

Değini

SOSYAL ANTROPOLOJİDE YÖNTEM VE ETİK SORUNU: “KLASİK ETNOGRAFİDEN DİYALÖJİK ETNOGRAFİYE DOĞRU”

Tayfun Atay*

Öz

Özellikle 20'nci yüzyılın ikinci yarısından itibaren on yıllar boyunca antropoloji disiplini içerisinde, yapılan işin doğası ve etiği üzerine ciddi tartışma ve öz-eleştiri süreçleri yaşanmış, antropolojinin bir krizde olduğu söylenmiş; sonuçta bu yaşananlar disiplin içerisinde mevcut kuramsal ve yöntemsel gelenekleri sarsarak, yeni yönelimlerin ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Daha önceleri yalnızca “yansız bir bilim insanı” sayılan antropoloğun bilimsel nesnellik atfedilen ürünü olan metin üzerinde odaklaşan ve metnin konusunu oluşturan kültürlerde olup bitenlere dikkatini yönelten disiplin, artık bir kültür ya da topluluğu tanıtmaya işine soyunmuş olan antropolog, bunu yaparken neler olup bittiği üzerinde daha çok durmaya başlamıştır. Bu neden önem kazanmıştır? Neden, “farklı olan” a ilginin, farklı olanın bilgisini edinme isteğinin yerini, bu bilgiyi toplayan kişi olarak antropoloğa ve onun bilgiyi derleme ve yazma süreçlerine yönelik ilgi almıştır?...Yukarıdaki soruların yanıtını verme çabası, bu yazının konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Terimler

antropoloji, sosyal antropoloji, etnografi, diyalojik etnografi, yöntem

* Prof. Dr., Okan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi. tayfun.atay@okan.edu.tr
İnsan, Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde tebliğ olarak sunulan bu yazı 1995 yılında kaleme alınmıştır.

Yazının Kabul Tarihi: 26/05/2017

THE PROBLEM OF METHODOLOGY AND ETHICS IN SOCIAL ANTHROPOLOGY: “FROM CLASSICAL ETHNOGRAPHY TOWARDS DIALOGICAL ETHNOGRAPHY”

Abstract

Especially since the second half of 20th century onwards, there have been serious debates and self-criticism processes that took for decades on the nature and ethics of the studies in the discipline of anthropology: It was claimed that anthropology was in the midst of a crisis. As a result of all these debates, the existing theoretical and methodological traditions were shaken and this process gave way to the emergence of new tendencies. Previously, the anthropologist was merely deemed to be a scientist and scientific objectivity was attributed to the product of him/her: The attention of the discipline was solely directed on the anthropological texts and cultures as subjects. Later, the anthropologist whose main concern was to introduce a culture or community, was expected to dwell more upon what has happened during the process. Why this tendency gained such an importance then? Why did the attention on “the different”, on the urge to have the knowledge of the different, turned out to be a tendency of seeing the anthropologist as the gatherer of information and focusing on his/her practice of compiling and writing of these information?...The subject of this article is an attempt to give answer to abovementioned questions.

Key terms

anthropology, social anthropology, ethnography, dialogical ethnography, methodology

Giriş

Son yıllarda, sosyal antropoloji alanında gerçekleştirilen çalışmalarda ana ilgi odağının dikkate değer biçimde değiştiğine şahit olmaktayız. Klasik tanımını kısaca, “farklı olanın bilimi” (Güngören 1986, s. 16) olarak yapabileceğimiz antropoloji, bu anlamıyla, değişik toplum ve kültürleri tanımayı ve tanıtmayı amaçlayan bir disiplindir.¹ Bu amacı gerçekleştirme yolunda, sosyal antropoloğun izlediği geleneksel çalışma izleği şu şekilde özetlenebilir: Antropolog incelemeye karar verdiği topluluğun yaşamına yoğun, etkin ve uzun süreli bir katılım gerçekleştirir. Bu katılım sonucunda o topluluğun en derin ve ayrıntılı bilgisine ulaşarak bu bilgiyi derler. Kültür ya da topluluğun bu şekilde derlenmiş olan bilgisi (etnografi), metne dökülerek karşılaştırmalı biçimde irdelenir ve kuramsal değerlendirmelere tabi tutulur (antropoloji).

¹ Yazı boyunca kullanıldıkları her yerde "antropoloji" ve "antropolog" sözcükleriyle sosyal ve kültürel antropolojiye gönderme yapıldığını belirtmekte yarar görüyorum.

Klasik olarak böyle işleyen bir prosedüre sahip olan antropolojide, yukarıda sözünü ettiğimiz reoryantasyon sonucunda, esas olarak, kültür tanıtımı ya da temsili yerine bu tanıtımı gerçekleştirmek amacıyla girilmiş olan etkinlik ve yaşanan süreç üzerinde durulmaya başlandığını görmekteyiz. Bu noktada, alan araştırmasının gerçekleşme ve etnografik metnin hazırlanma ve yazılma süreçlerinin bilinmesi ve antropologdan bunu sağlaması istenir oldu.

Şüphesiz bu yeni çağırın açılması, bir anda ve kendiliğinden olmadı. Bunu koşullayan bir dizi kuramsal dönüşüm söz konusudur. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren on yıllar boyunca antropoloji disiplini içerisinde, yapılan işin doğası ve etiği üzerine ciddi tartışma ve öz-eleştiri süreçleri yaşanmış, antropolojinin bir krizde olduğu söylenmiş; sonuçta bu yaşananlar disiplin içerisinde mevcut kuramsal ve yöntemsel gelenekleri sarsarak, yeni yönelimlerin ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Daha önceleri yalnızca "yansız bir bilim insanı" sayılan antropoloğun bilimsel nesnellik atfedilen ürünü olan metin üzerinde odaklaşan ve metnin konusunu oluşturan kültürlerde olup bitenlere dikkatini yönelten disiplin, artık bir kültür ya da topluluğu tanıtmaya işine soyunmuş olan antropoloğa bunu yaparken neler olup bittiği üzerinde daha çok durmaya başlamıştır.

Bu neden önem kazanmıştır? Neden, "farklı olan"a ilginin, farklı olanın bilgisini edinme isteğinin yerini, bu bilgiyi toplayan kişi olarak antropoloğa ve onun bilgiyi derleme ve yazma süreçlerine yönelik ilgi almıştır?...

Yukarıdaki soruların yanıtını verme çabası, bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Başlangıç olarak, kendi alan çalışması deneyiminin konuya "canlı" bir giriş sağlayacağını umduğum bir boyutunu paylaşmak istiyorum. Bu deneyimin, sonraki sayfalarda tartışmaya açılacak hususların taşıdığı önemin fark edilmesinde büyük etkisi ve payı vardır.

"Yeşil Bayrak"

Doktora tez çalışmamı din antropolojisi alanında ve Türkiye'de etkinlik gösteren ve kamuoyunun gündemine sıklıkla gelen Kıbrıslı Nakşibendi şeyhi Nazım Kıbrısı'nın İngiltere'deki çevresi üzerine yaptım. 1990-1991 yılları arasında gerçekleştirdiğim bir yılı aşkın süren antropolojik alan çalışması ile topluluğun etkinliklerini ve söylemini inceledim ve ortaya çıkan sonuçları doktora tezimde tartışmaya açtım (Atay, 1994).

