

Makaleler (Tema)

ALEVİ-OLMAYAN BİR ARAŞTIRMACI OLARAK ALEVİLİK ÜZERİNE ÇALIŞMAK: GÖÇ-MEKÂNDAN AMA EVDE ÇOK-ALANLI ETNOGRAFI

Besim Can Zırh*

Özet

Bu çalışma etnografi yöntemine dair bir tartışmaya, çok-alanlı bir etnografi saha araştırmasından doğru katkı sunmayı amaçlamaktadır. 1980'lerle birlikte araştırmacının üyesi olduğu toplulukla çalıştığı saha deneyimlerini betimlemek üzere önerilen "evde antropoloji" yaklaşımı, antropolojide bilgi üretme sürecini de zorunlu olarak yeniden düşünmemizi gerektiren bir tartışma gündemi olmuştur. Bu tartışmaya yaklaşmazdan evvel Malinowski'den doğru geleneksel etnografi yöntemini betimleyerek sonraki kuşaklara miras kalan iki soruya odaklanacağım. Etnografi yöntemine özgünlüğünü veren "ötekilik sarsıntısı" deneyiminin doğal sahnesi olarak düşünülen "sahanın" gerçekte inşa edilen bir mekân olması düşüncesini ziyaretle "evde antropoloji" yaklaşımına dair bir tartışma yürütmeyi amaçlıyorum. Son kısımda ise Alevi-olmayan bir antropolog olarak gurbet-mekânda ama evde Alevilik konusunda gerçekleştirdiğim çok-alanlı saha çalışmasından öz-düşünümsel bazı notlar aktararak Türkiye düzleminde konunun önemini tartışmaya açmaya çalışacağım.

Anahtar Terimler

etnografi, evde antropoloji, yöntem, Alevilik, göç

*Yrd. Doç. Dr., ODTÜ, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, **Türkiye**. besimcan@gmail.com

Makalenin Geliş Tarihi: 04/04/2017. Makalenin Kabul Tarihi: 02/06/2017.

STUDYING ON ALEVISM AS A NON-ALEVI RESEARCHER: MULTI-SITED ETHNOGRAPHY ON THE CONTEXT OF MIGRATION YET AT HOME

Abstract

This paper aims to contribute to a debate on the ethnographic methodology from a multi-sited research I conducted among my nationals at-home-abroad. During the 1980s, debates on this newly emerging research position, commonly known as, "anthropology at home," became institutionalized and this issue inevitably lead to reconsideration of the knowledge production in anthropology. Before adressing this issue, I will attempt to define methodological inclinations of ethnography in the light of Malinowski's pioneering portrayal, which has bequeathed us two significant questions: (a) how to locate the role of "shock of otherness" in producing anthropological knowledge and (b) how to understand the "field" imagined as the natural scene of this production. At the end of the paper, I will focus more on my own ethnographic experience as a non-Alevi researcher among fellow nationals (Alevi) in various locales at home (Turkey) and abroad (Europe) to be able to discuss the issue of "anthropology at home" in the case of Turkey.

Key Terms

ethnography, anthropology at home, Alevism, methodology, migration

Giriş

Doktoranın son demlerinde yaşadığımız sıkıntıyı beraberce dağıtmaya çalıştığımız küçük arkadaş topluluğumuzla bir araya geldiğimiz düzenli etkinliklerden biri de sinemaya gitmekti. Soğuk bir Londra akşamı, hakkında çokça konuşulan James Cameron'un *Avatar* (2009) filmini izlemiştik. Sonrasında başlayan sohbette mühendislik tedrisatlı bir arkadaş bize, her biri doktora araştırması için uzun soluklu etnografik araştırma yapmış beşeri bilimcilere, şöyle seslenmişti, "Şimdi sizin ne yapmaya çalıştığınızı anladım." Kastettiği Sam Worthington'un canlandırdığı Jake Skully karakterinin Pandora Gezegeni'nde hayatın kaynağı olarak betimlenen bir ağacın şefaatiyle deneyimlediği sağaltma töreni ardından, gezegenin yerli halkı Navilere dönüştüğü sahneydi. Antropolojiden doğru gelişmiş bir yöntem olarak etnografinin gelenekselleşmiş düsturu olan "yerlinin bakış açısına haiz olmak" ifadesi sanıyorum bundan daha mekanik ve dolayısıyla soğuk bir mecazla açıklanamazdı. Evet, özellikle günümüz "bilim" anlayışında sahaya yakın beşeri bilimciler olarak bizden beklenen kimi somut toplumsal sorunlara dolaysız ve etkili çözümler bulmamız. Kuşkusuz ürettiğimiz bilginin tarihsel olarak böylesi bir eksenini de var ve hep olacak. Fakat tüm

amacımızı buna indirgemek, dünyayı anlamak konusunda bizi figüran olmaktan öteye götürmeyecektir.

Peki, nasıl konumlandıracağız kendimizi? Uğraşıya en sevdiğimiz yerden, kavramları bir idrak mayalamak doğrultusunda tanımlamaktan, başlayayım. Nedir etnografi? Kaba sözlük tanımına göre etnografi (*budun-yazım*), insan toplulukları ve kültürlerinin sistematik olarak incelenmesi zanaatı olarak anılabilir. Bu haliyle etnografi, beşeri bir bilim olarak antropolojinin tekelinde olmadığı gibi özellikle insana değen doğal bilimlerin de kullanabileceği bir yöntem olarak görülmelidir. Fakat diğer yandan etnografi yönteminin antropoloji sahasındaki uygulamaları önemli farklılıklar içerir. Tanımının muğlaklık derecesinde genel olması, gerçekte etnografinin bir yöntem olarak en önemli sırrını ifşa eder: Sorunsalından ve vakasından bağımsız etnografik bir yöntem düşünülmemeyeceği için bu konuda genel-geçer bir tanım yapılması da mümkün değildir. Her etnografik araştırma, bu sürecin aktörleri olarak antropolog ve katılımcıların, öncesinde öngörülemez bir şekilde başlarına gelenlerle yazılan bir hikâyeye olarak okunmalıdır. Benim “hayırlı kaza” olarak anmayı tercih ettiğim, Yıldırım Türker’in çevirisiyle (2010), serendipçe hadiseler bu hikâyenin dramatik akışını kurar. Dolayısıyla etnografi, yapılarak öğrenilen bir yöntemdir. Dilerseniz konu üzerine yazılmış ders kitaplarını açıp bakalım. Göreceğimiz tasnif edilmiş anekdotlar toplamıdır.

Etnografinin ne olduğunun tartışılması yönünde ben sorunun tersten sorulması gerektiğini düşünüyorum. Diğer bir deyişle etnografi, izlenecek bir yöntem ise, bu sürecin sonunda varmaya çalıştığımız nedir? Kuşkusuz insana dair bir şeyler. Peki, insanla kurmaya çalıştığımız bu alanın çerçevesini nasıl çizebiliriz? Ben, aradığımız cevabın Clifford Geertz’in özlü bir sözünde olduğunu düşünüyorum. Geertz beşeri bilimlerde deneysel yerine yorumsayıcı yaklaşımı önerirken, gerekçesini insana dair bir duruma dayandırır. Ona göre “insan, kendi ördüğü anlam ağlarına asılı bir hayvandır” (Geertz 1973, s. 5) ve anlamamız gereken bu anlamsal çerçevedir. Yapılan tüm antropolojik araştırmalar, sorunsallaştırdıkları konular ve çalıştıkları vakalar özelinde bizi bu cümleye çıkaracaktır. Dolayısıyla neyi sorunsallaştırdığımıza ve bu merakımızın peşinde dünyanın hangi kuytusunda dolaştığımıza bağlı olarak etnografi yöntemini kullanma biçim ve biçimimiz değişecektir. Ben bu makale içerisinde etnografi yöntemine dair, antropolojide bilgi üretme sürecini de zorunlu olarak yeniden düşünmemizi gerektiren bir tartışmaya, kendi saha deneyimim üzerinden bakmaya çalışacağım. Bu çabayı nihayete erdirmek üzere öncelikle geleneksel etnografi

yöntemini Malinowski'den doğru betimleyeceğim. Sonrasında bir antropoloğun üyesi olduğu topluma dair bir meseleyi anlamak üzere etnografi yöntemini kullanması olarak anılan "evde antropoloji" tartışmasına bakacağım. Son kısımda ise Alevi-olmayan bir antropolog olarak gurbet-mekânda Alevilik konusunda gerçekleştirdiğim çok-alanlı saha çalışmasından bazı karşılaşmaları artık bugün anladığım şekliyle aktaracağım.

