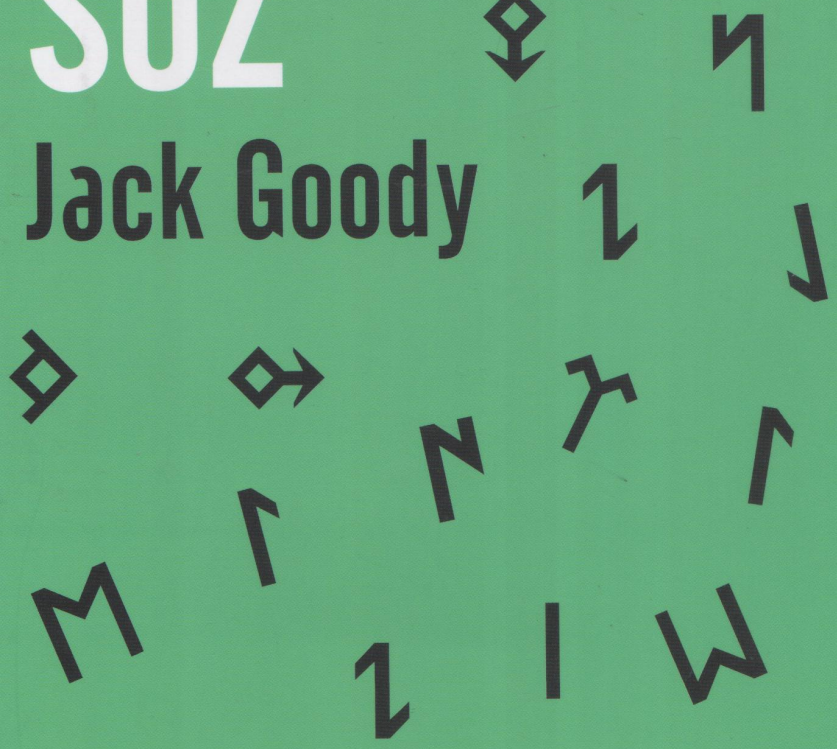
MİT, RİTÜEL ve SÖZ

Jack Goody



KÜRE YAYINLARI

MİT, RİTÜEL VE SÖZ

Jack Goody

Türkçesi
Damla Sezgi

KÜRE YAYINLARI

KÜRE YAYINLARI / 194. Kitap
Düşünce 11

Mit, Ritüel ve Söz

Jack Goody

Türkçe yayım hakları
© Küre Yayınları, 2017

Myth, Ritual and the Oral
© Jack Goody 2010
Published by Cambridge University Press

Tercüme **Damla Sezgi**

Yayına Hazırlık **M. Sabri Akgönül**

Birinci Basım Mayıs 2017

ISBN 978-605-9125-48-2

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Zahid Yıldırım**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika no: 11964
Gümüssuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102 Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
Faks 0212 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

Jack Goody, (1919-2015), Sosyal antropoloji alanında sayısız eser vermiştir. Alana yaptığı katkılar dolayısıyla kendisine şövalyelik ünvanı verilmiş olan Goody, dünyanın her yerinde araştırmalar yapmış ve dersler vermiştir. İngiliz ordusunda II. Dünya Savaşı'na katılan Goody, Kuzey Afrika'da savaşırken Almanlara esir düşmüş ve üç yıl boyunca esir kampında kalmıştır. 1980'de American Academy of Arts and Sciences'ın onursal üyelerinden biri olarak seçilmiştir. 2004'te National Academy of Sciences ve 2006'da Commandeur des Arts et Lettres ödüllerine layık görülen Goody'nin eserleri birçok dile tercüme edilmiştir. ***Kapitalizm ve Modernlik*** ile ***Avrasya Mucizesi*** kitapları Küre Yayınları tarafından Türkçeleştirilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 7

Giriş 9

Birinci Bölüm
TYLOR'DAN PARSONS'A DİN VE RİTÜEL: TANIMLAMA PROBLEMİ 23

Derkenar 49

İkinci Bölüm
SÖZLÜ 'LİTERATÜR' 53

Söz ve Yazı İlişkisi 55
Destan Örneği 57
Sözlü ve Yazılı Literatür Arasındaki Farklılıklar 58
Sözlü Türler 59
Halk Hikâyeleri 60
Şarkılar ve Şarkı Söyleme 63
Halk Tiyatroları 64
Mit 65
Efsaneler ve Tarihi Sözlü Anlatımlar 67
Performans, İçerik ve Dağılım 68

Üçüncü Bölüm
ANTROPOLOG VE SES KAYDEDİCİ 73

Dördüncü Bölüm
SÖZLÜ YARATICILIK 81

Beşinci Bölüm
HALK HİKÂYESİ VE KÜLTÜREL TARİH 89

Altıncı Bölüm
KUZEY GANA'DA HAYVANLAR, İNSANLAR VE TANRILAR 107

Hayvanlar 109
İnsanlar 109
Tanrılar 110
Sonuç 118

Yedinci Bölüm
TÜM ÇEŞİTLİLİĞİYLE BAGRE 119

Genel Durum 133
Görevliler 135
Bagre Anlatıları 136

Sekizinci Bölüm
SÖZLÜDEN YAZILIYA: HİKÂYE ANLATIMINDA ANTROPOLOJİK BİR DÖNÜM NOKTASI 145

Roman 163

Dokuzuncu Bölüm
YAZI VE SÖZLÜ HAFIZA: 'LECTO-ORAL'IN ÖNEMİ 187

EK
Kuzey Gana'dakl Halk Hikâyeleri 197

Kaynakça 205

Dizin 215

Teşekkür

Juliet Mitchell'e yardımlarından ve sağladığı teşvikten ötürü, Mark Offord, Mel Hale ve Sue Mansfield'a taslak konusundaki desteklerinden, aynı zamanda Gilbert Lewis'e birlikte verdiğimiz seminerden ve Stephen Hugh-Jones'a yorumlarından dolayı minnettarım. Kum Gandah, Ian Pierre Watt ve Meyer Fortes'un anılarına ve Bagre'nin farklı versiyonlarında bana yardımcı olan kâtip ve bilgi işlemcilerle birlikte Cambridge University Press'teki editör ve okurlarım dahil olmak üzere borçlu olduğum herkese teşekkür ederim.

Ufak tefek değişiklikler yaptığım makalelerimin yeniden yayımlanmasına izin verdikleri için yayıncılarıma müteşekkirim. Bu makalelerin listesi:

Religion and ritual: the definitive problem. *British Journal of Sociology* 12 (1961).

Oral literature. *Encyclopaedia Britannica*.

The coming of the tape recorder. *Médium* (2005).

Oral creativity. The folktale and cultural history. Oralité et Littérature: échos, écarts, resurgences. *Cahiers de Littérature Orale* 56 (2005).

Animals, men and gods in northern Ghana. *Cambridge Anthropology* 16 (1992/3).

The Bagre in all its variety. Introduction to *A Myth Revisited: The Third Bagre* (S. W. D. K. Gandah ile birlikte) (Carolina Academic Press, 2003).

From oral to written: an anthropological breakthrough in storytelling. In Il Romanzo, vol. 1, *La cutura del romanzo*, ed. F. Moretti (Turin: Einaudi, 2001. In English, Princeton University Press).

Writing and oral memory. Lecture, Berne, Switzerland, June 2007.

Giriş

Bu kısa ciltte, daha önce söylemediğim herhangi bir şeyi söylemeye çalışacak değilim. Birtakım makalelere yeniden başvurmamın nedeni, özellikle Bagre'yi tekrar tekrar kayda almamla birlikte, beni 'mit', sözlü 'literatür' ve bunların sosyal hayatın diğer yönleriyle olan bağlantılarına ilişkin tartışmalarla ilgilenmeye iten bir problemin söz konusu olmasıdır. Yapılagelen tüm tartışma kendi gözlemlerimin pek de doğrulamadığı mistik bir niteliğe bürünmüş halde. Kariyerimin büyük bir bölümünü (o yöreden arkadaşım Kum Gandah ile birlikte) LoDagaa 'mit'inin farklı uyarlamalarını kaydetmeye, yazıya dökmeye, çevirmeye ya da anlatmaya ayırdığım için, bu genel gözlemlerden birkaçını derlemenin faydalı olacağını düşündüm.

Mit ve ritüel konusu en başından beri antropologlar (ve diğerleri) için asli bir mesele olmuştur. Bunların, aynı animizm (doğaya tapma) ve evhemerosçuluk (ölüye tapma) gibi, 'ilkel toplumların' ayırt edici özelliklerinden biri oldukları varsayılmıştır. Bunlar aslında 'öteki kültürlerin' özellikleridir, 'modern' akılcılığın sınırları dışında kalır, başka türden bir mantık sistemine hizmet eder, hatta 'mantık öncesi' bir düşünmedir, bizim açımızdan 'irrasyoneldir'. Bu tip aktiviteleri alışılagelmiş 'işlevsel' ve 'yapısal' (ya da post-yapısal) tutumlardan ziyade bilişsel bir yaklaşım benimseyerek ele almamın nedeni kısmen, sözlü ve yazılı iletişime olan hususi ilgimden kaynaklanıyor. Fakat başka nedenler de var. Bu noktada, aynı Evans-Pritchard'ın Azande'ye yaptığı gibi, toplumlara edimcinin bakış açısından bakıyor; bu biçimleri sabit ve basmakalıp olarak değil, yeryüzünde dil kullanabilen bir hayvan

olan, tamamen azade olmamakla birlikte geleneğince büsbütün bağlanmış da sayılamayacak insanlığın yaratıcılığını yansıtan ürünler olarak ele alıyorum.

Amacım farklı bir yaklaşım benimseyen tek kişi olduğumu iddia etmek değil. Aslına bakarsanız yazınbilim (poetics) ve dilbilime odaklanıp farklı çeşitlemeleri değerlendiren birkaç yazar var, ancak bu yaklaşımın, en azından 'ilkel zihniyetlerin' doğası üzerinde henüz çok da büyük bir tesirinin olduğunu düşünmüyorum. Bazıları anlatının sosyal bağlamı ve anlatıcıyla dinleyici arasındaki diyalojik ilişki üzerine vurgu yaptılar, ki henüz ses kaydedicinin olmadığı zamanlarda bu konudaki deliller nispeten daha zayıftı. Yalnızca bir 'yapı' içinde ortaya çıkmayan, aynı zamanda öngörülemez şekillerde farklılaşma gösteren çeşitlemeleri meydana çıkarabilecek olan da budur. Bu açıdan yaratıcıdırlar.

Mit ve ritüel analizi antropolojinin önde gelen temalarından biri olagelmiştir; Frazer ve *Altın Dal*'dan[1] tutun, Malinowski'nin Trobriand Adaları[2] hakkında yazdıklarına, Radcliffe-Brown'ın Andamanlar[3] üzerine olan çalışmalarına, ve hepsinden önemlisi Claude Lévi-Strauss'un totemizm hakkındaki eserine, *Yaban Düşünce* ve *Mythologiques*[4]'ine kadar. Bunlar ve daha birçok yazar için (Malinowski için daha az geçerli olsa da) bu tip davranış biçimleri antropolojik düşüncenin mihenktaşları olmuştur; bununla birlikte aynı zamanda hepsi 'ilkel akılları' karakterize etmişlerdi –örnek olarak filozof Ernst Cassirer'in mit yaratıcı düşünce üzerine yaptığı çalışması gösterilebilir. Benim iddiam, Trobriandlıların balıkçılık seferlerinde, ritüel ve teknik, yani aşkınsal güçlerin katılımını gerektiren ve gerektirmeyen faaliyetler (her ne kadar hepsinin her türlü kaynaktan yararlanabileceğini varsaymak mümkün olsa da) arasında bir ayrım gözetildiğini göstermeye çabalayan Malinowski'nin iddiasıyla benzer bir şekilde ilerliyor. 'Rasyonel' ve 'rasyonellik dışı' eylemler, aynı bizde olduğu gibi 'ilkeller' arasında da mevcuttu.

• • • •

1 Frazer 1890.
2 Malinowski 1922.
3 Radcliffe-Brown 1952.
4 Lévi-Strauss 1964, 1966, 1969.

Tüm bunlara rağmen, bu çalışmanın konuları olan mit ve ritüel (ve hatta 'sözlülük') hiçbir şekilde açık ve net kavramlar sayılamaz. Bunların ne olduklarına dair birçok farklı görüş bulunmaktadır. Bazıları, aynı LoDagaa'nın Bagre'sinde olduğu gibi, 'mit'i belirli sözlü bir anlatı şekli olarak ele almıştır. Böyle kullanıldığında mit kavramı ile, her şeyin başlangıcını konu edinen uzun bir hikâyenin bir çeşit anlatımı anlaşılır (1. mit). Bizim çalışmamızın ortaya sereceği gibi, zaman ve konuşmacıya bağlı olarak yapının en temel özelliklerine kadar değişkenlik gösteren, bir anlatının tek bir versiyonuna dayanan çalışmaların sunabileceği sabitlikten uzak, şaşırtıcı çeşitlemeler görülebilir. Bu noktada taşınabilir ses kaydedicinin önemi ortaya çıkar, çünkü bu sayede pek çok sayıda anlatıyı kaydederek (ve yazıya döküp karşılaştırarak) bunların çeşitlemelerini analiz etmek mümkün olur. Bu problem epey karmaşıktır. Evet, bütün çeşitlemeler 'ortak bir çerçeve' içinde gerçekleşir. Peki nedir bu çerçeve? Bagre'yi ilk kaydedişimde tüm anlatıların 'tek' (*boyen*) ve aynı olduğu kanısındaydım (çünkü LoDagaa bana öyle söylemişti). LoDagaa'ya göre zaten aynıydılar. Tamamı, aynı ritüel ortamında anlatılan çeşitlemelerdi. Fakat 'kalple' öğrenilmiş olan başlangıç duası bile farklılık gösteriyordu; ve anlatılarda farklılaşan yalnızca detaylar değil, yapının ve dünya görüşünün bütünüydü. Tüm bunlar hâlâ 'aynı çerçevede' sayılabilir mi? Başkaları katılmayabilir, ama bana kalırsa, hayır. Anlatıyı 'başka' bir şeye dönüştürecek, üretimsel anlamda son derece kökten değişimler görülebilir. Yazılı bir metnin düzenine başvuramazsınız; her zaman için çeşitlemenin son örneğini başlangıç noktası olarak alıp zincirleme bir yolda ilerlemeniz gerekir. Bu süreci aynı çerçeve içinde gerçekleşen dönüşümlerden ibaret olarak almak, bana göre, bunların kapsamını azımsamak anlamına gelir; diğer türlüsü Propp'un[5] halk hikâyelerini incelerken yaptığı gibi, 'kızla oğlan tanışırlar' türünden formülleştirilmiş bir kalıp öne sürmekten ileri gidemez. Baskın modeller bu farklılaşmayı 'aynı çerçeve içindeki çeşitlemeler' olarak kısıtlamak isteseler de, sözlü anlatılardaki çeşitlemeler antropologlarca ayırt edilebilir. Bu durum karşısında benim argümanım, bu çeşitlemelerin kapsamının nereye varabileceğinin, anlatılar bir ritüel uzmanının, bir şama-

• • • •

5 Propp 1968.

nın ve hatta bir hatırlayıcının [*remembrancer*] elinde olsa bile, kaydedilip analiz edilmeksizin bilinemeyeceği yönünde. Her halükarda şu sorunun sorulması gerekir: Tamı tamına hatırlamanın, ve dil kullanabilen zihinlerin kelimeleri kullanmalarıyla birlikte 'doğal' olarak sahip oldukları bir yetenek olan yaratıcılığa yer bırakmamanın amacı nedir?

Miti, insanlığa ve farklı kökenlerden ortaya çıkan doğaüstü ögelere ilişkin fikirleri içeren, çoğunlukla dışarıdan bakan tek bir bireyce derlenmiş bir 'mitoloji' olarak görenler de mevcuttur (2. mit). Lévi-Strauss gibi yapısalcılar için analizi yekpare tutan şey, birçok kaynaktan derlenerek oluşturulmuş bütünsel bir mitoloji yapısıdır; ben tam da bunun kendisine mitoloji diyorum, Nambikwara ya da LoDagaa'nın mitolojisi, belirtmiş olduğum gibi, 'etnografik mevcudiyet' fikrinin öngördüğünden daha karmaşık ve değişken olabilir; çünkü böyle bir kavram durağan bir geçmişin olduğu varsayımına dayanır.

Lévi-Strauss daha da ileri gidip ayrık toplumların mitlerinin (2) konumunu sorgular, fakat bu öncelikli olarak bir anlatıya değil aşkınsal bir dünya görüşüne işaret eder. Onun için Nambikwara mitolojisi, 'hiçbir başlangıç noktası olmayan' sonsuz bir dönüşüm silsilesi içinde komşularının mitolojisinin bir parçasını oluşturur, komşuları da onlarınkinin. 'Dönüşüm' kavramı ortak bir 'biçim'in varlığını imâ eder, ancak bu kavram kendine 'edimcinin' bakış açısında değil, gözlemcinin algısında yer bulur. Dolayısıyla Nambikwara mitolojisi 'yanılsamalı bir oluşum'dur. Öte yandan spesifik bir gruptan toplanmış olduğu için bu oluşumun varlığı da yadsınamaz. Ve belirttiğim üzere bu oluşum, mitten (1)[6] farklı bir şeydir, *Iliad* gibi hakiki bir anlatıdır. Zaman içinde Lévi-Strauss, tekil bir mitin sosyal ya da aşkınsal bağlamında incelenmesinden, kıtalararası dönüşümü bağlamında değerlendirilmesine geçiş yapmıştır.[7] Elbette ki çeşitlemeler görülebilir, ancak bunlar her zaman tek bir çerçeve içinde ortaya çıkarlar, ki varlığından şüphe duyduğum bu çerçeve tam da benim yanılsamalı oluşum dediğim 'yapı'dır.

• • • •

6 Stephen Hugh-Jones'la kişisel yazışma.

7 Bu gözlemimi Stephen Hugh-Jones'a borçluyum.

Bana belirtilene göre 'mit', Lévi-Strauss'un üzerinde çalıştığı Afrika ve Güney Amerika mitleri arasında olduğu gibi kıtalararası boyutta değişkenlik gösterebilir. Muhakkak ki bu bir olasılıktır, ama ben mit ve mitoloji arasındaki ayrıma dikkat çekmeyi tercih edip, Ananse öykülerinde olduğu gibi halk hikâyelerinin, aynı zamanda Müslüman ve Hıristiyan rivayetlerinde olduğu gibi 'mitlerin' kıtadan kıtaya geçtiği gerçeğini vurgulardım. Bu ikisini bir araya getiren temas noktaları vardır; Lévi-Strauss'un arıtmaya çalıştığı sözde evrensel (Avrupa çıkışlı) kavramlar ve açıklamalar mevcuttur, buna bir örnek totemler üzerine yaptığı araştırmalardır. Totemcilik kavramı üzerine bir Afrika uzmanı perspektifinden yorum yapmak şüphesiz ki birtakım tehlikeler arz eder, yine de aynı zamanda bazı kavramsal avantajları yok değildir; 'yerel bilgi'nin önemini de tanıyarak, antropolojinin atalarının da kabul ettiği gibi, bu bilim dalının genelliğine istinaden bu görevin gerekliliğini ortaya çıkarır.

Kimileri ise belirli bir hikâyenin çeşitlemelerden birine ya da tümüne mit adını vermektedir (3. mit). Birçok farklı yaklaşımla ele alındığı açık olan Oedipus hikâyesi bu kullanımın bir örneğidir. Bunların ilki, örneğin bir Yunan metninin yazılı bir versiyonuna bakarak (ya da belki Robert Graves'in yaptığı gibi birden fazla kaynağa başvurarak) belirli bir karakterin anlatılışını analiz eder. İkincisi, Jacobs'un *On Matricide*'daki[8] çalışmasının temelinde gördüğümüz gibi çağlar boyunca bir anlatının nasıl evrildiğini incelemektir. Bir de Hint-Avrupa mitlerine[9] (farklı bir anlamda) daha kültürel bir bakış açısıyla yaklaşan Dumézil'in perspektifi vardır; bu alanı inceleyen Lévi-Strauss *Mythologiques* eserinde, aynı 'kültür alanı'ndan çıkan bütün versiyonların bir anlamda birbirlerinin çeşitlemesi olduğunu varsaymıştır. Fakat aynı zamanda bu araştırma mite yaklaşımını Lévi-Straussçu 'yapısalcı görüş' (2. mit) üzerine kurar. Jacobs'ın miras aldığı düşünce, mitlerin, "'evrensel' ve bilinçdışı yapıları, yani temelde yatan 'kural' ve 'yasalar'ı"[10] ortaya seriyor olduğudur; birçok mit araştırıldığında söz konusu evrensel yapılar görünür kılınır. Ne var ki, hem mit

• • • •

8 Jacobs 2007.

9 Dumézil 1990 [1940].

10 Jacobs 2007: 17.

hem de 'gerçeklik' için, ana katilliğinin sözde evrensel bir özellik olarak konumlandırılması tartışmalı bir durumdur. Kelimenin tam manasıyla düşünülürse bu edim, aile içi nesiller arası gerilime bağlı olarak gerçekleşen apayrı bir gelişmedir. Böylesi, hem babasoylu hem de anasoylu toplumlarda görülebilir; gerçekten de bazı açılardan birbirlerine benzerler. 'Erkek' mallarının ve 'erkek' yönetiminin mirası kadınlardan geçebilir, ancak her iki durumda da nihayeten erkeğe verilir. Aslında anasoylu toplumlar üzerine yapılan çoğu araştırma, örneğin Malinowski'nin öğrencileri olan antropologların (yani Richards ve Fortes'un) 1930'lardaki çalışmaları, bu toplumların eril otoriteyle karakterize olduğunu göstermiştir. Öte yandan, Bagre mitinin gayet açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi çoğu toplumda (iki yönlü toplumlar da dahil olmak üzere) ev içi sorumluluklar normalde erkek ve kadın arasında paylaştırılır; ebeveynlerin her ikisi de çocuklarının öfkesine maruz kalır; mesela bir versiyonda çocuk annesini okla vurmaktadır. Bu ilişkileri sadece varyant olarak değerlendiren Lévi-Strauss'un ikilikçi yaklaşımı bu duruma uygun değildir; çocuğun anne ve babasıyla olan 'aile' bağları, farklı derecelerde de olsa tüm toplum türlerinde bulunmaktadır.

Diğer yandan Jacobs, Oresteian hikâyesinde Metis'in görünmezliğine ve önemine dikkat çekmesini sağlayan, 'hiyerarşik ikilikçiliği' ve 'bilinçdışı' ögeleri vurgulayan yapısalcı yaklaşımı tercih eder. Athena *Eumenides*'in başlarında 'ben hiçbir anadan doğmadım' demiş olsa bile Jacobs, Zeus tarafından tecavüze uğramış (ve yutulmuş) olan Metis'i Athena'nın annesi olarak konumlandırır. Eğer bilinçdışının meseleye dahil edilmesi mit analizinde bu derece yaratıcı olunmasına müsade ediyorsa, bu özgürlüğün sınırı nedir?

İkinci araştırma şekli Lévi-Strauss'un savunduğu gibi bütün bir 'mitolojiyi' analiz etmektir. Bagre üzerine olan çalışmamızın sonuçlarını olduğu gibi kabul edersek apaçık bir problem ortaya çıkar, çünkü versiyonlar arasında köklü farklılılar vardır. Bunlar arasından nasıl bir seçim yapılabilir? Lévi-Strauss'un yaptığına benzer bir yapısalcı analiz üretmek zordur; çünkü tüm söylem evrenini, geçmiş ve gelecek mitlerin boyutlarıyla birlikte bilmek mümkün değildir. Öte yandan, (yazılı ve metinleştirilmiş) geçmiş

mitler üzerine bir çalışma yürütmek nispeten daha kolaydır, çünkü bu durumda metin incelediğimiz şeyin sınırlarını belirler. Sözlü bir performans olarak Bagre için böyle bir sınırdan bahsedilemez; zira Bagre her seferinde farklı bir şekilde dile getirilir ve böylece yazıya döküldüğünde dahi araştırmacı aslında rastgele bir örneğe bakıyor olur. Fakat Bagre için geçerli olan bu durum aynı zamanda Yunan miti için de söylenebilir; elimizdeki örneklem vaktince yazıya dökülmüş olandır, ki bu da ortaya çıkmış fakat kaydedilmemiş diğer tüm olası versiyonları muammada bırakan rastgele bir örneklemdir. Braimah kayıtlarında göreceğimiz gibi, ve benim de arkadaşım Kum ile birlikte Bagre kayıtlarını (orijinalleri Cambridge'deki St John's College kütüphanedesindedir) günlerce ara vermeksizin incelediğim zaman öğrendiğim üzere, bir ses kaydını dinlemek birçok yazılı metin üretebilir. Burada benimsenmesi gereken ilke, 'sözlü' mitin yazılı versiyonlarının üretildiği bağlamı dikkate almaktır.

3. mite gelirsek, Jacobs'un yaptığı gibi Prometheus yerine Oedipus'u ana mit olarak seçmek mümkündür; fakat bu seçim, antik çağların feodalizme yol açtığı ve sonrasında yerini 'kapitalizm'e bıraktığı üç bin senelik bir tarihin sonunda oluşan bir sosyal çevrede yaşayan bir bireye ait bir seçimdir. Bu durumda artık salt bir Yunan miti değil, yontulmuş, kendi zamanına özgü desenlerden yoksun bırakılmış ve sözde bir evrenselliğe indirgenmek üzere sadeleştirilmiş bir metin incelenmektir. Böylece (örneğin sözlü) Yunan miti yazılı gelenekte yapıldığı gibi ele alınmış olur; orijinal metnin kendi zamanının kitlesine ne anlam ifade ettiğinden ziyade, 'mitin günümüzdeki kültürel algılanışı' üzerine yorumlarda bulunulur. Post-Lacancı anlamda sembolik olanla ilişkilendirilmiş ve temelde yattığı iddia edilen kültürel yasa üzerine teori kurmak için mit kullanılır; bunun amacı "temel teşkil eden 'evrensel' ve bilinçdışı yapıları" sınıflandırmaktır. Burada sembolik olan, 'sosyal dünyanın bir parçası olmak için her insanın dahil olmak zorunda olduğu anlam ağı'dır.[11] Sembolik olan, 'hiyerarşik bir ikilikçilik ile' yapısallaştırılmıştır. Peki temelde yatan bu yapılar nelerdir? Jacobs kendi çalışmasında analizden fazlasını amaçlar; şeylerin düzenini değiştirmek ister. Böylece, ana

11 Jacobs 2007: 18.

katilliğinin tanınması, yeni bir (feminist) düzeni tekrar keşfetmek için bir girişim olacaktır. Diğer bir deyişle, mitin kendisi yalın haliyle değil, istenen ve arzu edilen sonuçla eş tutulur.

Bana göre bu tip kriptolojik analiz hatalıdır. Mit anlatıcılarının mitleri yalnızca bilinçaltından, bir sis perdesinin ardından anlıyor oldukları düşüncesine, mitlerin 'bir kod'u temsil ettiği ve 'düşünen özneyi büsbütün'[12] hiçe sayarken bir yandan 'evrensel akli formülasyonlar'ı[13] açığa çıkardığı iddiasına katılmam mümkün değildir. Bu düşünce, Jacobs'un mitten 'kültürel bir deliryum'[14] olarak bahsetmesinin önünü açar; mit, rüyaya veya 'kültürel bir rüyaya' eşdeğer olan 'bir tür deliryum'dur. Fakat mit yalnızca sözlü olduğu gerekçesiyle bu şekilde algılanamaz. Tikel rüyalar gibi, bilinçaltına hususi bir ışık tutuyor değildir. Bilakis, 'geleneksel' türde de olsa diğer 'literatür' biçimleriyle, bilinçli yaratma edimiyle ve imgesel üretimle karşılaştırılmalıdır. Mite inananlar, insanın bir elmadan ısırık alması nedeniyle cennetten düştüğüne ya da dünyanın 'büyülü' bir şekilde yedi günde yaratıldığına inananlardan daha çok 'deliryum' yaşıyor değildir.

Üçüncü olarak, çeşitlemelerin çokluğuna ilişkin soruyla tekrar karşılaşacağımız, tikel anlatımları (1. mit) ele alan çalışmamıza geri dönüyoruz. Buna 'çağdaş mit' araştırması ismini de verebiliriz; zira bu ifade, Oedipus'la olduğu gibi eski bir hikâyenin yeniden hayata getirilişiyle ya da bulanık bir bütünsellikle değil, mevcut durumla bağlantılı olarak halihazırda anlatılmakta olan şeyi belirtmektedir. 'Çağdaş mit' elbette içinde doğduğu toplumla ilişkili olarak yorumlanmalıdır. Bagre'yi analiz etmek için başka tür bir çözüm tasavvur etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, özellikle Oedipus'la (yani tikel bir sözlü anlatı yerine tikel bir hikâyeyle) birlikte gördüğümüz gibi, ögelerinin zaman içinde kendini koruduğu söylenen durumlarda yazılı bir 'miti' ele almak farklı türden sorunlar ortaya çıkarır. Bagre için de, ebeveyn ve çocuk arasındaki çatışma gibi nesiller arası ilişkilerin yaygınca görünen yönlerini ve insanlık durumunun nispeten süreklilik gösteren taraflarını içeren benzer ögelerin zaman içinde korunmuş olduğu

• • • •

12 Jacobs 2007: 16.
13 Jacobs 2007: 17.
14 Jacobs 2007: 19.

söylenebilir. Oedipus hikâyesinde de söz konusu olan şeyin bu olduğu düşünülebilir; şüphesiz ki Freud için bu böyleydi, fakat Malinowski'nin gösterdiğini iddia ettiği üzere Oedipus bu türden bir evrensellik teşkil etmiyor olabilir. Ödipal durum nesiller arası süregelir, ancak mesela anasoylu toplumlarda hiyerarşik ilişkiler ve kardeşlik bağları önemli ölçüde farklılık gösterir. Her durumda, yapısalcı yaklaşımın benimsendiği söylenemez; mitlerdeki ögelerin Levi-Strauss'un önerdiği gibi[15] geniş bir bağlam içinde değerlendirilmesinden ziyade, örneğin Yunan mitolojisinin yalnızca tek bir versiyonunda geçen bir ögenin tek başına ele alınması söz konusudur. Bu, yazılı bir külliyattan tek bir hikâyeyi seçip onun temel bir unsur teşkil ettiğine dair hüküm vermeye benzer. Oedipus'la gördüğümüz gibi, hikâye insan hayatının devamlılık gösteren bir yönünü ihtiva ediyor olabilir; fakat bunu zaman gelip geçene ve bize neyin kalıcı olduğunu gösterene kadar bilmemiz mümkün değildir. Bununla beraber, aynı şekilde Oedipus'taki hikâye bir mit olarak değil genel bir çerçevede tarihin (aslında kısmen sözlü) bir parçası olarak değerlendirilebilir; Prens Harry'nin ölmekte olan babasının başından tacını alması buna örnek gösterilebilir. Bu hikâyenin de bazı doğaüstü ögeleri vardır ve genel bir durumu kapsar.

Bu tartışmanın daha önce başka bir çalışmada ayrıntılı olarak değerlendirdiğim ama burada daha kısıtlı bir şekilde bahsedeceğim başka bir boyutu da, okuryazarlığın ortaya çıkışının bu tür bir iletişimin üzerine olan etkisidir. 8. ve 9. Bölüm'lerde ele alacağım konu, bazılarının eski (sözlü) kültürleri, bazılarınınsa genel anlamda insan söylemini imlediğini düşündüğü öyküleme meselesi olacak. Sözlü toplumlarda, en azından kişinin kendisinin ve başkalarının yaşam deneyimlerini sıralayarak anlatması olarak (ki bunlar bana yazılı kelimelerle desteklenen eylemler gibi görünüyor) öyküleme, gerek imgesel gerekse kişisel yönleriyle bana daha az dikkat çekici geliyor. Zira sözlü kültürlerde kişisel anlamda öyküleme sınırlıdır; imgesel anlamda ise (temelinde muhakkak bir çeşit 'gerçeklik' barındırmasına rağmen) esasen 'gerçek hayat' ile bir ilgisi olmayan, çocuk oyalamak üzere anlatılan örneklerle karşılaştım. Mit çok farklıdır, çünkü genelde dini ve açıklayıcı bir role

• • • •

15 Jacobs 2007: 16.

sahiptir; bir kamp ateşinin etrafında 'kabaca' değil, özel bir ritüel ortamında yetişkinlere anlatılır.

Halk hikâyeleri ile ilgili bir olasılık, görüşme yaptığım kimsenin bana hatırlattığı üzere, çocuklarla yetişkinler arasında farklılık gösteren yorumlama çeşitleridir. Elbette, ayın ölümsüzlüğünü kaybetme hikâyesinin ilk anlamıyla anlaşılması (tıpkı bir çocuğun yapacağı gibi), bir yetişkinin yorumundan farklıdır. Öte yandan bu noktadan, Avrupa, Afrika ve diğer pek çok yerde bu hikâyelerin başlıca kitlesinin çocuklar olduğu sonucuna varabileceğimize inanıyorum. Hugh-Jones, Güney Amerika için masal/efsane ayrımına gitmekte bir sorun olduğunu düşünmektedir çünkü aynı hikâye farklı bağlamlarda ortaya çıkabilmektedir; bu, başka durumları değerlendirirken de akılda tutulmamız gereken bir özelliktir.[16]

Tikel bir 'mit'e ve hatta belirli bir derlemeye bakmadığınız durumlarda her türlü zorlukla karşılaşabilirsiniz. Tanrılarla ya da doğaüstü bir karakterle ilgili pek çok hikâye (türeti, unutma ve LoDagaa'da var olduğunu gösterdiğim çeşitlemelerin üretimi gibi açılardan) birbirinden farklılık gösterir. Bu farklı çeşitlemeleri bir araya getirmek çok zor olabilir; Bagre'nin farklı versiyonlarında şeylerin başlangıcına atıfta bulunan hikâyeler tek bir dünya görüşü değil, anlatan kişiye bağlı olarak çelişkili tasavvurlar yansıtabilir. Her bir çeşitleme ayrı ayrı değerlendirilmelidir; aynı kültürün içinde bile dünya görüşü denen şey, çoğu antropoloğun tek yönlü bir 'etnografik mevcudiyet' vizyonuyla düşünebileceğinden daha fazla çeşitlilik gösterir.

Bu bölümlerde, duruma göre gerekli değişiklikleri yaparak, mit, ritüel, sözlü 'literatür' aktiviteleri ve bunların yazılı biçimden ne şekilde etkilendiği gibi hususları konu edinen bazı eski makalelerimde anlattığım gözlemlerimi derlemeye çalıştım. Geleneksel din ve ritüel kavramlarını tanımlayan ve doğrudan 'literatür'ü değil, bazı şeylerin 'literatür' sayılıp diğerlerinin ritüel aktivitesinin özel bir kategorisi olarak dışta tutulmasının problemlerini inceleyen eski bir makaleden yola çıkıyorum. Bu, sorunun bazı klasik önermelerini incelemekte ve bir çeşit uzlaşma sunmaktadır.

• • • •

16 Hugh-Jones'la kişisel yazışma.

Sonraki bölümler sözlü 'literatür' türlerine (diğer bir deyişle, standartlaştırılmış sözlü formlara) ve bunların yazılı hale getirilmesine odaklanmaktadır, zira asıl 'mit' sorusunun ve Antik Yunan'daki yerinin bu süreçte yattığını düşünüyorum.

Çok önceki bir makalede Watt ve ben, Yunan mitlerini görece daha modern bir kavram olan *istoria* olarak değil, *mythos* olarak ele almıştık. *Istoria* geçmişteki olaylara daha farklı bir şekilde bakmanın mümkün olduğu yazılı kültürlerin bir karakteristiğidir[17]; *mythos* ise eski okuryazar toplumlarda yer alan hikâyelere işaret eder. O zamanlar mit özellikle tanrıların ölümsüzlüğüyle ilgili olarak, artık kimsenin inanmayacağı, çağdaş bakış açısına uyumlu olarak kabul edilemeyecek hikâyeler olarak anlaşılmaktaydı. Bu hikâyelere geri dönmek eski çağlardan beri anlatılan hikâyelerden bahsetmektir; daha önce de değindiğim gibi, farklı kültürel bağlamlar arasında devamlılığını sürdüren bazı sosyal yaşam karakteristikleri dışında bugüne ilişkin özel bir statüleri yoktur. Fakat bunu süregelen bir bilinçdışı, ya da kolektif bilinçdışı olarak düşünmek yanıltıcıdır; bireysel bilinçdışının ürünleriymişçesine değerlendirilemez, çünkü bu durumda Freud'un *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'sinde gösterdiği gibi bilinçdışının hatalarla kendini gösterdiği bir pencere ya da görüntü yoktur; kolektif bir psikopatoloji, kitlesel dil sürçmeleri, münferit rüyalardan gelme (kısmen olabilse de) tam anlamıyla genel bir vizyon mümkün değildir. Her koşulda, o kolektif bilinçdışının nesiller boyu aktarılışına nasıl tanık olunabilir? Bu yalnızca Lévi-Strauss gibi 'l'esprit human'ın diğer yönlerinin bir çeşit kültürel partenojenez yoluyla yeniden üretildiğini düşünürsek mümkün olabilir. Fakat bu düzeydeki bir analizde buna tanık olabilmemiz için herhangi bir görüngü yoktur, veya herhangi bir görüngüyü istediğimiz sonuca yormak mümkündür.

Bununla birlikte, uzun yıllar boyunca meslektaşımla işbirliği içinde gerçekleştirdiğim, Kuzey Gana'nın LoDagaa halkı arasında bulunan Bagre hakkındaki kapsamlı çalışmaların ardından, aşkınsal dünyayı konu edinen uzun anlatıların zaman içindeki sürekliliğindense, genel olarak (nasıl tanımlanıyorsa) toplumsal yapıyla uyumlu olarak değil, imgelemin serbest kullanılımıyla dönüşüyor

• • • •

17 Goody 2009.

olma kapasitelerinden etkilendim. Bu, mitin hem 'işlevsel' hem de 'yapısal' analizini (hiç değilse *Asdiwal*'le olduğu gibi, başlıca bir çeşitlemesini) değişime uğratmaktır. Kuşkusuz, çeşitleme bir bağlam içerisinde gerçekleşir; ancak bu, yukarıda bahsedilen yaklaşımların öne sürdüğünden çok daha geniş bir bağlamdır. Nitekim durağan, 'ilkel bir zihniyet' olarak değerlendirilecek ve yalnızca tek bir çeşitlemeyi kaydedenlerce var olduğuna inanılan tek bir varlığın sabit ve tekrarlı anlatımı yerine, yazılı literatürün kompozisyonuna doğru yönelir. Aksine, doğaüstü ile bağlantılandırdıkları problemleri bizimkinden çok da farklı olmayan bir şekilde algıladıklarını gösteren işaretler vardır. Tanrı'nın dünyaya katkılarının 'dünyevi varlıkların' katkılarıyla karşılaştırılması, daha sonraki yazılı ve felsefi söylemde geliştirilen 'yaratılışçılık' ve 'evrim' çatışmasından daha basit ve daha az düşünümseldir; fakat yine de nereden baksanız bu çatışmanın iptidai bir örneğini oluşturur. Bunlar birbirine karşıt görüşler olup birbirinin peşi sıra değil eş zamanlı olarak savunulmaktadırlar, her sözlü kültürün olmasa da bazılarının geniş yaratıcılıklarının sonucudurlar; 'Tanrı'nın sözünün' eşsiz ve mükerrer olduğu yazılı aşkınsalcılığın nispi sabitliğinden uzaktırlar. Ve bu, ancak ses kayıt cihazları ve bilgisayarların bize birden çok anlatıyı inceleme imkanı sunmasıyla mümkün olmuştur. Tıpkı yazının okuryazar kültürlerin araştırılmasında teşkil ettiği önem gibi, teknoloji ve analiz arasındaki etkileşim, benim sözlü kültürlerdeki çeşitlemeler üzerine olan çalışmamın ayrılmaz bir parçasıdır.

Mit ilk anlamıyla yereldir, belirli bir düşünsel çevrenin ürünüdür. Mit, genellikle aynı gruba sokulduğu diğer sözlü biçimlerle, söz gelimi halk hikâyeleriyle pek de aynı değildir. Çoğunlukla genç kesime, eğlenme maksatlı, çok da ciddiyet ihtiva etmeden hâlâ anlatılmakta olan bu hikâyelerin, hem sözlü hem de okuryazar toplumlarda çok farklı bir kitlesinin olduğunu iddia etmekteyim. Dolayısıyla, bu hikâyelerin hem sözlü hem de yazılı kültürlerde, mit kalıntıları olarak dahi düşünülseler, yetişkin 'zihniyetleri' açığa çıkarmak için kullanılmasına yönelik çaba sarf etmek hatalıdır. Nedenleri bununla sınırlı değildir. Bu hikâyeler kısadır, kolayca ezberlenebilirler ve toplumdan topluma çok büyük bir değişime uğramaksızın aktarılabilirler. Başka bir deyişle, bu hikâyeler

yerel mitlere kıyasla küresel sayılabilirler. Dolayısıyla toplumsal yapıdaki değişimlerden daha az etkilenirler; halkbilimcilerin onları geniş bir bölgede gözlemleyebiliyor olmasının ve LoDagaa ve Gonja'nın sosyal yapılarındaki ayrılığa rağmen hikâyelerin asgari düzeyde farklılık gösteriyor olduğunu kanıtlayabilmemin nedeni budur (bkz. *Ek*). Bu uluslararasılaşma, bu tür hikâyelerin o toplumların üyelerince, ve aynı zamanda gezgin halk şairlerinden çok yalnızca kendilerini arpa suyu ve yulaf lapasıyla beslerken biraz da kazanç sağlamayı ümit ederek köyden köye gezen ozanlar tarafından sınır ötesine taşınmasıyla ilişkilidir –tıpkı dinleyici kitlesi genellikle yerli olan kabile mahkemesi davulcusu gibi (yine de zaman zaman bir yerden diğerine göçen örnekler de görülmektedir).

Mit, efsane ve halk hikâyesini farklı gerekçelerle, ama özellikle de anlatı bağlamında ayrıştırdım. Gilbert Lewis, Yeni Gine'de yaşlı kadınların üç farklı çeşitlemeyi çocuklara (ve diğerlerine) okuyabileceğini belirtir[18], ancak ben her üçünü de bu koşullar altında halk hikâyesi olarak tanımlarım; terimler farklı bağlamlarda iç içe geçebilir.

Bu durumda sözlü 'literatür' ve mit çalışmalarına bulunduğum katkı, imgesel unsurları, bireysel 'yaratımı' ve çeşitlenebilirliği vurgulayarak, Malinowskici ya da Lévi-Strausscu çizgiyi takip eden, yalnızca belirli ve kısıtlanmış parametreler arası değişkenlik gösteren tek bir sabit biçim üzerine kurulmuş psikolojik ya da sosyolojik analizlerin açmazlarını ortaya çıkarmaktır. Halk hikâyelerinde (ve diğer kısa, sözlü ürünlerde) görece sabit bir biçim ve bağlam sahiden de mevcuttur; kolayca ezberlenebilirdirler ve aktarımları yalnızca kendi içlerinde değil dışarıya doğru da yol alır. Fakat çok farklı ve büyük ölçüde genç bir kitleye hitap ederler; buradaki amaç bilgilendirmeyi içerse de temel olarak eğlencedir. Nitekim, ritüel uzmanlarınca değil hikâye anlatıcılarıyla aktarılırlar.

• • • •

18 Lewis 2000.

Birinci Bölüm
TYLOR'DAN PARSONS'A DİN VE RİTÜEL: TANIMLAMA PROBLEMİ

Bu bölüm, ritüel ve din terimlerinin kullanımını çevreleyen sorunu çözmek üzere yapılacak girişimin bir başlangıcıdır. Mitle ilgili olarak, aynı araştırmayı (Ian Watt ile yazdığımız) ortak bir makalede de yapmaya çalıştım. Bu çalışma, etnografik bulgular üzerine olan analizlerimin epeyce başlangıç seviyesindeki bir ön hazırlığı niteliğindedir. Daha sonraki kullanımın daha önceki problemleri çözmediğini ve her ne kadar kaçınmaya çalışsak da 'rasyonalist' bir görüşe dayanmakta olduğumuzu düşündüm.

İlk olarak, eylem ve inançları, dini, ritüel veya büyüsel-dini olarak kategorize etmeye ilişkin sorunu araştırmak istiyorum. Buradaki amacım yalnızca (temel olarak LoDagaa ve Kuzey Gana'nın Gonja'sıyla ilgili olan) kendi ampirik verilerimi incelemek değil, aynı zamanda genel olarak sosyal sistemlerin analizindeki farklı yönleri açığa çıkarmak olacak.

Bazı yazarlara göre böyle bir araştırma fayda sağlamayan bir teşebbüstür. *Themis: Yunan Dininin Sosyal Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*[1] isimli, altbaşlıktan da anlaşılacağı üzere Fransız sosyolog Durkheim'ın ve İngiliz antropologların çalışmalarından oldukça etkilenmiş olan kitabının başında klasik dönem araştırmacısı Jane Harrison, genel bir *din* kavramıyla, yani önyargıya dayalı bir düşünceyle yola çıkan ve sonrasında bunu ellerindeki bulgula-

• • • •

1 Orijinali *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (*çev.*)

ra uyarlamaya çalışan araştırmacıların yaklaşımlarındaki hatalar hakkında açımlamalarda bulunur. Bunun yerine hiçbir tanımla başlamamayı önerir, fakat 'açıkça dini olan bulguları topladıktan sonra bunların hangi insan faaliyetlerinden ortaya çıkmış olabileceklerini incelememiz gerektiğini' belirtir.[2] Araştırmacı için, kendi geleneğimizden çok öncesine, hatta Eski Yunan'dan bile daha uzağa ötelenmiş toplumları çalışmak için benzer bir yaklaşımı benimsemek ve tanımsal problemleri görmezden gelmek oldukça cezbedicidir. Gelgelelim, bu durumun yararları, tehlikeleri yanında çok küçük kalır.

Söylem alanını tanımlamayı reddeden Harrison, algıladığı sorundan kaçabiliyor olmaktan çok uzaktı; 'açıkça dini' olanı kuran şeyin ne olduğuyla ilgili yargısını açık kılmak yerine basitçe gizli bırakmaya sığındı. Bu gizli yargıların belirli olayların soruşturmasını etkileyebileceğini söylemeye gerek bile yok. Cenazeleri ve LoDagaa'nın Bagre performanslarını daha kapsamlı konuları mesele edinmeksizin incelemek mümkün olabilir; belirli verilerin analizinin araştırmacıların aldıkları genel duruşa, en azından bir dereceye kadar, bağlı kalması gerekmez. Dahası, birinin söylem evreninin sınırlarını yeterli şekilde belirleyememesi durumunda ortaya çıkacak olan zorluklar, karşılaştırmalı çalışmalar meseleye dahil olduğunda çok daha karmaşık bir resim ortaya koyar. Dolayısıyla bu konuları göz önünde bulundurarak, ritüelistik, seremonisel veya dini fenomen olarak çeşitli ve her nasılsa ayrım gözetmeksizin tanımlanan şeylerin incelenmesiyle bağlantılı bazı genel tartışmaları değerlendirmeye çalışacağım.

Bu kavramları sosyolojik amaçlar için açıklığa kavuşturmaya yeltenirken, İngilizcedeki 'din' teriminin temel anlamı bulmaya çalışmıyoruz. Aynı zamanda, Avrupa toplumlarını inceleyen Bohannan'ın oluşturduğu halk-kategorilerini[3] görmezden geliyor da değiliz. Bu kategoriler analitik kavramların geliştirilmesi için kaçınılmaz başlangıç noktasını oluşturur. Ancak normalde kendileri böyle bir olanak sunmazlar. Karşılaştırmalı sosyal bilimlerin tüm dallarında, kategorileri yeterli şekilde tanımlama süreci büyük ölçüde polemik sorunlar ortaya çıkarmıştır; ailenin

2 Harrison 1912: 29.
3 Bohannan 1957.

ya da hukuki, politik ve ekonomik kurumların doğası hakkında tartışmalara şahit oluruz. Örnek göstermek gerekirse, akrabalık sistemleri çalışmaları, diğer toplumlara ilişkin yapılan araştırmalar ışığında çağdaş İngiliz 'aile' kavramının farklı çağrışımlarını ayrıştırdıktan sonra, karşılaştırmalı analiz için bu ve benzer kavramlara daha sınırlı ve teknik bir anlam verme üzerinden ilerlemiştir. Bu çabalar etnolojik bulguları genel okur kitlesi için daha sıkıcı hale getirebilir. Bu pişmanlık duyulabilecek bir sonuçtur; öte yandan bundan kaçınmanın tek yolu beşeri kurumları incelemekten vazgeçmektir.

Dinsel ve ritüelistik olguların tanımlanmasına yönelik çeşitli yaklaşımların analizine, antropolog E. B. Tylor'un ve on dokuzuncu yüzyıldaki benzer uğraşların genel yönünü takip eden diğerlerinin yaptıkları katkıları inceleyerek başlayacağım. Sonrasında Durkheim, Polonyalı antropolog Bronislaw Malinowski ve daha sonraki yazarların, özellikle de Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'un görüşlerini ele alacağım. Parsons'un temel konulardaki algısal değerlendirmesi, argüman boyunca kılavuz niteliğinde bir yol gösterici olacak. Ancak irdelemeleri son derece faydalı olmasına rağmen, nihayeten, bu alanla ilgilenen önceki bazı yazarların da varmış oldukları bir duruşu benimsemektedir; bana göre bu duruş, büyüsel-dini kurumlara ilişkin karşılaştırmalı sosyolojinin gelişmesine ayak bağı niteliğindeki ve aldatıcı şekilde basit bir ikilik olan kutsal/profan ayrımı üzerine gereğinden fazla ağırlık vermektedir. Fakat bu beyanı açımlamadan önce en başa dönmeliyiz.

Tylor, ölü kültünün dinin gelişiminde merkezi bir rol oynadığını yazdığında ifade ettiği şey açıktı; çünkü asgari bir tanım da olsa, dinin Ruhani Varlıklar'a olan inanç, yani animizm anlamına geldiğini öne sürmüştü. Bu formülasyon iki temel koldan saldırıya uğradı. İlk etapta, okuryazar olmayan halklara ilişkin eski bulgular, bir kişiliğe bürünmemiş [*non-personalized*] türden mistik güçlerle alakalı kavramlar ortaya koymuştu; bunların tipik örnekleri Melanezya'nın *mana*'sı ve Dakota'nın *wakan*'ıydı. Antropolog R. R. Marett, bu tasavvurlar arasındaki benzerliklere animatizm ismini vererek Tylor'un dinler arasındaki ayırt edici vasıf olarak belirlediği animist inançlara işaret etti. Marett hem

animizmin hem de animatizmin kendi içlerinde din-dışı olduklarını düşünse de, duygusal faktörlerin bu açıdan belirleyici olarak dahil edilmesiyle birlikte Marett'in çalışması büyü ve din arasına koyulmuş ayrımı bulanıklaştırmıştır. Önceki yazarlar tarafından büyü, din ve bilim olarak üçe bölünmüş ve bilim-dışı unsurlar tarafından işgal edilmiş olan inanç dünyasını belirlemek için, ritüel, kutsal, mantık-dışı ve hatta büyüsel-dini gibi uzlaşmacı terimlerin benimsenmesinin önünü açmıştır.

Marett, meslektaşları Tylor ve Frazer'la temel olarak aynı başlangıç noktalarından yola çıkarken, ikinci temel itiraz, tamamen farklı bir koldan geldi. Durkheim'ın tezinin genel hatlarına daha sonra geri döneceğim. Onun, Tylor'un kendi tanımına yönelik yaptığı eleştiriler Budizm meselesiyle ilgilidir. Budizmin, çoğunlukla büyük dünya dinlerinden biri olarak kabul edildiğini ve bir dizi uygulama ve inançtan oluştuğunu iddia etmiştir; fakat Budizm bir uzman tarafından 'evrenin açıkça materyalist ve ateist yorumu' olarak da tanımlanmıştır. Budizmin bu yorumunu da dahil etmek için bazı alternatif formülasyonlar tasarlanmalıdır. Teolog Robertson Smith tarafından ortaya atılan bir bakış açısıyla yola koyulan Durkheim, tüm halkların, evreni radikal bir şekilde kutsal ve profan olmak üzere ikiye ayırdığı tezini geliştirdi. Bu önerme uyarınca, yaygınca bilinen din tanımını öne sürdü: 'Din, kutsal şeylere, yani bir kenara ayrılmış ve yasaklanmış şeylere ilişkin inanç ve uygulamaların birleşik bir sistemi –kilise diye anılan bir ahlaki toplulukta birleştiren inanç ve pratikler, ve onlara taraftar olanların tümüdür.'[4]

Dini görüngü alanını tanımlamak için, örneğin huşu hissi gibi duygusal ölçütleri hesaba katan başka girişimler de mevcuttur. Ancak, özellikle dini deneyimleri bu şekilde izole etme çabaları, diğer toplumlardaki araştırmacılar için pek bir değer üretmez. Örneğin Evans-Pritchard, 'Nuer için kesinlikle herhangi bir dini duygudan bahsedemeyiz' diye belirtir.[5] Genel olarak, bu tür sorularla pragmatik olarak ilgilenenler ya Durkheim'ın önerdiği kapsayıcı yaklaşımı ya da Tylor'un sunduğu özel tanımı benimser. Bunun nedenlerinden biri, Marett'in itirazlarının bazı yönlerinin sonra-

4 Durkheim 1947: 47.
5 Evans-Pritchard 1956: 312.

ki yazarlar tarafından çok az desteklenmiş olmasıdır; bu yalnızca, duygusallık ölçütünü sunuyor olmasından kaynaklanmaz. Örneğin Malinowski, büyü ile *mana* türünden animist inançlar arasındaki ilişkiyi reddetmiştir. Argümanını desteklemek için bir Dakota metnini alıntılayarak 'tüm yaşamın *wakan* olduğunu' belirtip 'bu kaba metafizik kavramın' Melanezya büyücülüğünün daha spesifik özellikleriyle tezat oluşturduğunu iddia etmiştir. '*Mana* türündeki kavramlar ile büyü ve ayin gibi özel meziyetler arasında pek bir ortak nokta yoktur'.[6] Bununla birlikte diğer yazarlar, şahsi doğaüstü güçlerle şahsi olmayan doğaüstü güçler arasındaki sürekliliği Marett'in algıladığı şekliyle kabul etmekle birlikte, ondan farklı olarak bu iki alanı da dini alana dahil etmişlerdir. Bu görüşe göre, Tylor'un asgari tanımını 'ruhani [veya doğaüstü] edimcilere olan inanç' olarak yeniden şekillendirmek gerekmiştir.

Buradaki asıl zorluk, doğaüstü ile doğal, ya da ruhani ve ruhani olmayan edimcileri birbirinden ayırt etmektir. 'Varlıklar', insan misalinde somut varlıklar olarak düşünülürse bu ayrımı yapmak mümkündür. Fakat insan olmayan edimcilerle ve mistik güçlerle uğraşırken, birçok durumda, kavramların fizikteki kuvvet mefhumuna mı, yoksa Bergsoncu *élan vital* düşüncesine mi daha yakın olduğunu belirlemek güçtür. Ya da yine, kavramlar hem pragmatik-bilimsel hem de felsefi-dini anlam kutuplarını bir arada bulunduruyor olabilir–

> Yeşil fünyeden çiçeği süren güç
> Benim yeşil çağımı sürer;
> Ağaçların kökünü söken şey
> Benim muhribimdir.
>
> (Dylan Thomas)

Bu ayrıştırılmamış kavramların bir örneği, diğer birçok Afrika toplumunda benzeri olan, LoDagaa'daki 'ilaç' (*tii*) kavramıdır. Bu terim ampirik etkisi olan Avrupa ilaçlarını kapsadığı gibi, aşk iksirleri türünden ampirik sonuçlar doğurmayan karışımları ifade etmek için de halihazırda kullanılmaktadır. 'İlaç'la birçok farklı toz çeşidi kastedilir; aynı şekilde barut, ve avcıların düzgün ateş edebilmek için yedikleri kurutulmuş kökler de bu şekilde adlandırılır.

• • • •

6 Malinowski 1954: 77–8.

Daha önce özel ve kapsayıcı olarak bahsettiğimiz iki temel din tanımından kapsayıcı olan, daha geniş bir dolaşıma sahipti. Çünkü bu tanım Marett'in teziyle ima edilmiş, Durkheim tarafından açıkça önerilmiş, daha sonra Radcliffe-Brown ve öğrencilerinin araştırmalarına dahil edilerek dini fenomenlerin karşılaştırmalı çalışmalarına önemli derecede katkıda bulunmuştu. Yayılmasına katkıda bulunan bir diğer kaynak ise bu tanımlamayı analitik şemasında temel bir referans noktası olarak kullanan Talcott Parsons'un yazılarıydı. Bu nedenle, Durkheim tarafından geliştirilen kapsamlı bakış açısının benimsenmesinin sonuçlarını değerlendirerek başlayacağım ve özellikle, bunların ölümle ilgili pratik ve inançların incelenmesini ne şekilde etkilediğini dikkate alacağım.

Durkheim'ın kendi tanımında iki unsur bulunur: Din, profandan ayrı olan kutsala ilişkin inanç ve uygulamalardan oluşur. Fakat ona göre, büyü de böyledir. Bu iki alan arasında ayrım yapmak için ikinci bir kriter getirmiştir; bu noktada, tıpkı bireyin topluma olan karşıtlığı gibi, büyünün de dine karşıt olduğunu söyleyen Robertson Smith'e dayandı. Din kamuya açıktır ve bir kilisesi vardır, oysa büyücünün asla bir cemaati yoktur, yalnızca müşterisi vardır. 'İlkel bilim' ile çalışan ilkel bir doktor, müşterileri ile belirli ilişkiler kuran bireysel pratisyen ve törenlerin efendisi olan rahip lider arasındaki tezat birçok sosyal sistemin analizinde önem teşkil eder. Fakat özel ve kamusal roller arasındaki bu ayrım, diğer din ve büyü unsurlarıyla ilgili olmakla birlikte, dini fenomenlerin tanımı için yeterli bir odak noktası sunmamaktadır. Gerçekten de, Kuzey Avustralya'daki Murngin bulgularıyla ilişkili olarak bu sorunu dört dörtlük bir şekilde tartışan Warner, büyünün de kiliseye sahip olduğunu belirtir; nitekim hem iyi hem de kötü büyünün etkileri büyük ölçüde müşterilerin kullanılan prosedürlerin tesirine dair inançlarına dayanır.[7] Dolayısıyla büyücü ve müşterisi aynı zamanda, kamusal törenlerde olduğu kadar açık olmasa da, morfolojik ve işlevsel açıdan çok benzer bir tür ahlaki topluluk oluşturmaktadır.

Durkheim, büyünün kilisesi olmadığını söyleyerek büyünün insanları dini törenlerde olduğu kadar bir araya getirmediğini

• • • •

7 Warner 1937: b. 8.

anlatmaya çalışır; grubun üyelerinin kitlesel seremonilerdeki gibi *fiziksel* olarak bir araya gelişinde, dayanışmanın ideal halini görür. Tabii ki bu tür toplaşmaların, bir toplumun belirli merkezi kurumlarını teyit etmede önemli bir rol oynayabileceği doğrudur; taç giydirme törenleri, Kızıl Ordu geçit törenleri ve 14 Temmuz kutlamaları ile gördüğümüz budur. Bununla birlikte, dini eylemin ayırt edici özelliğini bu şekilde belirleyen Durkheim, birey ve toplum problemini ele aldığı erken dönem çalışmalarında yaptığı hatayı tekrarlama eğilimindedir. Başlangıçta en az iki çeşit ayırımı birbirine karıştırmaktadır; bir yandan insanların kolektif olarak oluşturduğu toplum ile tikel bir varlık olarak alınan birey arasındaki ayrım, diğer yandan insan karakterinde barınan sosyal bir unsur olduğu düşünülen toplum ile içgüdüsel ve organik bir varlık olarak alınan birey arasındaki ayrım. Nihai olarak ikinci ayrımda karar kılmış,[8] fakat aynı zamanda okurların aklında soru işaretleri de bırakmıştır. Dini görüngüleri tanımlarken bir kez daha toplulukların bir araya gelişi, ya da bazı sosyal antropologların ifadesiyle toplulukların tüzel niteliği üzerine odaklanır.[9] Bir noktada, topluluğun bir araya gelmesinin sebebinin toplaşma gerçeğine kıyasla daha önemsiz olduğunu öne sürer.

• • • •

8 '...insan çift yönlüdür. İnsanda iki çeşit varoluş bulunur: kökenini canlılıkta bulan tikel bir varoluş ... ile akli ve ahlaki düzenin –yani toplumun en derin hakikatini temsil eden sosyal bir varoluş.' (Durkheim 1947:16).

9 Ne Maine ne de Weber toplaşma kriterini tüzel bir grubun bir gereği olarak ortaya koymaktadır. Radcliffe-Brown da 1935 yılında yayımlanan "Babayanlı ve Anayanlı Halefiyet" [*Patrilineal and Matrilineal Succession*] makalesinde bunu yapıyor değildir (Radcliffe-Brown 1952, yeni basım). Yine de sonraki eserlerinde bu kriteri önemli bir özellik olarak konumlandırmaktadır (1950: 41). Burada Durkheim'ın etkisi barizdir. Bu kullanımın muhtemel karışıklıklara yol açtığını düşünüyorum, ve tüzel gruplardan Radcliffe-Brown'un ilk kullandığı anlamıyla, yani mülk sahibi olmaya ilişkin hukuki anlamda söz etmeyi tercih ediyorum. 'Grupların toplaşması' olarak adlandırdığım, üyelerin çeşitli amaçlarla bir araya geldiği gruplar arasında bir ayrım yapmak da yeri geldiğinde önemli olacaktır. Weber'in *Verband* terimi de 'tüzel grup' olarak tercüme edildi, fakat Weber bu terimle, "düzenin bir şef veya 'başkan' (*Leiter*) gibi belirli kişilerce ve ayrıca bir de idari bir ekip tarafından sağlandığı" (1997: 145-6) grupları kastetmektedir. Bunlar, otoritenin bir veya birkaç kişide toplandığı hiyerarşik bir sisteme sahip gruplardır; bunlara Fortes ve Evans-Pritchard'ın (1940: 1-23) kullanımını takiben, 'piramit gruplar' diyorum.

Fakat grupların toplanmasının önemini vurgulamak bir şey, bu grupları 'ahlaki topluluklar' olarak tanımlamak başka bir şeydir, ki Durkheim sık sık bu ikisini bir tutar; bir cemaat dağılmış olduğu için daha az 'dayanışma içinde' ve dolayısıyla daha az 'ahlaki' olabilir; ancak Warner'in açıklamasının gösterdiği gibi, 'ahlaki topluluk' ifadesinin mümkün olabilecek yegane yorumu olan 'ortak normların' varlığı, genel mahiyette bir toplaşmanın varlığı üzerine kurulu olmak zorunda değildir. Böyle bir varsayımı yapmak, Durkheim'ın Robertson Smith'e dayanarak yaptığı gibi,[10] kamusallık ile toplumsallığı birbirine karıştırarak hataya düşmektir. Herhangi bir toplumda büyüsel yöntemlerde büyük bir dönüşüm olabilmesine rağmen –ki ampirik bir yöntemle ampirik olmayan yöntemlerin birleşimi bunu bir dereceye kadar kaçınılmaz kılar– büyü kesinlikle dinden daha az sosyal nitelik taşıyor değildir. Mesela büyücülüğün tesiri, belirli ölçüde mutabakat sağlanmasına, toplumdaki üyelerin kayda değer bir kısmının ortak birtakım ortak sosyal normları kabul etmesine bağlıdır. Bir anlamda 'antisosyal' olsa da başka bir anlamda son derece 'sosyal'dir; nitekim ampirik olmayan yollarla pragmatik sonuçların elde edilmesine olan inancın sürekli olması tamamen çevresel-olmayan faktörlere bağlıdır; destek, dışsal, insan-dışı dünyadan doğrudan doğruya vuku bulmaz.

Eşzamanlı, yüz yüze etkileşimin kriterini, genel olarak sosyal gruplar kavramında, özelde ise dini gruplar konsepti içinde barındırma eğilimi, Durkheim'ın da kısmen öngördüğü üzere, önüne geçilemez bazı zorluklar ortaya çıkarır. Şahsi kader, koruyucu ruh kültleri ve bir araya gelmeyen 'doğaüstücülük' biçimlerindeki inanç çeşitlerini özel olarak düşünmesi gerekti. Bunları ele alışı tümüyle memnun edici değildi; bu durum, Amerika Kızılderililerinin dinlerini inceleyen Radin, Lowie ve Goldenweiser gibi uzmanların, Durkheim'ın din çalışmalarına olan kapsamlı katkılarını gözardı etmeleriyle sonuçlanmıştır. Durkheim'ın formülasyonuna tepki olarak, Marett'in dini görüngü çeşitlerini açıklamak üzere geliştirdiği duygusallık kriterini takip etmişlerdir, fakat sonraki araştırmalar bu kriterin pek faydalı olmadığını ortaya koymuştur. Durkheim'ın yaptığı şey, bu 'özel' kültleri hakiki dini görüngüler

10 Durkheim 1947: 45, n. ii.

olarak kabul etmektir, lakin bunu yalnızca bunları daha kapsayıcı bir dini sistemle ilişkilendirerek yapmıştır. Öyle ki, tikel kültleri salt olarak toplu tören ya da kilise bağlamı içinde değerlendirmiş, kiliseyi yalnızca aynı inanca sahip olan üyelerin oluşturduğu cemaat olarak değil belirli bir yerde bir araya gelip fiziki olarak tek bir gövde haline gelen bir grup olarak düşünmüştür. Durkheim'ın özellikle dini faaliyetlerle ilişkilendirdiği coşkuya bakacak olursak bu büyük ölçekli, yüz yüze ilişkilerin büyük önem taşıdığı doğrudur; diğer yandan, bunlar ne bu türden bir dayanışma için mümkün olabilecek tek tip sosyal ilişkidir, ne de dini etkinlikler ya da kutsal prosedürlerle tatmin edici şekilde bir tutulabilirler. Aslına bakarsanız, Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde ele aldığı analizlerinin büyük kısmının, her şeyden ziyade *ayinsellik* hakkında olduğunu söylemek mümkündür. Daha büyük bir yaygınlıkla kitlesel ayinlerle ilişkilendirilebilecek işlev ve özellikleri sık sık dine tahsis eder.

