak bir tipi imleyen tüm göstergeler birbirine benzemeyebilir.

kavram çifti kültürel idealizm ve kültürel maddecilik arasındaki ayrımın bilgikuramsal ve operasyonel temelini sağladığından, etnografik araştırmaları derinden etkiler (Harris 2001: 569). Emik yaklaşım insan davranışının ‘idealist’ açıklamasına, yani insan eyleminin nedenlerini aktörlerin inançları, değerleri, tanımlamaları ve ideolojilerinde bulan görüşlere bir zemin hazırlar. Buna karşın, etik yaklaşım, insan eylemini onu çevreleyen ortamı (gerçek dünya) dikkate alarak açıklamaya çalışan araştırmalar için daha uygun olduğu düşünülür. Az çok ‘maddeci’ bir kuramsal duruşu benimseyen etikçiler, insan eylemine *dair* sözel ifadeleri toplamak yerine onlar için çok daha önemli olan insan *eylemi*-nin doğrudan gözlemine yaparlar (Pelto 1970: 82-83).

Emik ve etik yöntem esasında dilbilimcilerin sesbilgisi incelemeleri için geliştirdikleri fonemik-fonetik ayrımına dayanır. Sesbilgisi incelemelerinde, fonemik belirli bir dil grubunun tanıdığı ve kullandığı sesleri; fonetik tüm dünya dillerinde kullanılan sesleri nitelendirmek için uzun süreden beri kullanılmaktadır. Ancak betimsel dilbilimci Kenneth Pike, emik sözcüğü ile *phonemics* ve etik sözcüğü ile *phonetics* arasında bir analogi kurarak, bu terimleri icat eder. Emik birimler (örneğin bir fonem) dil sisteminde işlevsel olarak anlamlı birimler olduğundan, Pike ‘yapısal sonuçların’ sadece fonemik analizle elde edilebileceğini ileri sürer. Oysa etik birimler (örneğin bir fonemin tüm sesbirisel değişkeleri) konuşmanın işlevsel değil, nesnel olarak tanımlanabilir kendilikleri olduğundan, fonetik analizin ‘yapısal olmayan’ sonuçlar vereceğini belirtir (Harris 2001: 569; Eastman 1990: 25). Buna paralel olarak, toplumsal/kültürel görüşlerinin analizinde aynı kavram ve yöntemlerin kullanılabileceğini yine Pike ortaya koyar ve böylece, dilbilimsel yöntemin alanını genişletir (D’Andrade 1995: 18).

Analizci etik (*etics*) ‘mercek’ sayesinde dünyanın her kısmının, her halkın tüm karşılaştırılabilir (sesler, törenler, faali-

yetler gibi) olaylarına yönelik bir perspektife zımnen göndermede bulunarak veriyi inceler; diğer mercekle yoluyla, emikle (*emics*), belirli bir kültürdeki belirli olayların belirli işlevine yönelik bir perspektife göndermede bulunarak, aynı bağlamdaki, aynı zamandaki, aynı olayları inceler (Pike 1967, akt. Eastman 1990: 26).

Bu kavramların antropolojideki kullanımına göre, yerlinin kategorilerinin ve algılarının (kültüre özgü olanın) keşfedilmesine emik yaklaşım denilir. Bir emik inceleme, aynı zamanda “düzenli bir bütün olarak sadece kültür veya dilin değerlendirilmesine değil, bir yaşam-oyunu içindeki aktörlerin tutumları, güdüler, ilgileri, tepkileri, çatışmaları ve kişilik gelişimlerinin de anlaşılmasına yardım eder” (Pike 1954, akt. Harris 2001: 571). Etik betimlemeler ise aktörün öznel ‘anımları’na ve ‘amaçları’na bağlı değildir. Dolayısıyla bu terim, kültürler arası karşılaştırma yapmak üzere araştırmacı tarafından yaratılan (yani kültürden bağımsız) kategorileri ifade etmek için kullanılır (Spradley 1972: 84). Antropolog Marvin Harris’e göre,

Emik ifadeler mantıksal-empirik sistemlere, yani aktörlerin kendileri tarafından uygun görüldüğü şekliyle anlamlı, önemli, gerçek, doğru veya diğer bazı biçimlerdeki tezatlıkların ve ayrımların oluşturduğu görüngüsel farklara işaret eder. Bir emik ifade, aktörlerin kendiliklerin (*entities*) benzer veya farklı, gerçek, anlamlı, önemli olduğuna veya diğer bir deyişle ‘uygun’, ‘kabul edilebilir’ olduğuna dair verdikleri hükümlerdeki çelişkiler gösterilirse yanlışlanabilir (Harris 2001: 571).

Etik ifadeler bilimsel gözlemci topluluğu tarafından uygun bulunan görüngüsel ayrımlara dayanır. Bu ifadeler neyin önemli, gerçek, anlamlı veya uygun olduğuyla ilgili aktörün anlayışına uymasa bile yanlışlanmayabilir. Benzer işlemleri kullanan bağımsız gözlemciler verili bir olayın vuku bulduğu konusunda hem fikir oldukları zaman etik ifadeler doğrulanır (Harris 2001: 575).

Önkabulleri bakımından bir emik yaklaşım olan Yeni Etnografya, kısaca, yerel terminolojinin yansıttığı sınıflamalara odaklanır. Bununla birlikte, bir halk (*folk*) sınıflamasının tamamen anlaşılabilir olabilmesi için bir etnobilimsel analiz, yerel sınıflamanın niteliklerini kültürden bağımsız terimlere önünde sonunda indirgemesi gerekir. Örneğin renkler, bitkilere ilişkin bir halk taksonomisi için önemli bir özellik olabilir; ancak renkler, kendi başına kültürden kültüre farklı ilkelerle sınıflandırılırlar. Bundan dolayı, etnobilimsel açıdan incelenmesi gereken bir alan (*domain*) yerel bitki taksonomisinden önce kültürden bağımsız terimlere çevrilmesi gerekir. Bu gerekliliği Goodenough (1970) şöyle açıklar:

Etnografyanın emik yönü açısından, bir etnografin incelediği toplumla bir kavrayış kümesini paylaşmaya nasıl vasıl olacağı ve okuyucu için yazdığı bir etnografik raporda bu sefer onlarla aynı kavrayışı nasıl paylaşacağını bilmek istiyoruz ve bu sorunla ilgileniyoruz (...) Söylediğim gibi, emik betimleme etik olanları gerektirir ve emik betimlemeler yapmaya çalışırken kendi etik kavramsal bilgilerimizi sonraki betimlemelere katarız. Kendi etik kavramlarımızı sistematik hale getirerek, genel bir kültür biliminin gelişmesine katkıda bulunuruz (Goodenough 1970: 112).

Yeni Etnograflara göre, bazı alanlarda (hukuk, sanat gibi) çevirme zorlukları olsa bile, yerel algısal yapı yine de kapsamlı bir şekilde keşfedilebilir (Sturtevant 1972: 133). M. Harris ise, emik ve etik görüşmeler arasındaki karışıklıktan kaçınmadığını belirterek, sorunu somut bir örnekle ortaya koyar: Karşılaştırmalı analize uygun sınıflandırmalar açısından, örneğin akrabalık konusunda çiftleşme (*mating*), yeniden üreme (*reproduction*) ve soydan (*genealogy*) oluşan çerçeve daha ziyade biyolojik anlama sahip olduğundan etik bir temeli vardır. Aynı terimlere etnografik açıdan bakarsak, bunlar emik ve etik kategorilerin bir birleşimidir. Çünkü bir biyolog açısından, doğumla sonuçlanan tüm çiftleşme-

ler soya dair bağlantılarla (nesep) aynı derecede önemlidir, oysa etnoanlambilim çiftleşme ve soy bağlantılarıyla ancak 'evlilik' içinde vuku bulduğunda ilgilenir. Bu bakımdan, bir etnografin öncelikle 'evlilik' olarak bilinen belirli çiftleşme türü için kültürler arası bir açıklamayı ortaya çıkarması gerekir. Evlilik-akrabalığın yerel karşılığını araştırdığı sırada, uygun açıklamayı bulmak için yerel kaynak kişilere (*informant*) başvurur. Dolayısıyla çocuklara sahip olmak, onları beslemek ve barındırmak bir etik görüngüdür, ancak bunların toplumsal olarak onaylanan bir tarzda yapılması tüm meseleyi emik çerçeveye koyar (Harris 2001: 578).

Öte yandan, Yeni Etnograflar, kültürün üyeleri tarafından paylaşılan bir bilgi sistemi olduğunu kabul ederek, emik analizin tek bir topluma, etkileşen bireyler kümesine işaret ettiğini belirtirler. Böyle bir yöntemsel belirlemeye rağmen, Yeni Etnografların evrenselliği vurgulamaları ve kültürler arası karşılaştırmalar yapmaları (akrabalık, renk terminolojiler, hastalık kategorileri gibi alanlarda) kendileriyle çelişen bir durum olarak değerlendirilebilir. Ancak Goodenough emik (yerel) ve etik (evrensel) analiz düzeyleri arasında diyalektik bir ilişki kurar. Etnografik araştırmada betimleme (emik) ve karşılaştırmanın (etik) koşullarını *Description and Comparison in Cultural Anthropology*'de (1970) [Kültürel Antropolojide Betimleme ve Karşılaştırma] tartışan Goodenough, emik betimlemenin anlaşılabilirliği nasıl etik terimlere bağlı ise, karşılaştırma ölçütlerinin de ancak emik düzenliliklerden çıkartılabileceğini ileri sürer.

Karşılaştırmının en basit ve en doğrudan şekli muhteva açısından iki farklı kültürün ne yönden benzer ve farklı olduğunu görmek amacıyla onlara bakmaktır. Eşler arasındaki ilişkinin idaresiyle ilgili olarak kültür A'nın standartları kültür B'ninkine benziyor mu? Mülkiyet ilişkilerinin düzenlenmesi konusunda onları nasıl karşılaştıracamız? Onların kozmolojilerine göre mi?

Söylödiğim gibi, bunun gibi bir karşılaştırma her kültürün muhtevasının betimlenmesi için uygun ortak terimler kümesini gerektirir –bir etik kavramlar kümesi. Ancak bundan başkası da gerekir: Kültür A’da biçimlerle ilgili olarak ele alınan temel, kültür B’deki belirli bir biçim kümesiyle karşılaştırmaya uygun olmalıdır.

Neyi seçeceğimiz karşılaştırma amacımıza bağlıdır. Bir tanesi o kadar yaygındır ki karşılaştırmanın doğal bir temeli olarak peşinen kabul etmeye meylederiz. Genellikle kültürler hakkında konuşurken, açıkça olmasa da zımnen onları karşılaştırarak, standart sözcük dağarcığını kapsayan kültürel biçimlerin bir tipolojisi üretilir. Bu sözcük dağarcığı ‘mülkiyet’, ‘evlilik’, ‘akrabalık’, ‘din’, ‘siyasal örgütlenme’, ‘savaş’ gibi terimleri içerir –Hemen her şeyi listeleyen Murdock (1945), bunları kültürlerin ‘ortak paydası’ olarak adlandırır.

Ancak iki kültürdeki mülkiyet ilişkilerini karşılaştırırken, ‘mülkiyet’ olarak adlandırabileceğimiz her bir duruma hangi ölçütle karar vereceğiz? (Goodenough 1970: 119-120).

Goodenough, kısaca, emik yöntemi bir araştırma stratejisi olarak benimser ama her iki yöntemin birbiri için gerekli ve önemli olduğunu ısrarla vurgular. Ona (1970: 110-111) göre, “...yakın zamana kadar etnografyanın emik yönünü ihmal etme eğilimindeydik. Emik’i ihmal ettiğimiz oranda, tatmin edici bir etik’i geliştirmekte başarısız oluruz”. Goodenough’ın bu anlayışını gösteren bir başka cümlesini de Thompson ve Roper (1980: 911) bize aktarırlar: “Evrensel olarak uygulanabilir bazı kavramlar kümesi kültürleri karşılaştırmamızı ve onlarla ilgili geçerli genelleştirmelere varmamızı sağlar”. Ne var ki, Thomson ve Roper (1980: 911), “evrensel olarak uygulanabilir kavramlar”ın nasıl belirleneceği sorusunu sorarak, Yeni Etnografyanın yöntemi ile niyetleri arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekerler. Buna karşın, Sturtevant (1972: 135), kültür kavramı Goodenough’ın düşündüğü şekilde ele alındığı takdirde, kültürler arası karşılaştırmanın farklı emik sistemleri karşılaştırmayı da içeren diğer bir analiz dü-

zeyi olduğunu söyler. Bu tartışmalara M. Harris'e (2001: 579) dayanarak son bir nokta konulabilir: İki araştırma stratejisinden birinin diğerinden daha fazla veya daha az 'gerçeği' ortaya koyduğu veya birinin diğerinden daha yüksek veya daha düşük bilimsel statüde olduğu söylenemez.

Yeni Etnografya ile ilgili olarak genel bir değerlendirme yaptığımızda, kültürün 'kristalleşmiş bilgi'sinin ancak dilde bulabileceğine yönelik önkabulün, araştırmaların zaman boyutunu sorunlu hale getirdiği görülür. Yeni Etnograflar araştırmalarını dilbilimcilerden ödünç aldıkları 'eşzamanlı' boyuta yerleştirseler de, verilerini 'zamanın olmadığı' (*timeless*) mantıksal bir yapı içinde analiz ederler. Bundan dolayı kültürleşme, göç, kentleşme, karmaşık toplumlar veya kültürel örüntünün değişen diğer yönleri Yeni Etnografya çalışmalarında nadiren yer alır (Pelto 1970: 83).

1970'lere gelindiğinde, dilbilimde ortaya çıkan paradigma değişikliği Yeni Etnografyayı derinden etkiler ve antropolojideki etkinliği azalır. Bu değişikliği yaratan Noam Chomsky'nin geliştirdiği üretici-dönüşümsel (*generative-transformational*) dilbilgisi olur. Chomsky'e göre, bir dilde sonlu sayıdaki kuralla dilbilgisine uygun sonsuz sayıda tümce üretilir ve bundan dolayı söz ediminin (*performance*) altında evrensel dil ilkeleri (*competence*) vardır. Dilbilimindeki bu yeni anlayış Yeni Etnograflara kültürler arası farklılıktan çok, benzerlik olduğunu gösterir. Bu noktadan sonra, emik örüntünün altında yatan süreçleri ve kuralları anlayabilmek için zihinsel süreçlerle (muhakeme, hafıza gibi) ilgili çalışmalar yapılmaya başlanır. Belli bir dönemdeki etnografik araştırmaları temsil eden Yeni Etnografya (etnobilim ve etnoanlambilim), böylece, bilişsel antropoloji içinde kendine bir konum edinir ve yeni kuramsal yaklaşımlara ve araştırma modellerine (anlambilim kuramı, uzlaşma analizi, şema kuramı gibi) doğru evrilir (D'Andrade 1995: 247; Colby 1996: 210).

Yeni Etnografyanın ortaya çıktığı 1950'lerde üç büyük kuram başat konumundadır: İngiliz yapısal-işlevselciliği, Amerikan kültürel ve psiko-kültürel antropolojisi ve Amerikan evrimsel antropolojisi (Ortner 1984: 128). Yeni bir etnografik yaklaşım ortaya koyan etnobilim bunların arasından sıyrılıp 1960'larda en güçlü evresini yaşarken, aynı yıllarda simgesel antropoloji (Clifford Geertz, Victor Turner), kültürel ekoloji (Elman Service, Marshall Sahlins) ve Fransız yapısalcılığı (Claude Lévi-Strauss) filizlenmeye başlar. Bunlardan sadece Geertz'in simgesel/yorumcu antropolojisi içinde 'yoğun betimleme' (*thick description*) denilen yeni bir etnografik yaklaşımın ilkeleri gelişir. Denebilir ki Yeni Etnografya antropolojinin modernist evresini (1950-70) temsil ederken, yorumcu etnografya toplum bilimleri ve beşeri bilimlere (*humanities*) ait çok fazla sayıda tarzın birbirine karıştığı ve aralarındaki sınırın 'bulanıklaştığı' bir dönemin (1970-86) ürünü olur. Daha genel bir çerçeve içinden bakarsak, toplum bilimcilerinin modeller, kuramlar, analiz yöntemleri (göstergebilim, hermenötik) açısından beşeri bilimlere yönelmesiyle sadece iki alanın arasındaki sınır belirsiz hale gelmekle kalmaz, aynı zamanda toplum bilimlerinin 'altın evre'si de kapanmış olur (Denzin ve Lincoln 2003: 25).²⁸

²⁸ Toplum bilimlerindeki bilgikuramsal ve yöntembilimsel değişimi sadece bazı araştırmacıların beşeri bilimlere yönelmesiyle açıklamak, sorunu çok basitleştirmek olur. Çünkü dünya tarihindeki bazı siyasal-toplumsal değişimlerden toplum bilimleri doğal olarak bağımsız kalamaz ve derinden etkilenir. Gulbenkian Komisyonu (2003: 37-67), toplum bilimlerindeki değişimi 1945'ten sonra i) ABD ve SSCB arasında soğuk savaş döneminin başlaması ve Avrupa dışı halkların tarih sahnesine çıkmasıyla oluşan siyasal ortama; ii) dünyada nüfus ve üretim kapasitesinin artmasından dolayı insan faaliyetlerine ilişkin ölçek değiştirme gerekliliğine; iii) ikinci olguya bağlı olarak üniversite sisteminin nicel ve coğrafi anlamda büyük bir gelişme göstermesine bağlar.

Toplum bilimleri tarihinde hiç olmadığı kadar varlıkbilimsel, bilgikuramsal ve yöntembilimsel sorunlarla karşı karşıya bırakan bu tarz bulanıklığını, Geertz (1983), *Local Knowledge* [Yerel Bilgi] başlıklı kitabında şöyle örneklemektedir:

Bu tarz bulanıklığı, Harry Houdini ve Richard Nixon'ın bir gotik romansçı onları tasarlamışçasına betimlenen ornabati cinayet cümbüşündeki veya romanlardaki karakterler gibi ortaya çıkmasından daha önemli bir meseledir. Bunlar, edebi eleştiriye benzeyen felsefi araştırmalar (Böckett veya Thoreau üstüne yazan Stanley Cavell, Flaubert üstüne yazan Sartre'ı düşünün), edebi *morceaux*'ya benzeyen bilimsel tartışmalar (Lewis Thomas, Loren Eiseley), ciddi empirik gözlemler gibi sunulan barok fanteziler (Borges, Barthelme), denklemler ve tablolar veya mahkeme ifadelerinden ibaret tarihler (Fogel ve Engerman, Le Roi Ladurie), gerçek itiraflar gibi okunan dokümanlar (Mailer), etnografiler gibi gözüken meseller (Castenada), seyahat anlatıları gibi kurgulanan kuramsal metinler (Lévi-Strauss), tarihyazıcılığı araştırmaları gibi ortaya konan ideolojik tartışmalar (Edward Said), siyasal makaleler gibi düzenlenen bilgikuramsal incelemeler (Paul Feyerabend), kişisel deneyimler gibi hazırlanan yöntembilimsel polemiklerdir (James Watson) (...) Elbette, belli bir dereceye kadar bu tür bir karışma daima olmuştur –Lucretius, Mandeville ve Erasmus Darwin hepsi kuramlarını uyaklı yazardı. Ancak söylem türlerinin bugünkü karışıklığı yazarları yaftalamayı (Foucault nedir? Tarihçi mi, filozof veya siyaset kuramcısı mı? Ya Thomas Kuhn? Tarihçi, filozof, bilgi sosyologu mu?) veya çalışmalarını sınıflandırmayı (George Steiner'in *After Babel* başlıklı eseri nedir? Dilbilim, eleştiri, kültür tarihi mi? William Gass'ın *On Being Blue*'su? İnceleme raporu, söyleşi, maruzat name mi?) artık zorlaştırdı. Dolayısıyla bu, alışılmadık sporlardan veya ara sıra ilginçliklerden veya yeniliği, tanım gereği, sınıflandırmanın zor olduğu olgusunu kabul etmekten daha öte bir meseledir. Gördüğümüz, kültürel haritanın sadece yeniden bir çizimi –birkaç tartışmalı sınırın kayması, biraz daha pitorresk dağ gölünün belirginleşmesi– olmadığını ve fakat harita çizme ilkelerinin bir değişimi olduğunu ileri sürmeye yatacak

kadar genel ve ayıncı bir görüngüdür. Düşünme tarzımıza dair düşünme tarzımıza bir şeyler oluyor (Geertz 1983: 19-20).

Edebiyat ve felsefe eğitimi aldıktan sonra akademik kariyerine bir tesadüf sonucu antropolojide başlayan Geertz'in kendisi de bu tarz bulanıklığına katkıda bulunanlardandır.²⁹ Çünkü kültür analizinin yasa peşindeki deneysel bir bilimle değil, anlam peşindeki yorumcu bir bilimle mümkün olacağına inanan Geertz (1973: 5), bu savıyla antropolojinin doğa bilimleriyle ve pozitivizmle olan bağıncı zayıflatır. Böylece simgesel/yorumcu antropolojiyi bilimsel gelenekten ziyade edebiyat ve felsefe geleneğine daha yakın bir konuma yerleştirir ve dolayısıyla antropolojinin zeminini doğa bilimlerinden beşeri bilimlere ve tin bilimlerine doğru kaydırır (Panourgia 2002: 423).

Bu süreç içinde birer sanatsal yapıt şeklindeki denemeler, bilimsel raporların yerini almaya başlar; hatta antropolojinin bir sanat mı yoksa bir bilim mi olduğu sorusu ortaya çıkar. Gerçi Geertz'in bu soruya verdiği yanıt bilimden yana gibi görünmektedir: "Antropolojinin bir bilim olmadığına veya olamayacağına, etnografilerin romanlar, şiirler, rüyalar veya hayaller olduğuna, antropolojik bilginin güvenilirliğinin tali olduğuna veya antropolojik çalışmaların değerinin ancak onların ikna edebilme gücüne bağılı olduğuna inanmıyorum" (akt. Hedican 1994:

²⁹ Gençlik yıllarında roman yazarı olmak isteyen Geertz (akt. Handler 1991: 603-604), bu amaçla ABD'nin Ohio kentindeki Antioch College'a giderek, edebiyat ve felsefe öğrenimi görür. Olağanüstü bir öğretmen olarak tanımladığı felsefe hocası George Geiger'in teşviki ve daha sonra Margaret Mead ile yaptığı bir görüşme sonucu Harvard Üniversitesi Toplumsal İlişkiler Bölümü'nde antropoloji çalışmalarına başlar. Orada Talcott Parsons ve Frank Sutton'dan sosyoloji, Harry Murray'den klinik psikoloji, Clyde Kluckhohn'dan antropoloji, Gordon Allport, Jerome Bruner ve David Krech'den sosyal psikoloji, Benjamin (Ben) Paul'den yöntembilim ve Evon Vogt'dan antropoloji kuramı dersleri alır.

208). Yine de Geertz, antropolojinin farklı bir uzmanlık biçimine doğru evrileceğini düşünür:

Antropolojinin her zaman kimliğini yitirme korkusu vardır (...) çünkü kendine ait belirgin bir entelektüel geleneği yoktur. Eminim binlerce kere ‘Antropoloji sosyolojiden nasıl ayrılır’ sorusunu sormuşsunuzdur. Keza dört-alan şeyi [biyoloji, arkeoloji, kültürel antropoloji, dilbilim] başlangıçta onu bir tür holding şirketi yapar. Dört-alan anlayışı bir parça mit-tir. (...) Antropolojinin tümünü kapsayıcı bir paradigmadan söz etmek bana şaka gibi geliyor –bunun iyi bir fikir olmadığını da düşünüyorum. O halde antropolojinin kurumlaşma-sının geleceği nedir? Antropolojinin müfredat programından kalkma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu düşünmüyorum. Ancak, önümüzdeki 50 veya 75 yıldan bahsederseniz, antropolojinin, dilbiliminde olduğu gibi, farklı –kültürel çalışmalar veya başka türden– bir uzmanlık biçimine doğru evrileceğini düşünüyorum (akt. Handler 1991: 611-612).

Bu noktada, Geertz, Boas’ın bütüncü programından epeyce uzağa düşmüş görünmektedir. Bununla birlikte, Boas’ın ‘melez’ yöntemine içkin olan Alman tin bilimlerini aldığı felsefe eğitiminin dolayısıyle gayet iyi bilen Geertz, Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü’nde kurduğu Toplum Bilimleri Okulu’nda (1970), bu konunun ders programında yer almasını sağlar ve yorumcu yaklaşımları Amerikan antropolojisine taşır. Kendisiyle yapılan bir söyleşide, Geertz, bu durumu şöyle anlatmaktadır: “Amerikan antropologlarına ve belki de genel olarak, o tarihlerde bilinmeyen, Herder’i, Humboldt’u, Dilthey’i, tüm geleneği başından sonuna öğrettim. Çünkü felsefe eğitimi almıştım ve Alman tarihselciliğini, idealizmini ve Yeni-Kantçı hareketi biliyordum” (akt. Handler 1991: 609). Ancak Geertz, bu programın ötesine geçerek, uygulamalı fenomenoloji ve uygulamalı hermenötik yöntemeye dayanan bir antropolojik yaklaşım geliştirmeye çalışır.

Fenomenoloji, genel olarak yaşam deneyimini ‘birinci-kişinin bakış açısı’ndan inceler. Bir başka deyişle fenomenoloji,

insan bilincinin yapılarını ve içeriklerini (algı, düşünce, bellek, imgelem, duygu, arzu ve iradede, toplumsal faaliyete kadar çeşitli deneyim tiplerinin yapılarını) ele alır ve insanın ‘yaşam-dünyası’nın toplumsal inşasına odaklanır. Fenomenolojistler, insan eylemlerinin ancak onların bilinçli niyetlerine ve anlayış kategorilerine (simgeleştirmelerine) dayanarak açıklanabileceğine vurgularlar. Bu yaklaşımın yirminci yüzyıldaki öncü figürleri arasında Edmund Husserl, Alfred Schutz, Martin Heidegger’in isimleri başta gelir (Laverty 2003). Bununla birlikte Geertz, kendi antropolojisi açısından Ludwig Wittgenstein, Paul Ricœur, Hans-Georg Gadamer ve Schutz’un isimlerini öncelikli olarak sayar. Kendi uygulamalı fenomenolojisinde, yapmak istediği şey, incelediği toplumlarda ‘kişi’ olma kavramlarını anlamaya çalışmaktır. *‘Yerli Gözüyle’: Antropolojik Anlamanın Doğası Üzerine* başlıklı makalesinde, Geertz (1990: 47) şöyle der: “Yoğun biçimde incelediğim her üç toplumda da, Cava, Bali ve Fas’ta, her şeyden çok ilgilendiğim; buralarda yaşayan insanların kendilerini kişi olarak nasıl tanımladıklarını, yani bu insanların Cavalı, Balili ve Faslı bir kişi olma kavramlarına (daha doğrusu buna ilişkin yarı-bilinçlerine) nelerin girdiğini belirlemeye çalışmak oldu”. Dolayısıyla Geertz (1990: 47), yerlinin bakış açısından simgesel biçimleri (sözcükler, imajlar, kurumlar, davranışlar) ele alıp, çözümlemeye çalışır.

Alman fenomenolojisi ve varoluş felsefesinin büyük ölçüde etkisi altında kalan hermenötik (*hermeneutics*) yaklaşım ise Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricœur ve Wittgenstein gibi felsefecilerin düşünceleri doğrultusunda tin bilimlerinin bir yöntemi olarak gelişir. Hermenötik yöntemin savunucuları, tin bilimlerinin biçimsel, işlevsel ve niceliksel olabileceği görüşüne karşı çıkarlar ve gerçeklik anlayışımızın daima yorumlardan etkilendiğini, dolayısıyla gözlemcinin tarafsız/nesnel olamayacağını iddia ederler. Çünkü insan bilinci, hermenötik yaklaşıma

göre, tarihsel olarak inşa edilir ve kültürel normlarda, tarzlarda ve dilde gömülü olan kavramlar, tutumlar, görüşler tarafından biçimlenir (Applebaum 1987: 485-86). Bu sav Geertz'in antropolojisinde şöyle yankılanır: “Düşüncelerimiz, değerlerimiz ve eylemlerimiz, hatta duygularımız, tıpkı sinir sistemimizin kendisi gibi, kültürel ürünlerdir –daha doğrusu, doğumumuzla birlikte eğilimlerimizden, kapasitelerimizden ve yatkınlıklarımızdan imal edilen ürünler” (Geertz 1973: 50). Bu önkabulden hareketle, yorumcu yaklaşımlar, toplumsal dünyayı insanların onu algıladıkları şekliyle ele alırlar ve insan deneyimine ilişkin birden fazla yorumun olduğunu ileri sürerler.

Anlama yetimizin kökleri kendi öz-tanımlamalarımızda, yani ne olduğumuzdadır. Ne idüğümüze gelince, kendini yorumlayan ve kendini-tanımlayan bir hayvanız. Her zaman kültürel bir dünya içinde ve ‘kendi ördüğümüz bir signifikasyon ağının ortasında’yız. ‘Dışarı’ diye, ham veri toplanacak ve sunulacak bir konum diye, bir şey yok. Kültürel dünyayı anlamaya çalıştığımız zaman, yorumlar ve yorumların yorumlarıyla uğraşmaktayız (Rabinow ve Sullivan 1990: 5).

Antik çağda ‘sözlü telaffuz, akli bir açıklama ve diğer bir dilden tercüme’ anlamlarına gelen Yunanca *hermêneuein* fiili ile günümüzde kullanılan yorumlamak (*interpret*) fiilinin eş anlamlı olduğu söylenebilir. Yorumun amacı “sunuşu, açıklamayı veya tercümeyi gerektiren”, yani pek aşına olunmayan, uzak ve anlamı karışık bir şeyi anlaşılır hale getirilmektir (Palmer 2003: 41). Hermenötik yöntem, kısaca, insana özgü görüngüleri *anlama* çabasıdır. Tarihsel bir olay, bir drama, bir rüya, bir kültür vb. bir tür ‘metin’ olarak analiz edildiğinde, onun daha derin anlamlarının ortaya çıkarılabileceği düşünülür. Yöntemsel olarak, bütünüle parçalar birbirine bağlanmaya çalışılır, çünkü “bütünün anlamı parçalar yoluyla anlaşılır, ama parçalar da aydınlatıcı işlevlerini bütünün ışığı altında görürler ve (...) [u]laşılmayı bekleyen anlamın gerçek bütünlüğü, kavrayışımız genişledikçe ve iç içe daireler

biçiminde yenilendikçe ortaya çıkmaya başlar. Global ve son anlamın mükemmel iç-tutarlılığı, *tam* anlamının ölçütüdür. Tutarlılık yoksa anlamının eksik olduğunu söyleyebiliriz” (Gadamer 1990: 99). Kısaca, bütünle parçalar arasındaki ilişkinin ortaya çıkardığı hermenötik daire, ancak anlamının iç-tutarlılığı, yani iç-risiksel bütünlük sağlandığında tamamlanabilir.

Uzun zamandan beri teoloji, felsefe, dilbilimi ve edebiyat eleştirisinde kullanılan hermenötik yöntemin, yorumlayıcı bir perspektife gereksinim duyan psikanaliz ve etnografya gibi alanlar için de yararlı bir yöntem olduğu zamanla anlaşılır. Gerçi yirminci yüzyılın başlarında, Boas, tin bilimleriyle olan ilişkisinden dolayı hermenötik yöntemin öneminin farkındadır; ancak bu yöntem, onun ‘melez’ etnografyasında uygulama alanı bulamaz ve hermenötikin antropolojik etnografyadaki ilk uygulayıcısı Geertz olur.

Bu girişim, ‘anlamayı anlamak’, şimdilerde, genellikle hermenötik olarak bilinmektedir ve bu anlamda yaptığım şey böyle bir başlık altına, özellikle ‘kültürel’ öneki eklendiğinde, gayet iyi uymaktadır. Aşağıda ‘yorum kuramı ve yöntemibilim’ (terimin sözlük anlamını verirse) bağlamında pek bir şey bulunamaz, çünkü bilgikuramsal açıdan yapıldığı gibi, hermenötikin bilim-benzeri olarak somutlaştırılması gerektiğine inanmıyorum ve dünyada zaten yeteri kadar genel ilke var. Burada bulunacak olan, antropolojik formülleştirmelerin bazı gerçek yorumlarıdır; benim bundan anladığım bu yorumların daha geniş imalarıdır ve sağlam bir sistem olduğunu kanıtlamak için tasarlanmış – simge, anlam, kavram, biçim, metin (...) kültür– terimlerdir. Tüm bu farklı amaçları olan araştırmaları yönlendiren şey, birinin bir topluma dair imgelemi nasıl kurgulayacağına ilişkin yerleşik görüşüdür (Geertz 1983: 5).

Bu bilgilerin ışığında, yorumcu antropoloji, insanın etrafındaki şeylere, olaylara nasıl anlam verdiğini ve yorumladığını, ortak iletişimsel dünyayı veya kültürel anlam sistemlerini nasıl ya-

rattığını inceler. Geertz'in (1983: 16) kendi sözcükleriyle, "[y]orumcu kültür kuramı, insanların kendi yaşamlarını inşa etme tarzlarının çeşitliliğini kabul eden bir girişimi temsil eder". Bu bakımdan yorumcu antropoloji, çoğulcu ve görelî bir perspektifi benimser; kültürel anlam sistemlerini yansıtan din, ritüel, kozmoloji ve ifadesel göreneklere (mitoloji, sanat vb.) ve ilk bakışta simgesel gibi görünmeyen akrabalık, toplumsal örgütlenme gibi konulara odaklanır. Yorumcu antropoloji, diğer yaklaşımlarla aynı konu üzerinde çalışsa bile o konuya farklı bir perspektifle yaklaşır. Geertz'e göre, örneğin bir antropolog klasik Britanya antropoloji geleneğini takip ettiğinde akrabalık ve akrabalık terminolojilerinin sistematik bir tanımlamasını yapmakla uğraşırken, yorumcu antropolojiyi benimsediğinde "insanların anneleri, babaları ve erkek kardeşlerine dair nasıl düşündükleriyle çok daha fazla ilgilenir" (akt. Panourgia 2002: 423).

Geertz'in milliyetçilik, ekonomi, din konularını içeren ilk çalışmalarına [örneğin *The Religion of Java*, (1960); *Agricultural Involution* (1963); *Peddlers and Princes* (1963); *The Social History of an Indonesian Town* (1965)] bakıldığında geleneksel etnografyanın ilkelerini benimsediği görülür. Bu çalışmalarında Amerikalı sosyolog Talcott Parsons ve Alman sosyolog Max Weber'in izleri gayet açıktır. Örneğin *The Religion of Java*'da, Java (Endonezya) toplumundaki Müslüman kesimin işlevsel açıdan Reformasyon dönemindeki Protestanlarla aynı olduğu savından hareket ederek, bir Weberci hipotezi sınamaya çalışır (Geertz, akt. Handler 1991: 605). Bununla birlikte Geertz, Weber'i pozitivist bilim geleneği içinde değil, yorumcu toplum bilimi geleneği içinde görür. Çünkü Dilthey'in tarihselci ve özgücü tin bilimlerinden yararlanan Weber, toplumsal analizini anlama/kavrayış (*verstehen*) üzerine kurmuş ve insan faillerinin (*agent*) anlam-yönelimli olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Geertz, bir toplumsal eylem kuramı geliştirmez,

ama kendi yaklaşımının merkezine aktörü yerleştirir ve kültüre kendi mantığını verenin eylem ile anlam arasındaki ilişki olduğunu savunur (Ortner 1984: 130; Smith 2001: 13).

