

Antropoloji ve Kültürel Bakış



Türkiye'deki Orman Köyleri Üzerine
Sosyal Antropolojik Araştırma

Akile Gürsoy

Alan, Metin ve Sesler: Etnografinin
Sorgulanabilir İktidarı ve Çok Sesli
Etnografinin İmkânı

Z. Nilüfer Nahya

Kuramsal Yaklaşımlar Bağlamında
Antropoloji ve Etik İlişkisi

Gözde Aynur Mirza

Yemeğin Antropolojisi

Arzu Durukan

Toplumsal ve Kültürel Anlamda
Çivinin Amulet ve Talisman Olarak
Kullanımı

Dinçer Savaş Lenger

Kitap Tanıtımı
Why the World Needs
Anthropologists

Alim Koray Cengiz

Söyleşi
Onun Kitabını Anlatıyorum:
Renato Rosaldo'nun The Day of
Shelly's Death: The Poetry and
Ethnography of Grief adlı Kitabı
Üzerine Bir Buluşma"

Folklor Sokağı Atölyesi

1.Sayı, Temmuz 2022

Sahibi

Antropoloji Derneği adına Gözde Aynur Mirza

DERGİ HAKKINDA

Editörler

Akile Gürsoy, R. Ebrar Akıncı, Alim Koray Cengiz,
Akile Gürsoy, Belkis Kümbetoğlu,
Gözde Aynur Mirza
Z. Nilüfer Nahya, Abdurrahman Yılmaz

Akademik Danışma Kurulu

R. Ebrar Akıncı, Aylın Akpınar, Serpil Altuntek
Nihan Bozok , Serpil Aygün Cengiz
Alim Koray Cengiz, H. Yaprak Civelek
Gönül Demez, Ferzan Durul, Arzu Durukan
Yıldız Ecevit , Sema Erder, Sanem Kulak Gökçe
Akile Gürsoy , Belkis Kümbetoğlu
Dinçer Savaş Lenger, Gözde Aynur Mirza
Z.Nilüfer Nahya, Levent Soysal
Kameray Özdemir, Özgür Dirim Özkan
Ceren Aksoy Sugiyama, Sevil Baltalı Tırpan
İnci User, Abdurrahman Yılmaz

Yayına Hazırlık / Yayın Koordinatörü

Nilay Pya

Katkıda Bulunanlar

Murat Babadalı
Mukaddes Özsoy

Tasarım

Hülya Düzenli
Gözde Dikmen

İletişim

antropolojivekulturelbakis@gmail.com

Erişim

www.antropolojidernegi.org

Yayın Türü

6 Ayda Bir Yayınlanır.

İÇİNDEKİLER

DERGİ HAKKINDA YAYIN POLİTİKASI SUNUŞ

MAKALELER

“Türkiye’deki Orman Köyleri Üzerine
Sosyal Antropolojik Araştırma”

Akile Gürsoy

“Alan, Metin ve Sesler: Etnografinin
Sorgulanabilir İktidarı ve Çok Sesli
Etnografinin İmkânı”

Z. Nilüfer Nahya

“Kuramsal Yaklaşımlar Bağlamında
Antropoloji ve Etik İlişkisi”

Gözde Aynur Mirza

“Yemeğin Antropolojisi”

Arzu Durukan

“Toplumsal ve Kültürel Anlamda Çivinin
Amulet ve Talisman olarak Kullanımı”

Dinçer Savaş Lenger

KİTAP TANITIMI

‘Why the World Needs Anthropologists’
Alim Koray Cengiz

SÖYLEŞİ

“Onun Kitabını Anlatıyorum: Renato
Rosaldo’nun The Day of Shelly’s Death:
The Poetry and Ethnography of Grief adlı
Kitabı Üzerine Bir Buluşma”

Folklor Sokağı Atölyesi

Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi sosyal ve beşerî bilimler alanında çalışan akademisyenler, bağımsız araştırmacılar, öğrenciler ve konuya ilgi duyan okuyucular arasında dinamik bir paylaşım zemini oluşturmayı hedeflemektedir. Dergi, insanı ve kültürü ilgilendiren kuramsal, karşılaştırmalı, analitik çalışmalara yer vererek bunları tartışmaya açmayı ve bu yolla mevcut birikime katkıda bulunmayı ummaktadır. Bu doğrultuda etnografik çalışmalar başta olmak üzere sahadan elde edilmiş deneyim ve bilgiye öncelik verir. Dergi, kitap ve makale incelemeleri değerlendirilmeye alınırken yayın tarihi sınırı olmaksızın Türkçe ve diğer dillerde yayınlanmış, alanlarına önemli katkılarda bulunmuş eserlere ilişkin olmasını göz önünde bulundurur.

Yayın Politikası

Dergi, yayın politikası gereği herhangi bir kuram ya da akımı savunmaksızın tüm yaklaşımlara açık ve eşit mesafeli bir duruşu ilke olarak benimser. Araştırma, yazım ve yayım aşamasındaki etik süreçlere önem ve öncelik verir. Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi, geleneksel ve güncel araştırma yöntem ve tekniklerini, uygulamalı antropolojinin bilgi üretme yollarını ve örneklerini değerlendirmeyi, değişen paradigmlar çerçevesinde uygulamaya katılabilecek yeni yaklaşımları önemser.

Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi, yılda iki kez yayımlanmaktadır. Derginin yayın dili Türkçedir. Dergi güncel eğilimlere göre zaman zaman belirli konularda Özel Sayılar ve Özel Dosyalar hazırlamayı planlamaktadır. Özel Sayılar ve Özel Dosyalar, yayın tarihinden en az bir yıl önce duyurulacaktır. Özel Sayılar ve Özel Dosyalar oluşturmak isteyen araştırmacılar ve yazarlar dergiye en az bir yıl önce başvuruda bulunabilir.

Yazarların Sorumlulukları

1. Makalede yer alacak yazıların başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekmektedir. Yayımlanmış olması halinde ise yazar, eseri üzerinde üçüncü kişiye ait bir telif hakkı olmadığını beyan etmelidir. Çok yazarlı eserlerde, yazıyı gönderen kişi, makalenin eş yazarının ve/veya diğer yazarların da temsilcisi olduğunu kabul etmiş olur.

2. Gönderilen yazılarda, eş zamanlı olarak yayımlamak amacıyla başka bir yerde değerlendirmeye sunulmamış olma şartı aranmaktadır. Böyle bir durumda yazar, editörü bilgilendirerek yazısını geri çekme hakkına sahiptir.

3. Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisine gönderilecek yazıların değerlendirilmesi için Turnitin ve iThenticate® gibi programlardan alınacak en fazla %15 oranını gösteren benzerlik raporunun gönderiye eklenmesi gerekmektedir.

4. Değerlendirme sürecine alınan eserlerin yazarları, editörü bilgilendirerek yazılarını geri çekme hakkına sahiptir.

Yazım Kuralları

1. Yazarın adı, soyadı ve ORCID numarası, varsa bağlı olduğu kurum, makalenin başlığı ve özetler ayrı bir sayfada yer almalıdır. Özetler, Türkçe 200 ve İngilizce 600 kelimedenden oluşmalıdır. Özetlerin sonuna Türkçe ve İngilizce olmak üzere 5 anahtar kelime eklenmelidir.

2. Makaleler özet dahil, kaynakça hariç 6000 kelime, kitap ve makale incelemeleri ise özet hariç 2500 kelime uzunluğunda olmalıdır.

3. Sayfa yapısı özel boyutta MS Word programında, Times New Roman yazı karakteri ile 12 punto, 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları 2,5 cm olmalıdır. Sayfa numarası verilmemelidir. Metin blok iki yana yaslı, satırbaşı verilmeden ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakılmadan, otomatik olarak 6 nk boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

4. Metin içi kaynak göstermede ve kaynakçada APA 7 formatı kullanılmalıdır.

5. Makalede dipnotlar minimum düzeyde tutulmalı, gerekli notlar metnin sonunda “sonnot” şeklinde verilmelidir. Dipnot ve sonnotlar, Times New Roman, tek satır aralığında, 0 nk paragraf aralığında ve 10 punto ile yazılmalıdır. Makalede 5 satırı geçen doğrudan alıntılar 10 punto ile yazılmalı ve tek satır aralığıyla, sağ ve sol taraflardan 1,5 cm içeride olacak şekilde düzenlenmelidir.

6. Alt başlıklarda numara ve harf kullanılmamalıdır.

7. Dergide ayrıca İngilizce makalelere de yer verilir.

Değerlendirme Süreci

1. Makaleler, incelemeler ve belgeler antropolojivekulturelbakis@gmail.com adresine gönderilmelidir.

2. Makaleler, öncelikle editörler tarafından derginin yayın politikası, bilimsel yöntem, etik ilkeler ve yazım kuralları doğrultusunda ön incelemeye tabi tutulur. Bu değerlendirmeden geçen makaleler hakemlere iletilir.

3. Makaleler hakemlerden birinin, çalışmanın dergide yayımlanmasının uygun olmadığı yönünde fikir belirtmesi ve diğer hakemin onay vermesi halinde üçüncü bir hakeme gönderilir ve son gönderilen hakemin belirteceği karar doğrultusunda hareket edilir. Özetle, dergiye gönderilen çalışmanın dergide yayımlanabilmesi için en az iki hakemden onay alınması gerekmektedir.

4. Yazarlardan, editörlerin ve akademik danışma kurulunun değerlendirmeleri sonrasında yazılarında değişiklik yapmaları istenebilir.

5. Yazıların incelenme sürecinde çift kör hakem değerlendirmesi uygulanır. Hakem değerlendirme süresi 21 gün olarak belirlenmiştir. Hakemlerin düzeltme istemesi halinde, yazarların 15 gün içinde yazıyı gözden geçirip yeniden göndermeleri gerekmektedir.

6. Yazarlar, makalelerini gönderirken “Değerlendirme Süreci” başlığı altında belirtilen kuralları kabul etmiş sayılırlar.

Telif Hakkı Düzenlemesi

1. Makalelerin ve incelemelerin içeriğinden yazarlar sorumludur. Dergide fotoğraf gibi telif haklarına tabi eserlerin telif izinlerinin alınmış olması ve Yayın Kuruluna iletilmesi gerekmektedir.

2. Dergide yer alan yazıların telif hakları *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi*'ne aittir. Dergide yayımlanan yazılar, kaynak gösterilerek kullanılabilir.

3. Yazarlar talep etmeleri halinde, ilk olarak *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi*'nde yayınlanan yazılarını, Yayın Kurulundan izin almak koşuluyla farklı bir yerde yayımlayabilirler.

4. Dergi iş süreçlerini, fikri mülkiyet hakları kanunlarına ve etik standartlarına uygun bir şekilde yürütür.

Etik Kurallar

Etik ilkeler, merkezinde insanın olduğu, kültürlerle ve topluluklara dair araştırmalarla ilerleyişini gerçekleştiren antropoloji ve diğer sosyal bilim disiplinleri için hayati bir önem taşır. *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi* bilgi üretim ve yayın süreçlerinde bilimsellik ve çalışılan toplulukların haklarının gözetilmesi açısından etik ilkelerin oluşturduğu bağlamı merkezi bir konumda görür.

Dergide yer alacak eserlerin bilimselliği ve etik ilkelere uygunluğu (sahtecilik, uydurmacılık, taraflılık ve intihal vb.), öncelikle dikkat edilecek unsurlardır. Saha çalışması bulgularının aktarılmasında araştırma katılımcılarına zarar vermeme ilkesi esastır. Bilimsel çalışma yapma hakkı, kamunun bilgi edinme hakkı ve araştırma katılımcılarının hakları arasında herhangi bir çatışma olması halinde, araştırmacı/araştırmacıların birincil sorumluluğunun katılımcılarla ilgili olduğunu hatırlaması, olası bir durumda çalışmasını sonlandırması gerekir.

Etik ilkelere ilişkin belli başlı başvuru kaynakları aşağıda sunulmuştur:

- *Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth Ethical Guidelines.* https://www.theasa.org/downloads/ethics/Ethical_guidelines.pdf
- *Ethics in Social Science and Humanities AAA. A Statement on Ethics* <https://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=22869>
- *Australian Anthropological Society.* https://www.aas.asn.au/public/36/files/Society%20documents/AAS_Code_of_Ethics.pdf
- *Code of Ethics of the Society for Applied Anthropology.* <https://www.appliedanthro.org/about>
- *Committee on Ethics Briefing Papers on Common Dilemmas Faced by Anthropologists Conducting Research in Field Situations.* <https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=1835&RDtoken=61046&user-ID=6944>
- *European Commission, "Research Ethics in Ethnography/Anthropology", Dr Ron Iphofen AcSS* https://ec.europa.eu/research/participants/data/ref/h2020/other/hi/ethics-guide-ethnog-anthrop_en.pdf

Antropoloji alanına 1. sayısı ile katılan *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi*, antropolojinin temelini oluşturan insan ve kültür ilişkisiyle bağıntılı kuramsal, kavramsal, karşılaştırmalı, analitik çalışmalara yer açabilmeyi hedefleyerek yola çıkıyor. Buna bağlı olarak derginin, antropolojinin yanı sıra disiplinlerarası bir üretim ve iletişimi önemseydiğini belirtmekte yarar var. Ayrıca Dergi'de, sosyal ve beşerî bilimler alanında çalışan akademisyenler veya bağımsız araştırmacılarla sınırlı kalmadan, yeni çalışmalar, araştırmalar ve fikirlerle ilerleyen öğrencilere de yer vermek bir ilke olarak benimsendi. Sadece yayın yapan, tek yönlü ve tek sesli bir yaklaşım yerine, yazar ve okuyucu arasında dinamik bir paylaşım zemini oluşturmanın katkısı da yadsınmadı.

Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi'nin geçmişe, günümüze hatta geleceğe ilişkin birçok konunun tartışılacağı bir alan oluşturması hedefler arasında belirlendi. Disiplinlerarasılığın yanı sıra herhangi bir kuram ya da akımı savunmaksızın tüm yaklaşımlara açık ve eşit mesafede bir duruşla hareket etmenin değerli olduğu ortak bir görüş olarak benimsendi. Bu nedenle yöntem bakımından da *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi*, etnografik çalışmalar başta olmak üzere sahadan elde edilmiş deneyim ve bilgiyi öncelikli görmektedir. Dergi, antropoloji disiplini içinde gelenekselleşmiş olanlar kadar güncel araştırma yöntem ve tekniklerinin de tartışılacağı, Türkiye'de giderek yaygınlaşmakta olan uygulamalı antropolojinin hem bilgi üretme yollarının hem de örneklerinin yer alabileceği, bu bağlamda değişen paradigmlar çerçevesinde uygulamaya katılabilecek yeni yaklaşımların da dile getirilebileceği bir ortamın yaratılmasına öncülük etmeyi istemektedir.

Bu ilkelere bağlı olarak, derleme ya da araştırma makaleleriyle sınırlı kalmayan bir yaklaşımla eski veya yeni tarihli, Türkçe dışında farklı dillerde de yayınlanmış kitap ve makale incelemeleriyle, klasikleşmiş tanıtım çerçevesinin genişletilebileceği de düşünülmektedir. Böylelikle dergide yayımlanacak çalışmaların, antropoloji ve diğer sosyal bilim disiplinlerinin birikimine katkılarının çok yönlü olabilmesinin de yolu açılacaktır. Yılda iki kez yayımlanması planlanan *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi*'nde güncel eğilimlere göre belirli konularda Özel Sayılar ve Özel Dosyaların da yer alacak olması yukarıda söz edilen tüm hedeflerin bir parçasıdır.

Dergi'nin ilk sayısında beş makaleye, bir kitap incelemesine ve bir söyleşiye yer verildi. Akile Gürsoy, "Türkiye'deki Orman Köyleri Üzerine Sosyal Antropolojik Araştırma" başlıklı bir sosyal bilimler araştırma projesine dayanan "Türkiye'deki Orman Köylerinde Ağaç Sağlığı Üzerine Yerel Bilgi" isimli makalesinde, köylülerin ağaç ve orman sağlığına yönelik kavrayışlarını ve algılarını incelemektedir. Yazı, Türkiye'deki orman ve ağaçların mevcut durumunun yanı sıra ağaçların özel bahçelerdeki konumunu ele almaktadır. Gürsoy, ağaçların yalnızca kırsal alanın değil, kentsel alanın da meselesi olarak algılanması gerektiğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla kentleşme süreçleri bağlamında ağaç sağlığı ve ormanlar konusunu makalesi aracılığıyla tartışmaya açmaktadır. Kentlerdeki demografik ve kültürel değişim ekseninde ağaçların kültürel kavrayışlardaki konumunu kapsayan yazı, köylülerin doğa ile ilişkisini açığa çıkararak ekolojik sorunların gün geçtikçe artış gösterdiği çağımızda kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Z. Nilüfer Nahya, "Alan, Metin ve Sesler: Etnografinin Sorgulanabilir İktidarı ve Çok Sesli Etnografinin İmkânı" başlıklı makalesinde, yazıya dökme çabasında biçimlenen etnografik alan çalışmasını, anlama-aktarma süreçleri arasındaki bağlantının önemi ve işlevi açısından ele almaktadır. Yazar ayrıca "iktidar" ve "hijerarşi" kavramlarını sorunsallaştırarak etnografinin özne olarak konumlandırılışını tartışmaya açmaktadır. Nahya makalesinde, etnografin ve yerlinin karşılıklı özne-nesne konumunda bulunmasının, bilgi üretim sürecinde çok sesli bir etnografik yaklaşımın yolunu açtığının altını çizmektedir.

Gözde Aynur Mirza, "Kuramsal Yaklaşımlar Bağlamında Antropoloji ve Etik İlişkisi" başlıklı makalesinde, antropoloji ve etik ilişkisini antropoloji disiplininin tarihsel süreci ve kuramsal yaklaşımları ekseninde değerlendirmektedir. "Etik" kavramı araştırmacının konumu, hijerarşi, iktidar ilişkileri, alanda bilgi üretme dinamikleri, alan çalışmasının dönüştürücü etkisi, diyalojik bağlam, alanın sürekliliği gibi konular açısından ele alınmaktadır. Yazı, etiğin niteliksel, özellikle etnografik bir araştırmada nasıl sorunsallaştığı ve bu sorunsallaşma biçimlerinin neler olduğu meselesi üzerinden sosyal ve kültürel gerçekliği anlama çabasının önemini tartışırken farklı bilimsel disiplinlerin etik konusunu kavrayışlarındaki önemine de dikkat çekmektedir.

Arzu Durukan, "Yemeğin Antropolojisi" başlıklı makalesinde, yemek kavramının kültürel içerikleri anlamak açısından olduğu kadar, bu kavramın kültürün farklı bileşenleriyle iç içe olan ilişkisinin önemsendiği bir yaklaşım sunmaktadır. Yemek antropolojisi hakkında genel bir değerlendirme içeren makalede, yemek alışkanlıklarındaki kültürel farklılıkların nedenlerine odaklanılırken konu göç, ritüel, kimlik, kültürel difüzyon gibi kavramlar aracılığıyla ele alınmaktadır.

Dinçer Savaş Lenger, "Toplumsal ve Kültürel Anlamda Çivinin Amulet ve Talisman Olarak Kullanımı" başlığını taşıyan makalesinde, çivinin farklı amaçlarla kullanımını ve bu bağlamdaki dönüşüm sürecini, farklı toplumlar ve kültürlerdeki karşılıkları açısından ele almaktadır. Lenger yazısında, çivinin "kemden, kötünden" koruyan amulete ya da şans getirdiği düşünülen talismana dönüşümüne yer vermektedir. Mevcut işlevleri dışında koruyucu ya da şans getirici olması yönünde anlamlar yüklenen çivinin soyut kavramlar açısından önemsenen bir objeye ne şekilde dönüştüğünün irdelendiği makale, maddi kültürün maddi olmayan kültürle etkileşimi bakımından da değerli veriler sunmaktadır.

Derginin kitap incelemeleri bölümünde ise Alim Koray Cengiz, 2021 yılında basılan ve editörlüğünü Dan Podjed, Meta Gorup, Pavel Borecký ve Carla Guerrón Montero'nun yaptığı *Why the World Needs Anthropologists* isimli kitap üzerine bir tanıtım ve değerlendirme yazısı kaleme almıştır. Antropoloji alanındaki yeni tartışmaların kapılarını aralayan bu derleme, antropolojik bilginin ve bakışın önemine vurgu yaptığı gibi, dünyanın sorunlarının çözümünde farklı disiplinlerle işbirliği üzerinden şekillenen antropolojik çalışmaların giderek daha gerekli hale geldiği yönündeki yaklaşımları sunmaktadır.

Derginin bu ilk sayısında çağımızın tanınmış antropologlarından Renato Rosaldo ile yapılmış bir söyleşinin tam metnine yer verildi. Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümünün gerçekleştirdiği Folklor Sokağı Atölyesinin etkinlikleri kapsamında, R. Rosaldo'nun konuk olduğu çevrim içi toplantı, Serpil Aygün Cengiz, Gülgün Şerefoğlu, Erdinç Kineşçi, Ceren Kaynak İskit, İleriş Yıldırım, Mehtap Pamukcu Katarancı, Nilüfer Nurgül Özdemir, Serap Duman İnce, Ali Osman Aktaş ve Başak Acınan'ın katılımıyla 26 Ağustos 2020 tarihinde gerçekleştirildi. "Onun Kitabını Anlatıyorum: Renato Rosaldo'nun 'The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief' adlı Kitabı Üzerine Bir Buluşma" başlıklı toplantı, kendisi gibi antropolog olan eşi Michelle Rosaldo'yu Filipinler'de bir kaza sonucu kaybetmesinin ardından yazdığı şiir kitabı ekseninde, antropolojiye ve etnografiye yaklaşımının yanı sıra düşünümsellik gibi kavramlar üzerine ayrıntılı paylaşımları içermektedir.



Türkiye'deki Orman Köylerinde Ağaç Sağlığı Üzerine Yerel Bilgi^{1*} Akile Gürsoy²

Giriş

Ormanlar, Ağaçlar ve Ağaç Sağlığı

Dünya üzerindeki kara alanın yaklaşık %30'unun ormanlarla kaplı olduğu tahmin edilmektedir (FAO 2016). Ancak bu alanın ne kadarının balta girmemiş, ne kadarının aşırı bozulmuş, ne kadarının ikisi arasında bir durumda olduğu belirsizdir. Bu konuda edindiğimiz küresel veriler, ormanların sağlıklı olup olmadığını, zararlı böcekler, hastalık, orman yangınları, rüzgar ya da hava kirliliğine maruz kalıp kalmadığını değerlendirmemize olanak tanımıyor (Archard 2009). Bununla beraber, ormanın geleceğini değerlendirmek ve herhangi bir iyileştirici önleme gereksinim duyulup duyulmadığını belirlemek açısından orman sağlığını incelemek önem taşımaktadır. Ormanları etkileyen, sürekli değişim gösteren doğal ya da insan kaynaklı süreçler oldukça karmaşıktır ve sadece doğal süreçler hakkında değil, aynı zamanda ormanları etkileyen insan davranışları hakkında da ayrıntılı bilgi gerektirmektedir (PROFOR ve WORLD BANK GRUP 2017). Ağaç sağlığı ve ıslahına yönelik yerel gözlemler ve sahip olunan bilgi, mevcut durumu değerlendirmede son derece önemli bilgi kaynakları sağlayabilir.

Yangınlar, istilacı böcekler ve patojenlerin neden olduğu orman ölümlerinin yirminci yüzyılda yaşadığımız örneklerin ötesinde artması endişe vericidir (Millar and Stephenson 2015). Doğadaki bu değişikliklerin kaynağı ve çevresel müdahalelerin sonuçları çeşitli gözlemcilerle çıkar grupları arasında her zaman bir tartışma konusu olmuştur (Dobson and Eckersley 2006; Kagan 2009). Güncel ulusal orman politikaları da, tek türde ağaç dikmek gibi bir zamanlar yararlı ve gerekli olduğu düşünülmüş olan birçok müdahalenin ağaçların hayatta kalması ya da dengeli bir ekosistem için en uygun şartları sağlamadığını göstermektedir (Angel 2008).

Türkiye'deki orman köyleri üzerine, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) desteğiyle yürütülmüş antropolojik bir araştırmaya (2014-2017) dayanan bu yazı, köylülerin orman ve ağaç sağlığına ilişkin algılarını incelemektedir. Ağaç sağlığı algısı, köylülerin çevrelerindeki ağaçlara olan ilgilerini ve ağaçları nasıl değerlendirdiklerini yansıttığının yanı sıra zararlı böcekleri yok etmeye ve hasta ağaçların nasıl iyileştirileceğine yönelik adımların neler olması gerektiğini göstermesi açısından da önem taşımaktadır.

¹Gürsoy, Akile. 2018. "Local Knowledge on the Tree Health in The Forest Village in Turkey", The Human Dimensions of Forest and Tree Health (ed. Urquart vd.) içinde pp. 47-76, Palgrave Mcmillan: London.

²Prof. Dr., Beykent Üniversitesi

*Çeviren: Uğur Baysal Kilisli



Bu çalışmada, köy yaşantısını ve insanların ormanla ilişkisini anlamak amacıyla ülke genelinde seçilmiş köylerden derlenen görsel belgelerin yanı sıra niteliksel ve niceliksel veriler toplanmıştır.

Yazıda tartışıldığı üzere, köylüler çeşitli ağaçlarla çeşitli şekillerde ilişki kurmakta ve ağaç sağlığına ilişkin algıları söz konusu ağaca atfettikleri değere göre şekillenmektedir. Mevcut durumda, ağaçların sosyal ve kültürel değerleri ve bunların ağaç sağlığıyla ilişkili insan davranışını nasıl etkileyebileceği üzerine araştırmaların yetersiz olduğunu söyleyebiliriz (bkz, örneğin, Marzano et al. 2016).

Bu yazı öncelikle Türkiye'deki ormanlar ve ağaçların mevcut durumunu ortaya koymaktadır. Ardından, ağaçların özel bahçelerde kapladığı ayrıcalıklı yerin önemi ve ağaçların Türk folklorundaki değeri takip eden bölümde ele alınmaktadır. Ormanların mülkiyetinin devlette olması ve devlet tarafından kontrolü Türkiye bağlamında önemli bir konu olduğundan ormanlar ve ormanların orman köylüleri üzerindeki etkilerine dair kanun ve yönetmeliklere ilişkin tartışmalar da bu çalışmada sunulmuştur. Bununla birlikte, hızlı kentleşme, ormanlarla ilgili endişeleri kırsal bir mesele olmanın ötesine taşımış, aynı zamanda kentsel bir mesele haline getirmiştir. Bu sosyal olgu, ağaç kategorilerinin sadece ormanlardaki, bahçelerdeki ve meyve bahçelerindeki ağaçları değil, aynı zamanda şehirlerdeki park ve bahçelerde bulunan ağaçları da içerdiği anlamına gelmektedir. Takip eden bölüm ise orman köylülerinin belirli ağaç hastalıklarına bakış açısına ilişkin araştırma sonuçlarını tartışmaktadır. Bu tartışmada ağaçların sağlığını yorumlamadaki çeşitli fikir ayrılıklarının yanı sıra ağaç sağlığı ve hastalıklarına dair farklı açıklamaların yerel bilgi ile bilimsel bilgi karşılaştırması dayanak alınarak analizi yapılmıştır.

Türkiye'de Ağaç ve Ormanlar

Türkiye orman çeşitliliği, özellikle de biyo-çeşitlilik açısından, oldukça zengindir. Küresel Çevre Tesisi (GEF) biyo-çeşitlilik için fayda indeksine göre, sahip olduğu medyan 1,5'tir. Fayda indeksi ölçeği (0-100) olan bu ölçeğe göre Türkiye 6,23 indeks değerine sahiptir. Örneğin topraklarının neredeyse dörtte üçü ormanla kaplı olmasına rağmen, Finlandiya'nın 0,2 indeksine sahip olduğunu görmekteyiz. Türkiye bu ölçekte 192 ülke arasında 43. sırada yer alırken Finlandiya 0,17'lik bir skorla 164. sıradadır (The World Bank 2009). 2016 Dünya Bankası verilerine göre, Türkiye'nin %15'inden fazlası ormanlarla kaplı haldedir (bkz Tablo 1).

Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarını birleştiren kesişim noktasının merkezinde yer alan ve üç denizle, yani kuzeyde Karadeniz, güneyde Akdeniz ve batıda Ege Denizi'yle çevrili Anadolu yarımadası, çeşitli ve benzersiz ekosistemlere sahip bir yarımadadır. Ormanlar ağırlıklı olarak, kuzeybatı kısımlarında meşe ormanları ile güney kısımlarında çam ormanları şeklinde dağılım gösterir (De Planhol 1965; Çağlar 1992; Bingöl 2005). Ülkede 11.000 bitki türü olduğu bilinmektedir ve bu bitki türü zenginliği neredeyse tüm Avrupa kıtasının bitki türlerinin sayısının toplamına denktir. Buna ek olarak, bu türlerin 3708'i endemik kabul edilir. Longoz sulak alan ormanları gibi çeşitli orman türleri sadece Türkiye'nin batısında bulunmaktadır.



Dikkate değer biyo-çeşitlilikteki bu ağaçların ve ormanların sağlığı, çok önemli bir ekolojik mesele olarak karşımızda durmaktadır.

Tablo 1 Ormanlık Bölgeler, seçilmiş ülkelerin demografik ve ekonomik değişkenleri (Kaynak: 2016 The Little Green Data Book, World Bank, Washington, 2016)

Ülke	Nüfus (milyon)	Arazi (1000 Km2)	Kişi başı GSMH(USD)*	Kent Nüfusu. (% of total)	Tarım Arazisi (%)	Ormanlık alan (%)	Tehlike altındaki bitki türleri
Brezilya	206,10	8.358,00	9.844,00	85,40	33,00	59,00	516,00
Çin	1.364,30	9.388,00	6.419,00	54,40	55,00	22,20	568,00
Finlandiya	5,50	304,00	40.233,00	84,10	7,00	73,10	8,00
Fransa	66,20	548,00	35.829,00	79,30	53,00	31,00	41,00
Almanya	81,00	349,00	40.365,00	75,10	48,00	32,80	24,00
Hindistan	1.295,30	2.973,00	1.352,00	32,40	61,00	223,80	385,00
Japonya	127,10	365,00	29.768,00	93,00	12,00	68,50	24,00
Mozambik	27,20	786,00	511,00	31,90	64,00	48,20	84,00
Yeni Zelanda	4,50	263,00	36.053,00	86,30	42,00	38,60	23,00
Rusya	143,80	16.377,00	10.677,00	73,90	13,00	49,80	59,00
Türkiye	75,90	770,00	9.762,00	72,90	50,00	15,20	104,00
İngiltere	64,60	242,00	39.041,00	82,30	71,00	13,00	22,00
ABD	318,90	9.147,00	46.858,00	81,40	44,00	33,90	379,00

* Uyarlanmış net GSMH: Brüt GSMH'dan sabit sermaye tüketimi, enerji kaybı, doğal kaynak kaybı ve net orman kaybının yıl ortası nüfusuna bölünmesiyle hesaplanmaktadır. (Dünya Bankası; 2014 verileri)

Türkiye'deki ormanlık alanlar geçtiğimiz son otuz yılda neredeyse yıllık bir milyon hektar artışla büyüme gerçekleştirmiştir. Bu durum ağırlıklı olarak, kırsal bölgelerden şehirlere yapılan göçlerden kaynaklanmıştır. Bu göçlerin sonucu olarak, işlenmeyen arazi çok geçmeden orman arazisi haline almaktadır. Bu tespiti ek olarak, orman alanlarındaki artış için çevre sorunları hakkında artan toplum bilinci ile kamu ve özel sektörün ağaçlandırma ve yeniden ormanlaştırma faaliyetleri de gerekçe olarak gösterilebilir.

Ormanlardaki başlıca ağaç türleri meşe (*Quercus spp*, 13 farklı tür); kızılçam (*Pinus brutia*); ve Anadolu karaçamıdır (*Pinus nigra*) (Türkiye Cumhuriyeti, Orman ve Su İşleri Bakanlığı, Orman Genel Müdürlüğü 2015). Doğal ve dikilmiş ormanlara ek olarak, Türkiye çok sayıda endemik ve dikilmiş meyve ağaçlarına sahiptir. Dikilmiş meyve ağaçları çoğunlukla meyve bahçelerinde veya mesken bahçelerindedir (Mataracı 2004; Namıkoğlu 2012).

Ağaçlar Türkiye'de vazgeçilemez bir beslenme kaynağı olmasının yanı sıra önemli bir gelir kaynağı olmaya da devam etmektedir. Ülkenin en sık ormanlık bölgelerinde bile orman köylerinin geçim kaynağı tarım, hayvancılık ve ormancılığın farklı seviyelerdeki birleşimi olagelmıştır. Meyve ağaçları ise hane halkı ekonomisinde daima önemli bir yer kaplamıştır. Dolayısıyla, ağaçların sağlığı konusunu tüm boyutlarıyla ele alabilmek için, bahçe ağaçlarının da konuya dahil edilmesi gerekmektedir (Alkan and Toksoy 2008; Tan 2016; Çenkoğlu 2016; Bozok 2016; Erdoğan 2017; İdrisoğlu 2015).

Bahçelerin Yeri

Bahçeler ve meyve ağaçlarının insanlığın çevre tarihindeki ilişkisini ve etkisini tartışan Radkau, yaban karşıtı (yani meyve ağaçlarıyla dolu bahçe) incelemelerinin eski çağlardan beri doğayla iç içe ve aynı zamanda yaratıcı bir ilişkiyi ortaya çıkardığını iddia eder (Radkau 2008). Radkau bahçe ve tarlayı yaban hayattan ayrı unsurlar olarak kategorize eder. Bahçe en mahrem yerdir. Çoğu kez ayrıştırılmış ve çitle çevrilmiştir. Meyve ve sebze ihtiyacını karşılamamanın yanı sıra, sembolik açıdan da özel alan olarak tanımlanmıştır. Bu hem Türkiye'nin kırsal kesimindeki köy bahçeleri hem de şehirlerdeki özel bahçeler için hala geçerlidir.¹

Tarihsel olarak bahçeler, tarlalarla kıyaslandığında, sınırlı boyutlarıyla köylülerin ve aristokratların doğal gübreler, budama ve diğer bitki yetiştirme yöntemlerini denemeleri için etrafı çevrili bir laboratuvara benzetilebilir. Bahçenin insanların yaşadıkları meskenlere yakınlığı yıl boyunca günlük gözlemlere de olanak sağlamaktadır. Bahçe, meyve ağaçlarıyla birlikte, insanın doğayla etkileşiminin en temel şekillerinden birisini sağlaması bakımından son derece önemlidir. Bahçe sürdürülebilirlik hissi ile birlikte güzele ulaşma ideali ve "ehlileştirilmiş" bir doğa fikri sağlar. Radkau, Üçüncü Dünyanın birçok bölgesinde tarımın ve ormancılığın sürdürülebilir gelişimi için ilham verebilecek bahçecilik ve meyve ağaçları birleşiminin tarımsal ormancılıkta birçok örneği olduğunu öne sürer.

Türk Kültürü ve Halk Bilgisinde Ağaçlar

Türk tarihinde ve mitolojisinde ağaçlar yüceltilmiş ve birçoğu kutsal kabul edilmiştir. Ağaçlara sembolik anlamlar yüklemek, İslamiyet döneminde de devam etmiştir (Altan et al. 1998). Modern halk biliminde, genel olarak ağaçlara ve özellikle anıtsal ağaçlara atfedilmiş birçok efsane vardır (Gülersoy 1972; Üsküdar Belediyesi 2003; Öner et al. 2010). Bazı ağaçların koruyucu bir karaktere sahip olduğu, bu ağaçlarla bağlantısı olan kişilerin refahını sağladıkları düşünülürken, bazıları ise onları kesmek veya yok etmek isteyenlere karşı kendilerini koruyan kutsal niteliklere sahip ağaçlar olarak görülmektedir (Altan et al. 1998).

Türkiye Cumhuriyeti'nde, kurucu lider Atatürk'ün ağaçlar ve ormanlara büyük önem verdiği bilinmektedir.² 1920'ler ve 1930'larda, ülke ağırlıklı olarak köylüydü. "Köylü milletin efendisidir"³ sözü de toprağı işleyen köylünün aynı zamanda ülkenin zenginliğini sağlayan sınıf olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Ormana yönelik anlayışla ağaçlar ve ormanların ülkenin zenginliğinin temelini oluşturduğu anlayışı tarımsal politikaların genel çerçevesine dahil edilmiştir.

Türk Hukukunda Ağaç ve Ormanlar

Bugün, Türkiye'de idari olarak "orman köyü" olarak sınıflandırılmış 21,000 köyde yaklaşık 10 milyon kişi yaşamaktadır. Ormancılık Yasasına göre, orman köyleri sakinlerinin ormanın belirlenmiş bölgelerindeki keresteden kazanç sağlama hakkı vardır.



Ağaç kesim ve budama işlemlerinin tamamı Orman Müdürlükleri nezdinde sıkı bir onay ve denetim sürecine tabidir.

Ağaçlara atfedilen efsanevi ve sembolik değerlere rağmen, ağaçları insan tahribatından korumak idari otoriteler tarafından sık sık vurgulanan haklı bir endişedir (bkz Anadolu Ajansı 2017).⁴

Türkiye’de, orman arazileri ve orman ürünlerinin yaklaşık %99’u devlete aittir. Orman arazilerinin sadece çok küçük bir yüzdesi özel mülkiyet veya vakıfların mülkiyetindedir (Gülöksüz 2010; Aygen 2002). İdari açıdan orman köyleri olarak sınıflandırılan köyler belirlenmiş orman arazilerinin kontrollü kullanımına sahiptir. Ağaç kesim ve tomrukçuluk süreci devlet ormancılık idaresi tarafından sıkı bir şekilde düzenlenir ve kontrol edilir.

Türkiye’de ormancılık tarihine baktığımızda Cumhuriyet öncesi Osmanlı İmparatorluğu’nda ormancılık uygulamaları ve politikaları halkın çoğunluğunun kırsal ortamda yaşaması nede - niyle “rasyonel” orman idareciliği veya bilimsel ormancılık yapma yönünde gösterilen çabalarla doludur. Dursun, merkezileşmenin hem Osmanlı döneminde hem de Cumhuriyet Türkiye’sinde ormancılığın gelişmesi üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğunu savunmaktadır (Dursun 2007).

Kentsel Büyüme ve Ormanların Kaderi

Ormanlar karakteristik olarak köyler ve kırsal hayatla ilişkilendirilmiş olsa da, Türkiye’deki hızlı kentleşme orman ve ağaç sağlığına yönelik endişelerin kentsel alanlara da yayılmasına neden olmuştur (Erdönmez ve Özden 2009; Göl et al. 2011; Atmış et al. 2007).

Türkiye’deki çoğu kentlinin köylerden yeni göç ettiği veya bir nesil önce göç etmiş olduğu da unutulmamalıdır. Türkiye’deki çoğu sosyolojik analiz kentleşme sürecini “kasabaların kırsallaşması” olarak tanımlarken şehirlerde ikamet edenlerin yaşam kavrayışının kentselden çok kırsala yakın olduğunu vurgulamıştır (Suzuki 1964, 1966; Karpas, 1967; Özbay 2015). Appadurai yurtiçi veya yurtdışı göç eden insanların hızlı yer değiştirme dönemlerinde değişmekte olan sosyal, bölgesel ve kültürel grup kimliğinin yeniden üretimine dikkat çeker. Grupların artık sıkıca bölgesel, mekansal olarak bağlanmış, tarihsel açıdan öz bilinçsiz, ya da kültürel olarak homojen olmadığına işaret eder (Appadurai 1991). Bu yer değiştirmelerin genel olarak doğayla ve özellikle ağaçlarla ilişkili algı mirasını nasıl etkilediğine dair soru hala ortada durmaktadır. Bir zamanlar bahçelerindeki ağaçlarının yanı başında yaşamış olan köylülerin şehir parkları veya civardaki halka açık ağaçlıklardaki, ormanlardaki ağaçlarla kurduğu ilişki artık farklı bir boyuttadır. Ancak, kırdan kente göçün analizini yapan sosyal bilimciler göçmenlerin genel olarak doğayla ve özellikle de ağaçlarla kurdukları ilişkiyle ilgili değişiklikleri çoğu kez göz ardı etmişlerdir.

Kentlerdeki geçim kaynakları, doğayla farklı bir ilişki kurulmasına neden olmaktadır. Kentlere göç eden köylülerin büyük bir çoğunluğu artık bir bahçeye sahip değildir. Artık yürüme mesafesindeki meyve bahçeleri ve tarlaları da yoktur. Köy hayatına kıyasla çok daha sıkışık olan çok katlı apartmanlarda yaşamaktadırlar.



Bazıları yine de düzenli olarak köylerini ziyaret etmekte, böylelikle köy ve kent hayatını karşılaştırabilmektedir. Araştırmamız, torunlarına bakmak için geçici olarak kasabalarda yaşama- ya gelen ya da sağlık nedeniyle köyden ayrılan çoğu köylünün ferah ve temiz köy hayatını tercih ettiklerini göstermektedir.

Ağaç Kategorileri

Köylüler bahçeleri köyün içinde kurar. Mesken veya meyve bahçelerindeki ağaçların doğrudan köylülerin kendi sorumluluklarında olduğu görülmektedir. Bahçelerindeki ağaçlarda herhangi bir hastalık görürlerse, böcek ilacı almakta, diğer köylülerle fikir alışverişinde bulunmakta ve Orman Bakanlığı’na danışmaktadırlar. Bahçelerinde büyüyen meyveler ve sebzeler onlar için en büyük övünç kaynağıdır. Benzer biçimde, meyve bahçelerindeki meyve veren ve maddi kazanç sağlayan ağaçlar için de dikkatli ve kaygılıdır. Ancak, ormandaki ağaçların sağlığı, ağacın doğrudan sağladığı ekonomik değeri nispetinde önemlidir.

Antropolog Mary Douglas çığır açan gıda sınıflandırmasında, sembolik sınırların devamlılığına ilişkin teorileriyle, bazı hayvanların ve gıdaların neden ve nasıl yenilebilir kabul edildiğini anlamaya çalışmıştır (Douglas 1966). Türkiye’deki orman köylerindeki son antropolojik araştırmadan yola çıkarak köylüler için bahçe, meyve bahçesi ve ormanın farklı anlamlar içeren üç bağımsız alan olduğunu belirtmek isterim. Bahçedeki ağaçlar ev hayvanı, meyve bahçelerindeki ağaçlar evcilleştirilmiş hayvanlar gibiyken ormandaki ağaçlar doğadaki vahşi hayvanlara benzetilebilir. (Tablo 2)

Bazı ağaçları nasıl ve neden önemseydiğimiz ve diğerlerine karşı neden mesafeli ve ilgisiz olduğumuz da sembolik alanlara nasıl yerleştirildiklerine bağlıdır. Köylülerin bakış açısından bu sınıflama ağaçlara ve ağaç sağlığına yönelik algılarını da etkilemektedir. Bahçe ve meyve bahçelerindeki ağaçlar daha çok onların sorumluluğunda sayılırken ormanla ilişkileri çelişkilidir. Bir yandan da, ormanı sahiplenen ve ormanın en büyük zenginlikleri ve varlıkları olduğunu içeren bir söyleme sahiptirler. Onları en kızdıracak şeyin ormana yönelik haklarının ellerinden alınması ve ormanı kullanmaya artık erişimlerinin olmaması olduğunu söylerken ilginç bir karşıtlık oluşturacak biçimde ormandaki ağaçlar için sorumluluk taşımadıklarını da belirtmektedirler. Onlar açısından, devlet ormanlara yasal olarak sahip olduğuna göre, ormandaki ağaçların sağlıklı kalmasını sağlamaya yönelik gerekli önlemleri de almak zorundadır.

Orman Köyleri Üzerine Araştırma: Metodoloji

Türkiye’nin, her bölgenin bir coğrafi ve sosyo-ekonomik varlığını temsil eden, 12 NUTS-1 bölgesini kapsayan 12 seçilmiş orman köyünde etnografik araştırma yapıldı⁵ (Şekil 1). Bu araştırma için bu bölgelerin her birinden birer köy seçildi. Dolayısıyla, araştırma ülke genelinde toplam 12 orman köyünü kapsamaktadır.



Tablo 2 Ağaçların Konumları ve Kategorileri

Arazi	Kategori	İnsanla İlişkisi	Ağaç Koruma
Bahçeler (özel bahçeler)	Ehlileştirilmiş	Yakınlık, maddi ve/veya manevi değer	Özel
Tarla, meyve bahçeleri	Ehlileştirilmiş	Maddi değer	Özel
Dikili ormanlar	Ehlileştirilmiş	Maddi değer	Devlet
Halka açık şehir parkları	Ehlileştirilmiş	Maddi değer, turistik ve rekreasyon değeri	Devlet denetiminde
Ulusal doğal parklar, koruma altındaki	Yabani doğa	Maddi değer, turistik ve rekreasyon değeri	Devlet denetiminde
Dikili ormanlar	Denetimli yaban hayat	turistik ve rekreasyon değeri	Devlet denetiminde
Doğal ormanlar	Yaban hayat	Maddi değer sahibi olabilir	Devlet denetiminde



Şekil. 1 12 NUTS bölgesiyle Türkiye Haritası. Haritanın tasarımı için, Beykent Üniversitesi'nin Grafik Tasarım Bölümü'nden Turan Asan'a teşekkür ederim.

Seçilmiş lisans ve lisansüstü öğrencileri ve sosyal bilimciler belirtilen köylerde katılarak gözlem yaptılar. Her bir öğrenci bu köylerde bir ila üç aylık bir süre boyunca kaldı. Katılarak gözleme ek olarak, köy hayatı ve köylülerin ormanla etkileşimiyle ilgili her bir köyde köy muhtarı ve köyde kalıcı olarak ikamet eden hane halkından rastgele yöntemle seçilmiş hanelerde yarı yapılandırılmış görüşmeler yürütüldü. Veriler toplamda 330 hane halkı ve 12 köy muhtarını kapsamaktadır. Orman memurları ile yapılan görüşmelerin, çevreci STK'ların yayın ve broşürleri ile sosyal medyada gerçekleşen tartışmaların da araştırmamızın amaçları doğrultusunda analizi yapıldı.

Araştırma ekibi⁷ seçilen her köyü ziyaret ederek köyün muhtarları, erkekleri ve kadınlarıyla konuştu. Araştırma projesinin temel ilgi alanlarından biri köylülerin köyü çevreleyen ormanla ilişkilerini ve orman sağlığı algısını yerel halk etiolojisi yönünden anlamaktı. Proje, ormanların köylerin ekonomik geçimlerdeki rolünü anlama ve değerlendirme genel hedefiyle, keşifsel sosyal antropolojik nitelik içermektedir (Resim 1 ve 2).



Resim. 1
TR7 Orta Anadolu'da orman köyü (Erdoğan 2017)



Resim. 2
TR9 Doğu Karadeniz Bölgesinde orman köyü (Türkeli 2014)



Bulgular

Araştırma bu köylerdeki demografik değişime ilişkin ulusal bulguları doğrulamaktadır: Bütün köyler genç nüfuslarını kaybetmiş durumdadır. Bu durum köy geçiminin ve ekonomisinin daha durgun hale geldiği, tarımsal alan ve ormanlardan değer üretme potansiyelinin kasaba ve şehirlerdeki maaşlarla yer değiştirdiği anlamına gelmektedir (Çakın 2015; Doğru 2016; Emlik 2017; Tüncer 2016). Yeni neslin göçü köyün yerleşim planına da yansımıştır. Bir zamanlar üç veya dört neslin bir arada yaşayıp ikamet etmiş olduğu binalar artık bomboş ve harap haldedir. Bu “hayalet” evler metruk durumdadır ve adeta köylerin terk edildiği izlenimi yaratmaktadır. Bununla birlikte, köylerde modern teknolojiyle inşa edilmiş ve yeni yapılmış villa tipi modern evler de mevcuttur. Bu evler çoğunlukla Avrupa’da çalışan ve gelecekte, emekliliklerinde yaşayacakları bir eve sahip olmak isteyen göçmen köylüler tarafından inşa edilmiştir. Köylerin, nüfusunun şehre göç edenlerin yaz aylarında ve tatillerde ailelerini ziyaret etmesiyle artması, değişmeyen bir nüfus özelliği olmuştur.

Genç nüfusun çoğunun artık köyde yaşamıyor olması ve tarım ve ormancılıkla eskiden olduğu gibi uğraşmamaları, ormanlar ve vahşi yaşam (bitkiler ve hayvanlar) hakkındaki yerel bilginin giderek kaybolmakta olduğu anlamına gelmektedir. Bundan elli sene sonra, yerli halkın bitkiler ve doğal yaşama ilişkin kapsamlı bilgisinin yok olmasa bile, önemli ölçüde azalmış olacağını öngörebiliriz. Bu durum orman ve ağaç sağlığı algısı ile ilgili bilgi için de geçerlidir.

Ağaç sağlığının kötüye gitmesinin sıklıkla dile getirilen bir nedeni de iklim değişikliğidir. Tüm köylüler günlük yaşamlarında iklim değişikliğini gözlemlemekte oldukları konusunda hemfikirdirler. İklim değişikliği algıları ağaç sağlığının kötüye gitmesiyle ilgili yerel söylemlerle sıklıkla ilişkilendirilmiştir. Köylüler küresel ısınma (daha sıcak yazlar, yerde daha az kar), mevsimsel sıcaklıklardaki değişiklikler ve düzensiz yağış miktarı, çeşmeler ve akarsuların kuruması gibi çeşitli çevresel sorunlar hakkında seslerini duyurmaktadırlar. Bu değişiklik tekrarlanan konuşmalarında kendisini açıkça gösterir:

“Geçmişte, yerde daha uzun süre kar olurdu. Kasım’ın ortasından Mart’ın sonuna kadar kar olurdu. Kar, 2 metre yüksekliğe ulaşırdı. Şimdi kar yağıp bir hafta içinde kayboluyor. Tekrar kar yağıyor, ama kar yerin yaklaşık 50 cm üstünde. Eskisi kadar soğuk değil. Daha çok yağmur ve fırtına var. Daha çok nem var. Sıcaklıklar düzensiz.” (Köylü TR9 Doğu Karadeniz Bölgesi 2014)

Ağaç Hastalıkları Örnekleri ve Yerel Algılar

Köylüler, çoğunlukla kendi bahçelerindeki meyve ağaçlarının sağlığıyla ilgileniyor görünmektedir. Çoğu köylünün, ormandaki ağaçların sağlığına dair bir fikri olsa da, bu doğrudan bir endişe konusu değildir. Ormanın hep orada olacağına, ağaç hastalıkları ve diğer çevresel değişikliklere rağmen serpilmeye devam edeceğine inanıyor görünmektedirler.

Köylüler için, doğduklarında orada olan orman, içindeki ve çevresindeki değişikliklere rağmen orada olmaya devam edecektir. Örneğin, çam kese böceği (*Thaumetopeo pityocampa* Schiffemüller) Akdeniz, Ege ve Marmara bölgelerindeki çam ormanlarına zarar vermektedir. Zararlı böcekler hastalıklı ağaçlardaki belirtileriyle görünür durumdadır (bkz. Resim. 3). Buna rağmen, hiçbir köylü özellikle sorulmadan bu haşereden bahsetmemektedir. Köylüler, sorulduğunda hastalıklı ağaçları gördüklerini ve zararlı böcekleri bildiklerini doğrulamaktadır. Bazıları, yumurtalar çatlamadan ve larva evresini geçmeden önce keseleri toplayan ve yakan ekiplere katılmıştır. Ağaçlardaki zararlı böcekler onlar için yine de bir öncelik taşımamaktadır. Bu bulgu, köylülerin doğrudan ekonomik getirisi olan ağaçlarla daha ilgili oldukları yönündeki analizimizi doğrulamaktadır.

Diğer yandan, İstanbul Adalar sakinleri adadaki ağaçları etkileyen zararlı böceklerle mücadele etmek için sivil toplum etkinliği gerçekleştirmiştir. Adalar Orman Müdürlüğü adalarda bir pilot bölgede zararlı böceklerle mücadele etmek için doğaya 10,000 “gladyatör böcek” salmıştır. Müdürlük, zararlı böceklerin iklim değişiminden dolayı benzeri görülmemiş bir şekilde yayıldığını ve zararlı böceklerle mücadelede, ekolojik dengeyi koruyan yöntemlere öncelik verildiğini bildirmiştir. Gladyatör böcek (*Calosoma sycophanta* L.) ilk olarak 2003 yılında Adalar Kültür Vakfı üyelerinin girişimiyle laboratuvarlarda üretilmiştir (Milli Gazete, 1 May 2012). Adalardaki çam ağaçları, turistik cazibesi ve değerinin yanı sıra, nadide güzellikleriyle de bilinir.



Resim. 3

Thaumetopea pityocampa (Çam kese böceği) Türkiye genelinde ki her tür çam ağacında bulunur. Güve larvası öncelikli olarak Kızılçamı (*Pinus brutia*), ama Karaçam (*Pinus nigra*), Sarıçam (*Pinus silvestris*), “*Pinus maritima*”, “*Pinus halepensis*”, Fıstık Çamı (*Pinus pinea*), Lübnan Sediri (*Cedrus libani*) ve bazen “*Juniperus excelsa*” gibi diğer çamları da etkiler. (Gürsoy, TR8 Batı Karadeniz Bölgesi, Eylül 2015)



Türkiye'nin başka şehirlerinde yaşayan vatandaşlar da endişelerini dile getirmiş ve çam kese böceğine karşı çare aramışlardır:

“Bilen arkadaşlara sormak istiyorum: tırtıllar çam ağaçlarında yuva yaptılar. Ancak, ağacı onlardan kurtarmanın yolunu bulamadım ve şimdi ağacın dalları çok kötü oldu. Ağaç dallarını yenileyecek mi yoksa kuruyup gidecek mi? Ağacı kurtarmak için ne yapmalıyım? Not: Ağaç oldukça uzun ve meyve ve sebzelere zarar vermesin diye alt dalları budadım.” (Hatay ilinden Sosyal Medya Alıntısı 17.7.2006)

Günümüzde, bilimsel literatürde Türkiye'deki ağaç ve ormanların sağlıksız olmasının üç ana nedeni olduğu konusunda genel bir fikir birliği oluşmuştur. Bunlar (1) orman yangınları; (2) istilacı böcekler; (3) patojenlere bağlı ağaç hastalıklarıdır (Çepel 2008). Köylülerin bakış açısından, ağaç sağlığının bozulmasının bir başka önemli biyotik nedeni daha var: zararlı memeliler ve kuşlar. Aslında, söz konusu sorun ağaç değil ama ağacın verdiği mahsuldür. Öyle görünüyor ki birçok köylü için, bir ağaç geçimleri ve ekonomilerine katkı sağladığı ölçüde değerlidir. Bahsettikleri tehdit, ayı ve yaban domuzu gibi memeli hayvanların saldırıdır. Köylüler ağaçlarını bu yırtıcılardan korumak için her yola başvurmaktadır (bkz. Resim 4 ve 5). Marmara bölgesindeki bir köylünün bu tür yırtıcılara karşı gece boyunca nöbet tutmak için traktör römorkunu çadıra çevirdiği görülmüştür (Kaplan 2015).

Türkiye'nin Doğu Karadeniz bölgesinde, köylülerin bahçe ağaçlarını ayı saldırılarından koruduğu bilinmektedir (Resim. 6). Ağaçların dallarına CD ve benzeri objeler asmaktadırlar. Görünüşe göre, ayılar ve kuşlar bu parlak objeleri tüfeklerin yansımaları sanıyor ve normalde meyveleri veya insanlar tarafından yerleştirilmiş ya da doğal olarak ağaçta bulunan arı kovanları için yağmalayacakları ağaçlara yaklaşmıyor. Ağaç hastalığı ve zedelenmesi hakkındaki mülakatlarda, birçok köylü ağaçlara ayılar ve yaban domuzları tarafından yapılan ölümcül zarardan bahsetmiştir (Türkeli 2014; Çenkoğlu 2016; Kaplan 2015).



Resim. 4 Mahsul ve meyve ağaçlarını ayılar ve yaban domuzlarından korumak için tarlalara konulan çadırlar ve ses çıkaran plastik şişeler, Batı Türkiye, Ağustos (Kaplan 2015)

Ağaçların Sağlığını Değerlendirmedeki Tartışmalar

Araştırmamız farklı bilgi türleri olduğunu ortaya koymaktadır: (1) köylülere ait bilgi, günlük gözlemleri ve çevreleri hakkındaki kuşaklar arası birikmiş bilgi (yani geleneksel yerli bilgi); ve (2) bilimsel öğrenme, tümevarım ve periyodik gözleme dayalı, orman mühendislerinin



Resim. 5 Mahsul ve meyve ağaçlarını ayılar ve yaban domuzlarından korumak için tarlalara konulan çadırlar ve kovucu LPG tüpü bombaları, Batı Türkiye, Ağustos (Kaplan 2015)

bilgisi. İkincisi, orman bilimlerinin incelemesi için uygundur. Antropolojik araştırmalar, toplumlar da farklı bilgi kategorilerinin ve yerli bilgi (YB), geleneksel ekolojik bilgi (GEB) ve teknoloji ve bilim araştırmalarının (TBA) olduğunu kabul eder. Özünde bu yaklaşımlar farklı sosyo-kültürel ortamlara ve farklı bilgi kategorilerine odaklanır. Ancak, YB, GEB ve TBA öğrencilerinin “birbiriyle konuşmaları” yönünde bir çağrı vardır (Knudsen 2009, p. 9; Atran 1996). Knudsen, bilgiyi ayrı “sistemler” veya “gelenekler” biçiminde ele alan yaklaşıma karşı çıkar ve söz konusu bilginin diğer bilgilere karşı nasıl yapılandırıldığına veya yeniden yapılandırıldığına daha fazla hassasiyet gösterilmesi gerektiğini savunur. Araştırmamız ağaç ve orman sağlığının kötüye gitme nedenleri ve sonuçları konusunda köylülerin ve orman görevlilerinin görüşlerinde farklılıklar olduğunu göstermektedir.



Resim. 6 Ayı tarafından zarar görmüş armut ağacı, TR4 Doğu Marmara bölgesi (Kaplan 2015)



Orman köylerinde yaşayan birçok köylü ağaç sağlığının kötüleşmesini ve ormanların çürümesini belirli nedenlere bağlamaktadır. Fakat bu nedenler Ormancılık İdaresinin orman mühendisleri ve ormancılık görevlilerinin resmi, “bilimsel” görüşleriyle her zaman uyuşmamaktadır. Yerel bilgi ve tecrübeyi anlamamanın ve yerel anlayışlarla bilimsel bilgi arasındaki diyalogun önemi, ağaç sağlığında ilerleme sağlamak için gerekli perspektifleri kurgulamada esastır.

