



HALKBİLİM  
FOLKLORE

EDEBİYAT  
LITERATURE

ANTROPOLOJİ  
ANTHROPOLOGY

Prof. Dr. Dan Ben-Amos anısına / In memory of Prof. Dr. Dan Ben-Amos

114

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar

*A Peer Reviewed Quarterly International Journal*

**folklor/edebiyat**  
*folklore/literature*



ULUSLARARASI  
KIBRIS  
ÜNİVERSİTESİ

CYPRUS  
INTERNATIONAL  
UNIVERSITY

ISSN 1300-7491  
**Cilt** - Vol. 29,  
**Sayı** - No. 114  
**2023/2**

# folklor/edebiyat

## folklore&literature

halkbilimi • edebiyat • antropoloji  
folklore • literature • anthropology

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR  
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491 / e-ISSN 2791-6057 DOI: 10.22559 CİLT: 29 SAYI: 114, 2023/2

**Yayıncı / Publisher**

**Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına / On behalf of Cyprus International University**

**Prof. Dr. Halil Nadiri**  
(Rektör / Rector)



Yayın Yönetmeni / Editor  
**Prof. Dr. Metin Karadağ**  
(mkaradag@ciu.edu.tr)

Teknik Editör / Technical Editor  
**Metin Turan** (mturan@ciu.edu.tr)

**Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi / Management center and communication**

folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa / Cyprus Internatioanl University, Nicosia  
Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

### **folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar**

Emerging Sources Citation Index (ESCI); TÜBİTAK ULAKBİM TR-Dizin; Milli Kütüphane/Türkiye Makaleler Bibliyografyası, Scopus; EBSCO, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University), CEEOL (Central and Eastern European Online Library); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atf Dizini); Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Türk Eğitim İndeksi); Open Academic Journals Index OAJI, İdealonline Veritabanı; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS); Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals Indexing; ISI International Scientific Indexing; Scilit; EuroPUB, JournalTOCs tarafından taranmaktadır.

Articles published in the Journal of **folklore & literature** are indexed in

Emerging Sources Citation Index (ESCI); TÜBİTAK ULAKBİM National Index (TR Index); National Library / Turkey Articles Bibliography; Scopus; EBSCO, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); SOBIAD Social Sciences Citation Index; Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Index of Turkish Education); Open Academic Journals Index OAJI; İdealonlineDatabase; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS). Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals, ISI International Scientific Indexing ; Scilit; EuroPub, JournalTOCs.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Türkiye Satış ve Dağıtım: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti.  
Konur Sk. No: 36/13 Kızılay-Ankara, Tel: 0.312. 425 39 20

Baskı ve cilt: Başkent Kiş ve Matbaacılık, Bayındır Sokak 30/E, Kızılay-Ankara Tel: 431 54 90

# folklor/edebiyat

Üç Aylık Bilim ve Kültür Araştırmaları Dergisi

## Amaç ve Kapsam - Tarihçe:

1994 yılından beri Ankara'da çıkan *folklor/edebiyat* (İngilizce adı *folklor/literature*) dergisi, 2008 yılı 58. sayıdan itibaren Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi bünyesinde, uluslararası hakemli sistemle, basılı ve elektronik nüshalarla yılda dört sayı olarak yayımlanmaktadır. *folklor/edebiyat*, akademik alanda hazırlanan çalışmaların yer aldığı bir yayım olarak bilimsel araştırma yapan kurum ve kişilere katkı sağlamak amacıyla toplumsal hizmet sunan sosyal bir organdır. Dergide; folklor, edebiyat, antropoloji ve bu alanlarla bağlantılı dallardaki bilimsel, özgün ve nitelikli oldukları çift kör hakem sistemiyle onaylanmış araştırma makaleleri, bilimsel derlemeler ile kitap tanıtım ve eleştirileri değerlendirilmektedir.

*folklor/edebiyat* dergisi, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi tarafından yayınlanan açık erişimli çift kör hakemli bir araştırma dergisidir. Dergi, yüksek kaliteli teorik ve ampirik orijinal araştırma makalelerini ve analizlerini, dokümanları ve yorumları, uygulamaları veya uygulama tabanlı çalışmaları, eğitim çalışmalarını, meta analizlerini, eleştirilerini, değerlendirmelerini ve kitap incelemelerini kabul eder.

Dergiye yayımlanmak üzere teslim edilen metinler Türkçe veya İngilizce yazılmış özgün bilimsel çalışmalar olmalıdır. Dergiye gönderilen makaleler amaç, kapsam ve yeterlilik kriterleri bakımından Ödenetim Kurulu, editör tarafından değerlendirilerek uygun bulunanlar -gerekli durumlarda- alan editörlerine yönlendirilmektedir. Kör hakemlik uygulanarak en az iki uzman hakem görüşü ile makale inceleme aşaması tamamlanmaktadır. Dergiye gönderilen makalelerin içerikleri özgün, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Makaleler, araştırma ve derleme başlıkları altında yayımlanır.

Araştırma Makalesi: Orijinal bir çalışmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan yazılardır. Çalışmanın özgün ve ulusal bilime katkısı olmalıdır.

Derleme Makalesi: Yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayıp, konuyu bugünkü bilgi ve teknoloji düzeyinde özetleyen, değerlendirme yapan ve bulguları karşılaştırarak yorumlayan yazılardır.

"Açık erişim ilkesiyle, herhangi bir kullanıcının bu makalelerin tam metinlerini okumasına, indirmesine, kopyalmasına, dağıtmasına, yazdırmasına, aramasına veya bunlara bağlantı vermesine, indeksleme için taramasına izin veren, halka açık internette ücretsiz kullanılabilirliğini kastediyoruz. Çoğaltma ve dağıtım üzerindeki tek kısıtlama ve bu alandaki telif hakkının tek rolü, yazarlara çalışmalarının bütünlüğü üzerinde kontrol hakkı vermek ve uygun şekilde onaylanma ve alıntı yapma hakkı olmalıdır." (Budapeşte Açık Erişim Girişimi)

Dergi, CORE ve COPE ilkelerini kabul eder.

*folklor/edebiyat* dergisi basılı ve çevrimiçi olarak Şubat, Mayıs, Ağustos, Kasım aylarında yılda dört sayı yayımlanmaktadır. Derginin kısaltılmış adı folk/ed' dir.

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

## Yayım Süreci:

Dergiye gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri, etik kuralları ve teknik kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. *folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarizm) konusunda Turnitin/ iThenticate(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiye iletilen makaleler, Ödenetim Kurulu incelemesinden sonra, Alan Editörü ve Editör'ün onayıyla alanda uzman hakemlere gönderilir. Değerlendirme sürecinde, "çift kör hakem" işleyişi uygulanır. İki olumlu hakem raporu şarttır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Bilimsel makaleler 8000; inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 4000, medya, kitap tanıtım ve eleştiri yazıları 2000 sözcüğü aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

## Hakem Değerlendirme Süreci:

Dergiye gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre körleme yoluyla değerlendirilmektedir.

## Körleme Hakemlik Türü:

Dergi, tüm çalışmaların değerlendirme sürecinde çifte körleme yöntemini kullanmaktadır. Çift körleme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir.

## İlk Değerlendirme Süreci:

*folklor/edebiyat* dergisine gönderilen çalışmalar ilk olarak Ödenetim Kurulu tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç bir ay içinde bilgilendirilir. Uygun bulunan çalışmalar ise ön değerlendirme için ilgili alan editörüne gönderilir.

### **Ön Değerlendirme Süreci:**

Ön değerlendirme sürecinde alan editörleri çalışmaların, giriş ve alan yazın, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu inceleme sonucunda uygun bulunmayan çalışmalar en geç dört hafta içerisinde alan editörü değerlendirme raporu ile iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise APC ücretinin ödenmesinden sonra hakemlendirme sürecine alınır.

### **Hakemlendirme Süreci:**

Çalışmalar içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakemlendirilir. Çalışmayı inceleyen alan editörü, *folklor/edebiyat* dergisi (veya Dergipark) hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az üç hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerebilir. Alan editöründen gelen hakem önerileri editörler tarafından değerlendirilir ve çalışmalar editör(ler) tarafından hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacakları hakkında garanti vermek zorundadır.

### **Yazım Kuralları:**

Yazılar, "Microsoft Word Document" formatında, metin ve sonuç kısımları "Times New Roman" yazı tipi ve "12 punto" büyüklüğünde olmalıdır. Yazılar 2 satır aralığı, kenar boşlukları her bir kenardan 2,5 cm. boşluk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Satır sonlarında sözcükler kesinlikle hecelerine bölünmemelidir. Metin blok (sağa sola dayalı), satırbaşı verilmeden ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakmadan, otomatik olarak, altı nokta boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

İlk sayfa düzeni:

- 1- Makale başlığı (ortada 12 sözcüğü geçmeyecek; ortalanacak)
- 2- Yazar adı (sağ köşe, sağa dayalı)
- 3- Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4- Türkçe özgün makaleler için 150-200 sözcük arasında Türkçe makalelerdeki başlığın altına İngilizce çevirisi, Türkçe ve İngilizce 150-200 sözcükten oluşan Öz /abstract yerleştirilir. İngilizce makalelerde 250 sözcükten oluşan Türkçe Öz verilir. Türkçe makalelerde 750-1000 sözcükten oluşan genişletilmiş özet "extended summary" gereklidir.
- 5- Öz ve abstractın altında Türkçe/İngilizce en az 3, en çok 5 sözcükten oluşan anahtar sözcükler yer alır.
- 6- Sayfa altında verilecek bilgiler:
  - Makale ile ilgili açıklama çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (\*) işareti ile,
  - Yazarla ilgili bilgi sayfa altında (\*\*) işaretiyle
  - Çevirmenle ilgili açıklama (\*\*\*) işaretiyle gösterilir.

Dipnot ve Kaynaklar APA 7 standartlarına uygun olarak verilir, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilir. Metin içinde kaynak gösterme ve diğer teknik uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynaktan yararlanılabilir:

<http://www.apastyle.org>

**Yayım takvimi:** Dergi, özel sayılar hariç yılda Şubat, Mayıs, Ağustos ve Kasım aylarında olmak üzere dört sayı olarak yayımlanır.

Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizcedir.

Dergi, OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) üyesidir; CORE platformundadır.

### **Etik Kurul Zorunluluğu:**

TR DIZIN 2020 Etik Kriterleri kapsamında, dergimize gönderilecek olan yayınlar için Etik Kurul Belgesi zorunlu olacaktır. Bu kapsamda etik kurul izni gerektiren çalışmalar için makalenin ilk ya da son sayfasında ilgili Etik Kurul onayı ile ilgili bilgilere (kurul-tarih-sayı) yer verilmesi gerekecektir. Bu nedenle dergimize makale gönderimi yapacak olan aday yazarlarımızın ilgili kriteri göz önünde bulundurarak makalelerini düzenlemeleri gerekmektedir.

*folklor/edebiyat* dergisi etik durumlar, hatalar veya vazgeçmeler konusunda konuyla ilgili uluslararası alanda benimsenmiş ilkelere bağlıdır. Dergiye gönderilen bilimsel çalışmaların yayınlanmasından vazgeçilmesini önlemek editör kurulunun kritik sorumlulukları arasındadır. Bilimsel çalışmalarda gözlemlenebilecek etik dışı davranışların hiçbir örneği kabul edilemez. Dergiye gönderilmiş bilimsel araştırma içeriğinin özgün kaynaklardan yararlanılarak hazırlandığı yazarlar tarafından beyan edilmiştir.

*folklor/edebiyat* dergisi, "Dergi Editörleri Davranış İlkeleri"ni (Code of Conduct for Journal Editors-COPE) esas alarak yayım sorumluluklarını yerine getirmeyi temel ilke olarak benimsemiştir. Bu ilke doğrultusunda editör kurulu, hakemler ve yazarlar dergi başvuru ve değerlendirme süreçlerindeki işlemlere uygun davranmayı etik kurullar kapsamında uygulamakla zorunludur. folklor/edebiyat dergisi, başkalarına ait çalışmaları kötüye kullanma, çıkar ilişkisi gibi etik ihaller içeren hiçbir etik dışı çalışmanın kabul edilemez olduğunu ve yasal tüm haklarının saklı olduğu bildirilir.

### **Etik Kurul İzni ve Tubitak Ulakbim Tr - Dizin Kuralları:**

2020 yılında TR Dizin tarafından açıklanan Etik İlkelerle ilgili kurallar kapsamında aşağıdaki ilkelere tüm yazarların dikkat etmesi önemlidir:

Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- \* Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- \* İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- \* İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,

- \* Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
  - \* Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar. Ayrıca;
  - \* Olgu sunumlarında “Aydınlatılmış onam formu”nun alındığının belirtilmesi,
  - \* Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
  - \* Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.
- Yukarıdaki koşullara uyan ve Etik Kurul izni gerektiren yazıların *folklor/edebiyat*'a gönderilmesi durumunda, alınmış olan resmi Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.

#### **folklor/edebiyat Telif Hakkı:**

Dergimizde yayınlanmak üzere sisteme yüklenen çalışmalar için yayın telif hakkı sözleşmesi istenmez. Dergide yer alan ürünler için yazarlardan sadece 100 avro Makale İşletim Ücreti alınır. Yazar ya da yazarlar, bu durumu kabul eder ve derginin yayın ilkelerine uygun hareket etmeyi onaylar, bu sisteme dahil olurlar. Dergiye makale gönderme, Dergipark platformuyla ya da dergi sitesindeki Makale Takip Sistemi yoluyla gerçekleştirilir.

Bu dergi, içeriğın kamuya serbestçe ulaşılabilir kılınması ve daha geniş bir küresel bilgi alışverişini desteklemesi ilkesine dayanarak içeriğine anında açık erişim sağlar. Bu bağlamda, akademik yayıncılık etiği ihlalleri olmaksızın derginin web sitesinin kullanıcıları, makalelerinin tam metinlerini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, dağıtabilir, yazdırabilir, arayabilir ve ya bağlantı kurabilir ve okuyucuların bunları başka bir yasal amaç için kullanmasına izin verebilir. (Budapest Open Access Initiative's definition of Open Access). Dergi makalelerinin mümkün olduğunca geniş kitlelere ulaşması gerektiğinden, bu yeni dergilerde yayımlanan materyale erişimi ve kullanımı sınırlamak için telif haklarına başvurulmayacaktır. (Kaynak: Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read>).

#### **Lisans**

Creative Commons Attribution 4.0



(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).

Dergimizde yayınlanması amacıyla gönderilen ve diğeri bölümlerde belirtilmiş olan koşullara uygun çalışmalarda saptanabilecek ilgili yasalara uygun olarak gerçekleştirilmemiş alıntı, intihal gibi konularda yazar ya da yazarlar tek taraflı olarak sorumludur. Her makalenin benzeme oran raporları, dergi yönetimince beş yıl süreli olarak arşivlenir.

#### **Dergi Yönetimi ve Kurulları:**

Yayıncı: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rektör

Editör: Prof.Dr. Metin Karadağ

Teknik Editör: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)

Yayın - Medya Editörleri:

Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara Üniversitesi - [serpiplayguncengiz@gmail.com](mailto:serpiplayguncengiz@gmail.com));

Prof.Dr. Süheyla Sarıtaş (Balıkesir Üniversitesi - [suheylesaritas@gmail.com](mailto:suheylesaritas@gmail.com));

Prof.Dr. Meryem Bulut (Ankara Üniversitesi - [meryem.bulut@gmail.com](mailto:meryem.bulut@gmail.com))

#### **Ön Denetim Kurulu:**

Doç.Dr. Hatice Kayhan

Doç.Dr. Gürkan Gümüřatam

Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanc

#### **Yabancı Dil Editörleri:**

Yrd.Doç.Dr. Linda Fraim ([lfraim@ciu.edu.tr](mailto:lfraim@ciu.edu.tr))

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem ([ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr](mailto:ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr))

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

#### **Yönetim ve İletişim:**

Dergimize <https://www.folkloredebiyat.org> ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> adreslerinden tüm dünyadan ulaşılmakta ve açık erişim politikamız gereğince bütün sayılarımızdan oluşan arşivimize ücretsiz erişim sağlanmaktadır.

Baskı: Ürün Yayınları – Ankara

Ankara Ofis: Hatay Sk. No: 24/12 Kocatepe / Ankara

Adres: Cyprus International University Lefkoşa/Nicosia

Telefon : (392)6711111-2601/2600 Faks : (392) 6711165

E posta: [folkloredebiyat@ciu.edu.tr](mailto:folkloredebiyat@ciu.edu.tr) / <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe>

## folklor/edebiyat

Quarterly Scientific Cultural Journal

### Scope, aims and history:

The journal was founded by Metin Turan 1994 and the first issue started to be published in Ankara.

Since 2008, the journal has been granted publishing rights by the International Cypriot University and is regularly published as an academic publication of the University in the same period and is being delivered to the scientific circles as free of charge. The Journal of *folklore/literature* is a publication of Cyprus International University which publishes original works from the fields of folklore, literature, anthropology, language, linguistics based on analysis and research conducted in accordance with the scientific methods. The scope of the journal includes a variety of different pieces that range from original theoretical works to original research and analyses; to documents and interpretations; to applications or application based works; to educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

The journal of *folklore & literature* is an open access double peer reviewed research journal that is published by Cyprus International University. The journal welcomes and acknowledges high quality theoretical and empirical original research papers and analysis, documents and interpretations, applications or application based works, educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

*folklore & literature* journal publishes in both print and online version. The journal is published four times a year in February, May, August and November.

By 'open access' to this literature, we mean its free availability on the public internet, permitting any users to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of these articles, crawl them for indexing, pass them as data to software, or use them for any other lawful purpose, without financial, legal, or technical barriers other than those inseparable from gaining access to the internet itself. The only constraint on reproduction and distribution, and the only role for copyright in this domain, should be to give authors control over the integrity of their work and the right to be properly acknowledged and cited." (Budapest Open Access Initiative)

The journal accepts the CORE principles.

All articles are licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

*folklore & literature* publishes materials in the fields of:

Folklore,

Literature,

Anthropology.

The abbreviated name of the journal is folk/ed.

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

### Publication Process:

Manuscripts sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Publication Committee and Editor, the manuscript is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the manuscript will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the manuscript will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Publication Committee and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Publication Committee. Manuscripts sent to the journal are not returned.

### Publication Calendar and Conditions:

Except for special issues, the journal is publishes four issues a year; February, May, August and November.

Articles can be written in either in Turkish or Englishs. Scientific articles should be no more than 8000 words; analysis/discussion/critiques should be no more than 4,000; and media, book review/critiques should be no more than 2000 words. Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. A 100 Euro (or Turkish lira at current exchange rate) "Article Processing Fee" (APC) will be requested from all articles sent to the journal to cover editorial, digital print, and typesetting fees. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead. The publication language

of the journal is Turkish and English. In addition, the title, summary and key words of all published manuscripts, even those published in Turkish, are published in English. Turkish manuscripts are available in the English extended summary with 750-1000 words. Turkish abstract in English manuscripts consists of at least 250 words.

Articles should be written in "Microsoft Word Document" format where "Times New Roman" font and "12" sizes are used. Spacing should be set at 2 cm and margins should be 2.5 cm all around. End of sentence words should not be separated according to their syllables. Text orientation should be justified without any indentations, no spacing between paragraphs; however, in the spacing section of MS Word, the "before" option should be set at 6.

First page design:

- 1- Author's name (right corner, aligned right)
- 2- Article title (centered; no more than 12 words)
- 3- For articles that are translated, the translator's name (aligned right)
- 4- For original Turkish articles, the abstract should be between 150-200 words in both English and Turkish. The English translation of the article's title is placed under the Turkish title, which is placed over the abstract. For articles in English, a Turkish abstract of at least 250 words should be prepared.
- 5- 3 or 5 keywords in the article's original language, then in the abstract's language should be provided.
- 6- Information to be given as footnotes at the bottom of the page include:
  - Author information, denoted with a (\*)
  - In translated texts, information about the translated source in association with the article, denoted with (\*\*)
  - Information about the translator, denoted with (\*\*\*)

#### **Peer Review Process:**

Articles sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Advisory Board and Editor, the article is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the article will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the article will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Advisory Board and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Advisory Board. Articles sent to the journal are not returned.

#### **Ethics Committee Obligation:**

Cyprus International University *folklore/literature* journal is a refereed journal that operates under the following ethical principles and rules in order to publish high-quality scientific manuscripts in the fields of folklore, literature, anthropology, language and linguistics. The manuscripts submitted to the Cyprus International University *folklore/literature* journal are evaluated by the peer review process and are published electronically with open access. Below are the ethical responsibilities, roles and duties of the authors, journal editors, the referees and the publisher. The following ethical principles and rules have been prepared in accordance with the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE). On the other hand, information on plagiarism and unethical behaviors is given in *folklore/literature* journal.

Within the scope of the Code of Ethics announced by TR- Index in 2020, it is important that all authors pay attention to the following principles:

- \* Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes,
  - \* Clinical studies on humans,
  - \* Research on animals,
  - \* Retrospective studies in accordance with the law on protection of personal data.
- Also;
- \* Stating that "informed consent form" was obtained in case reports,
  - \* Obtaining and indicating permission from the owners for the use of scales, questionnaires, photographs belonging to others
  - \* Indication of compliance with copyright regulations for the intellectual and artistic works used.

In case the manuscripts that meet the above conditions and require the permission of the Ethics Committee are sent to *folklore / literature*, the official Ethics Committee permission documents must be sent to the journal in addition.

**folklore/literature Copyright/ License:**

Authors who submit to this journal will retain the copyright for their work. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. The users of the journal's website may read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its manuscripts and allow readers to use them for any other lawful purpose (Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read> work).

There is no charge for the manuscript submission and publication processes.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.



**Journal Management and Boards:**

Publisher (On behalf of Cyprus International University)

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rector

Editor

Prof.Dr. Metin Karadağ

(CIU Dean of Faculty of Arts & Sciences - [mkaradag@ciu.edu.tr](mailto:mkaradag@ciu.edu.tr))

Technical Editor

Metin Turan (CIU Ankara Director-[mturan@ciu.edu.tr](mailto:mturan@ciu.edu.tr))

Broadcast - Media Editors

Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara University - [serpilayguncengiz@gmail.com](mailto:serpilayguncengiz@gmail.com))

Prof. Dr. Süheyla Sarıtaş (Balıkesir University - [suheylesaritas@gmail.com](mailto:suheylesaritas@gmail.com))

Prof. Dr. Meryem Bulut (Ankara University - [meryem.bulut@gmail.com](mailto:meryem.bulut@gmail.com))

Foreign Language Editors

Dr. Linda Fraim ([lfraim@ciu.edu.tr](mailto:lfraim@ciu.edu.tr))

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem ([ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr](mailto:ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr))

English service

CIU School of Foreign Languages

The journal is a member of OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) and CORE Platform.

**Management and Communication:**

Our journal is accessible from all over the world at <https://www.folklorliterature.org> and <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> and in accordance with our open access policy, we provide free access to our archive of all our issues.

Edition: Başkent Klişe ve Matbaacılık Publications – Ankara

Turkey Contact Address

Ankara Office: Bayındır Sok. 30/E Kızılay- Ankara-TURKEY

Phones: (392)6711111-2601/2600 Fax: (392) 671 1165

Electronic communication:

<https://www.folkloredebiyat.org> - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe>



## **Danışma Kurulu / Advisory Board**

**Assoc. Prof. Dr. Mostafa Abedinifard** (Department of Asian Studies, The University of British Columbia-  
mostafa.abedinifard@ubc.ca -ORCID ID: 0000-0001-7196-3494) CANADA

**Prof.Dr. Kubilay Aktulum** (Department of French Language and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe  
University- aktulum@hacettepe.edu.tr- ORCID ID:0000-0001-9929-937X) TURKEY

**Prof.Dr. Dan Ben-Amos** (University of Pennsylvania- USA

**Assoc.Prof. Dr. Erik Aasland** (University of Agner- erik.aasland@uia.no - ORCID ID: 0000-0001-9397-6712)  
NORWAY

**Prof.Dr. Ingeborg Baldauf** (Department of Asian and African Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences,  
Humboldt Universität zu Berlin- ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de- ORCID ID: 0000-0002-7732-2599) GERMANY

**Prof.Dr. İhan Başgöz** (Department of Folklore and Ethnomusicology, The College of Arts  
and Sciences, Indiana University Bloomington, E USA

**Prof.Dr. Bernt Brendemoen** (Department of Culture Studies and Oriental Languages, Faculty of Humanities,  
Universitas Oslo- bernt.brendemoen@ikos.uio.no) NORWAY

**Prof.Dr. Hande Birkalan Gedik** (Institute of Cultural Anthropology and European Ethnology, Faculty of  
Linguistics, Cultures and Arts, Goethe Universität - birkalan-gedik@em.uni.frankfurt.de) GERMANY

**Prof.Dr. Özkul Çobanoğlu** (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University- ozkul@  
hacettepe.edu.tr- ORCID ID: 0000-0002-1409-4197) TURKEY

**Prof.Dr. Nurettin Demir** (Department of Modern Turkic Languages and Literatures, Faculty of Letters, Hacettepe  
University- demir@hacettepe.edu.tr) TURKEY

**Dr. John McDonald** (Assitant Prof. Dr. in Department of Classics, Archaeology, and Religion - mcdonaldj@  
missouri.edu) USA

**Prof.Dr. John H. McDowell** (Department of Anthropology, the College of Arts and Sciences, Indiana University  
Bloomington - mcdowell@indiana.edu) USA

**Prof. Dr. Gregory Hansen** (Department of Folklore and English at Arkansas State University- ghansen@astate.  
edu -ORCID ID: 0000-0002-6358-1207) USA

**Prof.Dr. Gürkan Doğan** (Cyprus International University, gdogan@ciu.edu.tr- ORCID ID 0000-0002-2009-1507)  
CYPRUS

**Prof.Dr. Tuğrul İnal** (Department of French Language and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University-  
tinal@hacettepe.edu.tr) TURKEY

**Prof.Dr. Jaklin Kornfilt** (Department of Languages, Literatures and Linguistics, College of Arts and Sciences,  
Syracuse University- kornfilt@syr.edu) USA

**Prof.Dr. Eva Kincses-Nagy** (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged Universitat-  
evakincsesnagy@gmail.com- ORCID ID: 0000-0001-6496-5862) HUNGARY

**Prof.Dr. Eunkyung Oh** (The Institute for Eurasian Turkic Studies, Dongduk Women's University- euphra33@  
hanmail.net- ORCID ID: 0000-0001-6854-6155) SOUTH KOREA

**Prof.Dr. Metin Özarslan** (Department of Turkish Folklore, Faculty of Letters, Hacettepe University-metino@  
hacettepe.edu.tr) TURKEY

**Prof.Dr. Ufuk Özdağ** (Department of American Culture and Literature, Faculty of Letters, Hacettepe University-  
ozdag@hacettepe.edu.tr - ORCID ID: 0000-0002-8079-9515 ) TURKEY

**Prof.Dr. Mária Ivanics** (Department of Altaic Studies, Faculty of Humanities, Szeged University- res13986@  
helka.iif.hu- ORCID ID: 0000-0002-0959-3186) HUNGARY

**Prof. Dr. John Zemke** (Emeritus in Department of Languages, Literatures, and Cultures-zemkej@missouei.edu  
- ORCID ID: 0000-0002-3038-0812) USA

**BU SAYININ HAKEMLERİ/  
REVIEWERS of THIS ISSUE**

Prof. Dr. Mehmet Aça

Prof. Dr. Yaşar Şenler

Prof. Dr. Işıl Altun

Prof. Dr. Rahim Tarım

Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz

Prof. Dr. Mehmet Ali Yavuz

Prof. Dr. Salim Çonoğlu

Prof. Dr. Robert Zemke

Prof. Dr. İsmet Çetin

Doç. Dr. Özlem Demren

Prof. Dr. Ali Merthan Dündar

Doç. Dr. Hatice Direk

Prof. Dr. Abdulkadir Emeksiz

Doç. Dr. Hatice Sezgi Saraç Durgun

Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik

Doç. Dr. Abidinifard Mostafa

Prof. Dr. Gregory Hansen

Doç. Dr. Aslı Büyükokutan Töret

Prof. Dr. Betül Mutlu

Doç. Dr. Emine Bilgehan Türk

Prof. Dr. Eunkyung Oh

Doç. Dr. Türkân Yeşilyurt

Prof. Dr. Mehmet Naci Önal

Doç. Dr. Şirin Yılmaz

Prof. Dr. Fatoş Silman

Dr. Elif Başak Aksoy

Prof. Dr. Özden Sözalın

Dr. Marin Marian-Bălaşa

Bu sayıya gönderilmiş ve yayımlanmış/yayımlanmamış makaleler için değerli katkılarını esirgemeyen değerli bilim insanlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

*We would like to thank the valueable scientists for their precious time and contributions in evaluating the published and unpublished articles that were sent for this issue.*

**folklor/edebiyat**

## **ALAN EDİTÖRLERİ /FIELD EDITORS**

### **Halkbilimi-Folklore**

**Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik**

(Frankfurt Üniversitesi - birkalan-gedik@em.uni.frankfurt.de)

**Prof. Dr. Arzu Öztürkmen**

(Boğaziçi Üniversitesi-ozturkme@boun.edu.tr)

### **Edebiyat-Literature**

**Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan**

Hacettepe Üniversitesi (ggonca@hacettepe.edu.tr)

**Prof. Dr. Ramazan Korkmaz**

(Maltepe Üniversitesi - r\_korkmaz@hotmail.com)

### **Antropoloji-Anthropology**

**Prof. Dr. Akile Gürsoy**

(Beykent Üniversitesi - gursoyakile@gmail.com)

**Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz**

(Ankara Üniversitesi DTCTF - serpilayguncengiz@gmail.com)

### **Dil-Dilbilim/Linguistics**

**Prof.Dr. Aysu Erden**

(Maltepe Üniversitesi - aysuerden777@gmail.com)

**Prof. Dr. V. Doğan Günay**

(Dokuz Eylül Üniversitesi- dogan.gunay@deu.edu.tr.)

*Bu sayıda Etik Kurul kararı gerektiren makalelerin belge veya bilgileri, ilgili metinlerin sonuna eklenmiştir.*

*The Ethics Committee decision letters or informations for the required studies are attached at the end of the relevant manuscript.*



# İÇİNDEKİLER

*folklor/edebiyat'tan - From folklor&edebiyat (Metin Karadağ).....XV*

**Folklor Çalışmalarından Bir Yıldız Kaydı: Dan Ben Amos ve Hatırası**

A Star Fell from Folklore Studies: The Memory of Dan Ben Amos

**Arzu Öztürkmen.....XXI**

**Araştırma Makaleleri / Research articles**

**Between Intangible Cultural Heritage and Folklore**

Somut Olmayan Kültürel Miras ile Folklor Arasında

**Dan Ben-Amos ..... 347**

**Disiplinler ve Post-Disipliner Tarihçeler: Kuram, Çeviri ve Kültürlerötesilik**

Disciplines and Post-Disciplinary Histories: Theory, Translation, and Transculturality

**Hande Birkalan-Gedik ..... 387**

**Betül Tarıman'ın Şiirinde Vahşi Kadının Yeniden Doğuşu**

The Rebirth of the Wild Woman in Betül Tarıman's Poetry

**Mihrican Aylanç ..... 407**

**Tackling Knowledge and Reining Uncertainty through**

**Risk Rituals in the Transition to Motherhood**

Anneliğe Geçiş Döneminde Bilgiyi ve Belirsizliği Risk Ritüelleriyle Dizginlemek

**Hicran Karataş ..... 439**

**Göç ve Folklor: Literatür ve Tasnif Odaklı, Kuramsal Bir Çerçeve**

Migration and Folklore: A Literature and Classification Oriented Theoretical Framework

**Ahmet Keskin ..... 459**

**Conspiracy Theories as Urban Legends with a Paranoid Matrix**

Paranoyak Bir Matrix ile Şehir Efsanelerine Dönüşen Komploların Teorileri

**Suzana Marjanić ..... 487**

**The Nexus between Performance, Aesthetics and**

**Philosophical Motifs in Indigenous Festivals**

Yerli Festivallerinde Performans, Estetik ve Felsefi Motifler Arasındaki Bağlantı

**Segun Omosule ..... 501**

**Zerdüştilik ve Yezîdîlik İnançlarının Romanlarda Ele Alınışı**

The Discussion of Zoroastrianism and Yezidisim Belief Systems in Novels

**Hünkar Karaca Yalçın** ..... 517

**Visiting Sacred Sites as Seeking an Alternative Healing Method During the COVID-19 Pandemic: The Example of Joshua's Tomb**

COVID-19 Salgınına Yönelik Alternatif Şifa Arayışında Kutsal Mekân Ziyareti: Yuşa Türbesi Örneği

**Meriç Harmancı - Hilal Otyakmaz Aydın** ..... 533

**Lament of Medea: A Kinesthetic Performance**

Medea'nın Ağıtı: Kinestetik Bir Performans

**Fulya Kincal** ..... 551

**Kore'nin Kültürel Mirası "Pansori"ye Genel Bir Bakış**

An Overview of Korea's Cultural Heritage, "Pansori"

**Hatice Köroğlu Türközü** ..... 567

**The Values of Local Wisdom in Lampung Folklore: A Piil Pesenggiri Perspective**

Lampung Folklorunda Yerel Bilgeliğin Değerleri: Bir Piil Pesenggiri Perspektif

**Bambang Riadi** ..... 587

**Kitap kanıtımı / Reviews**

**King, Stephen. (2016). Cell.**

**Hacer Gözen - Timuçin Buğra Edman - Samet Güven** ..... 597

## *folklor/edebiyat'tan*

Değerli okurlarımız,

Ülkemizi sarsan büyük deprem felâketinin acılarını birlikte yaşayıp yaraları sarmaya çabalarırken hayatın sürekliliği kuralı, yeni sayımızı da buruk duygularla oluşturdu. Kayıplarımız için rahmet ve herkese sabırlar diliyoruz. Benzer afetlerin yaşanmaması, en az yitkilerle atlatılması için de her türlü önlem ve çalışmaların yapılmasını da umuyoruz, bekliyoruz.

Bu büyük acı seli içinde halkbilimi alanının dünyadaki en saygın adlarından biri olan **Prof. Dr. Dan Ben-Amos**'un eski tarihli ama çok işlevsel bir bildirisini yeniden gözden geçirip *Somut Olmayan Kültürel Miras ile Folklor Arasında* başlığı altında (Between Intangible Cultural Heritage and Folklore) zengin bir bibliyografya düzenlemesiyle dergimize göndermesi yüreklerimize su serperken, yakın bir zamanda değerli bilginin sağlık sorunlarıyla yoğun bakıma alınması da derin üzüntülerimize yol açmıştı. Makalesinin ön baskı nüshasını gönderdiğimizde, eşi tarafından hocanın çok sevindiğinin bildirilmesi ise, üzüntümüzü göreceli de olsa azaltmıştı. Bu satırların yazıldığı günlerde (26 Mart 2023) bilginin vefat haberini almamız ise hepimizi çok üzdü. Eserleriyle yaşayacak, bilimselliği genç kuşaklara önder olacaktır. Bu sayımızda Ben-Amos'un yakın dostu Hande Birkalan Gedik ve iki öğrencisinin (Hicran Karataş/Ahmet Kesin) makalelerinin bulunması da ilginç ve anlamlı bir rastlantı olsa gerek... Düzenlemelerini yaparak dergimize gönderdiği makalesini yayımlayacağımızı bildirdiğimizde Dan Hoca'nın gönderdiği -belki de son- iletisiyle kendisine bir kez daha teşekkürlerimizi sunuyoruz:

*Dear Professor Metin Karadag*

*I am delighted and honored that my paper will be published in folklore/edebiyat. I hope that a side effect of this publication will strengthen the relationship between my Department of Near Eastern Languages and Civilizations in which we teach Turkish languages and literatures. I am copying our correspondence to Professor Heather Sharkey for her information. All the best. Dan Ben-Amos (6.01.2023. Saat: 17.24)*

**Arzu Öztürkmen**'in, doktora danışmanı olan Dan Ben-Amos'un vefatı nedeniyle ricamız üzerine hazırladığı anma yazısı, sayımızın anlamlı ürünlerinden biri oldu. Büyük bilgine tüm eserleri, katkıları için teşekkür ediyor; eşine, ailesine, bilim dünyasına başsağlığı diliyoruz.

Bu sayımızın ikinci makalesinde dergimizin temel direklerinden biri olan Hande Birkalan-Gedik'in bir projeye dayalı araştırması olan *Disiplinler ve Post-Disiplinler Tarihçeler: Kuram, Çeviri ve Kültürlerötesilik* başlıklı çalışma, halkbilime yeni ufuklar açacak niteliktedir. Disiplinler tarihlerinin oluşturulmasında "gezgin kuram"ın (*traveling theory*) rolünü ele alan Gedik, bu kuramın post-disiplinler tarihçeler yazabilmemize olanak tanıyan önemli bir araç olduğunu ortaya koyuyor.



Clarissa Pinkola Estes'in kült sayılan, masallar ve mitler yoluyla kadınların vahşi doğaya, ilkel benliklerine nasıl geri döneceklerini anlattığı *Kurtlarla Koşan Kadınlar* kitabı, çeşitli bilimsel tartışmaların başlangıcına, edebî metinleri analizde farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. **Mihrican Aylanç**, feminist eleştiri yaklaşımlarıyla bağdaştırdığı söz konusu yöntemi, *Betül Tarıman'ın Şiirlerinde Vahşi Kadının Uyanışı* başlıklı makalesinde ilk kez saygın bir kadın şairin ürünlerine uyguladı.

Dergimiz ailesinden saydığımız **Hicran Karataş**, anneliğin kültürel olarak özel bir yerde nasıl ve neden konumlandırıldığına dair farklı bir yaklaşım sunduğu *Tackling Knowledge and Reining Uncertainty through Risk Rituals in the Transition to Motherhood* adlı makalesinde anne adaylarının hamilelik süreçlerindeki kaygılarını hafifletmek, kendilerini ve bebeklerini düşük, sakatlık ve doğum komplikasyonlarından korunmak için çeşitli ritüeller gerçekleştirmeye yönelmelerini irdeliyor. Bu ritüellerin bir bölümünün geleneksel kaçınma ritüellerinden modern zamanlara uyarlandığını gösteren Karataş, kadınların kendilerini sınırlayan rutinleri benimsemeye veya tabuları izlemeye zorlayabilen geçiş dönemi ritüel ve uygulamalarını ortaya koymakta. **Ahmet Keskin**, *Göç ve Folklor: Literatür ve Tasnif Odaklı, Kuramsal Bir Çerçeve* başlıklı makalesiyle folklor ve göç ilişkileri, göçün folklor türlerinin oluşumu, değişimi ve dönüşümü üzerindeki etkileri ile göç ve folklor çalışmalarındaki konu kadrolarının nasıl sınıflandırılabilirliği sorunlarını aydınlatmak amacıyla yola çıktığını vurgulamakta. Keskin, göçün hem başlı başına bir "gelenek" olarak hem de içinde barındırdığı çok yönlü olgu, inanç, değer, unsur, eylem, söylem unsurları bakımından gelenekler toplamı niteliğiyle parçadan bütüne, bir kültür alanı olarak folkloru hem doğurup hem biçimlendiren özelliklerine dikkat çekiyor.

**Suzana Marjanić**, *Conspiracy Theories as Urban Legends with a Paranoid Matrix* başlıklı çalışmasında; komplo teorilerinin paranoyak doğasının yorumlanmasından yola çıkarak şehir efsaneleriyle ilgili komplo teorilerini paranoid bir matrisle yorumlamaya, kategorize etmeye çalışıyor.

**Segun Omosule**, *The Nexus between Performance, Aesthetics and Philosophical Motifs in Indigenous Festival* başlıklı ilginç makalesinde Afrika yerel kültüründe kölelik ve insan kaçakçılığının folklorik/antropolojik boyutlarını irdeledi. İnsanların sosyal ve ritüel arenalarda bir araya gelme ve kişisel hedeflerine ulaşmada festival olgusunun işlevleri üzerinde duran araştırmacı, Afrika sanat gökkubbesinin, iklimleri ve dilleri aşan; zamana ve çağlara dayanabilen ampirik özetlemelerini sergiliyor. Bu çalışma, batı dünyasında çağa bağlı iddiaları ve gelenekleri geçersiz kılma eğiliminde olan bir bilimsel iddia ortaya sunmaktadır.

**Meriç Harmancı** ve **Hilal Otyakmaz Aydın**'in ortak çalışması olan *Visiting Sacred Sites as Seeking an Alternative Healing Method During the COVID-19 Pandemic: The Example of Joshua's Tomb* adlı makalede COVID-19 salgını sürecinde, insanların dini kimliğe sahip olduğuna inandıkları kişilerin mezarlarını/türbelerini

ziyaret etme nedenlerini araştırmak ve bu ziyaretlerin genel olarak hastalık, özelde COVID-19 ile ilişkisini belirlemek amaçlanmaktadır. **Hünkar Karaca Yalçın**, *Zerdüştilik ve Yezîdilik İnançlarının Romanlarda Ele Alınışı* başlıklı makalesinde Türk romanında Yezîdî ve Zerdüşti inançlarının yansımalarını ele aldı. Yalçın araştırmasının sonucunda romanlarda Yezîdilerin ve Zerdüştilerin tarihlerine, kutsal mekânlarına, düğün ve ölüm töreni gibi önemli ritüellerine, geçmişte ve bugün yaşadıkları sorunlara ve “öteki” olarak nitelendirilmelerinin nedenlerini irdeleyerek din ve toplum arasındaki ilişkinin edebiyattaki yerini belirledi. **Fulya Kincal**'ın *Lament of Medea: A Kinesthetic Performance* başlıklı çalışmasında kimlik ve dil bağlantısı ele alınarak ağıtların bu kapsamdaki işlevi örnek kılavuz metin aracılığıyla incelendi. Kore dili ve edebiyatı uzmanı **Hatice Köroğlu Türközü**, Kore'nin evrensel anlamda kültürel miras olarak kabul edilen Pansori geleneğinin Türkçede ilk kez ele alındığı makalesinde ayrıntılı bir sergileme gerçekleştirdi. Benzer bir çalışmanın sahibi **Bambang Riad** ise *The Values of Local Wisdom in Lampung Folklore: A Piil Pesenggiri Perspective* adlı makalesinde Endonezya Lampung halkının Piil Pesenggiri kültürü içindeki değerler kavramını ortaya koydu.

Bu sayımızın kitap tanıtım yazısı Hacer Gözel, Timuçin Buğra Edman ile Samet Güven'e ait. Yazarlarımız, Stephen King'in ünlü *Cell* adlı eserini ele aldılar.

Acılar, hüznlerle dolu süreçte sürdürdüğümüz, yaşam ve yayım serüvenimizin bu durağında da andığımız emekleri sunan değerli yazarlarımıza, hakemlerimize, sayıya emek verenlere teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

\*\*\*

Dear Valued Readers,

As we were putting together this issue with deep sorrow, we were also trying to heal from our wounds and losses from the recent massive earthquake in our country. We send our deepest condolences to the families who have lost loved ones in this disaster and wish that God praises his mercy upon us all. We sincerely hope that we get through these times of hardship and desperation with minimum losses and wish that all necessary precautions and measures will be taken for the future while we hope that similar disasters are not experienced once again.

Within this great wave of sorrow, one of the most respected names in the field, **Prof. Dr. Dan Ben-Amos** revised one of his previously dated functional presentations along with an amazing bibliography and sent this to our journal, which was very refreshing; however, recently our valued scholar was taken into intensive care due to recent health problems and this too added to our existing sadness. When we sent the preliminary draft, his wife indicated that he was very pleased, which in turn

somewhat relieved our burden. While this editorial was being written (March 26, 2023), we were informed of Dr. Dan Ben-Amos's passing and are extremely sorry. Not only will he live through his works but will continue to be a leading figure for the younger generations to come. In this issue, it is an interesting and meaningful coincidence that Hande Birkalan Gedik, a close friend of Ben-Amos and his students (Hicran Karataş and Ahmet Kesin) submitted an article for publication. As we had informed Dr. Ben-Amos that we were going to publish the article he sent and had started the editing process we received the following message from him – which may have been his very last message – and once again would like to express and share our gratitude to him by sharing this message with you.

*Dear Professor Metin Karadag*

*I am delighted and honored that my paper will be published in folklore/edebiyat. I hope that a side effect of this publication will strengthen the relationship between my Department of Near Eastern Languages and Civilizations in which we teach Turkish languages and literatures. I am copying our correspondence to Professor Heather Sharkey for her information. All the best. Dan Ben-Amos (6.01.2023; 5: 24 p.m.)*

**Arzu Öztürkmen's** memorial article on the death of Dan Ben-Amos, her PhD advisor, was one of the meaningful products of our issue. We thank the great scholar for all his works and contributions and extend our condolences to his wife, family and the world of science.

In the second article of this issue, one of the main pillars of our journal, **Hande Birkalan-Gedik**, is a project-based study titled *Disciplines and Post-Disciplinary Histories: Theory, Translation and Transculturalism*, which opens new horizons for folklore. Gedik, who discusses the role of “traveling theory” in the creation of disciplinary histories, reveals that this theory is an important tool that allows us to write post-disciplinary histories.

In Clarissa Pinkola Estes's book titled *Women Who Run with the Wolves: Myths and Stories of the Wild Woman Archetype* she explains how women return to their primitive selves and wild nature through a variety of tales and myths, which has led to the development of various scientific discussions along with different perspectives used in analyzing literary texts. Using a feminist critique approach, **Mihrican Aylanç**, in her article titled *Betül Tarıman'ın Şiirlerinde Vahşi Kadının Uyanışı* (The Awakening of the Wild Woman in Betül Tarıman's Poetry) utilized this method to analyze a respected female poet for the first time.

**Hicran Karataş**, whom we consider to be a family member of our journal, examined the various rituals involved during pregnancy that expecting mothers do to relieve anxiety and reduce miscarriages, injuries, and complications during the birthing

process. In her article titled *Tackling Knowledge and Reining Uncertainty through Risk Rituals in the Transition to Motherhood* she introduces a different approach to explain why and how motherhood is placed at an entirely different but special place culturally. Karataş also sets forth how a portion of these rituals have been adapted from avoidance rituals to modern times while showing how women have embraced routines that limit them or how they have been forced to watch transitions rituals and applications that challenge their taboos. In his article titled *Göç ve Folklor: Literatür ve Tasnif Odaklı, Kuramsal Bir Çerçeve (Migration and Folklore: A Theoretical Framework with a Focus on Literature and Classification)* **Ahmet Keskin** discusses the relationship between folklore and migration along with the types of migration folklore that have developed and the effects resulting from its change and transformation. He also emphasizes that in order for clarification of the problems associated with the sub-categories in folklore studies to take place, categorization and classification are a necessity. While Keskin notes that migration within itself is a ‘tradition’ that contains multi-faceted phenomenon including beliefs, values, elements, actions, and statements that accumulate as tradition from pieces to a whole, he also draws attention to the features that gives birth to and shapes folklore as a cultural area. *Conspiracy Theories as Urban Legends with a Paranoid Matrix* by **Suzana Marjanić** where she sets forth the paranoid nature of interpreting conspiracy theories by interpreting the conspiracy theories created for urban legends from a paranoid matrix and tries to categorize them.

In **Segun Omosule**’s interesting article titled *The Nexus between Performance, Aesthetics and Philosophical Motifs in Indigenous Festival* the folkloric/anthropological dimensions of human trafficking and slavery in a local African culture was examined. The researcher displays empirical summaries, that have stood up against changing times and eras, and emphasizes how the concept of festival serves as a ground to unite people in both social and ritual arenas while helping them reach their personal goals under the African art sphere which extends beyond climate and languages. This study sets forth a scientific argument that aims to discredit era-based allegations and traditions of the Western world.

In their collaborative study titled *Visiting Sacred Sites as Seeking an Alternative Healing Method During the COVID-19 Pandemic: The Example of Joshua’s Tomb* **Meriç Harmancı** and **Hilal Otyakmaz Aydın** examined the reasons why people visited tombs of figures they believe to be religious, during the COVID-19 period in general, and determine the relationship between these visits and illness, especially COVID-19.

In his article titled *Zerdüştilik ve Yezîdilik İnançlarının Romanlarda Ele Alınışı (The Discussion of Zoroastrianism and Yezidisim Belief Systems in Novels)* **Hünkar Karaca Yalçın** examined both Yazidi and Zoroastrian beliefs in Turkish novels. As a result of his research, Yalçın analyzed the Yazidi and Zoroastrian

histories, holy places, important rituals like weddings and funerals, the issues they face today, and the reason they have been treated as the ‘other’ and determined the relationship between religion and society and how this is portrayed in literature. In **Fulya Kincal**’s article titled *Lament of Medea: A Kinesthetic Performance* text samples from requiems were used, as per this context, to examine the connection and function between language and identity. **Hatice Köroğlu Türközü**, an expert in Korean language and literature, examined the Korean cultural legacy, the Pansori tradition, in detail and in Turkish for the first time. In a similar study **Bambang Riad** sets forth the values of the Pii Pesenggiri culture belonging to the Indonesian Lampung people.

As an exemplar for this issue, our book review belongs to Hacer Gözel Timuçin Buğra and Samet Güven. Our authors examined Stephen King’s famous novel titled *Cell*.

During these times of pain and sorrow and at this stage of life and our publication journey, I would like to thank and express my gratitude to those who have contributed to this issue, our valued authors, and our reviewers.

**Metin Karadağ**

Editör / Editor

## Folklor Çalışmalarından Bir Yıldız Kaydı: Dan Ben-Amos ve Hatırası

Arzu Öztürkmen

Boğaziçi Üniversitesi - Bogazici University

Sevgili hocamız, doktora tez danışmanım Profesör Dan Ben-Amos'u 26 Mart 2023 günü kaybettik. Kendisi uluslararası folklor camiasının 1970'lerden bu yana yakından tanıdığı bir simaydı. Hem kendi yaşam öyküsü hem de folklor disiplininin yakın dönem tarihçesinin önemli bir karakteri olarak arkasında önemli bir birikim bıraktı. Dan Ben-Amos "Folklorda Yeni Perspektiflere Doğru" akımının kurucu teorisyenlerinden biriydi.<sup>1</sup> 1970'li yıllara damgasını vuran "folklor, küçük topluluklar içindeki sanatsal iletişimidir" tanımını yaparak, folkloru 19. yüzyıldan beri atfedilen "kırsallık," "anonimlik" ve "kolektiflik" kavramlarının ötesine geçilmesine kapı açan bir folklor kuramcısıydı.

Dan Ben-Amos 3 Eylül 1934'te Filistin'de, karmaşık bir coğrafi ve tarihsel bağlamda dünyaya gelmiştir. Çocukluğu 2. Dünya Savaşı'nın travmatik haberleri, ilk gençliği ise İsrail devletinin kurulma sürecine rastladığı için "uluslaşma" konusunun kendi hayat hikâyesinin merkezinde yer alan bir konu olduğu düşünülebilir. Ben-Amos 1961 yılında Kudüs İbrani Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra eğitimine Amerika Birleşik Devletleri'nde devam etme fırsatını bulur. Esasen folklorcu olmaya karar vermesi hakkında oldukça açık sözlü bir anlatıda bu sürecin nasıl tesadüfler sonucu bir nevi "kısmet" olarak karşısına çıktığını anlatır:

"Folklor okumaya nasıl başladım? ... Size derin bir entelektüel krizden, mistik bir vahiyyden ya da en azından beni folklorun kırsal dünyasına yönlendiren bir içgüdüden bahsetmek isterdim - ama ne yazık ki, bunların hiçbiri değil... Çalışmalarına Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde Kutsal Kitap çalışmaları ve İngiliz edebiyatı dalında başladım. Kısa bir süre sonra, Kutsal Kitap alanının çalışmak istediğim konu olmadığını fark ettim... İbrani Edebiyatı Bölümü'nde ders almak istediğim hocalar arasında Dov Noy, giriş dersiyse eş zamanlı seminer dersini de almama izin veren tek kişiydi, böylece bir yıl kaybetmeden yola devam edebildim. Mezun olduktan sonra folklor çalışmalarına devam etmek istedim ve Profesör Noy, o zamanlar folklor alanında doktora programı sunan tek kurum olan Indiana Üniversitesi'ndeki Folklor Bölümü'ne kaydolmamı önerdi. Ve böylece sıcak bir yaz günü Bloomington, Indiana'ya vardım. Otobüsten indikten sonra yanlış bir film setine girmiş gibiydim. Burası bir üniversite kampüsü olamazdı. İnsanlar verandalarında oturmuş, sandalyelerinde sallanıyor, sigara tütürüyorlardı. Folkloru olan bütün inancımı bırakıp hemen geri dönmek istedim, ama yapamadım. Zira Indianapolis'e giden bir sonraki otobüs sadece akşam saatlerinde kalkıyordu. Zaman öldürmek için beş saatim vardı, ben de belki de kendime bir ev bulup burada kalabilirim diye düşündüm. O zamandan beri folklor çalışmalarında kaldım."<sup>2</sup>

1 Bkz. Americo Paredes & Richard Bauman (der.). 1972. *Towards New Perspectives in Folklore*. Publications of the American Folklore Society.

2 Bkz. <https://www.sas.upenn.edu/folklore/faculty/dbamos>. Ulaşım tarihi 20.04.2023.

Bu samimi anlatı, aslında Dan Ben-Amos'un kalender ve mizahi karakterini çok güzel yansıtıyor. 1960'lı yıllarda folklor alanına özgün ve kuvvetli bir merak duyan araştırmacı sayısı çok da yüksek değildi. Ulaşım ve iletişimin zor ve kısıtlı olduğu bu yıllarda Doğu Akdeniz'den Amerika'nın Orta-Batısına gitmek orada dönmemesine uzun yıllar kalmak anlamına geliyordu. Dan Ben-Amos da genç bir araştırmacı olarak öğrenimine Indiana Üniversitesi Folklor Enstitüsü'nde devam ederek 1964 yılında Master ve 1967 yılında doktora derecesini aldı. Bunu takiben 1966–67 yılları arasında Kaliforniya Üniversitesi'nde Antropoloji alanında işe başladı. Daha sonra, 1967 yılında Pennsylvania Üniversitesi, Folklor ve Halk Yaşamı (*Folklore and Folk-life*) Bölümünde başladığı öğretim üyeliğine 2023'deki vefatına kadar devam etti.

Dan Ben-Amos'un İbrani halk edebiyatına duyduğu ilgisi ilk eşi Paula Ben-Amos'la Afrika'da Benin'de yaptığı saha araştırmaları ile mukayeseli bir çerçeveye taşınmıştır. 1990'larda Pennsylvania Üniversitesi'nde verdiği "Nesir Anlatıları" (*Prose Narrative*) dersi kendi saha çalışmalarının yanında Türkiye dahil dünya halk edebiyatının ulaşılabilir külliyatı üzerine oluşturduğu önemli bir bilgi birikimini kapsardı. Bu birikiminde uluslararası öğrencilerinin araştırmalarının da önemli bir payı olduğunu söylerdi. 1991 yılında "Nesir Anlatıları" dersi kapsamında benden Pertev Naili Boratav'ın yazılarını kullanarak Türkiye'de destan anlatıları üzerine bir çalışma yapmamı istemişti. Dan Ben-Amos'un "milli kültür" alanına olan ilgisi kuşkusuz kişisel tarihinde böyle bir süreci kendisinin de deneyimlemiş olmasıyla yakından ilişkilidir. Ama aynı zamanda 1980'lerde gelişen milliyetçilik çalışmalarını da en yakından takip eden folklorculardan birisiydi. Henüz internetin olmadığı ve bilgi akışının oldukça kısıtlı olduğu o dönemlerde Benedict Anderson, Ernst Gellner, Anthony Smith ve Eric Hobsbawm'ın yayınlarını belki de çoğu folklor öğrencisi 1990'ların başında ilk kez kendisinden duymuştur.<sup>3</sup> Ben-Amos'un nesir anlatıları alanında üzerinde durduğu önemli bir başka alan da kuşkusuz "yapısal analiz" olmuştur. Post-modern düşüncenin artık demode bulduğu yapısalılık yaklaşımını Ben-Amos klasik kültür çalışmalarının bir belkemiği olarak görür ve gayet ciddiye alırdı. Kendisinin halk edebiyatı çerçevesinde odaklandığı bu yaklaşımın halk oyunları araştırmamda "folklor oynama" teriminin yapı-bozumunu anlamamda büyük katkısı olmuştur.<sup>4</sup>

Esasen Dan Ben-Amos'un halk edebiyatı üzerine verdiği dersini "Nesir Anlatıları" olarak adlandırmasının da altını çizmek gerekir. Hocamız folklorda "tür" (*genre*) teorisi üzerine olan ilgi ve hassasiyetiyle, hikayeciliğin masal, destan, fıkra, efsane gibi farklı türlerine mukayeseli ve metinlerarasılık bakış açısıyla yaklaşmayı önemserdi. Bu bağlamda, folklorun tanımı kadar folklorda tür teorisi üzerine yazan en önemli kuramcılardan biri olmuştur. *Towards New Perspectives in Folklore* (Folk-

3 Bkz. Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso; Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca, New York: Cornell University Press; Smith, Anthony D. 1983. *Theories of Nationalism*. New York: Holmes and Meier Publishers; Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

4 Bkz. Arzu Öztürkmen. 2003. "Folklor Oynuyorum", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*, der. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Metis Yayınları ; Arzu Öztürkmen. 2007. "The Multiple Faces of Meaning in the Structural Analysis of Modern Turkish Folk Dance Tradition," *Dance Structures: Perspectives on the Analysis of Human Movement*, der. Adrienne L. Kaeppel & Elsie Ivanchic Dunin. Budapest: Akademiai Kiado, s.349-356.

lorda Yeni Perspektiflere Doğru) kitabına yazdığı “Folklorun Bağlamı İçinde Bir Tanımına Doğru” adlı önemli makalesinde, hikayeciliğin gösterim bağlamına dikkat çeken öncü folklorcularından olmuştur.<sup>5</sup> “Folklor, küçük topluluklar içindeki sanatsal iletişimdir” tanımı modern etnografik çalışmalara ve kent bağlamındaki farklı gösterim türlerine bambaşka bir yaklaşımı mümkün kılmıştır. Aynı şekilde 19. yüzyıl boyunca milli arşivlerde derlenen ve bir tür zamansızlaşan folklor derlemelerinin tarihsel etnografik bağlamlarında yeniden değerlendirilebilmelerine de kapı açmıştır. Folklor çalışmalarında 1970’lerde Amerika’da gelişen bu önemli paradigma değişimi, 20. yüzyılın ilk yarısında uluslaşma süreci içinde yaygınlaşan milliyetçi söylemin ötesine geçebilen yenilikçi bir teorik yaklaşım getirmişti. Bu bağlamda, disiplinin kurucu hocalarından Richard Dorson aynı yıl yayınladığı “Folklor ve Halk Yaşamı” adlı kitabında aralarında Dan Ben-Amos’un da olduğu bu yeni yaklaşımın öncü folklorcularını radikallikleri bağlamında “folklorun Jön Türkleri” olarak tanımlamıştır.<sup>6</sup>

“Nesir Anlatılarının” yanısıra, Dan Ben-Amos’un 1990’lardaki öğrencilerinin büyük bir katılımı aldıkları bir diğer ders de “Folklor Tarihine Giriş” dersi olmuştur. Bu ders de uluslaşma süreçleri içinde, kendi ülkelerinde folkloru ilk kez araştıran öncü figürlerin hayat hikayelerini kapsardı. 1980’lerde Avrupa folkloru üzerine önemli bir çalışma yapan Giuseppe Cocchiara’yı pek çok folklorcu belki de ilk kez Dan Ben-Amos’tan duymuştur. Aynı şekilde Almanya’da folklorunun aşırı milliyetçilikten ayrıştırılması (*denationalization*) kavramını ortaya koyan yazarlarından Herman Bausinger’in “Teknoloji Dünyasında Halk Kültürü” adlı kitabının İngilizce’ye çevrilmesine öncü olmuş ve kitabın önemini uluslararası okuyuculara açıklayan önemli bir önsöz yazmıştır.<sup>7</sup>

Dan Ben-Amos’un Osmanlı’dan Cumhuriyet dönemine geçişte folklor çalışmalarının tarihçesi üzerine yönelmemde büyük bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda 1993 yılında tamamladığım “Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik” adlı doktora tezimi yazdığım dönemde tez yazım anlatısının poetikası hakkında çok önemli tespitleri olmuştu. Nesir anlatıları uzmanlığıyla, tez yazımının anlatısının da her hikayede olan belli kırılma noktaları, heyecanlı detayları ve sürprizleri olması gerektiğini düşünürdü. Yazıyla kurduğu bu ilişki, doktora tezinden, kendisine ithaf ettiğim son makaleme kadar akademik yazım konusunda benim için yol gösterici olmuştur. Kendisi de yazarlığı kadar aynı zamanda çok iyi de bir hikayeciydi.

Dan Ben-Amos’un çalışma hayatı, 2000’li yıllarla birlikte yeni bir seyir aldı. Pennsylvania Üniversitesi de pek çok Amerikan üniversitesi’nde Beşeri Bilimler

5 Bkz. Dan Ben-Amos. 1972. “Toward a Definition of Folklore in Context”, Americo Paredes and Richard Bauman (der.) *Toward New Perspectives in Folklore*, University of Texas Press, s.3-15; Dan Ben-Amos. 1977. “The Concept of Genre in Folklore”, *Studia Fennica*, 20: 30-43; Dan Ben-Amos (ed.). 2014. *Folklore Genres*. American Folklore Society Bibliographical and Special Series Book 26.

6 Bkz. Richard M. Dorson. 1972. *Folklore and Folklife: An Introduction*. University of Chicago Press.

7 Bkz. Giuseppe Cocchiara. 1981. *The History of Folklore in Europe*. Institute for the Study of Human Issues; Dan Ben-Amos (1990) “Foreword,” *Folk Culture in a World of Technology*, Hermann Bausinger, Indiana University Press, s. vii-x.



alanında yaşanan kan kaybından nasibini alınca, 1962 yılında kurulan Folklor ve Halk Yaşamı Bölümü 1999 yılında kapatıldı.<sup>8</sup> Bölüm hocalarının kadroları başka bölümlere aktarılırken, Dan Ben-Amos da çalışmalarına Asya ve Ortadoğu Çalışmaları Bölümünde devam etti. Bu süreç aslında kendisinin belki de uzun süre ertelediği Ortadoğu folkloru ve Yahudi masalları üzerine daha yoğun bir biçimde eğilmesini sağladı. Hazırladığı üç ciltlik “Yahudi Masalları” kitap dizisi Safardik gelenek, Doğu Avrupa ve Arap dünyasında anlatılan bir masal kültürünün çeşitliliğini ortaya koyar.<sup>9</sup>

Dan Ben-Amos’un belirleyici özelliklerinden birisi de folklorun kurumsal kültürüne ve kurumların sürdürülebilirliğine verdiği önem olmuştur. 1988 yılında ilk kez katıldığım Amerikan Folklor Kurumu’nun yıllık toplantısında, aynı zamanda kurumun 100. yıl kutlamalarına denk gelmiş ve folklor alanının kurucu hocalarının hepsini bir arada görme imkanım olmuştu. İlk kuşak hocalarımızdan vefat edenler ve erken emekli olanlar olduğundan, bu tür büyük toplantılar ne yazık ki çok uzun sürmedi. Dan Ben-Amos, 1977’den 1980’e kadar Amerikan Folklor Kurumu’nun yönetim kurulunda görev alarak ve Amerikan Folklor Dergisi’nin 1981-1984 yılları arasında yardımcı editörlüğünü ve 1988-1990 yılları arasında da kitap editörlüğünü üstlenerek içinde yetiştiği bu kuruma önemli katkılar sunmuştur. Hemen her yıl düzenli olarak kurumun yıllık toplantılarına gelir ve orada da Pennsylvania Üniversitesi’nde çalışmasına rağmen, Indiana Üniversitesi’nin sosyal toplantılarına da muhakkak katılırdı. Bu bağlamda, özellikle yurtdışından gelen öğrencileri olarak ona bu sürekliliği sağladığı için teşekkür borçluyuz. Dan Ben-Amos 2014 yılında, tam da hakettiği biçimde, Amerikan Folklor Kurumu’nun ‘Yaşam Boyu Bilimsel Başarı Ödülü’nü almıştır.

Kendisiyle Türkiye’den Pennsylvania Üniversitesi’ndeki Folklor ve Halk Yaşamı bölüme katılarak doktora tezi yazan değerli arkadaşım ve meslekdaşım Meltem Türköz’le sık sık hocamızın kulaklarını çınlatmışızdır.<sup>10</sup> Esasında ikimizin de kendisiyle çalışmamızda önemli bir etken Dan Ben-Amos’un Türkiye hakkındaki bilgisi ve samimi merakı olmuştur. Gençliğini Ortadoğu kültürü içinde geçirmiş biri olarak “sohbet” türü Dan Ben-Amos’un çok aşına olduğu bir kültürel formdu. Sohbet, hocamızın ders verme şekline de yansdığından, dersleri yavaş anlatımı ve mizah anlayışı bir çok Amerikalı öğrenciye zaman zaman diğer hocalardan farklı gelirdi. Meltem ve benim içinse, Dan Ben-Amos neredeyse bir Osmanlı Beyefendisini andıran uslubuyla bize çok aşına bir karakter olarak gelirdi. Uluslararası

8 Esasen 1962 yılında Pennsylvania Üniversitesi’nde kurulan Folklor ve Halk Yaşamı Bölümü daha çok tanınırlığı olan Indiana Üniversitesi Folklor Enstitüsünden (1965) daha evvel kurulmuştur.

9 Bkz. Dan Ben-Amos, Dov Noy & Ellen Frankel (eds). 2006. *Folktales of the Jews 1: Tales from the Sephardic Dispersion*, Jewish Publication Society; Dan Ben-Amos, Dov Noy & Ellen Frankel (eds). 2007. *Folktales of the Jews 2: Tales from Eastern Europe*, Jewish Publication Society; Dr. Dan Ben-Amos. 2011. *Folktales of the Jews 3: Tales from Arab Lands*, Jewish Publication Society.

10 Bkz. Meltem Türköz. 2004. *The Social Life of the State’s Fantasy: Memories and Documents on Turkey’s Surname Law of 1934*. Doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi; Meltem Türköz. 2017. *Naming and Nation-Building in Turkey: The 1934 Surname Law*. New York: Palgrave Macmillan.

sı Halk Anlatısı Araştırmaları Kurumu'nun Eylül 2015'de Ankara'da düzenlenen toplantısına geldiğinde pek çok Türk folklorcuyla tanışmak fırsatı bulmaktan çok hoşnut kaldığını bizlerle paylaşmıştı. Ankara'ya gitmeden evvel, kendisini ve eşini Meltem Türköz'le beraber ağırlama fırsatımız oldu. Daha sonraki yıllarda da Amerikan Folklor Kurumu'nun toplantılarında bir araya gelmeye devam ettik. Kendisiyle son yazışmam 2020 yılında kendisine teşekkürlerimle ithaf ettiğim "Jön Türkler Zamanında Folklor: On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Yeni Bir Disiplinin Konumlanması" adlı makalem sonrasında olmuştu.<sup>11</sup> Kendi kuşağına atfedilen Jön Türklük bağlamını da hatırlatarak bana yolladığı mesajın bir bölümünü burada paylaşmak isterim: "Bir Jön Türk olarak makaleyi okumaktan çok keyif aldım... Bu beş entelektüelin isimlerini hatırlayıp onları ve fikirlerini doğru yere yerleştirebilmem için hâlâ birkaç kez daha okumam gerekiyor, ancak bunu yapmak da bir öğrenme deneyimi olacak... İngiltere, Orta ve Kuzey Avrupa ile ABD'nin, folkloru kendi ülkelerinin entelektüel haritasına yerleştiren ciddi düşünür ve akademisyenlere sahip tek yer olmadıklarını bilmemizin hepimiz için önemli olduğunu düşünüyorum."<sup>12</sup>

Bugün Meltem Türköz Amerikan Folklor Kurumu'nun, bense Amerikan Folklor Dergisinin yönetim kurulunda görev yaparken, kuşkusuz Dan Ben-Amos'un tedrisatından geçmiş olmamızın büyük önemi var. Bilgisi, insan ilişkileri ve içinde yetiştiğimiz disipline olan tutkusuyla sevgili hocamız Dan Ben-Amos'u çok özleyeceğiz.

---

11 Arzu Öztürkmen. 2020 "Folklore in the Time of Young Turks: Situating a New Discipline in Nineteenth Century Ottoman Thought", *Western Folklore*, 79/2-3: 139-178.

12 1 Temmuz 2020, e-posta.

## A Star Fell from Folklore Studies: The Memory of Dan Ben-Amos

Arzu Öztürkmen  
Bogazici University

Since the 1970s, he was a well-known figure in the international folklore community. He left behind a significant body of work, both in his own life history and as a key figure in the history of folklore studies. Ben-Amos was a founding theorist of the “Toward New Perspectives in Folklore” movement.<sup>1</sup> He was a folklore theorist whose definition of folklore as “artistic communication in small communities” dominated the 1970s and made it possible to move beyond the 19th-century notions of “rurality,” “anonymity,” and “collectivity” ascribed to folklore.

Dan Ben-Amos was born in Palestine on September 3, 1934, in a complex geographical and historical setting. Since his childhood coincided with the traumatic news of World War II and his early adolescence with the establishment of the state of Israel, it is reasonable to presume that the issue of “nation-building” dominated his life. Ben-Amos was able to pursue his education in the United States after receiving his diploma from the Hebrew University of Jerusalem in 1961. In fact, in a rather candid account of his decision to become a folklorist, he describes this process as a kind of “fortune” that occurred through a succession of coincidences:

“How did I begin to study folklore? ... I would have liked to tell you about a profound intellectual crisis, a mystical revelation, or at least an ideological motive that guided me into the green pastures of folklore -- but alas, none of these. ... I began my studies at the Hebrew University in Jerusalem, majoring in Biblical studies and English literature. Soon I realized that Biblical Studies was not the subject I would have like it to be. ... Of the teachers in the Hebrew Literature Department whose courses I wanted to take, Dov Noy was the only one who allowed me to take his advanced seminar simultaneously with his introductory course, thus enabling me to meet the requirements without losing a year. After graduation I wanted to continue my studies of folklore and Professor Noy recommended that I enroll in the Folklore Department at Indiana University, which at the time, was the only institution to offer a doctoral program in folklore in the country. And so one hot summer day I arrived in Bloomington, Indiana After I got off the bus I was sure that I had wandered into the wrong movie set. This could not have been a university. People were sitting on their porches rocking on their chairs or swinging, chewing and spitting tobacco. I wanted to drop the whole idea of folklore and go back home immediately, but I could not. The next bus to Indianapolis was leaving only in the early evening. I had five hours to kill and thought

---

<sup>1</sup> See Americo Paredes & Richard Bauman (eds.). 1972. *Towards New Perspectives in Folklore*. Publications of the American Folklore Society.

that maybe I would look for an apartment and stay after all. I remained in folklore studies ever since.”<sup>2</sup>

This sincere narrative reflects Dan Ben-Amos’s casual and humorous character quite well. In the 1960s, there were not many researchers with a genuine and intense interest in folklore. In those days, when transportation and communication were difficult and limited, traveling from the Eastern Mediterranean to American Midwest meant staying there for years without returning back home. Dan Ben-Amos continued his education at the Indiana University Folklore Institute as a young researcher, obtaining a master’s degree in 1964 and a doctorate in 1967. From 1966 to 1967, he held apposition in the Anthropology Department at the University of California, Berkeley. He then joined the University of Pennsylvania’s Department of Folklore and Folklife in 1967, where he remained until his passing in 2023.

Through his fieldwork in Benin, Africa with his first wife, Paula Ben-Amos, Dan Ben-Amos’s interest in Hebrew folk literature was placed into a comparative context. In the 1990s, his “Prose Narrative” course at the University of Pennsylvania included not only his own fieldwork, but also a substantial body of knowledge on the corpus of folk literature from around the world, including Turkey. He used to assert that the research conducted by his international students was also crucial to this knowledge. In 1991, as part of his “Prose Narrative” course, he requested that I conduct a research on Turkish epic narratives using the works of Pertev Naili Boratav. Undoubtedly, Dan Ben-Amos’s interest in “national culture” is closely related to his personal experience with nation-building process. He was also one of the folklorists who closely followed the development of nationalism studies in the 1980s. In the early 1990s, when there was no Internet and the flow of information was limited, many folklore students may have learned about the works of Benedict Anderson, Ernst Gellner, Anthony Smith, and Eric Hobsbawm for the first time from him.<sup>3</sup> Ben-Amos also highlighted “structural analysis” as an essential aspect of the field of prose narratives. He regarded the structuralist methodology, which postmodern thought now deems outdated, as the foundation of classical cultural studies. This approach, which he emphasized within the context of folk literature, greatly helped my understanding on how to deconstruct the concept of “*folklor oynamak*” (to dance folklore) in my research on folk dance.<sup>4</sup>

It is noteworthy that Dan Ben-Amos titled his folk literature course “Prose Narratives.” With his interest in and sensitivity to the theory of “genre” in folklore,

2 See <https://www.sas.upenn.edu/folklore/faculty/dbamos>. Accessed on 20 April 2023.

3 See Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso; Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca, New York: Cornell University Press; Smith, Anthony D. 1983. *Theories of Nationalism*. New York: Holmes and Meier Publishers; Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

4 See Arzu Öztürkmen. 2002. “I Dance Folklore”, *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, eds. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, IB Tauris; Arzu Öztürkmen. 2007. “The Multiple Faces of Meaning in the Structural Analysis of Modern Turkish Folk Dance Tradition,” *Dance Structures: Perspectives on the Analysis of Human Movement*, ed. Adrienne L. Kaeppler & Elsie Ivanchic Dunin. Budapest: Akademiai Kiado, pp.349-356.

our professor was interested in a comparative and intertextual approach to different forms of narration, such as fairy folktales, epics, jokes, and legends. In this context, he was one of the most influential folklore theorists who wrote about genre theory and the definition of folklore. In his influential article “Towards a Definition of Folklore in Context” published in *Towards New Perspectives in Folklore*, he was one of the first folklorists to highlight the performance context of storytelling.<sup>5</sup> His definition of “folklore as artistic communication in small communities” paved the way for a completely different approach to modern ethnographic studies and various forms of representation in an urban context. Similarly, it allowed for a reevaluation of folklore collections that had been compiled in national archives throughout the 19th century and had become essentially immutable in their historical ethnographic contexts. This significant paradigm shift in folklore studies, which emerged in the United States in the 1970s, introduced a novel theoretical approach that transcended the nationalist discourse that had become prevalent during the nation-building process of the first half of the 20th century. Richard Dorson, one of the founding professors of the discipline, characterized the pioneering folklorists of this new approach, including Dan Ben-Amos, as the “Young Turks of folklore” due to their radicalism in his book *Folklore and Folk Life*, published in the same year.<sup>6</sup>

In the 1990s, students of Dan Ben-Amos took “Introduction to the History of Folklore” alongside “Prose Narratives” with considerable interest. This course covered the biographies of the pioneering personalities who explored folklore for the first time in their native countries during the nation-building processes. Many folklorists may have first heard of Giuseppe Cocchiara, who wrote an important work on European folklore in the 1980s, from Dan Ben-Amos. Similarly, he took a leading editorial role in the translation into English of Herman Bausinger’s *Folk Culture in a World of Technology*, a book that introduced the concept of “denationalization” of folklore in Germany, and wrote an essential introduction describing the significance of the book to international readers.<sup>7</sup>

My interest in the history of folklore studies during the transition from Ottoman to Republican era was greatly influenced by Dan Ben-Amos. When I was writing my dissertation “Folklore and Nationalism in Turkey” in 1993, he had made very significant observations regarding the poetics of the thesis narrative. With his proficiency in prose narrative, he believed that the narrative of a dissertation should also contain breaking points, thrilling details, and unexpected twists. This relationship with writing has guided my academic writing from my PhD dissertation

---

5 See Dan Ben-Amos. 1972. “Toward a Definition of Folklore in Context”, in Americo Paredes and Richard Bauman (eds.) *Toward New Perspectives in Folklore*, University of Texas Press, pp.3-15; Dan Ben-Amos. 1977. “The Concept of Genre in Folklore”, *Studia Fennica*, 20: 30-43; Dan Ben-Amos (ed.). 2014. *Folklore Genres*. American Folklore Society Bibliographical and Special Series Book 26.