Malinowski'nin Düşü: Orada Bir Saha Var Uzakta

Malinowski, geleneksel yöntemin enikonu tartışıldığı ilk eser olan, *Batı Pasifik Leventleri* (Argonauts of the Western Pacific) (1922) kitabında etnografi çalışmasını hayal gücümüzü kışkırtan, oldukça zengin bir tasvirle sunar. Öncelikle, kendimizi tropik bir kumsalda tüm "cihazlarımızdan" soyunmuş olarak ufukta kaybolmakta olan bir kayığın ardından bakarken hayal etmemizi ister. Antropoloğun yerlilere olabildiğince yakın ve beyaz-adamdan olabildiğince uzak konumlanması etnografi yönteminin en önemli ilkesidir. Ancak böylelikle kendi kültürel anlam ağlarımızdan doğru şekillenen cihazları bir kenara koymamız mümkün olacaktır. Bu arada-konum zamanla kendini olgunlaştıracak ve yine ancak böylelikle etnografinin "büyüsü" açığa çıkarak peşinde olduğumuz şeyi bize görünür kılacaktır. Ona göre etnografi, yabancı olduğu kültürler adeta bir bedenmişçesine katman katman çalışacağımız anatomik bir incelemedir.

Bu süreçte ilk adım toplumsal kurumların taslağını çıkarmak ve gündelik yaşamın içinde kendini durmaksızın tekrarlayan şeyler arasındaki örüntülere odaklanıp kültürün genel çalışma ilkelerini çözümlenmek olacaktır. Böylelikle kabile yaşamının "iskeleti," yabancı olduğu kültürden başlangıçta bize bir "curcuna" gibi gözükken kültürel sisin ardından görünür olacaktır. Sonrasında ucundan tuttuğumuz örüntüyü ısrarlı ve özenli bir şekilde takip ettiğimizde bu iskelet, kanlı canlı bir cisme dönüşür. Son aşamada ise artık karşımızda cisimleşmiş olarak duran bedene ruhunu üfleme gerekecektir. Bu ise yerlinin gözünden bakmaya, dilinden konuşmaya ve kulağından duymaya başladığımızda mümkün olacaktır. Topluluğunun üyelerine doğrudan sorduğumuzda dahi cevabını alamayacağımız "gerçek hayatlarına dair kavranamaz" (*imponderabilia of actual life*) birçok mesele, adeta gnostik bu süreçte kavranabilir bir düzleme çıkar. Böylelikle etnografinin nihai amacı gerçekleşir ve antropolog yerlinin "çocukça çizilmiş karikatürünü" aşarak onun "görüş açısını, yaşamla olan ilişkisini ve dünya görüşünü" kavrar.

Malinowski'nin betimlemesi sonraki kuşaklara etnografiye dair iki temel soru bırakmıştır. Öncelikle, bu bilgi üretme süreci aşına olduğumuz ve olmadığımız iki

kültürel dünya arasında bir yolculukla mümkün olur. Antropolog, peşinde olduğu “yerlinin bakış açısına haiz olma” çabasını takiben öncelikle kendi aşına olduğu anlam ağlarını bırakmak ve düşmeden anlamaya çalıştığı kültürün anlam ağlarına tutunmak zorundadır. Ancak böylesi bir kendine-yabanılaşma fakat ötekine-yerlileşme sekansında sahip olduğu anlam ağlarından baktığında “kavranamaz” gözükken şeylerin idrakine erebilecektir. Diğer yandan bu, tek yönlü bir yolculuk değildir. Antropoloğun bu süreçte edindiği idraki, şimdi kendine aşına kıldığı bu kültürel alandan kendi toplumuna dönerek anlatması beklenecektir. Buna kalkıştığında ise etnografinin bu idraki tümleyen bir diğer yanı açığa çıkacak ve kendi kültürünü şimdi aşinalık kurduğu yeni anlam ağından doğru görecektir. Antropolojiyi tekinsiz bir bilim yapan işte tam da, aşına olduğumuz ve olmadığımız iki kültürel anlam ağı arasında yaptığımız, bu yolculuktur. Zira başka bir kültürün anlam ağlarına asılıyken bize görünen yabancılık, şimdi başka bir anlam ağından baktığımız kendi kültürümüzde gözükür. Antropolojide “ötekilik sarsıntısı” olarak anılan bu deneyimin tortusu ise “ilkel yoktur, başka hayatlar yaşayan başka insanlar vardır” (Rabinow 1977, s. 151) anlayışına evirilerek etnografi yöntemiyle üretilen bilginin “insancılaştırıcı etkisi” olarak açığa çıkacaktır.

Malinowski'nin betimlemesinden bize kalan ikinci tartışma konusu olarak, antropolojinin “sahasını” nasıl düşündüğü önem kazanır. Anılan yolculuğun yapılabilmesi için ön-koşul olan kültürel iraksaklığın sağlanması, uzun bir süre boyunca coğrafi bir mesafe olarak düşünülmüştür. Etnografik idrakin kaynağı orada, bize aşına olan her şeyden uzakta olan bir sahada mümkün olacaktır. O sahanın sakinleri sanki bir tarihçeleri yokmuş gibi bizim kıyılarına ayak basmamızı bekler ve o ilk adımla birlikte antropoloğun hikâyeleştireceği yolculuk için bir çalışma nesnesine dönüşür. Malinowski'nin Trobriand Adaları'nda çekilmiş 1918 tarihli fotoğrafı sanıyorum geleneksel etnografi çalışmasında antropoloğun konumunun en ikonik ifadesidir. Antropolojide sahanın bu şekilde kurgulanması sonraki kuşaklar açısından “orası” ve “burası” arasında uzlaşmaz bir mesafe kurmuştur. Mesleki olgunlaşmanın temeli olan “sarsıntıyı” deneyimlemek için tercihen henüz sözlüğü basılmamış bir dil konuşan toplumlarla çalışmanın önemi anlaşılır olmakla birlikte bu toplumların “orada” bir yerde, neredeyse tarihsiz bir şekilde, kültürlerinin buldukları yerele çakılı, endemik bir mefhum gibi kabul ediliyor olması bir sorun teşkil eder.



Malinowski'nin Günlüğü'nden: 12 Kasım 1917.

“Spiller’in yerine banyo almaya gittim. Enkaz gemilerden ve kızamıktan konuştuk. Sonra adanın etrafında yürüdüm. Çok insan vardı. Oğlanlar hindistancevizi yiyor ve flüt çalışıyorlardı. Yarı medenileşmiş Samarai yerlileri bana itici ve yavan geliyorlar. Onlarla çalışmak için en küçük bir arzu duymuyorum” (1988, s. 111-112).

Malkki'nin “sedantarist metafizik” olarak andığı bu algı, tıpkı ulus-devlet tahayyülünde olduğu gibi insanları ve kültürleri, yerel ya da ulusal sınırlarını kesinkes bildiğimiz muntikalara (*territory*) çakılı varlıklar olarak görmemize neden olur (1992, s. 31-32). Bu bağlamda “ulus” kategorisini, toplumların doğal muhafazası olarak görmek nasıl yöntemsel bir yaklaşım sorunu teşkil edecek ise “yerel” kategorisini de yerlilerin tabii yaşam alanı biçiminde antropolojinin doğal sahası olarak tahayyül etmek de benzeri bir yanılığa yol açacaktır (Appadurai, 1988, s. 36-7). 1960'lar sonrası başkalaşan uluslararası göç süreciyle; insan topluluğu, kültür ve mekân arasındaki bu kuramsal sabitleme, “yöntemsal milliyetçilik” kavramıyla tartışmaya açıldı (Wimmer and Glick-Schiller, 2002). Bu tartışma etnografi yönteminin biricik uygulama alanı olarak “saha” tahayyülüne dair önemli bir kırılma getirdi. Çalışılan-ötekine ait “orası” ile çalışan-bene ait “burası” arasında kalın çizgiler çizemeyeceğimiz gibi “sahayı” verili bir mekân olarak düşünmemiz de mümkün değildi. O halde antropolojinin sahası nerededir? Her etnografik araştırma kendi sahasını: (a) antropoloğun uyruğu, cinsiyeti, sınıfsal konumu, (b) araştırmanın yapıldığı tarihsel dönemin özgün bağlamı, (c) araştırmanın yapıldığı dönemin özgün yaklaşımlarından doğru şekillenecek araştırma sorunsalı, (d)

çalışmaya vaka teşkil edecek yerelin özgün tarihsel bağlamı, (e) çalışılacak topluluğun şahsiyeti gibi bir dizi farkında olunan ya da olunmayan belirleyenlerin etkileşiminden doğru inşa edecektir.