Belki de en önde gelen tartışma konusu, kullanılan ormancılık teknikleriyle ilişkilidir. Orman Müdürlüğü tarafından yoğun olarak kullanılan yöntem, belirli bir ormanlık bölgede ağaçların yaşlanmış ve sağlıksız dallarını kesmeyi ve daha genç ve daha sağlıklı olanları ormanlık alana bırakılmasını içeren ve “seyreltme” olarak adlandırılan Fin tarzı ağaç kesimidir. Bu yöntem aynı zamanda diğer ağaçların büyüebilmesi için yer açmak amacıyla bazılarının kesilmesini içermektedir. Böylelikle ormanda alan açılmaktadır. Köylüler, “İnsanlar ağaçların arasında yürüyebilmelidir ve ayrıca hava akımı gerekir”, demektedirler. Daha önce yaygın olan yöntem, kelimenin tam anlamıyla tam kesim anlamına gelen (tırışlama) denmektedir. Bu yöntemde belli bir bölgedeki tüm ağaçlar kesilerek arazi 15-20 yıl boyunca yeniden büyümeye bırakılmaktadır. Bu ikinci yöntemle, bu alanda aynı yaşta ağaçlar yetişir (bkz Görçelioğlu 2003).

Fin tarzı orman bakımı olan seyreltme yönteminde, ormanlar görsel olarak hep mevcuttur. Orman sık olmayabilir ama manzara kesintisiz orman görünümünü sunar. Birçok köylü, seyreltme yöntemiyle, ağaçların canlılığını, sağlığını kaybettiğini ve genç ağaçların zayıfladığını iddia etmektedir. Kar yağdığında, ağaçların kırılıp birbirlerinin üstüne düşmesiyle birçok genç filiz yetişkinliğe ulaşmadan çürümeye başlar. Kökler güneş ışığı eksikliğinden ötürü çürür. Bu yöntem toprağı da kötü etkilemektedir. Ağaç gövdelerini ve dallarını kesmek için kullanılan makinelerden damlayan yağ toprağı kirletir ve yeni bitkilerin büyümelerini olumsuz etkiler. Dahası, seyrelmiş orman, yabani hayvanlar için yeterli örtü sağlamaz. Yabani hayvanların yuva yapmak veya yırtıcılardan saklanmak için yeterli örtülü yerleri yoktur. Bu gerekçelerle köylüler tırışlama yönteminin daha sağlıklı bir yeniden büyüme sürecine olanak sağladığını iddia etmektedir. Tüm ağaçları tek seferde kesmek genç ağaçların daha hızlı büyümesine izin verdiği gibi bol güneş ışığıyla, en sağlıklı ağaçlar serpilmektedir. Orman sık ve dirençli bir hale gelir ve vahşi yaşam bu tip bir ormanda daha iyi gelişir.

Bu durum çözümlenmemiş bir tartışma konusu gibi görünmektedir ve genel olarak, köylülerle yapılan görüşmelerde hazır bulunan orman mühendisleri yukarıdaki görüşleri kabul etmemektedir. Mühendisler bu sistemle büyüyen ağaçların yeterli güneş ışığı almadığı konusunda hemfikir olsalar da köklerin sıklıkla yapılan budama ve seyreltme işlemlerinden dolayı çürümesi konusunda çekimser kalırlar ve yeni büyüyen ağaçların zayıf olduğu iddiasını kabul etmezler. Ağaç gövdelerinin daha kalın olduğunu savunarak kara karşı en iyi direncin seçim yöntemiyle olduğuna inanmaktadırlar. Sonuç olarak, mühendisler vahşi hayatın tırışlamayla tamamen evsiz kaldığını da eklemektedir.

Tırışlama yönteminin avantajlarına gelince, orman mühendisleri tüm ağaçları tek seferde kesmenin genç ağaçların daha hızlı büyümesine olanak sağladığı konusunda fikir birliği içindedir.



Bu yöntemin genç ağaçlara bol güneş ışığı ve en sağlıklılarının serpilmesine olanak sağladığı konusunda da fikir birliği bulunmaktadır. Orman zamanla sık ve dayanıklı bir hale gelmektedir. Ancak elbette ki bu gelişme süreci içerisinde vahşi hayat, yeni orman boy verene dek mağduriyet yaşamaktadır.

Orman ve ağaç sağlığının neredeyse tüm boyutlarında farklı bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Bazı köylüler ormanın, ormanlık alanı arttırmak için ağaç dikmek yerine, kendi başına büyümeye bırakılması gerektiğine inanmaktadır. Tartışma konuları sadece orman idaresi teknikleriyle sınırlı kalmamaktadır. Yapay göller (göletler) ve insan yapımı barajların etkilerine yönelik farklı algılar da bir diğer tartışma konusunu oluşturmaktadır: Köylüler çevredeki barajların neden olduğu nem, çiy ve sisli-puslu havanın ağaçları, özellikle meyve ağaçlarıyla yapraklarını, olumsuz etkilediğini iddia etmektedir. Diğer yandan, bu görüş tarım ve orman mühendisleri tarafından her zaman desteklenmemektedir. Köylüler aynı zamanda cep telefonu vericileri ve elektromanyetik dalgaların artmış olduğunu, doğal çevreyi olumsuz etkilediğini de öne sürmektedirler. Köylüler ayrıca arılar ve kuşların mağdur olduklarına da inanmaktadır. Hem köylüler hem de orman görevlileri çeşitli böcek türlerinin arttığında hemfikirdir. Bölge Orman Müdürlüğü ve köy meclisi bu konuya ilişkin nedenleri ve çözümleri tartışmaya devam etmektedir.

Aynı şekilde, (en kârlı olanları ceviz ağaçları, çamlar ve ladinler olmak üzere) ladin, köknar, çeşitli çam türleri ve ağaçlarını barındıran zengin bir doğal orman sahip Doğu Karadeniz Bölgesinde, köylüler ladin ağaçlarının tepelerinden kurduklarını söylemektedir. Bu durum genç ağaçları da etkilemektedir ve bu hastalık 2010'dan beri artmıştır. Köylüler bunun bölgedeki neme yol açan barajlardan kaynaklandığını ve çam ağaçlarını olumsuz etkilediğini düşünmektedir. (Resim. 7)



Resim. 7 Nemden dolayı enfekte olduğu düşünülen ladin ağaçlarının dalları, TR9 Doğu Karadeniz Bölgesi (Türkeli 2014)



Ağaç hastalıklarına yönelik çarelere ilişkin de yerel halk ve Orman Müdürlüğü arasında görüş farklılıkları mevcuttur. Bu farklılıklardan biri adi şimşir ağacını tehdit eden mantar hastalığıdır. Adi şimşir (şimşir) ağacı (şimşir ailesinden buxaceae) Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde hem ekonomik hem de folklorik değeri olan değerli yöresel bir ağaçtır. Aynı zamanda, bu ağaç halen iklim değişikliklerinden ve ağaç hastalıklarının da arttıran gelişigüzel kesim gibi insan faaliyetlerinden dolayı mağduriyet yaşamaktadır. Bu durumdan ötürü, Orman Bölge Müdürlüğü 2012'de civardaki diğer ağaç hastalıklarını önlemek için tüm hastalıklı ağaçların kesilmesi çağrısında bulunmasına rağmen hiç kimse bu görevi üstlenmek için gönüllü olmamıştır. Orman Müdürlüğü kararın gerekçesini, kurumuş ağaçların odunlarının ekonomik kazanca dönüştürülmesi olarak açıklamıştır. Müdürlük, bölgeleri içindeki tüm şimşir ağaçlarının (gen koruma ağaçları ve ulusal orman rezervleri dâhil) kesilmesi gerektiği görüşündedir. Öte yandan, yerel halk ve doğa koruma toplulukları tarafından, öldüğü düşünülen ağaçlarda yeni yaprakların büyümüş olduğu gözlemlenmiştir.

Görüş farklılıkları hastalığın yayılışına yönelik fikirlere de uzanmaktadır. Doğa koruma toplulukları üyeleri, şimşir yanığı *Cylindrocladium pseudonaviculatum*'un ağaca nüfuz etmesi ve enfeksiyona neden olması için öyle bir açıklığa ihtiyaç duymazken, V. Buxi'nin ağaca ağaç üstündeki kesikler ve yaralardan girdiğini gözlemlemektedir. Dolayısıyla, eğer ağaç budanırsa veya kesilirse, bu hastalığın daha da yayılmasına yol açacaktır. Türkiye'nin Karadeniz Kıyısı'ndaki ünlü Fırtına Vadisi ormanları sık doğal ormanlardır. Doğa koruma toplulukları üyeleri aynı zamanda şimşir ağaçlarını kesme girişiminin insanların girip, sık ormanlık alanlardan geçmesi anlamına geleceğinden, büyük ihtimalle hastalığın yayılmasını arttıracığından da endişe duymaktadırlar. Bir diğer endişe de ağacın ekonomik kullanımına ilişkindir. Şimşir'in dalları ve yaprakları ticari çiçekçiler tarafından çiçek buketleri yaparken dekoratif yeşil dolgu malzemesi olarak kullanılmaktadır. Ağaç dallarının bu şekilde kullanılması hastalığın yayılmasının önemli nedenlerinden biri olabilir (Kırsal Çevre ve Ormancılık Sorunları Araştırma Derneği 2013).

Fıstık çamı, bereketli kozalaklarından ötürü değerli bir ağaçtır. Ağaç bakımı kapsamında ağaçlar budanır ve böcek ilacı sıkılır. Geçmiş yıllarda fıstık çamı değişik bir hastalık yaşamaktaydı. Köylülerin tedirgin edici bulduğu bu durumu, görüşülen bir köylü şöyle ifade etmektedir: "Başta ağaç çiçekleri bir sürü kozalakla kaynıyor, ama ardından ağaçta olgunlaşmalarına yetecek kadar kalmıyor. Ağacın belli bir yüksekliğindeki kozalaklar düşüyor. Köyün geliri gerçekten de azaldı". Bir diğer köylü ise "Ben bilimsel olarak bilgili değilim. Ormancılık idasi bununla mücadele ediyor ama bu yeterli değil", diye eklemektedir (Akdeniz Bölgesinden Köylüler). Köylülerin beklentili bilim insanlarının bu ağaç hastalığından kurtulmak için problemi anlamalarına yardımcı olmak üzere girişimde bulunmalarındır (Arslan ve Şahin 2016).

Bir diğer yaygın ağaç hastalığı, yöresel olarak gökçe otu olarak da anılan Avrupa ökse otudur (*Viscum Album Ssp. Austriacum* (Wiesb.) Vollman). Bu asalak bitki her tür ağacın gövdesinde ve dalları üzerinde büyür. Sıkıca tutunur ve ağacı soğurur, ihtiyaç duyduğu mineralleri tüketir ve sonunda kurumasına sebep olur. Köylüler, besleyici olmasının dışında, bitkinin hayvanların bağırsak hareketlerini düzenlediğini iddia ederek, koyunlarını ve keçilerini beslemekte kullandıkları bu asalak ota değer vermektedir. Ancak, otun sağlıklı ağaç gelişimini engellediği bilinmektedir. Avrupa'ya özgü ökse otu ağaç dallarının kurumasına sebep olur. Köylüler bu ağaç parazitikle



savaşmayı Orman Müdürlüğüne ait bir sorumluluk olarak görmektedir. Diğer yandan, Orman Müdürlüğü çalışanları köylülerin bu sorumluluğu Orman Müdürlüğüne yüklediğini, kendi başarılarına alabilecekleri ve almaları gereken önlemleri almadıklarını söylemektedirler.

Köylüler uygun olmayan ağaç kesim faaliyetleriyle ağaçlara zarar verenlerin sadece kendileri olmadığına inanıyorlar. Orman Müdürlüğü çalışanları da hata yapabileceğini ve onların da ağaçlar ve ormanlara karşı hatalı işleri için cezalandırılmaları gerektiğini savunmaktadırlar. Orman Müdürlüğünden çok köylülerin ormanı koruduğuna ve ormanın iyiliği için iş birliği ve karşılıklı anlayışa ihtiyaç olduğuna inanmaktadırlar. Köylüler ağaçlar ve ormanı daha iyi anlayanların, gençlere nazaran eski nesil; kadınlara nazaran erkekler; yabancılara nazaran yerel halk ve orman idaresine nazaran köylüler olduğunu öne sürmektedirler. Bu inançların nedenleri daha tecrübeli olma, daha fazla bilgi birikimine sahip olma, ormanda daha çok zaman geçirme ve bazı yöntemlerle uygulamaların sonuçlarını ilk elden görme kriterlerine dayanmaktadır (bkz Barlı 2006; Sağlam ve Öztürk 2008; Tolunay ve Alkan 2008).

Son Sözler

Bu yazı, ormanlar ve orman ürünlerinin ağırlıklı olarak devlet tarafından sahiplenildiği ve düzenlendiği Türkiye bağlamında; köylülerin kendi bahçeleri ve meyve bahçelerindeki ağaçların sorumluluğunu daha fazla üstlendiğini göstermeye çalışmaktadır. Yapılan etnografik araştırma köylülerin ağaç sağlığına ilişkin algıları ve kaygılarının söz konusu ağaca olan yakınlıkları ve ilişkileriyle doğrudan bağlantılı olduğunu öne sürmektedir. Ağacın ekonomik değeri arttıkça ağaç sağlığına olan ilgi artmakta, köylüler bu tanıma uyan ekonomik değeri daha yüksek ağaçların sağlık durumu ile daha fazla ilgilenmektedirler.

Ağaç ölümü ve ağaç sağlığının kötüleşmesinin altında yatan bilinen ya da bilinmeyen çok sayıda neden bulunmaktadır. Ağaç hastalıklarının nedenlerini anlamada ve yapılan müdahalelerin başarısını belirlemede karşılaştığımız engelleri aşmak açısından köylülerin ağaç sağlığı algısı, önemli düzeyde bilgi sağlamaktadır. Köylüler, uzun süreler boyunca ormanlarla iç içe yaşamaları ve ağaçları yakından gözleme fırsatı bulabilmeleri gerekçesiyle ağaç sağlığı hakkında daha bilgili ve anlayışlı grubun kendileri olduğunu düşünmektedir. Bu inancıya rağmen, köylüler aynı zamanda bilimsel görüşe başvurma gereksinimini hissetmekte ve orman görevlilerinin köylüler için değerli olan ağaçları etkileyen ağaç hastalıklarıyla aktif olarak mücadele ettiklerini görmek istemektedirler.

Türkiye'de, ormanları koruma, geliştirme ve işletme görevi Orman ve Su İşleri Bakanlığına aittir. Bakanlığın ayrıca doğayı korumanın yanı sıra koruma alanlarını geliştirme ve işletme sorumluluğu da bulunmaktadır. Bakanlığın vizyonu, "ormanları ve su kaynaklarını rasyonel bir biçimde idare eden saygın ve güçlü bir kuruluş; doğayı korur ve iyileştirir" şeklinde belirtilmiştir (Eroğlu 2016). Aynı zamanda bakanlığın stratejik planlaması içinde, "hizmet ettiği insanlar ve kuruluşların memnuniyetine ve tüm uygulamalarında mantıklı, katılımcı, şeffaf, entegre ve sürdürülebilir bir yönetim anlayışını sağlamak için çaba sarf etmeye öncelik vererek", çalışmalarında katılımcı bir yaklaşım olması gerektiği yer almaktadır (Eroğlu 2016).



Dolayısıyla, hem köylüler hem de Orman Müdürlüğü tarafında, ağaç hastalıkları ve ağaç ıslahına yönelik çalışmada işbirlikçi bir çalışmaya ve dayanışmaya gereksinim olduğuna dair bir anlayış mevcuttur. Çalışma stratejilerini belirlerken, köylülerin sesini ve gereksinimlerini Orman Bakanlığının endişeleri ve çabalarıyla birleştirmek, bu amaçla bu tür katılımcı yaklaşımların geliştirilmesi ve sürdürülmesini sağlamak zorunlu hale gelmiştir. Köylülerin hazır bulunduğu katılımcı eylemlerin gerekli olduğunu belirtmek yeni bir fikir olmasa da, böylesi bir diyalog, doğa olaylarının farklı şekillerde açıklandığı durumlarda özellikle önem arz etmektedir.

Şüphesiz, halk etiolojisi ve bilimsel düşünme “birbiriyle konuşmaya” gereksinim duymakta ve bu farklı anlayış biçimlerinin birbirlerini nasıl etkilediklerini açıklamaktadır. Köylülerin, orman görevlilerinin ve sosyal bilimcilerin bulunduğu, görüşlerini oluşturduğu ve paylaştığı zemin, bu grupların birbirleri karşısında konumlandığı karmaşık bir alandır. Ağaç sağlığına yönelik görüşler farklı grupların birbiriyle etkileşimde bulunduğu sosyal ve doğal mecralarda tartışılmakta ve bu tartışmaların nihayetinde ağaç sağlığı ve ağaçların varoluşunu sürdürebilmesini de etkilemektedir.

Teşekkür

Bu yazıda rapor edilen araştırma “Türkiye’deki Orman Köyleri Üzerine Sosyal Antropolojik Araştırma” başlıklı bir sosyal bilimler araştırma projesi olarak, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu desteğiyle hazırlandı (TÜBİTAK) SOBAG – 1001 – 114 K 125.

Notlar

1. Türk tarihinde, Osmanlı Sultanları birçok özel bahçe inşa etmiştir. Ancak hepsi etkileyici devlet törenlerine yönelik mekanlar olarak değil, sultanların ve ailelerinin eğlenceli saatler ya da günler geçirebileceği, mahrem yerler olarak da tasarlanmıştır. (Atasoy 2002).

2. <http://www.isteaturk.com/haber/1111/yalovada-millet-ciftliginde-yuruyen-koskun-insaatinda-24071930>.

3. Türkçede: “Köylü milletin efendisidir”.

4. <http://aa.com.tr/en/turkey/worlds-5th-oldest-yew-tree-discovered-in-turkey/596600>.

5. nomenclature d’unités territoriales statistiques.



6. Etnografik köy araştırmaları Dr. Nihan Bozok, Büşra Şahin, Cennet Erdoğan, Emrah Tüncer, Handan Türkeli, Gizem İdrisoğlu, İbrahim Arslan, Pelinsu Çakın, Sena Çenkoğlu, Tangör Tan, Ünsal Uzan and Volkan Kaplan tarafından gerçekleştirilmiştir. Yazıda, onların yayımlanmamış araştırma raporlarına referans yapılmaktadır.

7. Multidisipliner araştırma ekibi antropolog Prof. Dr. Akile Gürsoy (Proje yürütücüsü), orman mühendisi, ormancılık/bahçecilik uzmanı Prof. Dr. Cemil Ata, antropologlar Prof. Dr. Yüksel Kırım- lı, Dr. Ebrar Akıncı, Dr. Abdurrahman Yılmaz, nüfus bilimci Prof. Dr. Aykut Toros, tarihçi Dr. Selçuk Dursun, sosyologlar Dr. Nihan Bozok ve Dr. Ozan Zeybek’ten oluşmaktadır.

Kaynaklar

Alkan, S., & Toksoy, D. (2008). *Orman Köylerinde Sosyo-Ekonomik Yapı: Trabzon İli Örneği Kastamonu Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 8 (1), 37–46.

Altan, Y., Akgül, H., Uğur, Y., & Solak, H. (1998). *Manisa’nın Anıt Ağaçları ve Halk Kültüründeki Yeri*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları.

Anadolu Ajansı. (2017). <http://aa.com.tr/en/turkey/worlds-5th-oldest-yew-treediscoveredinturkey/596600>.

Angel, H. (2008). *Green China*. UK: Stacey International.

Appadurai, A. (1991). *Global Ethnospaces—Notes and Queries For a Transnational Anthropology*. in R. G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Sante Fe: School of American Research.

Archard, F. (2009). *Vital Forest Graphics*. UNEP, FAO, UNFF.

Arslan, İ., & Şahin B. (2016). *Etnografik Köy Araştırması Raporu*. TR6 Akdeniz Bölgesi, Türkiye, (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Ata, C. (2007). *“Arboretumlar ve Kent Ormanları”*, TMMOB İstanbul İl Koordinasyon Kurulu, İstanbul Kent Sempozyumu Bildirileri. İstanbul.

Atasoy, N. (2002). *A Garden For the Sultan - Gardens and Flowers in the Ottoman Culture*. İstanbul: Aygaz.



Atmış, E., Özden, S., & Wietze, L. (2007). *Urbanization Pressures on the Natural Forests in Turkey: An Overview*. *Urban Forestry & Urban Greening*, 6 (2), 83–92.

Atran, S. (1996). *Cognitive Foundations of Natural History -Toward an Anthropology of Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Aygen, D. (2002). *Orman Yasası ve İlgili Mevzuat*. Ankara: Adil Yayınevi.

Barlı, Ö. (2006). *Analytical Approach for Analyzing and Providing Solutions for the Conflicts Among Forest Stakeholders Across Turkey*. *Forest Policy and Economics*, 9, 219 -236.

Bingöl, İ. H. (2005). *Ülkemiz Ormanları ve Ormancılığı*. Ankara: Baran Ofset.

Bozok, N. (2016). *Etnografik Köy Araştırması Raporu TR3 Ege Bölgesi, Türkiye* (TÜBİTAK Proje No. 114K125).

Çağlar, Y. (1992). *Türkiye Ormanları ve Ormancılık*. Cep Üniversitesi, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakın, P. (2015). *Etnografik Alan Çalışması Raporu, Batı Karadeniz Bölgesi, Türkiye* (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Çenkoğlu, S. (2016). *Etnografik Köy Araştırması Raporu TR5 Batı Anadolu Bölgesi, Türkiye* (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Çepel, N. (2008). *Yok Ettiğimiz Ormanlarımız Kaybolan Fonksiyonel Değerler ve Zamanımızın Orman Ölümleri*. İstanbul: TEMA Vakfı Yayınları.

De Planhol, X. (1965). *Les Nomades, La Stepe et la Forêt en Anatolie*. *Geographische Zeitschrift*, 53(2–3), 291–308.

Dobson, A., & Eckersley, R. (2006). *Political Theory and the Ecological Challenge*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Doğru, S. (2016). *Etnografik Köy Araştırması Raporu TRA Kuzeybatı Anadolu Bölgesi, Türkiye*, TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger, an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. UK: Routledge and Keegan Paul.

Dursun, S. (2007). *Forest and the State: History of Forestry and Forest Administration in the Ottoman Empire (Unpublished Ph.D. thesis)*. Sabancı University.



Emlik, H. (2017). *Etnografik Köy Araştırması Raporu TRC Güneydoğu Anadolu Bölgesi, Türkiye* (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Erdoğan, C. (2017). *Etnografik Köy Araştırması Raporu TR7 Orta Anadolu, Türkiye* (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Erdönmez, C., & Özden, S. (2009). *Relations Between Rural Development Projects and Urban Migration: The Köykent Project in Turkey*. *Ciencia Rural*, 39(6), 1873. Santa Maria.

Eroğlu, V. (2016). *Republic of Turkey, Ministry of Forestry and Water Affairs*. www.ogm.gov.tr.

FAO. (2016). *Global Forest Resources Assessment 2015. How are the Worlds' Forests Changing?* (2nd ed.). Rome: UN Food and Agriculture Organization.

Göl, C., Özden, S., & Yılmaz, H. (2011). *Interactions Between Rural Migration and Land Use Change in the Forest Villages in the Gökçay Watershed*. *Turkish Journal of Agriculture and Forestry*, 35, 247–257.

Görcelioğlu, E. (2003). *Finlandiya Ormancılığı İçin Yeni Çevre Programı*. İstanbul: TEMA Vakfı Yayınları. No. 41.

Gülersoy, Ç. (1972). *İstanbul'un Anıtsal Ağaçları*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.

Gülöksüz, E. (2010). *Orman Sayılan Arazilerde Mülkiyet Hakları, Tarihsel ve Güncel Gelişmeler, Toprak Mülkiyeti Sempozyumu*, Ankara, Türkiye, 17 - 18 Aralık 2009, ss.400-414 , Memleket Yayınları.

İdrisoğlu, G. (2015). *Etnografik Köy Araştırması Raporu TR1 İstanbul Bölgesi, Türkiye* (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Kagan, J. (2009). *The Three Cultures—Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Kaplan, V. (2015). *Etnografik Köy Araştırması Raporu TR4 Doğu Marmara Bölgesi, Türkiye* (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Karpat, K. (1967). *The Gecekondü: Rural Migration and Urbanization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Knudsen, S. (2009). *Fishers and Scientists in Modern Turkey, the Management of Natural Resources, Knowledge and Identity on the Eastern Black Sea Coast* (Vol. 8), *Studies in Environmental Anthropology and Ethnobiology*. New York: Berghahn Books.



Marzano, M., Dandy, N., Papazova-Anakieva, I., Avtzi, D., Connolly, T., Eschen, R., et al. (2016, September). *Assessing Awareness of Tree Pests and Pathogens Amongst Tree Professionals: A Pan-European Perspective*. *Forest Policy and Economics*, 70, 164–171.

Mataracı, T. (2004). *Ağaçlar Marmara Bölgesi Doğal - Egzotik Ağaç ve Çalıları* İstanbul: TEMA Vakfı Yayınları.

Millar, C. I., & Stephenson, N. L. (2015). *Temperate Forest Health in An Era of Emerging Megadisturbance*. *Science*, 349 (6250), 823–826.

Namıkoğlu, N. G. (2012). *Türkiye'nin Ağaçları ve Çalıları*. İstanbul: NTV Yayınları.

Öner, N., Özden, S., & Üstüner, B. (2010). *Relationship Between a Natural Monumental Stand in Turkey and Local Beliefs*. *Journal of Environmental Biology*, 31, 149–155.

Özbay, F. (2015). *Aile, Kent ve Nüfus: Dünden Bugüne*. İstanbul: İletişim Yayınları.
PROFOR Innovation and Action for Forests and World Bank Group, Poverty, Forest Dependence and Migration in the Forest Communities of Turkey, www.profor.info. Washington, June 2017.

Radkau, J. (2008). *Nature and Power* (2002 German). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Republic of Turkey, *Ministry of Forestry and Water Affairs*. (2012). General Directorate of Forestry. Forests of Turkey. Ankara.

T.C. Orman Genel Müdürlüğü. (2015). 2015 Türkiye Orman Varlığı. www.ogm.gov.tr.

Kırsal Çevre ve Ormanlık Sorunları Araştırma Derneği. (2013). *Bir Kırsal Çevre Öyküsü -Şimşirlerin Başına Gelenler*. Kırsal Çevre ve Ormanlık Sorunları Araştırma Derneği Yayını No 16. Ankara

Sağlam, B., & Öztürk, A. (2008). *Orman Koruma Faaliyetlerinde Etkinliğin Artırılmasında Orman Köylüsü-Ormanlık Teşkilatı İlişkileri: Artvin Orman Bölge Müdürlüğü Örneği*. *Orman Fakültesi Dergisi*, 8(2), 131–143. Kastamonu Üniversitesi Yayınları.

Suzuki, P. (1964). *Encounters with İstanbul: Urban Peasants and Village Peasants*. *International Journal of Comparative Sociology*, 5, 208–216.

Suzuki, P. (1966). *Peasants without Plows: Some Anatolians in İstanbul*. *Rural Sociology*, 31(4), 428–438.

Tan, T. (2016). *Etnografik Köy Araştırması Raporu* TR2 Batı Marmara Bölgesi, Türkiye (TÜBİTAK Proje No . 114K1250).



The World Bank. (2009). *The Little Green Data Book*. Washington: The World Bank.

The World Bank. (2016). *The Little Green Data Book*. Washington: The World Bank.

Tolunay, A., & Alkan, H. (2008). *Intervention to the Misuse of Land by the Forest Villages: A Case Study from Turkey*. *Ekoloji*, 17(68), 1–10.

Tüncer, E. (2016). *Etnografik Köy Araştırması Raporu*. TRB Orta Anadolu Bölgesi, Türkiye (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Türkeli, H. (2014). *Etnografik Köy Araştırması Raporu*. TR9 Doğu Karadeniz Bölgesi, Türkiye (TÜBİTAK Proje No . 114K125).

Üsküdar Belediyesi. (2003). *Yüzyılların Görkemli Tanıkları Mısralardan Gönüllere Üsküdar'ın Anıt Ağaçları*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları.



Etnografin Sorgulanabilir İktidarı ve Çok Sesli Etnografinin İmkânı

Zeliha Nilüfer Nahya*

Özet

Alan çalışması yapılan insanlara yani yerliye ait hayatın etnograf tarafından kaleme alınıp yorumlanmasına ilişkin detay, bu yazının temelini oluşturan konudur. Ancak bu temel, etnografin özne konumuyla alan çalışması yaptığı insanları nesneleştirdiğini öne süren ve etnografin kaçınılmaz iktidarına aracılığı nedeniyle alan araştırmasının mitleştirilen bir çaba olduğuna varan eleştiriye kadar genişletilmemektedir. Aksine, etnografin ve insan topluluğunun her ikisinin de özne ve hatta nesne konumunda bulunabileceği bir bilgi üretme biçimi olasılığı üzerinde durulmaktadır. Etnografin benimsediği tutumun, alan çalışması ve bir metin ortaya koymasından çok daha öncesinde ortaya çıktığı ve alan çalışması ile değişebilen bir metin ürettiği düşünceleri, bu makaledeki hareket noktalarıdır. Sosyal ve kültürel antropolojide süre giden eleştiriler ile bir süredir dile getirilen “yerlinin sesi” önerisi çerçevesinde kalarak, anlama (araştırma) ve aktarma (yazım) süreçleri arasındaki bağlantının önemi ve işlevi tartışmaya açılmaktadır. Son aşamada da etnografin mevcut iktidarını kırma çabası içinde kendisi dışındaki seslere olabildiğince yer verdiği çok sesli bir etnografi fikri tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etnografi, Diyalojik Etnografi, Etnograf, Yerlinin Sesi, Çok Sesli Etnografi.

Abstract

Field, Text and the Voices: The Amenable Power of the Ethnographer and the Possibility of Multi Phonographic Ethnography

The subject that forms the basis of this article is the detail of the ethnographer's interpretation of the life of the native, for whom the fieldwork was carried out. However, this basis is not extended to a criticism, which argues that the ethnographer objectifies the people with whom s/he does fieldwork with her/his subject position and concludes that fieldwork is a mythologized effort due to the inevitable power of the ethnographer. Rather, it focuses on the possibility of a form of knowledge production in which the ethnographer and the human community can be both subjects and even objects. The idea that the ethnographer's attitude emerged long before fieldwork and producing a text and that he produced a text that could change with fieldwork are the starting points in this article. Staying within the framework of the ongoing criticism in social and cultural anthropology and “the voice of the native” proposal that has been voiced for a while, the importance and function of the connection between the processes of understanding (research) and transmission (writing) is opened for discussion. At the last stage, the idea of a multi phonographic ethnography in which the ethnographer gives place to the voices of others than herself/himself as much as possible in an effort to break his current power is discussed.

Keywords: Ethnography, Dialogical Ethnography, Ethnographer, The Voice of The Native, Multi Phonographic Ethnography.

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi.

Alıntılar için: Nahya, N.Z.. 2022. “Etnografin Sorgulanabilir İktidarı ve Çok Sesli Etnografinin İmkânı”, *Antropoloji ve Kültürel Bakış*, Sayı 1, ss.31-44.

Claude Lévi-Strauss'un söyleşi okunurken şu çarpıcı yorumuyla karşılaşılır: “Dil, yazarların iş aletidir: Karmaşık ve kullanılması güç bir alet. Bunun kaynaklarını ve zorlamalarını bilmek yerinde olur; bu alanda iş hiç bitmez” (2018, s.118). Onun bu sözleri, etnografiyi, tarafları, konuları ve durumlarıyla düşünmemi sağladı. Etnografinin temellerinin atıldığı topluluklar yazısızdı; etnograflar böyle bir talepte bulunmadıkları halde onlar adına araştırmalar yaptı ve metinler kaleme aldı. Lévi-Strauss'un da söylediği -Michel Foucault'nun da sonraki yıllarda geliştirdiği - üzere etnograflar, yazma, konuşma ve bir iktidar aracı olarak dillerini kullandılar. Bugün bile tartışılan, karmaşık ve kullanılması güç bir dille sık sık karşılaşılıyor.

Öte yandan artık etnografi yaptığımız sürece birileri adına yazabilme, konuşabilme ve bir söylem yaratabilme iktidarına dikkat etmemiz gereken bir aşamaya ulaştık. Önceki etnografilerden farklı olarak, bu aşamalarda etik hassasiyetler geliştirmek, çalışmalarını daha çok tartışılabilir kılmak ve etnografin çalışmada kim olduğunu ele almak gibi yeni sorumluluklarımız bulunuyor. Bu bakış açısıyla gerek etnografi örneklerine gerekse de etnografik yöntemi ele alan kitaplara bakıldığında, tartışma ağırlığının çoğunlukla etnografiye verildiği görülebilir. Buna karşılık etnografilerdeki metinsel ve insani boyutlar, aslında etnografinin ağırlığının etnograf ve insan topluluğunda olduğunu göstermektedir. Bu noktada kendi sesinin metinde baskın çıktığı ve bir iktidar yarattığı kaygısına düşebilecek bir etnografin çözümü, insan topluluğunun sesinden vazgeçmekle sadece onun sesine yer vermek arasında bir yerde aranmaktadır.¹

Son yıllarda yaşanan gelişmelerle etnografinin, etnograf ve beraber araştırma yaptığı insanların bir arada ürettiği bir bilgi ve birikim olduğu da bir başka yaklaşım olarak düşünülebilir. Zira ortaya konulan etnografi tüm tarafların bilgi, birikim, deneyim ve etkileşiminin ürünüdür. Bu ürün de alan çalışması yapılan insanlara ait bir hayatın, bir “yabancı” tarafından dile getirilmesiyle somutlaşmaktadır. Bu noktadan geliştirilen tartışmalar üzerinden de uzun süredir kuralları ve amaçları belli bir etnografi yerine etnografiler öneriliyor. Bunlardan birisi de “yerlinin sesi”ne daha çok yer verilmesi önerisine sahip olan diyalojik etnografidir (örn. Allan, 1994). Alan çalışması yapılan insanlara (bu makalede yerliye) ait hayatın etnograf tarafından kaleme alınıp yorumlanmasına ilişkin detay, bu yazının temelini oluşturan konudur. Ancak bu temel, etnografin özne konumuyla alan çalışması yaptığı insanları nesneleştirdiğini öne süren ve etnografin kaçınılmaz iktidarına aracılığı nedeniyle alan araştırmasının mitleştirilen bir çaba olduğuna varan -bana göre kötümser- eleştiriye kadar genişletilmemektedir. Aksine, etnografin ve insan topluluğunun her ikisinin de özne ve hatta nesne konumunda bulunabileceği bir bilgi üretme biçimi olasılığı üzerinde durulmaktadır.

¹ Bu düşüncelerimin ilk dile getirilişi Çankaya Üniversitesi'nde (9.PAAYS 2019) oldu. Fakat bu çalıştaydaki antropoloji dışı tartışmaların, beni bu konuyu daha derinlemesine düşünmeye ve okumaya yönlendirdiğini belirtmeliyim. Geldiğim düşünsel nokta, etnografin iktidarını sorunsallaştırmamdı. İster istemez bu iktidarın nerede başlayıp nerede bittiğine yöneldim ve kendimi etnografinin “doğası”yla karşı karşıya buldum. Bu aşamadaki düşüncelerimi Kapadokya Üniversitesi'ndeki toplantıda (SANAR 2020) paylaştım. Ancak halen daha eksik olduğunu düşündüğümden, özetini yayınlamakla yetindim. *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi* ile bu yürüyüşe bir son vermeyi düşündüysem de bu makaleyi kaleme alırken, etnografik düşünce serüveninde başka yazılar yazmak gerektiğini daha çok hissettim.



Etnografin benimsediği tutumun, alan çalışması ve bir metin ortaya koymasından çok daha öncesinde ortaya çıktığı ve alan çalışması ile değişebilen bir metin ürettiği düşünceleri, bu makaledeki hareket noktalarıdır. Sosyal ve kültürel antropolojide süre giden eleştiriler ile bir süredir dile getirilen “yerlinin sesi” önerisi çerçevesinde kalarak, anlama (araştırma) ve aktarma (yazım) süreçleri arasındaki bağlantının önemi ve işlevi tartışmaya açılmaktadır.² Son aşamada da, etnografin mevcut iktidarını kırma çabası içerisinde kendisi dışındaki seslere olabildiğince yer verdiği çok sesli bir etnografi (a multi phonographic ethnography) fikri tartışılmaktadır.

Alandaki Etnograf ve Yerlinin Sesi³

Etnografinin diğer sosyal bilim çalışmaları arasında sahip olduğu metodolojik farklılık sadece yöntem ve tekniklerle sınırlı değildir; etik bir yön de söz konusudur. Bir grup veya topluluk ile kültürel herhangi bir konuda araştırma yapmak, çalışmayı başlı başına etnografik kılmadığı gibi etik kuralları bir kenara koyarak; kimliği gizleyerek, gizli ses veya görüntü kaydı yapmak da etnografi değildir. Yanı sıra sadece derinlemesine görüşmelerle ve/veya sessiz sedasız bir köşede gözlemleyerek yapılanların da ne kadar etnografi olduğu rahatlıkla tartışmaya açılabilir. Genel bir betimlemeyle etnograf, bir yaşama katılan, o topluluktaki insanlarla yemek pişirmekten bayram kutlamaya, temizlik yapmaktan dert dinlemeye kadar birçok deneyimi paylaşan, metodolojik deyişle bir gözlemi katılarak gerçekleştiren kişidir. Böylece etnografi de etnografin sınırlı bilgiye sahip olduğu bir topluluğun yaşadığı çevresi, koşulları, kuralları, gündelik yaşamları hakkında bilgi edindiği bir öğrenme sürecidir (Blommaert ve Jie, 2010, s.26).

Etnografinin, bir topluluk hakkında katılarak gözleme dayanan bir çalışma düşünüldüğü anda başlayabilen bir süreç olduğu varsayılabilir. Ön okumalar ve bilgilenmeler ile etnograf açısından somutlaşan alana dair, eğer bir söylem üretiliyorsa da çoğu kez bu aşamada şekillenir. Çalışmanın başlangıcı, etnografin kimin sesinin baskın olacağına, hangi gücü arkasına alacağını karar verdiği zamandır. Bu nedendir ki James Clifford, etnografik otorite değerlendirmesini, “etnografinin ötekiliği yazma ve sunmasının daha genel düzeyde siyasi ve epistemolojik tartışmalar”dan bağımsız olamayacağını vurgulayarak söze başlar (1983, s.120). O ve birçok yakın dönem antropoloğunun da belirttiği gibi Raymond Firth, Margaret Mead, Bronislaw Malinowski gibi öncülerin metinlerinde etnograf ile yerli yaşamını anlatan alanları açık bir şekilde ayırabilmek biraz zordur.

Alan çalışması ile etnografinin bir diğer aşamasına geçilir: Tanışmalar, karşılaşmalar, çatışmalar ve buluşmalar ile ilerleyen bu dönemde, alan öncesinde üretilen önsöylem çoğu kez yıkılır; fakat yeni bir söylem de üretilebilir. Etnografin izin verdiği ölçüde ortak bir söylem üretme imkânı da olabilir.

² Etnografı bir yöntem ve bir çıktı olarak gören yaklaşımla, metin kavramını –biraz da fazla yüklene-romandan makaleye her türlü yazılı metinden fotoğrafa, belgesel filme, sergiye kadar çeşitli çıktılarla değerlendiren kapsayıcı bir içerikle kullanmayı seçiyorum.

³ Bu makalede, yerli, katılarak gözlem, etnograf ve etnografi gibi kavram kullanımlarında Rabia Harmanşah ile çizdiğimiz kavramsal çerçeveyi takip etmek niyetindeyim (2016, s.17-18).



Bir başka deyişle bu aşamada etnograf, çalışmayı gerçekleştirdiği topluluğun söylemine veya söylemsizliğine ne kadar katılacağına karar vermektedir. Çünkü etnografi etkileşimdir; anlama çabasıdır.

Bu çaba tek taraflı da değildir: Etnograf ve yerliler birbirlerini anlamak isterler. Yerliler, dünyalarına giren bu yabancıyı tanımak, anlamak, yaklaşmak veya en kısa zamanda ondan kurtulmak isteyebilir. Etnograf, alana/sahaya/oraya aklında kendine ait bir çalışmayla -ki buna kitabî olarak “amaç” denilebilir- gitmişse de çalışmasının zemini, etik sorumluluklar, yaşama katılma, insanları tanıma ve onları yanlış anlamama[ya çalışma] gibi yaklaşımlara oturmaktadır. Diğer yanda ise hayatları “öylesine”⁴ ilerlerken, dünyalarına giren “yabancı”, onlarla zaman geçirmekte, sohbet etmekte, bazen anlamsız, basit, garip vs. sorular sormakta, hayatlarını nedenleri ve niçinleriyle merak etmekte, olur olmadık yerlerde karşılıklarına çıkmakta, kapıdan kovulsa bacadan girmektedir. Onunla biraz da şartlar gereği arkadaş olunmaktadır. Hasta olduğunda ona bakıldığı, derdi olduğunda dinlendiği, aç kaldığında doyurulduğu da olur.

Etnograf da yerlilerin sosyokültürel dünyasını anlamayı, görmeyi, duymayı, katılmayı “amaç”lar. Dolayısıyla etnografi bir paylaşımdır: Birbirlerinden hoşnut olsalar da olmasalar da bir karşılıklılık söz konusudur. Son olarak etnografi özveridir; duygular vardır. En büyük özveri; büyük ihtimalle hayatlarına bir anda giren, farklı, yabancı, sürekli sorular soran, her yerde karşılıklarına çıkabilen bu etnografa dayanan yerlilere aittir. Her iki tarafın da bir arada zaman geçirdiği, birbirine vakit ayırdığı, belki de tahammül ettiği diyalogik bir çalışma söz konusudur. Öyle ki etnografilerin bir yılı aşabildiği yani uzun süren derinlemesine çalışmalar olduğu göz önüne alındığında, bir süre sonra “taraf”ın kalkabileceği de akla gelebilir.

İktidar yüklü etnograf da en az yerliler kadar insan olduğundan, güç ve ses konusunda ister istemez karmaşa yaşayacaktır. Alanın koşullarına dayanan deneyimler ve/veya kırılmalar, yerlinin sesinin ve hatta belki de otoritesinin en çok duyulduğu anlar olarak düşünülebilir.

“Ayıplarını” örtmekle örtmemek arasında gelip giden etnografaların arasından deneyimlerini aktaranları, başlı başına deneyim metinleriyle değerlendirmenin yetersizliği veya bu deneyimi dışlamanın gereksizliği, bu bağlamda düşünülmelidir. Yerlinin sesi veya sessizliği, etnografıya yaşanan kriz anlarında, kendi içlerindeki kaotik durumlarda veya diğer yerlilerle çatışma zamanlarında yükselebilir. Kendisinin, onların/diğerlerinin tutumu, ses tonunun belirli bir gerekçeyle yükselmesine veya düşmesine sebep olmuştur.

⁴ Bu kavram özellikle tırnak içindedir. Yerlinin, 18. yüzyılda sindirilen ve yok edilmek istenen, 19. yüzyılda kolonyalizmin sömürülen, sanayileşmenin hammadde-sanayi-ticaret ağı içinde geçen, 20. yüzyılın savaşları ve dönüşümleriyle savrulan, 21. yüzyılda ise -şimdilik- küreselleşme, teknoloji, COVID-19 pandemisi gibi etkenlerle “yoklaştırılan” bir öylesinlik içinde olduğu kesinlikle hatırdan tutulmalıdır.



Etnografin hem yerlilere karşı etik sorumlulukları hem de çalışmasındaki anlama çabası bakımından kendisini iktidarsız kılacak bu süreçler önemlidir. Bu yüksek veya alçak ses, aynı zamanda etnografa konusu veya kendisi hakkında hatırı sayılır bir birikim de sağlar. Geline bu noktadaki tartışma tüm bunların etnografinin ne kadar içinde olduğudur.

Lévi-Strauss'un döneminde ve günümüzde üslubuyla tartışılan 1955 tarihli *Tristes Tropiques* (Hüzünlü Dönenceler Trk., 1994) kitabını Nicole Goward, farklı bölgelerde yaşayan insanları ve yerleşimlerini antropoloğun gözünden anlatışı açısından renkli ve seçkin bulmuştur (1984, s.89). Fakat Hüzünlü Dönenceler'e dair en büyüleyici tespit Geertz'e aittir: "Lévi-Strauss okuyucunun metni üzerinden bakmasını istemez; metne bakmasını ister" (1988, s.29). Bir başka deyişle Lévi-Strauss'un metni bir iktidar aracı değildir; iktidarın kendisidir. Fakat Hüzünlü Dönenceler'i bu denli etkileyici/güçlü kılan, Lévi-Strauss'un çekinmeksizin diğer insanların yaşamları kadar kendi düşüncelerini de açıklıkla anlatmasıdır. Yerlilerin hayatlarının arasında Lévi-Strauss'un deneyimini okumak da mümkündür. Bu kitabın "Nasıl Etnograf Olunur?" başlığı, bir antropoloğun/etnoloğun bakışını açıklıkla ifade eder: "Bilgi bir vazgeçmeye ya da bir değiş tokuşa dayalı değildir; bilgi gerçek görünüşlerin, yani benim düşüncemin özellikleriyle uyuşan görünüşlerin seçimidir" (2018, s.58, vurgu benim). Uzaktan Yakından (Fr. De près et de loin, 1998) başlığıyla Türkçe yayınlanan söyleşi kitabında da Lévi-Strauss'un ilk diyalogu Hüzünlü Dönenceler'e dokunur: Gün gün notlar alamasa ve Malinowski gibi bir günlüğü bulunmasa da Lévi-Strauss, çokça gezi notu tutmuştur ve bunları da Hüzünlü Dönenceler'de paylaşmıştır (2018, s.9).

Lévi-Strauss'un da işaret ettiği gibi etnografin dinledikleri üzerinden şekillenen ilk metinleri yani alan notları "uyuşan" ve uyuşmayan "görünümleri" ortaya koyar. Bu nedenle teknik açıdan da alan notları çeşitli düzenlemelere tâbi tutulmuştur: Karen O'Reilly'nin, akılda kalan, gözleme dayalı notları Akıl Notları, hatırlatıcı olanları Karalama Notlar ve çalışma dâhilindeki her şeyin tanımlandığı yazıları da Tam Notlar olarak adlandırması gibi. O'Reilly, alan notlarının yazımıyla oluşan yoğunlaşmanın toplulukla birleşme ya da bir durum, grup ya da kültürün parçası haline gelmek olmadığını belirtir. Ona göre yazmak ya da yazmayı düşünmek, var olan bir mesafeyi ortaya koyar. Bir yabancı olarak gözlem yapmaları ve akıllarına notlar almaları nedeniyle de etnografların bu notları çoğunlukla bir yabancı üslubuyla yazdıklarını düşünür (2009, s.74). Onun bu görüşlerini destekleyen ve alan notlarının etnografinin kritik dokümanları olarak metnin temelini inşa ettiğini örnekleyen çalışma da Roger Sanjek'in editörlüğünü yaptığı *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*'de (1990) görülebilir. Bu kitaptaki makalelerin de gösterdiği gibi raporun/sonucun/metnin ortaya çıkışı alanda yazılan notlarla başlar. Alan notları, etnografinin somutlaşacağı söylemin şekillendiği ve etnografin Lévi-Strauss'un sözlerinde geçen "uyuşan görünüşler" elemesi sırasında etnografinin dışında bırakılabileceği ilk dönem olması açısından da önemlidir.⁵

⁵ Bu bağlamda A. Álvarez Roldán'nın (2002) yerlilere dair düşünceleri kitapları ve günlüğü ile tartışılan Malinowski'nin alan notları ile etnografik metinleri arasındaki ilişkiyi ele alan çalışması, notların ve etnografik metnin bağıntısını ortaya koyan örnek bir çalışmadır.



Çoğu kez son aşama olarak görülen yazım/sunum süreci ise etnografin söylemler dünyasını yansıtabileceği bir üretilerdir. Bu bağlamda etnografin etkisinin ve belki de otoritesinin, görünür, baskın veya açık olduğu aşamadır. Bu nedenledir ki Clifford, katılım ve empati bağlamında niteliği etnografin kişisel deneyimlerinin, "araştırma sürecinin merkezinde olmasına rağmen, "nesnel" mesafe ve gözlem gibi kişisel olmayan standartlar nedeniyle kontrol altına alındığı"ni ileri sürer. Bu doğrultuda da "klasik etnografilerde yazarın sesinin her zaman belirgin olduğunu", "yazarın özneliği"nin de "metnin nesnellik göndergesinden ayrı" tutulduğunu belirtir (1986, s.14-15). Fakat aynı şekilde etnografin yazım sürecindeki otoritesi, alan araştırması sürecinde kendi özelliklerinin yanında ve haricinde, yerlinin sesine ne kadar kulak verdiğiyle de şekillenebilen bir iktidarla yüklüdür. Bir sonuç olarak metin; bir yanıyla anladığını anlatma bir yanıyla da kendisine anlatılanı aktarma çabasıdır. Dolayısıyla etnografin edebi kimliğine odaklananlar hatta etnografilerini edebi eser olarak paylaşanlar olduğu gibi (örn.Lewis,t.y.) alıntılarla yani "yerli sesinin akademikleştirilmesi"yle yerlinin sesine yer verenler de bulunmaktadır (örn.Tedlock, 2006). Zira iktidardan arınmış mükemmel metin ol(a)mayacağından, ortaya farklı etnografik metinler çıkabilmektedir.

Yerliyi Dinlemek ve Yazmak

Postmodernizmin antropolojideki etkisiyle daha çok tartışılan bir konu haline gelen yerlinin sesi tartışmaları bağlamında deneysel etnografiyi benimseyen antropologlar, etnografin yerliyi kendi penceresinden gördüğünü ve okuduğunu ileri sürerek, nesnellik ve gerçek bilgi tartışmalarındaki tutumlarını ortaya koyarlar. Örneğin George Marcus ve Michael Fisher'a göre "gayet kişisel ve imgesel bir araç" olan etnografi, "bu ifade aracını diğer disiplinlerdeki açıklayıcı türlerden daha özerk şekilde kullanabilir" ve etnograf, "yalnızca kendisinin kullanabildiği büyük ölçüde kendine özgü bir bakış açısıyla araştırma yapar ve yazı yazar" (Fisher ve Marcus, 2013, s.62). Bu doğrultuda etnograf, kendi geçmişinden, kültüründen ve bakış açısından sınırlanamaz ve bir nesnellik yakalayamaz; yakalaması da gerekmez. Bu sebeple antropoloğun alanda karşılaştığı yerlinin yaşamı değil, kendisinin yerlilerle geçirdiği zamanda edindiği deneyim etnografiyi oluşturur.

Etnografin alanda yerliyi ne kadar duyduğu ve dinlediği, yerlinin sesine metinde yer ver(me)mesi etnografinin temsil sorunuyla ilişkilendirilmiştir. Etnografinin temsil sorunu, postmodern yaklaşıma sahip antropologlar açısından merkezidir; çünkü "etnografyanın retorik ikna ediciliği" (Fisher ve Marcus, 2013, s.21) önemsenmesi gereken bir iktidar yaratmaktadır. Şu durumda yerlinin sesi ifadesi, ilk düşünüşte akla sadece yerlinin yaşam biçimi ve düşüncelerini getirirse de etnografin yerliye dair neredeyse her yöne bakması, katılması yani bir etkileşime girmesiyle de değerlendirilmelidir. Etnograf, yerlinin nerede, nasıl yaşadığına, koşullarına, karşılaştığı zorluklara, kolaylıklara, olanak(sızlık)lara, merkezlerine ve çeperlerine, uzaklıklarına ve yakınlıklarına nedenleriyle, akrabalarına, arkadaşlarına, düşmanlarına ve dostlarına kimlikleriyle; liderlerine, öncülerine, atalarına, yaşlılarına, gençlerine topluluktaki konumlarıyla; kadınlara, erkeklere, eşcinsellere bakış açılarıyla; ne yediklerinden içtiklerinden nasıl giyindiklerine, olayları nasıl kutladıklarından, hatırladıklarından, andıklarından; nasıl evlendiklerine kadar geniş bir dünyaya bakar, katılır ve yazar.



Dolayısıyla postmodern eleştirel soruların kimine göre haklı, -bana göre uyarıcı- yaklaşımının odak noktalarından birisi de bu noktayı işaret eder: “Kim konuşmaktadır? Kim yazmaktadır? Ne zaman ve nerede? Kiminle ve kime? Hangi kurumsal ve tarihsel kısıtlamalarla?” (Clifford, 1986, s.13).

Etnografiye “heveslenen” birçok kişinin, yerlilerin söylediklerini, yaşadıklarını, dolaylı olarak ifade ettiklerini kendi kavramsal çerçevelerine, dünya görüşlerine veya kuramcılarının açıklamalarına sıkıştırma riski bulunur. Bu risk, yerlinin sesi ile etnografin sesinin birbirine karıştırmanın ötesine geçerek, etnografin düşüncesinin, iddiasının ve sesinin ağır bastığı, etik sorunlar da içeren bir yaklaşımın sonucudur. Nesnellik tartışmalarından da çok uzaktadır.

Antropolojinin insan ve kültür çeşitliliğini önemseyen ve önceleyen yönü, bu tür teorik eleştirilerin dikkate alınmasını sağlamıştır. Etnografin kimliğine ve sahada bulunuşuna dair eleştiriler kimi noktalarda haklı olmakla beraber, etnografi -yine- merkeze çeken, bu nedenle yerliyi öteleyen veya ikincil konuma yerleştiren, iktidarı sorgulanan Batı merkezli antropoloji vurgusunun başka bir hattan yeniden üretilmesi olasılığını düşündürür. Fakat bu çerçevedeki yerinde eleştiriler nedeniyle Batı merkezli, kimi zaman kolonyalizmin izleri görülebilen antropoloji, hayli geride bırakılmıştır. Herhangi bir şekilde antropolojik bir iktidar kurmama kararlılığının yarattığı motivasyon, antropologların geçmişteki ve günümüzdeki insan ve kültür çeşitliliğine daha çok odaklanmasını sağlamıştır. Bu çerçevede, yerlinin sesine, düşüncesine, çıkarımlarına, sonuçlarına daha çok yer açmanın ve kulak vermenin daha geniş bir bilgi ve değerlendirme birikimini etnografa taşıyacağı öngörülebilir.

Yerlinin Sesi, Mesafe, Empati

Antropologların insanların kültürel yaşamlarına katılması söz konusu olmasına rağmen daha “nesnel olabilmesi için mesafe koyması gerektiği”, etnografiye dair öğretici metinlerde rastlanabilecek bir açıklamadır. Ölçütün böylesine önemsendiği bir yaklaşımda, ölçüsü verilmeksizin yoruma açık bırakılan mesafe kavramı, çeşitli açıklamalar ile somutlaştırılmaya çalışılmışsa da genellikle mesafeyi belirleyen arayış açıklamak yerine mesafeye dair farklı “kurallar” ve “endişeler” üretilmiştir. Pozitivizmin izlerini taşıyan bu “endişe giderici kavramsallaştırmalar” arasında en yaygın yerlileşme’dir. Kuralcı tonlamayla yerlileşmek (going native) ya da içerik anlamıyla “yerlide kalmak”; “kimi etnografların araştırmalarını unutarak, çalışma yürüttükleri topluluğun birer üyesi haline gelmeleri ve bir anlamda asla “eve dönmeleri”dir (go home)” (O’Reilly, 2009, s.87).

Yerlileşen etnografin “çalıştığı kültürü içselleştirmesi” nedeniyle “araştırmacı kimliğini kaybettiği”; bu etkilenme sonucunda da “nesnellikliğini kaybetme” olasılığıyla karşı karşıya olacağı belirtilir. Ayrıca, araştırmacının bir dengeleyici unsur olarak “bilim insanı olduğunu her zaman hatırlaması gerektiği”nin de altı çizilir. Yine de yerlileşmek, bazı durumlar için kabul edilebilir olarak tanımlanmıştır; ancak “ince bir çizgiyle” ayrıldığı “diğer tarafa geçmek”, “kendi bilimsel kimliğinden vazgeçme ve yeni kültürün kurallarını bilimin kanunları ile değiştirme” anlamında geldiğinden kabul edilemezdir (Thomas, 1993, s.48).



Bu yerlileşme yasağı, etnografin kendi konumunu, ilişkilerini, mesafesini sürekli gözden geçireceği bir baskı kriteri olmuştur (Tedlock, 1991, s.71). Etnograf, topluluğu anlama çabasına dair her an ve durumda, yerlileşme korkusu nedeniyle ben ve öteki, araştıran ve araştırılan iktidarını yeniden üretmekle karşı karşıyadır.

Yanı sıra etnografin, mesafe koyan taraf olmasına dair beklenti hem etnografi yeni bir otoriteyle donatmakta hem de yerlinin ilişkiselliğini yok saymaktadır. Başka bir deyişle yerliyi, ilişkide ve mesafe kurmada pasif kılan, duygular ve akli ayıran, kontrolü sadece etnografa veren bir etnografi üretilmektedir. Yakın zamanda, yerlileşme ve diyalojik etnografi gibi bağlamlar bu konunun tartışmaya açılması yine antropolojinin tarihi nedeniyle. Antropolojinin kolonizasyon dönemiyle ilişkisi ve etnografik yöntemle çalışıyor olması, sosyal bilim disiplinlerinin geneline yansıyan eleştirel birçok konuyu antropoloji için daha keskin bir hale getirmiştir. Mesafe kavramı da ne yazık ki böyle bir bağlamı hatırlatır (bkz. O’Reilly, 2009, s.90).

Mesafenin ne aşamada olduğu endişesiyle boğuşmak yerine, etnografin odaklanabileceği başka önemli noktalar olup olmadığı üzerinde durulabilir. Dışarıdan bakıldığında, etnografin anlama çabası ve bunun için yerlinin yaşamına katılması bir empati yani duygudaşlık kurma olarak görülür. Açıkçası etnografiyi belirleyen katılarak gözlem, etnografi, istese de istemese de duygularla örülü bir sosyokültürel yaşamın içine sokmaktadır. Etkileşime bağlı bu bilgi üretme biçiminde etnografin deneyimi bu bilginin içinde bir yerlerde oluştuğunda, sesi de kendi metninde aranmaktadır. Elbette bu kararın sahibi de etnografıdır; zira kendisinin bu bilginin neresinde olduğunu görebilecek ve aktarabilecek birincil kişi etnografıdır. Öte yandan yerlilerin de etnografi “gözlemlemekte” olduğu bir başka durumdur.