Ben, dindar bir kültürel altyapıdan yahut sosyal çevreden gelmiyorum. Dolayısıyla söz konusu alan çalışması girişimine kadar dinî (İslamî) söylem ve pratiğe çok aşına olduğum söylenemezdi.

Şeyh Nazım ve çevresi ile ilk tanışmam 1990'ın Ramazan ayında cemaatin Güney Londra'da kendilerine ait bir camide gerçekleştirdikleri zikir seremonisine katılarak oldu. Gördüklerim, örneğin huşu içinde ileri-geri sallanarak zikreden insanlar, zikir sonrası ahenkli bir şekilde salavat getirmeler ve bir köşede oturan şeyhin elini ayağını öpmek için yarışanlar, vb., bende çok karmaşık duygular yarattı.

Fakat hiçbir şey, Şeyh'in arkasında bir müridi tarafından dalgalandırılan ve üzerinde Arapça La ilahe illallah ("Kelime-i Tevhid") yazılı "yeşil bayrak" kadar yoğun bir rahatsızlık yaratmadı içimde...

"Yeşil" şüphesiz İslam'da en çok önem taşıyan sembolik renktir. Dindar bir Müslüman'da huzur ve selamet hissi yaratır. Ancak o gün, o anda, o Güney Londra camisinde dalgalanan "yeşil" bayrak, bana ürpertici biçimde Menemen olayını (1930) ve "öğretmen/yüzbaşı" Kubilay'ın kesik başını anımsattı!...

Olayın ayrıntılarına burada girmeye gerek olduğunu zannetmiyorum; okul yıllarında o korkunç tarihi olayı anlatan kitaplardaki tasvirleri az çok hepimiz hatırlıyoruz: Karanlık bakışlı ve kara sakallı "yobaz"ların elinde yükselen bir yeşil bayrak ve ucunda kanları sızan bir kesik kafa! İşte "yeşil bayrak" benim için ve zannediyorum benzeri eğitim ve sosyalizasyon süreçlerinden geçmiş pek çok "laik T.C. vatandaşı" için böyle bir çağrışım yapmaktaydı: Din adına herkesi öldürmeye hazır, kana susamış yarı-deli fanatikler!...

O Güney Londra camisinde Şeyh Nazım'ın arkasındaki "yeşil bayrak" bana Kubilay olayını çağrıştırıyor ve İslam'ın bir Batı Avrupa başkentinin varoşlarına sığılmış bu "yeşil" dünyası içerisinde, o anda, derin bir güvensizlik duygusu ile kaplanmama neden oluyordu. Bir tarikat çevresi üzerine antropolojik bir alan çalışması girişiminin başlangıcında, bu çevrenin kimlik kodu ve yaşam biçiminin belirleyeni olan İslam'ın bir sembolü hakkında böylesi düşünce ve hissiyata sahiptim.

Sonra ne oldu? Böylesi bir iç huzursuzluk ve sıkıntı ile başlayan alan çalışmasında günler, haftalar ve aylar geçti. Ve bir gün Londra sokaklarında başımda müritlerin giydiği türden "yeşil" renkli bir sarıkla hiçbir rahatsızlık ve kaygı duymadan dolaştığımı fark ettim. Ve tabii ki başlangıçtaki duygularımı ve ruh halimi hatırladım. Ancak burada hemen bir noktanın altını çizmem gerekiyor. Topluluk etkinliklerinden, içerisine girdiğim bu yeni ve farklı dünyadan etkilenerek İslam'a ya da, daha genel bir

deyişle, dine ilişkin bakışımı bir ölçüde yeniden gözden geçirmiş olmakla birlikte, "dindarlaşıma" anlamında ciddi bir dönüşüm geçirdiğim söylenemezdi. Ancak yukarıda aktardıklarım itibariyle kesin olan nokta, "Müslüman yeşili"ne bakışımın "olağanlaştığı"ydı. Yani, alan çalışmasındaki deneyim, bir sembolün, daha önceki yaşantım içerisinde öğrenilmiş, kazanılmış çağrışımlarını ve bu sembole yönelik sahip olduğum hissiyatı değiştirmişti.²

Koridorlarda Kalanlar

Alan çalışması antropoloğu değiştirir! Hiçbir antropolog, alan araştırmasının sonuna, o araştırmaya başlamadan önceki, düşünsel, bilişsel ve duygusal konumunda varmaz. İster bir dinî cemaati çalışsın, ister bir Afrika kabilesini, isterse bir köy topluluğunu, bu böyledir. Araştırma boyunca, hem kendi dışında kalan yaşam ve dünya hakkında, hem de buna paralel olarak (belki de bundan daha önemli olarak) kendisi hakkında derin bir kişisel öğrenme deneyimi yaşar her antropolog (Crick, 1982, s. 20).

Alan araştırmasında, antropolog ile topluluk üyeleri arasında yaşanan ilişki ve etkileşimlerin bir sonucu, işte bu antropolog/birey üzerinde ortaya çıkan "epistemik" değişme ya da sarsılmadır. Bunun boyutu kişiden kişiye, çalışılan toplum ya da kültürün özelliklerine bağlı olarak değişebilir. Örneğin Japonya'da geşaların yaşamı üzerine çalışma yapan bir kadın antropolog, sadece bir geşanın toplumsal rolünü üstlenmekle kalmadığını, vücudu ve ruhu ile bir "geşşa" olduğunu ifade etmiştir (Tedlock, 1991, s. 70). Bir başkası, Kaliforniya'da bir alt-kültür olarak kabul edilebilecek poker oyuncularının dünyasına girmiş olan antropolog, birkaç yıl içerisinde, hemen hemen, dünyalarını tanımaya çalıştığı insanlardan biri haline geldiğini belirtmiştir. Ayrıca, az da olsa, alandaki deneyimleri sonucunda, antropoloji yapmaktan tamamen vazgeçip, araştırma yapma amacıyla aralarına katıldığı topluluğu benimseyerek yaşamının geri kalan kısmını onlarla sürdüren antropologlar vardır; böyleleri için,

² Ne yazık ki yakın çevremde bulunan ve kendilerini "modern" ya da "laik" olarak niteleyen pek çok insan, içerisine girdiğim bu yeni ve farklı ortamın etkilerini değerlendirirken bu nüansı göz ardı ederek, benim topyekûn "hidayete erdiğim" düşüncesi içerisine girdiler. İslam'ı bir gerilik simgesi olarak baştan (*a priori*) reddetme yerine daha iyimser bir perspektiften yaklaşarak anlamak ve açıklamak amacıyla incelemeye yeltendiği için yakın çevresinde bu şekilde ön yargıyla değerlendirilme konusunda yalnız olduğum söylenemez. "Sol" bir çevreden gelip Türkiye'de İslami hareketleri soğukkanlı şekilde incelemeye çalışan gazeteci Ruşen Çakır'ın da benzeri bir deneyim sahibi olduğu anlaşılmakta (bkz. Çakır, 1990, s. 9-10 ve 1994, s. 7). Öte yandan, Londra'da araştırma öncesinde tanıştığım bazı İslamcı çevreler de araştırma boyunca yaşadıklarımı yorumlarken, "karşıtları"ndan farklı değillerdi. Onlar da, kendileriyle araştırmayı gerçekleştirirken karşılaştığım her ortamda, tavırları ve sözleriyle, benim (kendi deyişleriyle) "doğru [Hak] yolu bulduğumu" ima etmekteydiler!...

antropoloji yalnızca alan araştırması anlamını taşımaktan çıkmış, yaşamın kendisi haline gelmiştir.