Etnografi Yönteminde Bir Kırılma: Sahalaşan Ev, Evleşen Saha

1960'larda sınırlı istisnalarla örneğini gördüğümüz, araştırmacının üyesi olduğu toplulukla çalışması olarak anılan "evde antropoloji" 1970'lerin sonundan itibaren yaygınlaşmaya başlar. Bu yaygınlaşma kuşkusuz antropolojik bilgi üretme koşullarının değiştiği ve üretilen bilgiye dair eleştirel okumaların başladığı dönemin bağlamı içerisinde anlaşılmalıdır (Hayano, 1979, s. 99; Messerschmidt, 1981, s. 9-13; Fahim ve Helmer, 1982, s. xi; Jackson, 1987; Atorki ve El-Sohl, 1988, s. 3). Öncelikle 1950'lerle birlikte başlayan sömürgeciliğin geri çekilişi ve 1960'lar boyunca olgunlaşan hak mücadeleleri, Batı-merkezden üretilen antropolojik kuram ve yöntem konusunda güçlü eleştirilerin şekillenmesini de beraberinde getirdi. Bir önceki sekansta Batılı antropologların çalışma sahası olan coğrafyaların büyük kısmı Batı menşeli her şeyden huzursuzluk duyan üçüncü dünyalı yeni "ulusal" hükümetlerin yönetimine geçmişti. Batılı antropoloğun sahadaki mevcudiyeti artık bir tür "ajanlık" faaliyeti olarak görülmeye başlandı. Anılan coğrafyalarda endüstriye dayalı modernleşme, bir kalkınma hamlesi olarak temel siyasi yönelime dönüştüğünde geleneksel antropolojinin çalışma nesnesi olarak görülen, kendi yerel-ıssızlığındaki toplumlar hızla ulusal kent-merkezlerine, bu bağlantı noktaları üzerinden de yeni küresel rejime eklenmeye başladı.

Bu sürecin küresel düzlemde karşılığı olarak 1960'larla birlikte eski sömürgelerden Batı-merkeze doğru başlayan yeni uluslararası göç dalgalarıyla birlikte bugün artık, "kültürel aşırı-çeşitlenme" olarak andığımız yeni bir toplumsal durum oluştu. Böylelikle etnografi yöntemi sadece "orada," uzaktaki toplumların değil "burada," yanı başımızdaki göç-mekânda ikamet etmeye başlayan toplumları da çalışmak üzere eve dönüş yaptı. Bu dönüş özellikle doktora düzeyinde araştırma kaynaklarının sınırlandırılmaya başlamasıyla da yönlendirildi. Orada, uzaktaki toplumların vasiliğinden feragat eden Batı-merkez devletleri bu sahalara dair üretilen bilgi konusunda seçici olmaya başladı. Zira artık kendi arka bahçesinde ortaya çıkan yeni toplumsal meselelerin anlaşılması önem arz ediyordu ve böylece kent, sağlık ya da yaşlılık antropolojisi gibi yeni ve Batılı toplumlara yönelik uzmanlaşma alanları ortaya çıkmaya başladı. Bu yönelim bir bilim olarak antropolojinin, kendisinden somut

sorunlara dair faydalı çözümler beklenen bir uygulamalı alan olarak, ehlileştirilmesini de beraberinde getirdi.

Son olarak, geleneksel antropolojinin figüranı “yerliler” gerek yeni oluşan ulus devletlerde gerekse de Batı-merkezde kurumsal eğitim sistemlerine erişim sağlayarak kendileri hakkında oluşmuş antropoloji yazınının okur-yazarı oldular. İster Batı-merkezdeki azınlık/göçmen ister yeni ulus-devletli toplumlarda olsun kuram ve yöntem çalışan yeni bir kuşak, disiplinin geleneksel sahalarını yeniden ziyaret ederek başka bir bilgi üretme eylemine giriştiler. James Clifford ve George Marcus’un 1986 yılında yayımladıkları derleme çalışmaları *Kültürü Yazmak: Etnografinin Vezni ve Siyaseti* bir anlamda antropolojide bilgi üretiminin ve bu eylemin temel yöntemi olarak etnografinin yeniden düşünüldüğü bu sürecin kırılma noktası oldu. Bu kırılıktan sömürgecilik-sonrası çalışmalar, özneler- ve metinler-arasılık, öz-düşünümsellik, keşişimsellik, toplumsal cinsiyet, iktidar, öznellik, tarih-yazımı, nesnellik sorunu gibi beşeri bilimlere dair birçok önemli tartışma konusu şekillendi.

Etnografi yöntemine dair “evde antropoloji” tartışmasının bu süreçte olgunlaşmış olmasının bir tesadüf olmadığını ve beşeri bilimlerde bilgi üretimine dair bu kırılmayı tetikleyen başat tartışmalardan biri olduğunu düşünüyorum. Nitekim 1970’lerde bireysel saha deneyimleriyle kendini gösteren bu tartışma, *Kültürü Yazmak* kitabı öncesi ve sonrası farklı sahalardan derlemelerle güçlü bir şekilde karşımıza çıktı: Messerschmidt’in *Kuzey Amerika’da Antropologlar Evde: Kendi Toplumunu Çalışmak Konusunda Yöntemler ve Meseleler* (1981), Fahim ve Helmer’in *Batı-dışı Toplumlarda Yerli Antropologlar* (1982), Jackson’un ASA monografisi olarak derlediği *Evde Etnografi* (1987) ve Altorki ve El-Sohl’un derlediği *Arap Kadınlar Sahada: Kendi Toplumunu Çalışmak* (1988). Bunlar arasında benim ön önemli bulduğum, konunun çok-boyutlu olduğuna işaret ediyor olmasıyla Altorki ve El-Sohl’un derlemesidir. Yukarıda açmaya çalıştığım, antropolojide sahanın verili ve doğal olarak kabul edilemeyeceği idrakine koşut olarak bu özgün mekânın nasıl inşa edildiğine dair tartışmalara işaret eden söz konusu çalışma aynı zamanda antropolojide bilgi üretiminin içinde bulunduğu dönemin bağlamıyla olan sıkı ama sessiz ilişkisini de tartışmaya açar.

Öncelikle ebeveynlerinin biri ya da her ikisi de Arapça konuşulan coğrafyalardan gelen ikinci kuşak kadın antropologların “eve dönüş” kararlarında, dönemsel olarak ortak bir güdü vardır. 1979 İran Devrimi ertesi “İslam” Batı’nın karşısında bir öteki olarak yeniden düşünülürken, İslam coğrafyasında yaşayan kadınlar bu tartışmanın “baskı altındaki” nesnesi olarak temsil edilir oldu.

Ebeveynlerinin geldiği anavatan nedeniyle kendilerinin de içine tıklandığı bu temsillerin yanlışlığını ortaya koymak ve bir anlamda bu konuyla ilişkili olarak kendi biyografilerine dair eksik bir parçayı da tamamlamak üzere yola çıkarlar. Yolculuk başladığı anda bu genç kadınları etnografi sahasında nasıl konumlandırabileceğimiz sorusu karşımıza çıkar. Ziyaret edecekleri toplumlarda “misafir” mi olacaklardır yoksa “ev-sahibi” olarak mı görüleceklerdir? Sahip oldukları yüksek-eğitim, göç deneyimi üzerinden sahip oldukları kültürel ve sınıfsal farklar, ailenin anavatandan getirdiği etnik-dilsel ya da toplumsal statü farkları, yaş ve medeni durum gibi bir dizi nitelik, farkında olsun ya da olmasınlar, içerlikli ve dışarıklı konumlar arasındaki farkı bulanıklaştıracaktır (Fahim, 1977; Abu-Lughod, 1988; Atorki ve El-Sohl, 1988; Altorki, 1988; Sherif, 2001).