Bu noktaya kadar, Durkheim'ın dini büyüden ayırmak, yani dinin ahlaki bir toplum olan kilise ile olan ilişkisini göstermek için kullandığı kriterlerin yeterliliğini inceledim. Şimdiyse, kutsal ve profan arasındaki ayrıma dayanarak bütün büyüsel-dini eylem ve inanç alanını ne şekilde ayırt etmeye çalıştığına dönmek istiyorum. Bu alan Radcliffe-Brown tarafından 'ritüel' alanı olarak isimlendirilir;[11] bu terimin üzerine açıklayıcı bir yorum yapmak elzemdir. Genel olarak bu terim, büyüsel-dini fenomenlerin inanç bileşiminden ayrı bir yerde konumlanan eylemi ifade etmek için kullanılır. Fakat bu kelime aynı zamanda, önceki yazarların yaptığı büyü ve din ayrımından uzaklaşma girişimi için kullanılmıştır. Bahsettiğimiz gibi, Durkheim'a göre, kiliseyi oluşturan dini toplum için dini ayinler zorunluyken, büyüsel ayinler ihtiyaridir. Dini ayine riayet etmemek günahkarlıkken, büyüsel ayini görmezden gelmek yalnızca kötü şans getirir. Malinowski açısından büyüsel bir ayin, onu uygulayan herkes tarafından bilinen belirli bir pratik amaca sahiptir ve bunun bilgisi herhangi bir yerliden kolayca elde edilebilir; öte yandan dini bir ayin salt olarak dışavurumdur ve hususi bir maksadı yoktur, bir amaç için bir araç değildir, kendisi içindir. Parsons'un, ritüelleri 'ampirik bir amaç gütmedikçe dini,

• • • •

11 Radcliffe-Brown 1952.

ampirik olduğu ölçüde büyüsel' olarak sınıflandırmasının temeli budur.[12]

Radcliffe-Brown, büyüsel ve dini etkinlikleri ayırt etmek için bu ve diğer ayrımları kullanmanın teorik faydasını inkar etmemekle birlikte, 'tabu' hakkındaki makalesinde[13] genel anlamda büyüsel-dini fenomenleri ifade etmek için 'ritüel' terimini kullanmaya ilişkin belirsizliklerden kaçınmaya çalışır.[14] Bu nedenle ritüel eylemlerine ek olarak 'ritüel değerler'den bahseder.

Durkheim, büyüsel-dini etkinlik alanının tamamını profan ve kutsal ayrımıyla bağdaştırır ve bu ikiliği şu şekilde açıklar: 'Karmaşık ya da basit olsun, bilinen bütün dinler ortak bir özelliğe sahiptir: İnsanın aklına gelebilecek gerçek ya da imgesel her türlü şeyi birbirine karşıt olan iki başlık altında sınıflandırırlar; bu iki sınıf *profan* ve *kutsal* terimleriyle oldukça iyi bir şekilde tabir edilir'.[15] Bu sınıflandırma her yönüyle izafidir. 'Öyleyse, neyin kutsal olduğu ve neyin olmadığı kati olarak belirlenemez. Bu husus dinden dine sınırsız bir biçimde değişir.'[16]

Durkheim'ın kutsal/profan ayrımını edimcinin bakış çerçevesine göre değerlendirmiş olduğunun ayırdına varmak önemlidir; insanların kendilerine anlamlı gelen ve tüm kültürlerde mevcut olan kavramlarla çalıştığını iddia etmektedir. Yaptığı tanım bu nedenle, Parsons'un din sosyolojisindeki teorik birleşme noktalarını ele aldığı değerli açımlamaları için bu kadar merkezi bir öneme sahiptir. Bu gelişmenin en önemli hususlarından biri, 'durumların öznel olarak tanımlanması, ve eylemin amaçladığı hedef ve değerlerin bu tanımlarla uyuşması, yani 'anlam' sahibi olması gerektiği'[17] konusundaki mutabakattır. Parsons bu duruşu, sosyal bilimlerde sadece Weber'in görüşleriyle (*Verstehen*) uyum içinde değil, aynı zamanda Malinowski'nin Trobriand Adaları sakinlerinin teknolojik, büyüsel ve dinsel eylem arasındaki ayrımı tanıyor olduğu iddiasıyla da tutarlı olarak görmektedir. Gerçekten de

• • • •

12 Parsons 1951: 375.
13 Radcliffe-Brown 1939, 1952'de yeniden basıldı.
14 Radcliffe-Brown 1952: 136-9.
15 Durkheim 1947: 37.
16 Durkheim 1947: 37.
17 Parsons 1954: 209-10.

Tylor ve Frazer'ı aynı düşünsel gelişim çizgisinin parçası olarak görür. Bunun nedeni, 'rasyonalist türdeki pozitivizm'in, edimciyi, rasyonel ve bilimsel bir araştırmacı gibi, elindeki bilgi ışığında 'makul' şekilde hareket eden bir varlıkmışçasına ele alma eğiliminde olmasıdır.[18] Tylor ve Frazer'ın, doğru ya da yanlış bir şekilde, dine düşünsel bir köken atfettiği doğrudur; kuşkusuz ki bu, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Avrupa toplumunda mevcut olan düşünce kategorilerine ve yollarına olan bağlılıklarının bir sonucuydu –zira 'öteki'nin bakış açısına sahip edimcilere ilişkin olarak yalnızca misyoner ve gezginlerin kayıtlarından bilgi edinebiliyorlardı. Her halükarda şu açık ki, kutsal ve profan ayrımının yönettiği evrensel 'ikilik hükümdarlığı' gibi durağan bir noktadan beslenen Durkheim'a nazaran, Tylor ve Frazer'ın çıkış noktaları daha az görecelidir.

Şimdi ampirik kanıtlara geçerek bu ikiliğin gerçekten de evrensel ve hatta edimcinin bakış çerçevesinde tekerrür eden bir özelliği olup olmadığını sorgulayalım. Durkheim, Taylor'un asgari şekilde tanımladığı din kavramını reddetmek için Budizm'den faydalanmıştır; aynı şekilde, kutsal/profan ikiliğini tanımayan herhangi bir toplumun keşfedilmesi durumunda kendi argümanının çürütülebileceğini belirtmiştir. Biz burada görüngülerin evrenselliği sorusundan ziyade faydalı olabilecek analitik kavramları aydınlığa kavuşturmakla ilgileniyoruz. Bu aşamada büyük bir sorun belirir. Eğer bu ikilik Durkheim'ın dediği gibi sınırsız sayıda varyasyonlar halinde ortaya çıkabilecek kadar göreceli bir şeyse, o halde neyi araştıracağımıza karar vermek göründüğü kadar kolay değildir. Bu yaklaşımı benimsemiş yazarların birçoğu profan ve kutsal olanı bir yandan 'normal', diğer yandan da Durkheim'ın orijinal tanımında yaptığı gibi 'ayrıştırılmış ve yasaklanmış' şeyler olarak değerlendirir. Ancak bu bizi, Jane Harrison'ın ifadesini kullanmak gerekirse, 'bariz bir şekilde dini' olanın sınırlarının dışına taşımaz mı? Objektif kriterler olmadığında, bir insanın 'iyi' ve 'kötü', 'siyah' ve 'beyaz', 'gün' ve 'gece' arasında oluşturduğu *herhangi* bir ikiliğe odaklanarak, kutsal ve profan ikiliğinin bir eşdeğerini oluşturduğumuzu beyan edemez miyiz?

• • • •

18 Parsons 1954: 199.

Ampirik zorluklar, bu sorunları tartışan iki ana çalışma ile örneklendirilebilir; her iki çalışma da, belirli bir topluma ait verileri genel bir teori ışığında anlamlandırır. Malinowski'nin Trobriand büyücülüğü inceleyen ve Evans-Pritchard'ın Azande cadılığı hakkındaki çalışmalarını kast ediyorum. Parsons'un din sosyolojisindeki ana akımları resmedişinde, Malinowski'nin, balıkçılık faaliyetleri bağlamında, edimcinin bakış çerçevesi içinde var olduğunu gösterdiği 'ritüel ve ritüel-dışı görüngü' ikiliğinin büyük önemi vardır. Parsons şu şekilde yorumlar:

> Öte yandan, bu rasyonel bilgi ve teknik yapıyla yan yana ve bilhassa de bununla karışmamış şekilde bulunan bir büyüsel inanç ve pratik sistemi mevcuttur. Bu inançlar, bizim bakış açımızdan ampirik gözlem ve deney nesneleri olamayacak, daha çok Pareto'nun özellikle kutsal niteliğe sahip 'hayali' varlıklar olarak ifade edeceği türden 'doğaüstü' güç ve varlıkların müdahalelerine ilişkindir.

Parsons şu şekilde neticelendirir: 'İlkel büyüyü bu şekilde analiz eden yaklaşım açıkça, Malinowski'nin, hem Lévy-Bruhl'un ilkel insanların doğaüstü ve kutsal alan ile faydacı ve rasyonel alanı karıştırdığı iddiasını çürütmesini, hem de klasik bir biçimde Frazer tarafından öne sürülmüş olan, büyünün ilkel bir bilim olduğu ve aynı temel işlevlere hizmet ettiği görüşünü yanlışlamasını sağlamıştır'.[19] Öte yandan Malinowski, büyüsel eylemlerin toplum tarafından bu şekilde kabul edildiğini kesinlikle iddia etmekle birlikte, ilk raporunda Frazer'ı reddetmiş olduğunu düşünmemiştir. Büyü ve din terimleri hakkında, *Batı Pasifik Argonotları*'nda şöyle yazar: 'Saha çalışmama *Altın Dal*'da öne sürülen din ve büyü teorilerinin yetersiz olduğunu düşünerek başlamama rağmen, Yeni Gine'deki gözlemlerimin tamamı beni Frazer'ın duruşuna yaklaşmaya itti'.[20] Büyünün ilkel bir tür bilim olduğunu düşünen Frazer'ın bu kabulünün getirdiği sıkıntılar okuyucuyu Malinowski'nin kutsal/profan ikiliğini kullanarak (büyü, kutsal alana girmektedir) ileri sürdüğü iddiayı düşünmeye iter –bu iddia, Trobriand Adalılar'ın kendisi kutsal dünya ve profan dünya arasındaki ayrımı tanımıyor olduklarıdır. Yukarıdaki

• • • •

19 Parsons 1954: 202-3.

20 Malinowski 1922: 73n.

alıntıda Parsons, bence haklı olarak, bu durumu, doğaüstü alan ile faydacı ve rasyonel alan arasındaki ayrımın tanınması olarak yorumlamaktadır. Fakat bu ayrımın okuryazar olmayan toplumlarda evrensellik teşkil etmekten çok uzak olduğu gerçeği, tam olarak bu problemle uğraşan, elimizdeki en kapsamlı çalışmayla, yani Evans-Pritchard'ın Azande cadılığı hakkındaki araştırılmalarıyla açık kılınmıştır.[21] Burada yazar bulgusal amaçlar için, 'nesnel sonuçlarına ve bunlarla bağlantılı kavramlara ilişkin olarak ritüel ile ampirik eylemler' arasında bir ayrım gözetmeyi kabul eder.[22] Lakin bu kabulden doğan sorunların altını çizer:

> Basit bir eylemi, bu kitapta bağlı kalınan 'büyüsel' ve 'ampirik' tanımlarıyla bile sınıflandırmak her zaman kolay değildir. Bir adam bark kumaşından bir parça yakar ve bir elinde büyülü bir bitki tutarak dumanını, yağmurdan sonra kanatlı karıncaların höyüklerden çıktığı boşluğa doğru üfler. Söylenene göre bu onları yuvalarından çıkarır. Azande, bark kumaşının karınca-ilacı olduğunu söyler, ama muhtemelen metaforik anlamda konuşmaktadırlar.[23]

Ve devam eder:

> Azande, teknolojik aktivitelerde yapılan eylem ile eylemin sonucu arasında aracılık eden bir 'ruh'un var olduğunu düşünür; bu eylemler ile sonuçları arasındaki boşlukta neler olup bittiğini görmek mümkün değildir ve bu tıpkı büyüsel tekniklerde uygulanan eylemler ile sonuçları arasındaki boşluğa benzer –örneğin, tohumun ekilmesi, çimlenmesi ve bitkinin toprağın üzerinde belirmesi gibi süreçler arasındaki boşluğu açıklayan şey bitkinin 'ruhudur'.[24]

Evans-Pritchard, Azande'nin Avrupa'dakine benzer bir doğaüstü–doğal ayrımı yaptığını reddeder; ayrıca Malinowski'nin Trobriand Adaları'nda yaşayan halkın teknoloji ve ritüel eylemleri arasında Avrupa'dakine benzer bir ayrım yaptıkları iddiasını teyit edici herhangi bir bulgu olmadığını belirtir. Evans-Pritchard'ın iyileştirme sanatını konu alan tartışmasında bu uyuşmazlık belirgindir; bizim anladığımız haliyle 'doğal' ve 'doğaüstü' güçler,

• • • •

21 Evans-Pritchard 1937.
22 Evans-Pritchard 1937: 463.
23 Evans-Pritchard 1937: 464.
24 Evans-Pritchard 1937: 464.

ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş durumdadır.[25] Malinowski şöyle belirtir: "Güvenilir ve yetkin gözlemciler tarafından incelenen her ilkel toplumda açıkça ayırt edilebilen iki alan, Kutsal ve Profan ayrımı bulunur; başka bir deyişle, Büyü ile Din'in, ve Bilim'in alanı."[26] Fakat Azande bulgularında böyle olmadığı anlaşılıyor; teknoloji ve ritüel faaliyetlerin kutuplaşmasına istinaden görüşlerimiz her ne kadar farklı olsa da, evrensel olarak 'açıkça ayırt edilebilen iki alan' düşüncesini kurmak için yeterli kanıt yoktur. Malinowski, Trobriand Adaları halkının, büyüyü, kano yapımının teknolojik yönlerinden açıkça ayırt ettiğini ilan ederken, büyü diyebileceğimiz belirli bir sözlü formülü kullandıkları durumlar ve kullanmadıkları durumlar arasında bir ayrım yaptıklarını ifade etmek istiyor gibi görünüyor. Bu oldukça farklı bir ayrımdır.

Evans-Pritchard'ın Azande için sunduğu bulgular, Kuzey Gana'nın LoDagaa'sı için de aynı derecede geçerlidir. Bu toplumda doğal ve doğaüstü ayrımı tanınmamaktadır; Durkheim'ın belirttiği gibi, bu durum çoğu kültür için geçerli gibi duruyor. Öte yandan LoDagaa, Durkheim'ın evrensel olarak gördüğü, daha az muğlak ya da daha az bağlantılı olmayan kutsal ve profan ayrımına eşdeğer bir kavrama da sahip değildir. Bununla birlikte halkların kültürel donanımları arasında bir tekabül bulunmaması Durkheim'ın duruşunu zayıflatıyor ve Parsons'un eylem şeması açısından önemli imaları içeriyor olsa dahi, bu kategorilerin kullanımları için objektif kriterler ortaya koymanın mümkün olduğu kanıtlanırsa, analitik araç işlevi gören bu kavramların faydalı olmayacağı söylenemez. Peki bu kanıtlanabilir midir?

Caillois, *İnsan ve Kutsal*[27] isimli kitabına şu şekilde başlar: "Esasında, genel anlamda kutsala ilişkin geçerli olarak iddia edilebilecek tek şey, terimin tanımının ta kendisinde yer almaktadır –profan olana karşıt olması."[28] Karşılaştırmalı din çalışmalarının yakın tarihli bir yazarının söz konusu ikiliği sorgulamadan kabul etmesi, bu meselenin boyutunu göstermektedir; çalışmasının konusunu 'hiyerofani' ya da kutsalın tezahürleri olarak almakta

• • • •

25 Evans-Pritchard 1937: 478-510.
26 Malinowski 1954: 17.
27 Caillois 1939.
28 Caillois 1959: 13.

ve açıkça bu kabulle başlamaktadır.[29] Bu kabul teolojik amaçlar için elverişli olsa bile karşılaştırmalı sosyoloji açısından yeterli bir analitik araç olamaz. Durkheim dahi, sınırsız varyasyonlarla ilgili ifadesine rağmen bundan daha somut bir şey önermektedir. Parsons, Durkheim'ın, olumsuz özellikleri bir kenara bırakıldığında 'ritüel'e, yani kutsala yönelik eylemlere ilişkin iki olumlu özellik sunduğunu belirtir. İlk olarak, 'kutsal eylem boyunca temel kriter olarak alınan saygılı tutum' söz konusudur. İkinci olarak, 'araç-amaç ilişkisi içkin değil, semboliktir.'[30] Dini veya seremonisel türünden performanslarda 'saygı' çoğu zaman zaruri olsa da, bu tür faaliyetlerin değişmez bir özelliği hiçbir şekilde değildir. Dahası bu tutum aynı şekilde aile içi otorite ilişkilerinin bir özelliği olabilir; bu durum ancak fazlaca geniş bir yorumla 'kutsal' olarak nitelendirilebilir. Araç-amaç ilişkisinin içkin değil sembolik bir ilişki olduğunu öne süren ikinci kriter de benzer şekilde problemlidir. Sembolik ilişkilerin tartışılmasında ortaya çıkan ilk soru, hangi analiz düzeyinde hareket edildiği sorusudur. Belirli bir hareketin veya nesnenin edimci, gözlemci veya her ikisi için de sembolik olup olmadığının açıklığa kavuşturulamaması büyük bir karmaşaya sebep olur. Parsons'ın şemasında sembolik ilişki, edimcinin bakış çerçevesi içinde bulunmalıdır. Fakat ritüelin simgesel niteliğine gelindiğinde edimcinin bakış çerçevesi kısmen bir tarafa konur ve yorumlama yöntemi daha çok psikanalize benzer.[31] Diğer bir deyişle, göstergenin referansının edimciden zorunlu olarak gizlenmesi gerekir.[32] Bu durum, dini ritüelin sembolik referansının 'toplum' olduğunu öne süren Durkheimcı formülasyon için geçerli olduğu gibi, "varolan toplumda hususi olarak 'sosyal' normatif unsuru oluşturan ortak nihai-değer tutumları"ndan bahseden Parsons için de doğrudur.[33]

• • • •

29 Eliade 1958: xii.

30 Durkheim 1947: 430-1.

31 Durkheim 1947: 419 n. i.

32 Ernest Jones Freudcu anlamda sembolle ilgili olarak şunu yazmıştır: 'bireyin sembolün anlamı hakkında bir fikri yoktur ve bu anlama dair tefsirleri çoğu zaman isteksizlikle reddeder.' ('The theory of symbolism', British Journal of Psychology 9 (1917-19), 184 aktaran Morris 1946: 276)

33 Parsons 1954: 433-4.

Bu konudaki görüşlerini Durkheim'dan alan Radcliffe-Brown da, 'ritüel eylemler' olarak isimlendirdiği şeylerin sembolik doğası hakkında benzer bir düşüncededir: 'Ritüel eylemler her durumda, bazı dışavurumsal veya simgesel unsurlara sahip olmaları bakımından teknik eylemlerden farklıdır'.[34] Simgesellik terimiyle ilgili şu açıklamayı yapar: 'Bir anlamı olan her şey bir simgedir ve simge tarafından ifade edilen her şey anlamdır'. Ayinin anlamı Radcliffe-Brown için çeşitli şekillerde temin edilebilir. Bazı durumlarda anlam toplumsal etkilerle veya sosyal işlevlerle bağdaştırılarak belirlenmektedir; metnine şu şekilde devam eder: 'Otuz yılı aşkın bir süredir çalışırken en faydalı bulduğum yöntem, ayinleri sembolik ifadeler olarak incelemek ve sosyal işlevlerini keşfetmektir'.[35] Bazı durumlarda simgesel imlem, 'toplumsal yapı, yani toplumsal ilişkiler ağıdır...';[36] bazense sosyal öneme sahip nesne ve eylemlerdir.[37] Zaman zaman anlam, ayinin ilişkilendiği düşünce sistemiyle belirlenir.

• • • •

34 Radcliffe-Brown 1952: 143.

35 Radcliffe-Brown 1952: 145.

36 Radcliffe-Brown 1952: 144.

37 Radcliffe-Brown Andaman Adalılar'ın ikinci baskısının (1933) girişinde, birbiriyle ilişkili iki terim olduğunu düşündüğü anlam ve işlev arasında bir ayrım yapar. Bir ayinin anlamı onun 'ne ifade ettiğinde yatar, ve bu onun bulunduğu düşünsel kanılar ve zihinsel tutumlar sistemi içindeki ilişkiselliğince belirlenir' (viii). İşlev kavramı ise 'uyarlanırlık gösteren bir mekanizma olarak kültür kavramına dayanmaktadır...' (ix) ve bütünün devamlılığına parçanın katkısı ile ilgilidir. Bu ayrımı yapmış olmasına karşın şunu belirtir: "Bu kitabın iki teorik bölümünde anlam ve işleve dair konular birlikte ele alınmıştır. Bu iki kavramı ayırmak belki de avantajlı olacaktı." 'Tabu' üzerine yazdığı daha sonraki bir makalede (1939 Frazer konuşması) ise bu iki kavramı birlikte ele almaya yönelik bir eğilim görülmektedir. Örneğin Andamanlıların bir kimsenin ismini kullanmaktan sakınmasının 'anlamı ve toplumsal işlevi' tek bir şey olarak ele alınır (1952:46) ve bu gelenek bir kişinin olağanın dışında bir toplumsal pozisyonda olduğunun 'sembolik onayı' olarak görülür. Başka bir deyişle ayin 'sosyal yapının' bir yanını sembolize etmektedir. Totemik ayinlerin anlamı ve toplumsal işlevi 'her ayinin kısmi olarak bir ifadesini sunduğu kozmolojik fikirler bütünü' (1952:45) ile ilişkilendirilmiştir; burada ayin kozmolojiyi dışa vurmaktadır, kozmoloji ise toplumsal yapı ile 'çok özel' bir ilişki içindedir. Öte yandan Radcliffe-Brown Andaman'ın yemek tabularını incelerken ayinin ifade ettiği şeyi toplumsal öneme sahip olan, 'ayinsel değerlerle donanmış' nesneler ve gelenekler olarak değerlendirir.

Parsons ve Radcliffe-Brown'ın formülasyonları aynı değildir, ancak her ikisi de ritüelin, özünde dışavurumsal veya simgesel olduğu konusunda hemfikirdirler. Nitekim her iki durumda da, nihayeten simgesel ilişkiyi yorumlayacak olan edimciden ziyade gözlemcidir. Aslına bakılırsa Radcliffe-Brown ritüeli katılımcıların bilinçli niyetleriyle bağdaştırarak anlamayı özellikle reddetmiştir; anlam yüzeyde bulunamaz, fakat pek de ikna edici olmayan bir şekilde, 'insanların her zaman kendi simgelerinin anlamını bildikleri bir düzey vardır, fakat bunu sezgisel bir şekilde anlarlar ve anlayışlarını nadiren sözcüklerle ifade edebilirler' diye iddia eder.[38] Kendisinin de farkına vardığı gibi bu durum kabul edildiği zaman, bir ritüele anlam veya sosyal fonksiyon atfetmek ciddi derecede delil yetersizliğiyle sınanır. Anlamın nihai değerlere referansla belirlenmesine gelince mesele daha da muğlaklaşır. Genellikle sosyal bilimciler tarafından 'değerler' olarak isimlendirilen şey, bir toplumun üyelerinin eylemleri veya inançlarıyla açığa çıkan özel bir *desiderata* değildir. Bunlar, filozof R. B. Perry'nin 'herhangi bir ilgi nesnesi' ile kastettiği, ya da başka bir filozofun, Charles Morris'in 'ihtiyari davranış' olarak nitelendirdiği şeyler değil, bu gözlemsel verilerden yapılacak üst düzey soyutlamalar. Bir yandan Parsons ve antropolog Clyde Kluckhohn gibi yazarlar, 'değer' yerine çok daha soyut bir kavram olan 'değer yönelimleri' üzerine yoğunlaşırlar. Parsons ve Shils modele göre değişiklik gösteren söz konusu kavramı, 'bir tarafının, edimci tarafından, henüz durumun anlamı onun için netleşmemişken ve dolayısıyla duruma göre hareket edemeyecekken seçilmesi gereken bir ikilik' olarak tanımlar.[39] Model değişkenlerinin mevcut listesi incelendiğinde bunun nasıl mümkün olduğunu anlamak zordur; örneğin belirginlik-yaygınlık değişkenleri seçim davranışlarını kategorize etmeye çalışan sosyologlar için yararlı olabilse de, Iowa'lı bir çiftçinin yaşamındaki somut seçimleri çok da temsil edemez, keza Fulani bir çoban için bu tür kavram formülasyonları çok daha karmaşık sorunlar ortaya çıkarır. Kluckhohn da, Parsons, Shils, F. Kluckhohn ve kendisi tarafından ortaya koyulan kuramların 'gözlemcinin bakış açısından yazılmış ve asgari düzeyde içeriğe sa-

• • • •

38 Radcliffe-Brown 1952: 143.

39 Parsons ve Shils 1952: 77.

hip olan analizler' olduğunu itiraf etmektedir.[40] Klasik etnografik çalışmaları okurken yapılması gereken ilk şeyin dikkatli bir okumayla 'o kültürü sezinlemek' olduğunu söyler. Araştırmacıların duyusal araçlarındaki belirgin farklılıklar göz önüne alındığında, bir kültürün 'sezinlenmesi' sürecinde dahi bir dizi öngörülemeyen şey mevcut bulunduğundan, en ihtiyatlısı bile bu derece bir soyutlamaya doğru yol almaya cesaret edemez.

Parsons'ın, dini ritüelin simgesel referansının bir toplumun ortak nihai-değer tutumları olduğunu iddia etmesi, bazı antropolog ve sosyologların, Tillich'in "insanın nihai kaygılarıyla ilişkili olarak ortaya koyduğu tutum ve eylemleri" olarak tanımladığı din kavramını kullanmaya yeltenmelerinin altında yatan nedendir. Örneğin Bellah, Tokugawa dinini analiz ederken şöyle yazmıştır:

> Bu nihai kaygı, nihai olarak değerli ve anlamlı olan şeylerle, yani nihai değer olarak adlandırabileceğimiz şeyle, ve aynı zamanda değer ve anlam için en büyük tehditlerle, yani nihai hayal kırıklığı olarak adlandırabileceğimiz şeyle ilişkilidir. Bir toplumun ahlakının dayandığı nihai değerleri ortaya koymak dinin toplumsal işlevlerinden biridir. Bu değerler kurumsallaştırıldığında bir toplumun merkezi değerleri olarak düşünülebilir.[41]

Lessa ve Vogt aynı çıkış noktasından hareket ederek benzer bir yorum yaparlar: 'din, bir toplumun nihai değerlerinin açıklanması ve ifadesi edilmesiyle ilgilenir...'[42] Bu kadar muğlak ve genel bir formülasyonun nasıl bir fayda sağlayabileceği şüphelidir. 'Nihai' veya 'merkezi' değerlerin belirlenme sürecine dair ortaya çıkacak sorunun yanı sıra, bu tanım, belirli bir toplumun üyeleri için birincil derecede öneme sahip ekonomik ve politik alandaki tümüyle 'rasyonel' uğraşları da kapsamaktadır. Parsons bizzat, bu tanımın yaygın kullanımdan oldukça farklı olduğunu belirtir; dinsel fenomeni pragmatik biçimde ele alışlarında yukarıdaki yazarların 'geleneksel' söylem alanına çok daha fazla bağlı kalmaları muhtemelen önem teşkil etmektedir.

• • • •

40 Kluckhohn 1952: 420-1.
41 Bellah 1957: 6
42 Lessa ve Vogt 1958: 1.

Durkheim'ın din alanını tanımladığını söylediği kutsal eylemlerin pozitif bir biçimde *ayırt edilmesi* kendi amacımız açısından yetersiz görünüyor; o halde şimdi Parsons'un bu tanımın negatif ölçütü olarak öne sürdüğü olguyu, yani bu eylem kategorisinin, içkin araç-amaç şemasının dışına düştüğü varsayımını inceleyelim. Parsons'a göre araçların bilimsel olarak anlaşılabilir nedensellik süreçleri yoluyla bir sonuç üretmesi durumunda, araç-amaç şeması içkindir. Parsons, 'içkin araç-amaç şemasının dışına çıkma'yla yalnızca, 19. yüzyıl rasyonalistlerinin yaptığı gibi, bu tür inanç ve pratiklerin kendiliğinden 'irrasyonel' olduğunu ima etmek istememiştir. Ne rasyonel ne de irrasyonel (ya da psödo-rasyonel) olan üçüncü bir tip eylemin varlığından söz etmektedir: rasyonel-olmayan, ya da 'aşkınsal' eylemler; diğer bir deyişle, kendilerini icra etmekten başka hiçbir pragmatik amacı olmayan, dolayısıyla bir amaca ulaşıp ulaşmadığından bahsedemeyeceğimiz eylemler. Bu üçlü ayrım, Pareto'nun toplumsal eylemi sınıflandırışını takip etmektedir: (i) 'mantıksal-deneysel' standartları karşılayanlar, (ii) bilgisizlik yoluyla veya hata yoluyla 'psödo-bilimsel' teoriler üzerine kurulanlar, (iii) 'deneyimi aşan teoriler' üzerine dayananlar.[43] Dini pratiklerin son kategoriye dahil olduğunu belirtir.

Parsons bu sınıflandırmanın edimcinin bakış çerçevesine girdiğini düşünmektedir, nitekim bu sınıflandırmalar 'edimciyi eylem durumuna yönlendiren bilişsel kalıplar'dır.[44] Öte yandan, tüm Avrupalı-dışı toplumların çoğunlukla aşkınlık ve psödo-bilimsel kuramlar arasında bu türden bir ayrımı yapıyor olduklarına inanan görüşle, çok sayıda yetkin gözlemcinin bu konuda sunduğu kanıtların birbiriyle çeliştiğini halihazırda görmüştük. Bu diğer görüşü kabul edersek, Durkheim tarafından tanımlanan olumlu ve olumsuz 'kutsal' ölçütlerinin, on dokuzuncu yüzyıl rasyonalistlerinin bilim, büyü ve din arasında gözettiği ayrımdan hakiki anlamda farklılaşmadığını görürüz. Bu perspektiften, kutsal ve profana karşılık gelen evrensel kategori arayışı önceki tutumlardan başarısızca kopmaya çalışan bir girişimden ibarettir; başarısızlığın nedeni, sonuç olarak mantıksal-deneysel yöntemlere

• • • •

43 Parsons 1937: 429ff.

44 Parsons 1954: 200.

referansla tanımlanan kategorilerin benimsenmesi ve okuryazar olmayan toplumlarda bunların eşdeğerlerinin bulunmaya çalışılmasıdır.

Vurguladığım nokta, *Nupe Dini* isimli çalışmasında antropolog Nadel tarafından ele alınmıştır. Bu kitapta, 'şeylerin aşkınlığını kendi düşünce tarzımızla değerlendirmemiz' gerektiğini yazar.[45] Doğanın doğaüstünden ayırt edilmesi yalnızca kendi düşünce sistemimizde net bir anlam ifade edebilir. Gerçekten de haklı olarak gözlemlediği gibi, 'doğaüstü ve kararlarımızı dayandırdığımız ampirik bilgi arasındaki çatışma, ilkel bir kültürde bulunmayabilir.'[46] Evans-Pritchard, bunun Azande için geçerli olduğuna, fakat doğal ve doğaüstü dünyaları ayırmanın Nuer düşüncesinde bulunmadığına dair kanıtlar sunar. Bahsettiğim gibi, LoDagaa için de teknolojik ve mistik alanlar istenen sonuçlara veya kullanılan araçlara göre açıkça farklılaştırılmış değildir.

Bu argümanın imaları, sosyal bilimlerdeki Weberci *Verstehen* çözümlemesine, yani eylemin öznel yönünü inceleyen ve eylemin katılımcıların kendileri için ne anlam ifade ettiğine odaklanan analize olan bağlılığa ters düşmektedir.[47] Aslına bakarsanız Nadel bu uyuşmazlıktan bizzat rahatsızlık duymaktadır; Durkheim'ın da benzer koşullarda güvenilirlik sağlamak için yaptığı gibi,[48] basit toplumların bizimle aynı şekilde ikileştirmeler yapmadıklarını belirtir, lakin yine de ampirik ve aşkınsal alanlar arasında ayrım gözettiklerini aceleyle ekler. İddiasına göre, bunun dilsel bir kanıtı olmalıdır. Fakat Nupelerin 'bilgi' (*kpeyê*) ve 'ritüel' (*kuti*) arasında yaptıkları ayrımı betimledikten sonra kendi duruşunun temelini şu *ikazla* zayıflatır: Anadilin daima bizim beklediğimiz türden, mesela 'normal' ve 'normal olmayan', 'mucizevi' veya 'insanüstü', 'kutsal' ve 'profan' gibi keskin bir şekilde ayırt edilmiş kelimeler sunmasını beklemek muhtemelen faydasızdır.[49]

• • • •

45 Nadel 1954: 3.

46 Nadel 1954: 4.

47 Sosyolojik analizi 'amaçlı' eylemlerle sınırlandırma girişiminde bulunma çabaları Dorothy Emmet'in Nadel ve Parsons üzerine yaptığı tartışmada gündeme getirilmiştir (1958:108).

48 Durkheim 1947: 26.

49 Nadel 1954: 6.

Şimdiye dek bu bölüm, özellikle Durkheim ve takipçileri tarafından geliştirilen din ve ritüel kavramlarının mevcut kullanımının eleştirel bir incelenmesini sundu. Anlaşılması güç, genelleştirilmiş ve muğlâk terimler kullanmak yerine daha somut kavramlar önermeye girişmeden önce, şu ana kadar anlatılan argümanı tekrar edelim: Öncelikli olarak, Durkheim'ın benimsediği, kutsal/profan ikiliğinin insanların beşeriyet hakkındaki görüşlerinin evrensel bir özelliği olduğu varsayımını eleştirdim. Bu karşıt görüşün kabulü şu anlama gelir: Gözlemcinin dini aktivitelerin sınıflandırılmasını edimcinin evreni doğal ve doğaüstü şeklinde ayırmasına dayandırması, insanlığın kutsal dünya hakkındaki evrensel algısı üzerine kurmasından daha makuldür. Bu, Durkheim'ın bertaraf etmiş olduğu bir tartışmadır. Böylece, dini davranışları araştıran kimse siyasi kurumları inceleyen öğrencinin düştüğü ikileme düşer. Biz Batı Avrupa toplumunda, siyasi, ekonomik, eğitimsel ve benzer türden isimlendirdiğimiz kurumlar görür, bunlara dahil oluruz. Avrupa-dışı toplumlarda kurumlar genelde daha az ayrışıktır; tek bir sosyal grup sisteminin çok daha geniş bir çeşitlilikte işlevi olabilir ve gözlemci bu durumda, o toplumlardaki kurumsallaşmış faaliyetlerden hangilerinin ileri toplumların ayrışmış kurumlarını karakterize eden faaliyetlere karşılık geldiğini belirlerken sorunlarla karşılaşır. Başka bir deyişle, kendi halk-kategorilerimizden yola çıkarak analitik araçlar geliştirmeye mecburdur. Bunu yaparken gözlemcinin, hem analitik kavramlarının temelini oluşturan kendi halk-kategorilerimize, hem de bu kavramsal donanıma ham madde sağlayacak olan edimcinin kendi halk-kategorilerine riayet etmesi bir zorunluluktur. Öte yandan gözlemcinin kendini edimcinin algıladığı 'anlam'la, yani araştırmakta olduğu topluma ait olan halk-kategorileriyle sınırlandırması talep edilemez. Gerçekten de aksi görüşe sahip olanların, bakış açılarının tüm sonuçlarını belirli sosyolojik veriler ışığında nasıl değerlendirebileceklerini kestirmek zor. Weberci *Verstehen* doktrinini kabul ederek başlayan, fakat sosyal bilimin daha ampirik bulgularına dair yeterince bilgisi olmayan bir filozof, gözlemcinin asla kendi toplumunun kavramsal donanımının dışına çıkamayacak ya da başka bir toplumunkine dahil olamayacak olması sebebiyle sosyolojinin tümüyle imkansız olduğunu ileri sür-

müştür.[50] Weberci önerme göz önünde bulundurulduğunda, bu gayrimeşru bir vargı değildir. Fakat bu düşünce aslında doğrudan, bu önermenin kabul edilemez olduğunu ima eder.

Kutsal/profan ikiliğinin, edimcinin konumunun evrensel bir özelliği olmadığını göstermek elbette, onu analitik bir araç olarak kullanılamaz kılmak için değildir. Sonrasında bu amaçlar için olası faydalarını belirlemek üzere kutsallık kriterlerini inceledim. İki olumlu özellikten, yani saygı ve simgesellik unsurlarından ilki, hususi olarak dini ilişkilerin bir kategorisini oluşturma ya da belirleyici niteliğini açığa çıkarma yolunda başarısız oldu. İkiliğin özünde yatan dışsal karakter göz önünde bulundurulduğunda, ritüel ya da din etkinliklerine (yani rasyonellik-dışı faaliyetlere) 'simgesel' ya da 'dışavurumsal' öge atfetmek, gözlemcinin bir eylemi içkin bir amaç-araç ilişkisi ya da 'rasyonel' bir neden-sonuç bağı olarak anlamlandırmasının mümkün olmadığını beyan etmekten öteye geçememiştir. Bu nedenle, araştırılmakta olan eylemin göründüğünden başka bir şey olduğu, diğer bir deyişle, başka bir şeyin simgesel bir ifadesi veya bir dışavurumu olduğu fikriyle sınırlı kalmıştır.[51] Peki bu başka şey nedir? Kutsal/profan, veya doğaüstü/doğal ikiliğinin dışsal mahiyetini anlamanın önem kazandığı yer bu noktadır. Çünkü bu, sembolün işaret ettiği imlemin edimci değil, gözlemci tarafından sağlandığı gerçeğine işaret eder. Gözlemcinin varsayımı, 'toplum', 'nihai değerler', 'toplumsal düzen' ya da 'toplumsal yapı' gibi kavramları yorumlarken dışavurulur (ya da sembolize edilir). Bazı büyüsel-dini davranışların edimcinin bakış açısından 'simgesel' olmadığını ima etmek istemiyorum. Şüphesiz ki böyle davranışlar vardır. Fakat başka davranışlar da mevcuttur. Doğrusunu söylemek gerekirse son tahlilde, tüm sözlü davranışlar imleyen davranışlardır. Dolayısıyla simge-

• • • •

50 Winch 1958.

51 Benzer şüpheler, *Du culte des dieux fétiches* isimli çalışmasındaki mitlerin alegorik tefsirleri konusunda Brosse tarafından 1760'da dile getirilmiştir: "l'allégorie est un instrument universel qui seprête à tout. Le système du sens figuré une fois admis, on y voit facilement tout ce que l'on veut comme dans les nuages: la matière n'est jamais embarrassante; il ne faut plus que de l'esprit et de l'imagination: c'est un vaste champ, fertile en explications, quelles que soient celles dont on peut avoir besoin" (6-7).

sel eylem kategorisi, kendi içinde, herhangi bir yolla ritüelist veya dini olarak karakterize edilebilecek sosyal eylemleri ayırt edebileceği bir alan ya da belirleyici bir nitelik ortaya koymamaktadır. Çünkü önemli bir açıdan, tüm toplumsal eylemlerin, toplumsal yapının 'anlamlı' veya 'simgesel' unsurları olduğu söylenebilir; nitekim daha genel olan kavram daha basit olandan yapılmış bir soyutlamadır. Bununla birlikte, pek çok sosyoloğun gizliden gizliye varsaydığı gibi 'dışavurumsal' değildir, diğer bir deyişle, sosyal davranışın temel ilkelerini ifade etmemektedir. Aslında bu yaklaşım, düşünceyi düzene sokan bir soyutlamayı nedensel bir faktör olarak şeyleştirmeden başka bir şey değildir.

Bu durumda yapılan şey şudur: Simgesel eylemler rasyonel eylemlere karşıt olarak tanımlanır; sonrasında bu eylemler, 'anlam'ı gözlemci tarafından belirlenen tortul bir kategori altında toplanır ve böylece diğer türlü 'irrasyonel' psödo-rasyonel ya da 'rasyonellik-dışı' olarak kalacak davranışlar gözlemci için bir anlam ifade etmeye başlar. Sonuç olarak, ritüel eylemlerinin olumlu kriterlerinin incelenmesiyle elde edilen daha önceki sonuç, olumsuz ölçütlere bakılarak, yani bu uygulamaların, içkin araç-son şemanın dışında kaldığı görüşüne dayanarak güçlendirilir. Kutsal, ritüelistik veya büyüsel-dini olayları ayırt etmek için kabul edilen ölçütlerin, edimciden değil de gözlemcinin neyin içkin olduğuna dair değerlendirmesinden türetildiği kabul edildikten sonra, karşılaştırmalı din çalışmalarında bazı problemler ortaya çıkmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl antropologlarının kullanımlarının kısmen yeniden düzenlenmesine giden yol açıktır.

Argümanın bu özetinin geldiği nokta, bizi doğrudan bu bölümün son kısmına götürür; bu da, yalnızca 'din' ve 'ritüel' gibi kavramların değil, aynı zamanda Durkheim'ın dini eylemle bir tuttuğu 'seremoni' kavramının daha belirgin tanımlarını önerme girişimidir. 'Din' meselesiyle başlarsak önemli hususlardan biri, okuryazar olmayan insanların dinlerini inceleyen çalışmalara en derin katkılardan birini sunan Evans-Pritchard'ın, söylem alanını Tylorcu terimlerle tanımlamış olmasıdır. Bütün sınırlamalarıyla birlikte bu tanımlama, problemimizin çözümüne en yakın yaklaşımı sunuyor gibi görünüyor.

Öte yandan Tylor'un asgari tanımının kabul edilmesi, Marett'ın ruhani varlıklar ile ruhani güçler arasındaki sınıra dair sorununu hâlâ çözümsüz bırakmaktadır. Bu türden inançların kaçınılmaz olarak bir süreklilik içinde olması gerekmesine rağmen, bununla ilişkili pratikler daha keskin bir ayrım yapma fırsatını sunmaktadır. Frazer'ın dini eylem tanımını, doğaüstü güçlere kefaret verme faaliyetlerini anlama yolunda başlangıç noktası olarak alabiliriz. Doğaüstü güçlere yönelik kefaret verme eylemleri, feda/kurban etme (yiyecek sunumları ve özellikle kan akıtma), işret (içki sunma), sarf malzemesi olmayan somut nesne hediyeleri, dua (sözlü sunumlar) ve diğer formlardaki 'saygı gösterme' davranışlarından oluşur. O halde dini inançların, insan-dışı varlıkların insan suretine göre teskin edilmesi durumunda mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Dini faaliyetler elbette yalnızca kefaret vermeyle sınırlı değildir; bu varlıkların mevcudiyetine atıf yapan tüm davranışları içerir. Böyle bir formülasyon, örneğin Marett'ın anlattığı, fırtınaya karşı bağırarak fırtınayı teskin etmeye çalışan yaban insanlarını tamamen açıklayabiliyor değildir; gerçekten de böyle eylemler tümüyle kurumsallaştırıldığında ve ruhani varlıklarla ilgili bir dizi kozmolojik inançla ilişkilendirildiğinde, kendi tanımımıza göre kesinlikle dinsel sayılmalıdır. Fakat bu araçlar her ne kadar mükemmel olmasa da, dini kurumların karşılaştırmalı analizi için Durkheim'ın tercih ettiği kapsamlı tanımlamadan çok daha faydalı bir odak noktası sağlamaktadırlar; hakikaten de her ne teoriyi benimsemiş olurlarsa olsunlar bu alandaki yazarların çoğunluğu tarafından pratikte en çok kullanılan tanım budur.

'Ritüel' ile ilgili olarak daha önce, Radcliffe-Brown ve diğer yazarların bu terimi bütün büyüsel-dini eylem ve inanç alanını ifade etmek için kullandıklarına dikkat çekmiştim. Bu yazarlar bu kullanımı benimseyerek, 19. yüzyıl 'entelektüelleri'nin öne sürdüğü, kuşkusuz bir biçimde dışsal olan ve gözlemci tarafından dayatılan ayrımı reddeden Durkheim'ın izini takip ettiler ve edimcinin kendi durum algısının altında yattığı varsayılan kutsal/profan ikiliğini kabul ettiler. Bu kullanımdaki kavramsal sıkıntılardan zaten bahsetmiştik. Alternatif olasılıklardan biri, Tylor ve Frazer'ın bahsettiği anlamdaki büyüsel-dini inançları, ritüel ile bir tutmaktır. Bu noktada, bu terime hem yaygın kullanımda hem de sosyolojik

metinlerde sıklıkla daha geniş bir anlam verilmesinden kaynaklanan bir problem ortaya çıkar. Örneğin Oxford Sözlük, ayini, "(i) dini veya başka türden kutsal tören eylemi ya da usulü; (ii) günümüzde özellikle din ya da ibadet kapsamında, bir ülkenin ya da insan sınıfının genel veya alışılagelmiş örf, adet ve pratikleri" olarak tanımlar. Prosedürün biçimselliğinden (örn. ritüel etkileşimindeki biçimsellik) çok da kopuk olmayan bir diğer düşünce ise, bu şekilde tanımlanan ritüel eyleminin hiçbir pragmatik kaygı içermediği ('masa ritüelleri') ya da içerse bile başarısız olacağıdır ('doğurganlık ritüelleri'). Dolayısıyla bu terim genel kullanımda büyüsel-dini davranış alanından daha geniş bir kapsama sahiptir ve 'yemek yeme ritüelleri'nin bu tür inançlarla bağdaştırılma olasılığı duruma göre değişkenlik gösterir. Nadel, Nupelerin dini üzerine yazarken bu noktayı yakalamıştır:

> 'Ritüel' dediğimizde aklımıza ilk gelen şey, amaca uygunluk açısından düzenlenmemiş ve uzlaşılmaz katılıkta olan apaçık bir düzene sahip her türlü eylemdir. Her tür davranış, belirli bir tarzda tekrarlanabilir bir biçime sokulduğunda, bu anlamda bir 'ritüel' haline dönüşüyor demektir. Bir eyleme 'dini' ritüel dediğimizde ise söz konusu eyleme ayrıca çoğunlukla irrasyonel, mistik ya da doğaüstü dediğimiz, ampirik standartlara göre yetersiz kaldığı bilinen bir araç-amaç ilişkiselliği de atfetmiş oluruz.[52]

Nadel için 'ritüel' kategorisi kapsayıcıdır ve fazlasıyla biçimsel her türden eylemle ilişkilidir; buna karşın dini ritüel (ve bu büyüyü de içerir), araç-amaç ilişkisinin ampirik standartlarca yetersiz görüldüğü eylemleri kapsar. Ayrımının bu yönü biraz zayıf görünmektedir, zira eğer araçlar uyumsuz bir katılık sergiliyorsa, o halde bir ölçüde ampirik açıdan dezavantajlıdırlar. Dahası durumun bu şekilde ifade edilmesi, Pareto tarafından açıkça geliştirilen görüşü dikkate almamaktadır; büyüsel-dini davranışlar irrasyonel değil rasyonellik-dışıdır. Nadel'ın görüşü, bu bölümde alınan duruşla temelden benzerlik göstermektedir.

Ritüelin 'seküler' doğasıyla ilgili söylenen şey aynı şekilde 'seremoni' için de söylenebilir. İlk önce iki kavram arasındaki karşılıklı ilişkiyi araştıralım. Antropolog Monica Wilson bu kavramları şu

• • • •

52 Nadel 1954: 99.

şekilde kullanır: Ritüel, "öncelikli olarak, bazı mistik güçlerin takdisini sağlamaya yönelik dinsel davranışlardır. Ritüellerde sembol ve kavramlar kullanılır, ancak pratik amaçlara tabi tutulurlar."[53] Seremoni ise, 'dini etkinliklerle sınırlı değildir, duyguları ifade etmek için ortaya çıkan ihtimamlı ve geleneksel bir biçimdir'. Burada ritüel dini davranışlarla bir tutulmakta, seremoni ise 'ihtimamlı ve geleneksel' her türlü biçimi içeren daha kapsayıcı bir kavram olarak ele alınmaktadır. Wilson, Durkheim'ın aksine, dini performanslarla seremoniyi doğrudan eş tutmamanın önemli olabileceğinin farkındadır. Mistik güçleri kutlayan Corpus Christi Günü geçit törenleri gibi seremoniler, Ekim Devriminin yıldönümünde kutlanan ve yalnızca seküler bir öneme sahip olan seremonilerle benzer işlevlere sahip olabilseler bile, özellikle meseleye dahil olan inançlar göz önünde bulundurulduğunda, ikisinin arasında bir ayrım yapmak çoğunlukla faydalı olur. Bununla birlikte aynı ayrımı, ritüel terimini genel anlamıyla Wilson'ın 'geleneksel' eylemler dediği olgular olarak tanımlayarak ve dini etkinlikleri 'bazı mistik güçler'e hitap eden eylemler olarak ele alarak daha basit bir şekilde yapabiliriz. Radcliffe-Brown'ın formülasyonunu takip ederek, seremoniyi, sosyal yaşamda değişimler söz konusu olduğunda icra edilen, örf ve geleneklerce gerekli koşulmuş kolektif eylemler olarak kavramsallaştırabiliriz. Bu suretle seremoni, kamusal alanda uygulanan belirli bir ritüelistik eylemler dizisinden oluşur.

O halde sonuç olarak ritüel kavramıyla, araçları ve amaçları arasındaki ilişkinin 'içkin', yani irrasyonel veya rasyonellik-dışı olmadığı standartlaşmış eylemleri (örf) kast ediyoruz. Özünde irrasyonel olan büyüsel eylem bu kategoriye girmektedir; zira pragmatik yöntemlerin erişemediği veya pratisyen ve müşterisinin varsaydıklarından farklı nedenler sayesine erişebildiği pragmatik bir amacı vardır. Frazer'ın 'ilkel bilim' dediği şey budur. O halde hem (pek çok kurban etme ve dua biçiminde olduğu gibi) irrasyonel olan dini eylemlerin, hem de pek çok kamusal kutlamada olduğu gibi rasyonellik-dışı olan dini eylemlerin mevcudiyetinden bahsedebiliriz; fakat bunların hepsi de doğaüstü varlıklar içerir. Son olarak, ne dini ne de büyüsel olan ritüel kategorisi

• • • •

53 Wilson 1957: 9.

bulunur; ne ruhani güçlerin varolduğunu varsaymaktadır, ne de ampirik bir amaca yöneliktir. Buna karşın bu, edimcinin bakış çerçevesinde tanınmış bir 'amaç' olduğunu ve gözlemcinin bakış açısından bazı 'gizli işlevler' ihtiva ettiğini inkar etmek demek değildir. Büyüsel-dini türden olmayan seremoniler de bu kategoriye girer; resmi nikah seremonileri, seküler hane veya toplumlardaki doğum ve ölüm ritüelleri gibi. Kamusal seremoni olarak bahsedemeyeceğimiz eylemler de bu kategoridedir: 'aile yaşamı ritüelleri'[54], 'arınma ritüelleri'[55] ve kişiler arası, kalıplaşmış benzer davranışlar gibi.

Bu bölümün amacı, din sosyolojisindeki bazı klasik metinlerde kullanılan belirli temel kavramlara verilen anlamların boyutlarını incelemek ve analitik araçlar olarak kullanımlarını açığa kavuşturmaktı. Genel sonuç şudur ki, büyüsel-dini davranış ve inançların oluşturduğu kategorinin yalnızca gözlemci tarafından tanımlanabileceği gerçeğinden kaçınılması imkansızdır; diğer yandan bunu ya da kutsal/profan ikiliğini edimcinin durumsal algısının evrensel bir parçası olarak değerlendirmeye çalışmak yanıltıcıdır. Karşılaştırmalı çalışmalarda bu terimlerle elde edebilebilecek herhangi bir fayda, kendi kısıtlamalarının farkına varılmasına bağlıdır; bu da Durkheim öncesi yazarların kullanımlarına geri dönmeyi ve bunu, araştırmanın bir sonraki aşamasının başlangıç noktası olarak ortaya koymayı gerektirir.

Derkenar

Bölümün ilk taslağı 1960'ların başında Oxford'da düzenlenen bir seminerde verildi. New York'taki Hunter Koleji'nden M. Richter'la yaptığım bir dizi tartışmanın benim için teşvik edici olduğunu belirtmek isterim. Bu bölüm, Davranış Bilimleri İleri Araştırma Merkezi'nde (1959-60) çalıştığım zamanlarda yeniden yazılmıştı, ancak son gelişmeler ışığında bazı eklemeler yapmam gerekti.

İlk yazdığımda, kutsal ve profan, *ritus/mos* ayrımına olan bağlılık, karşılaştırmalı din alanındaki sosyal antropolojik düşünceye

• • • •

54 Bossard ve Boll 1950.

55 Leites ve Bernaut 1954.

egemen olmuş haldeydi. Durkheim'ın etkisi burada net bir şekilde görülebilir, ki bunun en iyi örneği antropolog Lévi-Strauss'un ve onun açtığı teorik yolun takipçilerinin eserleridir. Bir başka antropolog, Edmund Leach, bu ayrımın toplumsal eylem türleri yerine toplumsal eylem yönlerini ifade ettiğini, ritüelinse "bireyler ve gruplar arasındaki, toplumsal olarak onaylanmış 'uygun' ilişki sistemi"ne işaret eden 'sembol kalıbı' olduğunu düşünüyordu.[56] Fakat diğer bir antropolog, Rodney Needham,[57] bu radikal ayrımı tıpkı Durkheim ve Lévi-Strauss'un yaptığı gibi benimsemiş, İtalyan antropolog Bernardo Bernardi'nin Mugwe üzerine olan materyallerini,[58] yani *The Failing Prophet of the Meru of Kenya* adlı eserini yorumlarken bu ikilikten faydalanmıştır. Bu yazarların bu ayrıma yaptıkları vurgu, iki ya da üç bileşeni olan 'temel yapılar'a ('ikili' veya 'üçlü yapılar'), yani her şeyi cazibeli bir tertiple her şeyi ikiliklere ve trikotomilere bölen morfolojik bir şemaya olan meraklarıyla ilişkilidir.[59] Fakat bölüm boyunca yapılan daha genel eleştirilerin yanı sıra, bu noktada ilaveten iki tehlike daha mevcuttur. İlk olarak, bu radikal ayrımların bazı durumlarda açıklayıcı güçleri varmış gibi görünüyor, özellikle de iki veya daha fazla 'zıtlık' arasında bir ilişki kurulduğunda. İkinci olarak, sırf bu tür ilişkilerin aydınlatılmasına açıklayıcı bir güç atfedildiği için, bu ilişkilerin gerçekten var olduğunu ufak tefek kanıtlara dayanarak kabul etme eğilimi söz konusudur.

Durkheim'ın duruşunun bazı yönlerinin altında yatan sorunlar, sonrasındaki süreçte birkaç yıl içinde netlik kazanmış ve bu yaklaşımın değişmesine yol açmıştır. Bu bölümde, Evans-Pritchard'ın Nuer'in analizini yaparken Tylorcu din tanımını benimsemesine dikkat çekiyorum.[60] Durkheim'ın dostlarından biri olan sosyolog Robert Hertz'un makalelerinin tercümelerine yazdığı girişte, Evans-Pritchard, aynı benim yaptığım gibi, 'muğlâk ve kötü tanımlanmış' olarak değerlendirdiği kutsal ve profan ayrımını reddetmektedir.[61] Yeni Zelanda antropologu Raymond Firth,

• • • •

56 Leach 1954: 15.
57 Needham 1960.
58 Bernardi 1959.
59 Örn. Lévi-Strauss 1956, 99ff.
60 Evans-Pritchard 1956.
61 Evans-Pritchard 1960: 12.

1959'da *Huxley Anısına Dersler*'de, antropologların on dokuzuncu yüzyıldaki yazarların 'entelektüel, rasyonalist bakış açıları'na katılmaktan çekinmemeleri gerektiğini söylemiş ve Tylor'un din tanımına benzer bir tanım ileri sürmüştür. 'Din, insan-dışı varlıklar veya güçlerle ilişkili olarak görülen temel insanlık amaçları ve değer standartlarına yönelik toplumsal bir ilgidir' diye belirtir.[62] Buna ek olarak, Tikopia'daki medyumluk üzerine olan materyalleri inceledikten sonra ulaştığı kanı, Evans-Pritchard'ın Nuer dini hakkında yaptığı açıklamalarla uyum içindedir: Dini pratik ve inançlar bazı açılardan 'sosyal yapı'yla yakından ilişkili olsa da, başka açılardan bu ilişki oldukça zayıftır ve 'yarı-bağımsız değişkenler' olarak işlerler.

Akademik sosyoloji geleneğinin dışındakiler için bu kanı bir yorum gerektirmeyebilir. Öte yandan Durkheim'ın *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri* isimli büyük eseriyle birlikte din sosyolojisine yaptığı muazzam katkının sonucunda ortaya çıkan kanı, toplumsal kurumlarla din arasındaki ilişkiye gereğinden fazla vurgu yapmıştır. Dahası, ritüel ve din tanımlarının toplumsal ilişkilerin 'simgesel'liğini temsil ettiği düşüncesi yalnızca simgesellik teriminin ortaya çıkardığı muğlaklıklarla sınırlanmaz, aynı zamanda her bir tikel vakada kanıtlanması gereken bir iddiayı genel bir prensip olarak öne sürer.

Frazer'ın 1957'de verdiği *The Context of Belief*[63] isimli dersinde, antropolog Daryll Forde Durkheimcı düşüncedeki başka açıklara da dikkat çekmiş, Yakö fetişizmi gibi diğer ritüel uygulamaların yalnızca sosyal ilişkilerin simgesel ifadeleri olmadıklarını, aynı zamanda, örneğin salgın vakalarında olduğu gibi, çevresel koşullarla belirlenmiş olduklarını belirtmiştir. Burada da 'doğaüstü ekonominin'[64] manevi yönlerini özellikle vurgulamıştır; verdikleri sözleri sonrasında tutmadıkları anlaşılan bu 'irrasyonel' büyüsel-dini varlıkların değer kaybetmesinin kaçınılmaz olarak 'tapınakların devredilmesi'yle sonuçlanması benim de incelediğim mevzulardan biridir.[65] Durkheimcı tezin daha kapsamlı ima-

• • • •

62 Firth 1959: 131.
63 Forde 1958a.
64 Forde 1958b.
65 Goody 1957.

ları, Avustralya'daki Murngin materyallerini inceleyen Warner tarafından gündeme getirilmiştir;[66] buradaki bulgulara göre büyü ve din arasında (Parsonsçu terminolojiyi kullanmak gerekirse) araçsal-dışavurumsal bir temelde ayrım yapabilmek mümkün değildi. Bu konuyu teorik bir açıdan değerlendiren Goode[67] ise büyü ile araçsallık arasında ve din ile dışavurum arasında bir devamlılık olduğundan söz etmiştir. 'Dinin tanımı ve kullanımları'[68] başlıklı ilginç makalesinde Horton, dini davranışlar arasındaki farklılıkları benzer bir eksende incelemiş, bu davranışlardaki iki kutbu manipülasyon ve iştirak olarak belirlemiştir. Horton'un din tanımı özünde Tylor'unkiyle aynıdır ve temel iddiası burada geliştirilecek olan bakış açısına yakıntır. Öte yandan böyle bir duruşu benimser benimsemez elde edilecek fayda konusunda ben, Horton kadar iyimser değilim.

• • • •

66 Warner 1937: b. 8.
67 Goode 1951.
68 Horton 1960.

İkinci Bölüm
SÖZLÜ 'LİTERATÜR'

Bu bölümde, din, ritüel ve sözlü kültür tanımlarına dair genel problemleri bir kenara bırakıp, 'mit' ve diğer 'standartlaşmış sözlü formlar', yani sıklıkla 'sözlü literatür' olarak anılan alan kapsamında bir tartışma yürüteceğim. Bunu yaparken, LoDagaa ve Kuzey Gana'nın diğer bölgelerinde (yardımcılarımla birlikte) topladığımız bulguları analiz etmek ve yorumlamak üzere farklı biçimleri araştıracağım. Sözlü anlatı bağlamının, özellikle de dinleyici kitlenin daha büyük bir ciddiyetle değerlendirilmesi gerektiğini öne süreceğim. Antropologlar ve diğerleri, hepsi aynı gruba dahilmiş gibi yaklaşarak halk hikâyeleriyle 'mit'lere eşit derecede ağırlık vermişlerdir ve bunu yaparken halk hikâyelerinin spesifik olarak çocuk 'literatürü'ne ait olduğunun ve yetişkin düşünce biçimlerinin bir temsili olarak alınamayacağının ayırdına varmamışlardır. 'Mitler', sözlü kültürlerin bir karakteristiği ve diğer bir çok örnekte olduğu gibi yazının icadıyla dönüşüm geçirmiş türler olarak görülmüştür. Bununla birlikte, çoğunlukla çocuklara yönelik olan halk hikâyeleri de yazılı kültürlerin anaokullarında varlığını sürdürmektedir.

Sözlü 'literatür', yazısız toplumlarda bulunan standart biçim ya da türdü. Bu terim, bazı türlerin ağız yoluyla aktarıldığı veya okuryazar olmayanlarla (yani 'halk'la) sınırlandırılmış yazılı medeniyetlerdeki oldukça farklı gelenekleri tanımlamak için de kullanılmıştır. Hatta bunlardan biri, 'literatür'ü yalnızca sözlü manada kullanmaktadır. Yine de bu terim, çoğu zaman ayrıştırılmaları

gerekse dahi bu iki kullanımı birden nitelendirmek için mevcut olan en iyi tabirdir. Halk hikâyeleri gibi biçimler özellikle de karmaşık toplumların okuryazar olmayan bileşeni arasında var olmaya devam ederken, (daha geniş bir kümenin parçası olduğunu belirtmek için) 'sözlü gelenek' olarak da adlandırılabilecek olan bu olgu kaçınılmaz olarak seçkin sınıftan, yani yazılı kültürden etkilenmiştir. 'Literatür' ifadesi problemlidir, çünkü nihai olarak Latince *littera* (harf) kelimesinden türemiştir; özünde yazılı, hatta alfabetik bir kavrama işaret eder. Sözlü literatür yerine, 'standartlaşmış sözlü biçimler' ve 'sözlü türler' tabirleri önerilmiştir, fakat literatür kelimesi çok geniş bir kullanıma sahip olduğundan dikkate alınması gerekir. Bu konudaki her tartışma, sözlü ve yazılı biçimler arasındaki büyük farkı ve aynı zamanda yazının sözlü kültür üzerindeki etkisini göz önünde bulundurmak durumundadır (bu durumu lecto-oral[1] olarak adlandıracağım).

Sözlü 'literatür' meselesini biraz daha açımlamam gerekiyor. Bazı toplumlar için literatür kavramı açıkça 'anakronistik'tir; nitekim harfler olmadan literatür mümkün değildir. Bununla yanı sıra şüphesiz ki sözlü kültürlerde diyalogdan, monologdan ve günlük konuşmadan farklılaşmış belirli biçimler mevcuttur. Bazı toplumlarda bu biçimleri birbirinden ayıran sınıra ilişkin sorunlar doğabilir; aynı İngiliz literatüründeki romans ve romanın, Fransızca ve İtalyancadaki *roman* türüyle olan ilişkisinde gördüğümüz gibi, bu standartlaştırılmış sözlü biçimlerden bir tanesi, bir diğerinin sınırları içine kayabilir ve ondan ayırt edilemeyebilir. Mitlerin ve halk hikâyelerinin de benzer şekilde iç içe geçmiş olmaları mümkündür. Ancak kültürler böyle bir ayrıma gitmiyor olsa dahi bu durum, gözlemciler olarak bizim bir fark gözetemeyeceğimiz anlamına gelmez. 'Tür' [*genre*] kavramı da buna dahildir. Şarkının sınırları açıkça çizilmiştir. Bagre'deki gibi sözlü anlatılar için de bu geçerlidir, zira bunlar çoğunlukla özel etkinlikler içinde gerçekleşir. Bizim için (J. K. Rowling gibi) bir yetişkin tarafından

• • • •

1 'Lecto-oral' terimi Goody'nin antropolojiye kazandırdığı özgün kavramlardan biridir. Önceden tümüyle sözlü olan toplumlarda yazının ortaya çıkmasıyla birlikte sözlü gelenek dönüşüme uğramaya başlamış, eski sözlü biçimler tamamen yok olmasa da yazının tesiriyle birlikte evrilmişlerdir. Bu geçiş sürecindeki toplumları nitelemek için Goody 'lecto-oral' ifadesini kullanmaktadır. (*çev.*)

'yazılmış' ve (*Iliad* gibi) sözlü mitik anlatılarda kullanılıyor olsa da, halk hikâyesi de böyledir. Fakat terminolojide kendilerine has bir yer bulamamış olsalar da, tıpkı tanrılara edilen dualar gibi, bu konuşmaların da sınırları bellidir. Bu tip söylemlere 'standartlaşmış sözlü biçimler' adını veriyorum; lakin 'sözlü türler' arasındaki ayrımın bir antropolog olarak bana ait olduğu ve 'edimciler' tarafından tanınmak zorunda olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Sözlü 'literatür' terimi, açık bir şekilde, bu biçimlerin okuryazar toplumdaki karşılığını arayan kimseye aittir; bunlar, Güney Amerika ve Afrika arasındaki genel nitelik farklılıklarına rağmen oldukça geniş bir dağılıma sahip, ayrışmış, çok çeşitli 'sözlü ifade' türleri halinde mevcuttur.

Söz ve Yazı İlişkisi

Yazı her zaman söze ilaveten vuku bulan bir olgu olduğu için yazının icadının söz üzerinde engin bir etkisi olmuştur ve söz bir daha hiçbir suretle eskisi gibi kalmamıştır. Yazının genel anlamda toplum üzerindeki etkisi son derece çarpıcıdır, fakat yazılı tarihin büyük bir kısmı boyunca okuma ve yazma, halkın yalnızca küçük ve elit bir kısmının erişebildiği bir yeti olarak kalmıştır ve nüfusun büyük bir çoğunluğu, özellikle 'literatür' bağlamında, yalnızca lecto-oral iletişime bağlıdır. Çoğu durumda bu iki gelenek bir arada bulunmuştur. Bu durum farklı türlerin analizinde bazı sorunlar teşkil eder, çünkü günümüzde, okuryazar literatürün (anlatısallık, yani romanda olduğu gibi hikâye anlatımı için gereken ardışıklık gibi) niteliklerini salt sözlü türler üzerine atfederek yorumlamaya yönelik bir yatkınlık vardır. Yazılı literatür asla yalnızca halihazırda varolanın yazıya geçirilmesinden ibaret değildir. Bir mit ya da hikâye yazıya dökülürken mutlaka değişime uğrar; böylece yeni bir grup tür içinde ve aynı zamanda eski türlerin modifikasyonları arasında bir mevziye yerleşir.

'Folklor' terimi genellikle yalnızca azınlığın okuyup yazabildiği ve geri kalanlarının, Tunç Çağı sonrası Avrupa ve Asya kültürlerinin köylü sınıfında sıklıkla görüldüğü gibi, okuryazar olmadığı, yani 'okumamış' olduğu karmaşık kültürlerdeki sözlü faaliyetler için kullanılır. Bu faaliyetler, tümüyle sözlü olan kültürlerdeki etkinliklerle bazı paralel yönlere sahipse de, daima baskın olan,

özellikle de büyük (yazılı) dinlerle ilintili edebi biçimlerden kaçınılmaz surette etkilenmişlerdir. Folklor bünyesindeki fikirler büyük ölçüde etraftaki inançların alanıyla kuşatılmışlardır. Öte yandan, erken dönem yazılı kültürlerin karakteristik bir özelliği olan destan gibi türlerin aldığı biçimler dahi folklor üzerinde etkili olabilir.