Bu uç noktadaki örnekler bir yana bırakılırsa, birey olarak antropoloğun varlığının, bir alan araştırmasının gidişatında en temel belirleyen olduğu söylenebilir. Ne var ki, antropoloğun alan araştırmasının yürütülmesinde ve seyrinde hayati öneme sahip olan pozisyonu üzerinde, ortaya çıkan son ürün olan yazılı metinde hemen hemen hiç durulmaz. En azından klasik etnografi/antropoloji çalışmaları için bu böyledir denilebilir.

Oysaki gerek araştırma projesini hazırlama aşamalarında, gerekse araştırma sırasında toplulukla olan etkileşimlerden edinilen izlenimler ışığında, disiplinin diğer üyeleriyle "fakülte ya da bölüm koridorları"nda zorluklar, sıkıntılar, etik açıdan söz konusu ikilemler ya da açmazlar paylaşılır ve tartışılır. Bunlar hassasiyetle değerlendirilir ve çözümlenmesi için ne gibi stratejilerin izlenmesi gerektiği konusu son derece önemli bir gündem oluşturur. Fakat her şey tamamlanıp yazma aşamasına gelindiğinde, antropoloğun söz konusu alan çalışması deneyimini metne ya hiç katmadığı ya da son derece dar bir çerçevede, kısa ve yüzeysel olarak aksettirdiği görülür. Bir topluluğun nesnel gözlem yoluyla derlenmiş "doğru" bilgisini aktarma gerekçesi ile dışlanan bu "öznel" öykü içerisinde, antropoloğun alanda yaşadığı birçok epistemik ve duygusal karmaşa, topluluk bireyleri ile sürtüşme ve çatışmalar, korku ve kaygılar, nefret ya da sevinçler ve bunlara neden olan olaylar yer alır. Çalışmanın seyrini ve ortaya "nesnel/doğru bilgi" olarak çıkan malzemenin içeriğini etkilediği kesin olan bu süreçleri, ne yazık ki bilemeyiz.³

Antropolog bilgi edinme uğruna ne yapmakta, ne gibi stratejiler geliştirmektedir? Bu stratejilerin etik açıdan geçerliliği nedir? Söz gelimi, dindar olmayan bir antropolog "katılarak gözlem" yaparken incelemekte olduğu İslami bir cemaatin ibadet pratiklerine "katıldığında" kendisiyle ters düşmüş olmaz mı? Dahası, bir tarikat çevresi üzerinde çalışmalarını sürdüren bir antropolog topluluk-içi faaliyetlerin dinamiklerini anlama, topluluğun dünyasına daha derinlemesine nüfuz etme gayesiyle "mürid" olursa ya da müridmiş gibi davranarak çevresindekilerde bu izlenimi uyandırırsa veya böylesi bir izlenimi yaratmış olmaktan yüksünmezse bu nasıl

3 Antropoloğun alan deneyimi üzerinde yakın zamanlara kadar ciddi olarak kalem oynatılmamış olmasının derinlerde yatan nedeni, Rabinow'a göre, antropologların bunların tartışılmasından duydukları rahatsızlıktır: "Biliyoruz ki bir seçkin grup içerisinde uygulanan en yaygın taktiklerden biri, kendileri için rahatsız edici olan konuların tartışılmasını onları vulger ya da 'ilgiye değmez' şeklinde yaftalayarak reddetmektir" (Rabinow, 1986, s. 253).

karşılanabilir? Öte yandan, topluluk-içi ilişkiler ağının son derece kaypak olduğu bir çevrede çalışan antropolog, kendisine bilgi akışının kesilmesine ya da topluluğun kendisine bilgi açısından "kapanma"sına neden olacağı gerekçesi veya kaygısıyla kendi araştırmacı pozisyonunu gizlerse bu doğru ve yerinde bir davranış mıdır? Bilgi edinme uğruna "casus" pozisyonuna düşmenin etik bir faturası yok mudur? Böyle bir fatura ödememek için kendi araştırmacı pozisyonunu ifşa eden bir antropoloğun, buna bağlı olarak artık kendisine topluluk-içi süzgeçten/sansürden geçmiş olarak ulaşacak bilgiler temelinde inşa edeceği etnografik değerlendirme ne kadar o topluluğa dair "gerçek" bilgidir?...

Klasik antropoloji bu ve benzeri sorular üzerinde pek durmuyor, yöntemsel ve kuramsal çerçevesi içerisinde bu soruların yanıtlarını arama gereğini duymuyordu. Sosyal bilim disiplinleri içerisinde onu eşsiz ve biricik kıldığı söylenen bir çalışma tekniği vardı antropolojinin ve bu tekniğin, "toplumsalın bilgisi"ni derlemenin en yetkin ve güvenilir yolu olduğu söylemi, bir başka deyişle, "katılarak gözlem" teriminin tılsımvari etkisi bu soruları ilgi-dışı tutmaktaydı.

Peki, yapılan neydi? Sosyal antropolog "katılarak gözlem" adı verilen bir araştırma tekniği ile çalışmalarını sürdürmekteydi. Bu teknik, antropoloğun tanımaya ve anlamaya çalıştığı insan topluluğun yaşamına mümkün olduğu ölçüde derinlemesine ve ayrıntılı biçimde dalmasını gerektirmekteydi. Bunun için araştırmacı-antropoloğun konuk olduğu topluluğun üyeleriyle mümkün olan en üst düzeyde *empati* (duygudaşlık) kurması ve çevresindeki bu farklı yaşamın özünü öğrenmeye çalışması beklenir. Antropolog, yaşanan toplumsal ortamda oradan oraya koşturarak, toplumsal görüntünün tüm yönlerine dikkat yöneltir. İlgi alanı yaşamın kendisi kadar geniş ve kapsamlıdır: Doğum, evlilik, ölüm, çıkar çatışmaları, uzlaşma stratejileri, din, aile, akrabalık ilişkileri, geçim kaynakları, güç-otorite ilişkileri, vs. Antropolog bunların hepsine dikkat sarf ederek, gözlediklerini doğru ve güvenilir biçimde kaydetmeye çalışır (Lewis, 1998, s. 25).

Bu yöntemsel yaklaşımın esas itibarıyla sömürgeci dönem antropolojisinin hâkim ve rakipsiz kuramsal ekolü olan fonksiyonalizm ile doğrudan ilişkili olduğunu söyleyebiliriz (Hart, 1990, s. 4-5).⁴ Bu perspektiften, antropoloji, kendisini "*bilinebilir bir dünyanın nesnel bilimi*" olarak görüyordu (Moore, 1994, s. 345).