Bilimsel bilgiyi, kendi sınıflandırdığı diğer bilgi türlerinden ayıran pozitivist paradigma, etnograf ve yerlinin gözlemine dair ayrımı sağlayacak anahtar rolü, antropolojide uzunca bir süre “bilim insanı” konumundaki etnografa vermiştir. Bu eksende bilimsel bilgiyi “geçerli”, “gerçekçi”, “kabul edilebilir”, “ölçülebilir” ve “tartışılabilir” kılan güç de etnografin nesnellikliğine yüklenmiştir. Fakat etnografi, küçük de olsa bir insan topluluğunu çalıştırdığından, küçükü büyüklü iç çatışmalar, çıkar çatışmaları işgaller, ekonomik krizler, savaşlar, salgınlar vb. ani değişikliklerin yansımaları da kaçınılmazdır. Bu ve benzeri koşullarda, doğa yasaları gibi “sosyal yasalar” koyabilmeyi imkânsız diyebileceğimiz bir konumda tutmaktadır.

Yanı sıra bilimsel metnin, bilim insanlarına sunulması onu “sıradan olandan” kopuklaştırarak, ancak nesnellik kaygısında olan nesnelere arasında yapılabilecek bir değerlendirme haline sokmaktadır. Bir insan olarak bir insan topluluğu içinde büyümüş ve bir başka insan topluluğu içinde yaşayan ve çalışan/bulunan bir etnografin, bir laboratuvar ortamında gibi hareket edebileceği veya bir video kamera gibi tepkisiz kalacağı izlenimine kapılmak antropolojide -neyse ki- artık desteklenmemektedir.

Aynı şekilde, mesafeli, empati yoksunu, ölçemeyeceğini eleyen, donanımı ve konumuyla iktidar kurabildiğini düşünen bir etnografin bir insan topluluğunu nasıl anlayacağını ve hatta



açıklayacağını varsaymak da geride kaldı. Sonuç olarak antropolojik açıdan nesnelliğin hangi kriterlerle ölçüleceği de açıkça belirtilmediğinden, kendi içinde çelişkiler (ki buna iktidar da denilebilir) hissettiren bir paradigma ile etnografi yapılmamaktadır.

Geçmişte etnografin çalışması içinde kendi konumunu, sürecini, sonucunu değerlendir(e)mediği bir metin beklendiğinden, aslında etnografin sesi de iktidar altına alınmıştı.

Alan, Metin ve Sesler

Her bir topluluğun kültürünün bir ya da daha fazla metne sığdırılmayacak kadar geniş olduğu anlamlı bir genellemedir; çünkü metin, bir insan topluluğunun dün ve bugünle yaşamından oluşur. Aynı şekilde etnografin deneyimi de bir metne sığamayacak derecede etkilidir; çünkü ister öykü isterse de akademik metinle sonuçlansın, etnografi yorucu, hırpalayıcı, bir o kadar da dönüştürücü bir deneyimdir. Etnografi sadece yeni insanları tanımak ve yeni hikâyeler dinlemek olmadığı gibi, her iki tarafın da muhafazakârlıklarına göz gezdirmesi hatta kimi zaman meydan okumasıyla şekillenebilir. Etnograf için alandan ayrılmak mümkünse de alanı terk etmek kolay değildir; orası ikinci bir ev gibi olmuştur. Heyecan ve mutluluk verici olayların yaşandığı, insanın/etnografin (yani insanlarla çalışan insanın) yaşadığını hissettiği yerdir (Rock, 2007, s.36).

Bu yaklaşımın, alan araştırmasının mitleştirilmesi biçiminde yorumlanması (örn.Clifford, 1983, s.119) bir yana, etnografinin, bir egzotizasyon ya da bir romantikleştirme denemesi olmaktan çıktığını belirtmek gerekir. Günümüzde etnografi daha ziyade, “ötekileş(tiril)en” yaşamları, düşünceleri, değerleri, davranışları, duyguları anlama, açıklama ve aktarma çabasıdır. Buradaki aracı, Clifford Geertz’in “yorumlayıcı” konumuyla vurguladığı etnografıdır:

“Etnografin bir anlatımının önemli olma savı, onu kaleme alanın uzak yerlerdeki ilkel gerçekleri yakalayıp tıpkı bir maske ya da yontu gibi kendi ülkesine getirme yeteneğine değil, bu tür yerlerde neler olup bittiğini netleştirebilme, bilinmeyen geri planlarda ortaya çıkan aşına olunmadık eylemlerin doğal olarak meydana getirdiği şaşkınlığı (...) azaltma düzeyine dayanır” (Geertz, 2010, s.33-34).

Dolayısıyla etnografin “sadece” bilgiyi üreten, yöneten, çeviren ve belki de sabitleyen bir otorite olarak tanımlanması, yerliyi yani etnografinin sebebinin geride bırakabilir. Etnograf, etnografinin dışında sayılamayacağı için de olası otoritenin yerlinin sesini dinleme ve aktarmaya ilişkin çabalar ile kırılabilirliği olasılıklardan birisidir.

Etnografin alandaki [gözlemci] veya masabaşındaki [yazan] konumu, önünde durduğu “insanların yaşamını aktarmanın sorumluluğuna dair bir çizgi” olarak tanımlanabilir. Etnografin bu sıkışmışlıkları aşmasının yolu, öyle ya da böyle kulak verdiği yerlinin sesine metinde daha çok yer vermek ve alanda kurulan diyalogun da parçası olarak etnografin deneyimini dışarıda bırakmak gibi görünüyor. Alanı öncesi ve sırasıyla metinden ayırmayan kaçınılmaz olarak iktidar yüklü



etnografin, kendisi, yerliler ve diğerleri konumundaki herkesin sesini yansıtma hassasiyetine sahip çok sesli bir etnografi (multi phonographic ethnography) imkânsız görünmüyor. Bunu günümüzde olanaklı kılan, bu sesin, metnin yanı sıra (veya beraberinde), fotoğraf, belgesel, video, sergi, harita gibi araçlarla da aktarılabilmesidir. Günümüz teknolojisi ve iletişim araçları, bu olanakları sağlamak ve ulaştırmak açısından çeşitli seçenekler sunmaktadır. Çoğu kez devlet, ataerki, emperya - lizm vb. iktidarların aracı olarak değerlendirilen bu araçların, “sesi kısılmış” veya “sessizleştirilmiş” topluluklar için kullanılabilmesinin söz konusu olabileceği aktivist açıklar da bulunmaktadır.

Çok Sesli Etnografinin İmkânı

Etnografik alan araştırmasını anlatan yöntem kitapları (ve araştırmacılar), rahatça görülebilecek, düzenli ve hazır bilginin, doğru ve emin adımlarla ilerleyerek alınabildiği hissini uyandırır (Rock, 2007, s.33). Oysa o “emin adımlar”, kimi zaman farklı açıklamalar yapabilen, düşüncelerini değişik yollarla ifade edebilen, açıklamaları, hayat deneyimleri, geçmişleri, aileleri, anıları ve tüm bunları değerlendirme biçimleri farklılık gösterebilen insanlarla beraber atılmaktadır. Etnografin, karmaşık, iç içe geçmiş, görünenin ardında çok daha fazlasının bulunduğu, rahatlıkla içinde kaybolabileceği bir yaşamda ilerlemesi gerekmektedir. Üstelik, tek bir topluluk içinde olsa da tek bir seslendirmeden oluşmayan bir çok seslilikle karşı karşıyadır. Etnograf da bu çok sesliliğe eklendiğinde alan araştırması, çok sesli bir orkestrasyonu andırır. Bu nedenle olsa gerek Clifford’ın ve Geertz’in açıklamalarında çok seslilik konusunda Mihail Bakhtin esini yer alır.

Çok sesliliği metin üzerinde düşündüren Bakhtin, Fyodor Dostoyevski’nin çalışmalarında yazarın ve karakterlerin sesine dair çok sesliliği işaret eden bir değerlendirme yapmaktadır. Dostoyevski’nin metninin seslerine kulak verilmesini isteyen Bakhtin’e göre eleştirmenler, Dostoyevski’nin sesi ile yarattığı karakterin sesinin iç içe geçmesi, tüm ideolojik seslerin özgün bir sentezlemesi veya tüm seslerin Dostoyevski’nin sesini bastırması bağlamlarıyla metni dinlemişlerdir (Bakhtin, 2004, s.47). Kendisini tüm Rusya’ya duyuran Dostoyevski’nin Poetikası eserinde eleştirmenlerin bu görüşlerine katılmadığını dile getirerek, Dostoyevski’nin romanlarında “bağımsız ve kaynaşmamış seslerin ve bilinçlerin çokluğu, tamamen meşru seslerin sahici çok sesliliği”ni duyar. Dostoyevski’nin “sessiz köleler” yaratmadığını, “yaratıcılarının yanında durabilen, onunla aynı görüşü paylaşmamaya muktedir olan, hatta ona karşı gelebilen özgür insanlar” yarattığı çıkarımındadır (Bakhtin, 2004, s.48; vurgu yazarın). En çarpıcı olan; okuduğumuz bu çoğulluğun olay bütünlüğü içinde birleşiyor ama kaynaşmıyor olduğu fikridir. Bu sebeple de Bakhtin, Dostoyevski’yi yeni bir tür olarak değerlendirdiği çoksesli romanın yaratıcısı ilan etmiştir (2004, s.49).

Çoksesli bir etnografik metin ortaya çıkarmak imkânsız istemek değildir (elbette bir zorunluluk da değildir). Böylesine bir çaba gözetildiğindeyse belirleyici detay, etnografik metnin bir etnografiye dayanıyor olmasıdır. Yani, etnografik metinde somutlaşan ve aktarılan etnograf dışındaki sesler, kurgusal değildir. Edebiyat metni bir kurgu olduğundan, yazarın, karakterler ve kendisi arasında yazılı bir mesafe koyabilmesinin ve Bakhtin’in sözünü ettiği çoksesliliği sağlayabilmesinin elbette birden fazla yolu vardır.



Ancak etnografik metin başından sonuna kadar bir kurgu değildir. Etnografin sadece kendi otoritesiyle bu metni kurduğunu söylemek veya böylesine bir genellemeyle hareket etmek, yerliyi yeniden konumlandırmak ve etnografin iktidarını yeniden üretmek olacaktır. Biraz da bu sebeple, etnografin kurduğu metnin ethno – graphein değil de autho – graphein olduğunu ifade eden antropologlar da olmuştur (örn. Okely ve Callaway, 1992; Jones, vd., 2013).

Yerli Etnografin ve Yerlinin Sesi

Çok sesli etnografi konusunun, kendini tekrarlayan karmaşasının biraz daha derinleştirmek için konu, Türkiye’de etnografi yapmak bağlamında düşünülebilir. Türkiye antropolojisi, ‘antropolojisi yapılanın antropolojisini yapma’ durumundadır. Zira ABD ve çeşitli Avrupa ülkelerinden birçok antropolog, farklı dönemlerde etnografiler yapmış ve metinler ortaya koymuştur. Hatta farklı ülkelerden birçok etnografin Türkçe literatüre kazandırılmış bu çalışmalara antropoloji eğitimlerinde de başvurulmaktadır (örn. Delaney, 2001; Lindsfarne, 2002; van Bruinessen, 2003; White, 2004).

Klasik etnografiyi geride bırakan eleştirel süreç, büyük oranda, okyanus ötesi veya kendi ülkeleri dışında araştırma yapan ve daha çok antropolojinin (ve diğer sosyal bilimlerin) merkezini oluşturan ülkelerdeki antropologlar için geçerlidir. Gerekseler ve şartlar, gerek onlar gerekse de bu koşullarda çalışmayan ve “evde” antropoloji ve etnografi yapanlar (örneğin bizler) için daha farklı bir boyuttadır. Evdekilerin; kendi ötekilerini yaratmaları, içerden-dışarıdan olma konumları, deneyim, mesafe, otorite ve empati bağlamları antropolojinin genelinde tartışıldan biraz daha farklı bir boyutta değerlendirilmelidir. Koşullar nedeniyle, Türkiye’de büyük oranda “evde antropoloji” yapıldığından, yerli ile benzer koşulların paylaşılması söz konusudur: Çoğu kez aynı siyasal, ekonomik, sosyal ve/veya kültürel sorunlar, kısıtlılıklar, engeller vb. deneyimlenmektedir. Bu nedenle aşılması gereken dezavantajlı durumlar, merkez antropolojideki gibi tamamen yabancı olunan bir topluluğu öğrenmekten farklıdır.

Öte yandan etnografin içinde yaşadığı ve yerli ile paylaştığı/paylaşmadığı sosyokültürel farklılıklar, ekonomik veya siyasal krizler, görüşler vb. her iki tarafı ve kurdukları diyalogu da etkilemektedir. Farklı etkileşimler varsa da etnografi sırasında bunlarla da karşılaşmaktadır. Bu nedenle, Türkiye’de/evde çalışma yapan bir etnografin çok sesli etnografisi ve deneyimi hem merkezden hem de diğer evde antropoloji yapanlardan farklı olacaktır. Bu durumu inceleyebilmek için Türkiye antropolojisinin tarihini ele almış çalışmaların (örn. Aydın, 2000; Özmen, 2000; Münüsoğlu, 2017) devamı getirilebilir. Türkiye’deki antropologların metinlerinin -sadece klasiklerle sınırlı kalmayan- metodolojik değerlendirmelerinin yanı sıra diğer disiplinlerdeki etnografileri de kapsayan bir eleştirel okuması, Atay’ın başlattığı süreci (1996, 2011 ve 2016) geliştirecektir.

Son zamanlarda Türkiye’deki antropoloji çalışmalarında etnografiler arasında “Öteki” olarak konumlandırılan, kendi içine doğduğu veya geçmişinde bıraktığı topluluk ile çalışmayı tercih edebilmektedir (Nahya ve Harmanşah, 2016, s.29). Bu kişiler, yerleşmesi de söz konusu olmayan, hali hazırda “yerli antropologlar”dır. Dolayısıyla “yerli antropolog” (native anthropologist) denilen kategoride kabul edilebilir.



Fakat onların yanı sıra ülke sınırları dışındaki “ötekilere” gidenler de bulunmaktadır (örn. Akıncı, 2004 ve 2009; Suvari, 2013a ve 2013b). antropologlar” olarak görülebilir.

Yerli antropologların, kendi yerlilerine karşı tutum ve üslupları bağlamında diyalog, ses ve iktidar penceresinden duruma bakıldığında, yerli antropologun/etnografin ve yerlinin seslerinin çakışması ve karışması olasılığı ortaya çıkmaktadır. Yerli antropolog, sadece bir dönemin “ilkel toplumlari” olarak anılan, sadece sayıca az ve/veya izole bir yaşam süren yerli topluluklarına mensup, klasik antropologların etnografi yaptığı, Maori, Samoa, Trobriand, Zuni halklarından gelenleri kapsamamaktadır. Türkiye’nin de merkezde antropoloji yapanlarca sık sık konu edilmesi nedeniyle, kendini veya bir başka topluluğu çalışan Türkiye’deki bir etnograf da “yerli” kimliğine sahiptir. Fakat yerlinin sesi, diyalojik, özdüşünümsel veya modernist yaklaşımlardan biri ile öne alınsa da merkez antropolojiyle ortak bir bilgi dünyasına eşlik edilmektedir. Yerli antropolog/etnograf konumumuz birçok iç tartışmayı gündeme getirirse de merkezdeki bağlamdan bağımsız kalın(a)-mayacaktır.

Sonuç Yerine

Klasik metinlere dair eleştirel okumaların ateşlendiği 1980’li yıllardan sonra sosyal ve kültürel antropoloji kapsamına giren etnografik metinlerde, bir iktidar üretmemeyi hedefleyen, beraber çalışma yürütülen insanların yaşamlarına, düşüncelerine ve seslerine daha çok yer açan, pozitivist sınırlılıkları aşan bir etnografik yaklaşım hatta etnografiler halen ortaya konulmaktadır. Sosyokültürel yaşamın ve ilişkilerin farklı boyutlarına yönelebilen, etik kuralları her geçen gün daha çok gözden geçiren, etnografi da bir o kadar gözlemleyen örneklere de artık aşınayız. Bu tartışmalar ve sorular dünyasında kendine yer bulan yerlinin sesi tartışmaları da sosyal ve kültürel antropolojinin uzunca bir süredir gündeminde. Bu makalede de mevcut tartışmalara bir özet ve katkı niteliğiyle dâhil olunmuştur. Daha çok sosyal ve kültürel antropolojide süre giden eleştiriler ve dile getirilen yerlinin sesi önerisi çerçevesinde, anlama (araştırma) ve aktarma (yazım) süreçlerinin arasındaki bağlantının önemi ve işlevi, Bakhtin’den esinle geliştirilebilecek çok sesli bir etnografinin olanaklı olduğu ifade edilmektedir.

Etnografin, alan çalışması sırasında yerliyi nasıl anladığı ve nasıl yazdığı ile bağlantılı olarak yerlinin sesine kendi sesiyle beraber etnografisinde daha çok yer verebileceği, onun adına konuşmak yerine metinde yerliyle beraber konuşabileceği birçok seçeneğin mümkün olduğu, günümüzdeki metin ve etnografi çeşitliliğinin buna olanak tanıdığı, bir sonuç değilse de bir süreç olarak ifade edilebilir. Alan çalışmasının, sadece etnografin deneyimiyle sınırlandırılmasının, etnograf ve diğerleri gibi bir karşıtlık kurulmasına, bunun yazı ile sabitlenerek yerliyi yoklaştıran bir üsluba gidebileceği olasılığı da görülmelidir. Etnografin deneyimini de sadece etnografin kendisiyle ilgili olarak düşünmek, onun kendi içine doğduğu kültür kadar -hatta daha fazlası- karşılaştığı insanlar ve kültürleri ile diyalojik ilişkisini atlamak olacağı da dile getirilmelidir.

Dolayısıyla etnografinin içeriğine ve çeşitliliğine katkılar sürdürülebilir olduğundan, yerlinin ve [yerli] etnografin/antropologun, seslerinin, kimi zaman karşılıklı kimi zaman da tek başına yer alabildiği çok sesli bir etnografinin (multi phonographic ethnography) böylesi boyutları içerebilir -



mesi olası görülmektedir. Ancak bu, antropolojideki 'edebi dönüş'ten farklı bir öneridir; zira antropoloji ne edebiyattır ne de kurgudur.

Kaynaklar

Akıncı, E. (2004). *Shamanic Initiation among the Tsengel Tuvals of Western Mongolia*. Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Akıncı, R. E. (2009). *Batı Moğolistan Tsengel Tuvaları'nda Şamanizm, Şaman Olma ve Kozmoloji İlişkisi*. Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Allan, S. (1994). 'When Discourse is Torn from Reality': Bakhtin and the Principle of Chronotopocity. *Time and Society*, 3(2), 193-218.

Atay, T. (1996). *Batı'da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrıs Örneği*. İstanbul:İletişim Yayınları.

Atay, T. (2011). *Batı'da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Berfin Yayınları.

Atay, T. (2016). *Sunu. Etnografik Hikayeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri içinde (9-15)* Harmanşah, R. ve Z. Nilüfer Nahya (ed.). İstanbul: Metis Yayınları.

Aydın, S., (2000). *Arkeoloji ve Sosyolojinin Kısacasında Türkiye'de Antropolojinin 'Geri Kalmışlığı'*. *Folklor Edebiyat Dergisi*, 22:17-43.

Bakhtin, M.M. (2004). *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*. (Çev.:Soydemir, C.). İstanbul: Metis Yayınları.

Bloomert, J ve Jie, D. (2010). *Ethnographic Fieldwork: A Beginner's Guide*. NY: Multilingual Matters.

Clifford, J., (1983). *On Ethnographic Authority*. *Representations*, 2:118-146.

Clifford, J. (1986). *Introduction: Partial Truths. Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar içinde (1-26)* Clifford, J. ve Marcus, G.E. (ed.). California: University of California Press.

Delaney, C. (2001). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. (Çev.:Somuncuoğlu, S. ve Bora, A.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Geertz, C. (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. California: Standfort University Press.

Goward, N. J. (1984). *The Fieldwork Experience. Ethnographic Research içinde (88-133)*. Ellen, R. F. (ed.) London: Academic Press.

Jones, S. H., T. E. Adams ve C. Ellis (ed.). (2013). *Handbook of Authoethnography*. London: Routledge.



Lévi-Strauss, C. (1994). *Hüzünlü Dönenceler*. (Çev.:Bozkurt, Ö.). İstanbul: YKY.

Lévi-Strauss, C. (2018). *Uzaktan Yakından*. (Çev.:Bayrı, H.). İstanbul: Metis Yayınları.
Lewis, O. (t.y.). *İşte Hayat*. İstanbul: E Yayınları.

Lindisfarne, N. (2002). *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*. (Çev.:Somuncuoğlu, S.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Marcus, G.E. ve Fisher, M.M.J. (2013). *Kültürel Bir Eleştiri Olarak Antropoloji: İnsan Bilimlerinde Deneyisel Bir An*. (Çev.:Cezar, B.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Münüsoğlu, H. (2017). *İrk Lekesi: Türkiye'de Antropolojinin Kurulma ve Kurumsallaşma Sorunlarına Tarihsel Bir Yaklaşım: DTCF Örneği*. İstanbul: Heretik Yayıncılık.

Nahya, Z.N. ve Harmanşah, R. (2016). *Kendini ve Ötekini Yazmak: Alan Araştırması ve Deneyim. Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri içinde (17-35)* Harmanşah, R ve Z. N. Nahya (ed.). İstanbul: Metis Yayınları.

O'Reilly, K. (2009). *Key Concepts in Ethnography*. LA: SAGE.

Okely, J. ve H. Callaway, (ed.). (1992). *Anthropology and Authoethnography*. London:Routledge.

Özmen, A., (2000). 'Öteki'ni Anlama(ma)nın Bilimi?: Türkiye Antropolojisinin Sorunları. *Folklor Edebiyat Dergisi*, 22,125-134.

Rock, P. (2007). *Symbolic Interactionism and Ethnography. Handbook of Ethnography*. içinde (26-38).Atkinson, P, Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J. ve Lofland, L. LA: SAGE.

Roldán, A. A. (2002). *Writing Ethnography: Malinowski's Fieldnotes on Baloma*. *Social Anthropology*, 10(3), 377-393.

Sanjek, R. (ed.). (1990). *Fieldnotes: The Making of Anthropology*. NY: Cornell University Press

Suvari, C. (2013a). *Ezidiler: Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidilik*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Suvari, C. (2013b). *Malakanlar: Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnancı*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Tedlock, B. (1991). *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*. *Journal of Anthropological Research*, 1(47),69-94.

Thomas, J. (1993). *Doing Critical Ethnography*. London:SAGE.

van Bruinessen, M. (2003). *Ağa, Şeyh, Devlet*. (Çev.:Yalkut, B.). İstanbul: İletişim Yayınları.

White, J. (2014). *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*. (Çev.:Güllüpnar F. ve Taştan, C.). İstanbul: İletişim Yayınları.



Kuramsal Yaklaşımlar Bağlamında Antropoloji ve Etik İlişkisi

Gözde Aynur Mirza

Özet

Araştırma sürecini oluşturan çok sayıda unsurdan biri olarak görülen etik, gerçekte araştırmanın tüm işleyişini kapsayan merkezi bir konuma sahiptir. Bu anlamda etik, araştırma sürecini yöntem ve kuram açısından belirleyen bir alanı ortaya koyar. Kaldı ki, etik boyut, bilimsel araştırmaların tüm aşamalarıyla bütünlük olma özelliği taşır. Bu çerçevede, yazıda, insanı konu alan bilimsel araştırmalarda etik ilkelerin nasıl bir gelişim süreci üzerinden şekillendiği ve şekillendirdiği ele alınmış, ardından antropolojinin tarihsel gelişimine odaklanılarak etiğin kavramsal bağlamdaki içeriği ve yöntem açısından konumlanışı tartışılmıştır. Antropoloji ve etik ilişkisi, alan araştırması sırasında araştırmacının konumu, hiyerarşi, iktidar ilişkileri, alanda bilgi üretme dinamikleri, alan çalışmasının dönüştürücü etkisi, diyalojik bağlam, alanın sürekliliği gibi konular açısından olduğu gibi antropolojinin bir bilimsel disiplin olarak tarihsel süreci ve kuramsal yaklaşımları bağlamında da önem taşımaktadır. Yazıda ayrıca, sosyal ve kültürel gerçekliği anlama çabasının, pozitivist yaklaşım, objektivite, evrensellik kavramları ile ilişkisi etik kavramı bağlamında irdelenmiştir. Niteliksel araştırmalar ve etik ilişkisinin alan uygulamaları açısından ayrıntılı bir biçimde incelendiği yazı, etiğin herhangi bir disiplinin belirlediği etik kodlar ve bu kodların nasıl bir temel üzerine oluşturulduğu üzerinde dururken, etik kodların niteliksel bir araştırmada özellikle etnografik bir araştırmada nasıl sorunsallaştığına ve bu sorunsallaşma biçimlerinin sosyal ve kültürel gerçekliği kavramada olduğu kadar diğer bilimsel disiplinlerin etik konusunu kavrayışlarında da ufuk açıcı olabileceğine değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Etik, Yöntem ve Kuram, Etnografya, Antropoloji, Disiplinlerarasılık

The Relationship Between Anthropology and Ethics In The Context of Theoretical Approaches

Abstract

Ethics, which is accepted as an integrated part of the many elements in building up the research process, actually is the main factor in determining the whole elements of research. In this sense, ethics covers the whole aspects of fieldwork that determines the research process in terms of method and theory. Moreover, the ethical dimension has an integrated structure with all stages of scientific research. In this article, it is discussed how ethical principles are shaped through a scientific research on human beings, and then how ethics becomes problematic through the historical development of anthropology and how ethics positions itself in terms of method and conceptual content of ethics. The relationship between anthropology and ethics is important in terms of the historical process and theoretical approaches of anthropology as a scientific discipline, as well as in terms of the position of the researcher during field research, hierarchy, power relations, dynamics of data generation in the field, transformative effect of fieldwork, dialogic context, continuity of the field.

Alıntılanak için: Mirza, G.A.. 2022. "Kuramsal Yaklaşımlar Bağlamında Antropoloji ve Etik İlişkisi", Antropoloji ve Kültürel Bakış, Sayı 1, ss.45-64.



In this article, the relationship between the effort to understand social and cultural reality and the concepts of positivist approach, objectivity and universality is examined in the context of ethics. Also, the relationship between qualitative research and ethics is examined in detail in terms of field works while examining the ethical codes of ethics determined by any discipline and how these codes are located on a basis, while also examining how ethical codes are problematized in a qualitative research, especially in an ethnographic research, and how these forms are used to understand the social and cultural reality. We hope that the discussions in this article can be starting point for a better understanding of ethics by other scientific disciplines as well.

Keywords: Ethics, Theory and Methodology, Ethnography, Anthropology, Interdisciplinary

Giriş

Alfred Kroeber, antropolojiyi "insanî bilimlerin en bilimseli, bilimlerin en insanîsi" şeklinde tanımlarken, bilimsel yönetime ilişkin de önemli bir mim koymuş olur. Bilimin, değerden, anlamsal derinliklerden, öznel kavrayışlardan ayıklanmasıyla birlikte mümkün olabileceğini savlayan objektivite mitinin içine sıkıştırıldığı bir tavrıdan bağımsızlaştıran bir yaklaşımdır bu. Kaldı ki, antropolojinin kültürel unsurları tasnif ederek başladığı hikayesi, süreç içinde insanî olanla bilimsel olanın, değerlerle yöntemin ve gerçeğe ilişkin keşif çabasının birbirini ürettiği, dinamik bir bilimsel girişimin somutlaştığı bir alana karşılık gelir. Antropoloji, insanî olan her şeyin, kültürün ve toplumsal bağlamın, niteliksel boyutunun yanı sıra dinamik ve anlam odaklı bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir yöntemsel yaklaşımın önemini ve kaçınılmazlığını mimler. Antropolojik bilgi üretiminin tüm süreçlerinde en hayati unsurlardan birinin etik olduğunu belirtmek gerekir. Bir diğer deyişle, etik, antropolojik yöntemin kültürel içeriğe, kültürel farklılıklara, değişim dinamiklerine yönelik arayışları içerisinde işleve, yapıya, sembole, anlama ve benzeri çeşitli anlama kategorilerine yönelik paradigmatik yaklaşımları ekseninde en derinleşen kavramlardan biridir. Etiğe odaklanmak, antropolojinin kapsamında konumlanan dil, kültür, politika, sosyal yapı, uygulama, eylemsellik gibi terimlerin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurur (Lambek, 2010, sf.7). Etik kavramını bir kez dikkate aldığımızda yöntem, saha pratiği ve kültürel içerikler epistemolojik açıdan yeni katmanlar oluşturur.

İnsanî olanın peşine düştüğümüzde etik, belirlenmiş ilkeleri çerçevesinde kaçınılmaz bir biçimde devreye girmesiyle, dinamik bir süreci ortaya koyar. Etik, kısaca değerlerin, yapıp-etmelerin, kavramların başkalarını gözeterek toplumsal ve bireysel düzlemde uygunluğunu anlatır. Bu bağlamda neyin meşru olup olmadığını tanımlar. Kavram, genel bir çerçeveden bakacak olursak, alan uygulaması ve araştırmanın diğer aşamaları sırasında uygun olanın ne olması gerektiğine dair ortaya çıkan kaygılar ve çatışmalarla ilişkilidir. Etik ve araştırma ilişkisine baktığımızda, etik kavramının, bilimsel araştırmalar tarihinde ihmal edilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle tıp alanında gerçekleştirilmiş araştırmalar ve sonuçları, etiğin merkezi bir şekilde konumlandırılması gerektiğine yönelik verimli tartışmalara ve sonucunda etkili denetleme mekanizmalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.



Geçmişte klinik araştırmalarla ilerleyen sürecin etik ihlaller bağlamında çarpıcı sonuçlar ortaya koymasıyla birlikte araştırmada etiğin önem kazanmasına yönelik çalışmaların tıp üzerinden şekillenmesi rastlantı değildir.

Antropolojinin hikayesi de, başlangıcı ve şekilleniş dinamikleri itibarıyla etik ihlallerin tarihi yönünde okunabilir. Gerçekte bunun böyle olması, zamanın ruhu gereği olduğu gibi, güç ilişkileriyle, hiyerarşi ve iktidar üzerine kurulu batı merkezli anlayışın tarihsel sürecindeki kavrayış biçimleriyle hiç çelişkili değildir. Etik ihlallerin -tıp alanında, özellikle klinik araştırmalar üzerinden çok çarpıcı bir biçimde deneyimlenen ve tartışılan- antropolojinin sorun alanlarından biri olması, kendisini merkeze yerleştiren ve kendisinin inşa ettiği “öteki”yi anlamaya çalışan dönemin batılı antropologları açısından bir önem oluşturmuyordu. Dolayısıyla, periferide konumlandığı, hem coğrafi hem kavramsal açıdan dünya haritasının kenarlarına yerleştirdiği coğrafyaların sakinlerinin eşitlikçi bir kavrayışla değerlendirilmesi pek olası görünmüyordu. Ancak, farklılıklar üzerine düşünmek ve farklılıklarla karşılaşma anları, araştırmacı için yeni bakış açıları geliştirme ihtiyacını doğurduğu gibi gerçek anlamda antropolojik bilgi üretimi kaygısı üzerinden de şekillendi. Antropolojide yöntemin hikayesi, her ne kadar bu kavram antropolojinin gündemine 20. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte yerleştiyse de aynı zamanda etik kavramı üzerinden de ele alınmaya açıktır. Bunu böyle kılan, bilgi üretimi sürecinin tıpkı antropolojinin çalışma alanı olan kültürün kendisinde olduğu gibi çok katmanlı kavrayışlar gerektirmesi ve bu kavrayışların ancak etik bir çerçevede bağlamında gerçekleştirilecek bir girişimle mümkün olmasıdır. Nihayetinde etik, yaşamın kendinden bağımsız değildir.

Antropolojik ve etnografik çalışmalar, disiplinin doğası gereği iletişimin kaçınılmaz olduğu bir işleyişe sahip olmaları dolayısıyla etik ilkeler açısından büyük önem taşımaktadır. Sahadaki bilgiye ulaşmadaki etik sınırların insani boyutu kadar bilimsel boyutu da birbirleriyle iç içe yapıları dolayısıyla antropoloji disiplininin temel meselelerinden biridir. Kaldı ki, etik ihlallerin insani boyutun yanı sıra bilimsel bilgiye erişimde de engel oluşturmasına ilişkin kaygılar, doğru bilgiye ulaşmanın biricik yolunun etik zeminde bir ilerleyiş gerektirmesiyle antropoloji disiplini neredeyse eşsiz kılar. Yöntemin doğru bir şekilde yapılandırılması, etik ihlalleri ortadan kaldıracak bir ilerleyiş de beraberinde getirir. Etik, araştırma tekniklerinin sahada uygun bir biçimde hayata geçirilmesinden, sahayı oluşturan bireylerin ya da topluluklarının göreceği olası zararların ortadan kaldırılmasından, güvenliğin sağlanmasından, üretilen bilginin manipüle edilmemesi gibi unsurlardan çok daha fazla bir alanı kapsar. Öte yandan, etik kodların belirlenmesi ve uygulanması açısından antropolojik ve etnografik araştırmalar oldukça çetrefilli bir duruma karşılık gelir. Denilebilir ki, uygulama aşamasında bir toplumsal grupta dinamik bir ilişki içinde olmak, etik bariyerleri zorlayacak ve kimi zaman da etik ihlallerin gözden kaçmasına neden olacak bir ortamı da mümkün kılmaktadır.

Etik konusu ilk olarak tıp alanında gerçekleştirilmiş araştırmaların ardından ortaya çıkan olumsuz etkiler üzerinden gündeme yerleşmiştir. Etik kodlar, deneylere ve çeşitli klinik araştırmalara rızaları dikkate alınmaksızın ya da yeterli açıklama yapılmaksızın katılım gösteren kişilerin bedensel ve psikolojik açıdan büyük bedeller ödemeleri dolayısıyla ilk olarak tıp alanında belirlenmiştir.



Tıbbi araştırmaların etik ilkelerin belirlenmesi ve tartışma gündemine yerleştirilmesi açısından önemli bir rolü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Araştırma katılımcılarının mağduriyetlerinin oldukça net ve keskin bir biçimde yaşandığı klinik araştırmalar, etiğin bilimsel araştırmaların gündemine yerleşmesine ve süreç içinde her bir bilimsel disiplin için insan hakları bağlamında şekillenmiş evrensel ilkelerin belirlenmesine yol açmıştır. Klinik araştırmalara dayalı çalışmalarda, Nüremberg Koduyla başlayan girişimler her geçen yıl yeniden güncellenmekte ve katılımcıların haklarının her yönüyle korunduğu ve bilimin ilkelerinin dikkate alındığı etik ilkeler gözden geçirilmektedir. Klinik araştırmaların bütün aşamalarında ve sonrasında dikkate alınan etik kodlar, farklı bilimsel disiplinlerde olduğu gibi sosyal bilimler disiplinlerinde de merkezi bir hal almıştır.

Yürütülen klinik araştırmaların etkilerinin denekler üzerindeki olumsuz sonuçlarının gözlemlenmesi ve retrospektif bir biçimde de saptanabilmesi, etikle ilgili atılan adımları şekillendirmiştir. Bu durum, elbette 2. Dünya Savaşı sonrasında toplumsal iklimindeki siyasi dengelere ve ekonomik krizlere yönelik yeni kavramsallaştırma girişimlerinin söz konusu olduğu bir ilerle -yişle de ilgilidir. İlk kez Amerikan Tıp Derneği tarafından ortaya konan etik kurallar, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, savaş sırasında gerçekleştirilmiş olan deneylerin açığa çıkmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır (Öztürk, 2018, s.29). Nüremberg mahkemesi sonucu ortaya çıkan çeşitli kurallar ve ilkeler dizisi, başlangıçta tıp olmak üzere psikoloji gibi çeşitli bilimsel disiplinler tarafından benimsenmeye başlanmış ve giderek yaygınlıkla kullanılabilir hale gelmiştir. Bu ilkeler, deneylere katılımda gönüllük, olası risklere karşı bilgilendirme, deneylerin insanların yararına olması, deneylerin denekleri rahatsız etmeyecek bir biçimde yapılması, deneylerin denekleri zorluk ve sıkıntıya sokmadan gerçekleştirilmesi, deneylerin denekleri fiziksel ya da psikolojik zarara yol açmayan türde olabilmesi gibi unsurları kapsamaktadır. Ayrıca araştırma mekanının düzenlenmesinde araştırmacının sorumluluğu, araştırmanın zararlı etkilerine karşı alınacak önlemlerde güvenlik standardının oluşturulmasının gerekliliği, deneklerin deneyden çekilme hakkının olması, araştırmacının herhangi bir zararın ya da rahatsızlığın ortaya çıkması halinde deneyin sonlandırılmasına yönelik zorunluluğu da ortak ilkeler arasında yerini almıştır (Kümbetoğlu, 2005, s.174).

Etik ilkeler, 1964 yılında Dünya Tıp Örgütü'nün Helsinki Deklarasyonunun ardından, 1979 yılında Belmont Raporunda daha net bir hale getirilmiştir. Bu raporlar ve yapılan eklemeler, birtakım düzenlemelerin varlığına karşın etik ihlallere ve bu açıdan sorgulanmaya açıktır. Ancak temel olarak baktığımızda bu yenilikler alanın gelişimine aracılık etmiş olması açısından önemlidir. Etik ilkelerin sosyal bilimler tarafından uygulanmasının sosyal bilimlerin meselelerinden birine dönüştüğü 1950'li yıllar ve sonrasında, saha çalışmalarının hükümetler ve çeşitli kuruluşlar için de gerçekleştirilmeye başlandığı, sosyal bilimcilerin ve antropologların bu türden çalışmalarda görev aldığı süreçte bir dizi etik kural, sosyal bilimciler tarafından şekillendirilmeye başlamıştır. Antropolojik araştırmalarda dikkate alınması gereken etik kodlar, ilk olarak Uygulamalı Antropoloji Derneği tarafından 2. Dünya Savaşı'nın sonrasında belirlenmiştir. Bu kodlar, açıklıkla ifade edilmiş ilkelerden ziyade antropologların çalışmalarının toplumlar üzerindeki etkilerinin dikkate alınması gerektiğinin altını çizmekteydi.



Ardından 1971 yılında Amerikan Antropoloji Derneği, Vietnam Savaşı döneminde birincil sorumluluğun çalışılan insanlara yönelik olduğunu vurgulayan etik kodlar belirledi (Fluehr-Lobban, 2013, sf.8).

Etığe ilişkin tartışmalar kapsamında, tıp alanındaki düzenlemelerin sosyal bilimler alanında uygulanabilirliği ve uygunluğu, başlangıçtan bu yana sosyal bilim çevrelerinde üzerinde durulan konular arasında yerini almıştır (Öztürk, 2018, s.31). Bu noktadaki temel itiraz, etik kısıtlamaların, araştırmaların yönlendirilmesine ve çarpıtılmasına yol açtığına ilişkin endişeyle ortaya çıkmaktadır. Bu itirazların temelinde, sosyal bilimlerin doğasını anlayamayan yaklaşım biçimlerine yönelik eleştirel bir duruş söz konusudur. Bu bağlamda her bir bilimsel disiplinin kendi belirlediği etik kodlar çerçevesinde araştırmalarını şekillendirme gayretinde olduğu, özellikle sosyal bilimler açısından etik ilkelerin geliştirilmeye devam edildiği belirtilebilir. Sosyal bilimcilerin farklı yaklaşımlarının, etiğin araştırmaların kısıtlılığı ve yürütülmesi bakımından bir engel oluşturup oluşturmadığı, tartışma konuları arasındadır. Öte yandan antropoloji alanında etiği tartışmak, antropolojinin epistemolojik yönünü, saha çalışması pratiklerini, sosyal bağlamlarını tartışmak anlamına gelmesi dolayısıyla (Caplan, 2003 s.27) disiplinin kendisi açısından ufuk açıcı olduğu gibi genel düzlemdeki etik tartışmalarını da zenginleştirici ve derinleştirici bir alan yaratmaktadır.

Kuram ve Yöntem Açısından Antropoloji Tarihi Bağlamında Etiğe Bakış

Masa başında, uzak kültürlerden gelen bilgilerin tasnifine dayanarak şekillenmeye başlayan antropoloji tarihi, antropolojik bilgiyi çok geçmeden saha çalışmaları üzerinden, sahanın içinde olagelen dinamik yaşantının kendisinde aramaya yönelmiştir. Sürece baktığımızda, özellikle İngiliz antropolojisinin İngiliz sömürgeciliğiyle yakın ilişkisi dolayısıyla etik kavramının karşılık bulmadığı, kültürlerin araştırılmasında sömürgeci anlayışa hizmet eden analitik araçların belirleyici olduğu söylenebilir (Fluehr-Lobban, 2013, sf.17). Sömürgeci anlayışın bakış açısına ve öteki inşasına ilişkin sorunların üzerine tartışılması ise daha çok Fransız antropolojisinin hareket alanında karşılık bulmuştur (Fluehr-Lobban, 2013, sf.17). Antropolojinin merkezine yerleşen saha araştırmaları ve bu araştırmaların yarattığı kapsamlı deneyim alanı, disiplin için etik kavramını hem saha hem bilgi üretim süreci bakımından önemli bir yere oturtmuştur. Bu bağlamda etik, antropolojinin kuramsal derinliği üzerinden yöntemin çatısını kuran bir niteliğe sahiptir. Antropolojinin kuramsal şekillenişindeki her bir adım, antropolojik bilgi üretiminin olanaklarına ve geçerli biçimlerine ilişkin tartışmalarını, ilişkili adımları içerdiği gibi kaçınılmaz olarak etik kaygılara dair ilerlemeyi de içine almaktadır. Bu kaygılar, bir kültürün anlaşılmasının ve kültürel içeriklere ilişkin isabetli saptamalarda bulunmanın o kültürel içeriğin tahrip edilmesi ile birlikte mümkün olamayacağına yönelik bir bilimsel sezginin ürünüdür.

Diğer bilimsel disiplinlerdeki etik ilkelerin belirlenmesi, en azından uygulamada daha keskin sınırlarla mümkün olabilmektedir. Ancak etiğin temel ilkelerinden biri olan zarar vermeme ilkesini tam anlamıyla yerine getirebilmek için antropolojik yaklaşımın tutunum gösterebileceği temel dayanak o kültürü içtenlikle tanıma girişiminde bulunmak olacaktır. Zarar vermeme ilkesinin uygulanabilmesi için zarar vermeyeceğimiz şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bu bağlamda kültürün sahip olduğu karmaşık içerik, antropoloğun karşısında hem bilgi üretme girişimi açısından hem



etik bağlam açısından zorlayıcı bir unsur olacaktır. Bir araştırma objesi olarak kültürün kendisi, dinamik yapısı, gizil ve karmaşık yönleri üzerinden düşünüldüğünde, pozitivist paradigma ekleninde belirlenmiş birtakım kuralların uygulanması üzerinden kavranabilmesi ile ilgili problemli bir duruma işaret eder. O halde klasik dönemin antropolojik çalışmalarına ve yönelimlerine bakıldığında, sömürgeci anlayışın etkilerinin de tespit edilebildiği bir sosyal bilim disiplini olan antropolojinin, yöntem ve kuram açısından attığı adımların araştırma etiğinin hareket alanı ve sorunsalları bağlamında da ele alınması önem taşımaktadır.

Bu haliyle antropolojinin başlangıç açısından kendi kavramsal birikimiyle ve yönelimleriyle yola çıkışının çeşitli kuramlar üzerinden gerçekleşen arayışlarla, bir bakıma hesaplaşmalarla yön bulması rastlantı değildir. Elbette antropolojik araştırmalara yakından baktığımızda, uzaktaki, egzotize edilmiş yerlinin, hatta sosyal evrimci bir perspektif üzerinden değerlendirirsek evrimin erken basamaklarına konumlandığı öne sürülen yerlinin eşitlikçi bir anlayışla ele alınması mümkün değildir. Diğer yandan uzak kültürlerin masa başının terkedilip etnografik saha çalışmaları gerçekleştirilerek incelenmesi de sonrasında antropologların saha notlarından öğreneceğimiz şekilde, asimetrik bir bakışı içermekteydi. Bu bakış, ancak antropoloji disiplininin yaklaşımlarını ortaya koyan tarihsel bağlamı üzerinden tartışılabilir. Diğer yandan bu tavır, güç ve iktidar ilişkilerinin belirlediği hiyerarşik yapının, günümüzde de rahatlıkla görebileceğimiz yansımaları ile ilgilidir. Antropolojinin gelişim sürecine yakından bakış, dönüşüm dinamiklerini anlamamız ve etiğe ilişkin tartışmaların en azından etik ile ilgili temel girişimlerin neler olduğunu görebilmemiz açısından ufuk açıdır. Nihayetinde kültürü anlamak ve incelemek amacıyla tarihsel süreç üzerinden atılan her adım, etiğin merkezi bir kavram olarak konumlandırılışına yönelik girişimlerin zemini olma özelliğine sahiptir.

Özellikle antropolojik araştırma ekseninde baktığımızda yöntemle bütünleşik bir bağı olduğunu söylediğimiz etik kavramı, paradigmanın belirlenmesinde, yöntemin seçiminde devreye girer. Neyi anlamak ve öğrenmek istediğimiz, bu bilgiyi ne şekilde, nereden edineceğimize dair adımlarımız, birebir etik perspektiften üretilecek soruların muhatabıdır. Bu bağlamda, etik kavramının dönüşüm sürecinin ve araştırmada etiğin belirleyici rolünün birebir bir yöntem sorunu olduğunu ifade etmemiz gerekir. Her ne kadar antropoloji böyle bir iddianın tam anlamıyla muhatabı değilse de pozitif bilimin temel ilkeleri arasında yer alan nesnellik meselesinin saha pratiğine uygulanma çabası da etik kavramını ontolojik bir biçimde sarsıntıya uğratmaktadır. Bir diğer deyişle, objektif olmaya dair türlü girişimler, sahanın kendi işleyişi ve çalışılan sahada kültürü oluşturan her bir birey için beklenmedik sonuçlar doğurma olasılığına açıktır. Kültürün devingen, -bir yandan da biyolojik doğası gereği- değişime ve dönüşüme açık yanı, nesnellik iddiasının tökezleyeceği ya da tökezleteceği bir deneyimi de kaçınılmaz olarak beraberinde getirmektedir.

Pozitivist paradigma üzerinden ilerleme yönelimini neredeyse disiplin olarak henüz genç sayılabileceği bir evrede bırakan, en azından pozitivistin kültürel içerikleri anlamak üzere yetersiz, kimi zaman geçersiz olduğunun ayırımına varan antropoloji, bunu tam da sahanın kendisine ulaştığı noktada yakaladı.



Kültürü araştıran ve yazanın aynı insan olması, etik bağlamda da geliştiğini ifade edebileceğimiz kültürel içeriklere dair yeni kavrayışları ve kuramsal girişimleri ortaya koydu. Etik meselesinin her bir bilimsel disiplin için merkezi bir yer tuttuğu notunu düşsek de antropoloji açısından etik kavramının, araştırma pratiğinin diyalojik yönüyle karakterize olan yanı, konuyu çok daha derin hale getirecekti. Kültürel göreliliği, kültürel gerçekliği anlamak üzere bir pusula olarak gören Boasçı yaklaşımın ve sahayı katılımcı gözlem tekniğiyle ele almamızın yolunu açan Malinowski'nin geliştirdiği işlevselci yaklaşımın etik bağlama yerleşen konularla ilişkili olarak sonrasında değerlendirmeye açık olmasının tesadüfi olmadığını söylemek gerekir. Her bir sahanın, dolayısıyla sahayı şekillendiren her bir kültürün, kendi biricikliğine sahip ve kendi işleyişi içinde olduğuna yönelik dikkati de mümkün kılması açısından sözü edilen iki yaklaşımın ortaya koydukları, etiğe ilişkin kavrayışlar açısından erken dönemin önemli adımları olarak görülmelidir.

Antropoloji disiplini tarihsel süreci içinde kültürel bağlamda farklı olanı anlamaya ve mevcut farkların içeriğiyle nedenlerini anlamaya yönelirken elbette 19. yüzyılın batı merkezli anlayışından, pozitivist paradigmanın gerçekliği kavrama ve anlama biçimlerinden ayrı bir yerde konumlanmıyordu. Bu bağlamda, zamanın ruhunun belirlediği toplumsal iklim üzerinden bakılacak olduğunda sosyal evrimci yaklaşımın kültürleri araştırmada benimsenmiş bir kuramsal girişim olarak karşımıza çıkması beklenmedik değildi. Modernist anlayışın öne çıkardığı pozitivist, bir diğer deyişle rasyonel aklın sosyal ve kültürel gerçekliği anlama sürecinde benimsediği evrenselci tutum, kaçınılmaz olarak kültürleri de batılı perspektifin kavramsal kategorisi üzerinden belirlenmiş bir gelişimsel çizgiye konumlandırdı. Farklı olanı egzotize ederek anlamaya çalışmak ve oryantalist bir gözlük kullanarak bir bakış yöneltmek, dönemin bağlamında zaten "gelişmemiş" oldukları saptaması tartışmaya kapalı görülen uzak kültürleri ele alma biçimlerinin etik boyutunu gündeme getirmiyordu. Etik bağlam, bilimsel araştırma pratiği açısından 20. yüzyılın ortalarında tartışmaya açıldı. Kaldı ki, etiğin herhangi bir bilimsel disiplin içinde özellikle 19. yüzyılın bilim ortamının kavramsal gündeminde yer tutması zaten beklenecek bir gelişme değildi.

Positivist yaklaşım ekseninde şekillenen, karşılaşma ve kültürel temas olasılıklarının söz konusu olmadığı masa başı antropolojisinin, herhangi bir sorgulamanın muhatabı olmadığı bu bağlamda altı çizilmelidir. Bu kategorideki çalışmalar, kültürlerin ve kültürleri oluşturan bireylerin haklarının ve çok yönlü güvenliklerinin dikkate alındığı bir eksende gerçekleştirilmemiştir. Söz konusu durum, ardılı olan kuramsal yaklaşımlarla bir değişime uğradı. Masa başı antropolojisinin sorgulanmasına neden olacak olan müze araştırmaları kapsamında sistematik bilgi toplamak üzere difüzyonistlerin sahneye çıkışı, çeşitli kanallarla elde edilmiş verilerin masa başında değerlendirilmesinden çok daha farklı bir bilgi edinme yolunu da ortaya koyuyordu. Kültürleri çalışan bilim insanlarının saha çalışmalarına yönelmesi sonraları çok daha açık bir biçimde görüleceği üzere farklı ve "egzotize" kültürlerle eşitlikçi bir biçimde yaklaşılması yönünde bir değişime yol açmamıştır. Diğer yandan, kültürlerin özgünlükleri ve kendi inşa ettikleri gerçeklikleri bağlamında incelenmesi gerektiği doğrultusunda bir kavrayışın ortaya çıkmasına ise aracılık etmiştir.

Kültürel temas ve karşılaşmaların incelenen topluluklara ilişkin gerçekliği çok daha net bir biçimde ortaya çıkardığına yönelik keşif, öncesinde de belirttiğimiz gibi farklı antropoloji kuramlarının yolunu açmış oldu.



Bir kültüre içeriden bakmak ya da o dönemin dinamikleri açısından düşünürsek içindeyken bakmak, o kültürü doğru anlama girişimleri açısından yönetime dayalı belirgin farklarla birlikte yeni kuramsal tartışmaların, kuramsal önermelerin gelişmesine neden oldu. Öncesinde difüzyonistler arasında yer alan Tarihsel Tikelcilik kuramının kurucusu Franz Boas'ın kuramsal yaklaşımı bu noktada önem taşımaktadır. Aynı zamanda Amerikan antropolojisinin kurucusu Franz Boas'ın kültüre yaklaşımı, kültürü anlama yolunun tarihsel, çevresel ve psikolojik bileşenler açısından değerlendirilmesi üzerine inşa edilmiştir (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2006, s.81). Boas, yöntemsel yaklaşımın ahlaki olandan ayrılamayacağı düşüncesiyle biçimlendirdiği yaklaşımında kültürlerin kendine özgü olduklarının altını çizer (Eriksen & Nielsen, 2010, s.66). Bu bakış, kültürleri "uygarlık" bağlamında konumlanışlarına göre değil de kendi varoluşları ve kendi özgünlükleri içindeki dinamiklerin etkileşimi açısından ele almaya yönelik radikal bir tavır içermektedir. Tarihsel tikelci kuram, aynı zamanda pozitivist paradigmadan kopuşu mümkün kılmasıyla da önem kazanan bir çıkıştır.

Bronislaw Malinowski, alan çalışmaları sırasında kültürün şekillenişinde ve farklılaşmasında işlev kavramının belirleyiciliğini ve kültürün, taşıyıcısı olduğu topluluğun ihtiyaçları paralelinde biçimlendiğini keşfederken, her ne kadar pozitivist paradigmanın ışığında hareket etmiş olsa da katılarak gözlem tekniğini antropolojik araştırmaların merkezine yerleştirerek pozitivist tartışmaya açılmasına aracılık etmiş olur. Kültürü katılarak gözlem tekniğinin sağladığı çok boyutlu bir kavrayış biçimiyle ve işlevler - ihtiyaçlar ilişkisi üzerinden çalışmak, o kültürün içeriğini saptamak açısından ufuk açıcudur. Katılarak gözlem, sonrasında yorumsamacı antropoloji ve ardılları tarafından sorgulanacaktır.

Tüm bu ilerlemelere bakıldığında, antropolojik çalışmaların saha deneyimi üzerinden, pozitivist yaklaşımın objektivite iddiasının ve objektiviteyi bir bilimsel ilke olarak belirlemesinin, en hafif haliyle gerçekliği kavramadaki yetersizliğinin anlaşıldığı ifade edilebilir. Evrenselci yaklaşımın kültürü anlama girişimiyle çelişmesi açısından yukarıda sözü edilen antropoloji kuramlarının esin verici olduğunu ve ışık tuttuğunu belirtmek gerekir. Sosyal gerçekliğin ve sosyal gerçeklikle dinamik bir bağlantı içinde olan kültürel içeriklerin anlaşılması ve keşfedilmesine yönelik pozitivist bir kavrayışın belirlediği yaklaşım, en yalın haliyle hegemonik ve hiyerarşik bir bakışın gerekçesine dönüşmeye açıktır. Sorun, sosyal gerçekliği anlamak üzere objektivite ekseninde atılan adımların değerlerden ve anlamsal derinliği olan kavramlardan -her ne kadar temel iddiası bu olsa da- bağımsız olamayacağı üzerine kuruludur. Sosyal bilimlerin çalışma alanında objektivitenin kurulması, araştırılan sosyal gerçekliğin kavramsal ajandasının görünen ya da görünmeyen farklı katmanları üzerinden tam anlamıyla, üstelik farklı perspektifler yani öznellikler üzerinden açıklanmasını gerektirir. Bir diğer deyişle sosyal bilimlerde objektivite, doğa bilimlerinden farklı olarak mevcut gerçekliğe bakıştaki çeşitlilikleri ve yanlılık olasılıklarını içermelidir. Doğa bilimlerinin dayandığı pozitivist temelin ve kendi alanında isabetli bir biçimde uyguladığı objektivite ilkesinin hayata geçmesi, sosyal bilimler açısından doğanın işleyişinin aksine tekrarlanabilirliği olmayan olgularla karşı karşıya bıraktığı için yetersiz kalmaktadır (Ergun, 2018, 37).



Bu çerçevede, katılarak gözlem tekniği, pozitivist paradigmanın tartışmaya açılmasını, sahanın içinde olmanın ve bu esnada pasif bir konumdan çıkarak kültürle dinamik bir bağlantıda bulunmanın önemini vurgulamasıyla mümkün kılar. Öte yandan, saha çalışmasının katılarak gözlem tekniğine dayanarak yürütülmesi, sahada bilgi üretiminin “arzu edilen bilgi”den ibaret olması gibi bir sonucu da ortaya koyma olasılığı barındırmaktadır. Dolayısıyla, araştırmacının saha içinde hangi kavramsal kategorileri kullandığı, hangi çerçeveden baktığı ve analiz aracı olarak hangi kavramları kullanıma soktuğu emik-etik kategorileri üzerinden etnografik çalışmalara dahil edilecektir. Çalışılan kültürün kavramsal sisteminin ve dolayısıyla kültürel gramerinin dikkate alındığı, böylelikle içeriden bakışın mümkün kılındığı emik yaklaşımı devreye sokan yeni etnografya, antropolojik bilginin üretilmesinde dilbilim alanından da beslenerek antropoloğun kültürün farklı katmanlarını kavrayabileceği bir deneyim alanı açar (Altuntek, 2009, sf. 102). Antropolojik bir çalışma için emik-etik ayrımının ortaya konulması, emik yani yerlinin kavramsal perspektifinden bakışı, dışarıdan ya da batılı genellemeler ve kavramsallaştırmalarla eşit bir konuma yerleştirir. Etnografinin bakış açısını farklı kavramsal gramer olasılıklarının da altını çizerek farklı bir dikkate yönelten, içeride olmakla içeriden bakmak arasındaki farkın altını çizen bir vurgudur bu. Bu dikkat, antropolojik bilgiyi nasıl ürettiğimiz ve yerli olanın kavrayış biçimleri kanalıyla nasıl ele aldığımız açısından oldukça önemlidir. Gözlem sürecinde katılımın nitelenmesi ve katılım sürecinin farklı bakış açıları ile kültürel içerikleri kodlama olasılıklarının devreye sokulduğu bir içerik kazanması, etik yaklaşım açısından antropoloğa ışık tutucu bir niteliğe sahiptir.