Şu açık ki, yazılı toplumlarda iletişimin büyük bir kısmı –nihai olarak sanatsal ve edebi bir biçim alan iletişim de dahil olmak üzere– hâlâ ağızdan ağıza gerçekleşmektedir. Bu yalnızca tüm insan ilişkilerinin bir yönü değildir, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Avrupa'da neredeyse evrensel okuryazarlık elde edilinceye kadar her alanda kaçınılmaz bir durumdu. O zamana kadar literatür, nüfusun büyük bir kısmına sözlü olarak sunulmak zorundaydı. Bu literatür yazıdan etkilenmemiş değildi; aksine, okuryazar olmayan halka İncil'den hisselerin vaaz edilmesinde olduğu gibi, bazı sözlü aktarımlar yazılı metinlerin bir tekrarıydı. Brahmanların Hindu Vedaları'nı ya da Eski Yunan hatiplerinin Homer'in eserlerini ezberlediği gibi, yazılı bir destan kalpten öğrenilir ve ezberden okunurdu, kitlelerin önünde yazılı bir metinden okunmazdı. Elbette ki yazıya sahip bir toplum, halk hikâyeleri gibi bazı türleri, yalnızca sözlü olan önceki kültürden çok fazla değişime uğratmaksızın miras alabilir; öte yandan destan ve benzeri diğer türler, büyük bir dönüşüme uğrarlar.

Yazının söz üzerindeki tesirinin bir kısmı, zaten uygulanmakta olan hitabet sanatının gelişmesinde değil, bunun biçimsel mukabili olan ve açıkça yazılmış kurallar bütününe dayanan retorik alanının gelişmesinde görülür. Tümüyle sözlü olan toplumlarda söz söyleme konusunda uzmanlaşmış kişiler nam salabilir ve bir münazara veya mahkemede yer aldıklarında ödüllendirilebilirlerdi. Daha doğrudan sanat alanında, uzman konuşmacılar, bağımsız veya profesyonel olarak katıldıkları etkinliklerde özellikle methiye şarkılarının ve bununla birlikte diğer uzun anlatılarının sonucunda mükafatlandırılırlardı. Destan gibi diğer erken dönem yazılı biçimler de buna dahildir.

Breton'un eserleri gibi birçok erken dönem yazılı biçim konularını sözlü türlerden edinir; lakin yeni iletişim araçları karşısında kaçınılmaz dönüşümler gerçekleşir. Keza, bir arada varolan halk

literatürü ve yazılı (elit) literatür arasında da epeyce mübadele gerçekleşmiştir. Örneğin Homer'in şiirleri, tıpkı Anglo-Sakson *Beowulf* gibi, popüler maşalları bünyesinde barındırıyordu; ancak bu aktarımlar konuşma ve yazma kipleri arasında olduğu kadar türler arasında da gerçekleşmiştir. Fransa'nın kırsalına ait *bourrée* gibi popüler melodilerin, 17. yüzyıl Avrupa'sının saray meclislerinde elit müzik besteleyen kişiler tarafından yeniden uyarlanması, bu sürecin bir benzeridir.

Destan Örneği

Homer şiirleri çoğunlukla, yazıya dökülmüş sözlü destanlar olarak görülür. Yorumcular, tipik olarak sözlü biçimlerde gördükleri (övücü yakıştırmalar/nitemler ve tekrarlanan ayetler gibi) basmakalıp ifadeler benzeri bazı özellikler üzerinde durmuşlardır. Öte yandan düzenli tekrarlanan sözcük öbekleri bu tür biçimlerde bulunsa da, bazı araştırmacılar, Amerikalı akademisyen Milman Parry'nin yirminci yüzyıl Yugoslav destanlarıyla Homer'i karşılaştırırken tanımladığı Homer 'formülü' biçiminin, yüksek ihtimalle erken döneme ait bir edebi yöntem olduğunu öne sürdüler.

Destan, okuryazar bir topluma ait olan özellikleri, okuryazar olmayan bir topluma dayatarak yaptığımız yanlışın önde gelen örneklerindendir. Çoğunlukla, sözlü kültürlerin tipik bir ürünü olduğu ve mahkemelerde ya da ordu kamplarında profesyonel ozanlar tarafından söylendiği varsayılır. Oysaki, tümüyle sözlü olan kültürlerde destan bulguları oldukça seyrektir: Örneğin Afrika'da çok ender rastlanır, büyük bir kısmı Sahra'da bulunur ve varlıklarını yazılı Müslüman kültürlere borçludur. Bunun dışında destanlar çoğunlukla, tıpkı *Beowulf* gibi, atalarının kahramanlıklarını dinlemekten hoşlanan önemli bir savaşçı sınıfın bulunduğu erken dönem devletlerinde bulunurlar. Bu toplumlarda yazı halihazırda mevcuttur, fakat *Odyssey* gibi yazıya dökülmüş eserler de dahil olmak üzere, metinler, çoğu kez hafızaya işlenir ve uzmanlaşmış ozanlar tarafından, yüksek mevkililerin ve savaşçıların meclislerinde, yazıdan okunmak yerine sözlü olarak yeniden üretilirler. Nitekim, onlara dair bilgimiz ve bugün de aynı Eski Yunanların yaptığı gibi ezberlenebilir olmaları yazıya dökülmüş olmaları sayesinde mümkün kılınmıştır. Homer'in şiirleri veya Vedalar gibi

eski yazılı eserlerin karakteristik özelliği, yazılı versiyonları varolsa dahi, aynı Kur'an ve İncil gibi tek tanrılı dinlerin metinlerinde olduğu gibi, kalpten öğrenilmeleri ve yalnızca söz yoluyla içselleştirilip yeniden üretilmeleridir. Tarihte bulunduğumuz noktada yazı, bu tip eserlerin hatırlanmasında sözlü hafızanın gerekliliğini bertaraf edebilmeyi sağladığından bu tür hafızanın oynadığı rolün önemi aslında pekiştirilmiştir –bu durumda meseleye dair zorluk, bu eserlerin hem sözlü olarak yaratılmış hem de sözlü olarak yeniden üretilmiş olup olmadıklarına karar vermektir. Bu elbette, az sayıda insanın okuyabildiği toplumların tipik bir özelliğidir; hafıza kullanma becerileri ve araçları yazılı metinlerin sözlü olarak kusursuz bir biçimde yeniden üretilmesini teşvik eder ve dolayısıyla destek görür.

Tümüyle sözlü olan biçimlerin yazılı kültürlerin etkisiyle değişmesinin bir örneği, son versiyonlarından biri Elias Lönnrot tarafından 1849'da yayımlanmış olan Fin ulusal destanı *Kalevala*'dır. Halk şiirlerini sistematik olarak derleyen Lönnrot, bağımsız şiirler olarak kayıtlara geçen eserlerin süreklilik içinde bir halk destanı oluşturmak üzere bir araya getirilebileceklerini öne sürdü. Birkaç kısa yapıtı kendi bulgularıyla birleştirmek suretiyle, yazılı literatür niteliklerini, sözlü olduğu varsayılan bir kültürün ürünleri üzerine empoze etti. Bunun yayımlanması Fin yaşamı üzerine muazzam derecede tesirli oldu. Gılgamış destanının (bunlar Ninova'da milattan önce on yedinci yüz yılda bulunan, Akadca tabletlerdir) benzer bir şekilde oluşturulmuş olabileceği iddia edildi, başka vakalar Afrika'dan bildirildi. Çakal veya Kuzgun gibi belirli karakterler üzerine yoğunlaşan Kuzey Amerika hikâyeleri akademisyenler tarafından dizilimler halinde gruplandırıldı; fakat bu dizilimlerin bu hikâyeleri yaratan Amerika Yerlileri açısından, devamlılık gösteren anlamlı bir kategori oluşturup oluşmadığı müphemdir. Devamlılığın aksine, ayrık olarak da ele alınabilirler.

Sözlü ve Yazılı Literatür Arasındaki Farklılıklar

Hem yazarlık hem de hitap edilen kitle bakımından, sözlü ve yazılı literatürler arasında bariz farklar bulunur. Sözlü kültürlerde

yazarın kim olduğunun tamamen unutulduğu söylenemez, ancak genellikle çok az öneme sahiptir –bazen şarkılarda ve nadiren destanlarda yazarın kim olduğu bellidir, fakat mitlerde ve halk hikâyelerinde yazar anonimdir. Elbette bu durum, bu türlerin fikri mülkiyet haklarına tabi olmadığı anlamına gelmez. Şarkılar belirli kabilelerle, sözlü anlatılar (LoDagaa'nın Bagre'si gibi) spesifik topluluklarla özdeşleştirilebilir. Fakat çoğunlukla, bireysel yazarların izi sürülmez. Öte yandan yazarın yokluğu, kolektif bir yaratım süreci olduğuna işaret etmez. Her sözlü anlatıcı kendi çeşitlemesini ortaya koyar; bu çeşitlemelerden bazıları sonraki anlatıcılar tarafından bir model olarak alınacaktır. Böylece iç içe geçmiş bir zincir halinde, bireyler tarafından fakat anonim olarak ortaya koyulan ve geride kalan orijinal nüshaya bakılmadan türetilen çeşitlemelerle birlikte, eser üzerinde değişim boy gösterir. Vedalar ve Homer örneklerinde gördüğümüz gibi, sözlü aktarımın bir orijinale dayandırılması salt olarak, okuryazar toplumlardaki yazıyla ve sözlü anlatımlarla birlikte mümkün olabilir. Bunun bir nedeni yazının sözlü hafızaya yeni bir boyut kazandırmasıdır; başka bir nedeniyse, 'doğru' çeşitlemenin kaynak gösterilmesinin ancak böyle bir mahalde mümkün olabilmesidir. Sonuç itibariyle, bahsi geçen erken dönem okuryazar toplumlarda hafıza yetilerinin ve hafıza kuvvetlendirici araçların esaslı bir gelişim kaydettiğini görürüz; bu hafıza destek biçimleri büyük ölçüde yazıyla, yani 'gözle görülebilir konuşma'yla ilişkilidir. Yeni baştan üretim tümüyle sözlü olan kültürlerde tıpatıp aynı şeyi elde etme çabasını büyük ölçüde yerinden etmiştir.

Sözlü Türler

Destanın yanı sıra önde gelen sözlü türler, ağıtları, methiye veya çalışma şarkılarını da içermek üzere şarkı, halk hikâyesi, halk piyesi, mit ve yakından ilişkili olan efsanevi ve tarihsel sözlü anlatılardır. Bunların tamamı aşağıda detaylıca tartışılmıştır. Ek olarak, atasözü ve bilmece gibi daha küçük türler mevcuttur.

Yerel dillerde bu türler her ne kadar birbirinden ayrı konumlandırılmasalar da akademik uygulamada, kısmen izleyici kitle-

siyle bağlantılı olarak, biçim, içerik ve işlev bakımından ayrıştırılırlar. En geniş kapsamda, halk hikâyelerinin neredeyse tamamı kurgusalken, şarkı haricinde diğer türler 'hakikat'le oldukça farklı bir ilişki içindedirler. Tümüyle sözlü olan kültürlerde sözlü anlatı ve şarkılar, kozmoloji ve teoloji de dahil olmak üzere yaşam deneyiminin tamamını kapsar. Fakat erken dönem sözlü kültürlerde dini alan, sıklıkla bir kanonla (yani en önemli kutsal eserleriyle) bağdaşmış metinlerin bünyesinde barınır; böylece sözlü literatüre, büyü, tılsım ve peri masalları gibi ikincil mefhumlarla ilgilenmek kalır. Herhangi bir literatürü incelerken dikkat edilmesi gereken şey, yalnızca konuşmacıyı değil aynı zamanda dinleyici kitlesini ve durumsal bağlamı göz önünde bulundurmaktır. Dini veya ritüelistik seremonilerde yapılan sözlü anlatımlar ile Avrupa'daki *veilée*'de[2] veya bu etkinliğin Afrika'daki tekabülünde anlatılan hikâye türünü birbirinden ayıran her şey, amaç, biçim ve içerikten ibarettir. Bu farklılıklar gösteriyor ki, tüm bu türleri bütünselci tek bir kültür, sembolizm veya mit analizinin bünyesinde toplamak, çok çeşitli dinleyici kitlelerine hitap eden farklı iletişim boyutlarını birbirine karıştırmak demektir. Örneğin bazı hikâyeler özel olarak çocukları (peri masalları), bazıları yetişkinleri (mitler) ve diğerleri reisleri (hanedanlık tarihleri) hedef alıyor olabilir; kültürün bütününde her bir türün farklı bir pozisyonu vardır, peri masalları kültürler arasında daha serbestçe intikal ederken, mitler ve hanedanlık tarihleri komşu kültürünkilerle sıkı sıkıya bağlıdır.

Halk Hikâyeleri

Thompson ve diğerlerinin gösterdiği gibi, halk hikâyeleri esas itibarıyla evrenseldir. Kısadırlar ve zaman zaman dizeler halindedirler, kimi zaman Rudyard Kipling'in *İşte Öyle Hikâyeler*'indeki (örn. 'Devenin Hörgücü Nasıl Oluştu?') açıklamalara benzeyen, görünüşe göre bağıntısız bir sonla biterler. Karakterler insanlardan, hayvanlardan, tanrılardan ve nadiren devler ve canavarlar gibi 'türeti'lerden oluşur; bunlar birbirleriyle konuşma ve jestler yoluyla etkileşirler. Hikâyelerin düzeninde müstehcenliğe yer vardır ve bazı hikâyeler anlaşıldığı kadarıyla yetişkinlere (ya da en

2 Komünal akşam etkinlikleri. (*çev.*)

azından ergenlik çağındakilere) yöneliktir; fakat halk hikâyelerinin büyük bir kısmı hiç kuşkusuz, çocuk kitlesi beklentisindedir. Başka yerlerde de olduğu gibi Avustralya'da halk hikâyeleri annelerin çocuklarına anlattıkları hikâyelerdir, ancak aynı zamanda turistlere ve antropologlara da anlatılır. Bazı içerikleri ürkütücü olsa da bu hikâyeler, Charles Perrault'un 'peri öyküleri' (*contes de fées*) diye isimlendirdiği şeye tekabülen bir ifade kullanmak gerekirse, 'çocuk bakım veya peri masalları'dır.

Halk hikâyelerinin çok büyük bir kısmının çocukları amaçladığı düşünülürse, hırslı bir şekilde bulgu toplayan antropologların bu hikâyeleri ilkel toplumların tipik düşüncelerinin kanıtı olarak sunmaları oldukça yanıltıcıdır; bu durum on yedinci yüzyıl Avrupa'sının kırsal nüfusunu çalışan tarihçiler için de geçerlidir. Çocuk hikâyeleri belirli bir yaş grubundaki dinleyici kitlesi içindir ve günümüzde de olduğu gibi yaygın bir biçimde kültürler arası dolaşıma girer; 'aydaki adam' hikâyeleri, belirli bir toplumun düşünce biçimi bir kenara, yetişkin inancına dair bir gösterge olarak dahi değerlendirilemez. Fakat bu tür bir yaklaşım kimi zaman kültürü tamamen bütüncül olarak görenler tarafından benimsenmektedir; her bir unsur düşünce yapısını, inançları ve uygulamaları tanımlarken eşdeğer bir statü ve öneme sahipmiş gibi ele alınır ve her bir öge, sanatsal biçimlerin ayrışmamış kültürel bir bütünü içinde mevcutmuşçasına değerlendirilir. Aslına bakarsanız, bu hikâyelerin, kültürün diğer yönleriyle olan ilişkisi oldukça özeldir.

Dinleyici kitleleri bazen bir yaş grubuna bazen de cinsiyete göre şekil alsa da, bu hikâyeler, uzun süreler boyunca devamlılık gösterirler ve belirli bir zamandaki belirli bir kültürle çok yakından bir ilişkileri yoktur: İngilizce konuşan toplumlardan örnek örnek olarak, 'Ring a Ring of Roses' ve 'Three Blind Mice' gibi çocuk tekerlemeleri ve şarkılarla birlikte 'Jack and the Beanstalk' hikâyesi verilebilir. 'Frères Jacques' tekerlemesi, Külkedisi masalı (veya Nancy, yani Anansi hikâyeleri, ya da Asante'deki veya Karayipler'deki örümcek serileri) gibi örneklerde gördüğümüz üzere, sosyo-politik ve dilsel sınırlardan azade bir halde dolaşıma girer, bireysel hikâye anlatıcılarının ağızlarından çıktıkları haliyle uyarlanırlar. Nispeten küçük ve tikel sözlü kültürler tarafından desteklenerek Afrika ve Amerika arasındaki sınırları aşma devinimi aynı

zamanda bu hikâyelerin diğer lehçelere ve hatta diğer dillere aktarılmalarını da içerir; bu durum, temalarının ve dışavurumlarının kültürler-arası niteliğini vurgulamaktadır. Bu kültürlerin nispi küçüklüğü, evlilik ve ticaret dahil olmak üzere sınır ötesine kaçınılmaz aktarımlara işaret eder, bu nedenle insanlar sıklıkla birden fazla dil konuşurlar; yalnızca kurgusal hikâyeler değil diğer sözlü literatür biçimleri de bu şekilde yolculuk eder, nitekim bazen bir metin birden fazla dilde yazılmış kısımlar içerir. Çocuk öykülerinin dünya çapında göreli olarak benzeşik görünmelerinin yanı sıra, insan-dışı hayvanların ve insan-tümsel [*pan-human*] temaların sıklıkla kullanılması, bu öykülerin özgün kültürel baskılardan karşılaştırmalı olarak izole edilmesiyle açıklanır. Kısmen izole edilmelerinin nedeni, ayıların konuşabiliyor olmasından veya hâlâ ormanda bulunup bulunmadıklarından ziyade, sözcüklerin devamlılığına, ritmine ve insan-tümsel temalarla ilgilenen çocuklara kalp yoluyla anlatılıyor olmalarıdır.

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki kültürler her yönleriyle bir bütün olarak düşünülemez, çoğunlukla tam olarak belirlenemeyen sınırları vardır ve kültürün üyeleri yaş, cinsiyet ve sınıfla tabakalaşmış haldedirler; her bir kademenin kendine has literatür biçimleri vardır. Örnek vermek gerekirse, İngiliz yazar J. K. Rowling'in yazdığı Harry Potter serisindeki romanlar ve karakterler, belirli bir etnik gruba dahil olan veya olmayan herkes için eşdeğer bir öneme sahip değildir; öte yandan özellikle çocuk hikâyelerinin uluslararası bir çekiciliği vardır. Kültürel antropolojide ve diğer sosyal bilimlerde yaygınca görüldüğü gibi tamamen bütünselci bir yaklaşım benimsemek, önceki nesillerin ve diğer kültürlerin düşünce ve pratiklerine talihsiz bir biçimde çocuk muamelesi yapmak demektir. Sözlü literatür, yazılı literatürde olduğu gibi, çeşitli şekillerde kitlesine göre ayrışmıştır. Okuryazar olmayan toplumlarda kurgu çoğunlukla çocuklara yöneliktir; yetişkinler mit ve efsane gibi daha 'ciddi' biçimlere doğru yönelir. Yine de oyun ve eğlencenin, örneğin Amerika'daki Navajo veya Zambia'daki Bemba gibi kültürlerdeki rolü hafife alınmamalıdır– sözcüklerle, seslerle ve jestlerle oynarlar.

Fabl, halk hikâyesinin bir alt kategorisidir ve ana karakterleri hem hayvanlar hem de insanlar olabilir. Günümüzde, Eski Yunan

ve Roma (örn. Ezop'un fabl1arı) veya Hint örneklerinden bilinen fabl biçimi aslına bakılırsa aynı İncil'deki kıssalar gibi yazılı kültür ürünleridir, fakat bu ürünler daha genelde birçok açıdan halk hikâyelerine yakındır. Öte yandan çoğu zaman alegoriktir ve ahlaki meselelere atıfta bulunur. Esasında alegori başlı başına bir türdür ve dinleyici yüzeysel anlamdan daha derin manalar aramaya teşvik edilir; ne var ki, bunun, sözlü kültürlere nazaran irdelemenin daha incelikli olduğu yazılı kültür ürünü olduğu daha açıktır.

Şarkılar ve Şarkı Söyleme

Şarkılar sözlü kültürlerde çok geniş bir role sahiptir. Bir şarkının sözleri çoğu zaman biçimsel olarak lirik şiire benzer, müzikal olarak eşlik edildiği için sıkı bir vezin yapısı vardır. Aynı şekilde, destan veya diğer sözlü anlatılara müzikal bir enstrüman ya da güçlü bir tempo eşlik ettiğinde, ritmik sözlü yapı her zaman bunun etkisi altında kalır. Şarkının önemli bir çeşidi bir kimsenin ölümü ardından okunan, konuşmayı vurgulayıcı bir biçim alabilen ya da daha melodik bir çizgi takip edebilen ağıttır.

Şarkılar, ritüellere, halk hikâyelerine ve diğer türlere dahil edilebilse bile çoğunlukla salt olarak eğlence amacıyla icra edilirler. Melodiler müzikal enstrümanlar yoluyla detaylandırılıp genişletilebilirler; bu da tıpkı caz müzikte olduğu gibi etkinliğe göre çok sayıda çeşitleme üretilmesine yol açar. Önemli bir alt kategori çalışma esnasında söylenen şarkılardır; özellikle on dokuzuncu yüzyıldaki denizcilerin veya tohum eken Afrikalı kadınların söyledikleri şarkılarda görüldüğü üzere, şarkılar da aynı yapılan iş gibi cinsiyete göre ayrışmış haldedir. Şarkının ritmi ağır ve tekrarlı işlere uyum sağlamakta, sıkıcı görevler esnasında zihni dağıtmakta yardımcı olur, veya basitçe işbirliğini kutlamayı sağlar.

Balad, hikâye tarzındaki şarkı biçimidir; Orta Çağ sırasında Avrupa'da ortaya çıkmıştır ve dolayısıyla muhtemelen sözlü-yazılı (veya lecto-oral) karma geleneğin bir parçasıdır. Bu türde melodik olarak eşlik edilen güçlü vezin biçimleri görülür. Çoğu zaman (özellikle on beşinci ve on altıncı yüzyıllardaki İskoç-İngiliz sınırında ortaya çıkan baladlar) savaşla ve yüce çatışmalarla ilgilidir, kahramanları ve kanun yıkıcıları yüceltir. Diğer yandan, 'Frankie and Johnny' veya Auden'e ait 'Miss Gee' gibi herkes tarafından

bilinen şarkıların örneklediği üzere modern dönemde de hâlâ popülaritesini korumaktadır. Bu tür hikâyesel şarkılar tümüyle sözlü olan geleneklerde daha nadir görülse de, bu biçime ait çeşitlemeler erken dönem okuryazar toplumlarda da bulunabilir; Mezopotamya'daki Gılgamış destanı bunun örneklerinden biridir.

Şarkıları ilahilerden ayıran özellik, şarkıların daha kısa ve daha melodik olmasıdır. İlahi, sözlü anlatıma yaklaşan, ritmik konuşma sunma biçimidir; kelimelerin müzikten daha önemli olduğu farz edilir ve kelimelere çok fazla müdahalede bulunmayan düzenli bir tempo eşliğinde icra edilir. İlahiler nispeten sözlü anlatımlar için kullanılır; Maorilerin haka performansı, yani ritmik hareketlerle, ayakların yere vurulmasıyla ve korkunç jestlerle birlikte söylenen savaş ilahisi, buna örnek gösterilebilir. İlahiler bazen destansı şiirler için kullanılabildiği gibi, Kuzey Gana'daki LoDagaa'nın Bagre'sinde gördüğümüz üzere, sıklıkla mit olarak kategorize edilen uzun sözlü anlatımlar için kullanılabilir.

Halk Tiyatroları

Modern anlamıyla tiyatro, Yunanistan, Avrupa, Hindistan, Japonya ve diğer yerlerdeki yazılı geleneğin bir ürünüdür. Fakat bazı durumlarda tiyatro ve ritüel arasında bir ayrım yapmak zordur; aslına bakarsanız hem Yunan hem de Avrupa tiyatrosunun temeli dini ve ritüelistik performanslardır; mesela Doğu'daki kukla tiyatroları, hikâyelerini Hint mitolojisinden edinir. Sözlü kültürlerde seküler tiyatro örneklerine yeterli derecede kanıt bulunamamıştır, bulunan örneklerse kültürel aktivitenin yanında ikincil niteliktedir. Çoğunlukla, başkalarının rolüne bürünme konusunda bir isteksizlik söz konusudur; bu konuda, kılık değiştirme amacıyla kullanılan maskeler bir göstergedir çünkü maskeler bir kimseyi değil, bir kategoriyi temsil eder. Buna karşın, az çok seküler olan halk tiyatroları, misalen Avrupa geleneğindeki seçkin tiyatronun yazılı oyunlarının aksine maskeli oyunlar okuryazar (lecto-oral) toplumların popüler kültüründe yer alır.

Ritüel son zamanlarda kutsal ve seküler olanı tek bir analitik çerçeveye oturtmayı amaçlayan ve dramayı da içine alan performans kategorisi altında incelenmiştir. Daha önce de bahsedildiği gibi tiyatronun kökeni kutsal performanslara dayanıyor olabilir;

fakat bu ikisini aynı grup altında toplamak, bu iki durumda çok farklı amaçlar güden yazarların niyetlerini görmezden gelmek demektir. Örneğin kilise ayini bir ilaha ibadet etme amaçlı gerçekleşen bir etkinliktir; öte yandan tiyatronun imgesel bir kurgusu vardır, çok farklı bir deneyimi ve kitlesi bulunur. Erken dönem Hıristiyanlıkta, Musevilikte ve İslamiyette ritüel uygulanmaktaydı fakat tiyatro yasaklanmıştı. Seküler tiyatro çok sonradan yeniden ortaya çıkmıştır. Semavi dinler figüratif temsili yasaklamıştır, halk düzeyinde dahi maske tasvip edilmez. Klasik tiyatro geleneği Avrupa'ya, dini doktrinin öneminin azalmasıyla, yani Rönesans'la birlikte geri dönmüştür. Elbette seküler tiyatro yazının bir ürünü olarak klasik zamanlarda Hint saraylarında ve Japon tüccarlar arasında mevcuttu. Roman, şiir (örn. sone), ansiklopedi, sözlük ve tiyatro gibi ürünler salt sözlü ifadenin değil, yazılı ifadenin bir sonucudur.

MİT

Mit, sözlü literatürün belirli bir biçimidir ve konusu kısmen kozmolojiktir. Eskiden, böyle birçok hikâyenin açıklayıcı olduğu düşünülürdü. Bazı hikâyelerin elbette açıklayıcı gücü vardı, bunlara (mit sayılmasa da) 'devenin hörgücünün olma nedeni budur' türünden hikâyeler de dahildir, fakat (arayış kavramıyla ifade edilen) düşünsel merak sıklıkla meseleye dahil edilse de çoğunluğunun açıklayıcılığı yoktur. Bazı yorumcular için mit, halk hikâyeleri için merkezi bir öneme sahiptir; halk hikâyelerinin anlamının bozulmuş mitlerden türediği, dilsel yanlış anlaşılmalar yoluyla ortaya çıktığı ve solar, meteorolojik veya diğer doğal görüngüleri açıkladığı düşünülür. Diğer yorumcular (örn. yirminci yüzyılın başındaki mit ve ritüel ekolünün temsilcileri), miti ritüelin bir refakatçisi, veya (Kuzey Amerika'daki Navajo'lar arasında olduğu gibi) ritüeli mitin bir refakatçisi olarak açıklamışlardır. Öte yandan böyle bir izahat, mit ya da ritüelin içeriği bakımından çok az şeyi aydınlığa kavuşturmaktadır. Malinowski ve işlevselci ekol gibi diğerleri, miti, sosyal kurumları meşrulaştırma 'tüzüğü' olarak ele alırlar. Daha sonra yirminci yüzyılda, gizli anlamları araştırarak yorumlamaya yönelik bir gayret başlamıştır. Bazıları psikanalize, bazıları sembolik çözümleme adına farklı yaklaşımlara, geri kala-

nıysa özellikle sosyal kurumlar arasındaki (çoğunlukla ikili nitelikteki) soyut benzerliklere bakarak altta yatan yapıyı araştıran ve bunu yaparken miti bir kilit nokta olarak kullanan Lévi-Strauss'un çalışmalarına itibar ederek yapısal analize dayanmıştır.

Mit çoğu zaman sözlü literatürün en büyük kazanımı olarak görülür. Şüphesiz ki bu kültürün dışındaki kimseler için en çekici ve aynı zamanda anlaşılması en güç olgudur; zira kozmolojik meselelerle ilgileniyor olsa bile türler arasındaki en yerel, kültürel eylemler içine en gömülü, ve bazen (seremonisel bağlamlarda olduğu gibi) ritüel etkinliklerine oldukça sıkı bir şekilde bağlanmış olan türdür. Örneğin Avustralya Aborijinlerinin sözlü literatürünün büyük bir kısmının özünde seremonisel bir işlevi vardır. Hikâyeleri ve şarkı nakaratları Düşzamanı'yla, yani varolan çevrenin ataları tarafından şekillendirilip insanileştirildiği mitolojik bir geçmişle ilişkilidir. Bu performanslar dış dünyaya açık (ve dolayısıyla eğlenceye benzer etkinlikler) olabilecekleri gibi sadece bir grubun kendi arasında gerçekleşip diğer herkese kapalı da olabilirler.

Bu noktada mitolojilere olan katkıları ayrıştırmak gerekir: Gözlemciler tarafından kurgulanan dünya görüşü açıklamaları ile kozmolojik bir tema benimseyen aktüel sözlü anlatımlar, yani daha dar bir manada mitleri (örneğin başlangıç mitleri ve yaratılış hikâyeleri). Bahsi geçen bu mitler nispeten nadir bulunur ve dünyaya eşit bir halde yayılmış değildirler; belirli ve kısıtlı durumlarda, misalen çoğunlukla gizli toplumların inisiyasyon ritüellerinin bir parçası olarak ritüel etkinliklerinde anlatılırlar. Dolayısıyla içerdikleri 'bilgi'ye herkes değil, belirli bireyler, hatta çoğu zaman cinsiyetlerden biri erişebilir vaziyettedir. Örneğin Avustralya Aborijinlerinde kadınlar ritüel etkinliklerinden dışlanmıştır. Yine de birtakım bilgilerden mahrum bırakılmış bu kadınlar, erkeklerin kabul edilmediği ve kadınların farklı bilgi çeşitleri elde ettikleri paralel seremoniler düzenleyebilirler.

Öncelerde bu mitlerin nesiller arası aktarımının sözlü yolla yapıldığına inanılıyordu. Bunun nedeni kısmen, mit okuyucularının durumu bu şekilde algılıyor olmasıydı. Haliyle, bu kimselerin kültürü anlamak için bir 'anahtar' vazifesi gördüğü ve toplumun bütününü aydınlatmaya yardımcı olabilecekleri düşünülmektey-

di. Lakin, taşınabilir ses kayıt cihazlarının ve havayolu ulaşımının icat edilmesi, araştırmacıların bağlamdan koparılmış bir ortamda kalem ve kağıtla bilgi üretmeye çalışmak yerine, belirli aralıklarda geri dönüp bu tip sözlü anlatımları performansın gerçekleştiği bağlamda kayıt altına alabilmelerini sağladı. Farklı çeşitlemeler kayıt altına alınabiliyordu. Bu yeni teknikler, mitlerin zaman içinde önemli ölçüde çeşitlilik gösterdiğini ortaya çıkardı, sözlü üretimin koştuğu şartlar bu tür bir yaratıcı aktarımı edimsel bir gereklilik olarak ortaya koyar. İnsanlar kusursuz bir hafızaya sahip olamadıkları noktada icatlar yapıp boşlukları doldururlar. Bunun neticesinde zaman (ve mekan) içine yayılmış çokça çeşitleme ortaya çıkar; nitekim yazılı literatürde veya 'sahada' nispeten kısa bir süre boyunca bulunabilmiş önceki antropologların düşüncelerinde bulduğumuz türden sabit bir metin yoktur.

Efsaneler ve Tarihi Sözlü Anlatımlar

Efsaneler ve tarihi sözlü anlatımlar –ya da 'tarihler'– her yerde vuku bulur: Örneğin reissiz kabile toplumlarında kavim göçüyle ilgili hikâyeler üretirlerken, reisli toplumlarda hükümdarların ortaya çıkıp hükümdarlığı kuruşlarıyla ilgili hikâyeler anlatılır. Örnekler yazıyla birlikte özgürleşip daha da çeşitlenir fakat tümüyle sözlü olan kültürlerde önemli bir resmi faaliyet olarak varlıklarını sürdürürler; Kuzey Gana'daki Bagre seremonilerindeki Kusiele'nin Gelişi anlatılarında, veya Batı Afrika'daki Asantelerde bulunan hanedanlık tarihi anlatılarında gördüğümüz gibi, ritüel etkinliklerinde anlatılırlar. Bu türler totemcilikle ilişkilendirilebilir, mesela belirli bir hayvanın geçmişteki bir ataya zor zamanlarında nasıl yardım ettiği anlatılır ve o atanın neslinden gelenler için o hayvanın tüketilmesi veya öldürülmesi bir tabu haline dönüşür. Efsane terimi (Latincedeki *legenda* kelimesinden türetilir, 'okunmak' anlamına gelir) hususi olarak Orta Çağ'ın Roman Katolik Avrupa'sındaki ve modern Asya'daki aziz hikâyeleri için kullanılır. Öte yandan gerçek olduğuna inanılan benzer anlatı çeşitleri aynı zamanda sözlü kültürlerin de bir karakteristiğidir; Eski Yunan'da gördüğümüz gibi, çoğunlukla sonrasındaki yazılı tarihlerin kurgusunun temelini oluştururlar.

Yazının müdahalesinden önce, tümüyle sözlü olan toplumların dile olan yaklaşımının farklı olduğu sıklıkla unutulan bir mefhumdur. Bu durum, Eliot'un 'kelimelerle anlamların sonu gelmez çatışması' olarak tayin ettiği olgunun aksine, gözden kolayca kaçabilir, incelenemez, araştırılamaz ve değerlendirilemezdir. Bu durum çoğu zaman yazıyla deneyimleniyor olsa da konuşmada çok nadir rastlanır, hatta belki de hiç rastlanmaz. İkisinin arasındaki fark budur; konuşma irticalen gerçekleşir, yazıysa somut bir nesneye dönüştüğü için yazılan şey hakkında 'düşünce' ve tefekkür ihtiva eder.

Ölü dil kavramı yalnızca yazılı kültürlerle alakalı bir kavram olsa da (sözlü kültürlerde dil asla kaydedilmez, bu nedenle onlardan kimse haberdar dahi olamaz), sözlü kültürlerdeki bazı resmileşmiş tarihi sözlü anlatıların mevcut kullanımları önceki biçim ve içeriklerin izlerini taşır. Önceki nesillerin konuşmaları bir sözlü anlatıdaki içerikleri meşrulaştırabilir ve böylece anlatı süresince o içerik daha değerli ve daha kutsal olarak addedilebilir; fakat bu aynı zamanda içeriği daha az anlaşılabilir ve daha gizemli kıldığı gibi, birbiriyle çatışan ve muğlak yorumlamalara yol açabilir. Kuzey Gana'daki Gonja'nın resmi merasimlerinde okunan 'davul hikâyeleri'nde bu durum söz konusudur; birtakım reislik unvanları okunurken davulla eşlik edilir, reisliğin hikâyesi kısa bir veciz biçimde anlatılır ve bu sırada davul tınıları dili yansıtır. Yorumlamaları yalnız yabancılar için değil yerliler için de anlaşılması zordur. Daha genel çapta bu hikâyelerin amacı anlatıdaki şeylerin anlaşılır olmasından çok, özellikle eski zamanlarla bir bağ kurulması açısından gelenekleri meşrulaştırmaktır.

Performans, İçerik ve Dağılım

Sözlü kültürlerde bu gelişmiş muhtelif türler yalnızca bir kütüphane kataloğundaki kategorilerden ibaret değildir; aksine, ortamı, çoğunlukla ritüeli ve bazen de performansçıların danslarını tesis ederler –buna performansçıların seslerini, jestlerini ve amaçlarını olduğu gibi izleyici kitleyi ve bu kitlenin beklentilerini belirlemek de dahildir. Her türün kendine has bir performans bağlamı, mekanı, zamanı, oyuncuları ve amaçları bulunur. Somut anlamda mitler çoğu durumda sıradan kişilerce değil, ritüel şartlarında

mütehassıslar tarafından anlatılır. Halk hikâyeleri, anlatımlarıyla ün kazanmış yetişkinlerce aktarılabilse de, yüksek olasılıkla aile içi veya çocuk grupları arasında bir çember kurabilirler.

Sözlü literatürdeki tür çeşitliliğine bakıldığında genel olarak içeriklerine istinaden çok az şey söylenebilir. Tanım itibarıyla mitoloji, tanrılarla, mabutlarla ve bunların insanlarla olan –uzak veya yakın– ilişkilerini sağlayan doğaüstü varlıklarla ilgilenen dünya görüşüdür. Destanlar, insanlarla olduğu gibi yarı-kutsal varlıklarla ve hatta tümüyle kutsal kahraman ve yaratıklarla ilgilenir. Halk hikâyelerinde hayvanlara karşı evrensel bir ilgi vardır; bu hikâyeler de insanları, tanrıları ve bazen yaratıkları aktör olarak takdim eder. Hayvanların geniş bir şekilde hikâyelere dahil edilmesi, yaşayan varlıklar arasındaki devamlılığın tanındığının bir göstergesidir. Hayvanlar sıklıkla insanların yaşamlarını yeniden canlandırırlar; bunu yalnızca bilfiil konuşarak değil, aynı zamanda oynadıkları roller (hayvanların reisi) ve eylemleriyle (müzakere ederek) yaparlar. Bu şekilde aynı zamanda insan davranışlarını hicvedebilir ve insanlığın kaçırdığı fırsatlara işaret edebilirler; insana bahşedilecekken yanlışlıkla yılana ya da Ay'a bahşedilen ölümsüzlük gibi. Canlı varlıklar arasındaki devamlılık keza, insanların hayvanlardan doğmasını, (Roma'nın efsanevi kurucuları Remus ve Romulus örneğindeki gibi) hayvanlar tarafından yetiştirilmesini ve daha gizemli bir manada (Kuzey Amerika'da koyucuyu meleklere olan inançta, veya korunan bir hayvanın insanlığa yardım ettiği yahut insanların o hayvanın soyundan geldiği düşünülen totemizm çeşitlerinde olduğu gibi) bakımlarının üstlenilmesini anlatan hikâyelerde de açığa vurulur. 'İnsanlığın kökeni', insan ve tanrıların yahut hayvan ve tanrıların karışması dahil olmak üzere, türlerin iç içe geçmesiyle belgilenmiştir. Birçok hikâyede yer alan rollerden biri sıklıkla bir hayvana atfedilen düzenbazlık rolüdür; bu hayvan, Kuzey Amerika'da çakal ya da Batı Afrika'da örümcek olabildiği gibi aynı zamanda tilki veya yabani tavşan da bu role bürünebilir. Bu düzenbaz hayvan oldukça zekidir, insan gibi davranır fakat bazen zekasıyla kendi ayağına çelme takar. Düzenbaz rolünde olsun veya olmasın, hayvanların bu kullanımı sözlü türlerin yaygın görülen özelliklerden biridir; bilhassa yaşayan tüm varlık türlerini, insanları ve hayvanları birbiri içine

katan halk hikâyelerinde görülebilir. Öte yandan yazılı kültürlerde kurgu daha gerçekçi bir karaktere bürünür, insanlar diğer insanlarla konuşurlar. Bu durum, halk hikâyelerinin çocuklara yönelik olmasıyla uyum içindedir. Benzer türler sözlü kültür ve geleneklere dağılmış bir şekilde bulunsa da, diğerlerine nazaran bazı yerlerde daha sık ortaya çıkarlar. Örneğin Batı Avrupa'da, güncel olayları veya geleneksel materyalleri konu alan popüler hikâye anlatımına en bağlı olanlar İrlandalılardır. Çok daha spesifik nedenlerden dolayı, Güney Avrupa'nın Roman Katolik ülkeleri aziz hikâyelerinin (ya da yazılı kültürlerin sözlü geleneklerinin bir ögesi olan efsanelerin) anlatılmasını desteklemeye devam ederken, bu tür hikâyeler, azizlerin çoğunu sürgün eden Protestan kuzeyde neredeyse tamamen yok olmuştur.

Keza yukarına mit olarak tanımlanan uzun sözlü anlatımlar da epey benzer pratik ve inançlara sahip olan komşu toplumlarda dahi dengesiz bir dağılım gösterirler çünkü oldukça kısıtlı koşullar altında vuku bulurlar. Destan ve tarihler sırasıyla savaşçı ve reisli toplumlarla bağdaşmaktadır. Aynı şekilde, Amerika yerlileri arasında atasözü ve bilmeceler çok az kullanılır; bunun aksine Afrika'da, (İsviçreli misyoner J. G. Christaller'in Asante'de yaptığı gibi) atasözü derlemeleri çok yaygındır.

Mit ve efsanelerin içeriklerinin gerçek olduğu düşünülür; buna karşın, halk hikâyeleri ve fabların kurgusal olduğuna inanılır. Mit ve efsaneler belirli toplumlara (ve sonrasında belirli yazılı dinlere) bağlı kalırken, halk hikâyeleri ve fabllar başka dillere de yayılmak üzere farklı gruplar arasında özgürce dolaşır. Serbestçe dolaşabilme yetisi, bu ikisinin farklı bir 'gerçeklik' statüsü olduğu olgusunu yeniden tasdik etmektedir; halk hikâyeleri spesifik bir kozmolojiye nadiren bağlı kalırlar ve evrensel olarak, özellikle çocuklar için çekicidirler. Yetişkin insanların bir kamp ateşinin etrafında oturup bu tür hikâyeleri dinlediği düşüncesi bu bireylerin entelektüellik seviyesini azımsamak anlamına gelir. *Märchen* (büyüsel veya doğaüstü öge barındıran halk hikâyeleri) ve hayalet hikâyelerinin yaygın bir cazibesi vardır ve hem sözlü hem de yazılı literatürlerde sözlü olarak aktarılırlar; canavar hikâyeleri birçok toplumda bulunabilir, hatta ejderhaları konu edinen özel türleri dahi büyük bir alana yayılmış haldedir. Periler ve troller daha sık-

lıkla halk hikâyelerinde ve kozmolojilerde bulunan karakterlerdir; insanlarla daha yüce varlıklar arasında aracılık ederler, icraatleri bazen yardım eder, bazense engel teşkil eder. Önceki araştırmacılar bu karakterlerin Afrika'da ve/veya Avrupa'da ortadan kaybolmuş pigme insanlara dair hatıralar olduğunu düşünmüşlerdi. Afrika'da, Endonezya'da ya da başka yerlerde pigme insanlara dair kanıt olsa dahi bu tip kimselerin yaygın bir dağılım gösterdiklerine istinaden yeterli kanıt yoktur.

Bir kez daha, sözlü edebiyatın içeriklerini 'rasyonel' ve 'tarihsel' (kuramsal) bir şekilde açıklama girişimleri soruşturmayı yanlış yollara saptırmıştır. Genel olarak sözlü literatür araştırılırken performans ve aktarımın bağlamını göz önünde bulundurmak bir zorunluluktur. İnsan ve tanrılar arasındaki etkileşim dahil olmak üzere imgesel ve kurgusal niteliğin daha ön planda tutulması gerekir. Bu yalnızca tanrıları değil, halk hikâyelerinin sıklıkla konu edindiği hayvanları ve tüm doğayı da içerir. Çocuklar için olan ve anlatılarla bölgeden bölgeye dolaşan bu hikâyeleri çocukken bizler de duymuşuzdur; bu hikâyelerin aksine mit ve efsanelerde belirli kültür veya dine özgü olma durumu daha açıktır.

Üçüncü Bölüm
ANTROPOLOG VE SES KAYDEDİCİ

3. ve 4. bölümler Fransa'da yayımlandı; ilki 2005'te, Régis Debray'ın dergisi *Médium, transmettre pour innover*'de yayımlanmak üzere, ikincisi Paris'te bir konferans için yazılmıştı. İlkinde ses kaydedicinin antropolog için önemini ele almaktayım. Bu mesele benim için kişisel ve teorik olarak çok mühimdi. LoDagaa'ya ilk ziyaretimden sonra, sahada kullanmak üzere eski bir Philips cihazı edinmek benim için artık sözlü anlatıları daha önceki 'ilkel' koşullarda hiç mümkün olmayan bir şekilde kayıt altına alabilmek demekti. Bir 'iletmen'i kulübe götürmek zorunda olmak yerine, yalnızca performansın asıl bağlamında kayıt yapabilmek değil, aynı zamanda aktüel sözlü anlatımı uygun bir zamanda gözden geçirme fırsatı da mümkün olmuştu. Bu zaten başlı başına bir şey demekti. Bir iletmenden sözlü anlatımı istendiğinde yüksek olasılıkla size duymak istediğiniz şeyi (örn. felsefi olanları dışarıda bırakarak hikâyesel kısımları) verirdi. Fakat benim açımdan en mühim olan, saha ortamında kalem ve kağıtla çalışmaktan ziyade, tek bir anlatının farklı çeşitlemelerini nispeten kolay bir şekilde kaydedebiliyor olmaktı. Bunun önem teşkil etmesinin sebebi, Bagre vakasında olduğu gibi, sözlü anlatıların kayda değer bir seviyede farklılık göstermesiydi; halbuki edimcilerin kendisine inanacak olsaydım her versiyon (yani aynı ritüel içinde gerçekleşenler) özdeşti. Bu bana Bartlett'in uzun zaman önce ispat ettiği bir

olguyu gösterdi:[1] Sözlü hafızanın güvenilmezliği yeniden kurgulamayı gerektiriyordu, ki bu, yaratıcı olma temennisinden oldukça farklı bir şeydi. Bunu idrak etmek benim için, hem mitin sözlü toplumlardaki rolünü kavrayışım, hem de 'ilkel düşünce yapısını' değerlendirişim açısından bir devrim demekti. Malinowski'nin (işlevsel analiz açısından) ve Lévi-Strauss'un (yapısal çeşit bakımından) makul surette varsaydığı, mitin toplumsal yapının geri kalanına bağlı olduğu düşüncesi artık kabul edilemezdi çünkü onlar yalnızca tek bir versiyonla çalışabiliyorlardı. Çok sayıda çeşitleme olduğunun ortaya çıkmasıyla birlikte (çeşitlemeler arasındaki farklılaşma yazılı literatürdeki gibi olmasa da) tıpkı sonraki 'yazılı literatür'de olduğu gibi, bağımsız değişim, yaratıcılık, türeti ve düşünsel araştırma için daha fazla alan açılmalıydı. İkinci olarak toplumun bu özelliği, 'geleneksel' toplumu açıklayan klasik teorilerin iddialarına nazaran (elbette teknolojik veya bilimsel yönlerden olmasa da) bazı açılardan daha az statik ve durağan (ve dolayısıyla daha az 'rasyonellik-dışı' ve 'mantıksallık-dışı') olduklarını gösterdi. Bu durum, Evans-Pritchard'ın Lévy-Bruhl üzerine yaptığı meşhur yorumlarda ve özellikle de Barth'ın Yeni Gine'deki komşu halkların değişimi üzerine yaptığı incelemede öngörülmüş olan bir değişimdir.[2] Aslında tarım üretiminin görece tekdüzeliğinin yanında, birbirine komşu olan, söz gelimi Volta bölgesindeki toplumların ritüellerindeki farklılaşmaya bakılacak olursa, Afrika'da (kelimenin dar anlamıyla) birçok kültürel icadın ortaya çıktığı görülür. Bir sonraki bölüm, sözlü yaratıcılığı konu edinerek tam olarak bu meseleyle ilgileniyor.

Gana'nın kuzey batısındaki LoDagaa'ya olan ilk ziyaretim 1950'lere dayanır. O zamanlar ksilofonlarının melodilerini ve hatta uzun ve detaylı sözlü anlatılarını kayıt altına almak zordu. Sesleri kaydetmek için ağır makinalara ihtiyaç vardı, ki bunlar oldukça iri ve pahalıydılar. Çalışmaları için elektrik gerekiyordu fakat bu yalnızca köyün kendi üreteci varsa mümkündü. Benim yalnızca kalem ve kağıdım vardı; bunlar da müzikal notasyonu bilmediğim için müziklerini kaydedebilmem açısından hiçbir işe yaramıyordu. Konuşmalarını kaydetmeye gelince, bunun da ken-

• • • •

1 Bartlett 1932.

2 Evans-Pritchard 1937; Barth 1987.

di içinde uygulamaya ilişkin sıkıntıları vardı. Dualar resmiydi ve hafızayla veya bir yardımcı aracılığıyla yeniden üretiliyordu. İki durumda da, duaların okunduğu seremoninin bağlamının dışında kalıyorduk.

Zaman zaman bir iletmeni benimle birlikte oturması için ikna ediyordum. Bana bir prosedüre, ayine, hadiseye ve hatta kendi kişisel deneyimlerine ilişkin açıklamalarda bulunuyordu. Bu durumda söylediklerini doğrudan not defterime kaydediyordum. Fakat antropologlar için çok değerli olan 'katılımcı gözlem', yalnızca ara sıra bir not karalamama izin veriyordu. Sonradan, o gün ne olduğunu yeniden kurgulamak üzere o notlara göz atardım. Zaman kaydetmeden daha iyisini başarmak çetin bir işti. Filme almak birtakım sahneleri yeniden kurgulamayı mümkün kılabilse de, tek bir amaca odaklanmak etrafta olan biten diğer şeyleri gözden kaçırmaya neden oluyordu. Nitekim, Malinowski'den sonra gelenler için, saha notlarını aynı günün akşamında, hafıza henüz tazeyken yazma kuralı buna dayanıyordu. Kişilerden duraklayarak ve daha yavaş konuşmalarını talep etmek, böylece her şeyi not almak her zaman mümkündü. Bagre performansını not alırken ben bu yolu izlemiştim. Birifu köyündeki halka açık ayinlerde bulundum, bir keresinde eski bir asker, Benima 'Dagarti', beni fark etti. Üyelere anlatılan ve benim erişimimde olmayan 'mit'i bana anlatmayı teklif etti. Bu anlatı, seremoninin kamusal kısmının gerçekleştiği Bagre evinin merkez odasında verildi. Benima, güneydoğu Asya'daki İngiliz ordusuyla yurtdışı hizmetindeyken İslam'ı (ve özellikle camilerini) keşfetmesiyle farklılaşmıştı. Döndüğünde kendi topluluğunu terk edip yakınlardaki bir Müslüman yerleşiminde yaşamaya başlamıştı. Arkadaşlarını görmek ve getirdiği ilaçları satmak için kendi doğduğu köyü ara sıra ziyaret etmeye devam ediyordu. İki topluluk için de bir yabancı olarak addediliyordu, din değiştirenlerin durumu genellikle böyleydi. Fakat Müslüman olsa da hâlâ Bagre'nin yeni üyelerinden biri sayılıyordu ve büyükbabasının anlatılarıyla eğitilmişti. Beni ziyarete geldiği bir gün anlatıya başladı. Neden bahsettiğini anlayabilmek için anlatısını soru sorarak birçok kez böldüm. Aldığım notların kenarlarına, bana verdiği cevapları belirten kısa açıklamalar ek-

ledim. Buna on gün boyunca gizlice devam ettik; Bagre tanrısına olan yeminini bozmuştu.

Buluşmamız son derece önemliydi. Bagre mitinin bir metnini üretmemi mümkün kılmıştı. Hıristiyan okulundan henüz yeni mezun olmuş olan Romulo Tadoo'nun yardımıyla kısa bir süre sonra başka bir köyde (önce Gwo'da ve sonrasında Tom'da) tercümeye giriştim. Bu ilk buluşma, ritüel seremonilerindeki resmi ve gayriresmi konuşmaları yakalayan taşınabilir küçük ses kaydedicinin gelişinden önce, saha çalışmasının bazı kısıtlamalarını aşmamda yardımcı oldu. İnsanlardan cenaze söylevlerini başbaşa tekrar etmelerini istemek çok zordu çünkü bunu yapmak kendilerini rahatsız hissettiriyordu. Bagre'deki gibi uzun 'mitik' anlatılara gelince, tekrar etmeleri neredeyse imkansızdı –bunun başlıca nedeni bu mitlerin gizliliğiydi, ancak aynı zamanda bir Konuşmacı bulmak zordu. Son olarak, bir kimsenin ilhamlanması ve anlatıyı dile getirmesi için seremoni ortamının kendisi gerekliydi. Bu zorluklar aşılsa bile anlatı, aktüel seremoniyle katiyen aynı olamazdı. 1940'lardan önce, sözlü literatür olarak gördüğümüz şeylerin çoğunun, seremoninin kendisi esnasında, bu şekilde hiçbir zaman anlatılmamış olduğunu düşünmek mantıksız değildir. Tercümesi en iyi ihtimalle bağlamdan koparılmış şartlar altında ve kamusal anlatının kısıtlamalarından azade biri tarafından yapılıyordu. Elimizde dinleyici kitlesine dair çoğunlukla çok az bulgu olmasının nedenlerinden biri budur. Kayıt esnasında, antropoloğun kendisi dışında kimse bulunmazdı. Dolayısıyla hikâyelerin kayıtları, dinleyiciler ve aktarım koşulları hakkında neredeyse hiçbir bilgi ihtiva etmemekteydi. Ebeveynleri hedeflediği düşünülen şey aslında çocuklara (veya antropologlara) anlatılıyor olabilirdi. Haliyle gözlemcinin araştırmasının yalnızca özel bir bağlamdaki düşünsel yapı hakkında kanıt ürettiği söylenebilir, çocuklara anlatılan hikâyeler gibi.

Bağlamdan koparmanın getirdiği diğer sonuçlar nelerdir? Her şeyden önce, Konuşmacı dikkatini o sırada mevcut bulunan dinleyici kitlesine çevirecek ve beklentisini ona göre şekillendirecektir. Durumla daha az bağıntısı olan ve hatırlaması daha zor kısımları dışarıda bırakarak mitin hikâyesel ögelerine odaklanır. Sonuç olarak mitin doğasında bir bozulma meydana gelebilir. Bagre'de,

kaydedilme şekline bağlı olarak gelişen önemli farklılıklarla karşılaştım. Benima'yla kaydettiğim versiyon, makinayla kaydettiğim versiyona nazaran hatrı sayılır derecede daha uzun ve daha karmaşıktı. Peki bunun nedeni neydi? Benima, ağırbaşlı ve zeki biriydi. Koşullardaki farklılıkları açıklayacağım. Benima, ritüel bağlamının dışında, özgür bir şekilde birtakım temalar geliştirebileceği rahat bir konumdaydı; belki de spekülatif ve dini yönlere daha çok ilgi duyduğumu düşünüyordu. Üyelere yapılan hızlı anlatılar nedeniyle yazım da epey zordu. Ezberleyebilmek için duraklamalara izin yoktu; iyi bir anlatıcı hızlı, akıcı, açık ve tereddütsüzce konuşurdu. Aksine, Benima miti yazıya dökmem ve bana göre muğlak gözüken belirli kısımların açıklanması için gereken süreyi bana tanımıştı. Sürecin tamamı çok daha uzun ve incelikliydi: Söylenen şey üzerine tefekkür edebilmem için sekiz saatim değil, on günüm olmuştu.

Ses kaydedicinin gelişiyle bu resim değişti. Artık seremoni esnasında kayıt alıp sonrasında yazıya dökebiliyorduk. Bu yeni yöntemin birçok avantajı vardı. En başta, seremoni esnasında gerçekleşen şeyleri belgelendirmeyi mümkün kıldı. Dinleyici kitlenin performans üzerine olan etkisini anlayabilir hale geldik; örneğin, Konuşmacıyı tahsis etmişler miydi? Bagre süresince dinleyici üyeler her zaman değil, yalnızca birkaç kez yorumda bulunmuşlardı. Sözlü anlatımın açımlanma şeklini de analiz edebilir hale geldik, çünkü akıcılığı olduğu gibi, hafızadaki boşlukları ve yapılan hataları da kayıt altına alabiliyorduk. Fakat en önemlisi, aynı anlatının farklı çeşitlemelerini kaydedip benzerlik ve farklılıkları karşılaştırabiliyor olmamızdı. Eski zamanlarda antropologlar genellikle yalnızca tek bir çeşitlemeyi yazıya döküyorlardı. Bu emsalsiz versiyon tek referans noktası oluyordu. Buradan yola çıkılarak mit ile ritüel, ve hatta mit ile içinde doğduğu toplum arasındaki ilişkiler araştırılıyordu; bu esnada o mitteki çeşitleme farklılıklarının muhtemel varlığı göz ardı edilmekteydi. Yegâne bir çeşitleme, görece sahih bir biçimde nesilden nesile aktarılan, standartlaşmış ve normalleştirilmiş biçim olarak ele alınıyordu.

İlk aldığımız kayıt esnasında ses kaydediciye kinayeli bir gönderme yapılmış ve anlatının içine yerleştirilmişti; anlatıdaki değişimin kesin bir göstergesiydi. Daha sonraları Gonja'da, mevlit

kandilinde bulunduğum zaman ses kayıt cihazımı dikkatlice yanımda getirdim. Müslümanların dualarını kaydetmek için oldukça ihtiyatlı bir biçimde önüme yerleştirdim. Birkaç dakika sonra, zengin bir tüccar olan Abu Jaja gidip kendi cihazını getirdi, ardından benimkini de alıp ikisini de sahnenin merkezine, Konuşmacıların hemen önüne yerleştirdi. Bilginin ve gizemlerinin sözlü aktarımı üzerindeki tekeli aşındırarak da olsa, bu cihaz o kültüre girmişti artık.

Kayıtlarımız dikkate değer sayıda çeşitleme ortaya çıkardı; farklı ortamlarda aynı insan tarafından yahut aynı ortamda farklı insanlar tarafından da yapılsalar, başta benimsediğim hipotezin aksine Bagre'nin, kalp yoluyla, kelimesi kelimesine hatırlanmadığını kanıtladı. Pratiğin kendisinde Konuşmacılar belirli metinleri az çok hatırlarlar. Birtakım temaları ve sözlü anlatı yöntemlerini ezberlerler. Bu durum başka bir temanın yitip gitmesi anlamına dahi gelse çeşitlemeler gizlice öne sürülmez, aksine destek görür (yine de anlatı 'aynı' kalır). Bu çeşitlemeler, mit metninin sabit kaldığını düşünenlerin göz ardı ettiği yaratıcı yeteneklerin varlığını gün yüzüne çıkarır. Son olarak, bu yaratım sürecinin komşu köylerde de varlığını sürdürüyor olması dikkate değerdir.

Sosyal bilimlerin çalışmalarına ses kaydedicinin dahil olması mit ve toplum arasındaki esnek ilişkiyi açığa vurmaktadır. Bu esnekliğin önceki birçok antropoloğun varsayımlarıyla tezat oluşturduğu kabul edilmelidir. Mitlerin sözlü anlatımı, tıpkı Milton'un *Kayıp Cennet*'inin bir bölümü alıntılanıyormuşçasına, aynı şeyi yeniden üretmekten ibaret değildir. Aksine, büyük bir sayıda çeşitlemenin artağan yaratımını içerir, ki bu yalnızca yüzeysel yapıda değil, mitin derin yapısında da değişimlere neden olur. Şüphesiz ki, farklı çeşitlemeleri Proppçu değişkenlere indirgeyebilecek bir soyutlama düzeyi her zaman mevcuttur. Fakat Bagre örneğinde, farklı çeşitlemeler anlatım üslubunun tamamı üzerinde etkilidir. Sürekli olduğunu düşündüğüm önemli ögeler (Tanrı'ya ziyaret gibi), sonraki çeşitlemelerde neredeyse hiçbir iz bırakmadan kayboldular. Dolayısıyla mitin devamlılık gösteren derin yapısını neyin oluşturduğunu tahmin etmek imkansızdı. Yazılı kültür söylemlerindekilere benzeyen farklılıklar son derece etkileyiciydi.

Yeni teknikler teorik vargılarımızı gözden geçirmemizi sağlamıştır; elimizdeki tek araç artık kalem ve kağıttan ibaret değildir. Öte yandan, kayıt cihazı tüm analitik problemlerimizi çözebiliyor olmaktan çok uzaktır. Aynı bilgisayar gibi, araçlarımızdan birini oluşturur. Yine de daha önce söylediğim gibi, metin halinde sabit bir dökümün yayımlanması, mitin yaratıcı çöktüreliliğini otoriter bir tutuculukla yerinden eder. Farklı çeşitlemelerin kaydedilmesi, orijinal kaynak hipotezi hususunda ciddi problemler olduğunu bize göstermekten daha da fazlasını yapmaktadır. Aynı zamanda, dünyayı anlatmanın, birbiriyle çelişki ihtiva edebilecek çok farklı yollarını sunan çeşitlemelerin varlığını ve yaratıcılığını gün yüzüne çıkarır.

Dördüncü Bölüm
SÖZLÜ YARATICILIK

Çoğunlukla, yazısız toplumların statik ve geleneksel olduğu, kültürlerini nesilden nesle aktardıkları düşünülür. 'Etnografik mevcudiyet'i, değişmeyen bir göreneğe sabitlenmiş bir kültür olarak tasvir eden birçok antropolog bu düşünceyi desteklemektedir. Bu aynı zamanda sıklıkla 'yerliler'in kendilerinin de desteklediği bir düşüncedir. 'Dünya her zaman süregeldiği gibidir': Tarih kavramının ta kendisini reddedercesine, Alman antropolog Franz Boas'a Eskimolar böyle söylemiştir. Edebiyat uzmanı Ian Watt ve ben, tarihin yazıyla başladığını öne sürdük. Franklin bunu reddederek insanlığı daimi bir devinime taşıyan şeyin matbaa olduğunu iddia etti. Nitekim, biz modern insanlar durmadan değişen bir dünyaya alışkınızdır.

Bununla birlikte, geleneksel dünya Weber için statik, Braudel için değişmezdir. Wallerstein, durmak bilmez değişim ve fayda arayışının kapitalizmin tanımlayıcı özelliği olduğunu düşünür (Rostow'dan devraldığı bir mefhumdur).[1] Öte yandan geleneksel toplumlar rasyonaliteyle değil, göreneklerle yönetilir ve her nesil kendinden önceki neslin sunduklarını sorgusuz sualsiz kabul eder. Bu durum eski toplumlar için ne kadar geçerlidir? Değişimin, özellikle de özdeksel değişimin, bazı faaliyet alanlarında yavaş olduğu söylenebilir, tarım buna bir örnektir. Toplumların

1 Wallerstein 1999.

'ilkel' kalma nedeni budur. Fakat burada bile zaman içinde el baltalarının şekillerinde, alet edevatın yaratımında değişim gerçekleşir. Fakat değişimin daha bariz olduğu başka sosyal yaşam alanları da mevcuttur.

Örnek vermek gerekirse ritüel ve din alanında, komşu halklar arasında dahi dikkate değer sayıda farklılıklar bulunur. Her şeyden önce, uzun ritüellerin birebir tekrarının, özellikle de uzun zaman aralıklarının ardından icra ediliyorlarsa, zaman içinde korunması tüm çabalara rağmen zordur. Değişim yavaşça içeri süzülü, çünkü insanlar ellerinden geleni yapsa bile hafıza kusursuz değildir. Bu süreç, ritüele eşlik eden ifadeler söz konusu olduğunda, bilhassa 'mit' olarak söz ettiğimiz uzun sözlü anlatılarda daha da belirgindir. Bu anlatıları, başlı başına zahmetli ve zor bir görevi yerine getirerek kalem ve kağıtla kayıt altına alan antropologlar çoğu zaman sabit bir versiyonu kaydettiklerini düşünürler, keza yerel halk da tüm çeşitlemelerin 'aynı' olduğunu söyler. Dolayısıyla insanların hatırlamak için yazılı bir kitaba itimat ettikleri, görünüşe bakılırsa zayıf hafızalı okuryazar toplumlarla mukayese edildiğinde, sözlü toplumlarda hafızanın oynadığı role istinaden tartışılması gereken önemli meseleler söz konusudur. Bazı toplumların, belirli ve sınırlı amaçlar için bir sözlü hafıza kuvvetlendirme sistemi geliştirmiş olmaları mümkündür. Örneğin Asante'de asil soykütükleri ve kahramanlıkları ezberlemek için kullanılan tabure gibi somut nesneler veya Pasifik'teki benzer süreçler düşünülebilir. Rig Veda'nın Hindistan'daki Brahmanlar tarafından sözlü yollarla aktarıldığı belirtilmiştir. Fakat bu okuryazar bir toplumdur, kaynak gösterilebilecek yazılı çeşitlemeler mevcuttur; aynı zamanda temel hatırlama tekniklerinden biri olan kafiye sistemi büyük çapta yazıya veya ifadelerin görsel olarak alımlanmasına dayanır. Zira en başta, hafıza kuvvetlendirme teknikleri sıradışıdır; ikinci olarak, ses kaydedicinin icadına dek belirli bir süre zarfında özdeşlik kurmamızı sağlayacak hiçbir işe yarar aracımız olmamıştır.

Kuzey Gana'daki LoDagaa'nın Bagre anlatısı üzerine odaklanan çalışmamda, Kim Gandah'ın[2] yardımıyla yirmi yılı aşkın bir

• • • •

2 Goody 1972; Goody ve Gandah 1981, 2000.

süre içinde toplanan ve anlatıcıların 'tek' (aynı) olduğunu iddia ettiği çeşitlemeler kayda değer ölçüde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar yalnızca yüzeyde değil, mitin derin yapısında ve anafikirlerinde boy gösterir (bunları 6. Bölüm'de oldukça detaylıca tartışacağım).

Şüphesiz ki, ana anlatımın iki bölümünden birini oluşturan ve öbürüne nazaran daha imgesel olan Kara Bagre'de, Konuşmacıların üzerinde durduğu şey, insanlar ile insanların içinde bulunduğu dünya arasındaki ilişki ve özellikle de bu dünyadaki doğaüstü ögelerdir. Bunu kimisi (elinden geldiğince iyi) tekrar ederek, kimisi açıklayarak, kimisi ise üzerinde teoriler üreterek gerçekleştirir. Bu teoriler bir mümkünat aralığı içerisinde değişkenlik gösterir, tıpkı Engizisyon[3] mahkemesine çıkmış ve Ortodoks görüşe sıkı sıkıya bağlı olmayan kişiler arasında Avrupa evreninin değişiklik göstermesi gibi. Yaratıcılık ya da 'tasavvur', tek bir kültüre veya kültür tipine has bir imtiyaz değildir. Yaratım olduğu gibi unutma da vardır; doğrusunu söylemek gerekirse bunlar sözlü kültürlerde bir elmanın iki yarısı gibidir. Unutmak, icadı ve yaratımı, yaratım da muhtemelen bir miktar unutmayı gerektirir. Bu durum, daha az kurgusal olan ilk bölüm için dahi geçerlidir; uzun ritüel serisine dair bir yorumlama–bir kılavuz ve belki bazen bir açıklama–bölümü içerdiği için daha az spekülatif olan bu fasıl süresince Ak Bagre tekrar tekrar okunur. Farklı konuşmacıların aynı anlatıyı performansa dökmesinde veya aynı konuşmacının bir sonraki performansında, çeşitlemeler arasında fark vardır; bu durum farklı konuşmacılar söz konusu olduğunda daha da belirginleşir, zira her biri kendi versiyonunu, takriben aynı şekilde içselleştirir ve talep edildiğinde onu üretir. Buna rağmen, bu noktada bile farklı çeşitlemeler ortaya çıkar; sözlü koşullarda, yani başvurulabilecek bir metin olmadığı zaman, uzun bir anlatıyı 'kalpten' öğrenmek neredeyse imkansızdır. Unutma söz konusudur ve yalnızca boşlukları doldurmak için dahi olsa yaratım ortaya çıkar. Bu yalnızca seremonilerin dizilimi için geçerli değildir, sunulmak üzere seçilmiş içeriklerin boyutları da buna dahildir. Sonuç olarak, sözlü 'mit'in

• • • •

3 Ginsberg 1980; Le Roy Ladurie 1978.

bu yönünü statik olarak değerlendirmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu durum, 'mit'in ihtiva ettiği yaratıcılık ve sözlü kültürlerdeki yeri konusunda bize bambaşka bir resim sunar; mit, sabit ya da bütünsel değildir, farklılaşır ve çoğalır.