Kariyerinin ileriki yıllarında Geertz, bir kısmına daha önce değinilen felsefecilerden Wittgenstein, Ricœur, Gadamer, Schutz ile birlikte Charles Sanders Peirce, Gilbert Ryle, Susanne Langer; edebiyat eleştirmenlerinden Kenneth Burke, Northrop Frye, Fredric Jameson ve Stanley Fish gibi birçok düşünürden etkilenecek yorumcu antropolojinin temellerini atar. Bu geniş ajandadan dolayı onun eklektik olduğu eleştirilerine karşı Geertz, yararlandığı her düşünürün simge, anlam veya zihin felsefesiyle ilgilendiğini belirterek, aralarındaki içsel tutarlılığı vurgular (akt. Micheelsen 2002). Bu ikinci dönemde Geertz, Ricœur'un metin modelini kullanarak, kültürü ve antropolojik araştırmayı sanki edebiyat çalışmalarının eleştirel bir okuması ve yorumlamasıymış gibi 'metin' ve 'metnin yorumu' metaforuna dayandırır. 'Metafor', 'analoji', 'söylem', 'kinaye' gibi edebiyat terimlerine eserlerinde sık sık yer verir ve bazen de tiyatro modelini kullanır. Anlamanın toplumsal inşasına odaklanan Geertz, böylece, 'kültürün doğası nedir?', 'kültür toplumsal yapıdan nasıl ayrılır?', 'kültür nasıl anlaşılır?', 'gözlemleyen ile gözlemlenen arasındaki ilişki nedir?', 'etnografyada araştırmacının rolü nedir?' sorularını antropolojik tartışmaya açmış olur (Lett 1994: 6; J. Moore 1997: 238-240).

Geertz'in Weber'le olan düşünsel bağının gösterdiği gibi, onun bu iki evresi arasında köklü bir kopuş olduğu söylenemez. Yukarıdaki sorulara verdiği yanıtlarda da bu sürekliliğin daha açık kanıtları bulunabilir. Örneğin, kültür ve toplumsal yapıyı aynı olgunun farklı soyutlamaları olarak kabul etmekle birlikte, hocası Parsons'un³⁰ izinden giderek, bu iki düzeyi birbirinden

³⁰ *The Structure of Social Action* (1937) [Toplumsal Eylemin Yapısı] kitabının yazarı Talcott Parsons, toplumsal kuramda idealist ve pozitivist gele-

ayırır. Çünkü kültür, ona göre “insanın kendi deneyimini yorumlamasını sağlayan ve kendi eylemine rehberlik eden anlam dokusudur”, oysa toplumsal yapı “eylemin aldığı biçim, gerçekte varolan toplumsal ilişki ağıdır” (Geertz 1973: 144-145). Kültür ve toplumsal sisteme içkin bütünleşme özellikleri düşünüldüğünde bu ikisi arasındaki ayrımın doğasının daha anlaşılabilir olduğunu belirten Geertz, Rus kökenli Amerikalı sosyolog Pitirim A. Sorokin’den ödünç aldığı ‘mantıksal-anlamlı bütünleşme’ ile ‘nedensel-işlevsel bütünleşme’ kavramlarına başvurur. Kültürün özelliği olan mantıksal-anlamlı bütünleşme, ona göre, tarzın, mantıksal ifadenin, anlam ve değerin birliğidir –bu, Bach’ın füğünde, Katolik öğretisinde veya genel görelilik kuramında bulunacak türdendir. Öte yandan, toplumsal sistemin özelliği olan nedensel-işlevsel bütünleşme tüm parçaları tek bir nedensel ağda birleşen, her bir parçası ‘sistemin sürekliliğini sağlayan’ nedensel halkanın ögesi olan bir organizmada bulunur. Geertz (1973: 145, 169), bu iki bütünleşme tipinin birbirine özdeş olmadığını savlar, çünkü kültürel sistem ve toplumsal sistem, ona göre, birbirleriyle ilişkili olsa da bağımsız değişkenlerdir; bu bakımdan her biri kendi gerçekliği içinde dikkate alınmalıdır. Bu öncülden hareket eden Geertz (1973: 4), kültür kavramının yeniden tanımlanmasının gerekli olduğunu ileri sürer. Kültür tanımı, onun tasarımına göre, “dar, özelleşmiş ve (...) kuramsal olarak E.B. Tylor’un ünlü ‘çok karmaşık bütün’ [tanımının] yerine geçecek kadar güçlü bir kültür kavramı” ol-

neğin temsilcisi olarak nitelendirilse de, toplum bilimcilerini toplumsal sınırlamalara ve ideolojilere odaklanmaları konusunda teşvik ederek, orta bir yol geliştirmeye çalışır (Kuper 1999: 81). Almanya’da yaşadığı yıllarda Max Weber’i öğrenen ve onun bazı yapıtlarını çevirerek Amerikan toplum bilimlerine kazandıran Parsons, Avrupa’da öğrendikleriyle sentezlediği bir ‘sistem’ kuramı geliştirir. Ancak Geertz, yorumcu perspektife dayanan bir kültür kavramı geliştirmeye yöneldiğinden Parsons’un sosyolojisinden uzaklaşır.

malıdır. Bu amaçla Geertz, eserlerinde birbiriyle örtüşen bir dizi kültür tanımı yapar. Çok sık alıntı yapıldığı için en bilinen iki tanımı aşağıdakilerdir:

[Kültür] bireylerin kendi dünyasını tanımlaması, duygularını ifade etmesi, kendi kararlarını vermesi bakımından (...) düzenli bir anlam ve simge sistemidir (Geertz 1973: 144-145).

Benimsediğim kültür kavramı (...) esasen göstergebilimsel olandır. Max Weber ile birlikte, insanın kendisinin ördüğü anlam ağlarına asılı bir hayvan olduğuna inanarak, kültürü bu ağlar olarak ve dolayısıyla onun analizini yasa arayışı içinde deneysel bir bilim olarak değil ancak anlam arayışı içinde yorumcu bir bilim olarak ele alıyorum. Peşinde olduğum, yüzeyde karışık görünen toplumsal ifadeleri yorumlayarak anlaşılır kılmaktır (Geertz 1973: 5).

Geertz, kısaca, kültürü ortak anlamlı simgeler (veya anlam kodları) olarak tanımlar. Yorumcu antropolojinin perspektifinden bilgi, düşünce, duygu ve algılar, ‘ortak özneler arası bir dünyada’ inşa edilir ve simgeler dolayımıyla ifade edilir (A. Schutz, akt. Rousseau 2002: 162). Simgeler, insanın anlam attettiği olaylar, nesneler, konuşmalar veya yazılı metinler şeklinde olabilir. Simgeleştirme dil dolayımıyla gerçekleşmekle birlikte, insanlar göstergeleri ve simgeleri sanat, dans, müzik, mimari, jestler, yüz ifadeleri, vücut duruşları, giyim, ritüel, din, akrabalık, milliyetçilik gibi çok çeşitli alanlarda kullanarak iletişimde bulunurlar (Applebaum 1987: 477).

Simgesel antropolojiyi temsil eden diğer antropologlardan (Turner vb.) farklı olarak, Geertz, ne simge tiplerinin çeşitlerini birbirinden ayırıp, kataloglamakla ilgilenir ne de toplumsal süreç içindeki belirli pratiklerde (kız ve erkek çocuklarının erginleşim törenleriyle kadın ve erkekliğe geçmesi, iyileştirme ayinleriyle insanların sağaltılması gibi) simgelerin kullanılmasıyla. Geertz’in ilgisi, daha ziyade, simgelerin toplumsal aktörlerin dünyaya dair bakışlarını, düşüncelerini ve duygularını nasıl bi-

çımlendirdiği üzerinedir (Ortner 1984: 129). Böyle bir göstergebilim tasarımıyla Geertz, Claude Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisinden farklı bir konuma yerleşir. Ferninand de Saussure'un dilbiliminden köken alan ve simgesel biçimlerin sadece içsel yapılarına bakan Fransız yapısal antropolojisinin göstergebilim anlayışı, ona göre, "biçimsel, bilimsel, soyut, nesnelci bir disiplindir"; ki bu, onun izlediği bir yol değildir. Çok fazla gerçekçi olduğunu düşünse de Charles S. Peirce'in geliştirdiği göstergebilimi benimsediğini belirten Geertz, Micheelsen (2002) ile yaptığı söyleşide şöyle der: "Göstergebilim, elbette sadece bir tane değildir (...) Pragmatik gelenek ve fenomenolojik kavramsal gelenek içinde kendimi çok daha rahat hissediyorum. Yinelersem, yarı-mantıksal, yarı-biçimsel disiplin olarak göstergebilim bana göre değil".

İnsanların nasıl düşündüğüyle ilgilenen ABD'li felsefeci, mantıkçı ve matematikçi Peirce, 'pragmatizm' olarak adlandırıldığı felsefe akımı ile Amerikan düşünce geleneğinde öncü bir rol üstlenir. Pragmatizm (*pragmaticism*), düşünce ve kuramları deneyim ve uygulamadaki sonuçları ve işlevleri bakımından ele alan bir yaklaşımdır. Geertz'in antropolojisinde bu yaklaşım 'yerel bilgi'nin ele alınışında karşımıza çıkar. Geertz'in "bir etnograf için (...) bilgi biçimleri kaçınılmaz olarak daima yereldir" (1983: 4) cümlesinin anlamı, insanların kendi deneyimleri ve davranışlarında işleyen kuramları olduğu savıdır. Kaderci, dinsel, ideolojik, idealist, fantastik, siyasal vb. olsa da, sözel gelenekle bir kuşaktan diğerine aktarılan bu kuramlar pragmatiktir, yani deneyimlere anlam verdikleri için işlerler (Denzin 1989: 109).

Peirce tarafından düşünceyi ve kuramları anlamanın başlangıcı olarak kabul edilen göstergebilim, esasen dil yapısına dayanan bir mantık kuramıdır. Gösterge, Peirce'e göre, dünyada bir nesnedir ve yorumlayanlar dolayısıyla ortak bir alan içinde varolur; aynı zamanda insan bilincinin yaratılarıdır (yani özel alan

içinde durur). Göstergelerin bu yapısından dolayı, Pierce, her göstergeyi üç-parçalı bir bağıntı olarak formülleştirir: Gösterge (gösteren olarak), nesne (göstergenin temsil ettiği şey) ve yorumlayan (göstergeyi kullanan zihin). Peirce'in kuramının can alıcı noktası şudur ki, gösterge ile nesne arasındaki ilişkide yorumlayan merkezi bir rol oynar, çünkü göstergenin anlamı ancak göstergeyi kullananın yorumunda kendini gösterir. Gösterge biçimlerinden simge, bu ilişkiyi çok iyi yansıtır. Simge, insanlar arası uzlaşmaya dayanır ve dolayısıyla "yorumlayan yoksa onu gösterge yapan özelliğini kaybedecek olan bir göstergedir" (Gottdiener 2005: 24). Peirce gibi, 'düşüncenin anatomisi'ni öğrenmek isteyen Geertz (1983: 119), simgeyi bir gösterge olarak ele alır ve göstergebilimin "çözümleyici gücünü, göstergeleri soyutlayarak araştırmasında değil, onların kendi doğal ortamlarında –insanların baktığı, isimlendirdiği, dinlediği ve eylelediği ortak dünyada– araştırmasında" görür.

Geertz'in ileri sürdüğü anlamların toplumsal olarak inşa edildiği düşüncesinde Peirce'in yanı sıra Wittgenstein'in etkisi çok açıktır. Dil ve mantık, algı ve niyet, etik ve din, estetik ve kültür üzerine çalışmalarıyla tanınan Wittgenstein, tek değil, birbiriyle bağdaşmaz iki felsefe görüşü ortaya koyar.³¹ Ölümünden sonra

³¹ Wittgenstein, Berlin'de başladığı mühendislik eğitimini Manchester Üniversitesi'nde (İngiltere) uçak mühendisliği üzerine tamamlamak isterken, Russell'in ünlü kitabı *Principles of Mathematics*'den [Matematiğin İlkeleri] etkilenerek, matematiğin felsefesine yönelir. Felsefedeki çalışmalarının ilk döneminde yazdığı *Tractatus logico-philosophicus*'un (1921) [Mantıksal-felsefi risale] merkezinde 'dil'in dünyayla olan ilişkisi nedir?' sorusu vardır. Onun temel savı, dilin dünyayı temsil edebilmesi için, dil ile dünyanın aynı yapıyı paylaşmaları gerektiğidir. Bu iki yapının aynılığı, ona göre, anlamı olanaklı kılar. Dilin gerçek işlevinin olguları betimlemek olduğunu vurgulayan Wittgenstein, ahlaki, estetik yargılar gibi değerler söz konusu olduğunda hiçbir açıklamada bulunmaz, çünkü bunlar olgular üzerine değildir, aşkındırlar (*transcendental*) (A. Quinton, akt. Maggoc 1979: 146-148). Yaşamının

yayımlanan *Philosophische Untersuchungen* (1953) [Felsefe Soruşturmaları], onun ikinci dönemini temsil eden en önemli kitabıdır. Bu kitabında Wittgenstein, dile doğal bir insan görüngüsü olarak yaklaşır. Ona göre, sözcüklerin toplumsallaşmış bireylerin eyleminden bağımsız hiçbir anlamı yoktur. Böyle bir yaklaşım, dili doğal çevresinde ele almanın, yani insanlar bir şeyler söyledikleri sırada içinde bulundukları durumları, bunların söylenmesine eşlik eden davranışları hesaba katmanın gerekliliğini ortaya koyar. Bu felsefe görüşünün önemli bir özelliği, Wittgenstein'in "dili özünde kamusal ya da toplumsal bir görüngü, ancak birden fazla insanın benimsediği kuralların varlığıyla işleyebilen bir görüngü olarak" görmesidir (A. Quinton, akt. Maggee 1979: 157-162). Ona göre, bir sözcüğün anlamının bilinmesi, ancak belirli bağlamlarda, belirli ifadeler içinde o sözcüğün kullanımına ilişkin bir kuralın izlenmesi ile mümkündür. Bu kurallar değişken olsa da, dilin kullanımına ilişkin dilsel-kültürel uzlaşma olmaksızın hiçbir anlaşma sağlanamaz. Uzlaşmayı sağlayan ise yaşam ortaklığıdır (Soykan 2002: 56). Bu savı kültür alanına doğru genişleten Geertz'in (1973: 12) şu cümlesinde, Wittgenstein'in düşüncelerini buluruz: "Anlamdan dolayı kültür kamusaldır". Bir başka deyişle Geertz, kültürün kamusal simgeler içinde gömülü olduğunu düşünür. Onun anlamların araçları olarak gördüğü kamusal simgeler ise, bir toplumun kendine özgü dünya görüşü, değerleri, 'ethos'udur.

Wittgenstein insanın toplumsallığına tümüyle kişiye özel bir dil, yani "insanın kendi içsel deneyimi hakkında konuşmak için kullanabileceği bir dil olamayacağı" düşüncesinden hareketle varır (Sluga 2002: 30). İçsel durumların varlığını yadsımaz, ancak "iç düşünce ve duygular üzerine, bunların ortaya çıktıkları durumlardaki belirtileriyle ilişki kurmadan konuşulamayacağını"

ileriki yıllarında Wittgenstein, *Tractatus*'ta söylediği birçok şeyin hatalı olduğu sonucuna varır ve ikinci bir felsefe görüşü ortaya koyar.

ileri sürer ve bu iki dünyanın aslında birbiriyle örtüştüğünü gösterir (A. Quinton, akt. Maggee 1979: 162-163). Onun ‘özel dil-kamusal dil tartışması’, kültürü zihinsel bir görüngü olarak tanımlayan öznelci yaklaşımların zihne atfettikleri önceliğin; zihin/beden, doğa/kültür gibi ayrımları vurgulayan Descartesçi ikici görüşlerin sorunlu olduğunu ortaya çıkarır.

Bu bağlamda, Yeni Etnografyacıların bilişsel yaklaşımını indirgemeci ve biçimselci olarak değerlendiren Geertz’in, simgeler ve anlamlar ‘insanların kafalarının *içinde*’ değil, onların zihinleri *arasında* olduğuna ilişkin savı daha anlaşılır hale gelmektedir (akt. R.M. Keesing 1972: 79). Ona göre biliş, tüm insanlıkta ekseriyetle aynıdır, oysa insanların iletişim kurmak için kullandıkları simgeler farklıdır. Geertz’in yorumcu perspektifinden, kültür, bireylerin düşünce ve eylemlerini biçimlendiren davranış kodları üzerinde temellenmiş bir birey-aşırı (*trans-individual*) yapıdır. Aynı şekilde, kültür bir toplumun bireylerinin anlamlı eylemleri içinde varolduğundan, bireylerden bağımsız bir yapı olarak da ele alınamaz. Dolayısıyla Geertz, kültürü ve toplumsal eylemi bir toplumun yapısına ve rollere dayandıran Parsons gibi nesnelcilere de karşıdır (Tongs 1993: 11). Denebilir ki, Geertz, kurduğu simgesel/yorumcu antropoloji ile hem öznelcilerin hem de nesnelcilerin indirgemeci yaklaşımını aşmaya çalarak, kültürü toplumsal eylemin kamusal örüntüsü olarak kavramlaştırır.

Diğer yandan Wittgenstein, anlamı insan etkinliklerine ve yaşam biçimleri bütünlüğüne bağladığından, onun felsefesi Geertz’in de savunduğu kültürel göreci görüşleri destekleyici niteliktedir. Felsefeci Anthony Quinton’un özetlediği şekliyle, Wittgenstein’nin etnografya için önem taşıyan görüşleri buraya alıntılanmaya değer:

Ona göre [Wittgenstein] tüm yaşam biçimleri eşitti; bir toplumu ya da bir toplumun parçasını, bir özelliğini ya da bazı kişiler arası davranış kurallarıyla bir araya gelmiş bir

topluluğu, o topluluğun gerçekten içine girmedikçe anlayamazsınız; içine girince de artık onu içinden, içsel olarak anlırsınız. Bu, insanların yaşamlarını düzenlemekte izledikleri farklı yollar için evrensel bir değerlendirme ölçüsünü olanaksız kılıyordu. Şunu da eklemek gerekir ki, insanların bütün toplumsal etkinlikleri dille doludur; dil, bu etkinlikler arasındaki bağların kurulduğu yerdir. Bu etkinlikler dışarıdan eleştirilemez. Yalnızca içinden incelenebilir ve anlaşılabilir (A. Ouinton, akt. Maggee 1979: 164).

Wittgenstein'in bir toplum "yalnızca içinden incelenebilir ve anlaşılabilir" ifadesi, Boas'dan beri antropoloji araştırmalarında benimsenmiş olan 'yerlinin bakış açısı'na tekabül eder. Geertz de kültürel anlamları 'yerel'in bakış açısı üzerinden araştırdığından, görelilik konusunda Boas ve Malinowski'den radikal bir şekilde koptuğu söylenemez. Ancak Geertz'in görelilik anlayışı, geleneksel etnografyada çok belirgin olan 'ben' ve 'öteki' arasındaki ayrımı aşmaya yönelik bir yaklaşımdır. Çünkü antropolojik yorumcu etnografya, ona göre, "kendini bilme, algılama, anlama süreçleri ile ötekinin bilme, algılama ve anlayış süreçlerini birbirine kaynaştırır; bizim kim olduğumuzu tanımlar veya çok daha açık biçimde, kim olduğumuzu ve kimler arasında bulunduğumuzu ortaya çıkarır" (Geertz 1983: 181-182). Böyle bir girişim, yorumcu etnografyaya kaçınılmaz olarak fenomenolojik tartışmaların kapısını açar ve dolayısıyla 'gözlemci', 'öteki' ve 'okuyucu' arasında iç içe geçmiş ilişkileri imleyen 'özneler arası-lık' kavramı etnografik araştırmanın merkezine taşınır.

Horoz dövüşünü ilk gözlemlediğimde, neler olduğu hakkında hiçbir fikrim yoktu. Bir horoz dövüşüne baktığınızda her şeyi görmekteydiniz, ama Balililer onunla ilgili aşırı tutkuluydular ve ben niçin böyle olduğunu anlayamadım. Böylece, neler olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalıştım. Saf bir betimleme kumara işaret eder, ama kesinlikle ondan daha fazlasıydı. Dövüşle ilgili anlamak veya aydınlatmak istediğim şey, katılımcıların onu nasıl anladıklarıydı, aynı za-

manda, böyle bir analizin nasıl yapılacağını göstermek istedim. Horoz dövüşü analizi bu türden çalışmanın nasıl yapılacağını gösteren bir model veya bir örnektir (...) Kendi dünyalarını nasıl anlamlı kıldıklarını anlamaya çalışmaktır. Bu nedenle, fenomenolojik ve hermenötiktir. Yerlinin bakış açısından anlama girişimidir (Geertz, akt. Micheelsen 2002).

Fenomonolojik ve hermenötik anlama, ‘gözlemci’ ve ‘öteki’ne ait kavramsal yapılar dolayısıyla sağlanabilir. Ancak bu yapıların çokluğu karşısında, Geertz Yeni Etnografların nesnellik iddiasıyla antropolojiye sundukları emik ve etik yöntemler yerine psikiyatrist Heinz Kohut’tan ödünç aldığı ve öznel süreçlere göndermede bulunan ‘deneyim-yakın’ ve ‘deneyim-uzak’ yaklaşımını önerir. Örneğin ‘korku’ gibi bir deneyim-yakın kavram, bir bireyin “kendisinin ya da yakınlarının ne gördüğünü, duyumsadığını, düşündüğünü, imgelemediğini tanımlamak için doğallıkla ve çabasızca kullandığı ve başkaları tarafından kullanıldığında da hemen ve kolayca anladığı bir kavramdır”. Oysa ‘fobi’ bir deneyim-uzak kavramdır. Bu türden kavramları deneyim-yakın kavramlardan ayıran şey, çeşitli “uzmanların –psikanalist, deneyci, etnograf, hatta rahip ya da ideolog– kendi bilimsel, felsefi ve pratik amaçlarını anlatmak için kullandıkları” kavramlar olmasıdır (Geertz 1990: 46). Ona göre, antropoloji açısından bu iki tür kavram arasındaki farklar kutupsal değil, derece sorunudur; yine de, analiz sırasında bunlar bazı sorunlar yaratabilir:

Deneyim-yakın kavramlarla sınırlanmak, bir etnografi, anlık durumlarda çaresiz ve konuşma diline takılıp kalmış bırakabilir. Buna karşılık, deneyim-uzak kavramlarla sınırlanmak, onu soyutlamalara saplanmış ve mesleki dile boğulup kalmış duruma sokabilir. (...) Bu kavramlar her durumda öyle kullanılmalıdır ki bir insan grubunun nasıl yaşadığına ilişkin olarak ortaya konan yorum; ne onların zihinsel ufuklarına hap solmuş bir yorum, bir büyücü tarafından yazılmış bir büyüçülük etnografisi, ne de bir geometrici tarafından yazılmışçasına büyüçülüğün ayırt edici tonatilerine karşı sistemli bir sarırlık içinde bir yorum olmalıdır (Geertz 1990: 46-47).

Geertz'in fenomonolojik anlayışının oluşmasında Paul Ricœur önemli bir figürdür. 1960'lardan önce varoluşsal fenomenoloji ile ilgilenen Ricœur, 1960'lardan sonra fenomenolojik betimleme ve hermenötik yorumu birleştirme girişiminde bulunur ve anlatı analizinin gelişmesine dikkate değer bir katkısı olur. Ricœur'ün 'The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text' (1971) [Metin Modeli: Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek] başlıklı denemesi, Geertz'in 'metin' olarak kültür anlayışının arka planında olduğundan konumuz açısından önemlidir. Ricœur'ün bu çalışmayla yapmak istediği, metin kavramını toplum bilimlerinin 'nesnesi için ne denli uygun bir model' olduğunu göstermektir. Onun toplum bilimlerinin nesnesi olarak ele aldığı şey, Weberci tarzda, 'anamlı insan eylemleri'dir. Ricœur, yaptığı çözümleme doğrultusunda, toplumsal eylemlerin konuşma eylemlerinin belirli niteliklerine sahip olduğunu ileri sürer. Ona göre, bir toplumsal eylemin varsayımsal bir içeriği ve bir amacı vardır; aynı zamanda kamusal-dır ve olası 'okuyucular'a hitap eder. Bu niteliklerinden dolayı toplumsal eylemler, yazılı bir metine veya kayıt edilmiş bir konuşmaya benzer bir şekilde ele alınabilirler (Kuper 1999: 106).

Ricœur'ün metin modeli Geertz'in ünlü 'Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight' (1973) [Derin Oyun: Bali Horoz Dövüşü Üzerine Notlar] başlıklı çalışmasında bir uygulama alanı bulur ve yorumcu antropolojinin niteliklerinin bir örneğini teşkil eder. Çok incelikli ve ilham verici olarak değerlendirilen horoz dövüşü betimlemesinde Geertz, yüzeyde toplumsal bir pratik olan horoz dövüşünün gerçekte Bali (Endonezya) kültürünün, benlik-algısının ve dünya görüşünün derinde yatan öğeleriyle ilişkili olduğunu gösterir. Geertz'e (1973: 448) göre horoz dövüşüne gitmek, Balili için bir tür duygusal eğitimidir; yani horoz dövüşü bir metin olarak Bali kültürünün duygularını ve tepkilerini öğretir ve pekiştirir. "Horoz dövüşünün işlevi, eğer isimlendirmek ister-

seniz, yorumsaldır. Bu, Balili olma deneyiminin bir Balili okumasıdır, kendileri hakkında kendilerinin anlattıkları bir öyküdür”.

Geertz’in (1973: 418-421) bir ‘statü tiyatrosu’ olarak yorumladığı horoz dövüşü analizinden anlaşılıyor ki, Balili erkekler zamanlarının büyük kısmını horoz dövüşüyle ilgili faaliyetlerle geçiriyorlar: Horozlarını tımar ediyorlar, eğitiyorlar ve özel besinlerle besliyorlar, onların dövüşlerini seyrediyorlar, onlar üzerine bahse giriyorlar, onlar hakkında her daim konuşuyorlar. Erkeklerin günlük hayatlarını ve aklını bu kadar meşgul eden horozlar, Geertz’e göre, onların benliklerinin, narsistik erkek egosunun simgesel ifadelерidir. Horozlar, aynı zamanda insanın tiksini len hayvansı davranışlarını (dışkılama, yemek yeme, sakarlık vb.) da simgelemektedir. Bu bakımdan erkekler sadece ideal benlikle değil, en korktukları, nefret ettikleri, dolayısıyla zıtdeğerli bir varlıkla kendilerini özdeşleştirmektedirler. Horoz dövüşü ise, erkeklerin horozları dolayımıyla birbirleriyle dövüşmelerinin bir ifadesidir. Nefret, gaddarlık, şiddet, kan ve ölüm içeren bu dramatik oyunun sahnelendiği arenada “erkek ve hayvan, iyi ve kötü, ego ve id, uyandırılmış erkekliğin yaratıcı gücü ve serbest bırakılan hayvansılığın yıkıcı gücü” karşı karşıya gelir. Dolayısıyla horoz dövüşü, paranın kendisiyle değil, statü ve prestijle ilgilidir. O kadar ki kazananın hissettiği haz karşısında kaybedenin öfkesi aile tapınaklarını yıkacak derecededir. Bununla birlikte, oyunun sonucu, Bali toplumunun ‘sabit, mutlak ve statü-kökenli’ hiyerarşisinde kişilerin konumlanışını değiştirmemektedir.

Horozlar, onların [Balililer] kendi kişiliklerinin, psişik formlarının hayvan aynaları yerine geçiyor olabilirler, ancak horoz dövüşü toplumsal matriksin; müptela olanların yaşamında birbirini enlemesine kesen, üst üste örtüşen, oldukça birlikçi grupların –köy, akraba grupları, sulama toplumları, tapınak cemaatleri, ‘kastlar’– çapraşık sisteminin taklididir. Ve gerekirse teyit edilen, savunulan, kutlanan, haklılaştırılan ve açıkça övünülen (...) prestij, belki de toplumdaki merkezi itici güçtür (Geertz 1973: 436).

Geertz, 'prestij'i Bali kültüründeki insan eylemlerinin itici (*drive*) gücü olarak gördüğünden, burada Ricœur'a geri dönmekte yarar var. Metinlerin anlamlarının yorumlanması ile insan eyleminin anlamlarının yorumlanması arasında bir paralellik kuran Ricœur için eylemin güdüsel temelini ne olduğu önemlidir. Çünkü Ricœur (1990: 38), eylemleri güdüleyenleri (amacın ne olduğu) açıklayarak, eylemi de anlaşılır kılacağımızı düşünür ve şöyle der: "Bir eylemin amaç boyutu; 'ne' sorusuna verilen yanıt, 'niçin' sorusuna verilen yanıtın terimleriyle açıklandığı zaman, iyice anlaşılmış olur. Siz bana falanca eylemi *niçin* yaptığınızı *açıklayabilirseniz*, sizin *ne* yapmayı amaçlamış olduğunuzu anlayabilirim".

Ricœur'un metin modeli doğrultusunda, Geertz, horoz dövüşünü anlamak için bu toplumsal pratiğin arkasında yatan güdüsel temeli (statü ve prestij) açıklamaya çalışır. Bir psikanalist gibi Bali kültürünün daha derinlerine indiğinde ise, bir dramın bileşimini bulur: Korku ve arzular. "Korkulan şey, kişinin kültürel konumunun yüklediği kamusal performansının aksayacağı ve bireyin kişiliğinin ortaya çıkıp onun standardize edilmiş kamusal kimliğini çökerteceğidir (...) Böyle bir durum olduğunda, o anın şiddeti büyük acı veren bir yoğunlukta yaşanır ve insanlar birdenbire ve istemeyerek, karşılıklı utanç ve ayıba gömülmüş yaratıklar haline gelirler; sanki birbirlerini çırılçıplak görmüş gibi olurlar" (Geertz 1990: 51). Çünkü Bali kültürü, kişisel ifadenin her yönünü o kadar stilize eder ki bir bireyin kendine özgü ayırıcı niteliklerini bastırır. Balililer için tesadüfi bir yaşam içinde önemli olan göçici bireyler/aktörler değil, Geertz'in kavramlaştırdığı şekliyle, kalıcı *dramatis personae*dir. Bir başka deyişle, Balililer "kişiyi, özel yazgısı olan özgül bir yaratık olarak değil, genel bir tipin uygun bir temsilcisi olarak görürler" (Geertz 1990: 51). Dolayısıyla bireyler taktıkları maskelerde, oynadıkları rollerde vb. biteviye birbirlerinin yerini alırlar, ama aynı *dramatis personae*yı sergiler-

ler. “Balı’de bir kişiyi, kendinizi veya bir başkasını teşhis etmek, onu tanıdık bir karakterler grubu içine yerleştirmek anlamına gelir: ‘Kral’, ‘Büyükanne’, ‘üçüncü-doğan’, ‘Brahman’ gibi. Toplumsal drama kaçınılmaz biçimde bu karakterlerden oluşur” (Geertz 1990: 50). Ancak ustalık veya özdenetim eksikliğinin yaratacağı bir illüsyon kayması, *dramatis personayı* tuzla buz edeceğinden, Balili her an bir tür ‘sahne korkusu’yla yaşar.

Özetle Geertz, horoz dövüşü betimlemesinde ‘yapı’, ‘itki’ gibi terimlere yer vermekle birlikte onun kavramsal çerçevesi, ne nedensel, ne yapısal, ne de güdülenimcidir; onun yaklaşımı göstergebilimseldir (P. Ricœur, akt. Bošković 2002: 43). Geertz’in (1973: 24) kendi ifadesiyle, “Kültüre ilişkin bir göstergebilimsel yaklaşımın bütün amacı (...) öznelerimizin yaşamındaki kavramsal dünyaya girmemize yardımcı olmaktır; ki onlarla terimin geniş anlamı içinde, konuşabilelim”.

Yine bu çalışmanın bir başka özelliği, Geertz’in Britanyalı felsefeci Ryle’den ödünç aldığı ‘yoğun betimleme’ yöntemini kullanmasıdır. Zihin ve dil konularıyla ilgilenen Gilbert Ryle, Wittgenstein gibi yirminci yüzyılın dikkate değer analitik felsefecilerindendir. Ryle, ‘yoğun betimleme’ terimine ilk defa 1960 yılında basılan ders notlarında yer verir ve daha sonra 1929-68 yılları arasında yazdığı makalelerinin bir derlemesi olan *Collected Papers*’ın (1971) [Derlenmiş Makaleler] ikinci cildinde bu ders notları basılır. Bu tarihten iki yıl sonra Geertz, *The Interpretations of Cultures* (1973) [Kültürün Yorumları] başlıklı eserinde yoğun betimlemeyi yorumcu antropolojinin etnografik yöntemi haline getirmeye çalışır. Bu yöntem, daha sonra, niteliksel araştırmalar yapan diğer disiplinlere (sosyoloji, psikoloji, eğitim gibi) doğru yayılır.

Bir bakış açısından, (...) etnografya yapmak, dostça ilişki kurmak, kaynak kişileri seçmek, metinleri yazarak kopyalamak, soy ağacını çıkartmak, alanı haritalandırmak, günlük

tutmak ve diğerleridir. Ancak etnografya, bu tekniklerden ve formel işlemlerden ibaret değildir. Entelektüel çabanın türünü tanımlayan şey şudur: Gilbert Ryle'dan bir kavramı ödünç alarak, 'yoğun betimleme'ye yönelik incelikli [ve] riskli bir iştir (Geertz 1973: 6).

'The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing?' [Düşüncelerin Düşünülmesi] başlıklı ders notunda Ryle (1968), örneklediği birçok beden hareketi üzerinden benzer davranışların farklı anlamları olabileceğini göstermek ister. Bunlar arasından artık klasikleşmiş bir örnek olan 'göz seğirmesi' ve 'göz kırpması', Ryle'e göre, görünüşte fiziksel olarak aynı hareket olmakla birlikte aslında birbirlerinden farklıdırlar. Çünkü bunlardan birincisi istem dışı bir bedensel hareket iken, ikincisinin istemli, amaçlı, hileli ortaklık gibi boyutları içinde barındıran birçok iletişimsel anlamı vardır. Ryle, göz seğirmesi gibi anlam içermeyen fiziksel hareketlerle ilgili nitelendirmeleri 'yüzey-sel betimleme' (*thin description*) olarak adlandırır. Buna karşın göz kırpma hareketinin anlamlarını ve bağlamlarını açığa çıkarabilmek ve nitelendirebilmek için 'yoğun betimleme'nin (*thick description*) gerekli olduğunu ileri sürer. Norman Denzin, yoğun betimlemenin özelliklerini, yüzey-sel betimlemeyle olan farkına göre şöyle ortaya koymaktadır:

1) [Yoğun betimleme] bir eylemin bağlamını verir; 2) eylemi organize eden niyetleri ve anlamları belirtir; 3) eylemin evrimini ve gelişimini izler; 4) eylemi bir metin gibi sunar, böylece eylem yorumlanabilir. Bir *yüzey-sel betimleme*, eylemi çevreleyen koşullardan veya niyetlerden bağımsız, sadece olguları rapor eder (N. Denzin, akt. Ponterotto 2006: 542).