Bilgi üretimini alanda yapan ve ürettiği bilgiyi yazıya dökerek dinamik bir etnografik süreci antropolojinin çatısı haline getiren antropolog için kültürün ne olduğu, daha net bir ifadeyle tanımı, belirleyicidir. İnsan topluluklarını kültürel bağlamda anlamaya çalışan antropologlar için kültür, insan topluluklarının arasında, onlarla birlikte, diyalog halinde, dinamik gözlem süreçleri, gündelik yaşantılarını belirleyen gizil unsurların ortaya çıkması ve tüm bunlar üzerinden anlamlandırılması açısından temel bir unsurdur. Yaklaşımımızı belirleyen, üstelik yöntemle bağımızı oluşturan şey, kültürü nasıl tanımladığımız ve nasıl yaklaştığımız üzerinden belirlenir. Kültür, içerik açısından karmaşık olduğu gibi tanımlanması çok da kolay olmayan bir kavram olarak nitelenebilir. Kültürün tanımına ilişkin çok sayıda öneri antropolojinin gelişim süreci içinde ortaya atıldıysa da, klasik dönem antropologları arasında yer alan Tylor’ın kültür tanımı Bozkurt Güvenç’in de işaret ettiği gibi kültür kavramını bütünüyle yansıtamasa da kültürün ana savını belirtmesi açısından önemlidir (Güvenç, 1979, sf. 103). “Tylor’a göre Kültür, ya da uygarlık, bir toplumun üyesi olarak, insanoglunun öğrendiği (kazandığı) bilgi, sanat, gelenek - görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür.” Gerçekten de antropoloji disiplini içinde kültürün kavranışına yönelik kabullerin genel itibarıyla bu tanımdan uzağa düşmediğini ifade edebiliriz. Bu tanım, antropolojinin bütüncül kavrayışı içerisinde, kültürel unsurların birbirleri ile ilişkisinin belirleyiciliğinin altını çizen bir yaklaşımı öne çıkarması açısından kıymetlidir. Ancak daha yakından baktığımızda, bu tanım her ne kadar kültürel unsurların birbirleri ile karmaşık ilişkilerinin oluşturduğu bütüne yönelmeyi önerse de bu unsurların hem kendi içerikleri hem birbirlerini etkileme dinamikleri bakımından ne şekilde konumlandığı meselesine işaret etmemektedir. Öte yandan kültürün anlaşılması ve çalışılmasının bu bileşenlerin ortaya konması ve karmaşık ilişkilerinin çözümlenmesi ile birlikte mümkün olabileceği gibi bir beklenti ya da öngörü de içine almaktadır.



Bu yaklaşımdaki kavramsal dizilim, tam da batılı bir perspektifin kültürü ve sosyal yapıyı kavrayışı üzerinden belirlenmiştir. Bu kavrayış, her ne kadar antropolojinin temel ilkelerinden biri olan bütüncül yaklaşımla bir çelişki içinde gözükmesi de kültürün bileşenlerinin batılı bir kavram-sallaştırma girişimi üzerinden kategorize edilmesi, ele alınan kültüre dair gerçekte olanın değil, batının perspektifinden gözükmenin aktarılması biçiminde olmak durumunda olacaktır.

Clifford Geertz’in kurucusu olduğu yorumsamacı antropoloji, kültürün kavranışı ve etnografinin farklı bağlamlarda yeniden düşünülmesi ile ilgili tartışmaların yolunu açar. Kültüre yönelik bu yaklaşım, öncelikli olarak kültürün tanımının yeniden ve radikal bir kopuşla yapılmasını içerir. Geertz, kültürü doğal laboratuvar olarak kabul etmenin analogik olarak yanlış olduğunun, manipüle edilmeyecek bir laboratuvar olup olmadığı sorusuyla altını çizerek (Geertz, 1973, s.22), benimsenmiş antropolojik bilgi üretim biçimlerine yönelik öznenin, nesnenin ve sahanın kendisine yaklaşım biçimlerinin sorgulanmasını gündeme getirir. Bu sorgulama, kültürü öncesindeki kuramsal girişimlerden farklı olarak pozitivist geleneğin tüm etkilerinden arındırır ve antropolojiye ile etnografiye ontolojik bağlamda yepyeni bir zemin açar. Geertz, kültürü çeşitli bileşenleri açısından ele alan ve çeşitli bileşenlerin toplamı olarak gören yaklaşımlara radikal bir itiraz geliştirerek kültürü bir anlamlar ağı olarak tanımlar. Bu tanım, salt anlama yöneliminin yetersizliğinin, anlamlar arasındaki ilişkilerin de anlaşılması gerektiğinin altını çizmesiyle etnografik çalışmanın doğasını ve işleyiş biçimini de tartışmaya açmış olur (Mirza, 2022, 52). Bu yaklaşım, kültürü oluşturan sistematik konumlanışlarına değil de bu bileşenlerin öznenin kavrayışıyla nasıl bir içerik kazandığına yoğunlaşmayı en gerçekçi etnografik girişim olarak görür (Altuntek, 2009, s.117). Kültürün kendisi olan ve çeşitli anlam ve sembollerin ilişkileriyle şekillenen gizil ağların keşfi üzerinden öznenin anlam dünyasına yönelmek, sonrasında çokça tartışılacağı üzere öznelarasılık ve metinlerarasılık gibi kavramlar ve gözleyen - gözlemlenen arasındaki ilişki üzerinden etnografinin konumunu ve rolünü netlikle sorgulamaya açık hale getirmiş olur (Altuntek, 2009, s.117). Geertz’in, Endonezya’da gerçekleştirdiği saha çalışmaları sırasında iç savaşa seyirci kalmış olması, sonrasında etik açıdan çeşitli eleştirilerle karşılandıysa da, sahanın ve kültürün kendisine, dolayısıyla etnografiye yaklaşımı üzerinden özne - nesne - kültür ilişkisini yeni bir düzlemde değerlendirmesi, etik sorgulamalara ilişkin yeni bir sayfanın açılmasına da aracılık etmektedir.

Antropolojinin uzak coğrafyalardaki ‘egzotik’ toplulukların kültürel içeriğini ortaya koymak üzere başladığı noktadan, uzak ve yakın kavramlarının iç içe geçtiği, kültürel temasın öngörülebilir olanlar bir yana öngörülemeyen sonuçlarının da olduğu zaman içerisinde ortaya çıktı. Sahanın antropoloğu aslında asla terk etmeyeceği gerçeğinin romantik bir vurgudan çok daha fazlasına sahip olduğunu belirtmek gerekir. Antropoloğun eskiden olduğu gibi çalışmasını tamamlamasıyla birlikte geride bıraktığı sahanın taleplerle dolu bir baskı unsuru olmasından uzak bir şekilde, konforlu ortamında saha notlarını değerlendirme lüksü, zamanla sona erdi (Atay, 2017, sf. 197). Sahadaki hiyerarşik konumlanmanın ve güç ilişkilerinin de yeniden yapılanması anlamına gelen bu değişim, etik kaygılara ilişkin çoklu ve görünmez denetleme mekanizmalarını da beraberinde getiriyordu. Bu durum, araştırılan tarafın herhangi bir araştırma objesi olmadığı, dinamik anlamda araştırma sürecinde ve sonrasında dönüştürücü bir potansiyele sahip olduğunun anlaşılması açısından önemliydi.



Araştırma pratiğine ilişkin kırılmaların ya da dönüşümlerin, masa başı antropolojisi, etnografya ve yeni etnografya biçimindeki şekillenışı, giderek etiğin yöntemden ayrılamaz, hatta yöntemi belirleyen yanını ortaya koymaktaydı. Bu anlamda araştırılan taraf da uzak ve izole değil de aksine devingen bir yapıya sahip olduğuna yönelik keşif sonucunda denetleme mekanizmalarından birine dönüştü. Bu değişim, araştırmacının konumunu yeni bir bağlama taşımış oldu. Nasıl araştırılan durağan, geride bırakılabilen salt bir bilgi sağlayıcı olmanın ötesinde bir gerçekliği temsil ediyorsa, aynı biçimde araştırılanın da benzer şekilde yeniden konumlandırılma ihtiyacı gündeme geldi. Her ne kadar etnografya çalışmalarında katılarak gözlem, emik-etik kategorileri gibi yaklaşımlar alandaki dinamik ilişkiye ve farklı kavramsal kuruluşlara vurgu yapmaktaysa da bu, araştırmacı ve araştırılan açısından yenilikçi bir kavrayışı ilan etmiyordu. Araştırmacının kim olduğuna, rolüne ve eylemlerine ilişkin odaklanma, yani gözleneneye yönelmiş bakışların gözleyene çevrilmesi (Altuntek, 2009, sf. 134) tam anlamıyla ilk kez düşünümsel etnografya ile söz konusu oldu. Bu bağlamda araştırmacının toplumsal cinsiyet kimliği, milli aidiyeti, politik duruşu gibi unsurlar hem araştırma pratiği içinde hem araştırmanın yazıya dökülmesi açısından etnografinin temel sorunlarından birine dönüştü.

Düşünümsellik kavramını, postmodernitenin kullanımına mesafeli olarak ele almamız halinde, güç ilişkilerinin kökten bir biçimde sorgulandığı ve gözlemleyen tarafın hem insanî açıdan hem politik bir varlık oluşunun kaçınılmazlığı açısından değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyması, etik sorgulamalar bağlamında da önemlidir. Düşünümsellik, araştırmacının gerçeği keşfetmek üzere içinde bulunduğu araştırma sürecinde araştırmacının kendisinin nesnel gerçeklik içindeki konumuna yönelik bir anlama çabasını ortaya koyar. Bu, araştırmacının kendisine dönmesini, konumunu tarihsel ve politik anlamda sorgulanmasını mümkün kılmasıyla birlikte, etik kavrayışın öncülleriyle örtüşen bir girişim olarak belirginleşir. Denilebilir ki, etiğin derinlikli olarak merkeze alındığı her bir araştırma kaçınılmaz olarak kendiliğinden bir düşünümsellik çabası barındırır.

Niteliksel Araştırma ve Etik

Antropolojinin tarihsel süerici içinde kuramsal girişimleri açısından etik kavramını kısaca ele aldıktan sonra bir araştırma içinde etiğin kapladığı alana, bilimsel araştırmalar ve alan uygulamaları açısından neleri gerektirdiğine daha yakından bakalım. Etik, konu seçiminden raporlamaya kadar tüm araştırma sürecini kapsar (Edwards ve Mauthner, 2005, s.19). Niteliksel ya da etnografik araştırma açısından, araştırmanın tasarımında, yürütülmesi ve tamamlanmasında etik ilkeler büyük öneme sahip olduğu gibi türlü zorlukları da barındırır. Her ne kadar tüm etik unsurların göreceli olduğu sonucuna ulaşamayacak olsak da her bir araştırma fikri için etik boyutun ölçülebileceği standart bir listenin varlığının olası olmadığını eklemek gerekir (Russel, 2006, s.74). Bir toplumsal grupta dinamik bir ilişki içinde olmak beraberinde etik sınırları zorlayabilecek durumları da söz konusu kılar. Kaldı ki, antropolojinin tarihsel sürecinin şekillendirdiği deneyim alanının da, etik kavramının uygulaması açısından güçlüklerle dolu olan bir duruma karşılık geldiği hatırlanmalıdır. Evrensellik ilkesi üzerinden kavradığımız etiğin yerellikler karşısında nasıl dikkate alınacağı, bu anlamda objektiviteyi mümkün kılması beklenen standart adımların yerel karşısında ne kadar gerçekçi ve uygulanabilir olacağı birçok yönüyle etik sorunsalları beraberinde getirir. Bu



anlamda araştırılan grup ya da kültürler, sosyo-ekonomik koşulları, eğitim düzeyleri, dille ilişkileri, kültürel içerikleri, değerleri, tutumları ve beklentileri bakımından antropolojik ya da niteliksel bir yaklaşım üzerinden dikkate alınmalıdır.

Sosyal araştırmalarda etik, önemli olduğu kadar belirsizliklerle de dolu bir alan yaratır. Öte yandan, etik açıdan profesyonel anlamda kabul edilebilir ve edilemez davranışları ifade eden ilkelere belirlenmiştir (Babie, e., 2010, sf. 75). Farklı ülkeler antropoloji alanında kendi oluşturdukları ve geliştirmeye devam ettikleri çeşitli etik kodlar açıklamaktadır. Bu ilkelere uygun araştırmalar gerçekleştirmek, çeşitli denetimlerle birlikte mümkün olmaktadır. Ülkemizde ise ne yazık ki etik kuralların herhangi bir yaptırımını bulunmamaktadır ve bu yaptırımları uygulayacak mekanizmaları kurmak, araştırmaların parçası haline getirmek önem taşımaktadır (Kümbetoğlu, 2020, sf. 14).

Genel olarak baktığımızda, sosyal bilimsel araştırmalarda etik açıdan temel alınan noktalar, kamunun bilgi edinme hakkı, araştırmacının gerçeği arama ve yansıtma hakkı, bireyin mahremiyet ve güvenlik hakkı, bireylerin onay verme ve onayı geri çekme hakkı ve araştırmacının rolü ekseninde geliştirilmiştir. Bu sıralananlardan da görüleceği üzere, etik ilkeler, kamu, araştırmacı, araştırmaya katılan birey açısından önem taşıyan ve bu haliyle birden çok boyuta sahip olduğu düşünülmeye gereken ilkelere dolayısıyla etik konusunun çeşitli değerler arasında denge kurmakla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu değerleri bilimsel bilgi üretiminin ve araştırılan bireylerin ya da grubun haklarının gözetilmesinin oluşturduğu kimi zaman çatışmalı olan denklemler belirler öncelikle. İşte bu denklemler, hiyerarşik konumlanışlara ilişkin bir dikkati de önemli kılar. Araştırma deneyimi sırasında hiyerarşinin hem araştırma katılımcılarının hakları hem bilgi üretimi açısından ortadan kalkması gereken bir engel olduğu söylenebilir. Günümüzün etnografik saha araştırmalarına bakıldığında, diyalojik ve düşünümsel yaklaşımın, araştırmacının sahadaki konumu üzerinden, araştırmacının kendisini paranteze alma ihtiyacıyla oluşan hiyerarşik duruşun yıkılması açısından önemli olduğunu eklemek gerekir. Hiyerarşi, çoğunlukla araştırmacının üst konumda algılanmasına neden olmakta, güç ilişkilerinin bir tezahürü olarak, araştırmacı ve araştırılan arasındaki hiyerarşik kuruluş, araştırmacının neyi temsil ettiğine yönelik kavrayışlar üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda eşitsizliklerin belirgin bir biçimde yoğun olduğu alanlar ve konular, etiğe ilişkin tartışma, düşünce ve deneyimleri zenginleştirilmesi açısından da değerlidir (Can, 2017, 165). Antropolojik araştırmalarda emik - etik yaklaşımla kültürü anlamak üzere atılan adımlar, diyalojik boyuta ve düşünümsel evreye geçilmesi açısından bu noktada önemlidir.

Araştırma yönteminin sağlam bir biçimde oluşturulmuş olması, etik ihlallerin en aza indirgenmesi açısından hayattır. Etnografik çalışmalarda etik kodların, araştırmanın başlangıcından itibaren dikkate alınması, araştırmanın, deyim yerindeyse etiğin oluşturduğu bir zemine konumlandırılması gerekmektedir.

Araştırmacının araştırma içinde, sahadaki rolünün ve konumunun bilincinde olması, çalıştığı kültürü ve grubu çok iyi tanınması, konusunda yapılan çalışmalara hakim olması, iktidar ilişkilerinin farklı boyutlarının etik bağlam açısından da önemli olduğu gerçeği, araştırma tekniklerinin uygu -



lanma biçimlerinin sahaya uygunluğunun belirlenmesi bağlamında dikkate alınmalıdır. Bu anlamda sahanın kendisiyle ilgili üreteceğimiz yerinde ve dürüstlük oluşturulmuş soruların arka planında, sahanın öncesine ve sonrasına dair çok sayıda katmanın bulunması gerektiği belirtmelidir. Alanla kurulan ilişkinin ve bilgi üretim süreçlerinin ayrıntılı bir alan yazın taramasına dayanarak gerçekleştirilmesi, bir diğer deyişle sahayı yakından tanımamızı sağlayacak her ayrıntı, araştırma planının içeriğini belirlemesi açısından önemlidir. Antropoloğun her bir saha araştırması sonrasında neredeyse hiçbir zaman tam anlamıyla sonlandıramayacağı etik sorgulamalarla birlikte sahayı geride bırakmasının kaçınılmaz olduğu hatta bunun belki de en ideal yaklaşım biçimi olduğu söylenebilir. Bu, bilimsel araştırma deneyimi ile öznel deneyimlerin bir arada olmasının kaçınılmazlığı ile karakterize olan niteliksel araştırmaların doğası ile ilgilidir.

Etiğe dair unsurlar, kiminle iletişimde olduğumuz, onlara ne anlattığımız, neden saha araştırması yapmakta olduğumuz ve sahadan elde edeceğimiz verilerle ne yapacağımız sorularını yanıtlamakla şekillenir (Jackson, 1987, sf.259). Hatta denilebilir ki, etik, araştırmacının kendisiyle başlar ve sonlanır (Neuman, 2014, s.145). Dolayısıyla araştırmacının kendisine ve konumuna ilişkin sorgulamalarıyla ahlak anlayışı bir pusula niteliğindedir. Etik konusu, araştırma boyunca araştırmacının tüm adımlarını belirlemesi gereken, dolayısıyla araştırmadan bağımsız düşünülemez bir konudur. Her bir araştırmanın incelenen topluluğu olumsuz anlamda etkileyecek bir potansiyele sahip olduğu unutulmamalıdır (Cresswell, 2007, sf.44). Etik boyut kapsamında ele alınması gereken olası zararlar ve olumsuzluklar her zaman öngörülebilir olmayabilir. Bu anlamda saha deneyimin kendisinin ışık tutucu olacağını belirtmek gerekir. Ancak başlangıç aşaması üzerinden gidersek, konu seçiminin kendisi dolaysız bir biçimde etik açıdan değerlendirilmesi gereken bir meseledir. Toplumsal ve kültürel duyarlılığı etkileyecek, tabu olarak görülen değerlerin kavramların ya da olguların araştırma konusu olarak seçilmesi, birtakım etik engeller barındırmaktadır. Kısacası konuyu belirlerken, araştırılan birey ve toplulukların maddi ve manevi zararlar görmeyeceği konuların seçimine dikkat edilmelidir. Bu tarz seçimler, araştırılan gruba zarar verebileceği gibi sağlıklı bir iletişimin yaşanmayacak olmasından ötürü bilimsel açıdan da etik engellere takılacaktır. Konu seçiminin etik açıdan belirleyici olan bir diğer yönü ise araştırmacının ilgi duyduğu, bilimsel bir merak yönelttiği bir konuyu seçmesi ve araştıracağı konunun gerektirdiği sınırlılıklara uyum sağlayıp sağlayamayacağından emin olması ile ilgilidir. Her bir araştırma sorusunun etik bir bileşeni bulunmaktadır (Russel, 2006, s.32). Konuya yönelik ilgi, alan içinde sürekli iletişimde kalması gereken araştırmacının üretken, sağlıklı ve uygun iletişim kanalları oluşturabilmesinde oldukça etkilidir.

Öte yandan araştırmacı, alanda görüşeceği katılımcılara araştırmanın konusunu, içeriğini, yöntemini, araştırmanın hangi tekniklerle yürütüleceğini, katılımcıdan ne beklediğini açıklıkla ifade etmelidir. Ayrıca ne gibi risklerin söz konusu olabileceğine, elde edilen verilerin ne şekilde kullanılacağına, katılımcının kimliğinin gizli tutulacağına, araştırmacıya istediği her an ulaşabileceğine ve dilediği anda gerekçe göstermeksizin araştırmadan çekilme hakkına sahip olduğuna dair bilgileri içeren bir bilgilendirilmiş onay yazısı düzenlenmelidir. Bu içerik sözlü olarak da gerektiği sıklıkla ifade edilmelidir. Bu, katılımcıyı koruduğu gibi yasal açıdan araştırmacıyı da koruması açısından çok önemlidir.



Onayın kimi araştırmalarda alınmadığı, alanın yapısı ve katılımcıların profiline bağlı olarak ihmal edildiği örnekler çokça mevcuttur. Ancak araştırmacı, katılımcılarda bilgi noksanlığı dolayısıyla ya da bir başka bir nedenle böyle bir beklenti olmasa dahi hem etik açıdan hem yasal açıdan bilgilendirme konusunda sorumluluk sahibidir. Kimi zaman kaynak kişiler araştırma konusu ile ilişkili öznellikleri dolayısıyla araştırma sürecini yanlış yorumlayabilir ya da karşılığı olamayacak bir takım beklentilere sahip olabilir. Bütün bu olasılıklar, saha araştırması süreci içinde ortaya çıkmaya açıktır. Niteliksel araştırmanın yönünün araştırmanın gidişine, toplanan verilere, sahadaki izlenimlere bağlı olarak değişebilmesi, etik açıdan alınacak tedbirler açısından araştırmacıyı donanımlı kılar. Eklenmelidir ki, her bir aşama, etik yönüne ilişkin derin bir dikkat gerektirir. Bu dikkat, araştırmanın seyri açısından olduğu gibi etik engelleri doğru inşa etmek açısından da belirleyicidir. Elbette araştırılan kişi ya da toplulukların gizlilik ve mahremiyet hakları, etik ilkelerin en önemlileri arasındadır. Katılımcıların araştırmaya katılımları dolayısıyla zarar görebileceklerini unutmamak, özenle uyulması gereken bir konudur (Kümbetoğlu, 2020, sf. 103).

Araştırmacının alana çıkması ile birlikte etik sorunlar çetrefilli bir biçimde araştırmacının karşısına çıkar ki, öyle de olmalıdır. Her şeyden önce kuramsal açıdan düşünömsel bir girişime karşılık gelen etik, yöntemsel şemaların işaret ettiği ya da sınırlarını belirlediği bir alandan fazlası olmamalıdır. Düşünme sürecinde etik, kişinin başkalarının yargılarını anlamaya çalışması ve onların zihinlerine konuk olmayı başarabilmesi ile mümkün olur (Berktaş, 2021, sf.56). Etik sorunlarla özellikle bir antropoloğun yüzleşmesi tam da bu çerçevede gerçekleşir. Bu bağlamda etik, öncelikle araştırmacının kim olduğu, niyeti, dünya görüşü ve bilimsel bilgi birikimi üzerinden şekillenir. Alandaki etik boyutun önemli bir yönü, kaynak kişilere ulaşırken ve ilişki kurarken araştırmacının nasıl bir değerler sistemine sahip olduğu ile ilgilidir. Araştırmacı katılımcıları kolay ulaşabildiği, tanıdık bir çevreden seçiyorsa ya da kendi sosyal statüsünden yararlanıyor ve bunu belirgin bir biçimde öne çıkarıyorsa, toplumsal cinsiyete ilişkin ayrımcı bir bakış açısına sahipse bu durum, katılımcıları sömürüye açık hale getireceği gibi verilerin de sağlıklı bir biçimde toplanamamasına neden olur. Alanda araştırmacının hiyerarşik bağlamda nasıl algılandığı, çeşitli beklentilerin ve çekincelerin ortaya çıkmasına neden olabilir. İş beklentisi, tedavi beklentisi ya da yaşam koşullarının iyileştirilmesine yönelik beklentilerle karşılaşılabilir. Üstelik araştırmacının bir vaatte bulunmasına gerek yoktur bunun için. Dolayısıyla araştırmacının alanda nasıl algılandığına yönelik bir dikkatle kendisini nasıl ortaya koyduğunun farkında olması, ayrıca kim olduğunu, amacını, ne yapmak üzere orada bulunduğunu anlaşılır bir dille ifade etmesi gerekir.

Hiyerarşik konumun ya da tanıdık çevrede yapılan araştırmaların bir diğer sorunlu yönü ise katılımcının araştırmacıyı memnun etmek üzere kurgulanmış bilgi aktarımında bulunmasıdır. Tüm bunlardan hareketle eşitlikçi ilişki kurmak araştırmacının temel sorumluluklarındandır. Araştırmacının alanda algılanışına ilişkin oluşabilecek sorunlar bu bağlamda etik konusunun önemli bir boyutunu ortaya koymaktadır. Bu noktada belirleyici olanın araştırma konusu ve kaynak kişilerin yaklaşımları ile beklentileri olduğu hatırlanmalıdır. Nihayetinde, araştırmacının kendi rolünü sorgulaması, kimliğinin, sahada neleri sembolize ettiğinin, incelediği kültür açısından nereye konumlandığının, ne tip bir güç ilişkisinin parçası olabileceğinin ayırında olması temel bir noktadır.



Zarar vermeme ilkesini ve sorumluluğunu hatırlarsak araştırmacı, görüşme yapacağı mekanın fiziki koşullarından sorumludur. Bu sorumluluk, araştırmaya katılan bireylerin genel güvenliği ve konforu ile ilgili olduğu gibi sağlıklı veri toplamak açısından da dikkate alınması gereken bir sorumluluktur. Fiziksel zarar olasılıklarını dikkate almak dışında katılımcıların psikolojik ve kültürel açıdan zarar görmeyeceğinden de emin olunmalıdır. Dolayısıyla alan hakkında yeterli bilgiye sahip olmak ve psikolojik, kültürel açıdan çalışılan alan özelinde oluşabilecek sorunları öngörmek, gerektiğinde uzman kişilerden danışmanlık hizmeti almak son derece önemlidir. Bu bağlamda kültürel ayrıçaların önemi atlanmamalıdır. Bir birey için mahrem olan bir konu bir başkası için sıradan olabilir. Öte yandan, iletişim dili, katılımcıların kavramsal evreni üzerinden ve sosyo-kültürel gerçeklikleri dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

Çalışmanın bilimselliği açısından düşünüldüğünde sahtecilik, uydurmacılık, taraflılık ve intihal gibi konuların önemi tartışılmazdır. Ayrıca, bir çatışma yaşanması halinde sahadan edinilen bilginin bilimsel çalışma açısından değeri dikkate alınmaksızın katılımcılar ve çalışılan grup lehine karar alınması temel prensiplerden biridir. Araştırmacının bilimsel çalışma yapma hakkı, kamunun bilgi edinme hakkı, araştırmaya katılan gönüllülerin hakları arasında herhangi bir çatışma olması halinde araştırmacı birincil sorumluluğunun katılımcılarla ilgili olduğunu hatırlamak ve gerekmesi halinde çalışmasını sonlandırmak durumundadır.

Araştırmacının sömürüye açık ilişki biçimleri üretmediği, dürüst olduğu, saygı çerçevesinde davrandığı, bireylerin gizliliği ilkesini asla aklından çıkarmadığı bir davranış örüntüsü içinde olması etiğin araştırma sırasında hayata geçirilmesinde pusula niteliği taşımaktadır. Öte yandan etik kaygılar dolayısıyla yönünü şaşırılmamalı ve kendi kültürel kodları ile katılımcının kültürel kodları arasındaki farkı net bir şekilde belirlemelidir. Antropolojik çalışmalarda, farklı kültürlerle ait kavrayışlarda etik kodların farklı standartlarda uygulanmaması önemlidir (Kümbetoğlu, 2005, s.166). Bu haliyle, etik kodlar, kültürel kodların üzerinde ve belirleyici bir konumda olmalıdır. Elbette bu durum, etiğin antropologlar dışında felsefeciler arasında da süregelen evrenselcilik-görecilik tartışmaları içinde anlam bulmaktadır (Caplan, 2003. sf. 4). Kültürel farklılıklar ve insan haklarının evrensel boyutu bu noktada antropolojik çalışmalar bağlamında çatışmaların, gerilimlerin teşhisi ve çözümü açısından zorlu ve verimli bir alan yaratmaktadır. Sıralanan etik kaygılar ve ilkeler ve -rilerin analizi ve değerlendirilmesi aşamasında da büyük bir önem taşımaktadır. Araştırma verilerinin analizi ve değerlendirilmesi sırasında elde edilen verileri manipüle edilmemesi, araştırmacının kendi tercihleri doğrultusunda kullanılmaması çok büyük önem taşımaktadır. Bu durum araştırmacının bilinçli olarak yönelebileceği bir yol olduğu gibi, araştırma tasarımının sağlıklı yapılmaması ve kavramların kodlanması ve kategorilendirilmesi sürecindeki yetersizliklerden de kaynaklanabilir. Dolayısıyla doğru kurulamamış ve iyi yapılandırılmamış bir araştırma, alanda olduğu gibi ve -rilerin değerlendirilmesi sırasında da birtakım etik sorunlar ortaya koyacaktır. Bu noktada etik açmazların keşfedilememesi ise bilimsel bilgiyi çarpıtan bir etkene dönüşecektir. Araştırmanın yazıya dökülmesinde ise ikincil kaynakların ve literatürün kullanımı sırasında yapılan hatalar, ihmaller ya da kasıtlı davranışlar da intihal kapsamına girerek dolaysız bir biçimde etiğin meselesi olmaktadır.



Öncesinde de belirtildiği üzere araştırmacının hiçbir aşamasından bağımsız olmayan etik ilkeler, katılımcıların gönüllüğünün dikkate alındığı, katılımcıların mahremiyetinin göz önünde bulundurulduğu, fiziksel, bedensel ve sosyal açıdan araştırma dolayısıyla bir mağduriyet yaşamayacaklarının açıklandığı, araştırma hakkında ayrıntılı bilginin verildiği, araştırmacının sonuçlarından haberdar olma haklarının belirtildiği bir çerçeve dikkate alınarak uygulanmalıdır. Ancak kimi zaman katılımcılar, araştırma dolayısıyla bir mağduriyet yaşamayacaklarını düşünebilirler. Böyle durumlarda araştırmacı herhangi bir olası sorun karşısındaki duyarlılığını korumak ve katılımcı lehine karar almakla yükümlüdür. Bu bağlamda araştırmacının rolü büyük önem taşımaktadır. Elbette ki, bir araştırma sırasında temel alacağımız unsur, araştırılan kişi ya da grupların zarar görmemesi ekseninde kurulu olmalıdır. Bu noktada zarardan neyi anladığımız, bu kavramı nasıl tanımladığımız ve tanımlarken etik ve emik kavrayış biçimlerini ne kadar dikkate aldığımız önemlidir. Zarar vermemenin temel ilkelerden biri olduğunu biliyoruz. Bu kavramın antropolojik açıdan ya da diğer sosyal bilimler disiplinleri açısından net bir tanımının olmadığını da bildiğimiz gibi... Ancak zarar vermemek ile zarar vermektan kaçınmak arasındaki ayrımın farkında olmak da üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Zarar vermektan kaçınırken dahi zarar verme olasılığımız her zaman için bulunmaktadır (Fluehr-Lobban, 2013, sf. 20). Bu noktada evrensel kodlarla yerel kodlar arasındaki, kimi zaman gerilim yaratan çelişkiyi doğru teşhis etmek gerekir.

Saha deneyiminin dinamik, yaşayan doğası içinde bir araştırma yürütmenin klasik antropoloji çalışmalarından günümüze, düşünümsel saha deneyimini gündeme getirecek şekilde hayli yol alındığı söylenebilir. Alınan yol, farklı tartışmalar ve yeni kuramsal girişimleri nitelleyen toplumsal yapıların değişen koşullarından bağımsız bir biçimde gerçekleşmedi. Modernitenin sanayileşme süreci üzerinden ortaya koyduğu yeni koşullar, uzak - yakın kavramlarının içeriğini değiştirdiği gibi güç ilişkilerinin baskısını artırdığı ölçüde tartışma alanına yerleşmesine aracılık etti. Hiyerarşik ilişkilerin kuruluşu yapısal olarak farklılaşmasa bile zaman-mekan sarmalında karmaşıklaştı. Aynı biçimde tüm yaşam tarzları da... Antropolojinin ilgisinin sömürgeci anlayışın ürünü olan 'öteki'nin dışındakilere de yönelmesi modern antropolojiyi niteledi. Bu bağlamda evde antropoloji, kent antropolojisi gibi yeni çalışma alanları şekillenmiş oldu. Diğer yandan iletişimin ötesinde dinamik bir yaşantı deneyimi olarak karşımıza çıkan internet de toplumsal gerçekliğin yaşam alanı olarak yerini aldı.

Toplumsal gerçekliğin yansıması olarak görülen internetin tam da toplumsal gerçekliğin üretildiği bir alana dönüşmesi, interneti araştırmacıların odağına da yerleştirmiş oldu. Yöntem açısından bakacak olduğumuzda, buradaki önemli nokta, internetin ve olanaklarının etnografinin ve diğer araştırma stratejilerinin çevrim içi ortamlara olduğu gibi kaydırılması halinde çıkabilecek sorunların üstesinden gelinmesi gerekliliğine işaret eder. Bu ayrım, araştırmaların etik boyutu açısından önemlidir. Diğer yandan, çevrim içi ortamlara yönelik araştırmalar da etnografik yöntemin adapte edilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Netnografi, etnografinin günümüzün bilgisayara dayalı sosyal dünyasının karmaşıklığına adapte edilmiş halidir (Özbölük ve Dursun, 2015, sf. 232).



İnternetin bir araştırma sahası olarak gündeme gelişi, etik bağlamda yeni ilkelerin ve adımların belirlenmesi ihtiyacını ortaya koymakla beraber özünde mevcut ilkelerin uzağına düşmez. Bilgilendirilmiş, rıza, mahremiyet ve benzeri konular netnografide de geçerlidir. Yürütmek istediğimiz netnografik araştırmada da etik standartlar açısından çeşitli düzenleyici kurumlara cevap vermemiz gerekmektedir (Kozinets, 2010, sf.139). Bu noktada süreç, herhangi bir etnografik çalışmadakin farklı işlemez. Çevrim içi toplulukların kamusal alan olarak mı özel alan olarak mı kabul edileceği, bilgilendirilmiş onamın nasıl alınacağı, topluluk üyelerinin zarar görme olasılıkları, bilgilerin nasıl kullanılacağı gibi konular netnografide önem taşıdığı gibi araştırmanın yönünü değiştirecek bir boyuta sahip olması açısından da dikkate alınmalıdır (Kozinets, 2010, sf.156).

Sonuç

Antropolojinin etik kodlarının kapsamlı saha deneyimleriyle, saha sırasındaki ve sonrasındaki hesaplaşmalarla (saha hiç bitmez) ve temel etik ilkelerle belirlendiğini belirtirken bu kodların tarihsel süreçle tanımlanan bağlamı üzerinden dikkate alındığını ifade etmek gerekmektedir. Bu noktada pozitif paradigmanın objektivite öncülünün etik kodlarla kimi zaman çeliştiği; bu çelişkinin ayırdına varılmasının önemi ayrıca vurgulanmalıdır. Bu tavır, türlü öznellikleri dikkate alır. Elbette öznelliklerle kurulu bir perspektif, öznellikler üzerinden inşa edildiğini varsayabileceğimiz bir dünyayı anlayabilmek için gereken yoldur. “Katılımcı” meselesinin önemi ve bunun üzerinden antropolojinin gücü ve diğer sosyal bilimcileri esinleyici yanları da bu eksenle biçim bulur. Bilgi üretimi için kaynağın insanın ya da insan topluluklarının kendisi olması, antropolojiyi zorlu bir alana konumlandırmış olmaktadır. Bu elbette antropolojiyi, verinin hangi koşullarda nasıl sağlanabildiğinin yönetilebildiği doğa bilimlerinden ya da doğa bilimlerinin pusulasını oluşturan pozitivist yaklaşımın sosyal bilimlere adaptasyonu ile sağlanabileceği düşünülen bilgi edinme sürecinden ayrı bir yere koymaktadır. Bu çerçevede etik, yaygınlıkla algılandığı üzere araştırma tekniklerinin uygun bir biçimde hayata geçirilmesinden ve kullanılan tekniklerden elde edilecek verilerin doğru bir biçimde işlenmesinden ibaret bir kavram değildir.

Niteliksel araştırmalar, özellikle etnografik çalışmalar, etik kodların standart bir şekilde uygulanabilmesinin neredeyse imkansız olduğu bir karaktere sahiptir. Her saha ve araştırma yapılan her grup, kendi anlamlarını üretir ve özgün bağlamları üzerinden var olur. Bu açıdan niteliksel araştırma yapan araştırmacılar, yeni anlam dizgelerini keşfetmek üzere sahada olduklarının farkında olmalıdır. Dolayısıyla etik olanın saha açısından ne olup olmadığı her zaman çok net çizgilerle belli olmayabilir. Yöntemsel olarak her etnografik çalışma kendisini tanımlar. Bu hem araştırmacı hem saha ile ilgili bir durumdur. Etnografik deneyim, bu anlamda kendinden menkul dinamiklere ve olası olumlu ya da olumsuz sonuçlara açık olması dolayısıyla etik açıdan öğretici bir süreci niteler. Bu deneyim içinde, araştırmacının ahlaki duruşu, yöntem bilgisi ve sahaya yönelik donanımı araştırmanın hem bilimsel hem etik açıdan uygunlukla yürütülmesinin anahtarlarıdır. Niteliksel araştırmalar, her ne kadar araştırmacının merkezi bir rol oynadığı bir işleyişe sahipse de temel olarak uyulması ve mevcut araştırmada dikkate alınması gereken temel etik ilkeler yukarıda da sözü edildiği gibi nettir.



Etik, yazı boyunca altını çizdiğimiz şekilde araştırmanın yönünü, içeriğini hatta yöntemini belirleyen varoluşsal bir alanı anlatır. Araştırmanın kuruluşu, doğru bir çatının inşasıyla paralel olarak gerçekleşir. Öncesinde de belirttiğimiz üzere etik, araştırmanın her bir adımında doğruluk ilkesinden sapmamak, verileri çarpıtmamak, kaynak kişilerin etkilenebileceği olası zararları göz önünde bulundurmamak gibi olmazsa olmaz adımlardan oluşmakta ise de mesele bunlarla sınırlı değildir. Konu seçimi, araştırmanın amacı, alandan ne gibi bilgilerin üretilmek istendiği gibi noktalar üzerinden netleştirilmesi gereken kuramsal yaklaşım, yöntemin tüm bu sayılan unsurlara bağlı olarak nasıl belirleneceği, araştırma için uygunluğu, etik bağlamı üzerinden belirleyicidir. Bu noktada, etik, yalnızca antropoloji ve diğer sosyal bilim disiplinleri için değil, insanı konu alan bütün bilimsel disiplinlerde bireylerin ve toplulukların gizil ya da açıkça görülen tüm yanlarıyla, sosyo-kültürel gerçekliklerinin dikkate alınmasını gerektiren dinamik bir alanın altını çizer. Dikkate alma süreci ise, ancak etik kavramının kapsadığı çok katmanlı unsurları ne ölçüde kavradığımız üzerinden mümkün olabilir. Farklılaşan koşullar, birey ve toplumların değişim süreçleri, mevcut her bir bilimsel disiplin için önem taşır. Bu anlamda etiğe disiplinlerarası bir perspektiften yaklaşmak, bilgi üretim süreçlerinde verimli bir alışverişi mümkün kılmasıyla, farklı bilimlerin çalışma alanlarına karşılık gelen insana ve toplumlara ilişkin gerçekliği saptamamız açısından büyük önem taşır. Nihayetinde etik, araştırma uygulamalarının gereklerini ve araştırmacının dürüstlüğünü aşan, disiplinlerarası boyutuna ve felsefi bağlamına tekrar teslim edilerek ele alınması gereken bir kavramdır.

Kaynaklar

- Altuntek, S. (2009). *‘Yerli’nin Bakışı. Etnografya: Kuram ve Yöntem*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Atay, T. (2017). *“Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru”* Moment - Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi. 4 (1), 189-206.
- Babie, E., (2010). *The Practice of Social Research*. USA: Wadsworth.
- Berktaş, F. (2021). *Düşünme Etiği*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernard, H.R., (2006). *Research Methods In Anthropology*. Oxford: Alta Mira Press.
- Can, B. (2017). *“Gündelik Hayat, İktidar İlişkileri ve Etik Kodların Kesişiminde Etnografik Araştırma.”* Moment - Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi. 4 (1), 155-172.
- Caplan, P., (2003). *Introduction: Anthropology and Ethics*. The Ethics of Anthropology. içinde (1-35) P. Caplan (ed.) London: Routledge.



Cresswell, J.W., (2007). *Qualitative Inquiry&Resarch Design: Choosing Among Five Approaches*. USA: Sage Publications.

Edwards, R. ve Mauthner, M., (2005). *Ethics and Feminist Research: Theory and Practise. Ethics in Qualitative Research*. içinde (14-32) Mauthner, M., Birch, B., Jessop, J. ve Miller, T. (ed.) London: Sage Publications.

Eriksen T. H. ve F. S. Nielsen, (2010). *Antropoloji Tarihi*. (Çev. Bora, A.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Ergun, D., (2018). *Yöntemi Bulmak-Türkiye’de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı*. Ankara: İmge Kitabevi.
Fluehr-Lobban, C., (2013). *Ethics and Anthropology: Ideas and Practice*. UK: AltaMira Press.

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

Jackson, B., (1987). *Fieldwork*. USA: University of Illionis Press.

Güvenç, B. (1979). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kozinets, R.V., (2010). *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage Publications.

Kümbetoğlu, B., (2005). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kümbetoğlu, B., (2020). *Niteliksel Araştırmalarda Analiz*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Lambek, M., (2010). *Ordinary Ethics / Anthropology, Language and Action*. New York, Fordham University Press.

Mirza, G:A. (2022). *Sosyal ve Kültürel Antropolojinin Tarihçesi ve Kuramları*. Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş. içinde (34-63) R.E. Akıncı (ed.)

Neuman W.L., (2014). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. England. Pearson.

Özbölük, T. ve Dursun, Y., (2015). “Pazarlama Araştırmalarında Paradigmal Dönüşüm ve Etnografinin Dijitale Evrimi: Netnografi.” Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. 46, 227-249.



Özbudun, S., Şafak, B. ve Altuntek S., (2006). *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Öztürk, M., (2018). *Sosyal Bilimlerde Etik Sorunlar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.



Yemeğin Antropolojisi

Dr.Arzu Durukan

Özet

Bu çalışmanın amacı, milyarlarca insanın her gün milyarlarca kere yediği yemek ile ilgili çalışmaların yapıldığı yemek/gıda antropolojisinin ne olduğunu incelemektir. Yemeğin insanların yaşam şekliyle, coğrafyayla, iklimle, inançlarla ve ritüellerle iç içe olması kaçınılmaz görünmektedir. Karın doyurmayı ve hayatta kalmayı sağladığı için tüketilen yemeği edinme, hazırlama ve tüketme alışkanlıkları son yıllarda hızla değişen teknoloji ve ona bağlı değişen yaşam şartları nedeniyle değişse de her koşulda insan yemek tüketmeye devam etmektedir. Paleoantropoloji, dil antropolojisi, fizik antropoloji gibi antropolojinin alt dallarından biri olan kültürel/sosyal antropolojinin de bir alt alanı olan yemeğin antropolojisi insanların yediklerine ya da yemediklerine, hangi yemeği neden yediklerine, yemeği nerede ve kiminle yediklerine, hangi saatte yediklerine, yemeği nasıl paylaştıklarına, yemeğin hissettirdiklerine ve hatırlattıklarına bakarak o topluluk hakkında fikir sahibi olmak için çalışmaktadır. Bunu yaparken kültür, tabu, sosyal bağ, göç, ritüel ve kültürel difüzyon gibi kavramları kullanır. Aileden edinilen yeme alışkanlıkları yaşanılan çevre ile değiş -mekte, şekillenmekte, insanın ve toplumun kimliği haline dönüşmektedir. Bu kimliği değiştirmek de genellikle zor olmaktadır. Toplumların kimliklerini belirleyen önemli unsurlardan birisi olan yemek kültürü, yemek antropolojisi çalışmalarının temelini oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Yemek; Yemek Antropolojisi; Kimlik; Yemek Kültürü

Food Anthropology

Abstract

The aim of this study is to examine what food anthropology is, in which studies are carried out on the food that billions of people eat billions of times every day. It seems inevitable that food is intertwined with people's lifestyles, geography, climate, beliefs, and rituals. Even though the habits of acquiring, preparing, and consuming the food have changed due to the rapidly changing technology in recent years and the changing living conditions related to it, people continue to consume food under all conditions because it provides feeding and survival. Food anthropology, which is a sub-field of cultural/social anthropology that is one of the sub-branches of anthropology such as paleoanthropology, linguistic anthropology, physical anthropology, focuses on what people eat or do not eat, why they eat, where and with whom they eat, what time they eat, how they share the food, It tries to have an idea about that community by looking at what it makes them feel and remind. While doing this, uses concepts such as culture, taboo, social bond, migration, ritual, and cultural diffusion. Eating habits acquired from the family, change, and take shape with the living environment and turn into the identity of people and society. Changing this identity is often difficult. Food culture, which is one of the important elements that determine the identities of societies, forms the basis of food anthropology studies.

Keywords: Food; Food Anthropology; Identity; Food Culture

Alıntılanmak için: Durukan, A.. 2022. "Yemeğin Antropolojisi", Antropoloji ve Kültürel Bakış, Sayı 1, ss.65-71.



En temel tanımıyla insanı inceleyen antropoloji farklılıklara ve ayrımlara, bağlama ve düzene bakar (Smith, 2003). Kültürel/sosyal antropolojinin bir alt alanı olan yemeğin antropolojisi ya da gıda antropolojisi ise insanların yediklerine ya da yemediklerine, mutfak kültürüne bakarak o topluluk hakkında fikir sahibi olmak için çalışır. Günümüzde yapılan gıda çalışmalarında insanlar için yemeğin sadece beslenme ve sağlıklı kalma amaçlı tüketilmediği kültürlerinin bir parçası olduğu bildirilmektedir. Yani yemek sadece vitaminler, mineraller gibi besinlerden ibaret değildir, bir iletişim aracıdır, davranışlarımızı ve bizi anlatan bir mesajdır. Bu mesajın oluşturulduğu yer de mutfaktır. Dolayısıyla mutfak sadece yemeklerin hazırlandığı yer değil bizim ve içinde bulunduğumuz topluluğun sosyal ve kültürel bilgilerinin saklandığı ve kullanıldığı bir alandır. Bir gruptaki insanların ortak değerlerini, alışkanlıklarını, ritüellerini anlatan kültür kavramı da her gruba özgü olan ama bir yandan da dinamik olan, zaman içerisinde farklı etkilerle değişebilen bir kavramdır. 190 şirketlik bir örnekleme çalışan bir araştırma değişebilen kültürle ürün/hizmet inovasyon sonuçlarını iyileştirmek mümkün mü diye inceledikleri çalışmalarında kültürler sürekli olarak adaptasyon gerektiren çevresel baskılar aldıkları için doğal bir değişim özelliğine sahiptirler demektir (Verdu-Jover et al., 2018). Buna karşılık, bir başka çalışma buzdağı teorisinden bahsetmekte ve bir topluma ait kültür farklı seviyelerden oluşur, bazıları görünürken diğerleri daha derine iner ve bu nedenle algılanması ve tanımlaması daha zordur ve değişimin gerçekleşmesi için, itici güçlerin toplumun çekirdeğine nüfuz edecek kadar güçlü olması gerekir demektir (Skogland & Hansen, 2017).

Dünya üzerindeki canlılara baktığımızda hepsi beslenir ama insan yemek yer. Kültür ile mutfağın ve yemeklerin ilişkisine bakıldığında her ülke için, her şehir için hatta her grup için bu ilişkinin farklı olduğu söylenebilir. İnsanın yediği yemekler, içinde bulunduğu topluluğa göre değişir. Kimi yemek yenilebilir ve düşünmesi bile güzelken başka bir grubun yediği kimi yemekler yenilemez hatta tiksindirici olabilir. Örneğin, Uzakdoğu'da yaygın olarak tüketilen böcekleri deneme konusunda Batılılar isteksiz görünmektedir. Bazı deneysel restoranlarda böcekler yeni bir lezzet olarak pazarlansa da tüketiciler tercih etmemektedir. Böcek tüketiminin önündeki iki büyük engel de yeni gıdaya karşı duyulan endişeyi anlatan gıda neofobisi ve tiksindenir (Gravel & Doyen, 2020). Moreno ve Maleno'nun (2021) çalışmasında belirli bir coğrafi bölge içindeki insanlar tarafından oluşturulan ve düzenli olarak kullanılan pişirme teknikleri, malzemeler ve yemekleri içeren ortak yemek alışkanlıkları olarak tanımlanan gıda kimliği düşünüldüğünde bu alışkanlıkları ya da alışmamayı, endişeyi de anlamak mümkün görünmektedir. Mutfaklarda bulunan ve yenilebilir diye tanınan temel yiyecekler, içinde bulunulan topluluğun kimlik bilgilerini içerir. Hiçbir topluluk her şeyi yemez. Öncelikle en yakında bulunan kaynaklar kullanılır. Üretimi kolay olan, çok pahalı olmayan, sağlık açısından yararlı olduğuna inanılan, geleneklere uygun, damak tadına hitap eden, topluluğun dini ve sosyal kurallarına uygun yiyecekler öncelikle temel gıdalar olarak kabul edilir. Seçilen yiyeceklerin hazırlanması, pişirilmesi, saklanması konularında da topluluklar arasında farklar vardır. Çiğ olanı pişmiş hale çevirme yöntemleri de turşu mayalama, toprak altında saklama gibi koruma yöntemleri de kültürel aktarımlarla öğrenilmiş ve kullanılmakta olan tekniklerdir.



Toplulukların mutfaklarını birbirinden ayıran önemli alışkanlıklardan biri de baharatların kullanımınıdır. Kullanılan baharatlar ve soslar yemeğin hangi coğrafyaya ait olduğuna ilişkin bilgiler verir. Hindistan'dan Avrupa'ya uzanan baharat yolunun geçtiği duraklardan olan Güneydoğu Anadolu mutfağında kullanılan baharat çeşitliliği, Çin'de kullanılan soya sosu ya da Akdeniz mutfağının belirleyicisi olan sarımsak ve zeytinyağının varlığı yemeklerin ve onu tüketenlerin kimliklerini gösteren önemli detaylardır. Gaziantep'in gastronomi şehri olmasındaki etkenleri belirlemek için yapılan bir çalışmada da şehrin baharat yolunun üzerinde olması nedeniyle farklı baharatların mutfakta yer almasının gastronomi şehri olmasında etkin bir unsur olduğu tespit edilmiştir (Akın, 2018).

Yemek sadece kişilerin ve grupların kimliklerini tanımamıza yardımcı olmaz aynı zamanda grupların dayanışmasını da etkiler. Yemekler, sosyal olarak ritüelleştirilmiş gıda tüketim eylemidir ve şölen yemekleri ya da iftar sofraları toplulukları bir araya getirmek veya sosyal bağ oluşturmak için önemlidir. Örneğin, bir doğum günü pastasının etrafındaki insanlar için anlam sadece pasta değil oradaki birlikteliktir (Ratcliffe et al., 2019). Doğduğumuz andan itibaren tüketmeyi öğrendiğimiz yemekler bizim başkalarıyla kurduğumuz ilişkide bizi anlatan bir dil gibidir. Hem yemek hem de dil, daha küçük birimlerden daha büyük birimler inşa edilerek üretilir. Malzemeler yemekleri yapar; sesler sözcükleri yapar, sözler metinleri yapar (Gerhardt, 2013). Yemek kültürü için kültürün dil kadar önemli ve güçlü bir unsurdur denilebilir. İnsanlar birbirlerinin dilini öğrenmeden ne yediğini öğrenerek bağ kurabilir, aynı yemekleri yapmayı ve yemeyi deneyebilirler.

Herhangi bir nedenle yaşanan mekân değişikliklerinde insanlar tükettikleri ve bildikleri yemekleri de kendileriyle birlikte taşıyorlar. Yemeklerin kendisi olmasa bile kokusu, hafızada kalan tadı, dokusu hatta ocaktan gelen cızırtı sesi duyularımızla taşınan ve hiç kaybolmayan bilgilerdir. Göçün zorluğunu katlanılabilir kılan daha önce öğrenilen, hafızada olan yiyeceklerdir. Onlar, kimliği koruyan, hafızayı koruyan ve insanların köksüz kalmasını engelleyen can simididir (Durukan, 2020). Göç yaşamış insanlarla yapılan çalışmalarda, çok uzun yıllar önce göç etmiş insanların yeni yaşam alanlarına bir şekilde uyum sağladıkları, yeni düzen kurdukları ve bu yeni düzeni kabullendikleri anlaşılıyor. Ancak çoğunlukla yemek hafızalarının hiç değişmediği, bildikleri yemekler ve tatlardan vazgeçemedikleri, her fırsatta edinmeye, hazırlamaya çalıştıkları anlaşılıyor. Geride kalan akrabalarından bu yemekleri hazırlamak için malzemeler, baharatlar, kurutulmuş yiyecekler göndermelerini istiyorlar. Mümkünse gittikleri yerlerden temin ediyorlar. Bu hem onların kendilerini evde, köklerine bağlı hissetmelerini sağlıyor hem de geride kalanların onlarla bağlarını devam ettirmeleri için bir araç oluyor. Yani çok farklı nedenlerle gerçekleşen bu göçler sırasında insanlar hem hafızalarına yazılmış olan yemek tat ve kokularını hem de mümkünse yiyeceklerini kendileriyle birlikte taşıyorlar. Değişen yaşam alanlarında bulunan yeni sosyal yaşama uyum gerçekleşirken buzdolabında sıkı sıkı saklanan yemek kültürü oluyor. Çünkü o yemek kendisidir, kimliğidir aslında. Yenilen yemeklerle kültürün ayrılmaz beraberliğini anlamak için bakılan kültür, yemekle ilişkilendirildiğinde insanın ve içinde bulunduğu toplumun sahip olduğu gelenekler, görenekler, adetler, giyilenler, yaşam alanları, dil, din, eğitim, ekonomi, coğrafya, iklim yani her şey akla gelmeli. Çünkü bütün bu unsurlar insanların ne yediğini belirliyor. İnsan ne yenir, nerede, kiminle, nasıl yenir hepsini öğrenerek büyür. Bu öğrenilenler de sosyal kimliği oluşturur.



Dinamik bir kavram olan kültürün değişen dünya ile değiştiği varsayılırsa yemek alışkanlıklarının da değişmesi doğaldır. O zaman yemeklerle edinilen sosyal kimliğin de yeniden şekillendiği, değiştiği mi düşünülmeli? Bu soruyu yanıtlayabilmek için de yemek hafızası kavramına bakmak gerekir. Amerikalı antropolog David Sutton, hafızanın sadece duyularımızı ve tecrübelerimizi kaydeden bir şey olmadığını iç ve dış dünya arasında bir kanal olduğunu söyler ve hatta yemek hafızasının beş duyunun yanında yeni bir duyu olarak kabul edilmesini önerir (Sutton, 2001). Hafıza algısı şekillendirir çünkü her yeni tadı anlamak, karşılaştırma yapmak ve değerlendirmek için daha önce tadılanları çağırır. Bu çağrıya göre tattığımız yeni yiyecek ya tanıdık ya güzeldir ya da iğrençtir. Sadece yemekleri tüketmek değil pişirmek de hafızanın içindeki bilgilerle gerçekleşiyor. Kullanılan malzemeler, ölçüler, araç gereçler her ne kadar yazılı olsa da izleyerek öğrenilenlerin kaydı sadece hafıza ile taşıyor. Yoğurmak, açmak, kesmek, karıştırmak gibi hazırlama ve pişirme becerileri de kişinin mutfaka zihinsel ve bedensel uyumuyla ilişkilendiriliyor. O nedenle modern dünyada artık gelenekselin unutulduğunu keskin bir şekilde söylemenin çok doğru olmadığını, kuşaklar arasında aktarılan bilgilerin adeta genetiğe işler gibi hafızaya işlediği düşünülebilir.

Yemeğin hafızada bu kadar kalıyor olmasının nedeni sadece onu tüketiyor olmamız, bizi doyuruyor olması, tatlı, tuzlu ya da ekşi olması değil aynı zamanda hayatımızın içerisinde bulunuyor olması gibi görünüyor. Hediyeleşme ve değiş-tokuş aracı olması, doğumdan ölüme kadar birçok yaşam döngümüze ait ritüellerin bir parçası olması, inançlarımızla bağlantısı da hafızamızda yer etmesini sağlıyor. İster vejetaryen ister vegan herkesin aklında yer eden, evin kokusunu hatırlatan bazen annenin, bazen başka bir aile büyüğünün yaptığı pişinin ya da menemenin kokusunu unutturacak bir güç var mı?

Kültür ve sembolizm konularında çalışan sosyal antropolog Douglas (Douglas, 1984), antropologların kültürleri bütün sistem olarak incelemeleri gerektiğini, kültürdeki sistemi keşfetmeye çalışırken kültürün sosyal ilişkilerinin, ekonomik sisteminin ve fikir sisteminin hepsinin dikkate alınmasının gerektiğini söyler. Kültürün unsurlarından olan yemeklerin yenildiği sofraların düzeni de o düzeni kullanan topluluğun sosyal düzeni ile ilgili ipuçları veren bilgileri içerebilir. Yemek yerken kimin masada nereye oturduğu, misafirin yeri, özellikle taşrada kalabalık ailelerde kadınlarla erkeklerin ayrı yemek yemesi, çocukların ayrı masada oturması aile içi hiyerarşi, kadınla erkeğin durumu, çocuğun ailedeki yeri ile ilgili bilgi verebilen düzenlerdir. Sofra düzeni ile ilgili bilgiler bir yandan da topluluğun estetik algısıyla ilişkilendirilebilecek bilgilerdir. Ne yendiği kadar yemeğin, nerede, kiminle hangi eşyalarla, ne zaman yendiği de değişkendir. Kahvaltı alışkanlıklarına bakıldığında bile ülkeler arasındaki farklılıklar bir yana aynı ülkenin şehirleri hatta köyleri arasında bile değişiklikler olduğu görülebilir. Bunlar, var olan kaynakların kullanımıyla, damak tadıyla ve bir önceki kuşaktan öğrenilen bilgilerle şekillenmektedir. Kimi masada, kimi yer sofrasında, kimi kucağındaki tepside yerken kimi çatal bıçak kullanır kimi parmaklarını. Avrupa'da ergenlerin kahvaltı alışkanlıklarını ve bu alışkanlıkları etkileyen faktörleri inceleyen bir çalışma, Avrupalı ergenlerin kahvaltı tüketimi ve kahvaltıda yiyecek seçiminin buldukları bölge ile ilişkili olduğu; cinsiyet, sosyal çevre (ebeveynler), kişisel faktörler (açlık, zevk ve sağlık) ve sosyo-demografik faktörlerle önemsiz bir şekilde ilişkili olduğunu göstermektedir (Hallström et al., 2011).