Yaratım yalnızca sözlü değildi; öte yandan Ak Bagre'nin Kara Bagre'ye kıyasla daha az değişkenlik göstermesinin nedeni, ilkinin birtakım seremonilerle daha yakından ilişkilenmesi, bunların dizilim ve içeriğinin daha kolay hatırlanabilmesidir. Yine de ritüel alanında, yani doğaüstüne yönelen standartlaşmış eylemlerde de yaratım söz konusudur. Kuzey Gana'daki belirli gruplar arasında gerçekleşen resmi doğum ve ölüm seremonilerinin farklı çeşitlemeler sergilemesini başka türlü nasıl açıklayabiliriz? Elbette İslamiyet gibi bazı dışsal etkiler söz konusuydu. Fakat farklılaşmaların büyük bir kısmının kökeni o topluma içkin nedenlere dayanıyor gibi görünmektedir. Birifulu 'Reis' Gandah'ın 1949'da gerçekleşen cenazesindeki olayları ele alalım. Son cenaze töreninde (*ko dāā gbaaro*) bir noktada arkası açık kamyon şeklinde bir aracın gelişine şahit oluşum beni hayli şaşırttı, araçta bir bando grubu vardı ve gürültülü bir şekilde enstrümanlarını çalmaktaydılar. Grup birkaç yüz mil uzaklıktan, Asante'deki Kumasi yakınlarındaki bir köyden geliyordu.[4] Aynı yerden yıllar önce bir heyet gelmiş, o zamanki şefin başka bir etnik grup olan Dagaba'dan aldığı *kungpenbie* tapınağını satın almıştı. Tapınak, Asante'de çok iyi iş çıkarmıştı; daha önce buraya gelip danışan ve ticaretin genişlemesiyle zenginleşen bazı müşteriler refahlarını tapınağın sahipleriyle paylaşmıştı, çünkü başarılarını kısmen tapınak sahiplerine borçlu olduklarını düşünüyorlardı. Asante sahipleri karşılık olarak bu zenginliğin bir kısmını Birifu Reisi ile paylaştı, hatta ona bir kamyon bile temin ettiler. Şefin oğlu bu kamyonu daha sonra Kumasi ve kuzey arasında ticaret yapmak için kullandı. Grubun gönderilmesi ve cenaze törenine gürültülü bir şekilde gelişi tapınağın devrinin son aşamasının bir parçasını oluşturdu, ki bu gelecekte LoDagaa cenazelerini etkileyecekti. Bir bireyin hayatı boyunca kazanç sağladığı çeşitli kaynakları büyük bir cenaze töreninde kutlamak gelenekseldi; feribotçuluk yapmış, ksilofon çalmış, başarılı bir tapınağa sahip olmuştu. Eğer bir şeyler yapmanın ve bunları (bando

4 Bkz. Gandah 2004.

ile) kutlamanın yeni yolları varsa bunlar büyük ihtimalle gelecekte tekrarlanacaktı; geleneksel ksilofon ve davullara ek olarak farklı şekillerde müzik yapmak gibi.

Şüphesiz, cenaze törenindeki bu değişiklikler ekonomideki büyük değişimleri yansıtmaktadır. Fakat değişim olasılığı yeni bir şey değildir. Lehçelerde de olduğu gibi ritüel alanında uzun vadede bu değişim gerçekleşmiştir, aksi halde oldukça sınırlı bir alan ve zamanda ortaya çıkan yerel çeşitlemeleri açıklamak imkansız olurdu. Bazı türlerdeki tapınaklarda da aynı süreç görülür. Aynı şekilde, *kungpenbie* ve Tigari gibi tapınakların ortaya çıkışını devamlı bir yaratılış ve tükenme süreci olduğunu kabul etmeden açıklamak mümkün olmayacaktır. Bu tür 'Şifa tapınakları' sömürge sonrası Afrika toplumlarının süregelen bir özelliğidir ve genellikle büyülere karşı koruma görevi üstlenmeleriyle birlikte yeni ekonominin ve ticaretin büyümesine, örneğin motorlu taşıtların rolünün artmasına katkı sağlarlar. Bazı yazarlar tapınakların bu kadar fazla görülmesini çağdaş Afrikalıların yaşadığı yeni belirsizlik koşullarına bağlamışlardır; bu durum kesinlikle yeni tapınaklar ortaya çıkarmış halihazırda varolanların sirkülasyonunu artırmıştır. Fakat, 'şifa tapınakları'nı bu durumda tamamen yeni bir kategori olarak görmek ve aslında eski kültürlerin değişmediğini varsaymak bana yanlış geliyor. Bu tür tapınakların bir yerden başka yere taşındıklarına dair tarihi bulgular vardır ve bu oldukça anlaşılabilirdir. İnsanların dertlerine çare olarak görülen her tapınak, kovaladığı cadılar geri döndüğünde ya da uyku hastalığı gibi salgın hastalıklar yayılmaya başladığında baskı altına girer. Bu durumlarda bir kimse, soruna yeni bir çözüm yolu getirmek için araştırma yapabilir; çözüm dışardan da getirebileceği gibi bir ihtimalle o alanın içinde de oluşturulabilir.

Kısmen feribotçu olarak, çoğunluklaysa kendi başına çalışan Betchara adında bir arkadaşım vardı. Bir gün beni, Kara Volta Nehri kıyısındaki yeni tapınağını görmeye götürmeyi teklif etti. Fiziksel olarak, yaklaşık 50 cm yüksekliğinde, bir demet bağlanmış çimlerle çevrili bir çubuktan oluşuyordu. Bana *tiib*'ini, özellikle suyla ve kesişen nehirlerden çıkan paralarla meşgul olan yaban varlıklarının emriyle inşa ettiğini söyledi. Yaban varlıkları (*kontome*) İngilizcede peri ve cüce olarak adlandırılırlar ve Avrupa

folkloründeki yaratıklara benzer özellikleri vardır. Ancak LoDagaa dini için daha ciddi ve merkezi bir yer tutmaktadır; antropomorfik tapınakları, kehanetle, insanlığa diğer dünyanın sırlarının vahiy edilmesiyle ve kutsal varlıklara kurban verme sorunu ile ilişkilidir. Böyle vahiyler sırasında bu varlıklar, yeni bir tapınak kurma veya eski bir tapınağa adak sunma gerekliliği gibi yaratıcı bir nedene işaret edebilirler. Aslında onlara, insanlığa Tanrı'nın (*Na'ŋmin*) yolunu gösterme gücü atfedilir. Söz konusu olan Yaratıcı Tanrı'dır; bir anlatıda yaban varlıklarının aracılığıyla insanlara kültürel donanımlarının temel özelliklerini bahşeder. Bagre'nin bazı versiyonları temel olarak, kültürün insanlığa aktarılması, bira yapımı, demir üretimi gibi paradigmatik olarak insanların yeryüzündeki varoluşunun özü olarak görülebilecek süreçler ile bağlantılıdır. Bu nedenle, Eskimoların Boas'a söylediğinin aksine, teknoloji ve benzeri konularda bile dünya her zaman eskisi gibi kalmaz; yaratıcı bir süreç varolagelmiştir ve bu sürecin bazı versiyonlarında insanın yaratıcı rolü diğerlerine nazaran daha fazladır.

Bununla birlikte, dışarıdan bakıldığında teknoloji alanlarındaki değişim dindeki ve muhtemelen de özdeksel olmayan anlamıyla 'kültür'deki değişimden daha yavaştır. Kuzey Gana'daki farklı toplumlara bakıldığında tarım teknolojilerinin uzun vadede [*durée*] bile hemen hemen aynı ve nispeten statik olduğu görülür. Portekiz'in yeni Amerikan mahsullerini, diğerlerinin de Güney Asya ekinlerini bölgeye tanıtmasıyla birlikte tarım değişmiştir. Ancak burada icat ve değişim için oldukça az bir yer vardır. Ne var ki, dini konularda bu hiç de geçerli değildir. Özellikle Yüksek Tanrı, Yağmur, Yeryüzü, kadim soylar, ve hatta yaban varlıkları gibi önde gelen doğaüstü ögelerde bazı benzerlikler olsa da, diğer düzeylerde büyük farklılıklar görülür. Bazı gruplar maske kullanırken, başka gruplara göre maskeler lanetlidir ve gereksiz bir tebdildir. Bu tür farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Keza belirli bir yere ve anlama bağlı olarak zamanla değişen tapınaklar da vardır. Sık sık çekirdek yapının bir parçası olarak görülen akrabalık bile önemli derecede farklılaşır; önceden mevcut olan sistemdeki sorunlar sebebiyle üretilmiş yöntemler, örneğin eşlerin miras hakkı, yakın gruplar arasında değişkenlik gösterebilir. LoDagaa'nın alt grupları arasında olduğunu iddia ettiğim gibi, anaerkil ve ataerkil hesap-

laşma arasında büyük ölçekte geçişler meydana gelir. Şüphesiz ki, böyle düzenlemelerin yakın nesillerde kendilerini tekrar etmesi olasıdır –kültürel aktarım tam da bununla ilgilidir, ancak bu düzenlemelerin sabitliği, daha basit toplumlara neredeyse biyolojik bir kültür anlayışı empoze edildiğinden büyük ölçüde abartılmıştır. Onlara göre, doğuştan neye sahipseniz ondan ibaretsinizdir!

Beşinci Bölüm
HALK HİKÂYESİ VE KÜLTÜREL TARİH

Ünlü bir kitabında Darnton (1984), halk hikâyelerini 'ilkel düşünce'nin bir örneği olarak değerlendirir. Ben halk hikâyelerinin dinleyici kitlesinin genel olarak yetişkinler olmadığını savunuyorum; bu durum, diğer toplumların, 'Jack and the Beanstalk' hikâyesinin modern İngiltere'nin düşünce yapısının bir temsili olduğunu varsaymalarına benziyor. Halk hikâyeleri büyük ölçüde uluslararası niteliktedir ve serbestçe aktarıldıkları için herhangi bir tikel sosyal sistemi doğrudan yansıtmazlar.

Robert Darnton, on sekizinci yüzyıl Fransız kültürel tarihini incelediği kitabının ilk bölümünde halk hikâyelerinden bahsederken, daha geniş bir seçmen bölgesini, yani Fransa'nın kendisini temsil ettiğini düşündüğü köylü nüfusun düşünce yapısına ve bilincine varmaya çalışır. Üzerlerindeki Fransız etkisini saptama amacıyla İngiliz ve Alman halk hikâyelerini kıyaslayıp karşılaştırır.[1] Bu girişimini 'ulusal ruha düzülen romantik methiye' nosyonundan veya *Volksgeist*[2] mefhumundan ayırt eder, fakat bu tür bir genelleme unsuru yine de mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, halk hikâyelerinin ortak bir biçeme sahip olduklarını ve Fransız kültürünün süregelen bir özelliği olarak kabul edilen düzenbazlık temasını sergilediklerini düşünür. Bu nitelendirme sıklıkla

• • • •

1 Çalışmasının bu yönü Chartier tarafından eleştirel bir şekilde değerlendirilmiştir (1985).

2 Darnton 1984: 61.

Fransız köylüleriyle ilişkilendirilir, lakin Scott'ın da öne sürdüğü gibi[3], diğer birçok kültür için de aynı derecede geçerli olduğu iddia edilebilir. Her halükarda sayısız halkbilimcinin gözlemlediği üzere, kültürler arası masalların benzerlikleri kadar farklılıkları da önemlidir. Üstelik, bu düzeyde genelleştirilmiş farklılıkları değerlendirmek, hiç kuşkusuz Darnton gibi pek duyarlı yazarlar için dahi, oldukça zordur.

Halk hikâyelerinin kullanımı üzerine düşüncelerimi belirtmek istiyorum; buradaki amacım kısmen bunları oldukları gibi açıklamak, kısmen de 'kültürel tarih'in bu biçimi üzerine yorum yapmak olacak. Bunun başka biçimleri de mevcuttur; Jardine ve Brotton, *Global Interests*[4] isimli kitaplarında 'yeni bir kültürel tarih' ilan ederler, ancak tarihçiler bu terimi 1980'lerde kullanmaya başlamıştır. Ben de bu terimin, (özel olarak okuryazarlık bağlamında) iletişim biçimlerindeki değişimin önemiyle ilgili tartışmaların kültürel tarihte yer ettiğini gözlemledim. Bu soruları incelemeye dönmeden önce kısaca, Darnton'un çalışmasının kapsamının ana hatlarını çizmek istiyorum. İkinci bölümde basımcının kedilere yaptığı saldırıdan bahsederken Darnton, bir iş grubunun nasıl bir 'mentalité' içinde olduğuyla ve bunun yaygın sosyokültürel tabloyu ne şekilde etkilediğiyle ilgilenir. Üçüncü bölümde, Montpellier'de gerçekleşen ve 'onsekizinci yüzyıl dünya görüşünün temel ögelerinden biri'[5] olarak gördüğü resmi bir geçit törenini inceleyerek bir tacirin bilincini anlamaya çalışır. Kendi vazifesinin kasabanın o zamanki vaziyetini değil, 'bizim gözlemcimizin orayı nasıl gördüğünü' keşfetmek olduğunu düşünür. Her nasılsa, her ikisinin de daha kapsamlı bir açıklamada bir araya geldikleri su götürmez bir gerçektir; tarihçiler tarafından yeniden yapılandırılan 'kasaba tanımı'nı tartışmaya açtığında Darnton, elbette ki bu durumu takdir eder.[6]

Darnton'un Montpellier'in *procession générale*'ine ilgisi, toplumsal yapının yinelenmesinden değil, 'toplumun özünün'[7] dı-

• • • •

3 Darnton 1984: 61.
4 Jardine ve Brotton 2000.
5 Darnton 1984: 109.
6 Darnton 1984: 114.
7 Darnton 1984: 114.

şavurulmasından ileri gelir. Diğer bölümler sırasıyla bir polis dosyasıyla ilgilenir, bilgi kategorilerini inceler, Rousseau'nun bir incelemesini yapar ve kültürel tarihteki birtakım genel noktaları değerlendirerek kitabı sonlandırır. Fakat burada beni ilgilendiren asıl mesele, ilk bölümde halk hikâyelerinin kullanımına dair öne sürdüğü iddialardır.

Darnton, 'hikâyeler'i (halk hikâyelerini, 'peri masallarını') 'Aydınlanma dönemindeki aydınlanmamış toplumların düşünsel dünyasını [özünü?]'[8] gün yüzüne çıkarmak için kullanır; Fransız kültürel tarihini yeniden kurgulamak için sıradan insanların dünyasını ve düşünce yapısını araştıracaktır. Nasıl ki Darnton bir tarihçi olarak antropolojiyle ilgiliyse, ben de tarihle ilgili bir antropolog olarak, bu girişimi, halkın halkbilimi açısından oynadığı rolü tartışarak değerlendirmek istiyorum.

Antropolojik analiz, karşılaştırmalı ve aynı zamanda daha sistematik bir uzamsal boyut sunarak tarihsel araştırmaya destek olabilir (keza tarih de antropolojiye değişim ve zamansallık boyutları konusunda yardımcı olabilir). Öte yandan eğer bulgulara yönelik yeterli hassasiyet sağlanmazsa, sistem inşa etmek kendince bazı olumsuz sonuçlar doğurur. Yapısalcı veya işlevselci olması fark etmeksizin tüm bütünselci yaklaşımların problemi tam da budur. Bu yaklaşımlar, araştırmacıdan, diyelim ki siyaset ile aile arasındaki karşılıklı ilişkileri keşfetmesini talep ederken, 'kültürlerin' genel bütünlüğünü gereğinden fazla vurguluyor olabilir. Örneğin günümüz Afrika'sında hemşirelerin veya okul çağındaki çocukların üniformaları herhangi bir spesifik kültürün epey dışında kalan bir sosyal etkileşime atıfta bulunduğu için, bu şartlar altında kılık kıyafet tartışmak asla mümkün olmayacaktır. Yerel bir anlamı ('yerel bir bilgisi') olabilse dahi, daha geniş bir anlam sistemindeki rolü de dikkate alınmak durumundadır.

'Sosyal tarih'in aksine 'kültürel tarih'in karşılaştığı sorunlardan biri de, bazı antropologların yaptığı gibi, kültürü ayrımsız bir bütün olarak ele alma eğiliminde olmasıdır. 1871'de Tylor'un 'kültür' tanımı bu şekildeydi ve Darnton bunu, Thoms'un 1846'daki 'folklor' terimiyle karşılaştırdı. Halk ve halkın töresel bilgisi, kat-

• • • •

8 Darnton 1984: 9.

manlaşmamış, yerelleşmemiş ve bazen de en azından sıradan insanların, yani Darnton'un ifadesiyle 'aydınlanmamışlar'ın düzeyinde zaman dışı bir bütünlük olarak görülüyordu. Örneğin, Darnton'un, Princeton'da birlikte seminer düzenlediği Geertz'ın çalışmalarında olduğu gibi, Amerikan antropoloji geleneğinde kültür terimi de benzer bütünselci varsayımlarla ele alınır. Bu gelenek, kültürden ziyade toplumsal yapıyı analiz etmeyi amaçlayan eski Britanya geleneğinden farklıdır. Örneğin E. P. Thompson ve Raymond Williams'ın yazılarındaki gibi kültür tarihinde görülen tabakalaşmanın belli belirsiz Marxist analizinden de farklılaşmıştır.

Sosyal yaşamı bu düzey bir soyutlukta tartışmanın, özellikle de bu tür görüşlerin analizi kendi yönlerine doğru çarpıtmaya eğilimli olmaları nedeniyle, pek bir kazanım getirebileceğini düşünmüyorum. Sosyal yapısalcı yaklaşım 'yüzeydeki yapıda' kalmaya meyleder; kültür, temeli oluşturan yapının bir epifenomenidir. Özellikle Lévi-Strauss'un çalışmalarında ve (halkbilim alanında Propp'a kulak veren) Fransız yapısalcılarda gördüğümüz bu bakış açısı, edimcinin bakış çerçevesine çok az vurgu yapar ve dolayısıyla bütünselciliğe yönelir. Toplumsal örgütlenme ve sosyal tarih araştırmalarının 'kültür' çalışmalarında yapması gereken şey, uygulayım açısından, yalnızca sınıf tabakalaşmasına değil, yaş ve cinsiyet bakımından tabakalaşmış kültürel yapıya dikkat çekmektir. Yaş mevzusunu ele alırsak, *Boys Own Paper* öyküsünden veya Henty'nin macera hikâyelerinden alıntılar yapmak, evrimsel veya gelişimsel açılardan ortaya çıkan son resme katkı sağlıyor olsa dahi, yetişkinlerin veya kız çocuklarının düşünce yapıları hakkında yeterince bilgi sağladığı söylenemez. Ancak ısrarla belirttiğim gibi, bizim kültürümüzde hiçbir yetişkin istekli bir şekilde oturup da Darnton'un yetişkinlerin zihniyetlerini ortaya çıkarmak adına seçtiği 'Kırmızı Başlıklı Kız' hikâyesini dinlemez; yerel halkın, daha açık olmak gerekirse on sekizinci yüzyılda yaşamış atalarımızın da aynı şekilde davranacağını düşünmek yanlış olmaz. Hatta 'başka kültürler'deki insanların bile. Bunu varsaymak, onların düşünce tarzlarını küçümsemek ve onlarla (ötekiler, 'aydınlanmamış' olanlar, halk) aramızdaki açıklaması olmayan geniş boşluğu, Büyük Ayrım kavramını sürdürmek olacaktır. Oysa Af-

rika'daki tecrübelerimle birlikte, akıl, tam tersini göstermektedir. Ve aksine ikna olmam için kendi geçmişimizden çok güçlü deliller görmem gerekirdi.

Büyük Ayrım, Darnton'un (diğerleri gibi) benim de onayladığımı düşündüğü bir ayrımdır. Ancak atıfta bulunduğu yazılarımda amacım, diğerlerinin yaptığı varsayımların arka planını aydınlatmaktı. Bunu, aydınlanmış ve aydınlanmamış, modern ve geleneksel, gelişmiş ve ilkel gibi temellendirilmemiş ikili kategorizasyonları bertaraf etmek üzere, ikili değil çoklu olan iletişim araçlarındaki değişikliklerin spesifik (ama münhasır olmayan) rolü üzerinde durarak yaptım. Yanlış bir mekanizmaya işaret ediyor olabilirim, ancak bunu en azından, aynı analiz düzeyinde çürütülmesi veya tamamlanması gereken somut bir sosyo-tarihsel bakış açısıyla yapıyorum. Elbette Darnton, 'masal anlatma kültürünün okuryazarlığın başlangıcından çok sonra gelişmiş olabileceği'[9] konusunda ısrarcı olmakta haklıdır, ancak bütün bir tür [janr] okuryazarlığın ortaya çıkmasından ve özellikle de 'matbaa kültürü'nden güçlü bir şekilde etkilenmiştir! Bahsetmiş olduğu sözlü ve yazılı kültür ayrımı, sözlü ve yazılı biçimlerin kullanımının ayrımı ile aynı değildir. Bu, lecto-oral topluma geçiş adını verdiğim süreçtir, yani sözlü aktarımın toplumda yazı yoluyla gerçekleşmesidir.

Başta 'Kırmızı Başlıklı Kız' olmak üzere Darnton'un ele aldığı bu masallar, İngiltere'de hiç değilse Richardson'un *Pamela*'sından[10] beri, çocuk masalları olarak biliniyordu. Dolayısıyla eğer 'on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında köylü masal anlatıcılarının, atalarının da en az kendilerinden yüz yıl öncesinden beri yaptığı gibi birbirlerine hikâyeler anlattığı' konusunda haklı ise, her iki tarihsel dönemde de 'peri masallarının' yetişkinlerden çok çocukları hedef aldığını ve isminden anlaşılacağı gibi 'çocuk masalları'[11] olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Darnton'un kendi açıklamasına göre bile bazı masalların çocuklara yönelik olarak görülür ve genellikle 'ders verici' niteliktedir.[12]

• • • •

9 Darnton 1984: 28.
10 Richardson 1741.
11 Darnton 1984: 62.
12 Darnton 1984: 53.

İngilizce'de 'peri masalları' kavramı, Fransızca *conte de fées* kavramının çevirisi olan 'çocuk masalları' ile yaklaşık olarak aynı zamanda ortaya çıkar. İlk kez 1749'da Horace Walpole'un mektuplarında rastlanır. Kısa zaman sonra bu ifade, tıpkı 'maval okumak' gibi, 'doğru olmayan anlatı' anlamını alır. Darnton yalnızca 'çocukça şeyleri' değil, genel olarak köylü kültürünü kastetmek için 'halk hikâyesi' terimini tercih eder. Fakat bu, halkın içinden çıkma bir kategori gibi görünmemektedir ve belki de yerli kültüre ait, hatta analitik olarak tanımlanmış birçok türü kapsayan bir kavram olarak düşünülmelidir.

Darnton'un bölüm başlığında kullandığı masal kavramı elbette sadece peri masallarını değil, söz gelimi geçen hafta köy pazarında gerçekleştiği anlatılan *rivayetleri* [*contes*] de kapsar. Örneğin çağdaş halkbilim uzmanı Alan Dundes'un kullandığı 'halk hikâyesi' kavramı için de aynı şey geçerlidir. Benim argümanım büyük ölçüde, on dokuzuncu yüzyıldan kalan bu genelleyici terimin yapısını çözümleyerek farklı anlatı biçimleri arasında ayrım yapmaya dayanır.

Bu kimileri için modası geçmiş bir uğraş olsa da, gerçeklik ve tarihsellik kavramları, (masal anlatma anlamında) kurgudan ve elbette mitten (burada kriter edimci tarafından değil gözlemci tarafından üretilse de) ayrı olarak halkbilim alanında sürekli olarak gündeme getirilir. Apsalokeler'in etnolojisini yazan Lowie, onların 'sözlü gelenek'lerinin 'tarihsel değeri'[13] olmadığını fark etmiştir. Darnton bunu 'olgusal doğruluk' anlamında alır, ancak Lowie belki de bundan daha fazlasını ileri sürmektedir. Dundes, kahramanlık hikâyelerinin çoğunun gerçek hikâyeler olarak anlatıldığını belirtir; onlar peri masallarından ziyade efsanedirler.[14] Bunların tamamı, Dundes'un yalnızca okuma yazma bilmeyen kişilerin toplumdaki aktivitelerinden ibaret olarak değil, (tahminen yazının olmadığı toplumlardaki) 'ilkel' insanların ve aynı zamanda (okuryazarlığın hakim olduğu) kent toplumlarının düşünce ve eylemlerini de içerecek bir anlamda kullandığı folklor kavramına dahildir; başka bir deyişle E. B. Tylor'un kültür dediği şeye.

• • • •

13 Lowie 1935.

14 Dundes 1980: 131.

Darnton, halk hikâyeleri tartışmasının sonuç bölümünde hikâye anlatan iki kültüre işaret eder. Perrault gibi bazıları bu masalları, 'konuşmayı öğrenen çocukları *histoires ou contes du temps passé*... yani kocakarı masalları ile uyutan veya oyalayan sütanne ve dadılardan dinledi. *Veillée*'ler ile köydeki popüler gelenekler sürdürülüyorken, hizmetkarlar ve dadılar halk kültürü ile elit kültürü arasındaki bağlantıyı sağlıyorlardı.'[15] Darnton, Perrault çeşitlemelerinin ve diğerlerinin, *Bibliotèque bleue* adındaki hikâye kitaplarında nasıl basıldığını açıklayarak devam eder. Bu kitaplar 'okuma bilen birisinin bulunduğu köylerde *veillée*'ler esnasında yüksek sesle okunurdu.' Köylüler ve salon entelektüelleri 'tamamen ayrı zihinsel dünyalarda yaşamıyorlardı. Dikkate değer bir hayli ortak noktaları vardı: Her şeyden önce, kişisel özelliklerin, değerlerin, tutumların ve Fransızlara özgü bir dünya algısının aktarımını sağlayan ortak bir masal birikimi.'[16] Ancak ona göre bunlar, elitlerin çocukları veya okuryazar olmayan yetişkinler içindi. Bu bana göre köylü kültürünün düşünce yapısını aşağılayıcı bir düşüncedir, Büyük Ayrım'ı savunmaktır. Köylü toplumları incelemeye alındığında bu hususta özellikle dikkatli olmak gerekir, zira Avrupa'da evlilik yaşı geç olmasına rağmen erkekler adama, kızlar ise kadına çok çabuk dönüşürler. Bu makaleyi yazdığım Fransız köyünde 12 ve 14 yaşlarındaki çocuklar traktörler ile geziyor, motosiklet kullanmaya ise çok daha erken yaşlarda başlıyorlardı. Birçok açıdan çocukça şeyleri geride bırakıp 'yetişkin' üretim faaliyetleri ile meşgul oluyorlardı.

Elbette, kırsal toplumlarda köylülerin bir araya geldiği durumlar vardı, tıpkı Fransız kırsalındaki *veillée*'ler gibi. İnsanların savaş sonrası dönemde bile *cantou* etrafında toplanıp mısır veya ceviz soymak gibi uzun zaman alan ve ortaklaşa yapıldığında daha kolay üstesinden gelinebilecek işleri yaptığını bizzat duydum. Bu gibi toplanmalar televizyonun yaygınlaşması ile birlikte ortadan kaybolmuş durumdadır ve ortak yapılan faaliyetler de kesinlikle azalmaktadır. O bölgenin yaşlı sakinleri ile konuşmak ve *veillée*'ler sırasında ne tür söylem biçimleri kullanıldığını, seyircilerin kimler olduklarını sormak için 2001 yazında Fransa'nın güneybatısın-

• • • •

15 Darnton 1984: 63.
16 Darnton 1984: 63.

daki birkaç arkadaşıma ulaştım. Böyle bir şey yapmak araştırma açısından her zaman bir risk unsuru içerir, çünkü insanlar geçmişi özlem ile anıp romantikleştirme ve yetişkinlikleri ile çocukluk zamanlarını kıyaslama eğilimindedirler. Yine de konuşulan içeriğin haber alıp verme (veya 'dedikodu') şeklinde gayriresmi bir temelde gerçekleştiği konusunda hemfikir olunabilir gibi görünüyor. Bununla birlikte ne yirminci yüzyılın başlarında ne de daha önceki zamanlarda yetişkinlerin oturup birbirlerine (Perrault ya da Grimm masalları gibi) 'çocuk masalları' anlattıklarına dair bir kanıt görmekteyim.

Öncelikli olarak karmaşık toplumların 'aydınlanmamış' ve 'okuma yazma bilmeyen' kısımları olan köylülük kültürü ile uğraşan halkbilimciler, inceledikleri özneleri ilerici olmayan, 'geleneksel' unsurlar olarak görme eğilimindeydiler.[17] Bu nedenle, Frazer'ın muazzam eseri *Altın Dal*'da yaptığı gibi, bu tür aktivitelerin izini geriye, en 'ilkel' haline doğru sürmeyi görev edindiler. Elbette, kültür tarihinin kanıtlarını taşıyan birçok toplumsal düşünce ve eylem biçimi vardır. Ancak, bu türdeki her türlü eylemin yeni bağlamda yeniden konumlandırıldığının farkına varmamak büyük bir hata olur. Örneğin kocakarı ilaçları hem toplumsal hem de bireysel bir perspektiften, Galen, Hipokrat ve diğerleri tarafından geliştirilen ve uzmanlar tarafından uygulanan 'tıp' geleneğiyle olan ilişkiselliği (ve etkileşimi) çerçevesinde analiz edilmelidir. Aynı şey inanç sistemlerinin diğer yönleri için de geçerlidir. Dini hayatın kilit noktaları yazılı bir dinin etkisinde şekillendiğinde ortaya çıkan inançlar, bu inançlara köylü kültürlerde karşılık gelen figürlerle sergilenen inançlardan apaçık bir şekilde tamamen farklıdır. Eski Yugoslavya'da, Homerci ozanlar ve Balkan ozanları [*guslari*] arasında gözlemlediğimiz ilişki de tam olarak buydu. Yazılı bir dinin varlığı, söz konusu 'destanların' içeriğinin doğasını açıkça etkiler. Tabii destana, papazların, tapınakların ve ister İncil ister Kur'an olsun kutsal kitabın alanı olan büyük dini konulardaki kapsamlı değerlendirmeler dahil değildir. Sözlü biçimlerle eşzamanlı olarak var olan yazılı bir literatür varlığı bu tür 'sözlü' biçimleri birçok açıdan etkileyebilir.

• • • •

17 Dundes 1980: 1. bölüm.

Öyle görünüyor ki, Darnton, aydınlanmış ve aydınlanmamış arasındaki Büyük Ayrım'ı destekliyor ve aynı zamanda benim de okuryazar olan ve olmayanlara ilişkin benzer bir fikri sürdürmeye devam ettiğimi iddia ediyor. Dünyayı bir yanda sözlü, diğer yanda yazılı kültürler veya matbaa kültürleri olarak ikiye ayırmak gibi bir şey yaptığımın iddia edilebileceğinden emin değilim, zira tüm kültürlerde insanlar sözlü olarak iletişim kurmaktadır. Ancak elbette yazı var olduğu ve olmadığı toplumlar arasında, ve sözlü formların kendi arasında da (örneğin anlatı ve roman), bir fark görüyorum. İletişim biçimlerindeki böylesi farklılıkları idrak etmeden herhangi bir kültürel tarihi anlamak güçtür. Bunu, değişimi (kısmen de olsa) açıklarken aydınlamaya ya da üstü kapalı bir zihniyet kavramına dayanmaktan daha aydınlık bir yol olarak görüyorum.

Darnton, Parry ve Lord'un çalışmalarına atıfta bulunarak '*İlyada* kadar uzun halk destanlarının Yugoslavya'nın okuryazar olmayan köylülerince ozandan ozana nasıl bozulmadan geçtiğine' vurgu yapar.[18] "Zaman zaman 'ilkel' insanlara atfedilen muhteşem ezberleme güçlerine" sahip olmadıklarını kabul etmektedir. Aslında 'pek de ezberlemezler.' Her gösteri kendine hastır. Bununla birlikte, '1950'de yapılan kayıtlar, temel bilgiler açısından 1934'teki kayıtlardan farklı değildir.'[19] Basılmış materyallerde bile değişiklikler yapılabilir, 'detaylardaki bu değişiklikler genel yapıyı yok denecek kadar az değişime uğratırlar.' Fakat bu 'genel yapı' nedir ve nasıl oluşturulmuştur? Bu bana göre yalnızca bir dizi nüsha (1934-50) alarak ve ortak bir esas belirleyerek mümkündür. Ortak unsurlar bu dönem boyunca kesinlikle var olmakla birlikte, oldukça kısadırlar. Buna ek olarak, bu destanların birçoğunun basılı kaynakları, anlatıyı kuşkusuz sınırlandırmaktadır, zira sık sık atıfta bulunulur. Guslarilerin bazıları okuryazar değildi (fakat hangi alfabeyi okuyamıyorlardı?). Yine de okuma bilmeyenler de, dolaylı olarak da olsa basılı kaynaklardan güçlü bir şekilde etkilenmiştirler. Dolayısıyla, gördüğümüz gibi, bu tür bir hatırlatma metninin, bu tür kısıtlamaların ve arka planda yatan sabit bir metnin olmadığı tümüyle sözlü bir kültüre kıyasla, çok daha az

• • • •

18 Darnton 1984: 19.

19 Darnton 1984: 19.

çeşitlilik olması beklenir. Her halükarda yeni destanlar yazılmakta ve halihazırda varolanlar da yeni durumlara göre sürekli olarak evrilmektedir. Eski Yugoslavya'da gerçekleşen yakın zamandaki çatışmalarda ozanlar ülkenin her yerinde, savaşçıların bulunduğu kamyonetlerde bile –İskoç gaydacılar gibi– destanlar anlatmışlardır; performansları halkın moralini güçlendirmiştir. Önde gelen politikacıların arasından en azından biri, aynı zamanda tanınmış bir ozan (*guslari*) olurdu. Bu gelenekte değişmeyen çok az şey vardı.[20]

Darnton, Yugoslavya'da Lord'un, Rusya'da ise Propp'un halk hikâyeleri ile ilgili çalışmalarının 'ayrıntıların çeşitliliğinin istikrarlı yapılara bağımlı olduğunu' doğruladığını ileri sürer.[21] Fakat Propp'un istikrarlı yapıları çoğu zaman o kadar soyuttur ki çeşitleme olasılığını tanımak neredeyse mümkün değildir, nitekim alternatif olasılıkların çok sayıdadır. Her halükarda, performans şekli, izleyici ve yapı da dahil olmak üzere destan ve halk hikâyesi türleri birbirinden çok farklıdır. Tümüyle sözlü olan kültürlerde uzun destanlarla (veya diğer ezberden okunan metinlerle) nadiren karşılaşırız. Karşılaştığımız yerlerde ise zaman içinde süreklilik sağladığından bahsetmek mümkündür değildir –tam da Kuzey Gana'nın LoDagaa Bagre'lerinde olduğu gibi.[22] Ancak halk hikâyeleri için durum farklıdır. Bunun nedeni kısmen, bu tür kısa hikâyelerin daha kolay ezberlenebilmesi, kısmen de bebeklik döneminde, tıpkı dil öğrenmenin daha kolay olması gibi, dinlenen hikâyelerin akılda kalıcı olmasıdır. Darnton, geleneksel toplumlarda "biçimin ve biçemin sürekliliğinin, ayrıntılardaki çeşitlilikten daha ağır bastığını" savunmaktadır.[23] Bu soyutlama seviyesinde, herhangi bir kültür hakkında aynı şeyi söylemek mümkündür. Bununla birlikte şu soru akla gelir: Biçim ve içerik arasında, neden biçim 'ağır basmaktadır'?

• • • •

20 Bu bilgi için Bojun Baskar ile birlikte Slovenya'daki Mediterranean Summer School katılımcılarına teşekkürü bir borç bilirim. Bana aynı zamanda modern zaman ozanları üzerine yapılan bir çalışmanın bir nüshasını sağlamıştır (Žanic 1998).

21 Darnton 1984: 19.

22 Goody 1972; Goody ve Gandah 1981, 2002.

23 Darnton 1984: 20.

Tümüyle sözlü olan kültürlerde uzun metinlerin kelimesi kelimesine ezberlendiğini varsaymak tehlikelidir. Çoğu durumda bu şekilde ezberlenmezler, zaten bu mümkün de değildir. Yazılı kültürlerdeki sözlü geleneklere baktığımızda ise durum farklıdır. Perrault'ta olduğu gibi yazılı bir versiyon varsa, bu, ozanın hafızasını tazelemesi için sabit bir kaynak görevi görür; Darnton *veillée*'ler esnasında okunabilecek böyle bir metin olduğunu söyler. Bununla birlikte, sözlü biçimlerin sabit metinlerle aynı şekilde işlediğini varsaymak da sorunludur. Darnton halk hikâyelerini psikanalitik olarak anlamlandırma girişimine eleştirel yaklaşır. Bu girişimlerin başında Fromm'un 'Kırmızı Başlıklı Kız' yorumlamaları vardır; Darnton bu yorumlamaları ilkel toplumlardaki kolektif bilinçdışının sembolik dillerinin kodunu çözme girişimleri olarak görür. Metnin Fromm versiyonunun, 'on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda köylerde anlatılan çeşitlemelerde mevcut olmayan detaylara dayandığını' söyler.[24] Psikanaliz, bizi 'hiç var olmamış, orijinal hikâyede yeri olmayan zihinsel bir evrene' götürür. Fakat orijinal halk hikâyesi diye bir şeyden bahsedilebilir mi, emin değilim. Bu düşünce, yazılı metnin bilinçli olarak inşa edilmiş kökeninin aksine, kesinlikle bilemeyeceğimiz sözlü formların kökenine geri döner.

Sözlü türlerle ilgili olarak önceden bahsetmiş olduğum seyirci sorununa dönelim. Sorun şu ki, örneğin masalların hangi bağlamda anlatıldığına dair tatmin edici bir bilgiye sahip değiliz. Halk hikâyesi uzmanı Stith Thompson devamlı olarak kamp ateşlerinden bahseder. Ancak Yunanistan ve Roma'da bu hikâyelerin kullanılmasına ilişkin olarak, Botte'un izini takip ederek şöyle yazar: "Perilerden ve canavarlardan bahsettiler . . . 'Kocakarı hikâyeleri' sıklıkla kullandıkları bir terimdir ve yazarlar bu masalların çocuklara anlatıldığını ileri sürmeye devam etmekteler."[25] Halkbilim uzmanlarınca ortaya konan temel meselelerin bulunduğu özet bölümünde izleyiciden söz edilmemektedir. Bu bir açıdan anlaşılabilir bir durumdur, çünkü koleksiyoncular hikâyeleri *bağlamdan kopartarak* aktarabilecek anlatıcılar bulmalıydılar ki hikâye metni yazılabilir bir forma dönüşsün –taşınabilir ses kayıt ciha-

• • • •

24 Darnton 1984: 11.

25 Thompson 1951: 272.

zından önce bu hikâyeleri bağlamlarıyla birlikte kayıt altına almak pratikte imkansızdı.

Seyircilerin karşısında sergilenen bilfiil bir anlatı hiç gözlemlenmemiş değilse de epey az rastlanan türden bir olaydı. Fakat yine de gerçek anlatıya dair bazı varsayımlar yapılırdı; bu varsayımlardan bazıları geçmiş zamanların nostaljik bir inşasına dayanıyordu, örneğin dinleyicilerin ay ışığında ateş etrafında toplanmış olmaları gibi. Bazı varsayımlar ise daha keskindi, örneğin Grimm Kardeşler'in derlemesinin başlığı bu tarz bir varsayım ima eder: *Kinder- und Hausmärchen* [Çocuk ve Yuva Masalları].[26] On dokuzuncu yüzyılın başlarında çocukların izleyici kitlesinin merkezi bir unsuru olduklarından şüphe duymadıkları belliydi.

İzleyici ve performans bağlamının belirlenmesinde bu materyali kullanmanın en büyük problemlerinden biri, türlerin bazı tanımlarındaki belirsizliklerdir. Stith Thompson'un halk hikâyesi tanımı çok geniştir. Anlatıyı, efsane ya da kurgu olması fark etmeksizin, birtakım rivayetlerin anlatılmasının aldığı genel bir biçim olarak görür. Batı'da anlatının Homer'den Orta Çağ rahiplerinin hikâyelerine, oradan da 'eski köylülere' uzandığını ve her zümrede ortaya çıktığını iddia eder. 'Köylüler her zaman olduğu gibi şimdi de, kış gecelerini Goldilocks'un hikâyeleri ile geçirirler. . . Şairler destan, romancılar roman yazar'.[27] Öte yandan, yalnızca 'geleneksel, düz yazı şeklindeki masallar'la ilgilendiğini söyleyerek devam eder; ona göre ister yazılı ister sözlü olarak aktarılmış olsun, meselenin özü 'aktarılmış olmalarıdır'. Thompson için 'halk hikâyesi' terimi bu edebi anlatıları içermektedir, yani burada yalnızca okuryazar olmayan 'halk' ve sözlü literatürle kısıtlı değiliz. Bir anlamda 'sözlü' oldukları sözlenebilecek geleneksel masalların ve halk hikâyelerinin ortak noktaları, hikâyenin orijinalliği diye bir şeyin söz konusu olmaması ve yazarın anonim olmasıdır.[28] Geleneksellik kategorisi (hikâye anlatımındaki gibi), hem sözlü kültürleri (Apsalokelerde olduğu gibi) hem de yazılı olanları (Yugoslav köylülüğünde olduğu gibi) içeren bir kategoridir.

• • • •

26 Grimms 1819 (2. basım).
27 Thompson 1951: 3-4.
28 Thompson 1951: 5.

Bu kategoriye, *Märchen* (halk hikâyeleri), romanlar, kahramanlık masalları, *Sagen* (efsaneler), açıklayıcı masallar, mitler, hayvan masalları, fabllar ve mizah dahildir. Buradaki sorun şudur; kategori öylesine geniştir ki, hakkında bir bütün olarak söylenebilecek çok az şey vardır. Bazı unsurlar açıkça yetişkinlere yöneliktir, diğerleri ise (tartışageldiğimiz üzere) çocuklara; bazıları 'imgesel'dir, diğerleri gerçeklere dayalı. Örneğin Amerikalı halkbilimci R. M. Dorson halk hikâyeleri (veya folklor) derlemelerini incelemek için İrlanda'ya gittiğinde profesyonel koleksiyoncu Tradling Murphy ile birlikte dinlediği hikâyeler, çevrede yakın zamanda gerçekleşen bazı olaylar hakkında, görünüşe göre gerçek olduğuna inanılan bazı olgulardan oluşmaktaydı.[29] Bu tür hikâyeleri yetişkinlere yönelik olarak görmekte bir sorun yoktur, fakat başka anlatılarda durum bu kadar net değil. Eğer bütün hikâyeleri 'popüler', 'geleneksel' ya da halkın tamamına hitap eden anlatılar olarak görüyorsanız, izleyicilere ilişkin bazı soru işaretlerinin ortaya çıkması kaçınılmazdır; en azından köylülerin gerçekten 'Goldilocks'u dinleyip dinlemedikleri şüphelidir.

Halk hikâyelerine ilişkin yaptığı değerli açıklamalarının sonucunda Stith Thompson,[30] sinema tarafından geri planda bırakılan sözlü masalın (örneğin 'Pamuk Prenses'te olduğu gibi) çöküşünden bahsetmektedir:

> Çocuklar tabii ki bu hikâyeleri çok seviyordu, kültürümüzde bunlara ilgi gösterenler öncelikle küçük çocuklardır. Bazı eğitimcilerin gayretlerine rağmen bu hikâyeler kreşlerde anlatılmaya ve daha sonra tekrar tekrar dile getirilmeye devam ediliyor. Aslında bu durum, tanınmış yayıncıların ve kütüphanelerin bütün bu hikâyeleri çocuk literatürü kategorisine sokmaları ile ilgilidir. Pratik açıdan bu kabul edilebilirdir çünkü kitap dünyasındaki yetişkinler bu eski hikâyeleri çocuksu şeyler oldukları için geride bırakmışlardır. Öte yandan bu hikâyelerin her yerde çocuksu sayılmadığını, genç ve yaşlı herkes için en önemli eğlence araçlarından biri olduğunu gördük. Günümüzde bile Batı dünyasının uzak köşelerinde ve gelişmemiş insanlar arasında, halk hikâyeleri, hayal gücünü sanatsal bir biçimde ifade etmeye ve monoton yaşamlara eğlence ve

• • • •

29 Dorson 1976.

30 Thompson 1951.

heyecan getirmeye devam etmektedir. Okuryazar olmayan kadın ve erkeklere eğitim vermenin önemli bir yolu olmaya da uzun süre daha devam edecektir.[31]

Günümüz hakkındaki iddialar elbette doğrudur, ancak geçmiş ile ilgili olanlar epey sorunlu görünüyor. Halk hikâyelerinin çocuklar tarafından benimsenmesinin ne zaman gerçekleştiği düşünülmektedir? Thompson kitap dünyasının (tahminen basılı kitapları kastetmektedir) halk hikâyelerine olan etkisinden bahsederken, sinemaya ve Aydınlanma'da bir döneme işaret ediyor gibi görünüyor. Bu varsayım, halk hikâyelerinin eskiden yetişkinlere hitap ediyor olmasıyla ilişkilidir.

Halk hikâyelerinin kaynağının 'mitler' olduğunu düşünen Grimm Kardeşler için de bu elbette geçerlidir. 'Uzun zamandır önemini yitirmiş olan mitik unsurlar geçmişe gittikçe artış gösterir'; 'esasen en eski kurguların yegane konusunu mitler oluşturmuş gibi görünüyor'. Bu hikâyeler Rig Veda'da özetlenen ve Hint-Avrupa kaynaklarından türetilen 'mit parçalarıdır'. Grimm Kardeşler bu kaynağı 'mitolojilerin hazine sandığı'[32] olarak görüyordu. Deslongchamps, *Essai sur les fables indiennes*'in girişinde[33] bu hikâyelerin Hindistan'da ortaya çıkıp Budizm ve İslamiyet yoluyla Avrupa'ya yayıldığını iddia eder. 'Hikâyelerin geçirdiği dönüşümler . . . başlangıçta ayrık olan biçimlerin, özelliklerin ve motiflerin neredeyse tümüyle kaleydoskopik bir karışımda birleşmesidir.'[34] Şüphesiz ki, Grimm Kardeşler'in de farkettiği gibi bu eski anlatılar insanlar tarafından kurgusal olarak görülmediği için, gerçek anlamda kurgu ürünü olan halk hikâyelerinin bu anlatıların devamı niteliğinde olması pek olası görünmüyor. Ancak yine de Homer'de, Bagre'de ve benim bizzat kaydedip yazıya dökerek yayımladığım Kuzey Gana'daki LoDagaa'da olduğu gibi, bazı hikâyelerin unsurları mitlerde ve destanlarda görülebilir.[35]

Darnton'un halk hikâyelerini ele alış biçimi onun 'kültürel tarih'le ilgili çizdiği büyük resimle ilişkilidir. Çalışmalarını açık-

• • • •

31 Thompson 1951: 461.
32 Grimm 1819.
33 Deslongchamps 1838.
34 Deslongchamps 1838, aktaran Thompson 1951: 377.
35 Goody 1972; Goody ve Gandah 1981, 2002.

larken, tarih yazımında yirminci yüzyılın en önemli trendi olarak gördüğü *Annales* okuluna yaptığı eleştiri çok önemli bir yer teşkil eder. *Annales* okuluna verdiği önem, kültürü (*civilisations*), ekonomiye, demografiye ve toplumsal yapıya dayanan bir şey olarak anlamlandırmaya çalışmaları, aynı zamanda 'istatistiksel analiz uygulamaları, yapı ile konjonktürün ilişkiselliğini incelemeleri, ve teker teker olaylardansa uzun vadeli değişimleri değerlendirmeleri'nden kaynaklanmaktadır.[36] Darnton istatistikle ilgili olarak, yorumlamaların yazardan yazara oldukça farklılık gösterebileceğini söyler. Ona göre kültürü anlamak için farklı bir yaklaşım gerekmektedir. Ekonomi ve sosyal tarih verilerinin aksine, 'kültürel nesneler tarihçi tarafından değil, tarihçinin araştırmasına konu olan insanlar tarafından üretilmektedir'. Elbette aynı şeyi tarihsel veya antropolojik incelemelerin herhangi bir nesnesi için de söylemek mümkündür, öte yandan bu nesnelerin kültürel, sosyal ya da başka herhangi bir türden analizi için geçerli olması mümkün değildir. Sayısal analizin, edimcinin duruma ilişkin anlayışının bir parçası olma olasılığı mevcuttur (ki spor fanatikleri için genellikle böyledir). Buna karşın, edimciye göre durumun ne anlam ifade ettiği gözlemcinin algısıyla bir noktada çakışıyorsa, fakat yine de edimcinin ve gözlemcinin ilgi alanları bütünüyle uyuşmuyorsa, sayısal analiz genel durumu kavramamız açısından faydalı olabilir.

Bu tartışmada Darnton'un konumu, Talcott Parsons'u temel alan Geertzçı bir yaklaşıma dayanmaktadır; bu yaklaşım sosyal ve kültürel alanı, farklı uzmanlar tarafından ve farklı yöntemlerle çalışılması gereken iki farklı alt sistem olarak birbirinden ayırmıştır (sosyologlar birinde 'yapılar'ı araştırırken antropologlar diğerinde 'anlam' üzerinde dururlar). Çoğu Avrupalı sosyal bilimci için bu geçerli değildir; zira onlara göre Weber'in veya Durkheim'in sosyal kategorileri, kültürü de içermektedir. Belki de bunun için 'sosyokültürel' terimini kullanmak daha yerinde olacaktır.

Tarih ve antropoloji ararsındaki ilişkiyle ilgili olarak Darnton, Keith Thomas ve Evans-Pritchard'ın yanı sıra Geertz, Turner ve Rosaldo'dan söz eder. Lakin Amerika'dan birçok antropoloğa (Wolf, Mintz), yapısalcı-işlevselci analizin İngiltere'deki kurucu-

• • • •

36 Darnton 1984: 257.

larına (Schapera, Gluckman ve Marx'tan etkilenmiş olan Gough ve Worsley gibileri), demografik ve alternatif tarih üzerine çalışmalar yapan Macfarlane'e, ve yine birçoğu Marxist düşünceden etkilenen Fransız antropologlar gibi 'toplumsal' yönelimleri olan yazarlara değinmez. Hobsbawm ve Thompson tarih ve antropoloji arasındaki etkileşimi ilk inceleyen tarihçiler arasında değil midir? Bu yazarların çalışmalarını göz önünde bulundurmak tarih ve antropolojiyi özerk disiplinler olarak anlamlandırmaktan ziyade, kültürel, toplumsal ve ekonomik alanların bütünlüğünü görmeye itecektir.

Darnton, Geertz'in antropolojik örneklerini izleyerek belirli olayları 'yoğun betimleme' ile anlamaya ve böylece edimcilerin 'zihniyetini' kavramaya kendini adamıştır. Bu alan oldukça zengindir ve araştırılması gerekir; öte yandan diğer bütün yaklaşımları reddetmek pek doğru görünmüyor. Örneğin, geçmişi ya da şimdiyi anlamak için benimsenebilecek kaydadeğer diğer yaklaşımların arasında, belirli olaylara kısa vadeli bakıldığı gibi *longue durée* [uzun vadeli] olarak da bakmak, veya topluluğun içinde bulunduğu sosyal yapıyı daha geniş bir açıdan incelemek sayılabilir. Darnton'un çalışmalarında zaman zaman bu diğer yaklaşımlara üstü kapalı bir eğilim görülmektedir; bunların özellikle düşünce boyutunda daha açık şekilde yapılmasını dilememek elde değildir.[37]

Darnton'un oldukça verimli bir şekilde yaptığı gibi biz de metni derinlemesine incelemeliyiz. Fakat aynı şekilde, halk hikâyelerinin toplumsal bağlamını da hesaba katmalıyız. Halk kimdir? İkinci olarak, kültürel tarih açısından *longue durée* kavramıyla ilgili bir fikrimiz olmalıdır. Perrault türünden halk hikâyelerinin yetişkin söyleme bağlı olduğuna dair bir kanıt olduğunu düşünmüyorum. Bunu kabul etmek hem genel kanının aksinedir hem de geçmişin (on sekizinci yüzyılın) yabancıl doğasına ve düşünce boyutundaki değişimlere dair gereksiz bir varsayım yapmış olmak demektir, ki bu da zaten sorgulanması gereken 'ilkel' toplum varsayımlarına yakın bir yol izleyerek o toplumların üyelerini ve özellikle de köylülerini küçük görmek demektir. Köylüler ya da başkaları diğer kültürlerde bulunan ve Frazer ile meslektaşlarının 'hayatta kalma'

• • • •

37 Bkz. Lloyd 1990.

olarak gördükleri inanç unsurlarına (ya da halk inancının unsurlarına) başvurmamış değillerdi. Bu bambaşka bir meseledir. Yine de her halükarda, bu tür unsurları bütüncül bir 'zihniyete' açılan bir pencere olarak ele almak problemli bir yaklaşımdır.[38] Kuşkusuz, Oklahoma cinayetleri ya da okul katliamları Amerikan zihniyetinin veya kültürünün bir parçasıdır; ancak bunların, Bali'deki horoz dövüşlerinin toplumun genel zihniyetini açıklamada üstlendiği 'anahtar' rol türünden bir öneme sahip olduğunu kabul etmek hayli şüpheli bir tutum olacaktır.

• • • •

38 Buradaki problemlerden biri, antropologların sıkça yaptıkları gibi kültürün bütünü için dili bir model olarak kullanmaktır.

Altıncı Bölüm
KUZEY GANA'DA HAYVANLAR, İNSANLAR VE TANRILAR

Merkezsiz ve kabilesel ('başsız') LoDagaa toplumları ile son derece örgütlü olan Gonja devleti benzer bir çevrede yaşamaktadırlar; insanlar, tanrılar ve hayvanlar olmak üzere üç ana kategoriye sahip olmaları bakımından benzeyen bir dizi halk hikâyelerine sahiptirler. Fakat orantı farklıdır: Merkezileşmemiş toplumun halk hikâyelerinde daha çok sayıda reis vardır; merkezi olanlarda ise daha az. Bu durum işlevsel ve yapısal bakış açılarının her ikisiyle de bağıntılıdır ve kültürlerarası iletişimin ve 'hayalin' oynadığı rolün öneminin altını çizmektedir.

İki toplumun da Kuzey Gana savanlarına bulunmasına rağmen, LoDagaa ve Gonja birçok açıdan epey farklıydı. LoDagaa, politik bir örgütlenmesi olmayan, başsız bir tarım toplumuydu; hiç kuşkusuz zaman zaman nüfuzlu erkekler liderlik pozisyonuna geliyor olsa da reislik mevcut değildi, okuryazar bir gelenek yoktu ve İslamiyet'le temas çok azdı. Öte yandan Gonja, uzun süredir var olan, ziyadesiyle farklılaşmış bir reislikti; bu toplumun üyeleri, Kuzey Nijerya, Nijer bükümü ve hatta Akdeniz ile düzenli temas halindeydi. Krallık, birkaç etnik topluluk barındırıyordu. Nüfusun bir kısmı Müslümandı, bunlardan bazıları okuryazardı ve toplumun tamamı İslami dünyadan bir bakıma etkilenmiş vaziyetteydi.

Öte yandan halk hikâyelerine baktığımızda çeşitlilikleri ve ana fikirleri bakımından dikkate değer benzerliklerle karşılaşırız.[1] Bu

• • • •

1 'Sözlü anlatı' terimini kullanmamın amacı mit ile halk hikâyesi arasında ayrım yapma probleminden kaçınmak istememdir; bu ikisi genellikle

bölümde yalnızca, sırasıyla LoDagaa (1950-2) ve Gonja (1956-7, 1964-6) arasından toplanan öykülerdeki karakterleri inceleyeceğim.[2] Yapmakta olduğum şeyin sınırlarının tamamen farkındayım; aynı bulgular üzerine daha detaylı bir tematik analiz kesinlikle yapılmalıdır. Fakat sözlü literatürü, miti ve halk hikâyelerini değerlendiren çoğu çalışma veri bakımından fakirdir, yeterli sayıda kayıt yoktur, dil bariyeri söz konusudur (ki bazı yazarlar bunu bir avantaj olarak görür), sözlü anlatının bağlamı konusunda bilgisizlik mevcuttur, referans ve açıklama çerçeveleri birbiriyle karıştırılır. Bana kalırsa, soruşturma esaslarının çok zayıf bir biçimde uygulayan bazı alanlar vardır ve bu durum mitin gizemini korumaya yönelik bir yol izlemektedir. Bu durumu düzeltmek adına, yorumcu tarafından toplanan masalların bir derlemesi oluşturularak basit ve açık bir şekilde analiz yapılabilir, böylece sonuçlar daha geniş çerçevede değerlendirilebilir.

Karakterler üç kategoriye ayrılmıştır: İnsanlar, tanrılar ve hayvanlar. Bu kategorilerin sınırlarının tamamıyla sabit olmamasının nedenleri şunlardır:

i. Gonja ve LoDagaa, insanlar ile hayvanları farklı kategorilere koysa da, 'doğaüstü varlıkları' niteleyen genel bir terim mevcut değildir. Dışarıdan gözleyenlerin doğaüstü olarak tanımlayabilecekleri, özellikleri insanlara, hayvanlara ve hatta doğal nesnelere benzeyebilen birtakım gruplar bulunur. Yeryüzü açıkça bu son gruptadır; Yağmur benzer bir şekilde etimolojik olarak Gonja arasında kullanılan Yüksek Tanrı kelimesiyle (ve LoDagaa'nın 'tanrı'sıyla) ilişkileniyor olsa da, doğal gruba yakınsamaktadır.[3] Ruhlar insanlara yakındır ve ikisinin de niteliklerini taşır.[4]

• • • •

halk hikâyesi kategorisine yakın olarak değerlendirilebilmektedir ve ben de bazen bu şekilde kullanıma gitmekteyim.

2 İlk derleme benim tarafımdan, ikincisi ise Esther Newcomb Goody ile işbirliği içinde yapıldı.

3 LoDagaa arasında Tanrı/tanrı etimolojik olarak Güneş'le ilişkilidir; iki toplumda da edimciler etimolojik bağlantıyı reddetmektedirler.

4 Bkz. Lang 1893: xii: 'İlkeller arasında ... karakterler Avrupa'daki *Märchen*'e kıyasla çok daha büyük bir sıklıkta hayvanlardır ... Tanrılar, yaratık veya kuş biçimindedir.

ii. Tanrılar, hayvanlar ve insanlar aynı hikâyelerin içinde birbiriyle etkileşir; yalnız bırakılacakları bir kategoriyle nadiren sınırlandırılırlar. Hikâyesel bir anlatımda bunun olabilmesi için aralarında iletişim olması gerekir. Bu nedenle hepsi insanların dilini konuşur ve genelde insanların anlayabileceği türden davranışlar sergiler.

iii. Aktörler daimi olarak bu ana kategoriler içinde sabit kalmaz; insanlar atalara dönüşür ve aralarında çok daha karmaşık dönüşümler gerçekleşebilir.[5] Bu dönüşümlerin kaide ve doğrultuları araştırılmaktadır.

Hayvanlar

LoDagaa arasında, yalnızca örümcek (*salminder*) hikâyelerin dörtte birinden daha fazlasında bulunur (yüzde 30 oranında); bu hikâyelerde başka birçok evcil ve vahşi hayvan da görülür. (bkz. Tablo 1 ve 3[6]). Keza, Gonja'da da örümcek hikâyeleri çoğunluktadır (yüzde 36 oranında), sonrasında sırtlan ve bufalo gelir, ardından gelenler ise LoDagaa'daki çeşitliliğin hemen hemen aynısıdır (bkz. Tablo 2 ve 3). Örümcek figürün hakimiyeti elbette Batı Afrika'nın belirleyici özelliklerinden biridir, Asante'deki Ananse hikâyelerinin Batı Hint Adaları'na aktarıldığı bilinmektedir. Tipik bir düzenbaz karakteridir; bazen kaybeder, bazen kazanır ve hakkındaki öykülerin çoğunlukla didaktik bir sonu olur.

İnsanlar

LoDagaa ile Gonja arasındaki benzerlik insanlara ilişkin mefhumlarda da karşımıza çıkar. Buradaki benzerlik çok daha hayret vericidir. Batı Afrika savanlarında yaşadıkları için iki grupta da doğa, bilhassa vahşi ve evcil hayvanlar açısından, hemen hemen aynıdır. Fakat sosyal sistemleri, özellikle politik kurumlar yönünden farklılaşır: Gonja'nın geleneksel bir düzeni vardır, LoDagaa ise İngilizlerle birlikte reisliğe geçmiştir, yani bu hikâyeleri toplamamdan yaklaşık kırk sene önce. Bu iki toplumun hikâyelerinde

5 Goody 1972: 63; Stith Thompson 1955-8.
6 Bu tablolar Ek'te verilmiştir.

tüm roller içinden en ön plana çıkanın reis figürü olması epey şaşırtıcıdır. Fakat daha da ilginç, öncelerde merkezsiz olan LoDagaa arasında bu hikâyelerin sayısının eski Gonja krallığına nazaran (yüzde 8 oranla) daha fazla olmasıdır. Bunun dışındaki anlatılar, anonim erkekler/babalar veya kadınlar/anneler ile ilgilidir (Tablo 4, 5 ve 6); genel olarak karakterler veya roller sınırlı bir menzilde farklılık gösterir. Hiçbir şahıs ismi fiilen geçmez.[7] Reislerin dışında, iki grup arasındaki tek farklılık LoDagaa hikâyelerinde avcıların ve cüzzamlıların daha yüksek bir oranda bulunmasıdır; yine bu farklılığın sosyal yaşamın kendisinde pek bir karşılığı yoktur.

Reis figürünün yaygınlığına ilişkin beklentilerin aksini gösteren bu durumun bir benzeri, hayvan karakterlerinde de görülür. İki grubun hikâyelerinde de ana karakterleri oluşturan vahşi hayvanlar (LD, *wedun*) çok benzer olsa da, ev hayvanlarına (LD, *yirdun*) istinaden ufak bir farklılık vardır. Tüketim açısından en önemli evcil hayvan olan inek hikâyelerin hiçbirinde geçmezken, onun vahşi dengi bufalo oldukça sık geçer. At ve eşek iki grubun hikâyelerinde de görülür, fakat bunlarla bağlantılı faaliyetler (atın ele geçirilmesi, eşeğin ticareti) LoDagaa arasında değil, Gonja'da bulunur. Gerçekten de, tıpkı reisler gibi atlar da daha nadir rastlandıkları toplumun anlatılarında biraz daha sık ortaya çıkarlar; LoDagaa hikâyelerindeki oran yüzde 4 iken, Gonja hikâyelerinde yüzde 2'dir (Tablo 3).

Hayvanların hikâyelerde görülme sıklıkları arasındaki fark az da olsa, reis figürüne dair beklentinin aksinin çıkması durumuyla birlikte ele alındığında, daha büyük bir önem teşkil eder.

Tanrılar

Gonja'nın LoDagaa'dan farkı yalnızca politik sistemle sınırlı değildir, dinleri de birçok açıdan oldukça ayrıdır. Gonja toplumunun önemli bir kısmı Müslümandır ve Salaga isimli ticaret kasabası İslami eğitimin merkezidir; on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kendi yazınsal 'okulu' burada kurulmuştur. Kutsal ilamın ve İslami uygulamanın etkisi Müslüman tabakanın çok ötesine

7 Lang, halk hikâyelerini ve destanları anonimliklerine binaen kıyaslamaktadır (1893: xii).

uzanır; ulusal seremonilerin çoğu, Muhammed'in hayatındaki evreleri kutlayan dini bir takvime dayanmaktadır.

Netice itibarıyla Tanrı mefhumu (yani the Baş ya da Yüksek Tanrı, *Ewurabore*)[8] Gonja'da merkezi bir rol oynamıştır, bunun yanında diğer doğaüstü varlıklar da önemli bir yere sahiptirler. Öte yandan LoDagaa'da Tanrı (*Na'angmin*), dini faaliyetlerde pek etkin değildir; tıpkı Afrika'da yaygınca bulunan 'atıl Yüksek Tanrılar' gibi, günlük yaşamdan izole edilmiş, ırak bir varlıktır. Dini eylem ve inançtaki bu farklılığa rağmen hikâyeler, gerek doğaüstü varlıkların çeşitliliği, gerekse görülme sıklıkları bakımından dikkate değer bir benzerlik sergilemektedir. Her iki grupta da Yüksek Tanrı diğer herhangi bir varlıktan daha fazla görünür; bu oran, LoDagaa'daki Tanrı'nın oğlu figürü de dahil edilirse, hemen hemen aynıdır (Tablo 7, 8 ve 9). Diğer bir ayırt edici özellik, Tanrı'dan ziyade bahsi geçen varlıkların 'periler' (ya da yaban varlıkları) ve ruhlar (yani ölmüş insanlar) olmasıdır.

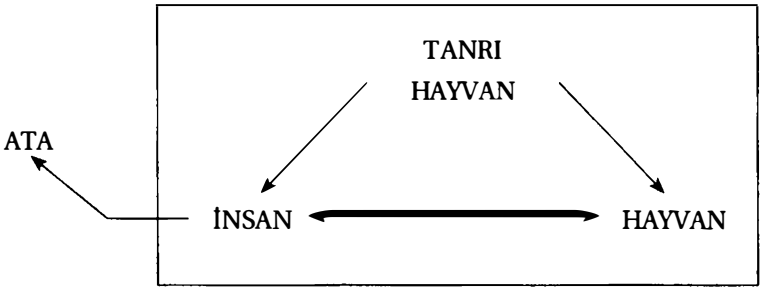
'Yaban varlıkları' (ya da literatürde bilinen biçimleriyle tepe ve su cinleri, cüceler, *genii* veya periler), Tanrı ve insanlar arasında aracılık yapma rolü üstlenir. Gördüğümüz gibi, LoDagaa'nın ve bölgedeki diğer toplumların ritüel faaliyetlerinde önemli bir yer tutarlar. Bunun nedeni, diğer şeylerin yanı sıra, insanlar ve diğer güçler arasındaki iletişim süreçlerine, bilhassa da kehanet sürecine yakinen dahil olmalarıdır. Fakat gündelik seviyede, Yeryüzü ve atalar gibi diğer varlıklar, çok sayıda 'şifa tapınakları'yla birlikte dinsel eylem açısından daha büyük bir rol oynarlar. Yine de topladığımız kapsamlı öykü örneklemlerinde bunlardan hiçbirine değinilmemiştir.