Bu çoklu ve katmanlı aradalık konumundan baktığımızda ise etnografik bir araştırmada içerlikli ya da dışarıklı olmanın yarar ve zararları üzerine güçlü bir tartışma geliştirmek mümkündür. Öncelikle cinsiyete dayalı mekânsal ayrışmanın güçlü olduğu bu toplumlarda kadın bir araştırmacı olmak, Batı’dan bakıldığında özellikle bir “baskı” alanı olarak görülen mahrem alana erişim sağlanması konusunda bir ayrıcalık sağlayacaktır. Fakat diğer yandan bu genç kadının anavatandan, dolayısıyla anavatan kültüründen, uzakta yetişmiş olması, verili kabul edilen içerlikli olma halinin denetlenmesini de gerektirecektir. Söz gelimi İslam’ın gereklerini ne ölçüde yerine getirdiği, anavatan dilini ne kabiliyette kullanabildiği, bu yaşına kadar neden evlenmemiş olduğu gibi konularda kendini tekrar ve tekrar açıklamak zorunda kalacaktır. Bu noktada mahrem alana koşulsuz sağlanan erişim, umuma ayak basmak konusunda bir engelle dönüşecektir. Özellikle bekâr olması nedeniyle “evin kızı” olarak kabul edilecek ve bir evin kızından beklenen her sorumluluk ondan da beklenecektir. Bu kuşkusuz araştırma açısından bir fayda olarak görülebilir. Fakat bu sefer de içerlikli olma halinden dolayı herkes ondan topluluğun bir üyesi olarak sorumlulukları biliyor olmasını bekleyecek ve özel olarak bir açıklamaya gerek duymayacaktır. Böylece dışarıklı bir araştırmacının kolayca hoş görülebilecek tabu-ihlalleri onun durumunda görmezden gelinmesi güç noksanlıklar olarak anlaşılacaktır. Son olarak dışarıklı bir araştırmacıya herhangi bir vazife yüklenmezken bu genç kadınların kendi toplumlarının birer temsilcisi ve hatta savunucusu olması beklenecektir.

Aleviler Arasında Alevi-Olmayan Bir Araştırmacı: “Olsun Hepimiz İnsanız”

Bu çerçeveden baktığımızda, antropolojik bilgi üretiminin temel zemini olan etnografik sahanın ideal ve normatif bir tasviri üzerinden konuşmak yerine, bu mekânın, ister “yerli” ister “yabancı” olsun her araştırmacının kendi konumunu temel alarak araştırma sorusu ve katılımcılarıyla kuracağı ilişkiyle belirleneceğini düşünmek daha makul olacaktır. Dolayısıyla her araştırmacı kendi etnografik deneyimini açmaya ve mayalayacağı idraki kendi kişisel biyografisi ve araştırmanın hikâyesi içerisinden tartışmaya davet edilmelidir. Ben bu davete her etnografik çalışmanın kişisel ve mesleki olmak üzere iki hikâyesi olduğunu hatırlatarak katılmak isterim. İlki üniversitelerin bilim ve etik kurullarının onayıyla başlayan, tez çalışmasının bir jüri önünde savunulmasıyla tamamlanan ve umuma açık olan mesleki kısmıdır. Savunu başarılı olursa bir diplomayla onaylanır. İkincisi ise araştırmacının kendini ve araştırmasını izah ederek araştırmayı birlikte yürüteceği topluluktan rıza almasıyla başlayan ve genelde nerede bittiği olmayan, bıraktığı tortusu büyük ölçüde mahrem kalacak kişisel kısmıdır. Makalenin son kısmında kendi araştırma sürecimin bu gibi kısımlarından bazı notları paylaşarak, Alevi-olmayan bir araştırmacı olarak göç-mekânda Türkiyeli Aleviler arasındaki konumuma dair bir anlatı kurmak isterim.

Benim saha çalışmam 1960’lar sonrası Türkiye’den Avrupa’ya göç etmiş Aleviler ve göç sürecinde gurbet-mekânda oluşturdukları örgütlenmeler üzerineydi. Bir soru olarak ifade etmem gerekirse: Neden Türkiye’deki Aleviler, Aleviliklerini ifade etmek üzere çeşitli hüsnü tabirlere başvurarak örgütlenmişken, bu tutum öncelikle Avrupa’da kendi özgün aidiyetlerine işaret eden kurumlara dönüşmüştü? Bu sorunun peşinde Almanya (Berlin), İngiltere (Londra), Norveç (Drammen) ana sahalarındaki üç Alevi Kültür Merkezine odaklanan çok-alanlı bir etnografik araştırma tasarladım ve iki yıl bu çok-sahalı mekânda ikamet ettim. Saha araştırmasının sonunda, yazmak üzere masa başına geçtiğimde nereden başlayacağım, oldukça güç bir soru olarak karşıma dikilmişti. Ben de hikâyeye en başından, kendimden ve araştırmanın tarihçesinden başlamaya karar vermiştim. Böyle bir gözle saha notlarıma baktığımda kucağıma düşenlerden giriş bölümü çıkmıştı. Aşağıda paylaştıklarım araştırmamın yöntemini de tartıştığım giriş bölümünden cüzlerdir.

Türkiye - 2009

Köyün çıkışında, mezarlığın duvarına yaslanmış çeşmenin önünde bekliyoruz. Neredeyse yarım asır önce Norveç’e doğru yola çıkacak ilk kafile işte tam buradan

uğurlanmış gurbete. O günden bu güne, Ardıçelililerin göç-belleğinde sıra ile gurbet arasında bir sınır-taşı olarak yer etmiş bu eski çeşme önü.

Sıcak bir Ağustos öğlesi. Bugün ilçede pazar var. Köyde kalan az sayıda ailenin ilçeye indikleri gün. Cafer'i bekliyoruz. Ardıçeli İrtibat Bürosu gibi çalışan bir dükkanı var ilçede. Emanet bırakanlar, geleni gideni soranlar. Her Salı kamyonetiyle köydeki aileleri pazara getirip götürüyor Cafer. Gönüllü değil ücretli bir hizmet bu. Yine de çok keyfi davranıyor. "Ne zaman gelir" diye sorulduğunda "Gelir işte" diyorlar.

"Bir de Köyü görmek istiyorum" dediğimde, "Köyde bir şey kalmadı ki" diyen Norveç gurbetçisi ağabeyi hatırlıyorum. İzmir'de, Ardıçeli Yardımlaşma Derneği'nde oturuyoruz. İzin sezonu. Onlar okey oynuyor. Köy, bir duvarı boydan boya kaplayan devasa bir fotoğraftan bize bakıyor. Bu küçük İlçedeki yüz köyden biri Ardıçeli ama içlerinde tek Alevi olanı. "Bizim durum malum" derler, neden göç ettiklerinin hikâyesine başlarken, "İlçede geçimliğimiz yoktu."

Köyden geriye kalan, nereli oldukları sorulduğunda adı anılan, gurbette doğmuş ama köyü hiç görmemiş gençlerin beşiğini kerten, kısmetini bağlayan köyün ileri geleni, bir görücü gibi Ardıçeli artık.

Beklerken sohbete başlıyoruz. Geçen haftaki kınada görmüş beni, "Allah var ya" Norveçli sanmış bir kadın kimleri tanıdığımdan söz açıyor. Konuşurken konu benim nereli olduğuma geliyor. Oysaki bu soru genelde sohbetin hemen başında gelirdi. Bunu konuşmuşuz hissiyatından kendime gelmem gerekiyor.