İçeriğinde çoğunlukla yemekler ya da yiyecekler olan ritüeller de topluluklara özgü olan, kuşaktan kuşağa aktarılan, belli bir inanca bağlı olarak gerçekleştirilen kutlamalardır. İnsanlar ritüellere bir gelenek olarak katılır ve bu ritüeller kimlikleriyle tamamen bağlantılı bir disiplin gerektirir. İnsanların kim olduğuna dikkat etmeyi içerir (Davidson Mhonde & Hingle, 2021). Doğumdan ölüme kadar bütün yaşam döngüleri ile, bayramlarla, anmalarla ilgili olan bu ritüeller dünya üzerindeki hemen her toplulukta olan ama içeriği yine topluluğun inanç ve geleneklerine bağlı olarak değişen kutlamalardır. Ritüellerin de içeriğindeki yemekler de o topluluklar tarafından kimliğin bir parçası olarak kullanılır. Neredeyse gözle görülmeyen sınırların kurulmasında bu farklı yemek alışkanlıkları sınırı ören tuğlalar gibidir. Ötekinin yaptığını beğenmeme ya da kendi yaptığının doğrusu olduğunu iddia etme, kendi yaptığını beğenme gibi etnosentrik tavırlar yemek rekabeti üzerinden görülebilir.

Hangi ülkenin vatandaşı, o ülkenin hangi bölgesinden, yaşanılan yerde deniz var mı, dağlık mı? Bütün bu sorulara verilen cevaplar tüketilen yemekleri belirler ya da tam tersi tüketilen yemeklere bakılarak yaşanılan yer tarif edilebilir. Bunu anlamak için ünlü Fransız antropolog Pierre Bourdieu'nun habitus kavramına bakmak gerekir (Bourdieu, 2015). Bourdieu'ya göre içinde bulunulan habitusu oluşturan sermayeler vardır. Ailede başlayan ve okullardan elde edilen diplomalarla şekillenen kültürel sermaye, çevredeki insanlar ve onlarla ilişkileri geliştirecek yatırımları anlatan sosyal sermaye ve maddi olanakları anlatan ekonomik sermaye. Bütün bu sermayelerin toplamı kişinin toplumun neresinde olduğunu ya da içinde bulunduğu toplumla ilişkilerini gösteren habitustur. Sermayelerdeki değişiklikler, sınıf değişikliklerini, habitusu ve beraberinde yaşama dair alışkanlıkları da değiştirecektir.

Tüketilen yemekleri anlamaya çalışırken bakılması gereken bir başka konu da gıdaların insana ulaşma yollarıdır. Tarihsel olarak toplumlar, yerel iklim ve toprak koşullarına uyarlanmış gıda tüketim kalıpları geliştirerek yerel kaynak kısıtlamalarına uyum sağlamıştır, kimi insan en yakınında üretileni sofrasına koymaktadır. Ancak modern zamanlarda küreselleşmeyle birlikte gıda tercihlerinin kültürel olarak yayılmasına bağlı olarak yaşanan hızlı değişimler ve iklim değişikliğinin hızı, insanların gıda karşılama zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, dünyanın artan gıda gereksinimlerini karşılamak için önemli stratejilerin ve teknolojilerin büyük ölçekte uygulanması gerekecektir (Tseng et al., 2019). Modern gıda tedarik zinciri, çiftçileri, kamyoncuları, tren ve havayollarını, fabrikaları, restoranları ve süpermarketleri hatta petrol şirketlerini de içine alır. Bu taşınmalar yer değiştirmeler sırasında dinamik bir kavram olan kültür de değişmektedir. Değişen alanlar, geçen zaman, karşılaşılan farklı kültürler etkileşime neden olmaktadır ve bu etkileşim kültürel difüzyon olarak adlandırılır. Ekonomik koşullar, gıdaya erişememe gibi politik durumları dışarda tutarak baktığımız zaman çevreye duyarlılık, sürdürülebilirlik, hayvan katliamı ya da sağlık gibi birçok nedenle insanlar yemek alışkanlıklarını değiştiriyorlar. Bu akımlar kalıcı mı, sağlıklı mı, gerçekten sürdürülebilirlik için faydalı mı akademik olarak da tartışılmaktadır.

Karın doyurmayı ve hayatta kalmayı sağladığı için canlılar tarafından tüketilen yemeği edinme, hazırlama ve tüketme alışkanlıkları son yıllarda hızla değişen teknoloji ve ona bağlı değişen yaşam şartları nedeniyle değişse de insanoğlu yemeği hayatından çıkartmıyor. Değişen dünyada değişen yaşam koşulları insanları yalnızlaştırıp, büyük aileler yerini çekirdek ailelere bıraksa da yemekle aktarılan bilgiler insanların kendilerini bir gruba ait hissetmelerini sağlayan en iyi araç gibi görün-



mektedir. Birlikte yapılan kutlamaların, paylaşılan üzüntülerin kaynaştırıcı özelliği olduğu gibi paylaşılan ekmeğin, sofranın da paylaşan insanları kaynaştırıcı, aralarındaki dayanışmayı arttırıcı özellikleri vardır. Büyük aile yemeklerinin özlediği hatta kaybetme korkusunun yaşandığı günümüzde şehirleşme, hızlı yaşam tarzı, trafik, yoğun şehirler çalışan ailelerin aynı sofraya etrafında aynı saatte toplanmasını engellemiş gibi görünmektedir. Ancak tek başına yemek yemenin çok kötü bir durum olmadığını kabul ederek farkına varılmalıdır ki çağdaş dünyada aileler halen bir araya gelmekte ancak düzen değişikliği yemek yeme alışkanlıklarına da yansımış görünmektedir. Bir masa etrafında yemek yerine televizyonun karşısında kutu içindeki pizzanın dilimlerini paylaşmaktadırlar. Yeryüzünde insan olduğu sürece yemek de olacak ve paylaşılan yemek insanlara kim olduğunu hatırlatacak gibi görünmektedir.

Kaynaklar

Akın, A. (2018). *Gaziantep in Gastronomi Şehri Olarak Belirlenmesinde Demografik Değişkenlerin Etkisi (Effect of Demographic Factors Determined as Gaziantep s Gastronomy City)*. Journal of Tourism Ad Gastronomy Studies, 6(2), 280–297. <https://doi.org/10.21325/jotags.2018.215>

Bourdieu, P. (2015). *Ayırım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Heretik Yayıncılık.

Davidson Mhonde, R., & Hingle, A. (2021). *Resistance, Reflexivity, and Rest: Critical pe-dagogical rituals of "Ubuntu."* Communication Education, 70(3), 336–338. <https://doi.org/10.1080/03634523.2021.1912793>

Douglas, M. (1984). *Food in the Social Order* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315824048>

Durukan, A. (2020). *From Kars to İstanbul: Is Migration Causes Rootlessness?* Al-Farabi International Journal on Social Sciences, 5(2), 0–5. <https://doi.org/10.46291/Al-Farabi.050201>

Gerhardt, C. (2013). *Food and Language – Language and Food*. 3–50. <https://doi.org/10.1075/clu.10.01ger>

Gravel, A., & Doyen, A. (2020). *The Use of Edible Insect Proteins in Food: Challenges and Issues Related to Their Functional properties*. Innovative Food Science and Emerging Technologies, 59(October 2019), 102272. <https://doi.org/10.1016/j.ifset.2019.102272>



Hallström, L., Vereecken, C. A., Ruiz, J. R., Patterson, E., Gilbert, C. C., Catasta, G., Díaz, L. E., Gómez-Martínez, S., González Gross, M., Gottrand, F., Hegyi, A., Lehoux, C., Mouratidou, T., Widham, K., Åström, A., Moreno, L. A., & Sjöström, M. (2011). *Breakfast Habits and Factors Influencing Food Choices at Breakfast in Relation to Socio-Demographic and Family Factors Among European Adolescents*. The HELENA Study. *Appetite*, 56(3), 649–657. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2011.02.019>

Moreno, F., & Malone, T. (2021). *The Role of Collective Food Identity in Local Food Demand*. *Agricultural and Resource Economics Review*, 50(1), 22–42. <https://doi.org/10.1017/age.2020.9>

Ratcliffe, E., Baxter, W. L., & Martin, N. (2019). *Consumption Rituals Relating to Food and Drink: A Review and Research Agenda*. *Appetite*, 134(February 2018), 86–93. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2018.12.021>

Skogland, M. A. C., & Hansen, G. K. (2017). *Change Your Space, Change Your Culture: Exploring Spatial Change Management Strategies*. *Journal of Corporate Real Estate*, 19(2), 95–110. <https://doi.org/10.1108/JCRE-07-2016-0024>

Smith, A. G. (2003). *Interdisciplinary Approaches to Human Communication (2nd ed.)*. Routledge.

Sutton, D. E. (2001). *Remembrance of Repasts*. In *Remembrance of Repasts*. <https://doi.org/10.5040/9781350044883>

Tseng, M. L., Chiu, A. S. F., Chien, C. F., & Tan, R. R. (2019). *Pathways and Barriers to Circularity in Food Systems*. *Resources, Conservation and Recycling*, 143(December 2018), 236–237. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2019.01.015>

Verdu-Jover, A. J., Alos-Simo, L., & Gomez-Gras, J. M. (2018). *Adaptive Culture and Product/Service Innovation Outcomes*. *European Management Journal*, 36(3), 330–340. <https://doi.org/10.1016/j.emj.2017.07.004>



Toplumsal ve Kültürel Anlamda Çivinin Amulet Talisman Olarak Kullanımı Dinçer Savaş Lenger

Özet

İki şeyi birbirine tutturmaya, bir nesneyi bir yere sabitlemeye yarayan çivi, zaman içerisinde metalinden, biçiminden ve işlevinden dolayı kemden kötünden koruyan bir amulete ya da şans getirdiğine inanılan bir talisman, dolayısıyla da maddesel olmayan soyut kavramlar için de iş görür bir nesneye dönüşmüştür. Böylelikle çivi artık kemden, kötünden, hastalıktan, kötü ruhlar ve felaket, kaza gibi olumsuzluklardan koruyan ve ayrıca iyilikleri, mutluluğu sabitleyen, şans getiren bir objedir. Çivinin bu farklı kullanımlarını, nesnelere yüklenen kültürel anlamların, bazen onların en az gerçek işlevine (çakmak, sabitlemek, bir arada tutmaya yarayan metal) eşdeğer hatta aşan biçimde toplumsal ve kültürel anlamlar ve işlevler yüklenerek kültürel ürünler haline getirmektedir. İşleyişi, farklı dönemlerde ve toplumsal yapılarda kültürel uygulamalar ve ritüeller aracılığıyla gözlemlenmek mümkündür. Özellikle bir insanın hayatında bir aşamadan diğerine geçişte, geçmiş hayatını kısmen bir kenara bırakıp yeni hayatına adım atışında, bu zamanların kişinin en korumasız dönemleri olduğuna duyulan inanç yüzünden doğum, çocukluktan ergenliğe geçiş, söz, nişan, evlilik ve ölümle alakalı geçiş törenlerinde uygulanan adetlerin bir parçası olarak karşımıza yine çivi çıkmaktadır. Bu nesne kolektif katılımlı uygulamalarda da alınan bir karar, edilen bir yemin sonrası ağaca ya da ağaçtan çıkma bir nesneye çivi çakılması pratiğiyle de karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çivi, Talisman, Amulet, Geçiş Adetleri, Nazar, Adak

Use of Nail as Amulet and Talisman in Social and Cultural Context Abstract

In the course of time, the nail, which is used to fasten two things together and fix an object in a place, has turned into an amulet or a talisman that is believed to bring good luck due to its metal, form, and function. Therefore, it has turned into a functional object for immaterial abstract concepts as well. Thus, the nail is now an object that protects from evil, sickness, evil spirits, and negativities such as disaster and accident, and fixes goodness and happiness, and brings luck. Nails can be combined with other apotropaic or lucky objects. Such different uses turn the nail into cultural products by attributing social and cultural meanings and functions that are sometimes equivalent to or even exceeding the cultural meanings attributed to objects, their least real function (banging, fixing, holding together). It is possible to observe the process through cultural practices and rituals in different periods and social structures. There is a belief that times such as a person's transition from one stage to another in his life, leaving his past life aside partially and stepping into his new life, are the most vulnerable periods of the person. Because of this belief, nails appear as a part of the customs applied in transition ceremonies related to birth, transition from childhood to adolescence, betroth, engagement, marriage, and death. This object is also encountered in practices with collective participation, with the practice of nailing a tree or an object made of a tree after an oath is taken. Nailing after graduation in different edu-

Alıntılanmak için: Lenger, D. S.. 2022. "Toplumsal ve Kültürel Anlamda Çivinin Amulet Talisman Olarak Kullanımı", *Antropoloji ve Kültürel Bakış*, Sayı 1, ss.72-94.



cational institutions from kindergarten to university, and during swearing-in ceremonies in the military can be evaluated within the same structure. On the other hand, the nail also appears as a votive object in collective use. In this context, nails hammered into militarist wooden statues in Istanbul and Konya during the First World War can be evaluated for the war to end as soon as possible and for the soldiers to return to their homeland safely. When we ask the holy one for help, we come across a nail. Sometimes the way followed as a way of getting rid of health problems, diseases, family, and other problems is to refer the problem with nails nailed to a sacred tree, a statue of a saint, or the wall of a temple or tomb of a saint. There is a widespread belief that the nail is especially effective in stopping epidemics, removing pain from the body, or transferring it to another object. Because of this belief, protection is expected directly from itself, without the need for an intermediary, and thus it is frequently encountered in individual actions. This is the basis of the belief that it is effective against falling and motion sickness in some regions. As in the proverb one nail drives out another, the nail does not only protect from the evil eye and prevent the evil eye. At the same time, it also removes magic and the evil eye, sometimes by itself and sometimes by being inserted into some other practices. Again, we encounter the use of nails to protect them from all evils and evil eye that may affect goods as well as the life.

Keywords: Nail, Talisman, Amulet, Rites of Passage, Evil Eye, Votive

Giriş

Bu çalışmada, muhtemelen metalinden ve biçiminden dolayı kötülüklerden koruyucu ya da şans getirici olduğuna inanılarak kültürel anlamlar yüklenen “çivi”nin farklı toplumsal yapılarda ve dönemlerdeki kültürel kullanımları çeşitli ritüeller ve örneklerden hareketle tartışılmaktadır. Bu çerçevede çivinin kemden kötünden koruyucu, kovucu anlamına gelen “amulet” ya da şans getiren anlamında “talisman”a dönüştüğü çeşitli kültürel uygulamalar ve ritüeller aracılığıyla anlaşılmaktadır. Buradan hareket eden çalışma, konuyu kemden, kötünden, hastalıktan, kötü ruhlar ve felaketten, kaza gibi olumsuzluklardan koruyan ve ayrıca iyilikleri, mutluluğu sabitleyen, şans getiren olma özelliklerine atıfla çivinin farklı kültürel kullanımlarını tartışmaktadır. Böylece çivinin bu farklı kullanımlarını, nesnelere yüklenen kültürel anlamların, bazen onların en az gerçek işlevine (çakmak, sabitlemek, bir arada tutmaya yarayan metal) eşdeğer hatta aşan biçimde toplumsal ve kültürel anlamlar ve işlevler yüklenerek kültürel ürünler haline geldiğine dair çarpıcı örnek olarak değerlendirebiliriz.

Çivinin Farklı Kültürel Kullanımları

İki şeyi birbirine tutturmak, bir nesneyi bir yere sabitlemek için çakılan, ucu sivri, başlı, metal veya ağaçtan yapılmış ufak çubuk, miha çivi denilir. Çivinin maddesel olan bloke etme ve sabitleme özelliği zaman içerisinde ona maddesel olmayan soyut kavramlar için de işlev kazandırmıştır. Çivi sadece işlevinden dolayı değil aynı zamanda da metalden oluşu ve şeklinden ötürü -tıpkı iğne, çengelli iğne gibi sivri uçlu ya da bıçak makas gibi kesici aletlerde olduğu gibi- kemden kötünden, beladan ve hastalıklardan koruyan, zararlı güçleri ve kötü ruhları def eden ya da etkisiz kılan bir

savunma aracına, yani amulete dönüşmüştür.¹

Altın, gümüş ve demir gibi metallerin koruyucu özelliği olduğuna duyulan inanç neredeyse evrenseldir ve günümüzde de yaşamaktadır (Chevalier & Gheerbrant, 1982, s. 433-434 (Demir), 75-76 (Gümüş), 705-707 (Altın). Mozzani, 1995, s. 714-720 (Demir); s. 122 (Gümüş); s. 1286-1288 (Altın)). Bu bağlamda demir ve ondan üretilen bronz çiviler de her şeyden önce metalleri özelinde ideal, şekli ve işleviyle birlikte kusursuz bir koruyucuya dönüşür.

Bilinen en eski ve durumu en iyi açıklayan örnek Roma dünyasındadır. Titus Livius’dan öğrendiğimize göre (Liv. VII.3) Roma’da eylülün 13. günü “Clavus Annalis” adı verilen bir çivi kentin en önemli tapınağı olan Jupiter Capitolin’in kapısının sağ kanadına, en kıdemli magistra tarafından halkı salgınlardan, felaketlerden, toplumsal kargaşadan koruması, kemi kötüyü ve büyüü defetmesi ümidiyle çakılırdı (Mozzani, 1995, s. 467; Dungworth, 1998, s. 153). Titus Livius bu özel çiviye “sonuncu ve en güçlü olan silah” olarak tanımlamaktadır.² Bu ritüelin sayısız kez uygulandığını bilmekteyiz (Liv. VII.3.3-4; VII.3.5-9; VIII.18.12-13): MÖ 363’te salgın hastalıklar ve sele karşı, MÖ 331’de toplumsal kargaşanın son bulması, yine MÖ 493 ve 261’de toplumsal kargaşanın son bulması, MÖ 392 ve 362’de ise veba salgınının dinmesi ümidiyle kapıya Clavus Annalis çakılmıştır (Marques-Riviere, 1950, s. 347). Tapınağa çivi çakma uygulaması daha sonraları imparatorluk döneminde de karşımıza çıkmaktadır. Augustus zamanında görev süresi biten censoriler³ Roma’da Augustus Forumu’nda yer alan Mars Ultor Tapınağı’na çivi çakmak zorundaydılar (Cassius Dio, Roma Tarihi, LV, 10, 2-4; Dungworth, 1998, s. 153). Bu geleneğin İtalyan yarımadasına Küçük Asya’dan gelip yerleşmiş olan Etrüsklerden Romalılara geçtiği bilinmektedir. Etrüsklerin kader - şans tanrıçası Nortia adına Volsinii’de inşa edilmiş olan tapınakların duvarına her sene yeni yıl münasebetiyle büyük bir çivi çakılmaktaydı (Liv. VII, 3, 7. Krş. Dungworth, 1998, s. 153).

Çivinin kollektif kullanımında soyut olmayan üzerinde de etkili olduğuna duyulan inancın tarihsel bir diğer dışı vurumu I. Dünya Savaşı’nda Almanya ve müttefiki Avusturya Macaristan İmparatorluğu’nda hemen hemen tüm önemli kentlere dikilecek olan çivi anıtlarıdır.⁴ Almanca konuşan halklara göre kökeni bir Orta Çağ efsanesine dayanmaktadır. Buna göre kasabadan kasabaya seyahat eden demirciler, her ziyaret ettikleri yerleşimde merkezde yer alan bir ağaca hem kötü ruhlardan hem de başa gelebilecek talihsizliklerden ve kazalardan korunmak amacıyla çivi çakarlardı (Akın, 2014, s. 23).

¹ Amulet için bkz. Emiroğlu-Aydın 2003: 43. Konuyla alakalı literatürde zaman zaman amulet ve talismanın birbiriyle karıştırıldığı gözlemlenmektedir. Talisman bolluk, bereket ve şans getireceğine inanılan objedir.

² « Necessitas quae ultimum ac maximum tel.um est”

³ Vergilendirme ve nüfus sayımıyla görevli bir memuriyet.

⁴ Nagelfiguren, Nagelmänner, Nagelungswahrzeichen ya da Kriegswahrzeichen zum Benageln olarak adlandırılan bu anıtlar için bkz. Belluci 1919, s. 1-34; Zaborowski, 1919, s. 108-110; Diers, 1993; Schneider, 1999; Medyakov, 2018.



Kolektif hafızanın derinliklerinde yer alan bu efsane temelinden yola çıkarak sembolizm, aksi - yon ve ritüeli bir araya getiren bu anıtlara çivi çakılması hem savaşta hükümetlere militarist bir propaganda imkânı sunmakta ve toplumsal birlikteliğe yardım etmekte hem de savaşın muzaffer bitmesi ya da düşman belasından kurtulma gibi temennileri dışa vurmaya yardımcı olmaktadır. Sıradan halk için ise temenni çok daha bireyseldir: Anneler oğullarının, kadınlar kocalarının ya da sevgililerinin çocukları ise babalarının sağ salim dönmesi temennisiyle çivi çakarlar ya da zor savaş günlerinde aç ya da açıkta kalmamak için.

Dikilen anıtlarda yer alan tüm ahşap heykelin teması ise genellikle kentten kente farklılık gösterir. Örneğin Dortmund'da dikilen heykel Şövalye Rainoldo'ya, Berlin'deki Marşal von Hindenburg'a (Res.1), Salzburg'da Charlemagne'a, Viyana'daki eski dönemlerden zırhlı bir savaşçıya, Friburgo'daki çınar ağacına, Hornum'daki ise bir deniz altı tarafından yakalanmış İngiliz mayınına aittir (Belluci, 1919, s. 7-20; Zaborowski, 1919, s. 108-110). 1915'te Essen'de dikilen kentin mitik kurucusuna ait ahşap heykeldeki not belki de durumu en iyi açıklayandır. "L'honneur des héros et la guérison de leurs blessures / kahramanların onuruna ve yaralarının iyileşmesine."

Bu gelenek şeklen Almanya ile savaşa girecek olan Osmanlı Devleti tarafından da benimsenmektedir. 1916 yılında Beyazıt Meydanı'na dikilen ahşap top, zafer kazanılan Çanakkale'de kullanılmış 30,5'luk gerçek topların ağaçtan yontulmuş bir modelidir ve üzerine çakılan çivilerin satışından elde edilen para erkekleri askere gittiğinden geçim darlığına düşmüş ailelere yardım için kullanılır. Ardı sıra büyük bir ahşap kılıç heykeli aynı sebeplerden dolayı Konya'da dikilecektir (Belluci, 1919, s. 18; Zaborowski, 1919, s. 109; Akın, 2014).

Kollektif bilinçle, çivinin bir fayda için bir heykele çakılması uygulaması 19. ve 20. yüzyılların Orta ve Batı Afrika'sında da bilinmektedir (Bellucci, 1919, s. 198-246).⁵ Kökeni Orta Afrika'da, Aşağı Kongo Vadisi'ne dayanan bir ritüelde çivi, karşımıza dinsel büyüsel inanç sistemleri içerisindeki bir tamamlayıcı öğe olarak ahşaptan heykeller üzerinde çıkmaktadır (Bassani, 1977; McGaffey, 1977; 1988; 1993; Volavkova, 1972. Krş. Dungworth, 1998). Minkondi (tekil Nkondi) olarak adlandırılan insan şeklindeki bu ahşap heykellerin içlerinde Nkisi adında bir cinin barındığına inanılmaktadır⁶. Bu cinin köyleri ve evleri kemden kötünden koruduğuna, hastalıkları iyileştirdiğine, düşmanı uzak tuttuğuna ve defettiğine, yeminleri ve anlaşmaları onayladığına ve tutulmasını sağladığına inanılmaktadır. Minkondi üzerine çakılan çivilerle kötü ruhlardan, cadılardan ve onların etkilerinden koruyan, hastalıkları defeden Nkisi'nin aktive olması ve harekete geçmesi sağlanmaktaydı. Çivi çakma işlemi ise Nganga adlı aracı tarafından bir ritüel içerisinde ayinsel bir şekilde gerçekleşmekteydi. Çoğu zaman Nganga çivileri çakmadan önce yalamaktadır; böylece Nganganın tükürüğü, çivinin çakılma amacını çiviye mühürlemektedir.

⁵ Çivili heykellerin geçmişi 19. yy. dan önceye gitmemektedir. Bunun sebebi metal çivinin kolonizasyon öncesi Orta Afrika'da bilinmemesidir. XVI. yüzyıldan itibaren bölgeye gelen batıların getirip tanıttığı çivi sabitleyici özelliği ve kullanımının kolay oluşundan ötürü kısa zamanda fetişle alakalı inanç sisteminin tamamlayıcı bir parçası olmuştur.

⁶ Bazen köpek ya da maymun şeklinde olabilmektedir.



Figürün, özellikle göğüs ve boyun bölgesi çivi ile kaplanmaktadır. Çivilerin sayısı gücünü göstermektedir, ne kadar çok çivi varsa figür o kadar güç dolu olmaktadır; ruh güçlenir ve ruh güçlendikçe ruhun yardım yeteneği artmaktadır (Güvenkaya, 2019, s. 17-18). İçindeki cinin kemden - kötünden koruyan oluşundan dolayı Minkondi'lerden (tekil Nkondi) en büyük beklentilerden biri düşmanı etkisiz kılmak ve defetmektir (Örnek, 1971a, s. 138). Bu sebepten boyu 120 cm'ye kadar çıkabilen bu heykellerin yüzünde, kasıtlı olarak saldırgan bir ifade bulunmaktadır. Her zaman açık olarak betimlenen ağzıyla yemin eden kişiye bağırarak bir uyarıda bulunduğu inanılmaktadır. (Res.2) Heykelin niteliklerine veya bulunduğu bölgesel farklılıklarına bağlı olarak minkondilerin fiziksel tutumları değişkenlik göstermektedir. Bunlardan en dinamik olanı bir kolu yukarda, bıçak taşıyan figürdür. Bıçağın doğaüstü yollarla öldürme gücüne sahip olduğuna inanılmaktadır. Bazen eller aşağıda olarak bu heykeller tüylerle de süslenebilmektedir.

Heykellerin üzerine çivi çakma ya da aynı işlevi gören iğne batırma olgusu Hristiyan dünyada da bilinmektedir (Zaborowski, 1919, s. 112). Çivinin Hristiyanlar için sembolik bir değer taşımasının temel sebebi hiç kuşkusuz İsa'nın çarmıha gerilişinde kullanılmış olmalarıdır (Hewitt, 1932; Robison, 2002). Her bir elinin avuç içine çakılan birer ve ayaklarına çakılan bir diğer çivi acı içinde kıvranan İsa'nın aynı zamanda manevi aydınlanmasını da gündeme getirmiştir. Şahitlerin anlatıları ve ardı sıra üzerine inşa edilen öğretilere göre çarmıha gerilişinin iki sonucu olmuştur: Ölümüyle insanoğlunun kurtuluşu sağlanmış, aynı zamanda göklerdeki babası tarafından yanına alınışıyla Mesih'in ilahiliği tahsis edilmiştir (Shelton, 1995, s. 22. Krş. Dungworth, 1998, s. 150). Çivilerin kutsallaştırılmasında hiç kuşkusuz Roma İmparatoru Büyük Konstantin'in annesi Helena'nın da payı çok büyüktür. Zira geleneğe göre hem İsa'nın çarmıha gerildiği haç hem de çiviler 327/328 yıllarında imparatoriçe tarafından gün ışığına çıkartılır. Helena Roma'ya çivilerle birlikte döner. (Res. 3) Adriatik denizini geçerken patlayan hava denize attığı bir çiviyle süt liman olur. Diğer iki çiviye gelecek olursak, biri Konstantin için hazırlanan özel taca eklenir diğeri ise atının gemine takılır (Pardyova-Vodova, 1980; Nazzaro, 2013).⁷ Ortodoks Rum inancında İmparator Konstantin'in Byzantion (Bugünkü İstanbul) kentini başkent olarak yeniden inşası esnasında kutsal emanetlerle birlikte İsa'nın çarmıhından kalan çivileri temele gömdüğüne, böylelikle başkenttan tanrısal bir koruyuculuğa sahip olduğuna inanılır (Varvounis 2018, n.53).⁸

Kutsal çivilerin hikayesi ve çivinin San Ciro ya da Quirino, San Pantaleone, San Severo, San Ingrazia gibi kimi azizlerin şehit edilmesinde silah olarak karşımıza çıkışı bu objenin Hristiyanlar tarafından koruyucu olarak kabulünü kavramakta katkıda bulunmuştur.

⁷ Bu eylem nüfusu ağırlıklı olarak paganlardan ve hristiyanlardan oluşan imparatorlukta bir denge politikası izleme adına ve imparatorun otoritesini hristiyanlar için de tanrısal bir boyuta taşıma adına politik bir manevra olarak görülebilir. İmparator Konstantin tüm hayatı boyunca her ne kadar hristiyanlığa sempatiyle yaklaşırsa da pagan kalmış, ölüm döşeginde vaftiz olarak hristiyanlığa geçmiştir.

⁸ Yer altından gelebilecek kötülüklerden evi korumak için içi çivi dolu kutu koyma geleneği için bkz. Mozani, 1996, s. 467.



Aziz heykeline çivi çakmak her ne kadar yaygın bir adet olmasa da özellikle karşımıza Katolik inancın yaygın olduğu Latin Amerika ülkelerinde, Fransa'nın bazı bölgelerinde, İtalya'nın özellikle güneyinde çıkmaktadır. İnananlar kimi azizlerin heykellerine çivi çakarak arzularını, dileklerini azize iletmekte ve onun yardımını istemekte, dilekler gerçekleştiğinde ise çakılan çiviler çıkartılmaktaydı (Zaborowski, 1919, s. 112; Cellini, 2002, s. 110; Rangoni, 2006, s. 98).⁹

Örneğin Fransa'nın Normandiya bölgesinde, Pontmain [Mayenne] daki Sainte Apolline heykeline dış ağrısı geçsin diye iğne batırılmakta; Perriers-la-Campagne (canton de Beaumont-le-Roger, Eure) daki Saint Cloud heykeline ise kan çıbanı geçsin diye çivi çakılmaktadır (Brasseur, 2012, s. 45). Kimi zaman ise beklenti çok farklı olabilmektedir. Örneğin Orne bölgesindeki St Come köyündeki aynı ismi taşıyan azizin heykeline evlenme çağı gelmiş kızlar evlenebilmek amacıyla iğne batırmaktadır. Tıpkı aynı sebepten Laval yakınlarındaki Avenieres'deki kolosal Saint Christofor heykelinin ayağına batırıldığı gibi (Zaborowski, 1919, s. 112). Bretagna'da şifa getirdiğine inanılan azizlerin heykelinin önüne ya da ismini taşıyan kilisedeki altarın üzerine çivi bırakılır (Mozzani, 1996, s. 470). Çivi çakmak yerine adak olarak çivi bırakıldığını Hollanda'da görmekteyiz. Belçika sınırındaki North Brabant bölgesinde, Esdonk yakınlarında yer alan The chapel of the Holy Maria Magdalena aynı zamanda 'Spijkerkapel' (Nail Chapel) olarak da anılmaktadır. İçindeki 17. yüzyıla tarihlenen ahşap İsa heykeline inananlar sivilce, çıban, egzama gibi deri hastalıklarına şifa bulmak adına paslı çivi adamaktadırlar. Şapel açık olduğunda çiviler içeriye, heykelin yanına konmakta, kapalı olduğunda ise heykeli dışardan da görünür kılan fiberglas muhafaza üzerinde bulunan delikten içeriye atılmaktadır.¹⁰ (Res.4)

Kimi zaman ise üzerine çivi çakılan, İsa'nın yeniden doğuşuna denk gelen Paskalya bayramı için üretilen mumlar olmaktadır. Örneğin İtalya'da ve İsviçre'nin İtalyanca konuşulan bölgelerinde bayrama özel bu büyük mumların üzerine haç oluşturacak şekilde dilek dilenerek beş çivi çakıldığı bilinmektedir (Cellini, 2002, s. 110; Rangoni, 2006, s. 98).

İslam inancında heykel ve resmin yasak oluşundan dolayı Allah'ın sevgili kulları olarak da adlandırılan azizler, evliyalara, dedeler ve babalardan istenen yardımda başvurulan mekân olarak karşımıza onların türbeleri ve o türbenin içinde yer aldığı kutsal alanlar çıkmaktadır. Önceleri pagan, sonradan Hristiyan olan ve ardından kademeli olarak müslümanlaşan Anadolu halklarının bugünkü inanç dünyasında hiç kuşkusuz geçmişe ait pek çok kalıntıya rastlamak mümkündür (Köse & Ayten, 2010, s. 14-20).

⁹ Azizlerden bir talepte bulunmanın en yaygın yolu dua edip mum dikmedir. Bunun dışında kökeni pagan geleneklere dayanan çok sayıda pratik bilinmektedir. Örneğin Heykele dokunmak, kenarına köşesine not kâğıdı sıkıştırmak ya da bırakmak, bulunduğu yere para atmak, tespih asmak gibi. Bkz. Brohard, 2013, s. 142.

¹⁰ <http://www.debelemniet.nl/itemizervolksgeloofE.html>.



Edilen duanın yanında kutsal olandan isteneni iletme adına genellikle Anadolu'da karşımıza yaygın olarak türbelere çaput, mendil bağlamak, mum dikmek, türbeye para atmak, not bırakmak gibi pratikler çıkmaktadır (Köse & Ayten, 2010). Buna karşın çivi adakları ise oldukça azdır.

Bu konuda öncelikle belki de Anadolu'nun önemli inanç merkezlerinden biri olan Yedi Uyuyanlar Mağarası'ndan bahsetmek daha doğru olur. Kökeni Antik Çağa dayanan bu hikâyenin (Bonnet, 1977; Jourdan, 1983; Gianroberto, 2018) geçtiği mağaranın duvarına çakılan çivinin dış ağrısını durduracağına inanılmaktadır (Kalafat, 2011, s. 74; s. 134).¹¹

Siirt'in Baykan ilçesinde yer alan Veysel Karani'nin türbesi ise çocuk doğurup doğuramayacağını anlamak isteyen kadınların uğrak yeridir. Bu sorunun cevabını bulmak için türbedeki bir taşa çivi çakılır. Eylem gerçekleştirildiğinde çivi taşa eğilmeden girecek olursa çocuk sahibi olunacağına inanılır (Taş, 2019, s. 378).

Alanya'daki Köklem Dede, halk arasında Büklüm dede türbesi olarak bilinen alan, Anadolu'da çivinin nadiren kullanıldığı türbelerdendir. Dedenin kabri başında bulunan ulu meşe ağacında çok miktarda çakılmış çivi ve bu çivilere bağlanmış bez parçaları, saç telleri, değişik renkte ipler, yünler ve boncuklar bulunmaktadır. Dedenin "siğil" tedavisinde de çok faydalı olduğu söylenmektedir. Bu rahatsızlıktan ziyarete gelenler, siğili keserek kanatmakta ve çıkan kan bir çiviye sürüldükten sonra Evliya'nın mezarının yanındaki ağaca çakılmaktadırlar. Bu şekilde bir çok insanın şikâyetinden kurtulduğu söylenmektedir (Türktaş, 1997, s. 42-43).

Kollektif katılımlı bir diğer uygulama ise alınan bir karar, edilen bir yemin sonrası ağaca ya da ağaçtan çıkma bir nesneye çivi çakılmasıdır. Örneğin İsviçre'de Valais kantonunda ahşaptan bir kalasa, Viana'da Stock in Eisen adıyla tanınan kütüğe¹² (Res. 5), Fransa'nın kuzey batısındaki Angers kentinde bir meşe ağacına çivi çakıldığı bilinmektedir. Yine Fransa'da İsviçre sınırına yakın Monbeliard'da ise kilisedeki evlilik töreni sonrası rahibin kürsüsünün üzerine bir çivi, alınan evlilik kararını sabitlemek adına / evlilik daim olsun diye çakılır (Gemelli, 1917, s. 153).

¹¹ Anadolu'da bilinen 4 Yedi Uyuyanlar Mağarası bulunmaktadır. Bunlar Efesos antik kenti, Tarsus, Afşin ve Lice'dedir. Alıntı yapılan kaynakta maalesef hangisi olduğu belirtilmemiştir.

¹² Avrupa'da bilinen en eski çivili ağaçtan kalma kütük bugün Viyana'da Palais Equitable'ın köşesinde cam bir muhafaza içerisinde korunmaktadır. En az 600 yıllık olduğu tahmin edilen kütüğe çivi çakma sebepleri arasında ilk sırayı korunma, sağlık ve şans almaktadır. Bir kentten diğerine seyahat eden seyyar demircilerin de ağaca çivi çaktıkları bilinmektedir. https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Stock_im_Eisen.



Adet ülkemizde de uygulanmaktadır. Günümüzde ana okulundan üniversiteye kadar farklı eğitim kurumlarında mezuniyet sonrası, askeriyede ise yemin törenlerinde kütüğe çivi çakılmaktadır. Örneğin Şehit piyade uzman Çavuş Selim Topal Kızılay Anaokulu ve Karadeniz Üniversitesi Orman Fakültesi mezuniyet kütüğü.¹³ (Res.6)

Kutsal olduğuna inanılan ağaçlara çaput bağlamak kadar yaygın bir diğer inanç da çivi çakmaktır. Çakılan çiviyle sağlık sorunları, hastalıklar, ailevi ve diğer problemler ağaca aktarılarak şifa ve sıkıntılara çözüm aranılır. Bu evrensel uygulama özellikle Akdeniz ve çevre kültürlerde temelini Antik Çağ pagan inancından alır. Bu inanış, sonradan hristiyanlaşan ve bir kısmı da müslümanlaşan Akdeniz havzası ahalisinin inanç dünyasında karşımıza hemen hemen her yerde çıkar (Dafni, 2007, s. 9).¹⁴ Üzerine çivi çakılma sebebi çok farklı olan bir ağaç ise Karabüken'dir.¹⁵ Hindistan'da ağacın her türlü kötü ruhu hapseden bir hapsane olduğuna inanılır. Eğer onlardan birinin musallat olduğuna kanaat getirilirse exorcist ağaca bir çivi çakarak kötü ruhun tekrar ağaca hapsolmasını sağlar (Thankappan-Nair, 1965, s. 97; Dafni, 2007, s. 9).

Sağaltım Aracı Olarak Çivi

Çivinin özellikle salgın hastalıkları durdurmada, ağrıyı vücuttan atma ya da başka bir nesneye transfer etmede etkin olduğuna duyulan yaygın inanç sebebiyle çoğu zaman bir aracıya ihtiyaç duymadan doğrudan kendisinden koruyuculuk beklenmekte ve böylelikle de bireysel eylemlerde de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; MS I. yy.'da yaşamış olan Plinius bize epilepsi krizi geldiğinde çare olarak hastanın basının düştüğü yerde toprağa bir çivi çakıldığını ve böylelikle hastalığa sebep olan kötü ruhun toprağa sabitlenmiş olunduğunu aktarmaktadır (Plinius HN 28.17.3. Krş. Mozzani, 1995, s. 470; Ragoni, 2006, s. 98; Bailliot, 2008, s. 148; Centini, 2002, s. 110). Adetin İtalya'da kimi bölgelerde yakın zamanlara kadar yaşadığı bilinmektedir (Ragoni, 2006, s. 98). Bir diğer inanç ise, çarımhtan alınıp saralı bir hastanın koluna bilezik gibi takılan çivinin işe yaradığıdır (Mozzani, 1995, s. 470). Yine Plinius ateşi düşürmek için hastanın boynuna, çarımhtan sökülmüş ve yün içine sarılmış bir çivinin parçalarının takıldığını anlatır. Hasta iyileştiğinde ise bu muskanın bodrum gibi ışık almayan bir yere konulması gerektiğini de tembihler (Plinius HN 28.35 = Lecouteux, 2005, s. 127; Centini, 2002, s. 11). Avrupa'nın her yerinde ve Akdeniz Havzası'nda ve onunla bağlantılı coğrafyalarda ateşe ve diş ağrısına karşı ağaca ya da duvara çivi çakıldığı bilinmektedir (Mozzani, 1995, s. 469). Bir başka çarpıcı örnek ise; Britanya adalarının yerlilerinin kronik baş ağrısına çare olarak kafataslarına çivi çakmasıdır (Mozzani, 1995, s. 470), ve bu pratiğin İrlanda'da da uygulandığı bilinmektedir (Dungworth, 1989, s. 151).

¹³ <https://764615.meb.k12.tr/tema/dosyadetay.php?KATEGORINO=2465655&git=1> ve <https://www.ktu.edu.tr/orman-mezuniyetkutugu>

¹⁴ Ağaç kültü ve ilgili ritüeller için bkz. Brosse, 1993; Dafni, 2007; Ergün, 2004, s. 17-145. Türk kültüründe ağaç kültü için bkz. Ergün, 2004, s. 145vd.

¹⁵ Latince adı Strychnos nux-vomica olan bu ağaç Loganiaceae familyası altında sınıflandırılır. Ana vatanı Güneydoğu Asya'dır.



Roma dünyasında at nalından çıkma çivilerin tıpkı kutsal haç çivileri gibi insanı kara vebadan koruduğuna (Paine, 2004, s. 154; Lecouteux, 2005, s. 83), çivinin iyileştirici özelliği olduğuna, güç verdiğine ve konsantrasyon sağladığına da inanılır (Mozzani, 1995, s. 469). Yarım yüzyıl önce Fransa'da hastalıklı ve güçsüz çocuklara içinde çivilerin kaynatıldığı bitki çayı içirilir (Mozzani, 1995, s. 470).

Edirne'de küçük bir çivi üç İhlâs ve bir Fatihâ sûresi okunarak arpacığın etrafında gezdirilip hasta tarafından ahlat ağacına çakılır (Sol, 2007, s. 178). Yine Edirne'de göz ağrısı tedavisi için, güneş doğmadan önce ahlat ağacına üç adet çivi çakılır ve "bu çiviler ağaçtan çıkarsa benim gözümde de hastalık çıksın!" denilerek dua okunur. Daha sonra oradan geriye hiç bakmadan uzaklaşılır (Sol, 2007, s. 182). Diş ağrısını gidermek için nal çivisi alınır bir çınara ya da ulu başka bir ağaca çakılır (Bayrı, 1972, s. 108). Yapılan çalışmalar bu konudaki bir diğer ocak'ın ise "diş muskası ocağı" olduğunu ortaya çıkarmıştır. Diş ağrısı ile hastaların müracaat ettiği bu ocakta ocaklı bir çivi yardımı ile hastalık sağaltımı yapılmaktadır. Ocaklı her gelen hasta için bir çivi ayırmaktadır. Bu çivi hastanın dışı için bildiği duaları okuduktan sonra yüksekçe bir yere çakması ile tedavi gerçekleşmektedir. Bu tedavide geçen muska terimi toplum içerisinde bilinen içerisine belli ayetlerin yazılması ile vücudun belli bölgelerinde ya da evlerde saklanan muska değildir. Bu uygulama yöre halkı arasında "diş muskası" olarak geçmektedir. Bu uygulamada herhangi bir temas olmayıp hastanın çivi gibi sağlam olması istenmekte; çivinin duvara tutunduğu gibi dışın de bulunduğu yerde sağlığını koruması umulmaktadır. Bu uygulamayı gören hasta ise psikolojik olarak iyileşme sürecine girmektedir (Ateş, 2015, s. 80).

Çivinin sağaltım amacıyla kullanıldığı biçiminde yorumlayabileceğimiz diğer bazı uygulamalar da düşme ve araç tutmasına karşıdır: "Eğer çocuk yürürken sık sık düşüyorsa; yine bir gillik pişirilip, çocuğun arkasından, iki bacağının arasından yuvarlanır, böylece düşmeyeceği söylenir. Düştüğü zaman da düştüğü yere bir çivi çakılır; parpısı (çaresi) budur denir" (Bolçay, 2011, s. 596). Mesudiye'de araç tutmasına karşı ağza çivi alınması (Ateş, 2015, s. 79), gibi örnekler ve bazıları günümüzde de yaşayan ritüeller, birçok toplumda çivinin sağaltıcı olduğuna inanıldığını ve tedavi amacıyla çeşitli biçimlerde kullanıldığını kültürel pratikler aracılığıyla gözler önüne sermektedir.

Amulet Olarak Çivi: Kemden Kötüden Koruma

Çivi ister tek başına isterse apotropaik gücü olan diğer nesnelere birlikte olsun üstte taşındığında amulet işlevi görür (Mozzani, 1995, s. 468). Bilindiği üzere amuletlerin en temel özellikleri Antik Çağ'dan beri varlığına inanılan nazar olgusu karşısında koruyucu oluşlarıdır.¹⁶ Çivinin amulet olarak kullanımı antik çağlardan beri bilinmektedir. Roma döneminde nazardan korusun diye erkek çocuklarının boynuna daha bebeklikten bollae adı verilen kumaştan muskalar asılırdı.¹⁷

¹⁶ Beğenilen canlı varlıklara ve cansız nesnelere kıskançlıkla ve gıptayla bakıldığında gözün onlara zarar vereceğine duyulan inanca nazar denir. Örnek, 1973, s. 50; Boratav, 1984, s. 103-104 ; Dundes, 1992 ; Pe-toia, 1995; Centini, 2002.

¹⁷ Üst sınıftan zengin ailelerin çocuklarında bullae yuvarlak formda altından bir nesnedir. Ve koruyuculuğu kemi ve kötüyü uzak tuttuğu bilinen metalinden gelmektedir.



Yetişkin bir erkek olana kadar taşımak zorunda oldukları bullae'lerin içinde ise tuz, buğday tanesi, çivi ve üzerinde büyülü söz ve imajların bulunduğu nesnelere yer alırdı (Petoia, 1995, s. 45). Benzer türde muska yapma geleneği varlığını İtalya'da özellikle de güneyinde koruyarak günümüze kadar getirebilmiştir (De Martino, 2007, s. 47-48): Basilicata bölgesinde çocukların boynuna asılan sacchettino adındaki bu muska nazarlığın içinde eşek nalından çıkma çivi, üç tutam tuz, üç buğday ve üç kara nohut bulunmaktadır (Bronzini, 1981, s. 279), (Res. 7).

Ünlü Etnolog Bellucci'nin özel koleksiyonunda yer alan bir amulet ise tabutun ayak kısmından sökülen çivilerin koruyucu olduğuna inancını yansıtmaktadır. Orta İtalya'nın en güneyinde, Molise bölgesindeki Campobasso kentinden gelme bu obje tabuttan sökülmüş bir çiviyle oluşturulmuş ve ardından bir rahip tarafından kutsanmış. Tüm tehlikelere ve kötülüklerle karşı etkili bu amuletin hazırlanma sebebi cepheye giden bir askeri koruması içindir (Zaborowski, 1919, s. 114). Askerler çoğu zaman sofistike bir amulettten ziyade doğrudan yanlarında çivi taşımayı tercih ederlerdi.¹⁸ Dahası çividen kollektif bir koruyuculuk da zaman zaman beklenirdi. Zira büyük boy çiviler çoğu zaman kışlalarda, cepheye gözetleme kulelerinde ya da düşman bombardımanından korunmak için hazırlanan sığınakların girişlerinde, duvarda ya da bir niş içerisinde yer alırdı (Gemelli, 1917, s. 153).

Çivinin koruyucu olduğuna inanan sadece sıradan İtalyanlar değildi. Örneğin yaklaşık kırk yıl (1927-1964) İtalyan Komünist Partisi'nin genel sekreterliği görevini yürüten Palmiro Toglietti kendini korumak için yanında her daim birkaç çivi taşımasıyla tanınıyordu.¹⁹

İtalya'da çividen beklenti sadece yaşayanları kemden kötünden koruması değildir. Örneğin G. İtalya'daki Calabria bölgesinde halen mezara mevtayla beraber çivi konulmaktadır. Buradan da anlaşılabilir geride kalanların kaybettikleri yakınlarının başına öbür dünyada kötü şeyler gelebileceğine duydukları inançtır. Mezara konan çivi doğal olarak ölüyü kötü ruhlardan, demonlardan, cinler ve diğer kötülerden koruyacaktır (Zaborowski 1919, s. 114).

Çivi sadece nazar değmesini engellemez aynı zamanda bazen tek başına bazen de kimi uygulamaların içine sokularak büyüyü ve değen nazarı da bertaraf eder. Örneğin Avrupa'nın pek çok bölgesinde suda kaynatılan çivilerin büyü bozduğuna, nazardan kurtardığına inanılır (Mozzani, 1995, 469). İngilizler ise dokuz at nalı çivisini büyülenmiş/nazara gelmiş kişi ya da hayvanın sidiği ile kaynatırlar ki büyüyü yok etsin, nazar ortadan kalsın (Mozzani, 1995, s. 469).

¹⁸ <https://www.inondazioni.it/politica/idee-opinioni/2561-religiosita%C3%A0-e-superstizione-dei-soldati-durante-la-grande-guerra>

¹⁹ <https://www.lamescolanza.com/2017/04/07/non-vero-ci-credo-le-superstizioni-dei-vip-berlusconi-obama/>



1914 öncesi Erzurum vilayeti Kığı kazasına bağlı Ermeni köyü Haksdoun'da nazara uğramış bebeğin beşiğinin alt tarafındaki toprak zemine nazar kalsın diye çivi çakılmış (Kilbourne Matossian & Hoogasian Villa 2006, s. 225; s. 305). Kimi zaman ise doğrudan hedef nazarı değildir. Örneğin Artvin'de Sanbudak köyünde Kem göz taşıdığına inanılan kişinin her kim ayakkabısına ya da ayak izine çivi çakarsa bir daha ona nazar değmeyeceğine inanılır (Gökçimen, 2005, s. 200).

Nazar değip değmediğini anlama yollarından en bilindiği kurşun dökmektir (Boratav, 1984, s. 102; Çıblak, 2004, s. 117 ; Harfouche, 1992, s. 102-104).²⁰ Genellikle sadece kurşun kullanılmakla birlikte bazen farklı uygulamalara rastlamak da mümkün olmaktadır. Örneğin Denizli'de kurşun döken: "Bir tavanın içine çivi, demir parçası, leblebi büyüklüğünde kurşun koyup eritirim. Hastanın başına bir örtü örtüp, erimiş haldeki kurşunu, diğer elimdeki su dolu kabın içine bildiğim duaları okuyarak başı üzerinde dökerim. Meydana gelen şekillerden nazar değip değmediğini söylerim. Bu kurşun dökülen suyla üç defa yüzünü yıkar, yine aynı suyu üç yol ağzına dökerim" (Ateş, 2015, s. 81).

Cana olduğu kadar mala gelebilecek nazarlardan korumada da yine çivinin kullanımıyla karşılaşmaktayız. Plinius'un aktarımından fırtına zamanı tavukların kuluçkasına da çivi çakıldığını böylelikle yumurtalarını düşürmelerini engelledikleri bilinmektedir (Plinius X, 75). Aynı durum süt için de geçerlidir (Mozzani, 1995, s. 470). Orta Çağ'dan bildiğimiz bir diğer inanç evlerin kapısına çakılan çivilerin ev sahiplerini ve hayvanlarını kötülüklerden koruduğudur. Tıpkı çok önceleri Romalıların da veba ve şanssızlığı önleme adına koruyucu olsun diye evin duvarlarına çivi çakmaları gibi. Ahır kapısına çakıldığında ise beslenme adına hırsızlık yapanları uzak tuttuğuna inanılır (Mozzani, 1995, s. 467).

Geçiş Adetlerinde Çivinin Kullanımı

Bir insanın hayatında bir aşamadan diğerine geçişte, geçmiş hayatını kısmen bir kenara bırakıp yeni hayatına adım attığı zamanların kişinin en korumasız dönemleri olduğuna duyulan inanç yüzünden doğum; çocukluktan ergenliğe geçiş; söz, nişan, evlilik ve ölümle alakalı geçiş törenlerinde (Van Gennep, 1960. Krş. Örnek, 1971a, s. 93; Örnek 1971b, s. 105-108) dinsel ve büyüsel koruyucu eylemlere daha sıklıkla baş vurulduğu görülmektedir.

Aynı şekilde kapının bir yerden diğerine geçişi sağlayan oluşu nedeniyle yani "portal" ve eşğin - ki bazen sadece bir eşğin sahip olduğu kutsal değer evdeki tüm eşikler içinde geçerli olur (Van Gennep, 1960: 47) - iki mekân arasında bulunuşu korumanın sifra indiği alanları teşkil eder. İşte tam da bu sebepten dolayı çivi ideal bir koruyucu ve aynı zamanda uğur getirendir.

²⁰ Bu büyüsel pratik akdeniz havzasının hemen hemen her yerinde karşımıza çıkmaktadır. Suriye, Lübnan, İsrail ve Filistin'de (sakbeh ya da rakwi) ; Kuzey Afrika'da (khfif) adıyla bilinen uygulama Balkanlarda müslümanlar arasında yaygındır. Orta ve batı Avrupa'da ise bilinirliği Eskinazi ve sefardim yahudileriyle bağlantılıdır.



Anadolu'da karşılaştığımız; gelin attan indiğinde kapıya çivi çakılması ve gelinin eve girişte üç kez kapıyı açıp kapaması (Yıldız & Kazan 2009, s. 1702), evlilik zamanı evden gelin çıkmadan önce oğlan evine şeker ve çivi gönderilmesi ve çivinin derhal duvara çakılması (Karaca, 2016, s. 111) gelin eve girerken kapıya üç kere yağ bal sürüp, bardak kırıp ve ardı sıra kapıya çivi çakılması ve eve su dökerek girilmesi (Zengin & Sütçü, 2018, s. 1118) gelinin kapıya bir çivi çakıp, eşige konmuş tabağı basarak kırması (Zengin & Sütçü, 2018, s. 1143) gibi adetlerde çivi dışardan gelecek kötülükleri -ki buna kem gözlüler, cinler, periler, şeytanlar ve cadılar- uzak tutan konumundadır. Gelin, güvey evine geldikten sonra ev halkından biri bir miktar çivi ve kül alır, ocağa atar. Böylelikle evdeki uğursuzluk dağılmış olur (Şişman, 2001, s. 456). Çiftin birlikteliklerinin sağlam olması için evin duvarına çivi çaktırılır. Çocukları olsun diye asma yaprağı çiviye takılır (Kayalı, 2010, s. 142; Demir & Bakar, 2014, s. 125). Ahlat'ta gelinin babasının evinden getirilmiş olan çivi yeni evinin duvarına çakılır ve evin lambaları yakılır. Çivinin çakılması gelinin evine bağlı olması zamanlı zamansız baba evine koşmaması içindir. Lambanın yakılması ile de gelinin yeni evine aydınlık getirmesi temenni edilmiş olur (Kalafat, 2009, s. 35).

Doğum yapmış bir kadın ve çocuğunun yatağına da kötü ruhlardan, perilerden ve cadılardan korusun diye çivi çakılır (Mozzani, 1995, s. 467). Anadolu'da yeni doğan bebek yaşasın, ömrü uzun olsun diye yapılan uygulamalardan biri de doğduğu yere elma ağacı kazığı ya da kullanılmamış bir çivi çakmaktır (Ergun, 2004, s. 283). Güney İtalya'da Basilicata bölgesine bağlı Valsinni'de ise doğum yapılan yere bir çivi çakma adeti bulunmaktadır. Böylelikle bebeğin geldiği dünyaya tutunması sağlanmaktadır (De Martino, 2007, s. 44). Bazen de çocukları yaşamayan annelerin çocukları yaşasın diye isimleri Mehmet olan yedi aileden, Hasan olan 3 aileden toplanan demir veya çivilerle bilezik yaparak loğusanın koluna takılır (Acıpayamlı, 1974, s. 63). Osmaniye'de anne doğum için çömeldiğinde eteğine çivi çakılır. Anne ayağa kalktığı anda eteği yırtılır, çivi kumaş parçasıyla yerde kalır. Bu şekilde çocuğun doğduktan sonra ölmeyeceğine inanılır (Karakas, 2006, s. 322). Annenin eteğinin toprağa çivi ile sabitlenip yırtılarak toprakta bırakılması da toprağa kurban sunma şeklinde değerlendirilebilir. Toprağa bu kumaş parçasıyla kurban sunularak, doğan çocuk ölümden, dolayısıyla topraktan uzaklaştırılmış olacaktır. Kumaşın annenin kıyafetinden, eteğinden bir parça olması da önemlidir. Bu kumaş parçası, bebek yerine annenin üzerinden toprağa bırakılarak bebek ölümden korunmuş olmaktadır.

Ölüm adetleri içerisinde çiviyle alakalı en ilginç olanı İskoçya'da evde biri öldüğünde, yağa, süte, una peynire ete, soğana ve viskiye ölünün ruhu kirletmesin diye çivi konmasıdır. Çivi bu durumda ölünün ruhunu mekândan ve içindeki nesnelere uzak tutan konumundadır. Beklenti her zaman ne kadar yakın olursa olsun ölünün öbür tarafa gitmesi ve yaşayanlarla kontak kurmamasıdır. Bu bağlamda mezara konulan çividen beklenti sadece ölüyü kötü ruhlar ve demonlardan koruması değil, aynı zamanda ölünün mezarından kalkmasını engellemesidir (Mozzani, 1995, s. 467; Dungworth, 1998, s. 153; Charlier, 2009, s. 361). Mezarın içine, dört köşeye konan birer çivi adeti bugün Hindistan'da hala yaşamaktadır (Dungworth, 1998, s. 153). Bu duruma en güzel örnek Roma'da Via G. Antamoro'da gerçekleştirilen arkeolojik kazılarında karşımıza çıkmaktadır. MS II. yüzyıla tarihlenen mezarda çivi ölünün göğsü üzerine bırakılmıştır (Ceci, 2001, s. 90).

Antik Çağ'da ölümü kötü olanların - prematüre, beklenmedik, korkunç- (Charlier, 2009), huzursuz ve kötü bir ruha sahip olacağı ve intikam almak için geri döneceğine duyulan inanç mezarlarını ideal bir büyü bırakma yeri haline dönüştürmüştür (Charlier, 2009, s. 321-329; Ogden, 2015, s. 37-49).²¹ Ceset ve çiviyle alakalı ilginç bir anektot 1645 yılına tarihlenen bir dava kaydında karşımıza çıkmaktadır. Belgede Sicilya'da bir kadının üzeri çivilerle, iğneler ve şişlerle kaplanmış çürümekte olan terk edilmiş bir bebek bulunduğunu öğrenmekteyiz. Eylemin büyük olasılıkla ölen ya da ölüme terk ettiği, istenmeyen bebeğini gömmeden atan anne tarafından cinler, kötü ruhlar ve demonlar tarafından zapt edilmesin diye gerçekleştirdiği düşünülmektedir (Di Nola, 1993, s. 49). Çivi hayaletlere karşı etkili bir silahtır²² ve olasılıkla bir diğer beklenti de ruhunun hiçbir zaman huzur bulamayacağı düşünülen bebeğin anneye ya da sokağa her kim bırakmışsa ona musallat olmasını da engellemek.

