

UYGULAMADAKİ FOLKLORUN BİR TANIMINA DOĞRU*

Simon J. BRONNER

Çev.: Ahmet Erman ARAL**

Yazımın başlığı, Dan Ben Amos'un "Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru" (1971) başlıklı ve kendisinin "küçük gruplardaki artistik iletişim" şeklinde bir folklor tanımı önerdiği temel yazısını saygıyla selamlama amaçlı bir seçimdir. Bu başlığı, 21. yüzyılda dijital çağın ortaya çıkışının gerektirdiği şekilde, uygulama teorisinin, gözden geçirilmiş bir folklor tanımı ve kavramını bildirip bildirmediğini sorgulamak için bir başlangıç noktası olarak kullanıyorum (Bronner 2012). Bu tür bir tanımlamanın dijital iletişimdeki folklorik davranışın ötesine geçmesi ve Ben Amos'un tanımında ifade edilmeyenleri de kapsayacak şekilde çeşitli kültürel olay veya "pratikalere" uygulanabilir olması gerekmektedir. Onun yazısı, yayımlandığı dönemde yalnızca sanayi sonrası dünyada folklorun değişen nitelikleri hakkında değil, aynı zamanda halk bilimcilerin disiplinle ilgili kimliklerine yönelik ayırt edici bir folklor tanımına duydukları gereksinim konusunda da tartışmaları alevlendirmiştir. Uygulama konusundaki değerlendirmelerimin halk bilimsel ve kültürel analizler için anahtar kelimeler olarak, araştırmacıların bilimsel girişim veya disiplin olmanın yanı sıra folklor olduğunu ileri sürdükleri olaylar hakkındaki düşünceleri yenileyeceğini umut ediyorum. Folkloru tanımlamaya dö-

nük güncel denemelerim rastlantısal değildir. Güncel sosyal ve teknolojik faktörler, Ben Amos'un performans ve bağlamsal yaklaşımları kuramsal temellendirişi çevresinde kümelenen tanımsal söylemi harekete geçiren etkenlere benzediğinden, bunun için elverişli bir dönemin ortasında olduğumuza dikkat çekiyorum. Her iki durumda da belirtiler benzer paradigma kaymalarını işaret etmektedir.

İlerleyen bölümde öncelikle Ben Amos ve diğer halk bilimcileri, eylem odaklı çalışmalarını, dönüşümü esas alan bir çağa yönelik analitik kaygılarını bildiren bir tanımla desteklemeye sevk eden koşul ve tartışmaları gözden geçiriyorum. Ben Amos'un yükselişteki bir disiplin için verdiği tanımın yararlılığına kafa yoruyorum. 1960'lardan yüzyılın sonuna kadarki zaman dilimini göz önüne alıp "küçük gruplardaki artistik iletişim" şeklindeki tanımla folklorun kültürel analizinin yürütüldüğü bir dönemin devamında 21. yüzyılın başında karşılaşılan zorlukları değerlendirerek yazıma devam ediyorum. Sonuç kısmında, Ben Amos'un folklorla süreç odaklı bir husus olarak duyduğu ilgiden kaynaklanan, *hayata geçirme*, *canlandırma* (praxis) kavramı etrafında bir tanım öneriyorum. Böyle bir tanım üzerinden belirtilen zorluklara değinme tarzlarını değerlendiriyor ve bu girişimin, kültürde

* Simon J. Bronner, "Toward a Definition of Folklore in Practice", *Cultural Analysis*, Volume 15.1, 2016, s. 6-27.

** Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü Araştırma Görevlisi, erman34@gmail.com

zihin kuramına yönelik temel nitelikteki felsefi imalarını araştırıyorum.

Folklorun 1960'lardaki Belirli- sizliği ve Durgunluğu

Hareket noktası olarak, Ben Amos'un tanımı folkloru kökleşmiş veya köylü toplulukların ürünü olarak kavramlaştıran Avrupalı etnolojik teamüle bir cevap niteliğinde oldu (Erixon 1937; Dundes 1966). O, edebî açıdan Victoria devri Britanyalı halk bilimcilerinin oluşturduğu "Müthiş Ekibe" kadar geri giderek kalıntılar ve edebî değerlendirme üzerinde yoğunlaşan metin merkezli vurgudan bahsetti (Dorson 1968; Dundes 1969). Bununla birlikte, Ben Amos etnolojik veya edebî açıdan tanımı gözden geçirmektense, kendisiyle aynı kuşaktaki halk bilimcilerin konularına ve profesyonel teşebbüslerine ilişkin farklı bir kavramlaştırma üretmeye ihtiyaç duyduklarını ileri sürmüştür. Maria Leach'in *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legends* (1949) adlı eserinde ortaya koyduğu yirmi bir farklı folklor tanımının gösterdiği gibi; *gelenek*, *sözlü*, *aktarım*, *kültür* ve *edebiyat* gibi çeşitli anahtar kelimeler sıklıkla ortaya çıktığı hâlde, yirminci yüzyılın ortasında folklor veya folklor çalışmalarının kapsamı konusunda neredeyse hiçbir fikir birliği yoktu. Antropoloji kökenli folklorcular kültür ve aktarıma vurgu yapma eğilimindeyken edebiyatçı bilim insanları doğal olarak edebiyat ve sözlülüğe dikkat çekiyorlardı. Yerleşik geleneklere karşı çıkılan 1960'ların başında, muhtemelen daha az tanınan ancak yine de kayda değer nitelikteki bir çalışma Ake Hultkrantz'ın, folkloristik çalışmalardaki gruplaşmaların

içinde geleneğin oluşturduğu ortak zemini işaret ettiği *General Ethnological Concepts* (1960) adlı eserinde görülen folklor tanımlarındaki sekiz "ana başlık"tır. Ben Amos'un "bağlam"ı o dönemde (tanımsal nitelikteki yazısını oluştururken "kişisel anlatısı" olduğunu söylediği şeye göre) bağımsız, akademik ve diploması verilen bir disiplinin doğuşuna uygun olarak yenilikçi ve zamanıyla uyumlu bir tanımı teşvik etmiştir (Ben Amos 2014: 12).

Halk bilimi dersleri, disiplinin 1960'lardaki gelişimiyle birlikte hızla çoğaldı (Baker 1971; Baker 1978). Yayımcılar, konunun tanımlanması yönünde çağrıda bulunan halk bilimi ders kitaplarına ilgi göstermeye başladılar ve Ben Amos, Alan Dundes'in *Study of Folklore* (1965) ve Jan Harold Brunvand'ın *The Study of American Folklore* (1968) adlı eserlerinde bu isimlerle birlikte yürütecekleri bir ders kitabı projelerinin bulunduğunu söyledi. Ben Amos daha önce 1946'da, W. J. Thoms'un "bilgi" (lore) veya "halkın" bilgisi tanımının 100. yıl dönümünde, tanımın yeniden incelenmiş olduğu ancak bunun dikkate değer bir yaklaşım değişikliği getirmediğinden söz etmiştir (bkz. Herskovits 1946; Thompson 1951). Amerikan Folklor Cemiyetinin yirminci yüzyılda Amerikan Antropoloji Derneği veya Modern Dil Derneğinin himayesi altında olmayan ilk toplantısı, tanımının 1967'de kamuya tanıtıldığı ilk yer olması bakımından önemlidir. Ben Amos, boşlukta kalmış bir bağımsızlık ruhuyla ve folklorun genç, yeni doktorlarının karşısında, panelin aceleye getirilmiş son sunumu olarak "Sözlü ve Yazılı Edebiyatlar" şeklindeki göze çarpan başlığıyla ta-

nımını sundu. Paneldeki katılımcılar arasında folklorda ayrı bir lisansüstü programla bağlantılı tek kişi kendisiydi ve onun getirdiği tanım, sözlü aktarım yönünden halk biliminin özü olarak anlatımla ilgili süreci ele alıyordu. Ben Amos'a göre, düşüncelerini etkileyen yalnızca Indiana Üniversitesinden aldığı folklor diploması değil, bunun yanında Pennsylvania Üniversitesinde halk bilimi lisansüstü programına atanmasıydı (Ben Amos'un UCLA'deki eski görevi antropolojideydi).

Dolayısıyla Ben Amos ve konferanstaki diğer katılımcılar, sadece maddi açıdan değil, aynı zamanda yeni gelişen ve melezleştirilmiş bir disiplin olması bakımından da halk biliminin ayırt edici özellikleri üzerinde kafa yordular. Ben Amos'un hatırlattığı gibi, Amerikan Folklor Cemiyetinin üyeleri çoğunlukla İngilizce ve antropoloji bölümlerinin mensuplarından oluşuyordu ve "halk biliminin belirsizliği veya disiplinde terimin önyak olduğu durgunluk" bu kişilerin endişe duymasına neden oluyordu (Ben Amos 2014: 12; ayrıca bkz. Foster 1953: 159). Amerikan Folklor Cemiyeti Başkanı Francis Lee Utley 1960'ların başında, Leach'in yirmi bir tanımındaki ortak paydanın sözlülük ve gelenek olduğunu ileri sürerek mutabakat sağlamaya çalıştı. Utley (1961), antropolog William R. Bascom'un kendisinden birkaç yıl önce getirdiği daha da özlü nitelikteki "sözlü sanat" ifadesini takip eden senelerde, folklorun edebî tarafına eğilerek "sözlü olarak aktarılan edebiyat" biçimindeki kısa ve öz tanımı teklif etmiştir (1955; ayrıca bkz. Bauman, R. 1975). Ne var ki bu, yeni yeni bağimsız fikirli bir hüviyet kazanan

ve alanın kapsamına sosyal ve maddi kültürün etnolojik kaygılarını içerecek şekilde daha geniş bakan halk yaşamı veya "halk kültürü" öğrencilerini kızdırdı (Foster 1953; Glassie 1968; Yoder 1963). Halk yaşamı perspektifinde, onların geleneksel saydığı kültürel fenomenlerin çoğu sözlü artistik icralardan ziyade faydacı pratiklerdi.

Amerikan üniversitelerinden halk bilimi diplomalarına sahip daha genç yaştaki diğer halk bilimciler de Ben Amos'tan birkaç yıl önce halk biliminin "belirsizliği" konusundaki rahatsızlıklarını ifade ettiler (Ben Amos 2014: 15). Roger Abrahams (Pennsylvania Üniversitesi İngilizce bölümünde bir halk bilimi tezi yazmıştır) Texas Üniversitesinde çalışırken, halk bilimini "yenilik ve durağanlığın çatışmasıyla meydana gelip farklı grupların etkileşimiyle karmaşıklaşan kültürün genel kanunlarına boyun eğen insan eliyle yapılmış diziler" biçiminde nesneleştirerek ilk zorluklardan birini ortaya attı (1963: 98). Abrahams bu nedenle halk bilimsel analiz, folklor eserlerini doğuran süreç ve bağlamlara odaklanmasını teklif etmiştir. Ayrıca Abrahams edebiyat ve antropolojinin uyumsuz ve birbirinden uzak yaklaşımlarından yakınlıkla "sanatı sayesinde dikkati kendisinde toplayan geleneksel icra öğeleri" veya kısaca "geleneksel aktiviteler" biçimindeki folklor tanımını bir kavuşma noktası olarak önerdi (1968: 145). Dolayısıyla o, "bir gelenek veya türün tam analizinin hem öge hem de icraların örgütsel unsurlarına ilişkin araştırmayı gerektirdiğini" ifade etti; bir diğer deyişle folklorun retorik açıdan kullanımını işaret etti (168: 145). Abrahams'ın ge-

lenek ve gelenek taşıyıcılarının aracılığı üzerindeki vurgusu, sözlü fenomen olarak folklor ile sosyal-maddi fenomen olarak halk yaşamının uzlaştırılması şeklinde görülebilir.