Bir diğer nokta ise farklı kategorilerdeki varlıklar arasındaki etkileşimle ilgilidir. Ek'teki Tablo 10, en yaygın anlatı tipinin insanları ve hayvanları içerdiğini göstermektedir. En yaygın ikinci kombinasyon, yalnızca insanların veya yalnızca hayvanların görüldüğü anlatılardır; ilki LoDagaa'da, ikincisi Gonja'da yaygındır. Yine bu durum, sosyokültürel sistemin geri kalanına dayanan beklentilere ters düşüyor, çünkü Gonja toplumunun hayvanlardan çok halkın yönetimiyle ilgili olması beklenir. Salt olarak tanrıları içe-

• • • •

8 Gonja'da bu kullanım büyük oranda hikâyelerle sınırlıdır; gündelik dilde yalnızca *bore* kullanılır.

ren hikâyeler ortaya çıkmaz ve hatta tanrıların diğer kategorilerle etkileşime girdiği hikâyeler azdır. Temelde bu öyküler hayvanlar ve insanlarla, daha genelde ise her ikisinin etkileşimi ile ilgilidir. Doğaüstü dünyadan ziyade doğa ile ilgilenirler ve 'doğa' ile 'kültür' arasındaki sınır burada çok az önem teşkil eder (doğrusunu söylemek gerekirse, bu kategorilerin kendilerinin edimcinin bakış çerçevesinde bulunmadığını iddia ediyorum); insanlar hayvanlara, hayvanlar insanlara dönüşür. Öte yandan insan bir ruha dönüşebilse de, asla tanrıya dönüşmez; tanrı ise geçici olarak hayvana veya insana dönüşebilir.



Karakterlerin dağılımıyla ilgili problem üç bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, bu iki toplumun anlatılarındaki karakterler genel olarak benzerdir (burada hakkında delil sunulmuyor olsa da olay örgülerinin de böyle olduğu görülüyor). İkincisi, var olan küçük farklılıklar toplumların yapısıyla çelişmektedir; pagan ve başsız grupta Tanrı ve reis figürleri daha sık geçmektedir. Üçüncüsü, her iki toplumdaki karakterlerin seçimi, insanlara ve doğaüstü varlıklara uygun olan tüm rollerin sınırlı ve bazı açılardan atipik kısmında yoğunlaşmaktadır.

Bu sorunlar için önereceğimiz açıklamalar birbirine bağlı olsa da hepsini tek tek ele alacağız. İlk olarak, karakter çeşitliliği ve öykülerdeki benzerlik, diğer sosyokültürel değişkenlerden nispeten bağımsız olduklarını göstermektedir. Hikâyelerin, bölgedeki herhangi bir toplumun kültürüne özgü olmasından yalnızca sınırlı bir biçimde bahsedebiliriz. Zira bu hikâyeler coğrafi bir bölgede deveran eden anlatı havuzunun bir parçasını oluşturmaktadır,

aynı günümüz batı toplumundaki romanlar ve geçmişteki halk hikâyeleri gibi.

Anlatıldıkları ve aktarıldıkları bağlamı göz önüne alırsak, söz konusu süreci anlamak mümkündür. LoDagaa'nın uzun Bagre anlatısı ya da Gonja'nın bazı Müslüman öyküleri gibi anlatısal sürekliliğin mitik tarafında bulunduğunu düşünebileceğimiz örneklerin aksine bu öyküler, ritüelistik veya seküler herhangi bir etkinlikle ilişkili değildir. Çeşitli koşullarda anlatılabilseler de, temel olarak çocuklara ve çocuklar tarafından anlatılır. Derlememizdeki öykülerin çoğu gençler tarafından kaydedilmiştir; bu öykülerin normalde anlatıldığı bağlam, bir grup çocuğun akşam vakti bir araya geldikleri zamanlardır. Bazı yetişkinler hikâye anlatıcılığı rolünü üstlenirler, fakat bu genellikle, çocuklar halihazırda bir çember oluşturup hikâye anlatmaya başladıklarında yetişkinlerin onlara katılarak ellerinden geleni yapmalarıyla gerçekleşiyordu. Davranışları istisnasız bir şekilde oldukça farklıydı, çocuksu şeylerden tamamen kopmadıklarını bildiklerini gösterir gibiydiler.

Bu durumun, şimdiye dek önemi pek takdir edilmemiş olan *pensée sauvage*'ın niteliklerinin analizi bakımından çok mühim imaları vardır. Paulme ölümün kökeniyle ilgili öyküleri araştırırken, Krachi ile Salaga arasında yer alan Togoland isimli bölgede Cardinall'ın yaptığı derlemelerden birinden bir alıntılama yapar. Dünyanın bu nispeten sofistike bölgesindeki (Krachi'de yaşayan bir uzmanın İslam öncesine ait şiirleri tercümesi, antropolog-yönetici Rattray'ı hayrete düşürmüştür) deneyimlerim bana, herhangi bir yetişkinin bu tür hikâyelere gerçekten 'inanıp inanmadığını' sorgulattı. Ben şahsen, bu hikâyelerin her zaman kaygısız bir tarzla ve genelde çocuklara anlatıldığına şahit oldum. Paulme, Bete'nin 'gülme hikâyeleri'ne tekabül ettiğini söyler, ki Bete'nin anlamı da budur.[9] Aynı zamanda, hikâye anlatıcısını asıl ilgilendiren şeyin dinleyici kitlesi olduğunu belirtir. Eğer bu doğruysa o halde 'ilkel düşünce'yi analiz etmek üzere bu hikâyeleri kullanmak (tıpkı Paulme'nin yaptığı gibi), altın çilek çalısı veya leylek hikâyelerini alıp Avrupalıların evren anlayışını yahut dünyayı kavrayışlarını incelemek için kullanmaktan farksızdır. Bu açıklama anlatının sarih içeriği bakımından daha da açık bir biçimde ge-

9 Paulme 1967: 58-9.

çerlidir, fakat kullanılan kavramlar en ufak bir önem arz ediyorsa, gizli anlamın, yani 'derin yapının' her türlü analizi için de geçerli olmalıdır.

Buradaki sorun kısmen düşünce düzeyleriyle ilgilidir. Yetişkinler kendi aralarında iletişim kurarken farklı yorumlama düzeylerine sahip olabilirler. Çocuklarla iletişim kurarken ise daha az karmaşık, basitleştirilmiş bir açıklama tarzında bir üslup edinebilirler. Bunun sebeplerinden biri, çocukların her yerde, karşılaştıkları olaylara dair (farklı derecelerde de olsa) açıklama talep etmeleridir; mesela yetişkinlerin nadiren sordukları ve asla cevaplamadıkları, 'Tanrı neye benziyor?' gibisinden sorular sorarlar. Bu çeşit birçok bağlamda, yerel halkın saha araştırmacılarını çocuklarla aynı kategoriye koyuyor olmaları gayet muhtemeldir. En başta, dil bariyeri söz konusudur; ikinci olarak, saha araştırmacıları, bir yanıt vermek imkansız olduğu için yetişkinlerin çoktandır bir kenara bıraktığı beklenmedik sorular ('ruh nedir?') sormaya meyillidirler. Bu konularda aldıkları cevapların çocuklara verilen cevaplara benzemesi olasıdır, zira bu tür doğrudan sorgulamaları karşılayabilecek, halihazırda bulunan yegane cevaplar bunlardır. Öte yandan gerek belirli halk hikâyelerini analiz ediyor, gerekse parçalı haldeki saha notlarını inceliyor olsunlar, araştırmacıların içinde bulunduğu büyük tehlike, gördüğümüz gibi, çocuklarla olan iletişimde veya ciddi olmayan etkinliklerde ortaya çıkan basitleştirilmiş kavramlar ile 'ilkel inanç'ları bir tutmaya yönelmeleridir. Bu durum (çoğunluk, bu terimi en geniş anlamıyla kullansa da) genelde 'mit' olarak isimlendirdiğimiz daha ciddi ve daha kutsal hikâyeler için geçerli değildir. Diğer yandan bu durum bize, sözlü biçimlerin kaydadeğer bir analizini yapabilme şartlarından birinin iletişimin bağlamını belirlemek olduğunu hatırlatır.

Benzer hikâyelerin farklı toplumsal sistemlerde ortaya çıkmasına ilişkin sorunu henüz ele almadım. Hikâye anlatıcısı, sözlü anlatının bağlamına göre, bazen eski bir hikâyede bir değişiklik yapma, bazense yeni bir hikâye anlatma arayışındadır. Bu durum bilhassa, dinleyici kitlesi gençse veya etkinlik ciddiyet arz etmiyorsa söz konusudur. Günümüzde kuzey Gana'da gençler arasındaki şarkı ve dansların, bazıları belirli gruplara özgü kalsa da, epey hızlı bir şekilde bölgede baştan başa yayılım gösterdiğini gözlem-

lemek mümkündür. 2. Bölüm'de bahsettiğimiz gibi, anlatılar da bu şekilde yayılırlar. Hikâye bir anlam ifade ettiği sürece, köken çoğunlukla önemsizdir; hikâyenin anlamı ise kültüre özgü ögelerle değil, insana dair yaygın unsurlarla belirlenir. Bu nedenle aktarım son derece sık görülür; bir kimse pazarda bir hikâye duyunca bunu gidip kendi köyünde anlatabilir. Doğrusunu söylemek gerekirse olan şey bir aktarım veya yayılım dahi değildir, nitekim hikâyeler üzerinde değişiklikler yapılsa da tamamı aynı havuzdan gelmektedir. Bu durum, Paulme'nin doğruladığı üzere Fildişi Sahili'ndeki Bete için de geçerlidir; şöyle yazar:

> Paris'e döndükten sonra, Mali, Gine ve Afrika'nın diğer yerlerindeki hikâyeleri incelediğimde, bazıları çok farklı şekillerde anlatılmış olsa da, *Bete hikâyelerimin her birinin başka bir yerde de bir şekilde anlatılmış olmasına* pek şaşırmadım. Dolayısıyla, her yerde aşağı yukarı aynı olan bir modelin, anlatıcı tarafından bilerek ya da bilmeden değiştirilerek anlatılması söz konusudur. Anlatıcı için önemli olan, '*dikkatini çekmek zorunda olduğu*' dinleyici kitlesidir.[10]

Gerçekten de, bu hikâyelerden bazılarının çeşitlemeleri Akdeniz bölgesinde yaygındır ve *Binbir Gece Masalları* gibi derlemelerde ortaya çıkarlar. Bu olgu, aktarımın gerçekleştiği bağlama çok az dikkat etmiş olsalar da Avrupa'daki halkbilim araştırmacılarının çalışmalarında gördüğümüz resimle birebir aynıdır.

Bu hikâyeler belirli durumlara özgü değilse ve öncelikle genç veya pek ciddi olmayan bir dinleyici kitlesine yönelikse, o halde büyük coğrafi bölgelerde ve farklı kabile grupları arasında benzer olma nedenleri açıkça ortadadır. Her bir bölgedeki niteliklerin eşbiçimliliğini yaratan olgu, 'kabilesel' bağlamdan daha geniştir. Reisler hem LoDagaa hem de Gonja hikâyelerinde bulunur, fakat hemen hemen yalnızca Gonja toplumunda mevcuttur. Şunu belirtmem gerekir ki, LoDagaa'nın alışageldik anlamda reisleri olmamasına rağmen (İngilizlerle birlikte edinmiş olsalar da) bölgede reislikle yönetilen toplumlardan (ki bazen zengin erkekler 'reis' olarak anılırdı), özellikle de eskiden kölelik için onları yağmalayanlardan gayet haberdardılar. Hem başsız toplum örneği, hem de merkezi toplum modeli önlerinde mevcuttu, fakat Bur-

• • • •

10 Paulme 1967: 58-9, vurgu bana ait.

ma'daki Kaçinlerin aksine, bu toplumların merkezileşmesi topraklarının fethedilmesiyle birlikte gerçekleşmiştir.[11] Sonuç olarak, reislerin toplumdaki rolünü gayet iyi anlayabiliyorlardı; sahiden de bu tür karakterlere duydukları ilgi, politik örgütlenmelerinin uzun tarihi ile birlikte merkezileştirilmiş Gonja'ya nazaran daha yoğundu.

Bu durumda, mit gerçekte olanı evirtiyor gibi görünebilir. Fakat bu ve diğer bazı çözümler herşeyi açıklandıklarından, hiçbir şeyi açıklamış sayılamazlar.[12] Bu evirtim neden başka bir yerde değil de tam olarak bu noktada gerçekleşiyor olabilir? Ben şahsen buradaki evirtimin büyük bir önem taşıdığını düşünmüyorum; hikâyeler üzerinde gerçekleştirilen değişiklikler ve hikâye seçimleri belirli bir sosyokültürel sistemi yansıtıyor olabilir, fakat mevcut farklılıklar daha çok, belirli bir zamanda tüm bölgede dolaşan hikâyelerin ortak gen havuzundaki dalgalanmalardan kaynaklanıyor gibi duruyorlar.

Bahsedeceğim üçüncü problem karakter seçimleriyle ilgili. Hayvan çeşitliliği oldukça geniş olsa da insan rolleri epey kısıtlıdır. Doğaüstü varlıkların rolleri çok daha sınırlıdır; temsil edilen neredeyse tek varlıklar Tanrı ve yaban varlıklarıdır. Bu seçimi, tüm toplumların ortak unsurunu kuran hikâyelerin dolaşımına başvurarak açıklamaya çalışabiliriz. Böyle bir açıklamanın sunabileceği pek bir şey yoktur, zira bütün bölgede, Yeryüzü ile atalar Tanrı'dan daha fazla önem teşkil eder ve kahinler reislerden daha yaygındır. Dahası şunu da belirtmek gerekir ki, Bagre toplumuyla bağdaşmış olan uzun LoDagaa mitinde aynı doğa üstü varlıklar, Tanrı ve yaban varlıkları, olay örgüsüne hakimdir. Eğer LoDagaa dinini anlamak için Bagre bir anahtar olarak kullanılırsa (ki birçok yazar bundan da ileriye gitmiş ve daha az detaya sahip, daha müphem hikâyeleri tüm bir kültürel yapıyı anlamak için kullanmışlardır), bu anahtar ritüelistik ve mistik alanın yalnızca çok dar bir kısmına açılan bir kapıyı aralar. Mit üzerinden LoDagaa toplumunu yorumlama girişimleri her zaman noksan kalmak durumundadır; hatta *İlyada* ve *Odesa*'nın içeriği üzerinden Homer'in yaşadığı toplumu anlamaya çalışmaktan daha da yetersizdir.

• • • •

11 İçsel baskılar nedeniyle muhtemelen kısıtlı bir salınım söz konusudur.
12 Lévi-Strauss 1968: 207–8.

Bagre mitinin başlıca yönlerinden birinin 'açıklayıcılık', yani insanlığın kökenini ve kültürünü açıklama çabası olduğunu öne sürdüm.[13] Sonuç olarak, Tanrı (ereksel neden) ve insanlarla tanrılar arasında arabuluculuk yapan varlıklar özellikle vurgulanmıştır. İlk Bagre'nin teosentrik karakteri etiyolojik rolüyle ilişkilendirilmiştir.

Malinowski, 'inanç unsurunu' bir kenara bırakmaya eğilimli olan işlevsel yaklaşım uğruna tam olarak bu etiyolojik yönü reddetmiştir. Son dönemlerdeki mit analizleri, yakın bir zamanda bize hatırlatıldığı üzere, kurguyu daha fazla vurgulamıştır; fakat bu kurgu edimciden ziyade gözlemcinin kurgusudur. Yapısalcı yorumlamalar çoğunlukla, meseleyi açıklamaktansa savuşturmayla ilgilenmektedirler. Lévi-Strauss için mit ilk bakışta gelişigüzel veya keyfidir ve miti açıklayan alternatif görüşleri 'mitolojiyi boş bir oyuna veya kaba bir felsefi kurgulamaya indirgedikleri' için reddeder.[14] Hem 'işlevselci' hem de 'yapısalcı' yaklaşımlar genellikle, 'irrasyonel' olanı savuşturmaya yönelik usüller olarak görünmektedir. Benim kendi görüşüm bundan farklıdır; mit, efsane veya halk hikâyesi türlerindeki sözlü anlatının birçok işlevi ve birçok yorumlama düzeyi bulunmaktadır. Fakat mesele (diğer tüm konular arasından) yaratılışı tartışmaya geldiğinde insanlar bir açıklama talep veya beyan ederler. Yaratılış emsalsiz bir hadise olduğu için doğaüstünü bütünüyle kapsayan tek bir istikamete, yani Tanrı'ya yönelirler.[15] Beşeri bağlamda ise bir lider, reis ya da insanlık durumunun temsilcisi olacak bir baş ararlar.

Halk hikâyeleri Bagre miti kadar açıklayıcı değildir. Benim görüşüm, bunların büyük ölçüde gençlere ve eğlenmek isteyenlere yönelik oldukları yönünde. Buna rağmen bazılarında hikâyenin sonuna iliştirilmiş derslerde göze çarpan ve çoğunlukla anlatıdan ancak belli belirsiz bir biçimde çıkarsanabilecek olan didaktik bir unsur bulunabiliyor. Açıklayıcılık unsuru başka hikâyelerde aynı şekilde görülebilir; ölümün kökenini konu edinenler veya örüm-

• • • •

13 Bkz. *The Myth of the Bagre* (Oxford: Clarendon Press, 1972), giriş bölümü.

14 Lévi-Strauss 1968: 297.

15 G. S. Kirk'e ait *Myth in Ancient Cultures, Times Literary Supplement* (14 August 1970) adlı esere dair incelememe bakabilirsiniz.

cek hikâyelerinin bir çoğu bu duruma örnek teşkil eder. Bu vurgu sıklıkla, kendi alanlarının kökensel kaynağı [*fons et origo*] olarak bulunan karakterler üzerine odaklanır; insanlar için reis, tanrılar için Tanrı ve (farklı bir anlamda) hayvanlar için örümcek figürü bu pozisyondadır. Karakter seçimi ve hiyerarşik yapının dayatılması, yönetim şeklinden ziyade iletişimin bağlamından türetilir.

Sonuç

Genel olarak Batı Afrika'da belirgin bir tür olan halk hikâyelerini LoDagaa ve Gonja'daki örnekler üzerinden ele aldığım bu tartışmada, toplumlar arasındaki farklılıklara rağmen anlatılarda boy gösteren varlıkların (hayvanlar, insanlar ve tanrıların) neden bu kadar benzer oldukları sorusunu gündeme getirdim. Bunların, yerel toplumlara yalnızca asgari değişimlerle adapte olarak bölge boyunca deveran eden bir hikâye havuzunun bir parçasını oluşturduklarını, büyük ölçüde eğlence amaçlı (ve temel olarak gençlere yönelik) anlatıldıklarını ve cazibelerinin çok daha genel bir düzeyde konumlandığını öne sürdüm.

Karakter seçimine ilişkin olarak, çok az önemsendikleri yerlerde dahi reis ve Tanrı figürlerinin ana karakterler olmalarının altında yatan nedenlerini araştırdım. Bu seçimin gerekçeleri kısmen hikâyelerin aynı havuzdan geliyor olmasından, kısmen de, genç bir kitleye veya eğlence amacıyla orada bulunanlara yöneltilmiş olsalar da, insanlığın varoluşuna dair bir tür açıklama sunan etiyolojik yönlerinden beslenmektedir. Yalnızca eğleniyor değildirler, zira hayat onlara gerçekleri gösterene ve bunların yalnızca 'peri' masalı olduğunu öğrenene dek (yani yetişkinliğe kadar), çocukların ilk başta bu hikâyelerin 'gerçekliğine' inandıklarına dair bazı kanıtlar mevcuttur. Görünürdeki bu tersinimin bir açıklaması, başsız toplumların reislikle yönetilen toplumlarla olan tecrübeleriyle, yani reisli toplumların zaman zaman onlara atları ve silahlarıyla, köle, tahıl veya yanlarında ne taşıyabiliyorlarsa ele geçirmek üzere saldırdıklarını bilmeleriyle ilişkilidir. Başsız toplumlar haklı olarak reisli toplumlara karşı korku duyuyorlardı, fakat diğer yandan uyarlama için çok az yer ve zaman bırakan ve özgürce dolaşan bir tabiata sahip halk hikâyeleri mevcuttu.

Yedinci Bölüm
TÜM ÇEŞİTLİLİĞİYLE BAGRE

Sözlü literatürün bir çok türü [janr] vardır, ancak yazılı biçimlerden önemli ölçüde farklılaşırlar. Örneğin 'mit', tipik bir sözlü biçim olarak görülür. Bunun nedeni bizim bunu bu şekilde tanımlamamızdır. Öte yandan, mevcut teorilerin geçit verdiğinden çok daha fazla farklılık gösterir, ki bu da analizi açısından karmaşık bir ortam yaratır.

Bagre, Kuzeydoğu Gana'da yaşayan LoDagaa ve çevresindeki yöre halklarının kurduğu 'gizli' bir cemiyetin ismidir. Eski bir arkadaşım olan Kum Gandah ile birlikte, Birifu yerleşimindeki karmaşık inisiyasyon anlatıları esnasında okunan uzun eserin transkripsiyonunu ve çevirisini içeren üç cilt yayınladık. İlkinin ismi *Myth of the Bagre* (1972), hem İngilizce hem de Fransızca tercümeleri bulunan ikincisinin ismi *Une recitation du Bagré*'dir (1981). Üçüncüsü, bilhassa diğer yerleşim yerlerinden, papazlıkla yönetilen ve farklı çeşitlemelerin kaydedildiği Birifu'nun 'idaresinde' bulunan Gomble ve Biro'dan, fakat çoğunlukla, yaklaşık on mil ötede konumlanmış ve ritüelin büyük bir kısmını sürdürürken bu ritüele eşlik etmek üzere çok farklı bir 'mit' ortaya koyan Lawra'dan toplanan ilave transkripsiyonlar ve çeviriler içerir.

Bu anlatıyı anlamak için, bu cemiyete, ritüellerine ve toplumun kendisine ilişkin bilgi sahibi olmak gerekir. Bunlardan kısaca bahsedeceğim. Fakat hepsinden önce, bu sözlü anlatının 'mit' çalışmaları, standartlaşmış sözlü biçim ('sözlü literatür') incelemeleri, 'ilkel düşünceyi' açıklama girişimleri ve hafıza gibi bilişsel

süreçler üzerine yapılan karşılaştırmalı araştırmalar için nasıl bir önem ihtiva ettiğinden söz etmek istiyorum.

'Bagre Miti', ritmik konuşmanın eşlik ettiği uzun bir sözlü anlatıdır. 1949'da, ritüel ortamının dışında, Benima Dagarti tarafından dikte edilen bir çeşitlemesini kayıt altına aldım; taşınabilir ses kaydedicilerin icadından önce ritüel ortamında kayıt almak açıkça imkansızdı, ki sözlü performansların eski versiyonlarını değerlendirirken bu gerçeği hatırlamak oldukça önemlidir. Yazıya dökmek yaklaşık on gün, açımlayıp tercüme etmek yıllar sürdü. İlk olarak bölgedeki yardımcıların desteğini, ileriki aşamalarda ise Birifu'da yaşayan, politik karışıklıklar nedeniyle 1960'larda İngiltere'ye dönmek durumunda kalan ve sonraki versiyonlar üzerine birlikte çalıştığım öğretmen, girişimci ve politikacı S. W. D. K. (Kum) Gandah'tan yardım aldım. İlk versiyon Clarendon Press tarafından, 1972'de Oxford'da yayımlandı.

1970'te Gandah ve ben, bir çeşitlemeyi bilfiil anlatım sürecinde kayıt altına alma amacıyla, bu sefer bir ses kaydediciyle birlikte bölgeye geri döndük. Ancak seremoniler için yılın doğru zamanı değildi ve arkadaşımın, kendi Nayiili akrabalarıyla birlikte diğer soylardan birkaç kişiyi, anlatıyı reisin evinin dışında gerçekleştirmeye ikna etmesi gerekiyordu. Yabancı konumumdan ötürü ben pek fazla yaklaşamadım, fakat yakınlardaki bir kulübeye yerleşip ses kaydediciyi çalıştırarak notlar aldım. Paris'te, *Classiques africaines*'de yayımladığımız anlatı budur[1]; aynı zamanda Ak ve Kara Bagre'lerin ve yalnızca bir üyenin ölümünde icra edilen Cenaze Bagre'lerinin farklı bir versiyonunu içerir. Bu etkinlikte bunun sunulması bazılarının aklında soru işaretlerine neden olmuştu ve daha sonraki aksilikler bu performansa mal edilmişti. Seremoninin bilfiil gerçekleştirildiği bağlamda yapılan yegane kayıtlar, Üçüncü Bagre cildinde yayımlanan ve Ngmanbili, Gomble, Biro ve Lawra'da kaydedilmiş çeşitlemelerdir.

Bunlardan biri olan Ngmanbili (Ak Bagre) performansı, önceki çeşitlemelerin de kaynağı olan bir yerden, Birifu'nun merkez bölgesinden gelmişti. Sonrasında, Birifu'nun papaz idaresindeki, Gomble adındaki mıntıkasında bir Ak Bagre bir de Kara Bagre

• • • •

1 Goody ve Gandah 1981.

performansı gerçekleşti; birkaç gün sonra başka bir papaz mıntıkası olan Biro'da, aynı Konuşmacı tarafından fakat diğerine kıyasla daha kısa (2,781 yerine 1,646 satırlık) olan bir başka Kara Bagre çeşitlemesi okundu. Çok farklı bir dizi kayıt, Birifu'nun on mil ötesinde konumlanmış olan Lawra yerel idari merkezinden geldi; aşağı yukarı benzer jest ve ifadelerle diğerine benzeyen bir dizi ayin yapıldı. Burada yalnızca temel anlatıları değil, aynı zamanda ritüel öncesinde ve esnasında gerçekleşen her türlü sözlü etkileşimi kayıt altına aldık. Bazı transkripsiyonlar ilgisiz, hatta gürültüden ibaretmiş gibi görünse de bu performanslarda ne olduğu ve organizasyonun nasıl gerçekleştiğine dair ilk elden bir fikir ortaya koymaktadır. Bu kayıtlar Birifu kayıtlarına nazaran çok daha kısıtlı bir Ak Bagre anlatısı içermektedir; Kara Bagre, muhtemelen ses kaydedicide bir arıza olması nedeniyle hemen hemen hiç yoktur. Fakat bu kayıtlar aynı zamanda, performansları düzenleyen babayanlı Kusiele klanının bu muhite gelişini ve Bagre ayinini neden ve nasıl yaptığını anlatan uzun bir efsaneyi de içeriyor. Bu efsane hem nesir biçiminde hem de dizelerle okunur –benim 'dizeler' şeklinde çevirdiğim, güçlü bir şekilde vurgulanan bir ya da iki hece içeren ve bir tahtanın üzerine sopayla vurularak vurgulanan kısa ritmik tümcelerle.

Bagre'nin sosyal bilimler ve genel olarak beşeri bilimler açısından önem teşkil ettiğini neden düşünmeliyiz? İlk husus, bu ve diğer sözlü toplumlardaki 'kültür'ün doğasıyla ilgilidir. Zira kayıtlar bu tür performanslarda ne kadar geniş bir menzilde farklı çeşitlemeler görülebileceğini ortaya koymaktadır; tüm yönleriyle olmasa dahi, uzun anlatılarda 'olmasını bekleyeceğim' farklılıklar bu kayıtlarla gün yüzüne çıkmaktadır. Bu düşünce, bu eserleri (mit, bunlar için kullanılan isimlerden biridir) belirli bir sosyal düzene temel oluşturan kurucu 'metin' olarak ele almaya yönelen araştırmaların önünü keser, çünkü birçok çeşitleme mevcuttur ve aralarındaki farklılıklar oldukça mühimdir. Olacaklar, kamusal bir biçimde tartışılır ve anlatı hayal gücüyle birlikte geliştirilir. Bu hususta Lawra ve Birifu Bagre'leri arasındaki farkı inceleyebiliriz. İkisinin de ortak bir atadan ortaya çıktığını varsayılabilir, fakat sonrasında hem yöneliminde hem de içeriğinde ve uzunluğunda radikal bir farklılaşma gerçekleşmiştir. Bir durumda kozmolojik

açıklamaya vurgu yapılmışken, diğer durumda göç mefhumuna odaklanılmıştır; bunların her biri oldukça farklı tipte köken soruşturmalarını kapsamaktadır. Şüphesiz ki, uzun anlatılar bu kadar geniş bir menzilde farklılaşma arz eden tek kültürel faaliyet biçimi değildir. Daha fazla mantıksal bağ gösteren Bagre ritüelleri dahi, Birifu ve Lawra arasında kayda değer değişiklikler göstermektedir. Bu tür farklılıkların şimdiye dek gizli kalmasının nedeni, sözlü kültüre odaklanan saha çalışmalarının, hatta yoğunlaştırılmış araştırmaların dahi kısa bir zaman zarfında ve kısıtlı bir bölgede gerçekleşmiş olmasıdır. Bu tür zamansal değişimler ya görmezden gelinmiş, ya da uzun vadedeki 'toplumsal değişimle' ilişkilendirilmiş olup, bu nedenle olduklarından çok daha kurallara bağlı, uyumlu, geleneksel ve bu nedenle daha az yaratıcı oldukları düşünülen sözlü kültürlerin olağan bir özelliği olarak değerlendirilmemiştir. Sosyolojik modernite kavramlarını tartışırken bu gelenekselliğ düşüncesine geri döneceğim.

Bagre'nin bu yönünden dolayı ortaya çıkan belirli bir analiz problemi söz konusudur. Sözlü bir mitin kaydedilmiş versiyonunun bunu üreten toplum ile olan ilişkisinin, Tevrat ile Antik Yahudi toplumunun ilişkisiyle aynı olduğu varsayımı yaygındır; Mit ve Ritüel Ekolü ise bu ikisi arasında doğrudan ve benzersiz bir ilişki olduğuna hükmeder. 'Mit'e (yani kozmolojik türden uzun sözlü anlatılara) istinaden gerçekleşen tartışmaların büyük kısmı bu temelde ilerlemiştir. Fakat biz doğrudan, bu biçimlerin muazzam farklılıklar gösterdiğine şahit oluyoruz. İleri sürdüğüm gibi bu değişiklikler belirleyici bir merkez çevresinde değil, dizimsel bir zincir halinde gerçekleşiyor, ki bu durumda da problem bambaşka bir niteliğe bürünüyor. Bundan böyle, Lévi-Strauss'un Güney Amerika mitolojisi üzerine gerçekleştirdiği muazzam çalışmalarda yaptığının aksine, tek bir anlatının tüm kültürü yorumlamak için bir anahtar olabileceğini düşünmemiz mümkün değildir. Mit tek bir kapıyı açıyor değildir çünkü çokluk içinde var olur, zaman içinde kökten bir biçimde değişir. Kültürün bir parçası olduğu barizdir, fakat kültürün tamamına açılan bir kapıya anahtar olamaz. Bu en azından Bagre için geçerlidir. Ritüeli ele alan ilk kısım (Ak Bagre) bu farklı çeşitlemelerde nispeten aynı kalmaktadır. Daha önce de belirttiğim gibi, seremoninin düzeni katılımcıların 'kalp-

leriyle' hatırlamaya yöneldikleri bir olgudur. Noelin Epifani'ye, onun da Paskalya bayramına dönüşmesi gibi birbirlerini takip ederler. İnsanlar zaman zaman dizilimde hata yapsalar bile çok geçmeden tashih edilirler. Bu dizilim Ak Bagre için merkezidir; bu bölüm özünde bir taslak ve gerçekleşen törenlerde değişken aralıklarla yapılması gereken şeylerin kısmi bir açıklamasını içerir. Bu açıklama her çeşitlemede farklı bir biçimde ele alınır ve Birinci Bagre'de çok daha kapsamlıdır; küçük kardeşin Bagre'yle nasıl tanıştığını ve şeylerin düzeni içinde, Tanrı da dahil olmak üzere çeşitli doğaüstü kuvvetlerin rolüyle ilgili teorik bir anlatımı da içerir. Gomble'daki çeşitlemenin uzunluğu 1204 satırken, bunun uzunluğu 6133 satırdır.

Daha kurgusal ve felsefi olan Kara Bagre çok daha kökten değişiklikler gösterir. Ne kadar kökten olduğunu, diğer tüm kayıtların yapıldığı ve Birifu'daki Gomble Bagre'sini icra eden aynı kabile tarafından anlatılan Lawra Bagre'sinde görebiliriz. Fakat buradaki anlatımlar oldukça farklıdır ve aslına bakılırsa Kara Bagre'nin yerini, Kusiele'nin Gelişi olarak isimlendirdiğim ve Birifu'da hiçbir benzerini görmediğimiz bir kabile efsanesi veya 'tarihi' almıştır. Öte yandan yerel halk hepsinin aynı ritüel ve anlatı olduğunu düşünmektedir ve birbirlerinin performanslarına nitelikli üyeler olarak katılabilirler. Bu rağmen, metinden ve çeviriden anlayabileceğimiz üzere, farklılıklar muazzamdır. Önceki araştırmacılar için İlk Bagre'deki anlatı varolan (kaydedilmiş) tek çeşitlemedir ve basitçe paradigmatik olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de ilk çeşitleme yayımlandığı zaman bu durum söz konusuydu; en azından LoDagaa'daki bazı okuryazar üyeler için böyleydi. Öte yandan, sonradan elde edilen kayıt ve transkripsiyonlar aslında durumun bu şekilde değerlendirilemeyeceğini ortaya çıkardı. Kendi saha çalışmamda ilk olarak çok farklı bir çeşitlemeyle karşılaşıp onu yayımlayabilirdim. Peki sözlü kültürlerde kaydedilmiş, (mümkün olan potansiyele kıyasla) oldukça kısıtlı bulgularla çalıştığımız benzer vakalarda bu olasılık ne sıklıkla görmezden geliniyor? Bu durum eski kayıt yöntemleriyle görmezlikten gelinebilecek bir meseleyken, elektronik çağ ile birlikte radikal bir biçimde dönüşmüştür.

Bu tartışma başka bir analitik problemi daha gündeme getiriyor. Spesifik sözlü anlatılar olarak tanımladığım mitleri, kültürel biçimler şeklinde ortaya çıkmayan ve farklı kaynaklardan gelme tikel kozmolojik beyanları bir araya getiren gözlemciler (ve ara sıra aktörler) tarafından kurgulanan mitolojilerden ayrıştırdım. Bu girişim, belirsiz bir menzilde gerçekleşen kültürel etkileşimlerden, sözlü anlatılardan, şarkılardan, gündelik konuşmalardan ve gözlemcinin sorularına verilen cevaplardan genel bir düşünce yapısı çıkartılabileceğini varsaymaktadır. Fakat eğer inançlar arasındaki çeşitlenme Bagre çalışmalarının öne sürdüğü kadar geniş-se, bu tür bir yöntem ziyadesiyle tehlikeli ve yanıltıcıdır. Tanrı'ya veya yaratılışa dair çeşitli fikirlerin tamamını herhangi bir anda bir araya getirip, tüm zamanlar için geçerli sayılabilecek tek bir açıklamaya varmak mümkün değildir.

Aynı şey müzik, yani hem şarkı hem de ksilofonla çalınan melodi için de geçerlidir. Zira bunlar da genelde eski bir şarkının tematik incelenmesi ya da icat edilen bestenin kompozisyonu şeklinde ortaya çıkar. Yazılı notasyonun olmadığı durumda batılı anlamda beste yapmak söz konusu değildir. Fakat yaratım ve değişim mevcuttur. Tam olarak aynı şekilde söylenip söylenmediğine dair şüphe duymak mümkün olsa da –ki farklılık derecesi yalnızca dikkatli bir kayıt ve analizle tespit edilebilir– elbette ki Bagre'de her performansta tekrar edilmesi gereken şarkılar vardır. Fakat yazarların bakış açısına göre şarkılar aynıdır ve kendi gündelik gözlemlerim de geniş bir çapta özdeşliğin var olduğu yönünde. Dansa eşlik eden ksilofon müziği için bu pek de geçerli değildir. Ksilofonu çalan kimse doğaçlama olarak, başka bir şarkıyı uyarlayarak ya da alıntılayarak, on beş dakika veya daha fazla bir süre boyunca değişik çeşitlemeleri açımlar. Bu anlatılarda yaratım önemli bir yer tutar ve geleneksel birçok kavramın öngördüğü üzere, tekrarlamaların kendi içinde hiç şüphesiz bir değeri vardır.

'Mit'e ilişkin bu probleme J. L. Siran, *L'Illusion mythique* isimli aydınlatıcı kitapçığında dikkat çekmiştir.[2] Siran, Griaule ile Fransa'daki meslektaşlarının çalıştığı prototipik bir Batı Afrika toplumu olan Dogon'da *récit* veya standartlaşmış sözlü bir biçim bulunmadığını, 'mit' olarak isimlendirilen yapının (antropolog)

• • • •

2 Siran 1998.

gözlemci(ler) tarafından kurgulandığını öne sürer. Benim tereddütle 'Bagre Miti' olarak isimlendirdiğim anlatı ile antropologlar tarafından nakledilen Dogon miti arasındaki fark tam olarak budur. Benimkisi müstakim bir çeviriyken, onlarınkisi bir kurgudur.

Siran'a göre sözlü anlatı kavramı yazılı bir metni okuyor olmayı varsayar, bu nedenle Bagre için kullandığım terime karşı çıkmaktadır. Bu terimin, tıpkı Baudelaire tarafından yazılmış bir şiiri okur gibi, yazılı bir metin varsayıyor olma *olasılığı* bulunduğu doğrudur. Fakat bu kavram, en azından İngilizce'de, kullanıma içkin değildir. Fransızca'da da *récit*, yazılı bir metin olsun veya olmasın herhangi bir anlatıyı kapsayabilir. Böyle bir metin olmadığında dahi bazı yazarlar *texte* kavramını genel olarak sözlü anlatılara ve kültürel performanslara istinaden kullanmışlardır. Benim için bu tümüyle çetrefilli bir durumdur, nitekim insanlar için bir emsal teşkil etse de bu tür bir kullanım sözlü anlatımı yazılı kültürlerdeki sabit biçim modellerine fazlaca asimile etmektedir. Bagre'de ve hatta iddiama göre bu türdeki [janr] her uzun biçimde muazzam bir yaratım, detaylandırılma ve aynı zamanda ezberleme mevcuttur. Sözlü anlatının [*recitation*] her yerde kullanılması uygunsuz olsa bile, *récit* olarak düşünüldüğünde, bana kalırsa bu kullanım tamamen uygundur; aslına bakılırsa Siran, *récit* kelimesini bu anlamda birçok durumda bizzat kullanmaktadır.

Siran'ın ikinci itirazı, kendi 'mitleri' için Dogon'un herhangi bir kategorik terimi (janr ismi) olmamasına dayanıyor. LoDagaa'nın da yoktur, halbuki bilfiil standartlaşmış bir biçimdir. Neredeyse tanım gereği olarak belirli bir kültürde bu kategoriye ait yalnızca tek bir örneğin bulunacağı düşünülürse, böyle bir terimin herhangi bir dilde yer almasını beklemek zordur. Aynısı Bagre için de geçerlidir, kesinlikle bir *aserkpang*, bir hikâye veya masal olarak görülemez; keza İncil veya Tanrı'nın sözü olarak görülen diğer kutsal kitaplar da böyledir. Diğer yandan, kültürler arası benzerlikler bulunduğunu düşündüklerinde gözlemcilerin bunun için kategorik bir terim kullanmaları yersiz değildir, nitekim biz (yalnızca antropologlar değil) bunu oldukça sık yaparız. Bir insan (veya kelebek) toplumunun herhangi bir etnografik kategorisi olmaması anlaşılır bir durumdur, fakat bu gerçek, böyle bir kavram üretmek açısından belirleyici bir unsur değildir. Bagre

olarak bilinen anlatıyı tanımlamak için 'mit' kelimesini kullanmamın nedeni, Kuzey Amerika'daki Zuni gibi diğer uzun kozmolojik anlatılarla olan genel benzerliklere dikkat çekmek içindir.

Siran'ın mit kelimesine üçüncü bir itirazı daha vardır ve bu itiraz kitabının büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Bu itiraz, "Tylor'dan Parsons'a Din ve Ritüel: Tanımlama Problemi"[3] başlığı altında 1. Bölüm'de ele aldığım ve LoDagaa cenazeleri üzerine olan çalışmamın gündeme getirdiği meseleyle aynı soruna işaret etmektedir. 'Ritüel' kelimesinin anlamının, gözlemcilerin kendi dünya görüşlerine ya da yönelimlerine dayanarak kabul ettikleri araç-amaç ilişkileri açısından 'rasyonel' bir açıklama getiremedikleri eylemlere tekabül ettiğini belirttim. Siran da 'mit' ve 'mitik olana' ilişkin benzer bir açıklamada bulunur; bu ifadelerin, başkalarına ait olan ve bizim itikat etmediğimiz inançlar için kullanıldığını, ve aynı İncil'deki gibi doğaüstünü açıklayan, bize ait söylemlerin bu kategorinin dışında bırakıldığını öne sürerken haklıdır. Bu duruşun sürdürülebilir olmadığı barizdir. Fakat ben bu düşünceyi, başka bir düzeye ait olduğunu düşündüğüm kendi 'bilimsel' inançlarımızı da reddedecek kadar ileri götürmezdim. Bilimsel düşüncelerimiz ilk olarak, doğaüstü unsurları bir kenara bırakmaktadırlar; seküler ve aşkınsallık-dışı bir nitelikleri vardır. İkinci olarak, tıpkı Kuhn'un[4] Avrupa'yı ve Lloyd'un Antik Yunan'ı tartıştığı gibi[5], devamlı araştırmaya, doğrulamaya ve yanlışlamaya tabi tutulurlar. Malinowski'nin Trobriandlar hakkında iddia ettiği gibi, buna benzer tekno-bilimsel yöntemler diğer kültürlerde de mevcuttur. Fakat aynı kültürel öneme sahip değildir, evrensellik veya kesin bir deneysel geçerlilik ihtiva etmezler. Lloyd'un deyimiyle, kanıt sunma düşüncesi kültürel tarihin bir parçasıdır ve yazıyla birlikte önemli ölçüde gelişme göstermiştir; uzun vadede statik kalmazlar ve Rönesans'la birlikte kurumsallaşmıştırlar.[6]

Siran, sözlü kültürlerin veya 'basit toplumların' düşünce yapılarını (diğerlerinin öne sürdüğü gibi) 'bilimsel' ve hatta 'rasyonel' olandan ayrık bir şekilde mitik veya mit-yaratıcı olarak nitelen-

• • • •

3 Orijinali Goody 1961.
4 Kuhn 1962.
5 Lloyd 1991.
6 Goody 2009.

dirmeyi reddetmekte oldukça haklıdır. Eğer bir fark varsa da, bu terimlerle ifade edilemez; zira (farklı derecelerde de olsa) bu iki alan bir arada mevcuttur. Bununla birlikte Siran, ayrımı, mesela Avrupa ve Güney Amerika arasındaki farklılığı olduğu gibi bambaşka bir düzeye koymuştur.Bu şemalar her bir birey için *a priori* niteliktedir ve Durkheim'a göre toplumda ortaya çıkan anlayışın temel kategorilerini oluştururlar. Bunun tam olarak nasıl olduğu ise net değildir.

Geriye kalan soru, bu şemaların kapsamı ve bağlayıcı (veya düzenleyici) doğasına ilişkindir. Eğer farklılıkları kapsıyorlarsa, bunlar (önceki bazı farklıların hiç şüphesiz ilişkili oldukları gibi) bilimsel ve teknolojik kazanımlar arasındaki farklılıklarla ilişkili midir? Malinowski'ye (ve Siran'a) katılsak ve bu etkinlik türlerinin her zaman mevcut olduğunu düşünsek dahi, bu mevcudiyet farklı derecelerde belirir; kanıt (veya çürütme) ve deney biçimlerinde kümülatif bir gelişim söz konusudur. Bu farklılıkların her kültür tarihinin ilgilenmesi gereken farklılıklar olduğunu düşünüyorum; sabit düşünce kalıp ve yapılarından ziyade, 'akıl teknolojileri' olarak isimlendirdiğim bazı olguların ve bunların sonuçlarının incelenen bağlamda olup olmadığı araştırılmalıdır. Israrla belirttiğim gibi bu bir Great Divide ima etmez, fakat birçok şeyle beraber haberleşme biçiminin ve araçlarının gelişiminde görülen değişimlerin çokluğuna işaret eder.

Sosyal bilimler açısından Bagre'deki bulguların ortaya çıkardığı en genel problem bu noktaya kadar varlığını sürdürür. Geçmişte ve günümüzde sosyolojik düşüncenin büyük bir kısmı, Max Weber'in çalışmalarında ve onun zamanından itibaren çoğu sosyoloğun varsayımlarında gördüğümüz geleneksel ve modern zıtlığı üzerine kurulmuştur. Geleneksel toplumlar örf ve geleneklerle özdeşleştirilmiştir ve nispeten statik oldukları, meseleleri 'rasyonel' bir biçimde çözmek yerine kendilerinden önce gelenlerin yöntemlerini özdevinimsel olarak takip ettikleri düşünülür. Bu görüş Lévy-Bruhl'un yazılarıyla birlikte daha belirgin bir antropolojik niteliğe bürünmüştür, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*[7] isimli kitabı buna bir örnektir. Toplumsal değişimin, bilhassa tekno-

7 Lévy-Bruhl 1928.

lojik ve bilimsel değişimin ritminin son dört yüzyılda muazzam bir şekilde arttığı gerçeğini sorgulamak gibi bir niyetim yok. Öte yandan, daha basit toplumların statik olduğu, mevcut jargonun ifadesiyle 'düşünümsel' hareket etmediği, düşünümselliğin geleneksellikten ziyade modernliğin bir özelliği olduğu düşünceleri, Bagre anlatısındaki çeşitliliğe baktığımızda (en azından din söz konusu olduğunda) tamamen bir kenara bırakılmak zorundadır. Daha önce de öne sürdüğüm gibi, bunlar yalnızca süreklilik gösteren bir merkezin etrafında deveran eden sözlü çeşitliliklerden ibaret değildir; bilakis, örneğin dünyanın kökenini açıklayan yaratılışçı ve evrimselci bakış açıları arasındaki, veya kültürün yaratımına ilişkin teolojik görüşler ile materyalist görüşler arasındaki farklılaşmaya benzer bir şekilde, felsefi tutumlarda radikal başkalaşmalar söz konusudur.[8]

Braimah'ın Gonja'daki davul tarihi kayıtlarında gördüğümüz üzere, sözlü eserlerin yazılı versiyonları dahi olağanüstü farklılıklar göstermektedir. Öte yandan bu vakada 'orijinal' versiyona geri dönmek ve davulcunun yorumlarının kayıtlarını incelemek mümkündür.[9] Buradaki mesele, çeşitlemeler arasındaki farklılıktan çok, kadim bir davul diline[10] ait farklı yorumlar arasındaki çeşitlilik ve yazarların kendi anlayışlarını dile dökme arzusudur.

Sosyolog Anthony Giddens, düşünümselliği modernliğin ayırt edici özelliklerinden biri olarak konumlandırır.[11] Bunun, büyük ölçüde yüz yüze yaşayan toplulukların örf ve göreneklerden, yani kendilerinden önce gelenlere uyumlu bir biçimde hareket ettikleri geleneksel dünyadan bir kopuş olduğunu düşünür. Bu iddiayı öne sürerken yazar, eskiden beri süregelen geleneksel ve modern ikiliğini benimsemektedir. Düşünümsellik, insanların dünya ve kendilerinin bu dünyaki konumları hakkında düşünmeleri anlamına gelir. Bu görüşe göre, modern öncesi toplumlarda bu söz konusu değildir. 'Yerliler Nasıl Düşünür' sorgusunun, Lévy-Bruhl'un fazlasıyla eleştiriye maruz bırakılmış yaklaşımından bile

• • • •

8 Goody 1998.

9 E. ve J. Goody 1991.

10 Davulun haberleşme aracı olarak kullanıldığı zamanlarda bazı kültürlerde davula özel lisanlar gelişmiştir (*çev.*).

11 Giddens 1991: 20.

daha bayağı olduğunu düşünüyorum; nitekim bu sorgu farklılıkları araştırmaktan ziyade basitçe bu toplumlarda düşünümselliğin, yani düşüncenin var olmadığı varsayımına dayanmaktadır. Modern öncesi insanlar etkin bireyler olarak değil, kendilerine kültür tarafından aktarılan geleneği olduğu gibi özümseyen pasif edimciler olarak değerlendirilmektedir. Bu mefhum kültürün bazı unsurları için genel olarak geçerli olabilir; örneğin dil gibi, doğası gereği yavaş yavaş dönüşüme uğrayan ögeler buna tabidir–aksi takdirde nesiller arası iletişim sekteye uğrardı. Eski teknolojiler de buna dahildir; misalen tarımda kullanılan eski yöntemleri alternatif tekniklerden emin olmadan bir kenara bırakmak tehlike arz eder, yoksa gıda kaynakları zarara uğrayabilir. Öte yandan ritüellerin değişmediğini söylemek doğru değildir; Bagre vakasında gördüğümüz gibi zaman ve mekan içinde muazzam farklılıklar gösteren, Yüksek Tanrı ve dünyanın yaratılmasına ilişkin son derece mühim alanlarda dahi başkalaşma sergileyen, 'mit' olarak isimlendirdiğimiz uzun anlatılar içinse asla geçerli olamaz. Bu ve benzeri alanlarda, kültür, gelenek ve hatta zihinsel taslaklar bazı muğlak değişkenler sağlayabilir. Lakin bu sınırlar içinde bireysel anlatıcılar, doğa üstü varlıkların ve bunların evrenle olan ilişkilerinin doğasıyla ilgili tefekkürde bulunmaktadırlar. Meselelere dair eski formülasyonlara tümüyle bağlı oldukları söylenemez.

Böylelikle, kültürel bir obje olan Bagre'nin aktarımı, daha genel anlamda bilginin (kültürün) aktarımı konusunda bir şey ortaya koyuyor gibi görünüyor. Pascal Boyer, *Religion Explained*[12] isimli kışkırtıcı ve etkileyici kitabında biyolojik açıklamalara meyilli araştırmacıların fikirlerini benimseyerek düşünce ve pratiklerin komünikasyonu üzerine bir analiz geliştirmiştir. Kültürel aktarımın 'bir ölçüde, genetik aktarımla aynı şekilde açıklanabileceğini' söyler.[13] Dawkins'in izinden giderek kültürün bir memler yığını olduğunu belirterek başlar; memler, "tıpkı genler gibi, 'kopyalama' programlarından ibarettir". Memler, kültürün ögeleri olarak, 'insanları belirli şekillerde konuşmaya veya hareket etmeye iterek diğer insanların da bu zihinsel ögelerin kopyalanmış versiyonlarını hafızalarında depolamalarını sağlar ... Bunları yalnızca bir kez

• • • •

12 Boyer 2001.

13 Boyer 2001: 34.

duyarsınız, hafızanızda depolanırlar ve çeşitli davranışlara iterler ... ve bunlar da diğer insanların hafızalarına ... başka kopyalar aşılar.'[14] Bu mekanik kültürel gelenek tanımlaması bazı yazılı dinler için dahi kullanılabilir (bunlarda da her türlü farklılığın indirgenebileceği, dikkatleri üzerinde toplayabilecek bir şablon mevcuttur). Fakat ben bu görüşün Bagre'nin aktarım süreci açısından ve 'hafızanın' çok daha 'yaratıcı' ve 'özgün' olduğu seyirler için yeterli açıklayıcılığı sağlamayamadığını iddia ediyorum. Dolayısıyla, yapısal, işlevsel yahut genetik anlamda şablon düşüncesi hiç de ikna edici değildir.

Aslına bakarsanız daha sonrasında Boyer, mem ve taklit kuramlarını yanıltıcı oldukları gerekçesiyle reddetmiştir.[15] 'İnsanların düşünceleri kimi zaman kabaca etraflarındaki insanların düşüncelerine benzeyebilir; bunun nedeni düşüncelerin bir zihinden başka bir zihne aktarılması değil, benzer yollarla yeniden inşa edilmesidir.' Fakat yine de şablon fikrini, sezgi ve çıkarsama kuramlarını muhafaza etmeye devam eder. Kültürel materyaller devamlı olarak 'zihne ait özel prensipler' tarafından kontrol edilen çıkarsamalara göre yeniden düzenlenir; bu nedenle sonuçlar 'öngörülebilirdir' ve 'rastlantısal değildir.'[16] Bununla birlikte, çıkarsamalar memlere nazaran açık bir biçimde daha az kısıtlayıcıdır ve (muğlâk) 'özel prensipler' açısından daha özgür bir yeniden düzenlemeye izin verir.

Boyer için kültür 'bir benzerliğe verilen isimdir.'[17] Kısa bir ziyaret üzerinden yapılan standart antropolojik sosyal etkileşim tanımı için bu geçerli olabilir; her nasılsa bu etkileşimin yüzyıllarca aynı şekilde (sözde genetik bir biçimde) süregeldiği varsayımı mevcuttur. Bu durum aynı zamanda, statik bir konuma sahip olduğu ve aşağı yukarı aynı 'aktarımı' ihtiva ettiği varsayılan 'geleneğin' bazı yönleri için de söz konusu olabilir. Ulusal özyapı tartışmalarının, hatta bu mesele üzerine geliştirilmiş bazı antropolojik teorilerin temelini oluşturuyor olabilir.[18] Bunun yanında

• • • •

14 Boyer 2001: 35.
15 Boyer 2001: 40.
16 Boyer 2001: 42.
17 Boyer 2001: 35.
18 Darnton 1984.

şüphesiz ki, belirli toplumsal durumlar için, örneğin tarım açısından geçerli olduğu söylenebilir. Öte yandan, Bagre'nin *zaman içindeki* aktarımını doğru bir şekilde açıklayabileceği söylenemez; keza Barth'ın Yeni Gine'de yaşayan Baktamanlar arasındaki dini ve diğer kavramlara ilişkin ilginç tanımlaması için de geçerli değildir.[19]

Boyer'in düşüncesine göre sabit memlerin insanlığa sağladığı avantaj, şablonlarla pek bir ilişkisi olmayan iletişimsel açılardan ele alındığında daha iyi açıklanabilir. İngilizce kelimeleri kendi istediğim şekilde telaffuz ederek arkadaşlarımla iletişim kurabilirim ve onlar da telaffuzumu düzeltebilirler; bunun nedeni biyolojik olarak belirli bir şekilde konuşma zorunluluğum olması değildir. Aynı amaçla, Fransa'ya gidip bambaşka bir dil öğrenmek benim için her zaman olasılıklar dahilindedir. Bu türden bir edinim biçimi genetik aktarımdan temelden farklılaşır; tabii bu, bütün insan davranışlarının genetikle 'uyumlu' olması gerektiği gerçeğini reddetmek demek değildir. Yine de son tahlilde genetik uyumluluk düşüncesi zayıf bir açıklamadır. Tüm insan iletişiminde belirli bir seviyede düşünümsellik mevcuttur. Fakat elbette, 'söylenenin' okura geri yansıtıldığı ve böylece kültürel değişimi hızlandıran yazınsal ortamla birlikte düşünümsellik düzeyi artış gösterir. Şüphesiz ki dini söylem bunun dışında kalır; burada, okura geri yansıyan şey insanlığın fani kelamları değil, Tanrı'nın ve aracılarının kalıcı sözüdür.

Kitabının devamında Boyer, mem açıklamasının, toplumda bulduğumuz geniş kültürel biçim çeşitliliğini yeterince kapsayamadığının farkına varır.[20] Öte yandan insanların kavramlarının 'devamlı bir akış' içinde olduğunu da düşünüyor değildir. Yalnızca bazıları karmaşık çıkarsamalara tabidir ve bunlar zihinsel şablonlarla olan uyumluluklarına göre belirli yönlere doğru ilerler; bu ögeler aktarılanın (gelenek) bir parçası haline gelir ve geri kalanlar terk edilir. Çıkarsamalar çoğunlukla bir merkezkaç kuvveti oluşturarak temsillerin 'öngörülemez şekillerde ayrışmasını' sağlar. Fakat bazı alanlarda, 'başlangıçta veri oldukça farklı olabilse de, çıkarsamalar ve hatıralar merkezcil bir kuvvet gibi davranarak

• • • •

19 Barth 1987.
20 Boyer 2001: 45.

benzer inşalara yol açarlar.'[21] Benzerlik ve hatta evrensellik kavramlarının sosyal bilimlere yeniden kazandırılması çok mühimdir; kültürel antropolojideki güncel akımlarda sıklıkla görmezden gelinmektedir. Fakat bu açıklama oldukça yaratıcı da olsa muğlaktır ve birçok soruyu yanıtsız bırakır. 'Şablon'ların, yani programlanmış düşüncelerin varlığına dair olasılığı tümüyle reddetmiyor olsam da, benim vurguladığım nokta aynı zamanda, dini ve diğer kavramların evrenselliğinin, bir dile sahip olan, konuşabilen insanların çevreleriyle karşı karşıya gelmesi durumundan kaynaklanıyor olabileceğidir. Bu soruyu çok ayrıntılı bir biçimde *Representations and Contradictions* isimli kitabımda tartışmıştım.[22]

Dinin 'en baştaki durumu'nu şöyle tasavvur ediyorum: Dil kullanabilen primatlar, hem bir ses düzeni (fonoloji) hem de kendileri ve çevreleri hakkında bir temsil ve anlam sistemi geliştirme sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. İnsanlık, iletişme amacıyla sözlü kavramlar üretmek zorunda bırakılmıştır. Canlı/cansız ayrımlar ve benzerleri bakımından daha önceden ne varsa hepsi, şeyler, kişiler ve eylemler hakkında (mevcut bulunmadıkları durumlarda) iletişim kurmak için günümüzde ortaya çıkan sözlü temsillerle karşılaştırıldığında çok basit kalır. Bu temsiller, şeylerin ta kendisi olmadıkları için her zaman başka bir düzeyde gerçeklik ve kavramsallaştırma içerirler. Bu kavramlardan bazılarının ikicil doğası, tıpkı yapısalcı bakış açısından ele alındıkları gibi, zihnin ikicil doğasıyla ve şablonlarıyla veya ilişkili değildir; daha çok, bedenlerimizi ve dünyayı algıladığımız dilsel koşullarla ilişkilidir. Bu düşüncenin bir alternatifi Boyer'inkidir; Boyer, şablonların henüz dil kullanmayan primatlarda geliştiğini tasavvur eder. Fakat iletişim için hiçbir aracımız yokken (veya çok azı varken), biyolojik olarak alet (ve hatta bireyler) için bir şablon üretmemiz nasıl mümkün olabilir? Bunun da ötesinde, Boyer'in yaptığı gibi, somut nesnelerden ayrı olarak 'aletlerin ontolojik bir kategori' olduğunu düşünmek için elimizde nasıl bir kanıt mevcut olabilir? Bu düzeyler arasındaki fark aynı zamanda soyutlama düzeyleri arasındaki seviyelerle açıklanabilir; fakat bu noktada daha kapsayıcı olan dü-

• • • •

21 Boyer 2001: 45.

22 Goody 1997a.

zey fazlasıyla mühim bir sıfata ('ontolojik') sahip olduğu için, bazı temel varsayımları sorgulamadan kabul ediyor gibi görünüyor.

Boyer'in din, kültür ve zihin teorisi, ontolojik kategorilerden gelme sezgilere tekabül eden sabit bir kavram özeği olduğu varsayımına dayanır. Bu kategorilerin sınırlı sayıda olduğunu düşünür: Hayvan, İnsan, Alet, Doğal Nesne ve Bitki ('hemen hemen tamamı bunlardır'[23]). Ontolojik kategoriler, bazıları 'din' tarafından ihlal edilen sınırlı sayıda özelliğe sahiptir (tabii bu ihlaller kavramsal olabilir). Bu durağanlık varsayımı yeterince gerekçelendirilmiş midir? Bu iddiayı kısa vade için Bagre anlatıları açısından (örn. *Yemek ve Aşk*'ta), uzun vade içinse kültürel tarih açısından (*Representations and Contradictions*'da) değerlendirerek bu düşünceye karşı çıktım. Temsillerin değişime uğraması kaçınılmazdır. Sözlü düzeyde kelime seçimi için mümkün olan geniş olasılık alanını, düşünsel düzeyde ise temsil sürecine içkin olan çelişkileri ele aldığımızda düşüncelerin salınımını (*va-et-vient*) üreten muğlaklığı görmemiz mümkündür.

Şimdi, Bagre'yi daha detaylı inceleyelim.

Genel Durum

Bagre performansları ağustos ayı civarında başlar ve düzensiz aralıklarla kurak mevsime kadar devam eder; yağmur mevsiminde tarımla fazlasıyla iştigal olunur. İlk seremoni Bagre'nin İlamı'dır (*Bag puoru*)[24]; üyelik sunulan yeni katılımcılar, sonrasında performansların icra edileceği 'Bagre ana' evine getirilir. Bu kimseler, yeni katılımcıların bağışlaması gereken maltlanmış tohum ve benzeri diğer ürünleri tedarik eden müzahirleri, yani 'Bagre babaları' tarafından buraya getirilir. Bu başlangıç bağışları, Bagre'nin şaka eşleri[25] tarafından tartılır. İzin verildiğinde yeni katılımcılar

• • • •

23 Boyer 2001: 78.

24 Goody 1972.

25 'Şaka ilişkisi' terimi Alfred Radcliffe-Brown tarafından geliştirilmiş antropolojik bir kavramdır. Kişilerin birbirleriyle husumete sebep olmaksızın şakalaşması, alay etmesi, mizah yoluyla ağır eleştirilerde bulunması anlamına gelir. Buradaki "şaka eşleri" [*joking partners*] terimi kişiler arasındaki yakınlığı ve bağı açıklamaktadır (*çev.*).

ve müzahirleri dağılır ve bir sonraki seremonide çağrılmak üzere beklemede kalırlar.

Lawra'da Üçüncü Bagre için yapılan seremonilerinin kayıtları, Maltın Dövülmesi ile başlar. Gerçekleşen ilk seremoni bu olmasa da, bizim katıldığımız ilk etkinlikti. Anlatı, Kusiele klanının dayandığı soyun lideri olan reisin evinin ahırında gerçekleşti. Buradaki anlatı, bu seremonide de kısa bir biçimde yer verilen, Birifu'daki Ak ve Kara Bagre'den ciddi ölçüde farklılık gösteriyordu. 3724 'satırdan' oluşan bu uzun sözlü anlatı, öz itibarıyla klanın atalarının bu bölgeye nasıl geldiklerini, Dafor'un oğlu Kontol'un, Lawra'nın 10 mil güneyinde, Birifu yakınlarındaki ana yolda yer alan ve şu an önemli bir pazar yeri olan Babile yerleşkesini terk ederek tarım arazisi ve refah arayışını konu alan bir efsaneyi anlatıyordu.

... iyisini bulmaya
evlat doğurmak
avlanmak
ve tavuklara bakmak için. (satır 442-5)

1307. satırda aynı formül, bu sefer tarım dahil edilerek tekrarlanır. Kontol nihayeten günümüzün Lawra'sına gelmiş, bufaloların kalıntılarını bularak yakınlarda su kaynağı olduğunu keşfetmiştir. Toprak verimlidir ve bölgenin eski yerlileri Janniler, Kusiele'nin gelmesiyle birlikte harabeye dönmüş evlerini, değirmenlerini ve yanlarında taşıyamadıkları bütün mülklerini terk ederek, (şimdilerde Burkina Faso olarak bilinen) Volta Nehri'nin sağ kıyısına yerleşmişlerdir.

Kontol halkını buraya çağırır, buraya yerleşirler ve papazlığın, yani Yeryüzü tapınağının sınırları belli olur. Fakat çocuk doğurmada, tarımda, avcılıkta ve hayvancılıkta gelişebilmek için büyükbabalarıyla aynı ayinleri, özellikle de Bagre'yi icra etmesi gerektiğini fark eder. Böylece Birifu'daki Ak Bagre'de anlatılan seremoni dizilimi ortaya çıkar (İlk ve İkinci Bagre'lerle birlikte üçüncü ciltte geçen Gomble Ak Bagre'si). Bu anlatı Birifu'daki Bagre'yle aynı role sahiptir çünkü günün performansları için gerçekleşmesi gereken etkinlikleri anlatır ve sonrasında seremonilerin dizilimini listeler. Sözlü anlatıya, sürmekte olan Maltın Dövülmesi performansına kadar devam eder. Lawra Bagre'sinin bu açıklamasın-

da Maltın Dövülmesi'nden (2463. satır)[26] önce Maltın Tartılması (2001. satır) yer alır ve sonrasında Bagre Selamlaması (2355. satır), Yam Seremonisi (2367. satır) ve Dağa Tırmanış (2438. satır) gerçekleşir. Ardından Bagre Dansı gelir.

Birifu'nun İlk Bagre'sinde dizilim, Yeni Üyelerin Kutsanması (*Bag puoru*) ile başlar. Sonrasında 'maltın tartılması'nı içeren ve bazen Kutsama'yla birleştirilen İlam gelir. Fasulye Seremoni'sinde yam yendikten sonra Fasulye Çiçeği Seremonisi ile devam edilir. Bazı durumlarda Bagre Şifası Birası sergilendikten sonra, Ağarma Seremonisi ve ardından Maltın Dövülmesi ve Bagre Dansı ile birlikte iki kısa performansla dizilimin sonuna gelinir. İsimlerinden anlaşılmıyor olsa da ilk iki seremoniyle son iki seremoni açıkça birbirlerine benzer. Birifu'daki İkinci Bagre'de ise dizilim şöyledir: 'Maltın ölçülmesini' ve yam ziyafetini (2807. satır) içeren Bagre'nin İlamı (2241. satır), Ağarma Seremonisi (2823. satır), Fasulye Seremonisi (2875. satır), Fasulye Çiçeği Seremonisi (2948. satır), Maltın Dövülmesi ve Bagre Dansı (3602. satır). Bu seremoniler arasındaki farklılıklar, anlatılar arasındaki (özellikle de Kara Bagre'deki) farklılıklara nazaran çok daha az sayıdadır; farklı yerleşimlerden gelen insanlar olup biteni tanıyabilirler, fakat buna rağmen farklılıklar meydana çıkar.

Görevliler

Yeni bir üye ilk aşamadan geçtiğinde giriş seviyesinde bir Ak Bagre üyesi (*Bo pla*) olur. Daha sonraki bir seremoniyle birlikte bir üst seviyeye geçince Kara Bagre üyesi haline gelecek ve böylece şifa da dahil olmak üzere bütün teçhizata sahip olacaktır. Eğer bir kimse bir Bagre üyesine hami olursa, o kimse bir Bagre babasına, eğer evini bağışlayarak tüm performansa hami olursa Bagre anasına dönüşür. Ana (her zaman erkektir), babadan daha yüksek bir statüye sahiptir. Buna ek olarak Bagre'yi anlatan farklı Konuşmacılar ve performans boyunca çalmaları (veya çalınması) için müzikal enstrümanlarını, ksilofonlarını veya davullarını getirmeleri istenen bazı üyeler mevcuttur. Önde gelen başka edimcilerden biri rehberlerdir; giriş seviyesindeki bu kimseler, her bir

• • • •

26 Sayılar, Üçüncü Bagre'deki satırlara işaret etmektedir.

yeni üyeye tahsis edilirler ve yeni üyelere ne yapıp ne yapmamaları gerektiği hakkında bilgi sağlarlar. Yeni üyelerin, yemek ve benzeri konulardaki yasaklara (bu yasaklar sonrasında aşama aşama kaldırılır) biat edip etmediklerini gözetlemek onların sorumluluğundadır. Bu rehberler, sorumluluğunda oldukları kimselerin cinsiyetlerine göre, erkek veya kadın olabilir.