Ryle'in örneğini kendisi de kullanan Geertz'e (1973: 6-9) göre, belirli bir amaç ve kamusal bir kod doğrultusunda göz kırıldığında, bu eylem sadece 'davranışın küçük bir parçası' değil, aynı zamanda 'kültürün bir parçası'dır; çünkü amaçlı bir eylemin nasıl yapılacağı ancak kültür içinde öğrenilerek uygula-

nabilir. Diğer yandan, göz kırpmının her tipi ayrı bir kültürel kategoridir ve bunlar ‘anamlı yapıların tabakalaşmış bir hiyerarşisi’ni üretirler. Geldiği bu noktada, Geertz, etnografyanın amacını kültürel kategorilerin hiyerarşisini çözümlemek olarak belirler ve şöyle der; “[a]naliz, anlam yapılarını (...) çözümlemektir ve onların toplumsal temellerini ve önemini belirlemektir”. Dolayısıyla yoğun betimleme, tıpkı horoz dövüşü betimlemesinde olduğu gibi, bir anlaşılır kılma ve açıklama örneği, kısaca, bir yorumlayıcı anlamadır.

(...) etnografya yoğun betimlemedir. Etnografin gerçekte karşı karşıya kaldığı şey –veri toplamanın otomatikleşmiş programını kovaladığı zaman hariç– karmaşık kavramsal yapıların çokluğudur ki bunların birçoğu birbirine dolanıp düğüm olmuş veya birbiri üzerine binmiştir; garip, düzensiz ve muğlaktır ve dolayısıyla etnograf önce bunları yakalamalı ve sonra tercüme etmenin yolunu bulmalıdır. Etnografin faaliyetinin fazlasıyla gerçekçi, çapraşık alan çalışması düzeyleri olduğu doğrudur: kaynak kişilerle görüşme yapmak, ritüelleri gözlemlemek, akrabalık terimlerini öğrenmek, mülkiyet hattının izini takip etmek, hane halkının nüfus sayımını yapmak, (...) kendi günlüğünü yazmak. Etnografya yapmak, bir el yazmasını –yabancı, solmuş, eksikliklerle dolu, tutarsız, şüpheli tashihler ve taraflı tefsirler– okumaya çalışmak gibidir, ancak yazılan alışılmış ses graflerindeki gibi değil, şekillenmiş davranışın geçici örneklerindeki gibidir (Geertz 1973: 10).

Etnografik bilgi, Geertz’e göre, deneyimin kendisine değil, bu deneyimin anlamının kavranmasına dayanır. Bir başka deyişle, yoğun betimleme ‘öteki’ ile iç ruhsal bağlantıya dayanmaz, çünkü “[b]ir etnograf muhataplarının algıladığını algılayamaz (...) Onun algıladığı –o da belirsiz olarak– muhataplarının bir şeyi ‘ne ile’ ya da ‘ne yolla’ algıladıklarıdır” (Geertz 1990: 47). Bilginin ruhsal özdeşleşmeyle elde edilemeyeceği savını Gadamer’in (1990: 99) şu sözleri pekiştirmektedir: “Bir metni anladığımız

zaman kendimizi başkasının yerine koymayız ve yazarın zihinsel faaliyetine nüfuz etmeyi denemeyiz; yalnızca bize aktarılan şeyin anlamını, önemini ve amacını kavramaya çalışırız”. Dolayısıyla gerçek anlama duyarlılığın ötesinde, ‘öteki’nin (aynı zamanda kendinin) deneyimine anlam verebilmeyi gerektirir.

Her şeye rağmen etnografya araştırmalarında yoğun betimlemenin nasıl yapılacağına ilişkin ciddi bir kafa karışıklığı vardır. Örneğin Denzin, tarihsel, biyografik, durumsal, ilişkisel, betimsel yorumcu gibi ‘yoğun betimleme’nin on bir tipini saptamıştır (Ponterotto 2006). Tek bir yoğun betimleme tanımı olmamakla birlikte, Ponterotto’nun yaptığı kapsamlı bir tanımlama girişimi, etnografyaya rehberlik edecek gibi gözükmektedir:

Yoğun betimleme araştırmacının belirli bir bağlam içinde gözlemlediği toplumsal eylemi (veya davranışı) hem betimleme hem de yorumlama görevine işaret eder. Bağlam, küçük bir birim (bir çift, bir aile, bir çalışma çevresi gibi) veya daha geniş bir birim (bir köy, bir topluluk veya genel anlamda kültür gibi) içinde olabilir. Yoğun betimleme, gözlemlenen toplumsal eylemleri doğru bir şekilde betimler ve bu eyleme yönelik amacı ve niyeti belirler. Yoğun betimleme katılımcıların düşünceleri ve duygularını, çoğunlukla onlar arasındaki karmaşık ilişki ağıyla birlikte yakalar. Yoğun betimleme, yoğun yorumlamaya rehberlik eder, sırası ile araştırmacılar ve katılımcıların kendileri için ve raporun hedeflediği okuyucu için araştırma bulgularının yoğun anlamına rehberlik eder. Bulguların yoğun anlamı gerçeklik duygusu bakımından okuyucuya rehberlik eder, böylece onlar araştırma bağlamına bilişsel ve duygusal olarak kendilerini ‘yerleştir’ebilirler (Ponterotto 2006: 543).

Geertz, toplum bilimcilerine davranıştan ziyade anlam inceleme yapmalarını, nedensel yasalardan ziyade anlamaya gayret etmelerini, yorumcu açıklamalar lehine doğa bilimlerinin mekanik açıklamalarını reddetmelerini (akt. Martin 1993: 269) önerse de, onun antropolojide neredeyse bir devrim etkisi yaratan

‘yoğun betimleme’ yönteminin bazı sorunları vardır. Örneğin J. Moore (1997: 246), etnografik bilginin geçerlilik sorununa dikkat çeker ve şu soruyu sorar: Kültürel bilgi şayet yorum ise, bir kültürün üyeleri açısından potansiyel olarak birçok ‘doğru’ yorum olduğundan, bir yorumun ‘gerçekliği’ni nasıl çürüteceğiz? Bir başka deyişle, Geertz’e göre her kültürel bilgi eşit derecede geçerli olduğundan, hiçbir yorum yadsınamaz ve hiçbirisi ayrıcalıklı değildir. Bu durumda şu sonuca varılır: O halde antropoloji, gerçek önermelerden genelleştirmeler yapamayacağından ve empirik veriye karşıt önermeleri test edemeyeceğinden bir bilim olamaz. Buna paralel olarak Hedican (1994: 207) şu soruyu sorar: “Etnografya derin ve daha derin içebakış meselesi midir yoksa karşılaştırma ve genelleştirme temelini mi içermelidir?” Geertz’in (1973: 26) bu soruya yanıtı onun şu cümlesinde bulunabilir: “[K]uram inşa etmenin asli görevi (...) vakaların ötesinde bir genelleştirme yapmak değil ancak onlar içinde genelleştirme yapmaktır”. Ne var ki bu düşüncenin mantıki sonucu, aşırı bir kültürel farklılık vurgusu ile her kültürü/yereli kendi detayları içine hapsetmektir.

Düşünümsel Etnografya

Daha Geertz’in yorumcu etnografyasının tartışmaları sürerken, 1986’da ve onu takip eden birkaç yıl içinde yayımlanan bir dizi kitap, postmodern hareketin de etkisiyle, toplum bilimleri ile doğa bilimleri arasında tam bir kırılma olduğunu resmen ilan etti. Bunlar, G.E. Marcus ve M.M.J. Fischer’in *Anthropology as Cultural Critique* (1986) [Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji], V. Turner ve E. Bruner’in *The Anthropology of Experience* (1986) [Deneyim Antropolojisi], J. Clifford ve G.E. Marcus’un *Writing Culture* (1986) [Kültürü Yazmak], C. Geertz’in *Works and Lives* (1988) [Çalışmalar ve Yaşamlar], J. Clifford’un

Predicament of Culture (1988) [Kültürün İkilemi] adlı kitaplarıdır. Bu eserlerin ortak yanı, çeşitli alan çalışması anlatılarını ‘içebakış’ yöntemiyle ele alarak, antropolojik ‘bilgi’nin ve etnografik sürecin öznel doğasına dikkat çekmeleridir. Onların bir tür ayna işlevi gören düşünümsel eleştirileri sayesinde anlaşılır ki ırk, cinsiyet, sınıf sorunları bağlamında antropolojide bir ‘temsil krizi’ vardır (Macdonald 2001: 61; Denzin ve Lincoln 2003: 25-26). Örneğin, antropolojinin ‘öteki’ olarak adlandırdığı araştırma nesnesini nasıl inşa ettiğine, onları nasıl temsil ettiğine ilişkin bir çalışmada, kadın ve erkek etnografların Avustralyalı Aborjin kadınlarının toplumsal konumunu ve doğasını farklı yorumlamış oldukları gösterilir. Erkek etnograflar, Aborjin kadınlarının ekonomik olarak önemsiz ve ritüellerden dışlanmış olduklarını belirtirlerken; kadın etnograflar, onların geçim örüntülerindeki merkezi rollerini, kadın ritüellerinin önemini vurgulamakta ve erkeklere göre daha saygılı bir tonla yazdıkları ortaya konur (R. Rohrich-Leavitt ve ark. 1975, akt. H. Moore 1988: 1). Bu örnekte olduğu gibi, araştırmacıların önkabullerinin etnografik metinleri etkilediği, bu etkinin konunun seçiminden raporun/kitabın nihai yazımına kadar araştırma sürecinin her evresinde bulunabileceği fark edilir. Böylece, geleneksel etnografyada ‘gözlenen’e (kültüre) odaklanmış bakışlar, ‘gözleyen’e (araştırmacıya) çevrilir ve öteki halkların kültürlerini temsil eden etnografların kimliği (ırkı, milliyeti, politik duruşu vb.), incelediği toplumla kurduğu ilişkiler, yazdığı metinler irdelenip, sorgulanır (Davies 1999: 4). Sonuç olarak, doğa bilimlerine öykünerek öznelliği dışarıda bırakmanın imkânsızlığının, diğer bir deyişle “gözleyenin gözlenen görüngüye dâhil edilmesi gerektiği”nin (Goethe, akt. Mielants 2007: 63) anlaşılması, antropologların alan çalışması yöntemlerinin düşünümsel (*reflexive*) doğasıyla gittikçe daha fazla ilgilenmesine yol açar ve etnografik araştırmalarda a) analizin nesnesi, b) analizin dili, c) analiz yapının konumu derinden değişir (Rosaldo 1993: 37).

Türkçeye *düşünümsel* olarak çevrilip, kullanımda yaygınlık kazanan *reflexive* kavramı, İngilizcede, ‘kendine geri dönme’ sürecini, kendini referans almayı imlemektedir. Düşünüm kavramı, insanın kendi üzerine düşünebilme ve değerlendirme yapabilme kapasitesine, yani öz-bilinçli (*self-conscious*) bir varlık olduğuna işaret eder. Bu kavramın toplum bilimleri açısından önemini Fransız felsefeci ve sosyolog Pierre Bourdieu çok iyi özetler: “Düşünümsellik, bireysel olandaki toplumsalı, mahremi altında gizlenen gayri şahsiyi, özelin en derinine gömülmüş evrenseli keşfettirerek bizi (...) yanılsamalardan kurtaran şeydir” (akt. Wacquant 2003: 40). Bir başka deyişle, yöntembilimsel *kendi üzerine düşünme* yoluyla toplum bilimcilerinin “kendilerinin kim ve ne olduklarının, toplumsal analize ne getirdiklerinin, üzerinde çalıştıkları insanlar tarafından nasıl görüldüklerinin, varlıklarının bu insanlarda hangi davranışlara (öz-bilinçlenme dâhil) yol açtığı ve dolayısıyla da belli duygu, ilişki ya da etkinlik biçimlerini değiştirdiklerinin” farkına varabileceği kabul edilir (Fay 2001: 315-316).

Bourdieu, araştırmaları etkileyen üç tür yanlılık olduğundan söz eder. Bunlardan ilki, yukarıda değinildiği gibi, araştırmacının kişisel kökenine ve yerine bağlı olan yanlılıktır; ki bu, ona göre en kontrol edilebilir olandır. Daha az fark edilebilen ikinci yanlılık, araştırmacının akademik ve/veya iktidar alanındaki konumuna bağlı olarak kendini gösterir. Bourdieu’nun entelektüalist yanlılık olarak adlandırdığı üçüncüsü ise çok daha derinlerde yatar ve bizi “dünyayı pratik çözümler gerektiren somut sorunlar bütünü gibi algılamaktan” alıkoyar. Bu türden bir yanlılık, ona göre “dünyayı düşünme olgusunda bulunan varsayımlar”da, yani kavramlarda, çözümleme araçlarında ve araştırmanın pratik işlerinde gizlidir (Wacquant 2003: 36-37). Dolayısıyla düşünümsellik, her türden yanlılığın eleştiriye tabi tutulmasını, araştırma sürecinin kesintisiz denetlenmesini ve analiz

edilmesini talep eder. Bu bakımdan, feminist kuram, eleştirel ırk kuramı, postkoloniyal kuram gibi eleştirel kuramlar (*critical theories*) ve yorumcu yaklaşım (*interpretive approach*) içinde sorgulayıcı düşünümsele anlayışın merkezi bir yeri vardır.

‘Kendi üzerine düşünme’ eyleminden dolayı Düşünümseleliğin sadece bir içebakış yöntemi olduğu kanısına varılmamalıdır. Özellikle yorumcu ve eleştirel kuramlar açısından düşünümselelik ötekini kavrayarak kendini kavrama yöntemidir; bu nedenle değerlere, anlamlara dair özneler arası ilişkiyi, konuşmayı, anlamayı talep eder. Gerçi geleneksel etnografyada da araştırmanın kişiler arası diyalog yönüne büyük ağırlık verilmekteydi, aksi takdirde antropologların yaptığı şey sessiz birer gözlemci olan doğa bilimcilerden farklı olmazdı. Ancak burada düşünümsele etnografyayı geleneksel etnografyadan ayıran fark, antropologun incelenen grup üzerinde hegemonik bir konuma gelmekten sakınarak, daha eşitlikçi bir ilişki kurmaya çalışması ve bu ilişkinin özelliklerine ve süreçlerine odaklanmasıdır.

Antropolojik diyalog, iki dünya *arasındaki farklılıklara* ilişkin bir anlayış, bir dünya yaratır. Benette Jules-Rosette’nin sözleriyle, “katılımcılar [antropolog ve incelenen grup] arasındaki etkileşimle yaratılan, onlar arasında paylaşılan bir bilgi repertuarı veya ortak bir kültür” oluşur ve böylece nesneler arasılık (*interobjectivity*) denilen bir başka düzey ortaya çıkar (akt. D. Tedlock 1979: 388). Antropolojik diyalojinin ‘arasındalık’ (*betweenness*) hali ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki mesafeyi azalttığından, birbirinin karşıtıymış gibi görünen nesnellik ve öznellik arasındaki ayrım belirsiz hale gelir. Bu diyalektik durum, dış ve iç gerçeklik arasındaki bir uzlaşmadan ziyade ‘kendi başına bir bakış açısını temsil eder’, çünkü düşünümselelik “bunları oluş süreci içindeki tek bir dinamik bütünü iki yanı olarak görür” (Neuman 2007: 150).

Genellikle öznele olanı, benlige ilişkin, nesnele olanıysa dünyanın kendisine ilişkin olarak düşünmeye meylederiz. Öznele

olan bir değer, dünya ise bir olgu meselesidir ve bu ikisinin nasıl bir araya geleceği, çoğunlukla pek net değildir. Yine de, bunların ortak bir noktada buluşmasının bir yolu, kendi üzerine düşünme (*self-reflection*) eyleminde, bir başka deyişle, benliğin, kendisini bir bilgi nesnesi olarak aldığı, o garip ters takla veya geri dönüş hareketinde yatar. Nesnellik, benliğin dışarısındaki bir koşul değildir sadece. Kendinin bilgisi (*self-knowledge*) biçimini aldığından, tüm başarılı yaşam uğraşısının önkoşulu olur (...) Bu bakımdan değer ile nesnellik, birçoklarının düşündüğü gibi, birbirinin karşısı değildir (Eagleton 2006: 140).

Antropolojide düşününsel yaklaşım ilk defa Amerikalı antropolog Bob Scholte'nin 1969 tarihli 'Toward a Reflexive and Critical Anthropology' ['Düşününsel ve Eleştirel Bir Antropolojiye Doğru'] başlıklı makalesinde formüle edilir. Antropolojiyi kritik bir eşiğe getiren bu makalede, Scholte (1972), kısaca, antropologların kendi faaliyetlerindeki siyasal asimetriklerin etnografya sürecindeki nesnellik ve tarafsızlık anlayışıyla nasıl bağlantılı olduğuna 'düşününsel olarak' dikkat etmeleri gerektiğini ileri sürer. Scholte (1972: 431-434), böyle bir sonuca şu hipotezi savunarak varır: "Antropoloji geleneklerini de kapsayan entelektüel paradigmlar kültürel olarak dolayımli, yani bağlamsal olarak durumsal ve görelidir". Scholte'a göre, değerden bağımsız ve tamamen nesnel bir toplum bilimi düşüncesi mantıksal olarak çelişkili ve ulaşılamazdır, çünkü toplum bilimi paradigmlarının öz-düşününsel ve öz-eleştirel bir analizi yapıldığında, şu veya bu, bir ideolojik bağlamın varlığı her zaman bulunabilir. Bir başka deyişle, her bilimsel disiplin idari-siyasal yönetimin ideolojisinin bir yansımasıdır. Antropolojide de durum böyledir. Antropolojik faaliyetin peşinen kabul edilen varsayımlarına ve sosyo-politik sonuçlarına bakıldığında, onun 'kültürel olarak belirlenmiş' olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla antropoloji, ne tarafsızdır ne de nesneldir.

Bu teze paralel olarak, Scholte (1972: 431), etnografyayla ilgili şöyle bir çıkarımda bulunur: "Şayet antropolojik faaliyet

kültürel olarak dolayımlı ise etnografik betimleme ve etnografik analiz de bunun etkisi altındadır”. Alan çalışmasının ve sonraki çözümlemenin birleşik bir praksis olduğuna dikkat çeken Scholte (1972: 438-439), etnografik durumun sadece yerel topluma göre tanımlanmaması gerektiğini söyler. Etnografin ‘kafası’ndaki etnolojik gelenek de dikkate alınmalıdır, çünkü onun önkabulleri alana girmeden önce bile faal haldedir. Alanda ise, yerel insanların önkabulleri işler hale gelir ve böylece, bu durum karmaşık bir kültürler arası dolayım (*mediation*) ve dinamik bir kişiler arası deneyim haline gelir. Bu nedenle, kültürel bağlamlar ve kişisel durumlar empirik verinin toplanmasını ve etnografik betimlemeyi etkiler.

Özetle Scholte, antropolojik faaliyet ve etnografik betimlemenin yarattığı bilgikuramsal ve yöntembilimsel sorunların düşünümsel anlayış, hermenötik daire ve felsefi eleştiri ile çözümlenebileceğini ileri sürer:

Bu zor soruna ilişkin benim deneme kabilinden çözümüm şöyledir: Aşkın, saf bir bilimsel antropolojinin ne olası ne de arzu edilir olduğu varsayılabilir veya varsayılmalıdır. Öncelikle antropolojik düşüncenin kendisini etnografik betimleme ve etnolojik anlayışa tabi kılmalıyız ve bu düşüncüyü farklı kültürel ortamlarla sınırlanacak veya mümkün kılacak şekilde belirlemeye çalışmalıyız. Bu türden antropolojik incelemeler radikal bir şekilde bağlamsal, her zaman diyalektik, gerçekten karşılaştırmalı, muhakkak harekete geçirici olmalıdır (düşünümsel antropoloji). Sonra, antropolojik faaliyetin kendi doğasına ve araştırılan ‘ötekiler’in yaşam tarzlarına ilişkin antropolojik araştırmanın kültürel dolayımının etkilerini tayin etmeliyiz ve betimlemeliyiz. Bu türden köktenci incelemeler, normatif ve özgürleştirici ilgileri akılda tutmalıdır, yani değeri tayin edici ve liberalleştirici olmalıdırlar (eleştirel antropoloji). Son olarak, kültürel olarak dolayımlı ve amaçlı bir şekilde harekete geçirici her tür faaliyetin belirgin sınırları ve pratik imkânları ile uyum sağ-

layan somut bir antropolojik praksiyi tanımlamalıyız ve gerçekleştirmeliyiz. Böyle bir yönlendirici program, hem verili olan hem de olasılık açısından dikkatli olmalıdır, yani gerçek ve dönüştürücü bir praksisten ibaret olmalıdır (diyalektik antropoloji) (Scholte 1972: 437).

Scholte'un makalesinde bahsettiği antropolojik faaliyet, Vinay Kumar Srivastava'nın ele aldığı şekliyle, 'antropolojinin uygulaması' (*practice of anthropology*) ve 'antropolojideki uygulama' (*practice in anthropology*) olmak üzere iki ayrı alanı içerir. Antropolojinin çeşitli uygulama örnekleri, diğer deyişle sömürge antropolojisi, ilk defa Avrupa emperyalizminin (İngiltere, Fransa, Hollanda gibi) yayılma sürecinde kendini gösterdiği bilinmektedir.³² Sömürgeleştirmeye yönelik uygulamalar sadece şiddet ve tahakkümü içermekle kalmaz, aynı zamanda 'biz' ve 'onlar' ('ayrıcalıklı' ve 'ayrıcalıklı olmayan'; 'beyaz' ve 'siyah', 'batı' ve 'doğu') ayırımına da yol açar. Hatta sömürgeleştirilen halkların kendi içlerindeki farklılıklar aşırı bir şekilde vurgulanır. Örneğin Hindistan'ın sömürge olduğu dönemde, İngiliz politikası, halkı birleştiren unsurlardan ziyade ayıran unsurlar üzerine kurulur. Bu süreçte, antropologların rolünü kısa sürede fark eden bazı sömürge yöneticileri yerel halkların toplumsal örgütlenmesi gibi konularda onların bilgisine başvurdıklarından, antropologlar sömürgeleştirmenin stratejisini belirlemese de sömürge güçlerinin yerel halklar karşısındaki akademik des-

³² Sömürge antropolojisinden farklı olarak, 1940'larda antropolojinin uygulamaya yönelik amaçlarını gerçekleştirmek üzere *uygulamalı antropoloji* (applied anthropology) gelişmeye başlamıştır (Srivastava'ya göre, sömürge antropolojisinden türemiştir). Bir başka deyişle, uygulamalı antropoloji, antropolojinin akademik boyutundan ziyade mesleki boyutuna ilişkindir. Bu çerçevede, antropologlar, modernleşme ve kalkınma programları çerçevesinde yöneticiler, planlamacılar ve akademik-olmayan müşteriler (etnik gruplar, iş dünyası vd.) için çalışan; kamu sağlığı, beslenme, eğitim gibi alanlardaki sorunlara çözümler sunan bir rol üstlenmektedirler (Kottak 2008: 540-556).

tekçisi olurlar ve sömürge ülkelerinin doğrudan ve planlı değiş-tirilmesinde kolaylaştırıcı bir rol oynarlar (Srivastava 1990: 301-310). Britanyalı antropolog Evans-Pritchard'ın şu sözleri bu ilişkiyi görmek bakımından önemlidir:

Bir halkı şefleri aracılığıyla idare etmek bir koloni hükümetinin politikası ise, şeflerin kim olduklarını; onların işlevlerinin, yetkilerinin, ayrıcalıklarının ve yükümlülüklerinin ne olduğunu bilmek yararlıdır. Aynı zamanda, bir halkı kendi yasalarına ve göreneklerine göre idare etmek amaçlanırsa, öncelikle bunların neler olduğu keşfedilmelidir (Evans-Pritchard 1951, akt. Srivastava 1990: 304).

Gerçi sömürge antropolojisi içinde yerel halkın sesi olarak konuşan, onların sözcülüğünü yapan antropologlar da vardır. Örneğin, yukarıdaki satırları yazan Evans-Pritchard'ın İtalyanlara karşı savaşı Anuak gerillalarına yol gösterici bir rol üstlenir (Srivastava 1990: 307). Diğer yandan, antropoloji yazınına barksak, ırkçı önyargılara ve etnosantrizmle bezenmiş uygulamalara yönelik eleştirel ve hatta saldırgan bir tutumun ilk defa Boas ekolü (tarihsel tikelci yaklaşım) tarafından sergilendiği görülür. Ne var ki bu ekolün temsilcileri gerçek anlamda sömürgecilikle ilgilenmezler. Keza Malinowski (işlevselci yaklaşım) ve Radcliffe-Brown (yapısal-işlevselci yaklaşım) da sömürgeciliği antropolojinin problematiği haline getirmez (Caulfield 1972: 183-4). Buna karşın, düşünümsel antropoloji, sömürge antropolojisinin geçmişteki uygulamalarını ağır bir şekilde eleştirir ve daha önceki etnografların ihmal ettiği 'eşit olmayan güç ilişkileri'nin antropolojik araştırmalarda nasıl yeniden üretildiği sorusuna odaklanır (Mascia-Lees ve Johnson Black 2000: 94).

Düşünümsel anlayışa katkıda bulunan diğer bir kesim, sömürgeleştirilen halkların kendileridir. Lübnanlı yazar Edward Said ünlü eseri *Şarkiyatçılık*'ta (1999), Batılı gezginler, bilginler tarafından Doğu'ya atfedilen 'gerilik', 'despotluk', 'kadercilik',

‘duygulara düşkünlük’ gibi çeşitli klişeleri analiz ederek, Batı’nın ‘Doğu’ (Orientalism) anlayışının nasıl inşa edildiğini ortaya koyar. Said, kültürlerin biricik-homojen kendilikler değil, melez ve heterojen olduklarını ve bu nedenle Batı ve Doğu arasında birbirini ayıran varlıkbilimsel ve bilgikuramsal bir uçurumun olmadığını ileri sürer. Ancak Batı ve Doğu’nun zihinsel haritalarda derin bir şekilde birbirinden ayrılmış olması, “sömürgecilikle bağlantılı olarak, Doğu’ya egemen olmanın, onu yeniden inşa etmenin ve onun üstünde otorite kurmanın bir biçimi”dir (Burke 2006: 66-67). Doğu-bilimcilerinin (şarkiyatçılar) de böyle bir sonuçta payları vardır, çünkü onlar ‘biz’ (Batılı) ve ‘öteki’ (Batı-dışı kültürler) arasında yapılan hiyerarşik ayrımı ortadan kaldırmaları gerekirken sürekli kılıp, pekiştirirler. Dolayısıyla *Şarkiyatçılık*, Said’in (1999: 363) kendi sözleriyle, “[k]ültürlerle halkları zorla ayrı, farklı soylara ya da özlere bölen her girişim, bunun getirdiği yanlış temsilleri, tahrifleri ortaya koymakla kalmaz, anlama yetisinin ‘Şark’ ya da ‘Batı’ gibi şeyler üretmek üzere iktidarla nasıl suç ortaklığı kurduğunu da gözler önüne” serer.

Bilindiği gibi, *antropolojideki uygulama*, kültürün farklı örüntülerini anlamaya ve yorumlamaya çalışan paradigmaları içermektedir. Boas’dan beri bu paradigmaların ortak yanı, kültürel görelilik yaklaşımını benimsemeleridir. Ancak kültürel görelilik hümanist antropolojinin doğmasına yol açmakla birlikte, paradoksal bir şekilde, antropolojide ‘ilkelcilik miti’ni de doğurur. En ‘saf’, ‘el değmemiş’ kültürlerin o yerin en eski halkları olduğu varsayımından dolayı, kimi zaman ‘yazı öncesi’ veya ‘yabanlar’ denilen halklar, etnografik araştırmaların nesnesi olarak ‘ötekileştirilir’. Bir başka deyişle, ‘özne’ ve ‘nesne’ birbirinden ayrı tutulur ve böylece, ‘modern’ olanın karşısına konulan ‘ilkellik’ ve ‘geleneksellik’, bir toplumu seçmek için başlıca ölçüt haline gelir. İncelenen toplumdan insanların sahip oldukları veya yaptıkları her şeye bakılır, yaşamlarının her bir parçası yazılır,

ancak sömürgecilik, ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf gibi asimetrik ve eşit olmayan güç ilişkileri dikkate alınmaz (Caulfield 1972: 184; Srivastava 1990: 309).

Bu paradigmaların bir diğer çıkmazı, alan anıları ve notları son derece 'özel' olmasına rağmen etnografik metinlerin nesnelmiş gibi kaleme alınmasının yarattığı bilgikuramsal ve yöntembilimsel sorunlardır. İlk etnografılardan beri araştırmacıların incelediği toplumdan kendilerini ayrı tutmaları, onları 'her şeyi bilen kişi' konumuna getirir. Örneğin yine Evans-Pritchard, Sudan'daki alan araştırmasına dayanan *The Nuer* (1940) monografisini nesnel olduğu görünümü veren otoriter üçüncü-kişi sesiyle –insanların ortak eylemlerini idealize ederek, soy sistemini oldukça soyut bir şekilde betimleyerek– yazar (B. Tedlock 1991: 74). Ancak bu konudaki en büyük tartışmayı Malinowski'nin birlikte yaşadığı yerliler hakkındaki nahoş düşüncelerinin yer aldığı günlükünün yayımlanması başlatır. *Strict Sense of the Term* (1967) [Terimin Tam Anlamı] başlığı ile yayımlanan günlükte, Malinowski'nin alan notlarını yazarken yerliler hakkında aşağılayıcı bir üslup kullandığı; saldırganca ifadelerle etrafındaki 'zenciler'e (*niggers*) atıp tutarak, hissettiği yalnızlık ve engellenmişlik duygularını (notlarında hep başka yerlerde olma arzusu belirtir) gidermeye çalıştığı görülür. Bu günlük, etnografyanın sadece ahlaki, psikolojik, politik boyutunu değil, aynı zamanda araştırmacının 'özel' düşünceleri ile antropolojinin 'nesnel' bilgi talebi arasındaki boşluğu gün yüzüne çıkarır (Stocking 2001: 46). Bu ve benzeri sorunlara düşününsel antropolojinin eleştirel yaklaşımı, modernite paradigmasının doğruluk (evrensel, tek, biricik hakikat) ve nesnellik anlayışını tartışmalı hale getirir ve o tarihe kadar bir kâşif-araştırmacı kimliği taşıdığı, nesnesiyle arasındaki mekânsal ve zamansal mesafe nedeniyle nesnel olduğu düşünülen antropologun, aslında bir yazar-antropolog olarak metni (kültürü) inşa ettiği ileri sürülür.

Bu düşüncüyü çok güçlü bir şekilde ifade edenler arasında, Clifford ve Marcus'un (1986) derlediği *Writing Culture*'un yazarları vardır. Postmodern antropolojinin de hazırlayıcısı olan bu yazarlar (Renato Rosaldo, Stephen A. Tyler, Talad Asad vb.), yazmayı sadece yöneme (iyi alan notları tutmak, doğru harita yapmak, bulguları yazmak) indirgeyen etnografik paradigmalara meydan okuyarak,

(...) kültürün ciddi bir şekilde birbirleriyle mücadele eden kodlar ve temsillerden ibaret olduğunu kabul ettiler; poetik ve politik olanın birbirinden ayırlamayacağını, bilimin tarihsel ve dilbilimsel süreçlerin üzerinde değil, bu süreçlere dâhil olduğunu varsaydılar. Akademik ve edebi türlerin birbiri içine nüfuz ettiğini ve kültürel betimlemelerin yazımının haklı olarak deneyimsel ve ahlaksal (*ethic*) olduğunu varsaydılar. Kültürel anlatıların inşa edilmiş, suni doğasına dikkat çekmek için metnin yaratılmasına ve retoriğe odaklandılar. Bu [yaklaşım], son derece açık otorite tarzlarının altını oyar ve etnografyanın tarihsel hâline, kültürlerin icat edildiği –temsil değil– olgusuna dikkat çeker (Clifford 1986: 2).

Yeni nesil bir grup antropologun düşüncelerini özetleyen Clifford'un bu cümleleri, antropolojide paradigmatik bir değişimin habercisi olur. Böyle bir değişimde, kuşkusuz 1970'lerde başlayan ancak 1990'larda güçlenip hız kazanan postmodern hareketin büyük bir payı vardır. Çünkü antropolojideki 'temsil krizi'ne bir çözüm olarak ortaya çıkan düşününsel yaklaşım postmodern söylemlere (ve yapısöküm yöntemine) eklemlendiğinde, antropoloji, neredeyse 'bilim' (*science*) kimliğini yitirir ve 'beşeri bilimler' (*humanities*) veya tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*) sahası içinde değerlendirilmeye başlanır.

Bir önceki bölümden hatırlanacağı gibi, yorumcu yaklaşım, antropolojinin durgun sularını bulandırır, ancak Geertz'in Amerikan pragmatist öğretisine (yani bir düşüncenin anlam ve doğruluğu, onun pratik sonuçlarında ortaya çıkar anlayışı) derinden

bağlı olması nedeniyle modernite düşüncesinin geç dönemine aittir. Bir başka deyişle, yorumcu antropoloji ile postmodern antropoloji bazı bakımlardan aynı kaynaklardan (inşacı perspektif, fenomenoloji, göstergebilim, düşünömsellik) beslenmekle birlikte aralarında tam bir süreklilik yoktur; çünkü Geertz, yorumcu yaklaşım aracılığıyla antropolojiyi keşfetmeye yönelirken, Clifford gibi postmodernist antropologlar ‘öteki’yle pek ilgilenmezler. Onların ilgilendiği, Gellner’e (1994: 65) göre, sadece antropologların Navajo ya da Nuerler hakkında ne söyledikleridir –yani antropolojinin antropolojisidir. Öte yandan, her iki yaklaşımın ‘yorum’ anlayışında da bir farklılık olduğundan söz edilebilir. Geertz, hermenötik yöntem yoluyla üstü örtölü veya karmaşık ancak ‘keşfedilmeyi bekleyen daha derin bir anlamı yüzeye çıkarmaya çalışır’ken; postmodernistler, yüzeye çıkarılacak herhangi bir anlamın olmadığını ileri sürerler. Dolayısıyla postmodern yorum “içedönük ve nesnelcilik karşıtıdır, bir tür bireysel kavrayıştır” (Rosenau 2004: 174). Benzer bir durum, eleştirel kuramlar ile postmodern söylem arasında da vardır. Postmodernistler, tüm düşünce sistemlerinin *yapısökümünü* yaparak onların içsel gerilimlerini ortaya çıkarmakla birlikte, sorunu çözümlemeye girişmezler; buna karşın eleştirel kuramlar, diyalektik bir yönelimle insanların derin yapıları görmesine ve onları değiştirmesine öncelikli olarak dikkat ederler. Bu bakımdan postmodernizm,³³ modernite ve geç dönem modernite kuramlarından kopuşu simgeler.