Abrahams folklorun gündelik hayattaki aktif ve amacına uygun kullanımlarını vurgulamak amacıyla icraya dikkat çekti ancak diğer yandan da böyle yaparak folklorcuların dikkate aldığı malzemelerin kapsamını güncel sözlü ifadelerle sınırladı. O dönemde Pennsylvania Üniversitesinde halk bilimi ve halk yaşamı programındaki eğitimi devam eden Henry Glassie, sözlülük ve icra üzerine yoğunlaşmanın, Avrupalıların kültüre yöneliminin tersine, bir Amerikan geçmişine sahip olduğu ve örneğin tarla sürme, inşaatçılık ve zanaatkarlık gibi “kültürel olarak belirlenen teknik bilginin zirvesi” niteliğindeki sosyal, edimsel olmayan pratikleri tekrar ettiği şeklinde bir teori ortaya attı (Glassie 1968: 5). Glassie maddi halk kültürü aklının bir köşesinde tutarak “bir halk nesnesinin geleneksel olmakla birlikte popüler olmadığı” şeklinde bir fikir birliğine varılması teklifini sundu ve bunun, yeni hikâyelerin oluşumunu ve bir vagon inşa edilmesini desteklediğine dikkat çekti (1968: 6). Glassie’nin tanımı, halk ile popüler arasına kesin bir çizgi çekilmesi yönünden tartışmaya açık olmasına rağmen, söz konusu tarif geçmişin sürekliliği, yerleştirilmiş kullanım ve ortaklık, taklit ve gösteri yoluyla akademik olmayan öğrenme gibi unsurlarla nitelendirilen sözlü ve maddi biçimlerin incelenmesi hususunda kılavuzluk etmeye çalışmıştır. Yapısalcılığın çekimine kapılan ve atasözlerini derleyerek bunların köken ve

tarihçesini araştıran Archer Taylor’un, folklorun benzeşen veya çağrıştıran mantığı ifade ettiği şeklindeki görüşüne (1946: 104; ayrıca bkz. Ben Amos 2014: 14, kendisi bu hususu “çağrışım temelli düşünme” olarak adlandırmıştır) ilgi duyan, halk biliminin o dönemdeki son doktorlarından Elli-Kaija Köngäs kendi deneyimini motif ve tip analizine dayalı edebî “Fin metodu”na uyguladı ve bir disiplinin yanı sıra bir maddi birimi simgelemesi için anahtar kelime arayışına girdi. Köngäs, “folklorun kimliğini ortaya koyan ve onun edebiyat veya antropolojiden hangi yönleriyle ayrıldığını gösteren ayırt edici özelliği bulmanın mümkün olabileceğini” yazdı (1963: 84). Ona göre, sözü edilen özellik, araştırmanın sonucu değil, aklın ispatı olarak aktarımdı ve o, halk bilimcilerin nihayetinde bunun peşinden koşmaları gerektiğini ileri sürüyordu.

Alan Dundes, bir disiplinin incelenen materyaller hakkında açıklamalar getirmesi hususunda bilişsel bir hedefin yardımcı olacağı düşüncesini uygun buluyordu ancak o, aktarım kriterini eleştirdi çünkü traktör sürmek ve kişinin dişlerini fırçalaması gibi süreçler aktarıldığı hâlde bunlar halk bilimciler tarafından genellikle folklor olarak tanınmamaktadır (1965: 1-2). Dundes, *The Study of Folklore* adlı kitabında “folklor nedir” sorusunu, kaynağını bir halk grubundan, “en az bir ortak faktörü paylaşan herhangi bir grup insan”dan alan ve “grubun bir grup kimliği duygusu edinmesine yardımcı olan” gelenekleri dikkate almak suretiyle “bilgi”den ziyade “halk” merkezli bir tanım önererek yanıtladı (1965: 2). Dundes bu geniş ve esnek

tanımdaki ayırt edici özelliklerden birinin, onun bir “Amerikan kavramı” olarak köylü ve sınıf temelli tariflere sahip Avrupalı görüşlerden farklı bir nitelik taşıması olduğunu iddia etti. Bahse konu tanım, karmaşık ve modern bir toplumda, bir aile, mahal veya meslek –veya arkadaşı, kamp arkadaşı veya müzik meraklılarından oluşan daha geçici nitelikteki gruplar– içerisinde folklorik olarak kullanılan mükerer ifade veya pratiklerin ortaya çıkış nedenini açıklayabilirdi. Bu tanım, sözlü aktarım kriteri olmaksızın maddi gelenekler ve parçaların teknoloji sayesinde dolayına sokulması gibi ihtimalleri de kapsamaktaydı. Bununla birlikte bu tarifi belirlemediği husus, folklorik olduğu değerlendirilen yeni öğelerin çeşidiydi. Dundes bu problem, yeni parçaların muhtemelen benzerlik gösterdiği folklorik türlerin (genre) envanterini çıkararak değindi. Ancak Elliot Oring gibi eleştirmenler bu yaklaşımı yine de “belirsiz” buldular (Oring 1986: 2-4).

Oring, Dundes’in grup fikrini, Avrupalı folklor kavramlarının üstünde inşa edildiği köylü sınıfı ve kadim mirasın Kuzey Amerika’da bulunmaması nedeniyle, uluslararası bir folklor modelinden ziyade Kuzey Amerika’daki vaziyete daha uygun düşmesi bakımından eleştirdi (Oring 1986: 2-4; ayrıca bkz. Cocchiara 1971: 467-95). Hultkrantz Avrupalıların folklor hakkındaki düşüncelerini özetlerken “Avrupa’da kolaylıkla gelişen” folklorlara dair yaklaşımlardan birinin “yüksek sınıfların kültürüyle zıtlık içindeki halkın toplam kültürü” anlayışı olduğunu kabul etti (1960: 138). Ancak o ayrıca, “kültürel gelenekler” olarak folklor ve

kültürle bağlantılı “edebiyat” biçimi olarak folklor olmak üzere “konuyla ilgili büyük tanım grupları”ndan diğer ikisinin de ne olduğunu saptadı (1960: 138). Hultkrantz bu eğilimleri “halkın manevi geleneği, özellikle de sözlü gelenek” olarak özetledi (1960: 137). Onun bu sözlerinin kökeni, Hollanda’nın Arnhem kentinde 1955’te düzenlenen halk bilimciler kongresine katılan temsilcilere uzanıyordu. O, yaşayan topluluklar içindeki pratiklere ilişkin dikkati, kendi deyimiyle, Thoms’un folkloru “eski zamana ait tavır, alışkanlık, usul, batıl inanç, balat, atasözü vb.” olarak tarif ederken garip, modası geçmiş davranış biçimleri hakkındaki 19. asır ortası “romantik” vurgusundan ayırarak kendi bağlamına yerleştirdi (Hultkrantz 1960: 135). Hultkrantz, Thoms’un eski gelenekler eşliğindeki orijinal folklor denklemi ile “bugüne kadarki tanımlarda rastlanmayan birçok uyumsuzluğun ve etnoloji ile folklor arasındaki müphem ilişkilerin sorumlusu olmaları” bağlamında, sınıf temelli grupların işlevsel yorumuna yapılan Avrupalı etnolojik vurgu arasındaki çelişkiyi suçladı (1960: 135).

Ben Amos’a göre, 1960’larda bir tanıma doğru ilerleyen kolektif dürtünün birkaç amacı vardı. Bu amaçlardan biri, modern dünyada folkloru tanımlamak ve bir diğeri de folklorun diğer disiplinlerden farklı olan yönlerini ilan etmektir. O, hocası Richard Dorson’un “fakelore” (Dorson 1950; Dorson 1976) karşısı mücadelesinin farkında olarak, bu önemli anda folklorun yeniden tanımlanmasının başka bir nedeninin, folklor analizlerini daha sosyal, bilimsel ve veya etnografik hâle getirirken aynı zamanda

folkloru yaygınlaşan bir kitleden veya popüler kültürden ayırmak olduğunu düşündü. O dönemlerde halk şarkılarının yeniden canlandırılması anlayışı yerleşiyordu ve radyolar ve ticari amaçlı konser sahnelerindeki halk şarkılarının otantikliği hakkında sorular doğuyordu (Dorson 1963: 434-39; Legman 1962). Ben Amos “folklor tanımının bir görevden ziyade kişisel bir ihtiyaç hâline geldiğini” ifade etti (2014: 15). 1960’ların çalkantılı ortamı bağlamında karşı kültürlerin ve alt kültürel gençlik topluluklarının doğuşuyla birlikte, Ben Amos kendi ifadesiyle “folklorun sosyokültürel ve bilimsel-analitik kavramları arasında mutabakat kuran” yeni bir yol arayışına girdi (2014: 18). Diğer deyişle o, yükselişteki bir bilimsel disiplin için, sosyal gerçeklikteki folklor ile bilim insanlarının folklorla konu olan şeyleri analiz etme şekilleri arasında, öncelikle tarihi-coğrafi okulun metne bağlı tarzı bakımından daha fazla bağlantı bulmak istiyordu.

Nijerya’da hikâye anlatıcılığı konusundaki alan çalışmasından yeni dönen Ben Amos, folkloru günlük hayattan ayrılmış özel bir iletişim biçimi olarak gördü. Bilhassa, John Gumperz ve Dell Hymes’in editörlüğündeki *American Anthropologist* dergisinin “İletişimin Etnografyası” başlıklı özel sayısından (1964) etkilenen Ben Amos, “iletişim” anahtar kelimesini, bir performans olarak folklor düşüncesine uyarladı (Ben Amos 2014: 17). Onun “küçük gruplardaki artistik iletişim” tanımı, başlangıçta direnişle karşılaşmışsa da özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde disiplinle ilgili bir perspektifi temsil eden halk

bilimcilerin olay merkezli analizi benimsemeleri ve performans temelinde folklor fikirleri geliştirmeleriyle birlikte rağbet gördü (Ben Amos 2014: 17). Bununla birlikte, performans analizlerinin çoğunun betimleyici mikro işlevselciliği ve sözlü olanlar başta olmak üzere dışavurumların aşırı yerleştirilmesi, edimsel durumlar ile folklorun kültürel fenomenlerinin “sözlü sanat”la sınırlandırılması arasında karşılaştırma yapabilme konusundaki noksanlık yönünden eleştirilere neden olmuştur. Analizde uygulandığı üzere, yapısal veya kıyaslanabilir bir temel olmaksızın, performans veya “artistik iletişim” olarak folklor düşüncesi, ancak folklorun belirsizliğine daha çok katkıda bulunmaya yaramıştır.

Folklor ve Geleneğe Dair Fikirleri Dijital Çağda Yeniden Düşünmek

Faktörlerin benzer bir kesişim noktasının, halk bilimcileri, folkloristik analize yön veren tanımları bu zor zamanda yeniden değerlendirmeye mecbur ettiğini ileri sürmekteyim. Ben Amos’un folklorun tanımlanmasında popüler kültürün getirdiği zorlukları iyice kavradığı gibi, halk bilimciler dijital çağda internetin “küçük gruplar” düşüncesi üstündeki etkisi konusunda sorularla karşılaşmaktadırlar. O, özeleştirir getirerek folklorun sosyal gerçeklikte var olup olmadığını sorgularken, halk bilimciler folklorun sanal gerçeklikte uygulanabilirliği konusundaki endişelerini açıkça dile getirmektedirler (Blank 2009; Blank 2012). Halk bilimciler 1960’larda kendilerini antropologlar ve edebiyat alanında çalışan bilim insanları arasında bir yerde tanımlamak için mücadele etmiş-

se bile, tartışılır şekilde, folkloristik kimliğe sahip bilim insanları bugün kültürel çalışmalar, kadın çalışmaları, etnik çalışmalar, performans çalışmaları gibi her biri kendi disiplinine ilişkin konumunda ısrarcı sayısız bütüncül araştırma alanı arasında kendi yerlerini aramaktadırlar. Buna ek olarak, edebî analizin tarihî-coğrafi metodu ve “etik analiz” fikri eleştirel bir incelemeye uğradığından, performans da kültürel bir fenomen açısından genelleştirme ve tarihsellik eksikliğini anıştırmasının yanı sıra folkloristik analizi daraltması nedeniyle bu süreçte darbe aldı (Bronner 2006; Dundes 2005). Uygulamada, “artistik iletişim” tanımı, geleneksel aktiviteler dizisine veya bunların üstünde temellendiği düşünceye yönelik açıklamalardan ziyade dışavurumcu anlatı tarzının detaylı tanımlarına öncülük etti (Ben Amos 1995; Bronner 2006). Performans, folklorik aktarımın önemli bir yönünü dikkate almış olmasına rağmen, sınırlı kullanımıyla genel, kapsayıcı bir folklor teorisi inşa etmek için sorunlu görünüyordu.