Bagre Anlatıları

İlk Bagre'de iki anlatı vardır: Ak ve Kara Bagre. Ak Bagre, giriş seviyesindekilere (Ak Bagre üyelerine) anlatılır ve büyük bir kısmı seremonilerin dizilimini ve buradaki performansların ortaya çıkmasına neden olan insani dertleri açıklar. Kara Bagre, sonrasında gelenlere nazaran daha kozmolojik ve felsefidir; varolan ilk iki insandan birinin Cennet'e olan ziyaretini, orada Tanrı'yla karşılaşmasını ve çocuğun nasıl yaratıldığını öğrenişini anlatır. Aynı zamanda, insanların şu anda hakim oldukları dünyaya ilişkin bilgileri nasıl edindiklerini de öğrenir; fakat bunu ona öğreten Tanrı'nın kendisi değil, aracılık görevi üstlenmiş olan yaban varlıklarıdır. Aslına bakılırsa ana temalardan bir tanesi bu ikisi arasındaki çatışmadır; bir diğeri ise 'baba' ve 'anne'nin çocuğun ('Tanrı'nın çocuğunun') velayeti üzerine çekişmesidir. 1981'de yayımlanan İkinci Bagre'de, İlk Bagre'ye nazaran fazlasıyla kısa olan bir Ak Bagre bulunur, fakat buradaki Kara Bagre biraz daha uzundur (5764 satıra kıyasla 6133 satır). İkisinde de Tanrı'ya ve yaban varlıklarına yapılan vurgu çok azdır. İnsanlar kendi kültürlerini icat ederler.

Son olarak, 1979'da, Kara Bagre'nin (Üçüncü Bagre) iki farklı çeşitlemesi kaydedilmiştir; bu çeşitlemelerin ikisi de Birifu'nun eteklerinde bulunan Biro ve Gomble'de, Biro'nun reisi tarafından anlatılmıştır. Dolayısıyla çeşitlemeler birçok açıdan benzerdir; yine de ilki 1646 satırken, ikincisi 2781 satırdır. İkisi de bir duayla başlar; Bagre tanrısı (*nminti*) ve sonrasında 'odadaki insanlar' ile birlikte bu insanların geçmişte Bagre'yi anlatmış olan büyükbabaları selamlanır. Geriye yalnızca Bagre'yi üstünkörü kavrayabilen ve atalarının aksine olup biteni 'tümüyle anlayamayan' 'çocuklar' kalır. Bu tip sözlü anlatılar atalara karşı daima borçlu olunduğunu ve onlar karşısında aşağı bir konumda bulunulduğu

algısını vurgular. Nitekim yazılı kültürlerin aksine ataların kelamları gelecekte dinlenmek üzere kaydedilemez, tasdik ya da tashih fırsatı olmadan yalnızca kusurlu bir şekilde hatırlanabilir ve kamusal olarak anlatılabilir.

İçeriğe dönersek, Gomble'de, tanrı kendi gelişini 'haber verdiği' zaman 'odadaki insanlar' yıldızları görebildikleri çatı katına tırmanırlar. Ardından yıldızların ve takımyıldızlarının sayılarından, Tanrı Yıldızı'ndan, Tanrı'nın baltasından, şefin (veya zengin bir adamın) mahzenindeki taşlardan, horoz ve tavuklarından bahsedilir; bunlar gökkubbeye dair mevzulardır. Biro'daki Bagre de benzer şekilde başlar; büyükbabalar farklı olsa da Tanrı Yıldızı'ndan, öküzden, horozdan söz edilir–yalnızca şefin mahzenindeki taşların yerini baş nalbant alır. Ne ben ne de meslektaşım Kum Gandah LoDagaa'nın bu bağlam dışında yıldızlara ve gökkubbeye dair bir bilgi ürettiklerine şahit olmuşuzdur. Geceleyin gökyüzü daima oradadır ve takımyıldızları her zaman bireysel gözlemcilere cisimlerin şekillerine dair bazen birbirine benzeyen ipuçları verebilir. Gökkubbeyi bu şekilde açıklamak, yıldız ilmi daha resmi ('kültürel') bir şekilde 'kurumsallaşmadığı' sürece her zaman mevcut olan bir olasılıktır.[27]

İnsanlığın başlangıcına dair yapılan açıklamalar bu tip olasılıkları daha da genişletir. 1972'de yayımladığım (Birifu'daki) İlk Bagre'den farklı olarak, 'yaratılış' hikâyesi henüz başlamadan önce dahi yeryüzünde halihazırda yaşamakta olan insanlar vardır–yaşlı erkekler ve küçük çocuklar birlikte bir evde yaşamaktadırlar. Aynı zamanda hayvanlar da mevcuttur; 1972'deki versiyonda, yeryüzündeki ilk insan gibi davranarak bir kahine (yiyecekle ilgili) danışmaya giden bir dulu kuşundan bahsederler. Kahin bir kertenkeledir ve dulu kuşu sonrasında bu kertenkeleyi yer. Bir yandan yağmura karşı korunması gerekir. Diğer versiyonlarda da olduğu gibi (erkek) yağmur gelip (dişi) yeryüzünü verimli kılar. Sonrasında birden bire (insan formundaki) kadın ile erkek üzerine yağmur

• • • •

27 Mitolojilerin astral tefsirleri hakkında 'hiçbir şekilde emin olamayız', diye yazar Stith Thompson, 'ilkel toplumların gerçekten gök cisimleriyle ilgilenmiş olmaları pek de olası görünmüyor' (1951: 394). Bunun güneş ve ay söz konusu olduğunda doğru olmadığı açık da olsa yıldızlara dair bilgileri kesinlikle büyük oranda farklılaşır.

yağmasına ve bu nedenle barınak istemelerine geçiş yapılır. Diğer versiyonlarda da, insanların başlangıçta dünya karşısında ne kadar çaresiz olduğundan, kendilerine yemek ve barınak sağlamayı bilmiyor oluşlarından söz edilir. İlk Bagre'yi (1972) teosentrik olarak betimledim çünkü bütün yardımlar nihai olarak Tanrı'dan gelmektedir; fakat en baştaki üreme eylemi dışında kalan bütün yardımlar, insanlara yalnızca ('Tanrı'nın yoluna doğru') rehberlik etmekle kalmayıp onları kendi yollarını da izlemeye yöneltmek için yoldan çıkaran yaban varlıklarının ('perilerin') aracılığıyla ulaştırılır. Bagre'nin ilk versiyonunun büyük bir kısmına egemen olan mefhum, ebeveynlik sorunları ve Bagre performansının kendisine dair meselelerle birlikte söz konusu mücadelenin özüdür.

Sonraki çeşitlemelerin (örn. İkinci Bagre'nin) ana teması, Tanrı insanlara birtakım araçlar sağlıyor olsa bile, temelde 'insanların kendilerini nasıl yarattıkları'na dair soruyla ilişkilidir.[28] Gomble ve Biro'da yaratılış temasının bir başka çeşitlemesiyle karşılaşırız. Bu çeşitleme, Yüksek Tanrı'nın ilk yaratım eyleminden sonra dünyadan çekilmesi üzerine yazılmış olan tüm yazılar (kendiminkiler de dahil olmak üzere) arasında beklenmedik bir niteliğe sahiptir. Burada Tanrı daha aktif bir rol almaktadır.

Tanrı (*na-angmin*, yani baş tanrı) ile tanrı (ngmin) arasındaki ilişki İlk Bagre'de hiç açık değildir. Bu nedenle ikisi arasında bir ayrım yapabilmek için ilk durumda bahsedilen Tanrı'nın ilk harfini büyük harfle yazmaya karar verdim. Fakat bir noktada mit tanrının esintisinden (1409. satır), başka bir noktada ise Tanrı'nın esintisinden (1006. satır) bahsetmektedir. İkisi de olasılıklar dahilindedir. Bagre seremonisine inen tanrıyı (*ngmin*) Tanrı olarak tercüme ettim, ki bunu yapmak aslında tercüme prensiplerime kesinlikle aykırıydı. Başka bir yerde, yeryüzüne inen tanrının Bagre tanrısı (*ngmin*) olduğu söylenmektedir, zira Tanrı'nın kendisinin nerede olduğunu bilmiyoruz. Öte yandan Bagre tanrısı (Bagre Na-angmin'in, yani Bagre Tanrısı'nın ismi asla söylenemez) kesinlikle Tanrı'nın kendisinin bir yansımasıdır ve bazı durumlarda onunla eş tutulabilir.

Kendi tercüme prensiplerime açıkça uygun davranmadığım yer, Ak Bagre'nin son bölümüdür; yeni katılımcı şu soruyu sorar:

• • • •

28 Goody 1998.

Yaban varlıkları
ve Tanrı,
hangisinden gelmedir Bagre? (6005-7. satırlar)

Tanrı, burada aslında 'tanrı' (*ngmin*) olmalıdır, fakat anlatı şöyle devam eder:

şöyle cevapladılar, 'doğrusu,
Tanrı yarattı onları,
yeryüzüne saldı,
ve oturdular orada boş ellerle' (6008-11. satırlar)

Burada yeniden *ngmin* kullanılmasına rağmen LoDagaa inancında, ellerimizi boş bıraksa dahi, bizi yaratan Tanrı'dır (*na-angmin*). Atalarımızın ne yapmamız gerektiğini keşfedişleri bu noktada gerçekleşir. Başka bir yerde, yaban varlıkları tarafından yardım gördükleri anlatılmıştır. Tanrı (burada *ngmin*) yaptığımız her şeyi bilir, fakat insanlar kendi problemleriyle ona fazlasıyla rahatsızlık vereceklerinden yer yüzüne inmez (satır 6059). Bu nedenle 'hepimizden daha güçlü' bir başkasını göndermiştir. Bu kimse, Bagre tanrısıdır (*Bo ngmin* veya *wen*), yani yeryüzüne inen ve performanslara iştirak eden tanrıdır.

Tanrı ile tanrı arasındaki fark, yeni bir katılımcının sorduğu soruya cevaben açıklanır:

Bu durumda
peşinden gittiğimiz
zat
Tanrı mıdır (*na-angmin*)
yoksa bir tanrı mı (*ngmin*)? (5244-8. satırlar)

Buna, yaşlı kimse şu şekilde cevap verir:

Doğrusu,
peşinden gittiğimiz
Tanrı'dır.
O kadim olandır
lakin onu göremeyiz.
tanrı insanlara inendir.
bizim tanrı dediğimizdir (satır 5251-7. satırlar)

Fark şudur:

Bir tanrı buradadır
ve Tanrı orada (5241-2. satırlar):

tanrı 'görünür' olandır, yeryüzüne inendir ve Tanrı'nın bir yansımasıdır. Kimi zaman tanrı yerine (Yaratıcı) Tanrı denmesinin, ve benim de meslektaşımın yönlendirmesiyle birlikte kullanımının LoDagaa inancını yansıtacağını düşündüğüm noktalarda *ngmin*'i Tanrı olarak çevirmemin nedeni de budur. Bu tehlikeli bir yöntemdir, fakat bunu yalnızca kendi yorumum ile ortağım Kum Gandah'ın fikirleri örtüştüğünde uyguladım. Peşinden gittiğimiz Napolo'dur; 'Tanrı'nın evladıdır' ve Tanrı tarafından yaratılmıştır.

Biro ve Gomble çeşitlemelerinde Tanrı, doğrudan müdahil olur ve bunu sürdürür. Yağmurun gelmesiyle ilk erkek ve kadın üşürler.

Soğuktan titrediler
ve seslendiler Tanrı'ya
Böyle yaptıklarında,
Tanrı'ydı
süratle aşağı inen,
bir çapa aldı
ve birkaç da balta,
hepsini adama verdi
ve çalılıklara gitti.[29]

İnsanlara araçları veren Tanrı'ydı, Birinci Bagre'deki gibi yaban varlıkları değildi; yahut insanlık İkinci Bagre'deki gibi kendi başına da bırakılmadı. Başlangıçtaki bu müdahaleden sonra erkek, 'zeki genç bir kızın', yani 'kadının', kendi zevcesinin yardımıyla birlikte ev inşa etme işini üstlenir. Kadın harcı karıştırır ve erkek, bu kardeşlerin (hatta kendisinin) nereden geldiği sorusu bir kenara bırakılırsa tıpkı günümüzde de yapacağı gibi, kendisine yardım etmeleri için 'erkek kardeşlerini' çağırır. Ev inşa edilirken, Tanrı 'kendi işlerini icra eder'. Erkek uyumaya gider ve sonrasında erekte olur, bunun üzerine kadını çağırır. Ancak kadın, erkeğin

• • • •
29 Goody ve Gandah 2002: 218–26.

kendisine gelmesi gerektiğini söyler. Bir münakaşa olur fakat neticede 'zeki genç kız' gelip, erkeğin penisini çıkarıp kendisini tatmin eder. 'Budala erkek' sonrasında bu eylemi tekrarlar. Sabahında,

> ...Tanrıydı, oydu
> tüm mucizeleriyle,
> aniden iniveren
> ve gidip kadına soran.[30]

Kadın olanları anlatır ve birbirleriyle 'kavga ettikleri' için 'utanç' duyarlar, fakat sonrasında bir çocuk dünyaya getirme meselesi üzerinden yeniden barışırlar. Peki utanç neden?

Bu durum Bagre'nin temel yasaklarıyla ilişkilidir. Bunların birkaç başlıca çeşidi vardır. İlam esnasında yeni üyelere yasaklanan bazı yiyecek tabuları mevcuttur; karite cevizinden başlamak üzere bu yasaklar performanslar boyunca yavaş yavaş kalkar. Karite cevizinin Bagre'deki 'mevzularımızın' arasında olmasının nedeni meyve yarasasının bizi bu yemek tabusunu ihlal etmekten kurtarması ve meyve olgunlaştığı zaman bize haber vermesidir; bu haberle birlikte Bagre başlatılır. Erkek meyveyi eşiyle paylaşmayı reddeder çünkü önceki gece de eşi onunda sevişmeyi reddetmiştir. Başka yiyecekler de yeni üyelere başta yasaklanır ve sonrasında seremoniler esnasında yasak kaldırılır; hatta bazı seremonilere bu meyvenin ismi verilmiştir (örn. Fasulye Bagresi). Fakat bu süre zarfında esas olarak, münakaşa ve cinsel ilişki tabuları üzerine vurgu yapılır. Bu süreçte ikisinden de kaçınılması zorunludur. İlk yasak (münakaşa), insanların bir araya geldiği, örneğin pazar yerleri gibi durumlarda oldukça yaygın görülür; 'pazar yeri huzuru'nun her yerde tesis edilmek istenmesi bunun örneğidir. Keza, aynı Yeryüzü mabedine biat eden cemaat üyelerinin kendi aralarında dövüşmeleri veya kan akıtmaları yasaktır. Öte yandan savaşmak (münakaşa) evrensel olarak onaylanmıyor değildir. Adalet için, örneğin kendini veya bir hısmını savunmak için savaşmak gerekir.

Bu çelişkili değerlendirme cinsel ilişki meselesinde daha da açıktır. İnsanların ve hayvanların büyük zevklerinden birini yasaklamak için ortada bu kadar bariz bir neden yoktur ancak bu-

• • • •

30 Goody ve Gandah 2002: 456–9.

nun çatışmaya, hatta kavga ve savaşa yol açabileceği doğrudur; erkekler için 'kadınlar' bu nedenlerden biri olarak görülür. Fakat eşler arasındaki meşru cinsel ilişki dahi, her bir yeni üyenin bireysel olarak seçildiği ve bireysel olarak işlendiği Bagre'nin ilkelerine zıt düşer. Gerçekten de, her birey akrabaları tarafından desteklenir ve yardım görür. Buna rağmen önemli açılardan Bagre, akrabalığın gerektirdiklerine baskın gelir. Örneğin Bagre'de kıdemlilik yaşla değil, (bu tür cemaatlerde sıkça görüldüğü üzere) katılım tarihine göre belirlenir. Bu nedenle karşılıklı olarak cinsel ilişki, Bagre'nin yeni üyelerine oldukça katı bir şekilde yasaklanmıştır. En azından performans süresince, hem tanrı hem de Tanrı tarafından memnu kılınmıştır. Diğer yandan bu belirsizliğin daha geniş yansımaları vardır, çünkü İncil'deki hikâyede olduğu gibi, eylemin ta kendisine işlenmiş vicdani bir kaygı söz konusudur. Belki de bunun nedeni çok müstesna bir eylem olmasıdır.

Anlatılara geri dönersek, Lawra Bagre'sinin ana kayıtları kısmen bahsettiğim içeriğinden, kısmen de biçiminden dolayı diğer hepsinden farklıdır. İçeriği, Ak ve Kara Bagre'nin minimal versiyonlarını kapsar, ki bunlarla farklı yerlerde de karşılaşırız; ancak bunun yanı sıra burada bulduğumuz şey, esasen kabilenin mevcut topraklarını kuran ve burada Bagre'yi başlatan atanın yaptıklarını konu edinen Kusiele'nin Gelişi efsanesinin hem nesir hem de nazım versiyonlarıdır. Ne var ki, Tanrıdan, tanrıdan veya yaban varlıklarından açıkça yardım görmemiştir. Yapmak zorunda olduğu şeyi tek başına yapar.

Biçim açısındansa, Lawra Bagre'sinin kayıtları diğer hepsinden doğası gereği farklılaşır. Önceki vakalarda yalnızca, edimcilerin özel bir konuşma biçimi olduğuna kanaat getirilmiş oldukları (daha önce 'standard sözlü biçimler' olarak isimledirdiğim) sözlü anlatıyı kayıt altına almıştık. Fakat bu sefer seremoninin geri kalanı esnasında kıdemli üyeler, özellikle de lider pozisyonundakiler icra edilmesi gereken etkinliğin biçimini organize etmeye ve izlenecek yol hakkında fikir birliğine varmaya çalışırken kayıt cihazını çalıştırmaya devam etmiştik. Bu tür materyaller, faaliyetin gidişatına, öncülük eden üyelere ve onların özerkliğine, mevcut belirsizliğin derecesine ve istişarenin rolüne dair fikir sunmaktadır. Aynı zamanda, böyle bir ritüelin doğasının, örneğin, rahibin

devamlı olarak danıştığı ve tüm gidişatın nasıl olması gerektiğine dair kaidelerin bulunduğu yazılı bir metne göre şekillenen Hıristiyan Evharistiya ayininden veya Tayvan'daki bir Budist seremonisinden ne kadar farklı olduğunu gün yüzüne çıkarmaktadır.[31] Burada yazılı bir şablon yoktur; yalnızca önde gelen katılımcıların anlatımlarından yola çıkarak uzun ve karmaşık bir performansı sözlü anlatımıyla birlikte yeniden kurgulama girişimi söz konusudur. Bu kayıt, bunun nasıl yapıldığına dair bir örnek teşkil eder; dışarıdan bakanların kurguladığı, tüm toplumsal manzaraya egemen olan özdevinimli ve sabit görenek mefhumundan son derece uzaktır. Bagre materyallerinde olduğu gibi, daha genelde, 'geleneksel' toplumlara ve 'ilkel' düşünce yapısına dair kanılarımızı yeniden sorgulamamızı gerektirmelidir.

• • • •

31 Goody 1986.

Sekizinci Bölüm
SÖZLÜDE YAZILIYA: HİKÂYE ANLATIMINDA ANTROPOLOJİK BİR DÖNÜM NOKTASI

Sözlü anlatı biçimlerinde öykülemeye öncelik verilir. Kendi deneyimime göre, 5. Bölüm'de tartıştığım gibi, halk hikâyeleri anlatıları temel olarak çocuklara yöneliktir; yetişkinler çoğunlukla uydurma olarak kabul edilen ve Püriten Kompleks'te olduğu gibi eleştiriye maruz bırakılan kurgusal anlatılara imtiyaz tanımaz. Gördüğümüz gibi, 'görünür dilin', yani yazının ortaya çıkması roman gibi yeni literatür biçimlerine önemli derecede katkı sağlamıştır. Fakat bunun ötesinde genel olarak toplum üzerinde, özellikle de bilgi birikimi açısından toplumsal değişim hızında muazzam bir etkisi olmuştur.

Hikâye anlatımı çoğunlukla, tüm insan söyleminin belirleyici bir özelliği olarak algılanmıştır ve anlatının, hem bireylerin yaşam deneyimlerine hem de sosyal etkileşim dramalarına uygulanabilecek evrensel bir biçim olduğu fikri revaçtadır. Sözlü kültürlerdeki hikâye anlatımının, romanın kökenlerini oluşturduğu ve okur-yazar toplumlardaki yaratıcılığın odak noktası olduğu düşünülür. Gözleri görmeyen Homer bunun örneğiydi, tüm sözlü yaratıcılığını destanlarla aktarmıştı. Hikâye anlatımını tartışırken açıkça kurgu ve roman konularına doğru ilerlemekteyiz. Fakat hikâye anlatımının tamamı kurgusal değildir; tipik olarak sözlü kültürlerle, yani 'masal okuyan (veya anlatan)' toplumlarla özdeşleştirilse bile, aynı zamanda kişisel anlatıları da içerir.[1] Bu konudaki ma-

• • • •

1 Lord 1960.

kalesinde Walter Benjamin, hikâye anlatımının, matbaanın gelmesiyle yayıldığını düşündüğü romanın ortaya çıkmasıyla birlikte ortadan kaybolduğunu ve hikâye anlatımının eskiden olduğu gibi doğrudan insan etkileşimiyle ilişkilenmediğini öne sürer.[2]

Romanın ortaya çıkışının zamanlaması tartışma meselesidir. Mikhail Bakhtin roman (veya 'romanlık' [*novelness*]) terimini çok daha geniş bir anlamda kullanır. Fakat kökenleriyle daha somut bir şekilde ilgilenirken romanı (veya 'macera zamanını') milattan sonra ikinci yüzyıldaki Yunan romanslarına, Apuleius'un *Altın Eşek* hikâyesindeki gündelik zaman romanına dayandırır; biyografik zamanı merkez alan üçüncü bir 'kronotop' bulunur, fakat bu, o çağda herhangi bir roman ortaya çıkarmaz. Bu üç biçim, modern romanı müjdelemektedir.[3] Bu temel olarak, on beşinci yüzyılın sonlarına doğru icat edilen matbaanın bir ürünüdür, lakin bu ilk örneklerde gördüğümüz üzere hikâye anlatımının doğası yazının gelmesiyle birlikte kökten bir değişime uğramıştır. Aslına bakarsanız yaygın kanının aksine ben (1566'da halihazırda 'açıklama, anlatım, hikâye, sözlü anlatı' gibi anlamlarda kullanılmış olan) anlatının, okuryazarlıkla ve sonrasında matbaayla desteklenmiş evrensel bir beşeri nitelik olduğu düşüncesine karşıt fikirdeyim.

Günümüzde anlatı kelimesi, batıdaki edebi ve sosyal bilim çevrelerinde ikonikleşmiş, içi boşaltılmıştır. Ben daha farklı bir yaklaşım benimseyerek 'anlatı' terimini çok daha dar bir şekilde, Aristotelesçi üslupla bir başlangıcı, ortası ve sonu olan, sıkı bir ardışık yapıya sahip olaylar dizisi anlamında kullanıyorum. Diğer türlü, Derrida'nın 'yazıya', hafıza izleri de dahil olmak üzere tüm 'izleri' dahil ederek vermeye çalıştığı anlam genişliğine benzer bir durum ortaya çıkar. Bu kullanım, yazılı arşivler ve bellek yuvaları arasında bazı durumlarda yapılması gereken özsel ayrımı imkansız kılar. Aynı durum 'literatür' teriminin 'standart sözlü biçimler' olarak isimlendirdiğim sözlü türler için kullanımında da ortaya çıkar, nitekim benim de 3. Bölüm'de kullandığım bu ifade önemli

• • • •

2 Benjamin 1968a: 87.

3 Clark ve Holquist 1984. Doody (1996), romans ve roman arasında yalnızca İngilizce yapılan kategorik ayrımı reddeder; romanın kökeninin Antik Yunan'a dayandığını belirtir.

analitik farklılıkları muğlaklaştırmaktadır. Keza anlatı terimi bazen, belli belirsiz ardışıklık gösteren herhangi bir söylemi de kapsayabilir. 'Anlatı nedir?' sorusu oldukça sık duyulan bir serzenиştir. Ben bu terimi kullandığımda tamamıyla dar bir anlamda, yani yapısallaşmış aşamalarla ilerleyen belirli bir olaylar dizisine sahip standartlaşmış biçim anlamında kullanıyorum.

Daha geniş bir kullanıma güncel ve baskın örnek vermem gerekirse, edebiyat eleştirmeni Fredric Jameson, "Toplumsal-Simgesel Bir Edim Olarak Anlatı" alt başlıklı *Siyasal Bilinçdışı*[4] isimli kitabında kendi amacını şöyle açıklar: 'İdeoloji, bilinçdışı ve arzu, temsil, tarih ve kültürel üretim sorunsallarını ... insan zihninin merkezi işlevi veya kertesi olarak gördüğüm, her şeyi ortaya koyan anlatı süreci çevresinde yeniden yapılandırmak.'[5] Her şeyi kapsayan bir anlatı süreci kavramı üzerine konumlandırılmış ve korkunç derecede kapsayıcı bu amaç hakkında çok bir şey söylemek mümkün değildir. Jameson, bu kullanımında yalnız da değildir. Bazı psikologlar hikâye anlatımını bilişselliğin önde gelen kiplerinden biri olduğunu düşünmektedir; bu konudaki son konferanslardan birinde felsefeciler, anlatı yaratımının insanlığın temel yeteneklerinden biri olduğunu öne sürmüştür. Bu ve benzer varsayımları sorgulamaya girişirken aynı zamanda bir başkasını da ele almak istiyorum. Stuart Hall, bu terimin daha da kapsamlı bir kullanımını benimseyerek 'gerçekliğin anlatısal yapısını' değerlendirdiği bir makalesinde şöyle söyler: "Gerçek ve kurgusal anlatılar, yani haberler ve macera hikâyeleri arasında mutlak olarak fazlasıyla basit ve yanlış bir ayrıştırma yapmaktayız.'[6] Gerçekten de 'fazlasıyla basit ve yanlış' mıdır? Benim deneyimime göre bu ayrım, evrensel olmasa da en azından kültürler arası düzlemde mevcuttur. Gerçeği söylemek gerekirse daha da ileri gidip tüm dilsel söyleme içkin bir özellik olduğunu öne sürebilirim. Böyle bir ayrım yapmazsak birinin bize bir kurgu, hikâye veya masal anlatarak bizi kandırıp kandırmadığını bilmemiz nasıl mümkün olabilir?

• • • •

4 Jameson 1981.

5 Jameson 1981: 13.

6 *Southern Review*, Adelaide, 17 (1984): 3-17, aktaran Sommerville 1996: 173.

Orwell, "Geriye Dönüp İspanya İç Savaşı'na Bakmak" isimli yazısında Katalonya hakkında şöyle belirtir: 'Bu tür şeyler bana korkutucu görünüyor, çünkü bana nesnel gerçeklik kavramının ta kendisi dünyadan silinip gidiyormuş gibi hissettiriyor. Neticede bu ve benzeri her türlü yalanın tarihe geçme olasılığı söz konusu.'[7] Bize söylenen bir kurgu veya kasti (yönelmiştik içeren) bir yalan olsun, her iki türlü de tam olarak gerçeklikten kopuş anlamına gelir. Bu bağlamda benim için, nesnel gerçekliğin doğruluğa uygunluk kuramıyla birlikte felsefi bir gerekçesi olup olmaması önem teşkil etmez. Yalnızca edimcilerin gerçek ve kurgu arasında bir fark göz etmesine ihtiyaç duyuyor oldukları gerçeğinin teslim edilmesi benim için yeterlidir. İnsanların neden her zaman doğruyu söylemediklerini açıklayarak psikolojinin, psikanalizin ve belki sosyolojinin de, bireyin bakış açısından yalanın neliğini nitelendirdikleri bir gerçektir. Diyadik bir etkileşimde, iki veya daha fazla kimsenin sosyal iletişiminde beyanın gerçek veya kurgu olması elzem bir mesele olmaya devam eder. İddia ettiği gibi ona verdiğim mektubu postaladı mı, yoksa postalamadı mı? Kurgu, bir yalan olmayabilir. Aynı zamanda fiksiyonu ve bunun gerçekdışı muadili olan fanteziyi içerebilir. Fantezi, yüzeysel düzeyde, olayların gerçeğe uygun bir anlatısıyla edebi bir kıyas yapmaya davet etmez. Öte yandan fiksiyon bunu yapabilir ve doğruluk değeri olduğunu öne sürebilir. On sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde, romanslarla romanlar arasındaki fark buydu. Dafoe'nin gerçekçi romanları ve diğerleri kasti olarak hikâyenin doğruluğunu tayin etmeye davet ederler. Yazarlar çoğunlukla fiksiyon için gerçeklik iddiasında bulunurlar; bu, deneysel doğruluk olmasa da edebi ve olgusal bir hakikattir.

Bu ayrım, sırasıyla lineer ve döngüsel zamanla ilişkilenen tarih ve mit arasında genellikle yapılan ayrıma paraleldir; tarih, belgelerin ve dolayısıyla yazının mevcudiyetini gerektirir, fakat bunun olmaması, sözlü kültürlerde geçmiş zaman algısının bulunmadığı anlamına gelmez–bu algının bir örneği mittir–; yalnızca belgelerin incelenmesine dayanan formel 'tarih' çalışmalarının olmaması söz konusudur. Bu ayrımı kendi amaçlarımıza uygun bir şekilde nitelendirmek istesek de bunun edimcinin bakış çerçevesi için-

7 Orwell 1968.

de ortaya çıkmış olduğu su götürmez bir gerçektir; Homerci mit [*mythos*], tarihten [*historia*] ve hatta logostan ayrıştırılmıştı; ikisi de hakikatin bir derecede değerlendirilmesine işaret etmekteydi.[8]

Yazı olmadığında, sözlü kültürlerdeki iletişim büyük ölçüde konuşmaya dayalı olmak zorundadır. Yine de Afrika'daki deneyimler bu tip söylemlerin, (yetişkinler için üretilen kişisel ve kurgusal) hikâye anlatımına oldukça nadiren başvurduğunu göstermektedir. Kuzey Gana'daki LoDagaa halkı, benim 'doğru konuşma' (*yil miong*) ve yalan (*ziiri*) olarak çevirdiğim doğruluk ve yanlışlık ayrımını kesin olarak yapmaktadır. 'Doğru konuşma', benim 'Bagre Miti' olarak çevirdiğim anlatıyı da kapsamaktadır, ancak bu anlatının kendisi, ortaya koyduğu şeyin bir yalan olup olmadığı sorusunu gündeme getirir, 'Tanrı'nın yolu' veya Tanrı'nın hakikati olup olmadığı mesele edinilir. Halk hikâyeleri yalan olarak addedilmez çünkü herhangi bir doğruluk iddiaları yoktur ve doğru değildirler (örneğin, hayvanlar konuşur ve insanlar gibi davranırlar; insanlar gerçekten böyle olduklarına veya ayın rokfor peynirinden oluştuğuna 'inanıyor' değildir). İddia edeceğim üzere, bu hikâyeler büyük ölçüde çocuklara hitap eder ve bir LoDagaa yazarının açıklamasında gördüğümüz gibi, Platoncu anlamda yalana doğru meylederler.

Kurgusal anlatı ile ilgili sorun, halkının doğal ve doğaüstü veya gerçek ile hayali arasında hiçbir ayrım yapmadığını iddia eden (ki bundan şüphe duymaktayım), aynı LoDagaa grubunun üyesi Malidoma Somé'nin oldukça yaratıcı bir biyografisinde farklı bir açıdan ortaya çıkmaktadır. Somé, *Of Water and the Spirit* isimli kitabında 'büyücü doktor ve kahin' olarak betimlenmiştir, aynı zamanda Brandeis'den doktora derecesine sahiptir ve Amerika'da dini bir merkezde ders vermektedir. Afrika'daki köyünün büyüklerine *Star Trek*'e ait bir video kaydı göstererek bu ayrımların yokluğunu test etmeye karar verir. İzleyenler filmi, dünyada yaşayan diğer bazı insanların günlük hayatlarındaki güncel olayları tasvir ediyor olarak yorumlarlar. 'Onlara bunların gerçek olmadığını anlatamadım,' diye yazar. 'Hikâyeler kendi kültürümde oldukça yaygın olsa da, kurguya işaret eden bir kelimemiz yok. Onları Batı'nın kurgu kavramıyla karşılaştırmamın tek yolu kurguyu ya-

• • • •

8 Goody ve Walt 1963: 321ff.

lan söylemekle ilişkilendirmekti.'[9] En azından yetişkinler söz konusu olduğu müddetçe bu iddia benim kendi deneyimlerimle de örtüşmektedir.

Benim deneyimime göre LoDagaa arasındaki gerçeğe uygun anlatılar, birinin kendi kişisel hayatıyla, örneğin ülkenin güneyindeki altın madenlerine olan işgücü göçüyle, veya son yüzyıldaki koloni fatihlerinin gelişinden önceki yerel kan davaları ya da savaşlarla ilişkilenen anlatılardır. Bu türden hikâyeler ara sıra anlatılır ancak konumları oldukça marjinaldir; anlatı ve hikâyeler, kurgusal olmayanlar dahi, eski okuryazar kültürlerdeki söylem biçimlerini yeniden kurmak isteyenler tarafından görülebileceği kadar merkezi değildir ve daha önceki sözlü anlatılardan devralındığı varsayılır.

Derrida, Hall ve Jameson'un tartışmaları bana, tarihsel ve analitik açıdan yararlı ayrımların, 'ikiliğe' karşı ve bütüncüllüğe doğru meyleden, yanlış yola sapmış ve postmodernizm etkisi altında ilerleyen bir dürtüyle ortadan kaldırılmasını veya göz ardı edilmesini temsil ediyor gibi görünüyor. Aslında benimsemiş olduğumuz ayrımlar insan zihninin (*esprit humain)* bütünlüğünü tehdit etmemektedir, bununla birlikte biz/onlar ayrımına giden bir dünya görüşünü içeriyor da değildir.

Daha spesifik olarak sözlü kültürlerdeki anlatı meselesine dönersek, incelemek istediğim 'yazınsal' biçimlerin beş yönü vardır; bunlar efsaneler, destanlar, mitler, halk hikâyeleri ve son olarak kişisel anlatılardır. Destan ayırt edici bir biçimde anlatısal bir türdür, kısmen kurgusaldır fakat çoğunlukla savaş alanındaki kahramanca eylemlere dayanır. Tarihteki ya da gelenekteki bazı kahraman kişiliklerin başarılarını kutlayan bir anlatısal şiir türü olarak tanımlanır (yani, bir olgusal açıdan bir kotası olması mümkündür). Erken dönem literatürü uzmanı büyük bilim insanı Chadwick, destanı, reislerin, savaşçıların ve kabilelerin yaşadığı, Kahramanlar Çağı olarak isimlendirdiği dönemin tipik bir ürünü olarak görmüştür.[10] Bu türün okuryazar olmayan toplumlarda ortaya çıktığı düşünüldüğünden akademik araştırmaların büyük bölümü, örneğin Homer'in epik şiirlerinin okuryazar toplumlar

• • • •

9 Somé 1994: 8-9.

10 Chadwick 1932-40.

yerine okuryazarlık öncesi toplumlarda bestelenmiş olduğunu göstermeye yönelmiştir. 1930'larda Harvard'lı klasik dönem araştırmacıları Parry[11] ve Lord[12], Yugoslav kafelerinde bir dizi şarkı kaydederek bu şarkıların üsluplarının, özellikle de formülsel ifadelerinin kullanımının, sözlü geleneğin destanlarını temsil ettiğini göstermeyi amaçladı. Öte yandan, Yugoslavya hiçbir şekilde yalnızca sözlü bir kültür değildi ve kendi sözlü biçimleri, yazının varlığının ve özellikle de yazılı dinlerin etkisine maruz kalmıştı. Bazı sözlü anlatılar 'öykü okuyucularının' yararlandığı şarkı kitaplarında metin olarak bulunmaktaydı ve hem geriye hem de ileriye yönelik referanslar içermekteydi. Daha genel anlamda, destanın dallanıp budaklandığı 'Kahramanlar Çağı' toplumları aynı zamanda erken dönem okuryazarlığın mevcut olduğu topluluklardı. Buna karşın Afrika'nın tümüyle sözlü olan kültürlerinde, İslam'ın ve edebi biçimlerinin etkisinde kalmış olan Sahra'nın güney etekleri hariç, destanlar nadir görülür.

Sahra'nın güneyinde kalan Afrika bölgeleri, dünyada, son döneme kadar yazının tümüyle olmadığı ana bölgelerden biriydi; aynı zamanda Güney Amerika'nın (Avustralasya ve Pasifik'le birlikte) bazı kısımları da son zamanlara kadar böyleydi. Birkaç uzak bölge baskın ve hegemonyacı etkilerden kaçmayı başarsa da Güney Amerika'nın çoğu on altıncı yüzyılda İspanyol ve Portekiz tarafından dönüştürülmüştü. Afrika, batıda Avrupa'nın yazılı uygarlıklarının, kuzeyde Akdeniz'in ve doğuda Arapların etkisinde kalmasına rağmen, tamamen sözlü olan toplumların en doğrudan örneğini sunmaktadır. Aynı zamanda sözlü edebiyatıyla çok dikkat çeken bir kıtadır. Temel sentez çalışması Ruth Finnegan tarafından yapılmıştır. Destan konusunda oldukça nettir:

> Destan, okuryazar olmayan toplumlardaki tipik şiirsel biçim olarak kabul edilir ... Öte yandan şaşırtıcı bir şekilde bu kanı, Afrika'daki bulgulardan doğmuş gibi görünmüyor. En azından 'nispeten uzun bir anlatısal şiir' anlamıyla açık olan destan, Arapçanın edebi etkisine doğrudan atfedilebilecek [yazılı] Savahili şiirleri gibi biçimlerin yanı sıra, Sahra Altı Afrika'da pek az görülür.[13]

• • • •

11 Parry 1971.
12 Lord 1960.
13 Finnegan 1970: 108.

Güney Afrika'daki bazı uzun methiye şiirleri destansı özellikler taşıyor olsa da, Afrika'da destan olarak isimlendirilen şey şiirden çok düzyazıdır. Bunun dışında en sık bahsedilen hikâyeler Kongo'daki Mongo-Nkundo hikâyeleridir; bunlar da çoğunlukla düzyazıdır ve genel özellikleriyle diğer Afrika örneklerine benzemektedir. En meşhuru, çeviri metninde 120 sayfaya kadar uzayabilen Lianja destanıdır. Kahramanın doğumunu ve büyük sıkıntılarını, seyahatlerini, halkına önderliğini ve sonuç olarak ölümünü kapsamaktadır. Finnegan'a göre orijinal biçim, 'farklı etkinliklerde ayrı ayrı okunan, çok gevşek bir şekilde ilişkilenen bölümlerden oluşmuştur ve tek bir sanat eseri olarak düşünülemez (öte yandan son zamanlardaki sofistike anlatıcılar, ideal olarak tek bir oturumda anlatılması gerektiğini söylemektedir).'[14] Başka bir deyişle, kısa hikâyelerin benzer bir karışımı, görünüşe göre Mezopotamya'nın Gılgamış destanında olduğu gibi, yazının etkisi altında gerçekleşmiş olabilir.

Tabii ki Finnegan özellikle 'tarihle' ilişkili olarak olarak yazdıklarından bu yana çok fazla bulgu toplandı, fakat bu koleksiyon, kaynakların, bağlamın ve izleyicinin antropolojik doğrulaması açısından pek disiplinli değildir; bizzat kültürler, okuryazarlıktan ve okullardan o derece etkilenmişlerdir ki, Afrika toplumunu 'tümüyle sözlü' olarak varsaymak oldukça zorlaşmıştır. Çoğu anlatı, 'lecto-oral' olarak isimlendirdiğim kategoriye aittir; tıpkı Finnegan'ın Sahra-Altı Afrika'daki destanlarda gözlemlediği gibi, yazının ve hegemonik bir dinin etkisine maruz kalmıştır. Geçmişin icat edilmesine yönelik güçlü baskı, ulusal (okuryazar) devlet, yazılı dinler ve okulların mevcudiyeti, daha önce tümüyle sözlü olan biçimlere tesir etmiştir.

Gabon ve Kamerun'daki Fang halklarının *mvet* literatüründe efsanevi türde bir şiirler bulabiliriz, bunlar ayrıca Sahra'nın güneyindeki Mandeler arasındaki griotların sözlü anlatılarında da mevcuttur. Finnegan şöyle bir sonuca varır: 'Genel anlamda ve İslami etkiler dışında, destan, Afrika'nın sözlü literatüründe dikkate değer derecede az önem taşımaktadır ve destanın okuryazar

• • • •

14 Finnegan 1970: 109.

olmayan birçok halk için doğal biçim olduğunu bir öncül olarak varsaymak, bu noktada pek bir destek bulamaz.'[15]

Finnegan'ın önceki kitabından bu yana daha uzun kompozisyonlara ilişkin tablo, hem 'mitik' hem de (destan dahil olmak üzere) 'efsanevi' materyal bakımından biraz değişmiştir. Uzun 'mitler' söz konusu olduğunda, şu an elimizde LoDagaa'nın Bagre'sinin üç basılı cildi bulunmaktadır; ilk versiyon yaklaşık 12.000 kısa satır uzunluğundadır ve okunması sekiz saat almaktadır. Bu eser (destanlarda olduğu gibi) kahramanların eylemlerini değil, insan dünyasının yaratılışı ile, insanların Tanrılarına ve tanrılarına ilişkin konumuyla, felsefi ve yaşamsal sorunlarıyla ilgilidir.

Bu durum, ürünleri İslami literatürden etkilenmiş olabilecek olan, Bambara ve Mali'deki griot gruplarının sözlü anlatılarıyla keskin bir tezat oluşturmaktadır. Griotlar (kelimenin genel anlamıyla), kabile içi kast benzeri bir gruba ait olan bir çeşit halk ozanı topluluğudur. Methiye şarkılarının çok az geliştiği ve efsanelerin sadece kabilenin veya soyun göç geçmişlerinden ibaret olduğu başsız LoDagaa'nın aksine, çoğunlukla reis toplantılarında ve aynı zamanda diğer seküler, halka açık etkinliklerde performans sergilerler.[16]

Öte yandan Seydou tarafından kaydedilen Tinguidji isimli griotun yaptığı mesleki açıklamaya kulak verelim.

> Biz mâbolar, yalnızca soylulardan dileniriz; bir asil neredeyse ben de oradayımdır. Bir mâbo, biraz değer olmadığı müddetçe zahmete girmez. Fakir bir adam gördüğünde ondan dilenirse, hiçbir şeyi olmamasına rağmen onu yüceltirse, eğer sırf hava soluduğu için birini överse, o mâbo bu şekilde davranırsa, hiçbir değeri yoktur. Ben, birisi benim üstüm olmadığı müddetçe onu yüceltmem; ona bedavaya veririm. Ben, Tinguidji, böyleyimdir.
>
> (Nous, le mâbos, nous ne quémandons, qu'auprès des nobles: là où il y a un noble, j'y suis aussi. Un mâbo ne se préoccupe pas de ce qui n'a pas de valeur: s'il voit un pauvre et qu'il quémande auprès de lui, s'il le voit dénué de tout et qu'il le loue, s'il en voit un qui en

• • • •

15 Finnegan 1970: 110.
16 Goody 1977a.

a l'air et qu'il le loue, un mâbo qui agit de la sorte, ne vaut rien. Moi, celui qui ne m'est pas supérieur, je ne le loue pas. Celui qui n'est pas plus que moi, je ne le loue pas; je lui donne. Voilà comment je suis, moi, Tinguidji.)[17]

Bu nedenle, griotların tüm faaliyetlerinin bahşiş karşılığında aristokrasinin hoşnut edilmesine veya övülmesine yöneldiğini varsaymak yanlış olur. Genel olarak dünyaya karşı agresif bir tavır benimseyenleri mevcuttur; 'amacı yalnızca hediye ve lütuf kapmak olan, bu amaçla büyük boyutta bilinçsizlik ve küstahlıkla çalışan bu kaba ve ilkesiz griotlar onu soylu bir dilde abartılı methiyelerle över, ve kin dolu küfürlerle aşağılarlar.'[18] Yaklaşımlar arasındaki bu farklılıklar dışında griotlar başka açılardan da farklılaşırlar, fakat hepsi 'gens castés'e, *nyeenybe*'e, yani demircileri, ağaç oymacılarını, dericileri, (aynı zamanda şarkıcı olan *mâbo*'ların dahil olduğu) dokumacıları içeren kast benzeri zanaatkar grubuna aitti; 'kelime ve müziksel sanat zanaatkarı' olan bu halk ozanlarına, 'Kur'an'ı çalışmış olan entelektüel griotlara, belirli bir aileye ve soykütüğüne bağlı olup o ailenin methiyelerini okuyan *awlube*'ler veya davulcular, birçok enstrüman çalan ve bir yere bağlı olmadan mesleklerini icra ederek geçimini sağlayan Mandingo kökenli *jeeli*'ler, ve akşam eğlenceleri düzenleyen gezgin şarkıcı ve gitaristlerden oluşan *nyemakala*'lar da dahildi.'[19]

Entelektüel griotlar Kur'an'ı çalışmış olanlardır, ki bu Finnegan'ın İslami etki üzerine söylediklerini destekler niteliktedir. Afrika'daki destanların büyük kısmı, bu tür etkilerin güçlü olduğu ve uzun sürdüğü Sahra'nın eteklerinde bulunur. Silâmaka ve Poullôri'nin Fulani destanı, bir reisin oğlunun, kölesi ile bir arkadaşıyla birlikte ülkelerini haraçtan kurtarma girişimini konu edinir. Bu, yazılı İslam geleneği ile bağlantılı bir kültür içinde anlatılan bir reislik destanıdır; A.-H. Bâ, o zamanki toplumun kırsal temelli olduğunu belirtir; her köy Arapça okuryazar bir kimsenin yönetimindedir,[20] ancak dil ve bu dilin literatürü bölgedeki kasa-

• • • •

17 Seydou 1972: 13-14.
18 Seydou 1972: 15.
19 Seydou 1972: 17-20.
20 Seydou 1972: 81.

balarda bilinmektedir ve yerel hayatın doğasını ve düşüncesini, özellikle de sanatsal biçimlerini ve tarihini etkilemektedir.[21]

Bu koşullar altında, destan türünde sözlü anlatılar ortaya çıkar. İslami gelenek, modeli belirler; yöneticileri, methiye ozanlarını da içeren farklı alanlardaki profesyonellerce hizmet gören karmaşık reisliklerde bu durum söz konusudur. Reis ataların geçmişteki eylemlerine (ve devletin tarihine) odaklanarak bu şarkılar anlatısal bir biçim kazanır ve eski zamanlardaki kahramanların mücadelelerini anlatır.

Bu Fulani destanının içeriğinin bazı genel özelliklerinin 'sabit' olduğuna, öte yandan anlatılışında çok çeşitli farklılıklar sergilediğine dikkat edilmelidir. Seydou, "her biri kendi tarzında ve kendi uygulamasına göre destanı zenginleştiren ve diğer sözlü anlatılardan devraldıkları çeşitli ögelerle yeniden yapılandıran" griotların efsaneyi yaydıklarını ve böylece destanın sınırları nasıl aştığını anlatır. Böylece destan bazılarının gözünde, gerek Bambara literatüründe gerekse Fulani halkı arasında tamamlanmış bir döngünün bir parçası olan bir sözlü anlatı halini aldı. Sonuç olarak, belirli bir bölümü oluşturan ve herhangi bir kahramanı yücelten çok sayıda ve çeşitli versiyonla karşılaşırız. Bunun nedeni bu anlatının, mücadeledeki iki tarafın, yani Fulani ve Bambara'nın her ikisi için de anlatılmasıdır.[22] Griotlar her seferinde belirli fakat farklı bir dinleyici kitlesi için performans gösterirler.[23] Dinleyici kitlesinin tepkilerine göre yaşarlar; seyahat eder, ud çalar, hikâyelerinde topluluğa uyacak şekilde değişiklikler yaparlar. Diğer bir deyişle Fulani destanı genel olarak destanlarda görüldüğü üzere yazıdan etkilenmiş toplumlarda ortaya çıkar ve aldığı biçim, ozana, zamana ve duruma göre değişkenlik gösterir. Bu tür değişkenler bana göre nihai bir döngünün parçası olarak görülmemelidir, çünkü bu yalnızca, yaratıcılık kesintiye uğramış ve destan bir metinle sınırlandırılmışsa söz konusudur. Bu değişkenler aksine, anlatısal bir tema çevresinde genişleyen bir evrenin bir parçası olarak düşünülmelidir.

• • • •

21 Hiskett 1957; Wilks 1963; Hodgkin 1966.

22 Seydou 1972: 9-10.

23 Örn. Veillard 1931; Bâ ve Kesteloot 1969.

Hem Finnegan (1970) hem de Tedlock (1983) destanın karakteristik olarak sadece sözlü kültürlerin bir özelliği olduğu ve Eski Dünya'nın erken dönem okuryazar kültürleriyle ilişkilendiği önermesini reddetmiştir. Finnegan temel olarak Afrika, Tedlock ise Kuzey ve Güney Amerika kıtaları üzerine çalışmaktadır. Tedlock'un vardığı sonuca göre yalnızca 'uzun ölçülü destan metinleri geniş okuryazar kültürlerdeki halk geleneklerinden gelmektedir.'[24] Diğer yandan, bu sonuçları yorumlarken Rumsey, Yeni Gine Dağları'nda yaşayan bir grup komşu toplumda bulunan anlatıların 'sözlü destan geleneği' oluşturduğunu öne sürer. Verdiği örnek güçlü bir anlatısal içeriğine sahiptir, ayrıca Yugoslav şarkılarının analizinde Parry ve Lord'un vurguladıkları türden formülsel bir tekrarla karakterize edilebilir. Avrupa'nın 'kurgusal' ve 'olgusal' arasında yaptığı ayrıma asimile edilmiş,[25] fakat bazıları tarafından daha çok, anlatıdaki hadiselerin oluşturduğu dünya ile bunların türetildiği somut dünya arasındaki farkla bağlantılı olarak görülen iki tür öyküden, *kange* ve *temari*'den bahseder.[26] Yine de, bir tür 'doğruluk değeri' içermektedirler. *Kange*, genelde akşam yemeğinden sonra geceleri iç mekanda anlatılır; tek bir kişi on ila yirmi dakika arası bir süre boyunca anlatıcı konumuna geçer, 'becerisi tasdik edilmiş konuşmacılar' sırayla sahne alır. Bazı hikâyeler kadınlar tarafından, tüm insanlardan ziyade özellikle çocuklara hitaben anlatılır.

Rumsey bu hikâyeleri Avrupa destanlarıyla karşılaştırır. Ancak bunlar açık bir şekilde öyküleyici olmalarına ve çoğunda merkezi bir 'kahraman' karakter bulunmasına rağmen, çoğunlukla üç yüz ila yedi yüz satır arasında bir uzunluğa sahip kısa anlatılardır. Sözlü kültürlerde kurgusal anlatının varlığını inkar etme niyetinde değilim, yalnızca uzun anlatıların ender olduğunu ve çoğu zaman düşünülenden daha seyrek olduğunu belirtmek istiyorum. Bunun nedeni kurguya içkin birtakım sorunlardır. Rumsey'in Yeni Gine Dağları'nda (kısa) destanlar olduğunu bulmasının yanı sıra Finnegan'ın Siyahi Afrika'da, Tedlock'un ise Kuzey ve Güney Amerika'da bunların bulunmadıklarını iddia etmeleri, varlıkları-

• • • •

24 Tedlock 1983: 8.
25 Rumsey 2006.
26 Merlan 1995.

na dair birtakım sorunlara işaret eder. Peki böyle bir problemin ortaya çıkmasının nedeni nedir? Tedlock'un 'şarkı halinde söylenen vezinli kahramanlık anlatıları'[27] olarak tanımladığı destanlar niçin sözlü kültürlerde nispeten daha az görülmektedir? Bilhassa sanatsal türlerde, hikâye anlatımına dair modern teorilerin öngördüğü üzere özellikle de kurgusal anlatılar, neden sözlü kültürlerde baskın değildir? Bu noktada bahsettiklerimiz yalnızca uzun ve önemli sözlü anlatılar değildir. Yeni Gine Dağları'nda görülen sözde destanlar oldukça kısadır. Bu hikâyeleri destan olarak görsek dahi (ki öyküleme içerdikleri ortadadır), yayılımın 'kültürel' olduğunu söylemekten öte bu durumun ne ima ettiğiyle yüzleşmemiz gerekmektedir. Bu soruya daha sonra tekrar döneceğiz.

Öykülemenin, yani hikâye anlatımının diğer biçimleri nelerdir? Efsaneler çoğunlukla destanlarla ilişkilendirilir, fakat aynı vezinli biçime sahip değildirler. Aziz hikâyeleri ve benzerleriyle olan bağlantıları açısından yazılı sözle (*legenda*, okunan şey) ilişkili olduklarına dair varsayıma rağmen, kabilelerde klanın tarihi, ya da reislikle yönetilen yerlerde hanedanın tarihi olarak destanlar, sözlü kültürlerde de bulunurlar. Hanedanın tarihi olduklarında genellikle düşünülenden çok daha fazla parçalara bölünmüş halde olurlar; bazı durumlarda bu tarih yalnızca tam anlamıyla bir anlatı olmaktan ziyade davula kazınmış reis unvanları ve kronolojik bir sıralama şeklindedirler.

Bir kez daha söylemek gerekirse, belki de en çok çalışılan tür olan mitlerin de evrensel olduğu varsayımı fazlasıyla yaygındır. (Doğaüstü düzenin evrensel yapısı olarak) mitolojiler uzun, doğaüstü mit anlatılarından başka bir şey değildir; fakat anlatması saatler süren, Kuzey Amerika'nın Zuni'si ya da LoDagaa'nın Bagre'si türündekiler (her ikisi de okuryazar kültürlere ait olan) Hindu Mahabrata'sına ve hatta Mezopotamya'nın Gılgamış 'destanına' kıyasla oldukça düzensiz bir dağılım gösterir ve çok daha az anlatısal olan bir biçim içerir. Mitler, standartlaşmış sözlü biçimlerdir; mitolojiler ise, Lévi-Strauss'un *Mythologiques* isimli eserinde gördüğümüz gibi, çeşitli kaynaklardan türetilen ve gözlemci tarafından yeniden yapılandırılan, doğaüstünü konu alan hikâyelerdir.[28]

• • • •

27 Tedlock 1983: 8.

28 Lévi-Strauss 1969.

Mitlerin birçok farklı yönü vardır. Öyküleyici bazı ögelere sahiptir. Fakat bunun önemi, çoğunlukla bilip isteyerek karşısındaki kişiden öykü anlatmasını talep ettikten sonra anlatının felsefi, teolojik ve ilmi yönleriyle ilgilenmeyen mit araştırmacıları tarafından büyük ölçüde abartılmıştır. Geçmişte, taşınabilir ses kaydedicilerin ortaya çıkmasından önce bu hata, birçok yanlış kavramsallaştırmaya neden olmuştur. Bir düzeyde, Bagre'yi taşıdığı görev sayısı bakımından İncil'e benzetirdim. Yaratılış'ta etiyolojik bir anlatı, Meseller'de 'ilim', Levililer'de ritüel talimatları bulunur. Hartman[29], İncil'in benzersiz olduğundan bahsetmekle kalmaz, bütünlüğüne de dikkat çeker. Her yazı bir düzeyde benzersizdir, fakat sanırım söylenen bununla sınırlı değil. Her halükarda, İncil'in bütünlüğü aşikar bir özelliği değildir; kitaplar neredeyse rastgele bir şekilde bir araya getirilip bir kanon oluşturulmuştur. Bütünlüğü, metnin kendisiyle değil ritüel bağlamıyla oluşturulur.

Kuzey Gana'daki LoDagaa halkına ait, 'Bagre Miti' olarak adlandırdığım anlatı buna bir örnek oluşturacaktır. Mühim doğaüstü meseleleri konu edinir, 'doğru konuşma' kategorisine dahildir, tıbbi (aynı zamanda bir anlamda ruhani) fayda sağladığı düşünülür, ve Bagre toplumunun bir üyesi olmayla bağdaştırılmıştır. Bu uzun anlatıyı kabul gördüğü haliyle okumak altı ila sekiz saat sürer, her bir söz öbeği (veya benim transkripsiyonumla 'satır') yeni ve eski üyelerce tekrar edilir ve sonrasında bütün süreç diğer Konuşmacılar tarafından iki defa daha tekrarlanır. Bu süre, Konuşmacıya, Konuşmacının detaylandırma seviyesine ve anlatının icra edildiği seremoniye bağlı olarak değişiklik gösterir.

Ak ve Kara Bagre olmak üzere iki bölümden oluşur. Ak Bagre, birkaç hafta boyunca devam eden farklı seremonilerin açıklamasıdır ve sıralanımda gelinen noktaya kadar okunur. Öte yandan, Kara Bagre yalnızca ilk töreni geçen erkeklere yöneliktir (kadınlar bu noktada dışlanırlar) ve insanların nasıl yaratıldığına (ve kendilerini yaratmayı nasıl öğrendiğine) dair bazı açıklamalar içerir; aynı zamanda kültürlerinin temel ögelerini, örneğin tarımı, avlanmayı, hayvancılığı, demir ve bira yapımını nasıl öğrendiklerini anlatır.

• • • •

29 Hartman 1999.

Bu anlatı 'doğru konuşma' kategorisindedir çünkü insanlığın doğaüstüyle, özellikle de bazen kötücül davranışlar sergileyebilen ve Tanrı ile insanlar arasında aracılık görevi üstlenen yaban varlıklarıyla olan ilişkilerini temel alır. Dışarıdan gözlemleyen biri bu sözlü anlatının 'mit' olduğunu düşünebilir, fakat anlatının tümüyle doğru olmayabileceği sıklıkla anlatının içinde bir soru olarak gündeme getirilse bile, LoDagaa için, insanlığın dünyayla ve ilahi olanla ilişkisinin imgesel bir ifadesi olarak Bagre, (birçoğumuz için İncil ne kadar gerçekse) yeteri kadar gerçektir. Aslına bakılırsa Kara Bagre'de, Bagre tıbbının yeni üyelere sunduğu ve ölüm de dahil olmak üzere sorunlar karşısında ortaya konan çözümlerin tamamının bir illüzyondan ibaret olduğu gösterilir; baştaki umut, yalnızca sonrasında yıkılsın diyedir.

Bununla birlikte burada vurgulamak istediğim şey, kurgusallık, doğruluk veya yanlışlık meseleleri bir yana bırakıldığında bu sözlü anlatının öyküleme içeriğinin sınırlı olmasıdır. Seremonileri açıklayan Ak Bagre için belirli bir çerçeve sağlanmıştır; aşkınsal kökenleri olduğu iddia edilen bir dizi mihneti takiben bir ilah ile istişarede bulunulmasıyla birlikte Bagre'nin nasıl başladığını anlatır. Seremonileri ve bunlarla ilişkili yasak ve emirleri açıklayan net bir sıralanım söz konusudur. Fakat bunun öyküleyici bir biçim aldığı pek söylenemez. Bulduğumuz şey, üç veya dört etkinlikte, halk hikâyelerine benzeyen ve belirli bir seremoni bağlamında bazı noktalarda anlatıya iliştirilmiş olan kısa hikâyelerden ibarettir. Page, Homer şiirlerinde yer alan benzer emsallere dikkat çekmiştir.[30] Bu hikâyelerin, bir başlangıcı, ortası ve sonu olan açıkça öyküleyici bir biçimi vardır. Ayrıca, 'inanç' konusunda anlatının büyük bir bölümünden farklı bir bağlılık gerektirdikleri açıktır. Hikâye oldukları aşikârdır.

Kara Bagre, öyküleyicilik açısından daha umut verici bir usulle başlar. İki 'erkek kardeşten' yaşça büyük olanı mistik nedenlere atfettiği bazı sıkıntılar yaşamaktadır. Ne olduğunu anlamak için bir kahinle istişarede bulunur. Sonuç olarak, kendisini Öte Dünya'ya götüren uzun ve çetin bir yolculuğa çıkar. Muhtemelen bu dünyayla diğerini ayıran bir nehre vardığında, büyük olasılıkla Yüksek Tanrı olan yaşlı bir adamla karşılaşır. Örümceğin yardımı

• • • •

30 Page 1973.

sayesinde Cennet'e ('Tanrı'nın ülkesine') tırmanır. Orada 'narin ve genç bir kızla' tanışır ve Yüksek Tanrı onlara mistik bir şekilde nasıl çocuk yaratıldığını gösterir. Anlatıda uzun bir süre boyunca erkek ve kadının, erkek çocuğunun velayeti ve eğitimi üzerine tartışırlar. Bu sırada yaban varlıklarının ('perilerin') yardımıyla, LoDagaa kültürünün çeşitli yönlerine, mesela demir yapmaya, ekin yetiştirmeye, bira mayalamaya ve nihai olarak çocuğun yaratımından ziyade doğurulmasına dair bilgiler edinirler. Serbest bir anlatı çerçevesi olsa da anlatının büyük kısmı kültürün merkezi yönlerinin, özellikle de teknolojik süreçlerinin tasviriyle ilgilidir. Geri kalanın büyük kısmı felsefi (örn. kötülük sorunu) ve teolojik sorunlarla (örn. Yüksek Tanrı ile yaban varlıkları arasındaki ilişki) ilgilenir. Öyküleme, baskın bir özelliği değildir. Böyle olmasına karşın bu uzun anlatılar (mitler) kültürlere oldukça dengesiz bir yayılım göstermiştir. LoDagaa'da mevcut olsa da (Bagre'nin bir kısmı hariç) komşu toplumlarının hiçbirinde bulunmaz.

En azından Eski Dünya'da evrensel olduğu görülen şey, halk hikâyeleridir. Bunları her yerde bulmak mümkündür, genel olarak şaşırtıcı bir şekilde benzer biçimlerdedirler –kısa hikâyelerdir, bazen alakasız bir sonla biterler, aktörler insanlardan, hayvanlardan ve sıklıkla tanrılardan oluşur. Akan'a ait (örümceğin düzenbaz rolü aldığı) Ananse hikâyelerini, Karayip çeşitlemeleriyle ve Brer Rabbit'in Nancy öyküleriyle birlikte prototip olarak düşünebiliriz.

Bu hikâyeler bazı gözlemciler tarafından 'ilkel düşüncenin' temsilleri olarak değerlendirilmiştir. Çoğunlukla, gece ateşinin çevresinde oturmuş karışık bir izleyici kitlesine anlatıldıkları hayal edilir. Benim Batı Afrika'daki deneyimin oldukça farklıdır. Sık sık bahsettiğim gibi, Grimm kardeşlerin eserlerindeki gibi hikâyeler ağırlıklı olarak çocuklara yöneliktir ve sözlü kültürlerde, bazen dinliyor olsalar da, yetişkin düşüncesini temsil etmezler. Halk hikâyelerinin ('peri masallarının') çok büyük bir kısmı çocuklara yöneliktir, yetişkinler için olağan bir tüketim ürünü değildir. Avrupa'daki Sihirli Fasulye Sırığı masalı 'günümüz modernliğini' ne kadar temsil ediyorsa, bu hikâyeler de 'ilkel düşünce sistemini' o kadar temsil etmektedir. Çocuklara ait bir söylem olarak bir kenara ayrılmıştır. Aslında kurgu genel olarak gençler içindir; yetişkinler, kurgusal yaşam ve hatta Öte Dünya 'hikâyelerini' değil, gerçek

veya gerçeğe yakınsayan açıklamalar içeren daha ciddi meseleleri dinlemeyi talep ederler. Bu masalların birçok sözlü kültürde kurgusal anlatının ana biçimleri olması ihtimali başka bir ima taşımaktadır; kurgunun kendisi çocuklar için uygun görülse de, büyük olasılıkla yetişkinler için uygun görülmemektedir.

Son olarak, kişisel anlatılara geliyoruz. Psikanalizdeki 'konuşma tedavisi', hem analistin hem de analiz edilenin, parçalar halinde gerçekleşen sohbetlerden bir 'vaka tarihçesi' oluşturmalarını talep eder, tıpkı Freud'un Dora ve Kurt Adam'ında gördüğümüz biçimde 'tarihler'. Vaka tarihçesi asla kendiliğinden türemez, açımlanıp yaratılması gerekir. Okuryazar bir toplumun ve okuryazar yöntemlerin bir yaratımıdır; tıpkı Mezopotamya'daki Gılgamış ya da çağdaş Mungo destanı gibi, kesintisiz bir anlatı oluşturmak için parçaların bir araya getirilmesini temsil eder. Bu, yazılı biçim dışında, araştırmacıya asla halihazırda sunulmaz (veya çok nadiren sunulur).

Özgeçmiş hazırlamak, bir analiste sunmak, günlüğe aktarmak veya otobiyografi yazmak gibi amaçlarla kendi hayatlarımızın öyküleyici bir özetini yazmak doğal bir mefhum gibi görünmektedir. Fakat bu tip anlatılar tümüyle sözlü olan kültürlerde ne derece gereklidir? Karşıma çıkan bilgi kırıntılarını birleştirmeye çalışmak ve karşıdakine sorular yöneltip başka hiçbir durumun onu dile getirmeye teşvik etmediği meseleler hakkında cevap almaya çabalamak gibi çetin bir süreçten edindiklerimle (diğer tarihler gibi) bir yaşam tarihi oluşturmaya yeltenen antropolog, psikolog, tarihçi benim. Yaşam tarihleri kendiliğinden ortaya çıkmaz; ciddi ölçüde kurgulama gerektirir. Vaka tarihçelerinin kurgulanmış doğası, *A Failure of Treatment*[31] isimli eserinde Gilbert Lewis tarafından harikulade bir şekilde açığa çıkarılmıştır. Tarih 'olguları' olduğu gibi aktarmaz; oldukça farklı yollarla ortaya çıkan deneyim kırıntılarına öyküleyici bir biçim verir.

Karşılaştığım kısmi istisnalardan biri kahinlere yapılan ziyaretlerdir; kahin problemin ne olduğunu sorar ve bu sorusuna bir cevap bekler. Başka bir istisna ise münazara ya da mahkeme gibi anlaşmazlık durumlarında geçmişte ne yaşandığının anlatılma-

• • • •
31 Lewis 2000.

sıdır. Bununla birlikte, her iki durumda da öyküleyici hafıza eksiksiz bir yaşam öyküsü olarak ele alınmaz ve söz konusu durum üzerinde yoğunlaşılır. Kahin kendisine danışandan bazı sorular yöneltmesini ister ve kehanet araçlarıyla bu soruları yanıtlama girişiminde bulunur. Münazara ve mahkemelerde ise anlaşmazlıkla ilgili daha yapısallaşmış ve belirli bir olaya odaklanan anlatılar söz konusudur; buna karşın olaylar arasındaki bağıntılılık nosyonu çağdaş Batı mahkemelerinde anlaşıldığından daha geniş bir şekilde benimsenir.