Cevaplaması zor değil ya, "İstanbulluyum" diyorum. Artık kanıksadığım bir sessizlik anı ve hazırlıklı olduğum takipçi soru: "Anan, baban da mı oradan?" Zihnimde duran teybin *play* tutuşuna basıyorum ve *Kendime Dair Resmi Tanımlamam* başlıklı kayıt dönmeye başlıyor:

Ben İstanbul'da doğdum ama babamın ailesi Rizeli ama İstanbul'a çok erken gelmişler. Kimse kalmamış Rize'de. Annemler ise Balkanlardan gelip Manisa'ya yerleşmişler ama Balkanlardan nereden bilmiyorum.

Kendime Dair Resmi Tanımlamam bittiğinde kanıksadığım bir başka sessizlik anı geliyor. "Nerelisin" sorusuna her defasında aynı cevabı vermeme karşın aldığım farklı karşılıklar; bana Alevi olmadığımı yeniden hatırlatan, Alevi olmadığımı söylememi gerektiren, özcesi bir araştırmacı olarak sahadaki koordinatlarımı çizmem konusunda özel bir güçlük oluşturan karşılaşmalar oluyordu. Nihayet sessizlik bozuluyor, "Karadeniz'de hiç Alevi var mı? Bilmiyordum." Cevap sırası bende, "Orta Karadeniz'e kadar bazı köyler varmış. Ama, bizde Alevilik yok" diyorum. Yine bildiğim bir sessizlik

anı. Bu defa, “Nerelisin” sorusunun aslında neyi anlamaya çalıştığını açık etmiş ve böylelikle beni, Alevi olmadığımı söylemeye mecbur bırakmış olmanın mahcubiyetiyle. Ama onarıcı bir karışık gelecek. Biliyorum ve bekliyorum: “Olsun hepimiz insanız.”

Alevi değilsem – ki Norveçli olmadığımı da açığa kavuşturmuştuk— demek ki “diğerlerinden” olurum ama eğer diğerlerindensem burada ne işim olur? Alevi olmadığımı idrak eden ama hayatlarına bunca sokulmuşluğumu ortak bir payda bularak teskin etmeye yönelen onarıcı karşılık evrensel insanlık dairesi sığınmak olacak: “Olsun, önemli olan insan olmak.” Birbirini hiç tanımayan iki insanın garip bir karşılaşmada söyleyeceği teskin edici cümlelerdeki gibi bir “Olsun.”

Alevi olmayan bir araştırmacı olarak “Taaa Türkiyelerden” kalkıp, oralara kadar gidip, Aleviliği araştırıyor isem, mutlaka bir keramet olmalıydı bu işte. Kimisi babamgil taraflarının karışık olduğunu, belki de Ermeni olacağımı söyledi. Kimisi annemgillere yüzünü dönüp, unutulmuş bir Bektaşilik aradı. Kimisi ajan olacağımdan dertlendi, beni Ankara’dan soruşturacağını söyledi. Kimisi, “Bak ne güzel” dedi, “Sen bir Sünni olarak gelip bizi araştırıyorsun. Şimdi git anlat onlara: ‘Aleviler kötü değildir,’ ‘Senin benim gibi insanlardır’ de” diye tembihledi.

Başlarda, bu konu üzerine düşünürken, hele konuşurken garip bir mahcubiyet duygusuna kapılıyordum. Sahanın, belki de tanışlarla aramda kalması gereken, mahrem bir halini açık ediyormuşum gibi geliyordu. Fakat sonrasında, başka karşılaşmalarla bunun bir evham olmadığını, “Nerelisin” sorusunun araştırma açısından oldukça önemli etnografik bir deneyimin kapısını araladığını idrak ettim. Sonrasında geriye dönüp düşündüğümde bu idraki mayalayan karşılaşmaları anımsadım. Bu karşılaşmaların bir kısmını bugün anladığım biçimiyle sunarak devam etmek isterim.

Berlin - 2004

Türkiye’den çok aşina olmadığım ama sonradan “Hoşgeldin Peşrevi” olarak andığım, bir tutumla ilk kez Berlin’de karşılaştım. Gurbet-mekânda bir Alevi derneğini ilk ziyaretim. Dernek yöneticisiyle derneğe dair, kuruluş yılı, hizmet yelpazesi gibi oldukça teknik olacağını varsaydığım bir görüşmeye hazırım. Kayıt cihazının düğmesine basıyor ve ilk sorumu soruyorum: “Bu derneğin kuruluşundaki temel amaçlar ve sizin bu dernekteki göreviniz nedir?” Görüşmecim söze başlıyor: “Bu soruya cevap vermeden önce Alevilik nedir bunu bir anlatmak isterim.” Sonrasında Kerbela’dan Babai İsyânlarına, Cumhuriyet’in kuruluşundan Sivas’a Deniz Gezmişlerin idamı,

Tekke ve Zaviyelerin kapatılması gibi ara-duraklarda soluklanarak 1400 yıllık bir tarih izlencesi başlıyor. Yarım saatten biraz uzun süren bu anlatının çözümü beş bin kelimeyi bulan bir metne dönüşüyor. Avrupa'daki görüşmelerimde birçok kereler bu tutumla karşılaştıktan sonra anlıyorum ki ilk sorunun hiçbir önemi yok. Aslında "Nerelisin sorusuna?" verdiğim cevapla Alevi olmadığımı beyan ettiğimde bu giriş dersine ihtiyacım olduğunu da söylüyorum, farkında olmadan. Aksi halde, benim de farklı ortamlarda birçok kereler tanık olduğum üzere, maruz kalmış olabileceğim endoktrinasyon kendini açığa vurabilir ve haddimi aşan yorumlarda bulunabilirim. Bu nedenle bir kabul töreni bu aslında. Alevilik çalışmak istiyorsam önce Aleviliği, Alevilerden dinlemem gerekiyor.

Alibeyköy - 2002

Bir arkadaşımın lisans son sınıfta aldığımız araştırma dersi kapsamında Türkiye'de Alevi örgütlenmelerinin oluşum sürecini anlamak istiyoruz. Ankara'da yaptığımız görüşmelere İstanbul'da devam etmek niyetindeyiz. Bu vesileyle Ankara'dan bir referansla Alibeyköy'deki Alevi derneğinin kapısını çalıyoruz. Mahallenin duvarlarındaki afiş ve sloganlar, giriş ve çıkışında bekleyen hâki renkli zırhlı araçlar bu ziyarete öngörmediğimiz bir anlam veriyor. Derneğe vardığımızda henüz inşaat aşamasında olan yeni binanın yanındaki tek katlı eski binaya konuk oluyoruz. Mesai saati içinde olduğumuzdan yönetimden kimse yok. Derneğin çay ocağına bakan ağabey akşamı beklememiz gerektiğini ve ancak yönetimden izin aldıktan sonra görüşmeler yapabileceğimizi söylüyor. Anlayışla karşılıyoruz ve çay eşliğinde beklemeye başlıyoruz. Görüşme yapmak izne tabi ama dernekte vakit geçiren gençlerle sohbet kendiliğinden geliyor. Gençlerden birine babasının ne iş yaptığını soruyoruz. Bu konuda zorlayıcı olabilecek cevabı bildiğimizi sanıyoruz: "Serbest meslek sahibi." Oysa ezberimizi bozan başka bir cevap geliyor: "Devrimci." Sorunun anlaşılmadığını düşünerek tekrarlıyoruz. Ses tonu değişiyor ama cevap değişmiyor: "Benim babam devrimci!" Anlamayan sohbet ettiğimiz genç kadın değil biziz. Akşam oluyor ve dernek yönetimi geliyor. İçeride sobalı bir odaya geçiyoruz. Alışkın olduğumuzdan uzun süren bu "sohbette" kim olduğumuz, neden böyle bir araştırma yaptığımızı üç saate yakın açıklamamız gerekiyor. ODTÜ'de öğrenci olduğumuzu söylediğimizde tüm kapıların koşulsuz açıldığı Ankara'dan hiç alışkın olmadığımız bir durum. Gazi Olayları (1995) öncesi benzeri bir araştırma için mahalleye gelen "yabancı" bir araştırmacı anılıyor belli belirsiz. Bu konuların "hassas" olduğu, "kötü amaçlı" kullanılabileceği söyleniyor.