Netice itibarıyla, bir anahtar kelime olarak gelenek, folklorlarda birleştirici bir kavram olması bakımından 21. yüzyılın başında taze bir incelemeden geçti (Blank ve Howard 2013; Bronner 2000; Bronner 2011). Ne var ki bilim insanları geleneğin muğlaklığını ve sanat, edebiyat ve tarihten farklı olarak folklorik süreçlerdeki konumunu berraklaştırma ihtiyacını fark ettiler. Ben Amos’un destekçileri, halk bilimini analitik bir çalışma alanı ve folkloru da bir konu olarak gösteren kendine özgü bakış açılarıyla ilgileniyorlardı ve ayrıca sözlü ve maddi “halk olmaklığı”

(folkness) kapsayan bir temel prensip olarak gelenek söz konusu olsa bile, konularının “belirsizliği” ve disiplindeki “durgunluk” konusunda yeni yakınlıklar dile getiriliyordu. Halkın karşısında popüler kültür, folklorun karşısında fakelore gibi kaygılar yerine, 21. yüzyılda folklor ile folklorizm ve hatta folklor ile folkloresk arasındaki farklılıklar üzerinden ıstırapı okumak mümkündür (Foster ve Tolbert 2015; Roginsky 2007; Šmidchens 1999).

Bir karşı argüman ise belirsizliğin erdem olduğudur. Roger Welsch (1968), Ben Amos’un 1967’deki yazısına, örneğin halk bilimcilerin bir tanıma ihtiyaç duymadıklarını savunarak karşı çıktı. O, standart bir tanımın potansiyel olarak materyallerin keyfi kriterlerle derlenmesine sınır getirdiğini ileri sürdü. O, İngilizce ve antropolojinin yanında yerini alan azametli bir disiplini ustalıklı işleme zorunlulukları dolayısıyla, “halk bilimcilerin bazı tanımsal şeytanlarca etki altına alınmış” gibi göründükleri ve onların, bilinen yaklaşımlar karşısındaki bağımsızlıklarını sürdürmeleri gerektiği yönünde uyarılar getirdi (1968: 262).

Richard Bauman (1969), folklorun bir disiplin olarak yerini almasına imkân veren yol gösterici bir kavramın ana hatlarının çizilmesi için bir tanımın zaruri olduğu şeklinde sert bir yanıt verdi. Bauman akıldan ziyade davranışı vurguladı ve Ben Amos’un, folklor çalışmalarını kendi ifadesiyle “başıboş ve kendine has spekülasyonlar akıntısında amaçsızca sürüklenen” bir alan yerine, sosyal ve davranışsal nitelikleri başta olmak üzere bir bilim olarak “uygun bir bağlama yerleştirmesini” takdirle karşıladı (1969: 170).

Welsch buna düşüncesiz bir şekilde, folklor çalışmaları gibi kapsamlı bir alana yönelik bir tanımın kulağa haddinden fazla “düşünce ittifakı” gibi geldiği şeklinde yanıt verdi ve o, metodolojilerin “kaçınılmaz çeşitliliği”ne olanak sağlayan açık ve insancıl bir tutumu tercih etti. Diğer deyişle, şayet bir halk bilimci bir şeyi araştırıyorsa, o irdelenen şey folklor olmalıdır. Welsch’in açık kapı politikasında saklı olan anlam, folklorun, halk bilimcilerin olmasını istediği şey olduğudur ve bu da folklorun her şey ve dolayısıyla hiçbir şey olduğu şeklindeki muhtemel senaryoyu yaratmaktadır (Ben Amos 1971: 10; Claus ve Korom 1991: 31). O hâlde halk bilimciler popüler ve çoğunlukla da aşağılayıcı nitelikteki alana pek az yönlendirmede bulunmaktadır veya onlar folklorla dair görüşleri ham kalıntılar, sahte şeyler ve geri kalmışlık simgeleri olarak yanlış yorumlamıştır.

Ben halkın kültür, öğrenme veya bilginin (lore) dönüştürücüsü olarak kayda değer olduğunu ileri sürüyorum. Folkloru yaratım, öğrenme ve uygulamanın özel bir kategorisi olarak nitelendirmek, diğer materyallere karşı halk tanıklığının kültürel analiz için belirgin biçimde mevcut olması imkânını yaratmaktadır. Halk ve popüler kültür kategorileri veya popüler olmayan bir topluluk olarak halk görüşü anlamlıdır; bu durumda bazı tanımlayıcı özellik veya modellerin doğrulanması veya test edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, folklor tanımları Abrahams’ın hem materyal hem de onun analizine ilişkin “dinamik nitelikler” olarak adlandırıldığı şeyi saptamaya yönelik hipotezler

olarak algılanabilir (1968: 147). Halk bilimciler, kültürel fenomenleri, onlar ortaya çıkarırken veya bir tanımın kapsamına girip girmediklerini ve bilişsel, davranışsal ve sosyal süreçleri analiz etmek için faydalı olup olmadıklarını test etmek amacıyla geçmişte belgelendikleri zaman değerlendirirler. Ben Amos’un, folklorun tanımlanmasının önemi açısından bağlama başvurusu, onun “folklor tanımının, öğelerin keyfi olarak dışlanması ve dâhil edilmesine bağlı olan yalnızca analitik bir yapı olmadığı, tam tersine, bu tanımın kültürel ve sosyal temelini olduğu” biçimindeki ifadesiyle de benzer biçimde uygundur (1971: 10). Ben Amos’a göre folklor “belirli özellikteki gerçekçi, artistik ve iletişimsel bir süreçtir” ve “folklor ve folklor olmayan şeyler arasındaki sınırlar” belirlidir (1971: 10; vurgu bana ait).

Ben Amos’un “küçük gruplardaki artistik iletişim” tanımını yaptığı yıllardan beri, bu tanım güçlü şekilde tartışılmıştır ve hatta Ben Amos bile “Gelenek İpliğinin Yedi Teli” (1984) (ayrıca bkz. Ben Amos 1979; Jones, S. 1979; Joyner 1975; Wilgus 1973) başlıklı yazısında, tanımının geleneği ihmal edişini sorgulayarak kendi düşüncelerine karşı argümanlar geliştirmiştir. Onun başlangıçtaki amacı, geleneğin önemsiz olduğunu iddia etmek değildi ancak diğer tanımlara karşılık olarak, onun tek kriter olmadığıydı (Ben Amos 2014: 18). Her şeye rağmen, “küçük gruplardaki artistik iletişim”in Kuzey Amerika’da kırk yıldan fazla, özellikle de 20. yüzyılın sonunda “folklorun dinamiklerini” vurgulayan folklor ders kitapları sağanağında folklorun temel ölçütü olarak yürürlükte

kaldığını söylemek abartı değildir (bkz Sims ve Stephens 2005; Toelken 1979; Webber 2015). Yine de 21. yüzyıldaki ders kitaplarının çoğu tanımsal meselelerde yan çizmekte veya kapsamlı bir biçimde gelenek ve öğrenmeden bahsetmektedir. Regina Bendix ve Galit Hasan-Rokem (2012)'in editörlüğünde çıkan *Folklor Rehberi* (A Companion to Folklore) adlı eserde de tanıma yer verilmemiştir ancak kitaptaki ilk yazıda, folklorun belirlenmesi için sosyal bir temel varlığının farz edildiği izlenimi uyanmıştır. Martha Sims ve Martine Stephens'in hazırladığı *Yaşayan Folklor* (Living Folklore) (2011) gibi aynı dönemde çıkan bazı ders kitapları, adı geçen yazarlar kendilerinden önce Jan Harold Brunvand ve Richard Dorson'un yaptığı gibi, "folklorun *gayriresmî* şekilde öğrenilen ve dünya, kendimiz, topluluklarımız, inançlarımız, kültürlerimiz, geleneklerimiz hakkında, sözcük, müzik, âdet, eylem, davranış ve materyaller vasıtasıyla yaratıcı şekilde ifade edilen *gayriresmî* bilgi olduğunu" vurgulayarak tanım getirmeyi denemişlerse de "folklorun birçok şey olduğu ve onu kısa ve öz şekilde tanımlamanın neredeyse mümkün olmadığı" ifade edilerek tanım vermektan kaçınılmıştır (2005: 8, vurgu bana ait; ayrıca bkz. Brunvand 1968; Dorson 1972).

Elliot Oring'in *Halk Grupları ve Folklor Türleri* (Folk Groups and Folklore Genres) adlı ders kitabında özetlediği gibi, envanteri dikkate alan ve neredeyse hiç tarif niteliği taşımayan bir tanım onları tuzağa düşürmektedir. Oring'in birinci bölümdeki ilk cümlesi "kesin bir tanımın problem çıkardığıdır." Halk bilimcileri araştırmalarında

düzenli olarak bilgilendiren kavramlara yönelik bir yönelimi desteklemesine rağmen Oring de Welsch gibi "sorgulamaya başlamak" için "tanımın gerçekten gerekli olmadığı" sonucuna ulaşmaktadır. Halk bilimcilerin yaptığı, ciddiyetten uzak bir folklor tutumundan kaçınmaktır. Oring bu doğrultuda *umumi, ortak, gayriresmî, marjinal, kişisel, geleneksel, estetik ve ideolojik* gibi bilgilendirici mahiyetteki kavramlara atıfta bulunmaktadır ("performans" ve "bağlam" fark edildiği üzere burada mevcut değildir). Ben de bu kavramları halk bilimcilerin ilgisini çeken kültürel pratiklerin veçheleri olarak niteleyebilirim. Britanyalı halk bilimci Charlotte Burne'nin 1913'te *Folklor El Kitabı* (The Handbook of Folklore)'nda derinlemesine iddia ettiği gibi, "halk bilimcinin ilgisini çeken sabanın şekli değil, çiftçinin sabanı toprağa sürerken *uyguladığı* yöntemlerdir; ağın veya zıpkının yapımı değil, balıkçının denizde dikkat ettiği tabulardır; köprü veya konutun mimarisi değil, onların inşasına eşlik eden özveri ve bu yapıları kullananların sosyal hayatıdır" (1913: 2; vurgu bana ait). Burne, pratiğin önemini ifade ederken, tartışılır şekilde "pratik" fikrini kapsamlı olarak kuramlaştırmamış olduğu hâlde, kendi ifadesiyle insan "psikolojisini" ortaya çıkarma hedefini taşımıştır. Onun evrimsel görüşüne göre, folklor uygulayıcıları erkenden geldiler, ilkeldiler ve gelişim göstermediler; buna rağmen o, bu görüşe emsal olarak W. J. Thoms'a atfedilen "insanların öğrenimi" şeklindeki daha genel folklor tanımına göndermede bulundu. Aslında Thoms, sıradan halkı kastettiği "insanların bilgisini (lore)"

yazdı ve Burne'nin el kitabı aracılığıyla okuyucularını, ister yerel bilgi ister sosyal süreç olsun bir öğrenme unsuru olarak dikkatlerini folklorla yöneltmeye cesaretlendirmesi kayda değerdir (Thoms 1965: 5).