İnsanoğlu için kötü ruhlar kadar korkutucu bir diğer varlık ise Vampirler olmuştur. Ölen ve gömülen ancak geceleri mezarından kalkarak ve gizlice uyuyanlara saldırıp kanını emen vampirlerin (Dundes, 1998) varlığına duyulan inanç 18. yy.'dan itibaren gözle görülür bir şekilde artmıştır. Özellikle Balkan Yarımadası ve onunla bağlantılı coğrafyalarda görüldüğü iddia edilen vampirlere karşı verilen mücadelede farklı çözüm yolları denenmiştir: uzak tutmak için sarımsak en etkili silahtır. Yok olmaları için ise başları kesilir, şakaktan başa büyük bir çivi kalbe ise sivri bir kazık çakılırdı; hiç olmadığı cesedi yakılarak yok edilirdi (Crow, 2006, s. 280-281; Mozzani, 1995, s. 467). Örneğin Ukrayna'da gerçekleştirilen etnografik bir araştırmada vampirin mezardan çıkarıldığı, başına çivi çakıldığı ağız haşhaş tohumlarıyla doldurulduktan sonra kapatılıp gri bir iplikle dikildiği ifadesi kayıt altına alınmıştır (Strzetelska & Grynberowa, 1899, s. 433 = Kurasiński Skóra Gayduchik, 2018, s. 184).²³ Vampir gibi hortlayan bir diğeri ise obur / hobur'dur. Gagavuz Türklerine göre o mezarında bir hayvana dönüşen kötü ve günahkar biridir.

Geceleri mezarından çıkarak insanlara musallat olur, bulduğu her şeyi yiyip yutar ve hem cana hem de mala zarar verir. Ölen birinin obur olduğu anlaşıldığında Gagavuzlar hortlayıp çıkmasını diye mezarı açılır ve üzerine çivi çakarlar (Yaltırık, 2013, s. 196).

²¹ Özellikle Tabella defixionis adı verilen, içine büyü yazılmış kurşun plakalar önce rulo haline getirilir ve ardından hiç bozulmasın ve büyü tutsun diye çivilenir ve mezara gizlice konurdu. Bir diğer büyü ise çivili voodoo bebekleridir. Konuyla alakalı bkz. Belluci, 1919, s. 174-181; Graf, 1994; Ogden, 2015.

²² Örneğin Akdeniz dünyasında, kapıya çakılan çivinin hayaletleri uzak tuttuğuna kâbus görmeyi engellediğine inanılır. Bir tabuttan sökülen çivinin hayaletleri uzak tuttuğuna duyulan inanç MS I. yy'dan beri bilinmektedir. Ortaçağda ise İrlanda adasında çocukların boynuna kötü ruhları engellesin diye sivri uçlu bir çivi takılırdı. Bkz. Mozzani, 1995, s. 467.

²³ Osmanlı dünyasında vampirin karşılığı olarak karşımıza cadı kelimesi çıkmaktadır. Bkz. Boratav, 1984, s. 79. Osmanlı dünyasında vampirler için bkz. Kırgı, 2018; Aycibin, 2008.



Doğüstü Güçlere Karşı Çivinin Kullanımı

Çağlar boyu sadece ölmüş olandan ve onunla bağlantılılardan değil yaşayanlardan da farklı sebeplerden dolayı korkulduğu bir gerçektir. Özellikle iyiye ya da kötüye kullanılabilir için güçlere sahip olduğu düşünülen kişiler XIV. yüzyıldan itibaren kilise tarafından bir tehdit unsuru olarak kabul edilmişlerdir. Her ne kadar cadı olarak adlandırılanlar arasında ilk sırayı nazarı değdiği inananlar, uğursuz kabul edilenler, batıl ve pagan inançlara sahip olanlar, şifacılar ve büyücülük yapanlar olsa da kurbanların büyük çoğunluğu zavallı fakir kadınlardır. Şeytanla ilişkili olduklarına duyulan inanç onları şeytanın hizmetkârı ve aynı zamanda kölesi yapar (Berktaş, 2018, s. 57-61).²⁴ Bu bağlamda cadıların varlığına inanmamak en büyük sapkınlıktır ve cezalandırılmalıdır. Uçabilen, transforme olabilen, kişiyi zapteden ve hatta öldüren büyü yapabilen karanlık güçlerin dostu cadılara karşı girişilen mücadelede de yine karşımıza çivi çıkmaktadır. Cadıların da tıpkı kötü ruhlar ve cinler gibi metalden özellikle de demirden korktuğuna duyulan inanç ve sabitleme özelliği onu en önemli koruyucu haline dönüştürür. Çivi bu bağlamda cadıları uzak tutmaya ya da yok etmeye yarayan, cadılar yüzünden hastalanmış ya da zapt edilmiş olanın iyileşmesine yardımcı olduğuna inanılan witch bottle'ların da temel ögesidir (Merrifield, 1955; Manning, 2014; Thwaite, 2020). Sıklıkla cadılar yüzünden olduğuna inanılan idrar yolu ve böbrek hastalıklarının tedavisinde cam şişe içerisine hastanın idrarı konmakta²⁵ ona da çiviler ve iğneler eklenmektedir. Ağzı sıkıca kapatılan şişe ateşe atılmakta patlamasıyla cadının öleceğine, hastanın ise kurtulacağına inanılırdı. Bir diğer kullanım sebebi cadıları yaşam alanından uzak tutmak ya da yakalamaktı. Bu amaçla hazırlanan şişeler evin gözden uzak bir köşesine, döşeme altına ya da duvar içine yerleştirilmekteydi. Witch battle'ların apotropaik özelliğinden dolayı tekin olmayan evleri de yaşanabilir kıldığına bugüne kadar 200'e yakın örneği şu ya da bu şekilde gün ışığına çıkartılan witch bottle'lardan 2009 yılında bulunan sonuncusu nbcnews'a konu olur.²⁶ Uzmanların en sofistike örnek olduğunu ileri sürdükleri 17. yüzyıldan kalma baş aşağı gömülü bir pozisyonda ele geçen kavanozdan çıkanlar idrar, kesilmiş tırnak parçaları, saç ve çivilerdir. (Res.8)

Çivinin Talisman Olarak Kullanımı

Metalinden, formundan ve işlevinden ötürü amulet olarak karşımıza çıkan çivi, aynı zamanda talisman -taşıyıcısına iyilik, talih açıklığı, uğur ve mutluluk getiren – olarak da tanımlanmaktadır (Örnek, 1971a, s. 233). Örneğin eğer çiviler haç oluşturacak şekilde (Res.9) evin kapısına

²⁴ Cadılar için bkz. Murray, 1921.

²⁵ 1671 tarihli bir kaynakta hastanın idrarının şişeye konulma sebebi olarak karşımıza idrarın içinde cadının ruhundan bir parça bulunduğuna inancı çıkmaktadır. Ağzı sıkıca kapatılan şişeye konulan idrar, 3 adet çivi, toplu iğneler ve biraz tuz cadının hapsolmesine ve hatta yok olup gitmesine yol açar. Bkz. Blgrave, 1671, s. 154-5. Krş. Merrifield, 1955, s. 198.

²⁶ <https://www.nbcnews.com/id/wbna31107319>

çakılmışlarsa zenginlik, bereket ve refah getireceğine inanılır (Mozzani, 1995, s. 467). İtalya'da yolda bulunan paslı çivi ya da çivilerin şans getirdiğine inanılır ve bu sebepten sıklıkla cepte, nadiren bir zincir üzerinde taşınır (Rangoni, 2006, s. 98-99). Fransa'da yolda bulunan paslı çiviler sağ cepte taşınarak eve getirilip evin mutfak kapısında, kilidin olduğu taraftaki pervaza göz hizasında olmak üzere çakılır. İlk olarak biraz çakılıp "şans için bir vuruş", denir. İkinci vuruş sonrası "sağlık için", sonra "aşk için", en sonda da "para için" denir (Mozzani, 1995, s. 468).

Sahnede bulunan çivinin, kurulma aşamasından kalan çivinin aktöre şans getireceğine duyulan inanca sahiplerden biri de ünlü tenor Pavarotti. Her konser öncesi sahne ve çivarında yamulmuş bir çivi aradığını ve sahip olduğunda çivinin ona başarı getireceğine sıkı sıkı inananlardan.²⁷ Şans getirsin diye üstte taşınan çivi en çok yüzük formunda karşımıza çıkmaktadır. Onun hem kötüyü uzaklaştırdığına hem de şans getirdiğine inanış bu formu diğer taşıma usullerinden çok daha yaygın bir hale getirmiştir (Hildburgh, 1915, s. 414; Centini, 2002, s. 109). Yahudi-Hıristiyan orijinli yüzüklerde çiviler İbrance'deki shin harfini oluşturacak şekilde bir araya getirilip üretilir. Bu yüzüklerin her türlü profesyonel problemin çözümünde yardımcı olduğuna inanılır (Mozzani, 1995, s. 468). Çivi ve çividen yapılmış yüzükler savaşlarda koruyucu oldukları inancıyla askerler arasında en çok tercih edilen amulet/talismanlardandır.²⁸ Belçika'lı askerlerin en çok tercih ettikleri at nalı, yaradan çıkan kurşunla beraber çividir.²⁹ Çividen yapılmış yüzükler İtalyan askerleri arasında yaygın olarak kullanılan talismanlardan sayılır. Örneğin Mussolini savaşta at nalı çivisinden yapma bir yüzük taşıdığını itiraf etmiştir (Congedo 2016). Çividen yüzük yapıp takma adeti aynı sebeplerden dolayı Asya kıtasında da karşımıza çıkar. Hindistan'da at nallarından, eski teknelere ve sandallardan sökülen çivilerden yapılan yüzüklerin hem kötü ruhlara karşı olduğu hem de şans getirdiğine inanılır. Timesofindia.indiatimes adlı haber sitesinde yayınlanan Nails from boat that killed 19 is 'lucky charm' for many başlıklı yazı belki de günümüz Hindistan'ında durumu en iyi anlatan örneği teşkil etmekte. Yazıda Hindistanın kuzeyinde Uttar Pradesh'e bağlı Baghpat'da 2017 yılında batan ve 19 kişinin ölümüne neden olan teknenin çivilerini yüzük yapmak için her gün sökmeye gelen her sosyal sınıftan insanın hikayesi anlatılmakta. Sachin Saini bunlardan biri; ülke çapında tanınan bir güreşçi. Kendine ait bir spor salonu var. Birileri daha çok müşteri çekersen dediği için o da kendisine bu çivilerden bir yüzük yapmış. (Res.10)³⁰

²⁷ <http://www.sinequanon.org/2007/09/da-un/> ve <https://www.mollybrown.it/luciano-pavarotti-il-tenore-pop/>

²⁸ I.Dünya savaşında askerlerin batıl inançları için bkz. Sancini, 2019.

²⁹ https://www.rtf.be/14-18/thematiques/detail_fetiches-et-visions-les-superstitions-et-la-belgique-en-guerre?id=8399223

³⁰ <https://timesofindia.indiatimes.com/city/bareilly/nails-from-boat-that-killed-19-is-lucky-charm-for-many/articleshow/62560574.cms>



Resim 1



Resim 2



Resim 7



Resim 3



Resim 4



Resim 8



Resim 5



Resim 6



Resim 9



Resim 10



Kaynaklar

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Akın, Y. (2014). Savaş, Milliyetçilik, Sivil Toplum: Çivi Anıtların İstanbul’daki Örneği Hatıra-i Celadet Topu. *Toplumsal Tarih* 243: 22-27.
- Ateş, F. (2015). *Anadolu Halk Hekimliği Uygulamalarında Demir Unsurunun Kullanımı*. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10/12: 69-84.
- Aycibin, Z. (2008). *Osmanlı Devleti’nde Cadılar Üzerine Bir Değerlendirme*, OTAM, 24: 55-69.
- Bassani, E. (1977). *Kongo Nail Fetishes from The Chiloango River Area*. *African Arts*, 10: 36-40.
- Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: A. Eser Yayınları.
- Belluci, G. (1919). *I Chiodi Nell’etnografia Antica e Contemporanea*. Bologna: Unione Tipografica Cooperativa.
- Berktaş, F. (2018). *Avrupa’da Cadılık ve Cadı Avı: Çok Katmanlı Karanlık Bir Tarihsel Olgu*. *Doğu Batı*, 84: 57-85.
- Blagrave, J. (1671). *Astrological Practice of Physick*. London: Printing Press.
- Bolçay, E. (2011). *Erzurum’da Doğum Öncesi, Doğum Sonrası ve Çocukluk Dönemiyle Alâkalı Gelenekler*. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 19 (2): 587-600.
- Bonnet, J. (1977). *Artémis d’Éphèse et La Légende Des Sept Dormants*, Paris: Geuthner.
- Boratav, P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Brasseur, P. (2012). *Saints et Toucheurs Dans La Médecine Populaire Normande*. *Annales de Normandie*, 2012 (2): 37-54.
- Brohard, Y. (2013). *Le Recours Au Ciel*. İçinde Y. Brohard & J-F. Leblond (Eds.), *Une Histoire Des Médecines Populaires*. Herbes Magie Prières (s. 134-189). Paris: La Martinière.
- Bronzini, G. (1981). *Anni Venti*. *Lares*, 47 (2): 265-290.
- Brosse, J. (1993). *Mythologie Des Arbres*, Paris: Payot.



- Ceci, F. (2001). *L’interpretazione Di Monete e Chiodi in Contesti Funerari: Esempi Dal Suburbio romano*. İçinde M. Heinzemann & J. Ortalli & P. Fasold & M. Witteyer (Eds.), *Culto Dei Morti e Costumi Funerari Romani Roma, Italia Settentrionale e Province Nord-Occidentali Dalla Tarda Repubblica All’età Imperiale* (s. 87-95). Wiesbaden: Reichert.
- Cellini, M. (2002). *Malocchio e Iettatura*, Roma: Edizioni Mediterranee.
- Charlier, P. (2009). *Male Mort. Morts Violentes Dans l’Antiquité*, Paris: Fayard.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (1982). *Dictionnaire Des Symboles*, Paris: Laffont.
- Chris Manning, M. (2014). *The Material Culture of Ritual Concealments in the United States*. *Historical Archeology*, 48 (3): 52-83.
- Congedo, P. (2016). *Religiosità e Superstizione Dei Soldati Durante la Grande Guerra, Idee & opinioni*, 10 Febbraio 2016. <https://www.inondazioni.it/politica/idee-opinioni/2561-religiosita-e-superstizione-dei-soldati-durante-la-grande-guerra>
- Çıblak, Y. (2004). *Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanç ve Bunlara Bağlı Uygulamalar*. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 15: 103-125.
- Crow, W. B. (2006). *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*, İstanbul: Dharma.
- Dafni, A. (2007). *Rituals, Ceremonies and Customs Related to Sacred Trees with Special Reference to The Middle East*. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 3 (28): 1-15.
- De Martino, E. (2007), *Sud e Magia*, Milano: Feltrinelli Traveller.
- Demir, Ö., & Bakar, N. (2014). *Silifke Yörüklerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm Gelenekleri Üzerine Bir Araştırma*. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 35: 111-133.
- Di Nola, A. M. (1993). *Lo Specchio e l’olio*. *Le Superstizioni Degli Italiani*, Roma: Laterza.
- Diers, M. (1993). *Nagelmänner*. *Propaganda Mit Ephemerer Denkmälern im Ersten Weltkrieg*, İçinde M. Diers (Ed.), *Mo(nu)mmente*. *Formen und Funktionen ephemerer Denkmäler* (s. 113-135). Berlin: Oldenbourg Akademieverlag.
- Dundes, A. (1992). *The Evil Eye: A Casebook*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Dundes, A. (1998). *The vampire: A Casebook*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Dungworth, D. (1998). *Mystifying Roman Nails: Clavus Annalis*, *Defixiones and Minkisi*. *TRAC* 97: 148-159.
- Ergün, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.



Gemelli, A. (1917). *Le Superstizioni Dei Soldati in Guerra: Contributo Alla Psicologia Delle Superstizioni*. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 9 (2): 137-167.

Gianroberto, S. (2018). *Nelle Terre Dei (Sette) Dormienti*. Sopralluoghi, Appunti, Spunti, Perugia: Graphe.It.

Gökçimen, A. (2005). *Artvin İlinin Sanbudak Köyünde Nazarla ilgili İnanışlar*. A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 27: 197-201.

Güvenkaya, B. (2019). *Koruyucu Heykeller: Yerli Halklarda Heykel ve Heykelin Koruyuculuk İşlevi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Harfouche, J. K. (1992). *The Evil Eye and Infant Health in Lebanon*, İçinde A. Dundes (Ed.), *The Evil Eye: A Casebook* (s. 86-107). Madison: University of Wisconsin Press.

Hewitt, J. W. (1932). *The Use of Nails in the Crucifixion*. The Harvard Theological Review, 25 (1): 29-45.

Hildburgh, W. L. (1915). *Notes on Spanish Amulets (Fourth Series)*. Folklore, 26 (4): 404-416.

Jourdan, F. (1983). *La Tradition Des Sept Dormants*, Paris: Maisonneuve & Larose.

Kalafat, Y. (2009). *Ahlatsahlardan Günümüze Bitlis ve Çevresinde Halk İnançları*, Ankara: Berikan.

Kalafat, Y. (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Tematik Halk İnanmaları*, Ankara: Berikan.

Karaca, N. (2016). *Hayatın "Eşik" Durumu Bağlamında ve Sivas Evlenme Geleneğinde "Gelin" Kültürü*. TÜBAR, XL: 105-136.

Karakaş, A. (2006). *Osmaniye'de "Durmayan Çocuk" için Yapılan Uygulamalar ve Bunlarda Eski Türk Kültürü İzleri*. TÜBAR, XIX: 317-326.

Kayalı, N. (2010) *Mersin Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri*, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin.

Kırgı, S. F. (2018). *Osmanlı Vampirleri: Söylenceler, Etkiler, Tepkiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kilbourne Matossian, M., & Hoogasian Villa, S. (2006). *Anlatılar ve Fotoğraflarla 1914 öncesi Ermeni köy hayatı*. İstanbul: Aras Yayıncılık.

Köse, A., & Ayten, A. (2010). *Türbeler. Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Lecouteux, C. (2005). *Le livre des talismans et des amulets*, Paris: Imago.



Marques-Riviere, J. (1938). *Amulettes Talismans & Pantacles*, Paris: Payot.

McGaffey, W. (1977). *Fetishism Revisited: Kongo Nkisi in Sociological Perspective*. Africa, 47: 172-184.

McGaffey, W. (1988). *Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of The Kongo Minkisi*, Journal of Southern African Studies, 14: 188-203.

McGaffey, W. (1993). *The Eyes of Understanding: Kongo Minkisi*, İçinde W. McGaffey, M. D. Harris, S. H. Williams (Eds.), *Astonishment and Power* (s. 21-103), Washington: Smithsonian Institution Press.

Medyakov, A. (2018). *Iron Symbols of the Iron Age: The Practice of "Nagelung" in Germany and Austria-Hungary during the First World War*. Etnograficheskoe obozrenie, 5: 108-127.

Merrifield, R. (1955). *Witch Bottles and Magical Jugs*. Folklore, 66: 195-207.

Mozzani, E. (1995). *Le Livre des Superstitions. Mythes, Croyances et Légendes*, Paris: Laffont.

Murray, M. A. (1921). *The Witch cult in Western Europe*, Oxford: University Press.

Nazzaro, A. V. (2013). *Costantino e la Madre Elena Nell'interpretazione Politico-Religiosa di Ambrogio di Milano*, İçinde A. Bastit-Kalinowska, A. Carfora (Eds.), *Vangelo, Trasmissione, Verità. Studi in Onore di Enrico Cattaneo Nel Suo Settantesimo Compleanno* (s. 195-217). Trapani: Il Pozzo di Giacobbe.

Ogden, D. (2015). *Bölüm I: Bağlama Büyüleri Yunan ve Roma Dünyasında Bağlama Levhaları ve Voodoo Bebekler*, İçinde B. Ankarloo-S. Clark (Eds.), *Eski Yunan ve Roma'da Büyü ve Büyücülük*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Örnek, S. V. (1971a). *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.

Örnek, S. V. (1971b). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Örnek, S. V. (1973). *Budun Bilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Paine, S. (2004). *Amulets. A World of secret Powers, charms and magic*, London: Gardners Books.

Pardyova-Vodova, M. (1980). *L'impératrice Hélèn e et l'invention de la Sainte-Croix*. Sborník Prací Filozofické Fakulty Brněnské Univerzity Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis 25: 235-240.

Petoia, E. (1995). *Malocchio e Jettatura*, Roma: Newton Compton.



- Rangoni, L. (2006). *Il Grande Libro degli Amuleti e dei Talismani*, Milano: Xenia.
- Robison, J. C. (2002). *Crucifixion in the Roman World: The Use of Nails at the Time of Christ*, *Studia Antiqua* 2 (1): 25-59.
- Sancini, L. (2019). *Il Soldato Nell'invisibile. La Superstizione Nella Grande Guerra*, Udine: Gaspari.
- Schneider, G. (1999). *Zur Mobilisierung der „Heimatfront, Das Nageln Sogenannter Kriegswahrzeichen im Ersten Weltkrieg*. *Zeitschrift für Volkskunde* 95: 32-62.
- Shelton, A. (1995). *The Chameleon Body: Power, Mutilation and Sexuality*, içinde A. Shelton (Ed.), *Fetishism. Visualising Power and Desire* (s. 11-55), London: Lund Humphries Pub. Ltd.
- Sol, S. (2007). *Edirne'de Halk Hekimliği*. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1): 175-191.
- Şişman, B. (2001). *Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle (Doğum, Sünnet, Evlilik ve Ölümle) İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar*. *Erdem*, 39 (13), 445-470.
- Taş, E. (2019). *Erginlenme Törenlerinde Sempatik Büyüler*. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, 24 (8), 365-391.
- Thankappan-Nair, P. (1965). *Tree Symbols Worship Among the Nairs of Kerala*, içinde S. N. Gupta (Ed.), *Tree Worship in India. A New Survey of a Pattern of Folk Religion* (s. 93-103), Calcutta: Indian Publications.
- Thwaite, A. (2020). *What is a « Witch Bottle » ? Assembling The Textual Evidence from Early Modern England*. *Magic Ritual Witch* 15 (2): 227-251.
- Kurasiński, T., Skóra K., & Gayduchik, V. (2018) *A Grain Against a Vampire? Some Remarks on So-Called Anti-Vampire Practices in the Light of Archaeological and Folkloristic-Ethnographic*. *Sprawozdania Archeologiczne*, 70: 173-202.
- Türktaş, M. (1997). *Alanya ve Köylerindeki Türbe Yatır ve Adak Yerleri*. PAÜ. Eğitim Fakültesi Dergisi, 3: 41-46.
- Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
- Varvounis, M. G. (2018). *Traditional and Popular Religiosity in Greece: Customs and Rituals*. *Studies and Aspects on Social and Religious Folkloristics*, Belgrad: Poreia.
- Volavkova, Z. (1972). *Nkisi Figures of The Lower Congo*. *African Arts*, 5: 52-59.
- Yaltrık, M. B. (2013). *Türk Kültüründe Hortlak-Cadı İnanışları*. *Tarih Okulu Dergisi* XVI, 187-232.



- Yıldız, G., & Kazan, Ş. (2009) *Teke Yöresinin Merkezi Burdur Halk Kültürü ile Müziğinden Esintiler*. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/8: 1691-1733.
- Zaborowski, S. (1919). *Les Clous Votifs*. *Bulletins et Memoires de la Société D'antropologie de Paris*, X: 108-116.
- Zengin, H., & Sütçü, Ç. (2018). *Düzce Kültüründe Ev ile İlgili İnanç Ve Uygulamalarda Eski İnanışlara Dair İzler*. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (2): 1139-1148.

Çevrimiçi Kaynaklar:

- Pankul Sharma / Jan 18, 2018: http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/62560574.cms?utm_source=contentofinterest&utm_medium=text&utm_campaign=cppst .
- Da un Intervista del passato a Luciano Pavarotti Confessioni e aneddoti curiosi della sua vita attuale, Italian Teresa Carrubba: <http://www.sinequanon.org/2007/09/da-un/>
<https://www.laplatea.it/index.php/teatro/recensioni/5444-non-e-vero-ma-ci-credo-quando-la-superstizione-e-un-bisogno-piu-forte-dell-evidenza.html>



Editörler Dan Podjed, Meta Gorup, Pavel Borecký ve Carla Guerrón Montero; *Why the World Needs Anthropologists*, Routledge, ISBN: 978-1-003-08739-7 (ebk), 182 sayfa.

Dr. Alim Koray CENGİZ¹

Routledge yayınevi tarafından 2021 yılı başlarında Dan Podjed, Meta Gorup, Pavel Borecký ve Carla Guerrón Montero editörlüğünde yayımlanan “Why the World Needs Anthropologists” (Dünyanın Neden Antropologlara İhtiyacı Var?) adlı çalışma, yer alan yazarların antropoloji disiplininin sosyal değerini ve pratik uygulamasını sorguladığını belirten bir bilgi notuyla başlıyor. Kitaba katkı sağlayan yazarların, dünyayı daha iyi bir hale getirmek için antropologlara ve topluma antropolojiyi kullanmanın pratik yollarını göstermeyle ilgili belirli önerilerde bulunulacağı belirtilmektedir.

Dan Podjed ve Meta Gorup’un birlikte yer aldığı Giriş bölümünde disiplinin tanınmaya başladığı ilk zamanlarda antropologların, ne yaptığı çok da anlaşılmayan garip görünüşlü kişiler olduğu belirtiliyor. “Disiplinin tartışmalı tarihi” alt başlıkta Britanya’daki ilk antropoloji bölümlerinin İmparatorluğun kolonyal isteklerine hizmet etmesi ele alınmış. “Önyargıların yıkılması” adlı alt başlıkta üniversitelerin mezun edecekları öğrencilerini akademi dışındaki işgücüne hazırlamaları konusuna değinilmiş. Bölümde ayrıca, antropologların Intel, Microsoft ve Nissan gibi teknoloji firmalarında, gelişen insansız araçlar, akıllı binalar, kullanıcı arayüz teknolojileri gibi konulara katkı sağladıkları belirtilmektedir. Antropologların, öğretmen, araştırmacı, tasarımcı, yönetici, danışman gibi unvanlarla sosyal politika, kalkınma, göç, kültürler arası ilişkiler, sosyal hizmet, yönetim, pazarlama, sağlık sektörü, tasarım, iletişim, hukuk, teknoloji, çevre, turizm, kültürel miras ve sanat gibi pek çok alanda devlet kurumları ve sivil toplum örgütleri bünyesinde yer almaya başladıkları ifade edilmektedir. “Antropolojiyi yeniden ele alma” (Rebranding anthropology) alt başlığında 2013 yılında ilk başladığından bu yana Amsterdam, Padua, Ljubljana, Tartu, Durham, Lisbon ve Oslo olmak üzere WWNA etkinliğinin 7 şehir gezdiği ve artık dünya çapında tanınan bir etkinlik haline geldiği belirtilmektedir. Bu arada etkinliğin 10-12 Eylül 2021 tarihinde Prag’da yapıldığını belirtmiş olalım. Kitapta farklı antropologların öngörülleri ve kişisel deneyimlerinin yer aldığı ve bunlara ek olarak her bölümün sonunda da antropoloji öğrencileri için saha çalışmalarında kullanabilecekleri beş öneri yer alıyor.

“Tüm Doğru Yerlerde Etnografi” adlı ilk bölüm antropologların yakından tanıdığı bir isim: Thomas Hylland Eriksen. Araştırmacı geçmişte antropolojinin uzak yerlerdeki küçük ölçekli toplumlarla ilişkilendirilmesine rağmen bugün çağdaş dünyadaki büyük küçük tüm toplumların, göç, iklim değişimi, küresel ekonomik krizler gibi sorunlarla baş etmek zorunda kaldığını belirtiyor. Dolayısıyla da günümüz antropolojisinin sadece yerel ölçekli düşünmekle kalmayıp daha geniş merceklerden bakmasının gerekliliğine işaret ediyor. Eriksen, antropolojinin, sorunları tek başına çözmekten çok farklı yönleriyle ve anlaşılabilir bir şekilde ortaya koyduğunu belirtirken anahtar kavramların kültürel görelilik, etnografi, karşılaştırma ve bağlam olduğunu söylüyor. “Etnografinin gücü” adlı alt başlıkta büyük alet çantalarında gözlem, katılım ve karşılıklı konuşmayı da birleştirerek antropologların diğer araştırmacılardan daha fazla detaylı ve nüanslı tanımlamalar elde ettiklerini, antropolojinin mütemmim cüzü diyebileceğimiz etnografik araştırmanın uzun süre

¹ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Sosyal Antropolog, Hatay/Türkiye, cengiz.koray@yahoo.com



almasının sebeplerinden birisinin de saha çalışmaları olduğunu ekliyor. “Karşılaştırmanın zorlukları” adlı alt başlık belki de antropolojinin etnografik çalışmalar yoluyla karşılaştırmalar yapabilmesinin avantajlarına dikkat çekiyor. Bir başka önemli saptaması da antropolojinin ya da genel olarak sosyal bilimlerin görünmeyi görünür hale getirmesi. Antropolojiye olan ihtiyaç alt başlığında “antropolojinin 21.yüzyılda yegâne bilgi kaynağı olduğu, küreselleşmiş bir dünyayı anlamada elzemdir, sahil veya tasavvur edilen kültürel ayrışmaları anlamının inşasında gereklidir” sözleri bu bakımdan oldukça rasyonel. Saha çalışmalarında yolunu kaybeden genç araştırmacılar için “muğlaklığa, karmaşıklığa ve tutarsızlığa inandım” ifadesi ise kesinlikle kutup yıldızı diyebiliriz. Eriksen, dünyayı daha iyi bir hale getirmede derin niteliksel bilginin içindeki muğlaklığı ortaya koymanın zorluğunu ama bunun bir o kadar da önemli olduğunu belirtiyor. Bu arada Eriksen, cep telefonundan, iklim değişimine ve kapitalizme dair bir dizi farklı konuda konuşmalar yapabilmesini, ayrıca, iki adet roman yazmış olmasını da antropoloji bilgisine bağlıyor. Kısacası antropolojinin getirileri sayesinde çok yönlü bir insan olduğunu ifade ediyor.

İkinci bölüm, “(Kültürel) Çeşitlilik Dünyasında Yaşamak ve Araştırmak” adlı başlıkla Lenora Bohren’e ait. Bohren’e göre günümüz dünyasında kitle iletişim araçları sayesinde dünyanın daha da yerleşmiş bir durumda olmakla birlikte kültürel çeşitliliğin hakimiyetini sürdürdüğünü belirtiyor. Araştırmacı, örnek olarak verdiği Amerika Birleşik Devletleri’nde iş dünyasında daha fazla farklı ülkelerden uzmanlık alanları doğrultusunda çalışanlara ihtiyaç duyulduğunu, aynı zamanda çok fazla yabancı öğrencinin de öğrenim görmek üzere ABD’ye geldiğini ifade ediyor. Göçle gelenlerin uyumları ve yerelde yaşayanlarla iletişimlerini ve adaptasyonlarını artırmak için antropologların önemli bir işlev görebileceğini de ekliyor. “Çevresel konular” alt başlığında Bohren, antropologların çevresel bozulma durumu, ihtiyaç duyulan farklı adaptasyonlar ve iklim değişikliğinin olumsuz etkilerini nihai olarak azaltma konularını ele almada, kültürlerarası ekosistem mühendisleri ile birlikte çalışma ihtiyacının ortaya çıktığını ve antropologların bu işi kotarmada donanımlı olduklarını belirtiyor. “Dünya daha küçük bir yer haline geldi” başlıklı bölümde bütünsellik / bütüncülük ve kültürel görelilik gibi kavramlardan dolayı antropologların, mülteci krizleri, kültürel melezleşme ve küresel çevre bozulmaları konularını ele almada gereken etkili politikaların oluşturulması ve karar almada önemli bir yer edinebileceklerini ifade ediyor. Bohren, öğrenimini tamamladıktan sonra Fas, İsrail, İran ve Afganistan gibi ülkeleri gezmesinin ve antropolojinin kendisine kattıklarını “kültürler arası kariyer deneyimi” adlı son bölümde serimleyerek genç araştırmacılara gezerek öğrenmenin değerini gösteriyor.

Üçüncü bölümde “Antropolog Olmak Neye Benzer” başlığıyla Joana Breidenbach’ı görüyoruz. Breidenbach, Amerikalıların neden Trump’a oy verdiğini anlama çabası bağlamında Arlie Russell Hochschild’ın “Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right” (2016) adlı etnografik çalışmasını okuduktan sonra jetonun düştüğünü söylüyor ve dünyanın neden antropologlara daha fazla ihtiyaç duyduğunu da daha iyi anladığını. Biraz da Bauman’a selam çakarak “Neden? Yaşamın akışkanlığına daha fazla yaklaşmak” adlı başlık altında dijitalleşmeyle birlikte gerçeklik görüntüsünün statik ve sabit olmaktan çıkıp, tersine akışkan



bir hal aldığını ifade ederken internetin de devamlı bir değişim süreci içinde olduğunu söylüyor. Breidenbach, Bauman'ın akışkanlık kavramından yola çıkarak her gün binlerce yeni web sayfası, platformlar ve hizmetlerin ortaya çıktığı ortamda bireyin dijital bir dünyada kuşatıldığına vurgu yapıyor. Bu bölümün en ilgi çekici yanı Breidenbach'ın girişimci yönünü ortaya koyması belki de: "2007 yılında betterplace.org sitesini ve 2010 yılında Think-andDo Tank sitelerini kurdum. Esas amacım dünyanın farklı yerlerinden küçük çaplı projeler için destek bulabilmektir. Betterplace.org sitesinin gelişimiyle birlikte bugün site sivil toplum etkinliklerinin bir araya geldiği ve fonlar sağlayabildiği, sosyal projeler için yıllık milyonlarca Avro fon ve bağış bulabildiği bir Almanya'nın en büyük sitesi haline geldi." Sitenin bu haliyle yoksullar ve marjinalleşmiş gruplara daha etkili bir destek sağlanması için empirik veri toplanmasında etkili olduğunu belirtiyor. Bundan da ötesi "betterplace" sitesinin etkili olmasından sonra şu anda çatı anlamına gelen "Das Dach" adlı yeni bir proje üzerinde çalışmaya başladığını belirtiyor. Breidenbach'a göre sosyal sistemler ve içsel dönüşüm arasındaki bağları inceleyen kendi araştırma alanına sahip olan Das Dach dünya çapında bir hareket olacak ve bununla ilgili olarak da Berlin'de bir dizi girişimci ve şirkete ev sahipliği yapan bir alan. Disiplinler arası bir alan olarak iş dünyası, sivil toplum ve antropolojiyi bir araya getirmeyi hedefleyen Breidenbach'ın projesi müthiş etkileyici görünüyor.

Dördüncü bölüm, "Belirsizlikler Dünyasında Antropoloji" başlığıyla Sarah Pink'e ait. Pink, "dünyanın antropologlara ihtiyacı vardır çünkü dünya her türlü eşitsizliklerle kalbura dönen kaçınılmaz muğlaklıkların olduğu ve çözilemeyen sorunların yer aldığı bir yerdir" diyor. Yakın gelecekte, bir dizi ütopyik ve distopyik teknolojik karmaşıklıkların olacağı gibi iş ve teknoloji alanında boy gösteren sorunlarla daha fazla karşı karşıya kalacağımızı da ifade ediyor. Otomasyon ve makine zekâsının da yaşam şeklimizi değiştireceğini ekliyor. Hem ekip çalışması hem de disiplinler arası çalışmanın gerekliliğini vurguladığı "Olasılıklar dünyasında antropoloji" alt başlığında antropolojinin kapalı çözümler üretmekten çok üretici olasılıkların açılması sürecinde yaşanan dünyada nasıl daha uyumlu çözümler ortaya koyulabileceğini göstermede etkili olacağını belirtiyor. "Antropoloji için yeni yönler" adlı bölümde dünyanın netice itibarıyla geleneksel antropolojik pratiğin ötesinde bir başka gelişme yolu arayan gelecek odaklı antropolojiye ihtiyacı olduğunu belirtiyor. Pink, Avrupa Sosyal Antropologlar Birliği'nin 2014 yılı toplantısında geleceğe odaklanarak "Gelecek Antropolojileri Ağı" (FAN) kurduklarını da ifade ediyor. Genel başlığa öykünen "Belirsizlikler dünyasında bir antropolog olmak" adlı son bölümde daha önceki çalışmalarındaki konuların ve bu konulardan çıkan teori ve metodolojinin, ortaya çıkan teknolojilere yeni bir antropoloji tasarımı araması konusunda ilham verdiğini belirtiyor. Bunun için de pratik uygulama, teknoloji tasarımının nasıl değişeceği, kullanılacağı ve düzenlemenin kavramsallaştırılacağına bulunmasında kolektif bir ajanda kullanılmalıdır diye ekliyor. Pink'in kendisinden önceki tüm araştırmacılar gibi kolektif ve disiplinler arası çalışmaya vurgusu açık.

Beşinci bölümde "Diğer İnsanların Sorunları ile İlgili Antropoloji Yapmak" başlığı ile Steffen Jöhncke'yi görüyoruz. Araştırmacı Kopenhag Üniversitesinde antropolojiyi farklı alanlara uygulama üzerinde uygulama amacı taşıyan Uygulamalı Antropoloji için AnthroAnalysis Merkezinin 10 yıldır başkanlığını yürüttüğünü belirtiyor. Jöhncke, çalışmalarının temel unsurunun kurumsal ihtiyaçların eleştirel yorumlanması, çevirisi ve antropolojik araştırma sorularına sorunların anlaşılabilir



işbirliği yapılarının kurulması olduğunu ifade ediyor. Böylesi bir durumda antropolojinin kuramsal ve metodolojik kapasitesinin insanların yaptıkları işleri anlamada kullanılabileceğini de ekliyor. Jöhncke de diğer araştırmacılar gibi işbirliğini oldukça önemli görmekte. İşbirliğinden söz ederken, sadece bilgi veren informantlar olarak görmenin ötesinde sorunları anlamak ve empirik bilgi edinebilmek için uzmanlık seviyesinde bakış açıları geliştirmenin önemine vurgusunu görüyoruz.

Altıncı bölüm "Çeşitlilik ve Karmaşıklık Araştırmak" adlı başlıkla Tanja Winther'a ait. Winther, kendisine ait bölümde, enerji sorunu ve dünyayı güçlendirmede antropolojinin rolünü ele alacağını ve diğer disiplinlerle işbirliğine olan ihtiyacın göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtiyor. Araştırmacı, enerji sektöründe antropologların daha fazla yer almasının çözümün başarısını artıracak ekliyor. Bu bölümde Winther'ın Hindistan, Kenya ve Norveç'te enerji kullanımı konusunda çarpıcı açıklamaları var. Antropologlarla mühendislerin farklı bakış açılarına sahip olduklarını belirtirken öte yandan bu farklı bakış açılarının insan faktörünü göz ardı etmeden birlikte çalışmanın etkili olacağını da ifade ediyor. Winther'ın "anahtar aracımız, insanların bu dünyayı algılama ve deneyimleme şekillerine yakın olarak teknolojileri de içine alarak dünyayı temsil etmektir" cümlesi belki de bölümün özeti diyebiliriz.

Yedinci bölüm "Yağmur Ormanından Güneş Enerjisi Alanlarına Antropoloğun Seyahati" adlı bölümle Sophie Bouly de Lesdain'e ait. Lesdain, antropolojinin sıcak sosyal tartışma zamanlarında önemli olduğunu fakat aynı zamanda endüstriyel ve ticari alanlarda ve kamu politikasıyla ilgili pratik uygulamalara sahip olduğunu ifade ediyor. Araştırmacı, enerji kullanımının, güncel trendlerle, moda ve teknolojiyle doğrudan ilgili olduğuna ve burada da insan faktörünün oldukça önemine vurgu yapıyor. Lesdain'in, Fransa'da elektrik üreticisi Electricité de France (EDF) ile olan iş deneyimini de vurguladığını görüyoruz. Kullanıcı profilini ve tercihlerini anlamak gerektiğini, enerji ile ilgili çalışmaların interdisipliner çalışmaları da işin içine dahil ettiğini işte tam da bu yüzden antropolojinin bu çalışmaların içerisinde yer alması gerektiğini belirtiyor.

Rikke Ulk'a ait olan bir diğer bölümün başlığı "Antropologlar Anlam Üretir, İçgörü Sağlar ve Birlikte Değişim Yaratır". Danimarkalı antropolog 2003 yılında "Antropologerne" (antropologlar) adlı bir danışmanlık firması kurduğunu belirtiyor. Ulk, akademi dışında özel sektörde çalışmanın inceliklerini ve detaylarını anlattığı bu bölümde akademidekilerin tersine araştırma sonuçlarını diğer akademisyenlerle tartışmak yerine müşterileri ile tartışıp fikirlerini paylaştıklarını, müşterilerinin kendilerini davet ettiğini ve birlikte çözüm üretme arayışına girdiklerini vurguluyor. Ulk'un bir başka ilginç açıklaması ise Samsø adasının 1997 yılında yenilenebilir enerji topluluğu yarışmasını kazanması ve bu süreçte yaşananları anlatması. Ulk, Samsø'da yaşamaya başlayıp çalışmayı oradan yürüttüğünü ve yerel çalışmalar üzerinden küresel sonuçlara varmak üzerine yorumlarıyla konuyu ilginç bir noktaya taşıdığını ifade etmeliyiz.

Dokuzuncu bölüm "Antropoloji Hazinesini Dünyaya Açmak" başlığıyla Jitske Kramer'e ait. Jitske bu bölümde yerel toplulukların ötesinde kurumların incelenmesini ele alıyor. Araştırmacı, kurumsal antropolojinin, kurumları, şirketleri, yönetim kurulları ve yönetim kurulu üyelerinin, antropologların kabile toplumlarını gözlemlediği gibi inceleyebileceğini belirtiyor.



Antropolojinin görünmeyi görünür hale getirdiğinden yola çıkarak organizasyonel kültürün olduğu yerde kültürel değişimin gerçekleştiğini ve kurumsal kültür içerisinde yer alan ritüellerin, davranış örüntülerinin antropoloji aracılığıyla daha kolay ortaya koyulabileceğini ifade ediyor. Ayrıca, Jitske çalıştığı firma adına görüşmeler gerçekleştirirken almış olduğu özel bilgilerin doğru kullanımını da vurgulayarak antropolojinin etik değerlere doğru yaklaşımına işaret ediyor.

Bir sonraki bölüm “Değişimi Kolaylaştırmada Uygulayıcının Rolü” başlığıyla Anna Kirah’ya ait. Kirah, antropologların bir kurumun yapısını değiştirmede bunu insanlar olmadan değil değer yaratan kalıcı çözümler üretmek için onlarla birlikte tasarlamaya çaba gösterdiklerini belirterek başlıyor. Araştırmacı Boeing firmasıyla yapmış olduğu çalışmada kendisinden ne beklediği üzerine kafa yordüğünü, onlara ne gösterebileceği ve neyi sunabileceği üzerine düşüncesini ifade ediyor. Kirah, insanlığın devamlı bir değişim içinde olduğunu belirtirken dört farklı değişime dikkat edilmesi gerektiğini vurguluyor: küreselleşme, sürdürülebilirlik (çevre ve iklim krizi konularında başarı), artan nüfusla birlikte insan sağlığı, katlanarak artan ve büyüyen teknoloji ve insanlık arasındaki denge sağlanması. Kirah’ın ele aldığı iki önemli konuya değinmekte fayda var. İlki, gezegenimiz için sürdürülebilir ürünler, hizmetler, hükümetler ve politikalar geliştirilmesinde diğer mesleklerin olduğu kadar antropologların da eşit derecede önemli bir rolü olduğuna olan inancı. Diğeri ise ilk başlarda araştırma şirketlerinde çalışmaya başladığında onur, etik ve bütünlük anlamında akademiden kapitalizme hizmet ettiği yönünde eleştiri aldığını fakat okuldan almış olduğu eğitimle aynı yolda devam ettiğini belirtmesi.

Son bölüm, “Gerçekten Daha Fazla Antropologlara İhtiyacımız Var mı?” başlığıyla Riall W. Nolan’a ait. Nolan, daha fazla antropoloğa değil ama daha fazla antropolojik bakışa ihtiyacımız olduğunu söylüyor. Araştırmacı, halkın antropologlar gibi düşünmesinin en kolay yolunun antropolojinin ilkökul ve ortaokul dersleri arasına alınmasının olduğunu belirtirken sadece antropologların değil, vatandaşlar, seçmenler ve toplum içinde tüm seviyelerdeki karar alma mekanizmalarındaki insanların da antropolojik bakış açısına sahip olmasına ihtiyaç vardır diyor.

Pavel Borecky ve Carla Guerron Montero tarafından yazılan “Uygulamalı Antropolojinin Geleceğine Dönüş” adlı başlığı taşıyan sonuç bölümünü kitabı okumak isteyenlere bırakarak kitapla ilgili yorumlarını eklemek istiyorum. “Dünyanın neden antropologlara ihtiyacı var?” adlı çalışmanın hem özel sektörden hem de akademi dünyasından araştırmacıları bir araya getirmesi bakımından ilgi çekici olduğunu söyleyebiliriz. Yazarların tümü mezun olan öğrencilerin hareket alanını genişletmek anlamında önerilerde bulunuyorlar. Bunlardan birisi de antropolojinin, mühendislik, sağlık, çevresel konular, kamu politikaları gibi alanlarda daha etkin yer alabilmesi için sözü geçen alanlarla daha fazla işbirliği içerisine girmesi ve öğretim müfredatlarının da bu yönde evrilmesi. Dünyanın daha iyi bir yer haline gelebilmesi için de antropolojik bakış açısının toplumun tüm katmanlarına yayılmak üzere bu disiplinin atağa kalkması gerektiği ifade ediliyor. Kitabın tüm yazarları akademinin fildişi kulelerinde oturan akademisyenleri de işbirliği içerisine girmeye ve disiplinin dışındaki kurumsal işbirliklerine doğru adım atmaya davet ediyorlar.



Kitabın bu anlamda ezber bozan bir yapısı olduğunu vurgulamak lazım. Orijinali İngilizce olan ve oldukça kolay okunabilecek bir dile sahip bu kitabın Türkiye’deki antropoloji bölümlerinde ve özel sektörde istenilen değişimin hızlanması amacıyla yakın zamanda Türkçeye tercüme edilmesi oldukça yararlı olacaktır.



“Onun Kitabını Anlatıyorum”¹ :

Renato Rosaldo'nun *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief* Adlı Kitabı

Üzerine Bir Buluşma (26 Ağustos 2020)²

Okuduğunuz yazı, Folklor Sokağı Atölyesi çalışması olarak çevrimiçi gerçekleştirilen akademik bir buluşmanın metin haline getirilmiş deşifresidir. “Onun Kitabını Anlatıyorum: Renato Rosaldo'nun *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief* Adlı Kitabı Üzerine Bir Buluşma” başlıklı etkinlik 26 Ağustos 2020 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Kapalı bir grup olarak sanal ortamda antropolog Renato Rosaldo'nun *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief* (Shelly'nin Öldüğü Gün: Yasın Şiiri ve Etnografisi) adlı kitabı üzerine kendi aramızda yaptığımız tartışmaları sanal ortamdan kamusal alana taşımaya karar verdik. Bu buluşmayı Renato Rosaldo'nun da katılımıyla birlikte gerçekleştirdik. Bu aynı zamanda pandemi nedeniyle çevrim içi ortamda yeni bir akademik çalışma ortamının yaygınlaşmaya başladığı dönemdi. İnternet bağlantısının zayıflığı nedeniyle toplantı sırasında kopukluklar olmasına rağmen, biz tüm ortamı bu haliyle sunmayı uygun gördük. Bu görüşmenin olduğu gibi, tüm ara sohbetlerin ve duygusal tepkilerin de paylaşarak aktarılmasını, böylece görüşmenin doğallığını okuyucuya yansıtmayı amaçladık. Konuşma sırasındaki tepkiler ile duyguların ifade edilişi gibi veri zenginliğinin ilerleyen zamanlarda başka tartışmalara yol açıp farklı düşünceleri ortaya çıkaracağına, deşifre metninin yeni okumalarla zenginleşeceğine inanıyoruz.

The article you are reading is a transcript of an academic meeting held online as a Folklor Street Workshop. The Event titled “Telling About His Book: A Gathering on Renato Rosaldo's *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief*” was held on August 26, 2020. With this meeting, we brought the discussions we had among ourselves on this issue to the public sphere in the virtual environment. We held the meeting with the participation of Renato Rosaldo. This was also the time when a new academic work environment began to spread online because of the pandemic. Although there were disconnections during the meeting due to the weak internet connection, we decided to present the whole text as it is. As with this meeting, we aimed to share all the interim conversations and emotional reactions, thus reflecting the naturalness of the meeting to the reader. We believe that the richness of data such as reactions during the speech and the expressions of emotions will lead to other discussions in the future, revealing different thoughts, and the transcript will be enriched with new readings.

¹ Folklor Sokağı Atölyesi çalışması olarak 26 Ağustos 2020 tarihinde sanal ortamda gerçekleştirilen bu toplantı Serpil Aygün Cengiz, Gülgün Şerefoğlu, Erdiç Kineşçi, Ceren Kaynak İskit, İlteriş Yıldırım, Mehtap Pamukcu Katrancı, Nilüfer Nurgül Özdemir, Serap Duman İnce, Ali Osman Aktaş ve Başak Acınan tarafından düzenlendi.

² Renato Rosaldo'nun katıldığı toplantı ile bu toplantının ardından grubun kendi içinde yaptığı bu değerlendirme toplantısının deşifresini Gülgün Şerefoğlu, İlteriş Yıldırım, Serap Duman İnce, Mehtap Pamukcu Katrancı, Başak Acınan, Şenel Vural, Can Çara, Nilüfer Nurgül Özdemir ve Seda Güzel yaptı. Gülgün Şerefoğlu Renato Rosaldo'nun konuşması sırasında çevirmenlik görevini üstlendi, ayrıca Çağrı Elverir'le birlikte Renato Rosaldo'nun toplantıya katıldığı bölümün Türkçe ve İngilizce deşifresini ve aynı zamanda çevirisini yaptı. Metnin son okuması Serpil Aygün Cengiz tarafından yapıldı.



Serpil Aygün Cengiz: Merhabalar, bugün 26 Ağustos 2020. Ankara Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi [ANKUZEFE] sistemi³ üzerinden bir araya geldik. (...) Bugünkü buluşmamızın ana başlığı “Onun Kitabını Anlatıyorum”⁵. Toplam on kişi, anlatıcı olarak karşınızdayız ve antropolog Renato Rosaldo'nun 2014'te yayımlanan bir kitabını elimizden geldiğince kendi yorumlarımızla birlikte anlatmaya çalışacağız. Kitap, “Shelly'nin Öldüğü Gün: Yasın Şiiri ve Etnografisi” [*The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief*]. Bu kitap hakkında aslında biz kendi aramızda dört oturum düzenledik şimdiye kadar, yani dört kere buluşup kitabı konuştuk. Bugün beşinci kere bir araya geliyoruz. Bu kez sizlerle beraberiz. Önceki oturumların kolaylaştırıcısı Gülgün Şerefoğlu'ydü. (...) Sözü toplantının yöneticisi Gülgün'e bırakıyorum.

Gülgün Şerefoğlu: Çok teşekkürler, Hoca'm. Ben de öncelikle herkese hoş geldiniz demek istiyorum. Hoş geldiniz, iyi ki bugün hep birlikteyiz. (...) İlk konuşmacımız burada, bu oturumda, Erdiç Kineşçi Hoca'mız. (...)

Erdiç Kineşçi: (...) Renato Rosaldo antropolojisi üzerine, yani bir giriş niteliğinde bir makale oluşturmaya çalışmıştım yıllar önce. Rosaldo ilgi çekici bir antropolog olarak beni heyecanlandırmıştı en temelde; çünkü işte antropolojinin tarihsel olarak gelişim süreci çerçevesinde belirli noktalarda, belirli ne diyelim, bilimsel paradigmalardan gelişimi çerçevesinde mevcut dünyasal koşulların değişimiyle beraber antropolojik perspektifler birtakım farklılaşmalar ciddi anlamda dönemselsel olarak nitelendirilebileceğimiz farklılıklar kendini gösteriyordu. Rosaldo meselesi bu noktada benim açımdan, yani ona ilgi duymam çerçevesinde belirli kırılmalara ve antropolojik yaklaşımlar ve antropoloji bilgi üretimi çerçevesinde bir dönüşüme işaret etmekteydi. İşte bu temel

³ Ankara Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Merkezi (ANKUZEFE) altyapısını kullanmamıza olanak sağlayan Dekan Yardımcısı Doç. Dr. Nevzat Özel'e teşekkür ediyoruz.

⁴ Folklor Sokağı Atölyesi çalışması olarak düzenlediğimiz bu toplantının deşifresinde parantez içinde üç nokta olan yerler, *Antropoloji ve Kültürel Bakış* dergisi sayfaları için yaptığımız kısaltmalar nedeniyle ana metinden çıkarttığımız kısımlardır. Toplantı deşifresinin tamamı *Ürün Yayınları'ndan Onun Kitabını Anlatıyorum: Renato Rosaldo The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief* (Shelly'nin Öldüğü Gün: Yasın Şiiri ve Etnografisi) başlığıyla (Gülgün Şerefoğlu, Çağrı Elverir, Serpil Aygün Cengiz, Ceren Kaynak İskit, Nilüfer Nurgül Özdemir, Erdiç Kineşçi, Gamze Özçürümez Bilgili, Hande Çayır, Levent Küey, Serap Duman İnce, İlteriş Yıldırım, Mehtap Pamukcu Katrancı, Ali Osman Aktaş, Başak Acınan, Şenel Vural, Seda Güzel, Can Çara, Ayşe Kaygusuz Şimşek, Sibel Taş, Dilek İşler Hayırlı, Sümeyye Sakarya ve Ruh-san İskifoğlu'nun katkılarıyla) yayımlanan kitap içinde yer almaktadır (Ankara, 2021). Kitap, <http://sedat-veyisornek.humanity.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/124/2022/01/Onun-Kitabini-Anlatiyorum.pdf> adresinden ücretsiz-şifresiz olarak indirilebilmektedir.

⁵ Bu buluşmalarımızın içeriği çeşitlendi ve üst başlığı “Folklor Sokağı Atölyesi Karahindiba Tohumları” oldu. Buluşmaların çoğunun video kaydına Youtube Kulaklı Orman Baykuşu kanalından ulaşılabilir.



düzye pozivist ve yorumsamacı paradigmanın ardından özetle antropolojide baskın 1960'lı yıllardaki yapısalcılık çerçevesinin ötesine giderek işte bu simgesel antropoloji ve temel olarak ötekilendirdiği yorumcu çerçeveden yola çıkarak ondan daha farklı bir boyutta yer alan 1980'li yıllarda özellikle kendini belli eden bir antropoloji söz konusuydu. Yani antropolojik düşünce tarihi çerçevesinde düşündüğümüzde ve bu tarihsel perspektifte Renato Rosaldo'nun yaklaşımları, eserleri belirli bir noktada bu yorumsamacı paradigmanın ötesinde postmodern tartışmaların kendine zemin bulduğu bir alan içerisinde filizlenmekte olduğunu gözlemlememiz mümkün. Tabii o dönem ortaya çıkan veya kökenler itibarıyla kendisini duyumsatan postmodern anlayışların günümüzdeki durumları elbette ilk ortaya çıktığı ve bir paradigma olarak kendini oluşturduğu sürecin ötesinde ve biraz daha ne diyelim modern olanın düşünümüllüğü çerçevesindeki bir postmodern antropolojiden bahsetmek istiyorum bu doğrultuda, yoksa pek çok farklı postmodernizm ve farklı tartışmalar var, ama Rosaldo'nun antropolojisinin oturduğu nokta bu düşünümüllük ve antropolojik düşünsel ve bilimsel bilgi üretim geleneğinin birikimin ötesinde biraz daha güçlendirilmeye çalışılan eleştirel bir perspektif ve işte düşünümüllük doğrudan doğruya yani işte 1980'li yıllarda -Rosaldo'nun da zaten burada belirli katkıları söz konusu- yeniden şekillenen bir çerçeveyi ve biraz daha, ele alınan kültürü antropoloğun gittiği ziyaret ettiği alanlardaki o kültürü oluşturan halkların kısaca antropolojik çerçevede ele alınışı noktasındaki bir farklılaşmaya işaret ediyor kanımca onun yaklaşımı. O, antropolojideki yaklaşımı birazda daha bu düşünümüllük ve eleştirellik çerçevesinde oluştururken bu noktada belirli konuları tabii ki açmamız mümkün. Bu düşünümüllükten ne anlamamız gerekiyor meselesi üzerinden, yani bir kere antropolojide şiir üzerine kurduğu daha doğrusu etnografi ve şiir üzerine kurmuş olduğu bağlantı ve daha öncesinde belki de belli bir noktada görmezden gelinen edebiyat-antropoloji, şiir-antropoloji meselesinde bir çentik bırakması noktasında önemli bir yaklaşıma sahip. Zaten bugün de arkadaşlarımız bu doğrultuda merakla beklediğimiz sunumlarını gerçekleştirecekler. Bu poetik yaklaşım ve etnografik yaklaşım meselesi üzerinde durması ve ikisi arasında bir bağlantının kurulması noktası önemli. Bir yolun olduğunun ve bunun gerekliliğinin üzerinde durması önemli ve tabii ki bu noktada şiir meselesi üzerinden duygular, duyumsama meselesini devreye sokmak, deneyimler meselesini ortaya sokmak önemli. Deneyim meselesi zaten doğrudan doğruya Rosaldo'nun kaybı üzerinden şekillenen bir noktayı belki de başlangıç noktası olarak kalmaması mümkün ve bunun ardından işte o notlar üzerine yaptıkları antropolojinin önemli etnografik kayıplarından birisi yanında yavaş yavaş bu deneyim meselesi ve ölüm -tabii ki ölüm meselesi-, kayıp meselesi, yas meselesi üzerinde durur. Bunun üzerinde ısrarla duran bir rotayı izlemesi bu noktada önem arz ediyor ve işte antropolojinin duyumsanan duyguları daha iyi ortaya koyması açısından konuyu ele alması noktasında bir önemli durak olduğunu düşünmemiz mümkün. Tabii ki bu duygular ve yası ele almak belirli bir noktada işte o... (...) Gözü dönmüş vahşiler meselesi gibi basmakalıp olarak düşünülebilecek ve belirliliği yerel kültürlerle yaklaşımın ötesinde yeni bir bakış çerçevesi oluşturması bu noktada önem arz eden bir konu ve kültüre bakışında bu doğrultuda yani bir makro bakışın ötesinde bir mikro alanı kavramak ve o kavramak üzerinden şekillenen bir kültür tasvir etmek, onu anlamaya çalışmak belli bir noktada ve bu aslında beraberinde iktidar hegemonya ve otorite gibi kavramlar üzerinden doğrudan doğruya sorgulanması anlamına geliyor bir taraftan. Ancak o kültürleri anlamak ve o anlamak meselesini de işte birtakım temel duygular üzerinden, o öfke meselesi üzerinden, bu kelle avcılığı veya kafa avcılığını gerçekleştirmeleri üzerinden belirli noktalarda emik ve etik olarak düşünebilmek.