Kağıthane - 1995

Gazi Olayları olduğunda başarısız bir üniversite giriş sınavı sonrası ailemin “hayatı öğrensin” tavsiyesini takiben Kâğıthane’de bir tekstil firmasında çalışıyorum. 13 Mart sabahı işe gelirken Havuzlar Mahallesi’nde alışık olmadığım bir sessizlik dikkatimi çekiyor. Olağan bir günde tekstil atölyeleri önünde mesainin başlamasını sigara ve çay içerek bekleyen kalabalıklar yok. Çalıştığım şirkete iki kilometre mesafede olan Nurtepe’nin polis ablukasında olduğunu söylüyor biri. Kimsenin mahalleden dışarı çıkmasına izin verilmediğinden işe gelemediklerini ekliyor. Çalışanların büyük kısmının çevrede ikamet eden ve Alevi kimseler olduğunu öğreniyorum böylece. Ben şehrin öbür yakasından gelebiliyorken yürüme mesafesinde bulunan bir mahalleden insanlar iki gün daha işe gelemiyor.

Başakşehir - 2006

Doktora çalışması için memleketten ayrılmadan önce aile evinden uğurlanırken kütüphanede duran “Pir Sultan Abdal: Bütün Şiirleri” kitabı gözüme ilişiyor. Kitabın hep o raflardan birinde olduğunu anımsıyorum ama ilk defa elime alıp kapağını açıyorum. İlk sayfada bir ithaf var: “En iyi arkadaşşıma – 1982.” Soruyorum. Kitap bir aile dostumuz tarafından babama hediye edilmiş. O aile dostumuzu da anımsıyorum. Annem geçenlerde görüştüklerini, konu benden ve doktora konumdan açıldığında: “Biz de Aleviyiz, yardımcı olabileceğimiz bir şey olursa haber verin” dediklerini söylüyor. Aslında 1982 yılında hediye edilen bir kitapla bunu daha önce de ifade etmişlerdi ama dile dolaysız dökülmesi için 25 yıl beklenmesi gerekti. Hediye edilen o kitabın kapağı tekrar açılana kadar.

Oslo - 2008

Göç-mekânda bir etkinlikten dönüyoruz. Norveç’in üç farklı şehrinde üyeleri bulunan bir Alevi köy derneği hiç aksatmadıkları bir “milli bayram” kutlaması için bir araya geldiler. Oslo’dan bu etkinliğine katılanlarla birlikte kısa bir seyahat yaptık ve geri dönüyoruz. Saat geç ve herkes yorgun. Etkinlik boyunca sohbet etme fırsatımız olmayan ve arabayı kullanan kişi yolun sonuna doğru çekincesiz soruyor: “Nerelisiniz siz sorabilir miyim?” Aşına olduğum bu soruya cevap vermeye hazırım fakat ben başlamadan önce soru kendini açıyor: “Kökeniniz nedir yani?” Artık cevabım da bu açıklıkta olmalı: “İstanbuluyum, Alevi değilim.” Herkes susuyor. Hem Türkiye’de hem de Norveç’te bana bir anlamda “saha ağabeyliği” yapan Erkin bozuluyor. Sonra söze

başlıyor: “Sana ‘tamam’ dedim. ‘Tamam’ dedimse ‘Tamamdır.’ Neye gerek soruyorsun şimdi bu soruyu.”

Frankfurt - 2009

1960’ların sonunda Almanya’ya göç etmiş Gül Dede ile görüşüyorum. Kendisi Avrupa’da Alevi hareketinin oluşumu sürecinde oldukça öne çıkmış bir isim. Sadece bu görüşmeyi yapmak için Berlin’den Frankfurt’a geldim. Oldukça uzun bir vakit sohbet ediyoruz. Beni misafir ediyorlar ve sohbetimiz ertesi sabah da sürüyor. Sohbetin sonuna doğru Gül Dede, “Geldin bizle konuştun. Bak biz ‘onların’ anlattığı gibi insanlar değiliz. Şimdi git ‘onlara’ da bu ‘gerçeği’ anlat” diyor. O ana kadar hiç hissetmemiş olduğum bir göreve atandığımı anlıyorum.

Londra - 2010

Saha araştırmasını tamamladım. Geriye yazması kaldı. Zorlu ve yalıtılmış bir süreç. Londra’da, Türkiyelilerin yaşadığı bir mahallede oturuyorum. Araştırma amacıyla tanıştığım cemevi çevresi şimdi neredeyse sosyalleştığım tek saha. Onca çayın vefasına, cemevinin gönüllü bir çalışanına dönüşürken, sahadaki tanışıklıkların bir kısmı da arkadaşlığa evrilmiş. Doktora uzamış, burs kesilmiş, yarı-zamanlı garsonluk kariyerime başlamışım. “Ha, işte şimdi bizden oldun” diye takılıyorlar artık. Türkiye’den, üniversiteden gelen, Alevi-olmayan bir araştırmacı etiketi unutulmuş, artık sadece “Besim” kalmış geriye. “Bizim Besim.” Mahallede göçmenleşiyorum.

Bir akşam Türkiyelilerin gittiği bir bara gidiyoruz. Mahallede açılan eli yüzü düzgün ilk mekân. Kaktüs. Hikâyesi uzun. Sahadan aşına olduğum, mahallede “şair” olarak saygı duyulan, yirmi küsur yıl önce Londra’ya sığınmacı olarak gelmiş bir kimseye rastlıyoruz. Beraber gittiğimiz arkadaşlar arasında tanıyanlar var. Masasına uğruyoruz. Beklenmedik bir şey oluyor. “Nerelisin kardeşim sen?” diyor bana hiddetle. “Bir İstanbulluyum diyormuşsun, bir Karadenizliyim. Kimsin sen? İt misin Mit misin?” Donup kalıyoruz. Bu kadar mı kırılğan “içerideki” konumum diye düşünüyorum. Ama sinirleniyorum da bir yandan. Bir arkadaşım araya giriyor, “Besim bizdendir ya ne oldu şimdi?” Bir diğeri, bana dönüp, “Kusura bakma, sarhoş biraz herhalde” diyor. Şair, arkadaşşıma doğru konuşmaya devam ediyor. Sesindeki hiddet azalmış. Hüzünlü bir ton gelmiş kelimelerine, “Evladım” diyor, “Bizi çok kestiler. Biz bu soruları sormadığımız için kestiler. Sormazsak yine kesecekler.”

Boğazıma bir şey oturuyor. İki yıla yayılan çok-alanlı araştırmadan, Türkiye’den Avrupa’ya, köylerden şehirlere, festivallerden tren yolculuklarına onlarca karşılaşmayı

hatırlıyorum. Alevi olmayan bir araştırmacı olarak inançları nedeniyle mağdur edilmiş bir topluluğun özeline girme ısrarından üzüntü duyuyorum. Kim bilir ne zor olmuştur “Alevi” olmadığı için “Sünni” olmaktan başka seçeneği olmayan birini hayatlarında ikame etmek, bir süreliğine de olsa.

Mekândan çıktım. Eve doğru yürüyorum. Stuttgart’ta geçirdiğim o geceyi anımsıyorum. Kısa bir ziyaret, köyden çıkan ilk kişiyle görüşmek için Almanya’nın bu uzak güneyindeyim. Bir gece misafir kalacağım. Artık emekli olan tanışla tüm günü geçirdik, akşam yemeğinden sonra benim için hazırladıkları odaya geçtim. Yatağın yanı başındaki masanın üzerinde bir seccade ve bir de tespih gördüğümde o gün boyunca neden “Nerelisin?” sorusunun hiç sorulmadığını idrak ediyorum. Gerek yoktu. Nereli olduğumu biliyorlardı.

Sonuç: Neresi Sıla Bize Neresi Saha?