Amerikan halk biliminde, öğrenmeye yönelik dikkat folklorun karakteristik tekrarlanabilirliği üzerinden dolayı olarak belirgindir. Robert Georges ve Michael Owen Jones *Folkloristics* (1999) adlı kitaplarında, (1) yüz yüze etkileşimlerde ve (2) geleneksel olduğuna hükmedilen ilişkilerde bariz olmak üzere, anlatımsal biçim, süreç ve davranışların yinelenmesini de kapsayan bir yönelimi vurgulamıştır. Kopyalanmış mizah gibi teknolojik bakımdan aracılık edilen folkloru dikkate alan Alan Dundes, folklorun temeli olarak halk grubunu gören yaklaşımdan ayrılp folklorun dinamik özellikleri olarak çoklu var oluş ve çeşitlemenin önemi üzerinde durmaya başlamıştır. Georges and Jones halk pratiğine dair bu tanımlayıcı fikri, folklorun “zaman ve mekân aracılığıyla insanlığın bilgi, düşünce, inanç ve duygularındaki süreklilik ve tutarlılıkları” temsil ettiği yönündeki iddialarıyla tekrarlı modellere doğru genişletmektedir (1999: 1). Bu isimlerin bilgidен söz ediş biçimi kendine özgüdür ve bence, tanımlarının, folklorun araştırılacak önemde olduğu çünkü onun, parçalara ayrılmış alışılmadık ve rastlantısal özel performanslardan ziyade “günlük hayatlarımızın ayrılmaz ve hayati bir parçası olduğu” ilkesiyle bağlantısı nedeniyle, ilerleyebilmemiz doğrultusunda eleştirel niteliktedir (1999: 2). Zihinsel ve duygusal durumların bilişsel anlamını varmak

açısından düşünce, inanç ve duygulardan ilaveten bahsettikleri noktaya doğru daha derine inmek mümkün olmasına rağmen, onların bilgi ile çağrıştırdıkları anlamın, günlük hayatla ilgili veya yerel uzmanlık ya da içerikle ilişkili olduğuna inanıyorum.

Sosyal ve kültürel bir temeli olması bakımından Ben Amos'un tanıma ilişkin iddiasına başvurulduğunda, aracılı kültürle ilişkisi çerçevesinde, dijital çağda bilginin doğasının, folklor olarak bilinen yüz yüze etkileşim ve aktarım çeşitleri hakkındaki düşünceleri değiştirdiği söylenebilir. Ben Amos'un kullandığı şekliyle “bağlam” tipik olarak, ister Nijerya'da kabilelere özgü hikâye anlatım etkinliklerinde isterse de Kuzey Amerika'da gençlerin pijama partilerinde olsun, anlamlı davranışların gözlemlenebildiği, insanların karşılıklı toplanmalarına atıfta bulunmuştur.

Dijital çağdaki bağlamsal tanımlar konusunda, başka bir paradigma kayması yaşanmasına değilse de en azından, “halk” ile ilgili olduğu anlaşılan süreçlerin yanı sıra pratik dizileri hakkındaki açıklamaları destekler nitelikte bir düzenleme yapılmasına zorlayan en az beş “zorluk” ortaya çıkmıştır.

1. Öncelikle, dijital kültür ve onun “analitik” niteliği üzerinde düşünölmektedir. Yani bu, analog kültür denilen şeyin bir özelliği olan sosyal “ilişkisel” özden ziyade değişken yinelenmelere dayanmaktadır. Folklorun sosyal temeli üzerinden birçok şey üretilmiş olmakla birlikte, dijital kültür “yüz yüze etkileşim”den doğan folklor fikrine itiraz getirmektedir. Folklorun aracılı ifadeleriyle ilgili konu dijital

çağın öncesine uzanmaktadır. Alan Dundes ve Carl Pagter, yinelenmeleri ve çeşitlemeleri nedeniyle kopyalanmış mizahı folklor olarak tanımlamışlardır. Bu görüş, “kullanıcılar” tarafından yaratılan dijital olarak değiştirilmiş fotoğraflar, internet ortamında yayılan ve mizahi doğaya sahip imge, video ve metin parçaları (meme), yerel animasyonlar ve virüslerle ilgili muziplikler gibi diğer aracılı biçimlere kapıyı açmıştır (Blank 2012; Ellis 2015).

2. İkincisi ise, Rob Howard ve Trevor Blank’in yayına hazırladığı *21. Yüzyılda Gelenek* (Tradition in the Twenty-First Century) (2013) gibi eserlerde folklorun anahtar kelimesi olarak geleneğin yeniden değerlendirilmesidir. Varsayıldığı üzere, gelenek, biçimlerin ortaya çıkışı ve performans stilleri konusunda açıklama getirmediği için erken dönemdeki bağlamsal tanımlarda fark edilebilir derecede eksik iken, şimdi ise bir düşünce tarzı olarak, tarihsel hükümden ziyade insan unsuruna yer veren örnek eylemlere atıfı yeniden kavramsallaştırılmaktadır (bkz. Bronner 2011; Jones, M. 2000). Geleneğin kullanılması, maddi ve sosyal pratikleri veya Kongas’ın “mentifacts” (1963) dediği şeyleri, çoğunlukla düzenli şekilde bireysel olarak yaratılan nesnelere folklor şemsiyesi altında gündeme getirmektedir. Folklorun sözlü sanata, sözlü olarak aktarılan edebiyata veya performansa indirgenmesi ise bu materyali genelde dışlamaktadır.

3. Bu zorluk, folklorun üretimini sosyal etkileşim temelli çıktılarının görünürdeki davranışsal tanımlarına terk etmekten ziyade bunun için bi-

lişsel kaynaklar bulmaya yönelik bir çağrıyla ilgilidir. Mantık çerçevesinde, performans olarak “artistik iletişim” vurgusu eylemi açıklamamış; onun rastlantısal bir biçimini uygun bağlama yerleştirmiştir (Ben Amos 1995; Bronner 2006). Ancak insanların kendilerini neden tekrar ettikleri ve özellikle, ilginç ve eşi benzeri görülmemiş olana değer veren modern toplumlar da aktiviteleri neden yerel pratikler olarak sınırlandırdıkları sorusunun cevabına ulaşmak için daha fazla çalışmak gereklidir (bkz. Abrahams 2005). Günlük hayatın örüntüleri ve organizasyonunun yanı sıra deneyimin örgütlenmesine dair bilişsel bir süreç veya teori yahut becerilerin hayata geçirildiği bir alan (*praxis*) olarak folklor konusunda daha fazla veriye ihtiyaç duyulmaktadır (Bronner 2011).

4. Dördüncüsü, belki de en derinden etki eden, Jay Mechling (2006)’in “tek kişilik folklor” ve Michael Owen Jones (2000)’un “özün sembolik inşası” olarak ifade ettiği üzere, folklorun grup gereksinimine son verme fikridir. Mechling ve Jones’un belki de radikal biçimde ima ettiği şey, bir kişinin, folklorla sahip olmak ve onu üretmek için çokluk bakımından insanlara ihtiyaç duymadığıdır. Bireyler, folklorik düşünceleri kendi kendilerine veya organizasyonlar bünyesinde yayabilir, uyarlayabilir ve kendi çıkarları doğrultusunda değiştirebilir (Jones, M. 1996).

5. Son olarak, 2001’de Theodore Schatzki’nin çağdaş felsefede “aktive dizilerine” dönük bir dikkatle tanımladığı sözde “pratik döngü” kavramından söz edilmektedir. Bu tarif, özellikle pratik yönelime sahip halk

bilimciler için “günlük ve törensel aktivitelere dayanak oluşturan beceri veya zımni bilgiler ile önvarsayımların” ve bu aktiviteleri anlamlı ve kültürel bir şey olarak yönlendiren, somutlaştıran ve bağlamına yerleştiren kurulmuş “bilişsel çerçeveler”in açıklanması açısından önemlidir (2001: 2). Elbette herkesin üzerinde birleştiği bir pratik teorisi bulunmamaktadır ancak geçmişin ortaklaşa tasavvurundan “pratik mantığa”; yani benzeşen, sembolik mantıktan doğan maksatlı ve çağrışım yapan deneyim olarak eylemi çerçeveye almayı ifade eden felsefi bir kavrama doğru kaymanın gerekli olduğu konusunda mutabakat vardır (Bauman, Z. 1999; Bourdieu 1977; Bourdieu 1990; Bourdieu 1998; Bronner 1986; Bronner 1998: 469-73; Schatzki 1996).

Uygulamadaki Folklorun Tanımı

Ben bu zorlukları temel alarak, folklorik ifadelerle ilişkili süreçlere açıklama getirebilmek için bağlamı gözden kaçırmayan ancak geleneğin üretimi esasında bilgi alanına veya bilginin kavranmasına odaklanan pratik merkezli bir tanım sunmaktayım. Dikkatinizi, analizden folklor kadar yararlanan ve aktivitenin açıklanmasına aynı ölçüde kılavuzluk eden “aktivite dizilerini” tanımlayan şu ifadeye yoğunlaştırmaya çağırıyorum: “*Pratiğe aktarılan ve pratikten elde edilen geleneksel bilgi.*”

Araştırmacı, aktivite veya pratiği vurgulamak suretiyle, tekrarlanan eylemi sözlü, sosyal ve maddi biçimlere bağlamaktadır. Bu hususta, folklorun artistik veya edimsel yönüyle ilgilenen kimi halk bilimciler, bir kriter olarak

“artistik iletişimin” yokluğunu sorgulayabilirler. Ne var ki ben, sosyolinguistik alanında çalışan araştırmacılar tarafından tanımlanan kültürel bakımdan yerleşik, biçimlendirilmiş, anlamlı (phemic) süreçler açısından, popüler ve elitist biçimlere ilişkin bir kültürel fenomen olarak folklorun önemine dair daha kapsamlı bir kavramlaştırma sunmaktayım. Pratiğin tanımlı tipik olarak, taklit ve gösterimin yanı sıra görsel, sözlü ve yazılı vasıtalarla yinelenen ve yaptırım etkisine sahip olan mesajın yerleşik ve anlamlı süreçlerinden kazanılmış veya öğrenilmiş bilginin saptanmasıyla başlamaktadır (genellikle sosyal ve maddi gelenekler yönünden) (bkz. Austin 1968; Bronner 2016).

“Kültürel olarak yerleşik, biçimlendirilmiş, anlamlı” manasındaki *phemic* terimini, folklorun değişken yinelenme özelliğine ilaveten bir nitelendirici olarak kullanışımı açıklamak istiyorum çünkü ben, aklın ispatı olarak bir halk pratiği teorisi açısından bunun kritik olduğunu savunuyorum. Zanaat, tıp ve tarım gibi sosyal veya coğrafik olarak yerleşik bulunan birçok faydacı pratik sanat, performans, kurgu veya gösteri olarak algılanmayacaktır; hâl böyleyken bunlar zaman ve mekân kanalıyla tekrarlanmalarından dolayı göze çarpan gelenekler olarak görülmektedir. *Phemic* materyal, aktarıma zorlayan imalı bir mesajı simgelemekte ve materyal, kendi aktarım süreciyle ilişkili hâle gelmektedir. Felsefeci J. L. Austin, *olağan kullanım* biçimlerini veya diğerleriyle birlikte işlem yürütme yöntemlerini izah etmek ve semboller üreterek anlamı açıklığa kavuşturmak amacıyla

bu mesajların analizini pragmatik jestlere benzer şekilde ele almaktadır (Austin 1961; Austin 1968; ayrıca bkz. Warnock 1989). Halk pratikleri şüphesiz, bir hikâye veya şarkının yaratıcı bir uyarlaması gibi artistik olabilir ancak bu pratikleri, favori koltuğun seçilmesi ve ritüel olarak tabaktaki yiyeceklerin belli bir düzende yerleştirilmesi gibi sıradan davranışlara bağlayan, geleneksel bilginin ürünü olarak aktivitelerin imalı veya *phemic* mesajlarıdır.