6 See Richard M. Dorson. 1972. *Folklore and Folklife: An Introduction*. University of Chicago Press

7 See Giuseppe Cocchiara. 1981. *The History of Folklore in Europe*. Institute for the Study of Human Issues; Dan Ben-Amos (1990) “Foreword,” *Folk Culture in a World of Technology*, Hermann Bausinger, Indiana University Press, s.vii-x.

to the article I dedicated to him most recently. He was also an excellent storyteller and writer.

In the 2000s, Dan Ben-Amos's professional life adopted a new path. In 1999, the Department of Folklore and Folklife, which had been established in 1962, was shut down, as the University of Pennsylvania was also affected by the decline in Humanities programs at many American universities.<sup>8</sup> Dan Ben-Amos continued his studies in the Department of Asian and Middle Eastern Studies while his professors were transferred to other departments. This situation allowed him to focus more intently on Middle Eastern folklore and Jewish folktales, something he had delayed for a long time. His three-volume series *Jewish Folk Tales* exposes the cultural diversity of tales from the Safardic tradition, Eastern Europe, and the Arab world.<sup>9</sup>

Dan Ben-Amos's emphasis on the institutional culture of folklore and the sustainability of institutions was one of his distinguishing characteristics. In 1988, I had attended my first annual meeting of the American Folklore Society, which coincided with the organization's centennial anniversary celebrations, where I had the opportunity to see all of the founding figures of folklore studies. Sadly, such large gatherings were short-lived, as many of our first-generation professors passed away or retired early. Dan Ben-Amos contributed significantly to the organization in which he grew up as a board member of the American Folklore Society from 1977 to 1980, as the associate editor of the *Journal of American Folklore* from 1981 to 1984, and as the book editor from 1988 to 1990. Although he worked at the University of Pennsylvania, he frequently attended Indiana University's social gatherings. In this regard, we, particularly his international students, owe him gratitude for his continual commitment. In 2014, he received the AFS Lifetime Scholarly Achievement Award, a well-deserved acknowledgement.

My dear friend and colleague Meltem Türköz, who joined the Department of Folklore at the University of Pennsylvania from Turkey as well also wrote her doctoral dissertation with him.<sup>10</sup> In fact, Dan Ben-Amos's knowledge and genuine interest in Turkey were crucial factors in our decision to work with him. Dan Ben-Amos was very familiar with the "sohbet" (conversation) cultural form, having spent his youth in the Middle Eastern cultural context. Since *sohbet* was also reflected in the way he lectured, many American students found his lectures to be 'different' from those of other professors due to his slow style and sense of humor. For Meltem and

---

8 In fact, the Department of Folklore and Folklife, established at the University of Pennsylvania in 1962, predates the more well-known Indiana University Folklore Institute (1965).

9 See Dan Ben-Amos, Dov Noy & Ellen Frankel (eds). 2006. *Folktales of the Jews 1: Tales from the Sephardic Dispersion*, Jewish Publication Society; Dan Ben-Amos, Dov Noy & Ellen Frankel (eds). 2007. *Folktales of the Jews 2: Tales from Eastern Europe*, Jewish Publication Society; Dr. Dan Ben-Amos. 2011. *Folktales of the Jews 3: Tales from Arab Lands*, Jewish Publication Society.

10 See Meltem Türköz. 2004. *The Social Life of the State's Fantasy: Memories and Documents on Turkey's Surname Law of 1934*. PhD dissertation, University of Pennsylvania. See also Meltem Türköz. 2017. *Naming and Nation-Building in Turkey: The 1934 Surname Law*. New York: Palgrave Macmillan.

I, however, we were rather familiar with his style that reminded us of an ‘Ottoman gentleman.’ In September 2015, when he attended the meeting of the International Society for Folk Narrative Research in Ankara, he told us that he was thrilled to meet so many Turkish folklorists. Before he departed for Ankara, we were able to host him and his wife with Meltem Türköz in Istanbul. In subsequent years, we met him at the American Folklore Society meetings. The last time I corresponded with him was in 2020, following the publication of my article “Folklore in the Time of Young Turks: Situating a New Discipline in Nineteenth Century Ottoman Thought” which I gratefully dedicated to him.<sup>11</sup> I would like to share here a portion of the message he sent me, recalling the Young Turk label ascribed to his generation. “As a Young Turk, I enjoyed reading your article... I still need to read it a few more times so that I will remember the names of these five intellectuals and place them and their ideas in the right place, but it will be a learning experience doing that... I think that it is important for all of us to know that England, Central and Northern Europe and the US were not the only places where serious thinkers and scholars placed folklore on the intellectual map of their respective countries.”<sup>12</sup>

As Meltem Türköz currently serves today on the board of directors of the American Folklore Society and I serve on the board of the *Journal of American Folklore*, there is no doubt that going through Dan Ben-Amos’s training had a big impact on us. We will greatly miss our dear professor Dan Ben-Amos for his knowledge, human relations, and dedication to the field in which he was raised.

---

11 Arzu Öztürkmen. 2020. “Folklore in the Time of Young Turks: Situating a New Discipline in Nineteenth Century Ottoman Thought”, *Western Folklore*, 79/2-3: 139-178.

12 E-mail message, July 1, 2020.



# Between Intangible Cultural Heritage and Folklore

Somut Olmayan Kültürel Miras ile Folklor Arasında

**Dan Ben-Amos\***

## **Abstract**

During the last half a century, the concepts of folklore and heritage went respectively through parallel but inverted courses. I think there are serious problems in the mating of “Folklore” with “Intangible Cultural Heritage” and the differences between them are unrelated to age or generation gaps but are inherent conceptual incongruities between the two ideas. Shortly after Dorson declared folklore as “one of the remarkable stories of the present academic scene” (1970), folklore’s wheel of fortune began to turn backward academically while its star rose on UNESCO horizons, emerging in tandem with the tangible and intangible heritage that has solidified as “Intangible Cultural Heritage” (ICH). Toward the end of the twentieth century, the term’s use took off, appearing in handbooks, anthologies, monographic essays, and numerous articles. “Intangible Cultural Heritage,” seemed the right resolution for the folklore crisis, not only in the United States and Germany but in all the nations that UNESCO unites, and folklorists flocked to it like a moth to

---

Geliş tarihi (Received): 2-01-2023– Kabul tarihi (Accepted): 10-04-2023

\* Prof.Dr. The *University of Pennsylvania*. dbamos@sas.upenn.edu. ORCID ID 0000-0002-8540-7023



the flame. At first glance, the mutual attraction seemed perfect. What could have been more attractive to folklore, political freedom, and cultural liberation after many years of suppression, and yet had the full support of states and their political leaders? But the harmonious relations between Intangible Cultural Heritage and Folklore were short-lived because their inherent incompatibility could not sustain this union. The packaging of traditional culture for modern consumers deflates it from the symbolic values of these words and objects within their communities. when heritage begins, tradition ends. In this way, a society abdicates its collective social and cultural identity and turns itself into a staged show. There is no way but to conclude that with such a significant degree of separation, Intangible Cultural Heritage is not a mate for the discipline of folklore.

**Keywords:** *folklore, cultural heritage, intangible cultural heritage*

## Öz

Son yarım asır boyunca folklor ve miras kavramları birbirinin yerine fakat birbirinden zıt bir şekilde ilerlemiştir. “Folklor” ile “Somut Olmayan Kültürel Miras” terimlerinin eşleştirilmesinde ciddi sorunlar olduğuna ve aralarındaki farkların ne onların yaşıyla ne de ikisi arasındaki kuşak farkından değil, ikisi arasındaki kavramsal uyumsuzlıklardan kaynaklandığına inanıyorum. Dorson’un (1970) ilan etmesinden kısa bir zaman sonra, folklorun talihi geriye doğru dönmeye başlarken yıldızı UNESCO ufuklarında, somut ve somut olmayan mirası katılaştıran “Somut Olmayan Kültürel Miras”la birlikte ortaya çıkmaya başladı. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru terimin kullanımı el kitaplarında, antolojilerde, monografik denemelerde ve çok sayıda makalelerde yer alarak popülerleşti. “Somut Olmayan Kültürel Miras”, folklorun içinde bulunduğu kriz için doğru bir çözüm gibi görünüyordu. Sadece ABD’de, Almanya’da değil UNESCO’nun birleştirdiği tüm milletlerde, folklorcular pervanenin ateşe yöneldiği gibi ona akın ettiler. İlk bakışta, bu karşılıklı çekim mükemmel görünüyordu. Uzun yıllar süren baskıdan sonra siyasi özgürlük ve kültürel bağımsızlık kazanmaktan, devletlerin ve liderlerinin tam desteğine sahip olmaktan daha çekici ne olabilirdi ki? Ne var ki, Somut olmayan Kültürel Miras ve Folklorun uyumlu ilişkisi, onların kalıtsal uyumsuzluklardan ve bu birlikteliği sürdüremedikleri için kısa ömürlü olmuştur. Geleneksel kültürün modern tüketiciler için paketlenmesi, kültürü ait olduğu toplumun içindeki kelimelerin, nesnelerin sembolik değerlerinden uzaklaştırır. Mirasın başladığı yerde, gelenek biter. Bu şekilde toplum, kolektif sosyal ve kültürel kimliğinden vazgeçer, kendisini bir sahne gösterisine dönüştürür. Bu kadar önemli bir ayrışma ile Somut Olmayan Kültürel Mirasın folklor disiplinin eşi olmadığı sonucuna varmaktan başka bir yol yoktur.

**Anahtar sözcükler:** *folklor, kültürel miras, somut olmayan kültürel miras*

## Introduction

In 1972, my teacher, Professor Richard M. Dorson (1916-1981), published a new edited volume, *Folklore and Folklife: An Introduction*, which included essays by leading American folklore scholars. As an “Introduction” (pp. 1-50), Dorson recycled his article “Current Folklore Theories” (Dorson, 1963), which he had published nine years earlier. At that time, he identified five major dominant theories of folklore studies in the mid-twentieth century: “Comparative Folklore Theories” (Dorson, 1963, pp. 93-96), “National Folklore Theories” (pp. 96-101), “Anthropological Theory” (pp. 101-105), “Psychoanalytical Folklore Theory” (pp. 105-109), and “Structural Folklore Theory” (pp. 109-110). But nine years later he noticed a sixth theory percolating in American folklore studies and he added to his earlier essay a new brief chapter on a “contextual” theory (Dorson, 1972, pp. 45-47). He pointed out that “[w]hile as yet they do not form a cohesive school, they do share... a leaning toward the social sciences, particularly anthropology, linguistics, and the cultural aspects of psychology and sociology; a strong preoccupation with the environment in which the folklore text is embedded; and an emphasis on theory. They object strenuously to the text being extrapolated from its context in language, behavior, communication, expression, and performance, overlapping terms they continually employ. These ideas unite such young Turks among the folklorists as Roger Abrahams [1933-2017], Dan Ben-Amos, Alan Dundes [1934-2005], Robert Georges [1933-2022], and Kenneth Goldstein [1927-1995].”

I was motivated to select my topic by a phrase I read in a manuscript I anonymously reviewed for one of our journals. The eloquent and thoughtful scholar who pondered the question of the history of tradition, concluded the manuscript with the provocative statement: “This insight may serve to prepare us for the next turn of the screw: The contemporary transformation of tradition into *cultural heritage* [my italics] adding new dimensions to the old story.”

This indeed is a very tempting idea. During the last half a century the two concepts of folklore and heritage went respectively through parallel but inverted courses, which, at the dawn of the twenty-first century, converged in the freshly minted concept of “Intangible Cultural Heritage”(ICH). Could this be a marriage made in heaven? Marriages may be made in heaven, but they take place on earth, and we can legitimately wonder, “how on earth did the two of them get together? What made them attractive to each other to begin with, and how could they turn a few dates into a lifelong marriage?”

By taking a glance into their biography, or rather history, switching back from the metaphoric heaven and earth into the scholarly reality, it is legitimate to ask how does an over hundred and fifty-year-old concept, who some say is much older (Mazo, 1996), get together with a fresh late 20th-century idea that emerged out of the political crucible of the United Nations? Odd as it may seem, a glance into the history of folklore, and the academic straight jacket in which it found itself at the end of the twentieth century, may offer some explanation for the attraction between this couple of terms and shed light on the pursuit of Intangible Cultural Heritage instead of folklore, by thoughtful folklorists (Foster and Gilman, eds. 2015).

In a reflective moment, it does not escape me that my response to the concept of “Intangible Cultural Heritage” might be a symptom of a generation gap. In 1977, Gershon Legman (1917-1999) a folklorist whom I admire, published anonymously (J.H. B., 1977)<sup>2</sup> a satirical essay ridiculing the new wave in folklore scholarship known colloquially as “The New Perspectives,” after the title of a volume that Paredes and Bauman edited (Paredes and Bauman, 1972). “Am I now in his place, upset by a new turn in folklore studies that younger folklorists are introducing?” Certainly, this is not a dismissible idea. Science and scholarship progress not by accumulation of theories, but rather by their dismissal as Thomas Kuhn convincingly revolutionized the perception of progress in knowledge (Barnes, 1982; Fuller, 2000; Gutting, ed., 1980; Kuhn, 1962, 2000; Lakatos and Musgrave, eds., 1970). Yet, I think there are serious problems in the mating of “Folklore” with “Intangible Cultural Heritage” and the differences between them are unrelated to age or generation gaps but are inherent conceptual incongruities between the two ideas. A brief overview of their respective histories might expose them and forestall a doomed mating.

### **Folklore in the making**

Customarily, within folklore scholarship, its history begins with the modern coinage of the term “folklore”. Recruiting the authority of Friedrich Nietzsche (1844-1900), Richard Dorson celebrated William John Thoms, alias Ambrose Merton (1803-1885), as a genius for his coinage of this term and thereby delineating, observing, and naming a cultural category that existed but had been unrecognized in society (Dorson, 1968, pp. 89-90). In doing so Dorson reaffirmed established interpretation of the history of folklore (Bennett, 1996; Boyer, 1997; Dundes, 1965, pp. 4-6; Emrich, 1946; Krappe, 1930, p. xv; Roper, 2008; Smith, 1947), upon which subsequent folklorists, among them his students, continued to construct the history of the discipline (i.e. Bronner, 2017, pp. 3-6; Georges and Owen, 1995, pp. 35; M.E.B., 1996; Simms and Stephens, 2005, p. 23).

Outside folklore scholarship, Mikhail Bakhtin (1895-1975) observed that “the narrow concept of popular character and of folklore was born in the pre-Romantic period and was basically completed by von Herder and the Romantics” (Bakhtin, 1968, p. 4). His focus was on folk laughter, the language of the marketplace, and festive rituals, not upon the entire range of folklore. Yet, conceptually he could have extended his argument to all the genres of oral literature, contending that a cultural category must exist before it is named. While his insight was valid, he had downplayed the contribution of Johann Gottfried von Herder (1744-1803) and the Romantics to the idea of the “folk” and the conception of folklore itself. Herder did not simply complete the concept, but changed its value, and thereby re-conceptualized the folk and its lore, and the relation between country and court.

In the history of civilization, literacy and urbanity became wedges that split apart cultures and societies that shared languages, religions, and social structures. Literacy infused a sense of superiority into its possessors. Already in the early and late antiquity, poets and thoughtful people argued against such superciliousness of the learned and the urbane. Hesiod in the 8<sup>th</sup>

century BCE wrote that “Gossip never dies, breathing in so many mouths. She is not unlike a god” (*Works and Days*, pp. 763-764).<sup>3</sup> In the 5<sup>th</sup> century BCE Aeschylus (456-425) wrote “The people murmur, and their voice is great in strength” (Greene and Lattimore, 1959, pp. 1:63, Agamemnon 938), and in the first century BCE in Rome, Seneca the Elder (55 BCE-39 CE) wrote “*crede mihi, sacra populi lingua est*” (...believe me, the people’s tongue is divine) (Seneca, 1974, pp. 38-39; *Controversiae* 1.1.10). The rarity of such pronouncements, and their argumentative rhetoric underscored them as lone voices against a prevailing opinion that persisted in literate societies. The learned class in Europe did not abate their attitude toward the illiterate multitude for several centuries. In medieval texts the denigration of the people is evident by ignoring their language by the literate class. An explicit denouncement of the multitude is apparent in an exchange about a proverb that states the opposite. The first time the proverb *Vox Populi Vox Dei* (the voice of the people [is] the voice of God) appears in writing is in a letter written by Alcuin of York (735-804)<sup>4</sup>, a friend and an adviser of Charlemagne and a teacher at the Carolingian court, sent to Charlemagne (742-814 C.E (Boas, 1969, pp. 8-13). While the proverb, quoted as a phrase that people “are accustomed to say” endorsed their voice, Alcuin himself argued against its validity, stating that “[t]he people in accordance with divine law are to be led, not followed. And when witnesses are needed, men of position are to be preferred. Nor are those to be listened to who are accustomed to say, “The voice of the people is the voice of God. For the clamor of the crowd [vulgi] is very close to madness” (Boas, 1969, p. 9, see also, Boas, 1973; Gallacher, 1945).

About half a millennium would have to pass before writers and authors would open the gates of literacy to vernacular languages, but once they did, there was no way nor need to close them. With the invention of print in the fifteenth century, oral poetry and oral literature found a cheap entry ticket into the markets of letters, and the tales, ballads, and proverbs of the rural folk had their impact on the minds of the urban intellectuals (Fox, 2000; Graff, 1981; Mundal and Wellendorf, 2008; Stewart, 1991; Stock, 1983; Watt, 1991). Other historical trends intertwined with the discovery of the rural backyards of European cities. In the Renaissance authors and poets, such as Dante Alighieri (1265-1321), Giovanni Boccaccio (1313-1375), Geoffrey Chaucer (1343-1400), Angelo Ambrogini Poliziano (1454-1494), and William Shakespeare (1564-1616), to name just a few, discovered vernacular languages and literatures;<sup>5</sup> explorers discovered the peoples without written histories (Ben-Amos, 1984; Hodgen, 1964; Wolf, 1982) whom Montaigne (1533-1592) welcomed in his essay “Of Cannibals” (written 1578-1580, see Montaigne, 1965, pp. 150-159, Célestin, 1996, pp. 28-62), and collectors discovered antiquities and curiosities in Europe and elsewhere (Findlen, 1996; Pomian, 1987; Stagl, 1995) as well as the medieval manuscripts of epics and sagas (Chinca and Young, eds. 2005; Goody, 1987; Goody and Watts, 1963; Green, 1994). These new discoveries broke down the walls of literacy within which European urban intellectuals fortified themselves. They encountered their counterculture but instead of denigrating, they smothered it with love and admiration. The supercilious attitude toward the non-literary rural folk transformed into a reconfiguration of their low social status into the literal roots and the basis upon which a national society had built its structure. Neither German, Finnish, Russian,

Irish nor English peasants considered themselves representing the “spirit”, or better, to use Herder’s metaphor, the soul, of their respective nations, in their language, metaphors, songs and tales, but the urban and literate societies of their respective countries did.

The lifting of the countryside population and the urban labor force out of the shadow of obscurity that literacy had cast over them, did not occur at once; it was a cultural historical process for which the German term *Volkskunde* and Thoms’ English coinage of “folk-lore” were its linguistic buoys in culture and society. The festivals of everyday life (Bourne, 1725; Brand, 1777, 1813; Hone, 1826) that Thoms counted as the direct predecessors of his linguistic innovation (Merton, 1846), were not the only literary and cultural trends that converged in the idea of folklore. This is neither the time nor the place to engage in a detailed historical narrative of the ideational trends that coalesced in the concept of folklore, but it would suffice to point out the Renaissance “Pastoral Poetry” (Alpers, 1982, 1996, 2004; Bernard, 1996; Chaudhuri, 1989, pp. 177-180; Congleton, 1944, 1952; Gifford, 1999; Hulse et al., 1988), the Scottish philosophers that pondered, as philosophers do, the nature of human society (Grobman, 1973, 1974a, 1974b, 1977), the Italian thinker Giambattista Vico (1668-1744) who ventured to propose the study of mankind as a science (Bayer and Verene, 2009; Berlin, 1976; Danesi, 1993; Lilla, 1993; Luft, 2003; Mali, 1992, 2003; Miller, 1993; Schaeffer, 1990; Tagliacozzo, 1993; idem, et al., 1969, 1976, 1978, 1986; Verene, 1991, 1994; Vico, 1961, 1965, 1982) that paralleled the science of the physical world formulated by Isaac Newton (1642-1727), the discovery, or creation of, the poetry of Ossian (Bauman and Briggs, 2003, pp. 128-162; Bold, 2001; McKean, 2001; Nagy, 2001; Porter, 2001; Stafford, 1988), and the lifting of balladry from oral performances and broadside publications (Day, 1987; Fox, 2000, pp. 1-9, pp. 248-250, pp. 382-893; Hirsh, 2011; Percy, 1765; Shepard, 1969; Watt, 1991, pp. 39-73; and see Baycroft and Hopkin, eds. 2012, pp. 403-415.)

### **Folklore as a science**

William Thoms himself coined the term “folklore” but he did not conceive of it as a science. For him it was a journalistic title for a magazine column which he tended for four years, after which it petered out because of the lack of contributors (Roper, 2007, pp. 211, note 1). The first to propose folklore as a subject for a systematic scientific inquiry was Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897) who considered “*Volkskunde als Wissenschaft*” in a lecture he delivered at the University of München in 1858 (Moser, 1978; Stein, 2001, p. 492) and published a year later (Riehl, 1859).<sup>6</sup> Five years later Johann Georg von Hahn (1811-1869)<sup>7</sup> reached the conclusion that “The study of folktales appears to have reached the stage in which a scientific view of its material, and the development of a precise terminology, have become essential preconditions of any continued progress” (1864, p. 40).

In England, folklorists considered their subject as appropriate to, and requiring of, scientific inquiry only in the last two decades of the 19<sup>th</sup> century. While Hartland published *The Science of Fairy Tales* in 1891, Gomme preceded him with an article “The Science of Folklore” that appeared in *The Folk-Lore Journal* in 1885, followed by others (Burne,

1885; Burne et. al., 1885; Glennie, 1889; Temple, 1886), and more than twenty years later published his famous *Folklore as an Historical Science* (1908), the significance of which was the subject of a President of the Folklore Society fifty years later (Burstein, 1957).

In England folklore scholarship developed primarily outside the academic institutions (Ashman, et. al., 1986:1 Briggs, 1978; Dorson, 1961; Sanderson and Evans,1970; Widdowson, 2010; Wingfield and Gosden, 2012).<sup>8</sup> Initially American scholars and folklorists followed the British model. The American Folklore Society was founded a decade after its British sister, in 1888. While its founder and the first editor of the *Journal of American Folklore*, William Wells Newell (1839-1907), was not on the faculty of any university (Abrahams, 1988; Bell, 1973), he recruited to the leadership of The American Folklore Society some of his generation's top scholars and public intellectuals in the humanities and the social sciences (Camp, 1989, p. 10). Among them were the anthropologist Franz Boas (1858-1942), the ballad scholar Francis James Child (1825-1896) and a major American author like Mark Twain (1835-1910), whose literary work touched upon folklore (Bell, 1955; Cuff, 1952; Franz, 1956; Strong, 1967; Winkelman, 1965; West, 1930). These and other scholars pursued folklore research and taught folklore courses. Francis Child's leading student at Harvard University, George Layman Kittredge (1860-1941), was lured from his studies of Shakespeare and the Middle Ages into folklore studies in America (Abrahams, 2000; Bauman, 2008; Birdsall, 1973; Hyder, 1962; Rudy, 1999, 2004), so much so that European scholars would send him inquiries about folktales among the Native Americans (Thompson, 1996, pp. 57-58). Yet the American universities and colleges kept the discipline of folklore in the waiting room for slightly over sixty years.

The American Folklore Society, rather than the universities, was the authority over research in folklore scholarship. For example, in the thirties, when the government initiated a massive folklore collecting project in many states, under the New Deal program (Grieve, 2009; Hirsch, 2003; Mangione, 1972; Penkower, 1977.), it was the American Folklore Society, to which government officials turned for approval (Ben-Amos, 2014; Mangione, 1972, p. 276; Weltfish, 1938, p. 103), rather than the universities.

The turning point came about at the conclusion of the Second World War. In 1945, The American Council of Learned Societies accepted the American Folklore Society into its ranks (Anon, 1945), and in 1950 the first doctoral program in folklore was established at Indiana University (Thompson, 1996, p. 152). This major event was accompanied by an international conference "Folklore in Midcentury" (Thompson, 1953) and consequently, even before the internet, the foundation of the folklore program at Indiana University reverberated around the globe. In 1957, Richard M. Dorson took the helm of the program and transformed it into a world-wide center for folklore scholarship with students flocking to Bloomington Indiana, literally from around the globe. Dorson and his faculty members conceived and developed an international community of folklore scholars. They organized conferences in Yugoslavia (Dorson, 1966) and in England (Dorson, 1970). The first "Conference on African Folklore" was held in Bloomington on the campus of Indiana University on July 16-18, 1970 (Dorson, ed. 1972), and in 1973 when the 9<sup>th</sup> World Congress of Anthropology was held in Chicago, a pre-Congress conference on the topic "Folklore in the Modern World" took place in Bloomington on

the campus of Indiana University on August 28-30, 1973 (Dorson, 1978; Dundes, 1977; Jason and Segal, 1977). Twenty years after the founding of the folklore department, Dorson could declare with pride that “[t]he vigorous development of folklore as a discipline in American universities is one of the remarkable stories of the present academic scene” (Dorson, 1970).

But then the wheel of fortune turned backwards. By the nineties of the previous century, folklorists in the United States held not one but two conferences in which they lamented the depressive state of folklore studies in American universities and colleges. First was the *Western Folklore*, in which a symposium on “Taking Stock: Current Problems and Future Prospects in American Folklore Studies” appeared in 1991. In his concluding statement, Elliott Oring wrote: “Almost everyone seems to agree that something is *wrong* [original emphasis] with folklore and that the future of folklore studies in the United States depends upon something being fixed or otherwise improved” (Oring, 1991, p. 75). Five years later, the *Journal of Folklore Research* dedicated a special issue to “Folklore in the Academy: The Relevance of Folklore to Language and Literature Departments” (1996), in which folklore’s prospects were no brighter. To top it all, in celebrating the hundred and fiftieth anniversary of the coinage of “folk-lore”, Ilana Harlow convened a panel at the 1996 Annual Meeting of the American Folklore Society in Pittsburg Pennsylvania, on the subject “What’s in a Name”, several folklorists, including Jane Beck, the President of the American Folklore Society that year, proposed to do away with the name “folklore” because the “name no longer communicates what we do or who we are” (Beck, 1997, p. 134; see also Ben-Amos, 1998; Bendix, 1998; Kirshenblatt-Gimblett, 1998; Motz, 1998; Oring, 1998; Schrempf, 1998). John Dorfman took the suggestion literally and a year later published an article in which he declared the death of folklore as an academic discipline (Dorfman, 1997). Crossing the millennium and entering the twenty-first century, the situation of folklore in the academy worsened. No wonder that Alan Dundes fell into an Ecclesiastic depression crying “[U]tter futility. utter futility! All is futile!” (Ecclesiastes 1:2), or in his own words: “[t]he state of folkloristics at the beginning of the twenty-first century is depressingly worrisome” (Dundes, 2005, p. 385; Oring, 2019, pp. 137-138).<sup>9</sup>

### **Folklore and volkskunde**

While the folklore depression was not universal, it inflicted some key scholarly communities, each with its own symptoms. In the United States, the decline of folklore manifested itself particularly in the academic space with repercussions in scholarship, but in Germany, for example, it had deeper roots in politics and national ideology, reaching far back into the nascent stages of folklore, or rather *Volkskunde*. The semantic components of the term *Volkskunde*, which Åke Hultkrantz considered to be “the model for the English term *folklore* created by Thoms in 1846” (Hultkrantz, 1960, p. 243) held a scholarly promise, yet forecasted the destruction of folklore as an academic discipline in Germany. *Volkskunde* appeared in print, innocently enough, as early as 1782 in the popular journal “Der Reisende” (The Traveler), in an article that was likely written by its editor Friedrich Ekkard (1744-1819) (Kutter, 1978; Stagl, 1998, p. 524; Tokofsky, 1996, p. 207; Weber-Kellermann, et. al. 2003, p. 9-19). Initially the Czech scholar Josef Mader (1754-1815) adopted it as a term for statistical ethnography in

the European countryside (Guillain, 2000, p. 39; Ward, 1981, p. 2, p. 344; Weber-Kellerman, et al 2003, p. 9). But the Philosophical-Romantic foundations of the concept were laid already in Herder's anthologies of international folksongs (Herder, 1778-1779) although he did not use the term *Volkskunde*. Herder couched national romanticism with humanism. Influenced by Vico (Berlin, 1976) he dressed Renaissance and Baroque pastoralism with nationalism that manifested itself in the formation of the unique attributes of each nation.

In Herder's term, all "folk literature" must be "literature of the people." It must be *volksmässig*. Herder originated the term *Volkslitteratur* or *Volkspoesie* in its modern meaning. He alternated the terms frequently with *Litteratur* or *Poesie des Volks*, emphasizing now the originative, now the appropriative, relation. It is in this test of *Volksmässigkeit*, agreement with folk character, that difficulties enter, which, though they complicate some of the detailed applications of the term *Volk*, are yet readily analyzed and interpreted as consistent aspects and functions of collective personality.

The term *Volk*, "folk," always has been subject to much vagueness and contradictoriness of usage. Most of this confusion can be removed by the observation that the difficulty is not so much one of definition as one of valuation. That is, *Volk* is to almost everyone a generalization of the less sophisticated part of an ethnic or political group who work for their living and are distinguished by the qualities of mind and character associated with a more or less simple, wholesome, laborious, responsible, sober, and unstrained mode of life. But as to the valuation of this collective type, two sharply antagonistic points of view have alternatively dominated throughout history. It was especially the age of Pope and Dryden, of Louis XIV and Boileau, and following Boileau's example that of Opitz and Gottsched in Germany, which regarded the folk and its creative, especially its literary, products, with contempt and derision, as lacking in refinement, learning, mastery of diction, and subtleness and elevation of thought. This aristocratic attitude toward folk literature is characteristic of the Rationalistic movement.

The Romantic movement of the eighteenth century, on the other hand, especially since its culmination in Rousseau's doctrine of the natural man as the embodiment of perfect spontaneity proceeding directly from the hand of the Creator, tended to idealize the people as the highest embodiment of man, as the union of the true children of God. In the clash of these two valuations appeared most of the characteristics of the two movements, the Rationalistic and the Romantic. Herder was offended by the one-sidedness of the one as much as of the other. He was bitterly opposed to the aristocratic sterility of Rationalism, but he was no less intolerant of the subjective narrowness of Romanticism. He finished by combining what was best in both into his profound and rich synthesis, which formed the foundations of what for several generations was, and may again become, the motive of a new era of humanity (Schultz, 1921, pp. 117-118).

With the compounds of *Volkslitteratur* and *Volkspoesie*, Herder salvaged the folk and its literary creativity from its debased position in society, and endowed the peasantry attachment to the land with a spiritual and a national value. For Herder and other Romantics, the folk generated and guarded the spirit of a nation that was molded in the crucible of its landscape,



history, language and literature (Adler, et. al. 1997; Barnard, 1965, 1969, 2003; Bohlman, 1988, pp. 6-7; Clark, 1969, pp. 251-281; Ergang, 1966; Herder, 2004; Koepke, 1982; Mayo, 1969; Mueller-Vollmer, 1990; Noyes, 2015; Simpson, 1921; Waldow and De Souza, 2017.) His impact was twofold. He celebrated “cultural individuality as a reflection of the plentitude of God...combined...with a genuine cosmopolitan outlook in the *Humanitätsideal*, the common bond of humanity, but saw it expressed in the diversity rather than the similarity of human forms” (Bunzl, 1996, p. 20). Secondly, and most important for folklore, he substituted laws, political institutions, and forms of governance as the entities manifesting the *volksgeist* of a society, or “the productive principle of a spiritual or psychic character operating in different national entities” (Rotenstreich, 1973, p. 491) with their folksongs, folktales, and other creative literary and poetic forms of the peasantry, the non-literate, and the lower classes. Compatible with his thesis on the emotive origin of language (Moran, 1967; Suphan, 1877-1913; Sapir, 1907) he shifted the national core from logic to cultural experience (Adler, 1994; Almond, 2008; Goebel, 1912; Griffith, 1971; Kamenetsky, 1973; Lunn, 1986; Reed, 1965; Sapir, 1907; Schütz, 1920-1923; Simpson, 1921; Stachle, 1922; Wilson, 1973, 2006).

But no sooner did his ideas begin to have their impact in German and European public intellectual and literary spaces, they were coopted by the *Volkisch* ideology that Wilhelm Heinrich Riehl matched with *Volkskunde* and advocated it as a science in the service of nationalism and ethnic and national exclusionary mythology and theory (Dow and Lixfeld, 1986:7-8; Gerndt, 1988; Kahmann, 2015; Loose, 1940; Matthias, 1903; Moser, 1978; Schnurbein, 2016:180-215; Simonsfeld, 1898; Stein, 2001, 2010). Not Herderian folk-humanism, but Riehl’s *Volkisch* populism won the day in Germany of the Third Reich and served the ideology of National-Socialism. When the nationalism that the romantics espoused lost its humanism it turned into racism and revealed its ugly head that culminated in a Holocaust (Link, 1990, pp. 121-124, 133, 135; Gerndt, 1987, 1988; Mosse, 1981, pp. 19-24; Strobach, 1987; Weber-Kellemann et al., 2003, pp. 123-136).

During the second half of the 20<sup>th</sup> century, folklore studies in Germany were haunted by the ghost of the Third Reich and German folklore scholars did their utmost to free themselves from its claws, only to find out how strong its grasp was (Dow and Lixfeld, 1986, 1991, 1994; Gerndt, 1987; Hermand, 1992; Jacobeit et al., 1994; Lixfeld, 1991, 1994; Naithani, 2014; Remy, 2002). No wonder that those of them who sought to reinstitute folklore studies in German universities on solid academic foundations could not rid themselves of the term *Volkskunde* fast enough (Bendix, 1998, p. 240; Dow and Lixfeld, 1986, 1991, 1994; Hermand, 1992; Lixfeld, 1991; 1994).

### “A Rose by Any Other Name”

There is no comparison between the German and the American predicaments of folklore scholarship, but in both cases, in a moment of crisis, folklorists turned to magical solutions they encountered in their studies, looking for an identity change by changing their name (Motif, N131.4. *Luck changing after change of name*). In the United States, leading folklore

scholars bemoaned the disciplinary name, but offered no viable alternative. Regina Bendix, who was then a University of Pennsylvania faculty member, reported largely about the German experience yet, for America only, concluded humorously with the suggestion that “William Thoms in 1996 would surely suggested that we seek an appropriate word to replace his good Saxon compound, and would have publicized his suggestion in today’s equivalent of the *Athenaeum*---the Internet” (Bendix, 1998, p. 242.) Jane Beck considered the discipline’s name its major impediment and because of its public and academic marginalization, urging folklorists to develop better political and public relation skills, but offered no new name to emboss on its flag (Beck, 1997). And Barbara Kishenblatt-Gimblett suggested that “by fighting to keep the name, we’ll lose our life as a field of study” (1998, p. 252). They all realized that names are not free-floating air-filled balloons, nor are they just shingles that hang above an office or a store door. Rather they are meaningful paradigms of knowledge, culture, and ideas with histories, experiences, and with their respective symbolic identities (Ben-Amos, 1998; Boersema, 2002; Deely, 1978; Korff, 1996; Lotman and Uspensky, 1978; Margolis, 1968; Oring, 1998; Stocking, 1971)

In Germany Hermann Bausinger, determined to re-establish folklore studies on solid sociological-anthropological foundations, renamed folklore studies at the University of Tübingen to be *Empirische Kulturwissenschaft*. In the last two decades of the 20<sup>th</sup> century, 21 institutes and departments in German university adopted new names, cleansing themselves from any remnants of Fascist and Nazi ideology (Bendix, 1998, p. 240; Korff, 1996). These names veered folklore toward the social sciences, particularly ethnography and sociology, and although they did not reverse it to the statistical ethnography of Josef Mader in the 18<sup>th</sup> century, they syphoned off the *geist* out of the *volksgeist*.

### **Intangible cultural heritage**

Outside Germany, “Heritage” emerged as the keyword that the American folklorists were clamoring for to save their discipline and to restore dignity to their field. Philologically the term has Latin, Old French, and Old English roots, semantically it connotes both hereditary of property and tradition, an essential folkloristic concept. What name and concept could have been better? Raymond Williams (1921-1988) had not yet included it in his list of keywords in public discourse in which “culture,” “society,” or the folklore relevant, “myth” appeared (Williams, 1976, pp. 76-82, 243-247, 176-178), but shortly after the 1972 UNESCO *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, Heritage began to gain force in public discourse. Toward the conclusion of the twentieth century the use of the term took off and it appeared in handbooks, essays in anthologies, monographic essays, and numerous articles. “Intangible Cultural Heritage,” seemed the right resolution for the folklore crisis, not only in the United States and Germany, but in all the nations that UNESCO unites, and folklorists flocked to it like moth to flame.

At first glance, the mutual attraction seemed perfect. What could have been more attractive to folklore, the Cinderella in the academic ball rather than a political partner, emanating

good will to all, weak and powerful nations alike, colonial empires and decolonized nation-states, that experienced not only political freedom but cultural liberation after many years of suppressions, and yet had the full support of states and their political leaders? Had politicians, and the cultural experts that they recruited as their advisers, been able to foster “the next turn of the screw: The contemporary transformation of tradition into *cultural heritage* [my italics] adding new dimensions to the old story”? Or, more precisely, can the concept of “Intangible Cultural Heritage” serve as the new paradigm for folklore as an academic discipline? England, the country in which the term “folklore” was coined, and in which respected thinkers contemplated its scientific potential (Dorson, 1968; Gomme, 1885, 1908; Hartland, 1891), yet resisted its incorporation into its venerable academic establishment, finally issued a resounding positive answer to this rhetorical question. In its announcement of the opening of an MA program in Folklore Studies, the University of Hertfordshire prominently refers to the UNESCO “Intangible Cultural Heritage”:

This Masters in Folklore Studies, which will run for the first time in 2019-20, is the only such a program offered in England. It offers students with an Honours degree in a range of related subjects, such as History, English Literature, Anthropology, Archaeology, and Sociology, a thorough grounding in the history of the discipline of Folklore and current work in the field. This distinctive program combines breadth with depth of study through wide-ranging but inter-connected modules with a focus on legend, ritual, belief, and tradition in British society. Students will also explore Folklore in comparative international contexts and consider its global importance as an aspect of UNESCO’s definition of Intangible Cultural Heritage.<sup>10</sup>

My own university appeared to make the shift from folklore to “cultural heritage” in the United States even earlier. After terminating, at the turn of the millennium, a distinguished Department of Folklore and Folklife that was founded in 1962 and educated more than 100 folklore scholars (Hufford, 2020; Miller, 2004; Samuelson, 1983), the University of Pennsylvania founded in 2008 the Cultural Heritage Center, offering a “Cultural Heritage Management Certificate” upon the completion of a four-course program. Will other universities follow? While academic administrations are slow to act, the shift from “folklore” to “Intangible Cultural Heritage” has begun in three domains: politics, popular culture, and in the intersection between research and commerce.

### **Folklore and heritage in UNESCO halls**

Ironically, shortly after Dorson declared folklore as “one of the remarkable stories of the present academic scene” (Dorson, 1970), its wheel of fortune began to turn backward academically while its star rose on UNESCO horizons, emerging in tandem with tangible and intangible heritage that has solidified as “Intangible Cultural Heritage” (ICH). The history of this synchrony has been explored in several studies (Hafstein, 2004, 2007, 2014, 2018; Smith, 2004, 2006; Smith and Akagawa, 2009). The concept was hued and honed in international diplomatic conferences during the last quarter of the 20<sup>th</sup> century, building upon earlier conferences, agreements and conventions (Rodwell, 2012; Sherkin, 2001).

A leading international scholar such as the Finnish folklorist Lauri Honko (1932-2002) welcomed with open arms the “Text of the Recommendation for the Safeguarding of Folklore” (Honko, 1990a, 1990b) and as editor of the *Nordic Institute of Folklore Newsletter* published it as a lead article accompanied by photographs (Honko, 1989). This proclamation had a long incubation period (Sherkin, 2001) and ten years later was the subject of an international conference “A Global Assessment of the 1989 *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. Local Empowerment and International Cooperation” that was held in Washington D.C. (U.S.A.) on 27-30 June 1999 in collaboration with the Smithsonian Institution (Seitel, 2001).

But the harmonious relations between Intangible Cultural Heritage and Folklore were short-lived because their inherent incompatibility could not sustain this union. Four years later, in June 2-14, 2003, a major UNESCO convention gathered in the large conference room in the basement of UNESCO Headquarters at Place de Fontenoy, Paris, to work on the Preliminary Draft Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.

The first implicit statement had been made in the textual changes in the 1989 *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore* that fourteen years later became the 2003 *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. In his ethnographic description of the 2003 UNESCO conference Hafstein describes the deletion of the term “folklore” and the insertion of Intangible Cultural Heritage, almost in passing. He writes:

The elusive notion of intangibility refers not to the spectral or ethereal (though it includes stories and rituals relating to ghosts and spirits) but suggests a focus on practices and expressions that do not leave extensive material traces, at least not of monumental proportions. Storytelling, craftsmanship, rituals, dramas, and festivals are prime examples of the sort of cultural representations targeted by the new instrument of heritage policy. These used to be called folklore---a term largely abandoned within UNESCO, though not in some other international organizations. In UNESCO parlance, the practices and expressions formerly known as folklore now come under the rubric of the “intangible cultural heritage”. (Hafstein, 2004, p. iii)<sup>11</sup>

Nic Craith offers some explanation for the abandonment of folklore among UNESCO members:

[T]he idea of “folklore” was problematic for some. At a joint UNESCO/ Smithsonian Institute conference in 1999, delegates from Africa, the Pacific and Latin America expressed dissatisfaction with the use of the term “folklore” which, for them, had strong European associations and, from their perspective, was primarily used by anthropologists with reference to cultures in the developing world. Instead, they proposed that terms such as “traditional and popular culture” be considered terminology that was already in use anyway. Delegates from the Fiji Islands strongly associated the notion of “folklore” with colonization. They argued that “culture” is not “folklore” but the sacred norms intertwined with their traditional way of life. This association of the concept

of “folklore” with colonialism is interesting because for some nations at least, the development of folklore was in reaction to rather than a consequence of colonization. Folklore was a tool of resistance rather than acquiescence, subversiveness rather than subservience. In view of the negativity towards the term “folklore”, the phrase “in- tangible cultural heritage” was subsequently forwarded. (Craith, 2008, p. 56)<sup>12</sup>

The objection to the term “folklore” on the part of diplomats and cultural experts from previously colonized countries, demonstrates that in their views the popular (Beck, 1997; Bendix, 1998) and the scholarly conceptions of folklore crossed. Folklore scholars have conducted research in oral societies with utmost respect for the peoples, their cultures and their oral literatures, though indeed, earlier theories generated a denigrating descriptive term like “primitive” (Greenway, 1964), which was associated with long abandoned theories. The radical change in the evaluation of literature in oral cultures is demonstrable in three bibliographies and in an encyclopedia of folklore in Africa (Görög, 1981; Görög-Karady, 1992; Peek and Yankah, 2004; Scheub, 1997). Furthermore, in the political sphere, nationalism and the definition of collective selfhood is bound with folklore (Baycroft and Hopkin, 2012). It is evidently clear that the diplomats dropped “folklore” through no fault of its own.

But the crux of the matter is not terminological. It is conceptual and rhetorical. First, while the UNESCO program recognizes the intangibility of culture, it conceives of culture in tangible terms of safeguarding, preservation, exhibition, tourism, and commodification, sucking the life out of folklore. Secondly, scholarly and political discourses are rhetorically distinct from each other. Scholarly discourse is explorative, whereas political and judicial discourse is conclusive, sealed in agreements, conventions, and laws. The operational guidelines of “Intangible Cultural Heritage” are a construct of political negotiations, bargaining, and, on occasion, even financial contribution, to a national cause (Hafstein, 2004; 2018). Its manifestations are in normative rules that have judicial authority of inclusion and exclusion. In conferences, conventions, and international negotiations delegates to UNESCO have sought to create an international canon of natural and built monuments to be safeguarded and preserved for the humanity of the future. Such an international action is necessary in face of both the constructive and destructive impulses of societies, but its application to intangible cultural heritage and tradition transforms them into monuments, undermining their valuation in their respective societies and cultures, and turns them into targets of an international gaze. UNESCO and other international cultural-political agencies cemented the relations between folklore and International Cultural Heritage and from its halls this bond emanated to broader circles. Within public discourse it is possible to distinguish two interpretations of the relations between folklore and heritage that are inversions of each other. There is no textual evidence, and if there is it escaped me, that the two cultural theoreticians who formulated them were aware of the writings of each other. Rather they developed their interpretations independently. The cultural historian David Lowenthal (1923-2018) folklorized “Heritage”, considering its practice in literate, urban, and commercial society in terms of the sacred, discerning in it patterns behavior in traditional societies. In contrast, my good friend the folklorist Barbara Kirshenblatt-Gimblett changed folklore into “Heritage”

which is made and becomes a cultural construct of commercial economy. She diminished, if not completely denied, the existence of folklore in social reality. Consequently, her folklore theory is based on the proposition that folklore is a “made-up” invention, “a presentation of self in Everyday Life” to modify Erving Goffman’s felicitous title (Goffman, 1959).

### **Heritage in public culture**

David Lowenthal (1923-2018), a distinguished cultural historian (Gathercole and Lowenthal, eds. 1990; Lowenthal, 1985, 1998,2006; Olwig and Lowenthal, eds. 2006.), has barely mentioned the term “Folklore” in his writings (Lowenthal, 1998:178), and includes only cursory remarks about UNESCO and its “Intangible Cultural Heritage” mission in his last book on the subject (Lowenthal, 1998, pp. 7, 20, 230, 245-46), but he analyzed extensively the “Heritage Crusade.” Examining this trend in modern society he adopted a folkloristic-anthropological approach and insightfully proposed to consider “Heritage” to be a civic-cultural cult. He opened his book *The Heritage Crusade* (1996) with the following paragraph:

The world rejoices in a newly popular faith: the cult of heritage. To be sure, heritage is as old as humanity. Prehistoric peoples bequeathed goods and goals, legacies benign and malign suffuse Homeric tales, the Old Testament, and Confucian precepts. But only in our time has heritage become a self-conscious creed, whose shrines and icons daily multiply and whose praise suffuses public discourse (Lowenthal, 1998, p. 1).

The ethnic, national, and even global reverence for antiquity dates to antiquity itself (Beaulieu, 1994; Fudge2000; Jonker, 1995, pp. 133-152; Weisberg, 2012, pp. 61-71; Winter, 2000).<sup>13</sup> Societies maintained “sites of memory” to use Pierre Nora’s concept, in traditional and modern cultures (Nora, 1978, 1984, 1989; see also Ben-Amos and Weissberg, eds. 1999, pp. 301-311; Fisch, ed. 2008; Halbwachs, 1925, 1950, 1971, 1992). The transformation of cultural memory into a cult of “Heage” implicates it as a civil movement with religious dynamics with its own shrines, monuments, rituals, holy writs, and guardian priests, as well as social functions and spiritual purposes. Cults are not disciplines. They involve veneration not analysis. Although Lowenthal does not offer a systematic analysis of effects of the heritage cult on modern societies, his case studies span the globe from China, through the Near East, Europe, the West Indies, to the United States and Canada. In his conclusion he seeks to respond to those who assail heritage but as an historian his conclusion is as critical:

... attachment to heritage depends on feeling and faith, as opposed to history’s ascertained truths. Lack of hard evidence seldom distresses the public at large, who are mostly credulous, undemanding, accustomed to heritage mystique, and often laud the distortions, omissions, and fabrications central to heritage reconstruction. (Lowenthal, 1998, pp. 88-104)

Heritage producers and stewards, however, seem increasingly concerned to ground their goods and stories in verifiable evidence. As heritage suffuses more and more everyday life, and claims to property and pride hinge on rival versions of the same experienced past, heritage-mongers feel compelled to cloak wares in historical

authenticity. Material relics are scrutinized, memories retrieved, archives examined, monuments restored, reenactments performed, and historic sites interpreted with painstaking precision. Heritage apes scholarship with factoids and footnotes to persuade us that our legacy is grounded in irrefutable evidence (Lowenthal, 1998, pp. 249-250).

### **Turning folklore research into cultural heritage**

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, a former president of the American Folklore Society (1991-1992), configures folklore as Lowenthal does “Heritage”, namely as a social fabrication rather than a reality. Writing before his book appeared in print, she states her conceptual preference for “Heritage” over “folklore”. Although she introduces her view of folklore rather innocuously, proposing that “folklore is made not found” (Kirshenblatt-Gimblett, 1995, p. 369). But what appears as a casual comment exposes a radical change in the conception of folklore from a behavioral and cognitive reality to an exhibition in the venues that modern societies make available. She breaks away from the basic tenet upon which it is logically possible to construct a scholarly discipline, transforming research into display. Initially Kirshenblatt-Gimblett herself has balked at her own proposition, qualifying it by stating that it “does not mean that it is fabricated, though fabrication does of course occur” (Kirshenblatt-Gimblett, 1995, p. 369). However, her qualified denial underscores the very quality she is hesitant to attribute to folklore, since fabrication is an either /or action. It is impossible to have just “a little bit” of fabrication. Implicitly she follows Hobsbawm’s idea of tradition as an invention (Hobsbawm, 1983a, 1983b), though not explicitly quoting or rephrasing him, but if folklore is made up and fabricated what is it if not an invention? (also Kirshenblatt-Gimblett, 1988, p. 192). She overlooks the fact that folklore that is exhibited in museums and staged for tourists is not a collective creation of the “folk” but an institutional fabrication of a community for the purposes of self-presentation in public spaces.

The conception of folklore as a fabrication is a break with a century-long endeavor (Bauman, 1969; Burstein, 1957; Dorson, 1973; Dundes, 1966; Edmonson, 1971; Glennie, 1889; Gomme, 1885, 1908; Hartland, 1891; Krappe, 1930; Limón, 2014; Oring, 2019; Ortutay, 1955; Pound, 1952) to establish folklore as a scholarly discipline in the social sciences and the humanities. Such a proposition was subject to intellectual trends, political ideals, and pressures, research methods in the social sciences and humanities, but its basic tenet has been that folklore is a social reality that exists and functions in social and cultural life following principles that can be discovered. It is a reality that has a history and a presence, both of which require systematic investigation and interpretation and, like language itself, is a universal. The science of folklore is the discipline that investigates the subject of folklore. Such a terminological dualism is part of its history (Burne, 1885). Obviously, the scientific quality of its research merges social and humanistic, rather than biological and physical sciences (Nagel, 1961, pp. 447-546; Ryan, 1970). Barbara Kirshenblatt-Gimblett proposes that a break with this fundamental conception of folklore research is the solution to the folklore crisis. She suggests

to take the popular “misperceptions” of folklore as indicative of the truths of heritage as they emerge from contemporary practice. Heritage, for the sake of my argument, is the transvaluation of the obsolete, the mistaken, the outmoded, the dead, and the defunct. Heritage is created through a process of exhibition (as knowledge, as performance, as museum display). Exhibition endows heritage thus conceived with a second life. My argument is built around five propositions: (1) Heritage is a mode of cultural production in the present that has recourse to the past; (2) Heritage is a “value added” industry; (3) Heritage produces the local for export; (4) A hallmark of heritage is the problematic relationship of its objects to its instruments; and (5) A key to heritage is its virtuality, whether in the presence or the absence of actualities. (Kirshenblatt-Gimblett, 1995:369)

But the folklore crisis has occurred in the academic not in the popular and public space. Any proposals to resolve it must address its particular qualities, features, and issues as a scholarly discipline. Transferring folklore to popular and public culture of modern literate and urban society, at best would illuminate the particular features that folklore acquires when it is displayed and staged “for export,” becoming a subject of modern popular perceptions. These are not “misperceptions” as Barbara Kirshenblatt-Gimblett labels them. Rather they have their own validity in the context in modern literate society that has generated its own means, ideas and institutions to address folklore. Its reconceptualization as “Intangible Cultural Heritage” is certainly one of them. But when heritage begins, tradition ends. The packaging of traditional culture for modern consumers deflates it from the symbolic values that these words and objects have within their own respective communities. Traditional culture, and its tangible and intangible representation, becomes memorabilia and its exhibition has its own poetic principles (Karp and Lavine, eds. 1991). Objects in the museum shop, or even in the museum display cases, do not have the capacity to function as they do in their cultural contexts. There, they have reached the calm water of virtuality. With all the care and thoughtfulness that museum curators exhibit ethnographic and folkloristic objects (Alivizatou, 2012; Karp and Lavine, 1991; La Follette, 2013) and with all the reconstruction of the indigenous cultural, historical, religious background that they create, they cannot override the obvious fact that these objects are in a museum display and not in their indigenous context. No wonder that at the present time the people for whom these museum objects have religious and symbolic significance are indignant, witnessing the use of their cultural symbol as exotic and curious objects (Sleeper-Smith, 2009).

Barbara Kirshenblatt-Gimblett often quotes John Comaroff who reportedly said that “folklore, let me tell you, is one of the most dangerous words in the English language” (Kirshenblatt-Gimblett, 1995, p. 368; 1998a, p. 298; 1998b, pp. 1,162). At the end of that paragraph from which she quotes, John Comaroff is also quoted as saying, “what museums allow us to do? They allow us to be voyeurs, to look in and not be disturbed and not be vexed by the differences.” (Gray and Taylor, 1992). Kirshenblatt-Gimblett, in fact, reaffirms Comaroff’s observation, pointing out that “[t]ourism and heritage are collaborative industries, heritage converting locations into destinations and tourism making them economically



viable exhibits of themselves. Locations become museums of themselves within a tourism economy” (Kirshenblatt-Gimblett, 1995, p. 371).

Tourism is another form of voyeurism. The voluminous scholarship about tourism<sup>14</sup> concerns primarily with the tourists and their perspectives and issues, considering tourism as a leisure activity that is democratized travel and a mode of pilgrimage that has a dimension of neocolonialism, but nevertheless impact the tourists as an acculturative process that effects their ethnic relations and subjective, or “emic” perspectives (Cohen, 1984, pp. 374-376). While such a one-sided approach may be valid in tourism of nature, archaeology, and architecture, once the tourists’ gaze shifts from natural and constructed objects to humans and their cultures, tourism acquires a dual-perspectives of those who gaze and those who are gazed at. The gazing tourists approach their living and material objects with curiosity, fascination, and with empathetic alienation, wondering about the authenticity of the sights they witness, whereas the people at whom they gaze seek to reap economic benefits from exhibiting their lives, essential and unique cultural symbols to strangers, turning them into a commodity (Bowen, 2018; Cleveland and Murray, 1997; Cohen, 1988; Comaroff and Comaroff, 2009; Evans-Pritchard, 1989; Foltz, 2005; Goldstein, 2007; Green, 2007; Markwick, 2001; Nash, 2000; Peach, 2007; Pigliascio, 2010; Shereman, 2008; Zhiqin, 2015.)

As a concept, authenticity is a paradox since it is conceived only in its absence. The starting point of “the search of authenticity” is its absence. In the interpretation of Jacob Golomb, Jean-Paul Sartre (1905-1980) considers “authenticity as a negative term. Its presence is discerned in its absence, in the passionate search for it, in inauthenticity and in various acts of “bad faith” (Golomb, 1995, p. 7), that is to say, authenticity becomes relevant when inauthenticity occurs. Cultural authenticity and tourism have been the subject of extensive scholarship, often searching for the authentic in the inauthentic (Bendix, 1997, 2018; Cohen, 1988, 2007; Cohen and Cohen, 2012; Desmond, 1997; Ehrentraut, 1993; Kirshenblatt-Gimblett, 1988; Lindholm, 2008; MacCannell, 1973; Pincus, 1996), the staged performance for tourists is inherently inauthentic or at most it is a staged authenticity (MacCannell, 1973, 2011, pp. 13-34; Williams, 2006).

Heritage is a foreign country for folklore.<sup>15</sup> In order to obtain citizenship, its hosts, the stagers and the exhibitors transform it from a system of symbols in culture to exhibits of culture, from indigenous performances into staging of indigeneity and from culture into a commodity. Although both folklore and “Intangible Cultural Heritage” are abstract concepts, the idea of their mutual interaction does not involve their reification, rather their mutual relations take place through cultural agents, social institutions, communities, organizations, and social actions, within such venues as tourism, commodification, and legalization.

Surely, commodification of folklore occurs already in traditional cultures. The performance of epics, for example, requires prolonged training, and therefore epic singers receive monetary rewards for their performances. In some societies families or guilds have a monopoly on the performance of such epics as the “Sunjata Epic,” and others, and are duly rewarded financially<sup>16</sup>. Weavers, carvers, and bronze casters, as well as other artists, follow similar professional and economic patterns that ensure not only creative but also economic

control over their performances and creations (e.g., Abiødun et al.,1994; d’Azavedo, 1973). But in oral society commodification is performance centered. The local storytellers, singers, and epic reciters receive their monetary reward for their performance and not for their tales or songs which are verbal, visual, or musical substance of their community or family. In the realm of folklore, themes, narrative plots, and heroic patterns circle the globe and transcend linguistic boundaries. Once oral literary forms and specific poems and tales crossed the bridge into the commercial and literate space of modern or modernized societies, by whatever transference agents, the state and large corporations set their eyes on them and sought to turn them into their own possession (Hafstein, 2018, pp. 21-52; Rios, 2014.)

Finally, the most drastic uprooting and sterilization of folklore is turning it into an entertainment for “export,” as a staged performance of the collective self. In this way a society abdicates its collective social and cultural identity and turns itself into a staged show. There is no way but to conclude that with such a significant degree of separation Intangible Cultural Heritage is not a mate for the discipline of folklore.

I would like to conclude by citing an Irish poet and a Jewish writer who addressed the tourist gaze and the draining of cultural symbols of their significance and turning them into the staging of folklore in modern society, transforming them into Intangible Cultural Heritage long before UNESCO coined the term. I must apologize, because I quoted both of them in one of my previous essays (Ben-Amos, 1981, pp. 9, 15), but I find both of them compellingly insightful addressing the transference of folklore from traditional life into modern society.

The first is the great Irish poet and novelist Patrick Kavanagh (1904-1967)<sup>17</sup> who in his poem “The Great Hunger” (1942) wrote about Patrick Maguire:

The world looks on  
And talks of the peasant:  
The peasant has no worries;  
In his little lyrical fields  
He ploughs and sows;  
He eats fresh food,  
He loves fresh women,  
He is his own master  
As it was in the Beginning  
The simpleness of peasant life.  
The birds that sing for him are eternal choirs,  
Everywhere he walks there are flowers.  
His heart is pure,  
His mind is clear,  
He can talk to God as Moses and Isaiah talked---  
The peasant who is only one remove from the beasts he drives.  
The travelers stop their cars to gape over the green bank  
Into his fields.  
There is the source from which all cultures rise,

And all religions,  
There is the pool in which the poet dips  
And the musician.  
Without the peasant base civilization must die,  
Unless the clay is in the mouth the singer's singing is useless.  
The travelers touch the root of the grass and feel renewed  
When they grasp the steering wheels again.  
The peasant is the unspoiled child of Prophecy.  
The peasant is all virtues---let us salute him without irony  
The peasant ploughman who is half a vegetable ---  
Who can react to sun and rain and sometimes even  
Regret that the Maker of Light had not touched him more intensely. (Kavanagh  
1942:28-29)

“Without irony” Kavanagh claims, but in his poem, irony is abound. In contrast, the Hebrew novelist and 1966 Nobel Laureate, Shmuel Yosef Agnon (1887-1970) addresses the transformation from commitment to a staged performance by bluntly considering folklore as heritage, though at the time he wrote the distinction between the two was not available to him.

In a short story titled “Edo and Enam” originally published in 1951 and appeared in English in his book *Two Tales* (Agnon, 1951, 1966, p. 210) there is a dialogue between its main principal characters, both of them are scholars investigating the culture of remote Jewish community, one collects old books, manuscripts, and amulets, and the other records oral traditions. The manuscript collector says:

Besides, all these scholars are modern men; even if you were to reveal the properties of the charms, they would only laugh at you; and if they bought them, it would be as specimens of folklore. Ah folklore, folklore! Everything which is not material for scientific research they treat as folklore. Have they not made our holy Torah into either one or the other? People live out their lives according to the Torah, they lay down their lives for the heritage of their fathers; then along come the scientists, and make the Torah into “research material,” and the ways of our fathers into---folklore.<sup>18</sup>

Writing in 1951 while finding refuge in the apartment of his friend, Gershom Scholem (1897-1982), Agnon anticipated Barbara Kirshenblatt-Gimblett's equation of folklore with heritage as a culture for export with a rejection.

### (Endnotes)

- 1 Professor Dan Ben-Amos delivered this lecture at Interim Conference for Folk Narrative Research on September 1-5-2015 in Ankara as keynote lecturer invited by Hacettepe University Turkish Folklore Department.
- 2 The article appeared anonymously in the editorial office of the *Journal of American Folklore*, and the editor at the time, Jan Harold Brunvand, published it with his own initials as a signature. The public identification of the author has been made by John McLeish (1980:136) who notes about this essay: “A satirical “How to write folklore articles?” A guide, originally circulated as a mock chain letter and here printed without any indication of authorship.”

- 3 Hesiod (2017). *Theogony and Works and Days* (III/p.127). Kimberly Johnson [Trans.], Northwestern University.
- 4 For studies about him see: Bullough, 2004; Duckett, 1951; Houwen and MacDonald, 1998.
- 5 Extensive scholarship about the folklore and vernacular languages in the works of these authors is available. A selection for studies on Shakespeare: Artese, 2015; Brunvand, 1966, 1991; Cole, 1981; on Boccaccio: Lee, 1909; Kirkham, Sherberg, and Smarr, 2013, on Poliziano: Goodman 1998; Poliziano, 1997, 2004.
- 6 For studies about him see Berkner, 1972; Bolz, 2011; Kahmann, 2015. Linke, 1990, pp. 121-124; Loose, 1940; Simonsfeld, 1898; Wiegelmann, 1979
- 7 About him see: Grimm, 1964.
- 8 Only as I was preparing the text of this lecture for publication I learned from Jessica Hemmings, the editor of the journal *Folklore* , that the first department of folklore in England will open at the University of Hertfordshire, starting at the 2019-2020 academic year.
- 9 The above paragraph is quoted, with minor editorial changes, from my review of Lee Haring, ed. *Grand Theory in Folkloristics* (2016), see: Ben-Amos 2018, p. 203.
- 10 Downloaded from: <https://www.herts.ac.uk/courses/ma-folklore-studies>
- 11 One of the other “international organizations” to which Hafstein refers but does not specify is likely the World Intellectual Property Organization WIPO which has an “Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore” with which the American Folklore Society maintained official contact. A statement drafted by J. Sanford Rikoon , Burt Feintuch, and Timothy Lloyd and approved by the American Folklore Society Executive Board in December 2002 was presented to WIPO that same month. See: Anon, 2004.
- 12 Indeed, in response to a conceived condescending attitude to African traditional literature expressed in the term “oral literature”, and its inherent contradiction. The Ugandan linguist Pio Zirimu (d.1977) proposed to replace it with his new coinage of “orature.” In its context the elements of African orature are myth and legends, tales, enigmas, proverbs, songs, currencies, incantations, epics, maxims, riddles fables, genealogies, lullabies, and sung rhymes. See: Taiwé 2008.
- 13 I would to thank my friends Stephen Tinney and Grant Frame for directing me to these studies.
- 14 For a selection see: Cohen, 1972, 1979b, 1984; Lanfant, et al. 1995; MacCannell, 2011; Nash, 1996, Wallace, 2005.
- 15 See: Lowenthal, 1985.
- 16 See: Ben-Amos, 1975, p. 36; Belcher, 1999; Conrad, 2004; Hale, 1998; Hoffinan, 2000; Innes, 1974; Johnson, 1986; Johnson et al., 1997.
- 17 See about him: Nemo, 1973; Quinn, 1991, 2001.
- 18 For a discussion of Agnon’s attitude to folklore see :Ben-Amos, 1988.
- \* The Bibliography includes a few entries of publications about “Intangible Cultural Heritage” that are not cited in the essay.

#### **Research and Publication Ethics Statement:**

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### Bibliography\*

- Abiödun, R., H. J. Drewal, and J. Pemberton III (Eds.). (1994). *The Yoruba artist: New theoretical perspectives on African art*. Smithsonian Institution Press.
- Abrahams, R. D. (1988). Rough Sincerities: William Wells Newell and the discovery of folklore in late-19th century America. In J. S. Becker and B. Franco (Eds.), *Folk Roots, New Roots: Folklore in American Life* (pp. 61-75). Museum of Our National Heritage.
- Abrahams, Roger D. (2000). Mr. Lomax Meets Professor Kittredge. *Journal of Folklore Research*, 37(2/3), 99-118.
- Adler, H. (1994). Johann Gottfried Herder's concept of humanity. *Studies in Eighteenth-Century Culture* 23, 55-74.
- Adler, H. and E. A. Menze (eds.). (1997). *On world history: Johann Gottfried Herder; An anthology* (E. A. Menze and M. Palma, Trans.) M. E. Sharpe.
- Agnew, Ú. (1994). Patrick Kavanagh: Early religious and devotional influences on his work. *Clogher Record*, 15(1), 51-73.
- Agnon, S. Y. (1951). Ido ve'Enam. *Luahha-arets*, 10, 106-141.
- Agnon, S. Y. (1966). *Two tales: Betrothed and Edo and Enam* (W. Lewer, Trans.). Schocken Books.
- Agnon, S. Y. (1989). *Shira* (Z. Shapiro, Trans.) Schocken Books.
- Albert, M.T, R. Bernecker, and B. Rudolff (Eds.). (2013). *Understanding heritage: Perspectives in heritage studies*. Walter de Gruyter.
- Albro, R. (2010). Neoliberal cultural heritage and Bolivia's new indigenous. In C. J. Greenhouse (Ed.), *Ethnographies of Neoliberalism* (146-161). University of Pennsylvania.
- Alivizatou, M. (2007). The UNESCO program for the proclamation of masterpieces of the oral and intangible heritage of humanity: A critical examination. *Journal of Museum Ethnography*, 19, 34-42.
- Alivizatou, M. (2012). *Intangible heritage and the museum: New perspectives on cultural preservation*. UCL Institute of Archaeology Critical Culture Heritage series 8. Left Coast.
- Almond, I. (2008). Terrible Turks, bedouin poets, and Prussian prophets: The shifting place of Islam in Herder's thought. *PMLA*, 123(1), 57-75.
- Alpers, P. J. (1982). What is pastoral? *Critical Inquiry*, 8(3), 437-466.
- Alpers, P. J. (1996). *What is pastoral?* University of Chicago Press.

- Alpers, P. J. (2004). "The philoctetes problem" and the poetics of pastoral. *Representations*, 86 (1), 4-19.
- Anico, M. and E. Peralta (2009). *Heritage and identity: Engagement and demission in the contemporary world*. Routledge.
- Anon. (1945). Folklore news. *Journal of American Folklore*, 58(228), 158-159.
- Anon. (2004). American Folklore Society recommendations to the WIPO intergovernmental committee on intellectual property and genetic resources, traditional knowledge, and folklore. *Journal of American Folklore*, 117(465), 269-299.
- Artese, C. (2015). *Shakespeare's folktale sources*. University of Delaware.
- Ashman, G., G. Fees and S. Roud. (1986). Introduction. *Talking Folklore*, 1(1), 1-5.
- Bah, U. (2008). Rereading the passing of traditional society. *Cultural Studies*, 22(6), 795-819.
- Bakhtin, M. (1968). *Rabelais and his world* (H. Iswolski, Trans.) The M. I. T.
- Barnard, F. M. (1965). *Herder's social and political thought from enlightenment to nationalism*. Clarendon Press.
- Barnard, F. M. (2003). *Herder on nationality, humanity, and history*. McGill-Queen's University.
- Barnard, F. M. (Trans. and ed.). (1969). *J. G. Herder on social and political culture*. Cambridge University Press.
- Barnes, B. (1982). *T. S. Kuhn and social science*. Columbia University.
- Bauman, R. (1969). Towards a behavioral theory of folklore: A reply to Roger Welsch. *Journal of American Folklore*, 82(324), 167-170.
- Bauman, R. (2008). The philology of the vernacular. *Journal of Folklore Research*, 45(1), 29-36.
- Bauman, R. and C. L. Briggs (2003). *Voices of modernity: Language ideologies and the politics of inequality*. Cambridge University.
- Baycroft, T. and D. Hopkin, (Eds.). (2012). *Folklore and nationalism in Europe during the long nineteenth century*. National Cultivation of Culture 4. Brill.
- Bayer, T. I., and D. P. Verene (Eds.). (2009). *Giambattista Vico, Keys to the new science: Translations, commentaries and essays*. Cornell University.
- Beaulieu, Palu-Alain. (1994). Antiquarianism and the concern for the past in the Neo-Babylonian period. *Bulletin (The Canadian Society for Mesopotamian Studies)*, 28, 34-42.
- Beck, J. C. (1997). Taking stock: 1996 American Folklore Society presidential address. *Journal of American Folklore*, 110(436), 123-39.
- Belcher, S. (1999). *Epic traditions of Africa*. Indiana University.
- Bell, M. J. (1973). William Wells Newell and the foundation of American Folklore Scholarship. *Journal of Folklore Research*, 10(1/2), 7-21.
- Ben-Amos, D. 1998). The name is the thing. *Journal of American Folklore*, 111(441), 257-280.
- Ben-Amos, D. (1975). *Sweet words: Storytelling events in Benin*. Institute for the Studies of Human Issues.
- Ben-Amos, D. (1981). Nationalism and nihilism: The attitudes of two Hebrew authors toward folklore. *International Folklore Review*, 1, 5-16.
- Ben-Amos, D. (2014). Notes toward a history of folklore in America. *The Folklore Historian*, 31, 43-64.

- Ben-Amos, D. (2018). Grand theory in folkloristics. *Folklore*, 129(2), 203-207.
- Ben-Amos, D. (1984). The encounter with native Americans and the emergence of Folklore. In Shri Kulamani Mahapatra (Ed.), *Folk Culture Vol. V: Folk Culture and the Great Tradition* (pp. 274-286). Institute of Oriental and Orissan Studies.
- Ben-Amos, D., and L. Weissberg (Eds). (1999). *Cultural memory and the construction of identity*. Wayne State University Press.
- Bendix, R. (1998). Of names, professional identities, and disciplinary futures. *Journal of American Folklore*, 111(441), 235-246.
- Bennett, G. (1996). The Thomsian heritage in the folklore society (London). *Journal of Folklore Research*, 33(3), 212-220.
- Benovska-Sabkova, M. (2007). Monuments, collective memory, social imagination and local identity in Bulgaria on the border line between two centuries. In D. Hemme, M. Tauschek, and R Bendix (Eds.), *Prädikat,,Heritag: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen* (277-296). Studien zur Kultureanthropologie/Europäischen Ethnologie 1. Lit.
- Berkner, L. K. (1972). The stem family and the developmental cycle of the peasant household: An eighteenth-century Austrian Example. *American Historical Review*, 77 (2), 398-418.
- Berlin, I. (1976). *Vico and Herder: Two studies in the history of ideas*. The Viking Press.
- Bernard, J. (1996). Recent studies in Renaissance pastoral. *English Literary Renaissance*, 26(2), 356-384.
- Biebuyck, D. P. (1978). *Hero and chief: Epic literature from Banyanga (Zaire Republic)*. University of California.
- Biehl, P. F. and C. Prescott (Eds.). (2013). *Heritage in the context of globalization: Europe and the Americas*. Springer Briefs in Archaeology. Springer.
- Biehl, P. F., Douglas C. Comer, C. Prescott, and H. A. Soderland (Eds.). (2015). *Identity and heritage: Contemporary challenges in a globalized world*. Springer briefs in archaeology. Springer.
- Birdsall, E. K. (1973). Some notes on the role of George Lyman Kittredge in American folklore Studies." *Journal of the Folklore Institute*, 10(1/2), 57-66.
- Blake, J. (2014). *Developing a new standard-setting instrument for the safeguarding of intangible cultural heritage*. Institute of Art and Law.
- Blake, J. (Ed.). (2007). *Safeguarding aage: Challenges and approaches: A collection of essays*. Institute of Art and Law.
- Boas, G. (1969). *Vox populi: Essays in the history of an idea*. The Johns Hopkins Press.
- Boas, G. (1973). Vox populi. In P. P. Wiener (Ed.) *Dictionary of the history of ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (4, pp. 496-500). Charles Scribner's Sons.
- Boersema, D. (2002). Peirce on names and reference. *Transactions of the Charles S. Peirce society*, 38(3), 351-362.
- Bohlman, P. V. (1988). *The folk music in the modern world*. Indiana University.
- Bold, V. (2001). Rude Bard of the north: James Macpherson and the folklore of democracy. *Journal of American Folklore*, 114(454), 464-477.
- Bolz, C. (2011). Constructing "Heimat" in the Ruhr Valley: Krupp housing and the search for the ideal German home 1914-1931. *German Studies Review*, 34(1), 17-43.

- Bortolotto, C. (2007). From objects to processes: UNESCO's intangible cultural heritage. *Journal of Museum Ethnography*, 19, 21-33.
- Bourne, H. (1725). *Antiquitates vulgares: Or the antiquities of the common people. Giving an account of several of their opinions and ceremonies*. J. White.
- Bowen, M. L. (2018). Quilombo identity, Ethno-Commodification, and tourism in neoliberal Brazil. In (R. K. Edozie, G. A. Chambers, and T. Hamilton-Wray. Eds.) *New frontiers in the study of the global African diaspora: Between uncharted themes and alternative representations* (197-212). MI: State University Press.
- Boyer, T. R. (1997). The forsaken founder: William John Thoms from antiquities to folklore. *The Folklore Historian*, 14, 55-61.
- Brand, J. (1777). *Observations on popular antiquities: Including the whole of Mr. Bourne's antiquitates vulgares, with Aaddenda to every chapter of that work: As also an appendix, containing such articles on the subject, as have been omitted by that author*. J. Johnson.
- Brand, J. (1813). *Observations on popular antiquities: Chiefly illustrating the origin of our vulgar customs, ceremonies, and superstitions* (H. Ellis, Ed.). F.C. and J. Rivington.
- Briggs, Katherine M. (1978). The folklore society and its beginnings. In J. R. Porter and W.M. S. Russell (Eds.) *Animals in Folklore (3-20)*. Rowman & Littlefield
- Bronner, S. J. (2017). *Folklore: The basics*. Routledge.
- Brown, M. F. (1998). Can culture be copyrighted? *Current Anthropology*, 39(2), 193-222.
- Brunvand, J. H. (1966). The folktale origin of the taming of the Shrew. *Shakespeare Quarterly*, 17(4), 345-359.
- Brunvand, J. H. (1991). *The taming of the Shrew: A comprehensive study of oral and literary versions*. Garland.
- Bullough, D. A. (2004). *Alcuin: Achievement and reputation*. Education and society in the middle ages and renaissance series 16. Brill.
- Bunzl, M. (1996). Franz Boas and the Humboldtian tradition: From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an anthropological concept of culture. In (George W. Stocking, Jr. Ed.) *Volksgeist as method and ethic: Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition* (pp. 17-78). History of Anthropology 8. University of Wisconsin.
- Burne, C. S. (1885). The science of Folk-Lore. *The Folk-Lore Journal*, 3(3), 267-269.
- Burne, C. S., A. M. Alvarez, E. Sidney Hartland (1885). The science of Folk-Lore. *The Folk-Lore Journal*, 3(2), 97-121.
- Burson, A. C. (1982). Alexander Haggerty Krappe and his science of comparative folklore. *Journal of the Folklore Institute*, 19(2/3), 167-196.
- Burstein, S. R. (1957). George Laurence Gomme and the science of folklore. *Folklore*, 68(2), 321-338.
- Camp, C. (Ed.) (1989). *Time & Temperature: A centennial publication of the American Folklore Society*. The American Folklore Society.
- Caro, F. A. De. (1973). *Folklore as an "Historical science": The Anglo-American viewpoint* [Unpublished doctoral dissertation] Indiana University Press.
- Célestin, R. (1996). *From Cannibals to radicals: Figures and limits of exoticism*. University of Minnesota.
- Chaudhuri, S. (1989). *Renaissance pastoral and its English development*. Clarendon.