³³ Postmodernizmin, üç farklı kültürel akımı bünyesinde taşıdığı görülür. Postmodernizm, başta mimari olmak üzere, resim, fotoğraf, müzik, tiyatro gibi görsel sanatlar ve sahne sanatlarında bir akım olarak ortaya çıkar. İkinci olarak, R. Barthes, J. Derrida ve M. Foucault gibi postyapısalcı yazarların çalışmaları edebiyatı, felsefeyi ve toplum bilimlerini derinden etkiler. Postyapısalcılar arasında görüş farklılığı olsa da hepsinin vurguladığı şey, “gerçekliğin parçabölük, farklılaşmış ve çoğul karakteri”dir. Üçüncüsü ise J.F.

Varoluşçuluk, nihilizm ve anarşizm felsefesinden köken alan postmodern hareket, “olgularla kurgular arasında bir zamanlar sağ-lam görünen sınır”ı belirsiz hale getirir (Burke 2000: 124). Postmodernistler, aydınlanma düşüncesini temsil eden hemen hemen her şeye (akıl, mantık, nedensellik vb.) karşı çıkarlar; modernliğin yarattığı her şeyi (ulus-devlet, sanayileşme, bürokrasi, değerlendirme ölçütleri vb.) eleştirip ona meydan okurlar. Bilindiği gibi, bilim ve teknoloji aracılığıyla ilerleme düşüncesinin hayata geçirilebileceği iddiasını taşıyan modernlik, evrensel bir toplum modeli olarak, Avrupa kültürünün bir tasarımı olarak ortaya çıkmıştır. Bu toplum modeli ve onun inşa edilmesinde dolayımlayıcı bir rol üstlenen ve bilgiyi genelleştiren modernite kuramları (gelişme, bilim, hakikat vb.) Fransız felsefeci Jean-François Lyotard tarafından ‘meta-anlatılar’ olarak adlandırılarak, tahakkümün bir tür aracı olarak değerlendirilir (Mansfield 2006: 203).³⁴ Onun bu savını benimseyen ve tüm metafiziklerin, bilgikuramlarının ve varlıkbilimlerinin inşa edilmiş olduğunu savlayan Michel Foucault, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Gilles Deleuze, Jacques Derrida gibi postmodernistler ve postyapısalcılar, meta-anlatılara sinmiş olan güç ve iktidar söylemlerini açığa çıkarmaya çalışırlar.

Postmodern araştırma kendini Heidegger ve Gadamer’in hermenötik yöntemine, Derrida’nın yapısöküm yöntemine ve

Lyotard, D. Bell ve A. Touraine’in sanayi-sonrası toplum kuramlarıdır (Callinicos 2001: 14-15). Postmodernizm eklektik bir yaklaşımdır, dolayısıyla tek bir biçimi yoktur. Örneğin Rosenau (2004: 35-38), bu hareket içindeki yaklaşım farklılıklarını ‘olumlayıcı’ ve ‘şüpheli’ postmodernistler olarak iki genel kategoriye ayırmaktadır. Burada, çok genel bir postmodernizm perspektifi çizildiğinden, postmodernizmin ne içinde barındırdığı kültürel akımlara ne de bilgikuramsal ve yöntembilimsel farklılıklarına yer verilmiştir.

³⁴ Toplumsal/kültürel antropoloji içinde, örneğin Morgan’ın kültürel evrimci kuramı, Radcliffe-Brown’ın yapısal-işlevselci kuramı, Malinowski’nin işlevselci kuramı, Lévi-Strauss’un yapısalci kuramı postmodern antropoloji açısından birer meta-anlatıdır.

düşünümsel yaklaşıma yaslar. Dolayısıyla “[h]er şeyin ‘metin’ olduğu kavrayışı; metnin, toplumun, neredeyse her şeyin temel malzemesinin anlam olduğu anlayışı; anlamların kodlarının çözülmesi ya da ‘yapısöküm’e uğratılması gerektiği” düşüncesi; doğruluğun (hakikat) çok biçimli, içedönük ve öznel olduğu iddiası postmodern söylemin çerçevesini oluşturur (Gellner 1994: 41-3). Bu nedenle postmodernistlerin çalışmalarında vurguladıkları şey; belirlenemezlik, çeşitlilik, farklılık ve karmaşıklığıdır.

Postmodernizmde (...) gerçekliğin imgelere dönüşümü; zamanın kesintisiz bir şimdiler dizisi halinde parçalanması [görülür;] (...) sürekli olarak seçmeciğe, düşünümSELLİĞE, özgöndergeliliğe (*self-referentiality*), aktararak söylemeye, alıntılama, yapıntıya, rastlantısallığa, anarşiye, parçalılığa, pastişe ve benzetmeye başvurma söz konusudur. Bunun da ötesinde, postmodernizmin son yıllardaki gelişimiyle birlikte hemen her şeyi ‘metinleştirme’ yönünde bir hareket doğmuştur. Bu anlamda tarih, felsefe, hukuk, sosyoloji, öteki bütün diğer disiplinler keyfi ‘yazı türleri’ ya da olması zorunlu olmayan söylemler olarak ele alınmaktadır (Sarup 2004: 189).

Postmodernistlerin perspektifinden her şey (bir savaş, bir devrim, bir politik hareket, kişisel bir ilişki, bir tatil vb.) bir metindir. Postmodernizmin amacı ise, bir metni parçalayarak, çelişkilerini ve önkabullerini ortaya çıkarmaktır. Bunun için kullandığı yapı-söküm yöntemi, “sadece ‘yanlış’ın maskesini indirmek için tasarlanmamıştır, çünkü bu doğruluğun/hakikatin var olduğunu varsaymak anlamına gelir”, oysa bu yöntem “özne/nesne, doğru/yanlış, iyi/kötü, pragmatik/ilkeli gibi kutupsal karşıtlıkların içerdiği hiyerarşileri sökmeye, ters çevirmeye, yerinden etmeye ve yeniden konumlamaya çalışır” (Rosenau 2004: 176).

Yapısöküm yöntemi, ilk defa Cezayir kökenli Fransız felsefeci Jacques Derrida tarafından ortaya konur. 1967 yılı içinde *Of*

Grammatology [Yazıbilimine Dair], *Voice and Phenomenon* [Konuşma ve Görüngü], *Writing and Difference* [Yazı ve Ayrım] başlıklı üç eser veren Derrida, Husserl'in fenomenolojisine, Saussure'un dilbilimine, Lévi-Strauss'un yapısalcılığına ve Lacancı psikanalize yönelik eleştirilerde bulunarak, post-fenomenoloji ve post-yapısalcılık denilen yeni bir düşünsel hareket başlatır. Derrida'nın başlıca amacı, Batı felsefesinde rasyonalite biçiminde algılanan metafizik düşüncüyü yazıbilimi (*grammatology*) ve yapı-söküm yöntemi sayesinde aşabilmektir (Timur 2005: 141-168). Bir başka deyişle, Derrida, tüm düşünce sistemlerinin bir ilke, bir temel üzerinde inşa edilebilen anlamlar hiyerarşisine dayandığını ve bu sistemlerin görünürdeki tutarlılığına rağmen yanılgıları ve çelişkileri olduğunu ileri sürer. Ancak bu ikili karşıtlıkların (pozitif-değerli terim ve negatif-değerli terim) birbirini dışlamak yerine, birbiri içine geçtiğini ve her birinin sadece diğeri içinde var olabileceğini gösterir (Linstead 1993: 111-112).

Bu türden ilk ilkeler genellikle dışladıkları şeylerle tanımlanırlar: Yapısalcılığın bayıldığı türden bu 'ikili karşıtlığın' bir parçasını oluştururlar. Nitekim erkek egemen bir toplumda, erkek kurucu ilke, kadın da bu ilkenin dışlanmış karşıtıdır; ve böylece bir karşıtlık yerli yerinde kaldığı sürece bütün bir sistem etkili bir biçimde işleyebilir. 'Yapı[söküm]' (*deconstruction*) bu tür karşıtlıkların kısmen altının oyulmasını veya karşıtlıkların metinsel anlam süreci içinde birbirinin altını zaten oyduklarının gösterilmesini sağlayan eleştirel işleme verilen addır (Eagleton 2004: 166).

Derrida'nın izinden giden yapı-sökümcüler, düşünce sistemlerinin gerilim noktalarına, suskun olduğu hususlara, dışladığı unsurlara bakarak, onların yapısını yerle bir etmeye çalışırlar. Ancak bir metnin veya bir pratiğin tutarsız olduğu yönlerini açığa çıkarmakla birlikte o sorunları çözümlemeye çalışmazlar, çünkü söküme uğrattıkları anlam sistemini 'yeniden inşa ettikleri' takdirde karşı çıktıkları hiyerarşik, hegemonik yapıyı yeniden

ürettiklerine ve onun benimsenmesine katkıda bulunacaklarına inanırlar (Rosenau 2004: 177). Bu nedenle, sadece başkalarını uyarma, zevk verme, meraklandırma, tepkiyi açığa vurma amacını benimserler.

Az önce değinildiği gibi, postmodernistler, tıpkı yorumcu yaklaşımlar gibi ‘metin’ metaforuna başvururlar. Onlara göre, her metin diğer bütün metinlerle ilişkilidir ve bu da eşzamanlı bir ‘metinler arası’ bağlantıyı oluşturur. Aynı zamanda her metin çoğuldur; yani sonsuz sayıda yoruma imkân verecek ölçüde açıktır (ya da belirsiz) (Rosenau 2004: 63-64). Bu bakımdan hiçbir metin diğer metinden daha üstün değildir, hiçbir açıklama diğerinden daha doğru değildir. Postmodernistlere benzer bir şekilde, “tüm antropolojik eserler yorumların yorumlarıdır” diyen Geertz, bu cümlesiyle hem metinler arası ilişkiye hem de bir metnin çoğul haline işaret eder, araştırmacının veya yazarın yorumlar üzerinde ayrıcalıklı bir sesi olmadığını vurgular (Denzin ve Lincoln 2003: 24-25). Ancak bilginin göreliliğinin ve çoğul, parçalanmış gerçekliklerin kabulü antropolojiyi daha radikal bir görelilik anlayışına doğru savurur ve böylece etnografik karşılaştırmaların ve antropolojik genelleştirmenin imkânsız olduğu düşüncesi keskinleşir. Gerçi Boas ve Geertz’in görelilik anlayışı da genelleştirmenin imkânsızlığı üzerineydi, ancak nihilizmle beslenmiş bir görelilik anlayışı içinde post-modern etnografyanın ‘öteki’ olarak adlandırılan nesnesini kaybettiği söylenebilir.

Diğer yandan, postmodernistler toplumsal dünyaya ilişkin bir bilimin olmamasını savunduklarından, bir post-pozitivist olan Feyerabend’in (1991: 121-122) ünlü cümlesiyle radikal çıkışlarını yaparlar: “‘Bilimsel yöntem’ diye bir şey yoktur; her araştırmanın temelini oluşturan ve onun ‘bilimsel’ ve dolayısıyla güvenilir olmasını garantileyen tek bir usul ya da kurallar dizisi yoktur”. Özellikle aşırı postmodernistler, koşulları belirlenmiş bir bilimsel yöntem aracılığıyla gerçekliğin nesnel bilgisine ulaşamayacağına

inanırlar ve araştırmacının betimlemekten başka yapabileceği bir şeyi olmadığını ileri sürerler. Ancak betimleme, onlara göre, sadece araştırmacının kendi kişisel deneyimlerini tarif eder. Ne var ki postmodernistlerin içebakış ve öznellik vurgusu, Düşünümsellikteki diyalektik bağı koparır. Postmodern araştırmalar, böylece, daha fazla öz-düşünümsel bir nitelik kazanır.

‘[P]ostmodernizm’den esinlenerek öz-bilinçli biçimde eleştirel olma yönündeki bazı girişimler o denli ileriye götürülüyor ki, sosyal bilimler, sosyal bilimcilerin kendilerine ilişkin çok şey ifşa ettikleri ve fakat üzerinde çalıştıkları insanlar hakkında neredeyse hiçbir şey açıklamadıkları bir [oto]biyografi biçimini alıyor. Bugünlerde ortaya konan bazı etnografya çalışmaları, ‘epistemolojik öz-bilinç’ adına narsistik öz-teşhir biçimini alıyor (...) Son tahlilde, sosyal bilimlerin değeri, sosyal bilimcinin kendi hakkında ifşa ettikleriyle değil, üzerinde çalışan insanlara ilişkin yaptığı açıklamalarıyla ilgilidir (Fay 2001: 298).

Postmodern araştırmalara ilişkin eleştiriler, elbette felsefeci Brian Fay’ın sözleriyle sınırlı değildir. Rosenau (2004: 198) da postmodern araştırmanın modern toplum bilimine alternatif haline gelebilmesi için açık bir şekilde postmodern ölçütlerin ortaya konması gerektiğini söylemektedir. Bir başka deyişle, postmodernistler birbirleriyle uyuşmayan yorumlar arasındaki seçimin veya postmodern bilgiyi değerlendirmenin nasıl yapılacağı hakkında pek bir şey söylemediklerinden modern toplum bilimlerine karşı hâlâ ciddi bir alternatif haline gelememişlerdir. Bu nedenle postmodernizm konusundaki belirsizlik devam etmektedir.³⁵ Bu-

³⁵ Postmodern antropolojiyi kurduğu ileri sürülen başlıca dört figürden Stephen A. Tyler hariç, George Marcus, Michael Fischer ve James Clifford deneysel etnografiler yazmakla birlikte, kendilerinin postmodernist olduklarını iddia etmezler. Buna paralel olarak, Pool (1991: 327) da sadece Tyler’i gerçek bir postmodernist olarak kabul eder ve deneysel bir biçimde

nunla birlikte hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı da artık anlaşılır. Çünkü çok sesli metinler, kültürel eleştiricilik ve deneysel çalışmalar artık çok yaygınlaşır. B. Tedlock'ın (1991: 79) dediği gibi etnografyanın odağı 'etnos' (halk) incelemesinden 'grafi'ye (yazma süreci) doğru kayar ve böylece, metin etnografyası, otobiyografik etnografya, anlatı etnografyası gibi³⁶ birçok etnografya tarzı ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, düşünümsel etnografyanın antropolojinin ajandasına iyice yerleştiği görülür. Örneğin, 1999 yılında antropolog Charlotte Aull Davies tarafından kendini ve ötekini araştıranlara bir rehber niteliğinde *Reflexive Ethnography* (Düşünümsel Etnografya) başlıklı bir kitap yayımlar.

Bu bölüme örnek teşkil etmesi bakımından, postmodern söylem ve postyapısalcı kuramdan etkilenmiş olan feminist antropolojide düşünümsel anlayışın yerine biraz daha yakından bakmakta yarar var. Çünkü feminist antropolojide etnografik

yazan birçok antropologun antropolojide temellendiği biçimiyle açıklama, yorumlama, eleştiri ve insanın özgürleşmesine ilişkin meta-anlatıla gerçek anlamda terk etmediğini belirtmektedir.

³⁶*Metin Etnografyası*: Başta James Clifford olmak üzere, 'Rice Çevresi'nden antropologların (Rice Üniversitesi -Teksas) çalışmaları bir tür metinleştirilmiş meta-etnografya olarak adlandırılmaktadır. Bu antropologlar edebiyat kuramına başvururlar ve eklektik bir tarzda çeşitli deneysel yazılar yazarlar. Onların etnografik metinleri, diğer etnografaların/antropologların metinleri üzerinedir ve konu edindiği o metinlere göndermede bulunur (Pool 1991: 326).

Otobiyografik Etnografya: Otobiyografik etnografyada, araştırmacı etnografyanın diyalog, duygu, öz-bilinçlilik boyutlarına yoğunlaşır. Genellikle birinci şahıs sesiyle yazılan otobiyografik etnografya metinlerinin çeşitli biçimleri vardır: kısa hikâyeler, kişisel denemeler, fotoğrafik denemeler, romanlar, öyküler, günlükler (Ellis ve Bochner 2003: 209).

Anlatı Etnografyası: Anlatı etnografyası, etnografın kendisinden ziyade etnografik diyalog ve karşılaşmanın (araştırmacı ve araştırılan arasındaki) özelliklerine ve süreçlerine odaklanır. Bu nedenle anlatı etnografyası çok-sesli ve çokkültürlüdür (B. Tedlock 1991: 78).

yönteme ilişkin tartışmalar, düşünümsel anlayış etrafında şekillenmiş bir feminist etnografyayı ortaya çıkarmıştır.

Feminist Antropoloji ve Etnografya

Feminist antropoloji, toplumların kendi özgül tarihleri, ideolojileri, siyasal yapıları ve ekonomik sistemlerinde yapılaşmış toplumsal cinsiyet rollerini, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri inceler. Antropolojinin bu altdisiplini, çalışma hayatında, evde ve toplumda kadının aleyhine işleyen ayrımları sorgulayan ve bu durumu değiştirmeye çalışan kadın hareketlerinin, yani feminizmin verdiği itici güçle geleneksel antropolojinin önkabullerine ve yöntemlerine bir karşı eleştiri olarak 1970’lerde gelişmeye başlar (H. Moore 1988: 6-10). Gerçi geleneksel antropoloji ‘kadın’ konusunu ihmal etmez ve kadına, onun yaşamına birçok etnografik metinde yer verir, ancak bu konu evlilik, aile ve akrabalıkta ‘toplumsal roller’ veya ‘kişilik’ bağlamında³⁷ ele alınır (Morgen 1993: 9). Ne var ki etnografik kayıtların düşünümsel/eleştirel incelemesinde görülür ki asıl sorun etnografik çalışmanın olmamasında değil, kadının ‘temsil’ edildiğindedir (H. Moore 1988: 1). Daha önce verilen bir örneğe benzer bir şekilde, Amerikan yerlisi Yurok kadınlarının menstrüasyon döneminde köyün dışındaki bir kulübede bir hafta süreyle kalmalarının nedenlerine ilişkin bir araştırmada, erkek etnograflar bu pratiği Yurok erkeklerini menstrüasyon kanından koruyan bir uygulama olarak yorumlarken, Yurok kadınlarının kendi algılarına yer veren bir başka araştırmada kadınların “Yurok erkekleri uğruna sınırlandıklarını düşünmek yerine, günlük işlerin yükünden kurtulma fırsatının ayrıcalığını yaşadık-

³⁷ Honigmann’a (1975: 605) göre, geleneksel etnografik araştırmalarda ‘toplumsal roller’ ve ‘kişilik’ konularına verilen önemin kaynağı, kadının sorunlaştırılması değil, doğrudan psikoanalitik kuramdır.

larına ve ruhsal güç topladıklarına” inandıkları ortaya konur (M. Harris 1991, akt. Özbudun ve Şafak 2005: 314). ‘Temsil krizi’ üzerine odaklanan araştırmaların gösterdiği gibi, toplumsal yaşamı kuran ve şekillendirenin sadece erkek olduğu yanılgısı ile kadınların geçim örüntüleri, yeniden üretim sistemleri gibi toplumsal/kültürel kurumlardaki konumunu ikincilleştiren eril merkezli görüşlerin etnografik metinlerin içine sızması, en önemli sorunlardan biri olarak ortaya çıkar.

Antropolog Henrietta Moore’a (1988: 2) göre, geleneksel antropolojide erkek yanlılığı üç ayrı düzeyde kendini göstermektedir: Bunlardan birincisi kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilere dair toplumca kabul görmüş çeşitli varsayımların ve beklentilerin araştırmaya taşınmasıdır. Rayna Rapp Reiter (akt. H. Moore 1988: 2) bu durumu şöyle ifade etmektedir: “en ciddi ve en önemli sorun kendi ülkemizdeki gibi öteki kültürlerde de erkeklerin önemli bilgiyi denetim altında tuttuklarını düşünmemizdir... Erkeklerle konuşmanın daha kolay olduğuna, can alıcı kültürel alanlarda onların daha fazla yer aldıklarına inanarak, keramette bulunduk”. Dolayısıyla ‘bilen özne’nin erkek olduğu önkabulüyle, etnografik araştırmalarda kadının bilginin taşıyıcı olma olasılığı görmezden gelinir (Harding 1995: 36).

Erkek yanlılığı antropologun geldiği toplumdakine benzer bir şekilde, incelenen toplumun kendinde de varolan bir durum olabilmektedir. Birçok toplumda kadınların erkeklere tabi olduğu anlayışı yaygındır ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair bu görüş, alan araştırmasında yer alan kaynak kişilerin antropologla kurduğu iletişimde kendini gösterebilir (H. Moore 1988: 2). Yanlılığın bu iki düzeyinin (araştırmacınıninki ile incelenen toplumunki) karşılaşması, birinci düzeydekine benzer bir sonuç doğurabilir –yani antropolog, doğrudan toplumsal bilginin taşıyıcısı olarak kabul ettiği erkek özneye yönelebilir. Bununla birlikte, yanlılık sorununa duyarlı bir antropolog (kadın veya

erkek), incelendiği toplumda erkek yanlılığı olduğunu kısa zamanda fark eder. ‘Senin sahibin yok mu?’, ‘ailenin burada olduğundan haberi var mı?’ gibi sorularla etnografik araştırmalarda sıkça karşılaşılan cinsiyetçi tavır, hem erkekler karşısında kadın antropologu hiyerarşik bir konuma sokmakta hem de verinin toplanmasını ağırlıklı olarak kadınlarla sınırlamaktadır. Erkek antropolog ise ‘aile’ denilen ortamlara tek başlarına girmekte zorlandığı durumlarla sıklıkla karşılaşabilmektedir. Bunun yanı sıra, bir kadın kaynak kişiye yöneltilen herhangi bir soru karşısında ‘beyime sor o daha iyi bilir’ türünden bir yanıt, içselleştirilmiş cinsiyetçi tavrın bir diğer tezahürüdür; aynı zamanda toplumsal bilginin erkeğin denetimi altında olduğunu ima eder. Dolayısıyla, toplumun değerler sistemine içkin olan erkek yanlılığının bu düzeyini aşmak antropolog açısından oldukça güçtür.

Son bir yanlılık düzeyi, Batı toplumunun kendinde var olan önyargılı toplumsal cinsiyet ideolojisinde bulunabilir. Moore’a (1988: 2) göre, araştırmacılar başka kültürlerde kadınlar ve erkekler arasındaki asimetrik ilişkileri gözlemlediklerinde, bu asimetrikleri kendi kültürlerinde deneyimledikleri toplumsal cinsiyet ilişkilerinin eşitsiz ve hiyerarşik doğasına benzediğini varsayabilir. Kadınlar ve erkekler arasında daha fazla eşitlikçi ilişki olduğunda bile, araştırmacılar bu potansiyel eşitliği anlamakta zorluk çekebilir, farklılık ve asimetriyi eşitsiz ve hiyerarşik olarak yorumlamakta ısrar edebilir.

Öte yandan, kadınların rolleri, statüleri veya erkeklerle ilişkilerinin biyolojik olarak belirlenmiş olduğuna ilişkin anlayışa karşı çıkılarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğine³⁸ odaklanılan 1970’lerde,

³⁸ Feminist antropolojinin kuruluş yıllarında ağırlıklı olarak ele alınan ‘kadının ikinciliği’, ‘kadının statüsü’ ve ‘cinsiyet rolleri’ne ilişkin çalışmalarda, birbiriyle ilişkili iki husus öne çıkmıştır: Kadının ikincilliğinin, ya evrensel ya da tarihsel gelişimini açıklayan araştırmalar ile kadının statüsünü

feminist antropolojinin, o tarihlerdeki adıyla kadın antropolojisinin karşı karşıya geldiği başlıca sorun “antropolojik yazında kadınların nasıl temsil edildiklerini” belirleyebilmektir (Morgen 1993: 2). Bunun bir yolu, kadınların gerçekte ne yaptıklarını erkeklerin (hem araştırmacılar hem de kaynak kişilerin) onlar hakkında söyledikleriyle karşılaştırarak ve kadınların kendileri hakkındaki ifadelerini, algılarını ve tutumlarını kayıt edip analiz ederek, kadınlara odaklanmaktır. Moore’a (1988: 2-4) göre, etnografik kayıtlardaki erkek yanlılığını düzeltmek ve kadınlara ilişkin yeni veriler toplamak önemlidir, ama bu sadece bir ilk adımdır; çünkü antropolojideki sorun, empirik araştırma düzeyinden ziyade kuramsal ve analitik düzeyde bulunur. Bir başka deyişle, erkek veya kadın araştırmacılar erkek-yönelimli bir disiplinin içinde eğitim gördüklerinden, antropoloji erkek üslubunun hâkim dünyasına göre düzenlenmiştir.³⁹ Batı kültüründeki dilbilimsel kavram ve kategoriler bir bütün olarak ‘erkek’le toplumu eşitlediğinden, bu durum, antropologlara ‘erkek görüşü’nün aynı zamanda ‘toplum görüşü’ olduğu izlenimini vermektedir. Var olan analitik ve kavramsal araçların bir sonucu olarak, antropologlar kadınların sesini duyamamakta ve/veya onların görüşlerini anlayamamaktadır. Bu nedenle, feminist antropoloji, antropolojik kuramdaki kavramsal ve analitik yetersizlik ile yüzleşmek zorunda kalır ve onu yeniden tanımlamak görevini üstlenir.

Feminist çalışmaların hiyerarşik ilişkileri sorgularken başvurduğu ‘farklılık’ kavramı, analitik kategorilerin sadece ‘kadın’

kültürler arası soruşturan çalışmalar. Morgen’a (1993: 3) göre, birçok bilim insanı kadının erkeğe tabi olduğu varsayımını zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde ele alsa bile, kadınların rolleri ve onların görece gücü ve özerkliğinin farklı kültürlerde değişkenlik gösterdiğinin çok iyi farkındadır.

³⁹ 1920’ler gibi erken bir tarihte Avrupa ve ABD’deki antropoloji öğrencilerinin cinsiyete göre dağılımı aşağı yukarı eşit olmakla birlikte, kadın araştırmacıların disipline kabulünün önünde birçok engel vardı, dolayısıyla antropoloji disiplinde erkeklerin hâkimiyeti söz konusuydu (Warren 1988: 11).

ve ‘cinsiyet’ ile sınırlı olmadığını göstermektedir. Batı düşüncesinde sıkça karşımıza çıkan ikili karşıtlıkların (kadın: erkek, doğa: kültür, ev: kamu gibi) evrensel olduğu varsayımıyla, 1980’lere kadarki çalışmalarda ‘kadın’ tek bir kategori altında ele alınır. Oysa 1980’lerden itibaren hem biyolojik cinsiyetin tıpkı toplumsal cinsiyet gibi inşa edildiğini ileri süren tartışmalar hem de kadınlar arası farklılıklar olgusu, feminist antropolojinin odağına bir analitik kategori olarak ‘toplumsal cinsiyet’i yerleştirir. Bir başka deyişle, “insanların fiziksel yapıya ilişkin farklı toplumsal beklentilerinin” olması, biyolojik cinsiyetin de bir toplumsal kategori olarak ele alınması gerektiğini ortaya koyar. Kadınlar arasındaki ırk, sınıf, toplumsal statü gibi farklılıklar ise, kadınların farklı gereksinim ve deneyimlere sahip olduğu gerçeğini gösterir ve araştırmalarda yer alan evrensel kadın kategorisini tartışmalı hale getirir (Şafak 2003: 309). Öte yandan, insanlar ve toplumlar arası farklılığı yaratan kültürel ve siyasal boyut, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin etnosantrizm, ırkçılık, sınıfsal ayrımcılık gibi olumsuz değer yüklü anlayışlardan ve birbirini karşılıklı kesen toplumsal cinsiyet/cinsel bölünmelerden ayrı düşünölemeyeceğini gösterir. Dolayısıyla eşitsiz ilişkileri oluşturan ve sürdüren kimlik, ırk ve sınıf kategorilerini bir arada ele almanın gerekliliğı ortaya çıkar (Visweswaran 1997: 592; H. Moore 1988: 10). Özetle, toplumsal cinsiyetin kültür dolayımıyla nasıl deneyimlendiğı ve inşa edildiğı değil, ekonominin, akrabalığın, ritüelin, kısaca kültürün toplumsal cinsiyet dolayımıyla nasıl inşa edildiğı sorununu araştırmak, feminist antropolojinin bugün geldiğı noktadır (H. Moore 1988: 9).

Feminist antropolojideki tartışmaların diğeri bir boyutu, feminist araştırmalardaki yöntemsel soruna ilişkindir. Feminist antropoloji, gelişmeye başladığı yıllarda, geleneksel antropolojinin kuramsal ve yöntemsel yaklaşımlarını (kültürel-maddecilik vb.) benimser (Morgen 1993: 3). Buna paralel olarak, etnog-

rafyanın gözlem, yorumlama ve temsil yoluyla 'öteki' hakkında ki bilgiyi ve sınıflamaları oluşturacak başlıca yöntem olduğu düşüncesi, feminist antropologlar tarafından da paylaşılır. Bir başka deyişle, etnografik araştırmalardaki temsillerin nesnel-bilimsel olduğu ve dolayısıyla diğer toplumlara ilişkin anlatıların gerçeği yansıttığı düşünülür. Bu sonuç, verilerin toplanması sırasında araştırmacının öznel bakış açısını buna dâhil etmeyeceği varsayımına dayanır. Oysa postmodern eleştirinin ileri sürdüğü gibi, hiçbir insan ona kimliğini ve kişiliğini kazandıran kültürel bağlamın tamamen dışında kalmaz. Antropologların algıları ve yorumları da kaçınılmaz olarak kendi kültürel merceklerinden süzülüp geçer (Mascia-Lees ve Johnson-Black 2000: 96).

Daha önce belirtilen önyargılı ve erilmerkezli etnografik metinlere yöneltile eleştiriler, böyle bir ortamda ortaya çıkar. İlk başlarda, analitik çalışmalara 'kadınları katma' çabaları⁴⁰ benimsense bile bunun yeterli olmadığı kısa zamanda anlaşılır ve tartışma başka bir zemine kayar. Feminist araştırmanın başlıca ayırt edici özelliğinin sorunları kadın deneyimleri açısından ele almak olduğundan, feminist çalışmalara özgü tanımlanmış bir araştırma yöntemi olup olmadığı tartışmaları başlar (Harding 1995; Mies 1995; Stanley ve Wise 1995). Judith Stacey ve bazı

⁴⁰ Harding (1995: 37), toplum bilimlerindeki analizlere 'kadınları katma' girişiminde üç kadın tipinin yer aldığından söz eder: i) Eril merkezli bilim dünyasında araştırmaları sıklıkla reddedilen, önemsenmeyen toplum bilimcisi kadınlar. ii) Toplum bilimcilerinin hakkında araştırma yaptıkları kadınlar. iii) Erkek egemen sistemin çok kötü muameleye (tecavüz, ensest, dayak, pornografi gibi) maruz kalmasına yol açtığı örselenmiş kadınlar. Harding'in (1995: 38) belirttiği türden kadınlar hakkındaki analizler göstermiştir ki kadınlar, sanıldığı gibi toplumsal sistem içinde kurban olmak yerine her zaman erkek egemenliğine karşı direnmektedirler. Bir başka deyişle, kadınlara yönelik baskının son derece karmaşık bir süreç olduğu, kadınların nadiren tamamen güçsüz oldukları ve sahip oldukları kaynakları (sözel, ilişkisel vb.) bu baskıya karşı kullandıkları belirtilmektedir (Stanley ve Wise 1995: 68).

araştırmacılar, feminist etnografyanın tamamen feminist metinler üretemeyeceğini, çünkü etnografik metni kontrol edenin, ‘ötekini yorumlayanın’ nihayetinde hep etnograf olduğunu ileri sürer (Mascia-Lees ve Johnson Black 2000: 95, Abu-Lughod 2004a: 37). Bu karamsar değerlendirmeye rağmen, Stacey (akt. Skeggs 2001: 435), feminist etnografyanın diğer yöntemlerden daha fazla keşfedici gücü olduğunu ifade eder. Bu tartışma bağlamında, Strathern bir başka noktaya dikkat çeker. Ona göre, feminist etnografin var olabilmesi ancak ötekine bağlıdır ve dolayısıyla, feminist etnograflar ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki mesafenin kapanmaması için gayret ederler (akt. Özbudun ve Şafak 2005: 336). Strathern’in bu görüşü Abu-Lughod tarafından da dillendirilir:

Farklılık, feministlerin söylediği gibi, hiyerarşiyi hep işin içine sokar mı? Görünüşe bakılırsa insanbilimin, bizimkinden ayrık, farklı ve ayrı olarak tanımlanabilecek kültürlerin varlığına olan inancın korunması ve sürdürülmesinde önemli bir çıkarı var. (...) Amacı ister kültürel özeleştirme ister görecelilik yoluyla aydınlanmış bir hoşgörü olsun, insanbilimin ben’den farklı ötekilere ihtiyacı var. Yine de ben ve öteki ayrımı hiyerarşik olmaya mahkûmdur, çünkü ben (...) hep yorumlayan, ötekirse yorumlanandır (Abu-Lughod 2004a: 37).

Sandra Harding’in başı çektiği bir kısım feminist araştırmacı ise, araştırmacının baskı altındaki grupların ne istedikleri ve neye ihtiyacı olduklarına göre araştırma sorularını hazırladığı takdirde feminist etnografyanın mümkün olabileceğini düşünür. Harding, sınırları belirlenmiş bir feminist araştırma yöntemine karşı çıkmakla birlikte (1995: 34) feminist araştırma projesinin, “kaynağını, öncelikle herhangi sıradan bir ‘kadın deneyimi’nden değil, ama siyasal mücadele sürecinde ortaya çıkan kadın deneyimlerinden aldığını” ileri sürer (1995: 41). Ona göre, toplum bilimcisi feminist bakış açısını ancak entelektüel ve siyasi mücadeleye dâhil olduğu zaman yakalayabilir (Stanley ve Wise 1995: 72). Bu yöntemle araştırmacının baskı altındaki grupların sadece

koşullarını araştırmaması, “aynı zamanda insanların yaşamlarının kalitesini yükseltmek, ihtiyaç duyulan alanlarda dönüştürücü bir işlev yüklenmek, araştırma öznelерinin ihtiyaçlarını kamuoyuna sunmak gibi daha aktif bir rol” üstlenmesi gerektiğı belirtilir (Millman ve Kanter 1987, akt. Kümbetoğlu 2005: 54). Özetle, kadın araştırmacının çelişkili varoluşsal-ideolojik konumunu yeni bir yöntembilimsel yaklaşımın başlangıcı olarak değerlendiren görüşler ortaya çıkar; ve böylece, bizzat kadın araştırmacının konumu araştırmalarda özel bir önem kazanır (Mies 1995: 51).

Bunu gerçekleştirmek için feminist kadınlar bilerek ve cesaretle kendi bastırılmış bilinçaltı kadını özelliklerini, yani kendi ezilmişlik ve ayrımcılık yaşantılarını araştırma sürecine katmalıdırlar. Bu demektir ki, kadın sosyal bilimciler kendi ‘ikili bilinçlilik’ hallerini bir engel gibi değil yöntembilimsel ve politik bir fırsat olarak değerlendirmelidir (...) Bu ‘ezilenlere özgü içe bakış’ (...) nedeniyle kadın sosyal bilimciler ezilen grupların bilimsel bir incelemesini yapmaya erkeklerden daha donanımlıdır (Mies 1995: 51).