Etnografi yöntemine dair “evde antropoloji” olarak anılan yeni yönelim tarihsel bağlamı içerisinde; antropolojinin değişen saha tahayyülüne, antropolojik bilgi üretimine dair tartışmalara ve yeni akademik rejimlere işaretlerle anlaşılmalıdır. Bu bağlamda içerlikli ya da dışarlıklı olma hallerinden birinin diğerine göre daha faydalı olacağı yönünde bir tartışmaya girmek yerine her konumun özgün durumunda değerlendirilmesi gerekir. Sherif’in “kısmi içerlikliler” (2001, s. 438), Tierney-Ohnuki’nin “müzakere edilen gerçeklik” (1984: 584), Abu-Lughod’un ana kategoriler arasında kalan “yarımcılar” (1991) olarak andığı bir çerçeveden bakmak daha makul olacaktır. Zira ister içeride olsun ister dışarıda her araştırmacının peşinde olduğu idraki mayalayabilmek için üstesinden gelmesi gereken bir dizi ön-kabulü ve gizil varsayımı olacaktır. Buna karşın hiçbir konum, hele ki hasbelkader aynı ülkede doğmuş olmamız üzerinden sahip olacağımız uyruk ve dil ortaklıkları, doğası gereği bizi bu konuda dikkatli olma zorunluluğundan kurtarmayacaktır (Asad, 1982, s. 284; Fahim ve Helmer, 1982, s. xiv).

Bu noktada içerlikli ya da dışarlıklı olmak gibi birbirini dışlayan ikili-karşıtlıklar üzerinden değil araştırmacının araştırma sürecinde kendine ve sahasına dair deneyimlediklerine bakarak konuşmak makul olacaktır. Antropolojik bilgi üretiminin tartışmaya açıldığı 1980’ler boyunca olgunlaşan öz-düşünümsellik meselesi bu konunun genel çerçevesini belirler. Myerhoff ve Ruby tartışma henüz olgunlaşıyorken derledikleri, *Aydaki Çatlak: Antropolojide Düşünümsel Yaklaşımlar* (1982), kitabının önsözünde meseleyi yeni bir gündem olarak tartışmak yerine insana dair evrensel bir

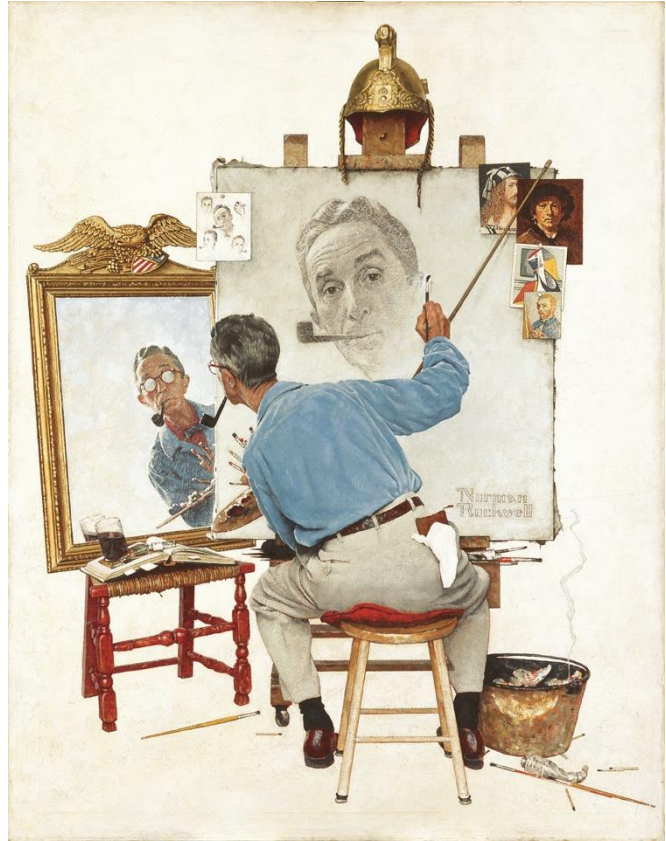
zanaat olarak hikaye anlatıcılığı üzerinden konumlandırır. Onlara göre bu kadim insani uğraşıya dair anlatılar dünyanın farklı kültürlerinde karşımıza çıkar. Söz gelimi hikaye anlatıcılığı hakkında bir hikaye olan *1001 Gece Masalları*. Şehrazat'ın anladığı hikayenin içeriği mi yoksa hikayeyi neden anlattığı mıdır önemli olan? Myerhoff ve Ruby sonrasında dikkatimizi evrensel bir diğer olgu olarak rüya görme konusuna çeker. Dinkaların özbenliğin (self) kendine anlattığı hikaye olarak kavramsallaştırdığı rüya görmek öz-düşünümsellik meselesini çerçevelemek adına önemlidir. Peki ya rüya görmekle ilgili rüya görmek? Uyandıığımızda rüyanın ne anlattığını mı yoksa rüya görmenin hakkında ne söylediğini mi merak ederiz? Onlara göre Narsist'in trajedisi tam da bu noktada açığa çıkar. Sudaki yansımasında gördüğü kendisinin "öteki" olarak farkındadır fakat kendisinin "öteki" olarak kendinin farkında olduğunun ayırında değildir. Bu nedenle de kendisini sudaki yansımasında gördüğü o ilk yabancılaşma anı üzerine düşünemez. Bu özgün deneyimin kurucu ögesinden kendini ayırtamaz. Myerhoff ve Ruby bu çerçevenin ardından öz-düşünümsellik konusunda kendi çerçevelerini şu şekilde tanımlarlar (1982, s. 3):

'Düşünümsel' alakalı fakat ayırt edilebilir bir kavramdır. Kendi hakkımızda düşünmek, kendimizi kendimize sergilemek ama bunu böylesi bir teşhirin açık sonuçlarının farkında olmak zorunda olmadığımız bir şekilde yapmak. Keskin bir idrak olmaksızın, kendini meşgul olduğu süreçten ayırırken açığa çıkar düşünümsellik. Yalnızca tek bir ayna tutmak bu tutumu elde etmek için yetersiz olacaktır. Ayna katlanmalıdır.

Bu tanımlamayla kitapları için seçtikleri başlık Kluckhon'un, kendi çağının ikliminde müspet bir bilim olarak, antropolojiyle çağdaş toplumları ilişkilendirmek üzere kaleme aldığı *İnsan için Ayna: Antropolojinin Çağdaş Yaşamla İlişkisi* (1949) çalışmasına bir gönderme gibidir. Malinowski'nin kültürü orada bir yerde, bozulmamış olarak, muhafaza edilmiş bir mefhum olarak gördüğü ve kendi misyonunu bu özgün "ötekini" doğru bir şekilde yansıtmak olarak tanımladığı etnografik yaklaşımı savunmak artık pek mümkün değildir. Bu anlayışın yerine etnografik saha çalışmasıyla elde edeceğimiz idraki, özbenlik ve öteki arasında sonsuz bir yankılanma olarak düşünmek ve bu deneyimi olduğu gibi, kırıklarıyla, yansıtmak daha makul olacaktır.

Bu bağlamda, Türkiye toplumunun tarihsel kırıkları, evde antropoloji tartışması için oldukça değerli bir saha sunuyor. Bu kırıklar çok uzun bir dönem boyunca Türkiye'ye dışarıdan bakan yabancı araştırmacılar için cazibeli çalışma konuları olurken Türkiyeli araştırmacılar içinse ulusal-kimlik inşasına tezat oluşturdukları ölçüde olarak göz ardı edilmesi ya da çeşitli hüsnü tabirlerle konuşulması gereken dertli meseleler olarak kaldılar. Konu üzerine çalışan yabancıların da farkında olduğu üzere ulusalın mahremi nedeniyle bu konuları konuşmak oldukça hassas bir meseledir. Değerli birer örnek olarak belirtmek gerekirse Andrews, Türkçeye halen tümüyle çevrilememiş kitabı *Türkiye Cumhuriyeti'nde Etnik Topluluklar*'da (1989), ve Hann ve Hann, *Doğu Karadeniz*'de gerçekleştirdikleri etnografik araştırmalarının girişinde (2001) Türkiye'nin toprak bütünlüğüne saygılı oldukları ve çalışmalarının bu konuda hiçbir karşı amaç taşımadığını açıkça ifade etmek zorunda hissetmişlerdir.

Fakat son yıllarda Türkiye sahasında "evde antropoloji" yapmak konusunda önemli derlemeler yayınlanıyor. Ergül'ün *Sahanın Sesleri: İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem* (2013) ve Harmanşah ve Nahya'nın *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırmaları Deneyimleri* (2016) derlemeleri bu alandaki öncü ve önemli çalışmalar. Bunlara ek olarak Gültekin'in *Tunceli'de Sünni Olmak* (2010) ve Şentürk'ün *Bu Çamuru Beraber Çiğnedik: Bir Gecekondu Mahallesi Hikâyesi* (2015) çalışmasında olduğu gibi Türkiyeli araştırmacılar yöntemin bu hassas alanında yazmaya, sahadaki konumları ve çalışmalarının öz-düşünsel mutfağını giderek daha fazla bir biçimde okuyucularına açmaya başladılar.