4 Fonksiyonalist kuram, toplumu, dinamik bir organizma olarak görür; bu organizmayı ("bütün"ü) oluşturan parçalar, onun sürekliliğini sağlanmasına yaptıkları katkı ölçüsünde önem kazanırlar ve var olurlar. Bir çeşit "toplumsal determinizm" olan bu "bütüncü" yaklaşım fonksiyonalizmin özüdür (Lewis, 1988, s. 52).

Antropolog ve “Yerli”: Güç Kimde?

Antropolojinin bu klasik çalışma izleğini güvenle ve inançla sürdürdüğü yıllar boyunca (ki bu dönemi bir tür “altın çağ” olarak niteleyebiliriz) antropolog, konu olarak seçilen topluluklar karşısında hâkim, güçlü ve belirleyici bir pozisyonda idi. Antropoloğun gücü üzerinde çalıştığı topluluğun “bilinmesini sağlamak”tan kaynaklanıyordu. “İlkel”, “geleneksel” olarak nitelenen ya da damgalanan toplulukların aile ve akrabalık sistemlerini, evlilik örüntülerini, inanç pratiklerini ve siyasal örgütlenme biçimlerini tepeden ve mutlak kesinlik arz eden, yani yanlışlanamaz bir eda ile anlatan otorite sahibi bir ses!.. Okuduğumuz klasik metinlerde yer alan ses, işte böylesi bir sestir. Antropolog bu otoriter, hâkim ve güçlü ses tonu ile diğer insanların sahip olduğu pek çok zaaftan uzak, yani korkusuz, duygusuz ve tarafsız yarı-tanrı bir biçime bürünüyordu.

Oysa işin aslı hiç de öyle değildi. Bu türün en gözde temsilcisi, tabiri caizse “şeyhi” olarak tanımlanabilecek Malinowski’nin yukarıda betimlenen özellikte kaleme aldığı art arda gelen etnografik eserlerinden sonra yayımlanan, alanda kendisi için “saklı” tuttuğu kişisel notlar, aslında antropoloji camiası içerisinde uzun bir süredir bilinmekle birlikte dışarıya yansıtılmayan gerçeğin gözler önüne serilmesine neden oluyordu. Malinowski, kendisine disiplin içerisindeki saygın yerini kazandıran çalışmalarının konusu oluşturan, onlar üzerine kitaplar sıraladığı ve bu kitaplarında tarafsız ve nesnel bir havaya bürünmüş sesiyle, yaşantılarının farklı boyutlarını anlattığı Trobriand yerlilerinden aslında nefret etmekteydi! “Onlar hakkında çok kaba şeyler düşünüyor ve bunları çok kaba sözcüklerle ifade ediyordu”; onların arasında bulunmaktan mutlu değildi ve bir an önce aralarından ayrılmayı diliyordu (Geertz, 1990, s. 45).

Böylece bozulan kurgu, bir yandan, kendinden çok emin, aşırı güvenli ve tutarlılık iddiasındaki etnografik “ses” üzerinde daha sorgulayıcı olmayı gündeme getirirken, öte yandan, daha önceleri de örneklerine rastlanmakla birlikte hâkim, yerleşik ve gelenekselleşmiş (konvansiyonel) etnografik yazım tarzı karşısında oldukça kıyıda (marjinal) kalan ve “kültür tanıtımı” yerine, kültürle etkileşen “antropoloğun deneyimi”ne yer veren etnografiler yazma yönündeki eğilimlere ivme kazandırmıştır (Clifford, 1989, s. 14).

Diğer taraftan, günümüzde durum, çalışılan topluluklar, yani “yerliler” açısından bakıldığında da değişmiştir. Antropolog incelemeye yeltendiği topluluk karşısında artık o eski günlerdeki kadar güçlü bir pozisyona sahip görünmemektedir.

Ortam çok daha riskli ve gerilimlidir. Topluluk üyeleri onun aralarına girmesine itiraz edebilir, onlarla birlikte olma gerekçelerini sorgulayabilir, bilgi edinmek için uyguladığı yakınlaşma stratejilerini yüzüne vurabilir, onu rencide edebilir, hatta fiziksel saldırıda bulunabilir. Artık Malinowski'nin naif ve gariban Trobriand yerlilerini, Radcliff-Brown'un "vur ağzına, al lokmasını (bilgisini)" Andaman adalarını bulmaya pek imkân yok! Güç, artık antropologdan çok, incelemeye yeltendiği topluluğu oluşturan bireylerde gibi gözükmektedir.⁵

Ayrıca ortaya çıkan etnografik malzeme, artık onun konusunu oluşturan topluluk üyeleri tarafından da okunabilme riskine her zaman olduğundan daha fazla sahiptir. Dolayısıyla çok ciddi bir "hakem", hatta "yargıç" söz konusudur antropolog için. Sadece yazdıklarının doğru olup olmadığını sınamak açısından değil, kendisini aylarca belki de yıllarca aralarında barındırmanın, buna izin vermenin bedeli olarak olumlu yönlerini kâğıda döküp dökmediğini denetlemek isteğinin de çalıştığı topluluğun üyelerinde bulunduğunu bilmek ve bunun yarattığı kaygı, antropoloğu metni ortaya çıkarırken rahatsız eden ve frenleyen bir etmen olabilmektedir.

Sonuçta, antropolog-yazar ile yerli-okuyucunun birbirinden köklü biçimde farklılaşan perspektifleri, bir potansiyel çatışma kaynağı olmakta ve bu etnografik metne damgasını vurmaktadır (Lee ve Ackerman, 1994, s. 343). Yani, etnografik anlatı, etnograf/antropolog ile incelediği topluluk arasındaki güç/iktidar ilişkilerinin niteliğinden etkilenmektedir.⁶ Antropolog açısından eskiden olduğu gibi, çalışması, biter bitmez alandaki insanların arasından ayrılarak yüzlerce, hatta binlerce kilometre uzaktaki güvenli ve konforlu çalışma odasında, alanda doldurduğu sayısız not defterine gömülerek, topluluk yönünden gelebilecek hiçbir baskı veya talebin kaygısını taşımaksızın yazma lüksü kalmamıştır.

5 Bu noktada, Malezya'da kentli bir dinî hareket üzerine yaptıkları alan araştırmasının sonuçlarını kitap olarak yayınlayan Lee ve Ackerman'ın başına gelenleri zikretmek anlamlı olacaktır. Araştırma boyunca kendilerine topluluk üyeleri ve onun lideri tarafından her türlü kolaylık sağlanan, diledikleri şekilde bilgi toplamalarına (görüşme yapma, ritüellere katılma, fotoğraf çekme, vb.) izin verilen iki antropolog, yayınladıkları kitabın, dinî hareketin ciddi legal kovuşturmalara uğradığı bir döneme denk gelmesi nedeniyle, hareketin içerisinde yer alanlar tarafından kendilerine leke sürmekle suçlandılar. Yazdıklarının, hareketin liderini kötileyen pasajlarla dolu ve bunların yalan-yanlış olduğu gerekçesiyle mahkemeye verildiler. Kendilerinden tuttıkları notları ve bilgi kaynaklarını oluşturan kişileri teşhir etmeleri istendi. Araştırma notlarının ve görüşme yapılan kişilerin gizliliğini koruma ilkesini tehdit eden bu isteklerle mücadele etmek, her iki araştırmacıya da sıkıntılı anlar yaşattı. Bu rahatsız edici durum ancak kendileri ile hareketin üyeleri arasında bir dizi gerilimli müzakereler sonunda çözülebildi (Lee ve Ackerman, 1994, s. 342-343).