Bu türden görüşler öz-düşünümsellik (*self-reflexive*) gibi yeni yöntembilimsel eğilimlerin etnografyaya dâhil olmasına ve onun geleneksel bağlarından kopmasına yol açmakla birlikte, antropolojide buna itiraz eden sesler de vardır. Bir karşı görüşe göre, istekler konusunda insanlar arasındaki çatışmalar araştırmacıya yüklenen bu görevi sorunlu hale getirebilir veya antropolojiyi ‘militan’laştırabilir (Mascia-Lees ve Johnson Black 2000: 95). Öte yandan, Abu-Lughod (2004a: 29), “kadın yazarlara özgü olanı ayrı koymaya çalışan her girişimin”, hatalı bir özcülüğe saplanacağı uyarısını yapar. Buna paralel olarak, Denise Riley (akt. Stanley ve Wise 1995: 83), özcülük sorunun alanını daha da genişleterek, feminist bir analizde “kadın kategorisine herhangi bir şekilde başvurmanın zorunlu olarak özcülüğü” beraberinde getirdiğini ısrarla belirtir ve özcülüğün yarattığı siyasal açmazdan feminizmin kurtulması gerektiğini ileri sü-

rer. Bu ve benzeri tartışmalar henüz sonlanmasa da kadının yanı sıra erkeğin de bir analitik kategori olarak ele alınmasının ve kuramlaştırılmasının yolunu açar (Stanley ve Wise 1995: 83). Sonuç olarak, öznelliklerin nasıl inşa edildiği noktasına gelen feminist etnografyanın bu sorunu çözümleyebilmek için erkeklerin birbiriyle ilişkileri, kadınların erkeklerle ilişkileri ve kadınların birbirleriyle ilişkileri üzerine odaklanması gerektiğini ileri süren görüşler vardır.

Özetle düşünümsellik, öz-düşünümsellik gibi yaklaşımlar feminizm ve etnografyanın birlikteliğini sağlayıcı bir rol oynadığı söylenebilir. Bu durum, aynı zamanda feminist araştırmaların etik boyutunu açığa çıkarır –yani araştırma konusunun, kaynak kişilerin vb. seçiminden, alana girişe, ilişkilere, yorumlamaya ve temsile kadar araştırma sürecinin birçok boyutu niçin düşünümselliğin feminist etnografyanın ayırıcı bir motifi olduğunu gösterir (Skeggs 2001: 434). Bunu Abu-Lughod (2004a: 31) şöyle formüle eder: “feminist olmak egemenliğe duyarlı olmak demektir; etnograf için bunun anlamı, betimlenen toplum içinde olduğu kadar yazarla (ve okuyucularla) haklarında yazılan insanlar arasındaki ilişkide de egemenliğin farkında olmaktır”. Bu nedenle, feminist etnografyanın “hiyerarşik, otoriter ve yönlendirici olmayan bir üslupla anlama çabası” ilkesine dayandığı söylenebilir (Kümbetoğlu 2005: 54).

ETNOGRAFYANIN YÖNTEMBİLİMSEL ARAÇLARI

Sizi getiren yelkenli gözden kaybolurken, yerel bir köye yakın tropik bir sahilde takım taklavanızla birlikte birdenbire tek başınıza kaldığınızı tahayyül edin. Etrafı beyaz komşularla –tüccar veya misyonerler– çevrili ikamet yerinizde yaşayamaya başlayacağınızdan, etnografik çalışmanıza hemen girişmekten başka yapacak hiçbir şeyiniz yok. Ayrıca, size rehberlik edecek hiçbir şeyin veya size yardım edecek hiçbir kişinin olmadığını ve deneyimsiz bir acemi olduğunuzu tahayyül edin. Beyaz adamın ara sıra olmadığını veya sizinle vakit geçiremeyecek durumda olduğunu veya buna istekli olmadığını da. Bu tam olarak benim Yeni Gine’nin güney sahilindeki ilk alan çalışmamı başladığım durumu beşimlemektedir.

Bronislaw Malinowski (1966: 4)

Yukarıdaki sözlerin yazarı Malinowski’nin bugün için artık epeyce romantik olan bu tasviri, antropologların kâşif-araştırmacı olarak kabul edildiği bir döneme aittir. Etnografya yönteminin antropolojide gelişmeye başladığı tarihlerde, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar, revaçta olan, antropologun kendi ülkesinin uzağında olan diyarlara gitmesiydi. Antropologlar, katlanılması zor koşullarda ‘yabancı’ halktan insanlarla bir arada yaşayarak, onların

toplumsal ve kültürel sistemlerinin nasıl işlediğini anlamaya çalışırlardı. “Antropolog yerel dili öğrenir, doğal ortamlarında halkı gözlemler, kendi kültüründe olmayan geleneklere ve pratiklere katılır, alan çalışmasının her adımında –ve alan çalışmasının her anında– yerel yaşam tarzlarını kendi toplumunkiyle karşılaştırır”dı (Srivastava 1990: 303). Bu nedenle etnografik alan çalışması kavramı ‘öteki’ni, ‘orada olma’yı, ‘deneyim’i, ‘gözlem’i ve ‘yerlinin bakış açısı’nı kavramayı/anlamayı ifade eder. Bu özellikleriyle alan çalışması, antropolojiye ayırıcı bir nitelik kazandırır, ancak aynı zamanda antropolojiyi bilim ile hümanizm, rasyonalizm ile empirizm, nesnel ile öznel, evrensel ile göreceli arasında nasıl bir denge kurulabileceği sorunuyla karşı karşıya bırakır (Salamone 1979: 51). Bir başka deyişle Descartes, Locke ve Dilthey’in temsil ettiği fakat birbiriyle uzlaşamayan üç ayrı bilgikuramının öncüllerinin etnografik araştırmalarda bir arada yer alması antropolojik bilgiyi karmaşık bir yapıya büründürür. Bu bölümde etnografik alan çalışmalarının yöntembilimsel araçları ve sorunları, Descartes, Locke ve Dilthey’in bilgikuramı ile ilişkisi bağlamında, gözden geçirilecektir.

Alan: ‘Ben’ ve ‘Öteki’ Aynımı

‘Alan’ (*field*) düşüncesi, aslında on dokuzuncu yüzyıl fizikçilerinin elektro-manyetik ile ilgili olarak geliştirdikleri bir kavramdır. Michael Faraday ve James Maxwell’in elektriksel ve manyetik bir doğadaki görüngülerin “birbirleri üzerinde etkide bulunan yalıtılmış cisimlerin sonucu olarak” değil, “bütün bir elektriksel-manyetik çevre ya da alan” dikkate alınarak açıklanabileceğini ortaya koyması, alan kavramını fiziğin yöntembilimsel aygıtı haline getirir (Fancher 1997: 108). İlginç bir şekilde, fiziksel kuvvetlere ilişkin bir durumu tarif eden alan kavramı sadece doğa bilimlerini değil, toplum bilimlerini de etkiler ve her

doğal bütünün (hayvanlar, bitkiler, insanlar vb.) ve hatta kavramların kendine ait bir alanı olduğu fikri doğar (Smuts 1973: 18). Buna paralel olarak, öğeleri ve öğeler arası ilişkiyi kendi alanı içinde inceleme (doğalcılık) anlayışı gelişir. Bu düşünce, özellikle Boas'ın ve Malinowski'nin bütüncü yaklaşımında gayet açık bir şekilde tezahür eder. Gerçi on dokuzuncu yüzyılda 'birinci-elden' araştırma yapma fikri vardır, ama kariyerine bir fizikçi olarak başlayan Malinowski'nin antropoloji için formülleştiği 'alan çalışması' (*fieldwork*) kavramı, geleneksel etnografyayı şekillendirir ve bu kavram, özellikle Anglo-Amerikan antropolojisinde son derece etkin olur. Öyle ki Anglo-Amerikan geleneği içindeki antropologlar tarafından alan çalışması başladığı andan itibaren tüm kuramsal açıklamaların hiçbir şey ifade etmediği iddia edilerek, kuramdan çok alan çalışması birincil bilgi kaynağı olarak kabul edilir (Clammer 1990: 64). Bir başka deyişle, antropolojik kuramın alan çalışması ve deneyim dolayımıyla geliştirilebileceği ileri sürülür. Geleneksel etnografyanın ikinci kuşak antropologlarından Margaret Mead'ın aşağıdaki sözleri bu anlayışı gayet iyi özetlemektedir:

Alan çalışması, bir antropologun deneyiminin sadece tek bir yönüdür ve alan çalışmasının koşulları hiçbir zaman aynı olmadığı gibi alan araştırmacıları için de birbirine benzer değildir. Biricik ama aynı zamanda birikimli olan ve bir başkasının hayatına dalarak deneyimsel, zihinsel ve fiziksel olarak gerçeği anlama girişimi olan alan çalışması, yine de her antropologun biçimlenmesinde ve antropolojik kuramın geliştirilmesinde çok önemlidir (Mead 1977: 1).

Çeşitli kereler vurgulandığı gibi, birinci-elden gözlemi, topluma katılımı, nüfus bilgilerinin toplanmasını, görüşme ve anket kullanımını içeren alan çalışması kavramının gelişmesi antropolojiyi derinden etkiler. Bir yöntembilimsel araç olarak alan çalışması kavramı, hem sistematik veri toplama konusunda eğitilmiş olmayan kişilerin (misyoner, koloni yöneticisi, gazeteci vb.) gelişigü-

zel topladıkları verilerin antropolojide kullanımına son verir hem de 'toplayıcı/derleyici' ve 'uzman' arasındaki ayrımı ortadan kaldırır (Clammer 1990: 66). Malinowski (1966: 11) *Argonauts of The Western Pacific*'de bu durumu şöyle muştular: "İnsanoğlunun tahrif edilmiş, çocuksu bir karikatürü olarak bize yerliyi sunan anlatıları hoş görme zamanı artık geçti. Tıpkı diğer birçok yalan gibi bu görüntü de yanlış ve bu, Bilim tarafından etkisiz hale getirildi". Onun sözlerindeki bilim anlayışı etnografik araştırmanın nesnellliğini, geçerliliğini ve güvenilirliğini imlese de, alan çalışması yoluyla kültürlerin kendi tekil bütünlüğü içinde incelenmesi bazı sorunları beraberinde getirir. Örneğin, genellikle küçük bir toplulukla –görece sınırlı tipik bir köy– çalışılmasına rağmen, incelenen topluluğun o kültürü 'temsil' ettiği varsayılır. Ne var ki 'köy toplumu' anlayışı aslında bir tür mittir. Elbette antropologun gittiği ve araştırmasını yaptığı bir köy vardır, ancak bu köy izole, kendine-yeterli bir kendilik/bütün değil, daha geniş bir toplumun parçasıdır; diğer deyişle siyasal, ekonomik ve toplumsal açıdan diğer kültürel gruplara, toplumsal birimlere (köy, kasaba, kent, ulus-devlet) bağlıdır. Üstelik uygulamada, incelenen topluluk tesadüfen, bir öğrencinin tavsiyesi, bir üniversiteye veya kasabaya yakınlığı gibi farklı nedenlerle seçilmektedir ve bu seçimin sistematik bir taramaya dayanması oldukça nadirdir (Clammer 1990: 66-67). Fas'ta alan çalışması yapan Geertz ile Türkiye'de alan çalışması yapan Carol Delaney'in araştırma alanını nasıl seçtiklerine ilişkin aşağıdaki sözleri 'etnografik temsil' konusundaki soruna dair bir fikir vermektedir:

(...) 1964'te, bir etnografin karşılaşacağı en hayati kararı vermeye çalışarak, Fas'ta umutsuzca arabayla dolaşıyorum: nereye dükkân açacağım. Aslında daha önceki bir keşiften dolayı –onuz beş günde yirmi bir şehir– aşağı yukarı Sefrouda karar kılmuştum. Paşa nazik, çocukların makul ölçüde rahat yaşayabilir ve orada Berberiler, Yahudiler, zeytinler ve surlar var. Ama emin olmak için ilginç olan yarım düzine

kadar yeri dolaşmak istiyorum. Ve bir de, sanırım, bu seçimi bilimsel bir yöntemle yaptığuma başkalarını ikna edebileyim diye, kendimi ikna etmek için (Geertz 1995: 67).

Türkiye’de otuz binden fazla köy var. Ben bunların Orta Anadolu yaylasındaki elliden fazlasını bir kırsal sağlık ekibi ile birlikte gezdim. ‘Tipik’ bir köy aramıyordum. Uygun malzemeyi sağlayabilecek, iki cinsiyetten ve tüm yaşlardan yeterli insan barındıran, böylece doğum, evlilik ve ölüm gibi yaşam döngüsü ritüellerini gözlememi mümkün kılacak ve Türkiye nüfusunun çoğunluğu gibi Anadolu Türkü ve Sünni olan bir köy arıyordum (Delaney 2001: 39).

‘Etnografik temsil’ anlayışı, aynı zamanda incelenen kültürün tarihsel, artzamanlı ve değişen yönlerinin göz ardı edilmesine yol açabilmektedir. Bu önemlidir, çünkü etnografik metinlerde incelenen kültür sanki bir fotoğraf karesiymiş gibi donmuş bir şekilde tasvir edilmesi sonucunu doğurur. Bu durum, Clammer’e (1990: 67) göre, kısmen işlevselciliğin mirası, kısmen yerel otoritenin araştırmaya müdahalesi, kısmen de araştırma birimini ‘saf’, ‘dış’ dünya tarafından mümkün olduğu kadar ‘kirletilmemiş’ olarak görme istediğinden kaynaklanmaktadır.

Alan kavramının yarattığı sorunlardan belki de en can alıcısı olan, alan araştırmacısı ve araştırılan arasındaki ilişkide ortaya çıkan ‘ben-öteki’ veya ‘özne-nesne’ ayrımıdır. Hâlâ tamamen çözülememiş bu sorun esasen zihnin ‘içsel dünyası’ ile madde- nin ‘dışsal dünyası’ arasında ayrım yapan Batı düşüncesinin kartezyen yapısına dayanır. Bu bakımdan, Batı düşünce sistemine kartezyenizmin (*Cartesianizm*) yapı taşlarını döşeyen René Descartes’a biraz yakından bakmakta yarar var.

Descartes, matematik (analiz ve sentez) yoluyla ‘sarsılmaz bilime’ ulaşılabileceğini ileri sürer ve buna ulaşmak için ‘şüphe’ ile işe başlar. Buradaki şüphe, doğru bilgiye ulaşmada kullanılan bir araçtır, yoksa kuşkucular (*sceptics*) da olduğu gibi doğru bilgiye varılabileceğinden ilkece şüphe etmek değildir. Onun

şüphe yöntemi, açık (*clara*) ve seçik (*distincta*) bir doğruya ulaşana kadar bütün bilgilerin tek tek gözden geçirilmesi ve dışarıda bırakılmasına dayanır (Gökberk 1990: 262, 264). Descartes yaptığı analizde önce insanın kendi bedenini dışarıda bırakır, çünkü ona göre duyular çevremizdeki dünyayı (nesneler dünyası) algılamamızı (görmek, duymak vb.) sağlamakla birlikte bizi ara sırada olsa yanıltabildiğinden, ona güvenilemez. Descartes (1944: 34-36), daha sonra, insanın muhakeme yürütmesine dayandığı için matematiğin pek aşikâr görünen ispat ve ilkelerinden de şüphe eder. Hatta her şeye muktedir Tanrı'dan da. Çünkü bazı kere-ler yanılmamıza müsaade eden Tanrı'nın yine bunu yapmayacağından nasıl emin olunabilir sorusunu sorar.¹ Gerçeği bulmayı amaçlayan Descartes (1944: 37), en sonunda ilk doğru bilgiye ulaşır ve vardığı sonucu ilk basım tarihi 1644 olan *Felsefenin İlkelerinde* [Principia philosophiae] şu sözlerle ifade eder: “*Var olmasaydık şüphe edemezdik, bu ise edinebildiğimiz ilk doğru bilgidir. (...) [D]üşünen şeyin, düşünürken gerçekten var olduğunu kavramak bize o kadar aykırı görünüyor ki, en garip faraziyelere rağmen şu, düşünüyorum, öyle ise varım, neticesinin doğru olduğuna (...) inanmaktan kendimizi alamıyoruz*”. Burada Descartes'ın (1944: 40) düşünmeden (*Cogito*) kastettiği, “şüphe eden, kavrayan, tasdik eden, inkâr eden, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve duyan bir şey”dir. Aslında onun bu kavramla ifade etmek istediği şey ‘bilinç’ kavramıdır. Descartes'ın felsefesinde bu kavramın merkezi bir yeri vardır. Çünkü Descartes (1944: 72, 93-95), çocukluğumuzdan beri gelenek ve görenek-

¹ Descartes'ın felsefesi, aslında özne (insan aklı)-nesne (doğa-makine)-Tanrı üçlemesine ilişkin bir mekanizma sunar. İnsanın “Tanrıyı, her şeyi koşullandıran ve destekleyen bir varlık olarak arkasında gördüğünü, ama artık önünde görmediğini” söylerken, Descartes Tanrıyı olumlar ancak dünyayı insanın kullanması ve çıkan yönünde etkin bir şekilde dönüştürmesi açısından Tanrıya değil, bilime yer verir (akt. Bumin 1996: 38).

lerle kazandığımız ve fakat düşüncelerimizi körleten ‘peşin hükümler’den kurtulmak gerektiğini ileri sürerek, nesnel doğrunun peşine düşen bir akıl/bilinç tasarımı ortaya koyar.

Descartes, yöntem gereği şüpheye öncelik verdiğinden, onun bilinç kavramı kaçınılmaz olarak ‘ben’ imgesini içerir. *Metot Üzerine Konuşma*’da (*Discours de la méthode*, 1637) der ki Descartes (1994: 33), “ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer’e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamiyle farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz”. Böylece, Descartes (1944: 38), ‘düşünen cevher’i (bilinç) ‘yer kaplayan cevher’den (beden) ayırmış olur. Ancak onun felsefesinde bu ikili (*dual*) yapı birbirine eşit değildir, çünkü Descartes, düşüncelerimizle edindiğimiz kavramların bedenden edindiklerimizden önce geldiğini söyleyerek, bu ikili yapılar arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu ileri sürer. Kısaca söylemek gerekirse, “modern anlamda nesnenin doğuşu Descartes’ta öznenin ben haline gelmesi, benin de ego cogito haline gelmesiyle başlar” (Bumin 1996: 52-53). Böylece, bilinç bedenden ayrılırken, rasyonellik sezgiden, bilim de retorikten ayrılmış olur.

Bilim olduğu iddiasındaki tüm diğer disiplinler gibi antropoloji de kartezyen düşünceden kendine düşen payı alır. Düşünen öznenin, hem dünyadaki tüm deneyimin ve bilginin temeli olarak (*her şeyden önce ben Varım*) hem de dünyaya düzen vermek için kullanılabilecek rasyonel yeti (*anlam veriyorum*) olarak kavramlaştırılması, bilginin içsel, temsili ve yargısal bir kavram olmasına yol açar (Mansfield 2006: 27; Rabinow 1986: 235). Düşünen özne için kendi bilincinin dışında kalan her şeyin (bedeni, duyguları, diğer insanlar, çevresi) nesne olduğu ve dış dünyayı bilincindeki içsel temsiller aracılığıyla kavradığı var-

sayıldığından, bir öznenin diğer bir özne ile ilişkisinin de ‘özne-nesne’ ayrımına göre kurulduğu kabul edilir. Bu nedenle, ‘yerli’ kavramı nesneleştirilmiş ötekini (yani etnografik nesneyi) temsil ederken, ‘ben’ kavramı ‘yerlinin bakış açısı’nı kavrayarak, evrene düzen verme ideali içinde olan araştırmacıyı/Batı kültürünü temsil eder. Bu ayrım ‘kültürel farklılık’ (görelilik) kavramının sorunlaştırılmasıyla daha da pekiştirilir. Antropolog Lila Abu-Lughod’un bu durumu gayet iyi özetlemektedir:

Bütünlûge ilişkin organik mecazlar ve insanbilime özgü bütün-lükçü yöntembilimler tutarlılığı destekler ki, bu da toplulukla-rın ayrı ve sınırları belirlenmiş –temel bir düzeyde birbirleriyle bağlan koparılmış ve farklı– olarak algılanmasını kolaylaş-tırmaktadır. Bu nedenle kültür kavramıyla ilgili sorun, amacı-nın olumlu olmasına karşın, ‘öteki’yi yaratan temel bir araç gibi işlev görmesidir. Kültürel farklılığı açıklamak ve anlamak üzere kültürün anlamını irdelleyen mesleki bir söylem olarak insanbilim, aynı zamanda farklılığı kuran, üreten ve sürdüren bir duruma dönüşmektedir (Abu-Lughod 2004a: 36-37).

‘Ben-öteki’ veya ‘özne-nesne’ ayrımının etnografik araştır-mada yarattığı sorunlar, genellikle araştırmacı ve öteki-yerli ara-sındaki ilişkide ortaya çıkar. Çünkü bu ilişki genellikle birbirine eşit olmayan güç ve kaynaklar üzerinde temellenir ve araştırmacı bu ilişkiyi kendi lehine kullanabilir (Clammer 1990: 65). Üs-telik bu asimetrik ilişkide yer alan tarihsel, siyasal ve ahlaki sor-unları ‘ben-öteki’ ayrımı perdeler ve araştırmacının bu sorunla-ra eleştirel yaklaşmasını engelleyebilir. 1980’lerde düşününsel ve eleştirel yaklaşımlar tarafından “orada bir yerlerde bir kültür var ve senin işin onun ne olduğunu gelip bize anlatmak” anlayı-shının sorgulanmaya başlanmasıyla hem kültürün homojen oldu-ğu algısı hem de ‘ben-öteki’ ayrımı tartışılır hale gelir (Geertz 1995: 43). Birçok alan araştırmacısı ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında ke-sin bir ayrım olduğu fikrini reddederek, bu ayrımı diyalektik yöntem ve diyalojik ilişkiyle aşmaya gayret ederler. Örneğin,

alan çalışması süresince bir Afrika kilisesine katılan Bennetta Jules-Rosette, “gözlem sayesinde, katılımcıların paylaştığı ve etkileşim içinde yaratılan bilgi ve beklentilerin bir repertuarını veya ortak bir kültür geliştirmeye başladım” derken, ‘ben-öteki’ ayrımına karşı geliştirdiği etkileşimci (özneler arası) yaklaşımı ortaya koymaktadır (B. Tedlock 1991: 71).

Postmodern etnograflar ise ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında bilgikuramsal, varlıkbilimsel bir ayrım olmadığını iddia ederek, bu ayrıma en radikal karşı çıkışı yapanlar olur. Çünkü *bilgikuramsal şüphecilik* moderniteyi karakterize ederken, *varlıkbilimsel şüphecilik* postmodernitenin başlıca özelliğidir. Bir başka deyişle, modern paradigma dünya hakkında ne bilebiliyoruz, nasıl kesin bir şekilde bilebiliriz ve bilginin sınırları var mı gibi soruları sorarken, postmodern paradigma dünyanın doğasına, farklı dünyaların olup olmadığına, onların nasıl oluştuğuna, nasıl etkileştiğine dair sorular sorarlar (Pool 1991: 316). Dolayısıyla postmodernitenin ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında ayrımın olmadığına ilişkin iddiası, onun varoluşsal, fenomenolojik ve nihilist perspektifine dayanır. ‘Öteki’nin antropolojide sadece bir temsil ediliş tarzı olduğunu savlayarak, ‘öteki’yle ilgilenmekten vazgeçen ve kendi öznelliğine (ben’e/Batı kültürüne) odaklanan bir postmodern antropolog için artık ‘orada olmak’ fikri de geçersiz hale gelir. Bu durumu *Writing Culture*’ın yazarlarından Stephen A. Tyler (akt. Lukas 1995) şöyle ifade etmektedir: “Alan fikrinin yeniden inşası fiziksel olarak uzak ve egzotik bir bölgeye yerleşmek değil, çevrenizdeki her yeri bir şekilde egzotik olarak inşa etmek demektir. (...) Bu durumda antropologun özrü şudur: ‘Herhangi bir yere artık gerçekten gitmek zorunda değilim, egzotik benim etrafımdadır’. Tyler’ın sözlerinden anlaşılacağı gibi, Batının da antropolojinin konusu haline getirilmesi gerektiği düşüncesiyle geleneksel etnografyanın alan kavramı yeniden formüle edilir ve böylece, antropolojinin alan çalışması anlayışında

bir kayma söz konusu olur. Britanyalı antropolog Ernest Gellner şu alaycı sözlerle postmodern antropologları eleştirir:

Postmodernistler (...) kendilerini ve 'öteki'ni bilememekten dolayı öylesine acı çekmektedirler ki, 'öteki' hakkında daha fazla sıkıntıya girmeye gerek duymazlar. Eğer dünyada her şey parça parça ve çok biçimliyse; hiçbir şey tam anlamıyla bir öbürüne benzemez; kimse bir başkasını (ve kendini) bilemez ve hiç kimse iletişim kuramazsa, bu durumun yol açtığı hüznü anlaşılmaz düzyazıyla dile getirmekten başka ne kalır geriye?

Araştırma alanının fiziksel açıdan rahatsız edici koşullarıyla daha fazla zaman harcamanın ne anlamı var? Bilişin kederi, felce uğraması ve kendi kendine konuşmaya dalışı, bir zamanlar çalışma alanı olarak gözüken bölgelere yönelmiş olan eski sömürgeci devlet başkentindeki kafelerde de pekâlâ tutulabilir. Bilişel iktidarsızlık ve *agnoisse* (can sıkıntısı, kaygı), Atlas Dağlarında olduğu kadar Paris'te de duyumsanabilir, hatta daha da iyisi. Üstelik bir araştırma izni için sıkıcı ya da ayrıntılı pazarlıklara girmeye gerek yoktur; ne rahatsızlık ne de mahlara ya da yılanlarca ısırılma tehlikesi... (Gellner 1994: 71).

Özetle, antropolojideki tartışmalar son yıllarda bilgi-kuramsal, yöntembilimsel ve etik sorunlar üzerinde yoğunlaşmasına rağmen, etnografik araştırmalar bazı değişikliklerle devam etmektedir. Örneğin, nomotetik araştırmalar arasında değerlendirilen kültürler arası karşılaştırmalı araştırmalar arka plana itilirken, hayat öykülerinde yeniden bir canlanma olur. Ancak en belirgin değişiklik, postmodern antropologların antropolojinin yazı ve söylem merkezli olması gerektiğini (bu yönelimde edebiyat kuramlarının yanı sıra göstergebilim, postyapısalcılık, hermenötik ve yapısöküm yöntemlerinin etkisi vardır) savunmalarından dolayı, daha az bilimsel ancak daha fazla beşeri bir yaklaşımın izlenmesinde görülür (Barrett 1996: 32, 183). Alan çalışması bir edebi metne benzetilir ve antropologlar kültürel anlamları bir laboratuvar mikroskobu altındaymış gibi açıklamaktan ziyade, bir romandaymış gibi yorumlamaya çalışırlar.

Bunun nedeni, özneyi nesneden, retorığı/sanatı bilimden vb. ayıran Descartes ve onu izleyen bilim ve felsefe geleneğine karşı postmodern antropologlardan yükselen şu türden seslerdir:

Bilimi sanatın, gerçekçılığı fanteziden, bilgiyi ideolojiden ayıran otorite kimdir? Elbette böylesi ayrımlar devam edecektir; ancak onların değişen potik ve siyasal temelleri daha fazla göz ardı edilemeyecektir. Kültürel çalışmalarda en azından, tüm gerçeği bilemiyoruz veya yaklaştığımızı bile iddia etmiyoruz (Clifford 1986: 25).

Alan Çalışması Tarzları

Önceki bölümlerde çeşitli alan çalışması tarzlarına değinilmiş olsa da, burada genel bir değerlendirme yapmakta yarar var. Clammer'e (1990: 69) göre tarz çeşitliliğinin dört temel kaynağı vardır: i) Alan araştırmacısının bireysel ve kendine özgü özellikleri; ii) ideolojik ve felsefi önkabuller (işlevselcilik, 'eylem' çalışması, 'saf' araştırma gibi); iii) genel yöntem kavramı (niceliksel yöntemleri veya vaka çalışmalarını tercih etme gibi); iv) araştırmadaki sorunların doğası. Ancak bunlardan paradigmatik değişimlerin veya yaklaşım farklılıklarının alan çalışması tarzlarındaki çeşitliliği belirleyen en temel etken olduğu söylenebilir. Şimdi, Clammer'in (1990: 69-82) yaptığı sınıflama göz önünde bulundurularak, birbirinden farklı alan çalışması tarzlarına bakalım.²

² Bu kitap, etnografyayı kendine konu edindiğinden, burada sadece niteliksel alan çalışması tarzları ele alınmıştır. Ancak çeşitli durumlarda niceliksel tarama (*survey*) yöntemleri ile etnografik alan çalışması aynı araştırma içinde kullanılabilir. Örneğin karmaşık toplumları inceleyen bazı antropologlar, geleneksel alan çalışmasının yüz-yüze tarzını yetersiz bulmaktadırlar. Bu nedenle geleneksel alan çalışması ile niceliksel tarama yöntemini birleştirirler. Kent antropolojisi üzerine çalışan antropologlar da tarama yöntemlerini sıklıkla kullanırlar. Artık birçok araştırmada, antropologun bir not defteriyle birlikte uzakta bir topluma yalnız başına gitmediği, bunun yerine bir araştırma ekibinin bir üyesi olarak büyük bir kentte araştırma yaptığı ve disiplinler arası

Etnografik Ansiklopedicilik: Daha önce değinildiği gibi, en eski alan çalışması tarzıdır. Bir anlamda, ansiklopedicilik terimi, etnografyanın on dokuzuncu yüzyıldaki doğa tarihi yöntemini imlemektedir: *Notes and Queries*'de yer alan sorularla birçok geleneğin envanterinin çıkarılması amaçlanır, ancak olguların birbiriyle ilişkisine veya onların yorumuna dair pek fazla bir şey ortaya konulamaz. Bununla birlikte, bu tarz bir alan çalışması koloni antropologları ve kıta Avrupa'sının etnologları tarafından yapılan büyük ölçekli araştırma seferlerine dayanır. Daha çağdaş anlamda, bu terim, etnografik monografilerin ansiklopedik bir karakterde *olması gerektiği* anlayışını yansıtır. Bir başka deyişle, araştırmacının incelediği kültürün kapsamlı bir görünümünü sunması ve bütün toplumsal alanları (akrabalık, ekonomi, siyaset, inanç sistemleri, ekoloji vb.) tek tek ele alması beklenir. Ne var ki uygulamada böyle bir yaklaşımın zorlukları vardır. Her şeyden önce, kültürün *her yönünü* incelemek son derece güçtür. Antropolog, belirli konulara (siyaset sistemi gibi) eğiliminden dolayı, bilerek veya bilmeden, diğerlerini ihmal edebilmektedir. Disiplin içindeki uzmanlaşma veya araştırmacının kişisel sınırlılıkları da kültürün bazı yönlerinin ihmal edilmesinde bir etkindir. Ayrıca, birçok antropolog arasında alandan elde edilen işlenmemiş verinin saygı duyulabilir olması için kuramlaştırılmasının gerektiğine ilişkin bir inanç vardır; ve bu durum, örneğin bir yapısal analizin arkasında yatan empirik kanıtın kaybolmasına yol açabilmektedir. Dolayısıyla birçok antropolog *eski-moda* olarak adlandırdıkları ansiklopedici yaklaşım yerine, kuramsal temalı konular (emtia üretiminde kadının yeri vb.) üzerinde çalışmayı yeğlerler.

çalıştığı görülmektedir. Buna rağmen, niceliksel yöntemler hâlâ 'etnografik çalışma'ya kıyasla ikincil durumdadır, çünkü niteliksel olanın niceliksel yöntemlerle elde edilemeyeceği düşünülmektedir (Clammer 1990: 76).

Eylem Antropolojisi: Eylem antropolojisi (*action anthropology*) çerçevesinde birçok alan çalışması tarzı olduğundan söz edilebilir: i) Niyetleri bakımından son derece eleştirilen ancak yazısız dilleri kaydetmek gibi bazı önemli başarılarla imza atmış ve çeşitli kültürlerden topladığı büyük miktardaki materyal ile akademik-profesyonel antropologun çalışmasına bir temel sağlamış olan misyoner antropolojisi (*missionary anthropology*); ii) hızla kaybolmakta olan kültürleri, metinsel yöntem, simülasyon, yaşlı bireylerle görüşme yoluyla kaydetme (günümüzde video gibi görsel araçlar da kullanılmaktadır) amacını taşıyan kurtarma antropolojisi (*salvage anthropology*); iii) Geçmişte koloni yönetiminin sorunlarıyla ilgilenen ama günümüzde gelişme projeleri üzerinde çalışan uygulamalı antropoloji (*applied anthropology*); iv) antropologun incelediği toplum adına siyasal ve toplumsal eylemlere dahil olmasını ifade eden partizan antropolojisi (*partisan anthropology*). Bunlar biçimsel olarak birbiriyle ilişkili olmakla birlikte, kendi özgül amaçları bakımından farklıdırlar. Eylem antropolojisi bağlamında yapılan alan çalışmaları sıklıkla kısa süreli ve pratik bir sorunu çözmeye yöneliktir.

Simülasyon: Başlangıçta, simülasyon (*simulation*) fikri ya yerel kültürde terk edilmiş ama biçimsel bir şekilde yeniden canlandırılan faaliyetlere veya etnografik araştırma süresince kendiliğinden yapılmamış bir faaliyetin –örneğin düğün gibi– bağlamı dışındaki bir uygulamasına katılmak amacını içermektedir. Simülasyonun başarılı olması birkaç koşula bağlıdır: Katılımcıların ne yaptıklarını doğru bir şekilde hatırlamaları ve iyi birer aktör olmaları gerekmektedir. Bunlar yerine getirilse bile, simülasyonun geçerliliği şüphelidir. Bu nedenle birçok antropolog simülasyondan kaçınır ve en son çare olarak –kendiliğinden gerçekleşen bir faaliyetin kesin bir şekilde kayıt edilmesinin mümkün olmadığı veya o faaliyetin hızlı bir şekilde unutulduğu, yok olduğu durumlarda– başvurur.

Daha sonraları, simülasyon fikri daha farklı bir anlam kazanmış ve bilgisayar simülasyonlarını da kapsar hale gelmiştir. Bu durumda, araştırmacı önce ekonomik etkileşimler (*transactions*) veya demografik örüntüler gibi toplumsal süreçlerin matematik bir modelini inşa eder ve sonra gerçek insanlar üzerinde denemediği örüntüleri kendi modeli üzerinde dener. Bu tür bir simülasyon, veri yeterince iyi ve niceleştirilmeye uygunsa çok yararlıdır. Çünkü matematik modelleri birbiriyle bağlantılı sayısız çapraşık değişken arasındaki ilişkiyi teşhis edebilmektedir. Ancak bu teknikle ilgili de bazı sorunlar vardır. Örneğin, veri tabanının incelikli model kurmakta sıklıkla yetersiz kalması; verilerden elde edilen nedensel sonuçların yanlışlığı; yeni veriler elde edildiğinde veya matematiksel verinin altında yatan insan ve kültürel davranışa dair yanlış varsayımların saptanması durumunda simülasyon daima geçersiz hale gelir. Bununla birlikte, matematiksel simülasyonların değeri onun bir analitik araç veya keşfedici bir aygıt olmasında yatar.