Anlatısallık, anlatım ve hepsinden önce kurgusal anlatı, bana, sözlü kültürlerin önde gelen özelliklerinden biri olarak görünmüyor. Anlatısallığın veya uzun hikâyelerin ortaya çıkması yazılı kültürlerle ilişkilidir. Çok dengesiz bir şekilde dağılmış da olsalar Bagre'ye benzer birtakım sözlü anlatılar bulmak mümkündür, fakat bunlar kendi dini 'gerçekleriyle' gerekçelendirilmiştir. Eski veya Yeni Ahit'in kurgusal olduğunu düşünmek ne kadar mümkünse, bunlar da o ölçüde kurgusaldır.

Anlatısallığın mevcut olmaması yalnızca, çoğu kurgunun olgunlaşmamışlığından veya 'gerçekle' olan imgesel ilişkisinden kaynaklanıyor değildir. Uzun sözlü anlatılarla ilgili problemlerden biri, talep ettikleri dikkat süresidir. Uzun bir sözlü anlatıyı sessizce oturup dinleyen izleyici kitlesi bana göre ender rastlanan bir durumdur. Söylemlerin çoğu diyalojiktir; dinleyiciler uzun anlatıları, duydukları şeylere tepki vererek kesintiye uğratırlar. Bir kimsenin mayın taramak için Kumasi'ye yaptığı yolculuğu ya da Mayorka'daki bir tatil hikâyesini kısa bir süre dinlemek mümkündür. Fakat gerçek hayatta, 'ben de benzer bir deneyim yaşamıştım' benzeri bir kesintiye uğramadan uzun bir süre boyunca anlatıya devam etmeye izin verilmez. Bunun istisnalarından biri monologdur, nitekim bu tip anlatının doğasında bu vardır ve kendi doğaüstü niteliğiyle veya bağlamıyla geçerliliği kabul görmüştür. Dünyevi meselelerden değil, 'tanrıların eserlerinden' bahsedilmektedir. Böylece bu tip 'mitik' açıklamalar çoğunlukla, büyüsel-dini nedenlere dayanarak dikkat talep eden ritüel bağlamlarında anlatılır. Sözlü anlatının odağı anlatıdan ziyade ritüel ve seremonidir; aslında genellikle, anlatı teriminin ima ettiğinin aksine salt olarak hikâye anlatımından ibaret değildir –daha çok,

İncil'de gördüğümüz söylem çeşitlemelerini içerir. Her halükarda, dinleyici için bir kurgu değildir.

Roman

Walter Benjamin romanın ortaya çıkmasıyla ve on beşinci yüzyılın sonlarında Avrupa'ya matbaanın gelmesiyle birlikte (temel olarak bir konuşma biçimi olarak gördüğü) hikâye anlatımının sona erdiğini düşünmektedir. Lévi-Strauss, on sekizinci yüzyılın başında mitin yerini romanın aldığını öne sürmektedir. Daha önce iddia ettiğim gibi, en azından yetişkinlere yönelik hikâye anlatımı ve hatta genel anlamda anlatı, okuryazar öncesi kültürlerde varsayılandan çok daha az vurgulanmıştır. Kopuş noktası, yazının ortaya çıkmasıyla birlikte gelmiştir. Yazma eylemi özel bir alanda icra edilir. Otobiyografi, aynı günlük gibi, özel bir alanda yazılır. Özel alan, doğrudan ve dolayımsız bir şekilde bir izleyici kitlesiyle etkileşmenin doğurduğu problemlerle, yani kesintiye uğrama veya kitleden otoriter bir baskı görme gibi meselelerle yüzleşmek zorunda olmadığımız anlamına gelir; kurgulamak için gerekli sükun ortamına sahibizdir ve boş zamanımız vardır. Tabii ki daha sonrasında yazı, muhtemelen kamusal bir belge haline gelecektir. Böyle olduğunda, birinin geçmişini sözlü olarak hatırlamak için bile bir kalıp ve bir gündem belirlenmiş olur. Okuryazarlık kendi kalıplarını öz-anlatıma dayatır ve bireye bir 'tarih', bir özgeçmiş yazması için yöneltilen tıbbi, sosyolojik, psikolojik ve analitik soruları belirler. Yazılı olanın teşvik ettiği ve başardığı şeyden bir geri bildirim söz konusudur. Anlatımlar, monologlar, uzun sözlü anlatılar, yazıyla teşvik edilir. Kahraman bir karakterin destanı ya da azizlerin hayatını anlatan bir efsane gibi, kurgusal ve kurgusala benzer biçimler üretilir. Kurgusal anlatıların daha önce sözlü kültürlerde ortaya çıkardığı sorunlar hâlâ mevcuttur; belki de romanın, yalnızca yazının bulunduğu zamanlar yerine yayılımı sağlayacak olan matbaanın da icat edilmesini bekleyecek kadar geç ortaya çıkmasının nedenlerinden biri budur (bununla birlikte, klasik çağın son dönemlerinde de mevcuttur). Ortaya çıktığı an, anlatının filizlendiğine işaret eder; sonrasında ise anlatı, filmlerde ve elektronik medyada kendine yer edinir.

Yazının anlatıyı, yani gerçek ya da kurgusal hikâyeleri nasıl teşvik edildiğini anlamak zor değil. Yazı otomatik olarak, (yüz yüze gerçekleşen) sözlü hikâye anlatımından çok farklı bir şekilde, hikâye anlatıcısı ile seyircisi arasına bir mesafe koyar. Hem anlatıcının hem de okurun, yazdıkları veya okudukları üzerine düşünmek için zamanları vardır; diğer yandan konuşmacı, kitlesiyle doğrudan bir temas halindedir. Bir kalem ve boş bir kağıt, hafızanın yapılandırılması veya yaratıcı bir ürün ortaya çıkarmak için anlatıya bir davettir. Kağıdın en üstünden başlanır ve en sonuna doğru ilerlenir, ardından bir sonraki sayfaya geçilir. Hem yazarken hem de okuma esnasında kişi (göreceli olarak) kesintiye uğramaz. Sözlü söylem böyle işlemez; konuşmacı sürekli olarak kesintiye uğrar çünkü otoriter durumlar dışında, icra ettiği eylemin doğası diyalojik ve etkileşimlidir. Bir noktadan bakıldığında konuşmacı ve kitlesi arasında hakiki bir ayrım yapılamaz. Herkes konuşmacı ve (bir tür) dinleyici konumundadır; konuşma devamlı olarak giriş ve duraklamalarla ilerler, cümleler çoğunlukla yarıda kalır ve anlatılar neredeyse hiçbir zaman tamamlanamaz.

Elbette sözlü kültürlerde bir konuşmacının otoriter bir konumda olduğu ve belirli bir etkinliğe yönelik olarak veya standart bir sözlü biçim (yazılı olması halinde 'literatür') benimseyerek kesintisiz bir şekilde konuşma yaptığı etkinlikler mevcuttur. Fakat bunlar oldukça ender ve özel etkinliklerdir. Örneğin bir gezgin, yolculuktan döndüğünde maceralarını ve edindiği bilgileri anlatabilir. Veya siyasi açıdan merkezileşmiş rejimlerde, önünde toplaşan astlarına hitap eden bir reis veya sözcüsü bu konumda olabilir. Ya da hükümdara, ataların icraatlerini konu edinen ve kurguya doğru meyleden methiye şarkıları okuyan ozanlar bu ortamı oluşturabilir.

Yazı, tıpkı 'tarih'i olanaklı kıldığı gibi yaşam öykülerine de önayak olmuştur. Sözlü kültürlerin toplumsal veya bireysel düzeyde bir geçmiş algısının olmadığını ima etmiyorum, ancak organize edilmiş, öyküleyici bir tarih oldukça ender rastlanır ve tarihsel belgelere sahip değildir. Dolayısıyla kültürel tarih açısından, daha genel çerçevede anlatıdan farklı olarak romanla ilgili şaşırtıcı olan şey sözlü kültürlerde mevcut olmaması değil, yazının icadından çok sonra ortaya çıkması ve seyrek görülmesidir; ki sonradan, on

dokuzuncu yüzyıla kadar Avrupa'da ve sonrasında başka yerlerde ortaya çıkan roman karşıtlığın devam etmesine rağmen geniş çapta popülerlik kazanmıştır. Günümüzde, kurgunun daha önce hiçbir kültürde olmadığı kadar baskın olduğu bir kültürde yaşıyoruz.

Roman [*novel*] kelimesi, on beşinci yüzyılın sonlarına doğru Roman dillerinden İngilizce'ye geçmiştir ve o zamanlar 'haber' anlamına gelmektedir. Matbaanın Avrupa'ya gelişinden on yıl sonra, 1486'da VII. Henry zaman zaman, partizan diplomatik görüşlerin yanı sıra 'haber' veya duyuru biçiminde yayınlar yapmaya başlamıştır. Elizabeth'in zamanında, hükümet destekçisi çeşitli gruplar, iç meseleleri konu edinen, çoğunlukla balat biçiminde yayınlarla bu medyadan faydalanmışlardır. Bu haber-balatlara verilen isim romandır [*novels*], Fransızcada *nouvelle* veya İspanyolcada *novela* kelimelerinin karşılığıdır. 'Yalnızca yeni bir şey ortaya koymuştur, olgular ile kurguyu karşı karşıya getirmiş değildir.'[32] İtalyan etkisiyle birlikte on altıncı yüzyılda bu kelime, Boccaccio'nun *Decameron*'unda bulunan türden hikâye ya da kısa öykülere işaret etmek için kullanılmıştır. On yedinci yüzyılda, gerçek yaşamla olan yakın ilişkisi nedeniyle çağdaş İngilizcedeki anlamını kazanarak romansların aksine uzun kurgusal nesir anlatımını ifade etmek için kullanılmaya başlamıştır (Fransızca ve İtalyanca'daki *roman* ve *romanzo* kelimeleri her iki anlamı da kapsar). Buna karşın, benimsenirliği bir sorun teşkil etmeye devam etmiştir. Steele tarafından *Spectator*'da[33] dile getirilen bir şüphe daha vardı: 'Korkarım Romans ve Romanlar ile Akıllarınız biraz karışmış.' Her ikisinin de büyük ölçüde yayılması, yazının baskı biçiminde mekanikleşmesiyle ilişkiliydi; artık birçok kişi okumalarını sessizlik içinde yapabilmek üzere arkadaşından veya kütüphaneden kendi nüshalarını geçici olarak bile olsa edinebileceği için, yüksek sesle okunmasına olan ihtiyaç azalmıştı.

Kurgu yüzünden yanlış yola sapan insan nosyonu işte bu akıl karışıklığı mefhumu ile destek bulmuştur ve Bovarizm semptomu, ismini Flaubert'in on dokuzuncu yüzyıldaki romanından almıştır. Fakat bu nosyon romanslara yönelik olarak çok daha

• • • •

32 Sommerville 1996: 18.

33 Steele 1711, no. 254.

öncesinden beri vardır; on sekizinci yüzyılda romana karşı birçok eleştiri getirilmiştir, çoğu erkek okuyucunun tercihi kurgusal olmayan eserlere yöneliktir, çoğunluğu kadın olan bir kurgu okuyucu kitlesi gelişmiştir.

Roman, okuryazar kültürlerin yanı sıra boş vakti olanların da bir ürünüdür, fakat kültürel tarihte nispeten geç ortaya çıkmıştır ve kesinlikle yazının icadını yakından takip etmiş değildir. İlk anlatılar Yunanistan ve Roma'da görülür, bunun öncesinde Yakın Doğu'da çok nadirdir. Apuleius'un *Altın Eşek*'i veya Longus'un *Daphne and Chloe* hikâyesi ve Yunanların erotik romansları, günümüzde roman olarak bildiğimiz türün ilk örnekleridir.[34] Yaygın olarak romans ve roman olarak bilinen öyküleyici kurgunun Eski Yunan, Roma ve Mısır literatürlerinde bulunan ilk örnekleri nispeten daha kısadır, sonrasında Avrupa ve Çin'de ortaya çıkan romanlardan kapsamları bakımından epey farklıdır. Bu eserlerin popüler bir kitleye yönelik olduğu düşünülse de, okuyucu kitle hem kadınları hem de erkekleri içeren çok daha küçük ve elit bir gruptu.[35] Mısır'da (milattan önce yaklaşık yedinci yüzyılda) kurgusal anlatılar Demotik dilde yazılmıştı, ama görünüşe göre hepsi 'gayet ortalama uzunluktaydı.' Ortamala olması, 6.000 kelimeden daha kısa olduğu anlamına gelmektedir. Bazıları daha uzundu. Hikâyeleri basit ve kısa anekdotlardan fazlası haline getiren en temel yapısal araç, hikâye içinde hikâye yazmaktı.[36] Peki bu tür bir kurgunun sahip olduğu konum neydi? Bu anlatıların eğitim amacıyla kullanıldığına dair bir kanıt bulunmamaktadır. Sözü geçen 'romandan önceki romanlardan' daha yakın olan prototipler Orta Çağ'ın sonlarına doğru Avrupa'da ortaya çıkmıştır; göze çarpan örnekler arasında Rabelais ve Don Kişot'un yanı sıra on yedinci yüzyılda Fransa'da ortaya çıkan romanslar sayılabilir.

Klasik dönemden ve Avrupa'daki uzun aranın ardından kurgu, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda yeniden canlanmış gibi görünmektedir. Tarihçi N. Daniel bu canlanmanın, kurgunun sözlü kültürle olan bağını temsil ettiğini düşünmektedir: 'Kurgusal bir

• • • •

34 Klasik toplumlardaki romanlar için bkz. Perry 1967; Heisermann 1977; Hägg 1983; Tatum 1994; Morgan ve Stoneman 1994; Holzberg 1995.

35 Egger, 'Looking at Chariton's Callirhoe', Morgan ve Stoneman 1994.

36 Tatum 1994: 206.

literatürün aniden ortaya çıkışı, Yakın Doğu'nun antik kaynaklarından türeyen diğer kültürler ile Avrupa'nın doğal bağlarının olduğunun kanıtıdır' –diğer bir deyişle, Tunç Çağı'ndaki kültürler ile yazının icadı yakından ilişkilidir.[37] Örneğin, 'iç içe geçmiş' hikâyenin (*Binbir Gece Masalları*'nda gördüğümüz hikâye içinde hikâye anlatımı, yani çerçeve öykü, muhtemelen Hint kökenlidir ve dokuzuncu yüzyıla dayanır) en eski örneğinin Pedro de Alfonso'nun *Discipline Clericalis* isimli eseri olduğunu öne sürer. Sonradan Museviliğe geçen yazar, hikâyeyi Arapçadan tercüme etmiştir ve 'Hikmet literatürün bir alt bölümü olan fabl türünü tanıtan ilk yazar' olarak anılmıştır.[38]

> Birbiriyle bağlantılı olan, Hint kökenli *Kalila wa Dimna* ve *The Seven Sages* [aynı zamanda 'Sinbad Kitabı' olarak da bilinir] gibi eserler [İspanya'da] on üçüncü yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır [Yunanistan'da ise on birinci yüzyılda]; hemen sonrasında ise Don Juan Manuel'in *el Corde Lucaver* isimli kitabı belirir. Avrupa'daki çerçeve öykülerin bazıları, Gower'in *Confessio Amantis*'i, [İngiliz dilinde, bu türün gelecekteki önemli isimlerinden biri olacak olan) Giovanni Sércambi'nin *Novella*'sı, Boccaccio (yalnızca *Decameron*'u değil aynı zamanda *Arreto*'su), ve hepsinden önemlisi Chaucer'in *Canterbury Tales*'i ve bir süre Chaucer'e atfedilmiş olan *Tale of Bergis*'tir. Tüm bu örnekler on dördüncü yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkmıştır ve en azından 'Akdeniz kültürü' dediğimiz şeyi temsil ettikleri söylenebilir; bazı durumlarda Arap ve hatta en nihayetinde Hint kökenleri bulunur.[39]

Burada ilginç olan nokta, bu anlatı biçimlerinin dünyanın farklı bölgelerinde kabaca aynı dönemde ve nispeten geç ortaya çıkmış olmasıdır.

Romanın tarihi ile ilgili en önemli sorun özellikle ortaya geç çıkması, başlangıçta dengesiz bir dağılım göstermesi ve on sekizinci yüzyıldan itibaren yaygınlaşan büyük popülerliğidir. Yalnızca Avrupa'da değil, Çin'de de geç tezahür etmiştir. Plaks, on altıncı yüzyılda gördüğümüz 'düzyazı biçimindeki kurgunun, hem Çin

• • • •

37 Daniel 1975: 310.
38 Daniel 1975: 108.
39 Daniel 1975: 310.

hem de Avrupa'da eş zamanlı bir şekilde ve adım adım yükselmesi olağanüstü bir tesadüftür' diye belirtir.[40] Ming edebiyatının, yani 'Çin'in Dört Büyük Klasik Romanı'nın ortaya çıkışını Ming ekonomisinin, hizipçi politikalarının ve büyüyen eğitim sistemlerinin geçirdiği dönüşüme başvurarak açıklamaya çalışır.[41] Diğer bir deyişle, bu biçim elbette tamamen batıya ait bir fenomen değildir. Önceki dönemlerin okuryazar toplumlarının tamamında bulunmamasına rağmen, romanın yükselişini ele alan tartışmaların on sekizinci yüzyılın başlarındaki İngiltere'yle veya Avrupa'yla sınırlandırılmasının hiçbir gerekçesi yoktur.

Peki geç tezahür etmesinin ve dengesiz bir dağılım göstermesinin nedeni nedir? Bana göre bu sorun daha önce tartıştığımız, sözlü kültürlerde anlatısallık, özellikle de kurgusal anlatı meselesine dayanmaktadır. Yazıyla birlikte anlatı gelişme kaydetmiş olsa da, kurgusal biçimleriyle ilgili benzer şüpheler ortaya çıkmıştır. Hikâye anlatımı her zaman muğlak bir etkinlik olmuştur çünkü 'hikâye anlatmak' gerçek dışı konuşma ve hatta yalan söyleme imasını barındırmaktadır. Bu bakış açısına göre gerçekliği temsil etmez ve ciddi değildir.

Bu sorunun iki yönü bulunmaktadır. Tıpkı mitte olduğu gibi, anlatım, doğaüstü olayların bir açıklaması olarak meşrulaştırılabilir ve bu durum anlatımı otomatik olarak gerçekliğin temsiline itiraz eder konuma getirir. Hıristiyan Avrupa'nın eski anlatıları (örn. Yeni Ahit), mucizeleri ya da azizlerin hayatlarını konu edindikleri için meşrulaşmıştı; aynı şekilde Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde resim ve çizim sanatlarıyla uğraşmak, dini temaları işledikleri müddetçe imkan dahilindeydi. On sekizinci yüzyılda John Bunyan'ın *Çarmıh Yolcusu* bu yönüyle birçok Uzlaşmaz Protestan'a kabul edilebilir kılınmıştı.

Defoe'dan sonra gelen Modern roman, esas olarak seküler, yani 'gerçekçilik' niteliği barındıran hikâyelerdir. Tanrı'nın eli zuhur edebilse de, bu, mucize ya da keramet [*mirabilia*] yoluyla değil 'doğal' nedenlerle ortaya çıkan bir fenomendir. Daha önceki anlatıların yapıları çoğunlukla, doğaüstü güçlerle bürünmüş bir dünyada her yerde bulunabilen tanrısal bir müdahaleye yer ver-

• • • •

40 Plaks 1977: 321.

41 Plaks 1977: 6 ve devamı.

mektedir. Aslına bakarsanız bu tip durumlarda, edimcilerin doğal ve doğaüstü güçler arasında pek bir ayrım yapmadıkları iddia edilebilir; bu ayrım kişisel anlatılarda bile kesinlikle muğlaktır. Bu dönemler aziz hikâyeleri ve romans fantezileriyle geçmiştir. Üstelik daha önceki klasik dünyada dahi bu ikisi arasında bir ayrım güdüldüğünde, bu ayrım, bazı alanlarda diğerlerinden daha belirgindir.

Rönesans ve matbaanın gelişiyle birlikte seküler romanslar güçlü bir görünüm kazanmıştır. Öte yandan sıklıkla alay konusu olmuşlardır; ağırbaşlı erkeklerden ziyade boş zamanı bol olan kadınlara uygun oldukları ve okuyucuları üzerinde son derece olumsuz etkileri olacağı düşünülmüştür. İngiltere'de on sekizinci yüzyılda, fantezi romanslarının yanına, Defoe ve takipçilerinin daha ciddi ve daha az hayalperest olan gerçekçi romanları eklenmiştir.

On sekizinci yüzyılın başlarında roman, farklı bir meşruiyet stratejisi benimseyerek gerçekleri konu edinme, yani 'hikâye' yerine 'tarih' anlatıyor olma iddiasında bulunmaya başladı. Defoe'nin, anlattığı hikâyenin yer ve zamanına dair ayrıntıları nasıl oluşturduğunu ele alalım. Aslında hikâyenin kendisi, örneğin *Robinson Crusoe* veya *Veba Yılı Günlüğü*, gerçekten meydana gelmiş hadiselerin detaylarını dahil ederek gerçek ile kurgu arasında salınım yapmaktaydı. Fielding veya Smollett'teki zaman ve mekan da böyleydi. Bu iddiayı destekleyebilecek başka bir örnek, on yedinci yüzyılda Aphra Behn'in benimsediği ve sonrasında Samuel Richardson'ın *Clarissa*'da kullandığı mektuplaşma tarzıdır.

'Doğruluk', 'hakikat' ve 'gerçeklik' kelimelerini basmakalıp, bariz, sıradan ve belki de yüzeysel anlamlarıyla kullandım. Bu kelimeler aynı derecede bariz olan bir anlama daha sahiptir ki bu anlamda insanlık durumuyla ilgili hayali birtakım şeyler ortaya koyuyor gibi görünen kurgular için de kullanılabilirler. Öte yandan yalın hakikatle şiirsel hakikat arasındaki ayrım genelde tanınır ve farklı söylem kiplerine işaret eder. Şiirsel hakikati içeren kurgusal anlatı şüphesiz ki yazıyla desteklenmiştir, fakat anlatının kurgusal doğası bazen doğaüstüyle ve doğal-olmayanla olan ilişiğiyle, bazense romanın ilk dönemlerindeki gibi yalın hakikat rolü-

ne girmesiyle perdelenir. Bu şekilde okuyucunun blöfü görülür ve şüpheleri ortadan kaldırılır.

On sekizinci yüzyıldaki yeni gerçekçiliğe rağmen roman ağır eleştirilere maruz kalmaya devam etmiştir. Kurgusal olmaları nedeniyle romanların ciddiyetsizlik sergilediği düşünülmüştür, oysa gösterdiğim üzere birçok sözlü kültürde böyle bir ciddiyetsizlik yoktur. On sekizinci yüzyılda Avrupa'da romana karşı direniş sürmüştür ve benim 'Püriten Kompleks' adını verdiğim şeyin bir parçası haline gelmiştir.[42]

Amerikan yayıncılığın tarihinde de, romana karşı bir direniş ve kurgusal olmayan anlatılara yönelik eğilim mevcuttur. Bu kategorideki ilk ürün, Defoe'nin müphem eseridir: *Vebanın İlerleyişi ve Etkileri Üzerine Kısa Bir Anlatıyla Ürküntü Veren Bir Ziyaret ... Orada Yaşamış Birinin Hatıralarından Alıntılanmıştır*. Günümüzde büyük ölçüde hayal ürünü olduğunu bildiğimiz bu eser Germantown'dan Christopher Sauer tarafından 1763'de, *Robinson Crusoe* ise yirmi sene sonra 1774'de yayımlanmıştı. O sıralar İngiltere'den yeni romanlar ithal edilmişti; on sekizinci yüzyılın sonlarında bile bu romanlar Amerika'daki basım dünyasında oldukça nadir görülüyordu. Yeni İngiltere'nin ilk dönemlerinde seküler akımlar oldukça sert bir şekilde reddedilmekteydi çünkü bu girişimin tazelenmiş bir coşkuyla Stuart hanedanını yeniden tahta getireceği düşünülmekteydi. Püritenler başıboşluğa, tiyatroya, bayağı literatüre karşı çıktılar. Buna, özellikle kadınlar için çekici olduğu düşünülen romanslar da dahildi. 1693'te Increase Mather bunu 'şeylere, özellikle de sevgiye ve şerefe hakikatsiz kavram ve imgelerle yaklaşan büyük bir yanlış' olarak betimlemiştir. Bu materyaller eserleri dolaşıma sokan kütüphaneler tarafından getirilmiş ve yaygınlaştırılmış olsa da, ahlak yargıçları kurguyu hoşnutsuzlukla karşılamaya devam etmişlerdir.[43]

Önemli kültürel otoritelerin kurguya direnmesi, kurgunun tüketiminin ve bir noktaya kadar üretiminin kadınlar gibi 'marjinal' ögelere dayanıyor olduğu anlamına gelmekteydi. On yedinci yüzyıl Avrupa'sında, daha önce bahsettiğimiz üzere, kurgusal anlatının asıl okur kitlesi kadınlardı; Fransız romanslarının büyük

• • • •

42 Goody 2009b.

43 Mather, aktaran Daniels 1995: 46.

bir kısmı kadınlar tarafından yazılmıştı ve on sekizinci yüzyılda İngiliz romanlarının temel okur kitlesini kadınlar oluşturmaktaydı. Bu okur kitlesinin geniş bir kısmının kadın olması romanın bu kadar eleştiri almasının nedenlerinden biriydi. Özellikle uzun romanslarla fakat bununla da sınırlı kalmadan, yanıltılması ve kandırılması en olası olan kitlenin kadınlar olduğu düşünülüyordu. Büyük İspanyol roman yazarı Cervantes haydutluğu konu edinen *Don Kişot* isimli kitabını, eski romanları okuduktan sonra aklı çelinen bir kahramanın yanılgısı çevresinde inşa etmiştir.

On sekizinci yüzyılda da bu durum aynıydı. Bahsettiğimiz gibi, Defoe ve diğerlerinin yazılarındaki 'gerçekçilik', bu hayalperest hikâyelere karşıtlık oluşturmak amacı gütmektedir; 'gerçeğe' yaklaşan hayal ürünü hikâyeler üretip sözümona tarihsel gerçeklik iddiasında bulunarak farklı bir şekilde 'yanıltmışlardır.' Böylece, insanları yalnızca yanlış inanışlara değil aynı zamanda yanlış davranışlara iten eski romanlara getirilen eleştirileri savuşturmaya çabalamışlardır. Bu duruşun en iyi açıklaması, Charlotte Lennox'un *Kadın Don Kişot* isimli kitabında görülür; annesinin bıraktığı 'büyük Romans Bohçasını' okuduktan sonra yoldan çıkan Arabella isimli bir kadının hikâyesini anlatır.

Bu aldatma mefhumu yalnızca Fransız romanslarla veya diğerleriyle sınırlı değildi; on sekizinci yüzyılın sonlarındaki Gotik hikâyeler, hepsinden önemlisi Jane Austen'in *Northanger Manastırı* isimli eseri de bu derece eleştiriye maruz kalmıştı. Q. D. Leavis, 'Jane Austen'in romanlarında romansa karşı bilinçli savaşının ne denli kuvvetli bir rol oynadığını' vurgulamış, 'Cervantes'in kendi zamanında romanslara yaptığının aynısını kendi döneminin romanslarına yaptığını' söylemiştir. (zamanının romanlara örnek olarak Fanny Burney, veya Radcliffe'in gotik romanları gösterilebilir).[44]

Bu romanın kahramanı olan Catherine Morland, Bath'teki tulumba dairesinde Isabella Thorpe ile arkadaşlık kurar. İkisinin arasındaki ilişki hızla gelişir. Yağmur yağarken birlikte roman okurlar. 'Evet, romanlar', diye başlar yazar ve şöyle devam eder:

• • • •

44 Kettle 1965: 112.

> – roman yazarları arasında öylesine yaygın olan o cansız ve ahlaksız geleneği benimsemeyeceğim; kendilerinin de ürettikleri eserleri kibirli kınamalarıyla küçük düşürdükleri gelenek... Boş vakitlerinde düşsel taşkınlıkları kötülemeyi ve şu aralar basının yaptığı gibi kabak tadı veren boş ifadelerle sızlanmayı Eleştirmenlere bırakalım. Bizim eserlerimiz dünyadaki diğer edebi oluşumlara nazaran daha kapsamlı ve içten bir zevk vermeye nail olmasına rağmen sanat yapıtlarının hiçbir çeşidi romandan daha fazla kötülenmemiştir.

Jane Austen, konu edindiği bu saygınlık ile *Spectator*'ın veya diğer kurgusal olmayan düzyazıların saygınlığını karşılaştırır ('centilmenler daha iyi kitaplar okur').

Catherine, bütün tecrübelerini kurgu okuyarak kazanmıştır. 'Balmumundan yapılma bir suretin bir tabuta konulmasıyla sahte bir cenaze töreni düzenlemenin ne kadar kolay olduğunu bilecek kadar çok okumuştur'. Ana teması sık sık Don Kişot'la karşılaştırılır ve tıpkı bu eserde olduğu gibi okumak, Catherine'i gerçeklikten uzaklaştırarak sonradan 'delice' olduğu ortaya çıkan 'hayallere' (yani fantezilere) doğru iter.

Bu okuma onun *Northanger Manastırı*'na olan yolculuğunu gerçeklerden saptırmasına neden olmuştur. Hiçbir şey, 'çok okumuş Catherine'in şüphelerini sarsamaz'; kaleler ve manastırlar onun 'düşlerinin cazibesidir' ve 'bazı halk efsanelerine, yaralı ve kara bahtlı bir rahibenin dehşet verici anılarına dair umutları' bunun eseridir. Aşığı Henry Tilney ile birlikte at arabasında giderken 'kitaplarda yazıldığı gibi hoş ve eski bir mekan' görmeyi umar. Bu beklenti üzerine Henry, "'Kitaplarda yazıldığı gibi' bir binada gerçekleşebilecek onca korku verici şeyle yüzleşmeye hazır mısınız?" diye sorar ve Gotik Manastır'ın tüm 'Gotik' olasılıklarını detaylandırmaya devam eder. Yanıtları, ilk gecesinde binaya çakan şimşek ve çamaşır listesi ile yedek çarşaftan fazla bir şey içermediği anlaşılan kapalı sandık ve dolap yüzünden hayli telaşlandığını gösteriyordu. 'Sebepsiz dehşetten', 'kendi kuruntularından' dolayı ıstırap içindeydi; hepsi sırf bu tür okumalara gönül vermesinden kaynaklanıyordu. Çünkü Radcliffe'in eserlerinde 'insan doğasının, en azından İngiltere'nin iç kesimlerinde aranması' gerekmiyordu.

Şüpheleri temelsizdir ve Henry Tilney ona çıkışır. 'İngiliz olduğumuzu, Hıristiyan olduğumuzu unutma. Kendi zekana, gerçeklere dair anlayışına, etrafında olup bitenler hakkındaki gözlemlerine danış'. Kitaplarına değil, kendi tecrübene. 'Catherine hayal aleminden çıkar, romans kuruntuları sona erer ve son zamanlardaki fantezilerinin abartılarından tamamen kurtulur.'

Northanger Manastırı'ndaki 'eleştirel gerçekçilik' savunması istisnai değildir.[45] Romanlara, özellikle de romantik ve Gotik romanlara yöneltilen eleştiri Maria Edgeworth'un *Belinda*'sında[46] da mevcuttur. Bayan Delacour, şöyle bir yorumda bulunur: 'Canım, eğer hikâyemin romana benzemesini bekliyorsan ne yazık ki hayal kırıklığına uğrayacaksın.' Jane Austen ilk yazılarında, 'roman türünün dolaysız abartısını' biçim olarak edindiği hicivlere yer verir. *Love and Friendship*'te,[47] Edward'ın babası şu soruyu sorar: 'Tanrı aşkına, Edward, bu abuk subuk saçmalığı nereden edindin? Sanırım son zamanlarda Roman okuyorsun.' Roman, bir simülakra veya yaşam taklidi olarak görüldüğü için ağır eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu türden aldatmacanın en yaygın bilinen edebi örneği Flaubert'in *Madame Bovary*'sidir (1857); gerçekten de romana ismini veren kahramanın ikilemi 'bovarizm' sorununa yol açmıştır. Bu kahramanın sorunu, yalnızca romanlarla değil genel olarak okumayla yanlışa sürüklenmesidir. Tıpkı Don Kişot ve Arabella gibi, Emma Bovary de bilfiil 'inzivadadır'; taşrada yaşamaktadır, sıkıcı bir doktorla evlidir ve okuma eyleminin büyük bir yer tuttuğu, hayal gücünün hükmünde fantastik bir yaşam sürmekten başka yapacak hiçbir şeyi yoktur. Fakat hayal gücü geçmişin değil, günümüz yaşamının çevresinde şekillenir; kendisine sanal bir gerçeklik yaratır.

Biraz Paris haritası alır ve parmağının ucuyla dokunarak şehirde alışverişe çıkar.

> Sylphe des Salons gazetesine abone olmuştu. Piyeslerin ilk temsili, koşu müsabakaları ve ziyafetler hakkında yazılanları kelimesi

• • • •

45 McKillop 1963: 52-61.
46 Edgeworth, M. 1801.
47 Austen, J. 1790.

kelimesi okurdu ... Modayı yakından takip ederdi ... Balzac'ın ve George Sand'ın eserlerini okur, kişisel arzularını hayalinde tatmin etmeye çalışırdı. Kitabını sofrada bile elinden bırakmaz, Charles bir yandan muhabbet ederek yemek yerken Emma okuduğu romanın sayfalarını çevirirdi. Her okuduğunda zihnine Viscount'un anıları üşüşürdü ve onu romanlardaki karakterlere benzetirdi.[48]

Emma, romanları kullanarak mevcut gerçekliğinden kaçıp hayali bir dünyaya sığınmaktadır. Kitaplar hayatına egemen olmuştur. Yanında getirdiği moda dergileriyle genç katip Leon'u eğlendirmektedir. Leon, 'Emma'nın yanına oturur, beraber resimlere bakarlar ve birbirlerinin sayfayı okuyup bitirmesini beklerlerdi. Ara sıra Emma ondan şiir okumasını isterdi.' ... 'Ve böylece aralarında bir çeşit birlik, devamlı bir kitap ve balat alışverişi başlamıştı...' Belirli bir roman frenk incirleriyle ilgili bir moda başlattığında Leon, Rouen'de birkaç tane edinir, Emma'ya götürürdü. Kitap her şeyin önüne geçer, kendini kitaba kaptıranlar için birçok olayı yönlendirir hale gelir. Bu da romana bağlılığa, bir nevi bağımlılığa, kişinin doğduğu yaşamı değersizleştirmesine, lükse ve daha yüksek bir sosyal sınıfta bulunmaya özlem duymaya neden olur. Bu niteliklerin 'boşta olan kadınlar'a ait olduğu düşünülmekteydi; bunları tasvir eden bir romancı, kadınlığa yönelik müphem duygularını ortaya koymaktadır. Flaubert onları eleştirirken bilerek kendi mizacında kadınlık eğilimi olarak gördüğü şeyin etrafında gezinir.

Kurgunun etkileri üzerine yapılan bu eleştiriler elbette sadece roman sayfalarında görülmez. Daha önce, 1666 yılında, Pierre Nicole, *Visionnaires*'de 'bir roman derleyicisi ile bir tiyatro şairini' 'halk zehirleyicisi' olarak nitelendirmiştir. Yüz yıl sonra Dr Pomme *Traité des affectives vapoureuses des deux sexes*[49] adlı eserinde kadın sağlığına zarar veren tüm nedenler arasında en temel olanının 'romanların yüz yıldır süren bitimsiz artışı' olduğunu belirtmiştir. Sağlık ile ilgili endişeler varlığını sürdürmüştür. 1900 yılına gelindiğinde La Baronne Staffe, *Le Cabinet de toilette*'te hâlâ kadınlar için kaygılanmaktadır: 'En güzel yüzleri bile berbat eden o

• • • •

48 Flaubert 1857: 45.

49 Dr Pomme 1767.

göz etrafındaki çizgilere sebep olan şey geç saatlere kadar oturup roman okumaktır.'

Ahlaki sağlık daha da fazla risk altındadır. Gustave Claudin 1884 yılında 'aklı havada hanımlar romanların en sadık okuyucuları olmuştur' diye belirtmiştir; 1938 yılında ise Jacques Leynon yakında her romanın genelevde geçen bir bölümünün olacağını söylemiştir.[50] Kutsal Kitap ve Hıristiyan edebiyatı onaylanmaktadır. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Romalı kadınların okudukları değil, bugünün yoldan çıkaran, değersiz romanlarıdır tehlikeli olan. Değerlendirmeleri şehirler ile de sınırlı değildir: 'Taşrada keçi çobanı bir kadının cübbesinin altına bile elden ele geçmiştir bu fena romanlar, gerçi onların hâlâ bunu saklamak isteyecek kadar utancı vardır.'

On sekizinci yüzyıl Avrupa'sında roman ve genel olarak kurguya yönelik eleştiriler neden bu kadar yaygındır? Elbette, o yıllarda roman türünün yeni bir tür olarak başarılı olması nedeniyle belirgin bir direnişle karşılanması beklenebilir. Aynı zamanda o dönem birçok kurumun sorgulandığı Aydınlanma çağıdır, yeni Ansiklopedi'nin çağıdır.

Romanların kendisi gibi, romanlara karşı eleştiriler ve meşruiyetine ilişkin şüpheler de Avrupa ile sınırlı kalmamıştır. Bu itirazların kökeni çoğu zaman romanın marjinal statüsü ve aslında birçok yerde hiç görülmemiş olmasıdır. On birinci yüzyıl Japonya'sının ilk romanlarından, Lady Murasaki tarafından yazılan *Genji'nin Hikâyesi* geleneklere uygun bir konumdadır. Bununla birlikte 'kurgusal niteliği ... ve şehvet içeren ilişkilere yoğunlaşması'[51] nedeniyle özellikle Konfüçyüsçü düşünürlerden birçok eleştiri almıştır. Konfüçyüsçü gelenekte bir kurguya olan güvensizlik *Analects*'teki şu vecizeye dayanır: 'Ustanın konuşmadığı konular, olağandışı şeyler, güç gerektiren şeyler, düzensizlik ve ruhsal varlıklardı.'[52] Kurgu, Konfüçyüsçü literatür tarafından küçümsenen türler arasındaydı. McMullen'a göre 'bu güvensizlik, geleneğin rasyonel ve didaktik mahiyetinden kaynaklanır. Hayal

• • • •

50 Bu sorular Bechtel ve Carrière'den (1984) alınmıştır; atıf için Wolfgang Klein'a teşekkür ederim.

51 McMullen 1999: 308.

52 Aktaran McMullen 1999: 310.

mahsulü olaylar güveni sekteye uğratır ve ikna edici güce sahip değildir. Onlar disiplinsiz zihinlerin ürünleri, sahteliklerdir.'[53] Bu görüş, *Genji*'de dahi temsil edilmektedir. Esasen, erken Tokugawa döneminin büyük yorumcusu Banzan, romanın 'yalanla dolu bir kitap' değil, gerçek bir kayıt olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte Banzan Avrupa'da da görülen bir başka düşünceyi de benimsemiştir; buna göre roman, 'gerçekliği olmayan fakat ahlaki doğruların kavrandığı ve kurgusal bir gerçeklik ile desteklendiği' bir tür olarak meşrulaştırılır –temelde yatan, yaratıcı ve deneyimsel bir gerçeklik ile.[54]

Benzer eleştiriler romanın bulunduğu her yerde ortaya çıkmıştır, örneğin Çin'de. Taklit anlamına gelen *wen*, tarihsel ve kurgusal anlatı literatürü bağlamında tartışılmıştır. Aslında tercih edilen kurgu biçimi genellikle tarihseldir ve tamamen hayal ürünü olan kurgu iki kat daha şüpheli bir durum teşkil etmektedir. Plaks'ın belirttiği gibi, 'kurgu yazmak, gerçeklik yanılsamaları üreten bir iştir'; *Jin Ping Mei* [*Altın Nilüfer*]'de görülen 'Kalp Sutrası'nın açılışında şu ifade geçer: 'Hakikat boşluktur, boşluk hakikattir.'[55] Romanlar kendi tasvir ettikleri hayatın eleştirilerini sunarlar; 'şarap, kadın, servet ve öfke dörtlüsünün dört katlı bir bela' olduğundan bahsederler.[56] Hatta romanlarda kurguya düşkünlüğe karşı uyarılar bile bulunmaktadır. On sekizinci yüzyıl İngiliz romanında olduğu gibi, 'olayların taklitsel temsili ile sağduyunun birbiriyle uyumunu vurgulamak için ... temsili anlatıcıların giriş bölümlerinde, ara bölümlerinde ve sonuç kısımlarında tekrar tekrar tarihyazımı retoriği kullanmaları' belki de 'kurgusal anlatının tarihsel doğruluğu bir kenara koymuş olsa da genel hakikati içinde barındırdığı düşüncesini' desteklemektedir.[57] Çin literatüründe genelde Budist ve Taoist keşişler tarafından öğütlenen, 'dünyevi şeylerden feragat edilmesi gerektiği mesajını içeren ve her şeyin beyhudeliğini' gösteren önemli bir didaktik bileşen vardır. Bu ahlaki mesaj, ortaya konan içeriğin 'aşırı düşkünlüğü' tetiklemesiyle

• • • •

53 McMullen 1999: 310.
54 McMullen 1999: 315.
55 Plaks 1977: 511-12.
56 Plaks 1977: 505.
57 Plaks 1977: 328.

ilgili bazı sorunları dile getirmektedir ve bunun sonucu olarak romana karşı, en azından romanın gençlerin elinde olmasına karşı birtakım uyarılar hasıl olabilir. Genel görüşün şu şekilde olduğu görünüyor; romanların içeriği temelde manasızdır, gerçekten müstehcen ve ahlak dışıdır. Ancak, kurgu ve gerçeklikle ilgili olarak, *Genji'nin Hikâyesi*'nin eleştirileri gibi Konfüçyüsçü tepkilerde ortaya çıkan ve (kurgu/gerçeklik arasındaki) hiçbir örtüşme durumunun tamamen bertaraf edemeyeceği daha geniş bir problem vardır. Plaks, kurgu ve gerçeklik arasında, birbirlerini (belirli durumlarda) doğrulayabilmeleri gibi yanlışlamalarının da mümkün olduğu çelişkili bir denge görür.

Belli eserler belli nedenlerle baskı görebilir. Bir kanunsuzluk ve başkaldırı hikâyesi olan *Water Margin*'in haydutluğa özendirdiği düşünülmektedir. Kurgu ve gerçek iç içedir; eserin gücün kötüye kullanımına ve kötü yönetime eleştiriler barındırdığı, aynı zamanda 'kahramanların anarşik eylemlerine' rağmen tavır olarak yenilikçi bir roman olduğu düşünülüyordu. Bununla birlikte, 'kitaptan sonra Ming köyündeki isyancı liderler, *Water Margin* romanındaki kahramanların isimlerini kendilerine takma ad olarak seçiyorlardı.'[58] Yetkililer bunu bir tehdit olarak algılamıştır ve 1642 yılında kitabın toplatılıp yasaklanmasına karar verilmiştir. Aynı şey *The Merry Adventures of Emperor Yang* kitabının da başına gelmiştir, bunun nedeni ise kitapta 'imparatorun alışılmadık cinsel eylemlerinin açık betimlemelerle anlatılmış olması' değil, kitabın, sadakatin sınırlarını sorguluyor olmasıydı.[59] *The Prayer Mat of Flesh*, 'daha etkin bir şekilde yasaklandı.'[60]

Romana karşı çıkan bu tepkilerin örtüşmesi, resimler ve tiyatronun yanı sıra tarihi kalıntılara (kemiklere) ve çiçek figürüne de karşı çıkan, daha önce bahsetmiş olduğum toplulukları derhal akla getiriyor.[61] Bu vaziyet, burada genel bir durumla karşı karşıya olduğumuz şüphesini güçlendirmektedir. Çin'deki son olaylara baktığımızda yine çiçek figürüne, dini (ve başka türden) resimlere ve tiyatroya karşı baskının daha da güçlendiğini görürüz. Ro-

• • • •

58 Hegel 1981: 77.
59 Hegel 1981: 85.
60 Hegel 1981: 227.
61 Goody 1997.

man da bu tarihten payını almaktadır. Kültür Devrimi sırasında Yebin'in Sichuan kentinde Jung Chang'ın annesi, parti biriminde başlangıçta zorluk çekmiş ve sürekli eleştirilere maruz kalmış, fakat yeni bir birime geçtiğinde işler iyiye gitmiştir: 'Anneme karşı cephe alan Bayan Tung'un aksine Bayan Mi, annemin istediği her şeyi yapmasına müsaade etti; eskiden, kapağı Marksist olmayan bir kitap okuması, bir burjuva entelektüeli olması konusunda eleştiri yağmuruna tutulması demekti.'[62]

İslam'da ve Yahudilik'de itirazlar daha da derine inmiş gibi görünmektedir. Bir tarafta tarihsel gerçeklik ve dini mitler, diğer tarafta hayali kurgu olacak şekilde keskin bir ayrım yapılmıştır. Bazı hikâyeler *Binbir Gece Masalları*'nda olduğu gibi oyalanmak için kullanılmıştır, ancak esasen bu hikâyelerin amacı daha ciddi meselelerden uzaklaşarak dikkat dağıtmaktır. Arap dünyasında tarih konulu eserlerde ve tefsirlerde hikâyelemeye karşı genel bir itiraz vardır; önyargılı bir bakış açısıyla hor gören ifadeler ve eleştiriler sıklıkla *Binbir Gece Masalları* derlemesine yönlendirilmiştir. Ancak bu tür masallar, özellikle Sinbad'ın seyahatleri gibi güzel tasarımlı çizimleri olanları, sadece halk tabakasından insanlar tarafından okunmakla kalmayıp saray halkının da hoşuna gitmiştir. Kurguya karşı yapılan itirazların ve ortaya konan anlatıya dair muğlak tutumun altında, onların gerçeği yalnızca 'temsil ettikleri' ve aslında gerçek olmadıkları düşüncesinin yattığı burada da görülmektedir. Hatta ciddi anlatılar bile entelektüel araştırmacılardan ziyade çocukların ve nasihate ihtiyaç duyanların başvuracağı bir yol olarak algılanmıştır, tıpkı önemsenmeyen eski Hıristiyan ve Budist simgeler gibi.

Daha sonra, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında bu tarz eleştirilerin sesi azalmıştır. Kurgu, İngiltere'de Scott, Brontes, Dickens, Eliot, Meredith ve Trollope gibi büyük romancılarla ve okur kitlesiyle görünür olmaya başlamıştır. Romanın bu hakimiyetinin insanların duygu ve davranışlarının da derinden değiştirdiği düşünülmüştür. Bu kısmen doğru olabilir, fakat eleştiriler aynı zamanda, insanların 'romans' karakterlerinin hareketlerini taklit ederek kendi davranışlarını sığlaştırdıklarına kadar varmaktadır. Bu, on sekizinci yüzyılda sürekli dile getirilen bir eleştiridir ve Madam

• • • •

62 Chang 1991: 26.

Bovary'nin kurgusuyla okuyucuyu baştan çıkarıp 'gerçeklik'ten uzaklaşmasına neden olduğu iddiasıyla on dokuzuncu yüzyılda da varlığını sürdürmüştür. Buna karşı savunma yine romanın, en azından seçkin bir romanın 'altında yatan gerçekliğin' ortaya çıkartılması ile yapılmıştır. Ancak bu yaklaşım, Mills ve Boon'a, Dame Barbara Cartland'a ya da çoğu dedektif dizisine, korku filmlerine veya televizyondaki çoğu şey gibi açıkça 'gerçeklikten kaçış' için olan kovboy filmlerine, yani kurgunun büyük çoğunluğuna yönelik getirilen eleştiriler karşısında bir savunma niteliğinde değildir. Bu akım kesinlikle son yüzyılda olan büyük değişimi temsil etmektedir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar yayımlanan kitapların çoğu teolojik eserlerdir. Çoğu erkek ya hiç okumuyor, ya da kurgusal olmayan, ağır kitaplar okuyordur; kurgu büyük ölçüde kadınlar tarafından okunmak, hatta yaratılmak için vardır. Bu durum Scott'ın tarihsel romanslarıyla değişmeye başlamıştır ve günümüzde belki bazı türler için aynı olsa da genel olarak romanın okur kitlesinin cinsiyet dağılımı eskisi gibi değildir.

Bu biçim günümüzde eski eleştirilerden büyük ölçüde sıyrılmış şekilde, bir tür olarak tamamen kabul edilmiştir. Gerçekten de 'roman eleştirisi' tabiri, roman türünün edebi sahnede gölgelerdeki yerini bırakıp egemen bir konuma yükselmesiyle birlikte tamamen farklı bir anlam kazanmıştır. Aynı dönemde resim, toplumun her köşesine baskı makineleri aracılığıyla yayılmıştır; ikonoklazm ve onun baskıcı varlığı neredeyse kaybolmuştur. Kurgu da benzer bir süreçten geçmiş gibi görünmektedir; itirazlar baskıdan çıkan çok sayıda kurmaca roman ile, ve romanın günlük yaşamın içine dahil edilmesiyle bertaraf edilmiştir. Yine de, başka bir yerde bahsetmiş olduğum gibi, temsil sürecinin içsel bir parçası olan çelişkiler hâlâ arada sırada ifade bulmaktadır. Kendi varlığını romanın bu denli bir hakimiyet kazanmasının çok öncesinde kabul ettirmiş olan resim, heykel ve genel olarak görsel sanatlar alanında bile karşı çıkışlar devam etmiştir. Walter Benjamin, dikkatleri (belki de bir Püriten'den çok bir Yahudi'nin ayırdına varabileceği) görsel sanatların taze zaferine çekmiş ve bunu iletişim biçimindeki değişiklikler tarafından sunulan, ucuz yayın yapabilme imkanına bağlamıştır. Bununla birlikte, direniş en azından görsel alanda devam etmiştir ve Fransız soyut ressamlarının eserlerinde

vücut bulmuştur. Onlara göre, temsil edilen nesne daha derinde yatan bir hakikatin, saf bir özün yüzeysel tezahüründen başka bir şey değildir; bu öz ancak cisimlerin yokluğunda, figüratif temsil ve simgesellikte ifade edilebilir. Belki de resimsel tasvirlerde gerçekleşen bu direniş, ölü hayvanları formaldehitte muhafaza etmek gibi bir modern biçim alır; sadece gerçek olan şey hakikattir, cansız tabiat –natürmort– değil.

Aynı süreç kurgusal tasvirlerde de gerçekleşmiş midir? Roman karşıtı bazı girişimler ve romanı anlatı çizgisinden uzaklaştırarak yeniden düzenlemek için radikal çabalar ortaya çıkmıştır. James Joyce, Virginia Woolf ve diğerleri, yani *le nouveau roman*, bu yönde hareket etmiştir. Temelde hikâye anlatımı biçimi, kitapçı ve gazeteci vitrinlerini, tren istasyonu ve havaalanındaki büfeleri doldurarak süregelmiştir. Fakat sanatta, 'gerçekliğin' soyutlanması ve bastırılması köklerini geç dönem empresyonistlerden alır ve soyut olan yoluyla gerçeğe ulaşma konusundaki felsefi gerekçelendirmeleri ile birlikte Malevich ve Kandinsky sayesinde Rusya'da doruk noktasına ulaşmıştır. Peki romanın hakimiyeti, en azından popüler seviyede, kısmen değişken içeriğinden, özellikle de cinsel temaların (örneğin romantik romanlarda) ve cinayet gizeminin (dedektif hikâyelerinde) ayrıntılarıyla anlatılmasından mı kaynaklanmıştır? Literatürün erken dönemlerinde bu konuların her ikisi de sıklıkla yasaklanmıştır. Aşk konuları romandan çıkarılmamış da olsa seks yasaklanmıştır; tabii *Jin Ping Mei* gibi Çin romanları ve eski Yunan erotik romanları hariç. On dokuzuncu ve on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında durum böyleydi.

Bu nokta hikâye anlatmanın baştan çıkarmayla ne kadar ilişkili olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. *Othello*'da ana kahraman, Venedikli bir senatörün kızı olan Desdemona'nın ilgisini çekmek için yabancı topraklarla ilgili hikâyelere başvurduğunu ileri sürer,

> Bahsederdim Antropofagilerden
> ve başları omuzunun altında uzayan kimselerden. (1.3.143-4)

Öte yandan,

> İşlerini bitirip heyecanla dinlemeye gelirdi, yeniden
> Ve yutardı bütün söylediklerimi sanki. (148-9)

'Atlattığım tehlikelerden dolayı beni sevdi' diyerek bitirir (166. satır). Bir hikâye anlatmak, kişinin kurgusal biyografisini veya kişisel hayatını yaratmak, kur yapmanın bir parçasıdır. Şehrazad ve Sinbad'da olduğu gibi, hikâye ve anlatımı ya baştan çıkarır ya da baştan çıkarmaktan kaçınır.

Çoğunluğun, okul ya da üniversitede geçirdikleri vakitten sonra 'eğlence' ya da dikkat dağıtacak bir şey aradıkları bir yerde kitlesel boyuta varan roman okuma yönelimi, ilgi alanlarında meydana gelen değişimi göstermektedir. Kitapların satış rakamları farklı bir bakış açısına geçildiğini çok iyi bir şekilde gözler önüne sermektedir, bu bir bilinç değişikliği olarak kabul edilmelidir. Bireyler artık daha fazla gazete okumakta, daha 'ciddi' gazetecilikle ilgilenmekte, muhtemelen daha fazla biyografi ve otobiyografi okumaktadır ve böylece dünya hakkındaki bilgileri daha önceki zamanlardan çok daha fazladır. Aynı zamanda eğlence arzusu ve özellikle de 'ev eğlencesi', görece ucuz olan okuma materyalleri ve radyo, televizyon ve bilgisayarlar ile hayatımıza girmiştir; bunlar kurguyu, filmi ve aynı zamanda haberleri ve güncel yorum programlarını ev ortamına taşımıştırlar.

Romanın gerçeklikten kaçmaya yarayan önemsiz bir araç olduğu eleştirisi, kurgunun dışarıda çalışan erkek için değil, ev içi işlere hakim olan kadın için olduğu yönündeki on sekizinci yüzyıl görüşüyle aynı duruşu sergiler. Günümüzde biyografi belki daha erkeksi ve gerçek dünyayla daha fazla ilgilidir. Tecrübenin hayali bir versiyonunu sunan roman, özellikle de Soykırım'dan sonra, günümüz dünyasının gerçekleriyle kıyaslanabilir mi? En azından, Nürnberg mahkemelerinde tercüman olarak çalışan romancı Wolfgang Holdesheimer'in ortaya koyduğu sorun budur. Holdesheimer 1981'de Dublin'deki bir konferansta romanın sonunun geleceğini öngörmüştür, çünkü kurgu çağımızdaki karmaşıklıkları, özellikle de kitlesel yokolma korkularını ele almaktan aciz kalmıştır. Bunlar, kurgusal yaratıcılığın üstesinden gelmesini bekleyemeyeceğimiz konulardır.

Özetle argümanım şu şekilde ilerliyor; anlatı ve bilhassa kurgusal anlatı, tamamen sözlü (okuryazar olmayan) kültürlerde yetişkin ilişkilerinin baskın bir özelliği değildir. Kurgusal olsun ya da olmasın uzun anlatı dizileri özel bir söylem içinde konumlandırıl-

mayı gerektirir. Kısa kurgusal anlatılar veya halk hikâyeleri daha çok çocuklara yöneliktir; yetişkinler zaten 'Kül Kedisi'ni bildiklerinden tekrar dinlemeye ihtiyaç duymazlar. Kısmen bu yüzden izleyici kitlesi olarak çocuklar hedeflenmektedir. Anlatı unsurunun nadiren baskın olduğu daha uzun anlatılar ise performansın 'zorlu' bir şey olabilmesi nedeniyle dikkatli bir izleyici kitlesi, törensel bir ortam ve insan aleminin ötesinden bir onaylama gerektirir. Birçok inancın aksine destan (sözlü olarak sunulmuş olabilse de) sözlü kültürlerin değil, erken dönem okuryazar kültürlerin özelliklerini taşır. Bana göre Homer ve Hint destanlarında da durum böyledir.[63]

Uzun kurgusal anlatıların az bulunmasının nedeni, uzun sözlü anlatıların genel olarak az bulunmasının nedeninden farklıdır. Uzun kurgusal anlatılar, tıpkı kısa halk hikâyeleri gibi çocuklara anlatılmak üzere ve dikkat dağıtmak için yazılan, gerçek dünyanın ağır talepleri karşısında önemsiz kalan hikâyeler olarak görülebilir. Başka bir deyişle, az bulunmaları temsili olan her türlü şeyde ortaya çıkan içkin bir sorun ile ilgilidir. Bu soruna Platon da işaret etmiştir, ancak kurgunun tarihsel (aşikâr) bir gerçeklik olmadığı düşüncesi hiçbir şekilde Batı geleneği ile sınırlı değildir; kurgu, hayal gücü ile farklı bir çeşit gerçeklik sunmaya çalışıyor olsa da, en düz anlamıyla ele alındığında yalandan başka bir şey değildir. Gerçeğe ulaşmayı amaçlasa da başaracağı kesin değildir. Bazıları için bu amaç her zaman yanıltıcı kalacaktır; biyografi hiç şüphesiz inandırıcılık unsurları içerir ve hiçbir şekilde bir 'gerçeklik' sunmayan ve verebileceği tek şey oyalayarak zaman geçirme olan uydurma hikâyeye tercih edilebilir.

Gerçek hayatta anlatı nadiren tartışmasızdır. Yasal çekişmelerin bir parçası olarak anlatı, yargı sürecinde belki de bir mihenk taşıdır. Davacı hikâyesini anlatır, davalı savunma yapmak için kendi hikâyesini anlatır ve bunlardan birinin gerçek, diğerinin yalan (ya da en azından inandırıcı olmayan bir hikâye) olduğu kararına varılır.

Kurgu ve roman hakkındaki şüpheler, bu türün tarihinde pek çok zorluk ortaya çıkarmıştır, çünkü bu kaygılar insanlık duru-

• • • •

63 Goody 1987.

mundan kaynaklanmaktadır. 'Kurgusallık' akımı on sekizinci yüzyıldan bu yana Avrupa'da matbaanın ve baskı tezgahlarının gelişmesi ve son olarak sinema, televizyon gibi elektronik medyanın ortaya çıkışı ile yaşamın öylesine baskın ve merkezi bir ögesi haline gelmiştir ki kurgu ve romana karşı eleştiriler daha az görünür vaziyettedir. Yine de az da olsa gerginlik devam etmektedir.

Kurgunun alanı tahayyül ve fantezidir. Fantezi ile gerçek arasındaki keskin zıtlık, John Keats'in şiirlerinin anahtar bir temasıdır. Aynı isimli şiirinde fantezi çokça övülmüştür.[64]

Bırak Fantezi'yi ki hep avare dolaşsın
Zira hazzı katiyen evinde bulamazsın;
O tatlı hazza dokunduğun anda kaybolur,
Çıkan baloncuklar gibi, yağdığında yağmur;

Hayat düş kırıklığı yarattığında fantezi devreye girebilir.[65] Ancak 'Ode to a Nightingale'in son dörtlüğünde söylendiği gibi bunu sadece aldatıcı (yalancı) bir şekilde yapar.

Çınlar bu kelime çan gibi: Yalnızlık!
Çınlar ki kendime düşüren beni, senden ayrılık
Elveda! Fantezi kandıramaz artık
Şununla ünlüdür o cin; hilekarlık.

Anlatıya, özellikle de kurgusal anlatıya olan ilgim, temsili ifadelere olan ilgimden ileri geliyor. Bana göre anlatının kendisi yakın zamanda yapılan birçok açıklamanın söylediği kadar yaygın değildir; sözlü kültürlerde ise kesinlikle değildir. Düşününce, hayat ardışık bir şekilde ilerleyen bir anlatı gibi görünmüyor; anlatısal bir değer taşımayan birçok tekrarlamayla (kahvaltı menüsü, veda kucaklaşması) dolu. Anlatı, kapının çalınması, e-posta mesajları (bunu yazarken bir tanesi geldi ve yanıp sönüyor) ve yerine uygun düşüncelerin azlığı ile hasar almıştır. Dolayısıyla, sadece art arda olayların gelip geçtiği bir diziden daha fazlası olan bilinç akışı, gerçekliğin tasviri için anlatıdan çok daha uygun olabilir.

• • • •

64 Keats 1818.

65 Fantezi kavramı ve sosyal yaşamdaki rolü üzerine yazan elbette Dickens, *Zor Yıllar* (1954).

Gerçek olayların anlatılarından farklı olarak kurgu, anlatıma farklı bir boyut katmaktadır. Doğru olduğu iddia edilebilse de yüzeysel olarak açıkça 'doğru' değildir. Dolayısıyla, Platon'un sanatla ilgili olarak belirttiği gibi, bu anlamda bir yalandır. Bir şeyi temsil etmenin onu olduğu gibi sunmaktan farkı vardır, temsil bir yanılsamayı cisimleştirmektir. Sanatın özünde yatan bu şüphe eserlerin yalnızca eleştirilmesine değil, bazen de fiilen baskılanmasına yol açmıştır. Avrupa'daki Ortaçağ döneminde klasik dünyanın büyük sanatsal kazanımlarının, heykelin, üç boyutlu ve hatta iki boyutlu temsilin, tabii ki seküler bir bağlamda tarih sahnesinden kaybolmasını bu durumun tarihsel arkaplanına bağlıyorum. Tiyatro türündeki temsiller de bu yüzden görünürde yoktur. Tiyatro maddesel anlamda çökmüştür; gerçekten de dördüncü yüzyılın başından itibaren St. Albans'ta ve başka yerlerde kasten ve sistematik olarak tahrip edilmiş ve 1500 yıl boyunca kalıcı bir şekilde ortaya çıkmamıştır.

Bu eksiklik ve şüpheler ile ilgili iki bakış açısı vardır. İlki, Tunç Çağı sonrasında eğitimli, bilgili ve motivasyonlu insanların (ki çok az sayıdadırlar) katıldığı roman okuma ve resim çizme gibi aktiviteleri içeren 'lüks' yaşama karşı bir tepki içindedir. Bu lüks kültürler hem kültürel hem de maddi açıdan hiyerarşik bir biçimde farklılaşmıştır. Bu durum ahlak kuramcıları, filozoflar ve dinbilimciler tarafından açıkça dile getirilen birtakım ideolojik ve uygulamalı çatışmalara neden olmuştur. Fakat temsilin kendisinde ve dolayısıyla kurguda bulunan ikinci bir sorun daha vardır.

Tasvirin her şekli orijinaliyle olan ilişkisi konusunda şüphe ve ikilem doğurabilir. Benim iddiama göre bu şüpheler, konuşan hayvan olan insanın çevresiyle girdiği etkileşime dair genel duruma içkindir. Bu şüpheler dilin ta kendisine aittir ve dolayısıyla anlatıya da içkindir. Bir at (kelime) asla bir at (hayvan) değildir. Birtakım olayların anlatısı asla o olayların kendisiyle eş değildir. Temelde yatan başka türden bir 'hakikat' iddiasında olsa bile bir kayıt ya da rapor gibi durağan olmayan kurgusal anlatılarda durum daha da fenadır. Roman da dahil olmak üzere genel olarak kurgunun tarihsel geçmişinin bu şekilde olması ve dünya çapında hor görülmesinin nedeni bence Bronz Çağı sonrası kültürlerle desteklenmiş olan genel Platoncu eleştirilerdir; bu eleştiriler lüks

yaşamı reddetmek üzerine kurulu 'bağnaz' eğilimlerle paralel bir şekilde ilerler. Sözlü kültürlerde bile kurgu büyük oranda çocuklara atfedilmiş, ve yakın bir zamana kadar herkesten önce toplumun işleyişi ile ilgilenen yetişkinlerin düşüncesinde geniş çapta peyda olan şüphelerin hedefi olmuştur.

Yazı, bu şüphelerden bazılarını değiştirip hafifleterek kurgu ve anlatının yaygınlaşmasına neden olur. Ancak kuşkular bu türün baskın hale geldiği günümüzde bile sürmektedir; eğlence ile daha 'ciddi' yazılar arasındaki, ve kurgu ile kurgusal olmayan arasındaki somut ayrım devam etmektedir.

Dokuzuncu Bölüm
YAZI VE SÖZLÜ HAFIZA: 'LECTO-ORAL'IN ÖNEMİ

Son bölümde yazının sözlü hafıza üzerine olan etkisini inceleyeceğiz. 'Kalp yoluyla' ezberleme pratiği, cümlelerin değişime uğramadan tekrar tekrar okunabildiği, sürekli değişen Bagre'nin aksine İncil'in sözlü okumasını farklı bir yolla öğrenmenin mümkün olduğu yazılı kültürlerin bir özelliği gibi görünüyor.

Yazıyla birlikte, o zamana kadar sözlü gelenekte gerçekleştirilen etkinliklerin nitelikleri ve sonuçları üzerinde yazının egemen nüfuzu başlamıştır. Yazı bir topluma girdiğinde ani bir şekilde bazı yeni iletişim alanları ortaya çıkar ve bu yeni araçlar eski yöntemlerin yerini almaya başlar. 'Yeni alanlar' ile kastım, örneğin, eğitim için yazı tahtaları ve ders kitapları kullanan yepyeni bir eğitim ve öğretim biçiminin belirmesi ve yeni bir kurum ortaya çıkarmasıdır: Okul, yeni personeller, öğretmenler ve benzerleri, (genellikle çocuk) öğrenciler... Bu sırada, yerli toplumsallaşma biçimleri değer kaybetmektedir. Toplum içinde yaşamayı öğrenmek kısmen de olsa akrabalarla olan dolaysız ilişkiden uzaklaşır, sınıfa ve öğretmenlere aktarılır. Şüphesiz ki bu değişim çocuk ve ebeveyn arasındaki iletişimi azaltır; bu iletişim her kültürde çoğunlukla söz yoluyla kurulmuş bir ilişkidir ve söz konusu değişimle birlikte okulda öğretilen okuma ve yazma unsuru ön plana çıkar. Bu değişim yazının ortaya çıkmasıyla birlikte işlemeye başlar; yazı eğitimsel amaçlarla okul benzeri bir ortam talep eder–çoğu zaman, Batı Afrika'daki Vai gibi yerel bir şekilde üretilmiş ve basit betikler arasında dahi bu değişimin etkileri gözlenir; öte yandan

bu betikte yazma yetisi olağandışı bir şekilde bu topluluğun içinde aktarılmaya devam etmiştir.[1]

Bu sadeleşmenin zaman içinde değişim yarattığı nokta, betiklerin ve okuma aygıtlarının gelişmesidir. Yazının kendisi logografik betiği kullanan Mezopotamya'da ortaya çıkmışsa bile, alfabe şüphesiz ki (kodu çözümleme sıkıntısı aşıldıktan sonra) yazmayı kolaylaştırmıştır. Yunan bilginler tarafından oluşturulmuş, eksiksiz bir alfabeyle işleyen yazının niceliğini (ve niteliğini) çivi yazılarıyla karşılaştırabiliriz. Çok daha akışkan biçimlerin gelişmesi söz konusudur.