6 Bu konu üzerinde duran Tedlock (1987, s. 334-335), antropolog ile onun üzerinde çalıştığı topluluk içerisindeki insanlar arasındaki iktidar ilişkilerine bağlı olarak çalışmanın antropoloğun başlangıçta planladığından çok değişik yönlere giderek orijinal hedeflerinden sapabileceğine işaret etmektedir. Öyle ki sonuçta araştırmanın ne hakkında olacağı belirlenmesinde topluluk büyük rol oynayabilmektedir.

Böylece giderek küçülen dünyada, "başkası"nı tanıtma gücü, artık araştırmacı-antropoloğun ayrıcalıklı hakkı olmaktan çıkmıştır. Artık bu güç, özellikle "tanıtıcı" (antropolog) ile "tanıtılan"ın (kültür) aynı toplumsal sistemin üyeleri olduğu durumlarda, her ikisi arasında dağılmaktadır. Antropolog ile çalıştığı topluluk arasında tanıtım sürecinde daralmış olan mesafe, antropoloğun pozisyonunu tehlikeye düşürmektedir. Özellikle içerisinde yer aldıkları daha-geniş toplumsal sistemin politik bir duyarlılıkla yaklaştığı (mesela tarikatlar gibi) toplulukların etnografisi, tanıtımın kamuya açılmasına bağlı olarak daha kapsamlı yankıları ve riskleri hem antropolog açısından hem de çalışma konusunu oluşturan topluluk üyeleri açısından barındırmaktadır (bkz. Atay, 1994, s. 106-135; Lee ve Ackerman, 1994, s. 345-346).

Dolayısıyla antropoloğun işi artık eskiden olduğundan çok daha zor görünmektedir. Hem alandaki varlığı sorgulanabilmekte ve içerisine katılmaya çalıştığı topluluğun kendisi karşısında giderek güçlenen pozisyonu altında ezilmekte, hem de alandan dönüp etnografik metni oluşturma sürecinde ve sonrasında meslektaşları tarafından sorgulanmaktadır. Ortaya çıkardığı bilgi kümesi, yani bir kültürün kendisi tarafından yapılan takdim ya da tanıtımı, tartışmasız kabul gören doğrular olarak değerlendirilmeyip, ondan "ne bulduğu" kadar, belki de ondan fazla, "ne yaptığı"nın bilgisini aktarması istenmektedir.

Antropoloğun "Alan"a Etkisi

Yukarıda antropoloğun araştırma etkinliğinin bir parçası olduğunu, yani yapılan araştırmada kişisel bir boyut bulunduğunu belirtmiştim. Bu hem bilginin derlenmesi açısından söz konusudur, hem de bilginin derlendiği ortam ve süreç açısından... Bir başka deyişle, antropoloğun varlığı, çalıştığı topluluğun yaşam biçimine ve sürecine etki eden ve topluluk üyelerince hassasiyetle dikkate alınan bir girdidir. Antropolog istese de istemese de topluluğun yaşantısında kendisinin varlığında süregelen ve kendisi tarafından gözlemlenen etkinlikler, kendisinin yokluğunda olmuş ya da olacak olanların aynısı değildir. Bu noktada bir kez daha Malinowski'ye dönerek, onun pratiğini büyüteç altına yatıran bir örnekle devam edelim.

Malinowski'nin disiplinin geleneksel çalışma tarzını öğrenme açısından temel bir kaynak niteliğindeki *Argonauts of Western Pacific* adlı kitabının ilk sayfasında, kendisi tarafından alan çalışmasını gerçekleştirirken çekilmiş olan ve bir alışveriş törenini sergileyen bir fotoğraf yer almaktadır. Topluluk şefine istiridye kabuklarından yapılmış bir kolyeyi takdim eden bir grup genç, şefin önünde saygı ile eğilmişler ve aralarından

biri de tören gereği olarak böcek kabuğundan yapılmış bir aleti üfleyerek çalmaktadır. Herkesin dikkati ritüel üzerinde toplanmış gibi görünmektedir. Bu Trobriand yerlilerinin yaşamının "gerçek" bir olayını bize sunan bir belgedir. Ancak fotoğrafa biraz daha yakından ve dikkatlice bakıldığında, şefin önünde saygıyla ve törenin gerektirdiği ciddiyetle eğilmiş gibi görünen gençlerden birinin bariz biçimde, diğerinin ise göz ucuyla ("çaktırmadan") kameraya baktıklarını fark ederiz (akt. Clifford, 1988, s. 21).

Yani, her zaman olduğu gibi, tümüyle kendisini ritüelin havasına kaptırılmış olduğu zannedilen "yerli", aslında her zamankinden farklı olarak, antropoloğun varlığını dikkate almakta, tavır ve davranışlarını belli ki buna göre tanzim etmektedir.

Bunun anlamı şudur: Antropoloğun anlamaya ve açıklamaya çalıştığı toplumsal bağlam, iki tarafça tanımlanmaktadır. Bir yandan antropolog topluluk hakkında gözlem yapıp bunları kuramsal kıstaslara uyarlamaya çalışırken, topluluk üyeleri de süregelen olaylar ve durumlara anlam empoze ederler; bunu yaparlarken de genellikle antropoloğun tutum, tavır ve davranışları hakkında gıyabında yaptıkları spekülasyonlardan hareket ederler (Crick, 1982, s. 25).

O halde antropolojik çalışma ve kültür tanıtımı, tek taraflı ve tek sesli gerçekleşen bir etkinlik değil, antropolog dışında, onun etkilediği ve kendisini etkileyen topluluk üyelerinin seslerini de içeren, çok sesli ve "diyalojik" bir etkinliktir. Etkileşim ürünü olan bilgi, ne nesnellik ne de öznellik alanına girer. Bu farklı öznelliklerin paylaşıldığı ve etkileştiği "öznelerarası" (*intersubjective*) bir bilgi alanıdır (Tedlock, 1991, s. 71). Bu bağlamda, artık, bizim başlangıçta yaptığımız tanımlamanın aksine, antropolojik bilgi yalnızca "öteki" hakkında bilgi olmayıp, "ben" ve "öteki"nin birbirini karşılıklı biçimde tanımlamasından ortaya çıkan bir bilgidir (Crick, 1982, s. 15-16).

Katılarak Gözlemden Katılımın Gözlenmesine

Böylece klasik etnografi anlayışına karşı, etnografik etkinliği bir diyalog ve antropolog ile topluluk üyeleri arasında bir etkileşim olarak kavrayan "diyalojik etnografi" anlayışına gelinmiş olur. Bu anlayışla, etnografi hem bir etkinlik hem de süreçtir. Bu süreç, asgari düzeyde "deneyim" in yazıya çevrimi olup çok yönlü öznelliklerin etkisi ve yazar/antropoloğun kontrolü dışındaki politik kısıtlamalara bağlı olarak daha karmaşık bir hale gelir (Clifford, 1988'den aktaran Peace, 1990, s. 21).⁷ Antropologların alan

⁷ "Politik" terimini burada bir toplumsal ortamda bazı birey ya da grupların, başkalarının hareketlerini biçimlemesi, belirlemesi ve etkilemesi anlamında oldukça genel biçimde ve "iktidar" la eşdeğer anlamlı kullanıyorum.