İşte savaşlarda çarpıcı bir örnek olarak işte savaşlarda pek çok kayıplar veriliyor. Aslında bu bize ilkel vesaire, vahşi bir eylem olarak görünmüyor. Ama işte böyle bir kelle avcılığı meselesi ciddi bir sorun teşkil edebiliyor. Bu noktada bu iktidar, hiyerarşi ve otorite gibi kavramlara doğrudan doğruya sorgular bir boyut ifade etmesi sebebiyle esasında hani biraz o düşünümüllük olarak belki de postmodern antropoloji dediğimiz o 1980'li yıllarda kendi sınırlarını belirleyen veya sınırsızlığını belirleyen çerçevenin temel unsurlarını görmemiz mümkün. Bu noktada bu eleştirellik ve antropolojinin şu ana kadar gözlem karşılığı mevzuları ortaya koymak bu noktada yerli kültürlerin tarih çerçevesinde belirli incelemelerde bulunmak yine o kültürün a'dan z'ye zaten antropolojinin de yapıma koşulu bir noktada belki de bu süreci ele alıp a'dan z'ye bunu çeşitli boyutlarıyla ele almak. Batı düşüncesinde onlar tarihsiz, hukuksuz toplumlar olarak görülüyor. Bunun tam aksi bir boyutu ifade ettiğinizde antropoloji içerisinde pek çok örnek görmemiz mümkün. Rosaldo da bunun bir örneğini teşkil ediyor; ama yapısalcı anlayıştan ve zaten Claude Lévi-Strauss'un yaptığı gibi, onun incelediği kültürlerle uzaktan bakması, onları hissetmemesi noktasında da eleştiren çarpıcı yaklaşımları var. Temelde şimdilik bunları söyleyip daha sonra devam ederiz diye düşünüyorum. Çok teşekkürler.

Gülgün Şerefoğlu: Evet, Erdinç Hoca'm, çok teşekkür ediyoruz. Şimdi Serpil Hoca'mla Erdinç Hoca'm bu açılış niteliğindeki konuşmalarını yaptılar. (...) Şimdi ben tekrar sözü Serpil Hoca'ma bırakmak istiyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Erdinç [Kineşçi] Hoca Renato Rosaldo'nun antropoloji anlayışına ilişkin bize bir çerçeve sundu. Ben de bu [hakkında konuştuğumuz] kitabın geneli üzerine bir çerçeve sunmak istiyorum size. Bu kitap Renato Rosaldo'nun kitabı biliyorsunuz, "Shelly'nin Öldüğü Gün: Yasın Şiiri ve Etnografisi" ismini taşıyor. Bir etnografi kitabı, fakat kitabın özelliği şu: Bu çalışma, etnografik çalışmalarda alışık olduğumuz şekilde sahada sadece öteki üzerine yapılmış bir çalışma değil. Araştırmacının bakışını, gözlemini aynı zamanda kendisi üzerine de döndürdüğü bir çalışma. Saha nerede bu kitapta, Filipinler'de. Kitap bu nedenle yani hem ötekine hem kendine dönük olmak üzere iki kutbu ama iç içe geçirmiş ve iki tarafı da çözümlenmek için diğerini kullandığı iki ucu var, dolayısıyla kitapta iki ana eksen var. Birincisi, kafa avcısı olan Filipinlerde yaşayan (ve bu kitabın yazıldığı 1980'li yıllarda, üç bin beş yüz kişilik bir etnik grup olan) İlongotların kafa avcılığındaki öldürme arzularının arka planında olan şey var, yani niye öldürüyorlar ve bunun yaşla ilişkisi konusu bir eksen bu kitapta. Diğer eksen de Rosaldo'nun trajik bir şekilde ölen eşi Shelly'nin ölümünün ardından Rosaldo'nun tuttuğu yas, özellikle de Rosaldo'nun yasındaki öfke boyutu. Kafa avcılığında ortaya çıkan öfke ile Rosaldo'nun eşinin ölümünden sonra antropoloğun kendi yasında ortaya çıkan öfke arasında Rosaldo'nun çok ustaca bu kitapta bir bağlantı kurduğunu görüyoruz. Bunlar, yani tamamen örtüşen iki yas durumu ya da öfke durumu değil, kendisi de öyle söylüyor; ama birbirini açan, birbirini anlamayı sağlayan iki farklı yastan doğan öfke durumu. Kitapta da bunu anlatıyor.

Bu kitap yani sadece bir etnografik çalışma değil, aynı zamanda otoetnografik bir çalışma. Shelly, yani Michelle [Zimbalist] Rosaldo, Rosaldo'nun eşi, Filipinlerde alan çalışması sırasında yerlilerden iki kişiyle yürürken ayağı kayıyor ve yirmi metre yükseklikten bir nehre düşerek ölüyor, çok beklenmedik ve çok trajik bir ölüm.



Shelly de kitabın yazarı gibi Renato Rosaldo gibi bir antropolog, çok da başarılı bir antropolog. Doktora tezi yine Filipinler'deki saha çalışmasına dayalı "Ilongot Sözlü Geleneğinde Bağlam ve Metafor"⁷ adını taşıyor. Yani eşiyile beraber 1981 yılında bu trajik kazada ölmeden evvel de Filipinlerde uzun süreli bulunmuşlar. 1980 yılında Shelly'nin yayımlanan son kitabının ismi de "Bilgi ve Tutku: Toplumsal Yaşam ve Benliğe İlişkin Ilongot Kavramları"⁸. Yani kitapta anlatılan saha, Filipinler ama özellikle de Ilongotlar iki araştırmacının bildiği ve üzerlerine yazılar yazdıkları bir saha.

Her şeyden önce bu kitap yas üzerine bir etnografi kitabı, fakat şimdiye kadar gördüğümüz kitaplardan çok farklı gerçekten, yani diğer etnografi kitaplarından çok farklı ve daha kitap en başında bunu bize gösteriyor. Kitabın kapağını açtığınız zaman içinde ilk sayfası siyah bir sayfa. Tabii kitap dikdörtgen olduğu için bu sayfa da dikdörtgen siyah bir sayfa, ama bize hemen önemli bir ressam olan süprematist [Kazimir] Maleviç'in "Siyah Kare" adlı resmini hatırlatan bir sayfa. Maleviç'in ilk versiyonunu 1915'te yaptığı "Siyah Kare" resmi çok bilinen bir resimdir ve konusu şudur: Hiçbir şey. Kitabın isminde "Shelly'nin Öldüğü Gün: Yasın Şiiri ve Etnografisi" sözcüklerini görüyoruz. Dolayısıyla yas ve ölüm üzerine bir kitap olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla bu siyah dikdörtgen Maleviç'in "Siyah Kare"si gibi bize de oradan hiçliği çağırıyor. Tabii buradaki hiçlik ölümün hiçliği, konu yas ve ölüm olduğu için. Kitabın kendisi yüz kırk beş sayfa. Kitabı eline aldığınızda çok şaşıyorsunuz, dediğim gibi sıradan bir etnografi kitabı değil; çünkü bu antropoloji kitabının içinde şiirler var. Üstelik bu şiirler kitabın nerdeyse üçte birini kapsıyor, hatta biraz daha fazlasını, hatta sayınca da elli sekiz tane şiir olduğunu görüyorsunuz. Kitabın içinde bunların dışında beş kroki ve on sekiz fotoğraf var. Elbette bir antropoloji kitabında kroki ve fotoğraf olması sıradan bir durum, her zaman karşılaştığımız bir şey; fakat bu kitapta krokiler ve fotoğraflar yalnızca saha hakkında bilgi vermek için değil, yazarın iç dünyasından sahaya bakış hakkında da bilgi vermek için kullanılmış, o nedenle sıradışı. Bu fotoğraflarda Ilongotlar da var, yazarın kendi de var, eşi de var vesaire. Bu açıdan görsel otoetnografi çalışması olarak da bu kitabı tanımlayabiliriz. Kitap, giriş bölümünde şiirlerin yer aldığı bir listeye başlıyor, siyah dikdörtgenden sonra. Ardından Renato Rosaldo'nun "Teşekkür"ü var, sonra Jean Franco'nun "Önsöz"ü var.

Kitabın ilk bölümünde dediğim gibi bu elli sekiz şiiri görüyoruz, krokiler ve fotoğraflar var. Bu bölüm bir "Epilog"la, yani "Sonsöz"le bitiyor. Sonsözde "Şiir ve Etnografi Üzerine Notlar" başlıklı biraz uzunca bir yazı var. Bu bölüm tamamen bittikten sonra kitabın ikinci ve son bölümünde yine uzun bir yazı var, "Yas ve Bir Kafa Avcısının Öfkesi" başlıklı. Şimdi tekrar başa döneyim, kitapta yer alan elli sekiz şiir kendi içinde gruplandırılmış. Bu şiirler Ağustos 1981'den, 11 Ekim 1981'de Shelly'nin öldüğü güne kadar ve sonra Shelly'nin öldüğü günün ertesi günü 12 Ekim'e kadar olan dönemden izlenimleri anlatıyor. Sadece Rosaldo'nun kendi bakış açısından değil, Rosaldo'nun bir rezonans yakalayarak oradaki yerlilerin ya da bu ölüm nedeniyle karşılaştığı kişilerin bakışından da izlenimlerin yer aldığı şiirler, hatta bir fare de var bu izlenimler içerisinde, farenin gözü de var

⁷ Michelle Zimbalist Rosaldo, 1971, *Context and Metaphor in Ilongot Oral Tradition*. Cambridge, Harvard University Archives.

⁸ Michelle Zimbalist Rosaldo, 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.



yani ve bu şiirler Baguio'da, Kakidugen'de, Kiangan'da, Mungayang'da yaşananlar üzerine, Ağustos'tan Shelly'nin öldüğünün günün ertesi günü olan 12 Ekim 1981'e kadar olan dönemden, Roland Barthes'in puctumu gibi bizi delip geçen noktaları anlatan şiirler. Rosaldo'nun bu kitapta yer alan ilk uzun yazısında Rosaldo antropoloji okurunun bir şiir okuru olmadığını varsayarak ve bunu söyleyerek neden bu kitapta şiirler olduğunu anlatıyor etnografi kitabında. Bu kitabın neden bir antropoesía kitabı olduğunu, bir antropoşiir manifestosu olduğunu bize anlatıyor. Rosaldo'nun bu şiirleri yazmasına sebep olan Shelly'nin Filipinler'deki biraz önce konuştuğumuz trajik ölümüdür. Rosaldo bunu bir "olay" olarak adlandırıyor ve "olay" derken de Alain Badiou'ye atf yapıyor. Badiou'nun de kullandığı "olay" sözcüğü aslında özgürleşme siyasetinde yer alan bir sözcük, yani siyasetle ilgili ve büyük bir sözcük: Normal düzenden radikal bir kopuşun, durumu kesintiye uğratan bir kırılma anını anlatan bir sözcük ve büyük olay için kullandığı bir sözcük, Fransız devrimi gibi. Badiou'nun "olay" sözcüğünü alarak Rosaldo kendi kişisel dünyasında onun hayatında çok büyük bir kırılmaya sebep olan olayı anlatmak için özellikle kullanıyor. Bu "olay", bu kadar büyük bir olay. O kadar büyük bir travma, şok yaşamış ki -kendisi şair öncesinde de- olayın hemen arkasından olayla ilgili çok az şiir yazdığını söylüyor ve sonra şiir yazmayı da bırakıyor; fakat aradan yıllar geçtikçe bunun üzerine yazmak ve düşünmek istediğini söylüyor, istemiş; fakat o arada ikinci bir evlilik yapıyor ve eğer bu olay üzerine yeniden düşünür ve yoğunlaşırsa ikinci eşiyile ilişkisine zarar verebileceğinden endişe ediyor; fakat yıllar geçtikten sonra kendisinde bu olay üzerine düşünmek için ve yazmak için cesaret de buluyor. Nitekim kitapta ikinci eşinin de -o da bir akademisyen, filolog- bu kitap için kendisini nasıl cesaretlendirdiğini anlatıyor. Rosaldo'nun kendi yaptığı şeyi, yani şiirleriyle yaşadığı olayı anlatmasını, edebiyattan, şiirden örnekler vererek de anlatıyor. En belirgin örnek Amerikalı siyahi bir şair olan Yusef Komunyakaa'nın 1988'de yayımlanan [Dien Cai Dau başlıklı] şiir kitabıdır. Bu neden çok benziyor Rosaldo'nun olayına? Çünkü bu şiir kitabı Vietnam savaşı üzerine. Komunyakaa kitabını 1988'de yayımlıyor, ama aslında 1970'lerin başında kendisi Vietnam savaşına katılmış ve o savaşta yaşadığı izlenimler, yaşadığı travmalar üzerine çok çok yıllar sonra bu şiir kitabını yazmış, bu yani şiirde yapılan bir şey; fakat Rosaldo aynı şeyi kendi şiirinde yapıp kendi şiirlerinin de etnografi yazmak için kullandığını anlatıyor ve şiir kullanımı için şöyle diyor: "Şiir güçlü deneyimler ve algılar içinde yaşamama izin veriyor, bu duyguları anlaşılır canlı ve mevcut hale getirmemi sağlıyor. Antropoesía, yani antropoşiir etnografik duyarlılıkla betimlemenin merkezî olduğu bir şiirdir" diyor. Benim bundan anladığım, şairin antropoesíayı, yani antropoşiiri sahaya yönelik tanımlamalarını en anlaşılabilir, en vurucu, en açık biçimde ve en zor anlatılabilecek şeyleri anlatmak için kullandığı şeydir. Kitap Rosaldo'nun -biraz önce Erdinç Hoca da anlattı- klasik bir etnografi kitabı değil ve niye öyle olmadığını da anlattı. Rosaldo'nun klasik etnografiye yönelik iki temel eleştirisi var kitapta. Birincisi klasik etnografinin çalışma konusunun saflaştırılmasına ve yalınlaştırılmasına ilişkin, bu şekilde çok büyük bir problemi olduğunu söylüyor. İkincisi araştırmacının katılımlı gözlem ya da katılarak gözlem yapması klasik etnografinin en önemli özelliği, ama kendini gözlemlememesi, bu da bir problem. Bu iki eleştirisini Rosaldo kitapta anlatırken kendisini de eleştiriyor, bunları kendisinin de nasıl yaptığını anlatıyor. Örneğin; Filipinlere gittiklerinde eşiyile birlikte sahada buldukları süre boyunca Ilongotça öğreniyorlar, Ilongotlarla çalışıyorlar, ama oranın belediye başkanının, polisinin, misyonerlerin, tüccarların kullandığı özellikle ticaretle kullanılan bir başka dili var ve işte o dili öğrenmek için karısı ile kendisi bir çaba harcamıyorlar. Kitapta kendisi diyor ki "Bu dili öğrenmemek tabii şuna sebep oldu, örneğin Amerikalı misyonerlerin Filipinler'deki etkisinin bu etnografik çalışmaya katamadık, bu dili bilmediğimiz için ve böylece alan konusunu alan



çalışmasını saflaştırmış olduk". "Bilimi yalınlaştırmış olduk," diyor. Yani böylece bu kültür üzerine etkili olanların etnografik çalışmada nasıl görüş alanından uzaklaştığını söylüyor bunu yapamadıkları için ve kitabın birinci bölümü de böylece tamamlanmış oluyor.

Kitabın ikinci bölümünün ana başlığı "Yas ve Bir Kafa Avcısının Öfkesi" ve bir alt başlığı var, o da "Duyguların Kültürel Gücü Üzerine". Rosaldo, bu bölümde antropoloji çalışmalarında duyguların da araştırılmasının çok önemli olduğunu söylüyor. Neden önemli duyguların araştırılması? Özellikle şundan dolayı önemli: Duyguları hesaba kattığımızda görüyoruz ki kültürel derinliğin her zaman kültürel detaylandırmayla eşit olması söz konusu değil, bunu da sorgulamış oluyoruz. Yani ne demek istiyoruz burada, örneğin yaşlı bir İlongota sahada neden kafa kestiğini sorduğunuzda tek satırlık bir yanıt alırsınız hep ve şöyle söyler: "Kederden doğan öfkem beni diğer insanların kafasını kesmeye zorluyor", bu kadar. "Tek satırlık bir yanıt" diyor Rosaldo. Bu yanıtı hiçbir antropolog detaylandıramayabilir. İşte bu kültürel detaylandırma –"kültürel detaylandırma" diye çevirdim ben ama, Erdiñ Hoca'm da ne der bilmiyorum, çok motomot bir çeviri oldu, ama kültürel detaylandırma derken, yani herhangi bir şey anlatırken diyelim sahada soruyorsunuz görüştüğünüz kişiye, size birçok şey, birçok şey, birçok şey anlatıyor ve siz de birçok birçok kelimeyle onu daha da duyduklarınızla detaylandırıyorsunuz. Bu eşittir kültürel derinlik mi? "Değil" diyor Rosaldo, çünkü kendisi İlongotlarla, kafa avcılıyla yaptığı çalışmada onları tek satırla yani "Kederimden dolayı öfkem var, onun için kafa kesiyorum" dediği cümleyle, bu tek satırla anlattıkları şeyin derinliğini bu tek satırın karşılığının çok daha büyük olduğu ve o büyük şeyin, eşinin ölümünden sonra kendi yasındaki öfkeyi anlamasını sağladığını söylüyor. Kurbanın kafasını ayırma ve fırlatma eylemi onun, yani bir İlongotun acısını boşaltmasını ve yaşadığı acının öfkesini atmasını sağladığını biliyoruz. Fakat daha fazla sorgulama yani "Niye, niye, niye?", kafa avcılığını daha çok sorma yas ve kafa avcılığı arasındaki bağlantıyı, bunları daha çok ortaya çıkartabilecek bir şey değil Rosaldo'ya göre. O da zaten sorarak çıkartamamış. Rosaldo, "Kültürel çözümlemenin işi işte insanın ifadesini anlaşılabilir kılmaktır" diyor. Rosaldo "Ya anlarsınız ya da anlamazsınız" diyor. Kendisinin kafa avcılığı yas ve öfke arasındaki bağlantıyı uzun bir süre anlamadığını söylüyor. Sözcüklerle detaylandırmanın bu bağlantıyı anlayabileceğini ona düşündürtüğünü, ama konuyla ilgili makaleler ve kitaplar yazdığı halde bunun gerçekleşmediğini söylüyor. Bunun nedeni muhtemelen İlongotların bu basit konuşmasını gerçekten basit ve belirsiz, mantıksız bulması sahadayken ve kendi zihninde yasla kederi eşitlemiş olmuş olduğunu söylüyor ve şöyle bir cümlesi var, çok güzel: "Yaşam deneyimi henüz yıkıcı bir kayıpla gelebilecek öfkeyi hayal etme imkanını bana sağlamamıştı." Bu yıkıcı bir kayıp, elbette yıllar sonra 1981'de eşini Filipinler'deki şanssız, çok korkunç bir şekilde ölümüdür. 1970'lerde İlongotlar arasında kafa avcılığı yapanlar için bir söylenti yayılıyor "İdam mangaları kuruldu" diye. Marcos⁹ yönetimi sırasında yasaklanıyor sanıyorum, bunun üzerine artık hani kafa avcılığı yapamıyorlar ve o yıllarda çok süratli bir şekilde İlongotların Hristiyanlığa geçtiğini görüyoruz, misyonerlerin faaliyetlerinin de etkisiyle tabii.

⁹ Ferdinand Emmanuel Edralin Marcos 1965-1986 arasında otoriter ve baskıcı bir yönetimle Filipinler devlet başkanlığını yapmıştır.



Rosaldo bunu o dönemde anlayamadığı için o dönemde şöyle yorumlanıyor: "Kederleriyle baş etmenin alternatif bir yolu olarak herhalde görmüş olmam," yani bunu çok derinlikli anlayamıyor daha doğrusu. İlongotların o dönemde neden Hristiyanlığa daha hızlı geçtiklerini ve şöyle düşünüyor, Hristiyanlıkta işte ölenlerin cennete gitmesi, daha iyi bir dünyaya gittiği fikri, İlongotları ölümün tatsızlığıyla yüzleşmek zorunda kalmaktan kurtarmıştır onları. O nedenle "Herhalde böyle" diye düşünüyor. Rosaldo yas tutmayla ilgili sözcükleri saha çalışmasındayken kulaklarıyla duyduğunu ve öfkeyle ilgili söylediklerini de kaydettiğini söylüyor, hatta kitapta o dönemki defterlerinden cümleler var, yani duymuş ve bunları yazmış, ama sözcüklerin ağırlığını asla anlamadığını söylüyor. Örneğin 1974'te eşiyile birlikte alan çalışmasındayken orada altı aylık bir bebeğini kaybeden İlongot bir babayla karşılaşıyorlar. Bu bebek babanın kaybettiği yedinci çocuk ve ilerleyen haftalarda adamın yası Rosaldo'nun tahmin edemediği bir şekilde bitiveriyor. Adam da o arada Hristiyan olmuştur. Şimdi Rosaldo o zaman, adamın ailedeki ölümlere engel olabileceğine inandığı için Hristiyan olduğunu söylüyor. O dönem çünkü, kafa avcılığı yasaklanmış ve kayıptan doğan acıyla baş edebilmek için bunu yaptığını söylüyor, Hristiyanlığı tercih ettiğini söylüyor. Ama işte 1981'de eşinin ölümüyle kendisi de yüzleştikten sonra Rosaldo ancak açıklamanın aslında başka türlü olduğunu anlıyor.

Rosaldo'nun aktardığı başka bir anekdot var, o da alan çalışması sırasında İlongotlar beş yıl önceki bir kafa avcılığı töreninin ses kaydını dinlemek istiyorlar eğlenmek için ve hep beraber eğlenerek dinlerlerken yakın bir zamanda kaybettikleri bir kabile üyesinin kafa avcılığıyla o törende, ritüelde nasıl övündüğünü duyuyorlar ve inanılmaz derecede öfkeleniyorlar. Neden öfkelenediklerini Rosaldo çok sonra anlıyor; çünkü kafa avcılığı yasaklanmıştır ve artık bunu yapamayacaklardır. Hristiyan olmaya başlamışlardır, ama oradaki bir kişinin dediği gibi kalplerinde İlongotlardır. Bu geçmişlerini unutmuyorlar ve aslında her yasa girdiklerinde, yani işte o zaman kafa kesiyorlar bir yasa girdiklerinde, değerli sevdikleri birini kaybettiklerinde kafa kesiyorlar; çünkü yas sırasında inanılmaz bir öfke duyuyorlar ve o öfkeyi dışarı atabilmek için ve rahatlayabilmek için kafa kesiyorlar. Ama Rosaldo eşiyile beraber sahada bu ses kaydıyla ilgili olaya tanık olduğunda da bunu anlayamıyor, sadece gözleri kan çanağı, öfkeden kıpkırmızı olan, kan çanağına dönen biri gerçekten Rosaldo'yu korkutuyor, ama dediğim gibi o İlongotun neden bu kadar öfkelenmiş olduğunu o sırada anlayamıyor. Onların liget ismini verdiği bu duyguyu anlayamıyor, Rosaldo yası sadece kederle ilişkilendirdiği için. Kitabın bu bölümde bir alt, küçük alt başlık var önemli, "Yastaki Öfkeyi Benim Nasıl Bulup Çıkardığım" diye. Burada bize İlongotların yas, keder ve kafa avcılığı hakkında söylediklerini anlamasının nasıl uzun yıllarını aldığını uzun uzun anlatıyor. Bunu ancak kendi kişisel deneyimiyle anlayabildiğini söylüyor, fakat kendisini bu çalışmaya dahil etmesini, yani otoetnografik bir çalışma boyutunu bu çalışmanın kazanması konusunda önce duraksadığını söylüyor; çünkü hem antropoloji disiplininin tabuları olduğu için hem de artan şekilde otobiyografik paragrafların birçok antropoloji kitabında yer alması ve dolayısıyla ötekini anlatmaya çalışırken antropologların kendi benliklerini daha başat biçimde anlatmaya çalışması söz konusu olduğu için bunu problem olarak görüyor. Tabii bunun ismi, yani burada karşımıza çıkan kavram "düşünümsellik." Düşünümsellik, yani araştırmacının sadece gözlem yaparak, katılarak gözlemlerle değil, gözlemci olarak kendisini de gözlemlemesi ve kendisini de gözlemleyerek kendisini diğeriyle ilişkisi üzerine kendisinin oradaki varlığı ve yapıp ettikleri üzerine düşünmesi, sorgulaması onu da araştırmasına dahil etmesi demek.



Düşünümsellik, ötekinin görülmesine engel olacak kadar benin yine de öne çıkmasına sebep olabiliyor tabii bazı antropoloji çalışmalarında Rosaldo'ya göre. "İyi bir etnograf bilgili, duyarlı, dili iyi kullanan, yabancı bir kültürde kolayca hareket edebilen biridir" diyor Rosaldo. Fakat "Yine de sınırları vardır ve çözümlenmeleri asla tamamlanamamıştır" diyor. Bunu derken söylemek isteği yasta öfkeyi kendisinin uzun yıllar anlayamamış olması. Oysaki kitapta kendisi diyor ki, "Yasta öfke yas terapistlerinin çok iyi bildiği bir şey ve yas boyunca ortaya çıkması içinde uğraşılan bir duygu" diyor Rosaldo. Evet, gerçekten de öyle. Elisabeth Kübler-Ross 1969'da yayımlanan Ölüm ve Ölmek Üzerine başlıklı kitabında yasin beş aşamasını anlatıyor ve tabii bunlar standart değil, herkesin birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci sırayla yaşadığı aşamalar değil; ama yasin süreci ve doğası hakkında çok derinlikli bilgi veren, onu aydınlatan bir metin Elisabeth Kübler-Ross'un metni. O inkâr, öfke, pazarlık, depresyon ve kabullenme diye beş aşamayı anlatırken öfkenin de ayrıca üzerinde duruyor ve bu kitap Batıda da kült bir kitap, çok iyi bilinen bir kitap, ama antropologların ölüm üzerine çalışırken konuya dahil ettiği bir duygu değil öfke uzun bir süre. Rosaldo'nun ima ettiği gibi duygular evrenseldir ve aslında -tabii bunu ben diyorum şu anda- genel olarak psikolojinin konusudur duygular. Fakat hangi duyguların ortaya çıkabileceği ve nasıl kendini gösterebileceği konusu, işte o, kültürel bir konudur ve ancak 1980'lerden sonra antropologların gündemine ağırlıklı olarak girmeye başlamıştır. İlongotlardaki kafa avcılığına sebep olan kederdeki öfke, şimdi ben diyorum bunu, Kemal Tahir'in Köyün Kamburu romanında Çorum'un bir köyünde Parpar Ahmet'in içine girmiş cinlerdir mesela. Kültürden kültüre öfkenin tanımlanması değişebiliyor, çünkü verilen ad da değişiyor. Örneğin kentte, doğum yaptıktan sonra kadında görülen depresyonun adı "postpartum depresyon"dur, ama köyde bu ruh halinin ismi "al basması"dır. Cinlere öfke duyan diğer köylülerin öfkesinin dışa vurumu olan kafa avcılığı ise Çorum'un köyünde Parpar Ahmet'in kafasının kesilmesi değil, ama dövülerek öldürülmesi olarak ortaya çıkıyor. İşte Rosaldo eşinin ölümünden sonra kafa avcılarının yaşadığı, yani bir yas yaşadıktan sonra onları kafa kesmeye yönelten öfkeyi ancak kendi kişisel deneyiminden sonra anlıyor ve anladığında aslında duygunun aynı olduğunu, ama kültürel olarak nasıl büyük bir farklılık gösterdiğini bize anlatıyor ve Rosaldo Shelly'nin ölümünden on beş ay sonra işte böyle bir katarsis deneyiminin ardından İlongotlarda kafa avcılığının anlamı üzerine yazabilmeye başlamış kitapta dediğine göre ve diyor ki "O zaman ben kişisel deneyimimi analitik bir kategori olarak değerlendirmiş oldum" diyor. Evet, kişisel deneyim analitik bir kategoridir etnografide artık. Ama bu mu? Rosaldo'ya göre "Evet, bu, aslında daha da fazlası." Rosaldo bunu daha iyi anlatmak için tersinden örnekler vermek amacıyla antropolojide ölüm çalışmaları üzerine bir değerlendirme yapıyor bu bölümde ve ölüm çalışmalarında antropologların nasıl kişisel deneyimden kendilerini uzak tuttuğunu anlatıyor. Örneğin William Douglas'ın [1969'da yayımlanmış] Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village [Murelaga'da Ölüm: Bir İspanyol Bask Köyünde Cenaze Ritüeli'nde] kitabında antropoloğun sadece ölüm ile ilgili ritüele nasıl odaklandığını, sadece ölene odaklandığını, geride kalanları nasıl göz ardı ettiğini söylüyor ve buna yani geride kalanların bu ölüm karşısında kalanların yaşadıklarının büyüklüğü ve derinliğini anlatmak için de Simone de Beauvoir'ın kitabını örnek veriyor. Türkçeye "Sessiz Bir Ölüm" adıyla çevrilen kitabı, İngilizceye "Çok Kolay Bir Ölüm" [A Very Easy Death] olarak çevrilmiş. Simone de Beauvoir bu kitapta yetmiş yedi yaşındaki annesinin küçük, önemsiz bir ev kazası geçirerek hastaneye kaldırılması ve orada kanser olduğunun anlaşılması ve neticede de annesinin ölümünü anlattığı bir kitap.



Bir yaşlı kadının ölümü, fakat kitabı okuduğunuzda Simone de Beauvoir dışarıdan "çok kolay bir ölüm" olarak görülen bu ölümün onda yarattığı duygular, gelgitler, bütün hayatıyla hesaplaşması ve daha da neler olduğunu anlatıyor. İşte bu tam da antropologların baktığı bir konu değil Rosaldo için. Başka bir örnek Peter Metcalf'ın [1979'da yayımlanan] Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual [Ölüm Ritüelinin Antropolojisi: Ölüm Kutlaması] başlıklı çalışması. Burada da antropolog ölen kişinin en yakınındakilerin duygularının en yoğun olduğunu söylüyor. Oysa Rosaldo diyor ki "Başka birinin ölümü görünüşte ona en yakın olanlarda en derin duyguları uyandırabilir diye görünebilir; fakat ölen kişiye çok uzakta olan biri de bir rezonans yaşayabilir kayıplarla, kendi kayıplarıyla." O da çok yoğun duygular yaşayabilir, "Neyse ki" diyor Rosaldo, "bu yoğun duyguların etnografisinin yapılabildiğini gösteren çalışmalar da var." Fakat birçok ölüm antropolojisi çalışmasında ritüelle günlük yaşam arasındaki ilişkinin nasıl görmezden gelindiğini, ayrıca ritüelle yas sürecini antropologların birleştirmesinde bir önemli problem daha olduğunu söylüyor Rosaldo. Yas ölüm ritüelinin zamansal olarak çok daha ötesine yayılan, hani cenaze törenin daha da ötesine yayılan ve gündelik hayatın içinde uzun süreli ve çok boyutlu yayılan bir şey. Şimdi Türkiye'de de halkbilimde ölüm denilince kült kitap, en başta gelen kitap biliyorsunuz Sedat Veyis Örnek'in Anadolu Folklorunda Ölüm'üdür. Anadolu Folklorunda Ölüm kitabına bakarsanız eğer bu çalışma Rosaldo'nun Batılı antropologlar için listelediği bütün eksiklikleri barındıran bir çalışmadır, görebilirsiniz bunu. Yani bence eşdeğışle, demek istiyorum ki Türkiye'deki halkbilim ve antropoloji çalışmalarında da durum hiç de farklı değil.

Şimdi sonuca geliyorum ve konuşmamı bitiriyorum. Rosaldo'nun bu alan çalışmasında ve analitik bir kategori olarak kendi kişisel deneyiminden çıkardığı dört yöntemsel sonuç var. Birincisi, kültürel derinliğin duyguları hesaba kattığınızda sözcüklerin ve açıklamaların çokluğuyla aynı şey olmadığı. Yani "[a]lan çalışmasında bir satır olarak aldığınız cevaplar o konunun, o mesele- nin yüzeysel olduğunu göstermez" diyor. İkincisi, ritüeller önemli, evet ama, ritüeller her zaman çok derin kültürel bilgeliği kapsar mı? Ritüel insanları bir araya getirir, birçok şeye sebep olur vesaire, ama gerçekten derin bir içgörü verir mi? Buna yönelik şüpheleri olduğunu söylüyor. Üçüncüsü, "Etnograf" diyor, "konumlandırılmış bir öznedir." Ne demek konumlandırılmış özne? Yani bir etnograf belirli etnografik fenomenleri diğerlerinden kendi konumu, kendi geçmişi, bakışı vesaire her şey nedeniyle daha iyi kavrayabilir; fakat tam da konumlandırılmış olması ne - deniyle bazı şeyleri de hiç anlayamayabilir. Renato'nun İlongotların kederindeki öfkeyi hiç anlayamamış olması gibi. "Bunu her zaman göz önünde tutmak gerekiyor" diyor. Dördüncüsü de, sahada araştırılan özneler de konumlandırılmış öznelerdir; yani sadece araştırmacı değil, araştırmaya konu olan özneler de konumlandırılmıştır. Yani onların da tamam içgörüleridir, ama aynı zamanda körlükleri de vardır. Sonuç olarak Rosaldo antropologların ölüm hakkında sanki kendi duygularının kültürel gücü hakkında bilgi deneyimleri hiç yokmuş gibi yazmalarının çok önemli bir problem olduğunu söylüyor bu kitabında yastaki öfke duygusuna odaklanarak. Teşekkür ediyorum, sözü tekrar Gülgün'e bırakıyorum.



Gülgün Şerefoğlu: Çok teşekkür ederiz, Hoca'm. Gerçekten kitabı okumayanlar için de hem Erdiñç Hoca'mızın hem sizin anlattıklarınız bir çerçeve oluşturdu. (...)

Serpil Aygün Cengiz: Merhaba Profesör Rosaldo, bizi duyabiliyor musunuz?¹⁰

Renato Rosaldo: Şu anda sizi düzgün görebiliyorum. Sizi görüyorum ve duyuyorum. (Duyulamıyor) Alkışlıyorum. (Herkes alkışlar)



Serpil Aygün Cengiz: Hoş geldiniz, Sayın Rosaldo! Sizi görmekten onur duyuyoruz; şu anda gerçekten çok çok mutluyum.

Renato Rosaldo: Teşekkürler! (Duyulamıyor) Size bir e-posta daha gönderdim, ama cevap alamadım. (Duyulamıyor.) O yüzden, e-postalar şu anda çalışmadığı için burada tekrar deneyeceğim.

Serpil Aygün Cengiz: Tamam.

Renato Rosaldo: Nasılsınız?

Serpil Aygün Cengiz: Çok teşekkür ederim, sağ olun. Siz, siz nasılsınız?

¹⁰ Toplantıya Renato Rosaldo'nun katıldığı bu bölümde genel olarak İngilizce konuşulmuştu. Toplantının bu kısmının İngilizce deşifresini metnin sonunda okuyabilirsiniz.



Renato Rosaldo: Çok iyiyim. Kanada'da ahşap bir kulübedeyim. Kulağa çılgınca geliyor (güler). Arkamdaki kulübeyi görebiliyorsunuz değil mi?

Serpil Aygün Cengiz: Evet. Sayın Rosaldo, katılımcılarımız için büyük bir sürpriz oldu şu anda. Müsaade ederseniz katılımcılarımıza Türkçe olarak birkaç şey söyleyeceğim.

Renato Rosaldo: Tabii, tabii, lütfen.

Serpil Aygün Cengiz: Arkadaşlar... Teşekkür ederim (Rosaldo'ya).

Arkadaşlar, Renato Rosaldo burada. Lütfen sorularınızı hazırlayın, sormak istediğiniz şeyler varsa. Yalnız, çevirmenliğimizi Gülgün yapacak. İsterseniz İngilizce sorabilirsiniz, ama Türkçe sormak istiyorsanız Gülgün'e acıyın, çok uzun olmasın. (Gülüşmeler)

Sayın Rosaldo, toplantımızın moderatörü Gülgün Şerefoğlu. Kendisi mükemmel bir çevirmen, mükemmel.

Renato Rosaldo: Mükemmel!

Serpil Aygün Cengiz: Evet.

Renato Rosaldo: Biraz utangaç (Güler)

Serpil Aygün Cengiz: Evet (güler). Utangaç değil, sanırım biraz rol yapıyor.

Renato Rosaldo: Utangaç ama (duyulamıyor), değil mi? (Güler)

Serpil Aygün Cengiz: Burada konuşulanları çevirecek, hem sizin için hem de bizim için, olur mu?

Renato Rosaldo: Harika.

Serpil Aygün Cengiz: Tamamdır, teşekkürler. Evet arkadaşlar, sorusu olan var mı? Yoksa ben başlayayım hemen diyorum ilk soruyla, izin verir misiniz?

Ceren Kaynak İskit: Hoca'm, siz sorun, ondan sonra ben de bir soru soracağım.

Serpil Aygün Cengiz: Tamam. Profesör Rosaldo, ilk soru benden geliyor. İlk soruyu ben soracağım.

Renato Rosaldo: Tamam.

Serpil Aygün Cengiz: Evet... Kitabınızda iyi etnologların tanımını yapıyorsunuz. Anladığım kadarıyla bir etnolog için düşünümsel olmak önem arz ediyor. Düşünümsellik kitabınızdaki önemli bir konu, "The Day..."



Renato Rosaldo: Evet.

Serpil Aygün Cengiz: ... evet, kitabınızda. Şimdi benim sorum şu; bir etnolog, eğitimi boyunca düşünümsel bakış açısını nasıl elde edebilir? (Sessizlik) Sorumu duyabildiniz mi? (Sessizlik) Ar - kadaşlar, düşünümsel, bir etnolog nasıl düşünümsel olabilir eğitimi boyunca diye sordum.

Renato Rosaldo: Ayy... Sorunuzu tekrar sorabilir misiniz?

Serpil Aygün Cengiz: Tabii, hıımm... Bir etnolog, eğitimi boyunca düşünümsel bakış açısını nasıl elde edebilir? (Sessizlik) Evet...

Renato Rosaldo: Vaay... (Güler) Vaayy...

Serpil Aygün Cengiz: Geniş bir soru. (Güler)

Renato Rosaldo: Ah, sanırım şöyle bir şey var, bakın, bunu kendimi hikayenin içine koymak adına yapmıyorum. Kendimi, öznelerin ne söylemek zorunda olduklarına çok daha fazla açıklık getirmek için dahil ediyorum, çünkü muhatabınızı, konuştuğunuz kişiyi, betimleme çabasına girmek için yapılacak şey hariç, bir ilişkide ve dolayısıyla (duyulamıyor) oluyor, bu nedenle de diğer kişi gibi doğru şekilde görmenin (duyulamıyor) olduğunu düşünüyorum, çünkü kimin kiminle konuştuğunu gördüğünüzde, ne söylediklerinin, diğer kişinin ne söylediğinin çok daha net bir resmine ulaşıyorsunuz. Bunu yapmak için alınan eğitim kadar, burada yapılacak esas şey etnografya yapmaktır ama bunu kendinize uygulamaktır, değil mi? Ve şunu söylemektir, "Bu ilişkinin içerisinde ne söylemek zorunda kaldım?" Ne yaptınız da (duyulamıyor) ve benim durumumda ise ben, çok özel bir şey yakalamaya çalışıyordum. İnsanlar benimle empati kuruyordu, anlayışlıydılar ve söyledikleri gibi de davranıyorlardı. Bu, sorunuzu cevaplar mı?

Serpil Aygün Cengiz: Şimdi biraz, birkaç dakika bekleyebilirsiniz Gülgün bunları Türkçeye çevirecek.

Renato Rosaldo: Tamam.

Serpil Aygün Cengiz: Tamam, teşekkürler.

Renato Rosaldo: Evet, bekleyeceğim (güler). Rahatlama konusunda çok iyiyimdir.

Serpil Aygün Cengiz: Teşekkürler.

Gülgün Şerefoğlu: (Tercüme eder)

Serpil Aygün Cengiz: Tamam, teşekkürler.

Renato Rosaldo: Teşekkürler.



Serpil Aygün Cengiz: Başka biri var mı soru sormak isteyen? Başka soru sormak isteyen kimse var mı? Ceren?

Ceren Kaynak İskit: Evet, öncelikle hoş geldiniz, Sayın Rosaldo. Beni duyabiliyor musunuz?

Renato Rosaldo: Teşekkürler. Lütfen bana Renato deyin. Evet, duyabiliyorum.

Ceren Kaynak İskit: Ah, elbette (güler). Teşekkürler, çok teşekkür ederim.

Aslında size şiirlerinizle ilgili bir soru sormak istiyorum; çünkü şiirlerinizi okuduğumda, süreçle ilgili olarak yazdığınız her şeyi gözümde canlandırıyorum ve bu yüzden, çünkü eğitim geçmişimde ben sinematografi üzerine yüksek lisans yaptım ve sizin resimleriniz vesaire her şeyi bir araya getirdiğimde, size kitabınızdan film yapmayı teklif eden oldu mu?

Gülgün Şerefoğlu: Peki, önce soruyu çevirebilir miyim?

Renato Rosaldo: (Duyulamıyor)

Serpil Aygün Cengiz: Ama... Hıımm... Renato, soruyu anlayabildiniz mi? Soruyu duyabildiniz mi?

Renato Rosaldo: Sonunu duyamadım. Kitabım hakkında bir şeyler söyledi... Birisi kitabımı ödünç almış, derste mi kullanmış, öyle bir şey mi? (Gülüşmeler)

Ceren Kaynak İskit: Hayır (güler), hayır aslında... Eğitim geçmişim nedeniyle, sinematografi üzerine yüksek lisans yaptım ve...

Renato Rosaldo: Evet...

Ceren Kaynak İskit: ... resimlerinizi ve şiirlerinizi yan yana getirdiğimde, gözümde kolayca canlandırabiliyorum, şiirleri ve hikayeyi okuduğumda... Kitabınızla ilgili film çekmeyi teklif eden kimse oldu mu? Size sormak istediğim soru buydu.

Renato Rosaldo: Ooooo... oooo... (Güler). Teşekkür ederim. Muhteşem bir soru. The Day of the Shelly's Death'i film yapmak istediler mi, öyle mi? (Güler)

Kimse bana film yapma teklifinde bulunmadı ama The Day of the Shelly's Death kitabımdan sonra yazdığım, gençlik üzerine, on beş, on altı yaşlarında liseye giden bir grup gençle ilgili olan The Chasers adındaki kitabımdan bahsedeceğim. (Duyulamıyor) Liseye giden Meksika-Amerika karması ve (duyulamıyor) bir grup hakkında ve sonra birileri bir film çekmek istedi (duyulamıyor), film çekmeyi teklif etti. Bu kitap, daha yakın zamanda ortaya çıkan bir kitap, etnografik şiir (duyulamıyor) ve bir sinema filmi çekmeyi teklif ettiler, ama şu anda virüs yüzünden, COVID-19 yüzünden her şey durmuş durumda.

(Kısa bir süre için internet bağlantısında kesinti olur)



(Duyulamıyor) yani film, bildiğiniz gibi, film çekmek çok riskli. Filmi bitirecekler mi, paraları mı tükenecek? Bunları bilemezsiniz. Ancak en azından birileri dediğim gibi Duke Üniversitesi Yayınlarının (duyulamıyor) The Chasers adlı kitabın filmini çekmeyi teklif etti. [Kitabın] içinde fotoğraflar da vardı ve bu, teoride öyle yapmıyor olsam da, şiir ve etnografya birleşimi şeklindeki başka bir deneydi; çünkü bunun, orada olanı iletmeye yönelik daha iyi bir yol olduğunu düşündüm ve böylece (duyulamıyor) görebilirsiniz; burada yapmaya çalıştığım şey, şiirde ifade edilmesi için (duyulamıyor) çalışmaktı. Bu, sorunuzu yanıtlar mı?

Ceren Kaynak İskit: Teşekkürler.

Renato Rosaldo: Bu cevap sorunuzu yanıtlıyor mu?

Ceren Kaynak İskit: Çok teşekkürler, teşekkür ederim Renato.

Renato Rosaldo: Evet, (duyulamıyor) için teşekkür ederim.

Serpil Aygün Cengiz: Şimdi, biriniz Türkçeye çevirir misiniz lütfen?

Ceren Kaynak İskit: Gülgün, sen çevirmek ister misin? Pardon? (Renato'ya)

Renato Rosaldo: Çeviriyi bekleyeceğim, değil mi? (Güler)

Serpil Aygün Cengiz: Evet, lütfen, lütfen.

Ceren Kaynak İskit: Evet, lütfen.

Gülgün Şerefoğlu: (Tercüme eder)

Nilüfer Nurgül Özdemir: Ben de bir soru sormak isterim.

Serpil Aygün Cengiz: Renato, yeni bir soru geliyor! Orada mısınız?

Renato Rosaldo: Tamamdır, hazırım (güler). Hazır ve nazırım.

Nilüfer Nurgül Özdemir: Merhaba! Renato, merhaba, hoşgeldiniz!

Ben şunu sormak istiyorum: Aslında otoetnografi ve antropoesía ile ilgili diğer çalışmaları nasıl buluyor ve şu an antropoloji ve etnografiyi bu anlamada nasıl görüyor? Bu bizim için çok kıymetli ve çok çığır açıcı bir kitaptı, farklı bakmamızı sağlayan. Okurken de çok keyif aldık ama kendisi şu anki durumu nasıl görüyor bu çalışmalarda, bu alanda? Teşekkürler.

Gülgün Şerefoğlu: (Tercüme eder)



Renato Rosaldo: Bence (duyulamıyor) bu konu hakkında düşündüğümde temel olarak (duyulamıyor) örneğin nerede olduğu (duyulamıyor) Writing Culture adında, uzun zaman önce dahil olduğum bir kitap yayımladı ve Writing Culture'ın söylediği şey, etnografyanın yazılmasının, metodolojimizin bir parçası, araştırma araçlarımızın bir parçası, araçlarımızdan biri olarak düşünmemiz gerektiği ve bence kitap çıktığında, Writing Culture çıktığında, insanlar önce hissettiğinizi, ondan sonra kaleme aldığınızı söylemişti. Sorun bunu kaleme almak değildi, buradaki sorunlar veri toplamak için kullanmış olduğunuz araçlardı ve sonrasında yazmak, bir sağduyu meselesiydi ve bunu nasıl yaptığınız da aşikârdı ve bence o zamanki kanaatimiz, nasıl yazdığının aşikâr olmadığı yönündeydi. Bunu yazmak için daha iyi ve daha kötü yollar var. Sonrasında, bunları yazmak için metodolojik ve etnografik olarak nasıl ilerleyeceğimize dikkat etmemiz gerekiyor. Bu bağlamda, ben bunların hepsini biraz biraz açıklamaya çalışırken, başka bir insan grubu hakkında yazmayı içeren etnografik şiir bu projenin devamı hâline geldi. Bana göre, ben bunun şiirini yazmaya geçtiğim zaman bana en önemli gelen şeylerden biri, sorduğum sorunun değişmiş olmasıydı. Bu nedenle, daha geleneksel bir üslupla yazıyor olsaydım soracağım soru "Bu kişi ne tür bir İlongot? Bu kişi Filipinler kabilelerinin ne tür bir mensubu?" iken bunları şiir şeklinde yazmaya başladığımda (duyulamıyor) sorduğum soru "Bu kişi nasıl bir insan? Bu kişiyi arkadaşım olarak tanıtmak ister miydiniz? Ve eğer bunu istersem, "Nasıl bir insanla tanışacakları hakkında onlara ne söyledim?" Böylece, İlongotlar hakkında bir şiir serisi yazdım ve bunlarda kendileri hakkında çok fazla etnografik çalışma yaptım ve sonra gördüm ki bu şiirlerde onlar hakkında söylediklerim değişmişti. Şöyle bir örnek vereyim: (duyulamıyor) konuşan iki kişinin evinde üç yıl yaşamıştım ve orada yaşadığım her gün dövüşüyorlardı. [Gördüğüm] en iyi dövüşçülerdi, daha önce bu iki kişi kadar çok ve iyi dövüşen kimseyi görmemiştim. (duyulamıyor) demedim, çünkü evlilik sistemleriyle ilgileniyordum (duyulamıyor) yerel bir evlilikte ve vesaire vesaire. "Bu kişiler ne tür insanlar?" diye sorduğumda ilk söylemeyi düşündüğüm şey "Her gün kavga ediyorlardı" oldu. Bir keresinde birbirlerinin kafalarına tencereyle vurdular (güler). Acayip bir kavgaydı ve "İlişkileri neye benziyordu? Ne tür insanlardı?" dediğimde söylemek istediğim ilk şey bu olmuştu. Bu bağlamda, (duyulamıyor) çok önemli buluyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Çok uzun bir cevap oldu. Gülgün, şimdi Türkçeye çevirebilir misin lütfen?

Gülgün Şerefoğlu: Tabii ki, çevireyim.

Renato Rosaldo: Çevirilerini beğeniyorum çünkü sanırım sen benden daha iyi anlattın.

Gülgün Şerefoğlu: Estağfurullah, ama sizin için elimden geleni yapmaya çalışacağım. Teşekkür ederim.

Renato Rosaldo: Tamamdır, teşekkür ederim.

Gülgün Şerefoğlu: (Tercüme eder) Sanırım özetleyebildim (güler). Teşekkürler (Renato'ya). Galiba size bir soru daha var.



Renato Rosaldo: Evet. Yeni bir soru mu?

Gülgün Şerefoğlu: Tamam...

Serpil Aygün Cengiz: Yoruldunuz mu? Yeni bir soruyla devam edebilir miyiz, Renato?

Renato Rosaldo: Tabii ki! Sorabilirsiniz.

Serpil Aygün Cengiz: Teşekkürler. Evet, sorusu olan var mı acaba? [Renato] “Cevaplayabilirim” diyor.

Ali Osman Aktaş: Ben bir tane soracaktım. Geliyor mu sesim, Gülgün Hanım?

Serpil Aygün Cengiz: Geliyor.

Gülgün Şerefoğlu: Evet, duyuyorum şu anda. Ben mikrofonumu kapatmıştım...

Ali Osman Aktaş: Merhaba Rosaldo Bey. Ben Türkçe sorayım, arkadaşım tercüme etsin. İlongotların [head]hunt[ers] olduğunu bildiğiniz halde onlarla ilk karşılaştığınızdaki duygusal tepkileriniz nasıl oldu ve nasıl hissettiniz kendinizi? Teşekkür ediyorum, iyi günler.

Renato Rosaldo: Muhteşem bir koloni geleneğinde güneş kasketi takan (duyulamıyor) kâşif olduğumu söylemek isterdim, ama öyle değildim (gülür). Kafa avcısı olduklarını duymuştum ve korkmuştum. Sizler nasıl hissederdiniz (gülür)? Bu insanların kafa avcısı olduklarını düşünüyorum, bu da benim bir hedef olmadığım anlamına mı geliyor[du]? Yani benim peşimden gelmeyecekler mi[ydi]? Ne ben ne de Michelle o dilde hiçbir şey bilmiyorduk. Başka bir dil biliyorduk, ama bunu konuşamıyorduk. İlongot dilim Türkçem kadar kötüydü (gülür) ve bu durum utanç vericiydi; aynı Türkçeyi konuşamamanın utanç verici olması gibi, keşke konuşabilseydim. Yaptığımız şey şuydu; ben çok kaygılıydım, endişeliydim, korkmuştum. Evlerinde bulunmak da zordu, çünkü evlerinde yaşıyorduk ve etrafımızda konuşulanları anlayamıyorduk, tamam mı? “Hıımm, bunlardan çok iyi hedef olur” mu diyorlardı, ne diyorlardı, bilmiyorduk yani. Yaptığımız şey de şuydu; azar azar, sözcük sözcük (burnunu ve gözlerini işaret ederek) şeklinde, bir şekilde çalıştık, böyle böyle (yine burnunu göstererek ve İlongot dilinde “burun” sözcüğünü söyleyerek) sonra da onlar işaret ediyordu (kulaklarını ve gözlerini işaret ederek). Sonra “Lütfen bize bir hikaye anlatın” dedik, sonra bunu en iyi şekilde yazmaya çalıştık, böylece, bu süreç boyunca anlamaya başladığımız için giderek daha az korkmaya başladık. Onlarla konuşabiliyorduk ve hedefleri olmadığımızı fark ettik. Böyle bir şey olmayacaktı ama bu süreç, aşırı korku dolu, uzun ve zor bir süreçti. En başta çok fazla korku vardı. Bu korkunun bir kısmı, tahmin edebileceğiniz gibi, kafa avcısı olduklarını duyduğunuz insanların olduğu bir yere gitmekti. Sizin kafanızı veya başka birinin kafasını avlayıp avlamayacağını ve bu işi artık bırakmış olup olmadıklarını bilmiyorsunuz. Belki de sonuç olarak bunun kötü bir fikir olduğuna karar vermişlerdir, bilemezsiniz. Hiçbir şey anlayamadığınızda, sonrası sizin fantezilerinize ve korkularınıza kalmış. Sonra da zaten işler kontrolden çıkıyor; fakat kolay değildi. Sanırım sorunuzun kısa cevabı şu: Kolay değildi (gülür).

Dinleyiciler: (Gülüşmeler)

Gülgün Şerefoğlu: Teşekkürler, çok sağ olun... Soru zaten Türkçeydi, hemen cevabı söylüyorum. (Tercüme eder)

Renato Rosaldo: Sağ olun, sağ olun. (Güler ve alkışlar)

Serpil Aygün Cengiz: Çevirmenimiz gerçekten muhteşem. Çok iyi çeviriyor gerçekten.

Renato Rosaldo: Bir şey söyleyeyim mi? Çevirmeni zevkle dinliyorum, söyledikleri benim söylediklerimden daha iyi (gülür).

Dinleyiciler: (Gülüşmeler)

Gülgün Şerefoğlu: Şu anda sanırım arkadaşlarımızdan ve dinleyicilerden birkaç soru daha geliyor...

Renato Rosaldo: Tabii.

Gülgün Şerefoğlu: ... ama sizin için de uygun mudur, bilemiyorum; zamanınız var mıydı?

Renato Rosaldo: Evet, cevaplarım. Memnun olurum (gülür).

Gülgün Şerefoğlu: A, tamam! Bir kontrol edeceğim sohbet panelinden yazarlar var. Hemen bakıyorum... Bakıyorum şimdi, belki böylece siz de birkaç saniye dinlenebilirsiniz (gülür).

Renato Rosaldo: Tamam (Güler) (Uyuma taklidi yapar).

Gülgün Şerefoğlu: Şimdi. Sinematografi ve filmlerle ilgili bir soru daha var.

Renato Rosaldo: Tamamdır.

Gülgün Şerefoğlu: Arkadaşlarımızdan biri, saha çalışmanızda fotoğraf makinenizin yanında video kamera da kullanıp kullanmadığınızı ve eğer kullanmış olsaydınız, sonra bunu film yapsaydınız, film şeklinde düzenleyeseydiniz adı ne olurdu diye soruyor. Belgesel mi olurdu yoksa etnografik film mi olurdu? Bunun adı, kategorisi ne olurdu?

Renato Rosaldo: Şimdi, cevabım şöyle; The Day of Shelly's Death için filme aldığım bir şey yok ve aslında kitabımda okuduğunuz gibi araştırmanın ilk günlerinde zar zor iki dakikamız oluyordu, bu yüzden de kitap, “iskele” olarak adlandırdığım bir şey oldu. Etnografya üzerine bir şey inşa etmek için yaptığınız, tanıştığınız ilk kişileri ele almaktır ve eminsinizdir, mesela, ben bu konuda yardımcı olacak şeyin rahip olduğuna eminim [ancak] rahibin etnografyasını yapmayacaktım, Ifugao halkının etnografyasını yapacaktım. Bu şekilde, benim Ifugaolarla tanışmama ve onların etnografyasını yapmama izin veren kişi olan rahip benim deneyimimdeydi, saha notlarımdaydı ve etnografyamdaydı fakat etnografyanın konusu o değildi.



Böylelikle, ilk başlarda, ilk günlerde fotoğraf bile çekmemeye karar vermiştik. Fikrimiz, çok daha rahat olana kadar beklemek yönündeydi. Hareketsiz obje fotoğrafları çekmeden önce, o zamanlar video ekipmanları çok hantal ve ağırdı ve sahada kullanımları çok zordu, o yüzden bunu sonra yapabiliydik. Keşke yapmış olsaydık ama insanların güvenini kazanmak zorundaydık ve neyin fotoğrafını çektiğimizi bilmemiz gerekiyordu. Lâkin az önce bahsettiğim ve altmış yıldan fazla zamandır tanıdığım lise arkadaşlarım hakkındaki kitap olan The Chasers için video kaydı yaptım. Benim birader videografikerlik yapıyor. Kendisi tüm görüşmelerin videolarını çekti, ama sonra onlarla görüşmeleri ben yapıyordum ve kardeşim videoyu yapıyordu, sonraki adımım da videoların deşifrelerini yapmaktı, yani, ben etnografik şiiiri bunlardan oluşturdum, anlatabiliyor muyum? Bunlar, video kaydı alınan sözlü görüşmelerin deşifrelerine dayalıydı. Sonra, bu görüşmelerden bir film yapma işini soruşturduğumda, etnografik filmciler bunun kalitesinin yeterli olmadığını, yani ışıklandırmanın yeterli olmadığını, seslerin yeterli olmadığını söylediler. Yani, bu işin amatör filme benzeyeceğini söylediler. Ben bunu filme dönüştürüp dönüştüremeyeceğimizi tartıştımda ise, “İşte, şöyle yapmanız gerekiyor” demeye başladılar. Sonra bu işin nasıl yapılacağını, benim bildiğimden fazlası olduğunu fark edip zorlamadım. Fakat ben bu işi yapmayı düşünürken birileri çıkageldi ve bir kurmaca film çekmek istediklerini söyledi. Bu şekilde, bu film kurmaca filmi olacaktı; bu profesyonel filmcilerin başka bir fikri olduğu için etnografik film adını alamazdı. Fakat yaptığım kayıt altına alınmış görüşmeleri kullanarak bir etnografik film yapmış olmayı, sonra da bu [film yapımcıları ile] mesela [filmdeki] insanların büyüdükleri eve gidip orada onlarla görüşme yapmayı istirdim. Ne yapabileceğimle ilgili sağlam bir fikrim vardı ama elimden gelen bu olduğu için yapılacak en iyi şeyin, grup üyesi olan on bir kişinin her birini kitapta kendi ağzından konuşturmak olduğuna karar verdim. İşte bu çok zorlayıcıydı. Buradaki zorluk şuydu; görüşmelerini, sözlü olarak söylediklerini video kaydına alıyordum, sonra da bunları yazılı bir şeye dönüştürüyordum. Sonra elinizde olan yazılı metnin, temize çekilmiş ve konuşma dili haline getirilmiş standart bir görüşme gibi bir şey olacağını düşünüyorsunuz; sonra Dennis Tedlock’un ve bu işin nasıl yapılacağı hakkında çok kafa yormuş diğer kişilerin işlerini düşünüyorsunuz. Bu iş, etnolog olarak benim için büyük bir sınavdı. Katılımcılardan birisinin “Bu benim sesim değil”, “Ben öyle bir şey demedim”, “Ben bunu o şekilde söylemedim” diyebileceklerinden, “Yanlış anlamışsın” diyebileceklerinden korktuğum için çok endişeliydim. Sonra neyse ki doğru anladığımı, kitabı çok beğendiklerini ve kitapla gurur duyduklarını söylediler. Fakat bu işi yapmak için etnografya yaparken oluşturduğum tüm becerilerimi, sözcükleri doğru şekilde yorumlamak için şiiir yazarken oluşturduğum becerilerin hepsini kullandım gibi geldi; çünkü benim için bu iş, insanların konuşmaları, ifadeleri bakımından isabetli olmama, doğru olmama yönelik bir testti. Sonra bu işin, bir etnolog ve şair için en büyük test olduğu hissiyatına haiz oldum.