- Chinca, M. and C. Young (Eds.). (2005). *Orality and literacy in the Middle -Ages: Essays on a conjunction and its consequences, in honor of D. H. Green*. Brepols.
- Clark, R. T. Jr. (1969). *Herder his life and thought*. University of California.
- Cleveland, D. A., and S. C. Murray. (1997). The world's crop genetic resources and the rights of indigenous farmers. *Current Anthropology*, 38(4), 477-516.
- Cohen, E. (1972). Toward a sociology of international tourism. *Social Research*, 39(1), 164-182.
- Cohen, E. (1979a). A phenomenology of tourist experiences. *Sociology* 13(2), 179-201.
- Cohen, E. (1979b). Rethinking the sociology of tourism. *Annals of Tourism Research*, 4(1), 18-35.
- Cohen, E. (1984). The sociology of tourism: Approaches, issues, and findings. *Annual Review of Sociology*, 10, 373-392.
- Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, 15(3), 371-386.
- Cohen, E. (2007). Authenticity" in tourism studies: Apre's la lutte. *Tourism Recreation Research*, 32(2), 75-82.
- Cohen, R. D. (2002). *Rainbow quest: The folk music revival and American society, 1940-1970*. University of Massachusetts Press.
- Cohen, R. D. and R. C. Donaldson. (2014). *Roots of the revival: American & British in the 1950s*. University of Illinois.
- Cole, H. C. (1981). *The "All's Well" Story from Boccaccio to Shakespeare*. University of Illinois.
- Comaroff, J. L. and J. Comaroff (2009). *Ethnicity, Inc*. The University of Chicago.
- Congleton, J. E. (1944). Theories of pastoral poetry in England, 1684-1717. *Studies in Philology*, 41(4), 544-575.
- Congleton, J. E.(1952). *Theories of pastoral poetry in England 1684-1798*. University of Florida.
- Conrad, D. C. (2004). *Sunjata: A west African epic of the Mande peoples*. Hackett Publishing Company.
- d'Azevedo, W. L. (Ed.). (1973). *The traditional artist in African societies*. Indiana University.
- Danesi, M. (1993). *Vico, metaphor, and the origin of language*. Indiana University.
- Danielson, V., E. Cohen, and A. Seeger. (2001). *Folk heritage collections in crisis*. Council on library and information resources.
- Davey, G. B. (Ed.). (1992). *Folklore and tourism: Presentation and paradox*. Applied Folklore Research Study 2. The Antipodes press for the Center for Australian Studies.
- Day, W. G. (1987). *The Pepys ballads*. Brewer.
- Deely, J. N. (1978). What's in a name?. *Semiotica*, 22(1-2), 151-181.
- Dick, E. J. (1989). The "Folk" and their culture. The formative concepts and the beginnings of culture. In (R. J. Smith and J. Stannard. Eds.) *The folk: Identity, landscapes and lores*(pp. 11-28). University of Kansas.
- Dorfman, John. (1997). That's all folk. *Lingua Franca: The Review of Academic Life*, 7(8), 8-9.
- Dorson, R. M. (1961). Folklore studies in England. *Journal of American Folklore*, 74(294), 302-312.
- Dorson, R. M. (1963). Current folklore theories. *Current Anthropology*, 4(1), 93-112.
- Dorson, R. M. (1966). The Yugoslav-American folklore seminar. *Journal of the Folklore Institute*, 3(3), 217-218.

- Dorson, R. M. (1968). *The British folklorists: A history*. The University of Chicago Press.
- Dorson, R. M. (1970). Introduction: The Anglo-American folklore conference. *Journal of the Folklore Institute*, 7(2/3), 91-92.
- Dorson, R. M. (1972a). *African folklore*. Anchor Books.
- Dorson, R. M. (1973). Is folklore a discipline? *Folklore*, 84 (3), 177-205
- Dorson, R. M. (Ed.). (1972b). *Folklore and folklife: An introduction*. The University of Chicago.
- Dorson, R. M. (Ed.). (1978). *Folklore in the modern world*. World Anthropology. Mouton.
- Dow, J. R. and H. Lixfeld (1991). National socialistic folklore and overcoming the past in the Federal Republic of Germany. *Asian Folklore Studies*, 50(1), 117-154.
- Dow, J. R. and H. Lixfeld (Eds., and Trans.). (1994). *The nazification of an academic discipline: Folklore in the Third Reich*. Folklore Studies in Translation. Indiana University.
- Dow, J. R. and H. Lixfeld, (Eds., and Trans.). (1986). *German volkskunde: A decade of theoretical confrontation, debate, and reorientation (1967-1977)*. Folklore Studies in translation. Indiana University.
- Duckett, E. S. (1951). *Alcuin, friend of Charlemagne: His world and his work*. Macmillan.
- Dundes, A. (1966). The American concept of folklore. *Journal of the Folklore Institute*, 3(3), 226-249
- Dundes, A. (1965). *The study of folklore*. Prentice-Hall.
- Dundes, A. (2005). Folkloristics in the twenty-first century (AFS Invited Plenary Address). *Journal of American Folklore*, 118(470), 385–408.
- Dundes, A. (Ed.). (1977). *Varia folklorica*. World Folklore. Mouton.
- Edmonson, M. S. (1971). *Lore: An introduction to the science of folklore and literature*. Holt Rinehart and Winston.
- Emrich, D. (1946). Folklore: William John Thoms. *California Folklore Quarterly*, 5, 355-374.
- Ergang, R. R. (1966). *Herder and the foundation of German Nationalism*. Octagon Books.
- Evans-Pritchard, D. (1989). How “They” See “Us”: Native American images of tourists. *Annals of Tourism Research*, 15 (1), 89-105.
- Fairclough, G., R. Harrison, J. H. Jameson Jr., and J. Scholfield (Eds.). (2008). *The Heritage Reader*. Routledge.
- Findlen, P. (1996). *Possessing nature: Museums, collecting, and scientific culture in early modern Italy*. University of California.
- Finnegan, R. (2007). *The oral and beyond: Doing things with words in Africa*. Chicago University.
- Finnegan, R. (1970). *Oral literature in Africa*. Oxford Library of African Literature. Oxford University.
- Finnegan, R. (1977). *Oral poetry: Its nature, significance and social context*. Cambridge University.
- Finnegan, R. (1988). *Literacy and orality*. Basil Blackwell.
- Fisch, S. (Ed.) (2008). *National approaches to the governance of historical heritage over time. A comparative report*. Cahier d’Histoire de l’Administration N°9. Amsterdam: IOS Press.
- Fisch, S. (Ed.). (2008). *National approaches to the governance of historical heritage over time. A comparative report: Cahier d’Histoire de l’Administration No. 9*. International Institute of Administrative Sciences Monographs 29. IOS.

- Follette, L. L.(Ed.). (2013). *Negotiating culture: Heritage, ownership and intellectual property*. University of Massachusetts.
- Foltz, T. G. (2005). The commodification of witchcraft. In H. A. Berger (Ed.), *Witchcraft and magic: Contemporary north America* (pp. 137-168). University of Pennsylvania.
- Foster, M. D. and L. Gilman (Eds.). (2015). *UNESCO on the ground: Local perspectives on intangible cultural heritage*. Indiana University Press.
- Fowler, D. C. (1968). *A literary history of the popular ballad*. Duke University.
- Fox, A. (2000). *Oral and literate culture in England, 1500-1700*. Oxford Studies in Social History. Clarendon.
- Fudge, S. J. (2000). *The lure of the past: Ancient man's interest in his history with translations of Neo-Babylonian texts from Carlos Museum*. [Unpublished doctoral dissertation] Hebrew Union College Jewish Institute of Religion.
- Fuller, S. (2000). *Thomas Kuhn: A philosophical history for our times*. The University of Chicago.
- Gallacher, S. A. (1945). Vox populi vox Dei. *Philological Quarterly*, 24(4), 12-19.
- Gathercole, P. and D. Lowenthal (Eds.). (1990). *The politics of the past*. Unwin Hyman.
- Georges, R. A. and M. O. Jones. (1995). *Folkloristics: An introduction*. Indiana University.
- Gerndt, H. (Ed.) (1988). *Fach und Begriff "Volkskunde" in der diskussion*. Wege der Forschung 641. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gerndt, H. (Ed.). (1987). *Volkskunde und nationalsozialismus: Referate und diskussionen einer Tagung der Deutschen gesellschaft für volkskunde München, (23-25 Oktober 1986)*. Münchner Vereinigung für Volkskunde.
- Glennie, J. S. S. and L. M. J. Garnett (1885). The science of folk-Lore. *Greek Folk-songs from the Turkish Provinces of Greece, Albania, Thessaly and Macedonia: Literal and Metrical Translations* (266-267). E. Stock.
- Glennie, J. S. Stuart. (1889). The science of folk-Lore. *The Archaeological Review*, 3(3), 197-205. (Original work published in 1885).
- Godman, P. (1998). *From Poliziano to Machiavelli: Florentine humanism in the high renaissance*. Princeton University.
- Goebel, L. K. (1912). *Herder's conception of popular poetry* [Unpublished BA thesis] University of Illinois.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday, Anchor Books.
- Goldstein, D. E. (2007). The commodification of belief. In D. E. Goldstein, S. A. Grider, and J. Banks Thomas. *Haunting experiences: Ghosts in contemporary folklore* (pp. 171-205). Utah State University.
- Golinelli, G. M. (2015). *Cultural heritage and value creation: Towards new pathways*. Springer.
- Golomb, J. (1995). *In sticity from Kierkegaard to Camus*. Routledge.
- Gomme, G. L. (1885). The science of Folk-Lore. *The Folk-Lore Journal* 3(1), 1-16.
- Gomme, G. L. (1908). *Folklore as an historical science*. Methuen.
- Goody, J. (1986). *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge University.
- Goody, J. (1987). *The interface between the written and the oral*. Cambridge University.

- Goody, J. and I. Watts (1963). The consequences of literacy. *Comparative Studies in History and Society* 5, 304-345.
- Görög-Karady, V. (1992). *Bibliographie annotée littérature orale d'Afrique noire*. [With the participation of Catherine Bouillet and Tal Tamar]. Conseil International de la Langue Française.
- Görög, V. (1981). *Littérature orale d'Afrique noire: Bibliographie analytique*. [With the participation of Michèle Chiche]. G. P. Maisonneuve and Larose.
- Graff, H. J. (1981). *Literacy and social development in the west*. Cambridge studies in oral and literate culture 3. Cambridge University.
- Graham, B. and P. Howard (2008). *The Ashgate research companion to heritage and identity*. Ashgate.
- Gray, D. and D. Taylor (1992). Cite unseen. *American Folklore Society News Letter*, 21(4), 2 [Quoting from *University of Chicago Magazine* 1992, p. 15].
- Green, D. H. (1994). *Medieval listening and reading: The primary reception of German literature 800-1300*. Cambridge University.
- Greene, S. (2004). Indigenous people incorporated? culture as politics, culture as property in pharmaceutical bioprospecting. *Current Anthropology*, 45(2), 211-237.
- Greenway, J. (1964). *Literature among the primitives*. Folklore Associates.
- Gregg, J. F. (1976). Patrick Kavanagh. *Dublin historical record*, 30 (1), 18-25.
- Grene, D. and R. Lattimore (Eds.). (1959). *The complete Greek tragedies*. 4 vols. The University of Chicago.
- Grieve, V. (2009). *The federal art project and the creation of Middlebrow Culture*. University of Illinois.
- Griffith, J. (1971). Longfellow and Herder and the sense of history. *Texas Studies in Literature and Language*, 13(2), 249-265.
- Grimm, G. (1964). *Johann Georg von Hahn (1811-1869), Leben und werk*. Albanische Forschungen, Band 1. Otton Harrassowitz
- Grobman, N. R. (1977). David Hume mythologist. *New York Folklore Quarterly*, 3, 115-130.
- Grobman, N. R. (1973). Eighteenth-century Scottish philosophers on oral tradition. *Journal of the Folklore Institute*, 10(3), 187-195.
- Grobman, N. R. (1974a). *Eighteenth century Scottish precursors of folklore research*. [Unpublished doctoral dissertation]. University of Pennsylvania.
- Grobman, N. R. (1974b). Adam Ferguson's Influence on folklore research: the analysis of mythology and the oral epic. *Southern Folklore, Quarterly*, 38(1), 11-22.
- Gutting, G. (Ed.). (1980). *Paradigms and revolutions: Application s and appraisals of Thomas Kuhn's philosophy of science*. University of Notre Dame.
- Hafstein, V. Tr. (2014). Protection as dispossession: Government in the vernacular. In (D. Kapchan. Ed.) *Cultural heritage in transit: Intangible Rights as Human Rights* (pp. 25-57). University of Pennsylvania.
- Hafstein, V. Tr. (2018). Intangible heritage as a festival, or, folklorization revisited. *Journal of American Folklore*, 131(520), 127-149.
- Hafstein, V. Tr. (2004). *The making of intangible cultural heritage: tradition and authenticity, Community and humanity* [Unpublished Dissertation] University of California.

- Hafstein, V. Tr. (2007). Claiming culture: Intangible heritage Inc., Folklore ©, Traditional Knowledge™. In D. Hemme, M. Tauschek, and R. Bendix (Eds.), *Prädikat „Heritage“: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen* (pp. 75-100). Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 1. Lit.
- Hafstein, V. Tr. (2018). *Making intangible heritage: El Condor Pasa and other stories from Unesco*. Indiana University.
- Hahn, Johann Georg von. (1864). *Griechische und Albanesishe Märchen*. Wilhelm Engelmann.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Felix Alcan.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective* (J. Alexander, Ed.) Universitaires de France
- Halbwachs, M. (1975). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Arno. (Original work published in 1925)
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Ed., and Trans.) University of Chicago
- Hale, T. A. (1998). *Griots and Griottes: Masters of words and music*. Indiana University.
- Hall, P. and C. Seamann (Eds.). (1987). *Folklife and museums: Selected readings*. The American Association for State and Local History.
- Haring, Lee, (Ed.). (2016). *Grand theory in folkloristics*. Indiana University Press.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical approaches*. Routledge.
- Harrison, R. (Ed.). (2010). *Understanding the politics of heritage*. Manchester University.
- Hartland, E. S. (1891). *The science of fairy tales: An inquiry into fairy mythology*. Contemporary Science Series 9. Walter Scott.
- Heller, M. (2010). The commodification of language. *Annual Review of Anthropology*, 39, 101-114.
- Hemme, D., M. Tauschek, and R. Bendix (Eds.). (2007). *Prädikat „Heritage“: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 1. Lit.
- Herder, J. G. (Ed.). (2004). *Another philosophy of history and selected political writings* (I. D. Evrigenis and D. Pellerin, Trans.). Hackett Publishing Company (Original work published in 1774)
- Hermund, J. (1992). *Old dreams of a new reich: Volkish utopias and national socialism* (P. Levesque and S. Soldovieri, Trans.). Indiana University Press. (Original work published in 1988)
- Hesiod (2017). *Theogony and works and days* (K. Johnson, Trans) Northwestern University.
- Hewison, R. (1987). *The heritage industry: Britain in a climate of decline*. Methuen.
- Hirsch, J. (2004). *Portrait of America: A cultural history of the federal writers' project*. University of North Carolina.
- Hirsh, J. C. (2011). Samuel Pepys as a collector and student of ballads. *The Modern Language Review*, 106(1), 47-62.
- Hobsbawm, E. (1983a). Introduction: Inventing traditions. In E. Hobsbawm and T. Ranger (Eds.) *The invention of tradition* (pp. 1-14). CambridgeUniversity.
- Hobsbawm, E. (1983b). Mass-producing traditions: Europe, 1870-1914. In E. Hobsbawm and T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition* (pp. 263-281). CambridgeUniversity.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University.
- Hodgen, M. T. (1964). *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. The University of Pennsylvania.
- Hoffman, B. G. (2000). *Griots at war: Conflict, conciliation, and caste in mande*. Indiana University.

- Holton, K. Da Coasta (2005). *Performing folklore: Ranchos folclóricos from Lisbon to Newark*. Indiana University.
- Hone, W. (1826). *The Every-day book, guide to the year: Popular amusements, sports, ceremonies, manners, customs, and events, in past and present times*. William Tegg.
- Honko, L. (1989). The final text of the recommendation for the safeguarding of folklore. *Nordic Institute of Folklore Newsletter*, 17(2/3), 3-15.
- Honko, L. (1990a). Recommendation on the safeguarding of traditional culture and folklore adapted by UNESCO. *Nordic Institute of Folklore Newsletter*, 18(1), 3-7.
- Honko, L. (1990b). The final text of the recommendation for the safeguarding of folklore. *Canadian Folklore Canadien*, 12(1), 11-20.
- Houwen, L. A. J. R. and A. A. MacDonald, (Eds.) (1998). *Alcuin of York: Scholar at the Carolingian Court: Proceedings of the third Germania Latina conference held at the University of Groningen, (May1995)*. Mediaevalia Groningana 22. Forsten Publishers.
- Hufford, M. (2020). Groundtruthing the humanities: Penn folklore and folklife, (1973-2013). In P. Sawin and R. Lévy Zumwalt, Eds. *Folklore in the United States and Canada: An Institutional History* (pp. 98-108). Indiana University.
- Hufford, M. (Ed.) (1994). *Conserving culture: A new discourse on heritage*. University of Illinois.
- Hulse, C., A. D. Weiner, and R. Strier (1988). Spenser: Myth, politics, poetry. *Studies in Philology*, 85(3), 378-411.
- Hultkrantz, Å. (1960). *General ethnological concepts. international dictionary of regional European ethnology and folklore* (Vol.1). Rosenkilde and Bagger.
- Hyder, K. C. (1962). *George Lyman Kittredge: Teacher and scholar*. University of Kansas.
- Innes, G. (1974). *Sunjata: Three Mandinka versions*. School of Oriental and African Studies.
- Ivey, B. (2018). *Rebuilding an enlightened world: Folklorizing America*. Bloomington: Indiana University Press.
- J. H. B. (1977). F.A.R. K. (Folklore Article Reconstruction Kit), *Journal of American Folklore*, 90(356), 199-202.
- Jacobeit, W., H. Lixfeld, O. Bockhorn, and J. R. Dow (Eds.). (1994). *Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Böhlau Verlag.
- Jacobs, J. (1893). The folk. *Folklore*, 4(2), 233-238.
- Jason, H. and D. Segal (1977). *Patterns in oral literature*. World Anthropology. Mouton.
- Johnson, J. W. (1986). *The epic of Son-Jara: A west African tradition. Text by Fa-Digi Sisòkò*. Indiana University Press.
- Johnson, J. W., T. A. Hale, and S. Belcher (Eds.), (1997). *Oral epics from Africa: Vibrant voices from a vast continent*. Indiana University.
- Jonker, G. (1995). *The topography of remembrance: The dead, tradition and collective memory in Mesopotamia* (H. Richardson, Trans.). Studies in the History of Religion 68. E. J. Brill.
- Kahmann, B. (2015). Antisemitism and antiurbanism, Past and present: Empirical and traditional approaches. In A. H. Rosenfeld (Ed.), *Deciphering the new antisemitism* (pp. 482-507). Indiana University.

- Kalay, Y. E., T. Kvan, and J. Affleck (Eds.). (2008). *New heritage: New media and cultural heritage*. Routledge.
- Kamenetsky, Christa. (1973). The German folklore revival in the eighteenth century: Herder's Theory of Naturpoesie. *Journal of Popular Culture*, 6(4), 836-848.
- Kapchan, D. (Ed.). (2014). *Cultural heritage in transit: Intangible rights as human rights*. University of Pennsylvania.
- Karp, I. and S. D. Lavine (Eds.). (1991). *Exhibiting cultures: The poetics and politics of museum Display*. Smithsonian Institution Press.
- Kavanagh, P. (1942). *The great hunger*. The Cuala.
- Kirkham, V., M. Sherberg, and J. L. Smarr, (Eds.). (2013). *Boccaccio: A critical guide to the complete works*. University of Chicago.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1988). Mistaken dichotomies. *Journal of American Folklore*, 101(400), 140-155.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). Theorizing heritage. *Ethnomusicology*, 39(3), 367-380.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1996). Topic drift: Negotiating the Gap between the field and our name. *Journal of Folklore Research*, 33(3), 245-254.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998a). Folklore's crisis. *Journal of American Folklore*, 111(441), 281-327.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998b). *Destination culture: Tourism, museums, and heritage*. University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible heritage as meta-cultural production. *Museum International*, 56(1/2), 52-65.
- Koepke, W. (Ed.). (1982). *Johann Gottfried Herder: Innovator through the ages*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Korff, G. (1996). Namenwechsel als paradigmwechsel? Die Umbenennung des faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch Entnationalisierung. In S. Weigel and B. Erdle, *Fünfzig Jahre danach: Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus* (pp. 403-434). Hochschul verlag AG.
- Köstlin, K. (1979). Anmerkungen zu Riehl. *Jahrbuch für Volkskunde*, 2:81-94.
- Krappe, A. H. (1930). *The science of folklore*. Methuen.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolution*. The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2000). *The road since structure: Philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview*. J. Conant and J. Haugel (Eds.), University of Chicago Press.
- Kurin, R. (1997). *Reflections of a cultural broker: A view from the Smithsonian*. Smithsonian Institution Press.
- Lakatos, I. and A. Musgrave (Eds.). (1970). *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge University.
- Lanfant, M.F., J. B. Allcock, and E. M. Bruner (Eds.). (1995). *International tourism: Identity and change. International Tourism, Internationalization and the Challenge to Identity*. Sage Studies in International Sociology 47. Sage Publications.
- Le Rue, H. (2007). Hello, here's music, how did that get here? Presenting music to the unsuspecting museum. *Journal of Museum Ethnography*. 19, 43-56.
- Lee, A.C. (1909). *The Decameron: Its sources and analogues*. David Nutt.

- Lerner, D. (1958). *The passing of traditional society: Modernizing the Middle East*. The Free Press.
- Lilla, M.(1993). *G. B. Vico: The making of an anti-modern*. Harvard University Press.
- Limón, Renata. (2014). The science of folklore: Aurelio Espinosa on Spain and the American southwest. *Journal of American Folklore*, 127(506), 448-466.
- Linke, Uli. (1990). Folklore, anthropology, and the government of social life. *Comparative Studies in Society and History*, 32 (1), 117-148.
- Lixfeld, H. (1991). The Deutsche forschungsgemeinschaft and the Umbrella Organizations of German Volkskunde during the Third Reich. *Asian Folklore Studies*, 50(1), 95-116.
- Lixfeld, H. (1994). *Folklore and fascism: The Reich Institute for German volkskunde*. J. Dow (Ed., and Trans.), Folklore Studies in Translation. Indiana University.
- Loomis, O. H. (1983). *Cultural conservation: The protection of cultural heritage in the United States: A Study by the American Folklife Center. Library of Congress, Carried Out in Corporation with the National Park Service, Department of the Interior*. Library of Congress.
- Loose, G. (1940). The peasant in Wilhelm Heinrich Riehl's Sociological and Novelistic Writings: Contributions to the Problem of Primitivism. *The Germanic Review*, 15, 263-271.
- Lotman, J. M. and B. A, Uspensky (1978). Myth-Name-Culture. *Semiotica*, 22(3/4), 211-234.
- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge: University. (revised edition in 2015).
- Lowenthal, D. (1998). *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge University. (Original work published in 1996).
- Lowenthal, D. (2006). *The nature of cultural heritage and the culture of natural heritage: Northern Perspectives on Contested Patrimony*. Routledge.
- Luft, S. R. ((2004). *Vico's uncanny humanism: reading the "New Science" between Modern and Postmodern*. Cornell University.
- Lunn, E. (1986). Cultural populism and egalitarian democracy: Herder and Michelet in the nineteenth century. *Theory and Society*, 15(4), 479-517.
- Lutz, G. (Ed.). (1958). *Volkkunde: Ein handbuch zur geschichte ihrer probleme*. Erich Schmidt Verlag.
- M.E.B. (1996). Introduction. *Journal of Folklore Research*, 33(3), 185.
- Maags, C. and M. Svensson (Eds.).(2018). *Chinese heritage in the making: Experiences, negotiations, contestations*. Amsterdam University.
- MacCannell, D. (1973). Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings. *American Journal of Sociology*, 79 (3), 589-603.
- MacCannell, D. (2011). *The ethics of sightseeing*. University of California.
- Mali, J. ((2004). *Mythhistory: The making of modern historiography*. The University of Chicago.
- Mali, J. (1992). *The rehabilitation of myth*. Cambridge University.
- Mangione, J. (1972). *The dream and the deal: The federal writers project 1935-1943*. Little, Brown.
- Margolis, J. (1968). On names: Sense and reference. *American Philosophical Quarterly*, 5(3), 206-211.
- Markwick, M. (2001). Marketing myths and the cultural commodification of Ireland: Where the Grass is Always Greener. *Geography*, 86(1), 37-49.
- Mármol, C. del, M. Morell, and J. Chalcraft (Eds.) (2015). *The making of heritage: Seductions and disenchantment*. Routledge.



- Marzolph, U. (2012). Cultural property and the right of interpretation: Negotiating folklore in the Islamic republic of Iran. *Journal of Folklore Research*, 49(1), 1-24.
- Matthias, T. (1903). *Wilhelm Heinrich von Riehl*. B. Teubner.
- Mayo, R. S. (1969). *Herder and the beginnings of comparative literature*. The University of North Carolina.
- Mazo, J. A. (1996). A good Saxon compound. *Folklore*, 107, 107-108.
- McKean, T. A. (2001). The fieldwork legacy of James Macpherson. *Journal of American Folklore*, 114(454), 447-463.
- McLeish, J. (1980). A bibliography of G. Legman. *Maledicta*, 4 (1), 127-136.
- Merton, Ambrose [William J. Thoms.] (1846). Folklore. *The Athenæum: Journal of English and Foreign Literature, Science and the Fine Arts* No.982, 862-863.
- Messenger, P. M., and G. S. Smith (Eds.). (2010). *Cultural heritage management: A Global Perspective*. University of Florida.
- Miller, C. (1993). *Giambattista Vico: Imagination and historical knowledge*. St. Martin's Press.
- Miller, R. S. (2004). Of politics, disciplines, and scholars: MacEdward Leach and the Founding of the Folklore Program at the University of Pennsylvania. *The Folklore Historian* 21, 17-34.
- Miller, R. S. (2020). Of politics, disciplines, and scholars: MacEdward Leach and the Founding of the Folklore Program at the University of Pennsylvania. In P. Sawin and R. L. Zumwalt (Eds.), *Folklore in the United States and Canada: An Institutional History* (pp.98-108), Indiana University. (Original work published in 2004)
- Mitchell, G. (2007). *The North American folk music revival: Nation and identity in the United States and Canada, 1945-1980*. Ashgate.
- Montaigne. (1965). *The complete essays of Montaigne* (M. Donald, Trans.) Stanford University.
- Moran, J. H. (Ed., and Trans.). (1966). *Jean-Jacques Rousseau, Essay on the of languages, Johann Gottfried Herder, Essay on theorigin of language*. Milestones of Thought in the History of Ideas. F. Ungar.
- Moser, H. (1978). Wilhelm Heinrich Riehl und die volkskunde: Eine wissenschaftsgeschichtliche Korrektur. *Jahrbuch für Volkskunde*, 1, 9-66.
- Mosse, G. L. (1981). *The crisis of German ideology: Intellectual origins of the third Reich*. Schocken Books.
- Motz, M. (1998). The practice of belief. *Journal of American Folklore*, 111(441), 339-355.
- Mueller-Vollmer, K. (Ed.). (1990). *Herder today: Contributions from the International Herder Conference* (November, 5-8 1987) Stanford, California. Walter de Gruyter.
- Muir, K. (1977). *The sources of Shakespeare's plays*. Methuen.
- Muir, K. (1981). Folklore and Shakespeare. *Folklore*, 92(2), 231-240.
- Mundal, E. and J. Wellendorf (Eds.). (2008). *Oral art forms and their passage into writing*. Museum Tusculanum.
- Nagel, E. (1961). *The structure of science: Problems in the logic of scientific explanation*. Harcourt, Brace & World.
- Nagy, J. F. (2001). Observations on the ossianesque in medieval Irish literature and modern Irish folklore. *Journal of American Folklore*, 114(454), 436-446.

- Naithani, S. (2014). *Folklore theory in postwar Germany*. University Press of Mississippi.
- Nash, D. (1996). *Anthropology of tourism*. Tourism Social Science Series. Pergamon.
- Nash, June. (2000). Global integration and the commodification of culture. *Ethnology* 39 (2):129-131.
- Nemo, J. (1973). A bibliography of writings by and about Patrick Kavanagh. *Irish University Review*, 3(1), 80-106.
- Nemo, J. (1979). *Patrick Kavanagh*. Twayne's English authors series 267. Twayne.
- Nic Craith, M. (2008). Intangible cultural heritages: The challenges for Europe. *Anthropological Journal of European Cultures*, 17(1), 54-73.
- Nicolaisen, W. F. H. (1995). A Gleaner's vision. *Folklore*, 106, 71-76.
- Nora, P. (1978). Mémoire collective. In J. Le Goff, R. Chartier, and J. Revel (Eds.), *La Nouvelle histoire* (pp. 398-401). Retz-C. E. P L.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les Lieux de mémoire. *Representations*, 26, 7-25.
- Nora, P. (1996). *Realms of history: Rethinking the French Past* (A. Goldhammer, Trans., L. D. Kritzman Ed.) Columbia University. (Original work, *Les Lieux de mémoire*[P.Nora, Ed.], published in 1984).
- Noyes, D. (2007). Voice in the provinces: Submission, recognition, and the making of heritage. In D. Hemme, M. Tauschek, and R. Bendix (Eds.), *Prädikat, Heritag: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen* (pp. 33-52). Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 1, Lit.
- Noyes, John K. (2015). *Herder: Aesthetics against imperialism*. Toronto University.
- Ó Giolláin, D. (2000). *Locating Irish folklore: Tradition, modernity, identity*. Cork University.
- O'Siadhail, M. (2013). Patrick Kavanagh: Poet and prophet. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 102(405), 53-67.
- Olwig, K. R. and D. Lowenthal (Eds.). (2006). *The nature of cultural heritage and the culture of natural heritage*. Routledge.
- Ong, Waltere. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Methuen.
- Oring, E. (1991). On the future of American folklore studies: A response. *Western Folklore*, 50(1), 75-81.
- Oring, E. (1998). Anti Anti- Folklore. *Journal of American Folklore*, 111(441), 328-338.
- Oring, E. (2019). Back to the future: Questions for theory in the twenty-first century (Francis Lee Utley Lecture, Sponsored by the American Folklore Society Fellows, October 2017). *Journal of American Folklore*, 132(524), 137-156.
- Ortutay, G. (1955). The science of folklore in Hungary between the two world-wars and during the period subsequent to liberation. *Acta Ethnographica*, 4, 5-89.
- Parédes, A. and R. Bauman (Eds.). (1972) *Toward new perspectives in Folklore*. Publication Series of the American Folklore Society, Bibliographical and Special Series 23. University of Texas
- Payne, B. (1960). The poetry of Patrick Kavanagh. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 49(195), 279-294.
- Peach, A. (2007). Craft, souvenirs, and the commodification of national identity in 1970's Scotland. *Journal of Design History*, 20 (3), 243-257.
- Peek, P. M. and K. Yankah, (Eds.). (2004). *African folklore: An Encyclopedia*. Routledge.

- Penkower, M. N. (1977). *The federal writers' project: A study in government patronage of the arts*. University of Illinois.
- Percy, T. (1765). *Reliques of ancient English poetry* (1-3). J. Dodsley.
- Pigliasco, G. C. (2010). We branded ourselves long ago: Intangible Cultural property and commodification of Fijian Fire walking. *Oceania* 80(2), 161-181.
- Poliziano, A. (1997). *Poesie volgari* (F. Bausi, Ed.) Vecchiarelli Editore.
- Poliziano, A. (2004). *Silvae* (C. Fantazzi, Ed.) Harvard University.
- Pomian, K. (1987). *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris, Venise: XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Gallimard.
- Porter, J. (2001b). "Bring me the head of James Macpherson": The execution of Ossian and the wellsprings of folkloristic discourse. *Journal of American Folklore*, 114(454), 396-435.
- Porter, J. (Ed.). (2001a). James Macpherson and the Ossian epic debate. *Journal of American Folklore*, 114(454), 396-477.
- Pound, L. (1952). The scholarly study of folklore. *Western Folklore*, 11(2), 100-108.
- Quinn, A. (1991). *Patrick Kavanagh: A critical study*. Syracuse University.
- Quinn, A. (2001). *Patrick Kavanagh: A biography*. Gill & Macmillan.
- Reed, Eugene E. (1965). Herder, primitivism and the age of poetry. *The Modern Language Review*, 60(4), 553-567.
- Reichl, K. (Ed.). (2012). *Medieval oral literature*. De Gruyter.
- Remy, S. P. (2002). *The Heidelberg myth: The Nazification and denazification of a German University*. Harvard University.
- Ridge, M. (Ed.). (2014). *Crowdsourcing our cultural heritage*. Digital Research in the Arts and Humanities. Ashgate.
- Riehl, W. H. (1859). Die volkskunde als wissenschaft. *Culturstudien aus drei Jahrhunderten*(205-229). Cotta. (Reprinted in Lutz 1958, 23-60)
- Rios, F. (2014). "They're stealing our music": The Argentinísima controversy, national culture boundaries, and the rise of a Bolivian nationalist discourse. *Latin American Music Review/ Revista de Música Latinoamericana*, 35(2), 197-227.
- Rodwell, D. (2012). The Unesco world heritage convention, 1972-2012: Reflections and Directions. *The Historic Environment*, 3(1), 64-85.
- Roper, J. (2008). Our national folklore: William Thoms as a cultural nationalist (pp. 60-74). In *Narrating the (trans) Nation: The Dialectics of Culture and Identity*. Das Gupta.
- Rotenstreich, N. (1973). Volksgeist. In (P. P. Weiner, Ed.) *Dictionary of the history of ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. (4, pp. 490-496). Charles Scribner's Sons.
- Rudy, J. T. (1999). The humanities, folklore studies, and George Layman Kittredge 's reputation and the ideology of philology. *The Folklore Historian*, 16, 1-18.
- Rudy, J. T. (2004). Transforming audiences for oral tradition: Child, kittredge, Thompson, and connections of folklore and English studies. *College English*, 66(5), 524-544.
- Ryan, A. (1970). *The philosophy of the social science*. Pantheon Books.
- Samuelson, S. (1983). *Twenty years of the department of folklore and folklife at the University of Pennsylvania: A dissertation profile, 1962-1982. Occasional publications in folklore and folklife*, No.1. Philadelphia, PA: Department of folklore and folklife, University of Pennsylvania.

- Sanderson, S. F. and E. Estyn Evans (1970). The academic status of folklore in Britain. *Journal of the Folklore Institute*, 7(2/3), 101-109.
- Sapir, E.(1907). Herder's 'Ursprung der Sprache. *Modern Philology*, 5(1), 109-142.
- Schaeffer, J. D. (1990). *Sensus communis: Vico, rhetoric, and the limits of relativism*. Duke University.
- Scheub, H. (1977). *African oral narrative, proverbs, riddles, poetry and song*. Bibliographies and Guides in African Studies. G. K. Hall.
- Schnurbein, S. von (2016). *Norse revival: Transformations of Germanic neopaganism*. Brill.
- Schofield, J. and R. Szymanski (Eds.). (2011). *Local heritage, global context: Cultural perspectives on sense of place*. Ashgate.
- Schrempf, G. (1998). The Demon-Haunted world: Folklore and fear of regression at the end of the millennium. *Journal of American Folklore*, 111(441), 247-256.
- Schütze, M. (1920a). The fundamental ideas in Herder's thought. I-V. *Modern Philology*, 18(2), 65-78.
- Schütze, M. (1920b) The fundamental ideas in Herder's thought II. *Modern Philology*, 18(6), 289-302.
- Schütze, M. (1921). The fundamental ideas in Herder's thought III. *Modern Philology*, 19(2), 113-130.
- Schütze, M. (1922). The fundamental ideas in Herder's thought IV. *Modern Philology*, 19(4), 361-382.
- Schütze, M. (1923). The fundamental ideas in Herder's thought V. *Modern Philology*, 21(1), 29-48.
- Seitel, P. (Ed.). (2001). *Safeguarding traditional cultures: A global assessment*. Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution.
- Seneca, the Elder. (1974). *Controversiae* (M. Winterbottom, Ed., 1-2). The Loeb Classical Library. Harvard University.
- Shepard, L. (1969). *John Pitts: Ballad printer of seven dials, London 1765-1844*. Singing tree.
- Sherkin, S. (2001). A historical study on the preparation of the (1989) recommendation on the safeguarding of traditional culture and folklore. In P. Seitel (Ed.), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment* (42-56). Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution.
- Sherman, S. R. (2008). Who owns culture and who decides?: Ethics, film methodology, and intangible cultural heritage protection. *Western Folklore*, 67(2/3), 223-236.
- Silverman, H. (Ed.). (2011). *contested cultural heritage: Religion, nationalism, erasure, and exclusion in a global world*. Springer.
- Silverman, H., E. Waterton, and S. Watson (Eds.). (2017). *Heritage in action: Making the past in the present*. Springer.
- Simonsfeld, H. (1898). *Wilhelm Heinrich Riehl als kulturhistoriker: Festrede gehalten in der öffentlichen sitzung der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München* (November, 12 1898). Verlag der k.b. Akademie.
- Simonsfeld, Henry (1898). *Wilhelm Heinrich Riehl als kulturhistoriker*. München Bayerische Akademie.
- Simpson, G. R. (1921). *Herder's conception of "das volk."* University of Chicago.
- Sims, M. C. and M. Stephens. (2005). *Living folklore: An introduction to the study of people and their traditions*. Utah State University.
- Sleeper-Smith, S. (Ed.). (2009). *Contesting knowledge: Museums and indigenous perspectives*. University of Nebraska.
- Smith, G. S., P. M. Messenger, and H. A. Soderland (Eds.). (2010). *Heritage values in contemporary*

society. Left Coast Press.

- Smith, L. and N. Akagawa (2009). *Intangible heritage*. Key Issues in Cultural Heritage. Routledge.
- Smith, L. (2004). *Archaeological theory and the politics of cultural heritage*. Routledge.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
- Smith, Marian W. (1947). Thoms, "Folk-Lore" and the folklore centenary. *Journal of American Folklore* 60(238), 417-420.
- Sørensen, M. L. S. and J. Carman (Eds.). (2009). *Heritage studies: Methods and approaches*. Routledge.
- Staehele, I. M. (1922). *Herder's conception of the folksong and his introduction of Percy's reliques of ancient English Poetry* [Unpublished BA thesis] University of Illinois.
- Stafford, Fiona. (1988). *The sublime savage: James Macpherson and the poems of Ossian*. Edinburgh University.
- Stagl, J. (1998). Rationalism and irrationalism in early German Ethnology. The Controversy between Schlözer and Herder, 1772/73. *Anthropos*, 93(4./6), 521-536.
- Stein, M. B. (2001). Wilhelm Heinrich Riehl and the scientific- literary formation of "Volkskunde." *German Studies Review*, 24(3), 487-512.
- Stein, M. B. (2010). The German village as site of ethnographic knowledge. *Journal of Folklore Research* 47(1/2), 113-122.
- Stewart, S. (1991). *Crimes of writing: Problems in the containment of representation*. Oxford University.
- Stock, B. (1983). *The implications of literacy: Written languages and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton University Press.
- Stocking, George W., Jr. (1971). What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute (1837-71). *Man*, 6(3), 369-390.
- Strobach, H. (1987). "...aber wann beginnt der Volkrieg?" Anmerkungen zum Thema Volkskunde und Faschismus (vor und um 1933). In H. Gerndt (Ed.), *Volkskunde und Nationalsozialismus* (pp. 23-38). Münchner Beiträge zur Volkskunde 7. MünchnerVereinigung für Volkskunde.
- Suphan, B. L. (Ed.). (1877-1913). Über den Ursprung der Sprache, 1772. *Herders sämtliche Werke* (5 in 33, pp. 1-147). Weidmann.
- Sweet, J.(1989). Burlesquing "The Other" in pueblo performance. *Annals of Tourism Research*, 15(1), 7-29.
- Tagliacozzo, G. (1993). *The Arbor Scientiae reconceived and the history of Vico's Resurrection*. Humanities Press International.
- Tagliacozzo, G. and Hayden V. White, (Eds.). (1969). *Giambattista Vico: An international symposium*. The Johns Hopkins University.
- Tagliacozzo, G. and P. Verene (Eds.). (1976). *Giambattista Vico's science of humanity*. The Johns Hopkins University.
- Tagliacozzo, G., P. Verene, and V. Rumble (Eds.). (1986). *A bibliography of Vico in English*. Philosophy Documentation Center.
- Taiwé, K. D. (2008). *Orature et littéralité: Une perspective Africaine*. Littératures des Peuples Noirs/ African Peoples' Literatures, Vols. 3. Lit
- Temple (Captain R. C.) (1886). The science of folk-lore, With tables of spirit basis of belief and custom. *The Folk-Lore Journal*, 4(3), 193-212.
- Thompson, S. (1996). *A folklorist's progress: Reflections of a scholar's life* (John H. McDowell, I. G.

- Carpenter, D. Braid, and E. Peterson-Veatch, Eds.). Special publications of the Folklore Institute 5. Indiana University.
- Thompson, S. (Ed.). (1953). *Four symposia on folklore: Held at the Midcentury International Folklore Conference Indiana University*, (July 21-August 4, 1950). Indiana University Publications, Folklore Series 5. Indiana University.
- Thoms, W. J. (1834). *Lays and legends of Germany*. G. Cowie
- Thoms, William John. (1834.) *Lays and legends of Germany*. G. Cowie
- Tokofsky, P. (1996). Folk-Lore and volks-kunde: Compounding compounds. *Journal of Folklore Research*, 33(3), 207-211.
- Tunbridge, J. E. and G. J.Ashworth (1996). *Dissonant heritage. The management of the past as a resource in conflict*. John Wiley and Sons.
- Turino, T. (1988). The music of Andean migrants in Lima, Peru: Demographics, social power, and style. *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana*, 9(2), 127-150.
- Vererne, M. B. (1994). *Vico: A bibliography of works in English from 1884 to 1994*. Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University.
- Vico, G. (1982). *Vico: Selected writings* (L. Pompa, Ed.) Cambridge University.
- Vico, G. (1961). *The new science of Giambattista Vico* (T. Goddard Bergin and M. H. Fisch, Trans.) Doubleday.
- Vico, G. (1965). *On the study methods of our time* (E. Gianturco, Trans.) The Bobbs-Merrill Co.
- Waldow, A. and N. DeSouza (Eds.). (2017). *Herder: Philosophy and anthropology*. Oxford University.
- Wallace, T. (Ed.). (2005). *Tourism and applied anthropologists: Linking theory and practice*. NAPA Bulletin 23. University of California.
- Watt, T. (1991). *Cheap print and popular piety, 1550-1640*. Cambridge studies in early modern british history. Cambridge University.
- Weber-Kellermann, Ingeborg, A. C. Bimmer, and S. Becker (2004). *Einführung in die volkskunde/ Europäische Ethnologie* ( 3<sup>rd</sup> edition). J. B.Metzler.
- Weisberg, D. B. (2012). The "Antiquarian" interests of the New Babylonian kings. *Leaders and legacies in Assyriology and Bible: The collected essays of David Weisberg* (pp. 61-71). Eisenbrauns.
- Weltfish, G. ( 1938). Forty-Ninth annual meeting of the American Folk-Lore society. *Journal of American Folklore*, 51(199), 102-105.
- West, S. (Ed.) (2010). *Understanding heritage in practice*. Manchester University.
- West, V. R. (1930). *Folklore in the works of Mark Twaine*. University of Nebraska.
- Whittaker, J. H. (1979). Kierkegaard on names, concepts, and proofs for god's existence. *International Journal for Philosophy of Religion*, 10(2), 117-129.
- Widdowson, J. D. A. (2010). Folklore studies in English higher education: Lost cause or new opportunity? *Folklore*, 121(2), 125-142.
- Wiegelmann, G. (1979). Riehls Stellung in der Wissenschaftsgeschichte der volkskunde. *Jahrbuch für Volkskunde*, 2, 89-100.
- Williams, M. A. (2006). *Staging tradition: John Lair and Sarah Gertrude Knott*. University of Illinois.
- Williams, R. (1976). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Oxford University.
- Wilson, W. A. (1973). Herder, folklore and romantic nationalism. *Journal of Popular Culture*, 6(4),

319-335.

- Wilson, W. A. (2006). Herder, folklore, and romantic nationalism. In J. T. Rudy and D.Call (Ed.), *The Marrow of Human Experience: Essays on Folklore* (pp. 107-123). Utah State University.
- Wingfield, C. (2007). Feeling the vibes. Dealing with intangible heritage. *Journal of Museum Ethnography*, 19, 9-20.
- Wingfield, C. and C. Gosden. (2012). An imperialist folklore? Establishing the folklore society in London. In T. Baycroft and D. Hopkin (Eds.), *Folklore and nationalism in Europe during the long nineteenth century* (pp. 255-274), National Cultivation of Culture 4. Brill.
- Winter, I. J. (2000). Babylonian archaeologists of the(ir) Mesopotamian past. In (P. Matthaie et al. Eds.) *Proceedings of the First International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East* (pp.1785-1789). Reprinted in *On Art in the Ancient Near East. From the Third Millennium B.C.E. Culture and History of the Ancient Near East* (Vol. 2 in 34, pp. 461-479), Brill.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. University of California.
- Zhiqin, C. (2015). For whom to conserve intangible cultural heritage: The dislocated agency of folk belief practitioners and the reproduction of local culture. *Asian Ethnology*, 74(2), 307-334.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



# Disiplinler ve Post-Disipliner Tarihçeler: Kuram, Çeviri ve Kültürlerötesilik

## Disciplines and Post-Disciplinary Histories: Theory, Translation, and Transculturality

Hande Birkalan-Gedik\*

### Öz

Bu makalede, disiplinler tarihlerin oluşturulmasında “gezgin kuram”ın (*traveling theory*) rolünü ele alıyorum. En basit ifadeyle, “gezgin kuram,” “bir kuramın gerçek hayattaki özgün ifade anından koparılarak daha sonraki bir zaman ve mekâna uygulanması” olarak tanımlanabilir (Said, 1983: 226). Makale bu varsayıma eleştirel yaklaşarak, kuramların disiplinler arasındaki dolaşımlarının disiplinler tarihlerinin oluşturulmasındaki rolüne odaklanıyor. İlk çeviri metinlerle ilgili atlanan konuların önemini ve bunların kültürlerötesilik kavramının gelişimindeki etkilerini post-disipliner tarihçeler bağlamında ele alıyorum. Ayrıca, disiplinler tarihçileri için faydalı analizler sağlayabilecek olan yeni bakış açıları, örneğin kuramların birden fazla rota izlemeleri, gecikmeleri ya da bir başka kültürde veya disiplindeki alımlama biçimlerinin de önemini vurguluyorum. Said’in aksine, çoğul olarak kullan-

Geliş tarihi (Received): 2-01-2023 – Kabul tarihi (Accepted): 7-04-2023

\* Prof. Dr., Research Fellow. Johann Wolfgang-Goethe-Universität. Inst. f. Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. Frankfurt am Main. birkalan-gedik@em.uni-frankfurt.de. ORCID ID 0000-0003-2854-3130



dığım “gezgin kuramlar” bizi dil ve bilgi arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye ve bilginin çeviri yoluyla nasıl yaratıldığını ve dönüştürdüğünü anlamaya yöneltmektedir. Çevirinin, gezgin kuramcılarının ve kavramların, farklı diller ve disiplinler arasındaki ve kültürlerötesi bağlamdaki yörüngeleri atlanamaz. Metinler dinamik çeviri süreçlerine girdikçe ortaya çıkan gecikmeler, reddetmeler ya da sahiplenmeler disiplinlerin içsel dinamikleri kadar disiplinlerarası koşullar tarafından da belirlenir. Böylelikle, bir kuramın “seyahati” hem farklı aktörler, coğrafyalar ve zamanlar arasında iletişim alanları yaratır, hem de kuram bu aktörler tarafından yaratılmış olur. Disipliner bilgi, kelimelerin, fikirlerin, kavramların, kuramların ve kuramcılarının hareketiyle gelişir. Halkbilimciler, özellikle alanda kültür çevirmenleri olarak çalışırken, yayınlarında bilgiyi metinselleştirirken ya da çalışmalarını konferanslarda sunarken, fikirlerin, kuramların ve kavramların dolaşımını sağlarlar. “Gezgin kuramlar” farklı perspektiflerin sınırları nasıl aşabildiğini ve akışkan disiplinler bağlamlara nasıl uyarlanabildiğini anlamamıza ve post-disipliner tarihçeler yazabilmemize olanak tanıyan önemli bir araç olarak karşımıza çıkar.

**Anahtar sözcükler:** “gezgin kuram”, *post-disipliner disiplin tarihçeleri*, *halkbilim tarihi*, *ABD’de halkbilimi ve halkbilimciler*, *Türkiye’de halkbilim ve halkbilimciler*

### Extended summary

This article addresses the role of “traveling theory” in the making of disciplinary histories by departing *from* and critically reflecting *on* the concept. In simple terms, Said defines “traveling theory” as “a theory divorced from its original real-life moment of articulation and applied to a later time and place” (1983, 226). Although Said revisited his earlier formulations and emphasized the crucial role context plays in “traveling theory,” both in its origins and in its adaptations and modifications at different destinations (Said 1994), certain aspects of his arguments remained open. Among other issues, Said was criticized for not adequately considering the central role of translation in facilitating or thwarting the theory’s travels.

I take this important concern as one of the anchor points of this article and highlight some of the evaded issues about translated texts in traveling theories and their impact on transculturation. Rather than sticking to the singularity of the original term “traveling theory,” I employ the term in the plural strategically and emphasize that theories can take multiple routes. As such, I evoke the images of assemblage (or *agencement*, in French)—a concept that frames social complexity through fluidity, exchangeability, and connectivity; and rhizome—a concept in post-structuralist theory, that refers to non-linear roots and networks. Taken together these images as theoretical models can prove useful for disciplinary historians, as ideas and concepts, taken up by different disciplines, can be mutated, and eventually become something completely different.

First, by tackling issues of translation and considering delays, omissions, rejections, and appropriations of theories, I underline that texts enter dynamic translation processes. Travel itself generates contact (and often, conflict) zones

between different actors, geographies, and histories—a mediated transference between “source” and “host” languages and subversions of such delineations. Thus, the process of translation becomes a creative act in itself, one that produces new meanings and insights. It challenges us to rethink the relationship between language and knowledge, and to consider how knowledge is created and transformed through translation.

Second, I consider the role of theory in disciplining fields, in particular, in “disciplining folkloristics.” I analyze certain key texts, theories, and theorists in folklore. In the face of recent discussions on “critical folkloristics,” (Otero ve M. Rivera 2021), I suggest that writing disciplinary histories against the backdrop of recent global developments, such as Black Lives Matter, COVID-19 protests, and other post-colonial reading human reactions to social realities, is both possible and necessary. I also underline that mistakenly construed boundaries between academic and public folklore need to be rethought and reworked. Instead, I propose an integrated, activism-oriented, post-disciplinary traveling theories, from which folklore studies will greatly benefit.

Last, I take transculturation as an effective tool to understand theory’s role in post-disciplinary histories. Transculturation is a term owed to Cuban anthropologist Fernando Ortiz (1940), who questioned the common view that cultural encounters work only in one way. Instead, he suggests that they are reciprocal processes in which some cultural characteristics may be lost, while new elements emerge. Thus, Ortiz referred to this process as “transculturation.” This concept has been widely applied to the study of colonial encounters and has proved very productive in de-colonizing effects and has been applied critically in different contexts (Pratt 1992; Welz 2009), such as the related term “creolization” (Hannerz 1989). According Roger Abrahams, who defined creolization through a reflexive look from the margins, is the linguistic and social process by which different peoples came together under the harsh regime of export-oriented plantation agriculture” (Abrahams, 2005: 222).

Disciplinary knowledge blossoms through the movement of words, ideas, concepts, theories, and theorists. This holds true for folklore. Folklorists, especially when working as translators of culture in the field, textualizing knowledge in their publications, and presenting their work at conferences, make ideas, theories, and concepts travel. And yet, while in recent years, folklorists have debated the relationship of theory to disciplinary formation and presented various viewpoints, the idea of “traveling theory,” a point that might be seen as obvious, has not been addressed at large. Previously, discussions centered around folklore’s theoretical stance and introduced perspectives ranging from “anti-theory” (Haring 2016, 2008) to “humble theory” (Noyes, 2016, 2008). Here, I am referring to the notable collection, the special issue of the *Journal of Folklore Research* (2008), whereby several scholars investigated the reasons why there is no general theoretical model in American folklore studies, while other disciplines, such as literature and anthropology, possess excellent theories. Going beyond what kind of theory folklore studies have, I explore the travels of theories across unexplored planes in

a *terra incognita*—in an unmapped geography in folklore and beyond. Given the transnational nature of folklore studies today, it is imperative to recognize that a lively, yet under-debated theoretical plane exists.

With a critical stance, I demonstrate the relevance of translation, traveling theorists, and traveling concepts to “traveling theory” in trans-cultural and trans-historical circumstances across languages and disciplinary traditions. The engagement with Edward Said is also a fitting way to mark the fortieth anniversary of his “Traveling Theory” (1983). This approach allows us to understand how different perspectives, ideas, and theories can travel across cultural and linguistic boundaries and how they can be adapted to various contexts. Finally, I emphasize the need to engage with multiple sources in order to gain a deeper understanding of any given idea or concept.

**Keywords:** *traveling theory, post-disciplinary histories, history of folklore, folklorie and folklorists in the USA, folklore and folklorists in Turkey*

## Giriş

Bu makale, disiplinler tarihlerin oluşturulmasında “gezgin kuram”ın (*traveling theory*) rolünü ele almaktadır. En basit ifadeyle, “gezgin kuram,” “bir kuramın gerçek hayattaki özgün ifade anından koparılarak daha sonraki bir zaman ve mekâna uygulanması” olarak tanımlanabilir (Said, 1983: 226). Edward Said, “Traveling Theory” (1983) ve “Traveling Theory Reconsidered” (1994) adlı çalışmalarında, bir kuramın bir bağlamdan diğerine geçtiğinde değiştiğini ve değişen ortamlara, kullanıcılara ve pratiklere bağlı olarak zaman ve mekân içinde dönüştüğünü ileri sürmüştür. Said’in ilk makalesi “Traveling Theory” iki önemli kuramcının çalışmalarını ele alır: ilki György Lukacs’ın başyapıtı *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik* (1923) adlı eserinin dördüncü bölümünde ele aldığı “şeyleşme kuramı”nın<sup>1</sup> anlamsal dönüşümleri ve bunun kültürel çevirileri (Said, 1994: 251); ikincisi, Michel Foucault’nun “iktidar kavramı.”<sup>2</sup> Bu noktada Said (1983: 243-244) Foucault’nun sadece *Surveillance et punir: Naissance de la prison* (1977) adlı eserine odaklanacağını belirtir.

Her ne kadar Said daha sonra kuramsal formülasyonlarını yeniden değerlendirmiş ve bağlamın “gezgin kuram”ın hem kökeninde hem de farklı varış noktalarındaki uyarlamalarında ve değişikliklerinde oynadığı hayati rolü vurgulamış olsa da (Said, 1994), argümanlarının bazı yönleri açık kalmıştır. Said özellikle çevirinin kuramın seyahatlerini kolaylaştırma ya da engellemedeki merkezi rolünü yeterince dikkate almamakla eleştirilmiştir. Ben bu makalede, bu önemli kaygıyı bir nirengi noktası olarak ele alarak, “gezgin kuram”ı öncelikle çeviri metinler bağlamında tartışmak ve bu metinlerin kültürlerötesilik kavramı çerçevesinde atlanan bazı yönlerini vurgulamak istiyorum. Çalışmamda temel olarak disiplinler tarihçelere odaklanıyorum ve post-disiplinler tarih yazımında çevirinin rolünün ele alması gerektiğini ileri sürüyorum. Metinler dinamik çeviri süreçlerine girdikçe oluşan gecikmeler, atlamalar, reddetmeler ya da benimsemeler, içsel disiplinler dinamikler kadar disiplinlerarası dinamikleri etkilemekte ve bunlardan etkilenmektedir. Bir kuramın seyahati hem farklı aktörler, coğrafyalar ve tarihler arasında iletişim alanları yaratır, hem de kuram bu aktörler tarafından yaratılır. Aynı zamanda

“kaynak” ve “ev sahibi” diller arasında dolayimli bir aktarım bazı tanımlamaları altüst edebilir. Kurama ait bir başka yönerge ise çeviri ve uyarlamadaki gecikmeleri, ihmalleri ve alımlamaları içerebilir. Çevirideki gecikmeler, bir kuramın ortaya atıldığı ya da başka bir dile çevrilip benimsendiği ya da popülerleşerek yayıldığı zaman arasındaki boşluklar bakımından tartışılabilir. Çevirilerdeki atlamalar çevirmenlerin bilinçli kararları olarak görülebilirken, gerçeklerin es geçilmesi daha farklı yorumları beraberinde getirir. Ayrıca—ve belki de en önemlisi—bazı kuramlar seyahat edebilirken, bazıları *edemez* ya da *etmez*. Çevirinin potansiyel tuzakları olabilir, bu da bizi çevirinin sınırlarının önemini ve “çevrilemezliğin” dolayısıyla “seyahat edilemezliğin” üretici doğasını araştırmaya sevk edecektir. Bu konu, çeviriyi analitik bir kategori olarak kullanan ve “çevrilebilir” ve “çevrilemez” metinler (Bachmann-Medick, 2012) ve “özellikler” (Chakrabarty, 2012) konularını araştıran çeviribilimciler ve antropologlar tarafından incelenmiştir. Burada vurgu, çeviri konusundan uyarlama ve alımlamanın disiplinler ve siyasi bağlamlarına, ya da Said’in terimiyle “kabul koşulları”na kadar uzanmaktadır.

Said “traveling theory”i tekil olarak kullanırken, ben bu terimin özgün kullanımındaki tekilliğine bağlı kalmak yerine, kuramların birden fazla rotalara ve yönlere gidebileceğinin altını çizmek adına bu terimi çoğul olarak kullanıyorum. Bu kullanım, bir anlamda sosyal karmaşıklığı akışkanlık, değişebilirlik ve bağlantıları aracılığıyla çerçeveleyen “*assemblage*” (veya Fransızca *agencement*) veya yaratıcı analizler sağlayabilen “rizom” fikirlerini de çağırıyor.<sup>3</sup>

Kültürlerarasılık (*transculturation*) kavramı edebiyat araştırmaları başta olmak üzere antropoloji ve halkbilim odaklı analizler için oldukça ilginç açılımlar sunmuştur. Grupların birbirleriyle etkileşimi sonucu oluşan yeni melez kültürler ve kültürel karşılaşmalara işaret eden bu kavramın ortaya çıkışı, kültürel karşılaşmaların tek yönlü geliştiği yönündeki yaygın görüşü sorgulayan Kübalı antropolog Fernando Ortiz’e (1940) götürülebilir. Ortiz yeni kültürel unsurlar ortaya çıkarken bazı kültürel özelliklerin kaybolabildiğini ve bunların karşılıklı süreçler içinde geliştiğini öne sürmüştü ve bu süreci “*transculturation*” olarak tanımlamıştır. Bu kavram, özellikle antropolojide post-sömürgeci etkileşimlerin incelenmesinde yaygın olarak kullanılmıştır (Hannerz 1987). “Kültürlerarasılık” terimi farklı bağlamlarda da eleştirel bir şekilde uygulanmıştır (Pratt 1992; Welz 2009). Konuyla ilgili bir başka terim olan “kreolizasyon”u Roger Abrahams oldukça eleştirel bir perspektiften tanımlar. Abrahams’a göre kreolizasyon, “farklı halkların ihracata yönelik plantasyon tarımının sert rejimi altında bir araya geldiği dilsel ve sosyal süreci göstermektedir” (2005: 222). Buradaki tanımın eleştirel “marjinler”den geldiğine dikkat edelim.

“Düşünmek”, “gözlemlemek” ve “spekülasyon yapmak” anlamlarına gelen Yunanca *theorein* fiiliyle uyumlu olarak, “gezgin kuram”ın çeşitli mekânlarda ve zamanlarda rotalarının keşfedilebilir olduğu varsayımından yola çıkıyorum. Disipliner bilgi, kelimelerin, fikirlerin, kavramların, kuramların ve kuramcılarının hareketiyle gelişir. Bu durum halkbilimi için de geçerlidir. Halkbilimciler, özellikle sahada kültür çevirmenleri olarak çalışırken, yayımları metinlerde bilgiyi metinselleştirirken, ya da çalışmalarını konferanslarda sunarken, fikirlerin, kuramların ve kavramların seyahat etmesini sağlarlar.

Fakat halkbilimciler son yıllarda halkbilim kuramlarının disiplinler oluşumuyla ilişkisini çeşitli bakış açıları etrafında sunmuş olsalar da “gezgin kuram” fikrini açıkça ve geniş çapta ele almamışlardır. Halkbilim çalışmalarının önemli merkezlerinden ve “gezgin kuram”ın

hem üretildiği hem de başka kuramlarla karşılaştığı bir nokta olan ABD’de özellikle son zamanlarda gelişen “kuram” odaklı tartışmalar “kuram karşıtlığı”ndan (Haring, 2016, 2008) “mütevazı kuram”a (Noyes, 2016, 2008) kadar uzanmaktadır. Burada, *Journal of Folklore Research*’ün (2008) yaygın bir etki yaratan özel sayısından söz ediyorum. Bu sayıda yer alan halkbilimciler, edebiyat ve antropoloji gibi diğer disiplinlerin mükemmel kuramları varken Amerikan halkbilimi çalışmalarında neden genel bir kuramsal model olmadığını sorgulamışlardır. Halkbilim çalışmalarında “‘büyük kuram’ var mıdır?” ya da “halkbilim çalışmalarında ne tür bir kuramdan söz edilebilir?” sorularının ötesine geçmek, günümüzde halkbilimi çalışmalarının ulusötesi doğası göz önüne alındığında önemli açılımlar sağlayacaktır. Disiplinimizde çok çeşitli kuramsal yönelimler bulunmaktadır, ancak bu kuramların yeterince tartışılmadığını da kabul etmek gerekir.

Halkbilim kuramların bugünkü durumunu daha iyi anlayabilmek için, “gezgin kuram” perspektifinin gelecekteki halkbilimi çalışmalarına nasıl uygulanabileceğini düşünmek önemli gözüküyor. Bu noktada, farklı bir bakış açısı sunacak olan ve ABD’de son dönemde artan bir ilgi ile tartışılan “eleştirel halkbilim” (*critical folkloristics*) (Otero ve Martinez Rivera, 2021) alanındaki bazı kuramsal tartışmaları değerlendireceğim. Yeni milenyumun son on yılını, artan sağ popülizm, yeni-ırkçılık, neoliberalizme eklenilen kökten dincilik, COVID-19’un baskılayıcı sosyo-ekonomik etkileri ve kamusal alanı büyük ölçüde baskılayan kıyamet anlatıları, savaşların hükümetler tarafından global kontrol mekanizmaları olarak kullanımı, artan yoksulluk, toplumsal cinsiyet karşıtlığı, sosyal eşitsizlik ve sahte haberlerin ortaya çıkışı gibi önemli sosyal ve siyasi gelişmelerle tanımlamak yanlış olmayacaktır. Fakat aynı zamanda, disiplinlerde gelişen post-sömürgeci düşünce—küresel ölçekte önemli Black Lives Matter hareketinin dünyaya gösterdiği gibi—bu yıkıcı etkilere karşı koymaya çalışmış ve farklı renklerdeki insanların hegemonik yönetimlerden etkilenen bedensel yaşamlarının temsillerine odaklı tartışmaları yaygınlaştırmıştır. Esasen bu konular, halkbilimcilerin uzun zamandır önem verdiği güç, ayrıcalık ve hikâye anlatımı meselelerinin merkezinde yer almaktadır. Bu konuların şu anda halkbilim kuramlarıyla nasıl ilişkilendirebileceğimizi sorabilecek okur için, ABD’deki folklor çalışmalarındaki bazı temel tartışmalara göz atmak verimli olacağı kanaatindeyim. Bunu akılda tutarak, Margaret Mills (2020) ve Charles Briggs (2021b) tarafından yayınlanan iki çalışmayı kısaca ele almak istiyorum. *Journal of American Folklore*’un özel sayısına yazdığı giriş yazısında Margaret Mills, halkbilimcilere şöyle seslenmektedir:

“... Kamu politikalarımızda, kamusal söylemlerimizde ve sosyal medyada ırkçılığa, ya-bancı düşmanlığına ve mağdur suçlamasına doğru sert bir dönüş, kamusal alanlarda yeni bir alarm çağrısı olarak duyuldu. Disiplinimiz açısından bu durum hem kamusal hem de akademik halkbilimcileri bir kez daha eleştirel uygulamaları değerlendirmeye yöneltiyor.” (Mills, 2020: 384, kendi çevirim)

Mills bu sözleriyle yeni tür eleştiri çağrısında bulunarak halkbilimciler için çok önemli bir soru sorar: *Kendi mesleğimizin ötesinde, kamusal ve profesyonel kitleleri bu eleştiriye nasıl daha etkili bir şekilde dahil edebiliriz?* (Mills, 2020: 384, kendi çevirim, vurgular özgün metinde).

Öte yanda Charles Briggs *Unlearning: Theoretical boundary crossing as interdisciplinary strategy* (2021b) adlı çalışmasının çeşitli bölümlerinde bize disiplinler ve kuramsal sınırları aşmak için çeşitli stratejiler önermektedir. Halkbilimi çalışmalarının tarihini incelediği giriş bölümünün yanı sıra, “Disciplining folkloristics” adlı bölümde Briggs halkbilimcilerin halkbilimini belirgin ve otoriter sınırlarla tanımlamalarının halkbilimin disiplin edilmesini sağlamış olsa da, bölümselleştirmenin günümüzde artık etkisini yitirdiğinin altını çizer. Çünkü bur durum halkbilimi diğer disiplinlerden gerçekten de verimsiz bir şekilde ayırmaktadır (Briggs, 2021: 53-65).

Mills’in ve Briggs’in bu düşündürücü argümanları ışığında, “gezin kuram”ı farklı bir açıdan düşünebilir miyiz? Yeni, eleştirel halkbilim çalışmalarında ve halkbilim kuramlarının halkbilimden diğer disiplinlere seyahat etmesi söz konusu olabilir mi? Bu çalışmaları dikkatle okuduğumda, cevap evet olarak beliriyor ve bu perspektiflerin halkbilimde kuramın gelecekteki yörengeleri için değerli tartışmalar üreteceğini düşünüyorum. Bu da post-disipliner disiplin tarihleri yazmak için düşünülebilmesi kesinlikle gerekli bir model yaratacaktır.

### **Çeviri olarak gezgin kuramlar: 1960’lardan 1970’lere çeviri halkbilimi kuramları**

Her ne kadar çevirilerin halkbilim tarihindeki etkisi çok belirgin olarak ele alınmamış olsa da (örneğin, Propp, 1928, 1957; Azadovskij, 1926, 1974), çeviri halkbilim kuramlarının gelişiminde ve yayılımında merkezi bir rol oynamıştır. Bu büyüleyici derecede karmaşık ve bir o kadar da az çalışılmış bu alan pek çok farklı açıdan değerlendirilebilir. Örneğin Alman halkbilimci Klaus Roth, dillerarası ve kültürlerötesi iletişime odaklanarak ve halk masalları, efsaneler ve mitler gibi folklor türlerinin çeviri süreçlerini ele aldığı çalışmasında (Roth 1998) “folklor” metinlerinin sosyal işlevselliğini, “folklor” çevirilerinin edebi çevirilerden nasıl farklılaştığını ve metinleri çevirilerini ne tür çevirmenlerin üstlendiğini düşünerek bazı sorular sormuştur: “Çevirmenler tüccar, denizci, asker ya da işportacı mıydı? Ya da çevirmenler daha ziyade ozanlar, kâtipler, öğretmenler, bakanlar veya şairler miydi?” (Roth 1998: 243). Ruth bu sorularla çevirmenlerin sınıfının, sosyal çevrelerinin ve hem çevirmenlerin ve izleyicilerin konuştukları dillerin önemini vurgulamak istemiştir.

Bu sorular çevirinin farklı yönleri üzerine sorulabilecek meşru sorular olsa da ben daha farklı bir yol izleyerek 1960’lardan 1970’lere uzanan süreçte çeviri metinlerin öneminin altını çizmek ve bunların ABD’deki folklor çalışmalarındaki yeni yönelimlere olan etkisini aydınlatmak istiyorum. 1960’lar ABD’deki halkbilim çalışmalarında çeviri metinlerin etkisinin en güçlü hissedildiği dönemdir. Burada atıfta bulunacağım çevirilerin çoğu ilk olarak 1920’lerin başında Prag Çevresi’nin bir parçası olan (ve daha sonra vatanlarına geri dönen) ya da ABD’ye göç eden ve uluslararası mecradaki halkbilimcilerin, edebiyat eleştirmenlerinin ve antropologların dikkatini çekecek olan ve eleştirel kuramlar üreten bir grup Rus akademisyen tarafından yayımlanmıştır.<sup>4</sup>

Ele alacağım ilk örnekte, Vladimir Propp’un (1895-1970) *Morfologiya skazki* adlı çalışmasının çeviri yörengelerini izleyerek geciken kuram konusuna ışık tutmak ve aynı zamanda bu eserin halkbilimi çalışmalarındaki uzun süreli etkilerini vurgulamak istiyorum. İlk kez 1928’de Rusça yayımlanan ve yayınından yaklaşık 30 yıl sonra birkaç dile çevrilene kadar

Batı'da çoğunlukla tanınmayan bu eser, ABD ve başka yerlerde halkbilim için önemli bir kaynak haline gelmiştir.<sup>5</sup> İngilizce yayımlanmasının ardından gördüğü muazzam ilgi tesadüfi değildir: 1958'de, ilk çevirinin yayınlanmasından sadece birkaç yıl sonra, Alan Dundes Indiana Üniversitesi'nde *The Morphology of North American Indian folktales* başlıklı doktora tezini yazmıştır (1962). Dundes'in bu çalışması 1964 yılında prestijli yayınevi Halkbilim Dostları İletişim Serisi (Folklore Fellows Communication Series) tarafından kitap olarak yayımlanmıştır.

Propp çalışmasında, Levi-Strauss'un paradigmatik analizine tezat ve sentagmatik analiz olarak tanımlanabilecek yeni bir yapısal analiz yöntemi ortaya koymuştur. Levi-Strauss'un paradigmatik yapısal analiz mukayeseler üzerinden işlerken, Propp'un analizi eylem dizgileriyle ilgilidir. Buradaki "sentagmatik" terimi, Propp'un analiz ettiği belirli bir külliyat olan halk masallarının "sözdizimine" (*syntax*) atıfta bulunmaktadır: Afanis'ev' derlemesindeki gelen peri masalları—özellikle de Afanis'ev'in son iki baskısında yer alan AaTh93-270 arasındaki tipler— (Dundes, 1968: ix) benzer sözdizimine sahip bir grup cümleye benzeyen anlatı dizgisi olarak ele alınmıştır. Öte yandan Dundes, Propp'un *Morphology of the folktale* adlı eserini temel alarak Kuzey Amerika Yerlilerinin masallarının değerlendirmiştir. Dundes'in çalışması, Propp analiziyle Amerikan Yerlilerinin masallarını incelenmesinden de öteye gitmiştir: Dundes Propp'un yapısal analizini daha geniş bir ölçekte anlamlandırmak için yeni kavramlar ve perspektifler ortaya koymuştur. Örneğin, halk masallarının yapılarını motifleri açısından analiz etmek için "*morfem*" kavramına atfen "*motifeme*" kavramını ve "*allomorph*" kavramına atfen "*allomotif*" kavramını önermiştir. Ayrıca Dundes, Propp'un çevirisinin ikinci baskısına yazdığı giriş yazısında "Propp'un analizinin açıkça Rus materyalleriyle sınırlı olmadığı" altını çizer (Dundes, 1968: xiii). Dundes'in halkbilime armağanı bu terimler masal araştırmalarında halen geçerliliklerini sürdürmektedirler.

Propp'un yaklaşımı, birçok farklı kültürde bulunan kahramanın yolculuğu kavramının evrensel çekiciliği nedeniyle dünya çapında hızla yayılmıştır. Bu etki sadece doğrudan çeviri aracılığıyla değil, aynı zamanda farklı ulusal halkbilim geleneklerinden gelen ve bu geleneklere seyahat eden fikirler aracılığıyla da izlenebilir. *Morphology of the folktale* İngilizce ikinci baskısından kısa bir süre sonra Türkiye'deki halkbilimcilerin dikkatini çekmiştir, zira Türkçeye ancak 1985 yılında (Rifat ve Rifat) ve Fransızcadan çevrilmiştir. Propp'un Türkçe çevirisi, okuyucuların masalların sözdizimini daha net anlamasını sağlamış ve masal analizinde kullanılan en yaygın yapısal metodolojilerden olarak Türkiye'deki halkbilim çalışmalarını etkilemiştir. Türkiye'de Propp temelli ilk çalışma 1973 yılında *Elazığ Masalları* başlıklı doktora tezini yazan Umay Günay tarafından yapılmıştır ve bu tez 1975 yılında kitap olarak yayımlanmıştır. Günay, çalışmasında işlevlerin (*functions*) alt tipler yardımıyla genişletilebileceğini ve masaldaki işlevlere karar verirken masalların sosyal ve kültürel bağlamlarının dikkate alınması gerektiğini göstermiş (Günay, 1975: 48) ve böylece Propp'un geliştirdiği çözümleme yöntemine de katkı sunmuştur.