çalışmalarını sürdürürken içerisinde yer aldıkları bir politik bağlam söz konusudur ve hem kendi çalışma pratiklerini hem de çalışma konusu olan toplulukları biçimleyen de büyük ölçüde antropoloğun kontrolü dışındaki bu politik süreçler ve koşullardır (Escobar, 1993, s. 378).

Bununla birlikte, antropoloğun alanda kurduğu etkileşimler, çoğu durumda hâlâ onun tarafından yapılan seçimlerdir. Ayrıca yine kendi seçimleri sonucunda bilginin içeriği belirlenmektedir. Görebildiğimiz şeyleri kaydedip, göremediğimiz, nüfuz edemediğimiz yönleri kaydetmemek, bir yanlış anlamayı, utanç verici bir duruma düşürülmeyi yahut rencide edilmeyi bildirip bildirmemek bizim seçimimize kalmıştır. İşte bu noktada ortaya ahlaki ya da etik bir boyut çıkmaktadır (Tedlock, 1991, s. 72).

1970'lerin başından itibaren "katılarak gözlem"den "katılımın gözlenmesi"ne doğru olan değişim, bu boyutu dikkate almakta ve günümüzde giderek daha ağırlıklı biçimde yapılan çalışmalara damgasını vurmaktadır. Bu noktadan hareket eden bir antropolog incelediği "dünya"yı, kendisinin de bir parçası olarak içerisinde yer aldığı ve kendi şahsiyetini de açığa çıkaran bir anlatı (*narrative*) çerçevesinde takdim eder. Bunun içinde klasik anlamda etnografik malzeme veya verilerin yanı sıra alan çalışmasındaki katılımı üzerine antropoloğun epistemolojik düşünceleri de yer alır (Tedlock, 1991, s. 77). Alan araştırması üzerine antropolog tarafından yapılan bu "öz-düşünümsel" (*self-reflexive*) değerlendirme, artık etnografik yazımda yeni bir "tarz" olarak kendisini göstermektedir (Clifford, 1986, s. 14). Disiplinin temel ilgisi, daha önceleri, araştırmacı/bilim adamı antropolog için, "incelediği insanlar kimlerdir" sorusu üzerinde odaklanmaktaydı. "Bu insanlar için antropolog kimdir" sorusu ile ilgilenildiği pek söylenemezdi. Oysa bugün bir antropolog için en önemli sorulardan biri, "onlar (yani üzerinde çalışılan topluluk üyeleri) için ben kimim" sorusudur (Tedlock, 1991, s. 79).

Çünkü antropoloğun uzun süre içerisinde yaşadığı insan topluluğunun etnografik bilgisini derlemesi, esas itibariyle, "ben" (antropolog) ve "öteki" (topluluk) arasındaki diyalektik ve politik bir ilişki merkezinde gerçekleşmektedir. Yani etnografik yazım, yoğun biçimde etkileşen bir "ben" ve "öteki" diyalogu temelinde biçim kazanmaktadır (Tedlog, 1991, s. 81-82). Antropolojide öz-düşünümsellik, bu diyalojik etnografik etkinlik sürecinde edinilen deneyim üzerinde bir derin ve dikkatlice düşünme önerisidir.

Aslında bu "öz-düşünümsel" ve "diyalojik" antropolojinin öncü sayılabilecek ilk örnekleri son derece nadir olmakla birlikte, 1930-1940'lara kadar geriye gitmektedir. Ancak esas itibariyle 1970'lerden başlayarak örneklerin çoğalmaya başladığını ve

1980'lerin başından itibaren de bu etnografik tarzın kristalleştiğini söylememiz mümkündür (bkz. Tedlock, 1991, s. 76-79).⁸ Burada örnekleri tek tek zikretmek gereksiz... Yalnızca, Türkiye'de yakınlarda yayımlanmış bir "Armağan" kitabı içerisinde yer alan makalesiyle, bu tarzın güzel örneklerinden birini sunan Nancy Lindisfarne'in yazısına değinmek istiyorum. Lindisfarne bu makalesinde, kendisi de bir antropolog olan eski eşi ile birlikte Eğridir'de gerçekleştirdikleri ve sonuçlarını çeşitli dergi ve kitaplarda yayınladıkları alan araştırması sürecinde yanlarında bulunan üç ve dört yaşlarındaki oğullarının varlığının araştırmanın akışını nasıl etkilediğini çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir. Kendileri ile birlikte onların da antropoloji yaptığını vurguladığı bu iki "küçük insan"ın gözünden, aktarılan olayların ve yaşantıların, nasıl bir yetişkinin nüfuz edemeyeceği türden farklılıklar ve özgünlükler taşıdığına işaret etmektedir (Lindisfarne, 1994).

Sonuç

Sosyal bilimlerde "yapısalcılık-ötesi", yahut daha revaçta deyişle "postmodernizm" diye karakterize edilebilecek evrenin ortaya çıkmasına bağlı olarak girilen süreç, kuramsal ve yöntemsel açıdan antropoloji disiplininin tarihinde en ciddi dönüşümlerden birine yol açtı. Bu döneme kadar, tüm kuramsal yönelim ve ekoller, aralarındaki farklara rağmen, antropolojik çalışmanın ana konusunun, bir başka toplum ya da kültürü sistematik biçimde betimleme ve anlamaya çalışma olduğu noktasında aşağı yukarı birleşmekteydiler. Bu temel yaklaşımda birleşen antropologlar genellikle hangi kuramsal perspektiften değerlendirme yapmaları gerektiği noktasında ayrışıyorlardı. Ortada "etnografi" adı verilen bir metin vardı; bunun nasıl, ne şekillerde ortaya çıktığı pek o kadar üzerinde durulan bir nokta değildi. Çünkü "doğru" ve "gerçek" bilgiye varmak amacıyla, antropolog tarafından yansız olarak ve nesnel gözlem yoluyla toplanmış verilerin derlenmesi olan metin, bilimseldi ve bu haliyle kusurdan uzak görülerek sorgulanmaksızın kabul edilmekte idi.

Oysaki artık bilimsel ve akademik çalışmaları gerçekleştirenlerin, içerisinde yer aldıkları "epistemik cemaat"ın dünyaya, yaşama ve insana bakışından bağımsız ve onun etkilerinden uzak ürünler, yani "metinler" çıkarabileceklerini düşünmek pek mümkün değil (Arslan, 1992). Bu ifade ile, bir anlamda, modernizmden postmodernizme geçiş köprüsünün kurulduğu söylenebilir.

⁸ Tedlock (1987, s. 327) "diyalojik antropoloji"yi müjdeleyen ilk çalışmaların 1917 ve 1948'de yayımlanan iki kaynağa ortaya çıkmakla birlikte, daha sonraki zamanlara kadar bu konuda hemen hiçbir ürün verilmediğini belirtmektedir.