Gülgün Şerefoğlu: Teşekkürler, çok teşekkür ederiz.

Renato Rosaldo: Teşekkürler. Şimdi söz sende, arkama yaslanabilirim, değil mi?

Gülgün Şerefoğlu: Evet, sizin için yine kısa bir ara (Güler)

Renato Rosaldo: Teşekkürler (Güler)



Gülgün Şerefoğlu: (Tercüme eder)

Serpil Aygün Cengiz: Renato, duygular ve antropoloji hakkında bazı sorular var.

Renato Rosaldo: Tabii.

Serpil Aygün Cengiz: Bu konu hakkında ne düşünüyorsunuz? Sizin için antropolojide duyguların yeri nedir? Ayrıca, kendi sorumu da ekleyebilir miyim? (Güler)

Renato Rosaldo: Tabii, lütfen...

Serpil Aygün Cengiz: Buradaki herkes, dinleyicilerin birçoğu, öğrenci veya akademisyen olarak halkbilim bölümlerinden. Sizden samimiyetle anlatmanızı istiyorum, folklor çalışmaları ile antropoloji arasında bir fark görüyor musunuz?

Renato Rosaldo: A, güzel soru! (Güler) Bence... Antropologlardan ayırt edemeyeceğim birçok halkbilimci tanıyorum; bizim yaptığımızın aynısını yapıyorlar. Bu nedenle, büyük bir fark gördüklerimizden birisi, Texas, Austin’den tanıdığınız Américo Paredes’tir. Kendisi bir halkbilimcidir ve etnologların yaptıklarına yönelik bir eleştiride bulunmuştu. Söylediği de şuydu, bana göre çok ikna edici olan birçok örnek vermiş ve haklı olarak etnologların yaptıkları şeyin, toplumda dolaşan bir hikayeden ibaret olan folklorun bir kısmını aldıklarını söylemiştir. Bu doğru olabilir de, olmayabilir de; ama doğru olan şu ki gerçekten dolaşıyor, yani hikaye anlatılıyor ve bu olay antropolojide eski bir şey değil. Bunları söylediği doğru, bu kelimeleri söylediği ama söyledikleri doğru müydü, değil miydi, bilmiyorum; bu ayrı bir soru, değil mi? Etnologların yapacağı işin, bir topluma girmek ve o topluma ait folklorun, sanki birilerinin gerçekten yaşadığı bir şeymiş gibi bahsetmek ve bunun amacının aslında, iyi bir hikaye anlatmak olduğunu söylüyordu. Ama sonra bunu yapmadılar, dikkatli dinleyiciler bunun doğru olup olmadığını düşündüler, muhtemelen doğru olmadığını düşündüler, değil mi? Mikropların nasıl olduğu hakkında, hastalığa neyin sebep olduğu konusunda hikayeler anlatırlardı, mikroplar böyle görünür, diğeri de şöyle falan. Sonra tüm hikaye gelir ve Teksas’ta hikayesiyle birlikte anlatılır, [sonra da] Güney Teksas Vadisi’nin güneyi boyunca anlatırlar. Bu halkbilimin biraz (duyulamıyor), birinin başına dün gelenler değil, onun hastalık ve mikropla ilgili gerçekten inandığı şey değil; bu, onların anlattığı hikaye ve bu şekilde çalışılması gerekiyor. Siz de hikayenin biçimi konusunda endişeleniyorsunuz, düşünüyorsunuz vesaire. Bu durumda, halkbilimin size “Dur, dün başına gelenleri veya bir hafta önce ne düşündüğünü veya bugün ne düşündüğünü söylemeye çalışmıyor. Seni eğlendirecek, hoşuna gidecek, seni memnun edecek bir hikaye anlatmaya çalışıyor” deme iznini vermesi, etnografya ile halkbilimin çok verimli bir şekilde kesiştiği muhteşem bir yer gibi görünüyordu. Bu nedenle, bunun [bu insanların] hastalık teorilerine ilişkin mutlak doğru olduğunu düşünmek, bir çeşit kategori hatasıdır ve bu [zaten] mutlak doğru değildir. Bu hikaye, eğlenceli bir hikaye ve diğer benzer hikayelerle birlikte çalışılması ve karşılaştırılabileceği diğer hikayelerle karşılaştırılması gerekir, eksiksiz bir etnografya olarak düşünülmesi değil. Umarım bu [cevap] iyi olmuştur. Burada Paredes’in belli bir makalesine atıf yapıyorum, tamam mı?



Duyguyla ilgili bir şey vardı, duygulara hâlâ inanıyor muyum, değil mi? (Güler)

Serpil Aygün Cengiz: Hayır, duyguların antropoloji çalışmalarındaki yeri... (Güler)

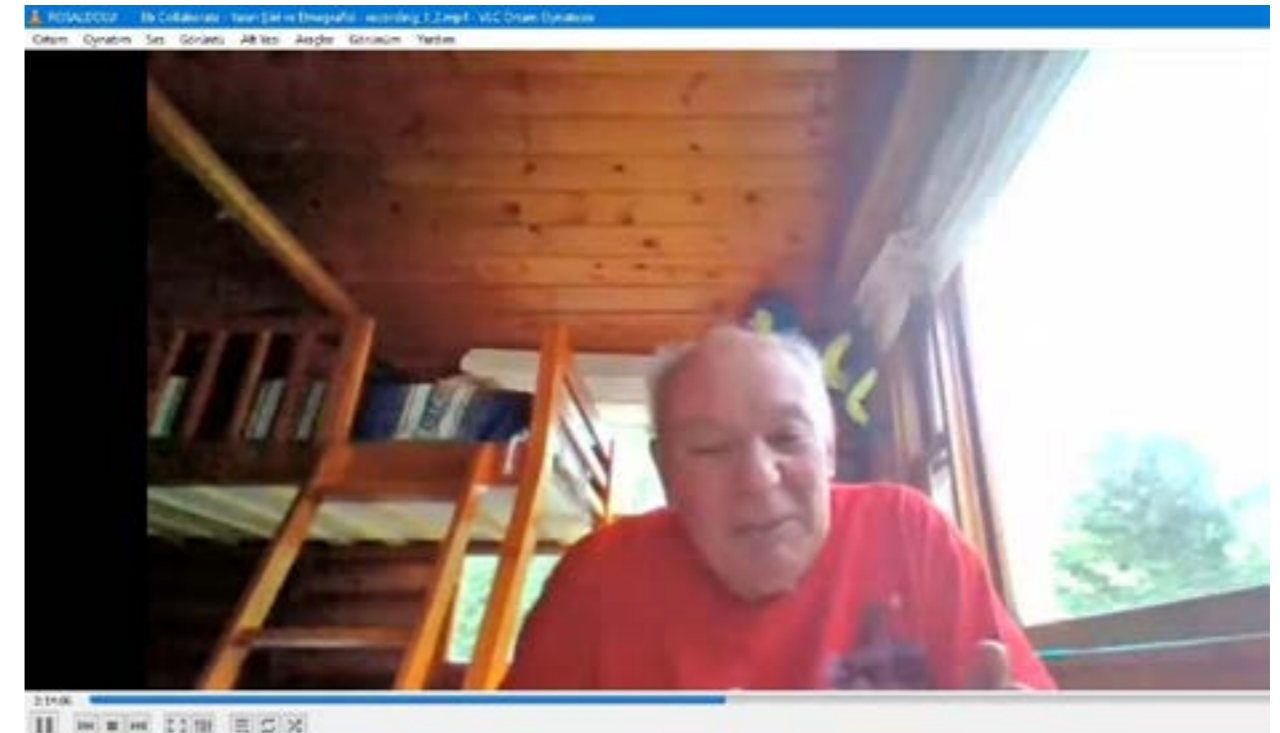
Renato Rosaldo: (Gülerek) Evet... Uzun zaman önce söylediğim şeye hâlâ inanıyorum; ne yazık ki, çok kötü bir şekilde, bir etnolog, [geçmişte] gerçeğin güçlü duygular tarafından değişime uğratılmamış sade bir versiyonunu elde etmek için duyguları ortadan kaldırmak durumundaydı ve bu durum hâlâ geçerli. Etnografik çalışma içinde fark edilen güçlü duyguların, hissiyatın, öznenin ağladığının, çok duygulanmış olduğunun, öfkeli olduğunun, kayıtsız kaldığının veya daha derin bir duygu içinde olduğunun bu çalışmaya dahil edilmesinin hâlen hayati bir önemi var diye düşünüyorum. Ancak duyguların sahip olduğu bu güç, öznenin söylediklerinin ayrılmaz bir parçasıdır, değil mi? Bu nedenle, bunların [çalışmanın] dışında bırakılmaması gereken şeyler olduğuna inanıyorum. Size tam da bu konuda verdiğim, yazılı olarak verdiğim, belirli bir örnek aklıma geliyor. Bu örnekte, insanların pazarlık yapma konusundaki sosyal bir durum karşısında ne denli çekingen bir hâle geldiğinden ancak aynı durumun baş ağıtçılar ile konuşurken pek de böyle olmadığından [bahsetmiştim]. Anladım ki, birilerinin onlarla bir ilişkisi olduğu sürece, baş ağıtçılar, tamamen yabancı birisi ile pazarlık etmiyorlardı. Bu kişilerle [baş ağıtçıların] bir ilişkisi vardı; şu soruyu soruyorlardı, “Nasılsınız?” ve gerçekten de bunu kastediyorlardı. Evet, güzel bir soru, “Nasılsınız?” ama insanlar bunun karşılığında tam olarak nasıl olduklarını söylemiyorlar; bu konuda çekingen davranmıyorlar, bunu söylemeye can atıyorlar, nasıl hissettiklerini, nasıl olduklarını gayet iyi biliyorlar ve bu basit soruya cevap vermek istemiyorlarsa şöyle diyorlar, “Ah, söyleyecek hiçbir şeyim yok, sana anlatamam.” “Bu, başıma gelen en kötü şey, bir ay sonra gel, sana anlatayım.” (güler). Buna rağmen bunlar, insanlar, konuşmaya istekli olacaklar. Konuşurken ağlıyor olsalar bile bu konuda kaygı duymalarına gerek yok, bu onları mahvetmez, gözyaşları şimdiye dek kimseyi öldürmemiştir. Bu nedenle de, bu gerçekte var olan güçlü duygular, içlerini parçalayan hisler her ne ise bunlara ve bunları konuşmaya hazır olmaları gerekir. Bu nedenle, kişinin söylediği şeylerin duygusal tonunu ortaya koymanın ve bunu betimlemelerimizde kullanmanın, kendimiz için, yaptığımız işin gerçekten zorunlu bir parçası olduğunu düşünüyorum. Aynı zamanda, bunu yapmaya her zamankinden daha fazla mecburuz, öyle değil mi? COVID ile ilgili olup bitenleri biliyorsunuz. İnsanlar kış mevsiminde günlerini nasıl geçirmek isterler? Güneyliler [kışı] çok kötü geçirdiler biliyorsunuz ki. İki yaşındaki bir çocuğa bakmaya çalışıyorlar tüm gün, başkaları onlara yardım edemiyor ve bu çok bunaltıcı bir yük haline geliyor. Diğer insanlar yaşı daha büyük olan çocuklara bakmaya çalışıyor veya belki bakmaları gereken bir çocukları yok ve çok daha farklı bir deneyim yaşıyorlar. Yine de bunları kaydetmeliyiz ve bu insanların karantinada yaşadıkları bu hayatın kalitesini eski hâline getirmeliyiz. Tüm bunlarla beraber, karantinadayken fark ettim ki birdenbire gözyaşlarına boğuluyorum ve “Ne oluyor? Kimin için ağlıyorum?” diye [kendime] soruyorum. Elbette ki kendim için değil; keder bu. Ağlıyorum, çünkü birçok insan ölüyor, çünkü birçok insan hasta ve ben hasta olmadığımı, iyi olduğumu bilsem dahi etrafımdaki tüm bu insanlar için ağlıyorum ve çok öfkeleniyorum. Bunun tamamen keder olduğunu biliyorum, artık ne olduğunun farkındayım. Bu nedenle, [duyguları çalışmalara dahil etme işinin] yapmak zorunda olduğumuz şeylerin bir parçası olduğunu düşünüyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Teşekkürler...

Gülgün Şerefoğlu: Teşekkürler (Tercüme eder).

Serpil Aygün Cengiz: Arkadaşlarımızdan biri başka bir soru soruyor size. Soru şu: “Kırk yıl sonra, bugün, Filipinler’deki alan çalışmanızı tekrar yapma imkânınız olsaydı, o dönemde yaptığınız çalışmada eksiklik olarak gördüğünüz şey ne olurdu? Elbette o zamanda bulunmuyor oluşunuz dışında.”

Renato Rosaldo: Harika bir soru, eğer geri dönebilseydim... Ah, geriye dönmek çok zor olurdu bence. Sebebi ise şu, artık o zamanki kadar genç değilim ve o zaman [yaptıklarımızı] çok yorucuydu, yani, sırtımızda çantalarla yağmur ormanlarındaki patikalar boyunca yürüyorduk, alışkın olmadığım yiyecekler yiyordum, hastalanıyordum; bunları [tekrar] yapabileceğimi düşünmüyorum. Yine de, yapacak olsaydım, alan çalışmasını yürütmek için önceki kadar zorlayıcı olmayan bir yöntem bulurdum. Yiyecek bir şeyler bulmak veya ne bileyim, başka şeyler yapmak için farklı yollar bulabilmeyi umardım çünkü orada [İlongotlar] ne yiyorsa ben de onu yiyordum. Bence kilomda değişiklik yapmama gerek kalmazdı (güler) ve oranın erkekleri ile ava gidemezdim, zannetmiyorum, çok zorlayıcı bir şey. Gitmeden önce yapacağım şey şu olurdu diye düşünüyorum, kasetlerle çalışırdım ve dili öğrenmeye başlamak için çaba sarf ederdim, dil becerilerimi becerilerimi geliştirdim ve belki de, kim bilir, bu konuda daha iyi olabilirdim.



Sanırım yapacağım şey, lisede Latince öğrenirken yaptığım şeyin aynısı olurdu. Sezar’ın, hani şu ciddi birer askeri sömürü olan savaşları var ya, Galya Savaşları, bunlarla ilgili bir şeyler okuduğumuz her gün kasetleri dinleyip transkripsiyon yapardım ve sonra bunları tercüme ederdim. [Bunun gibi] bir metin parçasını alırdım, transkripsiyonunu yapardık ve yazardık, sonra bunu tekrar İlongot dilinde yazardım ve sonra da bu metni aynı akşam veya ertesi gün tercüme ederdim.



Bunu uzun bir süre her gün yapardım, böylece dil için özel bir hazırlık yapmış olurdu. Sağlığıma dikkat etmek için çok çaba sarf etmeye çalışırdım; sağlık konusu, alacağım en büyük risk olurdu. Ayrıca, yapmak istediğim şeylerden biri de (duyulamıyor) İlongot olmayanlarla, misyonerlerle, polisle ve ovalılarla, belediye başkanlarıyla ve oraya gelen resmi görevlilerle olan ilişkileri araştırmak olurdu. O bölgeye yerleşen kişilerle daha fazla çalışmam gerekirdi; bu nedenle de İlongotların etnografisini yaparken, farkında olmadan, birbirine düzgün bir biçimde bağlanmış bir kabileye ait bir kurgu yaratıyordum, yaratmaya çalışıyordum bence, değil mi? İnsanların tümü aynı dili konuştuğunda, hepsi birbiriyle etkileşim içinde olduğunda onları [birbirine bağlayan] daha çok şey oluyor, ancak yerleşimciler, ovalılar ve diğer insanlar açısından bunun daha zayıf, daha iç içe geçmiş bir durum olduğunu ve bu boşluğu doldurmak için çok daha fazla çaba sarf etmeleri gerekiyordu. Geçmişte uygulamalı olarak çalışmamış olmamın nedenlerinden biri, İlongotlarla çok yoğun bir şekilde çalıştığım için Ilocano, Ifugao ve o çevrede konuşulan diğer dillerle ilgilenmemiş olmamdı. Oysaki tercümanlar aracılığıyla çalışabilirdim, bakın burada ne kadar iyi oluyor; bu engelleri aşmak için çok daha fazla çaba sarf etmediğim için üzülüyorum, [oraya tekrar gitseydim] bunu yapmak isterdim. Sanırım, yapacağım şey (duyulamıyor) içinde değişikliğe sebep olacak kaynakları ortaya koymak olurdu, onların iç dünyalarını. Yani, başka çeşitli güçlüklerle [bu insanların] arasındaki bağlantıları [ortaya koyardım]; yani, hidroelektrik projelerinden, yakınlarındaki altın madeninden ve bunun gibi çeşitli şeylerden nasıl etkilendiklerini.

Gülgün Şerefoğlu: (Tercüme eder) Sanırım özetledim, değil mi? Umarım hiçbir şey atlamıyorumdur.

Renato Rosaldo: (Güler)

Serpil Aygün Cengiz: Hayır, gerçekten atlamıyor, harika bir biçimde tercüme etti. Şimdi, sanıyorum ki, en son sorudayız.

Renato Rosaldo: Son soru mu? Harika bir zamanlama! Bir başka soru daha sorulursa havasızlıktan boğulacağım (güler). Harika, haydi bakalım sorun.

Serpil Aygün Cengiz: Evet İleriş, sorunu sorabilir misin?

İleriş Yıldırım: Evet, Hoca'm. Merhaba, Renato Hoca'm, hoşgeldiniz, bizimle birlikte olduğunuz için teşekkür ederiz.

Renato Rosaldo: Merhaba! Teşekkür ederim.

İleriş Yıldırım: Türkçe soracağım ama... Taru adlı bir karakter var kitabınızda, ben onun hakkında bir soru soracağım. Bunun, yani bu şiiri yazarken Renato...

Gülgün Şerefoğlu: Özür dilerim, hangi karakterdi İleriş'ciğim?



İleriş Yıldırım: Taru, Trabzon'un T'si ile... Bitkilerle herhalde bununla bir çalışma yapmış ya da zaten onun ağzından bunu dile getiriyor. Diyor ki onun ağzından, Taru'nun ağzından "Renato bana bir bitkiyi sordu. Ben bitkiler hakkında her şeyi bilirim, nerede yetiştiklerini bilirim, kullanım alanlarını bilirim. Annem öğretti bana böyle şeyleri" diyor. Sonra "Diğerlerini sormadı, diğerlerinin adlarının ne olduğunu bilmiyor galiba" diyor. Bunu, aradan Yirmi sekiz yıl geçti ve ondan sonra yazdı ya, şiirleri, bu aradan geçen süreçte ekoloji ya da, ne bileyim, botanik üzerine farklı kazanımları oldu da ondan sonra mı böyle yazdı yoksa ilk başta Taru'nun bitkiler hakkında çok bilge olduğunu biliyor muydu? Bunu soracaktım ben. Yani ilk başta Taru'nun böyle bilge olduğunu biliyor, onu yansıtmak, onun ruh hâline bürünmek için mi böyle yazdı yoksa diğer türlü, aradan geçen zaman içerisinde bitkiler alanında daha farklı okumalar yaptı da ondan sonra mı böyle yazdı? Çünkü onun ağzından konuştuğu hâlde şey diyor "Bana bir bitkiyi sordu, diğerlerini sormadı, bilemeyeceğimi düşündü herhalde" falan diyor. Bunu neden merak ettim? Demek istediğim şey, bu kişiyle bitkiler üzerine farklı bir çalışma yürüttü mü? Bunu sorarsan sevinirim. Yani belki yürüttü de biz bilmiyoruz çünkü sadece bu kitabını okudum ben şu an... Teşekkür ederim, bu kadar...

Renato Rosaldo: Evet, bir keresinde şöyle dediğini hatırlıyorum, dedi ki "Bitkiler hakkında bir sürü şey biliyorum. Misyonerler buraya geldiler, bana hiç soru sormadılar, bana bitkiler hakkında hiçbir şey sormadılar, ne bildiğim hakkında hiçbir fikirleri yoktu, ama şimdi sen soruyorsun." Birlikte ne yaptık, evet birlikte bir çalışma yaptık, orada botanik konusunda bir çalışma yaptık; çiçeği ve meyvesi olan pek çok bitki topladık ve bunları Manila'daki Ulusal Müzeye, botanik açıdan tanımlatmak amacıyla gönderdik. Sonra Taru ile birlikte [bu çalışmalara] devam ettik. Onunla birlikte ormana gittim ve bitki topladım. Bana dedi ki "Benim hiçbir şey bilmediğimi düşünüyorsun." Aslında bu adam sosyal olarak (duyulamıyor) tam olarak nesi olduğundan emin değilim ama yürümekte zorluk çekiyordu, bir yaralanma veya hastalık yüzünden, tam olarak ne olduğundan emin değilim ancak akranları tarafından aptal biri olarak görülme onu üzüyordu. Sanırım, onun sersem bir yaşlı adam olduğunu düşünüyorlardı, hiçbir şey bilmediğini. Kendisi "Oysaki ben bitkilerle ilgili bir sürü şey biliyorum, vaktimi bu şekilde geçiriyorum." diyordu. Ben ise etnografi yapmanın ahlaki boyutundaydım, kısmen bizim için (duyulamıyor) olan şey, insanların ne bildiğini, ne hissettiğini, hangi konuda uzman olduğunu, neden bahsederken kendilerini iyi hissettiklerini bulmaktı. [Taru] ile konuşurken konu bitkilere geldiğinde hemen açılırdı, düşüncelerini açıkça ifade eder hâle gelirdi, bir nevi kendi kendine konuşmaya başlardı; böylece fark ettim ki ona soru sormam gereken konu buydu. Sonra uzun sohbetlerimiz oldu, araştırmalar yaptık ve farklı türlerde (duyulamıyor) aradık, bunlarla birlikte geldik ve Taru bunların ne zaman olduğunu, bitkilerin ne zaman olgunlaştığını biliyordu. Çiçekleri, en iyi şekilde büyümüş hâllerini, bunlar hakkındaki her şeyi biliyordu; o topluluk içinde gerçekten bir uzmandı. Aynı durumla, İlongotların tarihini yeniden bir araya getirmeye çalıştığım sırada tekrar karşılaştım ve bir soruyu (duyulamıyor) sorduğumdan (duyulamıyor) daha önce sormuş olmam gerektiğini fark ettim (duyulamıyor).

(İnternet bağlantısı bir süre kesintiye uğrar)

Serpil Aygün Cengiz: Ooo, Gülgün, [Renato] konuşuyor değil mi bu arada? Eyvah... Aaa, koptu mu?



Renato Rosaldo: (Tekrar bağlanır.) Çocukların doğma sırası, başka insanların çocuklarının doğma sırası gibi şeyleri hatırlıyorlar ve bunu mükemmel bir şekilde yapıyorlar. Bazen de hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir köyün siyasi durumunu analiz ediyorlardı ve bu konuda berbatlardı. Ne var ki diğer insanların çocuklarının doğma sırası konusunda harikalar yaratıyorlardı. Bana bu kadar iyi bir hafıza bahşedilseydi, tarih [bölümünü] bitirebilirdim, değil mi? (Güler.) Yani bence, bir anlamda, bu çalışmalara devam ederken görevlerimizden biri, ne olduğunu pek de sıklıkla düşünmediğimiz, insanların (duyulamıyor) bölgesi veya alanının ne olduğunu ve hangi konuda kendilerini uzman olarak gördüklerini, hangi konuda kendilerini açıkça ifade edebildiklerini hissettiklerini keşfetmekti. Hepsi bu kadar değil; yerel bilgi, yerel uzmanlık türleri arasında bile iş bölümünden daha fazlası vardı ve bizim işimizin bir parçası da bunu ortaya çıkarmaktı. Bu da insanların kendilerini, mümkün olduğunca açık bir şekilde ifade etmelerine olanak tanıyacaktı. İşte, benim Taru ile hikayem bu. Aslında "Biliyor musun, birçok insan isimlerini bu çiçeklerden (duyulamıyor)" demişti ve tüm bu isimleri bilmekten gurur duyuyordu.

Evet, sorunuz için teşekkür ederim, bu güzel çevirileriniz için teşekkür ederim, buradaki nezaketiniz ve sabrınız için teşekkür ederim. Benim için bir zevkti, bir onurdu, teşekkür ederim.

Gülgün Şerefoğlu: A, teşekkürler!

Renato Rosaldo: Lütfen bunu tercüme edin.

Gülgün Şerefoğlu: Elbette ama tercümeden önce ayrılmak isteyebilirsiniz, öyle hissediyorum. Belki...

Renato Rosaldo: Ne isteyebilirim?

Gülgün Şerefoğlu: Belki ben tercüme etmeden önce ayrılmak istersiniz, bilmiyorum, öyle hissettim.

Renato Rosaldo: Evet, öyle yapayım, öyle yapayım... En sonda söylediğimi, size teşekkür ettiğimi, tercüme edeceksiniz, değil mi?

Gülgün Şerefoğlu: Ah, elbette! Elbette tercüme edeceğim.

Renato Rosaldo: Davetiniz için de teşekkür ederim. Çok keyif aldım. Teşekkürler!

Serpil Aygün Cengiz: Renato, belki şimdi, siz ayrılmadan önce, hep beraber bir ekran görüntüsü alabilir miyiz?

Renato Rosaldo: Olur, tabii, tabii.

Serpil Aygün Cengiz: Evet. Arkadaşlar... Tamam, dinleyicilere kameralarını açmalarını söyleyeceğim, olur mu? Arkadaşlar herkes kamerasını açabilir mi? Ama ekrana kaç kişi sığıyor bilmiyorum ama... Şimdi screenshot alacağız. Ne yazık ki ekranda herkes olamıyor. Ama şu katılımcılar [listesi] görünebilir en azından değil mi?

Gülgün Şerefoğlu: Evet, katılımcı listesi açık olabilir isterseniz, Hoca'm.

Serpil Aygün Cengiz: Renato, beni duyabiliyor musunuz?

Renato Rosaldo: Evet, duyabiliyorum.





Serpil Aygün Cengiz: Ekran görüntülerini aldım sanırım. Aldık değil mi arkadaşlar ekran görüntülerini? Herhalde aldık. Peki, siz ayrılmadan önce şiirlerinizden birini dinleyebilirsek çok mutlu oluruz. Şiirlerinizden birini dinleyebilir miyiz?

Renato Rosaldo: Birisi, şiirlerden birini mi okuyacak? (Bu kısımda sesler gecikmeli olarak iletildiği için bazı kısımlarda anlam karmaşası meydana gelmiştir)

Serpil Aygün Cengiz: Evet, lütfeeen!

Renato Rosaldo: Biliyor musunuz, şiirler yanımda değil. Bir bakayım...

Serpil Aygün Cengiz: A-aaa! Bir tane seçebilirim, ekranda bir tane...

Renato Rosaldo: Şiirler yanımda değil, üzgünüm.

Serpil Aygün Cengiz: Şiirlerinizi okuduk, benim en sevdiğim Silence.

Renato Rosaldo: A, evet, ben de Silence şiirini çok seviyorum... Teşekkür ederim!

Dinleyiciler: (Hep bir ağızdan) Teşekkürler, hoşça kalın!

Serpil Aygün Cengiz: Hi Professor Rosaldo, can you hear us?

Renato Rosaldo: Nicely see you now. I see you and hear you. (inaudible) clap it (clapping).

Serpil Aygün Cengiz: Oh, Mr. Rosaldo, welcome! We are honored to see you. I am really very very happy at the moment.

Renato Rosaldo: Thank you! (inaudible) I have sent you another e-mail but receive no reply. (inaudible) so as the e-mails are not working now, I will try again here.

Serpil Aygün Cengiz: Okay.

Renato Rosaldo: How are you?

Serpil Aygün Cengiz: Thank you very much, thank you. And you, how are you?

Renato Rosaldo: I am very good. I am in a log cabin in Canada. Sounds crazy (laughs). You can see the cabin behind me?



Serpil Aygün Cengiz: Yeah. Mr. Rosaldo, this is a great surprise for our participants now. Please let me say some words in Turkish for them.

Renato Rosaldo: Do, do, please do.

Serpil Aygün Cengiz: Everybody... Thank you [to Mr. Rosaldo]. Everybody, Renato Rosaldo is here. Please prepare your questions if you have anything to ask. But, Gülgün will be our interpreter. If you wish, you may ask in English but if you want to ask in Turkish, please have mercy on Gülgün, don't ask long questions (laughs).

Mr. Rosaldo, the moderator of our meeting is Gülgün Şerefoglu. She is an excellent translator, excellent.

Renato Rosaldo: Excellent!

Serpil Aygün Cengiz: Okay.

Renato Rosaldo: She is a bit shy (laughs).

Serpil Aygün Cengiz: Yeah (laughs). She is not shy, she acts a little bit I think.

Renato Rosaldo: (inaudible) she is shy but she is (inaudible), huh? (laughs)

Serpil Aygün Cengiz: She will translate what is spoken here, for you and for us. Okay?

Renato Rosaldo: Wonderful.

Serpil Aygün Cengiz: Okay, thank you.

Serpil Aygün Cengiz: All right, everybody, does anybody have a question? If you don't, I would like to start with the first question directly, would you let me do it?

Ceren Kaynak İskit: Professor, you ask your question, then I will ask one, too.

Serpil Aygün Cengiz: Okay... Professor Rosaldo, the very first question is from me. I will ask the very first question.

Renato Rosaldo: Okay.

Serpil Aygün Cengiz: Okay... You describe the good ethnographers in your book. As far as I understand, for an ethnographer, it is important to be self-reflexive. Self-reflexivity is an important subject in your book, The Day...

Renato Rosaldo: Yes.



Serpil Aygün Cengiz: ... yes, in your book. So, my question is that how can an ethnographer get self-reflexive perspective through his/her education? [silence] Could you hear my question? [silence].

Colleagues, I asked how an ethnographer can become self-reflexive through his /her education.

Renato Rosaldo: Aww... Please ask your question again?

Serpil Aygün Cengiz: Okay. Erm... How can an ethnographer get a self-reflexive perspective through his/her education? [silence] Okay...

Renato Rosaldo: Woowww... (laughs)... Awww...

Serpil Aygün Cengiz: A big question (laughs).

Renato Rosaldo: Oh, I think that one of the things is, see, I don't do it for the sake of putting myself in the story. I put myself in to make much more clear what the subjects have to say because, for in a relationship and so (inaudible) except the thing to do to make an effort to portray your interlocutor, the other person you speaking with, and so that I feel that is that (inaudible) accurately as see other person because once you see who is speaking to whom, you get a much clearer picture of what they are saying the other person is saying. As far as training to do that, the main thing you need to do is to ethnography but apply it to yourself, right? And say "What did I have to say in this relationship?" What did you have (inaudible) and in my case I was trying to capture very peculiar thing. People were empathizing with me, they were sympathetic and that had everything to do with what they were saying. Does that help?

Serpil Aygün Cengiz: Now Gülgün will translate it into Turkish if you could wait a little... a few minutes.

Renato Rosaldo: Okay.

Serpil Aygün Cengiz: Okay, thank you.

Renato Rosaldo: Yes, I will wait (laughs). I am very good at relaxing.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you.

Gülgün Şerefoğlu: (Interprets)

Serpil Aygün Cengiz: Okay, thank you.

Renato Rosaldo: Thank you.



Serpil Aygün Cengiz: Anyone else who wants to ask a question? (silence) Are there any other person, people, who wants to ask questions? Ceren?

Ceren Kaynak İskit: Yes, first of all welcome Mr. Rosaldo. Can you hear me?

Renato Rosaldo: Thank you. Please call me Renato. Yes I can.

Ceren Kaynak İskit: Oh, okay (laughs). Thank you, thank you very much.

Ceren Kaynak İskit: I would like you to ask a question about your poems actually. Because once I read your poems, I visualize everything that you wrote about the process, and, that's why... because my background I... I did my master's degree on cinematography and once I put everything together, with your pictures and etc. is there anyone offered you to make a film about your book?

Gülgün Şerefoğlu: Okay, can I translate the question first?

Renato Rosaldo: (Inaudible)

Serpil Aygün Cengiz: But... Erm... Renato, could you get the question? Could you hear the question?

Renato Rosaldo: I couldn't hear the end. It said something about my book... is anybody borrowed it or used in the class or anything like that? (laughs)

Ceren Kaynak İskit: No (laughs), no, actually I... because of my background, I did my master degree on cinematography and once I...

Renato Rosaldo: Yes...

Ceren Kaynak İskit: ... put your pictures and poems all together, I visualize very easily and once I read the poems and the story... Is there anyone offered you to make a film about your book. That's what I was going to ask you.

Renato Rosaldo: Awww... oooo... (laughs). Thank you. And that's a wonderful question. If they wanted to make The Day of the Shelly's Death a movie, huh? (laughs)

Renato Rosaldo: Nobody has offered to make a film of it but I will tell you that I have got a book after The Day of Shelly's Death, which is called The Chasers, about youth, a group of young people in high school about fifteen or sixteen years old. (inaudible) a group that is mixed Mexican American and (inaudible) in high school and somebody has asked if they could make a film (inaudible) offered to make a film. It is a book that came out more recently (inaudible) ethnographic poetry and so they offered to make a movie, but everything stopped because of the virus now, because of COVID-19.

(internet connection gets poor for a while)



(inaudible) so the movie, you know, with the movie it's very risky. Will they finish the movie, will they run out of money? You don't ever know. But at least somebody has offered to make a movie of that book, which, I say, called the Chasers, (inaudible) Duke University Press. It also had photographs and it is another experiment in this fusion of poetry and ethnography which I'm doing not in the abstract, because, I would because, I feel it a better way to communicate what's there so you can vision (inaudible) that's what I'm trying (inaudible) to rendering in poetry. Is that helpful?

Ceren Kaynak İskit: Thank you.

Renato Rosaldo: Does it answer your question?

Ceren Kaynak İskit: Thank you very much, thank you Renato.

Renato Rosaldo: Yes, thank you for (inaudible)

Serpil Aygün Cengiz: Now, one of you please translate it into Turkish?

Ceren Kaynak İskit: Gülgün, would you like to translate it? Sorry? (to Renato)

Renato Rosaldo: I will wait for the translation, right? (laughs)

Serpil Aygün Cengiz: Yes, please, please.

Ceren Kaynak İskit: Yes, please.

Gülgün Şerefoğlu: (interprets)

Nilüfer Nurgül Özdemir: I would like to ask a question, too.

Serpil Aygün Cengiz: Renato, a new question is coming! Are you there?

Renato Rosaldo: Okay, I am ready (laughs). I am all here, listening.

Nilüfer Nurgül Özdemir : Hi! Renato, hi, welcome!

Nilüfer Nurgül Özdemir : I would like to ask that, in fact, what does he think about the other studies on autoethnography and antropoesía and how does he currently consider anthropology and ethnography in this sense? It was an invaluable and path-breaking book for us, which ensured us to have a different view. We enjoyed it while reading, too, but how does he consider the current situation about these studies, in this field? Thank you.

Renato Rosaldo: I think that (inaudible) when I think of this mainly (inaudible) as where is it for instance (inaudible) Writing Culture put up a book that I was involved in long ago.



And Writing Culture was saying we need to think as part of our methodology, and part of, one of our research tools is the writing of ethnography and I think that at the time that book came out, Writing Culture came out, the people said you feel and then you write it up. And writing that up was not a problem; the problems were the tools that you used to gather the data and then writing up was a matter of common sense and was obvious how you do it. And I think our conviction at that time was it is not obvious how you write it up. There are better and worse ways to write it up. And then we need to pay attention methodologically and ethnographically to how you go with writing them up. So, ethnographic poetry is the continuation of that project while I am trying to spell out all a little bit, what involved in writing about another group of human beings. And, I think one of the things that when I shifted to writing its poetry, one of the things that was most important to me was that my question changed. So that if I was [writing] under more traditional mode my question is "What kind of Ilongot is this? What kind of Philippine tribes' person is this?" and when I started (inaudible) in them in poetry, my question shifted to "What kind of human being is this? Would I like to introduce this person as a friend of mine? And if so, what would I tell them about the kind of person they were going to meet?" So that I wrote a series of poems about the Ilongots, about whom I do a great deal of ethnography and that found, when I wrote in this poems, that what I said about them changed. Here is an example: I had lived for three years, in the household of two people talk in (inaudible) and every day I lived there they fought. They were [best] fighters, I'd never seen somebody fight so much and so well as these two people. I said not (inaudible) because I was interested in their marriage system (inaudible) a local marriage and so on and so forth. That when I was asking "What kind of people are these?" the first thing I thought to say is "They fought every day". In fact, one day they hit each other in the head (laughs) with a pot. That is amazing fighting and that was the first thing I wanted to say when I said "What was their relationship like? What kind of people were they?" So I found (inaudible) very important.

Serpil Aygün Cengiz: That was a very long answer. Gülgün, could you translate it into Turkish now, please?

Gülgün Şerefoğlu: Yes, of course, I will.

Renato Rosaldo: I love your translations because I think you said it is so much better than I have.

Gülgün Şerefoğlu: Oh no, not really, but I will try to do my best for you. Thank you.

Renato Rosaldo: Okay, thank you.

Gülgün Şerefoğlu: (interprets) I guess I can sum up (laughs). Thank you (to Renato). I think, one more question for you.

Renato Rosaldo: Yes. A new question?

Gülgün Şerefoğlu: Okay...



Serpil Aygün Cengiz: Are you tired? Can we go on with a new question, Renato?

Renato Rosaldo: Sure! You can ask.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you! Okay, is there anyone who has a question? [Renato] says he can answer.

Ali Osman Aktaş: I would like to ask one. Do you get my voice, Gülgün?

Serpil Aygün Cengiz: Yes.

Gülgün Şerefoğlu: Yes, I am hearing you right now. I just have muted my microphone...

Ali Osman Aktaş: Hello, Mr. Rosaldo.

Let me ask my question in Turkish, and then my friend interprets it. How were your emotional reactions when you first met İlongots, even though you already knew they were headhunters and how did you feel? Thank you, have a nice day.

Renato Rosaldo: Well, I'd like to say I was the (inaudible) explorer in a pith helmet in a great colonial tradition, but I was not (laughs). I've heard that they were headhunters and I was afraid. How would you all felt? (laughs) I thought they were headhunters, does that mean I'm not a target? Does that mean they will not go after me? And I had none of the language neither did Michelle. That we had another language, we couldn't speak. I spoke İlongot as badly as I speak Turkish (laughs). And it was embarrassing, just as it is embarrassing not to speak Turkish, I wish I could. What we did was, I was very apprehensive, I was worried, I was frightened. And it was hard to be in their house, that we were living in their house and we couldn't understand the words being said around us, alright? We didn't know like "Mmm, these are great targets" or what were they saying, right? And what we did was, a kind of we worked little by the little, word by word like (pointing his nose and then eyes), you know (pointing his nose again and saying the word for nose in İlongot) and then they were (pointing his ears and eyes) pointing. Then we asked "Please tell us a story", then we would write it as best we could, and so, gradually through that process we became much less afraid because we could understand. We could speak to them and we realized we were not targets. It was not going to happen, but, it was a long and difficult process with a lot of fear. There was a lot of fear right at the beginning. A part of it was fear like, you can imagine, you go to place you hear the people who are there headhunters. You don't know if they're going to hunt your head or somebody else's head or maybe they don't do it anymore. Maybe it's they've decided it was a bad idea after all, you don't know. And when you can't understand anything, then it's all up to your fantasies and your fears. And then they get a bit out of hand. But it was not easy. I think that's the short answer to your question: it was not easy (laughs).

Audience: (laughs)



Gülgün Şerefoğlu: Thank you, thank you so much. The question was already in Turkish, I'll tell the answer right now. (interprets)

Renato Rosaldo: Thank you, thank you (laughs and applauds).

Serpil Aygün Cengiz: She is excellent really. She translates very good, really.

Renato Rosaldo: You know what? I enjoy listen to what she says better than what I say (laughs).

Audience: (all laughing)

Gülgün Şerefoğlu: And I guess right now we have a few more questions coming from the colleagues, and the audience...

Renato Rosaldo: Okay.

Gülgün Şerefoğlu: ... but I do not know if it would be suitable for you; you have time or ...?

Renato Rosaldo: Yes, I will do it. I will be happy (laughs).

Gülgün Şerefoğlu: Aaa, okay! I will check because some of them are writing through the chat panel. So, I am checking it quickly... I am checking, maybe it will be a couple of seconds for you to rest (laughs).

Renato Rosaldo: Okay (laughs) (pretends to sleep)

Gülgün Şerefoğlu: Okay. One more question about cinematography and films.

Renato Rosaldo: Okay.

Gülgün Şerefoğlu: One of our colleagues is asking if you were using video camera together with your camera in your field work and if you record everything, then make it as a film, edit it as a film, how would you name it? Would it be a documentary or ethnographic film? What would be the name, what would be the category for this?

Renato Rosaldo: Well, the answer is with The Day of Shelly's Death I have no film, and in fact since you read the book that in the first days of research we barely been to two minutes, and so that's why we the book is really about what I call the "scaffolding", the things that you do to put up the building over an ethnography, that took the first people you meet and you're quite sure, for example, I'm quite sure was the priest to help this out that I was not going to do an ethnography of the priest, I was going to do an ethnography of the Ifugao people. So the priest was in my experience, in my field notes, in in my ethnography, somebody who allowed me to meet and do the ethnography of Ifugaos but he was not the subject of the ethnography.



And so, we had decided not to even take photographs in the very beginning, the first days. The idea was to wait until we're more and more comfortable. And before we did still photographs, at that time the equipment to do video was too bulky, too heavy, too difficult to use in the field and we might have done it later. I would love to have done it but we would have to have the confidence of the people and know what we were taking pictures of. However, in the case of the book *The Chasers* that I spoke about, which was about my high school friends, people I have known for over sixteen years, I did the video. My brother is a videographer and he took video of all the interviews, but then I was doing interviews with them and then he did video, and then my next step was to get transcripts of the videos, you know, was out of that I created the ethnographic poetry, right? They were based on transcripts of oral interviews that were videotaped. And when I inquired about making a movie based on these interviews, the ethnographic film people said this is not high enough quality; the lightings not good enough, the sounds not good enough. So, they said it would look like home movies and I discussed whether we could make a film of it and they started saying "Well, here is what you have to do". And I realized it was more than I knew how to do, so, I did not put. But I was thinking of doing that and then somebody came along and said they wanted to do a narrative film. So, it would be a narrative film and it would not be called an ethnographic film because these would be professional filmmakers, they had another idea. But I would have loved to make an ethnographic film using videotaped interviews I've done, and then also going with them, for example, to look at the house where they grew up and interviewing them there. I had a whole idea what I might do, but I decided that, because of what I was able to do, that the best thing to do was do a book for each of the eleven under members group would speak in their own voice. Now this was very challenging. The challenge was that I was taking their videotaped interviews, what they said orally then I was translating them into something written. And you think of the written text that I had that would be something like standard interview written up and rendered as spoken word, as rich spoken word rendered as written word; so, you think of the work of Dennis Tedlock and other people who thought a lot about how to do this. And it was a huge test of me as an ethnographer where I was quite worried because I was afraid that one of them would say "That is not my voice", "I never would have said that", "I do not put it that way" they would say "You did not get it right". And fortunately they said I did get it right, and they're very pleased with the book, and very proud of it. But I felt like it took all the skills that I have built up in doing ethnography to do that, in the skill built up in writing poetry to render the words accurately. Because, for me, that was a test that my being accurate, and my being true to their speech, to their voice. Then I felt that was the ultimate test of an ethnographer and a poet.

Gülgün Şerefoğlu: Thank you, thank you so much.

Renato Rosaldo: Thank you. Now you had a few words, I can lean back, right?

Gülgün Şerefoğlu: Yes, another short break for you again (laughs)

Renato Rosaldo: Thank you (laughs)



Gülgün Şerefoğlu: (interprets)

Serpil Aygün Cengiz: Renato, here, there are some questions here about the emotions and the anthropology.

Renato Rosaldo: Okay.

Serpil Aygün Cengiz: What do you think about this subject? What is the place of emotions in anthropology for you? And can I add my own question? (laughs)

Renato Rosaldo: Yes, please...

Serpil Aygün Cengiz: All the people here, most of the audience here are the members of folklore departments, as students or as academicians. So I would like to hear from you really, do you see a difference between folklore studies and anthropology?

Renato Rosaldo: Oh, good question! (laughs) I think... I know many folklorists who I can't distinguish from anthropologists; they do exactly what we do, so I think, one of the places that I have seen a big difference is Américo Paredes, who you know from Austin Texas, is a folklorist and he did a critique of what ethnographers have done and what he said was, he gave many examples that to me were very convincing and he said well what they've done is they've taken a bit of folklore that is a story that circulates in the community, and may or may not be true but it's true that it does circulate, that the story is told, and it's not old thing in anthropology. It is true that he said the following, but so it is true that he said these words, but whether his words are true or not I do not know; that is a separate question, right? So, he said that what ethnographers would do is they would go into a community and they would tell of their folklore as if it was something that actually happened to somebody, and the intention of it was, in fact, to tell a good story. And then they didn't, careful listeners thought if it was true or not, they thought they probably didn't, right? So they would tell a story about what germs were like, what cause disease alright, they said germs look like this and that and the other, then the full clause to come along and say with Texas story, they tell all over the southern Valley of South Texas. It is (inaudible) bit of folklore, it's not what happened to him yesterday, it's not what he actually believes about the disease and germ, it's the story that they tell, and it should be studied as such and you worry about, you think about the form of the story and so on. And that it seemed that was the wonderful place where ethnography and folklore intersected in a very productive way that the folklore allowed you to say "Wait, he is not trying to tell you what happened to him yesterday or what he thought a week ago or what he thinks today. He is trying to tell you a story that will entertain you, that you will enjoy, it will give you pleasure." And, so, there is a kind of category mistake thinking this is the real truth about their theory of disease and it's not. It is an amusing story and should be studied alongside others such stories and compared to other comparable stories, and not be thought to be an accurate ethnography. Hope that is good. I am referring here to a specific article by Paredes, okay? There was something about emotion, do I still believe in emotions, wasn't it? (laughs)



Serpil Aygün Cengiz: No, the place of the emotions in the anthropology work... (laughs)

Renato Rosaldo: (laughs) Yes... I believe that what I said long ago, unfortunately, still rather true that terribly, [an] ethnographer was to erase the emotions to get a flat version of the truth that wasn't inflected by strong feeling. And I still think it's crucial to put strong feeling, emotion, into the work of ethnography that notice for the subject is crying or deeply touched or angry or indifferent or broader. But what is this strength of feeling that goes with its part and parcel of what they are saying, right? And I believe that should be quite something that should not be dropped out. And I feel I think the exact one example I gave you was, in writing was, about how people are very shy in a social situation about bargains, rather isn't about talking to the chief mourners. And I have found that was chief mourners, as long as somebody has a relationship with them, not bargaining complete stranger. That is they have a relation with them and they ask this question and really mean it: "How are you?" Then cool to say, "How are you?" but then they don't begin to say exactly how they are; they are not shy about it, they are willing to say this, they have very good idea of how they feel, of how they are, and, that simple question if the person does not want to say they will say "Ah, should I have nothing to say, I cannot tell you." "This is worst thing I have, come back in a month and I'll talk to you" (laughs). But they, people, will be willing to speak and they should not worry if they're crying as they speak, it's not going to destroy them, nobody has been washed away by tears and so they really need to open to what strong feelings actually are and tear them accurately, and be very present is speaking to them. So, I think that it is really urgently part of our business to supply the feeling tone of what somebody is saying to include in our descriptions, in our accounts. So, I feel that's as urgent as it ever was, right? And you know all the things about COVID. How are people like in the winter, spending their days? You know the Southern people were having a terrible time then. A two-year-old, [they] take care of them now there full time, and they can't give any help and it is a terrible burden. Other people are dealing with children who are older or maybe have no children that they are caring for and they may be having very different experience. But we need to record that and recover the quality of life as they were spending it in quarantine. However, I know that I noticed in quarantine I would suddenly start sobbing and say "What? Who am I crying?" Not myself of course, it is grief, I am crying because so many people are dying, because so many people are sick, and I even know that I am not, I am healthy, I am well, I am crying for what is all around me, that saturated environment, and somehow, once I realized that because I would start sobbing and I would get very angry, and I know all this is grief, and now I know what, so I think that's part of what we have to do.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you...

Gülgün Şerefoğlu: Thank you (interprets)

Serpil Aygün Cengiz: One of my colleagues asks another question to you. He asks that question "If you had the opportunity to do your field research in Philippines again, after forty years, what do you think was missing in that period would have been considered, except for the loss of being in that period of course?"



Renato Rosaldo: That is a great question, if you could go back... Ah, I think it would be very hard to go back. The reason is I'm not as young as I was then, and it was very strenuous, you know, we walked to the backpack across trails in the rainforest, I was eating unfamiliar food, I was getting sick, and I do not think I would be able to do it. But I would have to do, find some other way to do the field work that is less demanding than what I did before. I would hope that I could maybe find another way of getting food or maybe another way of... because I was eating what they were eating. I think I wouldn't have to change my weight (laughs) and I could not go with the men to hunt, now I don't think, it's too demanding. I think that the thing I would do is that before I went, I would work with tapes and try to get the language up, get the language skills better and I might, for all I know, I might be able to do better. I think what I would do is the way I did with studying Latin in high school. I would transcribe tapes and then translate them every day we read Caesar's Gallic Wars, just serious military exploits, right? And, but just take a chunk of text and we transcribed and written up, then I would write them again in Ilongot, and then I would translate them that evening or the next day. And I would do that every day for a long period, so I would do special preparation on the language. I would try very hard to take care of my health, which I took would be the main risk. And I think that what I would want to do (inaudible) explore the relations with non-Ilongots, with missionaries, with police and lowlanders, with mayors, with officials who came through. I've gotta work much more with settlers who moved into the area, and so I think as I was doing the Ilongot ethnography I was trying, I was unwittingly creating the fiction of a neatly bounded tribe, right? Which had a lot to it when they all spoke the same language, they all interacted, but I would see this more poorest, more interpenetrated by settlers and by lowlanders and by other people, and they would make much more of an effort to fill that out. One of the reasons I did not worked practical but I don't, I think I could have gone past it the practical reason was I was working so hard with Ilongots, I could not go Ilocano, Ifugao, other languages that were around. But I could have worked through translators, look how good this is going here, and sorry I could have made more of an effort to cross those boundaries and I would like to do that. I think I would suggest what sources of change were in the (inaudible) that what I would do, their inner world. So, the interrelatedness with other hoops and, you know, how they were affected by hydroelectric projects, by gold mine nearby, various of these things.

Gülgün Şerefoğlu: (interprets) I guess I summed up, right? I hope I am not skipping anything.

Renato Rosaldo: (laughs)

Serpil Aygün Cengiz: No, she doesn't really, she translated wonderfully. Now we have, I think, the very last question.

Renato Rosaldo: Last question? Perfect timing! After another question, I will run out of gas (laughs). Perfect, let's hear it.



Serpil Aygün Cengiz: Yes, İlateriş, can you ask your question?

İlateriş Yıldırım: Of course, Professor. Hello Professor Renato, welcome, thank you for joining us.

Renato Rosaldo: Hello! Thank you.

İlateriş Yıldırım: But I will ask in Turkish... There is a character named Taru, I will ask a question about him. About this, I mean while writing this poem, did Renato...

Gülgün Şerefoğlu: Sorry dear İlateriş, which character was it?

İlateriş Yıldırım: Taru, with a T for Tokyo... I suppose they did a research with plants or [Renato] already tells this with [Taru's] words. He says that, with Taru's words, "Renato asked me about a plant. I know everything about plants, I know where they grow up, their areas of use. My mom taught me such things". And then, he says that "Renato did not ask about the others, I guess he did not know what the names of them were". As he wrote these, the poems, after twenty-eight years, did he learn some things about ecology or, you know, botanic all through these years and then he wrote this part in the way it is or did he know in the first place that Taru was a really knowledgeable person about the plants? I would like to ask this. I mean, if he knew Taru was that much knowledgeable, and he wrote so as to reflect his characteristic, to wrap himself up in Taru's state of mind or, otherwise, he read different things about the plants all through this time and then write it in this way? Because, even when he is telling what Taru was saying, he says that "Renato asked me about a plant, but not about the others, I suppose he thought that I did not know about them". Why am I curious about it? What I mean is that if [Renato] conducted different studies on plants with this person? I would be so glad if you could ask this (directed to Gülgün). You know, maybe he did conduct but we don't know, because I read only this book of his for now... Thank you, that's all...

Renato Rosaldo: Yes, he once said to me that I remember, he said, you know "I have all this knowledge of plants, and the missionaries came here, they never asked me, they never asked me about plants and they had no idea what I know, and this is now you're asking me." And what we did, yes we did a study, a botanical study there and collected many plants with flower and fruit to send them to the National Museum in Manila to get them identified botanically. And so, we followed up with him and, you know, I would call with him into the forest and collect plants, and he said "You thought I know nothing", and in fact socially this man (inaudible), I'm not sure of exactly what he had but he had trouble walking around, because of some injury or disease, I'm not sure for what it was. But he was sorry he was seen as a kind of a fool by his peers. I thought [that] they thought he is a silly old man, he doesn't know anything. He says "But I know all this stuff about plants, that's how I spend my time." And to me, I was at moral of doing ethnography part of that is (inaudible) for us is to find out what people know, what they feel, expert at, what they feel comfortable speaking about and he was, once we got on the topic of plants, he just blossomed, he became very articulate, he became kind of fell into himself and I realized that's what I should have been asking him about.



And then we had long conversations, we do explorations and look for different species (inaudible) what we came with them and he knew when they were done, when the plants were done. Flower, for they grew best, he know all about them, he was really the expert in that community. And I found the same thing when I was trying to reconstruct the history of the Ilongots, and found that I should have asked a question much earlier than (inaudible) I ask (inaudible)...

[internet connection is lost for a while]

Serpil Aygün Cengiz: Oww, Gülgün, [Renato] is still talking, isn't he? Oh no! Is he disconnected?

Renato Rosaldo: (re-connects) (inaudible) they remember things like the birth order of children, of other people's children and they were wonderfully doing that and sometimes, to analyze the politics of a village they didn't know a thing, they were terrible. But the birth order of other people's children, they had it all down. Once I asked to have a good memory, I was able to complete the History, right? (laughs) So I think, in a way, one of our tasks in the way don't we rarely think what is to discover what people's zone or area (inaudible) are, and what they really feel expert to, where they feel articulate. And it's not everything, there is more than the division of labor almost between forms of local knowledge, local expertise; and part of our job is to uncover that and they get people to be as articulate as they can be. So, that's my story with Taru. He in fact said, "You know, a lot of people (inaudible) their names for all these plants" and he was very proud that he knew the names.

So, thank you for your question, and thank you for your beautiful translations and thank you for your kind and patient to be here. It's my pleasure, my honor, thank you.

Gülgün Şerefoğlu: Oh, thank you!

Renato Rosaldo: Please, translate this.

Gülgün Şerefoğlu: Okay, but before translation you wanna leave, I feel like. And, may be...

Renato Rosaldo: I wanna what?

Gülgün Şerefoğlu: Maybe you would like to leave before I will translate, I don't know, I feel like this.

Renato Rosaldo: Okay, I'll do that, I'll do that... And you will translate what I said at the end, my thank to you, yes?

Gülgün Şerefoğlu: Oh, of course! Of course, I will translate.

Renato Rosaldo: And thanks for the invitation. I've enjoyed this very much. Thank you!



Serpil Aygün Cengiz: Renato, maybe before you are leaving now, can we get a screenshot all together?

Renato Rosaldo: Okay, yes, yes.

Serpil Aygün Cengiz: Yes. Everybody... Okay, I will tell the audience to open their cameras, okay? Colleagues, can you all turn your cameras on? I don't know how many people will fit into the screen but... Now, we will take a screenshot. Unfortunately, all of us will not be able to be seen on the screen. But these participants [list] can be seen at least, right?

Gülgün Şerefoğlu: Yes, the participants' list can be seen if you wish, Professor.

Serpil Aygün Cengiz: Renato, can you hear me?

Renato Rosaldo: Yes, I can hear you.

Serpil Aygün Cengiz: I took the screenshots I guess. We have taken the screenshots, colleagues, haven't we? Okay, before you are leaving, we will be very happy if we listen to one of your poems. Could we listen to one of your poems?

Renato Rosaldo: Is somebody going to read one? (in this part the sounds are delivered with delay, so there is some confusion in the following parts)

Serpil Aygün Cengiz: Yes, pleaseeee?

Renato Rosaldo: You know what, I don't have the poems here. Let me see...

Serpil Aygün Cengiz: Ooooh! I can pick one, one on the screen...

Renato Rosaldo: I don't have the poems here, I am sorry.

Serpil Aygün Cengiz: We read your poems, my favorite is Silence...

Renato Rosaldo: Oh, yeah I like the Silence very much...Thank you!

Audience: (all together) Thank you, bye!

ANTROPOLOJİ



D E R N E Ğ İ