Metin Derlemeleri: Yerel dilin metinlerinin kayıt edilmesi, toplanması, derlenmesi ve analiz edilmesi antropolojinin erken dönem alan çalışması tarzlarından bir diğeridir. Özellikle Boas'ın araştırmalarını karakterize eden metin derleme yöntemi, alan çalışmasına ilişkin bazı önkabulleri içermektedir: Verinin kuramdan önce geldiğine; etnografik araştırmanın öznel ve doğrulanamayan niteliğinden kaçınılması gerektiğine; yerel metinlerin incelenen toplumun en doğru ve nesnel bilgisini yansıttığına inanılmaktadır. Bu önkabuller ilkesel olarak doğrudur, ancak metinsel yöntemin bazı sakıncaları da vardır.

Öncelikle, metinlerin kayıt edilmesi (veya çevrilmesi) yerel dili oldukça iyi bir şekilde anlamayı gerektirir. İkinci olarak, metinler genellikle çok az sayıdaki kaynak kişinin (*informant*) anlatımına dayanır. Dolayısıyla yöntemin geçerliliği bu kaynak kişilerin dürüstlüğüne, anlattıklarının doğruluğuna ve onların

bellegine bağlıdır. Üçüncüsü, metinler bilginin sadece bir türüdür, çünkü bir şeye dair bir anlatıdır ve gerçek olaylara ilişkin gözlemin yerini tutamazlar. Bir başka deyişle, etnografik bilginin büyük bir kısmı (eylemler, davranışlar, süreçler vb.) metinlerden elde edilemez. Dördüncüsü, metinler bir anlamda soyutlamadır –yani bir inşadırlar ve karmaşık olayların çarpıtılmış/başka anlamlar yüklenmiş bir özetidirler. Beşincisi, metnin kaynak kişi tarafından kayıt edilmesi ve alanda olmayan antropologa analiz için göndermesi durumunda, bu yöntem kaynak kişi ve analist arasında sağlıklı olmayan bir ayrıma yol açabilmektedir. Son olarak, metinsel yöntem etnografik ansiklopediciliğin bir başka türüdür, çünkü büyük bir miktarda materyal toplanmakta ama kültürün gerçek dinamikleriyle veya günlük yaşamın gerçeklikleriyle hiçbir bağlantı kurulmamaktadır.

Elbette metinsel yöntemin çok değerli bazı katkıları da vardır. Bu yöntem, materyalin ‘sabit’lenmesini sağlar ve böylece etnografik veri kaybolmaz. Dolayısıyla antropolog çeşitli kereler aynı veri üzerinde çalışılabilir. Aynı şekilde, diğer antropologların karşılaştırmalı, tarihsel veya yapısal olarak materyali analiz edebilme imkânı da doğmuş olur. Ayrıca, alanda yapılan doğrudan gözlem, topluma katılım ve kültürün günlük yaşamına ilişkin derin bir kavrayışla birleştiği takdirde, metinsel yöntem olayların analizi için çok yararlı olabilir.

Hümanist ve Öznelci Yaklaşımlar: Bazı açılardan tarama yöntemleri tayfin bir ucunu temsil ederken, diğer ucunu da öznelci yaklaşımlar temsil eder. Öznelci yaklaşımı benimseyen bir alan araştırmacısı mutlak nesnellik veya bilimsel tarafsızlık düşüncesinin terk edilmesi gerektiğini ileri sürer. Fenomonolojik yöntemle yakın ilişkisi olan öznelci yaklaşım, katılarak gözlem fikrini kabul etmekle birlikte ‘nesnel’ yöntemlerden sakınır ve ‘empati’ gibi daha hümanist bir katılım anlayışını benimser. Bir araştırmacı, empati yoluyla incelediği kültürden insanların duy-

gu ve düşüncelerini ve onların olası anlamlarını farkına varmaya çalışır. Ancak bu, araştırmacının onlarla özdeşleştiği veya onların bir parçası haline geldiği anlamına gelmez. Antropolog, onların kendi dünyasını onların bakışıyla yakalamak ve kendi terimleriyle kendi yaşamları hakkındaki düşüncelerini anlamak ve onların rasyonalitesini kavramak için daha paylaşımcı, duygudaşça olmaya çalışır. Ne var ki herhangi bir kimse kendi kültüründe bile empati kurmanın zorluğunu yaşarken, kendine yabancı bir kültürde bunu gerçekleştirebilmesi oldukça güçtür. Ayrıca, hiç kimse tamamen empati kurduğundan veya doğru bir şekilde empati kurduğundan emin olamaz, çünkü bu konuda doğrulama yapmak neredeyse imkânsızdır.

Metin olarak Etnografya, Çeviri olarak Alan Çalışması: Öznelci yaklaşımlar alan çalışmasını bir ‘çeviri’ (*translation*) olarak görürler çünkü alan çalışmasının sorunlarının bir edebi çeviriye benzediğini ileri sürerler. Bu bakımdan, incelenen kültürün bir metinmiş gibi okunması gerektiği düşüncesini benimserler. Bu yaklaşımı belki de en iyi temsil edenler arasında Evans-Pritchard’ın ve Geertz’in ismi sayılabilir. Daha yakın zamanda, ‘metin’, betimleyen ve betimlenen, analist ve analiz edilen arasındaki bir etkileşimin ürünü olarak görüldüğünden, bu metafor sadece kültürü değil, araştırmacının not defterini ve anılarını da imleyen bir terim olmuştur.

Biçimsel Emik Yaklaşımlar: Bilindiği gibi, Malinowski’yle bağlantılı olarak gelişen alan çalışması geleneği yerel zihni/düşünceyi anlamayı, etnografyanın amacı olarak görmüştür. Onun bu anlayışı ile etnografik çeviri ve öznelci yaklaşımlar arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir, ancak Yeni Etnografya için böyle bir ilişkiden söz edilemez. Çünkü Yeni Etnografılar, yerel kategoriler, kavramlar ve kavramların birbiriyle ilişkisine dair bilgiyi sağlamak için dilbilimsel analogiler temelinde çok biçimsel bir yöntem geliştirirler. Bu yaklaşım içinde, araştırmacılar kültürü

bir tür alet-çantası olarak görürler ve doğru betimlemeler yapabilmek için ‘kültürel gramer’i kayıt ederler. Dolayısıyla bu gelenek içinde yapılan alan çalışmaları ‘biçimsel sorular’ın kullanımından ve diğer standartlaştırılmış işlemlerden ibarettir.

Transaksiyonel Yaklaşım: Brinnya antropolojisinden köken alan bu yaklaşım ‘toplumsal eylem’ veya ‘yapısal işlevselcilik’ denilen kuramın önkabullerini benimser ve kültürün etkileşimsel doğasını vurgular. Bir başka deyişle, kültürün sürekli değiştiğini ve toplumsal yapının sabit değil, akışkan olduğunu ileri sürer. Fredrik Barth’ın etnografik araştırmaları, bu yaklaşımın en iyi örnekleri arasında yer alır. Bu yaklaşımın temsilcileri, gerçek davranış ile normatif düzen arasında daima bir boşluk olduğu savıyla, doğrudan bireyin davranışına ve bireyler arası ilişkilere bakarlar. Dolayısıyla etnografik alan çalışmalarında toplumsal ağ analizi (*network analysis*) yoluyla bireyler arası etkileşim, karşılıklılık ve değiş-tokuş süreçlerine odaklanırlar (Barrett 1996: 99-103).

Alanda Yaşamak: ‘Orada Olmak’, ‘Deneyim’ ve ‘Gözlem’

Geleneksel etnografyada tipik bir alan çalışması şu adımlardan oluşmaktaydı: Bir yerleşim yeri belirlemek, yerellerin güvenini kazanmak, dili öğrenmek, özel haberci/kaynak kişileri seçmek, toplumun temel taramasını (nüfus, hane halkı) yapmak ve sistematik veri toplama tekniklerini kullanmak –yani olayların, ritüellerin ve karakteristik toplumsal süreçlerin katılımlı gözlemini, hayat-döngüsü analizi, vaka çalışmaları, toplumsal ağ analizi yapmak (Clammer 1990: 67). Büyük bir kısmı alanda gerçekleştirilen bu kapsamlı faaliyetlere bir örnek vermek gerekirse, Afrika’daki Kalahari Çölünün sakinlerinden !Kung kadınlarının yaşamını inceleyen Marjorie Shostak’ın (2003) antropoloji çevrelerinde ses getiren *Nisa* kitabından şöyle bir alıntı yapılabilir:

Bölgeye varır varmaz !Kung yaşamını anlamaya yardımcı olacak her çabaya giriştim: Dillerini öğrendim, toplayıcılığa

çaktım, avlara katıldım, bazen günlerce sadece çalı yemişi yedim, !Kung köylerinde çalıdan yapılma kulübelerde yaşadım ve yakutları ateşin çevresinde oturup konuşmalarını, tartışmalarını ve öykülerini öğrendim (...) Bitkisel gıdaları, eti ve maddi eşyaları kimsenin diğerinden gözle görülür derecede fazlasına sahip olmayacakları şekilde paylaşmalarını gözlemledim. Saatler boyunca sürüp gece yarlarına kadar sarkan tartışmalarda fikir birliğine varılana dek tüm görüşlerin enine boyuna nasıl ele alındığını ve ihtilafların nasıl çözümlendiğini gördüm (...) Şifa törenlerinde oturdum ve topluluğun etkileyici, güçlü bir ayinde nasıl birbirine sınırsız bağlandığını gördüm (Shostak 2003: 16).

Ne var ki etnografik alan dikensiz gül bahçesi değildir. Örneğin Shostak (2003: 29), yazısı olmayan !Kung dilini öğrenmek için aylarca çabalarken Napoleon A. Chagnon (2004: 69), Amazon ormanları halklarından Yanomamölerin soy ağacını isim tabusu nedeniyle zorlukla toplar, ama beş ay sonra onların kendisini aldattığını anladığında neredeyse tüm verilerini atmak zorunda kalır. Dolayısıyla etnografik alana uyum sağlamak iyi eğitilmiş bir antropolog için bile pek kolay değildir. Çünkü antropologun kendisine yabancı bir toplumun yaşam koşullarının üstesinden gelmek ve dilini bilmediği bir kültürün anlam sistemlerini kavramak konusunda zorluk çekmesi, alan çalışmasının ilk günlerinde onun kültür şokuna (duygusal ve fiziksel) girmesine yol açabilmektedir (Crane ve Angrosino 1984: 69). Alan çalışmasının güçlüklerine ilişkin birkaç antropologun yakınma türünden anlatımı şöyledir:

Patikadan aşağı, bota doğru yürüdüğüm sırada, daha neye benzediklerini bile görmeden bir buçuk yılımı bu insanlarla geçirmeye karar vermiş olmamın akla uygunluğu üzerinde düşündüm durdum. Diplomatik bir çıkış yolu bulsaydım, alan çalışmama o an, oracıkta son verebilirdim –bunu burada itiraf etmekten utanmıyorum doğrusu. Yanomamö’lerle yalnız kalmış olacağım bir sonraki günü –ve ayları– iple çekme-

dim; dillerinden bir sözcük bile bilmiyordum, üstelik hayal ettiğimden kesinlikle farklıydılar. Durum bütünüyle moral bozucuydu; fizik ya da mühendislik okuyacakken antropolojiyi seçtiğime pişman oldum. Bütün gün boyunca hiçbir şey yememiştim, terden sıılsıklam oluyordum, *baretolar* beni ısıyorlardı ve olabildiğince çok sayıda ısrarcı Yanomamö erkeğinin gerçekleştirdiği bir dizi muayeneden sonra kırmızı boyayla kaplanmışım. Bu muayeneler ilk günün tek etkinliği oldu ve sönük gün böylece sona erdi (Chagnon 2004: 54).

Olağan koşullarda bile alan araştırması zorluklarla doludur: şafakta kalkmak, son yerli uyuyakalıncaya dek uyanık kalmak ve hatta kimi zaman onu uyurken bile gözlemek gerekir; hep orada olmak ama göze görünmemeye çalışmak; her şeyi görmek, akılda tutmak, not etmek, utanç verici bir merak sergilemek, sümüklü bir veletten bilgi dilenmek, bir lüruf ya da boş vermişlik anından yararlanmaya hazır olmak gerekir; ya da boyun [kabilenin] sinirlilik işaretleri göstermesi halinde günler boyunca bütün merakınızı bastırmak ve bir kenara çekilmek zorunda kalırsınız (Lévi-Strauss 1995: 398).

(...) insanların işleriyle meşgul oldukları bir günde siz tek başınıza kaldığınız perişan bir yerde ateşlenmişseniz ve pirelerce canlı canlı yeniyorsanız veya sizinle dalga geçen bir çocuğa canınız sıkılıyorsa, 'araştırma' veya daha bilimsel haliyle, 'veri toplama' gibi itibarlı yaftalara sahip deneyim *bu* mu diye kara kara düşünürsünüz (Abu-Lughod 2004b: 21).

Antropologların yalnızlık, gizlilikten yoksunluk, yıkanmak, beslenmek, uyumak, yerel halk tarafından aldatılmak vb. sorunlara verdiği tepkiler farklı olabilir, ancak alan çalışmasında yaşanan kültür şokunu ve diğer zorlukları atlatıp, araştırmasını tamamlayabilenlerin bir tür 'dayanıklılık ayini'nden veya 'erginleşme töreni'nden geçtiği kabul edilir. Geertz'in (1995: 101) deyişiyle, antropologun önünde aşması gereken bir test, gitmesi gereken bir yer, katılması gereken bir tören vardır ve antropoloji çevrelerindeki itibarlı yerini alabilmesi böyle bir sınavdan başarı ile geçmesine bağlıdır. Dolayısıyla etnografik alan antropo-

logun bilimsel bir ‘laboratuar’ıdır, ama aynı zamanda onun kişisel bir ‘yetkinlik aşaması’nı temsil eder. Bazı antropologlar yaptıkları alan çalışmalarının sadece akademik olarak değil, kendi psikolojik ve entelektüel gelişimleri açısından da çok önemli bir etkisi olduğunu ifade ederler (Sarsby 1990: 90). Ne var ki alan çalışmasının antropolog üzerinde bıraktığı izler, Lévi-Strauss’a (1995) göre, o kadar da olumlu olacak türden değildir:

Kendisi de bir insan olarak etnograf, insanı, şu ya da bu toplum veya uygarlık çerçevesine özgü niteliklerinden soyutlamasına imkân verecek bir uzaklıktan ve yükseklikten bakarak anlamlamaya ve yargılamaya çalışır. Çalışma ve yaşama koşulları, uzun sürelerle onu fiziki olarak kendi çevresinden ayırır. Karşılaştığı değişikliklerin şiddetiyle bir tür sürekli köksüzlük içindedir; artık hiçbir yerde kendini evinde hissetmeyecektir, psikolojik olarak sakatlanmıştır (Lévi-Strauss 1995: 56).

Belki de bu yüzden bazı antropologlar alan çalışmasını bir yaşam tarzı olarak benimsemekte ve incelediği topluma tamamen katılarak, yerelleşmeyi (*going native*) tercih etmektedirler. Amazon Kızılderililerini incelemek için gittiği Brezilya’dan ülkesine dönmeyerek bir kabile ile birlikte yaşayan Alman antropolog Curt Unkel, bir İngiliz antropolog iken Hintli bir kadın ile evlenerek Hindistan vatandaşı olan ve bir Hintli antropolog olarak tanınan Verrier Elwin, yerleşen veya iki kültürlü (*bicultural*) olan antropologlar arasında sayılabilir (B. Tedlock 1991: 70).

Antropolojide alan çalışmasına, yani deneyime ve gözleme atfedilen önemin kaynağı, dışsal dünyaya dair geçerli bilginin tek kaynağının duyu organlarımızın sağladığı yaşantılar olduğunu ileri süren empirist düşüncedir. Pozitivist ve pragmatist felsefe geleneklerine ve tümevarım yöntemine zemin hazırlayan empirizm, İngiliz felsefeci John Locke’un bilgi kuramından köken alır; öznel idealizmi savunarak birinci bir kuram geliştirmeye çalışan İrlandalı düşünür George Berkeley ve nedensellik ilkesini sistematik bir şekilde inceleyen İngiliz düşünür David Hume ta-

rafından daha da geliştirilir. Kıta Avrupa'sında da etkin olan empirizmin on dokuzuncu yüzyıldaki başlıca temsilcileri ise, bir önceki bölümden hatırlayacağımız gibi, E. Mach ve R. Avenarius'dır. Empirizmin, özellikle, gerçekliğin bilinebilir olduğu ve dışsal dünyaya ilişkin bilginin deneyimle kazanılabileceğine ilişkin önkabulleri, antropolojide 'birinci-elden deneyim' anlayışını temsil eden alan çalışmalarının ve çeşitli araştırma tekniklerinin gelişmesine yol açar. Bunlar arasından bir araştırma yöntemi (tümevarım) ve tekniği (veri toplama aracı) olarak 'katılarak gözlem', antropolojii diğer toplum bilimlerinden ayırırken doğa bilimleriyle birleştiren bir unsur olur.

Tipik bir aydınlanmacı düşünür olan Locke (2004: 67), ilk basım tarihi 1690 olan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* [An essay concerning human understanding] başlıklı kitabında "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini" araştırır ve bilgikuramının (önermesel bilginin doğası nedir? bilgiyi nasıl kazanırız? bilginin sınırları nelerdir? sorularını soran bilgi kuramı) uğraş alanını belirleyen ilk düşünür olur. *Bilgiyi nasıl kazanırız* sorusuna ilişkin yaptığı çözümlemede Locke, insan bilgisinin deneyden/deneyimden sonra (*a posteriori*) kazanıldığını ileri sürer ve bu düşüncesiyle Descartes'ın felsefesiyle bir tartışmaya girer. Gerçi bu savı Locke'dan önce yine bir İngiliz düşünürü Thomas Hobbes dile getirmiş ve insanın "tamamıyla duyularına ve içgüdülerine bağlı bir varlık" olduğunu, "bütün tasarımların kökünün" duyularda aranması gerektiğini ileri sürmüştü (Gökberk 1990: 332). Buna karşın Descartes, zihnimizde deneyimden önce (*a priori*) yerleşik olarak bulunan ideler olduğunu savunuyordu. Çünkü Descartes'ın rasyonalizm anlayışına göre matematik kavramları, formel mantığın ilkeleri gibi insanda doğuştan edinilmiş ideler (*ideae innatae*), duyularla edinilmiş idelere kıyasla hep açık ve seçikti ve bu yüzden akıl, deneyimden önce gelmekteydi. Kısaca, rasyonalizm önceliği akıl ve mantıksal çıkarımlara (tümdengelim yöntemine) verirken,

empirizm duyulara ve doğrudan gözlenebilir şeylere (tümevarım yöntemine) vermekteydi. İşte Locke, *empirizm* ve *rasyonalizm* ayrılığını kendi önünde hazır bir şekilde bulur (Özlem 2003: 39-40). Felsefi tavrını Hobbes'tan yana koyan Locke (2004: 97), insan zihnini başlangıçta hiçbir idesi olmayan 'boş bir beyaz kâğıt'a benzetir ve tüm düşüncelerimiz, değerlerimiz ve varsayımlarımızın (ideler) deneyimlerimizin sonucu olduğunu ileri sürer. 'Beyaz kâğıt' metaforunun imlediği mantıki sonuç şudur: İnsanlar farklı doğmazlar, ama farklı deneyimlerinden dolayı farklı olurlar. Bu düşüncesiyle Locke, evrensel bir ilke (hepimiz aynı doğarız) ile görelî bir ilkeyi (farklı deneyimlerimiz bizi farklı yapar) birleştiren bir toplum biliminin bilgikuramsal temelini atmış olur (Eriksen ve Nielsen 2001: 7).

Locke'a (2004) göre idelerimiz iki tür kaynaktan türer: 'dışsal deney veya duyum' (*sensation*) ile 'içsel deney veya düşünüm' (*reflection*). Dışsal deneyin konusu insanın kendi dışındaki maddesel şeyler iken, içsel deneyin konusu zihnin işlemleridir. Dolayısıyla Locke'un ikinci bilgikuramına göre, insandan ayrı ve bağımsız olarak 'dışarıda' gerçek bir nesneler dünyası ve aynı zamanda insan zihninde ideler dünyası vardır. Bu iki dünya arasındaki dolayımlayıcı ilişkiyi ise duyular kurar. Bir başka deyişle Locke, insandan bağımsız var olan nesneler dünyası (bilinen nesne) ile onu algılayan insan (bilen özne) arasında bir ayırım yapar. Locke (2004: 98), idelerimizin büyük bölümünün tümüyle duyumlarımıza bağlı olduğunu ve zihne onlar aracılığıyla iletiliğini belirterek, bu bilgi kaynağını 'duyum' olarak adlandırır. "*Algılama, düşünme, kuşkulanma, inanma, uslamlama, bilme, isteme*" gibi zihnin kendi içinde yaptığı işlemlerin algılarını ise, 'düşünüm' olarak adlandırır. Yine ona söz verirder ki Locke (2004: 99), "'düşünüm' dediğimde, zihnin, kendi işlemleri ile bunların biçimleri üzerindeki bilincinden söz ettiğim anlaşılmalıdır". Kısaca, bu iki kavram onun empirik felsefesinde insan anlığını (yani insan zihninin anlayış ve kavrayış gü-

cü) sağlamak üzere sürekli işbirliği halindedir: dışsal nesneler zihne duyulur ideler sağlarken, zihin de anlığa kendi işlemlerinin idelerini sağlar (Locke 2004: 99).

Ne var ki bilginin dışsal deney ve içsel deneye dayandırılması beraberinde ‘bilginin doğruluğu ve kesinliği’ sorununu getirir. Locke, hiçbir duyumun gerçeği olduğu gibi karşılayamadığını düşünür; çünkü ona göre, bizim nesnelerde olduğunu sandığımız nitelikler bize dışarıdan gelen uyarıların zihinde işlenmesinden başka bir şey değildirler. Bu bakımdan, maddesel nesnelerin gerçek özü hiçbir zaman tam olarak bilinemez. Sadece biçim, sayı, büyüklük, hareket gibi nesnenin kendinde var olan, ona özgü birincil nitelikleriyle ilgili duyumlar gerçeğe daha yakındırlar. Koku, renk, tat gibi ikincil niteliklerle ilgili duyumlar ise, bizim duyu yapımızla ilgili olduklarından, tamamen öznel-dirler. Keza basit idelerin bir araya gelmesinden, birleşmesinden meydana gelen karmaşık ideler de öznel-dirler; çünkü “bunların temelindeki gerçek yapıyı ve bunların o yapıdan nasıl doğduğunu bilemediğimiz için, birbirleriyle olan bağlarını veya bağımlılıklarını da algılayamayız”, dolayısıyla “bize genel bilgi sağlayacak şey yalnızca kendi soyut idelerimizin gözlemleridir” (Locke 2004: 403, 407). Bu yüzden bir bilginin doğruluğu ancak başka insanların aynı olguları ve nesneleri deneyimlemesine bağlıdır. Bir başka deyişle, olgulara ve nesnelere ilişkin doğruluk ve doğrulama için gerekli ölçüt, bireylerin deneyimlerinin özdeş veya benzer olması ilkesinde yatar. Böylece, empirizm ‘benzerlik’ (*resemblance*) ilkesinin görüngülere ilişkin bilgimizi, hem daha güvenilir hale getirdiğini hem de genelleme yapma imkânı sağladığını kabul eder. ‘Düzenlilik’ (*regularity*) ilkesi de empirizmde merkezi bir yer tutar, çünkü Locke doğanın görüngülerinde bir ‘benzeşim, değişmezlik ve düzenlilik’ olduğunu savlar. Doğal dünyanın bilgisi, şeylerin davranışlarındaki veya olayların oluş tarzlarındaki düzenliliğin algılanmasına dayandığından, bunla-

rın geçmişteki veya şimdiki birörnekliği betimlendiğinde gelecekteki olası durumları hakkında bir öndeyilerde bulunulabileceği varsayılır (Honer, Hunt ve Okholm 2003: 140).³

Özetle, empirist felsefenin öncülleri, özellikle Anglo-Amerikan paradigmalar içinde ifadesini bulurken rasyonalist felsefenin toplum bilimlerindeki versiyonları, genellikle Fransız kaynaklı paradigmaların temelini oluşturmuştur. Anglo-Amerikan geleneğinin taraftarlarının en geniş anlamıyla davranışsal eyleme öncelik verdikleri, benimsedikleri yöntemin betimsel ve niteliksel olduğu, araştırma sorunlarını artzamanlı-nedensel ve empirik-tümevarımsal kavramlarla formüle ettikleri görülür. Buna karşın, Fransız antropoloji geleneğini temsil eden araştırmacılara göre, insan zihni davranıştan önce gelir. Bu gelenek içinde yapılan araştırmalar ise, biçimsel ve yapısal bir hattı izler ve araştırma sorularını eşzamanlı-ilişkisel ve mantıksal-tümdengelimsel kavramlarla ifade eder (Scholte 1966: 1193). Ancak empirizm ve rasyonalizmin ikili bir karşıtlık oluşturduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Doğa bilimleri ve toplum bilimlerinin temelde empirik-tümevarımsal bir bilgi elde etme yöntemi olarak kurulduğu görüşü genellikle kabul edilse de, empiristler akıl bilgisini yadsımazlar (Özlem 2003: 41). Bu anlayışın antropolojiye de yansımalarını çeşitli şekilde görürüz. Örneğin Yeni Etnografya, empirizmi-tekili temsil eden emik yaklaşımın önceliğini vurgular, ama rasyonalizmi-evrenseli temsil eden etik yaklaşımın önemini de kabul eder. Hatta Yeni Etnografılar evrensel veriler olmadan biricik ve farklı verilerin kavranamayacağını ileri sürerek, emik yaklaşımın etik yaklaşımla olan diyalektik ilişkisine işaret ederler. Diğer yandan, yüzeyde

³ Empirizmin öncüllerini benimsemiş olan doğa bilimleri ve toplum bilimlerinin bilginin geçerliliği ve güvenilirliği sorununu, deneyim ve gözlemin (yani araştırmanın) tekrarlanabilir ve test edilebilir olma ölçütüyle aşmaya çalıştığını belirtmekte yarar var.

gözlediğimiz kültürel farklılıklara rağmen evrensel düzeyde derin (doğuştan) ‘yapılar’ olduğunu savunan Lévi-Strauss’un (1995) yapısal yaklaşımı rasyonalist geleneğe bağlı kalmakla birlikte, ünlü *Hüzünlü Dönenceler* [Tristes Tropiques] kitabında bir gezgin olarak kendi hikâyesini, kişisel duygularını, etnografik gözlemini ve soyut modelleri bir arada ele alır. Dolayısıyla her bir yaklaşımda, hem empirizmin hem de rasyonalizmin izlerini bulmak mümkündür. Bu bakımdan, her iki bilgi kuramının *iki değerli* olduklarını söylemek yanlış olmaz. Üstelik olgulara, gözlemlere ve duyu verilerine öncelik tanıyan bilim yönteminin analizi yapıldığında empirik ve rasyonel işlemlerin özgül bir bileşimi olduğu görülür (Özlem 2003: 41).

Anglo-Amerikan geleneğindeki paradigmlar empirizmden köken alsa da, uygulamada, alan çalışması ve empirizmin birlikteliğinin bazı sorunlara yol açtığı görülür. Öncelikle alan araştırmacısının incelediği toplumun günlük hayatına katılması, onun evrensel bilimsel düzenlilikleri araştırmayı bırakıp, ‘hümanist’ bir yaklaşımı benimsemesine yol açabilmektedir (Salamone 1979: 51). Örneğin, geleneksel etnografya içinde Oliver La Farge, Alice Marriott gibi bazı antropologlar, araştırmanın öznel boyutuna ağırlık veren eserler ortaya koyarlarken Margaret Field, Laura Bohannan gibi bazı antropologlar da sahte bir isimle alan çalışmalarını romanlaştırmışlardır (B. Tedlock 1991: 7274). Belki de bu durumun en iyi örneği, antropolojinin bulanık döneminden sorumlu tutulan Geertz’in kendisidir. Bir önceki bölümden hatırlanacağı gibi, Geertz’in ilk araştırmaları geleneksel etnografyanın izlerini taşıırken, daha sonraki çalışmaları yorumcu antropolojinin ilk örnekleri arasında yer alır. Geertz, yeni bir antropoloji kurmaya çalıştığından, kaçınılmaz olarak empirizmle de bir hesaplaşmaya girer. Ona göre,

Bir ülkeye, herhangi bir ülkeye, ama elbette bu ikisine [Fas ve Endonezya] gelmek, insan derisinde hissedebileceği ka-

dar apaçık ve daha da derinde hissedebileceği kadar nüfuz edici bir deneyimdir.

Zorluk bu deneyimi açık bir şekilde ifade edebilmekte, ortak görüşü mevcut kılabilme yatar. İzlenimcilik, develer ve minarelerin yakarıları, piriç terasları ve gölge oyunları, şeylere dair bir seyahat posterini yaratır. *Empirizm, kültürel detayların saksağan yığını, etnografik bir telefon rehberi yaratır.* Ve temacılık, ağır duygular ve büyük fikirler, tarihsel opera yaratır (Geertz 1995: 23; italik ilave edildi).

Diğer bir sorun, etnografik verinin geçerliliği ve güvenilirliğine ilişkindir, çünkü empirik deneyim sırasında araştırmacının veritoplama süreçlerine kişisel olarak dâhil olması araştırmayı son derece öznel bir karaktere büründürmektedir. Bir başka deyişle, antropolojiyi bir tümevarım bilimi olarak inşa etmekteki güçlük, araştırmada gözlemcinin kendi varlığının etkisini⁴ gidermenin ve saf, nesnel, tarafsız bir gözlem yapmanın imkânsız olmasından kaynaklanmaktadır (Salamone 1979: 51; Fay 2001: 71). Uzun zamandır antropologlar, kendilerinin sadece inceledikleri toplumun yaşamını gözlemleyen insanlar olduklarını iddia ederek,

⁴ Hatırlanacağı gibi, Boas, bu konuya çok önce dikkat çekmişti, ancak antropolojide bir temsil krizi olduğu anlaşıldığında, bu konu ciddi bir şekilde tartışılmaya başlamıştır. Diğer yandan, gözlemcinin araştırmadaki varlığının araştırmayı etkilemesi olgusu, fizikte Heisenberg Bilinmezlik İlkesine benzediği söylenebilir (Fay 2001: 71; Bock 2001: 385). Alman fizikçi Werner Heisenberg'e göre, bir gözlemci atom-altı parçacıkların belli bir anda ne hızını ne de konumunu kesin bir şekilde belirleyemez, çünkü bunları ölçmeye çalışırken, tam da bu ölçme işleminden dolayı parçacıkların hareketine müdahale etmiş olur. Bir başka deyişle, ölçü işlemleri atom-altı parçacıkların hareketi üzerinde bozucu etki yapar ve böylece hız veya konumdan biri hakkında bilgi arttığında diğeri hakkındaki bilgi azalır. Bilimde 'kesinlik' olduğu anlayışını sarsan bu ilkeye paralel olarak, 'belirsizin bilimleri' adıyla sadece doğa bilimleri için değil, toplum bilimleri için de yeni bir bilginin temellerinin atıldığı, buraya bir not olarak düşülebilir. Bunun için bkz. A. Moles (2004), *Belirsizin Bilimleri*, İstanbul, YKY.

gözlemin etkinliğini artırmayı, araştırmacının yanlılığını azaltmayı, verinin geçerli ve güvenilir olmasını amaçlıyor olsalar da, geleneksel etnografya 'kendi kendini doğrulayan bir araştırma süreci'ne sahiptir. Üstelik 'katılım' ve 'gözlem' birbirini dışlayan paradoksal bir durum yaratmaktadır. Benjamin (Ben) Paul'a (akt. B. Tedlock 1991: 69) göre, *katılım* incelenen toplumla 'duygusal bağlılığı' ima ederken, *gözlem* 'ayrılmayı' (veya mesafeyi) gerektirmektedir. Etnografik alan çalışmalarında başkalarıyla özdeş duygular geliştirmeye çalışmak ve aynı anda bilimsel nesnellik için çabalamak bir gerilim noktası oluşturmaktadır. Bu nedenle özellikle postmodern antropologlar gözlem yerine görüşme tekniklerine daha fazla ağırlık vermekte ve görüşme kayıtlarını söylem, anlatı, edebiyat vb. metinleri olarak adlandırıp, bunları analiz etmektedirler. Aynı zamanda, gözlem tekniklerinde de bazı değişiklikler olmuştur. Malinowski'nin ünlü 'katılarak gözlem' tekniğinin yerini 'katılımın gözlenmesi'nin aldığı ve antropologların alan çalışması sürecine kendi katılımlarını eleştirel bir şekilde inceledikleri görülmektedir. Böylece etnografyanın ikili yapısının, yani 'katılım' ve 'gözlem'in birbirinden tamamen ayrıldığı örnekler ortaya çıkmakta ve otobiyografiler, günlükler, mektuplar gibi daha öznel etnografya örnekleri antropoloji yazınındaki yerlerini almaktadır (B. Tedlock 2005: 467). Diğer yandan, araştırmacının nesnel-tarafsız olduğu inancıyla alana giden ve nesnesine belli bir mesafeden bakan antropologların yerini, incelediği topluma daha 'katılımcı' yaklaşan ve o toplum içinde çeşitli roller ve sorumluluklar alan antropologlar da vardır. Bu yeni yaklaşımlar, antropolojinin bilim dünyasındaki yerini sarsmakta, ama aynı zamanda bu sayede antropolojinin 'demokratikleştiği' ileri sürülmektedir (Sarsby 1990: 87-88).⁵

⁵ İngilizcede 'participant observation' sözcüğü, Türkçede 'katılarak gözlem' veya 'katılımcı gözlem' olarak birbiriyle eş anlamlı olarak kullanıldığı

Gözlem Tarzları

Etnografik alan çalışması doğrudan gözleme dayanır. Doğal ortamlarda gözlem yapmak; verili bir durumda var olan öğeler arasındaki anlamlı ilişkileri aramayı, değişme sürecini ve denge- nin doğasını ortaya çıkarmayı, gözlemlenebilir görüngülerin benzerlikleri ve farklılıklarına ilişkin sınıflamalar yapmayı amaç- layan biyoloji, jeoloji gibi doğa bilimlerinin geliştirdiği bir yön- temdir. ‘Doğa tarihi’ olarak adlandırılan bu yöntem ile birinci- elden veri toplamayı amaç edinen Malinowski’nin ‘katılarak gözlem’ yöntemi arasında bir paralellik kurulabilir (Kimball 1955). Bununla birlikte, etnografik alan çalışması gözlemcinin sessiz izleyici konumunu değiştirerek, incelediği toplumun gün- lük yaşamına katılan, belirli rol ve görevler üstlenen bir kimlik kazanmasının yolunu açar.