Propp'un Batı dillerindeki gecikmiş çevirilerini, başlangıçta onun kuramına karşı gösterilen direncin bir parçası olarak okuyabiliriz. Öte yanda Said'in deyimiyle kabul koşullarının olumlu değişimi sayesinde Propp'un yaklaşımı Rus ve Amerikan Yerli masal geleneklerinin ötesine geçmiş ve dünyadaki birçok masal geleneğinde uygulanmıştır. Ayrıca Propp kuramı, Ja-

mes Bond filmlerinin analizinde (Eco, 1992) ve Hollywood’da üretilen film külliyatında (Fell, 1977) ve farklı popüler kültürel formların analizlerinde de kullanılmıştır. Bu durum sadece Propp yaklaşımının, Strauss’un paradigmatik analizden radikal biçimde farklı olmasından kaynaklanmamaktadır. Bazı kuramları “gezgin kuram” olmaya daha yatkın hale getirebilecek içsel faktörler kadar dışsal faktörler de bulunmaktadır. Propp’un yaklaşımına yönelik artan bu ilgi, Dundes’in giriş bölümünde koyduğu teşhisin bir parçası olarak okunabilir: “Propp’un analizi, edebi formların (romanlar ve oyunlar gibi), çizgi romanların, sinema ve televizyon senaryolarının ve benzerlerinin yapısını analiz etmede faydalı olacaktır” (Dundes, 1968: ivx),

Ele alacağım bir sonraki gezgin metin Mark Konstantinovich Azadovskij’in İngilizcede *A Siberian tale teller* adıyla yayınlanan eseridir. Çalışma 1926 yılında Rusça yazılmıştır ve Alman *post-Volkskunde* çalışmalarının ünlü akademisyeni James Dow tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Azadovskij’in çalışması, geciken çevirisine rağmen, Rus halkbilimciler tarafından yazılan çığır açıcı çalışmaların Anglofon dünyadaki yaygın etkisini göstermektedir. İlginç bir şekilde, Dow’un çevirisi de doğrudan Rusçadan değil, Almancadan İngilizceye, *Eine sibirische Märchenerzählerin*’den, *A Siberian tale teller*’a dolambaçlı bir yoldan ulaşmıştır; bu da diller arasında var olan rizomatik çeviri ağını ve edebiyat eserlerinin kültürler ve diller arasında erişilebilir kılınmasında çevirinin önemini göstermektedir. Kitap, 1974 yılında Teksas Üniversitesi Folklor ve Etnomüzikoloji Kültürlerarası Çalışmalar Merkezi Monograf Serisi (Monograph Series at the Center for Intercultural Studies in Folklore and Ethnomusicology) kapsamında İngilizceye çevrilmiş ve performans odaklı folklor çalışmalarının anahtar metinlerden biri haline gelmiştir.

Bu eserin Türkçeye çevrilme hikâyesi kuramların seyahati konusunda bir dizi ilginç noktaya sunar. Çevirisi İlhan Başgöz tarafından yapılan metin (1992) esasen çevirinin ötesindedir. Birincisi, eserin başlığı Türkçeye yaratıcı bir şekilde uyarlanmış ve “masal anlatıcısı”nın yerini “masal anası” almıştır. Bu terimin seçim sebeplerini Başgöz’den dinlemiştim. İkinci olarak, İlhan Başgöz’ün metni James Dow tarafından çevrilen İngilizce metinden Türkçeye çevirmiş olması oldukça mümkün görünüyor. Bu çeviri, aynı zamanda Finlandiya’dan ve Rusya’dan verilen örneklerin yanı sıra Avrupa halkbilim tarihine odaklanan farklı metinleri ve Başgöz’ün halkbilim çalışmalarının ortaya çıkışındaki siyasi bağlamları ele alan makalelerini de bir araya getirmiştir (Başgöz 1992). Kısaca Sibirya’dan bir masal anası, sadece bir Azadovskij çevirisi değildir. Özgün metnin bağlamlarını, yolculuklarını ve alımlarını da özetleyen, bir “performans kuramına giriş” metnidir.

Çevirinin mekânlarını ve yönlerini inceledikten sonra, Roman Jakobson ve Petr Bogatyrev’in “Folklore as a Special Form of Creation” başlıklı makalesi üzerinde kısaca duracağım. John M. O’Hara ve Felix Oinas’ın *Folklore Forum*’daki kısa tanıtım yazılarında vurguladıkları gibi, bu makale ilk olarak 1929 yılında ve Almanca olarak *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* başlığıyla yayımlanmış ve İngilizceye ancak 1980 yılında çevrilmiştir. Makale Peter Steiner tarafından *The Prague School: Selected writings, 1929-1946* başlıklı başka bir derleme için yeniden çevrilmiş ve basılmıştır (Steiner 1982). Burada, başlıktaki “yaratıcılık” teriminin yerini “yaratma” terimi almıştır. Ayrıca, yeni metnin içeriği ilkenden büyük ölçüde farklılık göstermektedir. İkinci çeviride çevirmen, özgün metinle ilgili



yorum ve fikirlerini paylaşırken giriş bölümünü daha da detaylandırmıştır. Ayrıca, özgün eserin çevirisinin gecikmesi hakkında yorumda bulunarak, bunun Prag Çevresine ait kuramsal anlayışın (yanlış) tahayyülüyle ilgili olabileceğini savunmuştur. Steiner'in açıkladığı üzere, pek çok akademisyen Prag Dilbilim Okulu'nu yapısal dilbilim ile ilişkilendirmiştir (1982: 31) ve Prag Okulu başlangıçta sosyo-linguistik yönelimli halkbilim çalışması için o kadar da ilginç bir giriş noktası olarak görülmemiştir. Steiner'a göre bu yanlış anlama, Prag Çevresi'nin sosyo-linguistik açıdan önemini uzun süre göz ardı edilmesine ve çevirinin gecikmesine yol açmıştır. Ancak çok geçmeden halkbilimciler kendi çalışmaları ile Prag Okulu'nun çalışmaları arasındaki benzerliklerin farkına varmışlardır (Steiner, 1982: 33). Steiner'a göre yazarların farklı kuramsal düzlemler kullanmaları halk ürünlerindeki bireysel ve kolektif yaratıcılığın rolü konusundaki sorulara cevap aramaya yardımcı olmuştur.

Son olarak, halkbilimin yörgüngelerini etkileyen çeviri kuramlar arasında Mikhail Bakhtin'in *Dialogic Imagination* olarak İngilizceye çevrilen çalışması (1981) üzerinde durulması gereken bir örnek olarak karşımıza çıkar.<sup>6</sup> *Voprosy literatury i estetiki*'den (Edebiyat ve Estetiğin Sorunları) dört seçki 1975'te Moskova'da yayımlanmıştır. Richard Bauman'ın da belirttiği gibi (2004), Bakhtin'in sadece 1920'lerdeki özel bir eseri değil, genel olarak çalışmalarının tamamı ve özelde de *Dialogic Imagination* halkbilimin gelişimini ve Anglofon sosyo-linguistik halkbilim çalışmalarını etkilemiştir. Bakhtin çevirilerini düşündüğümüzde birkaç akademisyen ön plana çıkmaktadır: Katerina Clark ve Michael Holquist, Bakhtin'in İngiliz ve Amerikalı eleştirmenlerin dikkatini çekmesini ve böylelikle Bakhtin'in fikirlerinin İngilizce konuşan kitlelere ulaşmasını sağlamışlardır.

Çalışmalarının etkisi açısından, Bakhtin'in denemeleri, Helen Islowsky tarafından çevrilen *Rabelais and His World* (1968) halkbilim çalışmalarında ilk kez tür (*genre*) kavramını incelemiştir.<sup>7</sup> Krystyna Pomorska önsözünde "Mikhail Bakhtin'in İngilizcedeki ilk kitabı *Rabelais and His World* 1968'de yayımlandığında yazar Batı'da tamamen bilinmiyordu," diye yazar (1968: vii). Bakhtin, Rabelais'nin 16. yüzyıl romanı *Gargantua ve Pantagruel*'in geç Orta Çağ-erken Rönesans "popüler-festival formlarına" dayandığını ve ancak bu formlar aracılığıyla anlaşılabilirliğini savunur. Burada Bakhtin esasen "halk", "folk" ve "popüler-şenlik kültürü" gibi alternatif isimler alan ve sivil ve dini otoriteye, ya da çeviride kullanıldığı şekliyle "yüksek kültüre" karşı konumlandırılan Orta Çağ köylü kültürünün estetiğini ele almıştır. "Folk"un (çevirmen tarafından kullanıldığı şekliyle) farklı kullanımlarının etkileri muğlak olsa da Bakhtin'in kuramları, ABD'de sosyo-linguistik, söz sanatları ve maddi kültür konularındaki çalışmaları etkilemiştir. Burada çeviri ilgili noktanın sadece dilbilimsel olmadığı görülmektedir. Kültürel dönüşümden (*cultural turn*) de esinlenerek, tarihsel olarak gömülü olan (*embedded*) politik ve sosyal bağlarla ilişkili olduğu açıktır (Koselleck, 1982). Günümüzde Bakhtin ve çalışmaları sadece sosyo-linguistikte değil, aynı zamanda halk tiyatrosu, farklı anlatı formları ve hatta maddi kültür alanında da halkbilim çalışmalarının vazgeçilmez bir kaynağı haline gelmiştir.

Bakhtin çevirmenlerinden Michael Holquist, Bakhtin'in sancılı 1917 Ekim Devrimi ardından yaşadığı resmi sürgünü ele aldığı metinde "1930'ların Sovyetler Birliği'nin siyasi bağlamı ile 1960'ların ABD'sindeki siyasal bağlam nasıl karşılaştırılabilir?" sorusunu sorar

(Holquist, 1982: 7). Holquist bu soruya cevaben ve müstehzi bir şekilde “iki farklı tutumun, ‘bizim’ açıklığımızı karşı ‘onların’ kapalılığı” ile açıklanabileceğini öne sürer (Holquist, 1982: 9). Ancak ben bundan daha fazlası olmalıdır diye düşünüyorum. Tıpkı Said’in Lukács çevirileri için söylediği “Lukács’ın geç dönem Avrupalı öğrencileri ve okurları (Paris’te Lucien Goldmann, Cambridge’de Raymond Williams) tarafından benimsendiklerinde, bu kuramın fikirleri isyancı güçlerini kaybetmiş, bir şekilde ehlileştirilmiş ve evcilleştirilmiş, uygulamalarında ve özlerinde önemli ölçüde daha az dramatik hale gelmişlerdi,” (Said, 1994: 252, kendi çevirim) iddiasında olduğu gibi, Bakhtin çevirilerinde de gezgin kuramların güçlü ardıl etkileri, bu kez olumlu örneklerle görülmektedir.

O halde gecikmelerine rağmen neden 1960’larda büyük bir çeviri dalgasından söz edebiliyoruz? Propp’un ya da Azadovskij’in çalışmaları gecikmesiz çevrilseydi, acaba halk masalları üzerine—ve aslında diğer türler üzerine—yapılan halkbilimi çalışmaları günümüzde nerede dururdu? Bu önemli anlar ve metinler hakkında düşünürken, “çevirinin bir yandan küresel ilişkilerinin (küresel çevrilebilirlik) bir koşulu, diğer yandan da kültürel farklılıkları, güç dengesizliklerini ve eylem alanını ortaya çıkarmaya özellikle yatkın bir araç haline geldiğini” hatırlamak (Bachmann-Medick, 2014a: 23; 2014b) gerekiyor.

### **Gezgin kuramlar ve halkbiliminin gezgin kuramcıları**

Said, “Traveling Theory Reconsidered” adlı çalışmasında “kuramın amacının seyahat etmek, her zaman sınırlarının ötesine geçmek, göç etmek, bir anlamda sürgünde kalmak” olduğunu altını çizer (1994: 264). Ona göre kuramın yeni bağlamlarda entelektüel temellerini koruması ve hatta bazı durumlarda diğer kuramlarla rekabet etmesi önemlidir. Bu çerçevede, ilk olarak Said’in ilk çalışmasından yirmi yıl önce yayınlanan ve halkbilimi kuramlarını değerlendiren bir makaleye dönmek istiyorum. 1963 yılında ABD’de halkbilim çalışmalarını akademik bir disiplin olarak kuran Richard Dorson, Finlandiya’dan Almanya’ya, Rusya’dan ve Macaristan’a ve oradan ABD’ye kadar uzanan bir yelpazedeki halkbilimi kuramlarını incelediği bir makale yayımladı. Dorson’un çalışmasının ilk bölümünde “milliyetçi kuramlar” yer alırken, karşılaştırmalı halkbilimi kuramlarını ele alan kısmında ağırlıklı olarak “Fin Okulu’nun tarih-coğrafya” yöntemi, “ulusal halkbilimi kuramları” başlığı altında ise halkbilimi çalışmalarında ise ulusal yaklaşımlar bulunuyordu. Dorson bu makalede ayrıca, halkbilimine taşınan çeşitli kuramları sunmuş ve antropolojik kuram, psikoanalitik halkbilimi kuramı ve yapısal halkbilimi kuramını değerlendirmişti. Dorson başka muhtelif kuramsal yaklaşımları ileri sürerken, özellikle 20. yüzyıl ortalarında “farklı halkbilim kuramlarının var olduğunu ve bunların birbirleriyle yarıştıklarını” vurguluyordu (1963: 93). Bu perspektif, ABD’deki halkbilim kuramlarının ve çerçevelerinin doğrudan İngiltere’den geldiğini iddia ettiği *British Folklorists* (İngiliz Halkbilimciler) (1969) adlı kitabında dillendirdiği fikirlerinden büyük ölçüde farklıdır. Bu ilginç kuramlar demeti—her ne kadar “ulusal” kuramlar “diğer” kuramlardan net olarak ayıramasak da—halkbilimdeki kuramların bir “seyahat” sonucu oluştuğunu dolaylı olarak öne sürmektedir. Ve sıklıkla hatırlatıldığı üzere biliyoruz ki, “sadece maddi şeyler değil, aynı zamanda siyasi fikirler, bilimsel bilgi, geleceğin imgeleri ve geçmişin yorumları da her zamankinden daha uzağa ve daha hızlı seyahat etmektedirler” (Welz, 2009: 37).

Çoğu zaman kurumlar, kuramların seyahatinde belirleyici bir rol oynar. Burada, Indiana Üniversitesi Halkbilimi Bölümü'nün penceresinden ve kişisel deneyimim üzerinden konuşacağım. Kuşkusuz, “gezgin kuram” konusunda Indiana Üniversitesi kadar Pennsylvania Üniversitesi, Berkeley'deki California Üniversitesi ya da Ohio Eyalet Üniversitesi gibi diğer ABD kurumları da önemli merkezler olarak karşımıza çıkar. Ancak Indiana'nın hafızamda farklı kuramların etkileştiği bir “mekân” ve kuramların başla yörüngelere yayılmasında bir “kaynak” olması nedeniyle özel bir yeri var. Okuduğum dönemdeki adıyla Folklore Institute, 1960'lardaki kuruluşundan bu yana, profesörlerin ve öğrencilerin fikir alışverişinde buldukları ve halkbilimi çalışmalarının kapsamını ve sınırlarını esneten uluslararası bir bilimsel merkez olmuştur. Enstitü yıllar boyunca, dünyanın dört bir yanından akademisyenleri kendisine çekmiştir. 1990'larda Folklore Institute'da öğrenciyken, Afrika'dan Hindistan'a, Japonya'dan Kanada'ya, Çin'den Türkiye'ye pek çok ülkeden gelen ve uluslararası öğretim üyelerimizden ders alan yine uluslararası bir öğrenci topluluğumuz bulunuyordu. Bugünlerde, Bölüm bu çoğulcu kompozisyonu sürdürmesiyle de tanınıyor ve yıllar boyunca “etnolojik”, “edebî” ve “psikoanalitik” gibi farklı yaklaşımları temsil eden birçok uluslararası akademisyeni tek bir kurumsal çatı altında bir araya getirmesiyle biliniyor.

Indiana ulusötesi yapısıyla sadece gezgin kuramların kolaylaştırıcısı olmakla kalmamıştır. Burada yetişen öğrenciler kuramı kendi yerel aksanlarıyla harmanlayarak ve saha çalışmalarından elde ettikleri deneyimlerle yorumlayarak halkbilim kuramlarının melezleştirilmesini de sağlamışlardır. Bloomington yıllarım boyunca, Henry Glassie ve John H. McDowell ile gerçekleştirdiğimiz seminerlerde ele aldığımız kuramların hem “Amerikan” hem de ulusötesi olduğunu şimdilerde daha iyi kavıyorum. Örneğin, Henry Glassie'nin Amerika'nın maddî kültürüne odaklanmasının kökenleri Yeni Dünya'ya dayanmakla birlikte, çalışmalarının kuramsal çerçevesi William Morris ve Emyr Estyn Evans gibi Avrupalı yazarlardan esinlendiği için aynı zamanda ulusötesidir. Ayrıca Glassie'nin Türkiye, Bangladeş ve İrlanda dahil olmak üzere dünyanın birçok ülkesindeki halkbilim geleneklerini etkilediği biliyoruz.

“Gezgin kuram” siyasi nedenlerle Türkiye'den ayrılmak zorunda bırakılan iki önemli *émigré* Türk halkbilimcinin çalışmalarında—Pertev Naili Boratav ve İlhan Başgöz örneklerinde—görülebilir. 1948 yılında, Türkiye'nin yegâne (Ankara Üniversitesi) Türk Halk Edebiyatı ve Halkbilim Bölümü, “komünist” olarak yaftalanan akademisyenlere yönelik siyasi baskılar nedeniyle kapatılınca, akademisyenler görevlerini kaybettiler ve Türkiye'den ayrılmak zorunda bırakıldılar. Bu sancılı sürecin bazı kesitleri, Boratav'ın hayatı ve bilimsel çalışmaları farklı çalışmalara konu olmuştur (Birkalan, 1995, 2001; Öztürkmen, 2005, Çetik, 1998, 2019). Bu çalışmalar hem Pertev Naili Boratav'ın hayatına, onun ve dönemin halkbilim çalışmalarına, fakat en önemlisi, dönemin sancılı politik ve kültürel dünyasına ışık tutar. Boratav bölümün kapatılmasından sonra Paris'e giderek ve Türk halkbilimi üzerine çalışmaya devam etmiş ve buradaki bazı çalışmaları ile Fransa'daki—ve dünyadaki—halkbilim çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Kaleme aldığı Fransız çocuk oyunları kataloğu denemesi bunun en iyi örneğidir (1970). İlginçtir, Boratav Bloomington'ı ya da ABD'deki başka bir halkbilimi merkezini hiç ziyaret etmemiş olsa da yazıları çeviri ya da özgün metinler olarak dünyanın pek ülkesindeki halkbilimciler arasında sevilerek ve heyecanla okunmuştur. Bu anlamda onun çalışmaları bize “gezgin kuram”ı çok net göstermektedir.

Ancak o yıllara ait bir başka hikâye daha vardır ki, o da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Pertev Naili Boratav'la yakın çalışan İlhan Başgöz'le ilgilidir (Birkalan-Gedik, 2021b). Başgöz'ün halkbilim çalışmalarında kullandığı kuramlarının anavatanına dönüşü ve alımlanması da önemli ölçüde siyasi faktörler nedeniyle gecikmiştir. Örneğin, onun ve Boratav'ın 1973 yılında İstanbul'da düzenlenen Birinci Uluslararası Folklor Kongresi'ne katılımı, açıkça belirtilmese de komünist yaftalamaların bir uzantısı olarak, engellenmiştir. Dahası, Başgöz 1993'teki üçüncü uluslararası kongrede, Nasreddin Hoca hakkında bilimsel eleştirileri kabul etmeyen bazı halkbilimciler tarafından sert bir biçimde eleştirilmiştir. Elbette Başgöz'ün bazı çalışmaları Türkçe yazılmış ve Türkiye'de yayımlanmıştır, ancak 1990'ların ortalarından itibaren Başgöz'ün Türk halkbilimi üzerine İngilizce olarak yayımlanan çalışmaları, çeviri yoluyla anavatanı Türkiye'ye kavuşmuştur. Türkiye'ye dönmesiyle birlikte yazılarının en azından bir bölümün, Türkçe yazmış ve büyüklükle de halkbilimde yeni yaklaşımlara açık halkbilimcileri etkilemiştir.

Aslında, 1990'lardan bu yana Türkiye'deki akademik halkbilimi çalışmaları “gezgin kuram” tarafından desteklenmektedir. ABD'de eğitim görmüş çok sayıda halkbilimci Türkiye'ye dönerek disiplinler kuramlarını kendi ülkelerine taşımışlardır. Sadece halkbilimi bölümlerinde değil, antropoloji, tarih ve kültürel çalışmalar gibi farklı bölümlerde de görev alan genç bir grup akademisyen sayesinde, 1990'lardan beri gezgin kuramın Türkiye'deki temsilcileri olmuşlardır.

Bundan başka, özellikle Indiana'dan Türkiye'ye seyahat eden halkbilim kuramlarıyla ilgili olarak, uluslararası üne sahip iki akademisyenin çalışmalarını vurgulamak isterim: Henry Glassie'nin şiirsel olduğu kadar aynı zamanda ufuk açıcı—ve hacmi nedeniyle de oldukça ağır—çalışması *Turkish traditional art today*, Türkiye'deki maddi kültür çalışmalarının el kitabı olmuştur. *Günümüzde geleneksel Türk sanatı* (1993b) adlı küçük bir kitap dışında ne yazık ki Türkçeye çevrilmemiştir. Belki de tam bir çeviri yoluyla değil, ancak ağızdan ağıza yayılan kuramsal fısıltılar veya kısmi çeviriler yoluyla, Glassie'nin *opus magnum'u*, Türkiye'deki halkbilimciler ve başka alanlardaki akademisyenler tarafından benimsenmiştir. İkincisi, Richard Bauman'ın performans kuramı üzerine çalışmaları, Türkiye'deki halkbilimcilerin performans perspektiflerini geleneksel türlere uyarlamalarının önünü açmıştır. Performans kuramı Türkiye'deki halkbilimi çalışmalarında en azından son yirmi yıldır popüler hale gelmiştir. Türkiye'de yapılan halkbilim çalışmaların büyük ölçüde Bauman ve Dégh'in yanı sıra Başgöz'ün Türkçe yazdığı ya da sonradan Türkçeye çevrilmiş çalışmalarından esinlendiği görülmektedir.

Ben bu durumu “eski şişelerde yeni şarap” olarak adlandırıyorum. Zira, Türkiye'deki halkbilim çalışmalarındaki performans perspektifi ABD'deki çalışmaları önceleyebilir. Pertev Naili Boratav'ın *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği* (1946) adlı çalışması ve Boratav'ın yakın arkadaşı ve meslektaşı Alman *émigré* akademisyen, Sinolog Wolfram Eberhard tarafından 1975'te yayımlanan Almanca çevirisi (*Türkische Volkserzählungen und die Erzählerkunst*) Türkiye'deki ve yurtdışındaki halkbilimciler tarafından kısmen atlanmıştır. Bu durum bir açıdan dil politikasıyla, ama daha çok da Türkiye'deki halkbilim geleneğinin bir tür disiplinler periferiye yerleştirilmesiyle belirginleşen coğrafi politikalarla açıklanabilir.

## Halkbilimde gezgin kavramlar

Son olarak, gezgin kavramlar konusunu ele almak istiyorum. Mieke Bal'ın kavramları “steno kuramlar” yani bir çeşit, kısaltmalar ya da kısa ve yalın imlerden oluşan kuramlar olarak tanımlar (Bal, 2002: 23). Bu çerçevede “kavram”ı “kuram”dan ayırmak gerekir. Bal’a göre kavramlar, akademik toplulukların üyelerinin konuları nasıl kavrayacağını, nesnelere nasıl yaklaşacağını ve ele alınacak sorunsalları nasıl nitelendireceğini belirleyen entelektüel araçlardır. Dahası, kavramların disiplinler ve/veya kültürel sınırları aşarken geçtikleri değişimleri birer engel olarak değil, onları “kültürel oluşumları ilgili bağlamlarına yerleştiren disiplinlerarası diyalogu mümkün kılan ve hatta teşvik eden itici faktörler” olarak görmek gereklidir (Bal’dan aktaran Neumann and Nünning, 2012: 4). Bal, gezgin kavramların disiplinler arasında farklı yorumlanan ya da kullanılan fikirlere işaret ettiğine dikkat çeker (2002). Said gezgin kavramlar üzerinde durmamış olsa da Caren Kaplan (1996), James Clifford (1989), Mieke Bal ve Barbara Czarniawska ve Guje Sevón (2005) gibi akademisyenler, kavramların zamansal, mekânsal ve dilsel engelleri aşan dolaşımının entelektüel yaşam için katalizörler olduğunu altını çizmişlerdir.

Bu gözlemlerden yola çıkarak, ABD’de formüle edilen ama Atlantik ötesinde yaygın kullanımları olan Dan Ben-Amos’un “*folklore*” tanımından hareketle, halkbilimde “gezgin kuram”ları düşünebiliriz. Ne yazık ki ABD halkbilim çalışmalarının doyenlerinden, Dorson’un “Genç Türkleri”nden Dan Ben-Amos’u 23 Mart 2023 tarihinde kaybettik. Bundan üç yıl önce Dan Ben-Amos’un makalelerini bir araya getiren kitabın giriş yazısında Henry Glassie şöyle yazıyordu:

“Dan Ben-Amos disiplinimize folklorun en genel kabul gören tanımını verdi: Küçük gruplarda sanatsal iletişim. Bugün giriş derslerinde lisans öğrencilerine tantanasız bir şekilde sunulan bu tanım, 1970’lerde şaşırtıcı derecede yeniydi ve Dan Ben-Amos’un 1960’larda belirlenen yeni yönleri pragmatik olarak düzenleyen liderler arasında olduğu dönemde disiplini ileriye taşımaya hizmet etti.” (Glassie, 2020: ix)

Yukarıdaki örnekten de anlayabileceğimiz üzere halkbilimin bu tanımı bugün pek çok halkbilim geleneğine yayılmış durumda. Günümüzde dijital platformlar, açık erişimli dergiler ve e-kitapların yanı sıra halkbilimciler sayesinde kuramlar her zamankinden daha hızlı seyahat ediyor. Yukarıdaki isimler, kuramcıların belirli kavramları bir gelenekten diğerine taşırken tek yönlü seyahat etmediklerini ve seyahatlerin çoklu güzergahlarının ve rizomatik köklerinin olduğunu gösteriyorlar.

Ancak kavramlar ve kuramlar disiplinler ya da çeşitli ulusal gelenekler arasında tarihsel olarak her zaman sorunsuz seyahat etmemişlerdir. Aynı durum bir disiplinden daha geniş bir kamusal alana ya da hükümet kuruluşlarına yayılırken ya da buralardan akademiye geri dönerken de geçerlidir. Bunun bariz örneği, (sözde) antropolojik bilginin Yahudi soykırımında kullanılması, hatta bu tür bilginin antropolojinin devlet bağlantılarıyla toplama kamplarındaki insanlar üzerinde yapılan deneylerin “bilimsel” kurumlar tarafından desteklenmesidir. Antropoloji, bilgi suistimallerine ve kötüye kullanıma hem zemin hazırlamış hem de bunlardan yararlanan “ırk” kuramlarını ve “ırksal” araştırmaları İkinci Dünya Savaşı sırasında yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu durum, “kavramların politik-toplumsal değişimin göstergeleri

olarak kullanılabilirliği sosyal tarih için gerekli bir yardımcı” olarak tanımlayan Reinhart Koselleck’in *Begriffsgeschichte* yaklaşımıyla ele alınabilir (Koselleck, 1982: 422, [Almanca, 1972]). Koselleck’in vurguladığı gibi, kavramlar ve disiplinler ve onların kullanımları politiktir, politikadan bağımsız düşünülemezler.

Yakın zamanda yayınladığı ve “halkbilimin terministik sahneleri”ni ele aldığı makalesinde, John Holmes McDowell (2021) “folk,” “folklor” ve benzeri kavramların ABD’deki folklor çalışmalarında ne şekilde farklı anlam ve işlevlere sahip olduğunu değerlendirmiştir. Yeni Dünya’daki halkbilim kavramlara odaklanan McDowell, “folk” kelimesine ve onun üzerine inşa edilen bir dizi kavrama– “folklor,” “folkloristik,” ve “folklorizasyon” a paralel gelişen, “nev’i şahsına münhasır bir kararsızlık tarihinin” izini sürer. McDowell “folk” ve ilgili kavramları “gündelik olan ve sıradan insanlarla bağlantı kurabilen, ancak önemsiz oldukları düşünüldüğünden küçümsenen ve hatta siyasi açıdan hoş olmayan çağrışımlar nedeniyle sevilmeyen” bir dizi terim olarak yorumlamış (McDowell, 2021: 262) ve disiplinimizin temelini oluşturan “folk” teriminin sadece ABD’deki halkbilim çalışmalarında değil, uluslararası ortamlarda da farklı yorumlara açık olabileceğini göstermiştir.

“Halk” teriminin ikircikli durumu belki de en iyi Alman *Volkskunde* tarihinde izlenebilir. Savaş sonrası dönemde bu “çok isimli alanın”<sup>8</sup> (Bendix 1997, 2012) akademisyenleri, disiplinlerinin faşizmle olan iş birliğini ele almışlardır. *Vergangenheitsbewältigung* kapsamında, yani geçmişle yüzleşme sürecinde, disiplini ve onun faşizmle bağlarını koparmaya yönelik uzun soluklu çabaları sayesinde (*Entnazifikation*) halkbilimin gelişmesi için verimli bir toprak sunan milliyetçiliğin epistemik temellerinin üstesinden gelmeyi amaçlayarak *Volkskunde*’nin bir bilim olarak *Volkstumsforschung*’dan ayrılmasını (Bausinger 1991, 1966; Brückner 1971; Geiger, Jeggler ve Korff 1970) ve disiplinin yeniden adlandırılması gerektiğini talep etmişlerdir (Moser, Götz ve Ege 2015; Bendix 2012, 1997; Eggeling ve Bendix 2004).

### Sonuç yerine

“Gezgin kuram”ın geniş kapsamlı analizi okuyuculara farklı yerlerde bulunan akademik topluluklar arasındaki etkileşimin önemini göstermektedir (Bal, 2002: 24). Clifford’u hatırlarsak ve “kuram”ın yerinden edilmenin, karşılaştırmanın ve belli bir mesafenin ürünü olduğunu kabul edersek, kuramın sadece dolaşımını (Clifford, 1989) değil, bu dolaşım sırasında ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin ortaya koyduğu bir dirençle karşılaştığını da gözlemleyebiliriz (Welz, 2009). Bu konular, bir bağlamdan diğerine seyahat eden her kuramın karmaşık bir müzakereler ağı içinde yer aldığını göstermektedir. Ayrıca kuramın seyahat etme biçimlerini incelerken, birkaç alt tema ortaya çıkmaktadır: “ulusal” geleneklerin biricikliği ve diğer geleneklerle etkileşimlerine paralel olarak siyasi ve kişisel konular da düşünmemiz gereken konular arasındadır. Sonuç olarak, “gezgin kuram” disipliner pratiklerin hem içinde hem de ötesinde, seyahatlerin köklerinin ve rotalarının yeniden yorumlanmasını içeren bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada özellikle yazar biyografilerini, kişisel seyahat yörüngelerini ve bilgi üretim yerlerini de “gezgin kuram”ı anlamlandırmak için yeniden düşünmek gerekecektir. Dipesh

Chakrabarty'nin "kültürel, ekonomik ya da siyasi bir model ya da kuramın bir bağlamdan diğere aktarıldığı her durum daima bir çeviri sorunu" (Chakrabarty, 2009: 17) yarattığını belirtmesi, farklı disiplinler bağlamlarında çevirinin rolünü aydınlatmaktadır. Kuramların seyahat etme biçimlerine ve hareketlerine odaklı farklı okumalar disiplinler tarihlerin oluşumuna katkıda bulunarak, çevirinin, gezgin kuramcılarının ve kavramların ulusötesi ve kültürötesi koşullarda "gezgin kuram" ile ilgisini ortaya koyacaktır. Böylesi bir çaba "Traveling Theory"nin (1983) kırkınıcı yıldönümü için de son derece anlamlı görünmektedir.

## Notlar

- 1 Georg Lukács'ın 1923 yılında *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik* adlı eserinde ortaya attığı "şeyleşme" (*Verdinglichung*) kavramı hem insanlar arasındaki toplumsal ilişkilere hem de bunun sonucunda ortaya çıkan ve şeyler arasındaki ilişki biçiminde görünen olgulara atıfta bulunur. İkinci olarak, Lukács "şeyleşme"yi yabancılaşma (*Entfremdung*), rasyonalizasyon, atomizasyon ve de-aktivasyon terimleriyle eşanlamlı olarak da kullanıyor (Arato 1972; ayrıca bkz. Said, 1983: 230-231).
- 2 Foucault'nun iktidar kavramı da Marksist kuramdan ilham alır, ancak post-yapısalcı bir duruşla onu yeni düzlemlere taşır. Foucault, Marksist izleği takip etmek yerine, iktidarın tüm toplumsal ilişkilere için olduğunu savunur. Bunu yaparken de iktidarı neyin oluşturduğunu alansal olarak genişletir ve bu geleneksel görüşün daha bütünlüklü bir anlayış içinde nasıl konumlandırılabilceğini gösterir. Foucault iktidarın her türlü ilişkide ortaya çıktığını ve herhangi bir yapının en altından inşa edilebileceğini gözlemlemiştir (Lynch 2010).
- 3 "Asamblaj" ve "rizom" kavramlarının temel varsayımı, insanların yalnızca kendi başlarına hareket etmedikleri ve insan eyleminin karmaşık ve karşılıklı sosyo-materyal bağımlılıklar gerektirdiğidir (Lambert 2006).
- 4 Bu akademisyenler arasında dilbilimci, etnograf ve masal derleyicisi Dimitry Zelenin (1878-1954) sayılabilir. Vladimir Propp da halk masallarını kullandı. Avusturya'ya yerleşen ve Viyana Üniversitesi'nde Slav Dilbilimi Bölüm Başkanı olarak görev yapan Rus *émigré* akademisyen Nikolai Trubetzkoy (1890-1938) Prag Çevresi'nde yer almıştır. Ekim Devrimi'nden sonra Prag'a yerleşen Roman Jakobson (1896-1952) da Prag Çevresi'nin birçok akademisyeni bir araya getiren yapısal işlevselciliğinin gelişmesine yardımcı olmuştur. Doktorasını Charles Üniversitesi'nde tamamlayan ve Brno-Masaryk Üniversitesi'nde ders veren Jakobson, daha sonra New York'a gelebilmiş ve burada yaklaşık yirmi yıl yaşamıştır. Folklorcu ve etnograf Petr Bogatyrev (1893-1971) Prag Çevresi'nin bir üyesiydi ve Roman Jakobson ile yakın olarak çalışmıştı.
- 5 İlk İngilizce baskısı 1958 yılında Laurence Scott tarafından çevrilmiş ve Roman Jakobson'un eşi Svatava Pirkova-Jakobson tarafından tanıtılmıştır. Pirkova-Jakobson, Alan Lomax'ın ifadesiyle, "Orta Avrupa halk şarkıları üzerine çok sayıda araştırma yapmış seçkin bir müzikolog, halkbilimci ve antropologdu." <https://www.culturalequity.org/alan-lomax/friends/jakobson>. Erişim tarihi: 22 Aralık 2022.
- 6 Metis Yayınları Dostoyevski Poetikasının Sorunları (*Problems of Dostoyevsky's poetics*) 2004 ve 2021 yıllarında ve Söylem Türleri ve Başka Yazılar (*Speech genres and other late essays*) 2016 ve 2021 yıllarında yayımlanmıştır. Türkçede yazılarından derlenmiş bir seçki yayımlanmıştır: Karnavaldan Romana (Ayrıntı, 2001).
- 7 First Midland Book Edition. 1984. *Rabelais and His World*, Tvorchestvo Fransua Rable, Moscow, Khudozhestvennaya Literatura'dan çevrilmiştir (1965).
- 8 Almanca konuşulan ülkelerde *Volkskunde*, Avrupa Etnolojisi, Karşılaştırmalı Kültürel Çalışmalar, Ampirik Kültürel Çalışmalar, Popüler Kültürler veya Kültürel Antropoloji olarak tanınır ki, bu da onun şaka yollu "çok isimli bölüm" olarak adlandırılmasını ve bu şekilde anılmasını sağlamıştır.

## Acknowledgments

Research leading to this article has been facilitated by my project "Traveling Theories": Die Geschichte der Anthropologie in der Türkei (1850-1950), which was supported by DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft)/German Research Foundation.

Bu makale "Traveling Theory": Die Geschichte der Anthropologie in der Türkei (1850-1950) adlı DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) tarafından desteklenen projemin bir parçasıdır.

### Research and Publication Ethics Statement:

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study has been realized as a part of the project (no BI 2146/1-1)“Traveling Theories”: Die Geschichte der Anthropologie in der Türkei (1850-1950), which was supported by DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft /German Research Foundation).

**Finansal destek:** Bu makale “Traveling Theory”: Die Geschichte der Anthropologie in der Türkei (1850-1950) adlı DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) tarafından desteklenen BI 2146/1-1 numaralı projenin bir parçasıdır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### Kaynakça

- Abrahams, R.D. (1989). Review: Bakhtin, the critics, and folklore. *The Journal of American Folklore*, 102(404): 202-206. <https://doi.org/10.2307/540685>
- Abrahams, R. D. (2005). *Everyday life: A poetics of vernacular practices*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812200997>
- Arato, A. (1972). Lukacs' theory of reification. *Telos II*: 25-66. <https://doi.org/10.3817/0372011025>
- Azadovskij, M. K. (1926). *Eine sibirische märchenerzählerin*. Suomalainen Tiedekatemia, Folklore Fellows FFC 68.
- Bachmann-Medick, D. (2006). *Cultural turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Rowohlt.
- Bachmann-Medick, D. (2012). Translation – A concept and model for the study of culture. *Travelling concepts for the study of culture* içinde (B. Neumann ve A. Nünning, Çev.) 23-43. de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110227628.23>
- Bachmann-Medick, D. (2014a). The trans/national study of culture: A translational perspective. *The trans/national study of culture: A translational perspective* (D. Bachmann-Medick, Ed.). 1-22. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110333800.1>
- Bachmann-Medick, D. (2014b). From hybridity to translation. reflections on travelling concepts. *The trans/national study of culture: A translational perspective* içinde. (D. Bachmann-Medick, Ed.) 119-136. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110333800.119>
- Bachmann-Medick, D. (2014c). *The trans/national study of culture: A translational perspective*. De



Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110333800>

- Bakhtin, M. M. (1981). *Dialogic imagination: Four essays*. (M. Holquist, Ed., C. Emerson ve M. Holquist, Çev.) University of Texas Press.
- Bakhtin, M. M. (1984) [1968]. *Rabelais and his world* (H. Islowsky, Çev.) Indiana University Press.
- Başgöz, İ. (1992). *Sibirya'dan bir masal anası*. Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü; 182. Halk Edebiyatı ve Tiyatrosu Dizisi; 40.
- Bauman, R. (2004). *A world of others' words: Cross-cultural perspectives on intertextuality*. Blackwell.
- Bausinger, H. (1966). Zur Kritik der Folklorismuskritik. *Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart* içinde. (H. Bausinger, Ed.) 6175. Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.
- Bausinger, H. (1991). Zum Begriff des Folklorismus. *Der blinde Hund. Anmerkungen zur Alltagskultur* içinde (H. Bausinger, Ed.) 92-103. Verlag Schwäbisches Tagblatt.
- Ben-Amos, D., Glassie, H., & Oring, E. (Eds.) (2020). *Folklore concepts: Histories and critiques*. Indiana University Press.
- Bendix, R. (1997). *In search of authenticity: The formation of folklore studies*. University of Madison Press.
- Bendix, R. (2012). From Volkskunde to the 'field of many names': Folklore Studies in German-Speaking Europe since 1945. *A companion to folklore* içinde. (R. Bendix ve G. Hasan-Rokem, Ed.). 364-390. Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch19>
- Birkalan, H. A. (1995). *Pertev Naili Boratav and his contributions to Turkish folklore* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Indiana University.
- Birkalan, H. (2000). Henry Glassie ve maddi kültürün öyküsü. *folklor/edebiyat* 24(4): 135-144.
- Birkalan, H. (2001). Pertev Naili Boratav and Turkish university events. *Turkish Studies Association Bulletin*, 25(1): 39-60.
- Birkalan-Gedik, Hande. (2021). Bir bilim anıtı ve yurtseverin ardından... Mehmet İlhan Başgöz (1921-2021). *folklor/edebiyat*. 27(3)/107: 955-958.
- Birkalan-Gedik, H., Cantauw, C., Carstensen, J., Schmoll, F. & Timm, E. (Eds.). (2021). *Detmold, September 1969. Die Arbeitstagung der dgv im Rückblick. International and comparative perspectives on the worlds and words of Volkskunde*. Waxmann.
- Boratav, P. N. (1946). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. Millî Eğitim Basımevi.
- Boratav, P. N. (1970). Une première ébauche de catalogue des jeux français: Analyse d'un ensemble de documents sur le folklore enfantin. *Arts et traditions populaires*. 18e Année (1/3): 195-271.
- Boratav, P. N. (1975). *Türkische Volkserzählungen und die Erzählerkunst* (W. Eberhard, Çev.) Chinese Association for Folklore.
- Briggs, C. (2021a). Disciplining folkloristics. *Unlearning: Rethinking poetics, pandemics, and the politics of knowledge* içinde (C. Briggs, Ed.) 53-65. Utah State University Press.
- Briggs, C. (2021b). *Unlearning: Rethinking poetics, pandemics, and the politics of knowledge*. Utah State University Press.
- Brückner, W. (1971). *Falkensteiner Protokolle*: Institut f. Volkskunde.
- Çetik, M. (1998). *Üniversitede cadı kazanı*. Tarih Vakfı.
- Çetik, M. (2019). *Pertev Naili Boratav: Bir akademisyen ve düşünce adamı*. İletişim.
- Chakrabarty, D. (2009). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2012). Place and displaced categories, or how we translate ourselves into global histories of the modern. *The trans/national study of culture: A translational perspective*. (D. Bachmann-Medick, Ed.) (ss: 53-68). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110333800.53>
- Clifford, J. (1989). Notes on travel and theory. *Inscriptions* 5.5 (29): 11. <https://culturalstudies.ucsc.edu>

edu/inscriptions/volume-5/james-clifford/

- Czarniawska, B., & Sevón, G. (Eds.) (2005). *Global ideas: How ideas, objects, and practices travel in the global economy*. Liber and Copenhagen Business School Press.
- Dorson, R. M. (1963). Current folklore theories. *Current Anthropology* 1(4): 93-112.
- Dorson, R. M. (1969). *British folklorists: A history*. University of Chicago Press.
- Dundes, A. (1962). *The morphology of North American Indian folktales*. PhD Dissertation, Indiana University Folklore Program.
- Dundes, A. (1964). *The morphology of North American Indian folktales*. FF Communications 195, Folklore Fellows. Suomalainen Tiedeakatemia.
- Eco, U. (1992). Die erzählerischen strukturen im Werk Ian Flemings. *Apokalyptiker und integrierte: Zur kritischen kritik der massenkultur* içinde. (M. Looser, Çev.). 273-312. Fischer.
- Eggeling, T., & Bendix, R. (Eds.) (2004). *Namen und was sie bedeuten: Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde*. Schermer Verlag.
- Fell, J. L. (1977). Vladimir Propp in Hollywood. *Film Quarterly* 30(3): 19-28. <https://doi.org/10.2307/1211770>
- Foucault, M. (1977). *Surveillance et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.
- Geiger, K., Jeggle, U., & Korff, G. (Eds.). (1970). *Abschied vom Volksleben*. Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-64495>
- Glassie, H. (1993a). *Turkish traditional art today*. Indiana University Press.
- Glassie, H. (1993b). *Günümüzde geleneksel Türk sanatı* (Y. Oğuzertem ve S. Oğuzertem, Çev.) Indiana University Turkish Studies Program.
- Glassie, H. (2020). The project. *Folklore concepts: Histories and critiques*. (D. Ben-Amos, H. Glassie ve E. Oring, Eds.). ix-xiv. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv12sdz2s>
- Günay, U. (1975). *Elazığ masalları: İnceleme*. Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- Haring, L. (2008). America's antitheoretical folkloristics. *Journal of Folklore Research (Grand Theory Special Issue)*, 45(1): 1-9. <https://doi.org/10.2979/grandtheory.0.0.03>
- Haring, L. (ed.). (2016). *Grand theory in folkloristics*. Indiana University Press Encounters: Explorations in folklore and ethnomusicology series.
- Holquist, M. (1982). Bakhtin and Rabelais: Theory as praxis. *Boundary 2*, 11(1/2): 5-19. <https://doi.org/10.2307/303015>
- Jakobson, R., & Bogatyrev, P. (Çev.). (1929). Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens. *Verzaneling van Opstellen door Oud-Leertingen en befriende vakgenooten (Donum natalicium Schrijnen)* içinde. 900-913. [Chartres: Imprimerie Durand. R. Jakobson, I Selected Writings, vol. IV içinde, yeniden basım. The Hague: 1966, 1-15.
- Jakobson, R., & Bogatyrev, P. (Çev.). (1980). Folklore as a special form of creation. (J. M. O'Hara, Çev.) *Folklore Forum* 13(1): 1-21.
- Kaplan, C. (1996). Traveling theorists: Cosmopolitan diasporas. *Questions of travel. postmodern discourses of displacement*. (C. Kaplan, Ed.) 101-142. Durham.
- Koselleck, R. (1982). *Begriffsgeschichte* and social history. *Economy and Society* 11(4): 409- 427. <https://doi.org/10.1080/03085148200000015>
- Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische dialektik*. Malik-Verlag.
- Lambert, G. (2006). *Who's afraid of Deleuze and Guattari?* Continuum International Publishing Group.
- Lynch, R. A. (2010). Foucault's theory of power. *M. Foucault: Key concepts*. (D. Taylor, Ed.), 13-26. Acumen Publishing. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654734.002>
- McDowell, J. H. (2021). Folk, folklore, folkloristics, folklorization: New world terministic screens. *Detmold, September 1969 Die Arbeitstagung der dgv im Rückblick International and comparative*

- perspectives on the worlds and words of Volkskunde* içinde. (H. Birkalan-Gedik, C. Cantauw, J. Carstensen, F. Schmoll & E. Timm, Eds.) 261-272 Waxmann.
- Mills, M. (2020). Introduction: Defining and creating (A) New critical folklore studies. *The Journal of American Folklore* 133 (530): 383-391. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.133.530.0383>
- Moser, J., Götz, I. & Ege, M. (Eds.) (2015). *Zur situation der Volkskunde 1945–1970. Orientierungen einer Wissenschaft zur Zeit des kalten Krieges*. Waxmann.
- Neumann, B., Nünning, A. (Eds.). (2012). *Travelling concepts for the study of culture*. de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110227628>
- Noyes, D. (2008). Humble theory. *Journal of Folklore Research (Grand Theory Special Issue)* 45(1): 37-43.
- Noyes, D. (2016). *Humble theory: Folklore's grasp on social life*. Indiana University Press.
- Ortiz, F. (1940). Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba. *Revista Bimestre Cubana* 46(2). [http://ffo.cult.cu/wp-content/uploads/2020/08/Del\\_fenomeno\\_social\\_de\\_la\\_transculturacion.pdf](http://ffo.cult.cu/wp-content/uploads/2020/08/Del_fenomeno_social_de_la_transculturacion.pdf)
- Otero, S. & Martinez-Rivera, M.A. 2021. Theorizing folklore from the margins: Critical and ethical approaches. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv21hrhsh>
- Öztürkmen, A. (2005). Folklore on trial: Pertev Naili Boratav and the denationalization of Turkish Folklore. *Journal of Folklore Research* 42(2): 185-216.
- Perry, N. (1995). Travelling theory/nomadic theorizing. *Organization* 2(1): 35-54. <https://doi.org/10.1177/135050849521003>
- Powlison, P. (1972). The application of Propp's functional analysis to a Yagua folktale. *The Journal of American Folklore* 85(335): 3-20. <https://doi.org/10.2307/539124>
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. Routledge.
- Propp, V. (1928). *Morfologiya skazki*. Academia.
- Propp, V. (1958). *Morphology of the folktale*. (L. Scott, Çev). First English-Language Edition. Indiana University Press.
- Propp, V. (1968). *Morphology of the folktale*. Second English-Language edition. Austin: Texas.
- Rifat, M., & Rifat, S. (1985). *Masalın biçimbilimi*. İş Bankası Kültür.
- Roth, K. (1998). Crossing boundaries: The translation and cultural adaptation of folk narratives. *Fabula* 39(3-4): 243-255. <https://doi.org/10.1515/fabl.1998.39.3-4.243>
- Said, E. W. (1983). Traveling theory. *The world, the text, and the critic* (E. W. Said, Ed.) 226-247 Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Said, E. W. (1994). Travelling theory reconsidered. *Critical reconstructions: The relationship of fiction and life* içinde (R. M. Polhemus & R B. Henkle, Eds.) 251-268. Stanford University Press.
- Steiner, P. (1982). *The Prague school: Selected writings, 1929-1946*. University of Texas Press.
- Welz, G. (2009). Multiple modernities: The transnationalization of cultures. *Transcultural English studies: Theories, fictions, realities* içinde. (F. Schulze-Engler & S. Helff, Eds.) ss: 37–58. Rodopi. [https://doi.org/10.1163/9789042028845\\_003](https://doi.org/10.1163/9789042028845_003)



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(2)-114. Sayı/Issue -İlkbahar/Spring  
DOI: 10.22559/folklor.2474

Araştırma makalesi/Research article

# Betül Tarıman'ın Şiirinde Vahşi Kadının Yeniden Doğuşu

The Rebirth of the Wild Woman in Betül Tarıman's Poetry

Mihrican Aylanç\*

## Öz

Psikanalitik kuramın uzunca süre göz ardı ettiği “yaratıcı, yetenekli ve derin kadın imgesi”nin ardına düşen Clarissa Pinkola Estes, *Kurtlarla Koşan Kadınlar*'da içgüdüsel doğası tahrip edilen, ruhun en zavallı topraklarına fırlatılıp atılan, başkalarını memnun etmek üzere doğal döngüleri, doğal olmayan ritimlere bürünen kadınların saf gerçekliğini kovalar. Arketipsel, sezgisel, cinsel ve döngüsel olarak adlandırılabilir kadınların farklı dönemleri, tarzı, bilgisi ve yaratıcı ateşiyle ilgili olan derin meselelerdeki suskunluğu bozan Estes, literatüre vahşi kadın arketipini kazandırır. Kadınlar ortak içgüdüsel arketipleri paylaşmaya henüz devam ederken, Anadolu coğrafyasında içsel bir kadınlık yürüyüşünü şiirinde inşa eden Betül Tarıman'ın duygu, bilinç ve tensel hazlara duyarlı *Hadde*'sinden süzerek yaratıma dönüştürdüğü modern şiirleri, mitik dönem anlatılarının seslerini duyurur. Estes'in yaklaşımından hareket eden incelemede, vahşi kadın arketipiyle mitler ve masalların yanında şiirde de karşılaşabileceğimizi ortaya koyuyorum. Betül Tarıman'ın

Geliş Tarihi (Received): 22-12-2022 - Kabul Tarihi (Accepted): 11-04-2023

\* Yrd.Doç.Dr., Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi / Cyprus International University Faculty of Education. maylanc@ciu.edu.tr. ORCID ID 0000-0002-0524-8131

şii örnekleminde şiiin en az mitler ve masallar kadar sonsuz zamana uzanan, bilgiğe götüren bir sözceleme olduğunu vurguluyorum. Bu arketipsel bakışla, şiiin kadının doğasını yeniden keşfetme gücümüzü keskinleştirecek kavrayışlar sunabileceğini ileri sürüyorum. Betül Tarıman'ın şiiirindeki vahşi kadın, bilgelikle sonuçlanacak olan yolculuğunda kayıp, parçalanma ve aydınlanma döngüsünde ilerler. Bu sonsuz döngüyü keşfetmiş olan Tarıman, böylelikle günümüzde modern kadın kahraman mitini yaratır. Vahşi kadın arketipine bağlanarak gelecekte kendini arayacak kadınları erginleme yolculuğuna çağırarak ölümsüz iç sese dönüşür. Makalede Betül Tarıman'ın şiiirlerini Clarissa P. Estes'in vahşi kadın arketipi çerçevesinde yorumlayarak şiiirin kadının erginlenme yolculuğunu şiiirde nasıl yansıttığını inceledim.

**Anahtar sözcükler:** vahşi kadın arketipi, psikanaliz, "Elsiz Kız", erginleme, şiiir, modern kadın kahraman miti

### Abstract

In *Women Who Run with Wolves*, Clarissa Pinkola Estes goes after the 'creative, talented, and immersed woman symbol' which has been ignored by psychoanalysis for a long time, where she chases the pure reality of women whose internal nature has been damaged, whose souls have been tossed to the most pathetic lands, and who have taken on unnatural rhythms over their natural cycles just to please others. While women continue to instinctively share archetypes, Betül Tarıman, who displays an internal womanhood stance in the Anatolian geography, raises the mythical era narrative voices for us women, from her work *Hadde*, that is sensitive to her emotions, conscious, and tactile pleasures, and creatively transforms them into modern poetry. As Estes breaks the silence regarding issues surrounding her style, knowledge, and creative fire for women's different eras, which can be defined as archetypal, intuitive, sexual, and cyclic. With this analysis, which follows in the footsteps of the wild woman archetype, added to the literature by Estes, I added poetry to the existing myths and fairy tales. I emphasize that poetry can too be just as long lasting as they are while being an enunciation leading to wisdom. This archetypal perspective, like mythical stories, poetry sets forth the sharp realization that can help conceptualize our visual power to see nature's naiveté.

Betül Tarıman, a woman who found her voice in nature, is a wild spirit. She moves forward in an alchemical cycle of loss, disjunction, and enlightenment during her journey that ends with wisdom. She awakens in a sacred location in eternity, independent of time and place, created by poetic language and word. This way, she creates the myth of the modern woman hero. By connecting with the wild woman archetype, she transforms into an eternal inner voice, calling out to women in search of themselves during their journey of initiation.

**Keywords:** wild woman archetype, psychoanalysis, "Handless Maiden", initiation, poetry, modern woman hero myth

### Extended summary

The bundle of psychological conflicts, represented in the works of art, is constructed via strategies developed by individuals that result from their relations with the outside world. From this point of view, evaluations of character-oriented works are based on psychological states. Clarissa Pinkola Estes, who was looking for a way to ensure that women, who were alienated for similar reasons around the world, met with the natural cycles of their selves and eventually introduced the wild woman archetype to archetypal psychology. Estes' desire is to create an understanding that "does not compress women into a definition of culture that operates at the subconscious level" by omitting the various otherizations mentioned above. For this reason, Estes opens the door for us to see the natural feminine, female nature in a pure form by turning to fairy tales and myths to resurface and support the beautiful and natural psychic forms of the alienated woman. This study, in which the stages of maturation that Estes introduced to archetypal psychology, are analyzed through poetry, which is considered to be one of the creative texts and is pioneering in this sense. The poetry subject in Betül Tarıman's poems opens the doors into the woman's deep world, with her unique voice. When her poems are read from this perspective, it is perceived that the female soul, which is searching for its own natural trace, walks through her bodily grottoes towards a new consciousness. Moving from the thesis that poetry can offer insights to clarify our power to see nature in a pure form, like natural myths, fairy tales and stories, we will seek an answer to the following question: Can poetry bring the primordial/wild woman out from the underground, where she has been hiding for centuries, into the contemporary world? Clarissa Estes sheds light on what anthropologist Levy-Bruhl, who has followed in Jung's footsteps, calls "mystical involvement", which is the process of relationship where "one cannot distinguish oneself from the object or person one observes". This phase, which Freudians denote as "projective identification", also makes sense of the relationship that the girl establishes with her mother after biological birth, before entering the transition to survive on her own. The deep imagery, which involves the mother's strengthening, hardening, fortifying, and fortifying her offspring, and which Estes notes as the endurance ceremony, involves the mother-daughter union that results in separation on the plane of consciousness but is unhindered in the deep structure, the unconscious.

Betül Tarıman, who has made a significant contribution to the creation and writing of women's common history, announces the voice of a subtle record of memory rising from the Anatolian geography, the march of womanhood in her poetry journey accompanied by her books "*Hadde- Melvin'e Giden Yol*" [The Road to Melvin] (collective poems), "*Rüzgârın Azabı*" [Torment of the Wind], and "*Maksatlı Makastar*" [Purposeful Machinist]. It is the irreparable search for the light of life that she senses that sets her off towards her own nature. In Estes' approach, the alchemical rings in the journey of women's rebirth follow each other as loss, dedication, enlightenment, and the arrival of light. Tarıman, in a foggy space, wrapped in the fear of loss, hears a magical source calling her. This deep voice is an inner impulse calling her on her journey. When she looks for another voice, her path leads to women's voices like her own, and her existence darkens even more with the wailing of these

voices. What she must do is to find a path for herself. Not every woman can take that path on her own; however, Tarıman continues to search for the creative feminine voice within her. Finding the inner voice that will lead her to the path of self requires creativity. Women are in a struggle to regain their own existence. They do not have an innate, exalted existence like masculinity. Tarıman, who says that she has matured into a “seer”, is now a wild woman who knows her own future in the space of two worlds. She has also separated from her shadow and rejected her destiny with the covenant of womanhood by spitting out the poison injected into her womanhood. The act of writing, the skill of saying poetry crystallizes her stance. On the path to maturation, Tarıman witnesses the destroyers, those who steal women’s light. In *Hadde - The Road to Melvin*, she reveals the unbreakable deep unconscious in herself through dream poems. She reminds us of the ill-written fate of women in Behrengi’s fairy tales, and whispers her name from within, from the innermost part of her, in the ear of the woman who was the mind of those women, but who, by getting into the dream, reached all womanhood and was transformed into that pain itself: Helya. Helya is the sun of womanhood. There, in that light, she adds femininity to her own self by getting rid of time and space. Since the primordial voices found in the stories and myths, compiled by Clarissa P. Estes through years of work and effort, resonate in the universe of archetypes and remain hidden in women’s unconscious, it is possible for women to reach these voices. Tarıman has an inner source of nourishment and is a doer of the idea of moving on. She transforms in her own way in the underground and reemerges into the outside world with deep knowledge. Savagery is the woman’s coming closer to her own natural nature. It is about the woman’s ability to stop looking at herself through what others present to her and what others reflect in their mirrors. She can live her femininity.

In her poems, Tarıman transforms women into love, love into all life and life into words. She tries to record everything and every experience in the word, in the time that echoes in poetry. This way, by creating the myth of the modern heroine, the wise woman type, the wild woman archetype, she becomes the immortal inner voice that calls to all women searching for themselves in the future, to begin and own their own journey.

## Giriş

Mitsel olarak insanın yaratılışının ve özünün ardına düşüşü, bireysel tarihinden yola çıkarak evrensel bir kanona ulaşma istemi, arketipik bir bağlamla devam edegelmektedir. Kişilik, kimlik, kendilik, benlik gibi olgular toplumların kolektif uzamlarında ama bireyin yaşam döngüsünde şekillenmektedir. Toplum, bireyi kendi yarattığı sistem kurgusunda biçimlendirmektedir. Toplumun kolektif bilinç dışında var olan kişi, bireyselliğine, kendi doğal varlığına yabancılaşmaktadır. Bu sancılı döngüde psikanalizin ortaya çıkışına da sebebiyet veren insanın kendi varlığını sağaltım uğraşı bugün de güncel bir konudur.

Bireyin kendilik alımlaması, psikanalizin inceleme alanlarından olmuştur. Ruh çözümlemesi olarak da işlev gören psikanaliz, insanların ruhsal problemlerini çözme işlevini sürdürmenin dışında yansımaları bulduğu sanat, edebiyat, dilbilim, sosyoloji gibi sosyal ve beşeri alanlardaki önemini de korumaktadır.

Sanat eserlerinde temsil edilen psikolojik çatışmalar yumağı, bireylerin dış dünyayla ilişkileri sonucunda geliştirdikleri stratejiler üzerinden kurulur. Bu bakış açısıyla karakter odaklı eserlere getirilecek değerlendirmeler psikolojik durumlardan hareket eder (Cebeci, 2004: 10). Freud'un çalışmalarıyla duygusal yaşam ve insan gelişimi hakkında yeni bilgi alanı yaratan psikanaliz, yaşam öyküsü üzerine odaklanır. Psikanalitik yaşam öyküsü, ilişkilerin ayrıntılarına, ailelerin şekillerine, duygusal gelişmenin toplumsal bağlamına dikkat gösterilmesini gerektirir. Böylece psikanaliz de kadınlık ve erkekliğin toplumsal süreçler tarafından oluşturulmuş psikolojik biçimler olarak kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde açıklanmasını sağlar (Connell, 1998: 58). Toplumsal cinsiyeti de gündeme getiren bu yaklaşım bireyi kendiliğine yöneltilir. Edebiyat yapıtını yaratan sanatçı anlatmaya dayalı metinler özelinde değil şiir gibi diğer soyut yüzleşmelere açık yaratımlarında da kendi varoluşunu anlamaya, tamamlamaya yönelir.

Dünya genelinde benzer nedenlerle kendine yabancılaşan/yabancılaştırılan kadınların kendiliklerinin doğal döngüleri ile buluşmalarını sağlamanın yollarını arayan Clarissa Pinkola Estes, nihayetinde arketipsel psikolojiye vahşi kadın arketipini kazandırmıştır. Estes'in arzusu yukarıda sözünü ettiğimiz ötekileştirmelerden sıyrılarak "kadını bilinçaltı düzeyinde işleyen bir kültür tanımına sıkıştırmayan" bir kavrayış yaratmaktır. "Kendilerini bilincin tek taşıyıcıları" olarak görenlerin güdümünde entelektüel dünyaya geçiş de kadının kendi doğasından kopuşuyla sonuçlanmaktadır (Estes, 2015: 18-19). Bu nedenle Estes, kendine yabancılaşan kadının güzel ve doğal psişik biçimlerinin yeniden yüzeye çıkarıp desteklenmesi için masallar ve mitlere yönelerek doğal dişili, kadın doğasını saf bir biçimde görebilmemizin kapısını aralar. Estes'in arketipsel psikolojiye kazandırdığı erginleme evrelerinin yaratıcı metinler arasında bulunan şiirden hareketle incelendiği bu çalışma, bu anlamda öncüdür. Betül Tarıman şiirlerindeki şiir öznesi, özgün sesiyle kadınların derin dünyalarına açılır. Onun şiirleri bu gözle okunduğunda, kendi doğasının izini arayan kadın ruhunun bedenî dehlizlerden geçerek yeni bir bilince doğru yürüdüğü sezilir. Burada doğal mitler, masallar ve öyküler gibi şiir de doğayı saf bir biçimde görme gücümüzü netleştirecek kavrayışlar sunabilir tezinden hareket ederek, şiir ilksel/vahşi kadını yüzyıllardır saklandığı yeraltından sıyrıp günümüz dünyasına çıkarabilir mi? sorusuna cevap arayacağım.

### **1. Anne-kız derin imgeleminde uyanan vahşi kadın**

Feminist kuram, kadınların dişillik ve beden politikalarından ayrı bireysellik biricikliğinde ve çeşitliliğinde kendilerini özne olarak ifade etmesine duyulan ihtiyacı dile getirmiştir. Simone de Beauviour ve Helene Cixous'un ardından özellikle Luce Irigaray ötekileştirilen kadınları özgün özneler olarak yaşamaya, dişil dil yaratmaya çağırırken anne-kızın plasental bağlarını sorgular.

Irigaray eleştirisinde, tek tek bütün öznelerde yara açan, dişinin anneye özgü maddi bedenden dışlanmasına dayanan kadın düşmanlığının derin köklerine dokunur. Kendiliğin başlangıcında, maddenin veya rahmin bir parçası olarak kişinin haz duyduğu bütünlükten kopuş vardır. Kopuş, zamanla imkânsız bir kayba ve ifade edilemez bir yasa dönüşür. Bu "temsil



edilemezlik” yapısı, özne oluşumu hakkındaki psikanalitik kuramların önemli parçasıdır ve iki fikir üzerine kuruludur:

İlk olarak, “bir yaraya dönüşen kökensel bütünlük (sanrısının) kaybı”, öznelliğimizin kurucu bir unsuru haline gelir. Kişi, bu kayıpla bütünleşir ve mümkün bütün bilişsel ve duygusal telafi biçimlerini kullanarak bu kaybın üzerine katlanır. Bu kaybın acısı hiç geçmez. Yas ve melankoliye Freud) veya minnettarlığa ve karşılıklılığa (Melanie Klein) dönüşür. Irigaray, ilk kayıp hissini yerine, kendini sevme ve kişinin dönüşebileceği kadını sevme hissini konulması gerektiğini düşünür. İkincisi temsil edilemeyen ataerkil bilinçdışının biçimlendirilen/ yansıtılan bütün atıflar, nitelikler ve yetenekler karşısında dış olana dair huzursuzluğunu ifade eder: Bedenleşme, ilişki, doğum ve dolayısıyla ölümlülük, üretken güçler, duygulanımsallık ve cinsel yaşamsallık (Braidotti, 2017: 140- 141).

Buradaki özne fikri, süreç olarak öznenin artık bilince tekabül edecek şekilde görülemeyeceğini, daha ziyade karmaşık ve çoklu kimlikler; arzunun iradeyle, özneliğin bilinçdışıyla dinamik etkileşiminin sahası olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada yalnızca libidinal arzu değil ontolojik arzu, varolma arzusu, öznenin varolma meyili, öznenin varoluşa doğru yönelmesidir. Kadın-kendilik, dişi bedenleşmiş kendiliğin, kadının mevcudiyetine bağlıdır ama bunu sadece öteki kadınlar “burada ve şimdi” dişi özneliği yeniden tanımlama projesine hizmet ettiği sürece gerçekleştirir. Siyasi olarak kurulan kolektif bir özne, kadın hareketinin “biz kadınlarımızın” her birimizin “ben, kadın” oluşunu güçlendirmesine dönük ontolojik bir kavrayıştır (Braidotti, 2017: 179-180).

Carl Gustave Jung’un “ben” arketipinin oluşumunda da anneden kopuşun etkileri vardır. Jung, bilinçle ilişkilendirdiği “ben”in imge ve simgelerle dışa vuruşundan şu şekilde söz eder:

“Her «bir şeyin bilincine varışının» başlangıcında ben”in «ana» dan ayrışması vardır. Bir şeyin bilincine varış demek de, ayrışma yoluyla dünya kurmak demektir. Bilince varış yalnızca bir şeyin farkında olmak, bir şeyi algılamak demek değildir; daha geniş bir alandır söz konusu olan; çünkü yalnızca BEN-bilincindeki içerik değildir sorun, aynı zamanda bilinçdışının içeriğidir de. İmgeler dili olan bilinçdışı dilinde, arketipler kişileşmiş olarak ya da simge gibi ortaya çıkar. (2006: 65)

“Ben”; bilinç, kişisel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı olarak üç ayrı yönsemeden hareketle kurulur. Freud’un kişisel arzu ve bastırılmış dürtülere bağladığı bilinçdışını Jung (2006), evrensel motiflerle açıklar. Arketiplerin evrensel olarak kişilerin bilinçdışında doğuştan yer ettiğini varsayar. Freud, cinsel açılımlı libido (yaşam enerjisi) kavramında, duygu ve düşüncelerin bastırılması fikrinin de aksine kişiliği oluşturan farklı unsurların tümleşik bir libido tanımlamasına gider. O, kolektif bilinçdışının tek tek tüm bireyleri çevreleyen evrensel olgularına açıklık kazandırmayı ister. Tüm nesillerin deneyimini kapsayan kolektif bilinçdışı, her bireyde bulunan -kişisel anılar dışında kalan- ilksel simgelerden oluşmaktadır. Bu simgelerin kalıtım yolu ile bazı mitos ve efsanelerde, rüyalarda belirmesi dünyanın çeşitli yerlerinde aynı biçimlerde tekrarlanan motiflerle ilgilidir. Jung, kişisel uzamları bulunmayan imgelere arketip adını vererek, bu motifleri bilinçdışının baskın örnekleri olarak da tanımlar. “Arketip metafiziksel, çünkü bilincin ötesine aittir, ruhtan kaynaklanır” (Jung, 2006: 50).

Yüzyıllarca tekrarlanan ve arketip adı verilen ilksel imgeler, insanın ontolojik sorgulamalarında anlamlandırmak durumunda kaldığı saklı bir alandır. Bu imgeleri günümüze ulaştıran mitler, hikâye hatta masallar kolektifliğin hem kurucusu hem de sonucudur. Kişi kendini bulmak için, özgünlük alanını keşfetmek için bilindik hikâyeleri aşmak durumundadır. Arketipik çalışmalar ve de süregelen insan yaşamı incelendiğinde ilksel -kökensele hikâyelerin eyleme dönük ve imgesel var oluş biçimlerimizde devam edegeldiğini, aynı hikâyelerin farklı kahramanları olarak onun ebedî varlığını da devam ettirdiğimiz gerçeğine çıkış kaçınılmazdır. Jung da insanın evrensel gerçekliğinin simgesi arketiplerin kaynağını dinsel, mitsel öykülerde, rüyalarda, halk hikâyelerinde aramaktadır. Ona göre tekrar eden insanın yaşam deneyimi -kişisel olmayanlar dışında- bu kökensele kaynaklara dayanmaktadır. Carl Kerenyi, Clarissa P. Estes’i harekete geçiren de budur.

Jung’a göre insanlar belirli bir çalışma şemasına sahip olarak doğarlar. Arketipik sembeler ve formlar bu davranış biçimlerinin belirlenmesine yardımcı olur. İlk çocukluk yıllarımızdan beri etrafımızdaki dünyayı algıma şeklimizde dinlediğimiz hikâyelerin etkisi vardır. Bu hikâyeler bize yaşadığımız dünya hakkında bilgi verirken ayrıca insanlık serüvenimizde de yapılması ve yapılmaması gereken davranışların bilgisini verirler. Bu hikâyeler tarih boyunca söylenceler, mitoslar, efsaneler, dinler aracılığıyla zihnimize ulaşmıştır. Nasıl davranmamız gerektiğinin arketipini bu hikâyeleri dinleyerek bilmeden karar veririz. Zaman içinde edinmiş olduğumuz tüm bu bilgiler kişisel bilinçdışımızı fethederek bize seçim hakkı vermeden kendi mitimizi oluşturma komutu verir. Yaşadığımız zamanda ise etkisi altında kaldığımız herhangi bir şeyde; bir insan, nesne veya bir olayda arketipin farkına varmak yeniden doğuş gibi durur. Bu farkındalık “ben, gölge, persona, anima ve animus” kavramlarıyla ilintili olarak gelişir. “Bu sistemler doğum, ölüm, yeniden doğum, güç, çocuk, kahraman, şeytan, bilge gibi birçok arketipin yanında kişilik sisteminin yapı taşları olarak da düşünülebilir (Jung, 2005).

Kadınlığı etkisi altına almış bulunan “animus” kadınlardaki erkek imajının kolektif mirasıdır. “Gerçek anlamıyla bilinçli ve yönlendirilmiş düşünce yerine, bilinçdışı varsayımlara dayanarak anima, ruh durumlarını ve animus da düşünceleri üretir” (Fordham, 2001: 70). Animus kız çocuk için baba imajını biçimlendirir. Bilinçdışında karşı cinsi olumlu ve olumsuz yanlarıyla biçimlendirir. “Birçok mitte animus yalnızca ölüm değil, haydut ve katil olarak da ortaya çıkar. Estes’in öykülerinde yer verdiği karılarını öldüren Şövalye Mavi Sakal buna örnektir.

Animus, kadınların kendi başlarına kaldıklarında, özellikle de duygusal zorunlulukların karşılanmasının eksikliğini hissettiklerinde akıllarına üşüşen her türlü yarı bilinçli, soğukkanlı, ruhsuz düşünceyi temsil eder” (Jung, 2009: 190). Jung, bilinçdışının karmaşık yapılarına imge adını vermiştir. Ona göre imgeler hem eylemlerin biçimine hem de eyleme neden olan durumlara işaret ederler (Jung, 2015). Jung, anne arketipinin iç içelik ve zıtlık teşkil eden yapısını şu şekilde açıklamıştır:

Dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkarıcı ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan”dır. Anne; cadı, ejderha (balık ve yılan gibi yutan ve boğan her hayvan), mezar, tabut, derin su, ölüm, kâbus ve umacıdır. (Jung, 2005: 33-34; 2015: 22)

Doğum ve ölüm, başlangıç ve son'u, iyi ve kötüyü dolayısıyla insanın kendi dünyevi varlık serüveni bu arketiple kodlanmış gibidir. Anne figürü evrensel nitelikler taşısa da anne imgesi bireysel deneyimde değişime uğrar. Jung kişisel anne figürüne sınırlı anlamlar yüklerken anneye yansıtılan arketipin ona otorite ve tanrısallık kattığından söz etmektedir. Bu etkilerin kaynağı çeşitli mitolojik anlatılarda, görsellerde, simgelerde karakter yaratımında karşımıza çıkmaktadır. Kısacası insanı kendine doğru mıknatıs gibi çeken bir durumda arketiplerin izleri sürülebilir. Bunlar kişinin geçmişteki atalarının da dâhil olduğu tüm nesillerin deneyimlerini ifade eder. Kalıtsal olarak her bireyde mevcuttur ve ilk insandan bu yana insan psişesinde etkileşim halindedir.

Anne arketipinin temel olarak bilinçdışı ile ilgili olduğunun altını çizerken, insanın zihinsel algılayış biçiminin de bölündüğü, karşıtlık ilişkisine sahip bir yapısı olduğunu söyleyebiliriz. Deneyim sadece dış dünyadan algıladıklarımız ile ilişkilendirilemez. Psişenin de yaşamdaki her organizma gibi kendine özgü bir yapısı vardır. Bunun yanında zihinsel yapı unsurları olan arketiplerin önceden belirli bir zaman içinde oluşup oluşmadığı söylenemeyeceği gibi metafizik bir sorudur ve cevaplanamaz. Arketipin taşıyıcısı anne olmasına rağmen baba arketipin dinamizmini ifade etmektedir. Anne karnında ise çocuk anne ile bilinçdışı bir özdeşlikte yaşar, yani hem fiziksel hem de ruhsal bir önkoşul burada var olur. Ben bilincinin uyanması ile bu ortaklık giderek azalmaktadır (Jung, 2005). Bu durumu Saydam şu şekilde açıklar:

Doğduğu yerden uzaklaşan bilinç, varlığını sürdürebilmek için, göbük bağının izinde ara sıra geriye (kucağa/rahme) dönmek, yaşam enerjisinin kaynağına uzanmak ihtiyacı hisseder. Ancak annelik işlevleri psiko-sosyal gelişim sürecinde çok geniş bir ilişkiler ağına dağıtıldığından ve tüm yaşam boyunca çeşitlendirildiğinden mutlaklığı törpülenir; edilgen, çaresiz, arzulayan ve bekleyen çocuk, etkini muktedir, arayan- bulan, yapan, hatta iyi anne ikameleri yaratan erişkin'e büyür. (Saydam, 2017: 470)

Kadının, kaderi rahatsız edici ise yıkıcı değildir. Rahatsız eden kişi, rahatsızlık içerisinde sıkışmış kendisidir. Değişim emekçisinin kendisi de değişir. Anlamsız kargaşa bir arınma süreci halinde gelir: Ne varsa boş, anlamsız ve hiçtir. Otto Rank, *Doğum Travması* adlı eserinde, insan yaşamındaki kaygıların çoğunu, doğum anında yaşanan ayrılık kaygısının tekrarı olarak yorumlar. Ona göre bebek, doğum travması sonucu yitirdiklerine karşılık yeni ilişkiler kurarak çevresiyle birlikte olma durumunu sürdürmeye çalışmaktadır. Ancak kurulan bu beraberliklerin sona ermesi ve ayrılık kaygısının ortaya çıkması, yaşam döngüsünün her aşamasında kişinin karşılaşacağı zorluklardandır. Bu zorluklar, annedeki sığınağa geri dönme arzusunu kuvvetlendirir (Rank, 2014: 8-9). Jung, bireyselleşme süreci içinde kişiye kendini gerçekleştirme şansı sunan çocuk arketipi içinde özellikle "mucizevi çocuk" metaforu üzerinde durur. Mucizevi çocuk, üstün yetenek ve güçlere sahip çocukları temsil eden bir metafordur. Yaşam enerjisini özgürce kullanan mucizevi çocuk, kendini yenileme gücüne sahiptir. Geleceği ve yeniden doğuşu sembolize eder (Sambur, 2005: 108). Bu yaklaşım, annenin çocuğu üzerinden geliştirdiği varlık biçimlerini de açıklar.