Dilbilimci J. L. Austin'in pratiğe dayalı gelenek kuramına katkısı, insanların geleneksel olduğunu bildiği hareketlerle (o, bunları [istenilen eylemi kendi içinde etkileyen veya oluşturan konuşma eylemi -emir verme, uyarma, söz verme vb- anlamında] "edimsel eylemler" olarak adlandırmıştır) neticelenen aktarım biçimlerini bölümlere ayırmasıdır. Austin, ses üretimine *ses birimciği*, *basit ses* (phone) derken *biçimlendirilmiş, kültürel olarak yerleşik* (pHEME) olan ise belirli bir anlam verme hissiyle tekrarlı söyleyişe karşılık gelmektedir (Austin'in sisteminde, *pheme* kelimesiyle ifade edilenlerin alt kümesi, kendi nesnesini temsil eden bir simgeye atıfla kullanılan *anlam odağı* (rheme)'dir). Kültürel açıdan yerleşik, biçimlendirilmiş, anlamlı olanı ifade eden sözler (pHEME), konuşma dilinde konuşmanın farklı durumuna göre "bir şey söylemek" için başka bir mantıkla kullanılabilir (Warnock 1989: 120). Austin'in geleneğe getirdiği "düzenlilikler" nüansı, düz söz eyleminin *bir şey söyleme* fiilinin kendisini belirttiğini [ör. "ateş yakma"]; edimsel eylemin *bir şey söylenmesi sonucunda* icra edildiğini ["ateş

yakma" ifadesinin, alıcı tarafından ateş yakmaması yönünde bir uyarı olarak algılanması] ve yaptırım etkisine sahip eylemin [karşılığında] *bir şey söyleyerek* [alıcının bu uyarıyı dikkate alarak ikna olması ve ateş yakmaması] gerçekleştiğini öne sürmektedir. Aslında, Austin'in öğrencisi olan felsefeci John Searle'nin eylemler arasındaki bu farkı göstermek için kullandığı günlük hayattaki bu örnek, bir etkileşimi ve bir geleneğin oluşumunu bildiren bir tepki olarak elin rolüne başvurmaktadır. Düz söz, tuzun masada olup olmadığına yönelik bir sorgulama olabilir ve söz edimi ise tuzu istemekle ilgilidir. Yaptırım etkisine sahip ifade veya etki söz de bir kişinin tuzluğu vermesine veya "tuzluğu uzatmasına" (pass) sebep olmaktadır (Searle 1969: 53). Etkileşime yön veren çerçeve veya gelenekler çoğunlukla zımni niteliktedir ve kültür sahnesine katılımı veya Searle'nin "belirli bir uyarıcının varlığı" veya "kasıtlı davranış" dediği düzenli tepkilerle öğrenilmektedir (1969: 53; ayrıca bkz. Cothran 1973).

PHEME terimi Yunan mitolojisinde, ünün simgesi olan ve söylentiler yaymasıyla nitelenen PHEME adlı tanrıçadan gelmektedir. Yeryüzünün kız çocuğu ve en zarif ve güzel değilse bile en kudretli tanrıçalardan biri olarak onun statüsü, folklor fikri bakımından biçimlendirilmiş, anlamlı unsurları ifade etmesi bakımından sembolik öneme sahiptir (Burr 1994: 231). PHEME, öğrendiklerini daha iyi veya daha kötü niyetler doğrultusunda, bunlar herkes tarafından bilinene kadar tekrar etmek gibi bir eğilime sahipti (sanatta, o genellikle birden çok dil, göz ve kulağıyla veyahut mesajları

yayan borazanıyla tasvir edilir). Buna rağmen, bilgi süreç boyunca geniş ölçüde değişime uğramış ve orijinal bilgi parçalarına oranla genişletilmiş ve farklı bir üsluba büründürülmüştür. PHEME bilgi icat etmedi; onun mahareti, malzemeyi elden ele geçecek biçimde ve kendisine veya kurulu yerel yorumlara dikkat çeken bir tarzda düzenlemekteydi. O, kişiler arasında paylaşılan, estetik hâle getirilmiş, detaylandırılmış ve yerleştirilmiş kaba malzemenin hem alıcısı hem de aktarıcısı olarak hizmet eden bir tür aktarım istasyonuydu. Aktarılan bilgi, içeriğiyle olduğu kadar içinden geçtiği süreçle de ayırt ediliyordu ve ayrıca genellikle sembolleştirilen veya ima edici niteliğe sahip olan bir mesaj taşıyordu. Süreç fark edilebilir, farklılaşmış bir pratik olarak kendini göstermiş, bu nedenle bir öykü, hikâye anlatıcılığı beklentisi içinde nakledilmiş veya yetiştirilen mahsuller tanınır hâle gelmiş ve toprağın hususi bir yere veya halka özgü belli bir tarzda sürülmesi gibi, imkânlar dâhilinde sembolleştirilmiştir. Bir ileti, eylem veya jest sözü edilen sözlü veya sözlü olmayan, incelikten yoksun rivayetlerle ilişkili aktarım sürecine tabi olduğundan, içerik bunların gerçekliği ve değeri konusunda değerlendirmeler yapılmasına neden oldu. Malzeme, “daha geniş” şekliyle, aktarım yolu boyunca yaratılmış çoklu çağrışım katmanlarını içeren bir bütünü biçimlendirerek kaynakları, terkibi ve yeniden şekillendirilişi hakkında sorular sorulmasına yol açtı.

Kültürel temele sahip, biçimlendirilmiş, anlamlı aktarımı sosyal etkileşimin genel amaçlarına yönelik [merhaba, nasılsın, günaydın vb.] me-

sajlardan (*phatic*) ayırmak, antropolog Bronislaw Malinowski'nin “birlik bağının yalnızca kelime alış-verişiyle kurulduğu konuşma tipi” olarak nitelendirildiği şey üzerinden mümkün olabilir (Laver 1975: 215; ayrıca bkz. Warnock 1989: 120-22). Dilbilimci John Lyons'a göre, eylem olarak sosyal etkileşimin genel amaçlarına yönelik konuşma, “sosyal dayanışma ve refah duygusu tesis etmek ve bunu sürdürmek” amacıyla, rutine yönelik olana tekabül etmektedir (1968: 417). Gelenek çoğunlukla bu sosyal işlevi makul şekilde yerine getirmektedir ancak bunun ayırt edilebilir olmasını sağlayan şey tekrar edilebilir, çok katmanlı ve *phemic* (kültürel bakımdan yerleşik, biçimlendirilmiş, anlamlı) olarak adlandırılabilir bir mesajı olan maksatlı aktivitelerdir. Çünkü bu mesaj, uzun vadede sosyal etkileşim vasıtasıyla “kuşaktan kuşağa geçmeye / devretmeye” mecbur bırakılmaktadır. “Nasılsın” demek rutin bir şey gibi görünebilir (bu, halk deyiminde “havadan sudan konuşmanın” niteliklerinden biridir) ama “iç güveyinden hâllice”, “enfes, mükemmel”, “iyi diyelim iyi olsun, ne iyi ne kötü”, “daha iyi olamazdım”, “hâlimden şikâyetçi değilim”, “hâlâ yaşayanlar arasındayım”, “hâlâ nefes alıyorum”, “son derece iyiyim”, “henüz ölmedim”, “bazı şeyleri daha iyi bilecek kadar yaşlıyım; ya sen” gibi karşılıklar genellikle ritüel açıdan konuşmacılar / yazarlar arasında özel bir bağlantıyı işaret etmektedir. Dahası pratik, eylemin folklorik çerçevesine ait kültürel bakımdan yerleşik, biçimlendirilmiş veya çağrışımlar içeren anlamları bağlamına yerleştirmektedir (yaşlanma, kaygı / “sorunlar”, yaşam tarzı tercih-

leri, tıbbi araştırmalar, arkadaş veya aileyle ilişkiler, içeriden gelen yerleştirilmiş bilgi vb unsurlara yapılan atıflar gibi) (bkz. Coupland, Coupland ve Robinson 1992; Coupland, Robinson ve Coupland 1994; Rings 1994; Wright 1989).

Üretme eylemi veya aktarılmış “bilgi” (lore), tipik olarak tekrarlanma, çeşitleme ve geçmiş örneklerin ima dolu çağrışımları yoluyla geleneksel olarak algılanmakta veya inşa edilmektedir. Bu bilgi, bazen kendisiyle bütünleştirilmesine rağmen, sabit biçimli ve ticarileştirilmiş olan popüler kültür kavramından ayrı olarak incelenebilir (folklor da küçük grup veya alt kültürün ötesinde “popüler” ve geniş tabanlı olabilir). “Kendisine bir şey aktarılan ve kendisinden bir şeyler elde edilen” türden eylemlerin referans alınması, kaynağını teamüllerden alan bir uyarılma veya tekrarlanabilir davranışın neticesi olarak çağrışım yüklü ve amaca yönelik düzenlerin yapısını akla getirmektedir. Bu sonuç sözlü olabileceği gibi maddi veya sosyal de olabilir. Söz konusu netice birey tarafından oluşturulabilir ve yine birey için canlandırılabilir, yürürlüğe sokulabilir.

Bir an için, bir insanın kendi kafasına avuç içiyle vurması pratiğini ve “ne düşünüyordum?” dediğini düşünün. Sözcükler tek başına harfi harfine çevrilip yorumlanabilir ancak bunlar retorik açısından hareket hâlindeyken çerçevelenmiştir ve folklor niyeti taşırlar. Kelime ve hareketlerde mevcut olup teamüllerden hareketle ayırt edilen sembolik jestler, genellikle önlenebilir bir hata yapmış olmakla ilgili anlamlar taşımaktadır. İnsan, beyninin

gerektiği gibi çalışmadığını bildirmek için kafasına vurmaktadır ve bu tıpkı, birisinin aslında dişlileri harekete geçirmek için makineye vurması gibidir. Soru ifadesi başka bir kişi tarafından duyulmayabilir bile ancak bu, bireyselleştirilmiş olsa bile, temayülü esas alan, dile getirilmiş bir metinle beraber sınırları belli, üslup kazandırılmış, yinelenebilir ve değişken bir eylemi meydana getirmektedir. Bu ifade internette görselleştirilip gelenek referansını muhtemelen bilen bir arkadaşına gönderilebilir. Bu, yazar ve film yapımcıları tarafından popüler kültürde kullanılabilir ancak onlar “folkloru” retorik açısından kullanırlarken elleleriyle alınlarına vuran bireyler bilgiyi (lore) canlandırmakta (enact), uygulamaktadır. Söz söyleme eylemi olmaksızın bile, bir kişinin kafasına vurması şaşkınlık, afallama işareti olarak yorumlanabilir. Düşünen “kafaya” yönelik jest, tipik olarak da şaşkınlık ve can sıkıntısını yansıtan yüz jesti “ne düşünüyordum?” sorusuyla birleştirildiğinde, kişiler mantıklarının eylemle kurduğu şüpheli bağlantının sembolü olurlar. Söyleyiş, “lanet olsun” gibi bir küfür veya kinayeli bir ifadenin veya “bu da ne” (what the?) şeklindeki tamamlanmamış bir şaşkınlık ifadesinin eklenmesiyle çeşitlendirilebilir. Jeste tanıklık eden insanların bulunmadığı durumlarda, geleneksel bilgiye dayalı pratik, açıklanmaya layık çeşitli koşul veya bağlamlarda ortaya çıkan motivasyonları akla getirmektedir. Doğrusu, mirası temsil eden topluluktan bir aracının pratiğe ilişkin açıklamaları yetersiz kalabilir çünkü şahıslar yaptıkları veya söyledikleri şeyin nedenlerinin tam olarak farkında olmayabilir.

Dolayısıyla araştırmacı, insanların, şekillendirdikleri pratik konusunda ne düşündüklerini kavramaya ve yaptıkları şeyi neden yaptıklarını bir dizi olası davranış içinden açıklamaya çabalar.

Analitik Zorluklara Bir Cevap Olarak Uygulama (Praxis)

Sonuç mahiyetinde olmak üzere, bu konuda daha ileri seviyede diyalog kurulması ümidiyle tanımsal hipotezimi test etmek doğrultusunda, pratik merkezli bir tanımın çeşitli kaygıları nasıl irdelediği ve analizleri nasıl biçimlendirdiğini tetkik etmek için önceden bahsettiğim beş zorluğu yeniden değerlendireceğim. Dijital kültür sorunu konusunda, pratiğin yinelenebilir, değişken bir aktivite olarak retorik açıdan kullanımı, konuşmanın bireysel aktörlerce geleneksel hâle getirilen tek dışavurum etkinliği olmadığını ileri sürmektedir. Teknoloji kullanımı, iletişimi yüz yüze etkileşimlerden farklı biçimlerde yönlendirmektedir ancak her şeye rağmen bu tasarruf, geleneksel olarak ayırt edilebilir eylemleri meydana getirmektedir. İletme (forwarding), cevaplama, fotoğraflar üzerinde oynama yapma teknolojik bakımdan aracılı bu mesaj ve imgelere halkı çağrıştıran dinamik nitelikler veren süreçlerin bir parçasıdır. Yine de performanstan ziyade pratik fikri, *elektronik bileşenlere sahip olmayan* (analog) ve sanayileşme öncesi kültüre ait uygulamaları, halk bilimciler gelenek veya soyutlamanın varsayılan baskılarının ötesinde insanların kendilerini neden tekrar ettiklerini araştırabilecekleri için yok saymamaktadır. Pratiğin tespiti, sürece yönelik dikkatten ödün vermeksizin analitik

işlemlere olanak tanıyan biçim ve bağlamların mukayese edilebilirliğini var saymaktadır.