1966-67’de Madagaskar’da yaşadığım 14 ay boyunca, Betsileo’ların hayatına birçok vesileyle katıldım ve gözlem yaptım. Hasat zamanında balya yapmak için yığın halindeki pirinç saplarının üstüne çıkan insanlara katılarak, onlara yar- dımcı oldum. Köyün bir atası için yapılacak cenaze töreni için ipek bir kefen satın aldım. Onlarla birlikte köyün mezar- lığına gittim ve bu insanların kendi atalarının kemiklerini ve çürüyen bedenlerini sevgiyle yeniden kefenlemelerini izledim. Kasabada ve pazarda Betsileo köylülerine eşlik ettim. Grup dışındaki iş ilişkilerini gözledim ve sorunlar ortaya çıktığında bazen onlara yardım etmeyi önerdim (Kottak 2008: 30).

görülmektedir. Burada ben, bu iki kullanım şeklini iki ayrı süreci imlemek için korumayı öneriyorum. Bunlardan biri geleneksel etnografyanın ‘ben’ ve ‘öteki’ ayrımındaki mesafeden dolayı, o dönemdeki alan çalışmalarında kullanılan yöntemle ‘katılarak gözlem’ demeyi; buna karşın düşünümsel sü- reçlere dikkat eden ve ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki mesafeyi yakınlaştırmaya çalışan alan çalışmalarında kullanılan yöntemle ‘katılımcı gözlem’ demenin daha uygun olduğunu düşünüyorum.

Conrad Phillip Kottak'ın etnografik deneyiminde olduğu gibi, birçok antropolog grubun çerperinde kalan 'pasif' bir gözlemci değil, toplumun 'aktif' bir üyesi gibidir. Bu durum, antropolog ile incelenen toplum arasındaki duygusal, düşünsel, etkileşimsel boyuttan kaynaklanır. Toplumun 'tam üyesi' konumunda olan antropologlar da vardır. Bunlar ya 'katılım'ın onların yerelleşmesine yol açmasından ya da incelediği grubun doğal bir üyesi olmasından dolayıdır (Angrosino ve Mays de Pérez 2003: 113-114). Ancak araştırmacının konumu her ne olursa olsun incelediği toplumda edindiği kimliğin durumsal ve bağlamsal olduğu akılda tutulmalıdır.

Katılarak gözlem, alan çalışmalarının temel stratejisidir çünkü insanın bilgi türleri (değersel, tutumsal ve davranışsal) ve çeşitli veri toplama teknikleri arasındaki dengeyi sağlar, araştırmacının geçerli değerlendirmeler yapma şansını artırır. Bir başka deyişle, etnografik alan çalışması yapan bir antropolog, amacına uygun olarak niteliksel (derinlemesine görüşme vb.) ve gereğinde niceliksel (anket, nüfus bilgileri vb.) veri toplama tekniklerini kullanır, ama bu tekniklerin sınırlılıklarını (örneğin davranışsal bilgi üzerine anket ile veri toplamak yanıltıcı sonuçlar verebilir) katılarak gözlem ile aşmaya çalışır (Güvenç 1991: 131-137).

Diğer yandan, doğal ortamlarda gözlem yaparken toplumsal/kültürel görüngüler manipüle edilemediğinden veya kontrol altına alınamadığından, katılarak gözlem son derece açık-uçlu bir süreçtir. Alan çalışması yapan antropolog için her günün sabahı yeni bir gözlemsel sürecin başlangıcıdır. Bununla birlikte, alan çalışmasındaki amacına göre gözlem tarzları arasında bir seçim yapılabilir. Burada Werner ve Schoepfle'nin gözlem tarzları arasında yaptığı ayrım dikkate alınarak, genel bir çerçeve çizilmiştir (Angrosino ve Mays de Pérez 2003: 114).

Betimsel Gözlem: Etnografik araştırmalarda görülen en eski gözlemsel yaklaşımdır. Betimsel gözlem yapan antropologun

amacı toplumsal/kültürel görüngüleri dair her şeyi gözlemlemektir. Malinowski (1966: 11) betimsel gözlemi şöyle tarifler: “Alan Etnografi, olağan, sıradan veya sıkıcı olanlarla şaşırtıcı ve alışılmı-şın dışında gibi kendisini etkileyenler arasında ayırım yapmadan incelediği kabilesel kültürün her bir yönüyle ilgili görüngülerin tüm boyutlarını ciddi bir şekilde ele almalıdır”. Yine de, betimsel gözlem, etnografik araştırmalar yapan antropologların başvurduğu en temel yöntemsel araçtır. Hangi gözlem tarzını benimserse benimsesin her antropolog içine daldığı alana dair gözlemlerini alan notları olarak kayıt eder ve eserlerinde bu betimlere yer verir.

Odaklanmış Gözlem: Belli bir konu ve sorun bağlamında etnografik araştırma yapan antropologlar, odaklanmış gözlem tarzını seçerler ve birbiriyle ilgisiz görünen olgular arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışırlar. Örneğin Malinowski (1966), Trobriand Adaları’nda ekonomi (kula sistemi) konusuna odaklanılır; ama bunun din, mitoloji vb. arasında nasıl bir ilişki olduğunu gözler önüne serer.

Seçici Gözlem: En sistematik gözlem tarzıdır. Araştırmacılar incelediği toplumun sadece belli bir faaliyeti üzerine sistematik veri toplar. Bir grup antropologun kültürler arası bir yaklaşımla altı ülkede (Orchard Town -New England, Juxtlahuaca - Meksika, Tarong -Filipinler, Taira -Okinawa ve Khalapur-Hindistan) yaptıkları araştırma bu gözlem tarzının bir örneğidir. John Whiting ve Beatrice Whiting’in yönettiği araştırmada, antropologlar yaşları üç ile onbir arasında değişen çocukları yetiştirenlerle, akranlarıyla ve bebeklerle etkileşim halindeyken gözlemleyerek, onların saldırganlık, sorumluluk vb. tutumlarını anlamaya çalışmışlardır. Böylece çocuk yetiştirme ile ilgili kültürel normlardaki farklılığı açığa çıkarmak isterler. Ancak seçici gözlem tarzını kullanan antropologlar, ‘altı kültür’ araştırmasında olduğu gibi, standartlaştırılmış bazı ölçekler, anketler vb. kullanma gereği duyarlar (Bock 2001: 286-287).

Alana Dalmak: ‘Öteki’ni Anlamak

Çeşitli kereler ifade edildiği gibi, geleneksel etnografyaya göre kültür, kendi içsel bütünlüğü olan bir varlıktır –yani bir grup insanın paylaştığı ve kendinden sonraki kuşaklara aktardığı ortak değerler, inançlar, kavramlar sistemidir. Buna göre, herhangi bir kültürel sistem sanki kendi içinde homojen, tutarlı, uyumlu, tek-sesli ve diğer kültürlerden bağımsız olarak işlemektedir. Kültürel farklılıkların nedenleri de bu sistem içinde bulunabilir, çünkü “[h]er bir kültürde, insanın kendi yaşamıyla ilgili farklı kurumları, kendi amaçlarını tatmin eden farklı görenekleri, kendi kusurlarını cezalandıran veya erdemlerini ödüllendiren farklı hukuki ve ahlaki kodları” vardır (Malinowski 1966: 25). Dolayısıyla antropologlar her kültürün kendi bütünlüğü içinde (*yöntembilimsel bütüncülük*) ele alınması gerektiği anlayışıyla oldukça küçük ölçekli ve görünüşte izole olan toplumlara ‘dalma’ya (*immersion*), girişmişlerdir. Örneğin Malinowski (1966), Trobriand Adalarında yaptığı alan çalışmasında yerlilerin günlük hayatına nasıl katıldığını şu cümlelerle anlatmaktadır:

Kısa zamanda Omarakana’da (Trobriand Adaları) kendimi kabul ettirdim; küçük köy olayları ve dedikodularla ilgilenmeye, önemli olayları veya bayramları gözetmeye, bir şekilde köy yaşamına katılmaya başladım. (...) Köyde sabah yürüyüşümü yaptığımda, aile yaşamının mahrem detaylarını –tuvalet, yemek pişirme, un çıkarma– görebiliyordum; günlük çalışmanın düzenlenmesini –bazı imalat işleriyle meşgul erkek ve kadın grupları veya ayak işleri yapan insanlar– görebiliyordum. Kavgalar, şakalar, aile vakaları, genellikle sıradan, bazen dramatik ama daima onlarınki kadar benim de hayatımın atmosferini biçimlendiren önemli olaylar (Malinowski 1966: 7).

Dikkat edilirse, geleneksel antropologlar kültürü bir tür nesneymiş gibi ele almaktadırlar. Bu anlayışın verdiği özgüvenle alana giden bir antropolog, yerlinin hayatına dalabileceğini ve onun kül-

türünü kavrayabileceği kanısındaydı. Ancak kültürel olarak kendinden farklı olan insanların zihnine nasıl dıalacaktı? Eğer her kültür kendi bütünselliğı içinde yaşıyorsa, *ötekini nasıl anlayacaktı*?

Hatırlanacağı gibi Descartes, ‘ben’ ve ‘öteki’ni ayırmış ve ‘ben’i merkeze almıştı. Descartes’ın ‘ben’ kavramına göre, dış dünya hakkında duyularımız yoluyla bildiklerimiz (gördüklerimiz, duyduklarımız vb.) kuşku, yanılsamalı olsa da, özne olarak kendi varlığımız (düşünen şey olarak zihnimiz) kuşku duyulamaz bir hakikattir. Dış dünyayı, başka insanları kendimizi bildiğimiz gibi bilemeyiz, çünkü onları doğrudan değil, ancak dolaylı olarak bilebiliriz. Bir başka deyişle, ‘başka zihinler’, ‘başka halklar’, ‘ötekiler’, Descartes’a göre, aklın ideleriyle değil, algının verileriyle bilinebilir. Bu düşüncelerinden dolayı Descartes, kurmaya çalıştığı matematiksel bilimde ‘ben’ kavramına göre ‘öteki’ne ve onun tarihsel-toplumsal-tinsel dünyasına ikincil bir yer atfeder. ‘Öteki’ne karşı kayıtsız kalan Descartes’ın ben kavramıyla ne toplum bilimleri ne de tin bilimleri kurulabilir ve ‘başkasını anlama’ kavramını kullanarak bu sorunu çözmeye çalışan kişi, Alman felsefeci Wilhelm Dilthey olur (Dinçer 2003: 44-45).

Alman Tarih Okulu içinde yetişen Dilthey, tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*),⁶ hermenötik yöntem, anlama (*Verstehen*), tarihselcilik (*Historismus*), yaşam (*das Leben*), dünya görüşü (*Weltanschauungen*), tekillik/tekillleşme konularında çeşitli kitaplar yazarak, tin bilimlerinin bilgikuramını ve yöntembilimini kurmaya çalışan bir düşünürdür (Bakker 1999:

⁶ Almanca *Geist* terimi, ‘ruh’, ‘tin’ anlamına geldiğı gibi, ‘bilinçli düşünme/düşünce’ anlamına da gelmektedir (Dilthey 1999: 13, çev. D. Özlem’in notu 5). Türkçeye ağırlıklı olarak ‘tin bilimleri’ olarak çevrilen *Geisteswissenschaften* terimi, İngilizceye *Human Sciences*, yani İnsan Bilimleri olarak çevrilmektedir. Antropoloji’nin de İnsanbilimi anlamına geldiğı düşünülürse, Türkçe felsefe yazınında kullanıldığı şekliyle tin bilimleri terimini kullanmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

47).⁷ Ancak insanın tarihsel yaşamını anlamayı amaçlayan Dilthey'in görüşleri, kendi döneminden ziyade yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha etkin olur ve başta Heidegger, Gadamer ve Ricœur olmak üzere çeşitli düşünürler tin bilimlerine, hermenötik yönetime yeniden hayat verirler. Bu eğilim yorumcu yaklaşımların önünü açar ve bunun antropolojideki başlıca temsilcisi Geertz olur. Bununla birlikte, Dilthey'in doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yaptığı ayrım, daha antropolojinin kuruluş yıllarında, Boas'ın antropolojisine fizik yöntemi ve tarih yöntemi olarak yansır ve antropolojiyi melez bir karaktere büründürür. Hepsi bir yana, antropoloji kültüre içerden bakılması (*içerden epistemoloji*) gerektiği anlayışını doğrudan veya dolaylı olarak Dilthey'e (aynı zamanda Herder'e) borçludur.

'İnsan yaşamı' kavramı tin bilimlerinde merkezi bir yer tutar çünkü bu kavram aracılığıyla Dilthey, tin bilimlerinin ele aldığı konuların inşa edilmiş, yapay olgular (yani varlıkbilimsel anlamda 'var' değillerdir) olduğunu gösterir (Habermas 1996: 186). Bu durum, tin bilimlerinin doğa bilimleri ile olan sınırını gösteren en temel farkı yaratır. Şöyle ki, sistematik gözlemin ve nedensel-analitik bilmenin konusu olarak insan, bir bölümüyle doğa bilimlerinin de konusudur. Ancak tin bilimlerinin konusu olarak insan, fiziksel bir gerçeklik olmaktan çıkar ve "insani durumlar olarak yaşanan" (tarihsel-toplumsal-tinsel) bir nesneye/konuya dönüşür (Habermas 1996: 190). Dolayısıyla Dilthey

⁷ Dilthey'in felsefesi Alman Tarih Okulu'ndan (Herder, Vico, W.v. Humboldt vb.) köken almakla birlikte, "bu okulun inceleme ve tarihsel görüngüleri değerlendirme tarzı", ona göre, "bilinçle bağlantılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksiktir" (Dilthey 1999: 13). Bu sorunu çözümlemek amacıyla Dilthey, "Kant'ın salt doğa biliminin nasıl mümkün olacağına ilişkin soruya yanıtıyla analogi içinde, tarihsel deneyimin bir bilim oluşturmaya nasıl imkân sağlayabileceği sorusuna yanıt" aramıştır (Gadamer 1996: 325).

(1999), iki farklı gerçeklik alanı olduğunu ileri sürer: doğa ve kültür. “İnsan var oluşunun büyük formları” olarak ifade ettiği kültür, ona göre bir simgeler, düşünceler, tasarımlar, normlar, kurallar alanıdır. Bu alan doğa bilimlerinde olduğu gibi bir empirik gerçeklik alanı değil, bir anlam dünyasıdır; bu nedenle ‘açıklama’yı değil, ‘yorumlayıcı anlama’yı gerektirir. Bu düşüncelerden hareketle Dilthey, dil, edebiyat, sanat, felsefe, hukuk gibi insanın tarihsel, toplumsal, tinsel dünyasını inceleyen tüm bilimleri tin bilimleri olarak adlandırır ve onları doğa bilimlerinden ayırır (Özlem 1996: 31; Dinçer 2002: 39).

Tin bilimlerinin varlıkbilimsel, bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıdan doğa bilimlerinden farkını bu şekilde ortaya koyan Dilthey (1999: 15-17), Comte ve pozitivistleri, J.S. Mill ve empiristleri “tarihsel gerçekliği doğabilimsel kavram ve yöntemlere uydurma uğruna” çarpıttıklarını ve tahrif ettiklerini söyleyerek, eleştirir. Bununla birlikte Locke, Hume ve Kant’da ifadesini bulan Yeniçağ’ın bilgi kuramıyla birçok bakımdan uzlaştığını söyler, ancak ‘bilinç olguları bağlamı’nın onların ileri sürdüğünden daha farklı ele alınması gerektiğini düşünür. Bir başka deyişle, tüm bilim, ona göre, “deney bilimidir; fakat her türlü deney kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde”. Dolayısıyla Dilthey için insan, sadece akıl sahibi bir varlık değil, aynı zamanda isteyen, hisseden, amaçlar koyan bir varlıktır.

(...) beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek is-

tiyorum. Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben, çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir ögesini, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemesinin gösterdiği gibi, insani varoluşun bütünlüğüne bağlıyorum. Gerçekten de bu bütünlük, ancak dil ve tarih araştırması ile işaret edilebilir bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içersindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir. İnsanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çokçeşitliliği içinde kavranabilir. Bu kavrama da, salt a priori bir bilgi olanağına başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt a priori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur. Öyle ki, bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını, bir tarihsel gelişme verebilir (Dilthey 1999: 17-19).

Özetle, Dilthey (1999: 28-35), insanı, hiçbir indirgemeciliğe izin vermeyecek şekilde, varoluşsal bir bütünlük olarak ele alır ve onun yaşam deneyimlerinin incelenmesiyle ilgilenir (Bakker 1999: 60). ‘Yaşam’, ona göre, insan deneyimin her yönünü kapsar. Örneğin, evli bir çiftin günlük olaylar hakkında çene çalmasında veya bir edebi eserin bir yaşam tarzını sürdürme tarzımızda bizi rehberlik etmesinde olduğu gibi. Bu bakımdan isteyen-hisseden-amaçlayan neliğimiz kendimizin inşa ettiği tarihsel-toplumsal-tinsel dünyanın (yani kültür) bir ürünüdür. Bir başka deyişle, insan ve kültür arasındaki ilişki diyalektiktir ve yaşamın kendisi, biz farkında olalım veya olmayalım, tarihsel olarak koşullanmıştır. İnsani-tarihsel dünyanın içeriği yaşamın bizzat kendinden yalıtılamadığından, insanın bütüncül oluşumu ancak onun tarihsel gelişimi içinde anlaşılabilir.

Descartes’dan farklı olarak, Dilthey’in çözümlemeye çalıştığı bilinç olguları açısından ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki etkileşimsel ilişki önemlidir. İnsanlar, ona göre, tarihsel-toplumsal-tinsel

dünyanın yönlendirdiği bir ilişkiler ağı içindedir ve bilincimizi oluşturan şey yaşama çevresi (*Unwelt*) denilen bu ortamdır. Dolayısıyla Dilthey (1999: 85), kendimizle ilgili bilince başkaları aracılığıyla vardığımızı savlayarak, şunları söyler: “[K]endi özgül durumlarımın farkına vardığım iç deneyim, ne var ki, tek başına alındığında, ben de kendi tekilliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden önce kendi tekilliğimi, ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum; öyle ki ben, kendi tekilliğimi, ancak, kendi varoluşumuzda oluşan diğer kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim”. Başkasının bilincine –bir çocuğun agulamasından Shakespeare’in *Hamlet*’ine kadar– yönelirken de kendi iç deneyimimizden yola çıkmak gerekir, çünkü tinsel dünya “benden ve senden ortak bir şey” içerir (Dilthey 1999: 87; Dilthey 1981, akt. Dinçer 2003: 48).

Gadamer’in (1990: 88) vurguladığı gibi, tin bilimlerindeki tüm önermeler en son çözümlemede ‘işsel deneyim’ olgularına ilişkindir. Yaşanılan, benimsenen ilke, değer, norm gibi ‘tinsel öğeler’ ışığında görülebilecek insani etkinliklerin dünyası bir anlam dünyası olduğundan, tinselliği kavrama yöntemi ancak *anlama* olabilir (Özlem 1996: 31). Dilthey’in (1999: 86) kendi sözleriyle, anlama, “duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla işsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan” yöntemin adıdır.

Yabancı varoluş, bize, öncelikle ancak duyu verilerinde, jestlerde, seslerde ve eylemlerde, dıştan verilidir. Biz ancak böyle tekil işaretlerde duyumlanan şeylerin yeniden kurulması yöntemi (rekonstrüksiyon) sayesinde, bunları işsel olanla bütünleriz. Her şeyi, maddeyi, yapıyı, bu bütünlenmenin en tekil karakteristiğini, kendi yaşam durumumuzdan hareket ederek yeniden kurmak zorundayız. Demek ki başkasının bilgisine yönelme sürecinde her şey, benim kendi yaşamımdan transfer edilmek suretiyle, bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır (Dilthey 1999: 86).

Dilthey'in (1999: 36-37) yukarıdaki sözlerinin gösterdiği gibi, anlama sürecini aydınlatabilmek için kişiye özel durumların yaşantısından (iç deneyim) yola çıkmak gerekliliği vardır. Bu bakımdan her anlama bir yeniden üretimdir, bir yeniden yaşamadır. Çünkü "yaşamının, özellikle tarihsel/tinsel dünyanın kendisine salt mantıksal yoldan nüfuz etmek" mümkün değildir, ancak bir 'bilinç deneyi', 'iç deney' ile ulaşılabilir. Dilthey, tin bilimlerinin sorunlarını betimleyici ve çözümleyici bir psikoloji ile açıklanabileceğini düşündüğü tarihlerde, başkasını anlama yöntemi olarak 'empati' (*Einfühlung*) kavramını önerir. Empati, başkasının psişik durumunu kendimizin içinde bulunduğu durummuş gibi hissetme modelidir. Ancak daha sonra ötekinin yaşantısının sadece empati yoluyla yeterince kavranamayacağını düşünür –özellikle "yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerine" yaklaşırken. Bundan dolayı, "yeniden kendinde hissederek bütünleşme"yi (yani anlamayı) psikolojik bir süreç olarak değil, bir eserin yeniden inşası olarak formülleştirir (Habermas 1996: 191; Dilthey 1999: 110). Bu noktada Dilthey, Locke'tan farklı olarak, olmak (ya da yaşamak) ile bilmek arasında kesin bir bağıntı olmadığını ortaya koyar. Bir deneyimi bilmek, Dilthey'e göre, onu yaşamaktan daha fazlasını gerektirir. Bilmek aynı zamanda tanı koyabilmek, tarif edebilmek ve aydınlatabilmek demektir –yani bilmek, 'aynı türden deneyimi yaşama'nın dışında bir tür 'düşünümsel' unsur gerektirir. Özetle, tarihsel-toplumsal-tinsel bilgi, deneyimin kendisine değil, bu deneyimin anlamının kavranmasına dayanır ve dolayısıyla yorumlayıcı anlama (hermenötik), "bir varlık ya da olayların anlamının çözümlendiği ve anlaşılır kılındığı bir tefsir" işidir (Fay 2001: 44).

Dilthey (1999: 88-105) anlama biçimlerini 'iç dünyasına nüfuz etme', 'yorumlama' veya 'açıklama' olarak adlandırır. Ötekinin (bir sanatçı, bir eser, başka bir halk vb.) niyetlerini/yönelimlerini anlama biçimi olarak onun iç dünyasına nüfuz

edebilmek, Dilthey'e göre, dil kullanımının yorumlanmasıyla mümkün olabilir. Bir başka deyişle, "anlama süreci yaşamın tümüne yayılan ve konuşma ve yazının her türü karşısında" işleyen bir süreçtir, çünkü her türlü düşünce ve tasarım dil içinde sabitleşmektedir.⁸ Böylece Dilthey, tarihsel dünyanın bir metin olarak ele alınabileceği bir model ortaya koyar ve bunun doğa bilimlerinin yöntemiyle (olguların sınıflanması) değil, hermenötik yöntemle anlaşılır kılınabileceğini ileri sürer.

Sonuç olarak, insanın tarihsel-toplumsal-tinsel dünyasının ancak 'içerden bakışla' ve dil görüngüleri dolayısıyla anlaşılabilen düşüncesi antropoloji içinde de ifadesini bulur. Dilthey'in ileri sürdüğü gibi, Boas da evrensel yasalar (*Naturwissenschaften*) ile tarihsel örüntüler (*Geisteswissenschaften*) arasında bir ayrım olduğunu ve aralarında yöntemsel bir farklılık kabul eder. Ancak Boas, bütüncü antropolojisinin perspektifi açısından ne birinden ne de ötekinden vazgeçer. Ayrıca, başka bir halkı bilebilmek için onun dilinin öğrenilmesi gerektiğini vurgulayan ilk antropologlardan biri, yine Boas'dır. Tarihsel olarak koşullanmış olduğunu ileri sürdüğü dilsel ve kültürel bütünlere (yerel halklara) odaklanan Boas'a (1974d: 23) göre zihinsel görüngüler (dil, sanat, din, toplumsal örgütlenme, hukuk), antropolojinin başlıca konularından biridir.

Boas'ın antropolojide ufuk açıcı görüşlerine rağmen, 'yerlinin bakış açısı'nı kavrayabilmek için onun "zihinsel duygu ve düşüncesine nüfuz etmek" gerektiğini ileri sürerek 'içerden bakış'ı formüle eden ve alan çalışmalarına bir standart getiren, bilindiği gi-

⁸ Dilthey için 'sabitleşme' kavramı önemlidir, çünkü bu kavram yoluyla tin bilimlerini doğa bilimleri ile eşit bir statüye getirecek 'nesnellik' idealini gerçekleştirmeye çalışır (Gadamer 1990: 93). Şu cümle ona aittir: "Anlama, ancak yaşamın sabitleşmiş görünüşlerinin mevcudiyetine yönelikse ve biz bunlara her an dönebiliyorsak, ustalıklı kullanıldığında denetlenebilir bir objektiflik derecesine ulaşabilen bir yöntemle dönüşebilir" (Dilthey 1999: 88).

bi, Malinowski'dir (1966: 19). "Malinowski'ye göre, alan araştırması yapan bir antropolog, yerlinin dilini mutlaka öğrenmeli (çünkü iletişim kurmanın ve yerlinin dünya görüşünü kavramanın en temel yolu 'dil'dir) ve doğal ortamda onun hayatının her evresine katılarak, gözlem ve görüşme yapmalıdır" (gerçekliği bilmenin en temel yolu 'deneyim' ve 'gözlem'dir, çünkü gerçek yaşam ölçülemez). Ancak onun ilk etnografik araştırmaları tin bilimlerinin izlerini taşısa da Dilthey'in, ne empati kavramını ne de hermenötik yöntemini benimser; bir empirist olarak doğa tarihi yöntemine sadık kalır; çünkü gözlem, Malinowski'ye (1960: 12) göre, "bir kuram temeli üzerinde seçmek, sınıflamak, ayırmak anlamına gelir". Dolayısıyla Malinowski, değerler, inanışlar gibi doğrudan gözlem yoluyla anlaşılamayan ve ötekinin zihninde olan öznel gerçeklikleri 'kavrama' sorununa yine doğa tarihi yöntemi perspektifinden bakar.

Farklı bir kültürün halkını ele alırken, genellikle başka bir kişinin ne düşündüğünü veya hissettiğini tahmin etmekle eş anlamlı olan 'empati'yi kullanmak daima tehlikelidir (...) Öteki insanların zihnindeki öznel gerçeklikler olarak 'bilinç', 'tinsel gerçeklikler', 'düşünceler', 'idealar', 'inançlar' ve 'değerler'in varlığını kabul edip etmemek konusuna gelince, sorun aslında metafiziktir. Doğrudan doğruya benim kendi deneyimlerime gönderme yapan böyle anlatımlara niçin yer vermemem gerektiğine dair hâlâ bir neden göremiyorum, yeter ki her bir vakada bunlar açık, gözlemlenebilir, fiziksel olarak tespit edilebilir davranışlar açısından tamamen tanımlanmış olsunlar (Malinowski 1960: 23).

Kısaca, Boas ve Malinowski'de vücut bulan geleneksel etnografya ve ardından emik yöntemi geliştiren Yeni Etnografya 'içerden bakış' yaklaşımına derin bir inanç beslemekle birlikte, doğa bilimleriyle ve pozitivistizmle olan bağlarını koparmadıklarından, başkasını anlama sorununu yerlinin dilini öğrenme, dilsel ifadele- rin ve metinlerin derlenmesi, taksonomik analiz vb. yöntemlerle

çözümlemeye çalışırlar. Dolayısıyla antropolojide ‘anlama’yı sorunlaştıran ilk kişinin Geertz olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Geertz, önce, bir kültürün içine tam olarak girilemeyeceğini söyleyerek, antropolojinin temel bir kabulünü tersine çevirir. Onun sözleriyle, “tam olarak, (...) bir kültüre nüfuz edemezsiniz. Siz onun yolunda durursunuz ve o sizin üzerinize gelir ve sizi bir ağ gibi sarar” (Geertz 1995: 44). Böylece Geertz, bilen özne ile incelenen nesne arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak, ‘ben’ (Batı toplumu) ve ‘öteki’ (yerli) arasındaki diyalektik ilişkiyi vurgulamaya çalışır. Ötekini anlama sorununa gelince, “işin püf noktası, muhataplarımızla bir çeşit iç ruhsal bağlantı kurmamız değildir” diyen Geertz, Malinowski gibi ‘empati’ kavramını benimsemez. Üstelik yerli ile empati kurmanın mümkün olmayacağını da iddia eder: “Bir etnograf muhataplarının algıladığını algılamaz ve kanımca büyük ölçüde algılayamaz da. Onun algıladığı –o da belirsiz olarak– muhataplarının bir şeyi ‘ne ile’ ya da ‘ne yolla’ algıladıklarıdır” (Geertz 1990: 47).

Empati kavramını etnografik araştırmanın dışında bırakan Geertz (1990: 55), anlama sorununa hermenötik yöntemin perspektifinden yaklaşır; çünkü Dilthey’in adlandırdığı ‘hermenötik daire’nin, etnografik yorum yapmak ve başka ‘insanların düşünce biçimlerine nüfuz etmek’ için gerekli olduğunu ileri sürer. Buna paralel olarak, herhangi bir kültür üzerinde çalışmaya başlarken yapılacak ilk şeyin o kültürün dilini öğrenmek olduğunu savunur.

Bir insanın Endonezya ya da Fas gibi bir ülkeyi ya da oradaki bir şehri incelemeye başlarken yapacağı ilk şey, yararlı olacak çeşitli kitapları okumanın yanı sıra dili öğrenmeye başlamaktır. (...) Alana gitmeden bir yıl kadar önce Endonezce çalışmaya başladım (...) Ülkeye vardktan sonra, karım ve ben eski Java saray şehri Jogjakarta’da bir yedi ay kadar daha bu dili çalışarak geçirdik (...) Arapçaya gelince, bu dile ilgim (daha güçlü bir kelime kullanamam) Chicago’da öğretmenken resmi bir ‘klasik’ ders –yani mo-

dern standart Arapça- almamla başladı; Fez'den Faslı bir yüksek lisans öğrencisi ile günlük Fas dili üzerine 'işitsel/konuşsal' çalışarak bu dersi destekledik. (...) Daha sonra, kanım ve ben Rabat'ta, Jogjakarta'da yaptığımız gibi vardiya usulü sabahtan akşama kadar yerel üniversite öğrencileriyle çalışarak, altı ay geçirdik (Geertz 1995: 44-45).

Geertz'in incelediği kültürlerin dillerini öğrenmekteki amacı, sadece yerliyle iletişim kurabilmek değil, aynı zamanda yerlinin iç yaşamını anlamak içindir. Yorumcu gelenek doğrultusunda kültürü bir tür metinmiş gibi ele aldığından, sabitlenmiş dilsel ifadeleri (simgeleri) düşünce biçimlerine nüfuz edebilmenin bir yolu olarak görür. Aynı zamanda, Javacada (Endonezya) statü belirtmeye vurgunun kime itaat edildiğini veya Arapçada (Fas) cinsiyet belirtmeye vurgunun cinsiyetler arası farkın ne kadar önemli olduğunu göstermesi gibi dilin bir şeyi düşünmek için nasıl kullanıldığını çözümlmek, ona göre, 'öteki'ni anlamaya giden yoldur. Dolayısıyla 'öteki'ni anlamak, "bir atasözünü kavramaya, bir imayı yakalamaya, bir şakayı anlamaya (...) bir şiiri okumaya benzer"dir (Geertz 1990: 56-59).

Ne var ki yeni bir antropoloji kurmaya çalışırken antropolojinin kriz dönemine girmesine yol açan Geertz, ironik bir şekilde, 'yerlinin bakış açısı' üzerine bir etnografik paradigma geliştiren -şimdilik- son etnografıdır. Çünkü bir kültürü 'yerlinin bakışı' ile anlama yaklaşımı postmodern etnografya içinde kendine pek bir yer bulamaz. Daha doğrusu, 'ben' ve 'öteki' arasındaki diyalektik bağı koparan postmodern etnografılar, 'öteki'ni anlamak yerine kendini (Batı kültürü) anlamaya yönelirler. Bu durumu pekiştiren bir başka olgu da, yıllarca Batılı antropologların inceleme nesnesi olan birçok ülkede yerel antropolojinin gelişmeye başlaması ve bu yerel antropologların ötekileştirici, egzotikleştirici söylemlerle bir hesaplama içine girmeleridir. Eleştirel kuramlar, postkoloniyel araştırmalar da bu durumun kuramsal, siyasal, ideolojik zeminini hazırlar. Bununla birlikte, kü-

reselleşme-yerelleşme söylemleri, kadın hareketleri, göçmenlik olgusu, yeni milliyetçilik akımları, dinin yükselişi vb. ‘ben’ ve ‘öteki’ tanımlarının yeniden kurulmasını talep eden, son derece güçlü toplumsal, siyasal oluşumlardır. Bu nedenle dünyadan tecrit olmuş bir yerel topluluğu imleyen ‘öteki’ kavramı, artık egemen kültür karşısındaki kadını, homoseksüeli, evsizleri, yoksulları, etnik aidiyetleri vb. imleyerek, kültür-içi ve kültürler arası çatışan ve kesişen (ırk, toplumsal cinsiyet, etnik gruplar, azınlıklar vb.) yapıların analizinde daha sıklıkla karşımıza çıkmaya başlamıştır. Bu durum, antropolojinin ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki diyalektik bağı yeniden kuran, daha düşünümsel perspektifle yoluna devam edeceğinin işaretini vermektedir.

SON SÖZ YERİNE

Birçok antropolog için, anlayış sorunları ve verinin kaynakları *alan çalışması* –bir topluma candan katılımla, toplumsal örgütlenme ve davranış tarzlarının gözlemlenmesi– ile ortaya çıkar. Bir toplumun yaşam tarzını kayıt etme ve yorumlama sürecine *etnografya* denir.

Roger Keesing ve Andrew Strathern,
(akt. Sluka ve Robben 2007: 7)

Bu kitaba bir soru cümlesiyle başlanılmıştı: ‘Etnografya nedir?’ Kitap boyunca bu soruya çeşitli şekillerde yanıt verilmeye çalışıldı. Yine de bu soruyu yanıtlayacak genel bir çerçeve çizmek gerekirse, antropoloji disiplininin en temel öğelerinden biri olan etnografya, antropolojinin diğer ana öğelerine dayanır ve onlarla bütünleşir. Bir başka deyişle, etnografya, ancak antropolojinin diğer öğeleriyle birlikte ele alınarak tanımlanabilir. Yukarıda Keesing ve Strathern’in etnografyaya ilişkin yalın tanımını öğelerine ayırdığımızda karşımıza ‘kültür (yaşam tarzı)’, ‘alan çalışması’, ‘bütüncü perspektif’, ‘hümanist perspektif’, ‘bilimsel yaklaşım (empirizim)’ vb. çıkar. Antropolojinin temel öğeleri, Sluka ve Robben’e (2007: 4-5) dayanarak, şöyle özetlenebilir:

1) Kültür. Antropolojinin en temel kavramıdır. Ancak antropolojik paradigmaların bilgikuramsal ve yöntembilimsel pers-

pektifine göre kültür kavramının tanımı da değişir. Çünkü bir paradigmanın kültür tanımı onun bilgikuramsal ve yöntembilimsel perspektifinin temel öncüllerini yansıtır.

2) *Alan çalışması*: Sosyal/kültürel antropolojinin başlıca yöntemidir. Uzun süreli alan çalışması katılarak gözleme dayanır. Bilimsel 'laboratuvar'ın karşısı olan 'alan' kavramı, artık küçük ölçekli topluluklardan ziyade insanlar ile ilgili her yeri kapsar hale gelmiştir. Geleneksel etnografyadan farklı olarak, bakımevlerindeki hastaların, HIV virüsü taşıyanların, uyuşturucu kullananların, modern Japon geyşalarının, savaşta şiddete maruz kalanların vb. yaşadıkları ortamlar veya kurumlar, çağdaş antropologlar için artık bir 'alan'dır.