Jung'a göre, bilincin varolma şartlarından birisi karşıtların ayırt edilmesidir; bu durumda bilinç "ana kucağından, yani bilinçdışının ilksıcaklığından ve ilkkaranlığından sonsuz bir

mücadeleyle kurtulan baba ilkesi, Logos'a tekabül eder (2005: 34). Baba sadece, çocuğu dış dünyanın tehlikelerine karşı koruyan bir kalkan gibi hareket edip oğluna bir persona modeli vazifesi görürken, anne onu psikesinin derin karanlıklarında yatan tehlikelere karşı korur. Bu noktada, anne olgusunun bilinçdışıyla yakından ilişkili olduğunu anlamak zor olmasa gerek; çünkü Jung, bilinçdışının derinliklerinden “Anneler âlemi” diye bahseder. Bilincin aydınlanmaya başlamasından önce, çocuğun bilinçdışı bir özdeşleşme ve ortaklık yaşadığı kişisel anne, aynı zamanda anne arketipinin ilk taşıyıcısıdır; ancak bilincin uyanması bu özdeşleşmenin sonunu getirir, çünkü bilinç, annenin temsilciliğini yaptığı bilinçdışıyla zıtlasmaya başlar. Aslında, kişisel annenin sahip olduğu karakter özellikleri kadar, anneye yansıtılan ve ona mitolojik ve tanrısal bir kimlik kazandıran anne arketipinin fantastik özellikleri de çocuk psikesinde travmatik olduğu söylenebilecek derin etkiler yaratır.

Bilincin aydınlanmasını, genellikle yetişkinlik döneminde başlayan bireyselleşme süreci takip eder. Bu sürecin tamamlanıp, bireyin kişilik bütünleşmesini sağlayabilmesi için anneden kopması, yani bilincin tamamıyla bilinçdışına hâkim olması gerekir. Bu bağlamda Jung, evrensel kahraman mitlerinde tekrarlanan bir motif olan canavar/ejderha ile savaşı, gençlik beninin anneden kurtuluşu olarak yorumlar (Stevens, 1999: 27).

Chodorow da *Reproduction of Mothering* adlı eserinde kadın kimliğinin gelişiminde anne-kız ilişkisinin anahtar rolü gördüğünü ileri sürer. Çünkü anne-çocuk faktörü çocukluk dönemini şekillendirdiği gibi kimlik oluşturma sürecini de doğrudan etkiler (1978: 73-74). Psikanalitik düşüncede “anne vücudunun bebeğin hayal dünyası ve gelişiminde merkez olduğu” anlayışından hareketle annenin kız çocuğuna içinde “güvenlik” ve “devamlılık” unsurları bulunan sınırlı bir alan yarattığından söz edilir. Geleneksel toplumdaki “anne figürü” kızına bağımlı olduğu kadar “onu her tür tehlikeden koruma pahasına toplumun tabu saydığı bekaret, evlilik ve annelik gibi değerleri ona aşırı ölçüde yükleyen biri olarak çizilmiştir” (Özen, 2008: 33). Kız çocuğu ise hem anne hem de toplum baskısına maruz kalır. Kız, annesinden hareketle kendini bulma ve ondan ayrılarak birey olduğunu gösterme eğilimi sergileyebilmekte, bağımsız bir kadın kimliği ortaya koyabilmektedir. Anneden ayrılmak büyüme sürecine psikolojik bir yaklaşımdır (Nice, 1992: 97-99). Ayrılık, kızın ayrı/bağımsız ve kurları olabilen bir birey olduğu gerçeğiyle yüzleşmesi, annenin “ihtiyaçlarını ve umutlarını sürekli karşılamaya hazır olmadığını fark etmesi” durumunu içerir (Özen, 2008: 33).

Clarissa Estes, Jung'un izinden gidenlerin antropolog Levy-Bruhl'in adlandırdığı “mistik katılım”la “bir kişinin gözlediği nesneden ya da kişiden kendini ayırt edemediği”ne dönük ilişki sürecine ışık tutar. Freudcuların “yansıtımlı özdeşim” olarak adlandırdığı bu evre biyolojik doğum sonrasında kızın kendi kendine hayatta kalabilecek dayanıklılığa geçiş öncesinde annesiyle kurduğu ilişkiyi de anlamlandırır. Annenin yavrularını güçlendirmek, sertleştirmek, sağlamlaştırmak, kuvvetlendirmesini içeren ve bu nedenle Estes'in dayanıklılık töreni olarak adlandırdığı derin imgelem, anne-kızın bilinç düzleminde ayrılıkla sonuçlanan ama derin yapıda, bilinçdışında engellenmeyen birlikteliğini içerir.

İçsel vahşi doğaya yönelik duygular, yaşlı ormanlar gibi yok olmaktadır. Jungcu bir psikanalist olduğunu belirten Estes, şair ve eski öykü derleyicisi olarak kadınların canlılığını yitiren saf doğasını “kendi yeraltı dünyalarının yıkıntılarında yapılacak “ruhsal-arkeolojik” kazıyla gün ışığına çıkarılabileceğini keşfeder (Estes, 2015: 15).

Estes'e göre, vahşi kadının, La Labo'nun bulunduğu yerde ruhlar şahsiyet olarak belirir. Derin psişenin mitolojik sesi, şair ve kâhin gibi konuşur. Psişik değere sahip olan şeyler, ölmüş olsalar bile canlandırılabilirler. Dünyada var olan tüm öykülerin temel malzemesi, insanın bu açıklanamaz ruhsal topraklardaki deneyimiyle ve burada başına gelenleri anlatma çabasıyla ortaya çıkmıştır. Dünyalar arasındaki bu yer, yerine göre ortak bilinçdışı, nesnel psişe, psikoid bilinçdışı olarak adlandırılmıştır. Psikoid bilinçdışı, biyolojik ve psikolojik dünyaları besleyen kaynak, dünyalar arasındaki yarık, sis varlıklarının evi, insanlık belleğidir. Tüm doğalar, mucize ve hayaller, esinler ve şifa bu yerdedir. Derin meditasyon, dans, yazı, resim, ibadet, şarkı söyleme, davul çalma, etkin imgelem ya da bilincin yoğun bir şekilde değişmesini gerektiren bir faaliyet aracılığıyla bu yere geçiş yapılır. Kadınlar bu dünyalar arasındaki dünyaya, özlem duyarak ve gözünün hemen köşesinde seçebileceği bir şeyi arayarak, derin ve yaratıcı işlerle, bilinçli bir yalnızlıkla ve herhangi bir sanatla uğraşarak ulaşır (Estes, 2015: 45).

Estes'in yaklaşımında kızın ilk adımlarından itibaren çevresini ve de benliğini kucaklayan anne, arketipik olarak kızını güçlendirmek üzere konumlanmıştır. "Annenin kızını güçlendirmesi, yeraltı ormanında-kadının, kadın bilgeliğinin alt dünyasında bilinen dünyanın-ego tarafından algılanan dünyanın altında yaşayan vahşi dünyanın gereğidir. Orada kıza içgüdüsel dil ve bilgelik aşılanır (Estes, 2015: 426).

Estes'in vahşi kadın arketipi, yüzyıllardır talan edilen, bastırılan, ezilen kadına özgü içgüdüsel doğanın keşfidir. Yüzyıllarca arzudan, kendinden ayrı düşmüş olan kadın, kendini bulmak için iç sesinin izinden gitmek durumundadır. Kadının erginleme olarak da adlandırılan ilksel doğasını bulması, bir tür bilgeliğe doğru ilerleyerek yeniden doğması uzun bir yolculuğa dayanır ve dış dünya nosyonlarının kararttığı iç görü alanlarının aydınlanma eylemini tanımlar.

## 2. Erginlemenin karanlık coğrafyasında bir kadın: Betül Tarıman

Kendi doğasının izini süren, bu nedenle bir tür bilgelik olarak adlandırdığımız kendine/kendi kadınlığına doğru ilerlemeyi seçen kadın şairlerimizin sayısı az olsa da mevcuttur. Nigâr Hanım'ın kendi dünyasından uzağa fırlatılan kadının feryadının ifşası olan öncü şiirleri, diğer kadın seslerinin doğumunu müjdelemektedir. Ne var ki bu sesler, kadının kendi doğal sesi değil, onun toplumda çatlayan ruhunun ölümünü duyuran sesleridir. Modern dönemde çok geç karşılaştığımız Türkân İldeniz, Sennur Sezer, Leyla Şahin, Nilgün Marmara, Lâle Müldür, Neşe Yaşın, Elif Sofya, Anita Sezgener, Asuman Suman, Betül Dunder, Gonca Özmen, Türkân Yeşilyurt, Nilay Özer, Emel Kaya, Nafia Akdeniz vd. kadın şairlerden yükselen kadın sesleri, iki dünya arasında kendi yankısını arayıp bulan ve bunu imgelemin derin ve geniş dokusuna işleyen kadınlık tarihinin kayıtlarıdır.

Kadınların ortak tarihinin oluşturulması ve yazılmasında önemli bir üretimlerde bulunan Betül Tarıman, "Hadde- Melvin'e Giden Yol (toplu şiirler), Rüzgârın Azabı ve Maksatlı Makastar" kitapları eşliğindeki şiir yolculuğunda Anadolu coğrafyasından yükselen incelikli bir bellek kaydının, kadınlık yürüyüşünün sesini duyurur. Onu, kendi doğasına doğru yola çıkaran sezdiği onulmaz hayat ışığı arayışıdır. Estes'in yaklaşımında kadınların yeniden doğuş yolculuğundaki simyasal halkalar; kayıp, adanma, aydınlanma-ışığın geliş şekline birbirini

izler. Tarıman, kaybetme korkusuna bulanmış, sisli bir mecrada büyüdü bir kaynağın onu çağırıldığını duyar. Derinden gelen bu ses, onu yolculuğa çağıran içsel bir dürtüdür.

### 2.1. Yeryüzündeki vahşi kızın kayıp sesinin izinde

Kayıp, bulma ve güçlenme döngüleri Estes'in yaklaşımında vahşi öznenin ömre yayılan zorlu erginleme serüveninin değişim ve dönüşüm geçişleridir. Kayıp dönemi veya Estes'in "Elsiz Kız" öyküsündeki aşamalarda 'bilmeden pazarlık etme' olarak tanımladığı bu evre yaratıcılıkla sonuçlanacak olan yeniden doğumun ilk belirtilerini açığa çıkarır. Kızın anneden ayrılarak erginleme yolunu seçtiği bu aşama, yaratıcılık ateşinin derinlerdeki varlığına işaret etmektedir. Kadının kendini yaratması için geçici hazlar ve nesnelere çevrili dış dünyanın cazibesinden, korunaklılığından, sıcaklığından uzaklaşması kaçınılmazdır. O ilksel korunaklı alan, sıcak yuva annenin varlığındadır, onun oluşturduğu fiziksel ve duygusal ortamdır. İnsan, erginlemek veya yaygın bir adlandırmayla "kahraman" olmak için evden ayrılmak durumundadır. Joseph Campbell'in "Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" örneğinde de olduğu üzere genelde erkekler üzerinden anlatılan bu kahramanlık miti, kadınlar için de aynı yolda yürümeyi gerektirir. Cinsiyetin verdiği çeşitli farklılıklarla kadın kahraman da varoluşunun gizil kaynaklarına ulaşır.

Betül Tarıman, daha çocuk yaşlarda kendinin ve etrafının gözlemcisidir. Derinden gelen iç sesi kaydetmeye bu dönemde başlamıştır. Seyir-takip etme-ıpuçlarını arama işine girişmiştir. Bu tutum şairin yaratıcılık yolunda ilerlemeyi seçmesidir. Çocukluk da bunun için daima eşsiz bir durumsallık yahut konum alma yeridir. Çünkü çocuğun dış dünyanın gerçeğini kendi hayal dünyasında ama tüm çıplaklığıyla seyrettiğini biliriz. Geriye dönüp çocukluğunu bilebilmek de insanın kendini bilmesine çıkan yola girdiğinin ilk işaretlerindedir.

Tarıman, annenin varlık alanında dünyayı tanımak üzere etrafında olan bitenleri gözetlemektedir. Bu seyir halindeki çocuğun annesi, bir taraftan içgüdülerinin düzenleyiciliğinde kendiliğini çocuğunu büyütme üzere kurgular. Diğer taraftan kadınlığının okşayıcısı erkeğini/babayı kendi etrafında konumlandırmanın yollarını arar. Annenin ev içinde çocukları, eşi ve çevresiyle ördüğü yaşamı gizemli çocuk gözleriyle gözetleyen kız için anne, kendiliğine doğru akan ırmakta suyun çıkış noktasıdır. Kız, o çıkış noktasını tanımak ve tanımlamak için yol almak durumundadır. Annenin varlığı, kendi varlığıdır, yokluğu ise bir savrulmadır. "Kesitler I", şiirindeki hasta çocuğun yaşadığı kayıp duygusu, kuramsal çerçevede de üzerinde durulduğu üzere bir tür küskünlük yüz çevirmesidir, sevgili anneden kopuş öncesinin birleşiklik halleridir:

#### KESİTLER I

...

hasta yattığım gün annem  
bırakıp gittiğinde beni komşuya  
çantasını kaybetmiş  
mavi bir çocuktum ormanda  
...(2012: 57)

Kaybolduğu yerden sevgiyle kalkan kız, anneden sonra edindiği sevgi nesnesi kedilerle kendini bulma ve sevmeye arzusunda. Sevgisizliği sevginin çıkış pınarı annesine yönelmesini kaçınılmaz kılar. Anne orada, o bilinçaltında güzelliği ve besleyen doyuran, yaşam sunan varlığıyla kızın hayallerini de havalandıran kök hücrel bir bağıdır ve ondan ayrılmak zorlu ve sancılıdır:

## KESİTLER II

...

güzel kadını annem  
albümdeki resimlerinden bilirim  
saçları alegarson kesili  
zeytinyağlı dolmalar yapardı  
havalandırırken balkonda  
yakası kuşlu gömleğimi  
... (2012: 58)

Kız, anneden devraldığı hüznün mirasçısıdır. Tarıman, kendisiyle Antalya’da yaptığımız “Kadınların Yaratıcılık Yolculuğu” söyleşisinde annesinin evlenmeden önce dış dünyaya, kendini geliştirmeye açık mücadeleci ruhunun evlendikten sonra ev içine çekilmesinin gerek annesi gerekse kendinde yarattığı hüznü deyinmişti. Yabancı dil bilen, kitap okuyan, şiir ve resim sanatına ilgi duyan, el becerileri ve kişisel zevkleri olan bu annenin sevgisiz bir eşle geçirdiği ömür de sevgisizlik açtırır. Sevgisiz bir evde büyüdüğünü söyleyen Tarıman’ın ek-sikliğini duyumsadığı bu olgu, yaşamı boyunca onun uzaklarda, evin dışında arayacağı bir kaynağa dönüşür. “Yalnızlık Suları” şiirinde annenin gece imgesiyle karanlığa gömülmesi; kızın kendine çıkan yolda annenin istekleri, arzuları, hayal ettikleri ile kaybolmuş yahut ölü doğmuş olduğunun ayırdına vardığı yankılanır. Acılı ilk sarsıntılar eşliğinde sezdiği yeraltının gizli dünyasına açılan karanlık alanda çelişkili bir yaşam belirtisi verir:

iki kalbi vardır annemin  
birine aşk yağar üşür öteki  
aşk diye tutulan yol yalnızlıktır  
annem aşkın toy kızı  
kış evinde siyah açar

eski kızı olurum annemin  
her çıkılan yolda tedirgin  
“kanat yerimden soğuk kuşlar geçer”  
o teninden kumaş biçer giydirir bana  
ben ona gülden rüyalar  
... (2012: 97)

Annenin onulmaz derdi de çocuğun hücrelerinde ağırdan ağırdan büyümektedir. Kız, her ne kadar annenin tetiklediği yalnızlıktan kurtulmak, annenin parçalanmışlığından tekliğe yürümek istese de özünde annenin kayıp tekil varlığıyla kesinleşmiştir. “Sayıların Zenginliği” şiiri, birle imlenen bu “ben” olma istemini, kolektif bilinçdışının yarattığı anne imgesi tarafından lekelenme haline karşı yükselen sesi işittirir:

bir'im ben  
al kendini git  
sözcüklerin senin olsun  
teslim oldum tanrım  
iki güçlü kol arasına  
ülkende zenginliğim ben

...

kızı olup ağladım annemin leke olup  
annemin annemin (2012: 355)

Çocukluk döneminin, kızın etrafını saran çevrenin -geriye dönük- sezgiselliğinde “anne-ye” dönüşümü bu onulmaz bağ nedeniyledir. “Çocukluğun Sabahı” şiirinde sabahtır. Çünkü kızın bilinci uyanmaktadır. Annesizlik “camlarda erime”, “kışa dönüşme” imgelerinde imlendiği üzere bir çeşit yok oluştur:

...

kederle yıkanır çocukluğun sabahı  
anne camlarda erir hayat

kıştır anne gidince başlayan...(2012: 94)

Annenin yokluğa sürüklenişi, kızın savrulmasını tetiklemektedir. “Çektiğim Hayat Çilesinden” şiirinde şair, çile çektiğini, yıpranıp sarardığını annesinde seyretmektedir. Kadını çevreleyen toplum yapımı dünyanın, kadınlığın ayırına varan bu şiir öznesi, kendiyile beraber derin bir yalnızlığı da sürükleyeceğinin bilincine varmıştır. Arzuladığı saf ve temiz dünyayı imgeleyen “Beyaz” şiirinde kendi kaderini bilmeden pazarlık ederek belirleyen anne ve babasının değiştiremediği arketipik yası dışa vurur. “Tenha”larda “kirlilik”le tanımlanan kadınların toplu ve biricik yazgısı ve yalnızlığını şiirde annenin ölümüne eş bir gecenin karanlığı olarak sunar:

kar altında karlı ova kirli beyaz

yeşil bir alev boşalıyor içimden dışarı  
içimden dışıma bir anne ölüsü beyaz  
beyaz bir deftere adımı yazıyorum  
savruk alevini uzakların  
siyah harflerle beyaz

kar altında karlı ova dalgın çocuk  
çocuktu, bir pencere evdik  
öznesi acı olan geceydi babam  
dokunsak sesinin rengine  
ölü hanesine düşülmüş  
bir not kadar ışıksız  
ve yalnızlık (2012:130)



Babanın sesinin yıkıcılığı kızın ölümcül yalnızlığının da sebebidir. Anne ve baba evinde ki bu yalnızlık, kendinden önce yalnızlık çeken annesi ve ondan önceki ve de sonraki kadınların ortak tanımlanma, algılanma halidir; burada kadınlar kirli ve tenhadır:

yalnızlık  
içi dışı tuzla buz  
bir kalpti çamaşır kokulu odalar  
annem annesiydi kendinin  
şehir kokulu ya da okul şehir  
bir pencereden ötekine  
sarkıtılmış ip gibi  
dururdu, dururdu kadınlar

kadınlar gülün içtenliğini söylemesi gibi

ağır ağır yağın ova gibi

kadınlar gelir kadınlar gider  
gövdesine uzardık bahçenin  
ve hep gece

*kirli ve تنها* (2012: 130)

Arketiplerin dünyasında biçimleşmiş olan “kadınlık”, güncel toplumun kolektif bilinç dışında da eril tahakkümlü “kadınlık” üretimini devam ettirmektedir. İç sesini vahşi doğasının saflığında duymaya başlayan kadının bireysel bilinçaltı bu seslerle çınlamaktadır. Tarıman’ı kolektif “baba” imgesinde düğümleyen, oradan toplumsal uzamlara sürükleyen de bu kendi doğasından sürülmüşlüğü kulağına fısıldayan sestir. Şairin çocukluk trajedisini kucaklayacak, yaralarını saracak anne isteminin, annenin doğurarak yer yüzüne sunduğu çocuğunu -karnında taşırken olduğu gibi- tam olarak sarıp sarmalamasının mümkün olmadığını anlayan yaralı bilincinin sesinin “İsyan” adını taşıması bu nedenledir:

Çocukmuşum  
Göl birikmişim ovaya  
Çiçekler açtırmış annem ipeğe  
Babam gelmiş de düşümde yaralı atlar

Anne beni uykuna göm  
Beni incine  
Hayat kumaştır çürür  
İçimde koşturan bir at  
Sahipsiz  
Büyüttüğün çocuk kadar

Çıkışsız dağ yollarının serininden  
Nemli kokusundan eski şehirlerin  
Aşkmışım gibi yirmi dört yaşım  
Kor olmuşum zamana  
Gülmüşüm  
Babam gelmiş de

*Sevincini üstüme giydirmiş annem (2012: 167)*

Annenin yeryüzündeki eşi baba, çocuğun anneye ilk isyanının da kaynağıdır. Baba, kızı anneden ayıran, sahihsizliğe savuran, güvenli kucaktan ayıran onulmaz “öteki” varlıktır. Kız çocuğunun düşlerini talan eden ama anneyi sevince boğandır. Kızın dış dünyayla, babayla karşılaşmasıyla beliren içgüdüsel kayıp, kızı kaybedilmeyecek olanın çağrısına doğru yönlendirir ve arayış başlar. Bu süreçte Tarıman, anne evindeki aile hayatının kendi hayatı olmadığına farkına varmış, evden zihnen kopmuştur. “Aile Hayatı” şiirini yazarken evden fiziken de uzaklaşmak üzeredir:

Evin kızı sıyrılmış çocukluktan  
Odanın bir ucunda baba kahve içiyor

Solmuş odadaki kokuların hatıraları  
Örgü örüyor babadan yakınan anne

Olumsuz cevaplar veriyor uykudan uyanan çocuk  
İyi niyetle korunuyor evdeki zaman

Söylenecek şarkı yok aile hayatı ciddiye alınmamış  
Sabunla ağartılmış tahtalar” (Kül, 2002)

Kızın evde kurgulanmış bir yaşamın oyuncusu olduğunun farkına varması, aile için dilenen iyi niyetlerin herkesi kendinden ve birbirinden uzaklaştırdığını gözlemleyen dış göze, bir bilince evrilmesi; kendine ait bir oda, daha derinde bir ada arayışının arketipsel döngüsüdür. Bu döngünün anlaşılması kızı oyun içinde oyuna; ama kendi kurguladığı bir oyunun parçası yapmaya çağırır. İçten yükselen bu sesler ancak söze, kızın kendi sözüne teslim olur:

Şimdi her şey tamam olmuştur  
çünkü hayat vahşi bir parştır..

Odaların bilgisi sözle çeşitlenmeli  
Kız yeniden camdan bakmalıdır

Ya gitmek üzerenin korkusu  
Fark etmelidir baba kaçan balığı

...  
Oynamak istiyorum  
Oynamadan bilmenin ne önemi var

Odanın içinde kırışık elbise  
Odanın içinde uzak geçmiş

Annem babam uyandığında odam kadarım  
(Kül, 2002)

Anne ve babadan uzaklaşma istemi, bu eylemi gerçekleştirmek üzere yükselir. “Tanrı Harfleri” şiirinde evden uzaklaşma hali iyice belirginleşir:

*tanrı duası ev  
okunur geçer*

dikkat!  
bu ev sana gelmez  
her an soldurabilir  
ay kırpmalıyız ona  
buğuyu hatırlatır  
... (2012-111)

Ev, kızın kendini bulmak için uzaklaşmak zorunda olduğu kendine ait olmayan karanlık mekândır. Tarıman, bu karanlıkta gözlerinin önünde dolaşan babayı susturup evin annesinde seyrettiğinden de uzaklaşmak istemindedir. Bu nedenle imgeleminde evi yaşanan gerçekliğin dışındaki bir yerde konumlandırır. Böylelikle evi yok saymak, yıkmak, gerçekliğin dışına savurmak üzere şiirin adını “Ev ve Mesel” koyar:

...  
Geceye umuttur ev baba susarken  
Derinliği ferahlık uykuya gidebilirim  
Azarlandım rüyadan ötekine geçerken  
Ellerimde kıymık, diken izleri  
Düşlerim silindi rüyam biterken

Üşümüş sokaktır ev anneye  
Yalnızlığı obur hayata nispet  
Evimi sularla sınıdım  
Evim sırlarını kalbime döktü  
Serçelerle konuştu duvar  
Sevgilisiyken uzak şehirlerin  
Canım, canım dedim

*Göğsüme hüznün eken bu rüzgâr da kim* (2012: 151)

Şiirde ev, Tarıman’ı kendi derinine çeken girdaptır. Kendinden olanların onu kendine yabancılaştıran kaynağın kendisi olduğunun ayırdığına varmanın ağırlığını rüzgârlar dahi hafifletememektedir. Evde uzakların düşüyle dolaşırken baba ve anneyi rüyalarda acıya döndüren bir can sızısı içindedir. Şiirin sonundaki “canım” sözcüğü derinden, içerden, evin içinden

söylenmiş bir iç çağrıdır. Hüznün sularında çırpınan bir candır şair. Anne ve babanın yerini onu kendi diyarına parçalayarak götürecektir olan rüzgâr almıştır.

## 2.2. Adanmışlıklar güzergâhında parçalanan kız

Rüzgârın esintisinde yeni bir güzergâhta dolaşmaya başlayan kız, bilinmeyen ama arzu edilenin ardında yürümeye devam etmektedir. Kendini yolda sınayarak bulacak ve tanıyacaktır. Estes'in erginleme modelinde kadınlar, kendini tanımak, kendine ulaşmak için kötü pazarlıklar yapar. Kötü seçimlerde bulunarak hastalıklı bir şekilde kendi yıkımlarına neden olurlar. Bu seçimler, içgüdüsel doğanın engin gücünü uyandırır ve benlik tarafından kadını vahşiliğin derinine götürmek için uçurumdan atlama adımını oluşturur (Estes, 2015: 442-443). Aşk, kadını yanlış seçime götüren en onulmaz yanılsamadır. Türkan Yeşilyurt'un Jung ve Estes'in görüşleri çerçevesinde incelediği Türkan İldeniz'in "Kaçak" şiiri incelmesinde dile getirdiği gibi "aşk, kadının kendini keşfi için bir vesiledir" (Yeşilyurt, 2019: 194).

Tarıman'ı da "Hayat Bilgisi" şiirinde olduğu gibi su ve alevin keskin bileşimidir. Bu billur alevli bileşim aynasında acıyan ve çığlık çığlığa anne inleyen kayıp kız, yalnızlığında kendi teklüğünü doğurur:

*yüzüne nehir giyinen bir çığlıktı  
bir aşkın bana öğrettikleri*

"hayatta ben en çok" aşta kırıldım  
uzağı yoksul bir çocuk gibi  
bildim kör inadını suların  
soyundum iblisin yazı firarında  
tüm sıfatlarımla üstelik  
yaz ortasında kışa taşındım

orda öyle hastalıklı bir hücreyle  
sevişir gibi, ürperir gibi  
aşk odalarında evlerin  
ürperdim o işaretli bahçede  
biledikçe yalnızlığımı  
kestim yok vakitlerde  
iyilik çiçeklerini  
annemin, annemin  
... (2012: 129)

Tarıman bu seçimin kendinde yaratacağı dönüşümü de kavrayan bilincin sesini, arzu ve acının parçalayıcı etkisini "Cam Kırıkları ve Mimosalar" şiirinde "mimoza" ve "cam kırıkları" tezadında duyumsar:

....

III.gün

...

içimde aşk denizine koşmak isteği

...

IV. gün

o neyse o uzun gök ve karnaval saatleri  
ve her gün annemin okuyup üflediği dua  
bölerdi uykularımı içimde  
cam kırıkları ve mimozalar bırakarak

V.gün

düşme hissi

kuşku: kankardərşi ölümün

pas ve kir damlıyor kızaran dallarından

ağaçların

gözlerimde

aşkın bitmeyen senfonisi

genleşmiş kasnağında yüreğimin en çok aşk

en çok sonsuz ufku sis akşamında

bilmediğim uçurumlara düşmek (2012: 82-83)

Aşk, kadının kötü pazarlıklarının en bildik ve önde gelenidir. Neredeyse her annenin kızını uçuruma sürükleyen aşk, bahar görünümünde bir sese bürünüp kızı vahşi doğasından uzaklaştıran seçim alanıdır. “Zifir” şiirinde de kayıp ve karanlık üzüntünün yeniden doğduğu yerdir bu derin alan:

...

aşkla dans aşkla dans

acizlik bazen kör bir balet

...

demekle olmuyor

bir kale yıkılır gibi gümbür gümbür

bir taş düşer gibi tırnak tırnak

birdenbire ölüyüm

birdenbire yokluk sis ve dilsiz

üstümü örtün

üşümesin kızım adlı çocuklara

bıraktığım heves

aşk bir beladır

bir kusurdan düşerken

düşerken ölümden ötekine

terk et! (2012: 272-73)

Estes (2005:439) “bir kadın ne zaman evet, ne zaman hayır diyeceğini söyleyen içgüdülerini teslim ettiğinde; iç görüşünden, sevgisinden ve diğer vahşi özelliklerinden vazgeç-

tiğinde, altın vaad eden ama sonunda keder veren durumlar içinde bulur kendini.” der. Elsiz kızın elinin kesilmesi şeklinde karşılaşılan bu dönem, kızın ellerini yitirmesi ama ayakları ve karnının varlığının bilincine varışı olarak belirir.

## HİÇLİK O

...

yırtık; can sıkın darlık  
o benim beni üzen kadın  
felçli ve ellerim yok  
alnımı göğsüme dayasam

*yoksullar evine düş yağmaz ki (2012: 189)*

Kadınlığa yürüyen kızın ellerini yitirmesinin ve hiçlikte savrulmasının kendi seçimi olduğunu duyumsaması önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak şiirin son dizesinde imlendiği üzere zengin düşlerin yoksullukla sınanmasına geçilmiştir.

“Vahşi doğasına doğru ilerleyen kadın ikinci aşamada kulaklarını atalardan kalma zamanlardan gelen çok uzak bir sese, nasıl güçlü durulacağını, tinin saf ve yalın tutulma yolunu ıstıcağına inanılan sese yönelir. Düş seslere, imgelere, bizden önce gitmiş olanlara ve birbirimize kulak verirsek bize bir şey verilecektir.” (Estes, 2015: 442) inancıyla yola devam eder. “Atlar Kadınlar ve Rivayet” şiirinde Tarıman, ötelerdeki kadınları işitir, bu seslerin ortak yankısında duyulan yavaş yavaş beliren iç görünümün iniltilerini duyurur:

çeşme başında kadınlar  
aşktan kesilmiş süten kesilmiş  
gümüşün biçimlediği bileklerinde  
suya tutmanın hüneri  
bitti dediğin yerde bir melanet  
-hayır ağlamaktan gözleri fırat-  
her birinde bir direnme öyküsü  
eleşkirt'ten çıldırma her biri bir mezar  
aralarında uzak akrabaları var

atları ovaya saldım atlar  
çocuklar ve kelimeleri  
merakımı çıldırtan her uçurumda  
mucizesini doğuran bir kadın var

... (2012: 262-263)

İşitilen ses, kadınların ortak ağıtıdır. Ağıtların dili kendi ölümüne rağmen yaşama çocuklar ve şifalar bahşetmeyi kesmeyen mucize kadınların öyküsüne açılır. Ağlayan kadınlığın sesini duyan Tarıman, bu seslerle parçalanmak, savrulmak ve yok olmak, daha da ağırlaşan bilinci hiçliğe gömerek sonlandırmak ister. Kaçmak, kitaplara sığınmak başka bir yoldur. “Dünya Ve Mesel” şiirinde Emil Dickinson’un sesi kaçışı çınlar:

*Bir kitap kadar elverişli değil hiçbir gemi Uzak  
ülkelere götürmek için bizi (2012:148)*

Tarıman'ın epigrafta duyurduğu ses, ötelerin sesidir. Ötelenmiş, ötekileştirilmiş kadınlığın kitaplarda canlanmasını dilediği ölümsüzlük ateşidir. Kadının dünyadaki dilsizlik meseğini ayırt eden bilinç de tek değildir:

...  
Göğün memesi sarkmaz  
Goncadandır çılgılığı  
Ve dünya bir çamurdur  
İçinde melez bir acı  
Ağzı siyah simsiyah  
Ağzını açmaz (2012: 148)

Kadın, başka bir ses aradığında da yolu kendi sesine benzer kadın seslerine çıkar ve bu seslerin feryadyı daha da kararır varlığı. Yapması gereken kendi için kendine bir yol bulmaktır. Her kadın tek başına o yola sapmamaktadır. Ama Tarıman, içindeki yaratıcı dışı sesi aramayı sürdürür. Onu kendilik yoluna ulaştıracak iç sesi bulmak, yaratıcılığa soyunmayı gerektirir. Kadınlar kendi varoluşunu yeniden kazanmanın mücadelesindedirler. Erkeklik gibi doğuştan var edilmiş, yücelere oturtulmuş bir varlığa sahip değildirlere. Şair de bunu meseline aşağıdaki sözcüklerle çerçeveseler:

#### ÇERÇEVE VE MESEL

...  
Sesleri yok, dilleri yok  
İnerler hep bir yoktan kışa  
Oluk kadınlar, kıyı kadınlar

Bulut kadınlar, dağ kadınlar (2012: 156)

Estes'in tanımladığı bu yeni evrede kadının bütünüyle uyanık yaşamak için mücadelesi başlamıştır. Dolaşp duracak, bir gezgin olarak yaralarını sarmanın yollarını arayacaktır. "Sonra" şiirinde "ağrı" ve "dağ" sözcüklerinin derin yapısında imlenen bu gezgin kadının yükünün ağır, yolunun yokuş olduğudur:

...  
sonra bir kapı açtım  
(meğer ki yokum)  
denizlerden bir deniz seç dedim  
...  
sonra bir şey daha  
herkesin en çok sevdiği  
toprağa doğru  
sonra dağa çık ağrını arkana al  
ağrı bir dağdır  
güzel bir histir dağda ayak izi bulmak  
insan yaşama tanık olur  
yerde bir arı ölüsü gördüğünde  
... (2012: 331-332)

Yaraları beyaz sargıyla sarılı kız, erginlemenin “gezgin” evresinde içindeki ateşi engin denizlerde söndüremeyerek dağ doruklarına taşır. Bedenindeki ve ruhundaki ağrıyı toprağa sürer. Ne var ki ölümcül sesler duymaya devam eder. Öğretilmiş itaat duygusunun bilincinde uğradığı anlam yitimini dizelere saçar:

...  
sonra bir ses hatırlıyorsun kızınmış  
solmuş baba masa konuşunca  
solmuş itaat duygusu  
korku ve anlam  
çünkü her türk babadan biri kızına  
-kucağıma oturma babam görür-der (2012: 332)

Estes’e göre tek başına yeni hayata yeniden dirilme, eski hayatın ölümüdür. Dolaşıp durmak çok iyi bir seçimdir (Estes, 2015:449). Tarıman yukarıdaki dizelerde kendine sonra ne olduğunu anlatırken özünde önce ne olduğunun bilgisini sunar. Denizlerden geçip toprağa dönerek, dağlara çıkarak aradığı yaşamın kendiliğini, yaşamın kendiyle yeşerdiğini duyumsadığı anda öteki yaşamların izlerini ölüm ve yaşam sarkacında süzer. Bu içsel yolculukta Estes’in de tanımladığı gibi hem umutsuz hem de kararlı hisseder. “Ötekileri, sevgiliyi kendi için terk eder. Evli kadınlıktan evde kalmış kızlığa yönelir. Kendi değer sistemleriyle yola çıkar. İşte ölüm ve yeniden doğum bu”(2015: 450) olur. “Kendime Yığıldığım/Gün Ortalarında” şiirinde kendini gün ortası gibi görünülere serer:

kendime  
  
kendimden bildiydim  
...  
kendime uyandığım gün ortalarında  
neşeli bir yüz beni karşıla  
...  
dikilmem kendime ve kimseye la la la  
...  
siz diktikçe bir yanım hep kuzeye kaçıyor (2012: 344-45)

Tarıman, bu dizelerde kendi doğumunun şarkısı olup “la la la” notalarıyla dirilir. Yeniden dirilme benliğine empoze edilenleri uzaklara savurur. Son dizedeki “Kuzeye kaçmak” metaforundaki başkaldırı kızın zaferini zekâsının ışıkları eşliğinde ilan etme biçimi olur. Kadın kendi gibi bilinci uyanık tutan zekâsının da sahibidir artık. “Kendini Sınır Ötesinde Bırakmak Ölmek Değil-dir” şiirinde yeniden doğan kadın, gideceği yöne aşağıdaki dizelerde imlendiği üzere hızla seyirir:

son hamle: heves  
  
ayağım gaz pedalında  
iki yüz kilometre hızla geçiyorum kendimden  
üzerimde kırmızı bir süveter altımda blucin  
devletler sınırlar hiçlik neredeyse  
gitmenin cesareti içime seğir (2012: 350)



Aşkta sonsuzluğunu arayan kızın hevesi, son hamlede ataerkiyle tanımlanmış alanlardan uzaklaşma istemi, kendi benine koşmanın hevesi olur. Estes burada kadının aşına olmadığı farklı topraklarda, farklı gökyüzü altında, farklı bir dünyaya uzandığını, ancak yine de incinebileceği evrede olduğunu belirtir. Kadın bu dönemde de kavrayamaz, tutunamaz, yapılamaz; çünkü elleri yoktur. Rüzgâr ve yollar onun yeni ana babasıdır. Buradaki “gezgin arketipi, yalnız kurt ve yaban arketipini ortaya çıkarır.” Bu arketiplerin izinde kadının ruhunu pınar, meyve vs., ile besler ve yola devam eder (Estes, 2015: 449-455).

“Ağır Tören” kitabıyla açılan yeni dünyada Tarıman’ın ruhunu Mevlevilikle beslemesi bu evrenin işaretleridir:

yarından sonra  
dokuz, beklemektir  
dokuzu dokuzdan çıkardım  
kaldı sıfıra sıfır  
sıfırla bir kendime kaldım  
ondur hayatımın hikâyesi  
kendine dönen garip bir mevlevi (2012: 351)

Gariplik hali kutsal sayıların yaratıcı döngüsünü, fizik hareketini çağıran iç sesle kendi tecrübesinden doğan kadının yirmi sekizinde edineceği tecrübeye gönderme ise de tesadüf değildir. Bu, aşağıdaki “Sayıların Söylediği” şiirinde olgunluğa doğru ireren kadının kurt olduğunu duyumsaması, Estes’in kurtlarla koştuğu vahşi kadını bulması, derin doğasını kendi doğurmasıdır:

yirmi sekiz  
  
insan bazen göremiyor  
kalp gözüyle gördüğünü  
içinden sayısız evham geçmiş  
kurt olup uluyor dağa çıkıp  
...  
kendine çare olduğun odada elinde bir çamur  
biçimlediğin her çamurda  
hayat bazen de tecrübeden doğar (2012: 353-54)

Tecrübeleri elleriyle çamura biçim veren kadın, bunu yeniden doğum olarak yorumlar. Başka bir evreye geçişi aralar. Estes’in belirttiği üzere alt dünyada sevgiyi bulmaya yönelen Tarıman, burada deneyim kazanmış birilerini bulur. Ona alt dünyaya geldiğini bildirecek olan sevgili varlık, bu gezgin arayıcıyı beklemektedir. Şair bunun farkındadır, ışık titreyişine, içgörüyü, önseziye sahiptir (Estes, 2015: 455). “Suçlu Kendimiz O”, şiirinde dillenen alt dünyada yaşanan deneyim, gezgin arayıcının kendi mevcudiyetini sezdiği, hayat/ölüm/hayat ritmine doğru ilerlediğini duyurur:

...  
hesapta yokken aşk ve yaz  
efsaneymiş tırmanıyor kalçalarımızdan  
çığlık olup o delişmen fırtınalar

her şey rengini alıyor ve zakkum otların  
diriltmeye gücü var ve evveli ...(2012: 283)

Yeniden dirilme gücüyle tinsel bir bütünleşme yaşayan Tarıman'ın insanın dünyanın buhranı olduğunu söylediği “cenk” şiiri, kendi içgörülü sesinin çağırıldığı yeni hayatın habercisidir:

...  
şükür dedim ve yok etmeyi öğrendim  
gölgeyi silmeyi ve ahd etmeyi  
bağlanma dedim bu alınına düşen ışık  
bir kibrit çaktım tükürdüm  
attım içimdeki safrayı  
alınmda  
kâhin işareti var dedim (2005:18)

Olgunlaşarak “kâhin”liğe erdiğini söyleyen Tarıman, artık iki dünya uzamında kendi geleceğini de bilen vahşi kadındır. Gölgesinden de ayrılmış ve eline aldığı kadınlık ahdi ile alın yazısını reddetmiş, kadınlığına zerk edilen zehri tükürmüştür. Yazmak eylemi, şiir söylemek mahareti tuttuğu tarafı belirginleştirir. Dünyada benzeri görülmemiş, çünkü kendiliğiyle ürettiği yaratıları sunmak için derin yaratıcı açlığı beslemeyi başarmıştır. “Ne Ki” şiiri, şiirini kendi diliyle okşamasıdır:

şiir; sıkıntıdır bilinir kim bilmez  
amazondur ki yok memesiyle  
kıskanılmış  
makyaj bile yapar  
uzun süre

...  
şiir, o ovduğum olduğum kaya  
görünür yüz adamlık mesafeden  
hamur yoğurur ev süsler  
atsam başımdan atamam (2012:190)

Psişik ağacın doğası gibi Tarıman'ın vahşiliğinde her iki dünyadadır kadın. Vahşiliği ile Tarıman hem yerin altındadır hem de üstünde. “Şifalanmak için acı çekmeye devam etmek durumundadır” (Estes, 2015: 463). Alt dünyada şairin Meryem’le karşılaşması, onu kendi dilinde üstelik küçük harflerle “meyrem” olarak adlandırması içgörü ışığını gördüğünün vurgusudur:

...  
bitti  
doyurulmuş atlarla geçtiğim  
ve ben zerk edildiğim her ruha  
münzevi bir şekilde gösterildim  
...

bunu dedim meyrem  
yazın alınyazım  
ağrın ruhuma tasmam  
sevdim bunu  
ve her mezarda  
benzersiz bir ölü  
göğe baktıkça

bitti  
... (2012:11)

Meryem, münzeviliğe yazgılanmış kadınlıktır. Bu ortak alınyazısında kendilik bilinciyle yaşayacak olan kadınlardan biridir Tarıman. Ama bu yazgının akışını ölmek ağacına bağladığı iple boğacak olan da Betül Tarıman'dır:

yutkunmak  
ölümden daha gerçek  
korkum ağrımın beni terk etmesinden  
yüzümü çizen her saç telinde  
ölmek ağacına bağladığım ip  
hayata vurduğu kilit (2015: 12)

Estes'in ruhun hırpalanması evresi olarak nitelendirdiği bu dönemde Tarıman, alt dünyada kendini bütünleyen parçalarla karşılaştığını öğrenir. "Kadın olarak kendisiyle doludur, gebedir, Tin-bebek onu dağlara, yollara, yeni öğrenmelere açar. Doğurmak insanın kendisi olmasının, tek benlik, yani bölünmemiş bir psişe olmasının psikik değeridir. Rüzgârın içine doğru yol alır, yürüyerek tepelere çıkar, sesini dağlara karşı dener. Benlik yoldadır. İçsel hayatı değişmek üzeredir. Üstdünyanın idealleri solmuştur (Estes, 2015: 467- 479). "Şairin Rüyası" şiirinde üst dünyadan ve yaratıcı varlığından kopan şair, kendi bilinçdışının bildirimlerini yeraltında işitir:

...  
şair öldü kalemini bırakıp  
tartılmaya kitaplarını  
gözlerini bir yana koydu  
yastığının altına sorular  
doğurduğu çocuk: keder

...  
şair öldü dili keskin huysuz at  
balta sapını biçimiyor  
öksüz kılmak için hayatı  
borcu bitmeyecek şiiri olanın  
bir Mushaf gibi asılacak boynuna günah (2012:477-78)

Tarıman'ın açlığını çektiği şey öteki dünyadadır. Kadın olarak hayatımızı besleyen dünyadadır. Çocukbenliğin doğuşu için beklemek başlamıştır. Gece düşleri doğumu önceden haber verir. Yeni bir evin, yeni bir hayatın düşünüyü görür. Kesintisiz görme, işitme, olma ve yapma gücü gelişmiş kadın, kapsamlı yetenek elde eder. Yok ediciyi kovmak, yok saymak

yerine arar. “Yok edicinin düşündüğü hileleri, kılık değiştirmeleri ve hileleri yöntemleri öğrenirler. Yok edici kadının kendi kültüründen yahut kendi psikik ortamından çıkıyor olsa da akıllıca davranır ve onunla yüzleşir. Yapması gerekenleri yapar. İblis kompleksi ile yaratıcılığına, fikirlerine ve düşlerine saldırılır. Kadının alt dünyaya dair deneyimleri alaya alınır, aşağılanır” (Estes, 2015: 487-488).

“Ben” şiiri, kadının yeryüzü ve yeraltındaki yüzleşmelerinin sonucunda ulaştığı bilincin sesi, Tarıman’ın doğuştan olma kendisiyle buluşmasıdır:

I.

görmemle başladı her şey  
terleyen beni

terimle kızaran bir elma  
tadı biçtim her hevesten  
ve her çölde  
tek bir sözcük için  
beni doğuran bir çılgılık vardı

...

II.

duymamla başladı her şey  
güzelleştiren beni

gülü kusursuzlaştıran bir söz  
edindim her birikimden  
ve her bahçede  
sadece bir tını için  
aşılanmış bir ağaç vardı

...(2012: 209-210)

### 2.3. Vahşi kadının kendi ışığından yeniden doğuşu

Vahşi kadın; bilinç, ruh ve bedenini çevreleyen karanlık yeraltı ormanında kendi benliğinin ışığıyla yeniden yeryüzüne çıkacak, bu yeniden doğumla yerini ve sesini bulmuş vahşi doğasının izinde erginleme döngüsünü de tamamlayacaktır.

Tarıman, bu yolda yok edicilere, kadınların ışığını çalanlara tanıklık eder. “Melvin’e Giden Yol”da rüya şiirlerle kendiliğindeki koparılamaz derin bilinçdışını açığa çıkarır. Behrengi’nin masallarında kadının kötü yazılan kaderini hatırlatıp, o kadınların akli olup, ama rüyaya bulanıp tüm kadınlığa erişip, o ağrının kendisine dönüştürülmüş kadının kulağına içerlerden, en içerlerden adıyla fısıldar: Helya. Helya, kadınlığın güneşidir. Orada, o aydınlıkta zaman ve mekândan sıyrılarak kadınlığı kendi benine ekler.

“at kadar hırçın geyik kadar yabani” öyküsünde doğasını annesinden alan vahşi benliğini başka bir kadına anlatır:

Yavru bir aslan gibi yürüyormuşum. Annecim de başlamış dövünüp ağlamaya. Benzerini doğurduğuna pişman ağlamaya...

...Ben sanıyorum ki hala dünya bir masaldır. Ben de o masalın bir iflah olmaz bir kahramanıyım. Yabaniyim ben Ayten, tahmin edemediğin kadar yabani...

Tuttum bacaklarımdan çekeleye çekeleye...

Mim koydum buraya

çıkarttım içimdeki hayvanı

aktı içimdeki asfalt

bir boşluk midemde. (cinayşe, Mart 2023)

vahşi annesinden aldığı dişilliğini kustuğu bu öyküde Tarıman, yabani kahramanlığını da kendi diliyle söyler. Soyunup arınarak değişir. İçindeki vahşiliği yeryüzüne çıkarır ve dişil doğasını tahrip eden insan yapımı “asfalt”ı unsurları yine dışa akıtarak, yaşama döner.

Vahşi kadının dünyası olarak adlandırdığı bu evrede Estes’e göre kadın, büyük vahşi ormanda elleri büyümüş bir vaziyette, üstelik ona yardım eden ve koruyan (hayalet) Vahşi Ana’yla kucaklaşacaktır. Vahşi Ana, “daha sonra ve ondan sonra ne geleceğini bilen her zamana bilen içgüdüsel psişedir.” Hayat boyu öğrenmekte olan kadın, derin içgüdüsel bilgisini kullanmaya başlamış, böylelikle elleri ona geri dönmüş, yedi yıllık döngülerle gelişen içgörülülük zamansız kadının da doğumu da mümkün hale gelmiştir (Estes, 2015: 483-489). “Leziz Bir Şey” şiirinde kendi leziz parçalarına batıp çıkan vahşi bir kadın vardır artık:

...  
hayretler içindeyim  
daha güzel kokuyorum  
her uyandıkça

...  
çünkü leziz bir şeyim ben  
kendime ayırdığım parçalarımla  
bu sabah ve her sabah  
olmadık yerlerde  
batıp batıp çıkıyorum kendime  
küslük iyi bir şey değil ama

vardı insanla aramda (yayımlanmamış şiir dosyasından)

Tinsel güçler dörtlüsüyle birleşmeyi imgeleyen erginlemenin son evresinde Kral Animusu, ÇocukBenlik, yaşlı Vahşi ana ve erginlemiş kız bir aradadır (Estes, 2015: 488).

Tarıman’ın “Madam Morluğun Anısına Üç Cümle” şiirinde bu dörtlü iç içedir. Şiirin ilk cümlesi ‘güzel’ bölümünde fildişi elleriyle göğü yapan Kral Animus, hayallerle unutmak arasındaki güzel hayatı söyleyen ÇocukBenlik, Yusuf deyince cesarete eremeyen dudaklar, dünya malı, insan kahkahalarını seyreden erginlemiş kız, “çirkin” cümlesi bölümünde saçlarından beyaz tel kopartılan yaşlı Vahşi Ana’nın tekten çokluğa yürüyüşü bu birleşimsel oluş halini açıklar:

I.

güzel

madem sen yapıyorsun göğü  
madem iyisin  
ellerin var fildişi

...

çok kereler kurduğu hayaller  
ben bologna'daymışım gibi  
güzel sözler işitiyorum  
insan unutmaktan başlar  
hayat güzel

yusuf'lar yusuf deyince  
dudaklar cesarete ermeyen dudaklar iken  
mülk insana fenalıktır  
gün doğar su kâsesine  
insanlar kahkahalar  
insanlar ne güzel

...

biri saçımdan bir tel koparttı  
hepsi bembeyaz (2019:20-22)

Birleşik güçlere sahip vahşi kadın şair Tarıman, “Rab Yüzüne Tükürdü” şiirinde olduğu üzere hayatın şifrelerini çözmüş ve kendini “söz”de varetmiştir. Bu varlığını kadınlığın sırrını anlamayan Kral animus’a söyleyerek kendini onun varlığından ayıklamıştır. Rab, bunun şahididir:

şimdi ben ve bazı çocukların esneme vaktidir

...

rab beni gördü rabbin kalbinde telaş  
eğilmiş üzerime kalbimde telaş

şimdi ben ve bazı kadınlar ben bugün ne yaptım  
şimdi ben ve bazı kadınlar saçlarımız yele kendimden at yaptım

...

rab yüzüme eğilmiş yüzümde beni arar

şimdi ben ve bir adam bir hatıradan bakıyoruz

...

rab her şeyi görendir onu gördü  
eğildi yüzüne adamın yüzü camekanlar

Kadının yeniden doğuş mitini yeniden yazan Tarıman, kendi ve kendi gibi olabilen kadınların tütün ve kolonya ile uyanıp kendi varlığına vefa ile adanışında kurtuluşu imler. Kadını kavrayamayan erkek akıl Suat'ın ejder varlığını kaburgasına gömer. Kadının vefa toplarını

kaldırıp tehlikeyi sezerek içindeki vahşiyi uyandırmasına tanık olan Rab, bu uyanışa engel olamayan erkeğin yüzüne tükürerek ona lanetini bildirir. Söz kadının dilinde incelikle uyanır:

şimdi ben ve bazı kadınlar esans tütün ve kolonya  
taş yutmuş gibiyiz yıkılmasını ağaçlar  
şimdi ben ve bazı kadınlar vefadan üç top kumaş çıkarttılar  
toplari kaldırdık kendimizden kurt yaptık  
ben bu gece aklanıp paklandım kendimi kurumaya bıraktım  
rab beni gördü kaburgamda açılmış bir yara var  
iki saatte bir kapımda bir ejder

insan kendinden geçemiyor SUAT (yayımlanmamış şiir dosyasından)

Erginlik, insanın kendinden vazgeçmeyeceğini bilmektir. Kadın Tarıman, yaratılıştan beridir devam edegelen bu kendilik mücadelesinin galip kahramanıdır. Kendi bilincine vardığını Rab'a seyrettirmiştir. Tarıman kendinin, ilahi olan ebedî sözün sahibidir.

### Sonuç

Kadınların evrendeki ortak yazgısı özgün ve özgül kendiliğinden, kendi coğrafyasından uzak düşürülmektir. Ne var ki doğasından koparılan kadının, ötekilerin yaşamına eklenerek uğradığı kendilik yitiminin kurbanlığından kurtuluşu mümkündür. Bu kurtuluş, kadının iç dünyada yankılanan sesini takip ederek, yeraltında gizlenen o sesle beden, ruh ve bilinç eşleşmesi gerçekleştirerek dış dünyada yeniden konuşmaya başlamasını gerektirir. Clarissa P. Estes'in yıllar süren çalışma ve çabayla derlediği öykü ve mitlerde bulunduğu ilksel sesler, arketipler evreninde yankılanarak kadının bilinç dışında saklı durduğundan kadınların bu seslere ulaşması olasıdır.

Estes'in kuramsal olarak temellendirdiği vahşiliğin doğası, kadının kendi doğasını bulabileceğine dair büyük bir armağandır. Buradaki yeraltı ormanında erginlemenin yolunu aydınlatan *Elsiz Kız* masalındaki evreleri takip ettiğimizde kadın bilgeliğin aşamalarına ve görünümüne tanık oluruz. Bu evrelerin ilk yarısında Tarıman, içgüdüsel çocuksu anlayışlarla derin anneyi bilme ve kaybetme duyurgalarıyla karmaşık hale gelir. Savunma, korunma, yoğunluk katmanlarında incelerken erginliğe doğru ilerledikçe erginlemenin yedi evresinde konaklar. Derin ormanda hayatta kalma ve öğrenme sürecinde mucizeler de onu takip eder. Kendi ellerini büyütürken kutsal yerde denenerek edinilmiş derin bir kavrayış kazanır. Nitekim şairlikten doğan gözlem yetisi ve iç sesle önce etrafında olup bitenleri kavrayan, buradan kendini tanımaya koyulan Betül Tarıman, bu yolculuğun sonunda kendi özbilinci ile çevresini tekrar gözlemleyerek, kadını ölü doğuma yatan bu çevreyi kurgulayanlara kadının yaşamakta olduğunu söyler. Başlangıçta çocukluk ve ilk gençlikteki hayatını terk ederek -neye mal olursa olsun, acı, zahmet, katlanma- derin bir akılla vahşi bir benlikle bilinçli bir birlik-telik kurmanın yolunu takip etmeye karar verir. Bir taraftan anne-baba, toplum, öteki kadınlar vb. unsurlar onu tekrar bilinçsiz bir duruma çekmeye çalışarak parçalar. Psişenin yaşlı ve baskın bölümü onu, sonsuza kadar güvenli bir yerde saklanmaya kutsal gözler ve sesler

eşliğinde davet eder. Ancak kadının içgüdüsel doğası buna karşı çıkar. Tarıman, uyanmak, yeniden doğmak için mücadele eder, bedel öder. Yolda önünü kesen umutsuzluk Tarıman'ı yolundan döndüremez. Kırılabilirdiği kadar kırılır, incinir ama ayağa kalkarak kendi hayatını kazanabilmek için verilmiş, bahşedilmiş gibi gösterilen ayartıcıları, yoldan çıkartıcıları terk eder. Yakıcı aşklardan geçer, yangınlar arasındaki kadınları hüzünle seyrederek yola devam eder.

Gezgin kadınlığının götürdüğü vahşi yeraltı ormanında içgörü kazanır. Şiirlerindeki özne Tarıman, içsel bir beslenme kaynağına sahiptir ve yola devam etme fikrinin eylemcisidir. Yeraltında kendi tarzında dönüşerek derin bilgilerle dış dünyaya tekrar çıkar. Vahşilik, kadının kendi doğal doğasına yakınlaşmasıdır. Kadının kendini ötekilerin tanıttığı, ötekilerin aynalarında yansıttıkları üzerinden seyretmeyi bırakabilmesiyle ilgilidir. Dişillliğini yaşayabilmesidir. Estes'in tanımladığı şekliyle vahşi kadın; "sezgidir, uzağı görendir, derin dinleyicidir, sadık yürektir, çokdillidir, düşlerin, tutkuların ve şiirin dilini akıcı bir dille konuşmaya yüreklendirir. O, bulma, kurtarma ve sevmeye özlemiyle doludur. O, fikirler, duygular, dürtüler, bellektir. Kaynaktır, ışıktır, gecedir, karanlıktır, şafaktır. Bize sırları söyleyen kuşlar ona aittir. Şu yoldan, şu yoldan diyen sestir. Haksızlıklar karşısında tehditler savuran odur. O, bir kadının bulunduğu her yerdedir. O, ruhtur." Betül Tarıman'ın şiirlerinde beliren vahşi kadın da odur. Ulaştığı bilgelik kaynağını şiirleriyle kayıt altına alarak, öteki kadınlara ulaştıran, yaşamın ve yaşamanın şifresini sezdirenen, cesur, vahşi bir ruhtur. İnceliğinde gül kokusunu ve düş bahçelerindeki çiçekleri diri tutan bir ruhtur. Tarıman, şiirlerinde yaşama erincinden uzak kadını kendi varlığıyla yaşama geri sunar. Erginleme yolunda kendi seçtiği yaşamı paralelinde kadın ruhunu özgürlüğe ve özgünlüğüne ulaştırır. Kadınlığının doğasında yeşerttiği bin bir dille, işlek söylemiyle yaşamı şiire dönüştürür. Her şeyi sözde, şiirde yankılanan alana kaydetmeyi dener, deneyimler. Böylelikle sonsuzluk yolculuğunu tamamlayan modern kadın kahraman miti, bilge kadın tipi, vahşi kadın arketipi yaratarak gelecekte kendini arayan kadınları kendi yolculuğuna çağırarak ölümsüz iç sese dönüşür.

#### **Research and Publication Ethics Statement:**

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.



**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- Braidotti, R. (2017). *Göçebe özneler*. Kolektif Kitap.
- Cebeci, O. (2004). *Psikanalitik edebiyat kuramı*. İthaki.
- Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. University of California Press.
- Connell, R.W. (1998). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar* (C. Soydemir, Çev.) Ayrıntı.
- Estes, P. C (2015). *Kurtlarla koşan kadınlar-Vahşi kadın arketipine dair mit ve öyküler* (H. Atalay, Çev.) Ayrıntı.
- Fordham, F. (2001). *Jung psikolojisinin ana hatları*. Say.
- Fromm, E. (1992). *Rüyalar masallar mitoslar*. Arıtan.
- Geçtan, E. (2014). *Psikanaliz ve sonrası*. Metis.
- Hall, C. S. - Nordby V. J. (2006). Jung psikolojisinin ana çizgileri (E. Gürol, Çev.) Cem.
- Jung, C.G. (2005). *Dört arketip*. (2. Baskı). (Z. A. Yılmaz, Çev.) Metis.
- Jung, C.G. (2006). *Analitik psikoloji*. Payel.
- Jung, C.G. (2015). *Feminen-dişilliğin farklı yüzleri* (T. V. Soylu, Çev.) Pinhan.
- Kerenyi, C. (2012). *Eleusis-Anne kızın arketip imgesi*. Pinhan.
- Kulish, N., Holtzman, D. (1998). Persephone, the loss of virginity and the female Oedipal complex. *International Journal of Psycho-Analysis*, 79, 57-71.
- Lloyd, G. (2021), *Erkek akıl: Batı felsefesinde erkek ve kadın* (3. Baskı). (M. Özcan, Çev.) Ayrıntı.
- Malinowski, B. (1990). *Büyü, bilim ve din*. Kabalıcı.
- Nice, V. E. (1992). *Mothers and daughters the distortion of a relationship*. Mac Millan Press.
- Özen, Ö. (2008). Plath'ın sırça fanusunda İntihar olgusu ve ayrılıkçı benlik. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 31-44.
- Parla, J. (2004). *Kadın eleştirisi neyi gerçekleştirdi? Kadınlar dile düşünce* (S. Irzak ve J. Parla, Der.) İletişim, 7-33.
- Roller, L. E. (2004). *Ana tanrıça'nın izinde*. Homer. Rank, O. (2014). *Doğum travması* (S. Yücesoy, Çev.) Metis.
- Sambur, B. (2005). *Bireyselleşme yolu-Jung'un psikoloji teorisi*. Elis.
- Saydam, B. (2017). *Arafdalıklar*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Saydam, B :<http://www.psikomitoloji.com/attachments/article/79/psiko-mitoloji.pdf>
- Stevens, A. (1999). Jung (A. Çayır, Çev.) Kaknüs. Tarıman, B. (2012). *Hadde-Toplu şiirler ve Melvin'e giden yol*. YKY.
- Tarıman, B. (2015). *Rüzgârın azabı*. YKY.
- Tarıman, B. (2019). *Maksatlı makastar*. YKY. 436

Tarıman, B.(2023). at kadar hırçın geyik kadar yabani. *cin ayşe fanzin*, 19.36.

Yeşilyurt, T. ( 2029). Türkân İldeniz'in “Kaçak” adlı şiirinde bir kadının kendini bulma süreci. *The Journal of Academic Social Science Studies*,74, 187-195.

### **Söyleşi:**

*Kadınların yaratıcılık yolculuğu söyleşisi*, Betül Tarıman-Mihrican Aylanç, 28 Aralık 2022, Akdeniz Üniversitesi, Antalya.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).





# **Tackling Knowledge and Reining Uncertainty through Risk Rituals in the Transition to Motherhood**

**Anneliğe Geçiş Döneminde Bilgiyi ve Belirsizliği  
Risk Ritüelleriyle Dizginlemek**

**Hicran Karataş\***

## **Abstract**

This study uses a fresh approach to demonstrate how the transition to motherhood is culturally marked and why this is so. In-depth discussions with 30 female doctors in Ankara, the capital city of Turkey, revealed that awareness of risks to their health and social well-being shaped their pregnancy experience and led them to undertake various rituals to alleviate their anxiety and protect themselves and their babies from miscarriage, disability, and complications during childbirth. The doctors stated that they performed such rituals on the advice of their families, believing that doing so would not harm them or their babies but could be beneficial. The distinctive character of these rituals is that they are ritual responses and adaptations

---

Geliş tarihi (Received): 2-11-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 10-03-2023

\* Doç.Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü / Bartın University Faculty of Letters  
Department of Sociology. karatashicran@gmail.com. ORCID ID 0000-0002-4134-9159

to the perceived hazards and uncertainties posed by the transition to motherhood. The new approach used in this study first identifies contemporary pregnancy risk rituals. Then, it shows that some of these have been adapted from traditional avoidance rituals to modern times. Finally, it identified those rites of passage and practices that may compel women to adopt self-limiting routines or accept taboos.

**Keywords:** *risk rituals, rites of passage, risk, avoidance, uncertainty, pregnancy, motherhood*

## Öz

Bu araştırmada, anneliğin kültürel olarak özel bir yerde nasıl ve neden konumlandırıldığına dair yeni bir yaklaşım kullanılmaktadır. Türkiye'nin başkenti Ankara'da otuz hekim anneye gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar, sağlıklarına ve sosyal refahlarına yönelik risklerin farkındalığının hekimlerin hamilelik deneyimlerini şekillendirdiğini, kaygılarını hafifletmek, kendilerini ve bebeklerini düşük, sakatlık ve doğum komplikasyonlarından korunmak için çeşitli ritüeller gerçekleştirmeye sevk ettiğini göstermektedir. Hekim anneler, ailelerinin tavsiyesi üzerine bu ritüelleri kendilerine ve bebeklerine zarar vermeyeceğine, faydalı olacağına inanarak uyguladıklarını ifade etmişlerdir. Bu ritüellerin ayırt edici özelliği, kadınların aneliğe geçiş döneminde algıladıkları tehlikeler ve belirsizlikler karşısında ayinsel tepkiler ve uyarlamalar olmalarıdır. Bu çalışmanın özgün yaklaşımı öncelikle risk ritüellerini tanımlar. Ardından bu ritüellerin bir bölümünün geleneksel kaçınma ritüellerinden modern zamanlara uyarlandığını göstermektedir. Son olarak, kadınları kendilerini sınırlayan rutinleri benimsemeye veya tabuları izlemeye zorlayabilen geçiş dönemi ritüel ve uygulamaları tespit edilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** *risk ritüelleri, geçiş dönemi ritüelleri, risk, kaçınma, belirsizlik, gebelik, annelik*

## Introduction

Preparation for motherhood is culturally marked as a responsibility that forces pregnant women to do what is best for their health and their babies. Typically, this requires expectant mothers to demonstrate various behaviors through ritualized activities that signal compliance with social norms. In doing so, they hope to reinforce collective bonds and better cope with risk and uncertainty. As Van Gennep pointed out, pregnancy rites come from the idea that pregnant women are physiologically and socially in an abnormal condition and should be treated as if they should be ill or strangers. Magical elements of these rites target to facilitate the delivery and protect the mother and her infant against evil forces (1969, p. 41). Gennep's interpretation reveals the collective structure and function of pregnancy rituals- as part of rites of passage- which society supports and designs in the first place.

The term *risk ritual* is developed from the anthropological understanding of avoidance rituals proposed by Malinowski's formulation regarding Trobriand fisherman (1948). Avoidance rituals are performed to ease collective anxiety, fear, and pain posed mostly by situational

threats. Schechner suggests that ritual keeps people from overthinking, increasing anxiety and making them vulnerable. Individual and collective concerns are relieved by performances whose qualities of repetition, rhythmicity, exaggeration, condensation, and simplification stimulate the brain into releasing opium-like endorphins directly into the bloodstream (1987, p. 12). Avoidance rituals particularly mark what must not be done; risk rituals, on the other hand, specify what should be done to avoid the possible hazards posed by visible or/and sensible risks. Another difference between the two is the level of participation. Risk rituals encourage individuals to take responsibility to do their best to protect their well-being.

Risk rituals were introduced in the millennium, referring to routinized risk-avoidance behavioral strategies to manage uncertainty at the individual's level (Crawford, 2004, Moore and Burgess, 2010). Risk and danger are related to work, situations, circumstances, and our environment. We tend to perform risk rituals since we know nature has absolute power over us. Although we can predict nature's surprises to a certain extent, we cannot control them completely. That is why we cannot rely on rational means of technology and scientific knowledge and ignore the possibilities owned by luck and nature, most visible in female doctors' ritual activities during their pregnancies. This paper shows that risk rituals increased and gendered at specific points in the life course to serve socio-cultural functions, including the social appearance of taking responsibility, precaution, and demanding supernatural help to protect both self and fetus.

### **Research methodology**

Reading Moore's research, I reflected on my experiences following my gynecologist's advice and those of the experienced mothers around me. Despite their help and expertise, I remember being very anxious about being able to give birth to a healthy baby, which made me wonder how female physicians with extensive knowledge cope with their pregnancies. To answer this question, I interviewed female doctors (n=30), each of whom had undertaken five to six more years following graduation to specialize in particular medical fields (Table 1) between May 16, 2022, and July 18, 2022. I chose my informants from different areas of medical practice to understand whether their specialty influenced their risk perceptions regarding the possibility of specific health problems experienced during or after pregnancy.

Before I conducted my interviews, I reviewed master's and doctoral theses -written mainly in the field of folklore, anthropology, and sociology-archived in the thesis center of the Council of Higher Education (CHETC, 2022) to compile the traditional avoidance rituals and pregnancy-related taboos which are operative in the millennium. Since the archive is digitally open access to all users, the terms "rites of passage," "pregnancy," and "pregnancy rites" were used to capture the theses that contain local and ethnic avoidance rituals regarding the transition into motherhood. The search returned 210 theses. As these generally focused on transitional periods, some skipped the traditions practiced during pregnancy and focused directly on the birth transition rituals. Hence, the process of data cleansing was required to eliminate irrelevant items. The abstract and table of contents sections were read individually to ensure they contained information about traditional rites to avoid pregnancy-related risks.

After the elimination, I was left with 54 theses. The final total of the samples was classified according to the regions and subcultures they represented. Reviewing these, I identified the most common avoidance rituals and taboos prevalent within Turkey's borders. Those recognized were rites of pregnancy and childbirth, which are performed to secure the baby's health, beauty, and prospective personality (Table 3). I facilitated these data to develop a set of questions for semi-structured, in-depth interviews. Therefore, I could pursue in-depth information about risk rituals by asking follow-up questions to gain insight and understanding of whether female doctors are aware of or perform avoidance rituals. I wanted to know if they obeyed taboos to protect themselves and their babies' health against pregnancy-related risks.

This research is anchored on qualitative material collected from interviews with female medical specialists in Ankara, located in Central Anatolia (n=30). At the beginning of the data collection process, I interviewed a gynecologist friend who had given birth to two children in the last five years. With her help, I used a respondent-driven (network) sampling strategy to recruit the other informants. Each participant was asked to help find other female doctors who specialized in specific fields of medical practice (Table 1). I interviewed informants with more than one child to understand the impact of experience on risk perception and ritual activity (Table 3). Since my research did not contain elements that might threaten the social well-being of my informants, such as sexuality, crime, or politics, I did not anonymize their real names obtaining their verbal and written consents. I decoded the audio recordings, the length of which varied between twenty-eight and thirty-seven minutes. I interviewed my informants in their native language, Turkish, and then meticulously translated them into English.

Before conducting interviews, ethics Committee Approval for the research was obtained from Bartın University Social and Humanities Research Ethics Board.

**Table 1.** The medical specialty of informants

Internal Diseases and Endocrine	3
Neurology	2
General surgery	2
Physical medicine and Rehabilitation	2
Forensic Medicine	2
Obstetrics and Gynecology	3
Radiology	2
Anaesthesiology	2
Pulmonology	1
Dermatology	2
Embryology	2
Emergency medicine	3
Cardiology	2
Psychiatry	2

**Table 2.** Ages of informants

---

Age brackets	Number of individuals
25-30	2
31-35	13
36-40	12
41-45	3

---

**Table 3.** Traditional avoidance rites and pregnancy and birth-related risks

---

Risk	Ritual[s]
Dying in childbirth	Unpadlocking <sup>1</sup> Breaking bread <sup>2</sup> Having women drink holy water <sup>3</sup> Citing, reading, or listening to Surah Maryam <sup>4</sup>
Miscarriage	Padlocking <sup>5</sup>
Premature birth	Padlocking Avoiding sour food <sup>6</sup>
Nevus Flammeus	Avoiding red or black fruits <sup>7</sup> Not eating liver <sup>8</sup>
Cleft lip and cleft palate	Not eating rabbit meat <sup>9</sup>
Facial ugliness	Not looking directly at certain animals <sup>10</sup> To consume any food craved <sup>11</sup> Not letting menstruant see newly born babies <sup>12</sup>
Dying in childbirth	Having certain things in the delivery room <sup>13</sup> Making disturbing noises <sup>14</sup> Unlocking doors and braiding hair <sup>15</sup>
Infant death and Postpartum depression	Ritual Purification on the 40 <sup>th</sup> day after birth (tr. kırklama) <sup>16</sup> Keeping the lights on 24/7 and placing ironware under the pillow <sup>17</sup>

### **From ritual avoidance to risk rituals: “New wine in old bottles”**

Ritual avoidance has been part of our life for a long time, posed by persistent uncertainty. Sub-cultures such as bands, sports teams, occupational groups, and communities in dangerous environments tend to practice avoidance rituals to ward off danger. Numerous scholars have documented the extent of these rituals to secure the performers’ complete protection and expected yield regarding their activity. Risk is prior knowledge about possible failures or hazards that might adversely influence our social, economic, physical, and mental well-



being. In the anthropological sense, avoidance rituals are practiced to reverse the negative possibilities that originated from uncontrollable agents such as luck, destiny, and nature. Avoidance rituals are nurtured by man's desire to control nature, which has absolute power over him. Malinowski's observations about Trobriand fishermen show how practices alleviate anxiety and give performers self-confidence in perceived risks regarding their safety and yield (1948, p. 14). Frazer's account of magical control over rain, sun, and wind, on the other hand, shows the need to earn their livelihood in the arms of nature and encourages people to research means to deal with the secret ways of nature. He noted that avoidance rituals are performed to mitigate man's struggle with nature and prolong their life (1951, p. 71).

Radcliff-Brown (1965), on the other hand, recorded that the idea of ill luck, misfortune, and uncertainties nurtures ritual avoidance. While describing food avoidance practiced by parents after childbirth for a few weeks, he noted anxiety would also stem from the physiological effect of the rite. It might be a feeling of insecurity and uncertainty stemming from the feeling that something will happen to us, someone, or something untoward if the ritual is not performed as it should be. In his terms, *primary anxiety* occurs when a person desires specific outcomes and lacks the analytical techniques that can only be eased by primary ritual. However, as a member of society, this man has already been accustomed to socially approved forms of ritual transferred and suggested throughout the generations. And again, secondary anxiety is triggered by the ritual performance itself if the individual performs it in the advised way properly. Even though he focused on the ritual avoidance followed in primitive societies, he was also aware that we tend to form our traditions by adapting, inventing, or re-inventing.

Extending Durkheim's approach, Goffman infers that our many diminutive social actions bear traces of religions. He described avoidance rituals as deference coded with prescriptions, interdictions, and taboos that imply acts the actors must refrain from doing (1956). As Schechner (1987) put forward, rituals provide ready-made answers to what thinking works through. Hence, we can say that avoidance rituals are socially approved prescriptions used for socially foreseen risks. It may be better for us to recall Benedict's account of the ritual. She defined rituals as prescribed and elaborated behaviors that both occur as a spontaneous invention of the individual (1935, p. 397).

On the other hand, risk rituals are individualistic remedies that have prophylactic effects on individuals' circumstantial anxieties posed by perceived danger. They may be adjusted from traditional forms of familiar avoidance rituals, borrowed in the acculturation process, or self-invented for doing our best. This forces us to facilitate Hobsbawm's theorization of the process of invention of tradition. Humans, especially modern ones, tend to invent their ways during socialization. To do so, we mostly formalize and ritualize specific unique, and different activities to be a part of our daily lives. In his words, inventing traditions is essentially characterized by reference to the past, if only by imposing repetition (2009, p. 4).

While looking for ways to protect ourselves from the visible and invisible, we primarily utilize the familiar paths, which might also require updating. Therefore, in the juncture of

perceived danger embarked by risk, we can do our bit to secure our well-being. As Turner interpreted it, a rite reconciles the visible and invisible parties concerned. Risk rituals are individuals' attempts to make peace between the rational and irrational world around us. Hence, we can say: I did what I should do. As Dr. Nilüfer stated, she prayed while she was taking her vitamin supplements to support her and her baby during the first two months of her pregnancy:

I knew omega pills were essential for my baby, so I took them as prescribed. But before I swallowed my omegas, I took a deep breath and asked God to nurture my baby. No matter how organic you eat, stay away from radiation, rest, and take your meds, many factors I cannot control would affect my baby during my pregnancy. That is why I could not rely on formal knowledge during my pregnancy. (Dr. Nilüfer, personal communication, May 16, 2022)

Risk rituals, as a concept, are defined as behavioral adaptations to anticipated risks or uncertainties embedded in our daily life (Moore and Burgess, 2011; Crawford, 2004, p. 515). They might be envisioned in different forms, such as self-checking mammography, mask-wearing, wearing red underwear on particular days, wearing an evil eye beating neckless, breaking a mirror, doing totem, etc. Individuals may invent risk rituals after coincidental or experimental trials, positively influencing them. On the other hand, these rituals might be imitated by testifying to others' experiences that ritual intervention had a positive impact.