Myerhoff ve Ruby düşünömselliği ayna mecazı üzerinden tartışırken Normal Rockwell'in 13 Şubat 1960 tarihli Saturday Evening Post için çizdiği illüstrasyona referans veriyorlar.

Fakat kuşkusuz bunlar ilk çabalar değil. 1990'ların başında Türkiyeli araştırmacı kimliğinin toplumsal merkezini kendi öz etnografik deneyimlerinden doğru tartışmaya açan oldukça önemli çalışmaları da not etmek gerekir. Söz gelimi, Saktanber, *Yaşayan İslam* kitabının, "Sahanın Hikâyesi: 'Girmene Asla İzin Vermeyecekler'" başlığını taşıyan uzunca bölümünde sahadaki ilk karşılaşmalarından başlayarak evde bir antropolog olarak geliştirdiği yöntem ve stratejileri ayrıntılı bir şekilde tartışmaya açmıştı (2002, s. 58-96). Atay ise *Batı'da Bir Nakşi Cemaati* kitabının "Kişisel Bir Deneyimden Hatırda Kalanlar" bölümünde "yerli" ya da "yabancı" olmak üzerine oldukça değerli bir tartışma yürütmüştü (1996, s. 327-364). Tüm bu çalışmalar Türkiye sahasında araştırma yapacak yeni kuşak Türkiyeli araştırmacılar için birer ders niteliğinde olup gerek yöntem dersleri gerekse de camia içindeki tartışmalar çerçevesinde değerlendirilmelidir. 2008 yılında Frankfurt Kitap Fuarı'na onur konuğu ülke olduğunda logosu bir labirent olarak çizilen Türkiye'nin çalışılmasında evde antropoloji tartışması bu kapsamda önemini korumaktadır.

Etnografik bir bakışla izlenmiş uzun yıllara dayanan bir tanışıklıktan montajlayarak aktardığım anekdotlarla söylemeye çalıştığım, sahası Türkiyeli meseleler olan çalışmalar açısından evde etnografi tartışmasının önemli olduğudur. Saha çalışmamın farklı evrelerinde, "Nerelisin?" sorusunun çoğu zaman bana duyumsattığı belki de Türkiyeli bir araştırmacı olmasam adını bir türlü koyamadığım fakat sıkıntısını hissettiğim "Alevi-olmayan bir araştırmacı olarak Alevilik çalışma" konumumdan kaynaklanan bir dizi sorunu yaşamayacağım olmuştu. Fakat sonrasında bunun değerli bir sancı olduğuna ikna oldum. Vatandaşlık bağı üzerinden aynı toplumun üyesi olma varsayımıyla hareket ettiğimizde gözümüze görünmez kalabilecek kimi meseleler sahip olduğum konumun sızladığı yerlerden doğru hissedilir olmuştu. Bu konu üzerine düşündükçe belki de/mutlaka katılımcıların da hissettiği fakat onların da benim gibi adını nasıl koyabileceklerini bilemedikleri bu sancı üzerinden başka bir temas kurduğumuzu hissettim. Türkiye gibi çok kırıklı bir toplumda kendinden olmayanla karşılaşmalarda öncelikle bilinmesi gerekenin tarafların benzeri bir huzursuz duygusunda ortaklaşacağı olduğunu düşünüyorum. Evde antropoloji tartışması memleket üzerine gerçekleştirilecek etnografik araştırmalarda bu duygunun anlaşılması açısından önemli olacaktır.

<https://youtu.be/tND8dww6aKo>

Etno-Göz: Issız Saha Oslo'dan Cangıl Saha Berlin'e Yolculuk (2009).

Kaynakça

- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled sentiments: Honour and poetry in a Bedouin society*. London: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1988). Fieldwork of a dutiful daughter. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi El-Solh (Der.), içinde, *Arab women in the field: Studying your own society* (s. 139-161). New York: Syracuse University Press.
- Abu-Lughod, L. (1991). *Writing against culture. Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Altorki, S. (1988). At home in the field. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi El-Solh (Der.), içinde, *Arab women in the field: Studying your own society* (s. 49-68). New York: Syracuse University Press.
- Altorki, S. ve Fawzi El-Solh, C. (1988). Introduction. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi El-Solh (Der.), içinde, *Arab women in the field: Studying your own society* (s. 1-24). New York: Syracuse University Press.
- Andrews, P. A. (1989). *Ethnic groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Reudiger Benning-Haus.
- Appadurai, A. (1988). Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology*. 3 (1), 36-49.
- Asad, T. (1982). A comment on the idea of non-western anthropology. Hussein Fahim (Der.), içinde, *Indigenous anthropology in non-western countries* (s. 284-287). Durham: Carolina Academic Press.
- Atay, T. (1996). *Bati'da bir Nakşi cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısı örneği*. İstanbul: İletişim.
- Ergül, H. (Der.), (2013). *Sahanın sesleri: İletişim araştırmalarında etnografik yöntem*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Fahim, H. M. (1977). Foreign and indigenous anthropology: The perspectives of an Egyptian anthropologist. *Human Organization*. 36 (1), 80-86.
- Fahim, H. ve Helmer, K. (1982). Themes and counter-themes: The Burg Wartenstein Symposium. Hussein Fahim (Der.), içinde, *Indigenous anthropology in non-western countries* (s. xi-xxxiii). Durham: Carolina Academic Press.
- Greetz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gültekin, A.K. (2010). *Türkiye'de Sünni olmak*. İstanbul: Berfin.
- Hann-Beller, I. ve Hann, C. (2001). *Turkish region: State, market and social identities on the East Black Sea coast*. Oxford: School of American Research Press.
- Harmanşah, R. ve Nahya, Z. N. (2016). *Etnografik hikâyeler: Türkiye'de alan araştırmaları deneyimleri*. İstanbul: Metis.

- Hayano, D. M. (1979). Auto-ethnography: Paradigms, problems, and prospects. *Human Organization*. 38 (1), 99-104.
- Jackson, A. (1987). Reflections on ethnography at Home and the ASA. Anthony Jackson (Der.), içinde, *ASA monographs 25: Anthropology at home* (s. 1-15). London: Tavistock Publications.
- James, C. ve Marcus G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press.
- Kluckhohn, C. (1949). *Mirror for man: The relation of anthropology to modern life*. New York: Whittlesey House Inc.
- Malinowski, B. (1988 [1967]). *A diary in the strict sense of the term*. Britain: Cambridge University Press.
- Malkki, L. (1992). National geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology*. 7 (1), 24-44.
- Messerchmidt, D. (1981). On anthropology 'at Home'. Donald A. Messerschmidt (Der.), içinde, *Anthropologists at home in north America: Methods and issues in the study of one's own society* (s. 3-14). Cambridge: Cambridge University Press, pp.
- Myerhoff B. ve Ruby, J. (1982). *A crack in the mirror: Reflexive perspectives in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press,
- Rabinow, P. (1977). *Reflections on fieldwork in Morocco*. California: University of California Press.
- Saktanber, A. (2002). *Living Islam: Women, religion and the politicization of culture in Turkey*. London: I.B. Taurus.
- Sherif, B. (2001). The ambiguity of boundaries in the fieldwork experience: Establishing passport and negotiating insider/outsider status. *Qualitative Inquiry*. 7, 436-447.
- Srinivas, M.N. (1966). *Some thoughts on the study of one's own society in social change in modern India*. California: University of California Press.
- Şentürk, B. (2015). *Bu çamuru beraber çiğnedik: Bir gecekondlu mahallesi hikâyesi*. İstanbul: İletişim.
- Tierney-Ohnuki, E. (1984). 'Native' anthropologists. *American Ethnologist*. 11 (3), 584-586.
- Türker, Y. (9 Ekim 2010). Serepdipçe. *Radikal*.
- Wimmer, A. and Glick-Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: Nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*. 2 (4), 301-334.