İkinci zorluk ise geleneğin modern bir bağlam için yeniden yapılandırılmasıydı. Pratik teorisinde geleneğin hem emik hem de etik boyutu bulunmaktadır. Halk bilimcilerin, bir terim olduğu kadar yaşamlarındaki bir güç unsuru olarak insanların geleceğe başvurma ve onu anımsama tarzlarına dikkat etmesi gerekmektedir. Aslında, “bu benim ailemde bir gelenektir”, “işte bu geleneksel bir yemek” veya “geleneğin hatırına” gibi ifadelerin kendisi meta folklorik imalar taşıyan yerleşik, biçimlendirilmiş, anlamlı pratiklerdendir. Her ne kadar modern malzemelerle çalışan halk bilimcilerin, geleneği tarihsel bir otoriteden ziyade bir düşünce tarzını yansıtmak için kullandığını belirtmiş olsam da farklı tezahürlerin ve bazen de topluluklar içerisinde gelenek çatışmalarının izlerinin sürülmesi mümkündür. Analitik bakış açısıyla, pratik alana yönelimi olan halk bilimciler yinelenebilir, değişken pratiklerdeki geleneksel bilginin çoğunlukla bireyselleştirilmiş yer değiştirmeleriyle [bir dizi içinde gerçekleşebilen sıra değişiklikleri] ilgilenmektedirler veya onlar geleneksel bilginin pratiklerin gerisindeki oluşumunun arkasında yatan fikri (başka bir deyişle benzeşim temelli, ilişkisel ve sembolik mantık) keşfetmeye çalışmaktadırlar.

Uygulamanın pratiğe yönelik metodolojinin temeli olarak tanımlanması, insanların ne yaptığına dair kaynak ve açıklamalara ulaşılmasına ilişkin bir diğer zorluğu ele almaktadır. Aslında, Zygmunt Bauman (1999)

gelenek ve göreneklerdeki çağrışım yüklü, tekrarlanabilir eylemin veya *uygulamanın* sembolik mahiyetini, kültür ve onun etkileri şeklinde öğrendiğimiz şeyin özü olarak nitelemektedir. *Uygulamanın* analitik amacını açıklamak için, pratiğin Latincedeki *traditium* manasında gelenekselleştirilmiş bir tür olarak kullanımı (ve dolayısıyla kültürel pratiğin folkloristik retorisindeki âdet, öge ve versiyonlara yönelik bir referans noktası olması) ile pratiğin bir bakış açısı ve süreç olarak (*traditio*) bir yerde teorik bakımdan konumlandırılması arasında ayırım yapmam gerekiyor. Bu ayırımın yapılmasında tercih edilen çarpıcı yollardan biri pratiğin Yunanca kökü *praxis*'i kullanmaktır. Eylemin performans ve günlük olmak üzere iki kola ayrılmasından farklı olarak, *praxis*'in temeli Aristoteles'in *theoria* (kendi iyiliği veya hakikate götüren entelektüel süreçler için bilmek), *poiesis* (nihai hedef üretimdir; bir ev inşa etmek veya oyun yazmak gibi) ve belli bir tarzda tamamlanan eylemlerle neticelenen *praxis* (örneğin organize etmek, konuşmak, kutlamak, bir şey yapmak) etkinliklerinden doğan ve buna bağlı olarak eyleminin anlamını gösteren veya sembolize eden bilgi kategorileri temelinde üçe ayrılmasıdır. Örneğin bir geçit töreni, örgütlü bir yürüyüş olarak fark edilebilir ve bu çerçeveli, biçimlendirilmiş etkinliğin içinde kutlamanın anlamını üstlenir. Genel olarak çıkardığı gürültüyle ilişkilendirilen gösteri, yeri geldiğinde ses çıkarmadan kendine özgü bir *uygulamayı* gözler önüne sermekte ve kuşatıcı toplumun genellikle çatıştığını veya "ruhsal problemleri olduğunu" çağrıştıran

protesto gibi farklı bir anlamı üstlenmektedir (Margry 2011). Birisi sessiz icraya katılmasa veya anma töreninde bir kişi hakkında konuşma yapmasa bile, sadece "oraya gittiği" ve böylelikle sınırları belli bir eylem içindeki kültürel anlamı paylaştığı için, o kişinin pratiğe katıldığı söylenebilir. *Praxis* ve *theoria* ikilisi, bilim felsefesinde genellikle bilim insanlarının yaptıkları ile kafa yordukları fikirler arasında fark gözetmek amacıyla düzenlenmektedir. Ancak bu, *uygulamanın* psikolojik veya düşünsel bileşenlere sahip olmadığı anlamına gelmemektedir; zira *uygulama* etik ve politik yaşamda baskın olan etkinliklerle ilgilidir. Bu nedenle, felsefeci Richard Bernstein "zihninde bu tipik çağdaş 'uygulama' algısıyla hareket eden bir insanın, şimdi 'uygulamalı' olarak adlandırdığımız şeyin Aristoteles'in '*praxis*' ile kast ettiği şeyle çok az ilgili olduğunu fark ettiğinde, başlangıçta kafa karışıklığı yaşayabileceğini" yazmaktadır (1971: x). Aristoteles, bireylerin özgür irade yüklü eylemlerini *praxis* [uygulama] olarak vurgulayarak, *site devleti* (polis) bağlamında, diğerleriyle etkileşim içinde çeşitli günlük durumları yansıtan aktiviteler ile bir toplumda zorla kabul ettirilen veya farkına varılan gelenek ve kurallar hakkında karar alma tarzlarının sorgulanmasını sağladı. Pratiğe dikkat çekildikten sonra, oldukça farklı görünen ancak özünde sosyal ve etik bir edim bakımından gerçekleştirilen faaliyetten doğan bir anlam olarak, *uygulamanın* Aristotelesçi ayırımına borçlu olan pek çok metodolojik kullanımın saptanması mümkündür. Ben, folkloristik imayı ortaya çıkarabilmek için ilk beş

ından ayıklayıp seçme *uygulamasını* benimseyeceğim.

Birinci olarak, Avrupa'daki etnoloji ve halk yaşamı çalışmalarında meydedilen, İngilizcede "usage" ve Almandada "brauch" sözcükleri ile karşılanan "görenek" ile ilgili kaygıya değinmekteyiz. Sözü edilen tasarruf, şifahi gelenekleri veya sözlü sanatı sosyal ve maddi pratikler altında sınıflandırmış ve onları topluluk bağlamına yerleştirmiştir. Bu görüşte, uygulamanın, genellikle yaşanan yerle tanımlanan ve sonunda kendisi yalnızca belirli bir ortama uygun vasıtaların üzerinde durulurken açıkça belirtilen bir durumda, neyin işe yaradığını bilmek için diğerlerini incelemeyi gerekli kılması folkloristik açıdan önemlidir. Hultkrantz'ın *General Ethnological Concepts* (1960) adlı eserinde pratiğin kullanımı, geçmişe atıfla tekrarlanmanın önemini vurgulamaktadır. Töre, yaptırım gücüyle ayırt edilmektedir ve daha kuralcıdır. Buna ilaveten, alışkanlıktan farklı olarak pratik töreyi kuşatır ve görenek, gelenek ön şartına dayanır. Amerikan halk biliminin, özellikle de geleneğin dayattığı otoriteye dair meseleler konusunda ve bilhassa sınıf veya coğrafyaya bağlı topluluklar içinde genellikle bu ayrımlarla ilgilenmediği ileri sürülebilir. Avrupa'da *Volkskunde* veya etnolojinin entelektüel mirası, pratiği kültürel ve davranışsal kalıplara bölmüştür; bu noktada *Volkskunde*'nin, geleneksel olarak algılanan tekrarlı eylemlerin kaynak ve işlevlerini açığa çıkaran halk bilimcilerin sahasına girdiğini belirtmek gerekir. Bu yaklaşım, performans veya sanatın dramaturjiye ilişkin mecazlarına başvurmamaktadır ancak bunun yerine, yaşam süresi boyunca faaliyet fikri etrafında gelene-

ği kurmaktadır. Georges ve Jones'un "bilinen teamül ve modellere dayalı" ve "yüz yüze etkileşimlerde geleneklere göre öğrenilen, öğretilen, istifade edilen veya sergilenen" davranışlar şeklindeki folklor sınıflandırması diğer tanımlara kıyasla bu yaklaşımı daha fazla takip ediyor görünmektedir. Bu durum özellikle, "bizler birbirimizle her gün etkileşimde bulunurken" sözü edilen sınıflandırma insanların eylemlerini, folklor veya "çoğunlukla sembolik tarzlarda, kolaylıkla ayırt edilebilir" etkinlikler olarak simgeleyen pratiklere böldüğü zaman geçerlidir (1999: 1). Bu ifade, bir disiplinin gelişimi doğrultusunda etkinliklerin karşılaştırılabilir ve zaman ve mekân boyunca pratiklerin birbirleriyle ilişkileri hakkındaki genellemelerin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Halk bilimcinin *uygulaması*, âdetle mukayese edilebilir bir eylem olarak alan araştırmasıyla ilgilenecektir; etkinlik, kültürün düzenlenip tesis edilmesi sürecini esir almakta, hatta bir bakıma inşa etmektedir.

Uygulamanın bu ilk anlamından, kültürün düzenlenip oluşturulması sürecinde neyin analiz edileceğine dair bir soru doğmaktadır. Fransız sosyolog Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi* (1984) adlı çalışmasında, günlük hayatın işleyişiyle ilgili, yapma ve kullanma pratikleri olarak ikiye ayırdığı kuralların saptanmasını savunmaktadır. Kültürel davranışın yapısalcılığını destekleyen de Certeau "bu pratiklerinin bir mantığının olması gerektiğini" söylemektedir (de Certeau 1984: xv). Halk kültürü "yerel kararlılıklara" göre yorumlanabilir ve o, bunun "bir bozukluk olduğunu....ve arızanın sınırları belli bir topluluk tarafından giderilemeyeceğini" ileri sür-

mektedir (1984: xx). Halk bilimciler de Certeau üzerinden, folklorun ötekileştirilen kültürel üretimin bir biçimi olduğu; onun ifadesiyle “muazzam ve her yana yayılmış” olduğu sonucuna varabilirler (1984: xvii). Halk bilimi disiplini açısından diğer önemli alan ise toplulukların kendileri için geliştirdikleri mantığın (bu, *traditium*’dan farklı olan *traditio* açısından bir süreç olarak yorumlanır) içindedir. Mantık doğaçlama ve çeşitlilik bakımından bir biçimin yanı sıra kısıtlılıklar ortaya koyduğu için, güç analizine davetiye çıkarmaktadır çünkü herhangi bir kurallar dizisi, yerel kararlılıklar baskın sistemlerle karşı karşıya kaldıklarından, bir diğer diziyle uyumsuzluk yaşayabilir.