Prior researchers show that the time, place, occupation and fears, and expectation of a certain amount of outcome affect the perception of risk (Abt, Smith, and McGurrin, 1995; Bhandari, Okada, and Knettnerus, 2011; Hecht, 1997; Burgess, Donovan, and Moore, 2001; Moore, 2020; Coleman, 2009; Katz, 1991; Poggie, 1980; Tomlinson, 2004). We perform risk rituals to restore a plausible coherence consistent with the claimed efficacy of prevailing practices (Crawford, 2004, p. 515). The central feature of risk rituals is that the function of the practice as a preventive measure is secondary to the form of ritual (Moore and Burgess, 2011, p. 114). The common characteristic of risk rituals with avoidance rituals is that both are performed in situations that are seen as beyond control and are not neurotic. These performances show our uncertainties about our world and often surface when facing complex problems that can exceed our power and abilities. As Douglas (1992) suggests, particular dangers are promoted to the position of risk by society since they embody social norms. These may produce risk rituals to ease one's perception of risk. Focusing on the moral obligation framed with blame and shame, individuals are forced to do their best to avoid being blamed by society.

Risk rituals, most distinctly, are self-oriented and self-protective and force individuals to commit to taking care of themselves and to take all measures to secure /her well-being. As Beck and Beck-Gernsheim put forward, risk rituals -as self-protective rituals- are born of individualization and, in turn, create and re-create that same social process (2001, p. 121). As a result of this process, individuals are forced to be responsible for their well-being as wholesome. Even though risk control does not fully promise that threats will be exterminated, greater receptivity toward anxiety reinforce us to do our things while we can.

This is important because the concept of “while we can” comes from the awareness of the future risks that may arise if present threats are not being appropriately handled.

As Douglas (1990) and Douglas and Wildavsky (1983) observed, the concept of danger has changed in the sense of its’ collectiveness. “Because the risk plays the role equivalent to taboo or sin, but the slope is tilted in the reverse direction, away from protecting the community and in favor of protecting the individual” (Douglas, 1990, p. 7). In an anthropological sense, classical rituals are a category of standardized behavior in which the relationship between the means and the ends is not intrinsic (Goody, 2010, p. 36). Risk rituals, on the other hand, are more infinite and open-ended. They seem more like individualistic routines than rituals in structure—the tendency to perform risk rituals increases when protecting life or limb. Since man’s cognitive image of his capacity to preserve his mortal self through rational technology can never reach the degree of confidence that he can control his environment (Poggie, Pollnac, and Gersury, 1976, p. 67).

Risk rituals during pregnancy aim to protect both mother’s and baby’s health as wholesome. Looking closely at the practices, one can see that these rituals are performed to secure a happy ending that both mother and baby come through before, during, and after birth. The requirement of these rites is emphasized in Turkish-Anatolian folklore as well. The Turkish word “gebe” (eng. Pregnant) comes from the verb “to die,” and this same verb describes the swelling of the body of the deceased. The belief that pregnant women live very close to death is common in Turkish-Anatolian folklore, which is traceable through proverbs, idioms, and traditional avoidance rituals. “The grave of the puerperal remains open for forty days” is the most common proverbial warning that a pregnant lady will hear from her elders, friends, and strangers. This socio-cultural attitude places the pregnant woman as the only person responsible for the health of her baby and herself. Another word for pregnant women is “iki canlı,” which means a woman with two lives. These words are culturally loaded with the social responsibility of the community around the pregnant such as giving them a seat, helping to carry their grocery bags, or not making them wait in line. While society takes charge of responsibilities in the public sphere, the pregnant woman is held responsible for the baby’s health, who will eventually be a community member.

### **Risk rituals in pregnancy: “When knowing too much causes anxiety”**

Modern medicine puts its’ subjects responsible for their health. Health consciousness and constant exposure to information direct us to be cautious about health risks. As Crawford (2004, p. 507) emphasizes, knowledge of medicine and awareness of improvements in early diagnosis of diseases increased our sensitivity to symptoms accompanying intolerance of uncertainty and danger. In this context, screening the symptoms became a rite of passage in which the individual either celebrates his health or meets a new life with the disease. This very awareness of health poses uncertainty more than ever. In the case of doctor mothers, the awareness they gained via their occupations makes them vulnerable to the smallest details regarding risks that threaten them and their babies. Furthermore, their occupational

experiences and knowledge put them in a place where society does not tolerate any shortcomings because they do not have the privilege to say I did not know what was right for my and my baby's health.

Birth is the first transition representing a human being's emergence from the mother's womb to the world. During this transition period, while the baby is born with a human body, it also transfers its mother to motherhood status, and society gains a new member. The social expectation of this new member to be healthy turns the birth transitional period into society's focus. Another theory about why birth is culturally marked is related to social solidarity. "Child increases the number of family, relatives, and s/he represents the continuity of the lineage. In small communities and ethnic groups, particularly, families acquire a strong and durable place in proportion to their population." (Örnek, 2000, p. 131). The newborn affects so many lives. Prospect parents start adjusting for the coming child; family members prepare for their new roles in the newborn's life, hoping it will come healthy into the world.

Like other transitional passages, birth represents the pre-status; during the pregnancy, social order goes temporally into a state of liminality (Turner, 1969). This state is not lifted until shortly after birth since the baby is expected to survive in its new earthly environment. Van Gennep suggests that it is because of the incompatibility between the profane and the sacred worlds that man cannot pass from one to another without going through an intermediate stage (1969, p. 1).

The obsession developed by society toward "what is normal" places the birth of an individual as the focus of the community as much as the mother herself. This very expectation- at least within the limits of this research- shows that the community keeps an eye on the expectant mother during the pregnancy and for the specific period following birth. All my informants reported being criticized, advised, or scolded about their behaviors, alimentation, and lifestyles until they proved self-sufficient and good mothers. Our results show that the most common complaint about the mothers was to continue working during and after pregnancy. Most respondents (n=23) claimed that their husbands, relatives, friends, and neighbors urged them to take unpaid time off after their period of paid maternity leave had finished<sup>18</sup>. A respondent who has a child with ASD reported that her family held her responsible for her child's condition since she had undertaken to study for her dissertation while she was postpartum.

Since pregnancy and birth, as concepts and processes, have been influenced by sociological, technological, and medical changes, traditional religious rites of passage have declined among intellectuals. Since female doctors are -mainly and highly- aware of the prenatal risk factors, their anxiety during pregnancy is based on statistical data. During thirty interviews, all informants explained their concerns by referencing quantitative facts. Most of them (n=21) used the word *fetus* while talking about their unborn babies and medical terminology to express the source of their justified concerns. Most of the time, I had to ask them to explain their feelings in plain language. Some of the doctors (n=15) gave birth to their first babies between the ages of 25-35, and some of the remaining (n=12) became

mothers between the ages of 35-40. Others (n=3) experienced motherhood for the first time when they were 40-45. Informants (n=21) declared that the most frightening risks avoided were dying in childbirth and losing their baby during or shortly after birth. During my interviews, physicians (n=21) explained the reasons for not giving birth naturally by referring to the births they attended while they were medical students. Three of these participants were obstetricians who could not go through normal delivery even though they strongly advised their patients to do so. One of them, Dr. Ayşe, described her feelings about normal delivery with the following words: “Although I advise my patients to deliver naturally, I could not dare to do it myself. Witnessing many deliveries, labor pains, and screams, I was not able to find the strength to climb onto the table”. A few participants declared that they wrote letters or recorded their will regarding the child’s care in case of their death during or after delivery. In Dr. Yasemin’s words, the recording was risk management for her daughter’s future emotional health. Hence, she would know her mother loved her and had plans for her.

Most of the participants in this study began to use risk rituals in preparation for pregnancy. Many (n= 21) said they nurtured their bodies with multivitamins with a combination of omegas and folic acid designed for pregnancy preparation at least three months before conception to have a baby with a healthy brain and strong bones. Female doctors (n=11) also cut smoking and drinking alcohol during this period. Other informants declared that they were not consumers of alcohol or tobacco. Furthermore, some (n=17) followed a strict diet that was either high in magnesium and calcium or potassium to ensure the sex of the baby. Several informants (n=8) stated that they did not diet to secure the first baby’s sex but did so for the following babies. Dr. Aylin explained her diet experience: “My first baby was a boy. You want a daughter for a second baby if you have a son. So, I consumed fiber, food, protein, and organic fats to conceive my daughter” (Personal communication, June 24, 2022).

In Turkish-Anatolian folklore, mothers are expected not to prepare a nursery room before the delivery. This expectation is expressed in the saying: “Do not sew a dress for the unborn baby.” That is why I intentionally asked female doctors if they had a nursery before delivery. Most of my informants (n=28) stated they intended to do so after the 32nd week of their pregnancy due to being sure that even if their baby was born earlier than expected, they could live. The most remarkable risk ritual performed by female physicians was taking NIFTY/NIPT to manage prenatal risks. All informants (n=30) stated that they took it at least once to estimate the risk to which their baby was exposed. Some took the same test twice or more to ensure their baby did not have prenatal deflection. As results were returned in 10 to 15 days, some informants (n=11) said that the waiting period was the most extended period of their lives and that they had never prayed so much. Those who are Christians (n=2) also mentioned they went to church to either pray or to offer a candle to Saints while waiting for results. Although Dr. Leyla was not practicing religion, her mother forced her to offer a candle to Saint Gabriel, so her unborn baby would be protected until and after birth. Even though she decided that offering a candle factually could not help her baby, there was no harm to the baby by doing so, either.

Most informants (n=24) stated they were friendly and avoided possible verbal conflict

during their pregnancies. Since common knowledge of folklore threatens its subjects about being maledicted, pregnant women are socially expected to be cautious in their social contacts<sup>19</sup>. Additionally, female doctors, including obstetricians, experienced their pregnancy under the advice of multiple obstetricians. An obstetrician informant married to an obstetrician stated she could not solely trust her and her husband's judgment since their child's health was at stake, so she consulted her superior colleagues to manage risks. Dr. Emine, another obstetrician informant, put her experiences into words:

During my pregnancies, I was not able to trust my judgment because I got upset with minutial irrational details. I conducted weekly ultrasonographic examinations of myself. I was not able to convince myself that everything would be fine. Since my family has diabetes, I focused on her spinal development and heart. Even though my colleagues assured me she would be ok, I could not stop worrying. (Dr. Emine, personal communication, June 22, 2022)

I shall mention that each female doctor was highly aware of prenatal risks related to their specialty. Even though Dr. Aysel, a physiatrist, was mindful of general prenatal risks during her pregnancy, she was primarily concerned about myoneural and osteopathic risks that she is specialized in.

I have witnessed many children suffer from congenital diseases such as discoliosis, congenital hip dislocation, and muscular dystrophy. Patients who seek our help range from babies to the elderly. I have to console parents who suffer with their children accompanying them. I was a human being with a baby inside her. Of course, I was considering not being in the same situation as these mothers. Therefore, I can surely say that there is no other time in my life I paid attention to my health and diet as much as during my pregnancy. (Dr. Aysel, personal communication, June 27, 2022)

Neurologist Dr. Özlem, on the other hand, suffered most from the anxiety caused by awareness of the risk of neural tube defects. She was highly concerned due to exposure to patients with spina bifida, Chiari malformation, ASD, and Down syndrome. She said she would not dare to go through her pregnancy while working. She had to take paid sick leave for nine months since she experienced a risk of miscarriage during her first trimester. She took NIFTY/NIPT three times to manage risks related to insemination.

Apart from NIFTY/NIPT, female doctors shared a common risk ritual: Walking. All informants said they walked thrice weekly to regulate blood circulation and weight control. Several informants(n=14) stated that walking was not their routine before pregnancy, but they facilitated walking as soon as they learned they were pregnant. Some of the others (n=14) were already walking daily, but they did continue to do so for the sake of their babies. Dr. Fatma, a doctor of internal medicine and endocrine, was mainly concerned about the results of gestational diabetes and miscarriage. She continued walking during her pregnancy to do her best for her baby:

I was already walking every day. But after knowing I had conceived, my walking routine turned into a ritual by which I connected to my baby. I did walk to control my weight before pregnancy after learning that everything I did was for my son. Walking

helped ease my anxiety and avoid the stress I was exposed to in the clinic all day alone. Giving birth, I kept walking to increase my breast milk for him, too. (Dr. Fatma, personal communication, June 25, 2022)

Relaxation is another challenge that expecting women face. Sources of stress can be work, children, errands, or family matters. As all informants were chosen from doctors working at state hospitals, they see an average of 50-120 patients, depending on the size of the hospital. State hospitals have been notoriously associated with workplace violence, and doctors in Turkey have been resisting it for a long time (Bıçkıcı, 2013; Yıldız, 2019; Er, Ayoğlu, and Açıkgöz, 2021). A survey conducted among health workers in state hospitals revealed that 76.6 % of participants (n=8001) were subjected to physical violence by patients' relatives (Yıldırım, 2021). Under these working conditions, pregnant female physicians are faced with the threat of verbal, mental, or physical violence during their working days. The possibility of being exposed to violence at any time at work when they are pregnant is among the most mentioned risks threatening themselves and their babies. I asked my informants if they had developed any strategies to deal with this uncertainty. Some of my informants (n=8) stated they performed prayer before leaving their homes, so they could return home without being harmed. Several respondents (n=11) said they started leaving the front of their white coats open to show they were pregnant. So, they might indicate that they are women with two lives. Dr. Nilüfer passed her thoughts with these words: "During my second pregnancy, violence at the hospital against doctors escalated to life-threatening levels. I could not take risks, leaving my coat open to show my belly. I know they are human beings, so I wanted to remind attackers that they have mothers, sisters, and daughters who could be me. Many of my friends did the same with shared intention" (Dr. Nilüfer, personal communication, May 16, 2022). A few informants (n=5) left their clinic doors open so that any possible attacker could be stopped by other patients waiting in the hall. All sorts of methods designed to avoid violence are individualistic attempts to remind society of social norms that declare the community should protect pregnant members of society. Those violated when pregnant are those for whom society has failed to protect them. Since hospitals are publicly open areas, if something happens to the pregnant or baby because of violence, society is the perpetrator of the crime as much as the aggressor.

Another common risk ritual among female doctors is forty baths (tr. kırklama). Most respondents (n=28) performed forty baths for themselves and their babies. Even though forty baths, in the traditional anthropological sense, is an avoidance ritual, female doctors facilitate ritual as a risk ritual. Since avoidance ritual comes from the mind of must do, my interviews show that doctors perform this ritual in the sense of should do. They did not perform it because it was necessary but harmless. So, they could say we did what we were told to do. Forty bath is an elaborate ritual purification that transfers the spiritual impureness of mother and baby to total cleanness for merging them with the world. After the ritual, the mother and baby are welcomed into the community, as they come out from their sacred state into the profane. We may say that ritual purification incorporates the womb into the world. As I mentioned earlier, the mother and baby stay in a liminal state before they can endure ritual purification. Then

the fetus, connected to the womb, becomes a part of the world and a community member. We are familiar with pregnancy and birth-related ritual avoidance performed in other parts of the world. Whether sacred or secular, avoidance or risk rituals, all are committed to facilitating delivery and protecting mother and child. Van Gennep noted that mothers' transitional period continues beyond the moment of delivery, and its duration varies among people (1969, p. 43). In the case of female doctors' risk rituals, all practices are done for the same reasons but for doing their best, even if they do not make sense in the modern world. Having studied medicine for twelve years, on average, the women who participated in this study were aware of factual and statistical prenatal risks. Even though the risks may seem reasonable, female doctors also know that other irrational factors, such as luck, affect pregnancy outcomes.

### **Conclusion**

This study sought to reveal how female doctors deal with stress, anxiety, and uncertainty caused by high awareness of prenatal risks. To do so, first, I identified the ritual avoidance practices that continue to be practiced in modern times that are recorded in BA, MA, and Ph.D. theses archived in CHETC. Avoidance rituals performed today were classified in terms of risks and expected outcomes of rituals (Table 3). Secondly, I interviewed female doctors with at least two children. I want to know how women with such in-depth knowledge of medicine handle stress, uncertainty, and anxiety stemming from prenatal risks. How did studying medicine for twelve years, practicing it in the area, and being exposed to real-life experiences of patients affect their pregnancy and awareness of prenatal risks? I concluded that their pregnancy-related stories differed from mine, which was more peaceful. As they were aware of many positive and negative possibilities, they could experience during their pregnancy rooted in modern experimental medicine; their knowledge became a source of anxiety. Most informants (n=16) repeatedly told me they were unlucky women and would prefer to know less during pregnancy.

Furthermore, some (n=5) complained that their husbands, mothers, and mothers-in-law accused them of being wiseacre since they refused to follow traditional health methods. My findings have revealed that female doctors perform rituals to get along with families, particularly with their mothers and other female relatives. On the other hand, risk rituals are performed as they are common among peers and colleagues and have proven not harmful to the baby or mother. I assume this may help me to call the ritual purification of baby and mother performed on the fortieth day of birth a risk ritual since female doctors only perform it to get along with their families and ensure it will not harm either themselves or their babies. I believe there is another explanation for why physicians perform risk rituals. Since society holds mothers responsible for their baby's health, they are forced to do their best during and after pregnancy. This is because society glorifies what is normal. In the case of female physicians, women do not have the right to say I did not know what was best for my baby's health. Because of their medical knowledge and field experience, society has taken the right to say "I do not know" from the hands of female physicians. It is reasonable to suggest



that pregnant doctors are most likely to engage in risk rituals that mark their transition into motherhood. Being responsible for two lives, one is dependent on mothers; female doctors take responsibility to ease and mitigate threats to their and their baby's well-being. Even though risk rituals differ from avoidance rituals in structure and function, I believe risk rituals are modern and peer-oriented, individualistic forms of avoidance rituals.

### **Endnotes**

- 1 Midwife and relatives of the mother unlock padlocks and locks, so the birth canal can easily open, and women can give birth in a shorter time (See: Ayyıldız, 2003, p. 7; Acipayamlı, 1961, p. 208).
- 2 This ritual is performed during labor. The midwife breaks a loaf above the pregnant. Then she feeds female dogs. This ritual has magical elements. We may call this a contingency rite as it connects the expectant mother to other female species. I believe that ritual aims to transfer the dog's ability to give birth easily and multiple times to the woman in labor. Another study mentioned that women feed birds to make labor easier (See: Deveci, 2021, p. 224; Örnek, 2000, p. 140; 1966, p. 61).
- 3 The herb bennet is soaked a week before the expected time for delivery. The midwife cites Maryam Surah over the mixture. Then, three sips of it are given to the pregnant woman every day until birth (See: Acipayamlı, 1961, p. 208; Örnek, 2000, p. 140; 1966, p. 62)
- 4 Mothers cite, read, or listen to Surah Maryam to praise Mother Mary. So, they can easily give birth. Surah Fatiha is written on a pot, then soaked into rainwater, zam-zam water, or pure water. The pregnant in labor drinks it in order to give birth easily (See: Acipayamlı, 1961, p. 208; Örnek, 1966, p. 62).
- 5 The padlocking ritual is performed mainly for pregnant women with a history of abortion. A traditional healer (tr. ocaklı) places a padlock on the expected a woman's belly to secure a fetus's life as soon as her periods end. The foetus is believed to be protected and to grow sufficiently to go through birth. Prior studies also recorded that midwife unbraid the pregnant in order to ease the labor (See: Ayyıldız, 2003, p. 6; Örnek, 2000, p. 140; 1966, p. 61).
- 6 According to ritual, expectant mothers should stay away from sour food such as olive, pickle, pomegranate as they are believed to trigger an early labor (See: Işıldar 1991, p. 39; Elmacı, 2002, p. 336).
- 7 Folk medicine suggests that expectant mothers should avoid red, pink, and black vegetables and fruits. It is believed that if she touches her face after eating these food, the baby will have nevus flammeus (Şişman, 2002, p. 39).
- 8 Pregnant women are supposed to cut liver from their diets. A woman who ignores this may have a baby with a liver-shaped birthmark (See: Şişman, 2002, p. 39)
- 9 Expectant mothers are encouraged to avoid eating rabbit during their pregnancy (Altun, 2004, p. 88; Yılmaz, 2020, p. 30; Ergöz, 2019, p. 111)
- 10 Pregnant women are supposed to look at beautiful faces since the baby will look like whoever the pregnant woman looks at a lot. Avoidance ritual keeps pregnant away from looking at snakes, dogs, cats etc. (Acipayamlı, 1961, p. 208; Işıldar, 1991, p. 19;
- 11 Pregnant women must consume any food that they craved. If she does not or cannot her baby might be cockeyed, wrynecked, or flap-eared (Örnek, 2000, p. 134).
- 12 Baby is kept in a close relative circulation in which only first-degree blood relatives can see the baby's face making sure that all people around the baby are in a state of ritual purification (See: Topaçlı, 2003, p. 20; Örnek, 2000, p. 145).
- 13 Anatolian folklore marks that women in labor are very close to death during the stages of labor and shortly after delivery. The midwife must provide certain things, such as a broom, onion, garlic, or kirtle, in the delivery room to deter a spirit named red woman (tr. Alkarısı) who is believed to seek the mothers' and baby's souls. Since she cannot enter the room, the mother and baby are believed to be safe during the delivery (See: Akfırat, 1998, p. 20; Topaçlı, 2003, p. 27; Örnek, 2000, p. 145)
- 14 This ritual is performed if dystocia happens. The midwife asks her helpers or relatives of the mother to make noise around the delivery room. People around the delivery room start to beat drums, pots, pans, or canisters. Doing so, they battle to drive the red woman off (See: Koşay, 1935, p. 100)
- 15 After labor starts the midwife asks her helpers to unlock doors, unbutton buttons, unbraid hair, and untangle

knots. The midwife ensures that the birth canal will not be disturbed by bad energies coming from locked and tangled surroundings (See: Ayyıldız, 2003, p. 7; Artun, 1998; Deveci, 2021, p. 224).

- 16 As I mentioned in the text, mother and baby are under the threat of death after birth. This is expressed by saying, "The grave of the puerperal remains open for forty days." The perception of danger is eased with ritual purification named forty bath (tr. Kırklama) on the baby's fortieth day. Grandmothers perform forty baths. They put salt and gold in the baby's bath to make sure that baby will smell nice and be good-looking in the future. Grandmothers spill water with a pitcher over the baby forty times. Then the puerperal comes inside the bath, her mother or her mother-in-law gives her forty baths too. After the ritual is completed, the mother and baby are ready to merge with the World. Mother and baby go for a preordained visit to someone whose family is wealthy, healthy, and peaceful. This second ritual is complementary to the first since the baby will share the good fortune of the visited family. The host sprinkles the baby's face with flour to ensure that it will have a bright destiny. Some records show that the host gives the baby an egg to ensure that s/he will be rich in the future and live a long life (See: Koşay, 1935, p. 101; Genep, 1969, p. 46; Topaçlı, 2003, p. 27; Örnek, 1966, p. 60; 2000, p. 146).
- 17 In Anatolian folklore, there are several causes of postpartum depression. The first of these is the red woman (alkarısı). The lights are kept on 24/7 to protect the puerperal from her. Several studies mentioned that items made of iron, such as knives, and forks, are placed under the pillow of the puerperal. Since the red woman is scared of blacksmiths, she cannot stay close to ironware. The second is the evil eye. Puerperants and babies are kept away from strangers for forty days. A few studies cited that the mother's close relatives must pour lead to repel the evil eye once in two days until ritual purification is stabled. Others mentioned that lead should be poured near puerperants on the fortieth day of birth. The third reason for postpartum depression is peer encounter (tr. Kırk basması), which happens when two puerperants see each other before ritual purification. One's energy preponderates over the other's and upset puerperants physical and mental health starts to deteriorate daily (Abdülaziz Bey, 1995, p. 15; Deveci, 2021, p. 239; Işıldar, 1991, p. 19; Çiçekoğlu, 2009, p. 33; Ayyıldız, 2003, p. 8; Akfırat, 1998, p. 20; Topaçlı, 2003, p. 20).
- 18 Legal regulation allows mothers to take a total of 16 weeks of paid maternity leave before and after birth in Turkey. Women may take paid leave after the 32nd week of their pregnancy and must not work after 37 weeks of pregnancy. In multiple pregnancies, two more weeks are added to this paid leave to be used before or after delivery, depending on the woman's choice. If a female worker gives birth prematurely between the 32nd and 37th week, paid leave is added to the postpartum periods. After the paid maternity leave period is completed, the mother may take an additional six months of unpaid maternity leave as well (see: Mevzuat, 2022).
- 19 Folklore advises the pregnant women to stay away from deviant behaviors as well. For example S. V. Örnek records show that visible birthmarks are associated with food the expectant ate without permission from their owner (2000, p. 139).

### **Ethics committee approval**

Bu araştırma Bartın Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından 2022-SBB-0181 kayıt numarası ile U77EP4F doğrulama kodu ile onaylanmıştır.

This research was approved by Bartın University Social and Humanities Research Ethics Board under the register number 2022-SBB-0181 with the verification code U77EP4F.

### **Declaration of Conflicting interests**

The author declared no potential conflicts of interest.

### **Acknowledgments**

I want to thank the Research and Application Center for Women and Family Studies at Bartın University for funding this research and supporting female researchers. I am grateful to my informants for letting me be part of their memories. I would also like to thank the reviewers for their time and insightful comments.

### **References**

Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı âdet, merasim ve tabirleri* (K. Arısan ve D. Arısan Günay, Eds.) Tarih Vakfı Yurt.

- Abt, V., J. Smith, and M.C. McGurrin (1995). Ritual, risk, and reward: A role analysis of race track and casino encounters. *Journal of Gambling Behaviour*, 1(1), 64–81.
- Acıpayamlı, O. (1961). *Türkiye’de doğumla ilgili âdet ve inanmaların etnolojik etüdü*. Türk Tarih Kurumu.
- Akfirat, H. İ. (1998). *Nizip’te yapılan törenler* [Unpublished BA thesis] Hacettepe University.
- Altun, I. (2004). *Kandra Türkmenlerinde doğum, evlenme ve ölüm*. Yayıncı.
- Ayyıldız, D. (2003). *Sivas’ta geçiş dönemlerinde adet, gelenek, görenek ve inanmalar* [Unpublished BA thesis] Hacettepe University.
- Beck, U. and E. Beck-Gernsheim (2001). *Individualization: Institutionalized individualism and its social and personal consequences*. Sage.
- Benedict, R. (1935). Ritual. In E.R.A. Seligman and A. Johnson (Eds.), *Encyclopedia of the social sciences* (V.13, pp. 396–397). Macmillan.
- Bhandari, R.B., N. Okada, and J.K. Knottnerus (2011). Urban ritual events and coping with disaster risk: A case study of Lalitpur, Nepal. *Journal of Applied Science*, 5(2), 13-32.
- Bıçkıcı, F. (2013). Violence against health care workers and factors that cause violence an example of a public hospital. *Sağlıkta Performans ve Kalite*, 5, 43-56.
- Burgess, A., P. Donovan, and S. Moore (2001). Embodying uncertainty? Understanding heightened risk perception of drink spiking. *British Journal of Criminology*, 49(6), 848–862.
- Coleman, S. (2009). On mirrors, masks and traps: Ambiguity, risk, and lateral participation in ritual. *Journal of Ritual Studies*, 23(2), 43-52.
- Crawford, R. (2004). Risk ritual and the management of control and anxiety in medical culture. *Health*, 8(4), 505-528.
- Çiçekoğlu, N. (2009). *Fındıklı’da düşün, doğum ve ölüm törenleri* [Unpublished BA thesis] Hacettepe University.
- Deveci, R. (2021). *Amasya yöresi geçiş dönemi, takvim ve bereket ritüelleri* [Unpublished doctoral thesis] Yıldırım Beyazıt University.
- Douglas, M. (1984). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Douglas, M. (1990). Risk as a forensic resource. *Daedalus*, 119(4), 1-16.
- Douglas, M. and A. Wildavsky (1983). *Risk and culture: An essay on the selection of technological and environmental dangers*. University of California.
- Durkheim, É. (1895/1915). *The elementary forms of the religious life: A study in religious sociology* (J. W. Swain, Trans.). MacMillan.
- Elmacı, N. (2002). *Doğum gelenekleri: Bakacak köyünün dünü ve bugünü*. *folklor/edebiyat*, 8(29), 336- 339.
- Er, T., F. Ayoğlu and B. Açıkgöz (2021). Sağlık çalışanlarına yönelik şiddet: Risk faktörleri, etkileri, değerlendirilmesi ve önlenmesi. *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi*, 19(1), 69-78. doi.10.20518/tjph.680771
- Ergöz, R. (2019). *Bitlis’te geçiş dönemleri (doğum-evlenme-ölüm)* [Unpublished doctoral thesis].

Ardahan University.

- Frazer, S. J. (1951). *The golden bough: A study in magic and religion* (Abridged Edition, Vol 1) The Macmillan.
- Goffman E. (1956). The nature of deference and demeanor. *American Anthropologist*, 58(3), 473-502.
- Goody, J. (2010). *Myth, ritual and the oral*. Cambridge University.
- Hecht, G. (1997). Enacting cultural identity: Risk and ritual in french nuclear workplace. *Journal of Contemporary History*, 32(4), 483-507.
- Hobsbawn, E. (1993). Introduction: Inventing tradition. In (E. Hobsbawm and T. Ranger. Eds.) *The invention of tradition* (pp. 1-15). Cambridge University.
- İşıldar, S. (1991). *Erzincan'ın Kemah kazasının Dedek köyünde törenleri, uygulamaları ve inançlar* [Unpublished BA thesis] Hacettepe University.
- Katz, P. (1981). Ritual in operating room. *Ethnology*, 20(4), 335-350.
- Koşay, H. (1935). *Ankara budun bilgisi*. Ulus.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, science and religion*. Garden City.
- Mevzuat (2022). Analık izni veya ücretsiz izin sonrası yapılacak kısmi süreli çalışmalar hakkında yönetmelik [The regulation on maternity leave, and part-time work after unpaid maternity leave]. <https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=23024&mevzuatTur=KurumVeKuruluYonnetmeliği&mevzuatTertip=5>.
- Moore, S. (2020). Risk rituals and the female life-course: Negotiating uncertainty in the transitions to womanhood and motherhood. *Health, Risk and Society*, 22(1), 15-30. <https://doi.org/10.1080/13698575.2019.1676403>
- Moore, S. E. and A. Burgess (2010). Risk rituals? *Journal of Risk Research*, 14(1), 111-124.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve çevresinde hayatın çeşitli safhalarıyla ilgili bâtil inançların ve büyüsel işlemlerin etnolojik tetkiki*. Ankara Üniversitesi.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk halkbilimi*. Kültür Bakanlığı.
- Poggie, J. J. and C. Gersuny (1989). Risk and ritual: An interpretation of fisherman's folklore in a New England community. In (E. Oring. Ed.) *Folk groups and folklore genres: A reader* (pp. 137-145). Utah State University.
- Poggie, J.J. (1980). Ritual adaptation to risk and technological development in ocean fisheries: Extrapolations from New England. *Anthropological Quarterly*, 53(2), 122-129.
- Poggy J.J., R.B. Pollnac, and C. Gensury (1976). Risk as a base for taboos among fishermen in Southern New England. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 15(3), 257-262.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1965). *Structure and function in primitive society: Essays and addresses*. The Free Press.
- Schechner, R. (1987). The future of ritual. *Journal of Ritual Studies*, 1(1), 5-33.
- Şişman, B. (2002). Samsun yöresinde geçiş dönemleriyle (doğum, sünnet, evlilik ve ölüm) ilgili yaşayan halk inançları ve bunlara ait uygulamalar. *Erdem*, 13(111), 39.
- Tomlinson, M. (2004). Ritual, risk, and danger: Chain prayers in Fiji. *American Anthropologist*, 106(1), 6-16.
- Topaçlı, Y. (2003). *Nevşehir geçiş ritüelleri* [Unpublished BA thesis] Hacettepe University.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University

- Van Gennep, A. (1969). *The rites of passage* (M. B. Vizedom ve G. L. Caffee, Trans.) University of Chicago.
- Yıldırım, Ö. (2021, February 14). Sağlık çalışanlarının yüzde 67'si en az bir kere şiddete maruz kaldı [67 percent of healthcare workers have been exposed to violence at least once]. *Anadolu Ajans*. <https://www.aa.com.tr/tr/saglik/saglik-calisanlarinin-yuzde-67si-en-az-bir-kere-siddete-maruz-kaldi/2144266>.
- Yıldız, M. (2019). Violence against healthcare professionals in Turkey: A research in Ankara. *Hacettepe Journal of Health Administration*, 22(1), 135-156.
- Yılmaz, Ç. (2020). *Nevşehir 'de geçiş dönemlerinin halkbilimsel yönden incelenmesi* [Unpublished MA thesis]. Cumhuriyet University.
- CHETC (2022). Council of higher education thesis center. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

### Interviews conducted

- Dr. Aybala, an interview with the female general surgeon, born in 1986, took place on July 18, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Aylin, an interview with the female anesthesiologist, born in 1987, took place on June 24, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Aylin, interview with the female radiologist, born in 1990, took place on May 18, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Ayşe, an interview with the female obstetrician, born in 1993, occurred on May 16, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Aysel, an online interview with a female physiatrist born in 1986, took place on June 27, 2022.
- Dr. Başak, an online interview with a female embryologist, born in 1985, took place on July 1, 2022.
- Dr. Birgül, an interview with the female physical medicine and rehabilitation doctor born in 1984, took place on July 2, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Emine, an online interview with a female obstetrician, born in 1983, took place on June 22, 2022.
- Dr. Esra, an online interview with a female doctor in emergency medicine, born in 1991, took place on June 2, 2022.
- Dr. Fadime, an interview with the female general surgeon, born in 1983, took place on July 18, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Fatma, an interview with the female cardiologist, born in 1990, took place on June 25, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Fatma, an interview with the female doctor of internal medicine and endocrine, born in 1983, took place on July 2, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Fatma, an online interview with a female Doctor of Forensic Medicine, born in 1985, took place on June 27, 2022.
- Dr. Gözde interview with the female physiatrist, born in 1990, took place on May 21, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Leyla, an interview with the female radiologist, born in 1980, took place on May 19, 2022, in Ankara, Türkiye.

- Dr. Nevin, an interview with the female doctor of Forensic Medicine, born in 1986, took place on June 25, 2022 in Ankara, Türkiye.
- Dr. Nilüfer interview with the female neurologist, born in 1994, took place on May 16, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Özden, an interview with the female doctor of internal medicine, born in 1983, took place on June 30, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Özge, an interview with the female doctor in physical medicine and rehabilitation, born in 1987, took place on May 21, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Özgür, an interview with the female Doctor of Emergency Medicine, born in 1989, took place on June 17, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Özlem, an online interview with a female neurologist born in 1979, took place on July 1, 2022.
- Dr. Sanem, an interview with the female embryologist, born in 1988, took place on June 17, 2022 in Ankara, Türkiye.
- Dr. Seda interview with the female anesthesiologist, born in 1991, took place on June 11, 2022, in Ankara, Türkiye.
- Dr. Sevim, an interview with a female doctor of Emergency Medicine, born in 1984, took place on June 30, 2022 in Ankara, Türkiye.
- Dr. Şule, an interview with the female doctor of internal medicine, born in 1985, took place on July 18, 2022 in Ankara, Türkiye.
- Dr. Ülkü, an online interview with a female dermatologist, born in 1990, took place on June 2, 2022.
- Dr. Yasemin, an interview with the female obstetrician born in 1981, took place on July 15, 2022 in Ankara, Türkiye.
- Dr. Yeşim, interview with the female dermatologist, born in 1989, took place on May 27, 2022 in Ankara, Türkiye.
- Dr. Yıldız, interview with the female doctor in pulmonology, born in 1989, took place on May 27, 2022 in Ankara, Türkiye.
- Dr. Zahide, interview with the female cardiologist, born in 1990, took place on May 27, 2022, in Ankara, Türkiye.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).





folklor/edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(2)-114. Sayı/Issue -İlkbahar/Spring  
DOI: 10.22559/folklor.2411

Araştırma makalesi/Research article

# Göç ve Folklor: Literatür ve Tasnif Odaklı, Kuramsal Bir Çerçeve\*

Migration and Folklore:  
A Literature and Classification Oriented  
Theoretical Framework

**Ahmet Keskin\*\***

*Karac' oğlan der ki kondum göçülmez  
Acıdır ecel şerbeti içilmez  
Üç derdim var birbirinden seçilmez  
Bir ayrılık bir yoksulluk bir ölüm  
Karacaoğlan*

Geliş tarihi (Received): 28-12-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 10-04-2023

\* 20-23 Temmuz 2022 tarihleri arasında Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi'nde "21. Yüzyılda Göç ve Eğitim" temasıyla gerçekleştirilen *Uluslararası VIII. TURKCESS Eğitim ve Sosyal Bilimler Kongresi*'nde "Göç ve Folklor İlişkileri Üzerine Literatür ve Tasnif Odaklı, Kuramsal Bir Değerlendirme" adıyla yapılan sözlü sunumun genişletilerek düzenlenmiş biçimi olan bu çalışma, 6 Şubat 2023'te yaşanan afet sonucu aramızdan ayrılan ve afetten etkilenen tüm yurttaşlarımıza ithaf olunmuştur./ Between 20-23 July 2022 at Hatay Mustafa Kemal University "21. International VIII. This study, which is an expanded version of the oral presentation titled "A Literature and Classification-Focused, Theoretical Evaluation on Migration and Folklore Relations" at the TURKCESS Education and Social Sciences Congress, is dedicated to all our citizens who passed away as a result of the disaster on 6 February 2023 and were affected by the disaster. has been made.

\*\* Doç. Dr., Samsun Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Samsun University Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences Department of Turkish Language and Literature, ahmet.keskin@samsun.edu.tr. ORCID ID 0000-0002-3422-5000



*Ten fânîdür cân ölmez çün gitdi girü gelmez  
Ölürise ten ölür cânlar ölesi degül*  
Yunus Emre

## Öz

Türklerin Orta Asya'dan "Küçük Asya" olarak adlandırılan Anadolu'ya taşınmaları süreci ile söz konusu bu sürecin öncesini, sırasını ve sonrasını düşündüğümüzde, Türk kültür tarihinin özellikle 12. yüzyıllara kadar büyük ölçüde göç olgusuyla şekillenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, kültür ve göç arasındaki ilişkilerin Türk tarihi ve kültürü özelinde son derece belirgin olması sonucunu doğurmuştur. Bu çerçevede Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya geliş ve yerleşme süreçleriyle eski ve yeni yaşam biçimleri arasındaki ilişkiler, bütünleştirmeler, kültürdeki ve folklordeki değişim ve dönüşümler, göç olgusuyla yakın bir ilişki ve etkileşim içinde olmuştur. Anadolu'ya yerleşim sonrasında adaptasyon ve kültürel değişim-dönüşümlerle 21. yüzyıla kadar yoğun biçimde sürüp günümüze kadar ulaşan göçlerle devamlılık arz eden ilişki ve etkileşimler, göçün halen kültürü ve folkloru biçimlendirici ana etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmasına yol açmıştır. Söz konusu durumun dile, edebî metinlere, sosyal ve gündelik yaşamlara, inanç ve ritüellere ve bu gibi bütün alan ve süreçlere zengin biçimde yansımaları gerçekleşmiştir. Bu yansımaların zenginliğine ve çok boyutluluğuna bağlı olarak göç, kültür ve folklor ilişkileri üzerinde günümüzde de devam eden çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu çalışma; folklor ve göç ilişkilerini, göçün folklor türlerinin oluşumu, değişimi ve dönüşümü üzerindeki etkilerini, göç ve folklor çalışmalarının konu kadrolarının nasıl sınıflandırılabilceğini, Türk kültüründe göç ve folklor ilişkileri üzerine yapılmış çalışmalar bağlamında ele almaktadır. Çalışmada göç ve folklor ilişkileri kapsamında gerçekleştirilen ve gerçekleştirilebilecek çalışmaların kuramsal olarak hangi alt alanlar kapsamında toplanabileceği ortaya konulmakta, göç ve folklor ilişkili çalışılabilir başlıca konuların belirlenmesi amacıyla bir sınıflandırma yapılmaktadır. Böylece çalışma aracılığıyla, daha önce gerçekleştirilen göç ve folklor ilişkili çalışmaların belirlenerek konu hakkında bundan sonra yapılacak çalışmalara kuramsal açıdan katkı sunulması hedeflenmektedir.

**Anahtar sözcükler:** *göç, kültür, folklor, literatür, tasnif*

## Abstract

Considering the process of Turks moving from Central Asia to Anatolia, which is now known as "Asia Minor" and the before, during, and after period of this process, it's understood that Turkish cultural history has been shaped largely by the phenomenon of migration, especially until the 12<sup>th</sup> century. In this respect, the fact that Turkish cultural history has been shaped as a history of migrations has caused the relationship between culture and migration to be highly apparent. In this context, relations between old and new lifestyles, integrations, changes, and transformations in culture and folklore during the arrival and settlement of Turks from Central Asia to Anatolia have been in a close relationship and interaction with the phenomenon of migration. Adaptation and cultural change after this settlement in Anatolia, and the relations and interactions that persist with the migrations which

continued intensely till the 21<sup>st</sup> century and which are still experienced in the current day, still present migration as one of the main factors shaping culture and folklore. The situation in question has been reflected in language, literary texts, social and daily lives, beliefs, and rituals, and all such fields and processes comprehensively. Due to the richness and multidimensionality of these reflections, many studies have been carried out on the relations of migration, culture, and folklore. In this study, the relationship between migration and folklore in Turkish culture is evaluated with the main lines through the existing literature and discussed in a theoretical framework. In the study, it is revealed under which fields the studies that have been or can be carried out in the context of migration and folklore relations can be grouped theoretically, and a classification is carried out to determine the subjects that can be studied related to migration and folklore. Thus, through the study, it is aimed to determine the previous studies and to contribute theoretically to the studies related to migration and folklore to be made from now on.

**Keywords:** *migration, culture, folklore, literature, classification*

### **Extended summary**

It is well known that migration and related topics are studied in many disciplines, especially anthropology, geography and climate sciences, educational sciences, literature, art and cultural studies, political and security sciences, philosophy, mythology, sociology, psychology, history, theology. The results of interdisciplinary research on migration have led to the emergence of a very comprehensive and rich literature on migration.

Culture develops, changes and transforms by incorporating all kinds of functional and aesthetic forms developed for the needs of the individual and society. All folklore genres, processes and texts, which are examples of human needs that have functional and then aesthetic dimensions, have also been influenced and shaped by migration in this context. The main reason why the relationship between migration and folklore is multidimensional and felt in every field is the interdisciplinary basis of both migration and folklore. In other words, both migration and folklore are fields of study with sociological, psychological, social-psychological, theological, anthropological foundations and dimensions. Since folklore is the sum of all these and a field shaped by them separately, there is an inseparable link between migration and folklore. In this respect, when we talk about migration and folklore relations, we are in fact talking about a “limitlessness” whose boundaries are difficult to define. However, in this study, we tried to determine the “boundaries of infinity”, albeit with its main lines. Nevertheless, it would be appropriate to emphasize that there is a rich literature that cannot be drawn within the scope of folklore and migration relations, and that their evaluation can be discussed in wider and more comprehensive studies.

In this context, the fact that the phenomenon of migration has a weighty effect in the history of Turkish culture has led to the emergence of migration as an extremely active element in the history of Turkish culture and the rich reflection of this issue on language, literary texts, various areas of social and daily life, beliefs and rituals. This situation has caused migration to be the subject of many studies that continue today in the context of culture and folklore. The literature has not yet adequately addressed the situation of studies on migration and

folklore in an organized manner. Furthermore, scholars have not sufficiently examined the areas and ways in which extensive migration and folklore relations and interactions took place, nor have they focused on the areas where studies in this field were mainly conducted. Additionally, scholars have not yet created various classification studies that enable the discussion and exploration of subjects within the scope of migration and folklore relations, which have deep and holistic interactions.

In this study, which was prepared with a focus on literature in order to present the broad migration and folklore literature and the subject staff of migration and folklore relations with a scientific classification, I tried to deal with the migration and folklore relations in Turkish culture, in a theoretical framework, holistically. In the study, firstly, after focusing on migration and folklore relations and the studies carried out in the focus of these relations, I discussed in which contexts migration-folklore relations were realized and in which areas they could be realized. In the continuation of the study, I shared the classification experiment that I carried out with a focus on migration and folklore in order to reveal under which fields the theoretical and possible studies on migration and folklore relations can be grouped. Through my study, in which I aim to present a holistic but preliminary list of studies on migration and folklore in Turkey, I aimed to contribute methodologically to future migration and folklore studies.

In this direction, in the first subheading of the study I carried out, called “Theoretical ground of immigration, culture and folklore interactions”, I made some evaluations about the theoretical ground of the relations and interactions between immigration and folklore by outlining the relations between immigration and folklore. Under the second subheading, titled “Studies on ‘migration and folklore’ carried out in Turkey”, I shared the findings that I have reached by classifying and evaluating the central arguments of the studies that I can determine to have been carried out in the Turkish academy on migration and folklore relations until today. In this direction, I evaluated which subjects were mainly addressed in these studies under certain categories.

## **Giriş**

Göç; sosyoloji, psikoloji, antropoloji, teoloji, eğitim bilimleri, felsefe, mitoloji, sanat, edebiyat, folklor, tarih, coğrafya ve iklim bilimleri, siyaset ve güvenlik bilimleri başta olmak üzere pek çok disiplinin kapsamına giren disiplinlerarası bir çalışma konusudur. İnsan yaşamında tuttuğu çok boyutlu yeri ve etkileri ile göç, insan ve kültür etkileşimlerinin en dikkat çekici kesişim alanlarından biridir. Bu özellikleriyle insan elinde, zihninde, dimağında, hayalinde yaratılan türlü olgulara doğrudan veya dolaylı yansımaları bulunan göçün; dilin, edebiyatın, folklorun, kültürün, sanatın pek çok tür ve alanında çeşitli yansımaları görülmektedir.

Türk kültür tarihinin özellikle 12. yüzyıllara kadar büyük ölçüde -sonrasında da belirli boyutlarda- göç olgusuyla şekillenmiş olduğunu belirtmek mümkündür. Bu yönüyle Türk kültür tarihini bir bakıma göçler tarihi olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Bu durum aynı zamanda, kültür ve göç arasındaki ilişkilerin Türk tarihi ve kültürü özelinde son

derece belirgin olmasına yol açmıştır. Bu durumun dile, edebî metinlere, sosyal ve gündelik yaşamın çeşitli alanlarına, inanç ve ritüellere zengin biçimde yansımaları olmuştur. Buna bağlı olarak göç, kültür ve folklor ilişkileri üzerinde günümüzde de devam eden çok sayıda çalışmaya konu olmuştur ancak, bu çalışmaların günümüze kadar derli toplu bir şekilde değerlendirilip göç ve folklor konularına yönelik çalışmaların hangi alanlarda gerçekleştirildiği ve gerçekleştirilebileceğine dair tasniflerin yapılmadığı, bir başka ifadeyle göç ve folklor konulu çalışmaların literatürdeki durumuyla göç-folklor konularının tasnifini bütüncül biçimde değerlendiren çalışmaların henüz yeterli düzeyde olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu dikkatten hareketle, geniş göç ve folklor literatürü ile göç ve folklor ilişkilerinin konu kadrolarını bilimsel bir sınıflandırma ile ortaya koymak amacıyla hazırlanan bu çalışmada, Türk kültüründe göç ve folklor ilişkisi ana hatlarıyla, kuramsal bir çerçevede ve literatür odaklı ele alınmıştır. Çalışmada ilk olarak göç ve folklor ilişkileriyle bu ilişkiler odağında gerçekleştirilen çalışmalar üzerinde ana hatlarıyla durularak göç-folklor ilişkileri bağlamında çalışılan konularla birlikte çalışılabilecek konulara yönelik çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çalışmanın devamında, göç ve folklor ilişkileri bağlamında gerçekleştirilen ve gerçekleştirilebilecek çalışmaların kuramsal olarak hangi başlıklar altında toplanabileceğini ortaya koymak maksadıyla, göç ve folklor odaklı bir tasnif gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, günümüze kadar gerçekleştirilen göç ve folklor konulu çalışmaların künyelerini içeren bütüncül bir liste de oluşturulmaya çalışılarak bundan sonraki göç ve folklor çalışmalarına metodolojik açıdan katkı sunulması hedeflenmiştir.

### **Göç, kültür ve folklor etkileşimlerinin kuramsal zemini**

Göçün insan ve kültür etkileşimlerinin her alanında olduğu gibi folklor tür ve metinlerinin biçimlenmesinde, değişip dönüşmesinde de son derece büyük etkisi vardır. Göçün nedenleri, dönemleri, muhatapları, bölgeleri değişebilmekle birlikte göçte değişmeyen en önemli unsurlardan biri, beraberinde kültürel olguların da taşınması, taşınırken de değişip dönüşmesidir. Bir yerden başka bir yere taşınma, aynı zamanda kültürün de göç etmesi anlamına geldiğinden, bireylerin ve oluşturdukları grupların kültürel tutumları, soyut ve somut kültürel birikimleri de yeni bölgeye taşınmıştır ve böylece, göç ile yerleşilen bölgenin ve toplumun kültürüyle karşılıklı etkileme ve etkilenme süreci başlamıştır. Bu bağlamda göç ve folklor ilişkisi çok boyutludur ve göç yalnızca insan ve folklor kapsamındaki yüzeysel etkileşimleri içermez. Bu bakımdan göçler, örneğin, toplumların hayvanlarla olan etkileşimlerini ve hayvan ırklarını bile etkileyebilmekte, yeniden biçimlendirebilmektedir. Türklerin insanlık tarihinde iz bırakan, en önemli eylemlerinden biri olan atı evcilleştirmelerinin, meşhur at varlıklarının ve atçılıklarının, Türk at ırklarının ve bu doğrultudaki kültürel birikimin göçler sonucunda etkilenerek yeniden biçimlendiğini gösteren çalışmalar (Akay, 2017) bu bağlamda dikkat çekicidir.

Türklerin hem Asya'dan Anadolu'ya göç temelli yolculukları ve hem de Anadolu'ya ve Anadolu'dan gerçekleşen göçler bağlamında yoğun olarak karşılaştıkları göç olgusunun Türk kültürünü derinden etkilediğini söylemek mümkündür. Türkler için en erken dönemlerden itibaren bir yaşam biçimi olarak göç, kültürel eylemleri ve söylemleri, davranış biçimlerini,

sözlü kültür ürünlerini, ritüelleri, gelenekleri, kısacası her türlü kültürel üretimi ve tüketimi etkileyen, biçimlendiren, koruyan, değiştirip dönüştüren bir olgu niteliği taşımıştır. Bu bakımdan göçün yarattığı sosyolojik ve psikolojik durumlar her türlü estetik iletişim sürecine, bir başka ifadeyle folklor tür ve ürünlerine de yansımaktadır. Dolayısıyla folklor ürünlerinin pek çoğunun göç olgusuyla genellikle doğrudan bazen de dolaylı olarak bir ilişki ve etkileşim içerisinde bulunabildiği görülmektedir.

Türklerin kültürel anlamda kültürel ve genetik kodlarına derinlemesine işlemiş olan göç olgusunun gündelik yaşamda ve bütün alanlarda kendini göstermesine pek çok örnek gösterilebilir. Türklerde yaylak ve kışlak hayatı, Türk göçerevliliği ve bu yaşam biçiminin başlıca şekillerinin Orta Asya'daki görünümü ile Anadolu'ya yansımaları (Ögel, 2000: 1-140) göçe bağlı çok sayıda inanç, davranış biçimi, eylem ve söylem, ritüel doğurmuştur. Bunların bir kısmı günümüzde de çeşitli biçimlerde yaşamaya devam etmektedir. Bunun ise Türk tarihinde göçün, birçok farklı nedenle birlikte özellikle hayvan beslemek/hayvanları evcilleştirmek temelinde şekillenen bir yaşam tarzı ve bu yaşam tarzına bağlı ekonomik modelin etkisiyle süreklilik arz etmesine temellendirilmesi mümkündür. Türk kültür tarihinde en eski köklerinin arkaik ritüellerle yakından ilişkili olduğu görülen ve günümüzde kısıtlı biçimlerde de olsa sürdürülen konar-göçer yaşam tarzı, Türklerin uzun asırlar göçerevli bir kültüre sahip olmaları ve bu durumun yüzlerce, binlerce yılı aşarak günümüzde de çeşitli izlerinin görülmesi dikkat çekicidir.

Folklorun ilk dönem öncül yaklaşımları arasında değerlendirilen kültürel göç kuramı (kültürel geçiş/yayıma/difüzyon yaklaşımı), gelişme vb. yaklaşımları başta olmak üzere pek çok kuramda taşınma ve göç olgusu doğrudan ya da dolaylı olarak belirleyici konumdadır. Bu bakımdan göçün kültürel alanları, folklor tür ve alanları içinde tuttuğu baskın yerin kuramlarda da belirginleştiği görülür. Bu durum, göç ve folklor ilişkilerinin folklor disiplinindeki temel yerini işaret etmesi bakımından önemlidir. Genel anlamda dünyadaki sözlü kültür anlatı türlerinin ve geleneklerinin oluşmasında göçün/seyahatin belirleyici bir etkiye sahip olması, masalların belirli kökenlerden farklı coğrafyalara ulaşarak (göçerek/seyahat ederek) geliştiğini ileri süren, masalların kaynakları ile ilgili ortaya atılan Mitoloji, Hindoloji ve Antropolojik Okulları'nın görüşleri üzerinden, Tarihî-Coğrafi Fin Metodu olarak tanımlanan ve masalların kökenlerini ve yayılma yollarını belirlemeye ve açıklamaya çalışan yaklaşımlar üzerinden de takip edilebilmektedir (Özdemir, 2012: 19).

Bütün bu tespit ve değerlendirmeler sonucunda, göçün yarattığı sosyolojik ve psikolojik durumların bireyin ve toplumun estetik iletişim tür ve süreçlerine -bir başka ifadeyle folklor tür ve ürünlerine- de yansımakta olduğunu yeniden ve özellikle vurgulamak yerinde olacaktır. Nitekim gündelik yaşama, davranış ve söylemlere, inanç ve ritüellere, maddi ve görsel ürünlere, kısacası tüm folklor ürünlerine yansıyan göç olgusunu bütün tür ve örnekler üzerinden belirli oranlarda takip edebilmek mümkündür. Çalışmanın devamında, göç ve folklor ilişkilerinin söz konusu yansımaları bağlamında gerçekleştirilen ve gerçekleştirilebilecek çalışmaların kuramsal olarak hangi ana ve alt gruplar altında toplanabileceğini ortaya koymak maksadıyla, göç ve folklor odaklı çalışmaların genel bir değerlendirmesini yapmak yerinde olacaktır.

## **Türkiye’de gerçekleştirilen “göç ve folklor” konulu çalışmalar hakkında genel bir değerlendirme**

Hakkında dünya genelinde oldukça ciddi bir literatürün oluşmuş olduğu görülen göç ve folklor ilişkili çalışmaların Türkiye’de de zengin biçimde sürdürülebildiği dikkati çekmektedir. Türkiye örneğinde gerçekleştirilen göç ve folklor odaklı çalışmaların genel bir sınıflandırmaya ve değerlendirmeye tabi tutulması, oldukça geniş göç literatürü içerisinde bazı çalışmaların veya hususların gözden kaçmasına yol açabilecek mahiyettedir. Bu bakımdan çalışmanın bu doğrultudaki eksik yönlerinin yeni çalışmalarla giderilebileceğini belirtmek gerekir.

Türk halk felsefesinin oluşum ve gelişim süreçlerinde göçerevli kültürün ve göç olgusunun son derece etkin bir yere sahip olması, niteliği ve kapsamı her ne olursa olsun, göç ve folklor odaklı çalışmalarda göç olgusunun halk düşüncesi ve felsefesiyle ilişkilerinin mutlak surette merkeze alınmasını gerektirmektedir. Ancak, halk düşüncesi, yaşam tarzı ve felsefesinde göç konusunda gerçekleştirilmiş önemli çalışmalar bulunmakla birlikte (Çobanoğlu, 2004; Çobanoğlu, 2007; Çakır, 2011; Çobanoğlu, 2013; Çobanoğlu, 2013; Bozkurt-Özgüzel, 2019) konunun farklı yönleriyle henüz yeterli ölçüde incelenmediği de dikkati çekmektedir. Bu bakımdan, halk felsefesinde göç ve kültürel sembolizm bağlamında göçün yansımaları üzerinde gerçekleştirilecek yeni çalışmalar, göç ve folklor ilişkilerinin, göçün her türlü folklor tür ve süreçlerindeki görünüm biçimlerinin daha iyi anlaşılabilmesini sağlayacaktır.

Göçün birey ve toplum yaşamında, hafızasında, psikolojisinde bıraktığı etkiler, halk anlatılarında da kendisine geniş yer bulmasını sağlamıştır. Mitolojik anlatılardan başlamak üzere anonim halk edebiyatı nesir türlerinde, halk anlatılarında göç konusu, destanlar, efsaneler, masallar, halk hikâyeleri gibi mensur türler içinde sık ve yoğun olarak görülmektedir. Bu doğrultuda halk anlatılarında; mitolojik metinlerde, destanlarda, halk hikâyelerinde, masallarda göç konusu hakkında çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir (Gençosman, 1972; Alptekin, 2012; Abbasov, 2012; Ağaverdi, 2012; Arvas, 2012; Dağı, 2012; Duymaz, 2012; Gönen, 2012; Keser, 2012; Gökşen, 2012; Keser, 2012; Öztürk, 2012; Yüksel, 2012; Akgün, 2015; Yıldız, 2015; Gümüş, 2019; Uslu, 2020;). Bu çalışmalar ile bunlarda ele alınan tür ve anlatılar dikkate alındığında; halk anlatılarında, özellikle destanlarda ve halk hikâyelerinde göç olgusunun yalnızca bir yerden başka bir yere gidiş anlamında yer değiştirme yüzeyselliğinde değil, kahramanın yolculuğu ve erginleşmesi süreçlerinde dikkat çekici boyutlarıyla karşımıza çıktığı görülmektedir. Aynı zamanda, halk hikâyelerine yansıyan göçerlik olgusunun Türklerin geleneksel yaşam biçimleri ve bunların izleriyle olan doğrudan ilişkisi de dikkat çekici boyutlardadır.

Göçün yansımaları, anonim halk şiirinde de yoğun biçimde karşımıza çıkmaktadır. Göç anlatılarının, yaşanan sıkıntıların, acıların anonim şiirlere, özellikle de ağıtlara, ninnilere ve bu bakımdan üst form olarak türkülere zengin biçimde yansımaları görülmektedir. Burada ister toplumun bütününe ilgilendiren toplu bir göç hadisesi olsun isterse de bir kızın evinden ayrılıp başka bir eve göçmesi olsun, folklorun iletişim biçimlerinden ağıt, ninni, türkü gibi formlara göçün türlü yansımaları gerçekleşmiştir. Bu bakımdan türkülerin, ağıtların ve ninnilerin bir kısmının adeta göç hikâyelerinin, anlatılarının şiir formundaki

aktarımları olduğu dikkati çekmektedir. Özellikle göç ve gurbet, ölüm ve ayrılık, hasret ve özlem duygu ve temaları bu bağlamda halk müziği ve türküler içinde sıklıkla karşılaşılan unsurlardır. Türkülerde göçün yalnızca fiziki bir yer değiştirme olgusu şeklinde değil metaforik olarak ölümü karşılayacak biçimde de kullanıldığı görülmektedir. Burada kültürel belleğin, anıların birer hatırlatıcısı ve kod metinleri olarak anonim şiir formları olarak türkülerin, ağıtların, ninnilerin son derece dikkat çekici sözlü tarih, folklor ve edebiyat metinleri olarak edebiyat sosyolojisi ve psikolojisi açısından da önemli malzemeler sundukları dikkat çekmektedir.

Türkülerde ayrılık, gurbet, ölüm gibi temalar başta olmak üzere göç ve bağlantılı unsurların, anlatıların varlığı yoğun biçimde görülebilmektedir. Dadaloğlu'na atfedilen "Kalktı Göç Eyledi Avşar Elleri", aslında bir bütün halinde Asya'dan Anadolu'ya ve buradan da yine Anadolu'nun farklı bölgelerine göçün bir özeti niteliğindedir. Bu bakımdan her ne kadar değişip dönüşerek günümüze ulaşmış olsa da bu şiirde anlatılanlar, Türk göçer hayatına, yaşanan olaylara ve olay kahramanlarına yapılmış birer "geleneksel gönderme"dir. Uzun hava niteliğindeki bozlakların, barakların, Türklerin çeşitli boy ve aşiretlerinin göç yolculuklarının ve tarihlerinin önemli hafıza metinleri olduğu görülmektedir. Bu bakımdan türkülerin, ağıtların ve ninnilerin bir kısmının adeta göç hikâyelerinin, anlatılarının şiir formundaki aktarımları olduğu dikkati çekmektedir.

Yalnızca Türkiye sahasında değil diğer Türk topluluklarının anonim şiirlerinde de göçün son derece yoğun biçimde yer aldığı görülür. Örneğin, Kafkasya'nın en önemli göç güzergâhında bulunan Azerbaycan Türklerinin folklorunda bütünüyle göç üzerine kurgulanan *göç bayatıları* ayrı bir tür kategorisini oluşturmaktadır. Azerbaycan'ın Güney ve Kuzey olmak üzere ikiye ayrılmış olmasından, ayrıca Karabağ meselesi kapsamında yaşanan göçlerden kaynaklanan ayrılık, hasret, gurbet temalarının, Azerbaycan folklorunun ve müziğinin yüksek estetik değerleriyle bütünleşen bu bayatılarda oldukça belirgin olduğu görülür. Bu doğrultuda anonim halk şiirinde göç, türkülerde, ağıtlarda göç, göçün halk şiirine yansımaları konularında gerçekleştirilen çok sayıdaki çalışma (Gülüm-Ulusoy, 2008; Akman, 2012; Artun, 2012; Ay, 2012; Karaaslan, 2012; Karabulut, 2012; Kurt, 2012; Muradov, 2012; Özdemir, 2012; Parlak-Hacıoğlu, 2012; Yardımcı-Gülçiçek, 2012; Seçkin, 2016; Vural, 2017; Vural, 2018; Eser, 2019; Güray, 2019; Kurt, 2020; Söylemez, 2021; Karaman, 2022) dikkat çekicidir.

Âşıklık geleneği de göç olgusunun yoğun biçimde takip edilebildiği sahalardan biridir. Göç ve gurbet âdeta âşıklığın doğasında var olan bir olgudur. Âşık, hayatla yüzleşmek için göç eder, bu yolda olgunlaşır, göç, âşığın olgunlaşmasında özel bir yolculuktur. Bazen memleketine geri dönenler görülse de çoğu âşık bu yoldan geri dönemez. Âşıkların çok büyük bir kısmı, çeşitli sebeplerle memleketinden uzaklara göç etmiştir. Âşık göçlerinin birçok sebebi ve çeşidi vardır; bir âşık tek bir gerekçeyle göçebileceği gibi, âşığın göçmek için birden fazla nedeni de olabilir. Örneğin; bir âşık hem maddi sıkıntılarının etkisiyle hem de içindeki âşıklık dürtüsünün etkisiyle göçebilir. Âşıklar, sanatlarını ve bazen yaşamlarını devam ettirebilmek amacıyla başta Türkiye sınırları içinde, daha sonra Avrupa'da olmak üzere sanayileşmiş ve ekonomik olanakları geniş şehirlere göçler gerçekleştirmişlerdir. Tüm bunların yanında bir

âşık memleketinden zorunlu sebeplerle de ayrılmak zorunda kalıp zorunlu göçe tâbi olabilir. Âşık şiirinde göç unsurunun nasıl yer aldığı üzerinde gerçekleştirilen çalışmaların (Özdemir, 2012 Güleç, 2012 Taşlıova, 2012) da gösterdiği gibi Dadaloğlu, Erzurumlu Emrah, Reyhânî, gibi zirve isimler de dâhil olmak üzere âşık şiiri içinde göç çok sık karşılaşılan bir konudur. Toplumlu ilgilendiren her hususu işleyen âşıklar göçü de işlemiştir.

Âşıklık, kültürel göçlerden bizzat etkilenmiş, değişip dönüşmüştür. Âşıklığın kime ait olduğu, âşıkların nereden nereye “göç ettiği” meselesi bile tek başına göç ve gelenek ilişkisini yansıtır. Âşıklık, kültür değişmelerinden en çok etkilenen alanlardan biridir. Bu bağlamda, âşıklık geleneğinde, âşıkların göçmesi ve âşık şiirinde göç konusu üzerinde yapılan çalışmaların da zengin bir birikim oluşturduğu görülmektedir (Türkmen, 1982; Turan, 2003; Görkem, 2007; Özdemir, 2012; Taşlıova, 2012; Güleç, 2013; Dönmez Fedakâr-Gültekin, 2013; Şimşek Öksüz, 2017; Arı-Türkan, 2018; Güray-Karadeniz, 2019). Bununla birlikte, göçün yansımalarını Türk tasavvuf kültüründe ve edebiyatında da görmek mümkündür. Tasavvuf kültürünün baştan başa bir yolculuk olduğu ve bu anlamda tasavvufta göç konusunun çok yönlü ve dikkat çekici örneklerle karşımıza çıktığı görülmektedir (Güneş, 2012 Kaderli, 2012; Güneş, 2012; Olgunsoy, 2012; Xaveri, 2012; Yıldırım-İnal, 2012).

Göçün düşünce, dünya görüşü ve bilgi sistemleri açısından kültürle birlikte en yoğun biçimde etkilerinin takip edilebildiği bir başka alan da dildir. Göç ve dil, insanlık tarihinin başlangıcında ve seyrinde belirleyici iki temel ve benzer unsur olarak kabul edilmektedir. Türkçede göç sözcüğünün ve bu sözcükten türemiş biçimlerin Türk dil tarihinin çeşitli dönemleri boyunca oldukça geniş bir kavram alanına karşılık geldiği görülmektedir. Türk dilinde göçerlikle ilgili olarak kullanıldığı tespit edilen sözcüklere bakıldığında, örneğin göçün “küçük” bir unsuru olan çadırla ilgili söz varlığı, bu bağlamda oluşan sözcük, deyim ve söylemlerin dile yansımalarının zenginliği, dikkat çekicidir. Çadırla ilişkili söz varlığının her Türk boyundaki çeşitlenen yapısını dikkate aldığımızda oldukça geniş bir kavramsal alana karşılık geldiği anlaşılacaktır. Bu bağlamda, dilde, dil ürünlerinde, göçle ilgili sözcükler, göç jargonu, göç terminolojisi üzerine gerçekleştirilmiş olan çok sayıda çalışmanın varlığı dikkat çekmektedir (Yılmaz-Telci, 2010; Çakır, 2012; Çeribaş, 2012; Gökşen, 2012; Nazlı, 2012; Özçoban, 2012; Vagıfkızı Guliyeva, 2012; Yıldırım, 2012; Güneş, 2016; Seçkin, 2016; Nişanyan, 2017; Türkmen Birlik, 2018; Bulut, 2021; Varol, 2021).

Bir milletin geleneksel dünya görüşünün, yaşam felsefesinin, inanç ve değerlerinin kısa ve çarpıcı bir şekilde bilgiye dönüştürülerek yeni nesillere aktarılmasını sağlayan atasözlerinde ve yine dünya görüşünün kalıplaşmış biçimleri olarak gündelik dilde türlü konuşma bağlamlarında çeşitli işlevlerle kullanılan deyimlerde de göç olgusuna rastlanmaktadır. Türk kültür tarihinde son derece yerleşik bir konumda bulunan göç ve göçerlik konusunun çeşitli boyutlarıyla atasözlerine ve deyimlere doğrudan veya dolaylı olarak çok sayıda yansımaları bulunmaktadır. Atasözlerinde ve deyimlerde göç olgusunun bütün Türk dünyası atasözlerinde fakat özellikle yakın dönemlere kadar göçerevli kültürün izlerini yoğun bir şekilde yaşatan Türk topluluklarının, örneğin Kırgız Türklerinin atasözlerinde ve deyimlerinde daha canlı bir şekilde yaşadığı görülmektedir. Ayrıca göç söylemli bazı ata-



sözü ve deyimlerin Türk dünyası genelinde ortaklıkları da dikkat çekicidir. Bu doğrultuda Azerbaycan, Türkmen ve Türkiye Türkçesindeki göç ve göç temelli konuları içeren atasözlerinin içerik bakımından benzer kavramlar etrafında biçimlendiği de dikkati çekmektedir. Göç, konup göçmek, komşuluk, oba, el/il, deve, yayla ve ilişkili çok sayıda unsur atasözü ve deyimler içinde farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır (Demir, M., 2012; Kulamshae, 2012; Yücel Çetin-Bayraktar, 2017).

Göçmenin ve göçerevliliğın en temel sebepleri arasında ekonomi, iktisat vb. yer alır. İnsanların bir yerden bir yere taşınmasındaki en büyük etkenler olarak temel ihtiyaçlarını karşılama, yeterli kaynaklara ulaşabilme ve varlıklarını sorunsuz bir biçimde sürdürme eğilimleri, göçün halk ekonomisi ve iktisadı bağlamında da incelenmesini gerektirmektedir. Günümüzde göçer vaziyette yaşamının izlerinin sosyal ve toplumsal hayatta dikkat çekici örnekleriyle karşılaşılabilir. Özellikle yayla göçlerinin bazı bölgelerimizde halen devam ettiği ve bunlar içinde çok sayıda inanç ve ritüelin halen dikkat çektiği görülmektedir. Göçer kültürün günümüzde yaşattığı -başta hayvancılığa bağlı olmak üzere- çeşitli ritüeller, inançlar, ekolojik bilgi kapsamındaki unsurlar, Türklerin Asya'dan Anadolu'ya ve buradan da yüzyıllarca farklı bölgelere taşınan kültür, inanç ve yaşam biçimlerinin arkaik niteliklerini yansıtan köklere sahiptir. Pek çok bölgedeki yaylak-kışlak olgusu da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Göçebelik, konargöçerlik, yarı göçerlik, yaylacılık vb. unsurlar ile bunlara bağlı inanç, gelenek ve ritüeller Türk göçer kültürünün günümüzde Anadolu'ya yansıyan uzantıdır. Bununla birlikte Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yaşayan son göçerler olarak Çepniler, Yörükler ve özellikle Sarıkeçili Yörükleri ile tarihî süreçte ve günümüzde kültürlerinin içerdiği çok kapsamlı göç ve göçer unsurları da göç, kültür ve folklor ilişkileri bağlamında çokça çalışılmış konular olmuştur. Bu kapsamda göç ve folklor ilişkilerine odaklanan çalışmaların bir kısmında göçle ilgili genel konuların, göçerliğin, Türk dünyası göçer topluluklarının, göçlerin Türk kültür tarihine etkilerinin ele alındığı görülmektedir (Kutlu, 1992; Dulkadir, 1993; Ögel, 2000; Cin, 2004; Koçak, 2006; Özdemir-vd, 2010; Telci, 2010; Aghdam, 2011; Aksoy, 2012; Aköz, 2012; Arslan, 2012; Köse-Uzun, 2012; Kuruca, 2012; Önal-Dursun, 2012; Şimşek Umaç, 2012; Yıldızkaya, 2012; Yüksel, 2012; Tuztaş Horzumlu, 2015; Akay, 2017; Büyüksahin, 2017; Kabataş Çetin, 2017; Aydoğmuş, 2018; Baysal, 2019; Kuruca-Ak, 2019; Öter, 2019; Yüksel, 2019; Deveci, 2020; Ersoy, 2021).

Göçlerin en erken dönemlerden itibaren belirli inançlar ve ritüeller birlikteliğinde gerçekleştirilmesi, göç ve folklor ilişkilerinin en güçlü ve canlı dinamikleridir. İnanç ve ritüellerle örülü, dolayısıyla folklor odağında gerçekleşen bu göçlerin her boyutunda karşılaştığımız türlü içerik ve olgular, folklor ve göç ilişkilerinin yansımalarını içerir. İnsanlığın en eski yaşamsal ve kültürel davranış biçimlerinden biri olan göç etrafında oluşan çok sayıda inanç, ritüel, uygulama, eylem ve söylem bulunmaktadır. Bunların estetik boyutlarıyla folklorun kapsamına giren çok sayıda örneği, folklor ve göç ilişkisinin temel yansımalarını ifade etmektedir. Bu yönüyle göç, inanç ve ritüel ilişkileri yalnızca fiziki göç, yayla göçü vb. anlamında değerlendirilemeyecek ölçüde geniştir. Göçlerin kendisinin de bir ritüel olarak icra edilmesi, kişinin ölümü anlamında öteki dünyaya göçü kapsamındaki çok sayıda inanç ve ritüel de bu çerçevede dikkat çeken oluşumlardır. Bu ve benzeri konuların da çeşitli çalış-

malar kapsamında incelenmiş olduğu görülmektedir (Büyükokutan, 2012; Çalışkan, 2012; Kayabaşı, 2012; Köse-Uzun, 2012; Kumartaşlıoğlu, 2012; Kutlu-Yıldırım, 2012; Olgunsoy, 2012; Şahin, 2012; Örnek, 2015; Kabataş Çetin, 2017; Selçuk, 2017; Sağır, 2021).

Göç yaşam biçimlerini, yaşam alanlarını ve yapıları doğrudan etkiler. Göçe bağlı yaratılan olgular arasında mutfak kültürü, müzik ürünleri, icraları ve müzik aletleri, geleneksel dans ve oyun kültürü, giyim kuşam ve süslenme, taşıtlar, görsel ve maddi ürünler vb. unsurlar da oldukça çeşitlidir. Bir toplumun müzik kültürünün, oyunlarının ve danslarının önemli bir kısmının içinde göçlerin etkin olduğu ve bu unsurların bir kısmının bütünüyle göç olgusuyla şekillendiği dikkati çekmektedir. Bu geniş etkileşim unsurlarından yalnızca bir alt alan olarak müzik aletleri, enstrümanlar üzerinden toplumların göç yollarını, kültürel etkileşimleri bulmak mümkündür. Göçün müzik aletleri üzerinden takip edilebildiğine yönelik bulgular, göçün etnomüzikoloji ve folklor ilişkileri kapsamında da dikkat çekici bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Kimlik ve müzik arasındaki doğrudan ilişkileri, göç unsurunun şekillendirici etkileri bağlamında pek çok saha ve örnek üzerinden değerlendirmek mümkündür. Bu kapsamda müzik ve göç ilişkileri üzerinde çok sayıda çalışmanın gerçekleştirilmiş olduğu görülmektedir (Tan; 1987: Türkmen, 2010; Çerezcioğlu, 2010; Coşkun, 2012; Çevik, D. B., 2012: 25-50; Çevik, 2012; Demir, 2012; Doğuş Varlı, 2012; Ekici, 2012; Ersoy, 2012: Kapancıgil, 2012; Şenel, 2014; Çevik, 2016; Çevik, D. B., 2016; Göher Vural, 2017; Şahin, 2018; Göksel Erdal, 2019; Doğuş Varlı, 2020; Çevik, 2016; Şengül, 2016; Şen-Şen, 2018; Kaptan, 2019; Küçükebe, 2019; Öğüt, 2019; Değirmencioğlu, 2020; Demir, 2020; Kaya-Bağı, 2021; Usta, 2021).