Bilindiği gibi, postmodern düşünce, modernitenin, bilimin ya da bilimsel düşüncenin rehberliğinde insanlığa kesinlik arz eden daha güvenli ve yaşanmaya değer bir dünya sunma projesinin iflas ettiği iddiasıyla, dünyada olup bitenleri açıklamada, gerçeği ve doğruyu aramada tek referans olarak akli ve bilimi alan “modernist” düşünceye bir karşı çıkış olarak belirmektedir.⁹ Modernitenin büyük prestij attığı “bilimsel düşünce”, “akıl hakimiyeti”, “akılcılık” gibi kavramların sorgulanması, onların sınırları ve sınırlılıkları üzerinde durulması, postmodern düşüncenin temel karakteristiğidir. Özellikle “kültür” bağlamında, “farklılık” ve “çoğulluk” üzerine vurgu yapan postmodern söylem, bilimsel açıklamanın, sosyal gerçekliği bilme ve düzene koymanın “tek” yolu değil, bu yollardan sadece biri olduğuna işaret etmektedir.

Antropoloji üzerinde postmodern etki, yıllar içerisinde oluşmuş ve aralarındaki perspektif farklarına rağmen, her kuramsal okulun fikir birliği ettiği alan araştırmasının doyuruculuğu, güvenilirliği ve kapsayıcılığı ya da farklı olanın, bilinmeyen nesnel ve gerçek bilgisine ulaşmanın yolu olduğu efsununu bozdu. Antropolojinin kavramsal dağarcığının Batı kökenli olduğunu, hegemonyacı olduğunu ve aydınlatmaktan çok kararttığını dile getirdi (Rubel ve Rosman, 1994, s. 337). Etnografinin nesneliliğinin, metnin oluşturulması sürecinde gerçekleşen bir “inşa” olduğunu gösterdi. Bu ve buna benzer savlar daha önce de ileri sürülmüştü; ancak ilk defa bunu yapanlar disiplinin içinden gelen “yıkıcılar”dı.

Bağlantılı olarak, tartışmalar “kültür tanıtımı” işinin niteliği üzerinde de yoğunlaşmıştır. Genel olarak, bu yazının başlangıcında da ifade edildiği gibi, antropologların etnografik metinler yazmakla kültürlerini inceledikleri toplulukların tanıtımını yaptıkları düşünülür. Postmodern yönelimli antropologlara göre ise, gerçekte yapılan “öteki’ni oryantalleştirme” girişimi, yani kültürel farklılıkları Batı normlarında geçerli ikilemeler, ya da “ikili karşıtlıklar” aracılığıyla dondurma, basitleştirme ve kutuplaştırmadır (Rubel ve Rosman, 1994, s. 338). Böylece mevcut bir insani süreklilik

9 Postmodernizm üzerine Batı dünyasındaki literatür patlamasının çeviri yoluyla Türkiye’de de ortaya çıktığı görülmektedir. Gerek Lyotard, Jameson ve Baudrillard gibi öncülerin postmodern çığırı açan kitapları, gerekse Habermas, Gellner ve Giddens gibi postmodernist saldırı karşısında modernite projesine sahip çıkarak onda neyin yanlış gittiğini ortaya koymaya çalışanların kitapları Türk okuyucusuna ulaşmış bulunuyor. Ayrıca postmodernizmi anlamaya ve anlatmaya çalışan çok sayıda makale ve kitabın da gerek telif gerekse çeviri olarak yayımlandığını görüyoruz. Ancak bunların büyük bir kısmının postmodernizm konusuna tam anlamıyla nüfuz edebildiklerini söylemek ne yazık ki mümkün değil. Bu kapsamlı, karmaşık ve pek çok değişik yönü olan konuyu hakkını vererek ve tüm nüanslarıyla ele alabilen bir çalışma için bkz. Mutman ve Yeğenoğlu (1992).

"biz" ve "onlar" karşıtlığına dönüştürülmekte, sonuçta ise insanlar kendilerini tanıtmamakta, fakat tanıtılmaktadırlar.

Antropoloji, bu kendileri hakkında konuşmaya muktedir olamayan "ötekiler" üzerine adeta otomatik bir otorite ile konuşmaya artık daha fazla devam etmemektedir (Clifford, 1986, s. 10). Bugün antropoloğun sesinin kültürlerin tanıtımına hizmet eden pek çok sestten yalnızca biri olduğu çok-sesli, "diyalojik" etnografiler üretilmesi gerektiği ileri sürülmektedir (Rubel ve Rosman, 1994, s. 339). Bir zamanlar, kesin ve net biçimde tanımlanmış "ötekiler"e bakarak onları " ilkel", "kabilesel ", "yazısız", "tarihsiz", vb. olarak nitelemekten kaçınmayan antropoloji, bugün artık "ötekiler"e kendisi ile ilişkileri bağlamında yaklaşmakta ve bunu yaparken, bir anlamda, kendisini "öteki"leştirilmektedir.

Antropolojik ilginin, tanıtılan kültür yerine "tanıtın antropolog" üzerinde odaklanmış olmasının anlamı budur.

Bununla birlikte, söz konusu "yeni dalga"nın disiplin içerisinde hiçbir muhalif sesle karşılaşmadığını söylemek de yanıltıcı olacaktır. Bunlar arasında en göze çarpan ve tanınmış figür Ernest Gellner'dir. Gellner, yakınlarda Türkçe'ye de (başlığı her nedense değiştirilerek) çevrilmiş olan *Postmodernizm, Akıl ve Din* adlı kitabında, genelde aydınlanma akılcılığı kavramı çevresinde modernite projesine sahip çıkıp sosyal bilimlerde postmodern bakışın şiddetle karşısında yer alırken, özelde postmodern antropolojinin sistemli bir şekilde formüle edildiği temel bir kaynağın (Clifford ve Marcus, 1986) eleştirisine girerek ona reddiye düzmektedir (Gellner, 1992). Gellner, bu "yeni" antropolojinin, artık daha fazla Navajolarla, Nuerlerle, Trobriand yerlileri ile, yani kısaca "öteki" kültürlerle ilgilenmediğine, sadece onlar hakkında antropologların ne söyledikleri ile ilgilendiğine işaret ederek sorar: "Ya bir başkası da, antropologların 'öteki' kültürler hakkında ne söyledikleriyle ilgilenenlerin söyledikleriyle ilgilenirse?" (Gellner, 1992, s. 40).

Gellner'e göre, bu sonu gelmez "söylenenlerle ilgilenme", daha doğrusu metni çözme, metnin yapısını bozma süreçlerinin varacağı nokta, bir paradokstan başka bir şey değildir.

Gellner'in kitabında hedef alarak yukarıdaki savlarını dile getirdiği ve postmodernizm için bir "ikon" olarak düşündüğü bu kitaba (Clifford ve Marcus, 1986) imza atanlardan Rabinow ise, "aydınlanma" ya da "rasyonalist fundamentalizm" in bir manifestosu olarak nitelediği Gellner'in kitabının, polemik ve kurmaca olduğunu ileri sürer (Rabinow, 1994, s. 997-998). Gellner'in böylesi polemiksel biçimde konuya

yaklaşmasının, diyalogu reddettiği, karşısındakini bir fikri tartışmada muhatap olarak görmeyip yok edilmesi gerekli bir düşman olarak algıladığı anlamına geldiğini belirtir. Polemikten hiçbir zaman yeni düşünce filizlenmeleri ortaya çıkamayacağını vurgulayarak Gellner'in kitabının bu görüşü kanıtladığını iddia eder.