Sözlü olanın okuryazarlıkla yer değiştirmesiyle birlikte tapınaklara yapılan sözlü duaların yerini, örneğin Göklerdeki Pederimiz duası veya bu duanın İslamiyet'teki emsalleri gibi yazılı dualar alır. Bu dualar değişken değildir. Dolayısıyla bir anlamda, sözlü biçimlerin hakim olduğu kültürel alanların gerilemeye başladığı ve doğaçlamanın azaldığını söylemek mümkündür. Bu değişimler yazma özgürlüğü ve okuma becerisi gerektiren roman gibi uzun anlatıların gelişmesinin önünü açmıştır. Roman, geç klasik dönemde ortaya çıkmıştır fakat ciddi anlamda gelişmesi uzun metinlerin üretiminin ucuzlamasını sağlayan matbaanın icadından sonra yazının mekanikleşmesiyle birlikte gerçekleşmiştir; bu da yazar ile okur, satıcı ile alıcı arasında daha önce varolmayan, bambaşka bir ilişki kurmuştur. Bu ve benzeri birçok açıdan, belikteki sadeleşme yalnızca yeni alanlar açmamış, aynı zamanda eski alanları yerinden etmiştir. Anlatısallık türü ise tümüyle radikal bir değişime uğramıştır. Sözlü bağlamlarda anlatılan halk hikâyeleri konumlarını korumuş, kreşlerdeki çocuklara anlatılmaya devam etmiştir; öte yandan yeni ve oldukça farklı türlerdeki uzun kurgusal hikâyelerle desteklenmiştir. Aslında sözlü kültürlere özgü bir sanat olarak kabul edilen anlatısallığın gelişmesi hiç şüphesiz yazının ve sonrasında basımın icadıyla birlikte hız kazanmıştır. Afrika romanları, büyük ölçüde sözlü olan kültürler kolonileşme sonrası bir ortamda yazı ve basımı benimseyerek dönüşüme uğrarken ortaya çıkmıştır; bu dönüşüm iletişim pratikleri, hikâye anlatıcısı ve kitle arasındaki ilişki gibi alanlarda vuku bulmuştur.

• • • •

1 Scribner ve Cole 1981.

Bu durum dini metinler açısından kökten bir farklılık göstermez. Dünya dinlerinin temel metinleri –Yahudilerin Eski Ahit'i, Hıristiyanların Yeni Ahit'i, Müslümanların Kur'an'ı ve Mazdaizm'in, Hinduizm'in ve Budizm'in dini metinleri kaçınılmaz olarak yazılı kültür ürünleridir. Dolayısıyla tümüyle sözlü olan kültürlerdeki sözlü anlatılardan iki açıdan farklılık gösterirler. İlk olarak, çok daha uzundurlar; ikinci olarak, zaman ve mekan içinde süreklilik gösterirler. Sözlü kültürlerde Bagre Miti gibi uzun sözlü anlatılarla karşılaşırız. Kaleme aldığım ilk örnek (İlk Bagre) neredeyse Homerci önermelerden oluşmuştu (Homerci eserler yaygın kanının aksine benim görüşüme göre yazılı metinlerdi ve yazılı bir biçimde üretilmişlerdi). Fakat kaydettiğim ve yazıya döktüğüm sonraki versiyonlar ilki kadar uzun değildi ve bu, sürekliliklerine dair öne sürdüğüm iddiaya işaret eder niteliktedir. Yazıyla birlikte, zaman ve mekan içinde süreklilik gösteren, kanonlaşmış metinlerin mümkün olduğu alana varırız. Her bir anlatıda değişen Bagre için bu geçerli değildir; farklı oturumlarda aynı anlatıcı olduğu zaman bu değişim daha az olsa da, yine de her performansla birlikte önemli değişimler, icatlar ve unutmalar vuku bulmaktadır.

Uzun bir (dini) metnin kanonlaştırılması süreci yazının ortaya çıkmasından hemen sonra başlamamıştır; bu külliyat zamanla ilerleme kaydeder ve muhtemelen logografik betikler yerine alfabetik okuryazarlığın bir özelliğidir. Bu gelişme yalnızca yazının, 'aniden belirmiş bir okuryazarlığın' bir uzantısı olmaktan ziyade, betiklerin ve yazılı geleneğin, yani yazıyla ve baskıyla birlikte organize edilen, detaylandırılan ve aktarılan biçimin tarihsel gelişimiyle ilgilidir.

Fakat sözlü aktarımın gerilemesinden bahsederken çok dikkatli olmak durumundayız. Bu gerileme şeye işaret eder: Bir yanda tümüle sözlü olan kültürlerde gerçekleşen aktarıma nazaran bir gerilemeye, diğer yanda benim lecto-oral veya 'sözlü gelenek' adını verdiğim yazılı toplumlarda sözlü olarak aktarılan ögelerin azalmasına. Şunu hatırlamamız gerekir ki, yeni bir iletişim aracının ortaya çıkması (sınırlı bazı alanlar dışında) eski araçların yok olması demek değildir; yeni olan eski olana eklenir ve onu dönüştürür. Konuşma jestlere, yazı konuşmaya, elektronik medya yazıya bir şeyler katar. İnsanlık geliştikçe iletişim kanallarının sayı-

sında artış gerçekleşir, yeni eklenen kanallar her zaman eskisinin varlığı üzerinden yükselir. Anne-çocuk ilişkisi asla yazı üzerinden gerçekleşmez çünkü çocuk henüz harfleri bilmiyordur. En başta tüm insan iletişimi yazılı kültürlerde bile sözlü yollar üzerinden gerçekleşmektedir. Burada herhangi bir gerileme olmaz; aslına bakarsanız okuryazar ebeveynler, okuryazar olmayan veya eğitim seviyesi daha düşük ebeveynlere kıyasla çocuklarıyla sözlü yollardan muhtemelen daha sık iletişim kurmaktadırlar. Bu durum, çocuğun nihayetinde yazıyla dışavurulacak olan dilsel yeteneklerinin gelişmesine yardımcıdır.

Benzer bir durum insan tarihi boyunca, aşağı yukarı son yüz sene öncesine kadar toplumsal seviyede varolagelmiştir, zira yazının icadından itibaren bütün kültürler iki gruba, iki alt kültüre bölünmüştür; bir tanesi okuryazarken diğeri değildir. Dolayısıyla insanlar arası iletişimin büyük bir kısmı yazı üzerinden değil konuşma yoluyla gerçekleşmek zorunda kalmıştır.

Okuryazar olanlarla olmayanlar arasındaki iletişim 'zorlama' bir durumdur. Fakat aynı zamanda ailelerdeki yetişkinlerde veya bir ofis ya da fabrikada çalışan iş arkadaşları arasında da görülür; yazı yoluyla iletişim kurmak gereksiz bir şekilde resmi veya bürokratik geldiği için küçümsenebilir. Sözlü (lecto-oral) aktarımlar yakın ilişkilerde devamlılığını sürdürür ve bu koşullarda yazının uzaktan iletişim amacıyla benimsenmesiyle birlikte bu sözlü aktarımlarda herhangi bir düşüş yaşanmaz.

Öte yandan şüphesiz ki bu alanlarda sözlü aktarımın sürdürülmesi içeriğin yazı tarafından etki altına alınmadığına işaret etmez. Bilakis, konuşmanın ta kendisi telaffuz, sözdizimi ve içerik gibi bakımlardan değişime uğrar. Bir annenin çocuğuna anlattığı masalların içeriği Perrault'un *contes de fées*'i veya Kur'an gibi yazılı kaynaklardan türetilmiş olabilir. Tarihte hep böyle olagelmiştir. Elbette aktarım süreci de tümüyle sözlü olan toplumlardan oldukça farklılaşır, nitekim yazılı bir metnin mevcudiyeti, anlatıcının (mesela annenin) anlattığı hikâyenin orijinal ve doğru versiyonuna geri dönmesini her zaman mümkün kılar. Bu süreç tümüyle sözlü olan kültürlerde imkansızdır çünkü metin ya hafızada tutulmak zorundadır ya da yitip gider. Hafızada tutulan metin ise kelimesi kelimesine, kusursuz bir şekilde yeniden üretilemez.

Bu noktada okuryazar kültürlerdeki sözlü aktarıma dair ilginç bir özellikten bahsetmek istiyorum; bu özellik gerilemeden ziyade 'sözlülük'teki bir devrimi vurgulamaktadır. Yazının icadıyla birlikte uzun metinleri ezberleme gerekliliği ortadan kalkmıştır. Aslına bakılırsa, tümüyle sözlü olan kültürlerde, örneğin Kur'an gibi uzun bir eseri hatırlamak pratik açıdan imkansızdır; sözlü bir ürün olduğunu tasavvur edilebilse de (ki gerçekte mümkün değildir) kelimesi kelimesine ezberlenemez. Kısa metinler dahi söz konusu sözlü kültürlerde tuhaf addedilebilecek açılardan hafızaya emanettir. Örnek vermek gerekirse, Mezopotamya'da ilk ortaya çıkan okullardaki öğrenciler derste öğrendiklerini kilden bir plakaya yazmak zorundaydılar; sonrasında plakayı ters çevirir, üzerindeki yazıyı gizler ve metni yeniden üretirlerdi. Diğer bir deyişle, yazı hafızayı geliştirmek için kullanılırdı; örneğin yazının mevcudiyetinin bu listeleri gereksiz kılmasına rağmen nesnelerin listelerini ezberlemek için bir araç olarak değerlendirilirdi. Gerçekten de bu süreç görevin ta kendisini yaratmıştır, zira yazılı bir metin mevcut olduğunda geriye dönüp ona tekrar tekrar bakmak ve onu mutlak bir şekilde yeniden üretmek mümkündür, tıpkı Göklerdeki Pederimiz duasını okurken yaptığımız gibi. Bu durum bana göre, çok kısa metinler haricinde, tümüyle sözlü olan kültürlerde pratik anlamda imkansızdır. Keza sözlü kültürlerde bir metni mekanik üslupla bire bir hatırlamak değer gören bir yeti değildir. Fakat yazılı kültürlerde kıymetli bir amaç haline gelir; Kur'an ya da İncil gibi uzun metinleri ezberlemek yazının icadıyla birlikte nesnel açıdan oldukça gereksiz kılınmış olsa da bu metinler okuryazar kimseler tarafından sıklıkla ve bilinçli olarak ezberlenir. Bu süreç yoluyla Tanrı'nın kelamlarını içselleştirirler. Sonuç olarak, sözlü kültürlerdeki dini anlatılar, tıpkı günümüzdeki Bagre gibi, artık her performansla birlikte değişime uğramayabilir. Yazı, metni dondurmuştur. Diğer yandan, bu metin hafızaya emanet edilmiştir ve sonrasında sözlü bir ürünmüşçesine anlatılır. Dini okullarda (ki eski okulların büyük bir çoğunluğu dinidir) bu gibi metinleri ezberlemek için olağanüstü bir çaba sarf edilmiştir. Bu durumun nedeni kısmen, örneğin Mezopotamya'da, yazılı bilginin, tıpkı sözlü kültürlerdeki bilgi gibi, içselleştirilmediği, yani içsel olarak gerçekten bedenin bir parçası haline gelmediği ve dışsal olarak plakaya kazınmadığı sürece tam olarak var olmamasından

kaynaklanır. Bunun günümüzde bile geçerli olduğunu düşünerek hareket edebiliriz. 'Bir şiiri bilmek' genellikle o şiir metnini 'kalp yoluyla' sözlü olarak üretebilmek anlamına gelir. Bilgi büyük ölçüde hafızayla, sözlü üretimle ilişkilidir. Yazılı metinle birlikte yazar, bir kitabın bir bölümünü kopyalayabilir; yazarın konuyu *gerçekten* bilmesi gerekmez. Aslını söylemek gerekirse eski yazılı akademinin büyük bir kısmı bu niteliktedir; yalnızca diğer bir metne gönderme yapmakla kalmaz, aynı zamanda o metni olduğu gibi yeniden üretip intihalde bulunur.

Bizim incelemelerimizin çoğu bu prensip üzerine kuruludur. 'Göçmen' kelimesinin Fransızcadaki tekabülünü bildiğimizde Fransızca biliyor sayılırız; bu kelimeyi sözlükte nerede bulacağımızı bilmemiz yeterli değildir. Tarihleri ve Fransız Devrimi hakkındaki tartışmaları yeniden üretebiliyorsak tarih biliyor sayılabiliriz; bunları Furet ve Ozouf'un sözlüğünün veya *Evrensel Ansiklopedi*'nin neresinde bulabileceğimizi bilmek yeterli değildir. Bu amaçla *Britannica Ansiklopedisi* bilginin saklandığı bir hafıza yardımcısı olarak görülür. 'Olgu'ları 'öğrenmemiz' ve sonrasında bunları yeniden üretmemiz gerekir. Bunun bir olasılıkla sözlü, büyük olasılıkla yazılı bir imtihanda ortaya çıkması gerekir ve tıpkı Mezopotamya okullarındaki gibi orijinal metne başvurmadan (aksi halde bu 'kopya çekmek' olur) 'sözlü' hafızamızla, bellek yoluyla gerçekleşmesi beklenir.

Şüphesiz ki yazılı kelamı içselleştiren bu süreçte, orijinaline bakmaksızın orada olanı 'bildiğimizi' (ezberlediğimizi) varsayan bazı bağlamlar önem teşkil eder; ilaç şişesinin üzerindeki talimatlarda ya da bize elektronik bir cihazın nasıl çalıştığını gösteren yönergelerde söz konusu olan budur. Sonraki işlemlere temel olan ve betiğin kendisinden ziyade (ki meselenin bu yönü pek dikkate alınmaz) betiğin içerdiği bilginin saflaştırılmasından türetildiği söylenen bazı cihazlar için bu doğrudur. Burada alfabenin kendisinden söz etmekteyim. Alfabeyle birlikte sesli ve sessiz harflerin ihtiyari bir dizilişine, ABC'ye sahip oluruz; bunun kalp yoluyla, belirli bir düzende, örneğin indeks oluşturmak gibi amaçlarla ezberlenmesi elzemdir. Bu düzen birkaç milenyum boyunca okuryazar ve sözlü biçimlerde değişime uğramadan aktarılmıştır. Matematik için kullanılan semboller de böyledir. Bir kez daha be-

lirtmek gerekirse, matematiksel düzen ve çarpım tablosu kalp yoluyla öğrenilmek durumundadır; hesaplama üzerine kurulu olan zihinsel ve yazılı işlemleri gerçekleştirebilmemiz için bu sembollerin düzenini öğrenmemiz zorunludur. Her iki durumda da, tümüyle sözlü olan bir ortamda gerçekleştirilmesi pratik anlamda imkansız olan bazı gelişmiş işlemleri yapabilmemiz için süreçten geçmemiz gerekir; bununla birlikte, yazının bulunduğu ve okuryazar olmayan bir toplumda bu bir zorunluluk değildir, zira entelektüel teknolojinin bu araçlarını okuma yazma bilmeden dahi çalıştırma öğrenebilirler çünkü bu yetiye sahip olan bir kimseden gerekli bilgileri sözlü olarak edinebilmeleri mümkündür.

Sözlülüğün bu dolaylı kullanımına dair sorunlardan biri şudur: Eğer bir kimse bilgiyi hafızasına işlemediyse ve dolayısıyla bilgisinin sınanması bu şekilde mümkün olamıyorsa, o kimsenin söz konusu şeyi 'bilip bilmediğini' nasıl emin olabiliriz? Eğer böyle bir sınama mekanizması benimseyemiyorsak o kimsenin okula gittiğini, dersleri dinlediğini ve öğretmenin anlattıklarını anladığını nasıl tespit edebiliriz?

Bunun cevabı en azından kısmen, sonrasında bu bilgiyi nasıl kullanmak istediğimizle ilişkilidir. Eğer anadili Fransızca olan bir kimseyle konuşmak istiyorsak o halde Fransızca kelimeleri içselleştirmemiz (ezberlememiz) gerekir. Eğer yayımlamak üzere tercüme etmek istiyorsak, o halde bu tür bir bilgi gereksizdir. Aslında tercümesini yaptıkları dili konuşamayan başarılı birçok çevirmen vardır. Diğer bazı konularda içselleştirilmiş bilgi daha az gereklidir; eğer internetten (veya tıbbi bir ders kitabından) faydalanarak bir teşhiste bulunabiliyorsak veya Kosova'yla ilgili 'olguları' bir ansiklopedide nasıl bulabileceğimizi biliyorsak hafızaya ihtiyaç daha azdır.

Kur'an ya da İncil gibi uzun bir dini metni sözlü olarak aktarmayı öğrenmek ile gelişmiş öğrenme aygıtlarını, yani 'öğrenmeyi öğrenmek' için gerekli olan akıl teknolojilerini öğrenmek eşdeğer değildir. Örneğin, İslami ilkokullarda Kur'an'ı okumayı öğrenmek bir öğrencinin zamanının tümünü alabilir; bu okullar başka hiçbir bilgi biçimini edinmeye fırsat bırakmadan, daha farklı ve daha doğru bir depolama şekli olan yazılı biçimde halihazırda mevcut olan bir şeyi hafızada tutmayı öğretir. Bu da öğrencilerin,

zamanlarının büyük bir kısmını bir metni ezberlemeye harcamaları ve başka hiçbir bilgi biçimi edinmeksizin o metni kelimesi kelimesine tekrar etmek üzere kalp yoluyla sözlü olarak aktarmayı öğrenmeleri anlamına gelir. Bu benim 'kısıtlanmış okuryazarlık' adını verdiğim bir olgudur, zira okuma kabiliyeti yalnızca dini metinlerle sınırlandırılmıştır. Dini metinler eğer Tanrı'nın kelamını içeriyorlarsa gerçekliği tümüyle kapsıyorlar demektir. Elbette, öğrenciler bir anlamda 'okumayı' öğrenmiş sayılabilirler, fakat çoğu durumda özgürce okumayı değil, hafızayı kuvvetlendirme yöntemleriyle dini metni sözlü olarak aktarmayı öğrenirler. Bu, Yahudi geleneğinin dini okulları olan *yeshiva*'daki öğretim ile aynı şeydir; burada, daha sonra tekrarlamak üzere bir metni okumayı öğrenirken çalışma masasının önünde ayakta durarak ileri geri sallanan alimler görmek mümkündür. Aynı durum eski birçok Hıristiyan okulu için de geçerlidir; Furet ve Ozouf[2], on sekizinci yüzyıl Fransa'sında dahi kırsal bölgelerde öğrencilere Havariler Amentüsü'nü okumaktan biraz fazlası öğretildiğini belirtmişlerdir. Yalnızca ileri öğrenme kurumlarında bu öğretim türünden uzaklaşmak bazen mümkün olmuştur; böylece daha yaratıcı ve daha araştırmacı bir yönteme doğru gelişme kaydedilmiştir ama bu fırsattan, bilhassa hegemonik bir din içinde yaşayanlar arasından çok kısıtlı bir zümre faydalanabilmiştir.

Gördüğümüz üzere, bu 'sözlülük rolüne girme' eylemi genellikle yazılı metinlerle bağlantılıdır. Bu süreç bize şu an tuhaf görünse de okuryazarlığın bir özelliğidir. Yazılı uygarlıkların ilk beş bin senesi boyunca okuma yazmanın büyük bir kısmı tapınaklarda, kiliselerde, camilerde öğrenilmişti; öğretmenler rahiplerden oluşuyordu ve kaçınılmaz olarak öğrettiklerinin büyük bir kısmını dini metinlerdi. Bazı kısmi istisnalar Antik Yunan ve Çin'di; bu toplumlar, Yakın Doğu'nun ve Hindistan'ın aksine tek bir yazılı dini kabul etmemişlerdi. Bu bölgelerde eğitim sürecinde kullanılan ve konuşulan konu bir miktar daha özgürdü. Diğer durumlarda, özellikle kitleler için okuryazarlık kısıtlanmış görünmektedir.

Antik Yunan'da dahi Homer'in metinleri benzer bir usulle hafızaya emanet edilirdi –tıpkı Vedalar gibi; öte yandan bu ikisinin de yazılı biçimde mevcut olduğu pek şüphe götürmez bir gerçek-

• • • •

2 Furet ve Ozouf 1977.

tir. Bu öğrenme yöntemi Yakın Doğu'yla sınırlı değildir. Rig Veda yazılı bir metin olarak Brahmanlar için ezberlenerek öğrenmesi gereken bir öğreti olmuştu, böylece orijinal metne dönmeden sözlü olarak okuyabiliyorlardı. Amaçları buydu. Birçok Brahman keşişinin ritüellere olan nüfuzu sabit bir metni sözlü olarak okumalarıyla sınırlıydı. Seküler bilginin bu şekilde değerlendirilmesi pek olası değildir. Aristoteles hiç bu şekilde ezberlenmiş midir? Fakat gördüğümüz gibi hala, kitaplarda yazanı ezberlememiz ve hafıza yoluyla sözlü olarak yeniden üretmemiz için bir baskı söz konusudur. Bu durum tıpkı bir tartışma esnasında konuşmacıların yorumlarını bir metinden okumalarının hoş karşılanmamasına ve en fazla notlarına şöyle bir göz atmalarına müsamaha gösterilmesine benzemektedir; eğer kelimeler bir yazıdan değil, doğrudan konuşmacının kalbinden geliyorsa o konuşmacının ifadeleri daha samimi, daha doğru ve daha ikna edici görünür.

Yazılı metinlerin rolü zaman içinde biraz değişime uğramıştır. Kelimesi kelimesine ezberlenerek içselleştirilmekten ziyade doğrudan göz gezdirerek okunan roman gibi edebi biçimler gelişmiştir. Bunlar hızlı okumayla ilişkilidir. Doğrudan göz gezdirerek okumak aynı zamanda kurgusal olmayan, kalple öğrenilmesi gerekmeyen ve bilhassa 'anlamları', 'özleri', 'fikirleri' için okunan, Eski Yunan'daki Aristoteles metinlerine benzer felsefi ve bilimsel eserler için de uygundur. Bilişsel süreçlerin gelişimi için çok mühim olan bu seyir yazılı sistemin kendisinden ziyade yazının kullanımlarının 'saflaştırılması' ile birlikte sözlü aktarımda eşit oranda bir gerileme olduğuna işaret eder.

Öte yandan bir metne göz gezdirme ve metni hızlıca okuma süreçleri, özellikle yazılı sistemin saflaştırılması olarak düşünülebilecek bir mefhumu beraberinde getirir. Matbaanın icadıyla birlikte elbette imla standartlaştırılmıştır. Bu noktada çok mühim bir şey gerçekleşmiş, metinleri daha net ve belirsizliğe mahal vermeyen bir şekilde yorumlamak için standartlaşmış bir dizi ortografik aracın gelişmesi sonucunda ifadeler artık sözlülük, ses, vurgu, jest, yüzün ve kolların hareketi gibi ögeler tarafından desteklenmemeye başlamıştır. Klasik dönemden miras aldığımız alfabetik yazı sisteminde kelimeler, cümleler, paragraflar ve bölümler arasında boşluk bırakmak, harflerin başını ve sonunu belirlemek,

soruları ve doğrudan konuşmayı imlemek üzere bazı yollar geliştirmişizdir.

Sonuç olarak, yazının saflaştırılması ve hatta mevcudiyeti sözlü kültürlerin önemini azaltsa da bazen belirli bir bağlamda sözlülüğü (lecto-oral olanı) destekler; 'gerçek' bilginin, çıkış noktası yazılı olsa da gerektiğinde sözlü olarak üretilebilmesi gerektiği öne sürülmeye devam edilir. Bu bilhassa dini bilgi için geçerlidir fakat temel eğitim ve yüksek öğrenim bağlamlarındaki seküler bilgiyi de kapsar. Dahası şunu da hatırlamak gerekir ki, yüksek sesle okumak epey yakın bir döneme kadar temel okuma biçimi olmuştur. Bir kimsenin aydınlatılması veya o kimsenin bilgiden istifade edebilmesi için metin sözlü (lecto-oral) iletişime dönüştürülmüştür. Dolayısıyla geçmişe baktığımızda, yazının mevcudiyeti ve metnin saflaştırılması her zaman sözlülükte gerilemeye yol açmamıştır; okuryazarlığın insanları neredeyse daha sözlü kıldığı dahi söylenebilir.

Ekler
KUZEY GANA'DAKİ HALK HİKÂYELERİ

Tablo 1. LoDagaa hikâyelerindeki karakterler: hayvanlar

Fil	Leopar	Aslan	Sırtlan	Dalgıç kuşu	Bufalo	Timsah
8	9	8	11	4	10	2
Maymun	Tilki	Yaban domuzu	Sincap	Tavşan	Kaplumbağa	Kara kurbağası
4	1	1	2	5	5	6
Kertenkele	Yılan	Yarasa	Fare	Sıçan	Kuş	Baykuş
3	5	1	1	2	11	1
Sinek	Eşek arısı	Arı	Bit	Karınca	Örümcek	Balık
3	1	3	1	4	24	2
Eşek	At	Keçi	Koç	Köpek	Kedi	Tavuk
2	3	6	1	6	3	4

N = 79

Tablo 2. Gonja hikâyelerindeki karakterler: hayvanlar

Fil	Leopar	Aslan	Sırtlan	Dalgıç kuşu	Bukalemun	Bufalo
9	7	14	17	2	7	14
Timsah	Maymun	Tilki	Yaban domuzu	Sincap	Tavşan	Kaplumbağa
1	13	3	3	1	4	9
Kara kurbağası	Kertenkele	Yılan	Yarasa	Sıçan	Kuş	Baykuş
1	4	4	1	2	17	2
Sinek	Eşek arısı	Örümcek	Akrep	Ateşböceği	Eşek	At
1	2	43	1	4	3	2
Keçi	Koç	Köpek	Kedi	Tavuk		
6	4	10	2	5		

N = 114

Tablo 3. Gonja ve LoDagaa hikâyelerindeki karakterlerin karşılaştırması: hayvanlar
(içinde bu hayvanlar geçen hikâyelerin yüzdesi)

	Örümcek	Akrep	Eşek arısı	Ateşböceği	Sinek	Karınca
Gonja	36	1	1	1	1	-
LoDagaa	30	-	1.3	-	4	5
	Bit	Arı	Kuş	Baykuş	Fil	Leopar
Gonja	-	-	5	2	7.5	6
LoDagaa	1.3	4	14	1.5	10	11
	Aslan	Sırtlan	Bufalo	Dalgıç kuşu	Timsah	Maymun
Gonja	12	14	11	2	1	11
LoDagaa	10	14	12.5	5	2.5	5
	Tilki	Yaban domuzu	Bukalemun	Sincap	Kaplumbağa	Kara kurbağası
Gonja	2	2.5	6	1	7.5	1
LoDagaa	1.3	1.3	-	2.5	6.3	7.5
	Tavşan	Kertenkele	Yılan	Yarasa	Fare	Sıçan
Gonja	3.3	3.3	3.3	1	-	2
LoDagaa	6.3	4	6.3	1.3	1.3	2.5
	At	Eşek	Keçi	Koç		
Gonja	2	2.5	5	3.3		
LoDagaa	4	2.5	7.5	1.3		
	Köpek	Kedi	Tavuk			
Gonja	8	2	7.5			
LoDagaa	7.5	4	5			

Gonja N = 114; LoDagaa N = 79

Tablo 4. LoDagaa hikâyelerindeki karakterler: insanlar

Şef	Şefin karısı	Şefin oğlu	Şefin kızı
12	1	3	2
Erkek çocuk	Kız çocuk	Kadın	Erkek
17	10	20	20
Avcı	Çoban	Erkek kardeş	Eş (kadın)
11	1	2	5
Kör adam	Cüzzamlı	Topal adam	Cadı
3	8	1	5

N = 79

Tablo 5. Gonja hikâyelerindeki karakterler: insanlar

Şef	Şefin ailesi	Şefin kızı	Avcı	Erkek/baba	Kadın/Anne
10	1	4	8	8+12 (20)	9+24 (33)
Erkek çocuk	Kız çocuk	Oğul/kız	Kayın	Cüzzamlı	Savaş şefi
20	7	19	4	2	1
Âdem	Havva	İbrahim	Büyükanne	Çiftçi	Köylü
2	1	1	3	1	2

N = 114

Tablo 6. Gonja ve LoDagaa hikâyelerindeki karakterlerin karşılaştırması: insanlar
(içinde bu insanlar geçen hikâyelerin yüzdesi)

	Şef	Şefin karısı	Şefin oğlu	Şefin kızı		
Gonja	8	-	-	3		
LoDagaa	15	1.3	4	2.5		
	Şefin ailesi	Savaş şefi	Çiftçi	Köylü	Avcı	
Gonja	1	1	1	24	6	
LoDagaa	-	-	-	-	14	
	Çoban	Kör adam	Cüzzamlı	Topal adam	Cadı	Erkek/ baba
Gonja	-	-	2	-	-	16
LoDagaa	1.3	4	10	1	6.3	25
	Kadın/ anne	Erkek çocuk	Kız çocuk	Oğul/kız	Kayın	
Gonja	28	16	6	15.5	43	
LoDagaa	25	22	12.5	-	-	
	Eş (kadın)	Erkek kardeş	Büyük-anne	Âdem	Havva	İbrahim
Gonja	-	-	2.5	1	1	1
LoDagaa	6.3	2.5	-	-	-	-

Gonja N = 114; LoDagaa N = 79

Tablo 7. LoDagaa hikâyelerindeki karakterler: tanrılar

Tanrı	Tanrı'nın oğlu	Peri	Hayalet*
7	2	6	2

* Ek olarak Bay Koca Göz ve Bay Uzun Eller'in bulunduğu bir anlatı, ve içinde sihirli kupa geçen bir başka anlatı bulunmaktadır.

Tablo 8. Gonja hikâyelerindeki karakterler: tanrılar

Tanrı*	Peri	Hayalet
16*	4	1

* Bir anlatıda (MS 7. yy.) Tanrı, Şef/Şef-Tanrı olarak gösterilmiştir ve bu yüzden dâhil edilmemiştir; bu göz önünde bulundurulmalıdır.

Tablo 9. Gonja ve LoDagaa hikâyelerindeki karakterlerin karşılaştırması: tanrılar
(içinde bu tanrısal varlıklar geçen hikâyelerin yüzdesi)

	Tanrı	Tanrı'nın oğlu	Peri	Hayalet*
Gonja	12	-	3	1
LoDagaa	8.8	2.5	7.58	2.5

Gonja N = 114; LoDagaa N = 79

Tablo 10. Gonja ve LoDagaa hikâyelerindeki karakterler grupları

	Sadece insanlar	Sadece tanrılar	Sadece hayvanlar	Üçü birlikte
Gonja	11	-	28	10
	İnsanlar & tanrılar	İnsanlar & hayvanlar	Hayvanlar & tanrılar	
Gonja	3	52	5	
	Sadece insanlar	Sadece tanrılar	Sadece hayvanlar	Üçü birlikte
LoDagaa	14	-	16	3
	İnsanlar & tanrılar	İnsanlar & hayvanlar	Hayvanlar & tanrılar	
LoDagaa	8	32	4	

N/A Gonja = 5; toplam N = 114
N/A LoDagaa = 2; toplam N = 79

Kaynakça

Auden, W. H. 1994 *Collected Poems*, ed. E. Mendelson. Londra

Austen, J. [1790] 2003 *Love and Friendship*. Londra

1817 *Northanger Abbey*. Londra

Ba, A. H. ve Kesteloot, L. (eds.) 1969 *Kaïdara*. Paris

Bartlett, F. 1932 *Remembering*. Cambridge

Barth, F. 1987 *Cosmologies in the Making: a generative approach to cultural variation*. Cambridge

Bechtel, G. ve Carriere, J.-C. 1984 *Dictionnaire de la bêtise et des erreurs de judgement*. Paris

Bellah, R. 1957 *Tokugawa Religion: the values of pre-industrial Japan*. Londra

Bemile, S.K. 1983 *The Wisdom which Surpasses that of the King: Dàgàrà stories*. Heidelberg

Benjamin, W. [1936] 1968a The work of art in the age of mechanical reproduction. İçinde W. Benjamin, *Illuminations: essays and reflections*, ed. H. Arendt. New York

_____, 1968b The storyteller. Aynı metnin içinde.

Bernardi, B. 1959 *The Mugwe, A Failing Prophet: a study of a religious and public dignitary of the Meru of Kenya*. Londra

Boas, F. 1904 The folklore of the Eskimo. *Journal of American Folklore* 64: 1-13.

Bohannan, P. 1957 *Justice and Judgement among the Tiv*. Londra

Bossard, J. H. S. ve Boll, E. S. 1950 *Ritual in Family Living*. Philadelphia, PA

Boyer, P. 2001 *Religion Explained: the evolutionary origins of religious thought*. New York

Braudel, F. [1971] 1981-4 *Civilization and Capitalism 15th-18th Century.* Londra

Caillois, R. [1939] 1959 *Man and the Sacred.* Glencoe, IL

Cardinall, A. W. 1931 *Tales Told in Togoland.* Londra

Cassirer, E. [1955-7] 1996 *The Philosophy of Symbolic Forms*, çev. R. Manheim. New Haven, CT

Chadwick, H. M. and N. K. 1932–40 *The Growth of Literature*, 3 cilt. Cambridge

Chang, J. 1991 *Wild Swans: three daughters of China.* Londra

Chartier, R. 1985 Text, symbols and Frenchness: historical uses of symbolic anthropology. *Journal of Modern History* 57: 682-95

Christaller, J. G. 1879 *Twi mmebusem, mpensã-ahansöa mmoaano: a collection of three thousand and six hundred Tshi proverbs, in use among the Negroes of the Gold Coast speaking the Asante and Fante language, collected, together with their variations, and alphabetically arranged.* Basel

Clark, K. and Holquist, M. 1984 The theory of the novel. İçinde *Mikhail Bakhtin.* Cambridge, MA

Daniel, N. 1975 *European-Arab Relations during the Middle Ages.* Londra

Daniels, B. C. 1995 *Puritans at Play: leisure and recreation in Colonial New England.* New York

Darnton, R. 1984 *The Great Cat Massacre and other episodes in French cultural history.* New York

De Alfonso, P. 1977 *Disciplina Clericalis*, trans. P. R. Quarrie. Londra

De Brosses, C. 1760 *Du culte des dieux fétiches.* Paris

Defoe, D. 1763 *The Dreadful Visitation in a Short Account of the Progress and Effects of the Plague.* Germantown, PA

_____, 1774 *Robinson Crusoe.* New York

Derrida, J. 1978 *Writing and Difference.* Londra

Deshussan, P. 1998 Monologue au desert. *Le Monde*, 14 Ağustos

Deslongchamps, L. 1838 *Essai sur les fables indiennes.* Paris

Dickens, C. 1854 *Hard Times.* Londra

Doody, M. A. 1996 *The True Story of the Novel.* New Brunswick, NJ

Dorson, R. M. 1976 *Folklore or Fakelore?* Cambridge, MA

Dumezil, G. [1940] 1990 *Mitra-Varuna: an essay on two Indo-European representations of sovereignty.* Cambridge, MA

Dundes, A. 1980 *Interpreting Folklore.* Bloomington, IN

Durkheim, E. [1893] 1933 *The Division of Labour in Society*, çev. G. Simpson. New York

_____, [1912] 1947 *The Elementary Forms of Religious Life.* Glencoe, IL

Edgeworth, M. 1801 *Belinda.* Londra

Eliade, M. 1958 *Patterns in Comparative Religion.* New York

Emmet, D. 1958 *Function, Purpose and Powers.* Londra

Evans-Pritchard, E. E. 1937 *Witchcraft, Oracles & Magic Among the Azande.* Londra

_____, 1956 *Nuer Religion.* Londra

_____, 1960 Introduction to Hertz, R. *Death and the Right Hand*, çev. R. Needham. Londra

Finnegan, R. 1970 *Oral Literature in Africa.* Oxford

Firth, R. 1959 Problem and assumption in an anthropological study of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 129–48

Flaubert, G. [1857] 2003 *Madame Bovary*, trans. G. Wall. Harmondsworth

Forde, D. 1958a *The Context of Belief.* Liverpool

1958b Spirits, witches, and sorcerors in the supernatural economy of the Yakö. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88: 165–78

Fortes, M. ve Evans-Pritchard, E. E. 1940 *African Political Systems.* Londra

Frazer, J. 1890 *The Golden Bough: a study in comparative religion.* Londra

Fromm, E. 1957 *The Forgotten Language: an introduction to the understanding of dreams.* New York

Freud, S. 1975 *Psychopathology of Everyday Life.* Harmondsworth

Furet, F. ve Ozouf, J. 1977 *Lire et écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry.* Paris

Gandah, S. W. D. K. 2004 *The Silent Rebel.* Legon: Institute of African Studies

Giddens, A. 1991 *Modernity and Self-identity.* Stanford, CA

Ginsberg, C. 1980 *The Cheese and the Worms.* Londra

Gluckman, M. 1965 *Custom and Conflict in Africa.* Oxford

Goode, W. J. 1951 *Religion among the Primitives.* Glencoe, IL

Goody, J. R. 1957 Anomie in Ashanti? *Africa* 27: 75-104

_____, 1961 Religion and ritual: the definitional problem. *British Journal of Sociology* 12: 142-63

_____, 1972 *The Myth of the Bagre.* Oxford

_____, 1977a Tradizione orale e ricostruzione del passata nel Ghana del Nord. *Quaderni Storici* 35: 481-92

_____, 1977b *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge

_____, 1986 *The Logic of Writing and the Organisation of Society.* Cambridge

_____, 1987 *The Interface between the Written and the Oral.* Cambridge

_____, 1990 *The Oriental, the Ancient, and the Primitive.* Cambridge

_____, 1997a *Representations and Contradictions: ambivalence towards images, theatre, fiction, relics and sexuality.* Oxford

_____, 1997b *The Culture of Flowers.* Cambridge

_____, 1998 *Food and Love.* Londra

_____, 2009a *Renaissances: the one or the many?* Cambridge

_____, 2009b *The Eurasian Miracle.* Cambridge

Goody, J. R. ve Gandah, S. W. D. K. (eds.) 1981 *Une Récitation du Bagré.*

Paris (eds.) 2002 *A Myth Revisited: The Third Bagre.* Durham, NC

Goody, J. R. ve Goody, E. 1991 Creating a text: alternative interpretations of Gonja drum history. *Africa* 62: 266-70

Goody, J. R. ve Watt, I. 1963 The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5: 304-45

Gough, K. 1981 *Rural Society in Southeast India.* Cambridge

Graves, R. [1955] 1992 *The Greek Myths.* Harmondsworth

Grimm, J. and W. 1819 *Kinder- und Hausmärchen,* 3 cilt. Berlin

Hagg, T. 1983 *The Novel in Antiquity.* Oxford

Hall, S. 1984 The narrative structure of reality. *Southern Review,* Adelaide, 17: 3-17

Harrison, J. E. 1912 *Themis.* Cambridge

Hartman, G. H. 1999 The struggle for the text. İçinde *A Critic's Journey, 1958-1998.* New Haven, CT

Hegel, R. E. 1981 *The Novel in Seventeenth-century China.* New York

Heiserman, A. 1977 *The Novel before the Novel.* Chicago

Hertz, R. [1907] 1960 *Death and the Right Hand,* çev. R. Needham. Londra

Hiskett, M. 1957 Material relating to state of learning among the Fulani before the Jihad. *Bulletin SOAS* 19: 550-78

Hobsbawm, E. 1959 *Primitive Rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries.* Manchester

Hodgkin, T. 1966 The Islamic literary tradition in Ghana. İçinde I. M. Lewis

(ed.), *Islam in Tropical Africa.* Londra

Holzberg, N. 1995 *The Ancient Novel: an introduction.* Chicago

Hooke, S. H. 1958 *Myth, Ritual and Kingship*. Oxford

Horton, R. 1960 A definition of religion, and its uses. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90: 201-26

Jacobs, A. 2007 *On Matricide: myth, psychoanalysis, and the law of the mother*. New York

Jameson, F. 1981 *The Political Unconscious: narrative as a socially symbolic act*. Londra

Jardine, L. and Brotton, J. 2000 *Global Interests: Renaissance art between east and west*. Londra

Keats, J. 1982 *Complete Poems*, ed. J. Stillinger. Cambridge, MA

Kettle, A. 1965 Emma. İçinde I. Watt (ed.), *Jane Austen: a collection of critical essays*. Englewood Cliffs, NJ

Kluckhorn, C. 1952 Values and value-orientations in the theory of action: an

exploration in definition and classification. İçinde T. Parsons ve E. A. Shils (eds.), *Towards a General Theory of Action*. Cambridge, MA

Kuhn, T. S. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago

Lang, A. 1893. Introduction to M. R. Cox, *Cinderella, 345 Variants* (Folklore Society Monograph series, no. 31). Londra

Leach, E. R. 1954 *Political Systems of Highland Burma*. Londra

Leavis, Q. D. 1932 *Fiction and the Reading Public*. Londra

Leites, N. and Bernaut, E. 1954 *Ritual of Liquidation: communists on trial*. Glencoe, IL

Lennox, C. 1752 *The Female Quixote*. Londra

Leroy, J. 1985 *Fabricated World: an interpretation of Kewa tales*. Vancouver

Le Roy Ladurie, E. [1975] 1978 *Montaillou: Cathars and Catholics in a French village, 1294–1324*, çev. B. Bray. Londra

Lessa, W. A. and Vogt, E. Z. 1958 *Reader in Comparative Religion*. Evanston, IL

Levi-Strauss, C. 1956 Les organisations dualistes existent-elles? *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112: 99-128

_____, 1961 La Geste d'Asdiwal. *Les Temps Modernes* 16: 1080-1123

_____, 1964 *Totemism*, çev. R. Needham. Londra

_____, 1966 *The Savage Mind*, trans. J. and D. Weightman. Londra

_____, 1968 The structural study of myth. İçinde *Structural Anthropology*. Londra

_____, 1969 *Mythologiques.* Paris

Levy-Bruhl, L. 1923 *Primitive Mentality*, çev. L. A. Clare. Londra

Lewis, G. 2000 *A Failure of Treatment.* Oxford

Lewis, I. M. (ed.) 1966 *Islam in Tropical Africa.* Londra

Lloyd, G. E. R. 1990 *Demystifying Mentalities.* Cambridge

1991 *Methods and Problems in Greek Science.* Cambridge

Lonnrot, E. [1849] 1989 *The Kalevala: an epic poem after oral tradition*, çev. K. Bosley. Oxford

Lord, A. B. 1960 *The Singer of Tales.* Cambridge, MA

Lowie, R. H. 1935 *The Crow Indians.* New York

Macfarlane, A. 1978 *The Origins of English Individualism; the family, property and social transition.* Oxford

Maine, H. S. 1861 *Ancient Law.* Londra

Malinowski, B. 1922 *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea.* Londra

_____, 1926 *Myth in Primitive Psychology.* Londra

_____, 1954 *Magic, Science and Religion: and other essays.* New York

Marett, R. R. 1914 *The Threshold of Religion.* Londra

Mather, I. 1693 *A Further Account of the Tryals of the New-England Witches ... To which is added, Cases of conscience concerning witchcrafts and evil spirits personating men.* Londra

McKillop, A. D. 1963 Critical realism in *Northanger Abbey.* İçinde I. Watt (ed.), *Jane Austen: a collection of critical essays.* Englewood Cliffs, NJ

McMullen, J. 1999 *Idealism, Protest and the Tale of Genji: the Confucianism of Kumazawa Banzan.* Oxford

Merlan, F. 1995 Indigenous narrative genres in the Highlands of Papua New

Guinea. İçinde P. Silberman and J. Loftlin (eds.), *Proceedings of the Second Annual Symposium about Language and Society.* Austin, TX

Mintz, S. W. 1985 *Sweetness and Power: the place of sugar in modern history.* New York

Morgan, J. R. and Stoneman, R. (eds.) 1994 *Greek Fiction: the Greek novel in context.* Londra

Morris, C. 1946 *Signs, Language and Behaviour.* New York

Nadel, S. F. 1954 *Nupe Religion.* Londra

Needham, R. 1960 The Left Hand of the Mugwe: an analytical note on the structure of Meru symbolism. *Africa* 30: 28-33

Nicole, P. 1667 *Les Visionnaires.* Liege

Orwell, G. 1968 Looking back on the Spanish War. İçinde S. Orwell ve I. Angus (eds.), *Collected Essays.* Londra

Page, D. 1973 *Folktales in Homer's Odyssey.* Cambridge, MA

Parry, M. 1971 *The Making of Homeric Verse,* ed. A. Parry. Oxford

Parsons, T. 1954 *The Structure of Social Action.* New York

Parsons, T. ve Shils, E. 1952 Values, motives and systems of action. İçinde T. Parsons ve E. A. Shils (eds.), *Towards a General Theory of Society.* Cambridge, MA

Paulme, D. 1967 Two themes on the origin of death in West Africa. *Man* n.s. 2: 48-61

Perrault, C. 1959 *Contes en vers. Contes de ma mère. l'Oie ... ou l'Histoires ou contes du temps passé.* Strasbourg

Perry, B. E. 1967 *The Ancient Romances: a literary-historical account of their origins.* Berkeley, CA

Perry, R. B. 1926 *General theory of value: its meaning and basic principles construed in terms of interest.* New York

Plaks, A. H. (ed.) 1977 *Chinese Narrative: critical and theoretical essays.* Princeton, NJ

Propp, V. 1968 *Morphology of the Folktale* (2nd edn). Austin, TX

Radcliffe-Brown, A. R. 1950 Introduction *African Systems of Kinship and Marriage,* ed. D. Forde ve A. R. Radcliffe-Brown. Londra

_____, 1952 *Structure and Function in Primitive Society.* Londra

_____, 1993 *The Andaman Islanders* (2nd edn). Londra

Radin, P. 1956 *The Trickster: A study in American Indian mythology.* Londra

Rattray, R. S. 1932 *The Tribes of the Ashanti Hinterland.* Oxford

Richardson, S. 1741 *Pamela: or, virtue rewarded.* Londra

_____, 1748 *Clarissa.* Londra

Robertson-Smith, W. 1889 *Lectures on the Religion of the Semites.* Londra

Rumsey, A. 2006 Verbal art, politics, and personal style in Highland New Guinea and beyond. İçinde C. O'Neil, K. J. Tuite ve M. Scoggin (eds.), *Language, Culture and the Individual: a tribute to Paul Friedrich.* Munich

Schapera, I. 1956 *Government and Politics in Tribal Societies.* Londra

Scott, J. C. 1976 *The Moral Economy of the Peasant.* New Haven, CT

_____, 1985 *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance.* Londra

Scribner, S. ve Cole, M. 1981 *The Psychology of Literacy.* Londra.

Seydou, C. (ed.) 1972 *Silâmaka et Poullôri.* Paris

Siran, J-L. 1998 *L'Illusion mythique.* Paris

Some, M. 1994 *Of Water and the Spirit: magic and initiation in the life of an African shaman.* New York

Sommerville, C. J. 1996 *The News Revolution in England: cultural dynamics of daily information.* Oxford

Staffe, La Baronne 1892 *Lady's Dressing Room,* çev. Lady C. Campbell. Londra

Tatum, J. A. (ed.) 1994 *The Search for the Ancient Novel.* Baltimore

Tedlock, D. 1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation.* Philadelphia, PA

Thompson, E. P. 1963 *The Making of the English Working Class.* Londra

Thompson, S. 1951 *The Folktale.* New York

_____, 1955-8. *Motif-index of Folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends.* 6 cilt. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı. Copenhagen

Thoms, W. 1846 Letter (22 Ağustos) to the *Athenaeum.* Londra

Tillich, P. 1951-63 *Systematic Theology,* 3 cilt. Chicago

Tylor, E. B. 1871 *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom.* Londra

Veillard, G. 1931 Recits peuls du Macina et du Kunari. *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentales Française* 14: 137-56

Wallerstein, I. 1999 The West, capitalism, and the modern world-system. İçinde T. Brook ve G. Blue (eds.), *China and Historical Capitalism.* Cambridge

Walpole, H. 1903 *The Letters of Horace Walpole, Fourth Earl of Orford,* vol. 11: *1743-1750,* ed. P. Toynbee. Oxford

Ward, B. 1956 Some observations on religious cults in Ashanti. *Africa* 26: 47-61.

Warner, W. L. 1937 *A Black Civilization.* New York

Weber, M. 1946 *Essays in Sociology,* çev. H. Gerth ve C. W. Mills. New York

_____, 1947 *The Theory of Social and Economic Organisation,* çev. A. M. Henderson ve T. Parsons. Edinburgh

Wilks, I. 1963 The growth of Islamic learning in Ghana. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2: 409-17

Wilson, M. 1957 *Rituals of Kinship among the Nyakusa.* Londra

Winch, P. 1958 *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy.* Londra

Wolf, E. R. 1982 *Europe and the Peoples Without History.* Berkeley, CA

Worsley, P. 1957 *The Trumpet Shall Sound: a study of 'cargo cults' in Melanesia.* New York

Žanic, I. 1998 *Prevarena povijest.* Zagreb

Dizin

Ak Bagre, 83, 84, 120-3, 134-6, 138, 158, 159
alegori, 63
Alfonso, Pedro De, 167
Altın Dal, 10, 34, 96
ana katilliği, 14
Analects, 175
analitik kavramları tanımlama, 24
  sosyal bilimlerdeki zorluklar, 33, 43
analitik problemler, 79
  farklı kaynaklardan mitoloji kurgulamak, 66, 69, 102, 117, 124
Ananse hikâyeleri, 109, 160
animatizm, 25, 26
animizm, 9, 25, 26
anlatı, 10-2, 55, 59
  çok kapsamlı tanımları, 11
  gerçek ile yalan arasındaki fark, 149, 168, 182
anlatıda fantezi, 149, 169, 172, 173, 183
anlatı içeriği 68, 113, 142, 156, 149
Annales okulu, 103
Antropoloji, 10, 13, 91, 92, 103, 104, 130
  ses kaydedicinin etkisi, 73, 76-9, 82, 121, 158
araç-amaç şeması, 41
araştırma 24-8, 30, 85, 114, 194
araştırmacıya verilen kavramsal (dez)avantajlar, 13, 43, 46, 132, 133, 158
  sözlü anlatıların bağlam dışına çıkarılması, 137
  ses kayıt cihazının analiz üzerine etkisi, 76
  yazılı kayıtların kısıtlamaları, 11, 76, 97
Arreto, 167
Asante, 61, 67, 70, 82, 84, 109
'aşkınsal' eylem, 41
Austen, Jane, 171-3
Avustralya Aborijinleri, 66
aydınlanmış ve aydınlanmamış arasındaki Büyük Ayrım, 92, 93, 95, 97
Azande, 9, 34, 36, 42
  cadılık, 34-6
aziz hikâyeleri, 67, 70, 157, 169

Bagre miti, 14, 76, 117, 120, 125, 149, 158, 189
bağlam, 15, 20, 66, 76, 152
  sözlü türlerin, 55, 60, 66, 99, 100
  sözlü anlatıların, 21, 53, 55, 71, 73, 75, 108, 114, 188
Bakhtin, Mikhail, 146
balad, 63
Bambara ve Mali griotları, 153

Batı Afrika'daki Vai, 187
Behn, Aphra, 169
Belinda, 173
Bemba, 62
Benjamin, Walter, 146, 163, 179
Beowulf, 57
Bergson, Henri-Louis, 27
Binbir Gece Masalları, 115, 167, 178
Boccaccio, Giovanni, 165, 167
Bovarizm, 165, 173
Boyer, Pascal, 129-33
Brahmanlar, 56, 82, 195
Brer Rabbit, 160
Breton dizeleri, 56
Bronte ailesi, 178
Budizm, 26, 33, 102, 189
Bunyan, John, 168
büyü, 27, 34, 36, 52, 60
  din ile farkı, 26-8, 30-2, 36, 41
büyüsel-dini davranış, 44, 47, 49
  ve ritüel, 32, 46
  tanımlama girişimleri, 45, 51, 162

Canterbury Tales, 167
Cassirer, Ernst, 10
cenaze söylevleri, 76
Confessio Amantis, 167
contes de fées (peri masalları), 61, 190
Corde Lucaver, el,167

'çağdaş mit', 16
Çarmıh Yolcusu, 168
çerçeve öykü, 167
çeşitlemeler arası farklılıklar, 74, 83, 128

Dakota, 25, 27
Daphne and Chloe, 166
Darnton, Robert, 89-99, 102-4, 130
davul hikâyeleri, 68
davul tarihi kayıtları, 128
Dawkins, Richard, 129
Decameron, 165, 167
Defoe, Daniel, 168-71
destan, 56-8, 69, 70, 102, 151-7, 182
  içeriği, 96
  sözlü kültürlerdeki anlatılar, 63, 151-2, 156
  sözlü ve yazılı biçimler, 145, 150
Dickens, Charles, 178
dini eylem, 29, 45, 46, 48
dini metinler, 189, 194
Discipline Clericalis, 167
Dogon miti, 125
doğaüstü varlıklar, 48, 69, 108, 111, 112, 116
Don Kişot, 166, 171-3
dualar, 65, 75, 78, 188
Dumézil, Georges, 13
Durkheim, Émile, 23, 25, 26, 28-33, 36-8, 41-6, 48-51, 103, 127
düzenbaz karakterler, 69, 89, 109, 160

Edgeworth, Maria, 173
Efsaneler, 67, 70, 71, 101, 150, 153, 157, 172
Eliot, George, 68, 178
eski kayıt yöntemleri, 123
Eskimolar, 81, 86
Evans-Pritchard, E. E., 9, 26, 34-6, 42, 45, 50, 51, 74, 103
evhemerosçuluk, 9
Ezop'un fabları, 63

fabllar, 70, 101
Fang halkları, 152
fantezi, 148, 169, 172, 173, 183
Fielding, Henry, 169
Fildişi Sahili'ndeki Beteler, 113, 115
Finnegan, Ruth, 151-6
Flaubert, Gustave, 165, 173, 174
folklor, 55, 56, 86, 91, 94, 101
Frazer, James, 10, 26, 33, 34, 46, 48, 51, 96, 104
Freud, Sigmund, 17, 19, 161
Fromm, Erich, 99
Fulani destanı, 39, 154, 155

Gandah, Kum, 9, 82, 84, 119, 120, 137, 140
geleneksel toplumlar, 81, 98, 127, 143
  doğalarına ilişkin varsayımlar, 98, 143
  modern toplumlar ile karşılaştırımı, 127
Genji'nin Hikâyesi, 175, 177
Gılgamış Destanı, 58, 64, 152
Gonja halk hikâyeleri, 108, 115, 160, 182
  davul hikâyeleri, 68, 128
  hayvan karakterler, 107, 110, 198
  karakter kategorileri, 108
  LoDagaa halk hikâyeleriyle karşılaştırım, 21, 109-11, 115, 118, 160, 199
  karakter olarak tanrılar, 110, 111
  karakter kategorileri arasındaki etkileşim, 118
Gonja toplumu, 110, 111, 115
Gotik romanlar, 171, 173
Göklerdeki Pederimiz duası, 188, 191
Graves, Robert, 13
Grimm Kardeşler, 100, 102, 160
guslari (Balkan ozanları), 96-8

halk tiyatrosu, 64
Harrison, Jane, 23, 24, 33
hayalet hikâyeleri, 70
hikâye anlatımı, 70, 100, 147, 168, 180
  matbaanın etkisi, 93, 97, 146, 163, 165, 169, 183, 188, 195
  sözlü kültürler, 100, 145, 146, 149, 162-4 *bkz.* anlatı
Hint-Avrupa mitleri, 13
Holdesheimer, Wolfgang, 181
Homer, 56-9, 96, 100, 102, 116, 145, 150, 159, 182, 194
Hıristiyanlık, 65
  Clarissa hikâyesi, 169

'ilkel düşünce' kavramı, 74, 89, 113, 119, 143, 160
'ilkel toplum', 9, 36, 61, 99, 104
İlyada, 97, 116
İncil, 56, 58, 63, 96, 125, 126, 142, 158, 159, 163, 187, 191, 193
İslamiyet, 65, 84, 102, 107, 188
izleyici kitlesi, 100, 160
  sözlü türler için, 162, 163
  performans üzerine etkisi, 182

Jacobs, A., 13-7
Jin Ping Mei (*Altın Nilüfer*), 176, 180
Joyce, James, 180

Kadın Don Kişot, 171
Kalevala, 58

Kalila wa Dimna, 167
Kandinsky, Wassily, 180
Kara Bagre, 83, 84, 120, 121, 123, 134-6, 142, 158, 159
Keats, John, 183
'Kırmızı Başlıklı Kız', 92, 93, 99
kıssalar, 63
Kipling, Rudyard, 60
kişisel anlatılar, 145, 150, 161, 169
kişisel
kolektif bilinçdışı, 19, 99
konuşma ve yazı ilişkisi, 57
ksilofon müziği, 127
Kur'an, 58, 96, 154, 189, 190-3
kurgusal anlatı, 145, 147, 149, 156, 157, 161-3, 166, 168-70, 176, 181-4
Kusiele'nin Gelişi (klan efsanesi), 67, 123, 142
Kutsal/profan ikiliği, 33, 34, 43, 44, 46, 49
Kuzey Amerika'daki Zuni, 126
Kültür Devrimi, 178
kültürel aktarım, 87, 129
kültürel tarih ve halk hikâyeleri, 89, 91, 97, 102, 104

lecto-oral aktarım, 190
lecto-oral toplumlar, 64
Lennox, Charlotte, 171
Lévi-Strauss, Claude, 10, 12-4, 17, 19, 50, 66, 74, 92, 117, 122, 157, 163
Lévy-Bruhl, Lucien, 34, 74, 127, 128
Lewis, Gilbert, 7, 21, 161
Lianja destanı, 152
Love and Friendship, 173

Madame Bovary, 173
Mahabrata, 157
Malevich, Kazimir, 180
Malinowski, Bronislaw, 10, 14, 17, 21, 25, 27, 31-6, 65, 74, 75, 117, 126, 127
Maori hakası, 64
Marett, R. R., 25-30, 46
Melanezya halkı, 25, 27
memler, 129-31
Meredith, George, 178
Merry Adventures of Emperor Yang, The, 177
Ming edebiyatı, 168
mit ve mitolojik bir bütün olarak (2. mit), 12, 13
  belirli bir sözlü anlatım olarak (1. mit), 11, 16
  tüm çeşitlemelerinin belirli bir sözlü anlatısı olarak (3. mit), 13, 15
  kültürel bir deliryum olarak, 16
  içeriği, 65, 68
  yaratıcılık ve farklılaşma, 84
  kıtalararası dönüşümü, 12, 13
  halk hikâyeleri ile farkı, 13, 18, 20, 21, 53, 54, 56, 65, 69-71
  anlatı bağlamı, 21, 53
mit ve ritüel ekolü, 65, 122
mit ve ritüele bilişsel yaklaşım, 9, 41
mit ve ritüele işlevselci yaklaşım, 65, 91, 117
mit ve ritüele yapısalcı yaklaşım, 12-4, 17, 91, 92, 117, 132
mitler için kategorik kavram (tür ismi), 125
mitoloji, 12, 14, 66, 117, 122
gözlemciler tarafından kurgulanması, 124
  mit ile farkı, 13, 157

hakkında aşkınsal görüş, 10, 12, 19
mitteki bilinçdışı öge, 14
mitteki hiyerarşik ikilikçilik, 14, 15
Mongo-Nkundo hikâyeleri, 152
Mungo destanı, 161
Murngin, 28, 52
Musevilik, 65

Nadel, S. F., 42, 47
Nambikwara mitolojisi, 12
Nancy hikâyeleri, 61, 160
Navajo halkı, 62, 65
Northanger Manastırı, 171-3
Novella, 167
Nuer, 26, 42, 50, 51
Nupeler, 42, 47

Odyssey, 57
Oedipus hikâyesi, 13, 17
Of Water and the Spirit, 149
okullar, 152, 191-4
ve yazının ortaya çıkışı, 145, 163, 187, 189
okuryazarlık, 56, 90, 146, 151, 152, 163, 188, 194
sözlü kültürlere etkisi, 63, 188
ontolojik kategoriler, 133
Oresteian hikâyesi, 14
Orwell, George, 148
Othello, 180

ölü kültü ve din, 25
örümcek hikâyeleri, 109

Parry, Milman, 57, 97, 151, 156
Parsons, Talcott, 23, 25, 28, 31, 32, 34-41, 52, 103, 126
periler (yaban varlıkları), 70, 99, 111, 138, 160
Perrault, Charles, 61, 95, 96, 99, 104, 190
personel, 187
Platon, 182, 184
Prayer Mat of Flesh, The, 177
Propp, Vladimir, 11, 78, 92, 98
psikanaliz, 37, 65
halk hikâyelerinin yorumlanması, 99, 148, 161
Püriten Kompleks, 145, 170

Radcliffe-Brown, A. R., 38, 39, 46, 48
rasyonellik dışı (aşkınsal) 10, 44, 45, 47, 74
eylem, 48
Remus ve Romulus, 69
Representations and Contradictions, 132, 133
retorik, 56
Richardson, Samuel, 93, 169
Rig Veda, 82, 102, 195
Robertson Smith, W., 26, 28, 30
Robinson Crusoe, 169, 170
Roman Katolik ülkeleri, 67, 70
Rowling, J. K., 54, 62
ruhani varlıklar, 46
inanç, 25
Rus halk hikâyeleri, 98

sahada kaydedilen versiyonlar, 15, 189
Scott, Walter, 90, 178, 179
Sércambi, Giovanni, 167
seremoni, 45, 159, 162
ve dini eylem, 37, 45, 60
ve ritüel, 47, 66
ve tanımı, 48
çeşitlemeler ve uyarlamalar, 48, 67, 83, 84, 111, 135

ses kaydedicinin analize tesiri, 77, 134
ses kaydedici, 10, 11
sözlü literatüre etkisi, 78, 82, 120
antropolojiye etkisi, 73, 76, 77
eski yazılı kayıtlardaki kısıtlamalar, 58, 192
Seven Sages, The, 167
Sinbad Kitabı, 167
Siran, J. L., 124-7
Siyasal Bilinçdışı, 147
Smollett, Tobias, 169
Somé, Malidoma, 149
Soykırım, 181
sözlü anlatı, 11, 16, 53, 64, 145, 146, 155
dini metinlerle karşılaştırımı, 189
işlevi, 117
kavramın anlamları, 125
sözlü anlatıların içerikleri, 159
sözlü kültürler, 17, 20, 54, 100, 122, 164, 168, 185
okuryazarlığın etkisi, 194, 196
anlatının rolü, 150, 156, 162, 163, 188
destanlar, 157
sözlü kültürlerin düşünce yapısı (zihniyeti), 126
sözlü literatür, 53, 54, 62, 76, 119
içerik, 60, 61, 68, 71
yazılı literatürle farkı, 62
folklor, 55, 56, 91, 94, 101
yazının etkisi, 152
performans bağlamı, 68, 100
sözlü toplumlar, 17, 74, 82, 121
tarım teknolojileri, 86
dini aktivitelerin çeşitliliği, 43
statik görüş, 74, 81, 84, 86, 126-8, 130
sözlü türler, 54, 55, 69, 99, 146
alegori, 63
bağlam, 21
destan, 56-9, 63, 69, 70, 96-8, 100, 145, 150-7, 161, 182
fabllar, 70, 101
halk tiyatrosu, 64
tarihi sözlü anlatılar (tarihler), 68
efsaneler, 67, 70, 71, 101, 150, 153, 157, 172
sözlü yaratıcılık, 81-7
LoDagaa Bagre'si, 59, 98
seremoniler, 29, 48, 49, 60, 66, 67, 76, 83, 84, 111, 120, 134-6, 141, 158, 159
unutmanın etkileri, 18, 83, 173, 189
standartlaşmış sözlü biçimler, 54, 55, 157

şarkılar ve şarkı söyleme, 63, 64
çocuk tekerlemeleri ve şarkıları, 61
yaratımı ve değişimi, 21, 78, 82, 83, 128, 160

Tale of Bergis, 167
tapınaklar, 51, 85, 86, 96, 111, 188
tarih ve mit arasındaki fark, 148
teskin eylemleri, 46
ve dini eylemler, 48
Thompson, E. P., 92
Thompson, Stith, 60, 99, 100-2
Tokugawa dini, 40
totemcilik, 63, 67
Trobriand Adalılar, 10, 32, 34-6
Trollope, Anthony, 178
Tylor, E. B., 25-7, 33, 45, 46, 50-2, 91, 94, 126

Vebanın İlerleyişi ve Etkileri Üzerine Kısa Bir Anlatıyla Ürküntü Veren Bir Ziyaret..., 170
Vedalar, 56, 57, 59, 194
veillée'ler, 95, 99

Water Margin, 177
Watt, Ian, 19, 23, 81
Weber, Max, 32, 42-4, 81, 103, 127
Wilson, Monica, 47, 48
Woolf, Virginia, 180

Yakö, 51
yazılı literatür, 20, 55, 58
sözlü literatür ile farkı, 58, 62, 74
yazılı metinleri ezberleme, 82, 97, 125, 187, 191, 193-5
yazının etkisi, 152, 187, 188, 191, 195
yazının gelişinin etkileri, 53, 55, 56, 68, 145-8, 151, 163-7, 190
Yemek ve Aşk, 133
Yeni Gine Baktamanları, 131
Yunan mitolojisi, 17
yüksek sesle okuma, 196

zaman ve mekan arası çeşitlemeler, 129, 169, 189

Mit, Ritüel ve Söz
Jack Goody

Jack Goody dünyanın önde gelen sosyal bilimcilerinden biridir. Geçtiğimiz yarı asırda antropoloji, tarih, sosyal ve kültürel çalışmalar gibi alanlardaki yazıları onu günümüzün en çok okunan, alıntılanan ve tercüme edilen akademisyenlerinden biri kılmıştır.

Mit, Ritüel ve Söz, mit, sözlülük ve okuryazarlık gibi birbiriyle ilişkili ve uzun bir süredir antropolojinin mihenktaşları olmuş konulara geri dönmektedir. Bu cilt, klasik makaleleri son döneme ait ve henüz yayımlanmamış eserlerle birleştirerek bu temalar üzerine geliştirilen, geçtiğimiz yarı asra ait en önemli yazıları bir araya getirmiştir. Ve dolayısıyla eleştirel okuma ve araştırmanın tarihini temsil etmektedir.

Goody, karakteristik bir biçimde açık ve anlaşılır bir üslupla modern antropolojinin temelini oluşturan kavramsal şemalara değinerek güncel teorik akımlara güçlü eleştiriler getirir. LoDagaa'daki Bagre miti üzerine yaptığı oldukça etkileyici çalışmalardan yola çıkıp çeşitlemelerin, imgelemin ve yaratıcılığın gücünü vurgulamış, bir yandan da metodoloji ve analiz sorunlarına dikkat çekerek sözlü 'literatür'ün yapısalcı ve işlevselci yorumlarına meydan okumuştur. Derinlemesine bakabilen ve yer yer provokatif niteliğe bürünen bu makaleler yeni tartışmaları tetikleyecek, sosyal antropoloji hocaları ve öğrencileri için paha biçilmez bir bilgi kaynağı olacaktır.





Jack Goody, (1919-2015), Antropoloji alanına yaptığı katkılar dolayısıyla kendisine şövalyelik unvanı verilmiş olan Goody, dünyanın birçok yerinde araştırmalar yapmış ve dersler vermiştir. 2004'te National Academy of Sciences ve 2006'da Commandeur des Arts et Lettres ödüllerini alan yazarın Kapitalizm ve Modernlik ile Avrasya Mucizesi kitapları yayınevimizce Türkçeleştirilmiştir.

9 786059 125482