Bu bakımdan göç olgusunun, insan yaşamının ve üretimlerinin diğer pek çok alanına olduğu gibi müziğe, geleneksel danslara ve oyunlara da yansımaları görülmektedir. Geleneksel dansların göçle ilişkisi ve bir geleneksel dansın yayılım alanları üzerinden aslında bir topluluğun ve taşıdıkları kültürün göç yolculuğunun da takip edilebildiğini gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Toplumların kültürel kimliklerinin önemli temsil alanları arasında yer alan müzik gibi geleneksel dans, tiyatro ve oyun unsurları ile kıyafetleri üzerinde göçün son derece biçimlendirici bir tesirinin olduğu görülmektedir (Çerezcioğlu, 2010; Temur, 2011 Biber-Kaplan, 2012; Coşkun, 2012; Ekici, 2012; Özbilgin, 2012; Özdiñer, 2012; Özbilgin-Küçük, 2014; Şenel, 2014; Şengül, 2016; Atlı, 2017; Demirel Akgül, 2017; Şahin, 2018; Yiğit, 2018; Göksel Erdal, 2019; Kapancıgil, 2019; Küçükebe, 2019; Uygur, 2019; Değirmencioğlu, 2020; Kıran-Kaplan, 2020; Kaya-Bağı, 2021; Şen-Şen, 2021; Usta, 2021).

Göçerlik, göç, maddi kültür unsurlarına, mutfak kültürüne, eşyalarına, yemeklere, halılara, kilime, süsleme unsurlarına vb. yansıdığından, maddi kültür, yerleşim yerleri, yerleşim türleri, dokuma vs. konuları üzerinde de çok sayıda çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu bakımdan göç ve folklor ilişkilerini ve etkileşimlerini geniş bağlamlarda takip edebildiğimiz alanlar olarak maddi ve görsel kültür ürünleri son derece yaygın ve geniş bir birikime karşılık gelmektedir (Kahvecioğlu Sarı, 2012; Kocaadam, 2012; Koyuncu-Genç, 2012; Soysaldı-Balkanal, 2012; Dalaman, 2014; Adıyeke, 2017; Danişman, 2017; Yıldız Ayyıldız, 2017; Işkın, 2021).

Göç kapsamında tüm değişim ve dönüşümler, tarihî ve kültürel hatıralar, değerler, gelenekler, kültürün hafızasında korunarak yeni bağlamlarda değişip dönüşerek yaşamaya devam

eder. Örneğin, bir canlı ve vasıta olarak günümüzde başta turizm amaçlı bazı faaliyetlerle yaşatılmaya çalışılmakla birlikte yerleşik hayatın, teknolojinin ve küresel alışkanlıkların tektlediği hayat şartları karşısında gittikçe kaybolmaya yüz tutmuş bir sembol olarak dikkat çeken deveyi kültürel sembolizm bağlamında derinlemesine incelediğimizde ilginç sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Mitik dönemden günümüze kadar zihinsel ve kültürel Türk kimliğinin şekillenmesinde ve anlam kazanmasında önem taşıyan temel kodlardan biri olan deve sembolünün göçün ve göçerliğin ifade edilişindeki ana motiflerden göçteki temel araçlardan biri ve ayrıca Anadolu'daki göçerevli kültür içinde yaşayanların hayat tarzı ve zihinsel-kültürel üretimleri bağlamında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan ilk bakışta basit bir kültürel olgu olarak değerlendirilebilecek devenin göç ve kültür etkileşimleri bağlamında arkaik ve çağdaş, art ve eş zamanlı olarak derinlemesine analiz edildiğinde, çok yönlü bir sembol şeklinde belirdiği anlaşılmaktadır.

Bu kapsamda; göçün kültüre olan etkilerini ve şekillendirici yerini pek çok unsur üzerinden değerlendirmek mümkün olmakla birlikte burada yalnızca deve ve onun yansımaları üzerinde kısaca durulabilir. Türk göçer kültürü kapsamında deve etrafında şekillenmiş ve anlam kazanmış olan zihinsel tasarımlar, Türk sözlü edebiyatında köken mitine ilişkin inançların, göç ve göçerlik olgusuna ilişkin sosyal hayat ve algısının, cesaret ve gücün, göçerevli kültür içinde güzel veya sevgilinin, bireysel veya toplumsal eleştirinin, ayrılık, gurbet ve hasret duygularının, sanat ve estetiğe ilişkin endişenin, eğlence ve hoş vakit geçirmenin ve daha buna benzer türlü unsurların, farklı duyguların ve düşüncelerin yansıtılmasında devenin, temel ifade ve aktarım vasıtası olarak kullanılan temel sembollerden biri olduğunu göstermektedir (Arslan, 2012: 113-119). Örneğin, “deve oyunu” ya da “deve güreşi” olarak değerlendirilen olguların derin yapısal ve işlevsel analizleri yapıldığında, buradaki her türlü inanç, davranış ya da kaçınmanın kökeninde göçlerin, göçe dair geleneksel felsefenin, inanç ve ritüellerin kültürel bellek bağlamındaki kültür ve folklorla yansımalarının izlerinin takip edilebilmesinin mümkün olduğu dikkati çekmektedir (Temur, 2011; Çalışkan, 2012; Atlı, 2017; Yiğit, 2018; Uygur, 2019).

Göçün değişip dönüşen medya araçları üzerinde de çeşitli tesirleri olmuş ve buralardaki yapımlarda folklor unsurlarına göç bağlamında sıklıkla rastlandığı görülmüştür. Bu kapsamda göçün folklor kapsamında, üretim ve tüketim faaliyetleri bağlamında kültürel değişim odağında görsel sanatlara, tiyatroya ve özellikle de sinemaya yansımalarını ortaya koyan çok sayıda çalışma bulunmaktadır (Erkılıç, 2008; Güral, 2008; Pişkin, 2010; Özdemir, 2012; Güçhan, 2014; Bulunmaz-Osmanoğlu, 2016; Osmanoğlu, 2016; Uğur, 2016; Zengin Çelik-Tezcan, 2017; Görgün, 2018; Karakışlak, 2018; Balcı Gülpınar, 2020; Gürdaş, 2021; Mertol vd, 2021; Tan, 1987; Erkılıç, 2008; Pişkin, 2010; Osmanoğlu, 2012; Özdemir, 2012; Güçhan, 2014; Kayapınar, 2015; Uğur, 2016; Zengin Çelik-Tezcan, 2017; Görgün, 2018; Karakışlak, 2018; Bulunmaz-Osmanoğlu, 2019; Güral, 2019; Gürdaş, 2021; Mertol, 2021).

Bununla birlikte göç ve kültür ilişkilerinin modern dönem sanat ve edebiyat tür ve ürünlerine de yansıdığı, bu çerçevede oluşturulan eserlerin köklerini göç ve folklor etkileşimlerinden aldığını belirtmek mümkündür. Şiirde, romanda, tiyatrodaki, sinemada, diğer türler içinde göç ve unsurlarına çokça rastlamak mümkündür. Başta Karabağ, Doğu Tür-

kistan, Ahıska ve Kırım Türkleri olmak üzere tarih boyunca Türk dünyasının çeşitli bölgelerinde çeşitli Türk topluluklarının yaşadıkları zorunlu göç ve sürgünlerin, çekilen acıların ve görülen eziyetlerin edebiyata yansımaları, yine zorunlu göç faaliyetleri olarak mübadele ve muhaceret olayları, Bulgar, Çerkez, Boşnak, Makedon vb. göçlerin yansımaları, mübadele ve muhaceretin sosyolojik psikolojik etkileri, edebî-kültürel değişim ve dönüşümlere yansımaları, göç anlatıları vb. konular, çok çeşitli çalışmalar içinde ele alınmıştır. Göç çalışmaları içinde sayıca en yüksek orandaki bu çalışmalar (Zafer, 2001; Ertul, 2006; Görkem, 2006; Kolukırık, 2006; Yapıcı Kaderli, 2008; Pala Güzel, 2009; Asma, 2010; Çerezcioglu, 2010; Kemper, 2011; Kolukırık, 2011; Alışova Demirdağ, 2012; Aliyeva, 2012; Arslan, 2012; Arslan, İ., 2012; Aydın, 2012; Ayışığı, 2012; Çevik, 2012; Çevik, Z., 2012; Ersoy, 2012; İnan, 2012; Kaderli, 2012; Muradov, 2012; Nematova, 2012; Şenesen, 2012; Üner, 2013; Dalaman, 2014; Özbilgin-Küçük, 2014; Şenel, 2014; Tuztaş Horzumlu, 2014; Akgün, 2015; Amanjolov, 2015; Güner Dilek, 2015; Kavaf, 2015; Örnek, 2015; Özdemir, 2015; Tan, 2015; Coşar, 2016; Hasanoğlu, 2016; Kaya, 2016; Şengül, 2016; Tek, 2016; Adıyeke, A. N., 2017; Aktın, 2017; Asgerzade, 2017; Günaydın, 2017; Genç, 2017; Maden, 2017; Özdemir, 2017; Selçuk, 2017; Yılmaz, 2017; Atalay, 2018; Atasayar, 2018; Mişkiniene, 2018; Tek, 2018; Aydın, 2019; Eser, 2019; Göksel Erdal, 2019; Gücüyener, 2019; Karadağ, 2019; Küçükebe, 2019; Değirmencioğlu, 2020; Karaoğlu, 2020; Kıran-Kaplan, 2020; Uslu, 2020; Alışova D., 2021; Söylemez, 2021; Şen-Şen, 2021; Varol, 2021; Karagöz, 2022) günümüzde de artarak devam etmektedir.

Göçlerin mizah kültürüne de yansımaları olmuştur. Göç olgusunun mizah dergilerine yansımaları (Yumurtacı-Duygu, 2018), mübadele sonucunda gerçekleşen göçlerin mizaha yansımaları (Çakmak, 2017; Firindioğlu Yılmaz, 2017), iç göçlerin (Balcı Gülpınar, 2020) ve Rus vb. dış göçlerin (Üçgül, 2018) başta sinema ve karikatür olmak üzere mizaha yansımaları, Yörük tipi ve mizahi özellikleri (Ayva, 1999; Abalı, 2016; Çıblak Coşkun-kırmızı, 2016; Sakaoğlu, 2020) gibi konuların incelendiği bu çalışmaların sayısını arttırmak mümkündür. Göç gibi ciddi bir olgunun ve buna bağlı travmaların mizah alanına yansıtılarak hafifletilmeye çalışılması, bu çerçevede çeşitli mizahın türlerine ve işlevlerine, özellikle de trajikomedya, kara mizaha ve daha genel anlamda folklorun işlevlerine başvurulması oldukça ilginçtir.

Kültürün göç ile taşınan ve etkileşime girerek değişip dönüşen bir nitelik taşıması nedeniyle göç, kültür, değişim ve dönüşüm, koruma vb. ilişkiler çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmalara konu olmuştur (Çakır, 2012; Kutlu-Yıldırım, 2012). Yine, çeşitli nedenlerle Türkiye'den yurtdışına taşınarak başta Almanya, Belçika, Fransa, ABD, Kanada olmak üzere çeşitli ülkelerde yaşayan Türklerin yaşadıkları kültürel uyum sorunları, değişimler ya da bu kapsamda inançta, kültürde, dilde yaşanan etkileşimler, kültürel tercihler ya da dönüşümler, anlatılar da folklor ve göç ilişkileri kapsamında dikkat çeken önemli araştırma alanlarından birini oluşturmaktadır (Öztürk, 2001; Kemper, 2011; Ötken, 2012; Genç, 2017; Göher Vural, 2017; Yardımcı-Gülçiçek, 2012; Korkmaz, 2021; Karaman, 2022) ancak bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğu açıktır. Ayrıca göç, tarihsel gelişmeler, kültürel değişim ve dönüşümler odağındaki çalışmaların (Polat, 2004; Koçak, 2006; Çakır, 2011; Ötken, 2012;

Söylemez, 2012; Çobanoğlu, 2013; Tacoglu-vd., 2016; Yazıcı, 2016; Yılmaz, 2016; Kaymal, 2017; Demirer, 2018; Kıral Ucar-vd., 2018; Erol, 2021; Korkmaz, 2021) da zayıf kaldığı görülmektedir.

Bütün bu çalışma ve değerlendirmelerin de gösterdiği gibi göç tek boyutlu bir olgu değildir. Göç konusu günümüze kadar her ne kadar çok sayıda çalışmada ele alınmış olsa da benzer konuların farklı ilişki ve etkileşimler odağında, yeni kuram ve yaklaşımlarla incelenmesi gerekmektedir. Böylece, göç ve folklor ilişkilerinin çok boyutluluğu her yeni çalışmada hem daha iyi anlaşılacak hem de yeni yaklaşımlara ve konulara kapı aralayacaktır.

### **Göç ve folklor ilişkisi ve etkileşimleri bağlamında çerçeve bir sınıflandırma**

Göç, kültürün pek çok alanındaki etkilerine bağlı olarak folklor tür ve metinlerine de sıklıkla yansımış bir olgudur. Bu bakımdan göçün folklor çalışmaları bağlamında çalışıldığı ve çalışılabileceği temel alanlarından hareketle genel bir sınıflandırma denemesi yapmak mümkündür ve de gereklidir. Bu çerçevede şöyle bir sınıflandırma önerilebilir:

1. Göçle ilgili genel konular, gündelik hayatta göç, kültür, folklor ve göç ilişkileri
  - 1.1. Göçerlik, göçebelik, yarı göçebelik, Yörüklük-Yörükler, yaylak-kışlak hayatı, otçu göçü vb.
  - 1.2. Halk ekonomisi ve iktisadı bağlamında göç
  - 1.3. Halk sağlığı bağlamında göç
  - 1.4. Halk baytarlığı bağlamında göç
  - 1.5. Halk meteorolojisi bağlamında göç
  - 1.6. Halk felsefesinde, düşüncesinde ve geleneksel yaşam biçimleri bağlamında göç
  - 1.7. Tasavvuf felsefesinde göç
2. Göç dili ve edebiyatı
  - 2.1. Göçle ilgili sözcükler ve göç jargonu
  - 2.2. Göçerlerin ağız ve dil hususiyetleri
  - 2.3. Mübadele, muhaceret ve sürgün olaylarının kültür, folklor ve edebiyata yansımaları bağlamında göç ve folklor ilişkileri
3. Türk dünyası folkloru, edebiyatı ve göç
  - 3.1. Kırım Türkleri ve göç
  - 3.2. Ahıska Türkleri ve göç
  - 3.3. Azerbaycan Türkleri, Karabağ ve Göç
  - 3.4. Doğu Türkistan (Uygur) Türkleri ve Göç
4. Göçün halk kültürü ve folklor ürünlerine yansımaları
  - 4.1. Halk edebiyatı ürünlerine yansımaları bağlamında göç

- 4.1.1. Göçün anlatmaya dayalı eserlere yansımaları
  - 4.1.1.1. Mitoloji ve mitoloji odaklı türler ve göç
  - 4.1.1.2. Destanlar ve göç
  - 4.1.1.3. Efsaneler ve göç
  - 4.1.1.4. Masallar ve göç
  - 4.1.1.5. Halk hikâyeleri ve göç
  - 4.1.1.6. Fıkralar ve göç
  - 4.1.1.7. Kişisel deneyim anlatıları ve göç (göç anlatıları)
- 4.1.2. Göstermeye dayalı/seyirlik türlere yansımaları
  - 4.1.2.1. Köy seyirlik oyunları ve göç
  - 4.1.2.2. Geleneksel tiyatro (Karagöz, Meddah, Ortaoyunu vb.) ve göç
- 4.1.3. Konuşmaya dayalı türlere yansımaları
  - 4.1.3.1. Atasözleri ve göç
  - 4.1.3.2. Deyimler ve göç
  - 4.1.3.3. Bilmece ve göç
  - 4.1.3.4. Tekerlemeler ve göç
  - 4.1.3.5. Alkışlar, kargışlar ve göç
- 4.1.4. Türk halk şiiri kapsamında göç
  - 4.1.4.1. Anonim halk şiirinde (ağıt, türkü, mâni, ninni vb.) göç
  - 4.1.4.2. Âşık tarzı Türk halk şiirinde göç
5. Göçün maddi, görsel ve işitsel kültür unsurlarına yansımaları
  - 5.1. Barınma, yerleşme, taşınma kültürü (çadır, deve, koyun vb.) ve göç
  - 5.2. Mutfak kültürü ve göç
    - 5.2.1. Yiyecek-içecek türleri ve göç
    - 5.2.2. Kap-kacak ve göç
    - 5.2.3. Pişirme-saklama teknikleri ve göç
    - 5.2.4. Yiyecek, içecek ve sofraya kültürüne bağlı inanç, gelenek ve ritüeller ve göç
  - 5.3. Dokuma, işleme kültürü (halı, kilim, süsleme, dikiş, örme, dokuma teknikleri, motifler vb.) ve göç
  - 5.4. Geleneksel halk dansları ve göç
  - 5.5. Müzik kültürü ve göç
  - 5.6. Giyim, kuşam, süslenme ve göç
6. Göçün halk inançları ve ritüelleri bağlamında folklor yansımaları
  - 6.1. Doğa, takvim ile ilgili inançlar ve göç
  - 6.2. Halk inançları, halk düşüncesi, felsefesi ve halk dini (inançlar ve ritüeller) ve göç

7. Kültürel etkileşim, değişim ve dönüşümler, kültür endüstrisi ve medya ilişkileri bağlamında göç

- 7.1. Yeni medya ortamları ve göç
- 7.2. Sinema ve göç
- 7.3. Resim ve göç
- 7.4. Heykel ve göç
- 7.5. Çağdaş müzik ve göç
- 7.6. Göç turizmi
- 7.7. Müzecilik, kültürel koruma yaklaşımları, SOKÜM ve göç
- 7.8. Kültür ekonomisi, endüstrileri ve göç.

Sınıflandırmadaki her bir alan için göç olgusu ve kültüre-folklorla yansımaları en az iki boyutlu düşünülmelidir. Bunlardan ilki, göçün bir tema olarak bu kültürel ürünleri etkilemesidir. Diğer ise göç ile gerçekleşen kültürler arası etkileşimin getirdiği etki, değişim ve dönüşümlerdir. Sonuçta göç olgusunun bu iki boyutu ve yansımaları bir bütün olarak kültürel ürünleri biçimlendirmekte, değiştirip dönüştürmektedir. Burada elbette ki tamamlanmış bir tasniften söz etmek mümkün değildir. Yapılacak yeni çalışmalarla eksik olduğunu bildiğimiz bu tasnif denemesi daha nitelikli bir hâle getirilecektir. Ayrıca, burada bir tasnif maddesinin bütünüyle diğer maddelerden kesin çizgilerle ayırt edilmesinin mümkün olmadığını, tasnif maddelerinin geçişkenlik özelliklerinden dolayı birden fazla grubu ilgilendirebileceği ve buradaki sınıflandırmanın konuyu daha iyi anlayıp kuramsal bir zeminde incelemek üzere hazırlanacak çalışmalara katkı sağlamak amacıyla oluşturulmuş bir taslak olduğunu özellikle vurgulamak gerekmektedir.

### Sonuç

Göç, birey ve toplum üzerinde bıraktığı etkiler üzerinden bireyin ve insanın üretip aktardığı bir olgu olarak kültüre ve onun önemli ve estetik bir boyutunu temsil eden folklor ürünlerine de doğrudan yansımaktadır. Bu bakımdan göç, her türlü folklor yaratması içinde etkilerini görebildiğimiz oldukça baskın bir faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Göç ve folklor ilişkilerinin çok boyutlu ve her alanda hissediliyor olmasının başlıca nedeni hem göçün hem de folklorun disiplinlerarası temelleridir. Bir diğer ifadeyle göç de folklor da sosyolojik, psikolojik, sosyal psikolojik, teolojik, antropolojik temelleri ve boyutları olan çalışma alanlarıdır. Bu yönüyle göç ve onunla gelen her türlü unsur inançları, inanç eylemlerini (ritüelleri), inanç söylemlerini, davranışları, yemekleri-mutfağı, giyim-kuşamı etkileyen bir yapıya sahiptir. Folklor da bütün bunların toplamı ve ayrı ayrı bunların şekillendirdiği bir alan olduğu için göç ve folklor arasında kopmaz bir bağ söz konusudur.

Kültür, bireyin ve toplumun ihtiyaçlarına yönelik geliştirilen her türlü işlevsel ve estetik formu bünyesinde barındırarak geliştirir, değiştirir, dönüştürür. İnsan ihtiyaçlarının başta işlevsel ardından ise estetik boyutlar kazandırılmış örnekleri olarak bütün folklor türleri, süreçleri ve metinleri de bu bağlamda göçten etkilenmiş, göçle biçimlenmiştir. Kültür ve onun

estetik yansımalarını içeren folklor ve yine dil, bütünüyle iletişimidir. Göç; bireylerin yeni bağlamlarla, toplumlarla, kültürlerle iletişime ve etkileşime girmesini beraberinde getirdiğinden, kültür, folklor ve göç arasında doğrudan ilişki ve etkileşimler vardır. Göç hem hedef kültürü hem de ana kültürü değiştirip dönüştüren bir olgudur.

Türklerin göç tarihleri, anlatıları, inançları, eylem ve ritüelleri, üretim tüketim faaliyetlerine bağlı her türlü olgu, maddi kültür unsurları, mutfak kültürü ve müzik kültürü göçten etkilenmiş, göç olgularını yansıtan içeriklere, motiflere sahip olmuştur. Bu durum, insan ve kültürün gündelik yaşam, inanç, ritüel ve her türlü alandaki etkileşimlerinin sonuçlarının ve örneklerinin toplamından başka bir şey olmayan folklorun da göç olgusuyla yakın ilişki ve etkileşimlerinin de temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan folklor tür ve metinlerinin biçimlenmesinde, değişip dönüşmesinde, göç olgusunun son derece büyük etkileri söz konusudur. Bireyi ve toplumu her yönüyle etkileyen ve biçimlendiren bir yaşam biçimi olarak göç ve göçerlik, yarı göçerlik, göçerevlik, geçmişten günümüze etkilerini tüm alanlarda olduğu gibi folklor türlerinde ve iletişim biçimlerinde, halk yaşantısında ve inançlarında varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Dahası göçen bireylerin yeni bağlamlarda başta içe kapalılık olmak üzere çeşitli nedenlerle kültürü daha muhafazakâr bir biçimde koruyarak yeni nesillere aktardığı bilinmektedir. Bu durum, göç ve kültür arasındaki çok boyutlu ilişki ve etkileşimlerin hem en önemli biçimlendiricisi hem de yansımaların odağındaki etkindir.

Göç, bir yaşam biçimi olmakla birlikte onun bir yaşam biçim, yani kültür ve gelenek haline dönüşmesinin nedenleri de yine insan ve insanın temel ihtiyaçları kaynaklıdır. Bu bakımdan göç hem başlı başına bir “gelenek” olarak hem de içinde barındırdığı çok yönlü olgu, inanç, değer, unsur, eylem, söylem unsurları bakımından gelenekler toplamı olarak parçadan bütüne, bir kültür alanı olarak folkloru hem doğurup biçimlendiren hem de folklordan etkilenerek yeni gelenek alanları, değişim dönüşümlerle varlığını bütünlüyle sürdürülen, tüm bu özellikleriyle de folklorun en önemli biçimlendiricilerindedir. Bu bakımdan göç ve folklor ilişkileri dediğimizde aslında sınırlarını belirlemenin güç olduğu bir “sınırsızlıktan” da söz etmiş oluyoruz. Bununla birlikte bu çalışmamızda, söz konusu “sınırsızlığın sınırlarını”, ana hatlarıyla da olsa belirlemeye çalıştık. Yine de folklor ve göç ilişkileri kapsamında sınırları çizilemeyecek genişlikte zengin bir literatürün varlığı ile bunların değerlendirmenin daha geniş ve kapsamlı çalışmalar içinde söz konusu edilebileceğini özellikle vurgulamak yerinde olacaktır.

Göçün Türk tarihi ve kültüründeki kuşatıcı ve belirleyici özgül ağırlığı, bu alandaki malzemelerin çokluğu, zenginliği ve derinliği, pek çok çalışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan göç ve folklor odaklı çalışmaların oldukça geniş bir literatüre karşılık geldiği görülmektedir. Bu çalışmalardaki konuların ve içeriklerin belirlenerek söz konusu çalışmaların genel bir sınıflandırmaya tâbi tutulması gerekmektedir. Bununla birlikte, Türkiye’de göç ve folklor temalı gerçekleştirilen çalışmaların literatürdeki genel durumunu belirleyebilmek amacıyla hazırlanan bu çalışmanın muhtemel eksiklik ve/veya yanlışlarının, konu hakkında yapılacak nitelikli çalışmalarla giderilmesi yararlı olacaktır.



### Research and Publication Ethics Statement:

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### Kaynakça

- Abbasov, E. (2012). Köroğlu destanında göç semantemi. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 3-7.
- Adıyeke, A. N. (2017). Girit muhacirlerinin terk-i mal etmelerine dair. *Geçmişten günümüze göç* (II. Cilt), (Osman Köse, Ed.) Canik Belediyesi kültür, 1107-1121.
- Adıyeke, N. (2017). 19. Yüzyılda yolculuk durakları: Hanlar, dükkânlar ve diğer mekânlar. *Geçmişten günümüze göç*, (III. Cilt), (O. Köse, Ed.), Canik Belediyesi kültür, 2127-2132.
- Aghdam, A. A. (2011). Göç ve yol: Modern çağın Oğuz göçebeleri KaşKaylar. *Ciepo 6. Ara Dönem Sempozyumu* (14-17 Nisan 2011 Uşak) Bildirileri, Uşak Üniversitesi, 39-47.
- Ağaverdi, H. (2012). Oğuz eposunun ata sözü varyantında göç konsepti: Arkaik ritüel ve sosyal boyutları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 29-36.
- Akay, T. (2017). Kafkas göçlerinin Türk at varlığına ve ırklarına etkisi. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.), Canik Belediyesi Kültür, 2141-2153.
- Akgün, A. (2015). Edebiyatımızda göç ve göçmen edebiyatları üzerine bir değerlendirme. *Göç Dergisi*, 2(1), 69-84.
- Akman, M. (2012). Erzincan türkülerinde göç kavramı. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 45-52.
- Aköz, Alaattin (2012). Yerleşik hayatta bir yayla geleneği: Döllük (Karamanyeşildere örneği). *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 53-57.
- Aksoy, H. (2012). *Göçebelikten yerleşikliğe geçiş sürecinde sosyo-kültürel bağlamda Sarıkeçili Yörükleri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Aktın, K. (2017). Sinop'a 1924'te göç eden mübadil aileler ile bir sözlü tarih çalışması. *Geçmişten günümüze göç* (II. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 1187-1206.
- Alışova Demirdağ, E. (2021). Azerbaycan göçmenlerinin (qaçqın) manilerine yansıyan Karabağ. *Uluslararası İdil-Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi* (IJVUTS), 3 (5), 39-55.

- Aliyeva, M. A. (2012). Azerbaycan göçmenlik bayatları ve Karabağ harayı. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 71-85.
- Alptekin, A. B. (2012). Türk halk hikâyelerinde (Kerem ile Aslı, Şah İsmail ile Gülizar, Hurşit ile Mahımihri, Cihan ve Abdullah) göç. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 86-96.
- Amanjolov, A. S. (2015). Semey eyaletinde yaşayan Gagauzlardan kaydedilmiş folklor metinleri. (B. Hünerli, Akt.) *Turkish Studies*, 10/8, 1383-1394.
- Arı, B.-Türkan, H. K. (2018). Karacaoğlan'da göç. *Karadeniz*, 39, 30-45.
- Arslan, İ. (2012). 1923 Türk-Yunan zorunlu nüfus göçü 'mübadele' üzerine bir değerlendirme. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 104-112.
- Arslan, M. (2012). Türk halk edebiyatında göç ve göçerliğin sembolü olarak deve. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 113-119.
- Artun, E. (2012). Çukurova ağıt söyleme geleneğinde 'gelin göçürme ağıtları'. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 120-147.
- Arvas, A. (2012). Türk destanlarına yansıyan göç olgusuna genel bir bakış. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 5 (10) (Balkan Özel Sayısı-I), 215-226.
- Asgerzade, L. (2017). Karabağ savaşı, göç ve edebiyat. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 1587-1594.
- Asma, B. (2010). Türk halk edebiyatı ve Rus edebiyatı etkisiyle Kırım Türk-Tatar edebiyatında göç kavramı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 3 (6), 34-44.
- Atalay, İ. (2018). Okakent Özbek göçmenlerinde kültürleşme düzeyleri. *Göç Dergisi*, 5 (2), 145-174.
- Atasayar, T. (2018). *1923'ten günümüze Türkiye'ye yapılan göçler ve kültürel etkileri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atlı, S. (2017). Köy seyirlik oyunlarından 'deve oyunu' üzerine bir değerlendirme ve Balıkesir-Pamukçu deve oyunu. *Journal of Turkish Language and Literature*, 3(2), 16-40.
- Ay, G. (2012). İnsan hayatında göç olgusu ve halk türkülerine yansımaları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 148-159.
- Aydın, İ. (2012). Artvin (Borçka)'dan Balıkesir'e göçle kurulan kültür köprüsü. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 160-173.
- Aydın, N. (2019). Göçmen folkloru bağlamında Başhüyük'e (Konya) yerleşen Karaçay-Malkar Türkleri üzerine bir değerlendirme. *SUTAD*, 47, 163-174.
- Aydoğmuş, A. (2018). *Değişen sosyo-ekonomik koşullarda Yörükler (Manavgat örneği)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayışığı, M. (2012). Batı Trakya Türklüğü: kimliksizleştirilmek istenen bir toplumun kimliği. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 174-202. Balcı Gülpınar, D. (2020). Köyden indim İstanbul'a: Türkiye sinemasında iç-göç güldürüsü/I came from village to Istanbul: Internal-migration comedies in Turkish cinema. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 7(1), 102-121.
- Balcı, F. (2021). Göç-halkbilimi. Doğu Türkistan'dan göç ederek 1965 senesinde Kayseri'ye yerleşen Uygur Türkleri örneği. Paradigma Akademi.
- Baysal, B. (2019). *Hayta Yörüklerinin folkloru (Antalya ili örneğinde)*. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]
- Biber, K.-Kaplan, O. (2012). Göçün getirdiği kültürel etkileşimin halkoyunları ve giysilerine yansımaları (Balıkesir-Bursa örneği). *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 203-213.

- Bozkurt, F.-Özgüzel, S. (2019). Türklere yaşam tarzı olarak göç olgusu 'göç yolda düzelir'. *Folklor/ Edebiyat Dergisi*, 25, 815-824.
- Bulunmaz, B.-Osmanoğlu, Ö. (2016). *Yeşilçam sineması'nda İstanbul-değişen kültür ve toplumsal yaşam*. İstanbul: İBB Kültür A.Ş.
- Bulut, S. (2021). Göç, göçebe, göçer, göçer evli/evlü, göçer oba, göçgün(cü)/göçkün(cü), göçmen/ göçmel ve konargöçer/göçerkonar sözcükleri üzerine bazı notlar. *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (3), 1671-1720.
- Büyükokutan, A. (2012). Kadın merkezli geleneksel uygulamalar bağlamında yapısal ve işlevsel özellikleriyle gelin göçürme (Muğla ili örneği). *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 214-223.
- Büyükşahin, F. (2017). *Kültür-çevre bağlamında geleneksel ekolojik bilginin korunmasının önemi: Sarıkeçili Yörükler örneği* [Yayımlanmamış doktora tezi] Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cin, F. (2004). *Ceyhan Yörüklerinde halk kültürü araştırmaları* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Coşar, M. (2016). Trabzon'da muhacirlik anlatıları. *Zamanın izleri: işgal, göç ve muhacirlik*. (A. Köksal, Ed.) Karadeniz Teknik Üniversitesi, 117-129.
- Coşkun, F. (2012). Göç, kültürel kimlik, müzik. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 224-228.
- Çakır, S. (2011). Geleneksel Türk kültüründe göç ve toplumsal değişim. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (24), 129-142.
- Çakmak, F. (2017). Balkan savaşlarından mübadeleye: Anadolu'ya Yönelik Göçlerin Türk mizahına olan yansımaları. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 1869-1889.
- Çalışkan, V. (2012). Bir kültürün zamana ve mekâna tutunma aracı: Deve güreşi şenlikleri. *Aşklar, savaşlar, kahramanlar ve Çanakkale* (F. Özdem, Ed.) Yapı Kredi, 372-383.
- Çerezcioglu, A. B. (2010). İzmir Makedon göçmenlerinde etnik kimliğin bir işaretleyicisi olarak müzik. *Folklor/Edebiyat*, 16 (62), 85-100.
- Çeribaş, M. (2012). Kırgız Türkçesinde göçle ilgili kavramlar ve Türkiye Türkçesindeki karşılıkları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 263-270.
- Çevik, D. B. (2012). Kırsal kesimden kente göçün artması sonucu oluşan arabesk müziğe genel bir bakış. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 286-292.
- Çevik, M. (2016). Türk müzik kültüründe göçten kaynaklanan değişimlere bir türk örnekleminden bakmak. *I. uluslararası göç ve kültür sempozyumu* (1-3 Aralık 2016) *bildirileri* (2. Cilt). Başkent, 495-508.
- Çevik, Z. (2012). Bir insan bir hatıra: üç ayrı dönemde Bulgaristan'dan bir kesit. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 293-302.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). Türk halk felsefesinin oluşumu bağlamında göçerevli Türk hayat tarzı, II. *Kayseri ve yöresi kültür, sanat ve edebiyat bilgi şöleni bildiriler*, Erciyes Üniversitesi, ss. 290-298.
- Çobanoğlu, Ö. (2013). Türk halk felsefesinde göç olgusu. *AKAD*, 1 (2), 61-63.
- Çobanoğlu, Ö. (2016). Göçmen folkloru bağlamında Brezilya Favelalarıyla Türkiye gecekondu mahallelerinin karşılaştırılması. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4 (8), 180-196.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). Türk halk kültüründe 'tör/başköşe' kavramı ve anlam yaratmadaki simgesel sürekliliği, *Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 7, 33-44.

- Dağı, F. (2012). Dede Korkut Hikâyelerinde zorunlu göçler. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 303-314.
- Dalaman, A. (2014). *Türk-Yunan nüfus mübadelesi sonucu Çanakkale'ye yerleştirilen mübadiller (1923-1930)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Danışman, M. (2017). Göç ile gelen çadır kültürü. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 2053-2062.
- Değirmencioglu, L. (2020). Kayseri'de yaşayan göçmen müzisyenler (Selanik göçmenleri). *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (74), 934-946.
- Demir, M. (2012). Atasözleri ve deyimlerde göç. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 315-322.
- Demir, S. (2012). Eğin (Kemaliye) yöresi Türk halk müziğinde göç ve gurbet olgusu. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 323-334.
- Demir, S. (2020). Türk halk müziği derleme çalışmalarında göç olgusunun yöre belirlemeye etkisi ve Temir Ağa isimli türkünün bu bağlamda değerlendirilmesi. *SBedergi*, 4 (7), 158-171.
- Demirel Akgül, N. (2017). Göç ve kültürel etkileşimin Çingene giyim-kuşamına yansımaları. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.), Canik Belediyesi Kültür, ss. 2111-2125.
- Demirer, K. (2018). Şuhut ilçesi Kayabelen Köyü Alevilerinde göç ve sosyo-kültürel değişim [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Deveci, M. (2020). *Hatay/Kırıkhan Yörüklerinde halk bilimi unsurları* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dikshitar, V. R. (1933). Migration of legends: A study in Indian folklore and tradition. *Annuals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 15 (3/4), 212-219.
- Doğuş Varlı, Ö. (2012). Anadolu'da göçerliğin müzik ve kimliğe yansımaları üzerine panoramik bakış: Afyon/Çatkuyu ve Bilecik/Söğüt Yörük şenlikleri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (Ali Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 911-925.
- Dönmez Fedakâr, P.-Gültekin, M. (2011). Kente göç eden âşıklar ve kent ortamında âşık olmak sorunları. *Somut olmayan kültürel miras yaşayan âşık sanatı uluslararası sempozyum bildiri kitabı* (Ö. Oğuz-S. Gürçayır, Ed.) Gazi Üniversitesi THBMER, 59-71.
- Dulkadir, H. (1993). *Toros Sarikeçililerinde göçer hayat ve bu hayatın etrafında teşekkül eden folklor, halk edebiyatı ve etnografya* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Duymaz, A. (2012). Destan ve halk hikâyelerinde 'akın'dan gurbete göç. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 335-348.
- Ekici, S. (2012). Zambır ve çift ötkülü çalgı kültürünün göç bağlamında değerlendirilmesi. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 349-357.
- Erkılıç, S. D. (2008). Toplumsal beğenideki değişimlerin temsili olarak sinema ve müzik: Ah güzel İstanbul, Muhsin Bey ve Neredesin Firuze. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, (8), 123-144.
- Erol, E. (2021). Çağlar boyu göç (tarih-kültür-medeniyet). *BELLEK Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 226-234.
- Ersoy, C. (2021). *Konar-göçer folkloru: Mersin'de yaşayan Tırtar Yörükleri örneği*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ersoy, E. (2012). Kırım'dan Anadolu'ya göç eden Kırım Tatarlarında özcü yaklaşımın ve kültürel donukluğun bir örneği olarak: 'Seyit Osman (Siyt Osman)' yurdu. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 365-373.

- Eser, E. (2019). Kafkasya'dan Anadolu'ya göçen Çerkes ve Çeçenlerin göç hikâyeleri ve ağıtları. *Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5 (11), 591-606.
- Genç, H. N. (2017). Göçle mekanikleşen insanın öyküsü: Almanya Acı Vatan. *Geçmişten günümüze göç*, (III. Cilt), (O. Köse, Ed.), Canik Belediyesi Kültür, 2031-2036.
- Göher Vural, F. (2017). Türkiye içi ve Türkiye'den Almanya'ya iş göçünün arabesk müzik üzerindeki etkisi. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 1891-1897.
- Göksel Erdal, G. (2019). Kocaeli Ketenciler Köyü Çerkeslerinde müzik. *Online Journal of Music Sciences*, 4 (2), 198-249.
- Gökşen, C. (2012). Göç ve matem. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 381-391.
- Gönen, S. (2012). Göç yolunda kaybolan Basat ile göç yolunda dünyaya gelen Tepegöz'ün günümüzde anlatılan bir varyantı üzerine. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 392-401.
- Görgün, M. (2018). Uluslararası göç, kültürlerarası iletişim ve sinema: Aynı otobüsün insanları. *Mukaddime*, 9 (3), (Special Issue: European Neighbourhood Policy and Migration), 115-128.
- Görkem, İ. (2006). Tahir Alangu'nun Balkan folkloru çalışmaları. *Türkbilgi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 11, ss. 40-55.
- Görkem, İ. (2007). Türk göçer şairlerine ait eserlerin derleme, inceleme ve değerlendirme sorunları (Dadaloğlu'nun 'Kalktı Göç Eyledi' türküsünden hareketle). *II. Kayseri ve yöresi kültür, sanat ve edebiyat bilgi şöleni* (10-12 Nisan 2006, Kayseri) *Bildirileri*. Erciyes Üniversitesi, 1-10.
- Güçüyener, E. (2019). *Manisa Balkan göçlerinin göç anıları üzerine bir inceleme* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güçhan, G. (2014). *Toplumsal değişme ve Türk sineması: kente göç eden insanın Türk sinemasındaki değişen profili* [Yayımlanmamış doktora tezi] Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Güleç, H. (2012). Göç-yayla kültürü ve Âşık şiirine yansımaları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 408-417.
- Gülüm, K.-Ulusoy, K. (2008). Sosyal bilgiler dersinde göç konusunun işlenişinde halk türkülerinin kullanılması (örnek bir çalışma). *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (26), 112-127. Gümüş, Ş. (2019). Tarihten destana akan duyarlılık: Kırgız Türklerinin destanlarında göç olgusu. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, 41-66.
- Günaydın, Y. T. (2017). Manastır vilâyeti Kayalar kazasından Amasya'nın Taşova ilçesine Niyazi Bey (Özkan)'in göç notları. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.), Canik Belediyesi Kültür, 1989-1994.
- Güner Dilek, F. (2015). Cengiz Dağcı ve Kasımalı Bayalınov'un izinde zorunlu göçlerle sürgün edilmiş hayatlar. *MTAD*, 12 (2), 86-106.
- Güneş, B. (2016). Türkçede 'göç' sözcüğü ve türemiş biçimleri. Zamanın izleri: İşgal, göç ve muhacirlik. (A. Köksal, Ed.) Karadeniz Teknik Üniversitesi, 173-186.
- Güneş, M. (2012). Tasavvuf kültüründe göç olgusu ve Eşrefoğlu Rûmî'nin göçü. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (Ali Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 423-429.
- Güral, U. (2008). Dış göç olgusu bağlamında 'Otobüs' filminin incelenmesi. *Akdeniz Sanat*, 1 (2), 69-79.
- Güray, C.-Karadeniz, İ. (2019). Horasan'dan Keskin'e bir çılgılık: Muharrem Ertaş. 'Kırat Bozlağı'nın çok katmanlı analizi üzerinden Orta Asya'dan Anadolu'ya âşıklık geleneğinin izini sürmek'. *Milli Folklor Dergisi*, 16, 76-93.
- Gürdaş, B. (2021). Türkiye'de göç ve görsel kültüre yansımaları (1960-1980). *CTAD*, 34, 529-548.
- Hasanoğlu, İ. (2016). Ahıska Türkleri: Bitmeyen bir göç hikâyesi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16 (1), 1-20.

- Işkın, M. (2021). Göç-kültür etkileşiminde kadının rolü: Mutfak kültürü bağlamında bir araştırma. *Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 258-274.
- Inan, R. (2012). Bir göç masalı ve bir göç paradoksu: Berci Kristin çöp masalları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 475-481.
- Kabatay Çetin, Ş. (2017). Antalya ve Samsun'da yaşayan Yörüklerin geçiş dönemleri âdet ve uygulamaları [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaderli, Z. (2012). Göç ilahilerinin bağlam, içerik ve işlev özellikleri. Bulgaristan Türk göçleri bağlamında. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 497-502.
- Kahvecioğlu Sarı, H. (2012). Göçenlerden geriye kalanlar: Kumafşarı (Denizli) Hacılar Camii kilimleri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 811-820.
- Kapancıgil, İ. (2019). *Bulgaristan Ezerçe Köyünden göç eden Türklerin müzik kültürü*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaptan, Ç. (2019). *Müzik kimliği bağlamında Abaza halkının folkloru. (Sivas ili Halkaçayır Köyü örneği)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaaslan, M. (2012). Göçe ağıt: Kaşkay Türklerinde göçebelikten şehir hayatına geçişin halk şiirine yansımaları ve millî kimlik üzerine etkileri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 517-526.
- Karabulut, M. (2012). Türkülerde göç ya da göç türkülerde. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 527-531.
- Karadağ, T. (2019). *Manisa Salihli ilçesi Kazakları (kültür ve folklor)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karagöz, N. (2022). *Kırım Tatar edebiyatında göç: Şiirler ve türküler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakışlak, İ. N. (2018). Türk sinemasında göç, kentleşme, gecekondulaşma ve İstanbul. *International Journal of Social Science*, 1 (2), 279-285.
- Karaman, F. (2021). *Âşıkların şiirlerinde Avrupa'ya göç ve sonuçları* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Karaman, F. (2022). Göçmen edebiyatında türkülerin Türk kültürünü yansıtırma gücü. *Millî Folklor Dergisi*, 133, 145-159.
- Karaoğlu, E. G. (2020). Ağrı Karapapak/Terekeme Türkleri göç anlatıları. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2), 21-49.
- Kavaf, S. A. (2015). *Sosyal ve kültürel değişimler açısından doğurduğu sonuçlar itibarıyla Lozan mübadelesi: Nevşehir örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, A.-Bağı, R. (2021). Cihanbeyli-Böğürdelik Köyü Sibiryaya Tatarları ve müzik. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 128, 171-196.
- Kayabaşı, R. G. (2012). Yörük göçü bağlamında yayla güzeli seçme geleneği üzerine bir inceleme. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 548-557.
- Kayapınar, L. (2015). Bir göç serüveninde mekân ve tarih: Yunanistan'dan Anadolu'ya bir Bektaşî öyküsü. *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik* (M. Ersal, Ed.) Çorlu Belediyesi, 1-15.

- Kaymal, C. (2017). Kırdan kente göçün kültürel sonuçları: gecekondulaşma ve arabesk. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (15), 1499: 1519.
- Keser, U. (2012). Anamur Yörüklerinde tunalar efsanesi, Çandır yolu ve bir göç hikâyesi. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 558-579.
- Kıral Ucar, G.-vd. (2018). Göç ile çok boyutlu karşılaşmalar. *ViraVerita E-Dergi*, 8, 6-13.
- Kıran, İ.-Kaplan, A. (2020). Böğrüdellik Tatar yırlarında göç unsuru. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi*, 6 (11), 127-156.
- Kocaadam, B. (2012). Nevruz Köje'den Lebeni'ye: Türk yemek kültürü içinde Anadolu göçerinin sofrası. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 590-595.
- Koçak, G. (2006). *Yerleşik ve göçer Yörükler arasındaki yapısal farklılıkların karşılaştırılması: Sarıkeçililer örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kolukırık, S. (2006). Geçmişin aynasında Lozan Çingeneleri: Göç, hatıra ve deneyimler. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*, 95, 1-12.
- Kolukırık, S. (2011). Sürgün, toplumsal hafıza ve kültürel göç: ABD'deki Ahıska Türkleri üzerine bir araştırma. *Bilig*, 59, 167-190.
- Korkmaz, M. A. (2021) *Almanya Türkleri*. Arı Sanat.
- Koyuncu, A.- Genç, M. (2012). Yörük göçlerinde kullanılan kirkitli dokumalar. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 596-605.
- Köse, A.-Uzun, A. (2012). Madra Dağı'nda geleneksel yayla göçü. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (Ali Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 615-624.
- Kulamshaev, B. (2012). Kırgız Atasözleri ve Deyimlerinde Göç. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 625-630.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2012). Tahtacılarda bir göç töreni: Ocak ayırma. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 631-639.
- Kurt, B. (2020). Geleneksel Türk Kültüründe Göç Olgusunun Türkülere Yansımaları ve Malatya yöresi yayla türküleri. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 30-42.
- Kuruca, N. (2012). Göç olgusunun Giresun ve havalisindeki yansımaları (Giresun'da otçu göçü). *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 644-656.
- Kuruca, N.-Ak, M. (2019). Doğu Karadeniz bölgesinde konargöçer hayata dair uygulamalar: Giresun örneği. *Prof. Dr. A. Haluk Dursun Anısına Uluslararası Türk kültürü dil-tarih-coğrafya sempozyumu bildirileri* (F. Temizyürek, Ed.) Asos, 778-793.
- Kutlu, M. (1992). Yaşayan bir alt kültür geleneği: Anadolu göçer kültürü. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* (C. I, ss. 59-66). Kültür Bakanlığı.
- Kutlu, M.-Yıldırım, İ. (2012). Göç, nostalji ve festival. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (Ali Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 657-663.
- Küçükkebe, H. D. (2019). İzmir'de yaşayan Makedonya göçmenlerinin müzik geleneği. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Maden, F. (2017). Girit'ten Anayurd'a Bektaşî göçleri ve Girit Bektaşî tekkeleri emlakının tasfiyesi. *Geçmişten günümüze göç* (II. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 1063-1107. Mertol, H.-vd. (2021). Türk sinemasında iç göç: 1950-1960 döneminin coğrafi olarak okunması. *Kent Akademisi*, 14 (3): 765-776.
- Mişkiniene, G. (2018). Litvanya Tatarları: Tarih, dil ve kültür. *Uluslararası sosyal bilimler sempozyumu* (8-10 Kasım 2018-Çanakale) *bildiriler kitabı*, Motif Vakfı, 17-25.

- Muradov, N. (2012). Azerbaycan göç bayatları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 671-693.
- Nazlı, A. (2012). Karaçay Türklerinin Anadolu'ya göç etmelerinden sonra adlarında görülen değişiklikler üzerine bir araştırma. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 694-701.
- Nematova, S. (2012). Naxçıvan folklorunda köçküllük. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 702-709.
- Nişanyan, S. S. (2017). Türkçe, Yunanca, Farsça ve Ermenice dillerinde masallar bağlamında dil göçü. *Göç konferansı 2017. Seçilmiş bildiriler* (A. Tilbe vd. Yay. Haz.) Transnational Press, ss. 301-314.
- Olgunsoy, B. (2012). Öteki dünyaya göçte kardeşlik düşüncesi üzerine bir değerlendirme. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, s 710-715.
- Osmanoğlu, Ö. (2016). Türk sinemasında dış göç olgusu: Sosyo-kültürel karşılaşmalar, kimlik çatışması ve yabancılaşma. *Marmara İletişim Dergisi*, (25), 77-98.
- Ögel, B. (2000). *Türk kültür tarihine giriş-Türklerde köy ve şehir hayatı. (Göktürklerden Osmanlılara)*, C. I, Kültür Bakanlığı (4. Baskı).
- Öğüt, E. H. (2019). Etnomüzikolojik göç çalışmalarının etiği ve politikası: özdüşünümsel bir değerlendirme. *Uluslararası Müzik ve Bilimler Sempozyumu Bildirileri*, 533-541.
- Önal, M. N.-Dursun, A. (2012). Muğla'da konargöçer yaşam ve yaylacılık geleneğinin izleri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 716-724.
- Örnek, S. (2015). *Karamanlı mübadil halk kültürü bağlamında Neokesaria köyünde geçiş törenleri*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öter, A. (2019). *Yörük kültürü ve toplumsal değişim süreçleri (Batı Akdeniz uygulaması)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ötken, N. (2012). Kültürel farklılıkların geleneksel kültürlerle etkisi: Kanada Windsor Türkleri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 725-734.
- Özbilgin, M. Ö.-Küçük, İ. E. (2014). Yunanistan mübadillerinde kültürel belleğin aktarımında geleneksel oyunların işlevi. 8. *Uluslararası Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Kongresi Bildirileri*, ss. 149-165
- Özbilgin, M. Ö. (2012). Yunanistan-Türkiye siyasi mübadeleleri sonrası göç eden toplumlarda geleneksel dansların işlevi. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 735-743.
- Özçoban, Y. (2012). Türk dilinde ebediyete göç etrafında teşekkül etmiş kelimeler. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 744-751.
- Özdemir, C. (2017). Göçün halk edebiyatına etkisi bağlamında Samsun Kurugökçe Köyü. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.), Canik Belediyesi Kültür, 1493-1497.
- Özdemir, N. (2012). Âşıklık geleneği ve seyahat/göç Âşık Şenlik örnekleme. *Kafkas Üniversitesi-Kars İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Âşık Şenlik Sempozyumu* (K. Öncül-E. Orbay, Ed.) Kafkas Üniversitesi Türk Halkbilimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, 16-34.
- Özdemir, O.-vd. (2010). *Toroslarda Yörükler (Erdemli ve Silifke çevresi)*. Kargıpınarı Belediyesi.
- Özdemir, R. (2015). Gelveri'den Nea Karvali'ye Ortodoks Karamanlılar. *Milli Folklor*, 108, 197-209.
- Özdemir, S. (2012). Müzikal kültürün göçünde film müzikleri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 752-759.
- Özdiñer, F. (2012). Zigoş'un yolculuğu. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (Ali Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 760-781.
- Öztürk, A. O. (2001). *Alamanya türkülleri. Türk göçmen edebiyatının sözlü/öncü kolu*. Kültür



Bakanlığı.

- Pala Güzel, Ş. (2009). Zaman ve anlatı ekseninde bellek ve mübadele. *folklor/edebiyat*, (60), 25-44.
- Parlak, E.-Hacıoğlu, M. E. (2012). Fırka-i ishahiyeh iskân ve iskân havaları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 782-791.
- Pişkin, G. (2010). Türkiye’de göç ve Türk sineması: 1960-2009. *Humanities Sciences*, 5 (1), 45-65.
- Polat, M. S. (2004). *Selçuklu göçerlerinin dünyası, Karacuk’tan Aziz George Kolu’na*. Kitabevi.
- Sağır, A. (2021). Kültürün yeniden yorumlanması olarak Hıdırellez: Göç, ölüm, kurban, mezarlık (Karabük Örneği) *Millî Folklor*, 130, 204-217.
- Seçkin, P. (2016). Dile gelen göç. *Zamanın izleri: İşgal, göç ve muhacirlik* (A. Köksal, Ed.) Karadeniz Teknik Üniversitesi, ss. 187-195.
- Selçuk, A. (2017). Bir göçmen topluluğunun doğumu: Giritlilerde doğum ritüelleri. *Geçmişten günümüze göç* (II. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 1123-1131.
- Soysaldı, A.-Balkanal, Z. (2012). Göçerlik ve keçe sanatı. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 827-839.
- Söylemez, F. (2012). Osmanlılarda konargöçer-yerleşik ilişkileri üzerine bir değerlendirme. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 840-847.
- Söylemez, M. (2021). Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinde Türkofon mübadillerin Türkçe sözlü ninni ve tekerleme örnekleri. *Etnomüzikoloji Dergisi*, 4 (1), 43-59.
- Şahin, H. İ. (2012). Türk halk kültüründe göçmen kuşlar. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 859-870.
- Şahin, N. (2018). Göç bağlamında müzik ve kimlik ilişkisi:Türk-Alman genç kadınlar örneği. *İstanbul University Journal of Sociology*, 38 (1), 179-197
- Şahin, Ö. (2021). *Bir sözlü tarih çalışması: Çerkes (Adige) boylarından Şapşığların ve Kabardeylerin günümüzdeki göç ve kimlik algısı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Hacettepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Şen, Ç.-Şen, E. (2021). Türkiye’de Balkan Türkleri ve mübadele derneklerinde yürütülen kültürel ve eğitsel müzik faaliyetleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10 (4), 3639-3666.
- Şenel, O. (2014). *Göçmen Türklerin müzik deneyimi: müzik türleri, müzik uğraşı ve geleneksel eğlence ortamları*. *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 6 (3), 157-178.
- Şenesen, R. O. (2012). Çukurova bölgesi Girit göçmenlerinin Girit’e dair anlatılarının sosyal tarihe kaynaklık etmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (1), 255-266
- Şengül, G. (2016). İzmir’deki Makedonya göçmenlerinde tapani (bando) geleneği. *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuarı Dergisi*, (9), 73-89.
- Şimşek Öksüz, M. (2017). Âşıklarda göç olgusu ve Âşık Reyhanî’nin göç serüveni. *Göç konferansı 2017. Seçilmiş bildiriler* (A. Tilbe vd. yay. haz.) Transnational, 263-274.
- Şimşek Umaç, Z. (2012). Balıkesir Çepnilerinde göçebelik ve iskân izleri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 902-910.
- Tacoglu, T. P.-vd. (2016). Türkiye’nin tek Arap-Ortodoks köyü Tokaçlı’da dinsel ve kültürel kimlik. *Millî Folklor Dergisi*, 110, 68-85.
- Tan, N. (1987). Türk sinemasında arabesk: Arabesk şarkılı filmlerin incelenmesi. [Yayımlanmamış doktora tezi] Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tan, N. (2015). Esir toprakların halk dili ve edebiyatı: Karabağ folkloru. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (39), 237-242.
- Taş, F. (2021). *Varto Alevilerinde inanç, folklor ve dönüşümler* [Yayımlanmamış doktora tezi] Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Taşlıova, M. M. (2012). İş gücü göçü ile Avrupa'ya taşınan Âşıklık: Yeni icra ortamları, geleneğin mali yönünde değişimi. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 894-901.
- Tek, R. (2016). Folklor-sözlü tarih ilişkisi bağlamında Güzelyurt (Gelveri) mübadillerinin sözlü kültür ürünleri. *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu* (27-29 Ekim 2016) *Bildirileri*.
- Tek, R. (2018). Folklor sözlü tarih ilişkisi ve bir mübadele destanı. *V. uluslararası Türk dünyası araştırmaları sempozyumu* (11-13 Ekim 2018 Almatı/Kazakistan) *bildiriler kitabı*, 1. Cilt, 576-583.
- Telci, C. (2010). Türk kültür terminolojisinde göç kavramı üzerine. *MTAD*, 7 (2), 14-33.
- Temur, N. (2011). Kültürel bellek bağlamında deve oyunu. *Millî Folklor Dergisi*, 90, 156-163.
- Turan, F. A. (2003). Âşık geleneği içinde Ermeni Âşık Sarkis Zeki. *Millî Folklor Dergisi*, 60, 179-183.
- Tuztaş Horzumlu, A. H. (2014). *Konup-göçmek, yerleşmek ve yaşamak: Sarıkeçililerde mekân ve anlatı* [Yayımlanmamış doktora tezi] Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Türkmen Birlik, P. (2018). Dil felsefesi temelinde göç olgusuna bir bakış: Humboldt ve Rorty. *ViraVerita E-Dergi*, 8, 18-43.
- Türkmen, E. F. (2010). Halk müziğindeki değişimler ve halk müziği eğitimine etkileri. *Kuramsal Eğitimbilim*, 3 (2), 53-68.
- Türkmen, F. (1982). Türk-Ermeni âşık edebiyatı ilişkileri. *Osmanlı Araştırmaları*, 3, 13-20.
- Uğur, U. (2016). 'Gurbet kuşları' filmi örneğinde iç göç olgusunun sosyolojik açıdan incelenmesi. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 6 (3), 917-926.
- Uslu, B. (2020). Kırım Tatar halk edebiyatı türlerinde yurtsuzluk ve halk benliği (destan, halk hikâyesi, masal-efsane örneği). [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] İstanbul Kültür Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Usta, Ç. (2021). Kuruçam köyü kadınlarının göç yolu müzik pratikleri. *Etnomüzikoloji Dergisi*, 4 (1), 115-132.
- Uygur, H. K. (2019). Hayvan benzetmelerine dayalı deve oyunlarına dair bir değerlendirme. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 47, 145-161.
- Üztün, Y. Ş. (2018). *Bulgaristan'dan 1989 yılında Yalova'ya göç eden Türklerin sosyo-kültürel yaşamı ve süreç içindeki değişimi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Vağrıkızı Guliyeva, G. (2012). Türk kültüründe göç ve Türkçemizde göç anlayışlı kelimeler. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, ss. 402-407.
- Varol, O. (2021). Göç ve dil: Domlara ait anlatılar ve dil döngüleri. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 25, 138-153.
- Vural, T. (2017). Türkülerdeki göç algısı. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.) Canik Belediyesi Kültür, 2011-2016.
- Vural, T. (2018). Türkülerdeki göç algısı. sahne ve müzik, (6), 1-12.
- Xaveri, S. (2012). Azerbaycan tessevvüf edebiyatında 'köç' arxetipleri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 926-931.
- Yaldız, D. F. (2015). Dede Korkut ve göç. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 15 (2), 149-158.

- Yaldızkaya, Ö. F. (2012). Emirdağ Türkmenlerinde yayla geleneği ve edebiyatımıza yansımaları. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 932-940.
- Yapıcı Kaderli, Z. (2008). Bulgaristan göçleri bağlamında Türk kadınlarının göç anlatıları. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yardımcı, M.-Gülççek, D. (2012). Ağıt ve türkülerimizde bu dünyadan öte dünyaya göç. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 941-951.
- Yazıcı, M. (2016). Modern göçerlik. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (56), 235-252.
- Yıldırım, A.-İnal, G. (2012). Tasavvufta içsel yolculuk. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 962-970.
- Yıldırım, K. (2012). Bir göç unsuru olarak çadır ve söz varlığımızdaki yeri. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 971-980.
- Yıldız Ayyıldız, K. (2017). Acara'dan Anadolu'ya kültür göçü: yemekler. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (O. Köse, Ed.), Canik Belediyesi Kültür, 2063-2067.
- Yılmaz, A. (2017). *Mübadillerin kültürel mirası*. Lozan Mübadilleri Vakfı.
- Yılmaz, B. (2016). Rus işgalinde Maçka'da yaşanan hadiseler ve işgalin sözlü kültür ürünlerine yansımaları. *Zamanın izleri: işgal, göç ve muhacirlik*. (A. Köksal, Ed.) Karadeniz Teknik Üni., 217-229.
- Yiğit, H. N. (2018). Afyonkarahisar yöresi köy seyirlik oyunlarından 'deveci' oyunu, *PALIMSEST International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research*, 3 (6), 217-223.
- Yücel Çetin, D.-Bayraktar, İ. (2017). Azerbaycan, Türkmen ve Türkiye Türkçesi atasözlerinde göç unsurları. *Geçmişten günümüze göç* (III. Cilt), (Osman Köse, Ed.), Canik Belediyesi Kültür, 1487-1491.
- Yüksel, G. (2012). Keloğlan masallarında göç. *Halk kültüründe göç uluslararası sempozyumu bildirileri* (A. Duymaz, Ed.) Motif Vakfı, 981-988.
- Yüksel, H. N. (2019). *Sarıveliler folklor ve Yörükleri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zengin Çelik, H.-Tezcan, S. (2017). Türk sinemasında göç temalı İstanbul filmleri üzerinden kentlerdeki mekânsal ve toplumsal değişimlerin incelenmesi. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2), 619-636.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



# Conspiracy Theories as Urban Legends with a Paranoid Matrix<sup>1</sup>

## Paranoyak Bir Matrix ile Şehir Efsanelerine Dönüşen Komplo Teorileri

**Suzana Marjanic\***

### **Abstract**

In this paper I seek to interpret, categorise conspiracy theories in relation to urban legends with a paranoid matrix, with the starting point being mainly the interpretation of the paranoid nature of conspiracy theories systematised by Jack Z. Bratich. As one of the examples, I specify the conspiracy theory/ies on the disappearance of flight MH370, which has been declared one of the greatest airplane mysteries of all time. Specifically, Boeing 777 (Malaysia Airlines Flight 370) with 227 passengers and 12 crew members disappeared on March 8, 2014 during a flight from Kuala Lumpur to Beijing. According to the official story, it is believed that the airplane fell into the Indian Ocean, off the west coast of Australia. However, the conspiracy theories indicate their own interpretative truths.

**Keywords:** *conspiracy theories, urban legends, paranoid matrix, disappearance of the Malaysian airplane in 2014 – Boeing 777*

---

Geliş tarihi (Received): 2-01-2023 – Kabul tarihi (Accepted): 10-04-2023

\* Dr., Institute of Ethnology and Folklore Research in Zagreb. [suzana@ief.hr](mailto:suzana@ief.hr). ORCID ID 0000-0002-6158-3006

## Öz

Bu yazıda Jack Z. Bratich tarafından sistematize edilen komplo teorilerinin paranojak doğasının yorumlanmasından yola çıkarak, şehir efsaneleriyle ilgili komplo teorilerini paranoid bir matrisle yorumlamaya, kategorize etmeye çalışıyorum. Örneklerden biri olarak, tüm zamanların en büyük uçak gizemlerinden biri ilan edilen MH370 sefer sayılı uçağın ortadan kaybolmasıyla ilgili komplo teori/lerini ele alıyorum. Spesifik olarak, 227 yolcu ve 12 mürettebat ile Boeing 777 (Malezya Havayolları Uçuş 370), 8 Mart 2014'te Kuala Lumpur'dan Pekin'e bir uçuş sırasında kayboldu. Resmi açıklamaya göre uçağın Avustralya'nın batı kıyısı açıklarında Hint Okyanusu'na düştüğüne inanılıyor. Bununla birlikte, komplo teorileri kendi yorumlayıcı gerçeklerini gösterir.

**Anahtar sözcükler:** *komplo teorileri, şehir efsaneleri, paranojak matris, 2014'te Malezya uçağının ortadan kaybolması - Boeing 777*

*We are developing spirally in terms of technology,  
but we are on the same sociological point on the  
opposite curve of the spiral.*

*This is what Habermas termed refeudalisation.<sup>2</sup>*

Boris Demur

## Conspiracy theories on the other side of truth and lie

I open (in the next unit) the paper on conspiracy theories as urban legends with a paranoid matrix, with the starting point being mainly the interpretation of the paranoid nature of conspiracy theories systematised by Jack Z. Bratich – as I have defined the research subject by the title itself – with the conspiracy theory/ies on the disappearance of flight MH370, which has been declared one of the greatest airplane mysteries of all time. Specifically, it seems that conspiracy theories, if all conspiracy theories related to the disappearance of the Malaysian flight MH370 are considered – as the latter has not been found until today (I completed this text in 2019) despite all monitor and control systems available<sup>3</sup> – represents to part of the audience that which was once *mythological (demonological) belief legend* (a category of authenticity of that which is narrated) – and is today also a *rumour*, while to the other part of the audience (oriented towards conspiracy theories) it represents a *belief* or, even more appropriately – a *conviction*.<sup>4</sup> In that sense, I also relate conspiracy theories to rumours, i.e. as stressed by Milivoj Solar – who, among other things, is also engaged in the theory of gossip – “an individual piece of gossip is always [...] recognisable only in a body of gossip or, more precisely, that which is generally called ‘rumours’” (Solar 2008: 292). However, while gossip belongs to an individual sphere of rumours (related to a specific person), conspiracy theories belong to rumours related to the paranoid matrix, which was constructed by historian Richard J. Hofstadter in 1967 with his book *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays* (New York: Knopf, 1965) (the eponymous essay had

been initially published in *Harper's* magazine) and, thirty years later, by Robert S. Robins and Jerrold M. Post in their book *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred* (1997) (Bratich 2008: 4).

Jack Z. Bratich, professor of journalism and media studies, points out that conspiracy theories are not merely incorrect, fallacious; they are that which Christopher Hitchens calls “not even wrong.” “If the mind is that sphere that can distinguish between truth and falsity, then conspiracy theories are beyond that sphere. They are *para* (beyond or beside) the *nous* (mind). They are *paranoid*” (Bratich 2008: 3).

The term *conspiracy theories* thus connects the subordinate conceptual strategies (paranoid style, political paranoia, conspiracism) in relation to the narratives studying conspiracy (conspiratology, conspiracy research, conspiracy account/narrative) (Bratich 2008: 6). Bratich thereby differs between conspiracy theories and conspiracies; it was not before 1997 that the term *conspiracy theory* was included in the appendix of the *Oxford English Dictionary* (ibid.: 2). Hence, as we differ between a conspiracist, conspiracy theorist and conspiracy, we also position the conspiratologist (conspiracy theory theorist) as the researcher of the aforementioned actants and acts.

Michel Chossudovsky, a Canadian economist and founder of the website GlobalResearch.ca (Centre for Research on Globalisation), specifies a powerful and simple definition of a conspiracy theorist: “Conspiracy theorist is someone who questions the statements of known liars” (Chossudovsky, 2015, [http](http://www.globalresearch.ca)).

### **Flight MH370 – one of aviation’s greatest mysteries**

I shall return to the contextualisation of the conspiracy theory/ies on the disappearance of flight MH370, which has been declared one of the greatest airplane mysteries of all time. Specifically, Boeing 777 (Malaysia Airlines Flight 370) with 227 passengers and 12 crew members disappeared on March 8, 2014 during a flight from Kuala Lumpur to Beijing. According to the official story, it is believed that the airplane fell into the Indian Ocean, off the west coast of Australia. The airplane last contacted air traffic control 120 nautical miles off the east coast of the Malaysian town of Kota Bharu. The conspiracy theories – i.e. one of the few dozen interpretations related to the missing airplane – connect the fate of flight MH370, Malaysia’s missing airplane, with flight MH17 (Malaysia Airlines Flight 17) that was shot down over Ukraine. Considering the aforementioned *paranoid* connection of fates of the two airplanes, according to the scenario of which MH370 and MH17 are actually the same airplane, in this segment I shall address in more detail only the aforementioned conspiracy theory, which I personally find the most radical of all. Hence, according to this theory, the airplane that was shot down in Ukraine is actually the lost, missing MH370, and not the MH17 that was flying from Amsterdam to Kuala Lumpur.

Furthermore, this conspiracy theory claims that MH370 had been hijacked and was forced to land on the American military base on Diego Garcia atoll (in the central part of the Indian Ocean) so as to be intentionally brought down in Donetsk. According to

the aforementioned theory, everything was carried out by American agents. Specifically, Great Britain had conducted ethnic cleansing on this territory in the early 1950s in order to lease the aforementioned Diego Garcia atoll to the US for military purposes (cf. “MH370 conspiracy theories,” [http](http://)). Furthermore, this conspiracy theory claims that the US ascribed this operation to Russia (a false flag operation) in order to politically discredit the Russian government.<sup>5</sup> Evidentiary matrices for the aforementioned speculations were the following: “the wreckage found in Ukraine seems to have different configurations of windows from the ones on the MH17, and the Malaysian flag on the side of the airplane is not in the right place. Others claim that the photographs are fake” (“MH370 conspiracy theories,” [http](http://)).

However, as further claimed by the conspiracy theorists who support the aforementioned theory – the American military base is situated near the island of Réunion (a French island in the Indian Ocean), where a part of the missing Malaysian airplane was found. Sceptics thereby add a very clear formulation that there is still (late autumn of 2016) no confirmation that this is indeed the missing MH370. Personally, I see an exceptional value in conspiracy theories – such as all of those questioning the disappearance of the aforementioned Malaysian airplane – due to their subversive potential as they question the strategies of the governing powers (in this case, of several governments).

*Conspiracy theory theorist* i.e. *conspirologist* Matthew R. X. Dentith<sup>6</sup> (2014) demonstrated that the *belief* in certain conspiracy theories can be rational, and therefore he entitled the concluding chapter of his book “In Defence of Conspiracy Theories.” According to his research, conspiracy theories – which are far more popular today than in any previous period – belong to the *epistemological field of belief* (Dentith 2014: 174, 176). Thereby he stresses that Lance deHaven-Smith, professor emeritus at Florida State University, also equally defended the *belief* in conspiracy theories and, in his book *Conspiracy Theory in America* (2013), ascertained that Popper’s negative attitude towards conspiracy theories, as well as the political analysis by Leo Strauss, influenced the lack of serious consideration of conspiracy theories in contemporary interpretations (qtd. in Dentith 2014: 177). The aforementioned dramatic nature of the belief in conspiracy theories is also etymologically explained by David Brion Davis in the foreword to the encyclopaedia *Conspiracy Theories in American History* (2003), edited by Peter Knight, who also asserts that conspiracy theories should be taken seriously (Knight 2003: 24) and points out the Latin verb *conspirare* (*to breathe in unison*) which suggests something that is dramatic and rooted in the past (Brion Davis, qtd. in Knight 2003: 1).

Photo: With the pictured work, sand artist Sudarsan Pattnaik poses the question “Where is the Malaysian airplane MH370?” a year after the mysterious disappearance of the aforementioned airplane (Puri, India, March 8, 2015).<sup>7</sup>



### **Conspiracy theories: Popular and political matrix**

As regards the Malaysian airplane – which has still not been found despite all control systems<sup>8</sup> – I believe that the best answer in our cultural circle has been provided by television journalist Krešimir Mišak who, during the interview on the occasion of the publication of his book *Dečki, odjebite u skokovima: Sve piše u novinama (... samo najvažnije ne)* (*Guys, Fuck Off: It's All in the Papers [... Except for the Most Important Bits]*; Zagreb, 2013),<sup>9</sup> stated that Croatian newspapers still feature news on the Bilderberg Club meetings every now and then, but the information on the aforementioned group is no longer available in America as the media company executives are its active members. Or, as he also excellently formulated conspiracy theories by using a counter-question on the same occasion: “Okay, conspiracy theories, whatever, but tell me – where did the airplane go?” (Mišak, 2014, http). Specifically, he posed the aforementioned counter-question i.e. performative in relation to the “disappearance” of Boeing 757 that (allegedly) crashed into the Pentagon, penetrated a hole measuring 5 meters in diameter, and disappeared – it was never found.

Krešimir Mišak<sup>10</sup> is credited for bringing many researchers, scientists to Croatian national television, e.g. he was the first to host the American researcher and author Daniel Estulin on the subject of the Bilderberg Club, who also spoke of the aforementioned problem in the European Parliament on June 1, 2010. Unfortunately, the aforementioned interview in Mišak’s programme was neither commented nor covered by the media, clearly in the spirit of unacceptance of new ideas or, as commented by director Shaun Monson in the film *Earthlings* (2005), the unacceptance of new social movements – in this particular case, of animal rights movements. Specifically, the un/acceptance of new social movements, as well as interpretations (in this case, of the so-called conspiracy theories), usually proceeds through three phases – ridicule, fierce opposition, and acceptance. When citing the official statements of generals, pilots and government officials related to NLOs, Leslie Kean also states Schopenhauer’s aforementioned triad (cf. Kean 2011: 23).



As regards the Croatian scientific paradigm, Nebojša Blanuša – full professor at the Faculty of Political Science of the University of Zagreb – is systematically engaged in conspiracy theories as interpretative framework and narrative pattern that interprets political events and processes as a consequence of premeditated and seemingly unrelated activities in his book *Teorije zavjera i hrvatska politička zbilja 1980-2007 (Conspiracy Theories and Croatian Political Reality 1980-2007; 2011)*. He proved that conspiracy theories are not inherent – as is frequently stressed – only to eccentrics (cf. Blanuša 2011: 34),<sup>11</sup> thereby noting that the academic discourse has, unsurprisingly, considered conspiracy theories to be primarily frivolous statements, and “placed them in its analyses in the space between poor imitation of scientific theories and expressions of political paranoia” (ibid.: 12). However, Blanuša is actually interested “whether conspiracy theories can be discussed in a different manner, i.e. in what sense they can become a subject of research” (ibid.). Nebojša Blanuša, in accordance with Sloterdijk’s concept that defines cynicism as the sole strategy with which all spectacles of cynical power can be defeated, introduces the distinction between *cynical* and *kynical* conspiracy theories, i.e. differentiates between conspiracy theories ‘from above’ (conspiracy theories produced by the governing power in order to preserve itself) and *kynical* conspiracy theories – conspiracy theories ensuing ‘from underneath’ as a subversion of the cynical governing power. Or, as further formulated by Nebojša Blanuša, who applies Sloterdijk’s distinction: “If the formula of cynicism is ‘they know what they are doing, but still, they are doing it’, the formula of kynicism is ‘they know what ‘those above’ are doing and they denounce it and deride it (in a more or less loud manner)’” (Blanuša 2011: 71-72). Succinctly put, unlike *kynical* conspiracy theories which undermine the system, *cynical* conspiracy theories contribute to what some have called a *post-truth* matrix (cf. Barkun 2018: IX). Although both types of conspiracy theories could appear at any point of the political spectrum, *cynical* conspiracy theories are more often related to fascism, Nazism, aggressive nationalism, and authoritarian populist movements (cf. Blanuša 2011: 46).

As regards the context of research of conspiracy theories in Croatia, it is exactly the two aforementioned studies – the publicist one by Krešimir Mišak and the scientific-political one by Nebojša Blanuša, whereby the two of them are peers, with Mišak having graduated from the Faculty of Political Science, and Blanuša being assistant professor at the same Faculty at the time the aforementioned book was published – which confirm Arnold’s view that conspiracy theories, being metaphoric deliberations, are related to popular and political culture (cf. Arnold 2008: 172).

From his years-long journalist position, Krešimir Mišak thereby detects the modes of functioning of journalism in the West: agency news was established solely so that journalists would not visit the location themselves and see, comment the events. Furthermore, the journalist also expressed his opinion as to how it is possible that the programme *Na rubu znanosti (On the Margins of Science)* continues to be broadcast on Croatian National Television (HTV); specifically, a programme of this type would not be possible on RTL or Nova TV, as both are commercial television channels governed by corporative discipline

(Mišak, 2014, http). In that sense, Krešimir Mišak points out that there is information warfare in progress, with main media on one side (in which he, naturally, also includes his own work field) as voices of the Control System, and *oral lore*, own experience and common sense on the other side (Mišak 2013: X). Furthermore, both Jonathan Vankin and John Whalen also stress the dichotomy within the framework of the aforementioned *information cynicism* (cf. Sloterdijk 1992), and open their book on conspiracies with Jim Houghan's detection that there are two kinds of history: the Disney version that is, of course, safe, sanitised, "so widely available as to be unavoidable," and the other kind of history – secret, obscure, and unnamed (Vankin, Whalen 2002: 11).<sup>12</sup> Along the lines of the aforementioned, I also note *Conspiracy Encyclopaedia* (ed. by Thom Burnett) which states that investigative journalism and conspiracy theories have become the Fifth Estate, the estate of protectors of freedom of thought and speech. Specifically, Thom Burnett highlights that real criminal conspiracies sometimes crystallise out of such theories, and that the investigative methods of conspiracy theorists become a tool of contemporary investigative journalism. He states, among other things, that the term *conspiracy theory* is problematic, and instead suggests the German term *Verschwirungsmythos* – meaning *conspiracy myth* – as more appropriate (*Conspiracy Encyclopaedia* 2010: 20).