Sözü edilen Marksist prensip, Pierre Bourdieu’nun gücü yönlendiren kişilerin “pratik sınıflandırmayı” dayatan insanlar olduğu şeklindeki ifadesinde *uygulama* kavramını kullanışı üzerinden anlaşılabilir. Bu bakış açısına göre; adlandırma, sınıflandırma ve organize etme gibi kültürel faaliyetler dünya görüşünün şekillendirilmesi bakımından kritiktir ve araştırmacılar bu etkinliklerin, kültürün tipik olarak görünmez, kurulu yapılarına tepki verme ve bu yapıları sahneye koyma tarzlarını göz önünde bulundurmalıdır. Bourdieu’nun *uygulaması*, aktörün dünyayla kurduğu bağlantı anlayışına vurgusu nedeniyle performansla ilgilidir. Dolayısıyla, kültürel teori varsayıldığı gibi, kural incelemesinden uzaklaşarak pratiğin analizine doğru kaymaktadır. Bourdieu, Cezayir ve Fransa’daki alan araştırmalarından sonra kurallar bağını daha ileriye, pratiğe taşımak amacıyla bazı terimler benimsemiştir. [Ortak duyuyula ilgili, kişinin kullanır-

ken farkında olmadığı, üzerine düşünmediği, onun pratiklerinin mantığına işlemiş inançlar seti manasında] kanaat (*doxa*), toplumun, sosyalleşme yoluyla derin köklere sahip olduğu ve itirazsız kabul edildiği için tartışılmayan veya sorgulanmayan norm ve değerlerinin vaziyetini yansıtmaktadır. [İçselleştirilmiş eğilimler diyebileceğimiz] *habitus* ise, kullanımla ilgisi çerçevesinde, davranış veya temayüllerin sosyalleşme kanalıyla elde edilmekle birlikte düşünmeden, tamamen bilinçsizce ortaya konulan kural koyucu, normatif yönünü ifade etmektedir. Bourdieu’nun teorisinde pratik, içselleştirilmiş eğilimlere özgü hâllere dayanmakta ve nihayetinde onları sınırlandıran kanaat zemini karşısında strateji gibi takip edilen uygun doğaçlama, hedef ve çıkarlar şeklini almaktadır. Bourdieu, göreneğin etnolojik uygulamalarının pratik olarak görülmesinden farklı olarak, rasyonel tercihleri inkâr etmekte ve sosyalleşmenin davranışı yönlendirdiğini ima etmektedir. Şüphesiz, performans yönelimli halk bilimi Bourdieu’nun başta “sosyal alanlarda” olmak üzere güç eşitsizliği hakkındaki bazı fikirlerine kucak açmış ancak Bourdieu’yu, taşıdıkları sebeplerden dolayı eylemlerin sonuçlarının hatalı olduğu işlevselci bir laf kalabalığı oluşturduğu gerekçesiyle hedef alan suçlamalara açık olmuşlardır. Bourdieu’nun *uygulaması*, sınırlı olayları sosyal yapının metinleri olarak yorumlama bağlamında Goffman’ın sosyal etkileşimciliği (1967) ve Geertz’in “yorumsal antropolojisi” (1973) ile ilişkilidir. Eleştirmenler, *uygulama* süreçlerini tanımlamak yerine psikolojik açıdan, insan eylemlerini tündengelim yoluyla incelemeye (praxeology) gayret etmişler-

dir. Bu yöntem sayesinde, *Praxeology* adlı eserin yazarı Gunnar Skirbekk'in ifadesiyle, "insan etkinlikleri, kendi failleri ve günlük dünyamız içerisinde kendisine yöneldikleri şeyler ile iç içe geçmiş vaziyettedir" (1983: 9).

Bir diğer anlatımla, keyfi veya belirsiz açıklamanın post-yapısalcı eksikliğine veya bundan uzak durulmasına karşılık olarak *uygulamanın* sorgulanması, etkinliklerin anlam ifade ettiği ve idrak edilebilen kaynaklara kadar uzanabildiği sembolik yolların dikkate alınmasına imkân tanımaktadır. Bana göre, Alan Dundes'in Freud yanlısı analizleri anlaşılınmış olsa bile, onun sosyal açıdan onaylanmış, göstergebilimsel ve bilişsel bakımdan açıklanabilen dışavurum şeklindeki "modern" folklor tanımı, insanların anlamlı, amaca dönük eylemlerini tündengeyim yoluyla inceleme yönteminin perspektifine sığmaktadır (Bronner 2008). Onun, Gregory Bateson'un "oyun çerçeveleri" (play frames) [paylaşımın vuku bulabilmesi için gereken sınırlandırıcı, temel çerçeve] ile birlikte ortaya attığı bilinç dışı aktarımlara dair psikolojik süreçler ve bilinç dışı ters yüz olma hâli, "pratiğe aktarılan ve pratikten elde edilen geleneksel bilgi"yi temsil eden bilme yetisinin belirlenmesi açısından önemli örnekleri teşkil etmektedir (Bateson 1972; Dundes 1976; ayrıca bkz. Briggs 2015; Bronner 2010; Mechling 2008; Wallis ve Mechling 2015).

Davranışlara yönelik açıklama kapsamında, insan eylemlerinin tündengeyim yoluyla araştırılmasını ifade eden ve üçüncü analitik zorluğu oluşturan düşünce, sosyal ilişkilerin başarıyla idare edilebilmesi için âdetlerin tekrarlanmasına rehberlik eden psikolojiye dayalıdır. Dördüncü

zorluk ise kültürel bir *uygulama* olarak bireysel benlik inşasına daha çok borçludur. Bazı eleştirmenler Mechling ve Jones'un bireyselleştirilmiş "gelenekler"e dair verdiği örnekleri anormal bulabilirse de sözü edilen modeller, modern toplumlarda görülen, bireylerin birçok kültürel seçenek arasından bir kimlik yarattıkları ve bu kimliği yalnızca bireylerin tanıyabileceği pratiklerle gösterdikleri şeklindeki daha geniş beklentileri yansıtmaktadır. *Uygulamanın* Mechling, Abrahams ve Jones tarafından bireyselleştirilmiş kullanımı, toplum felsefesi uzmanı Zygmunt Bauman'ın gelenek ve yaratıcılığın arabuluculuğundan doğan kültür düşüncesini öngörmekte ancak davranışsal bir bileşenle ondan ayrılmaktadır. Halk bilimciler geleneğin nasıl ifade edildiğini ve insanların gelenek sahnelenip canlandırıldığında nasıl davrandıklarını bilmek isterler. Jones, Mechling ve Abrahams "organize etme", "oynama", "konuşma" gibi belli eylemleri, günlük hayatı veya son zamanlarda (public culture) kavramsallaştırılan "kamusal kültürü" (public culture) bölmekten ziyade onun temelini oluşturan asıl ve estetik faaliyetler olarak önermede daha da ileri gitmektedirler (Abrahams 2005; Jones, M. 1987; Mechling 2008; Mechling 2009). Bu isimler bir felsefe olarak pragmatizme, özellikle de William James'in *Varieties of Religious Experience* (Dini Tecrübenin Çeşitleri) (1902) adlı, inançları irrasyonel görüp reddetmekten ziyade onların kişinin hayatına kazandırdığı yararlı işlevlerin incelendiği çalışmasına kafa yormuşlardır. Mechling 1985'te *Western Folklore* dergisinde "William James ve Günlük Hayatın İncelenmesine Yönelik Felsefi Temeller" başlıklı

özel bölümü tanıtırken, halk bilimcilerin modern pratik teorisinde özel bir rolünün bulunduğunu vurgulamıştır. Çünkü “halk bilimciler, yorumsal yaklaşıma ilaveten, uygulamalı mantığın ‘sanata benzediği’ şeklinde farklı bir kavrayış sunmaktadır. Yani, biz ‘salt’ söylemi değil, çoğunlukla yararlı olduğu sürece anlamlı olan üslup kazandırılmış mesajları da inceliyoruz. Aslında, bazı küçük kusurlara karşın halk bilimciler Dekartçı düalizmi yine reddederek ‘tamamlayıcı deneyimi’ hem anlamlı hem de yararlı olarak görme eğilimi içinde olmuşlardır” (1985: 303-304). Aynı zamanda, Mechling halk bilimcilerin, pragmatistler gibi, disiplinlerine yönelik felsefi temeli yeterince aramadıklarından yakınmıştır. Ona göre, gerekli olan şey edimsel eylemlerin açıklanması değil, bu eylemlerin zihin ve inançta yatan temelleridir.

Bense, *uygulama* konusundaki bakış açımı şekillendirirken, sosyal etkileşimden ziyade sosyal eylemin bir durum içerisindeki çeşitli, birbirinden ayrı tutumları eşleştiren esas sembol olduğunu belirgin şekilde ileri sürdüğü için başka bir pragmatist olan George Herbert Mead’e yöneldim. O, en karmaşık entelektüel süreçlerin “dönüp dolaşıp yaptığımız şeylere geri geldiğini” vurgulamıştır. Mead sıklıkla tarihî bakış açısından yoksun olmakla suçlansa da *Grasping Things* (Şeyleri İyice Kavramak) (2016)’ten *Folklore: The Basics* (Folklor: Temel Prensipler) (2016) adlı eserime kadar farklı çalışmalarımda, ister güvercin avı, ister futbol maçı veya oyulmuş bir zincirin sunumunda olsun, sosyal hadiselerde birbiriyle genelde anlaşmazlık içinde olan farklı katılımcıların, eylemleri sembolik olarak algılayışı açısından, kültürel bağlamların yanı sıra tarih-

sel çerçevenin de önemli olduğunu göstermeye çalıştım. Folklorun kimlik, ifade ve temsil bakımından sahip olduğu entelektüel mirasın hesaba katılarak bunun halk bilimi açısından genellenmesi; diğerlerinin tutumunun takınılması, kayda değer sembollerin biçimlendirilmesi, dinamik nitelikler ve retorik vasıtaları da içeren bireysel eylemlerin yinelenmesi hususunda bilinmeyenlerin açığa çıkarılmasında analitik bir gaye sunacaktır.

Felsefi açıdan, modern ortamlardaki günlük hayatın idaresi açısından kilit önemdeki pratiğe ilişkin beşinci zorlukta aşikâr olduğu üzere, insanların geleneksel, çağrışım yüklü ve anlamlı olduğuna inandığı yinelenebilir pratiklerin -biçimlendirilmiş, ritüelleştirilmiş ve genellikle örgütlü- araştırılması konusunda folklorun önemi, bireyden millete doğru çeşitli seviyelerde kültürün şekillendirilişiyle ilgilenme düşüncesinin kanıtını oluşturmaktadır. Halk pratiğinin bireysel ve sosyal bakımdan tezahürü, insanların geleneğe yönelik psikolojik bir ihtiyaç duyduklarını ve sürekli olarak çeşitli kültürel güçlerle müzakere hâlinde gelenekleri yeniden şekillendirdiklerini göstermektedir (Bronner 1992; Bronner 2011: 1-62). “Pratiğe aktarılan ve pratikten elde edilen geleneksel bilgi” tanımını, yalnızca kültürün düzenlenmesinde -analog ve dijital kültürün yanı sıra halk kültürü, popüler kültür, seçkin kültürü- düşünce ve eylem arasındaki döngüsel bağlantının belirlenmesine hizmet etmeyip aynı zamanda benzer dinamik niteliklere sahip materyaller dizisini kuşatır. Birçoğumuzun öğrendiği gibi, ne kadar çok uygulama gerçekleştirirsek o kadar şanslı veya folklorik oluruz.

Teşekkür Bölümü

Bu yazı, Ekim 2015'te Long Beach, California'da düzenlenen Amerikan Folklor Cemiyetinin yıllık toplantısı ve Nisan 2015'te Los Angeles'ta gerçekleştirilen Batı Eyaletleri Folklor Cemiyetinin toplantısında çeşitli biçimlerde sunulmuş bir bildirin gözden geçirilmiş hâlidir. Bu yazıyı okuyan herkes, makalenin içeriğini tartıştığım Dan Ben Amos'un yardımı olmaksızın bu işin tamamlanmasının mümkün olmayacağını bilmelidir. 1960'ların olay ve düşüncelerini yeniden değerlendirmemde bana ayırdığı zaman ve gösterdiği bilgelik için ona minnettirim. Buna ek olarak, halk pratikleri hakkındaki isabetli yorumları ve açık düşünceleri için Jay Mechling, Anthony Buccitelli, Daniel Wojcik, Rosemary Zumwalt, Barbro Klein ve Elliott Oring'e teşekkür ederim.