3) *Etnografya*: Bir toplumun, grubun veya halkın kültürünün derin ve yoğun bir şekilde incelenmesidir. Bundan dolayı antropologlar, tıpkı vaka-çalışması gibi küçük ölçekli analizler yaparlar. Etnografyada amaç 'öteki'ni anlamaktır, dolayısıyla etnografik paradigmlar 'yerlinin bakış açısı'nı sorunlaştırır. Bununla birlikte, postmodern söylemin bir yansıması olarak çağdaş antropologlar 'ben'i (Batıyı, kendini) veya 'ben-öteki' arasındaki ilişkileri sorunlaştıran etnografya çalışmalarına (otobiyografik etnografya, düşünümsel etnografya vb.) imza atmaktadırlar.

4) *Bütüncü perspektif*: İnsana her bir perspektiften bakar, yaşamın farklı yönleri arasındaki ilişkileri vurgular. Her kültürün sadece kendi yerel göstergeleriyle değil, aynı zamanda daha geniş bağlam içinde anlaşılabilceğini ileri sürer.

5) *Hümanist perspektif*: Aydınlanma felsefesine dayanan 'hümanizm', insana odaklanır ve onun koşullarını iyileştirmeyi amaçlar. Antropolojide kültürel eleştirinin bir biçimi olarak yer alır. Örneğin, feminist etnografya çalışmaları bu perspektifi yansıtır.

6) *Bilimsel yaklaşım*: 'Bilim' terimi gözlemi, tanımlamayı, betimlemeyi, deneysel araştırmayı ve doğal görüngülerin kuramsal

açıklamasını ifade eder. Dolayısıyla doğrudan deneyime ve gözleme (empirizm) dayanır. Etnografik araştırmalarda da doğrudan gözlem yapmak en temel yöntemsel yaklaşımdır.

7) *Öznel/nesnel perspektiflerin bileşimi*: Antropolojide ‘öteki’nin veya aktör (öznel, emik) perspektifi ile gözlemcinin veya antropologun (nesnel, etik) perspektifinin payı aynı derecede önemlidir. Etnografik alan çalışmasında bu iki perspektif etkileşimsel bir ilişki içindedir. Bu nedenle etnografik metinler antropolog ile aktör arasındaki ilişkinin bir ürünü olarak kabul edilir.

8) *Eklektik yaklaşım*: Eklektik teriminin anlamı, hem kuram hem de konu bağlamında ‘seçmek ve toplamak’tır. Antropolojide insana ve kültüre dair geniş bir ilgi çeşitliliği vardır ve baskın bir kuramsal model yoktur.

9) *Kültürler arası karşılaştırma perspektifi*: Antropolojideki bu yaklaşım, insan ve toplumsal davranışla ilgili düzenlilikleri, örüntüleri, ‘kuralları’ arar. Bu nedenle niceliksel araştırma yöntemlerine sıklıkla başvururlar ve geniş ölçekli analiz (genelleştirme) yaparlar.

Daha önceki bölümlerden de biliyoruz ki bu öğeler birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedir ve antropolojik yaklaşımların en belirgin özelliği hümanizm/bilim, farklılıklar/benzerlikler, yerli/gözlemci gibi bir dizi kavramsal ve kuramsal karşıtlıklara dayanmasıdır. Etnografik alan çalışması antropolojinin diğer öğelerinden etkilenir ve onun tüm karşıtlık düzeylerini enlemesine keser. Bu nedenle etnografik alan çalışması, antropolojik bilginin en karmaşık sürecidir. Ancak bunu anlamamanın belki de en iyi yolu, Geertz’in (2001) kışkırtıcı ifadesinde olduğu gibi, bir etnografik alan çalışmasına başlamaktır.

Jerome Bruner’in küçük hoş kitabı *Acts of Meaning*’de (...) bir dipnota atılmış, (...) bir Hint hikâyesine bir referans vardır. Hikâye ‘Sanskrit edebiyatındaki en meşhur drama’ olan Kalidasa’nın *Sakuntalâ*’sından; (...) Bir bilge, ayakta

duran gerçek bir filin hemen önünde çömelmiş oturuyor-
dur. Bilge, “Bu fil *değildir*” der. Hemen sonra, fil dönüp
hantal hantal yürümeye başlarken, bilgenin zihninde orada
bir fil olup olmadığıyla ilgili bir şüphe uyanır. Sonunda, fil
tamamen ortadan kaybolduğunda, bilge koca hayvanın ar-
kasında bıraktığı ayak izlerine bakar ve kesin bir şekilde
“Burada bir fil *vardı*” der.

En azından benim için (...) antropoloji, etnografik antro-
poloji buna benzer; zihnimde bıraktıkları ayak izlerinden
anlaşılması zor, oldukça uçucu ve tamamen ayrılmış filleri
yeniden kurgulamaya çalışmak. “Gerçeğinden ardından”,
ikili bir cinastır, birebir aynı anlamın üstünde iki mecazi
dönüştür. Birebir aynı anlam düzleminde, gerçekleri ara-
mak anlamına gelir, benim, tabii ki, ‘gerçekte’ yaptığım
şeydir. İlk dönüşte, ex-post yorum anlamına gelir; ki bu bi-
rinin ileri doğru yaşanan, geriye doğru anlaşılan görüngüle-
ri kabul etmeyi öğrenebileceği ana yoldur (belki de tek yol)
ve antropologlar bu durumla başa çıkmak zorundadır. İkinci
(ve daha da sorunlu) dönüşte, empirik gerçekliğin post-
pozitivist eleştirisidir, yani ‘gerçek’ terimini çok hassas bir
sorun haline getiren gerçeklik kuramı ve bilgi kuramının
basit benzerliğinden uzaklaşmak anlamına gelir ve bu da
‘gerçek’ (*fact*) terimine değer katar. Bu kadar farklı zaman-
lar üstüne, bu kadar farklı insanlar arasında, bu kadar belir-
siz bir araştırmada tamamlama duygusu ve güvencesi, hatta
tam olarak ne bildiği ile ilgili bir duyu pek yoktur. Ancak
bir hayatı sarf etmenin mükemmel, ilginç, korkutucu, ya-
rarlı ve eğlenceli bir yoludur (Geertz 1995: 167-168).

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, L. (2004a), *Kadınların Dünyası*, S. Ertüzün (çev.), İstanbul, Epsilon.

----- (2004b), *Peçeli Duygular*, S. Ertüzün (çev.), İstanbul, Epsilon.

Angrosino, M.V. ve K.A. Mays de Pérez (2003), "Rethinking Observation: From Methods to Context", *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, N.K. Denzin ve Y.S. Lincoln (eds.), Londra, Sage Publications, 107-154.

Applebaum, H. (ed.) (1987), *Perspectives in Cultural Anthropology*, USA, State University of New York.

Arslan, A. (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bakker, J.I. (1999), "William Dilthey: Classical Sociological Theorist", *Quarterly Journal of Ideology*, www.semioticsigns.com/hansbakker/publications/dilthey.pdf

Barfield, T. (ed.) (2000), "Ethnography and Ethnology", *The Dictionary of Anthropology*, Great Britain, Blackwell Publishers, 157-160.

Barnard, A. ve J. Spencer (1996), "Sapir-Whorf Hypothesis", *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londra, Routledge, 499-501.

Barrett, S.R. (1996), *Anthropology: A Students Guide to Theory and Method*. Toronto, University of Toronto Press.

Bennett, J.W. (1999), "Classic Anthropology", *American Anthropologist*, 100(4), 951-956.

Bernard, H.R. (1988), *Research Methods in Cultural Anthropology*, Londra, Sage Publications.

Bertalanffy, L. von (1984) "Sınıflamaların Göreliliği" *Kültürler ve Diller*, Y. İzbul (çev. ve der.), Ankara, Sincan Matbaası, 26-53.

Boas, F. (1974a [1887]), "The Principle of Ethnological Classification" *A Franz Boas Reader The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. G.W. Stocking, Jr. (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 61-67.

----- (1974b [1889]), "On Alternating Sounds", *A Franz Boas Reader The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, G.W. Stocking, Jr. (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 72-77.

----- (1974c [1889]), "Fieldwork for the British Association, 1888-1897", *A Franz Boas Reader The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, G.W. Stocking, Jr. (ed.), Chicago, The Uni. of Chicago Press, 88-107.

----- (1974d [1904]), "The History of Anthropology", *A Franz Boas Reader The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, G.W. Stocking, Jr. (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 23-36.

----- (1974e [1907]), "Anthropology" *A Franz Boas Reader The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, G.W. Stocking, Jr. (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 267-281.

----- (1995 [1920]), "The Methods of Ethnology", *Anthropological Theory*, R.J. McGee ve R.L. Warms (eds.), Londra, Mayfield Publishing, 130-137,

Bock, P.K. (2001), *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri. Psikolojik Antropoloji*, N.S. Altuntek (çev.), Ankara, İmge.

Bošković, A. (2002), "Clifford Geertz: Writing and Interpretation", www.doiserhia.nbs.bg.ac.yu.

Broce, G. (1986), "Herder and Ethnography", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 22, 150-170.

Bumin, T. (1996), *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Burke, P. (2000), *Tarih ve Toplumsal Kuram*, M. Tunçay (çev.), İstanbul, Tarih Vakfı.

----- (2006), *Kültür Tarihi*, M. Tunçay (çev.), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Callinicos, A. (2001), *Postmodernizme Hayır*, Ş. Pala (çev.), Ankara, Ayraç.

Casson, R. W. (1994), "Cognitive Anthropology", *Psychological Anthropology*, P.K. Bock (ed.), Londra, Praeger, 61-96.

Caulfield, M.D. (1972), "Culture and Imperialism: Proposing a New Dialectic", *Reinventing Anthropology*, D. Hymes (ed.), New York, Pantheon Books, 182-212.

Chagnon, N.A. (2004), *Yanomamö Savaş Doğanlar*, B. Bölükbaşı (çev.), İstanbul, Epsilon.

Clammer, J. (1990), "Approaches to Ethnographic Research". *Ethnographic Research*, R.F. Ellen (ed.), Londra, Academic Press, 63-85.

Clifford, J. (1986), "Introduction: Partial Truths", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Clifford, J. ve G.Marcus (eds.), University of California Press, 1-26.

Clifford, J. ve G. Marcus (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press.

Cogniot, G. (1968) *İlk Çağ Materyalizmi (Yunan-Roma)*, S. Belli (çev.), Ankara, Anadolu Yayınları.

Colby, B.N. (1996), "Cognitive Anthropology", *The Encyclopedia of Cultural Anthropology*, D. Levinson ve M. Ember (eds.), New York, Henry Holt and Company, Vol. 1, 209-215.

Cole, D. (1999), *Franz Boas The Early Years 1858-1906*, Seattle, University of Washington Press.

Collingwood, R.G. (1996), *Tarih Tasarımı*, K. Dinçer (çev.), Ankara, Gündoğan.

Collins, J. (1969), *Crossroads in Philosophy Existentialism, Naturalism, Theistic Realism*, Chicago, Henry Regnery Company.

Crane, J.G. ve M.V. Angrosino (1984), *Field Projects in Anthropology*, USA, Waveland Press.

Çotuksöken, B. ve S. Babür (1989), *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, Ara Yay.

Darnell, R. (1990), *Edward Sapir: Linguist, Anthropologist, Humanist*, Berkeley, University of California Press.

D'Andrade, R. (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Davies, C.A. (1999), *Reflexive Ethnography*, Londra, Routledge.

Delaney, C. (2001), *Tohum ve Toprak*, S. Somuncuoğlu ve A. Bora (çev.), İstanbul, İletişim.

Denzin N.K. (1989), *Interpretive Interactionism*, Newbury Park, Sage Publications.

Denzin N.K. ve Y.S. Lincoln (eds.) (2003), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, Londra, Sage Publications.

Descartes (1944), *Felsefenin İlkeleri*, Ankara, MEB.

----- (1994), *Metot Üzerine Konuşma*, K.S. Sel (çev.), İstanbul, Sosyal Yayınlar.

Dilthey, W. (1999), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, D. Özlem (çev.), İstanbul, Paradigma.

Dinçer, K. (1993a), *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.

----- (1993b), "Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, İstanbul, 95-105.

----- (2002), "Bilimde İki Gelenek, 'İki Kültür'", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2): 33-42.

----- (2003), "Başkasını Anlama", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1): 43-52.

Eagleton, T. (2004), *Edebiyat Kuramı*, T. Birkan (çev.), İstanbul, Ayrıntı.

----- (2006), *Kuramdan Sonra*, U. Abacı (çev.), İstanbul, Literatür.

Eastman, C.M. (1990), *Aspects of Language and Culture*, USA, Chandler and Sharp Publishers.

Edwards, D. (1991), "Categories Are for Talking", *Theory and Psychology*, 1(4): 515-542.

Elias, N. (2004), *Uygurluk Süreci*, Cilt I, E. Ateşman (çev.), İstanbul, İletişim.

Ellis, C. ve A.P. Bochner (2003), "Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject", *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, N.K. Denzin ve Y.S. Lincoln (eds.), Londra, Sage Publications, 199-258.

Eriksen, T.H. ve F.S. Nielsen (2001), *A History of Anthropology*, Londra, Pluto Press.

Fabian J. (1999), *Zaman ve Öteki Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur*, S. Budak (çev.), Ankara, Bilim ve Sanat.

Fancher, R.E. (1997), *Ruhbilimin Öncüleri*, A. Yardımlı (çev.), İstanbul, İdea.

Fay, B. (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, İ. Türkmen (çev.), İstanbul, Ayrıntı.

Feleppa, R. (1986), "Emics, Etics, and Social Objectivity", *Current Anthropology*, 27 (3): 243-255.

Feyerabend, P. (1991), *Özgür Bir Toplumda Bilim*, A. Kardam (çev.), İstanbul, Ayrıntı.

----- (1995), *Akla Veda*, E. Başer (çev.), İstanbul, Ayrıntı.

Flis, A. (1988), "Cracow philosophy of the beginning of the twentieth century and the rise of Malinowski's scientific ideas", *Malinowski Between Two Worlds*, R. Ellen, E. Gellner, G. Kubica, J. Mucha (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 105-127.

Forster, M.N. (2006), "Herder and the Birth of the Modern Anthropology", Paper for the workshop 'Herder and Anthropology', University of Oslo 29-30 May 2006.

Gadamer, H.G. (1990), "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, P. Rabinow ve W. Sullivan (eds.), İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 79-106.

----- (1996) "Dilthey'in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanışı", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, Cilt I-II, D. Özlem (der.), İstanbul, İnkılap Kitabevi, 322-352.

Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc.

----- (1983), *Local Knowledge*, USA, Basic Books.

----- (1988), *Works and Lives*, UK, Blackwell Publishers.

----- (1990), "Yerli Gözüyle' Antropolojik Anlamanın Doğası Üzerine", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 45-56.

----- (1995), *After the Fact*, USA, Harvard University Press.

Gellner, E. (1994), *Postmodernizm, İslam ve Uş*, B. Peker (çev.), Ankara, Ümit.

Giddens, A. (2001), *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, T. Birkan (çev.), İstanbul, Metis.

Ginzburg, C. (1996), *Peynirler ve Kurtlar Bir 16. Yüzyıl Degirmencisinin Evreni*, A. Hür (çev.), İstanbul, Metis.

Goodenough, W.H. (1964), "Cultural Anthropology and Linguistics", *Language in Culture and Society*, D. Hymes (ed.), New York, Harper and Row, 36-39.

----- (1970), *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gottdiener, M. (2005), *Postmodern Göstergeler*, E. Cengiz, H. Gür ve A. Nur (çev.), Ankara, İmge.

Gökberk, M. (1948), "Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları", İstanbul Üniversitesi, 90-125.

----- (1979), *Felsefenin Evrimi*, Ankara, Milli Eğitim Basımevi.

----- (1990), *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Gulbenkian Komisyonu (2003), *Sosyal Bilimleri Açın*, Ş. Tekeli (çev.), İstanbul, Metis.

Güvenç, B. (1991), *İnsan ve Kültür*, İstanbul, Remzi.

Habermas, J. (1996), "Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim", D. Özlem (çev. ve der.), *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri*, 1. Cilt, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 185-206.

Hammersley, M. (1992), *What's Wrong with Ethnography*, Londra, Routledge.

Hammersley, M. ve P. Atkinson (1995), *Ethnography: Principles in Practice*, Londra, Routledge.

Handler, R. (1991), "An Interview with Clifford Geertz", *Current Anthropology*, 32: 603-613.

Harding, S. (1995), "Feminist yöntem diye bir şey var mı?", *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, S. Çakır ve N. Akgökçe (yay. haz.), İstanbul, Sel Yayıncılık, 34-47.

Harris, M. (2001), *The Rise of Anthropological Theory*, Walnut Creek, Altamira Press.

Hedican, E.J. (1994), "Epistemological Implications of Anthropological Field Work, With Notes From Northern Ontario", *Anthropologica*, (36): 205-224.

Heidelberger, M. (1993), "Force, Law, and Experiment: The Evolution of Helmholtz's Philosophy of Science", *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*, D. Cahan (ed.), Berkeley, University of California Press, 461-497.

----- (2003), "The Mind-Body Problem in the Origin of Logical Empirism: Herbert Feigl and Psychophysical Parallelism", *Logical Empirism: Historical and Contemporary Perspectives*, P. Parini ve W. Salmon (eds.), Pittsburgh, PA, Pittsburgh University Press.

Herodotos (2006), *Tarih*, M. Öktem (çev.), İstanbul, İş Bankası Yay.

Hızır, N. (2007), *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Kırmızı.

Hitchens, J. (1994), "Critical Implications of Franz Boas Theory and Methodology", *Dialectical Anthropology*, 19 (2-3): 237-253.

Holy, L. (1990), "Theory, Methodology and the Research Process", *Ethnographic Research*, R.F. Ellen (ed.), Londra, Academic Press, 13-34.

Honer, S., Hunt, T.C. ve D.L. Okholm (2003), *Felsefeye Çağrı*, H. Ünder (çev.), Ankara, İmge.

Honigmann, J.J. (1975), "Psychological Anthropology: Trends, Accomplishments, and Future Tasks", *Psychological Anthropology*, T.R. Williams (ed.), Chicago, Mouton Publishers, 601-626.

Hulme, P. (2001), "Ethnographic Origins: St Vincent and Tasmania", *Paper presented at the Australian Association for Caribbean Studies Conference*, Canberra, February 2001, privatewww.essex.ac.uk/~phulme/Ethnographic%20Origins.htm

Hyatt, M. (1990), *Franz Boas Social Activist*, New York, Greenwood Press.

Hymes, D. ve J. Fought (1981), *American Structuralism*, Paris, Mouton Publishers.

Isaac, B.L. (1981), "Man, Mind, and Science: A History of Anthropology", *American Anthropologist*, 83 (1): 404-406.

Jacob, E. (1987), "Qualitative Research Traditions: A Review", *Review of Educational Research*, 57 (1): 1-50.

Kay, P. ve W. Kempton (1984), "What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?", *American Anthropologist*, (86): 65-79.

Keesing, F. M. (1973), *Culture Change*, New York, Octagon Books.

Keesing, R.M. (1972), "Paradigms Lost: the New Ethnography and the New Linguistics", *Southwestern Journal of Anthropology*, 28 (4): 299-332.

Kıran, Z. (1986), *Dilbilim Akımları*, Ankara, Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi.

Kimball, S.T. (1955), "The Method of Natural History and Educational Research", *Education and Anthropology*.

Kolakowski, L. (1993), "An Overall View of Positivism", *Social Research Philosophy, Politics and Practice*, M. Hammersley (ed.), Londra, Sage Publications, 1-8.

Kottak, C.P. (2008), *Antropoloji*, HÜ Antropoloji Bölümü (çev.) Ankara, Ütopya.

Kuhn, T.S. (2003), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, N. Kuyaş (çev.), İstanbul, Alan Yayıncılık.

- Kuper, A. (1999), *Culture*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kümbetoğlu, B. (2005), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul, Bağlam.
- Lacoste, Y. (2002), *Tarih Biliminin Doğuşu İbni Haldun*, M. Sert (çev.), İstanbul, Corpus.
- Laverty, S.M. (2003), "Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations", *International Journal of Qualitative Methods*, 2 (3), Article 3. Retrieved [INSERT DATA] from, www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/2_3final/html/laverty.html
- Leach, R.E. (1957), "The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", *Man and Culture An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, R. Firth (ed.), Londra, Routledge, 119-137.
- Lenin, V.İ. (1993), *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*, S. Belli (çev.), Ankara, Sol Yayınları.
- Lett, J. (1994), *Science, Reason and Anthropology*, New York, Rowman and Littlefield Publishers.
- Lévi-Strauss, C. (1995), *Hüzünlü Dönenceler*, Ö. Bozkurt (çev.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Lewin, R. (1993), *Modern İnsanın Kökeni*, N. Özaydın (çev.), Ankara, Tübitak Yayınları.
- Lewontin, R. (1995), *Human Diversity*, New York, Scientific American Library.
- Lewis, H.S. (2001), "Boas, Darwin, Science and Anthropology", *Current Anthropology*, 42 (3): 381-406.
- Linstead, S. (1993), "From Postmodern Anthropology to Deconstructive Ethnography", *Human Relations*, 46 (1): 97-120.
- Locke, J. (2004), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, V. Hacıkadıroğlu (çev.), İstanbul, Kabaıcı.
- Lucretius (1974), *Evrenin Yapısı*, T. Uyar ve T. Uyar (çev.), İstanbul, Hürriyet yayınları.
- Lukas, S.A. (1995), "Beyond Alphabets: An Interview With Stephen A. Tyler", *POMO Magazine*, 2 (1): 11-30.
- Macdonald, S. (2001), "British Social Anthropology", *Handbook of Ethnography*, P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland ve L. Lofland (eds.), Londra, Sage Publications, 60-79.

Maggee, B. (1979), "Wittgenstein'in Çifte Felsefesi-A Quinton ile Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, Ankara, MEB, 139-166.

Mair, L. (1972), *Introduction to Social Anthropology*, New York, Clarendon Press.

Malinowski, B. (1960), *A Scientific Theory of Culture*, New York, A Galaxy Book.

----- (1966 [1922]), *Argonauts of The Western Pacific*, Londra, Routledge.

Mansfield, N. (2006), *Öznellik Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*, H. Çetinkaya ve R. Durmaz (çev.), İzmir, ARA-lık.

Martin, M. (1993), "Geertz and the Interpretive Approach in Anthropology", *Synthese*. 97: 269-286.

Mascia-Lees, F.E. ve N. Johnson-Black (2000), *Gender and Anthropology*, USA, Waveland Press.

McGee, J.R. ve R.L. Warms (1995), *Anthropological Theory*, Londra, Mayfield Publishing Company.

Mead, M. (1977), *Letters from the Field 1925-1975*, New York, Harper and Row.

Micheelsen, A. (2002), "I Don't Do Systems': An Interview With Clifford Geertz", *Method and Theory in the Study of Religion*, 14 (1): 2-20.

Mieland, E. (2007), "Tepki ve Direniş: Doğa Bilimleri ve Beşeri Bilimler", *İki Kültürü Aşmak*, R.E. Lee ve I. Wallerstein (eds.), İstanbul, Metis, 50-76.

Mies, M. (1995), "Feminist araştırmalar için bir metodolojiye doğru", *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, S. Çakır ve N. Akgökçe (yay. haz.), İstanbul, Sel Yayıncılık, 48-64.

Moles, A. (2004), *Belirsizin Bilimleri*, N. Bilgin (çev.), İstanbul, YKY.

Montesquieu, Baron de (2003), *İran Mektupları*, M. Göklü (çev.), İstanbul, Anka Yayınları.

Moore, H.L. (1988), *Feminism and Anthropology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Moore, J.D. (1997), *Visions of Culture*, Londra, Altamira Press.

Morgen, S. (ed.) (1993), "Gender and Anthropology: Introductory Essay", *Gender and Anthropology Critical Reviews for Research and Teaching*, Arlington, American Anthropological Association, 1-20.

Neuman, W.L. (2007), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, S. Özge (çev.), İstanbul, Yayın Odası, Cilt 1.

Ortner, S.B. (1984), "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, (26): 126-166.

Outram, D. (2007), *Aydınlanma*, S. Çalışkan ve H. Çalışkan (çev.), Ankara, Dost Kitabevi.

Özbudun, S. ve B. Şafak (2005), *Antropoloji Kuramlar ve Kuramcılar*, Ankara, Dipnot.

Özbudun, S. ve B. Şafak ve N.S. Altuntek (2007), *Antropoloji Kuramlar ve Kuramcılar*, 2. Baskı, Ankara, Dipnot.

Özlem, D. (1996), "Tinsel Bilimlere Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, Cilt I-II, D. Özlem (der.), İstanbul, İnkılap Kitabevi, 8-52.

----- (1998), "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu (eds.), İstanbul, Metis, 53-66.

----- (2003), *Bilim Felsefesi*, İstanbul, İnkılap.

Palmer, R.E. (2003), *Hermenötik*, İ. Görener (çev.), İstanbul, Anka Yayınları.

Paluch, A.K. (1981), "The Polish Background To Malinowski's Work", *Man* 16, 276-285.

----- (1988), "Malinowski's Theory of Culture", *Malinowski Between Two Worlds*, R. Ellen, E. Gellner, G. Kubica, J. Mucha (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 65-87.

Panourgiá, N. (2002), "Interview with Clifford Geertz" *Anthropological Theory*, 2 (4): 421-431.

Pelto, J.P. (1970), *Anthropological Research*, New York, Harper and Row, Publishers.

Pirenne, H. (2005), *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, U. Kocabaşoğlu (çev.), İstanbul, İletişim.

Pléh, C. (t.y.), "Ernst Mach and Daniel Dennett: Two Evolutionary Models of Cognition", www.cogsci.bme.hu/csaba/English/Publications/History

Ponterotto, J.G. (2006), "Brief Note on the Origins, Evolution, and Meaning of the Qualitative Research Concept "Thick Description", *The Qualitative Report*, 11, (3): 538-549.

Pool, R. (1991), "Postmodern Ethnography?", *Critique of Anthropology*, 11 (4): 309-331.

Rabinow, P. (1986), "Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Clifford, J. ve G. Marcus (eds.), University of California Press, 234-261.

Rabinow, P. ve W. Sullivan (eds.) (1990), "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1-14.

Richards, A.I. (1957), "Culture in Malinowski's Work", *Man and Culture An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, R. Firth (ed.), Londra, Routledge, 15-31.

Ricœur, P. (1990), "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, P. Rabinow ve W. Sullivan (eds.), İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 27-44.

Rifat, M. (2005), *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları. 1. tarihçe ve eleştirel düşünceler*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Ringer, F. (2003), *Weber'in Metodolojisi*, M. Küçük (çev.), İstanbul, Doğu Batı Yayınları.

Risjord, M. (2007), 'Scientific Change as Political Action: Franz Boas and the Anthropological of Race', *Philosophy of Social Science*, 37(1): 24-45.

Rosaldo, R. (1993), *Culture and Truth*, Londra, Routledge.

Rosenau, P.M. (2004), *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, T. Birkan (çev.), Ankara, Bilim ve Sanat.

Rossi, P. (2002), *Gemi Batıyor Seyreden Yok*, D. Kundakçı (çev.), Ankara, Dost.

Rousseau, N. (2002), *Self, Symbols, and Society*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.

Ryle, G. (1968), "The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing?", *University Lectures (no.18)*, The Univesity of Saskatchewan, lucy.ukc.ac.uk/CSACSLA/Voll4/Papers/ryle

Said, E.W. (1999), *Şarkiyatçılık*, B. Ünler (çev.), İstanbul, Metis.

Salamone, F.A. (1979), "Epistemological Implications of Fieldwork and Their Consequences", *American Anthropologist*, (81): 46-60.

Salzmann, Z. (1998), *Language, Culture and Society*, USA, Westview Press.

Sapir, E. (2005 [1928]), "Dilbiliminin Bilimler arasındaki Yeri" *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, 2. temel metinler*, M. Rifat ve S. Rifat (çev.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 113-120.

Sarsby, J. (1990), "The Fieldwork Experience", *Ethnographic Research*, R.F. Ellen (ed.), Londra, Academic Press, 87-132.

Sarup, M. (2004), *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, A. Güçlü (çev.), Ankara, Bilim ve Sanat.

Schafersman, S.D. (1997), "Naturalism is an Essential Part of Science and Critical Inquiry", Conference on Naturalism, Theism and the Scientific Enterprise. The University of Texas, Austin, Texas, February 20-23. <http://www.freeinquiry.com/naturalism.html>.

Scholte, B. (1966), "Epistemic Paradigms: Some Problems in Cross-Cultural Research on Social Anthropological History and Theory", *American Anthropologists*, 68, 1192-1201.

----- (1972 [1969]), "Toward a Reflexive and Critical Anthropology", *Reinventing Anthropology*, D. Hymes (ed.), New York, Pantheon Books, 430-457.

Shostak, M. (2003), *Nisa Bir !Kung Kadınının Yaşamı ve Sözleri*, S. Ertüzün (çev.), İstanbul, Epsilon.

Shorter, J. (2004), "Sosyal İnşacılığın Ötesinde: Kartezyen Özne ve Faili Yeniden Düşünmek ve Yeniden Cisimleştirmek", *Doğunun ve Batının Yerelliği*, S.S. Arkonaç (ed.), İstanbul, Alfa, 161-199.

Skeggs, B. (2001), "Feminist Ethnography", *Handbook of Ethnography*, P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland ve L. Lofland (eds.), Londra, Sage Publications, 426-442.

Sluga, H. (2002), "Ludwig Wittgenstein: Hayatı ve Yapıtları", *Cogito*, 33, 11-38.

Sluka, J.A. ve A.C.G.M. Robben. (2007), "Fieldwork in Cultural Anthropology: An Introduction", *Ethnographic Fieldwork*, A.C.G.M. Robben ve J.A. Sluka (eds.), USA, Blackwell Publishing, 1-28.

Smith, P. (2001), *Cultural Theory*, USA, Blackwell Publishers.

Smuts, J. (1973 [1926]), *Holism and Evolution*, USA, Greenwood Press.

Soykan, Ö.N. (2002), "Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar", *Cogito*, 33, 40-78.

Spradley, J.P. (1972), *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*, San Francisco, Chandler Publishing Company.

Srivastava V.K. (1990), "Practice of and 'Practice in' Anthropology", *The Eastern Anthropology*, 43, 4: 301-323.

Stanley, L. ve S. Wise (1995), "Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji", *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, S. Çakır ve N. Akgökçe (yay. haz.), İstanbul, Sel Yayıncılık, 67-98.

Stocking, G.W., Jr. (1966), "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective", *American Anthropologist*, 68: 867-882.

----- (ed.), (1974) *A Franz Boas Reader The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, Chicago, The University Chicago Press.

----- (2001), "Paradigmatic Traditions in History of Anthropology" *Qualitative Research Methods*, D. Weinberg (ed.), USA, Blackwell Publishers, 33-48.

Strabon (t.y.) *Coğrafya, Anadolu (Kitap: XII, XIII, XIV)*, A. Pekman (çev.), Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Strenski, I. (1982), "Malinowski: Second Positivism, Second Romanticism", *Man*, 17(4): 766-771.

Sturtevant, W.C. (1972), "Studies in Ethnoscience", *Culture and Cognition*, J.P. Spradley (ed.), San Francisco, Chandler, 129-167.

Şafak, B. (2003), "Feminist Antropoloji/Feminizm", *Antropoloji Sözlüğü*, K. Emiroğlu ve S. Aydın (eds.), Ankara, Bilim ve Sanat, 304-310

Tambiah, S.J. (2002), *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, U.C. Akın (çev.), Ankara, Dost.

Tedlock B. (1991), "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of Anthropological Research*. 47 (1), 69-94.

----- (2005), "The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography", *Qualitative Research*, N.K. Denzin ve Y.S. Lincoln (eds.), Londra, Sage Publications, 467-482.

Tedlock, D. (1979), "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology", *Journal of Anthropological Research*, 35 (4): 387-400.

Thompson, R.W. ve R.E. Roper (1980), "Methods in Social Anthropology", *The American Behavioral Scientist*, 23 (6): 905-924.

Timur, T. (2005), *Felsefi İzlenimler*, Ankara, İmge.

Tongs, A. (1993), "The Philosophical Basis of Geertz's Social Anthropology", *Eastern Anthropologist*, 46: 1-17.

Tyler, S.A. (1995), "Introduction to Cognitive Anthropology", *Anthropological Theory*, R.J. McGee ve R.L. Warms (eds.), Londra, Mayfield Publishing, 351-366.

Tylor, E.B. (1994 [1871]), *Primitive Culture*, Vol. I, Londra, Routledge/Thoemmes Press.

Ulin, R. (2001), *Understanding Cultures*, USA, Blackwell Publishers.

Urry, J. (1990), "A History of Field Methods", *Ethnographic Research*, R.F. Ellen (ed.), Londra, Academic Press, 35-61.

----- (1993), *Before Social Anthropology*, Switzerland, Harwood Academic Publishers.

Ülken, H.Z. (1935), "Ernst Mach ve Filozofisi", *Bilgi ve Hata*, İstanbul, Devlet Basımevi, 1-12.

Visweswaran, K. (1997), "Histories of Feminist Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 26: 591-621.

Wacquant, L.J.D. (2003), "Giriş" *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, P. Bourdieu ve L.J.D. Wacquant, N. Ökten (çev.), İstanbul, İletişim.

Warren, C.A.B. (1988) *Gender Issues in Field Research*, USA, Sage.

Wax, M. (1956), "The Limitations of Boas' Anthropology", *American Anthropologist*, 58: 63-74.

Whorf, B.L. (1956), *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, J.B. Carroll (ed.), USA, The MIT Press.

Williams, R. (2005), *Anahtar Sözcükler*, S. Kılıç (çev.), İstanbul, İletişim.

Wolcott, H.F. (1990), "Making A Study 'More Ethnographic'", *Journal of Contemporary Ethnography*, 19 (1): 44-72.

Young, R.M. (1990), "The Mind-Body Problem" *Companion to the History of Modern Science*, R.C. Olby et al., (eds.), Londra, Routledge, 702-711.

Zammito, J.H. (2006), "Herder on Historicism and Naturalism", Paper for the workshop 'Herder and Anthropology', University of Oslo 29-30 May 2006, www.culcom.uio.no/english/events/seminars/2006/herder/pdf/Zammito-Herder.pdf.

Elinizdeki kitap, “öteki”ni kavramanın ancak “içerden bakış”la mümkün olabileceğini savlayan etnografik paradigmaları bilgikuramsal ve yöntembilimsel temelleri ile birlikte ortaya koymaktadır. Bu paradigmalar yirminci yüzyılda bir kronoloji içinde ortaya çıktığından, kitap Anglo-Amerikan antropolojisinin tarihi olarak da okunabilir. Bu çerçevede Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Ward Goodenough, Clifford Geertz gibi öncü antropologların antropolojik etnografyaya ilişkin yaklaşımları gözler önüne serilmektedir. Etnografyanın “orada olmak”, deneyim”, “gözlem, “ötekini anlamak” olarak formüle edilebilecek yöntembilimsel araçları ve bu araçların bilgikuramsal temelleri yine bu kitabın sayfaları arasında bulunabilir.

Antropolojik etnografyaya ilgi duymakla birlikte sınırlı sayıda Türkçe kaynağa ulaşabilen okurlar için bu kitabın önemli bir başvuru kaynağı olacağına inanıyoruz.