Yakın dönem İngiliz sosyal antropolojisinin bir başka önde gelen ismi olan I. M. Lewis de "kültür biyografisi"nden "antropolojik otobiyografi"ye doğru bir dönüşümü ifade ettiğini ileri sürdüğü öz-düşünümsel antropoloji anlayışının, antropolojinin başlangıçtan beri izlediği karşılaştırılmalı yaklaşımı bir kenara bıraktığı için, ampirik bir karşılaştırılmalı kültür sosyolojisine kapıları kapadığını ileri sürmektedir (Lewis, 1988, s. 366). Ayrıca antropoloğun kendi deneyimlerinin, düşünce ve hislerinin incelemesine ve çözümlemesine ağırlık verdiği anlaşılan bu süreçte, tüm otantikliği ile betimlenmesi hedeflenen "kültür"ün arka plana itilerek yalnızca uçuk bir fon görüntüsü haline gelme tehlikesi söz konusudur. Bu durumda incelenen kültür, tümüyle sessizleştirilerek antropolog tarafından farkında olunmaksızın, bir "etnikkırım" (*ethnocide*) suçu işlenmiş olacaktır (Lewis, 1988, s. 368-369).

Lewis, bu yeni yaklaşım tarzı öncesinde yaygın olan, öznel alan çalışması deneyimiyle daha teknik etnografik değerlendirmeyi ayrı ayrı yayımlama tutumunun sürdürülmesini çözüm önerisi olarak sunmaktadır. Bununla birlikte, Lewis'in sosyal antropolojideki bu yeni yaklaşım tarzının "diyalojik" boyutunu gözden uzak tuttuğu fark edilmektedir.

Sosyal antropoloji alanında, kuramsal ve metodolojik düzeylerde ortaya çıkan yeni gelişmeler ve bu gelişmelerin yol açtığı tartışmaların seyrinde varılan noktanın şimdilik burası olduğunu söyleyebiliriz. Yazının bütününden, tanıtımı yapılan öz-düşünümsel ve diyalojik yaklaşımın "sorunsuz" olduğu gibi bir izlenim çıkmadığını ümit ediyorum. Gerek Gellner'in, gerekse Lewis'in yukarıda özetlenen eleştiri ve kaygılarının yanı sıra, daha başka bir dizi soru işareti bu yaklaşımın karşısında durmaktadır. Söz gelimi, antropolog ve "ötekiler" arasındaki diyaloga ilgi yönelmenin kültürün etnografik tanıtımına ilgiyi azaltabileceği; diyalogun esas olarak bir yüz yüze etkileşim olduğu ve onun metne aktarımının artık diyalogun kendisi değil bir temsili olduğu; yazılı metin üzerinde yegâne otorite ve denetim sahibi birinin (antropolog/yazar) varlığı söz konusu iken hala bir diyalogdan söz etmenin mümkün olmadığı; nihayet, diyalojik etnografinin iktidar ilişkilerini gizlemenin bir kılıfı olduğu

şeklindeki savlara, bu tarz bir antropoloji/etnografi anlayışını benimseyenler tarafından doyurucu biçimde karşılık verilmesi gerekmektedir.¹⁰

Bununla birlikte, bir taraftan antropolojik etkinlik içerisinde bilgiyi inşa etme ve anlam yaratma süreçlerini incelemeye ve sorgulamaya tabi tutması, diğer taraftan da deneyimin alanda birbirleriyle karşı karşıya gelen tüm taraflarca (antropolog, topluluk üyeleri, çalışılan topluluğun içerisinde yer aldığı toplumsal sistemin temsilcileri, söz gelimi yerel yöneticiler, resmi görevliler, vb.) paylaşılan bir toplumsal deneyim olduğunu vurgulaması bakımından, bu yaklaşım tarzının disiplinin önünde yeni ufuklar açtığını söylemek sanırım abartı olmayacaktır.

Hastrup ve Hervik (1994, s. 3) tarafından ifade edildiği şekilde, "deneyim"den "bilgi"ye giden yolu incelemek, dünyayı antropolojik bakışla kavrama projesine güvenin tazelenmesine katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat: Bir bilim sosyolojisi denemesi*. İstanbul: Paradigma.
- Atay, T. (1994). *Naqshbandi Sufis in a Western Setting*. (Doktora Tezi, School of Oriental and African Studies, University of London).
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths. James Clifford ve E. George Marcus, (Der.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde. University of California Press.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Crick, M. (1982). Anthropological Field Research. Meaning Creation and Knowledge Construction. David Parkin (Der.), *Semantic Anthropology* içinde (s.15-37). London: Academic Press.
- Çakır, R. (1990). *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis.
- Çakır, R. (1994). *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*. İstanbul: Metis.
- Escobar, A. (1993). The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-Writing Culture Era. *Journal of Anhtropological Research*, 49, 377-391.

¹⁰ Sıralanan bu savların soru olarak formüle edilerek tartışıldığı ve yanıtladığı makale için bkz. Tedlock (1987).

- Geertz, C. (1990). Yerli Gözüyle: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne. Paul Rabinow ve William Sulliran (Der.) *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* (s. 45-57). İstanbul: Hürriyet Vakfı.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Güngören, A. (1986). *Caduların Günbatımı-Bir Antropoloji El Kitabı için Notlar*. İstanbul: Yol.
- Hart, K. (1990). Swimming into the human current. *Cambridge Anthropology*, 14, 3-10.
- Hastrup, K., & Hervik, P. (2003). Introduction. K. Hastrup ve P. Hervik (Der.), *Social experience and anthropological knowledge*. London: Routledge.
- Lee, R. L., & Ackerman, S. E. (1994). Farewell to ethnography? Global embourgeoisement and the disprivileging of the narrative. *Critique of Anthropology*, 14(4), 339-354.
- Lewis, I. M. (1976). *Social antropology in perspective: The relevance of social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindisfarne, N. (1994). Through children's eyes: and alternative account of field work in Eğirdir. S. Altuntek, S. Aydın, İ. Demirdöğen. (Der.) *Humana: Bozkurt Güvenç'e Armağan*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Moore, D. C. (1994). Anthropology is Dead, Long Live Anthro(a)pology: Poststructuralism, Literary Studies, and Anthropology's Nervous Present. *Journal of Anthropological Research*, 50(4), 345-365.
- Mutman, M., & Yeğenoğlu, M. (1992). Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm. *Birikim*, s.33, s 43-47.
- Peace, A. (1990). Dropping out of side: social anthropology encounters postmodernism. *The Australian Journal of Anthropology*, 1(1), 18-31.
- Rabinow, P. (1986). Representations are social facts: Modernity and post-modernity in anthropology. J. Clifford ve G. Marcus (Der.) *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* içinde (s. 234, 261). University of California Press.
- Rubel, P., & Rosman, A. (1994). The past and the future of anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 50(4), 335-343.
- Tedlock, D. (1987). Questions concerning dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 43(4), 325-337.
- Tedlock, B. (1991). From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography. *Journal of anthropological research*, 47(1), 69-94.