NOTLAR

1. Sir Julian Sorell Huxley'nin türettiği, bir sosyal grubun üyeleri arasındaki etkileşimleri kapsayan mevzulara atfen benimsenen *sociofact* ve yaratıcı veyahut kullanıcıların kültürü hakkında bilgi veren insan yapımı herhangi bir şeye referansla kullanılan *artifakt* gibi yakından ilişkili olduğu terimlerle birlikte görülen bu sözcük, akli ve ruhsal temelli inanç, değer, fikir gibi kültürel karakterlerin nesiller boyunca uzanarak kendi varlıklarını nasıl edindiklerini tanımlamak için kullanılır (ç. n.).

KAYNAKÇA

- Abrahams, Roger. "Folklore in Culture: Notes Toward an Analytic Method". *Texas Studies in Literature and Language* 5 (1963): 98-110.
- _____. "Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore". *Journal of American Folklore* 81 (1968): 143-158.
- _____. *Everyday Life: A Poetics of Vernacular Practices*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.
- Austin, J. L. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- _____. *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press, 1968.

- Baker, Ronald L. "Folklore Courses and Programs in American Colleges and Universities". *Journal of American Folklore* 84 (1971): 221-229.
- _____. "The Study of Folklore in American Colleges and Universities". *Journal of American Folklore* 91 (1978): 792-807.
- Bascom, William. "Verbal Art". *Journal of American Folklore* 68 (1955): 245-252.
- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco: Chandler, 1972.
- Bauman, Richard. "Towards a Behavioral Theory of Folklore: A Reply to Roger Welsch". *Journal of American Folklore* 82 (1969): 167-170.
- _____. "Verbal Art as Performance". *American Anthropologist* 77 (1975): 290-311.
- Bauman, Zygmunt. *Culture as Praxis*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1999.
- Ben Amos, Dan. "Toward a Definition of Folklore in Context". *Journal of American Folklore* 84 (1971): 3-15.
- _____. "The Ceremony of Innocence". *Western Folklore* 38 (1979): 47-52.
- _____. "The Seven Strands of Tradition: Varieties in its Meaning in American Folklore Studies". *Journal of Folklore Research* 21 (1984): 97-131.
- _____. "'Context' in Context". *Western Folklore* 52 (1995): 209-226.
- _____. "A Definition of Folklore: A Personal Narrative". *Studies in Oral Folk Literature* 3 (2014): 9-28.
- Bendix, Regina ve Galit Hasan-Rokem, haz. *A Companion to Folklore*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- Bernstein, Richard J. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Blank, Trevor J., haz. *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Logan: Utah University Press, 2009.
- _____, haz. *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Logan: Utah State University Press, 2012.
- _____, ve Robert Glenn Howard, haz. *Tradition in the Twenty First Century: Locating the Role of the Past in the Present*. Logan: Utah State University Press, 2013.
- Briggs, Charles. "Rethinking Psychoanalysis, Poetics and Performance". *Western Folklore* 74 (2015): 245-274.
- Bronner, Simon J. *Grasping Things: Folk Material Culture and Mass Society in America*. Lexington: University Press of Kentucky, 1986.
- _____. "Introduction". *Creativity and*

- Tradition in Folklore: New Directions*, haz. Simon J. Bronner. Logan: Utah State University Press (1992), 1-40.
- _____. *Following Tradition: Folklore in the Discourse of American Culture*. Logan: Utah State University Press, 1998.
- _____. haz. "The Meaning of Tradition". *Western Folklore Özel Sayısı 59* (Bahar 2000): 87-104.
- _____. "Folk Logic: Interpretation and Explanation in Folkloristics". *Western Folklore 65* (2006): 401-433.
- _____. "Framing Folklore: An Introduction". *Western Folklore 69* (2010): 275-297.
- _____. *Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture*. Lexington: University Press of Kentucky, 2011.
- _____. "Practice Theory in Folklore and Folklife Studies". *Folklore 123* (2012): 23-47.
- _____. *Folklore: The Basics*. New York: Routledge, 2016.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977.
- _____. *The Logic of Practice* (çev. Richard Nice). Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- _____. *Practical Reason: On The Theory of Action*. Cambridge, UK: Polity Press, 1998.
- Brunvand, Jan Harold. *The Study of American Folklore: An Introduction*. New York: W. W. Norton, 1968.
- Burne, Charlotte. *The Handbook of Folklore*. Londra: Sidgwick&Jackson, 1913.
- Burr, Elizabeth, çev. *The Chiron Dictionary of Greek and Roman Mythology: Gods and Goddesses, Heroes, Places and Events of Antiquity*. Wilmette, ILL.: Chiron, 1994.
- Claus, Peter J. ve Frank J. Korom. *Folkloristics and Indian Folklore*. Udupi, India: Regional Resources Centre for Folk Performing Arts, Mahatma Gandhi Memorial College, 1991.
- Cocchiara, Giuseppe. *The History of Folklore in Europe* (çev. John N. McDaniel). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1971.
- Coupland, Justine, Nikolas Coupland ve Jeffrey D. Robinson. "How Are You? : Negotiating Phatic Communion". *Language in Society 21* (1992): 207-230.
- _____, Jeffrey D. Robinson ve Nikolas Coupland. "Frame Negotiation in Doctor-Elderly Patient Consultations". *Discourse & Society 5* (1994): 89-124.
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life* (çev. Steven Rendall). Berkeley: University of California Press, 1984.
- Dorson, Richard M. "Folklore and Fake Lore". *American Mercury 170* (1950): 335-343.
- _____. "The American Folklore Scene". *Folklore 74* (1963): 433-449.
- _____. *The British Folklorists: A History*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- _____. haz. *Folklore and Folklife: An Introduction*. Chicago: University, 1972.
- _____. *Folklore and Fakelore: Essays Toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Dundes, Alan. "What is Folklore?" *The Study of American Folklore*, haz. Alan Dundes. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall (1965): 1-3.
- _____. "The American Concept of Folklore". *Journal of the Folklore Institute 3* (1966): 226-249.
- _____. "The Devolutionary Premise in Folklore Theory." *Journal of the Folklore Institute 6* (1969): 5-19.
- _____. "Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics". *MLN 91* (1976): 1500-1533.
- _____. "Folkloristics in the Twenty First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)". *Journal of American Folklore 118* (2005): 385-408.
- _____. ve Carl R. Pagter. *Workd Hard and You Shall Be Rewarded: Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington: Indiana University Press, 1975.
- Ellis, Bill. "What Bronnies See When They Brohoof: Queering Animation on the Dark and Evil Internt." *Journal of American Folklore 128* (2015): 298-314.
- Erixon, Sugiard. "Regional European Ethnology". *Folk 54* (1937): 89-108.
- Foster, George M. "What is Folk Culture?" *American Anthropologist 55* (1953): 159-173.
- Foster, Michael Dylan ve Jeffrey A. Tolbert, haz. *The Folkloresque: Reframing Folklore in a Popular Culture World*. Logan: Utah State University Press, 2015.
- Geertz, Cliiford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic, 1973.
- Glassie, Henry. *Pattern in the Material Folk Culture of the Eastern United States*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1968.
- Georges, Robert A. ve Michael Owen Jones. *Folkloristics: An Introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Goffman, Erving. *Interaction Ritual: Essays in Face-to-Face Behavior*. New York: Doubleday, 1967.
- Gumperz, John J., ve Dell Hymes, haz. *The Ethnography of Communication*, *American Anthropologist Özel Sayısı 66* (1964).
- Herskovits, Melville. "Folklore after a Hundred Years". *Journal of American Folklore 59* (1946): 89-100.
- Hultkrantz, Ake. *General Ethnological Concepts*.

- Kopenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1960.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Londra: Longmans, 1902.
- Jones, Michael Owen. *Exploring Folk Art: Twenty Years of Thought on Craft, Work, and Aesthetics*. Logan: Utah State University Press, 1987.
- _____. *Studying Organizational Symbolism: What, How, Why?* Thousand Oaks, CA: Sage, 1996.
- _____. "Tradition' in Identity Discourses and an Individual's Symbolic Construction of Self". *Western Folklore* 59 (2000): 115-141.
- Jones, Steven. "Slouching Towards Ethnography: The Text/Context Controversy Reconsidered". *Western Folklore* 38 (1979): 42-47.
- Joyner, Charles W. . "A Model for the Analysis of Folklore Performance in Historical Context". *Journal of American Folklore* 88 (1975): 254-265.
- Köngas, Elli-Kaija. "The Concept of Folklore". *Midwest Folklore* 13 (1963): 69-88.
- Laver, John. "Communicative Functions of Phatic Communion". *Organization of Behavior in Face-to-Face Interaction*, haz. Adam Kendon, Richard M. Harris ve Mary Ritchie Key. The Hague: Mouton (1975), 215-240.
- Leach, Maria, haz. "Folklore". *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legends*. New York: Funk & Wagnalls, 1949.
- Legman, G. "Who Owns Folklore?" *Western Folklore* 21 (1962): 1-12.
- Margry, Peter Jan. "The Silent March: A Ritual of Healing and Protest for an Afflicted Society". *Sacred Places in Modern Western Culture*, haz. Paul Post, Arie L. Molendijk ve Justin E. A. Kroesen. Leuven: Peeters (2011): 235-240.
- Mechling, Jay. "William James and the Philosophical Foundations for the Study of Everyday Life". *Western Folklore Özel Sayısı* 44 (1985): 301-332.
- _____. "Solo Folklore". *Western Folklore* 65 (2006): 435-453.
- _____. "Gun Play". *American Journal of Play* 1 (2008): 192-209.
- _____. "Is Hazing Play". *Transactions at Play*, haz. Cindy Dell Clark. Lanham, MD: University Press of America (2009), 45-62.
- Oring, Elliott. "On the Concepts of Folklore". *Folk Groups and Folklore Genres: An Introduction*, haz. Elliott Oring. Logan: Utah State University Press (1986), 1-22.
- _____. "Memetics and Folkloristics: The Applications". *Western Folklore* 73 (2014): 455-492.
- Rings, Lana. "Beyond Grammar and Vocabulary: German and American Differences in Routine Formulae and Small Talk". *Die Unterrichtspraxis/Teaching German* 27 (1994): 23-28.
- Roberts, John. *Philosophizing the Everyday: Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*. Londra: Pluto Press, 2006.
- Roginsky, Dina. "Folklore, Folklorism, and Synchronization: Preserved-Created Folklore in Israel". *Journal of Folklore Research* 44 (2007): 41-66.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Schatzki, Theodore R. *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- _____. "Introduction: Practice Theory". *The Practice Turn in Contemporary Theory*, haz. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina ve Eike Von Savigny. Londra: Routledge (2001), 1-14.
- Skirbekk, Gunnar, haz. *Praxeology: An Anthology*. Bergen: Universitetsforlaget, 1983.
- Sims, Martha C. ve Martine Stephens. *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and Their Traditions*. Logan: Utah State University Press, 2005.
- Smidchens, Guntis. "Folklorism Revisited". *Journal of Folklore Research* 36 (1999): 51-70.
- Taylor, Archer. "The Problems of Folklore". *Journal of American Folklore* 59 (1946): 101-107.
- Thompson, Stitih. "Folklore at Midcentury". *Midwest Folklore* 1 (1951): 5-12.
- Thoms, William. "Folklore". *The Study of Folklore*, haz. Alan Dundes. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall (1965) [1846], 4-6.
- Toelken, Barre. *The Dynamics of Folklore*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- Utley, Francis Lee. "Folk Literature: An Operational Definition". *Journal of American Folklore* 74 (1961): 193-206.
- Wallis, John Paul ve Jay Mechling. "Devil Dogs and Dog Piles". *Western Folklore* 74 (2015): 275-308.
- Warnock, G. J. J. L. *Austin: The Arguments of Philosophers*. Londra: Routledge, 1989.
- Webber, Sabra J. *Folklore Unbound: A Concise Introduction*. Long Grove, IL: Waveland Press, 2015.
- Welsch, Roger L. "A Note on Definitions". *Journal of American Folklore* 81 (1968): 262-264.
- Wilgus, D. K. "The Text is the Thing". *Journal of American Folklore* 86 (1973): 241-252.
- Wright, Richard A. "The 'Friendly Student' Exercise". *Teaching Sociology* 17 (1989): 484-488.
- Yoder, Don. "The Folklife Studies Movement". *Pennsylvania Folklife* 13 (3) (1963): 43-56.