### **From urban legends to conspiracy theories: The global paranoia**

Gordon B. Arnold, professor of liberal arts at Montserrat College of Art in Beverly, Massachusetts, notes that conspiracy theories are a global phenomenon that became especially widespread after the Second World War (Arnold 2008: X) which, naturally, relates conspiracy theories to the context of the Cold War which, considering further conflicts between the East and the West, has never actually ended regardless of the collapse of the Berlin Wall in 1989.<sup>13</sup>

Folklorist Jan Harold Brunvand, one of the most renowned theorists of urban legends, emphasises that urban legend belongs to the subgenre of folk stories/legends which, unlike fairy tales, are believable or probable and, unlike myths, are set in recent history and include human beings rather than gods and demigods.<sup>14</sup> In his first book on urban legends *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings* (1981), with which he introduced the genre research of urban legends into folklore studies, the aforementioned theorist does not include conspiracy theories.<sup>15</sup> It is exactly in this segment, in the aforementioned definition, that Barkun affirms that the nature of conspiracy theories can also be illustrated with urban legends (Barkun 2003: 10-11).<sup>16</sup> I would like to refer to the critical review by Linda Dégh to Brunvand's definition of urban legends. Specifically, Linda Dégh points out that legends are always contemporary given the period in which they have been told (Dégh 2001: 90, 92). Furthermore, she stresses that contemporary legends are manifested as traditional legends (ibid.: 91), which is close to Milivoj Solar's interpretation of legends, i.e. "the flying saucer myth" (Solar's syntagma).

Admittedly, Linda Dégh thereby does not mention conspiracy theories, but nevertheless indicates legends whose content bears the conspiracy matrix; therefore she notes

certain content close to conspiracy theories such as extra-terrestrial invasion, or threatening conspiracies against ordinary citizens implemented by a powerful interest group or government (ibid.: 126, 131), relating the aforementioned content to rumours/gossip/hearsay (ibid.:127-128).

In that sense, we can follow conspiracy theories as a temporal continuation of demonological/mythological belief legends i.e. urban legends; that is, the segment of urban legends termed in Brunvand's books as the motif of the *unidentified flying objects* (defined by Milivoj Solar as the *flying saucer myth*),<sup>17</sup> upon which the matrix of kidnappings is built, as well as the conspiracy theory matrix of the American government (Chris Carter, *The X-Files*, 1993-...) initiating the aforementioned kidnappings.<sup>18</sup> Specifically, we can consider the ufology i.e. the flying saucer sightings as a transition from urban stories/lore/legends to conspiracy theories. It is evident that Brunvald stops at flying saucer sightings i.e. aeronautical incidents and does not go further into the research of conspiracy theories, the determinant of which being the context of paranoia, whereby paranoia can be interpreted – by referring to Freud, of course – as the state of illusion.

In his book on conspiracy theories in film, television and politics, Gordon B. Arnold ascertains that, from the Second World War onwards, as regards American popular and political culture, conspiracy theories have gone through three stages.

In the first stage, the aforementioned subject ensued from paranoia, fear, and anxiety; this is the external threat by the Soviet Union as well as the possibility of nuclear destruction, and Arnold recognises cinematic representations in the following films: *Big Jim McLean* (Edward Ludwig, 1952), *Invasion of the Body Snatchers* (Don Siegel, 1956), *The Manchurian Candidate* (John Frankenheimer, 1962).

The second phase/stage demonstrates that conspiracy theories transformed from an expression of fear and paranoia to cynicism. The aforementioned occurred with the shift from an external enemy to internal threats, which is confirmed by the following films: *Seven Days in May* (John Frankenheimer, 1964), *All the President's Men* (Alan J. Pakula, 1978), *Capricorn One* (Peter Hyams, 1977), *Rambo* (film series), *Silkwood* (Mike Nichols, 1983), *Close Encounters of the Third Kind* (Steven Spielberg, 1977).

In the third phase, from the 1990s onwards, there is no cynicism, but rather a feeling of dissatisfaction with one part of the American society and its politics, which is confirmed by the following cinematic representations: *JFK* (Oliver Stone, 1991), *The X-Files* (Chris Carter, 1993-...), *The Truman Show* (Peter Weir, 1998), *The Matrix* (Lana and Lilly Wachowski, 1999) (Arnold 2008: 170-171). We can also add to this Oliver Stone's most recent film *Snowden* (2016), which demonstrates that there are no conspiracy theories, as Edward Snowden openly demonstrates that the war on terror is not about war on terror, but rather the American economic superiority over the rest of the world (Stone 2016: 57). In his interpretation of the critical paranoia in the TV series *The X-Files*,<sup>19</sup> Douglas Kellner points out that the 1960s and 1970s saw the flourishing of the public discourse related to conspiracy theories in American society and politics, while the films on conspiracy theo-

ries have made a strong comeback in the 1990s, “and nurtured the paranoid sense that political power was out of the reach of ordinary citizens and democratic political processes” (Kellner 2009: 322).<sup>20</sup>

Hence, I interpret the field of permeation of conspiracy theories and urban legends in stories of unidentified flying objects or, as stated by Gordon B. Arnold, the new disguise of conspiracies became flying saucers, as well as science fiction films on the aforementioned subject in the 1950s. Specifically, he notes that in the late 1940s, in the context of the Cold War conflict, several sensationalist reports appeared which pronouncedly influenced the American culture. They were stories, rumours of flying saucers, which were initially not related to so-called communist threats; it was not until later that it was determined that these reports had been deeply connected to the climate of fear and anxiety regarding possible nuclear warfare (Arnold 2008: 28). Michael Barkun thus interprets the initiation of conspiracy theories in ufology (Barkun 2003: 80).

As regards the connection between conspiracy theories and urban legends, but also the demonological/mythological belief legends, conspiracy theories can be interpreted as the contemporary variant of ancient myths in which the monsters and deities from Olympus or Valhalla have been replaced by extra-terrestrials and the Illuminati from Washington D.C. and Buckingham Palace (*Conspiracy Encyclopaedia* 2010: 20). Specifically, in that sense, conspiracy theories (as urban legends/ belief legends with a paranoid matrix), which are also urban legends, continue the segment of mythical/demonological belief legends, albeit in the contemporary context of new *fields* (in Bourdieu’s definition of *fields*).

On the other hand, as regards the determinant of belief, it is evident that these are actual beliefs of individuals (cf. Mauss 1982: 179, Šešo 2016: 14-15) who control their actions primarily due to the belief itself in the aforementioned stories. We can exemplify this with numerous websites on conspiracy theories related to the aforementioned missing airplane.

As the final contribution, I provide two reports on aeronautical incidents from the website [www.misterije.org](http://www.misterije.org),<sup>21</sup> i.e. from the local (Croatian) context (since ufology, as noted by Gordon B. Arnold, is usually considered the beginning of conspiracy theories in terms of popular culture),<sup>22</sup> whereby the author of the first report on the aeronautical incident (in form of a memorate) expects from other users of the aforementioned website to detect what he had seen.

**UFO**, Miroslav Hundak, December 4, 2000, <http://www.misterije.org/iskustvo.asp?id=1>

Sighting of a red dot in the sky, which “moved damned fast from south to north [...] Personally, I do not believe that aliens are flying around performing aerial acrobatics, or that the Americans test machinery in this area. I do not believe in conspiracy theories and other conspiracies, and even though I am posting this on the internet, I expect coherent suggestions as to what exactly I saw.”

**UFO above Kozjak mountain**, Mirko Petričević, September 29, 2003,

<http://www.misterije.org/iskustvo.asp?id=24>

On the aforementioned website, Mirko Petričević shared his experience (also in form of a memorate) of sighting the UFO on September 21, 2002. “It resembled a triangle, with one of its edges facing the ground. It was at approximately ten of its heights above ground, and was slowly moving from east to west even though the wind was blowing in the opposite direction.”

## Endnotes

- 1 This work has been fully supported by the Croatian Science Foundation under the project *Narrating Fear* [IP-2016-06-2463]. This is a revised and abbreviated version of the paper published in the journal *Narodna umjetnost*, Vol. 53, No. 2, 2016, pp. 111–131.
- 2 From the interview with multimedia artist Boris Demur, who was particularly interested in artists-members of the Fabian Society, with the logo depicting a wolf in sheep’s clothing, within the framework of which he often emphasised the role of George Orwell and Aldous Huxley, who had taken data for their books from the aforementioned source – Orwell for *1984* (1949), and Huxley for *Brave New World* (1932) (cf. Icke 2011: 449-551).
- 3 In May 2018, Malaysia cancelled the four-year search for the missing airplane; this accident became one of the world’s greatest mysteries in the history of aviation.
- 4 Under the category of *belief*, I classify the *phenomenon* with which Rudolf Otto denoted the numinous in his book *The Idea of the Holy* (1917) within the framework of phenomenology of religion. Hence, in this paper, the category of belief does not indicate the genre determinant with which *belief legend* and *belief* are equalised in folklore research and ethnology, since belief legend is based on authenticity, belief in their credibility (of course, if we belong to its audience, as it is otherwise also the case with conspiracy theories).  
Briefly put, in this text I follow Marcel Mauss’ determinant of the *phenomenon* of belief. “‘Belief’ implies the adherence of all men to an idea, and consequently to a state of feeling, an act of will, and at the same time a phenomenon of ideation” (Mauss 1982: 179). Thereby I find exceptionally important the research of cognitive psychologist Bruce M. Hood, who affirmed that our mind has been structured from the very beginning so as to suppose that there are invisible rules, forces and beings in this world, and stresses – within the framework of *biology of belief* – that something in our biological structure prompts us to *believe* (Hood 2010: 241).
- 5 Croatian journalist Tomislav Krasnec has noted that the Russian media, on the other hand, were spreading the thesis that the Malaysian airplane MH17 had been brought down by the Ukrainian military. “One of the theses is that the Ukrainians thought that MH17 was in fact the Russian presidential airplane in which Vladimir Putin was flying that same day. In November 2014, Russian national television released an alleged satellite image that shows how the Ukrainian military airplane Su-25 is firing a missile towards MH17; it was soon found, however, that part of this footage was in fact a frame copied from Google Earth program from 2012” (Krasnec 2015: 13).
- 6 Matthew R. X. Dentith authored the book *The Philosophy of Conspiracy Theories* (2014), in which he differs between warranted claims of conspiracy and false conspiracy theories; in 2012, he defended the doctoral thesis on the subject of the epistemology of conspiracy theories.
- 7 Source: <http://www.microfinancemonitor.com/remembering-missing-mh370-one-year-after-search-continues/29448>
- 8 In May 2016, a part of the wing of the missing airplane was found in Mauritius; however, it remains unknown as to when, where and why the airplane had disappeared. Cf. <http://europe.newsweek.com/malaysia-airlines-flight-mh370-wing-debris-found-mauritius-confirmed-be-part-507265?rm=eu> “Pieces of debris from the flight have washed up in the Indian Ocean, in places such as the French island of Reunion, but none of the

pieces have offered any clues to investigators about a precise location of the crash site” (Moore, http).

On the fate of the two aforementioned airplanes – Malaysia Airlines Flight 370 and Malaysia Airlines Flight 17, cf. [https://en.wikipedia.org/wiki/Malaysia\\_Airlines\\_Flight\\_370](https://en.wikipedia.org/wiki/Malaysia_Airlines_Flight_370) and [https://en.wikipedia.org/wiki/Malaysia\\_Airlines\\_Flight\\_17](https://en.wikipedia.org/wiki/Malaysia_Airlines_Flight_17)

- 9 This is a kind of sequel to the book *Sve piše u novinama (... a ponešto i ne) (It's All in the Papers [... and Some Things Aren't])*; Zagreb, 2010).
- 10 On the author himself, cf. [https://hr.wikipedia.org/wiki/Kre%C5%A1imir\\_Mi%C5%A1ak](https://hr.wikipedia.org/wiki/Kre%C5%A1imir_Mi%C5%A1ak)
- 11 As regards scepticism, for example, Dentith also states that the academic research on conspiracy theories mostly ensues from the scepticism niche (Dentith 2014: 172).
- 12 This is a dichotomy between subordinate and official knowledge that is also addressed by Foucault, whereby he defined subordinate knowledge as historical knowledge disqualified as inadequate, naïve knowledge (Bratich 2008: 7).
- 13 In his book *Debunked!: Conspiracy Theories, Urban Legends, and Evil Plots of the 21st Century* (2008), columnist and film critic Richard Roeper sets in parallel urban legends and conspiracy theories, but (also) differentiates between them in terms of genre.
- 14 While studying so-called urban legends, Linda Dégh asserts that folklorists have been taught contextualisation, but have thereby lost the folkloristic niche and entered the field of sociology and social psychology, with which they shifted their research interest from *text* to *context* – *rumours*. Hence, same as sociologists and social psychologists, they are interested in rumours on the attack on government, conspiracies against the government and, vice versa, the government's conspiracy theories against ordinary citizens. Furthermore, she adds that sociologists are in that sense not interested in studying the ways in which this *lore* and conspiracy theories are generated, as well as in the work of fantasy and the worldview that are manifested in rumours and legends (ibid.: 32). I personally believe that an inter-, multi-, transdisciplinary unification of the sociologic, psychologic and folkloristic approach in the research of conspiracy theories is indeed welcome, considering their rootedness in the political sphere. As regards rumours, Patricia A. Turner also relates urban belief legends to rumours (Barkun 2003: 11).
- 15 I do not mention here the long history of the genre of urban legends, conceived in collections by Paul Sébillot, Arnold van Gennep and Wilhelm Mannhardt (cf. Dégh 2001: 90).
- 16 Michael Barkun, professor emeritus in political science, studies conspiracy beliefs, thereby placing them – within the framework of own negative attitude towards conspiracy theories – in the context of millenarianism (Barkun 2003: 1-2).
- 17 It is notable that the aforementioned legend is close to the matrix of e.g. fairy kidnappings in demonological/mythical belief legends (cf. Ellis 1997: 496).  
In the aforementioned interpretations, Milivoj Solar addresses in more detail the matrix of the “encounters of the third kind” and does not interpretatively address the so-called conspiracy theories of the Cold War (cf. Solar 2008: 339-352); specifically, he does not open up the question as to why the first NLO encounter occurred in the exact year of 1947.
- 18 As regards American folkloristics, Richard M. Dorson initially termed these stories *city legends*, and later used other terms – *urban belief tales*, *modern legends* and, from 1968 onwards, *urban legends* (Ellis 1997: 496).
- 19 Chris Carter, creator of the aforementioned series, pointed out that most Americans believe “that Government does not operate in the best interests of the U.S. public” and noted that the freedom of *The X-Files* in criticising the FBI is not as much related to opposing the involvement of the state in personal and social matters as it is to the death of J. Edgar Hoover – or, to quote Carter himself: “In his day, if you criticised the FBI, you used to do it at your own risk. You would be declared Public Enemy Number One” (Chris Carter, qtd. in Kellner 2009: 344).
- 20 We can refer to the case of Simon Jenkins, English writer, journalist and editor (e.g. he was Editor of *The Times* from 1990 to 1992), who stated in the documentary series *Conspiracy* (2015) that the British government, amidst the ongoing American war against so-called terrorism, propagated the politics and culture of fear so as to spread pro-war psychosis in Britain and win over, recruit the public in the war against Iraq and Saddam Hussein, i.e. in the American war for oil in Iraq (the US and Great Britain initiated the war or, euphemistically, the *military action* against Iraq, sans approval by the UN).

- 21 Unfortunately, the aforementioned website no longer exists. I read both reports on April 25, 2005.
- 22 Of course, the beginning of conspiracy theories is far deeper; it is related to the beginnings of history of mankind and its paranoia or, as stated by multimedia artist Boris Demur, all of these secret organisations originated in antiquity i.e. ancient Greece and Rome. "In the secret cults of ancient Greece and Rome, only the initiated ones i.e. aristocracy were allowed to share secrets with the high priests" (Demur, qtd. in Marjanić 2014: 410).

#### **Research and Publication Ethics Statement:**

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### **Literature**

- Arnold, G. B. (2008). *Conspiracy theory in film television, and politics*. Westport, Connecticut Praeger.
- Barkun, M. (2003). *A culture of conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. University of California Press, Berkeley.
- Blanuša, N. (2011). *Teorije zavjere i hrvatska politička zbilja (Conspiracy theories and Croatian political reality)1980. – 2007 Plejada*.
- Bratich, J. Z. (2008). *Conspiracy panics: Political rationality and popular culture*. State University of New York Press.
- Brunvand, J. H. (2003). *The vanishing hitchhiker. American urban legends and their meanings*. WW Norton /Company.
- Chossudovsky, M. (2015). What is a conspiracy theory? What is the truth? Retrieved from: <http://www.globalresearch.ca/what-is-a-conspiracy-theory-what-is-the-truth/5429344>
- Dégh, L. (2001). *Legend and belief. Dialectics of a folklore genre*. Indiana University Press.
- Dentith, M. R. X. (2014). *The philosophy of conspiracy theories*. Palgrave MacMillan.
- Hood, B. M. (2010). *Osjećaj za nadnaravno. Zašto vjerujemo u nevjerojatno?/ A sense of the*

*supernatural. Why do we believe in the unbelievable?* NAR.

- Icke, D. (2011). *Ljudski rode, ustani. Ovaj lav više ne spava.* / Humans, get up. This lion no longer sleeps Zagreb: TELEDisk.
- Kean, L. (2011). *NLO-i. Zapanjujuće izjave generala, pilota i vladinih dužnosnika.*/ UFOs. Astounding statements by generals, pilots and government officials.Zagreb: Planetopija.
- Kellner, D. (2009). Televizijski spektakl. Izvanzemaljci, urote i biotehnologija u seriji *Dosjei X.* / Television spectacle. Aliens, conspiracies and biotechnology in the X-Files series. In (K. Purgar, Ed.) *Vizualni studiji: umjetnost i mediji u doba slikovnog obrata.* (pp. 321-345). Centar za vizualne studije.
- Knight, P. (2003). Conspiracy theories in America: A historical overview. In (P. Knight, Ed.) *Conspiracy theories in American history. An Encyclopaedia. Volume 1, A-L.* (pp. 1-25). Oxford: ABC Clío.
- Krasnec, T. (2015). Rat, manipulacije i laži./ War, manipulations and lies. *Večernji list, Obzor*, 31 January 2015, 12-13.
- Lewis, T., Kahn, R. The reptoid hypothesis: Utopian and dystopian representational motifs in David Icke's Alien Conspiracy Theory. Retrieved from: [https://www.academia.edu/167081/The\\_Reptoid\\_Hypothesis\\_Utopian\\_and\\_Dystopian\\_Representational\\_Motifs\\_in\\_David\\_Icke\\_s\\_Alien\\_Conspiracy\\_Theory](https://www.academia.edu/167081/The_Reptoid_Hypothesis_Utopian_and_Dystopian_Representational_Motifs_in_David_Icke_s_Alien_Conspiracy_Theory)
- Marjanić, S. (2014). *Kronotop hrvatskoga performansa: Od Travelera do danas.*/ Chronotope of Croatian performance: From Traveler to today. Institut za etnologiju i folkloristiku, Bijeli val, Školska knjiga.
- Mauss, M. (1982.) *Sociologija i antropologija I.* Prosveta.
- MH370 conspiracy theories: What happened to Malaysia Airlines' missing Boeing 777? Retrieved from: <http://www.theweek.co.uk/mh370/58037/mh370-conspiracy-theories-what-happened-to-malaysia-airlines-missing-boeing-777>
- Mišak, K. (2010). *Sve piše u novinama (...a ponešto i ne).* / Everything is written in the newspaper (... and some things are not). TELEDisk.
- Mišak, K. (2013). *Dečki, odjebite u skokovima: i dalje: sve piše u novinama...samo najvažnije ne./ Guys, fuck off in jumps: still: everything is written in the newspaper...only the most important things are not.* TELEDisk.
- Mišak, K. (2014). Okej, teorija urote, al' daj reci gdje je nestao avion?/ Okay, conspiracy theory, but tell me where the plane disappeared to? *Novi list*, 25 May 2014. Retrieved from: <http://www.novolist.hr/Kultura/Knjizevnost/Misak-Okej-teorija-urote-al-daj-reci-gdje-je-nestao-avion>
- Mišak, K. Blog svjetlost. Sve piše u novinama, a što piše u knjizi?/ Everything is written in the newspaper, but what is written in the book? Retrieved from: <http://4dportal.com/neobjasnjive-katakлизme/1275-sve-pise-u-novinama-a-sto-pise-u-knjizi>
- Moore, J. (2016). Malaysia airlines flight MH370: Wing debris found in Mauritius confirmed as part of missing plane. Retrieved from: <http://europe.newsweek.com/malaysia-airlines-flight-mh370-wing-debris-found-mauritius-confirmed-be-part-507265?rm=eu>
- Roeper, R. (2008). *Debunked!: Conspiracy theories, urban legends, and evil plots of the 21st century.* Chicago Review Press.
- Sloterdijk, P. (1992). *Kritika ciničkoga uma.* Criticism of the cynical mind / Globus.
- Solar, M. (1998). *Edipova braća i sinovi. Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku.*/ Brothers



*and sons of Oedipus. Lectures on myth, mythical consciousness and mythical language.* Naprijed.

Solar, M. (2008). *Edipova braća i sinovi. Eseji./ Brothers and sons of Oedipus. Essays.* Golden marketing – Tehnička knjiga.

Stone, O. (2016). Svi Amerikanci osjećaju da su pod prismotrom. (Interviewed by I. Dunajevski). *Nacional* 20 September 2016, pp. 55-57.

Šešo, L. (2016). *Živjeti s nadnaravnim bićima: vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjervanja./ Living with supernatural beings: Werewolves, fairies and witches of Croatian traditional beliefs.* Jesenski i Turk.

Thompson, D. (2009). *Kontraznanje. Kako smo podlegli teorijama zavjere, nadriliječništvu, pseudoznanosti i kvazipovijesti. / Counter knowledge. How we succumbed to conspiracy theories, quackery, pseudoscience and quasi-history.* Algoritam.

Vankin, J., Whalen, J. (2002). *70 najvećih zavjera svih vremena. Najveće zagonetke, zataškavanja i spletke u povijesti svijeta./ The 70 Greatest Conspiracies of All Time. The biggest riddles, cover-ups and conspiracies in the history of the world* Mozaik knjiga.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



# The Nexus between Performance, Aesthetics and Philosophical Motifs in Indigenous Festivals

## Yerli Festivallerinde Performans, Estetik ve Felsefi Motifler Arasındaki Bağlantı

**Segun Omosule\***

### **Abstract**

The idea of expediency that is identified with the two mythical sisters that were abducted during the era of slavery and slave trade may have been constructed to sensitise folks about the need to be prepared at all times and probably informed by their social status, and without the instruments of state to enforce security, they might have been exposed to orgies such as slavery and kidnapping. The same measure may not be attributed to powerful members in view of their ability to provide apparatus for security. This exposure to economic wherewithal, however, does not preclude them from relating with the philosophical tempo of the milieu such as consciousness of the place of time in whatever they do or intend to do. Using aesthetics as a theoretical springboard, the study concludes that indigenous performances are means of regulating behaviours.

**Keywords:** *Indigenous festivals, Yoruba, performance*

\* Geliş tarihi (Received): 2-01-2023– Kabul tarihi (Accepted): 10-03-2023  
Dr, Department of English, Olabisi Onabanjo University, Ago Iwoye, omosulesegun@gmail.com. ORCID ID  
0000-0003-2430-2137

## Öz

Kölelik ve köle ticareti döneminde kaçırılan iki efsanevi kız kardeşle özdeşleştirilen çıkarıcılık fikri, insanları her zaman hazırlıklı olma ve muhtemelen sosyal statüleri tarafından bilgilendirilme ihtiyacı konusunda duyarlı hale getirmek için inşa edilmiş olabilir. Devletin güvenliği sağlama araçları olarak, kölelik ve adam kaçırma gibi alemlere maruz kalmış olabilirler. Aynı önlem, güvenlik için aygıt sağlama yetenekleri göz önüne alındığında, güçlü üyelere atfedilemez. Bununla birlikte, ekonomik araçlara bu maruz kalma, yaptıkları veya yapmaya niyetlendikleri her şeyde zamanın yerinin bilinci gibi ortamın felsefi temposuyla ilişki kurmalarını engellemez. Estetiği teorik bir sığrama tahtası olarak kullanan çalışma, yerli performansların davranışları düzenleme aracı olduğu sonucuna varıyor.

**Anahtar sözcükler:** *Indigenous Festivalleri , Yoruba, performans*

## Introduction

Different artistic scripts betray the intellectual values in the Yoruba philosophical space which constitutes the preoccupation of this study. These values are categorized according to ones position in the milieu. There are varied values for the downtrodden and the rich alike. Even when both segments are drawn from the same society, their traits are hardly similar. Fallout of the inimitable web of artistic space are basic axioms that may be associated with people from the lowest rung of the society to the topmost hierarchy.

There are three basic axioms that this study considers critical in any explication of manners in relation to Africans as may be garnered from verbal art and they determine the category that everyone belongs to in the society. They range from modesty for the poor, discernment of possible distractions from lofty goals to the symbol of the last masquerade in the shrine that typifies the attitude of people to issues such as convergence at the social and ritual arenas and the pursuit of personal goals.

Everyone draws inspiration from the verbal and artistic space in relation to every endeavour. Examples of the verbal space are the proverbs that are potent means of presenting realities to the younger generations and tools for driving home claims, facts and conclusions. Proverbs are rendered at both formal and informal fora, and they constitute moral, social and philosophical charters that are written in the memories of members of the milieu. Such proverbs are concise and cryptic means of making summations that have been tested and proved to be valid all through time. The injunction on focus in the midst of distractions is not only valid in the clime but the world over. The bird and its song may constitute a form of distraction if the persona is not properly groomed in the wisdom subsisting in the environment. One wonders how a bird could play such a negative role in influencing human action. In reality, the indigenous world does not distinguish between the anthropomorphic and zoomorphic worlds of human beings and animals. It is instructive that the sages draw parallels from the zoomorphic realm in handing down instructions. This metaphoric annexation of the flora and fauna subsisting in the milieu is achievable through the deployment of useful symbols that are easily juxtaposed in the interpretation of the nexus between the metaphysical and physical realms.

### **Theory of explication**

The study relies strongly on aesthetics for its theoretical underpinning. Far from aesthetics being preoccupied with the search for beauty alone, the interplay of art and evolvment of behavioural traits, that may be significant in the emergence of culture, finds a referent too. It is in this regard that Dewey, J (1987) cited in Richard Shusterman (2006) is fundamental to the black man in the interwoven experience of the agrarian personality and all the animals around in coming to conclusions about reality. Whatever critics may say about Dewey, experience is a potent instrument of creativity, and these may be drawn from the environment and without which the imagination may not have a solid springboard upon which to launch its creative adventure; exhibit its similarity and emphasise its difference. Tradition and other socio-religious nuances, from which sages of every society could not be divorced, are situated within art and delivered with the accompaniment of aesthetics which may prove a ready theoretical stronghold, in this regard.

The primal origin, for instance, may be characterised by sages whose intellectual endowments are significantly fulfilling, rational and valid till the moment; and these endowments may have crystallized in the art, constituting the festivals, oral tales, proverbs and the lore of the people generally. It is significantly true that there is a nexus between aesthetics and the philosophical underpinnings of indigenous environments, and these are instrumental in whatever modern attribute might be found in the age of Internet. Aesthetics is, thus, a valid instrument in unravelling the culture of expediency, a tool for reconciling with the visible and invisible contradictions of existence, and a means of measuring emotions. Aesthetics provides the reason for the conscious delay, as a show of majesty that typifies modern Yoruba and African social classes and the environment generally in recent time. The delay in appearance may be meant to achieve some effects chief of which is the recognition of the dichotomy in all things. It may be meant to achieve suspense as everyone looks forward to the emergence of the nobles at the arena. Drawing from Collingwood cited in Gordon, Graham (2006), the experience that is portrayed in the work of an artist is not personal, but collective. It is the experience of the community. (139). A critical examination of the oral environment reveals that collective ownership of ideas is the hallmark of indigenous people. All the collectives constitute what mould individuals over the years. This experience may be tantamount to what Kant considers to be garnered through “sensibility” and understanding.” The interplay of “sensibility and understanding which leads to sensation to be grasped as ordered under a concept” is what Kant terms experience. (Crawford, Donald, 2006: 56).

Drawing from Plato’s (2006), stratification of society along “the ideally just individual and the ideally just city-state”, it is expedient that the values that would be available to individual members of the society would be different depending on their classes, knowledge of peculiar subjects and lack of knowledge of some specifics by the people in the lower rungs of the society. Taste and manners are bound to be different and as class distinction is salient to societies, manners are bound to be different. This is perhaps what Emmanuel Kant has in mind in his “division between sensibility and understanding.” (Crawford, Donald, 2006: 56). Dwelling further on the difference between sensibility and understanding, Crawford, reveals

that “sensibility is the passive ability to be affected by things by receiving sensations...” while understanding is non-sensible; it is discursive and works with general concepts, not individual intuitions; it is the active faculty of producing thoughts.” (56). Therefore, views must be tailored along relevance to each stratum of the society. Imputing Kant’s concept of taste to the different appeal to diverse folks in the milieu, it is assumed that the folks and the high ranking members of the milieu may have different taste or appreciation of every performance. Differing pleasure may elicit different taste in the categories of audience depending “on the pleasure one feels in apprehending it...” (58).

The hallmark of verbal scripts is the inherent capability of transforming individuals, potent in entrenching and engendering behaviours and human traits; and thus capable of eliciting emotional appeal to different people as may be informed by native intelligence and the societies that individuals may keep. Aesthetics provides the possibility of a script being significantly meaningful through appeal to the emotional sophistication and intellectual prowess of members of the society. It remains debatable if a script that presents a reality of equal length to members of the audience may not elicit diverse reactions from individuals. This is because the capacity for interpretation may vary and the aesthetic taste too may inform different reactions. The inherent pleasure or intellectual grain in it may make it look beautiful to some members of the audience. Kant cited in Donald Crawford (2006) postulates that the beautiful may not be wholly subjective as others are likely to find pleasure in it but avers that, “not everyone will in fact agree with us.” (58). In other words, the reality to an individual may depend, to a very large extent, on aesthetic discernment which critics may term taste from which Kant’s allusion to “understanding and sensibility” cannot be divorced. Again, the deployment of language is fundamental in the achievement of co-referentiality if the artistic “intercourse” that Tolstoy alludes to “is to be achieved.” (Leo Tolstoy, 1965: 301). The paper recommends sound knowledge of the language of the environment in order to enter into a mutual agreement with the underlying beauty of the scripts if Kant’s “subjective universality” were to be achieved. In which case, where it is not considered fully beautiful, it is accepted as “pleasing.”

Indigenous performances are far from presentations of the philosophical aura of the milieu in abstract forms. Rather, they are practicable declarations couched in tales that are brought to the full glare of the audience at the arena. As scripts, everyone interprets the underlying meanings from angles of relevance. As folktales, they are memorable and become handy when dealing with similar life threatening challenges. It is in this regard that Leo Tolstoy (1965) becomes a credible referent; as he succinctly defines art as “one of the means of intercourse between man and man.” (301). Tolstoy (1965) further identifies the union that must be established between the artist and the audience if emotional correspondence is to be achieved between them. According to him, “...art causes the receiver to enter into a certain kind of relationship both with him who produced or is producing the art, and with all those who, simultaneously, previously, or subsequently, receive the same artistic impression.” (301). This is what Kant considers to be “subjective universality.” It is assumed that every member of the audience is groomed in the art of the milieu or is currently receiving an

informal training depending on the number of years of tutelage at the arena. This probably explains the reasons for the expression of excitements at every stage of the performance and the recognition of the underlying charter it has become to the society at large and consequently the reason the scripts are performed from age to age.

Taine, Hippolyte's (1965) reference to the environment and the psychological antecedents of the artists are credible factors in the expression of an emotion. Consequently, the sum total of the environment, the taste, axioms and belief system are crystallised and presented in plain forms and most significantly with minimal and necessary verbal renditions in the case of indigenous oral performances where the sight and ears are important in reconstructing the spectacle. Beauty or what is known as aesthetic effects may not be the sole determinant of the emotional correspondence between the artists and the audience. There is interplay of cultural unity or the awareness of the strangeness in the spectacle for emotional interrelatedness to be achieved. Dances, movements and gestures take the place of verbal presentations, but the audience is not in doubt about the meanings and information that are passed through these. Using Collingwood R. G. (1938) as a springboard, the presentation in sculpted art and indigenous performances are emotions of both the artists and the environment. The two may not be easily divorced from each other without a great disservice to the milieu of the artist and that of the audience which are necessary ingredients for the recognition of the emotion as an expressive art. (141).

A departure from the preceding argument is the holarchic interpretation that "aesthetics are functional." According to the school, aesthetics are devised in order to meet the yearning of the people for whatever may be troubling them. The inferences from the foregoing, therefore, are: the awareness of specific needs confronting the artists which may equally be salient to members of the audience as to recognise the fulfilments inherent of specific yearning for satisfaction. Through oral performances, therefore, the needs of the artists correspond with the goals of the audience. At the time of the recognition of the missing gap, members of the audience come to term with the presence of an object or a spectacle with potentials to satisfy their peculiar crave. Schiller considers aesthetics to be a situation where "will and desire are brought into harmony." (Donald Mackay Wonderly, 1991: 236). It is not in doubt as this is where the need for satisfaction of the individuals comes to the fore. The reality in the preceding claim may be fulfilled when boredom necessitates thirst for entertainment and the fulfilment is attained through deployment of carefully composed scripts that are drawn from the milieu but that may have the ingredients of satisfaction as a result of the removal of the scripts from the normal life arena.

### **Textual analysis**

*Ifa* is the metaphysics of the people and it is considered to be the first language. Inherent in the texts are lessons on patience, tolerance and restraint from anger or any form of indiscretion generally. For the purpose of this paper, three texts will be examined as constituting the potent means of indoctrinating the folks: *Eji Mogbe* is an *Ifa* chapter among some indigenous

African people. It has several tales that are capable of educating, sensitizing and instructing the people. Inherent in other *Ifa* chapters are admonitions with potentials to engender the culture of a gentleman in individuals. The specific verse in this regard is based on anger and its consequences. The verse narrates the anger of the tree and its resolve to fall on the river, and the preparedness of the river to wash the tree away. *The tree gets angry and falls on the river. The river gets angry and sweeps the tree away.* The tree and the river are bosom friends. Perhaps, as a result of flood that covers the domain of the tree or any other reason, the tree gets annoyed. It falls on the river notwithstanding the bond of friendship between them. The tree has forgotten the nourishment it derives from the river over the years. The river too, out of the same annoyance, is unmindful of the proximity between it and the tree in providing shade for it in the time of heavy sunshine. It did not exercise any moral scruple and sweeps the tree away. The analysis will address in specific terms the faces of the indiscretion between folks, towns and nations.

The second account is drawn from the lore of the folks and it is very popular among the lower class in indigenous societies. It is simply a piece of advice on the need to jettison the chirping bed (distractions) while the personality is on an important mission. Birds were very common during the era when technology had not infiltrated the serenity of pastoral life. It was, therefore, not out of place for birds to sing their sonorous songs which might distract the attention of travellers who could be pursuing lofty goals, dreams or tasks. The beauty of the songs might be apparent, that would not be as important as the task at hand. The admonition is that the missionary should not listen to the songbird (*Olubo rire, ma re ti eye*). Everyone pursues a dream and another. In the course of these goals, distractions are rife that can derail, obstruct and truncate the pursuit of these lofty dreams. The indigenous philosophy relates such potent and possible stumbling blocks with the bird and the songs. It warns man to be wary of such beautiful short term side attractions that may be pleasing to the sojourner but precarious to the achievements of life enduring businesses.

The third script is associated with the masquerade, her performance, and rank among others. The arena parades masquerades who may want to display their performative dexterity to the admiration of members of the audience. The setting is an open space that provides opportunity for each masquerade to entertain the audience through dancing, acrobatic display and show of preternatural skills such as offer of prophecy, revelation of uncanny secrets that may be troubling the individual or the greater society. Masquerades in the *Ugbo* environment, for instance, are known to be capable of dancing on ropes, jumping on the top of roofs and emitting fire on their opponents when disenchanted with the behaviour of an opponent. The festive season is usually associated with such opportunity to converge on the arena and folks look forward to the time and remember the previous years with nostalgia.

The smaller, less experienced masquerades are eager to show off their skills as well as their costumes. Their appearance would motivate them to early arrivals at the arena. They would dance and display to the admiration of the audience and their supporters. All the while, the established masquerades would be busy in their shrines or dressing-rooms and would come out when the performative dexterity of the smaller masquerades would have been

expended that they could not be distinguished from members of the audience. Fallout of the cultural observations are the two salient axiom in the *Ugbo* milieu that (*egungun yo ko jade, iran ghen gho gbeyin ni*) meaning that the first masquerade on the dance floor would turn a spectator at the peak of the performance. The second axiom which may have been a product of the same convergence on the arena during festivals constitutes a potent conclusion that (*egungun nla ye keyin ugbale*) the most powerful masquerades would be last to leave the shrine for the arena.

### **Analysis**

The lateness in arriving at the arena may be borne out of social status, feeling of importance and desire for applause from the audience. It may be tied to their busy schedule and behind-the-scene preparations to enhance a hitch free performance. It is in the light of these that the claim of Parvathy, G (2015) may be corroborating the significance of the critical exploration that the cultural postulations and artistic firmament of the Ode Irele and the Yoruba/Ugbo milieu “...are not complete fantasy, and to some degree at least, ask to be taken seriously” (71). The wisdom behind the late arrival at the arena may be meant for the completion of the epilogue’s segment. It is the case that the traditional theatre in indigenous Yoruba milieu is usually introduced through music, drumming, and dancing by the trainee artists who may play lesser roles in the actual scripts, but whose activities are reserved for the arrangement of the stage, drumming, singing and packing the stage at the completion of the performance.

Salient to the verbal artistic space is the perceived institutionalization of art as a tradition that encompasses different aspects of the life of every member of the physical and artistic space as well as the spiritual, religious and ritualized manifestations of the fundamental essence of existence. In succinct term, art becomes not only representational but the instrument through which inter-generational link may be measured and perpetuated. Through this medium, knowledge of the peculiar artistic environment becomes regular, uniform and permanent through the instrumentality of performance subsisting in festivals, tales, legends, proverbs and other means by which knowledge could be imparted. Artists become the custodians of the seeming fluid art that transmits knowledge and information and suggests panaceas for mind-boggling contradictions in the milieu. It is in this cas that art becomes normative and as Udefi Amaechi (2013) claims, it “admonishes instead that we should work within the norms of truth and rationality accepted by our society” (154).

Wars arising from boundary disputes are faces of such indiscretion. As neighbours, exogamous relationships would have been salient to them. In this respect, the place of land and possessions should have been reduced to insignificance. Yet, such fundamental bonds are easily forgotten and possessions that are supposed to be irrelevant are brought to the fore and elevated above humanity as to b the cause of conflict. The resultant war may devastate the bond and blood of kinship whereas lands that should be celebrated in providing nourishment and succor to people rather than being elevated above what it is meant to be: a gift that



transcends the possessor will outlive all who lay claim to it. The same land will receive the dead folks arising from the crises. The land will not tell the warring factions the different history of the folks who once laid claim to it but have been forgotten. The deaf and dumb land is the greatest storyteller; like the enigma it is, it will not divulge its knowledge but keeps a record of human indiscretion.

Husband and wife have different positive vibrations that may attach them to each other over the years. The masquerade tells you to remember the different moments of pleasure and happiness, the tears that led to happiness, the cold that led to warmth, the thirst that led to satiation and the hunger that culminated in abundance. That explains the reason the masquerade dances back and forth. This is to show that the past has an input in the present just as the end is a product of the beginning. Equally tied to the arrangement of the order of appearance where smaller masquerades open the stage is the division of the physical and metaphysical worlds of indigenous people. The life of everyone is compartmentalized into three: morning (*owuro*), afternoon (*osan*), and evening (*irole*). An individual may achieve his breakthrough very early in life. This is synonymous with the “morning.” His breakthroughs are destined for the early part of his life. He comes into wealth without much struggle. Some of the *early risers*, a synonym for quick breakthrough may not retain the wealth all through their existence. Several reasons are responsible for this. Inexperience may play a major role in the misuse of the wealth.

The products of the preceding category are known to have many friends and enemies thronging around their thresholds. Their inexperience will make it difficult to discern the friends from the enemies. The result is that they either die early or lose the wealth to misfortune. Arrogance may also be a valid factor in the loss of wealth. There is the tale of a young man who becomes very rich and rides on his horse and waves at his ritualist without the knowledge of hindsight that he must alight from the horse to greet the moulder of his destiny. The priest got pissed off and he lost his fortune. The master did all he could to scuttle the wealth. The resort to promiscuity may equally be another reason for the descent from wealth into poverty. Women are fond of successful people. A young man who is not discernible enough to identify a gold digger from a true lover may mistake a gold digger for a true friend. The enemy within either opens the door for the enemies outside the gate or she afflicts the man with spiritual negativity.

The *late riser* which is a synonym for the one who comes into fortune in the middle of his life may have been derided and insulted early in life. What is important is the fact that he comes into riches in the middle of his life. Care and restraint should be deployed in retaining the wealth. Otherwise, he may lose everything to revelry and uncoordinated quest for women and unfriendly companions. It is noteworthy that these two categories of successful people seldom retain their wealth all through their lifetimes. It is not unusual to see them keep late nights. They return home in the middle of the night or keep late hours. They drive when they are drunk, and drive recklessly. They may be mistaken for criminals or get involved in accidents. Such is the life of a young man who comes into easy wealth.

The last category involves the metaphor of rejected stone. He is the metaphor of the *Ifa* persona named *Ohagunleja*. His early and middle life are characterised by absolute poverty. He may not have a pair of trousers when his mates are already successful. His destiny is captured in *Irohun Meji*, an *Ifa* chapter that captures his travail in succinct term: the erstwhile gloomy situation is now mixed with the balm of unqualified bloom. His unruffled disposition over the years in the face of folks that are mocking him may have arisen from a subtle knowledge of his aura; which is all he needs to cultivate contentment. He is aware of his peculiar nature and the need to jettison desire for quick lucre. His wife may have left him and dismissed him as a failure. She is, however, ready to stage a comeback as the fame of her estranged husband is blown like wildfire at the savannah. The erstwhile gloomy situation is captured thus:

*Oju pan koko, ma fo.*

*Oro gbo 'ne yigi yin ne no.*

*Oro ye ba pa omo, se yin oma no.*

The eyes are red hot as the charcoal's ember, but without losing its sight.

The life threatening situation withdraws its fatal snag.

Whatever does not kill man will absolve and elevate man.

Indigenous folktales contain scripts that teach the virtue in patience as the reward is the eventual bliss if only the needed endurance could be injected into ones' existence. The red eyes cannot be smiling. They are saddled with difficulties that are inclement to behold, and as such, the eyes are not known to comfort.

Every society harbours salient truths that are fallout of the harmonising efforts of artists over the years and such may be considered transcendental. The quest for self preservation may have informed the desire of *Tete* to embark on a survivalist quest in the face of the uncertainty, insecurity and kidnapping galore that characterised the era of slavery and quest for slaves. The desire to stay alive is transcendental and nothing could be compared to it. The desire to eat which would provide energy to run before being captured and with enough means of survival may amount to what Wonderly (1991) considers to be "desire". The motivation for the desire is informed by "force". According to Wonderly (1991), "desire" has many manifestations across cultures and may be defined as "the psychological manifestation of drive" which "is an affective state having both conscious and preconscious aspects" (193).

The axiom to jettison the bird and its song too may have been necessitated by expediency and the evil of procrastination towards self preservation. There is a "desire" by the people to maintain a secured enclave where the people are not only supplied their needs but may be adjudged happy in the pursuit of their domestic and filial chores. The desire is propelled by "force". The need to disregard the songbird and the lyrics, whatever affective contents might be inherent in it, is borne out of preservation. This "drive" equally has another term and it is called "signal" (Wonderly, 1991: 193-194). It is significant, therefore, that the search for

security may be classified under transcendent desire. This desire equally informs the haste to eat because any eventualities such as kidnapping that actually became the lot of the sisters in the search for food could confront them.

The desire by the masquerade to come late to the arena in order to elicit applause may assume paradoxical implications when imputed to the social-cultural environment. Lateness to any gathering is a negative trait in that delay may impact negatively on the ceremony and this development has become anathema to modern society and thus, an attitude that is denounced as a symptom of irresponsibility. The earlier tales of the two sisters and the indifference to the songbird as well as the disposition to expediency are two sides of the same coin. They constitute positive anecdotes that may enhance regeneration of the society; and cultivation of positive behavioural traits among members of the larger society typifies the academic and business world where time is considered to be everything.

Several far-reaching summations may be drawn from the tales. The birds and their sonorous songs are appealing and satisfying to the people with discerning mind. This may be inconsequential to people who have no interest and innate quality for appreciating aesthetic materials and may have missed vital instructions from the songbirds by way of warning. The alluring songs may serve as a distraction as well; and the traveller may derail from the focus. Existence is symbolised as a journey and may at times be equated with a crossroads that becomes a maze, a labyrinth that is puzzling, enigmatic and intellectually tasking. It takes confidence, consistency, wisdom and grace to accomplish the journey when several debilitating challenges confront the traveller who can easily miss the way and be consumed by life threatening beasts on the highway of life. These are images of stumps on the highway that may bruise the toes of travellers except meet rituals, sacrifices and care are deployed at the outset.

The philosophical thrust, therefore, is that the mission may not be accomplished if the individual is preoccupied with the bird and its songs. While the task may be permanent, the bird and its songs are transitory. They satisfy the moment and any reliance on them for anchor may be flimsy, ephemeral and insubstantial. The bird may fly away and the song may freeze without any trace of it. It is the inherent philosophical leaning of the actions in the Yoruba milieu that serves to educate, sensitize and acculturate the individual with such empirical claims that are fundamental to a successful existence. The bird and its songs are symbols of every form of entertainment that can sever the voyager from accomplishing the task at hand. Everyone appreciates the sonority of the bird's songs. The bird should be left at its business while the individuals pursue their own goals oblivious of the bird and its songs.

The journey motif in the tale is far from a regular movement to a particular destination. It is rather a reference to existence and the associated movements which the people associate with the image of a journey, existence on a mere travel and humanity as travellers whose journey are latent with some positive and negative forebodings. The success or otherwise of such a journey may be tied to the ability for discernment, exercise of discretion and unreserved commitment to the task at hand. *Idigbe* readily comes to mind. It is a simple tale in the oral

compendium of the people. It is specifically located in the *Ifa* corpus which captures reality as may be imputed to individual members of the milieu. The persona in *Idigbe* has a bone to pick with his father and the latter sends him on a mission to a far away journey of no return. He reaches a crossroads and it becomes difficult for him to decide the way to go. Through tact, a traveller unconsciously reveals the exact road to *Igbo*-his destination. He survives the threats inherent in the journey and returns home successfully, particularly because of the rituals and sacrifices he deploys before embarking on the journey.

The crossroads takes the African artistic firmament as the core, a metaphor for the root which stands as the foundation of artistic performances prelude to western education and beyond, especially with the romance of creative writers from the continent with the core that provides veritable inspiration and springboard in the intellectual endeavours which have not been fully utilised partly due to shallow intellectualism and the fear of being considered anachronistic in outlook. African art remains the standard from where the unidirectional echoes in modern times are drawn. It is the standard; the sustaining myth that determines the degree of conformity, derailment and departure from the original ennobling yardstick and to which recourse is made whenever a monumental severance may be detected. It is the myth, the root; and any detachment of the people from the social and moral foundation may leave society intellectually malnourished and orphan-like. It is doubtful if there could be modern art in the academic point of view without the original model or parallel which remains the archetype and indeed the prototype from where recent developments may be provided credible parallels.

The core is the beginning and the application of the scripts through genres such as poetry, drama and prose amount to the tributaries where the branches are infiltrations from concepts that are alien to the continent but that are vehicles towards isolating the core, all the same. Myths are, therefore, creative and artistic attempts towards affirming historical and fantastic antecedents but the explication and appreciation of such theses may take psychological recourse. The artistic appeal in indigenous tales, myths and festivals is timeless and may take different forms. They are tools for regulating behaviours and instruments through which axiom may be authenticated depending on the meanings that is attributed to them as the years come and go and new moral issues rear their ugly heads, and the gauge through which the moral tempo may be adjudged successful or otherwise.

The crossroads and songbirds amount to recognition of the puzzle in any endeavour that may befuddle strangers. Any wonder why indigenous art is misconstrued by western critics and Africans alike, who castigate it as ritualistic when it is a haven for the beautiful, the ennobling and thus the unparalleled meeting point of art, religion and philosophy! The crossroads is a representation of the maze in thought, activities and artistic inclinations of the people of Africa that critics may not cease to imagine the source of such glorious, all-embracing and motivational web of system that may unravel significant traits, attributes and individual peculiarities. The maze is significantly enigmatic and the pivot that drives the system is all-encompassing. Indigenous festivals may be difficult to categorise under a strict sub-genre because of the diverse contents and segments latent in them: a performance may

be a melting pot of various sub-genres such that ritual, divination, incantation and myth can be delimited from it. Consequently, it is difficult to demarcate one sub-genre from another without basic inter-relatedness.

The indigenous milieu achieves fundamental summation of existence in relation to humanity and must have deployed environmental summation of existence in relation to humanity and creatures, life-changing phenomena and some life-dependent materials to imbue members with fundamental principles that are intrinsically tied to the accomplishment of a task. Among such life threatening, motive scuttling and indispensable stumbling blocks on the highway of life are women, peer-groups, unrealistic ingenuities, quest for easy way to success and the corresponding boomerang. A lack of such disciplines and others may be accommodated as society develops and new conflicts rear their ugly heads.

Two fundamental goals are associated with the two characters in the tale of the two sisters. Success in any endeavour may be garnered piecemeal as it is equally be tied to time, age and opportunities. The nature of growth too is gradual and the traveller may embark on the mission with a step at a time. The gradual but consistent movement may further the experience of the traveller and thus a piecemeal conquest of distance. The tales amount to what Hegel (1965) considers to be “alienation. This form of alienation involves basic internalisation of the values that are interest in the whereby and this becomes ‘representative discipline’” (73). Diverse areas of alienation may be found in the acquisition of foreign languages and the individual, according to Inwood (2006) “in eventually integrated into the culture or “mind” of the time, and made into what it is for time, a proper human being”(73).

The symbol of accepting whatever may confront the individual with equanimity and philosophical calmness until the right time for redress becomes the height of self-consciousness, unruffled calmness and acceptance of time as an instrument of conquest and freedom, growth and quest for justice, awareness and redeeming the injuries of the past, and empowerment and elevation to the rightful position. The serenity involved in the persona named *Osepeletu* whose wife is abused in his presence on his way to the coronation ceremony is a lesson on accepting what cannot be immediately redressed. Indigenous scripts at the arena seem to be incoherent because reality may not be a straightforward script that could be apprehended and measured at will. Rather, the incoherence in the performance of indigenous scripts is a demonstration of the timeless nature of the scripts that are not time-bound and, therefore, meant for timeless appreciation. In other words, no conclusion seems to be made by festivals during their performances nor the actors and actresses during their activities. Rather, the conclusions that are salient to individual members of the audience depend on the appeal they could make upon beholding the spectacle.

The same fate befell the two sisters. War came and they were taken captive. While the elder sister had foreknowledge of the uncertainty that characterised human world and the need for action, the younger sister displayed significant negligence and was captured without a bite from her labour. Reward in any form, comes in bits and pieces and the quest for a wholesale delivery may leave the traveller without any trace of it at all. At another plane, the need for patience may amplify the justification in waiting and the fact that it is the “feet”

that are in a hurry and that the “head” which is synonymous with “destiny” can never be stampeded. The “feet” may be symbolic of agility, swiftness, dexterity and promptness which may negate the nature of destiny that gently unwinds the lot of individuals without being forced to accelerate its crawling pace.

The masquerade too is a product of the journey. Even when he wears a mask, he is tied to utter helplessness which is the lot of other ordinary people in the milieu. He cannot perform beyond the confines of the arena. He has a short life span and may be given a dose of the inhumanity that mars the ability of everyone. He has a dual nature. He is human and divine. As an actor, he has the stage to himself and the presence on the stage is transitory. He stays for a while and disappears at the end of the performance. He may leave when he gets tired. Even when he seems to be agile enough to continue with the dance, the drummers and singers may get tired. As a divine personality, he is capable of possessiveness and may relay secrets that are mind boggling with uncanny exactitude. Other phenomenal contingences may force him to abandon the dance. The spirit of the dance may abandon him as well. The moment the masquerade puts on the costumes, he ceases to be human. He becomes a spirit. He can relay messages and recommend antidote to diseases.

The emergence of the masquerade is a journey that confers departure from the shrine/dressing room to the stage. The stage may be theatrical or symbolic of existence. In whichever case, a dance/performance is salient to him and he must quit at the end of the ceremony. The journey motif equally finds expression in the motif of a market that is bubbling with life at the peak of the transaction. Gradually, the articles of trade are sold and everyone leaves for home. Some may inform their fellow traders when they are leaving. This group is synonymous with the people who may die in groups, possibly through accidents or some natural catastrophes. The greater number of buyers and sellers leave without notice.

The philosophical rumination of existence as either a journey or a visit is a movement from the realities of the milieu, as it exhibits the consciousness of the people in their reactions to existence. The journey motif in the tale of the two sisters betrays uncertainty and lack of direction and futility of existence being nothing more than a journey to the unknown and a return journey to the unknown and both are clouded in myths and dreams. The simple reason for the identification of reality through environmental creatures may find justification in Michael Inwood’s (2006) claim that the individual is like a mind who “...in order to know itself, must draw a boundary between itself and what is other than itself” (72). Dwelling on Inwood (2006), therefore, it may be claimed that the reason for the tales that are identical and meaningful to the environment is borne out of the fact that “a single human being does not acquire self-knowledge on its own. It does so in consort with other minds, together with which it forms a linguistic and cultural network” (73) and this knowledge informs the presence of creative scripts that may condition folks to be civilised, cultured and properly grounded in surmounting the task of existence.

The art of indigenous people, one may surmise, is borne from the depth of knowledge, and equally inherent in the tales are recipes for conquering inclement environment, taming

their aggressive inner beings and reconciliation with the physical and spiritual state of nature. If they found themselves stuck in an environment that they could hardly redress, it was imperative they grappled with the realities of the narrow enclave and the challenges of the larger global society. Expediency and the need for caution may dictate the way to go and the well cultured individual may not be easily caught in the web of indiscretion. The credit for all these may be laid on the threshold of the verbal artistic space that has provisions for mitigating challenges that may beset the individual on the rough road of life. The uncertainty of existence is couched in the tale of the two sisters. It is expediency, therefore, that can capture that foundation and redeem the individual from the attachment to materialism such as the symbol of food and the lurking marauders may portray.

Existence is the symbol of a journey and sudden nightfall; one must be brave and show exemplary prowess to survive in it; after all, it is cowardice to leave existence forcefully through suicide. Existence is a mythical marketplace known as *Oja Jigbomekun* where earthly and celestial beings converge on for transacting business. Attempts are made by some people to locate the market at *Asewele-Oja* but this is a ruse. It is a market where goods may be bought at substantial amount during *Ifa* initiation but with the hope that *Orunmila* would recompense such initiate fourfold. If existence is a visit to a mythical market known as *Oja Jigbomekun*, a positive utilisation of the visit may be amply compensated while alive and during reincarnation. The market is a tripartite-structure consisting of morning, afternoon and evening. Patronage depends on choice, and goods are bought at catastrophic consequences. The exit depends on the entry just as the exit is informed by the desire of the buyer.

There is the inevitability of death and the African society amply prepares everyone with a sound knowledge of the end especially through symbols such as equating existence with a market that is subject to a timeframe while survival is just a gamble and it depends on forces within and without. A bold approach to it is captured in the symbol of the trip to the farm or market; it may last but a day while transition takes eternity; one must be as bold as the pregnant woman awaiting delivery of a baby; even when her attendants panic, she remains undaunted and unruffled in view of the inevitability of the exercise. It is the submission of the milieu that indifference must tend the question of the end of any individual; and whatever becomes of the realities thereafter may not be enough to be much squabble to the man in transition.

## Conclusion

The African artistic firmament parades empirical summations that transcend climes and tongues and could withstand time and epochs. This study uncovers such scientific claims that tend to negate the epoch-conditioned claims and traditions in the western world. The uncritical examinations of oral African scripts, over the years, are partly responsible for the negative outlook of successive governments and policy-makers in the design of curriculum. The literary use of language, allusions and metaphorical references are vintage African oral literature within the moral and intellectual ethos of the environment through which

deviations from acceptable standards may be measured and appropriate sanctions invoked. The journey-motif and the songbirds find expression in life's stumbling blocks, and perhaps stump on the busy high way of existence. The journey takes the image of a destiny, and the society considers accomplishments with a mission that is successfully completed. Such a missionary may have written their names in gold and thus become a reference point. The inability to complete a journey may become individuals on the need for decision, dedication, and forthrightness. This journey-motif finds expression too in the association of existence with a highway and every living a walker. Each person may be full of lofty dreams which the highway represents. However, everyone branches at his own destination and this might be dictated by strength, the capacity for accomplishing the mission and individual's degree of attention to the songbird.

#### **Research and Publication Ethics Statement:**

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### **References:**

- Abrahams, D. R. (1975). Personal power and social restraint in the definition of folklore. in *Toward new perspectives in folklore*, P. et al, ed., The University of Texas Press.
- Abrams M. H. et al. (2003). *A glossary of literary terms*. Wadsworth Cengage Learning.
- Amaechi, U. *Philosophia*, vol. 39, (1).
- Bascom, W. (1969) *The Yoruba of southwestern Nigeria*. Holt, Rinehart and Winston.
- Bauman, R. (2020). Performance” in *a companion to folklore*. Google.com Books.
- Ben-Amos, D. (1975). Toward a definition of folklore in context. in *Toward New Perspectives in Folklore*, Americo P, et al, ed, the University of Texas Press.



- Collingwood, R. G. (1938). *Principles of art*. Oxford: Clarendon Press.
- Donald. W. Crawford. (2006). Kant. in *What is aesthetics?* Routledge.
- Dundes, A. (ed). (1965). *The study of folklore*. Englewood: Prentice Hall.
- Dundes, A. (1975). Folk ideas as units of worldview. in *Toward New perspectives in folklore\_Americo*, P. , *et al* (ed.). The University of Texas Press.
- Finnegan, R. (1968). *Oral poetry in nature, significance, and social context*. Cambridge University Press.
- Francis V. da S. (2020). Tradition without End. in *A companion to folklore*. Google.com Books.
- Goldstein, D. (2007). Health and the stigmatised vernacular. Panel chair at the annual meeting of American Folklore Society.
- Gordon, G. (2006.) Expressivism: Croce and Collingwood. in B. Gaut, *et al*, Routledge.
- Inwood, Michael. (2006). Hegel. in Berys Gaut, *et al*, Routledge.
- Okpewho, I. (1981). Myth and rationality in Africa. in *Ibadan Journal of Humanistic Studies*. (A. Banjo. ed) Ibadan University Press.
- Okpewho, I. (1992). *African oral literature: Backgrounds, character and continuity*. Indiana University Press.
- Parvathy, G. (2015). Bond goes green: Quantum of solace and its environment consciousness. in *Singularities: A Transdisciplinary Biannual Research Journal. Vo. 2 Issue 1*, (Babu P. K. ed.) Korambayil Ahamed Haji Memorial Unity Women's College, Manjeri, Malappuram, Kerala.
- Plato. (2006). In *what is aesthetics*. Routledge.
- Propp, V. (1970). *The morphology of folktale*. Trans. Print.
- Shusterman, R. (2006). Pragmatism: Dewey. in *Aesthetics*. B. Gaut, *et al*, Routledge.
- Taine, H. (1965). Art as historical product. in *The modern tradition: Backgrounds of modern literature* (E. Richard *et al*, ed.) Taylor.
- Tolstoy, L. (1965). Art as ethical communication. in *The modern tradition: Backgrounds of modern literature* (E. Richard. ed.) *et al*.
- Utley, F. L. (1965). Folk literature: An operational definition. in *The study of folklore*. (A. Dundes, ed.) Prentice Hall, Inc.
- Wagner, R. (1965). Literature as music-drama. in *The modern tradition: Backgrounds of modern literature* (E. Richard *et al*, ed.)
- Wonderly, D. M. (1991). *Motivation, behavior, and emotional health: An everyman's interpretation*. University Press of America Inc.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



## **Zerdüştilik ve Yezîdîlik İnançlarının Romanlarda Ele Alınışı\***

### **The Discussion of Zoroastrianism and Yezidisim Belief Systems in Novels**

**Hünkar Karaca Yalçın\*\***

#### **Öz**

Edebiyat ürünlerinde bireyin yaşantısı ele alındığı gibi toplumların ortak zihin dünyası, tarihi dönüm noktaları, inançları ve kültürleri de konu edilir. İnanç kavramı da toplumların kimliğini şekillendiren önemli olgulardandır ve sanat-edebiyat ürünlerine etki etmiştir. Başlangıçtan bugüne Türk romanında birçok toplumsal konu ele alınmış yazarlar, edebiyat yoluyla hem içine doğdukları toplumları hem de “öteki” olarak kabul edilen toplumların inançlarını, inançlarından doğan kültürel niteliklerini eserlerinde anlatmışlardır. Bu inançlar incelendiğinde azınlık olarak kabul edilen Zerdüşti ve Yezîdi toplumlarının dinleri ön plana çıkmaktadır. Romanlarda İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik ile karşılaştırılan bu iki inancın arka planındaki felsefeye, düşün, cenaze gibi törenlerdeki ritüellere etkilerine yer

Geliş Tarihi (Received): 22-12-2022 - Kabul Tarihi (Accepted): 15-04-2023

\* Bu makale yazarın yayınlanmamış doktora tezinden üretilmiştir/This article was produced from the author's unpublished doctoral thesis.

\*\* Dr. Atatürk Üniversitesi- Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü- Türk Dili ve Edebiyatı, Yeni Türk Edebiyatı / Atatürk University- Institute of Turcic Studies- Turkish Language and Literature, New Turkish Literature. hun.kar2019@gmail.com. ORCID ID 0000-0001-6460-9972

verilmiş, inanç ve “millî” kimlik kavramlarının nasıl kemikleşmiş birer yapı haline geldiği işlenmiştir. Ayrıca romanlarda güçlü kültürlerin ve dinlerin bulunduğu Orta Doğu bölgesinde bu az sayıdaki toplumların değer yargılarını günümüze kadar nasıl korudukları da anlatılmış, bölgedeki güçlü devletlerle yaşadıkları çatışmalara da yer verilmiştir. Bu çalışmada Türk romanında Yezîdî ve Zerdüşti inançlarının yansımaları ele alınmıştır.

**Anahtar sözcükler:** *Zerdüştilik, Yezîdilik, din, toplum, roman*

### **Abstract**

Along with individuals lives, literary works address shared mental worlds of societies, historical milestones, beliefs, and cultures. The concept of belief is also one of the factors that shape societies' identities and art-literary works. Turkish authors have discussed both the societies they were born into and the beliefs of the “other” societies, as well as the cultural characteristics arising from their beliefs, in their works from the past to the present. When these beliefs are examined, it is clear that the religions of the Zoroastrians and Yazidis, both of whom are considered minorities, are at the forefront. In novels, these two beliefs were compared with Islam, Christianity, and Judaism, and their underlying philosophies, their effects on rituals in ceremonies such as weddings and funerals, and how the belief and “national” identities became an entrenched structure were discussed. Furthermore, the novels discussed how these societies perceived minorities maintained their value judgments in the Middle East, where dominant cultures and religions are present, as well as their conflicts with strong states in the region. In this study, the reflections of Yezidism and Zoroastrianism in Turkish novel has been discussed.

**Keywords:** *Zoroastrianism, Yezidisim, religion, society, novel*

### **Extended summary**

The relationship between literature and society is generally like the two interconnected rings in a chain. Although this link may seem weak sometimes, there is mostly a close relationship between these two rings. Artists either consciously or unconsciously reflect the society, geographical conditions, cultural values, national qualities, and events of the period in their works. As a result, society's cultural values, beliefs, wars, mourning, and entertainment ceremonies arising from those beliefs have a significant impact on literature, and literature and society are constantly feeding off of each other. The concept of religion, which influences cultures and gives them new “national” elements and values, is one of the most striking features of society. In many of the literary works, religious wars, religious details, and inquiries are included, and the effects of religion on the concepts of nation and culture are also covered. In the Turkish novel, the authors usually deal with the dominant beliefs in society and include the characteristics of culturally and demographically superior societies, but sometimes the characteristics of societies that are less numerous and develop their own cultural structure by carrying traces from various societies have also been the

subject of novels.

Zoroastrians and Yezidis, who have been border neighbors of many Turkish states throughout history and who have interacted with Turkish society and the Islamic religion in terms of culture and belief, are among the minority societies covered in the Turkish novel. The beliefs of these two communities became their national characteristics, and they lived and protected their beliefs and social structures by keeping them “closed” against powerful cultures such as Turkish, Arab, and Iranian cultures.

Therefore, one of the aims of this study is to reveal the approaches of Turkish novelists to these two beliefs and societies, which are considered “other” in many societies. In this study, Durali Yılmaz’s *Kutup Yıldızları*, Batuhan İşcan’s *Yolculuğun Gölgesinde Cinayetler*, Nazan Bekiroğlu’s *Nar Ağacı*, Refik Halid Karay’s *Yezidin Kızı*, Zülfü Livaneli’s *Huzursuzluk*, Tecelli Sercan Sırma’s *İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı*, which deal with Zoroastrianism, are examined. This study, which is based on the close connection between religion and society, has shown the similarities and differences between Islam, Zoroastrianism, and Yezidism, which are considered minority religions in the Middle East, a geography shaped by three major religions such as Islam, Christianity, and Judaism, and are mostly included in the novels. In the novels, the perspectives of the authors, who see the world of belief into which they were born, have progressed in a very neutral way, and the works have been fictionalized with a positive perspective towards these two marginalized societies. Zoroastrianism, based on the teachings of God Ahura Mazda, the “God of Good,” is a belief in the struggle between “good” and “evil.” For them, Ahura Mazda is the all-knowing god and is waging a great war against Ehrimen, the god of “evil”. Zoroastrianism is also known to have influenced Islam, especially sects such as İsmâ’îlîsm and Müslîmiyye. Zoroastrianism, where lying is considered a grave sin, is also claimed to be the first monotheistic religion. In our time, they gained considerable power in Iran during the Pahlavi era. Zoroastrianism is even considered the “national” religion of ancient Persia. However, with the dominance of the three major religions, this belief was not recognized by the societies in the region, and they were accused of “fire worship” even though they did not accept it. The novels also deal with the reasons why Zoroastrians were ostracized by the dominant societies and the lives of those who converted to Islam after Zoroastrianism are repeatedly discussed. In the works, the wedding, entertainment, and death ceremonies of Zoroastrianism, which are evaluated from the perspective of Muslims, are depicted in a very neutral manner, and the neighborly relations between these two different societies are emphasized. In the region dominated by powerful Sunni Muslim states, the Yazidis, who hold Tawûsî Melek sacred in their beliefs, which also bear traces of Manichaeism, have sometimes confronted these powerful states. In fact, the Tawûsî Melek, whom they regarded as sacred, was considered a “devil” in many societies in the region, and this belief was forbidden. This opposition caused them to become a closed society, and they clashed with the government from time to time. They eventually left their homeland and started to live in mountainous regions. In the novels, the reasons for the Yezidis’ being a society closed to communication are emphasized, especially the influences from Sunni Muslims and Jews, and the traces of the Torah and the Quran in their holy books

are presented to the attention of the reader. The novels also draw attention to the close ties between Christianity, one of the three major religions, and the Yazidi community. Death and wedding ceremonies are among the important topics that the authors include in the novels, and through these ceremonies, the difference between Islam and other major religions and Zoroastrianism-Yezidism beliefs is made even clearer. Today, this difference has been used by some terrorist organizations and turned into an issue of conflict. This negative reflection has also been the subject of novels; the massacre of the Yezidis, who have been attacked many times in history and threatened with annihilation by ISIS, has also been described in novels, and the perspectives of different societies on the destruction of the sacred places and living spaces of the Yezidis have been discussed in novels. When Turkish novels written in the Middle East region throughout history are examined, it is observed that although many novels have been written about the concept of minority religions, no research has been conducted on Zoroastrianism and Yezidism beliefs, and with this study, the reflection of these two beliefs, which have survived until today, on Turkish novels is discussed within the framework of the relationship between literature and society and a new perspective is aimed to be acquired.

## Giriş

Orta Doğu ülkeleri içerisinde tarihsel anlamda zengin ülkelerden olan İran'da İ.Ö. 1500 ile 1000'li yıllardan itibaren Zerdüştilik inancı görülmektedir. Zerdüştilik adını kurucusu olan Zerdüş'ten –Batı dillerinde Zoroaster olarak anılır– almaktadır ve Zerdüş'te bu dinin “peygamberi” olarak kabul edilmektedir. Bu inanışın takipçileri Zerdüş'te hayatta iken Aşavan olarak anılırken zamanla birçok kavram kullanılmış ve isimlendirme sorunu doğmuştur (Alıcı, 2021:5).

Bu din, Sâsânîler döneminde yönetici sınıfla da yakından irtibatlı olan rahip sınıfı Mecî'den (Mecûş) hareketle İslâm kaynaklarında Mecûsîlik, Batı kaynaklarında ise Zerdüş'tün isminden dolayı Zoroastrianism veya Ahura Mazda isminden hareketle Mazdeizm olarak adlandırılır. Ayrıca ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüelleri sebebiyle Ateşperestlik adıyla da bilinir. (Gündüz, 2003: 279)

Mazdeizm, Magi, Mecûsî, Parsi, Gabar-Gebr olarak da anılan Zerdüştilik tek tanrı inancına dayanması bakımından dikkat çeker. Sasani İmparatorluğu'nun Zerdüştiliği resmi din olarak tanınması ile bu inanç İran bölgesinde oldukça etkin hale gelmiştir. Zerdüştiler, Sasani devletinin yıkılmasının ardından kurulan İslam devletlerinde de cizye vermek koşulu ile yaşama imkânı bulmuşlardır. Zerdüştilere göre “iyilik tanrısı” Ahura Mazdah her şeyi bilen tanrıdır. Kötülük tanrısı ise Ehrimen olarak da bilinen Angra Meinyu'dur. İyi ile kötünün bir arada var oluşunu, insanların iyiliğin tarafında olması gerektiğini savunan Zerdüştilik inancının Hristiyanlık ve İslam dininin İsmaililik ve Müslimiyye gibi bazı mezheplerini etkilediği iddia edilmektedir. Günümüz İran'ında da Pers kültüründen beslenen bu dinin yansımaları görülmektedir. Özellikle Pehleviler döneminde İran'da Zerdüşti inancına mensup kişiler orduya katılabılmış, Zerdüştilik için önemli olan Persepolis gibi mekânlarda çeşitli kutlamalar ve ayinler yapılmıştır.

Irak bölgesinde görülen Yezidilik ise Melek Tâvus'un (Azâzil) Hz. Âdem'e secde etmeyerek isyan ettiğini ancak bu isyanın onun tanrıya duyduğu bağlılıktan kaynaklandığını savunur. Yezidilere göre tanrıya başkaldıran Melek Tâvus daha sonra çok pişmanlık duymuş ve gözyaşı dökmüştür. Bunun üzerine affedilmiş ve dünyanın yönetimini ona verilmiştir. "Bu yaratılış öyküsü, Yezidiliğin gnostik gelenekten kaynaklanan ikinci tanrı (demiorgus) doktrinine kadar uzanır. Gnostik modele göre Tanrı yaratılışla ilgili görevleri ikinci bir tanrıya devredip kendisi mutlak egemenlik alanına çekilir" (Taşgım, 2013: 526). "Abedetü'l-İblîs" (şeytana tapanlar) şeklinde anılan Yezidiler Osmanlı devleti tarafından aksini iddia etmedikleri takdirde kitap ehli sayılmamıştır. XVII- XVIII. yüzyıllarda büyük saldırılara uğrayan (Süvari, 2002: 27) Yezidiler, 1800'lerden itibaren ise İngiliz devleti tarafından himaye edilmeye başlanmışlardır. "Ancak Sultan İkinci Abdülhamid, 1890 yılında, Musul, Şam, Bağdat, Lübnan gibi yerlerde yaşayan Nusayri, İsmaili, Dürzi ve benzeri Sünni olmayan topluluklara uyguladığı siyaseti Yezidilere de uygulamak istemiştir" (Fığlalı, 2014: 547). II. Abdülhamid Han, Müslüman olduklarını iddia veya inkâr etmeyen bu halkın yaşadığı bölgelere cami yaptırmış, Musul'a davet etmiş ve askerlikten muaf tutmamıştır. Bu gelişmeler üzerine Yezidiler dağlara kaçmış ve Osmanlı devletinin politikalarına uymamışlardır. Çoğunlukla Irak, İran sınırlarında kalan Sincar dağlarında yaşayan "Yezidiler'in toplam nüfusları hakkında 100.000-275.000 arasında değişen çok farklı rakamlar verilmektedir" (Fığlalı, 2014: 547).

Edebî ürünler yazarın kültürel çevresinden, gözlemlerinden ve içinde yaşam sürdürdüğü toplumdaki izler taşıyan ortak yapıdır. Yazar da toplumun bir parçası olduğu için yaşadığı toplumun özelliklerini eserine yansıtır. "Bir yazar ırk ve kavim bakımından belirli bir toplumda yaşayan çoğunluktan farklı olabilir fakat yine de o toplumun kültürünü, değerlerini ruhunu paylaştığı sürece o toplumun ayrılmaz bir parçasıdır" (Karpat, 2009: 37). Türk toplumu ile uzun yıllar komşuluk etmiş olan Yezidiler ve Zerdüştiler de Türk edebiyatında ele alınmış, romanlarda bu inançlara mensup kişilerin hayatlarına, değerlerine yer verilmiştir.

## 1. Zerdüştilik

Zerdüştilik Orta Doğu'da başlayan ve az da olsa dünyaya yayılmış bir inanıştır. Kutsal kitapları Avesta olan Zerdüştiliğin temeli "iyi" ve "kötü" arasındaki mücadeleye dayanmaktadır. Bu inanışa göre tanrı Ahura Mazda, iyiliği yaratan ve her şeyi kuşatan güçtür (Tığlı, İstanbul: 126) ancak Angra Mainyu iyiliğe karşı kötülüğü sürdürmüştür. Avesta'da kötü güçlere "yalan" denirken Angra Mainyu ile savaşmanın tek yolu doğruyu söylemek olarak geçer. İnsanlar da iyiliğin ve kötülüğün taraftarı olmakta özgürdürler. "Tanrı tarafından Zerdüştiliğini yaymakla görevlendirilen Zerdüştil'e göre Tanrı birdir ve onun da zıttı yoktur. Bu söylemiyle Zerdüştil tarihindeki ilk tek tanrılı görüşü, inanışı ortaya koymuştur. İyiliği ve kötülüğü tanrı Ahura Mazda yaratmıştır" (Orpak, 2018: 41). Zerdüştiliğe göre dünyada kötülüğe hizmet eden varlıklar vardır, bunlar sadece insanlardan meydana gelmezler hatta Angra Mainyu'ya hizmet eden hayvanların varlıklarına da inanılır, onlara "krafstras" denilmektedir. Bu hayvanlar ise karıncalar, yılanlar, kurbağalar, kedilerdir. Köpekler ise Zerdüştilere göre kutsaldırlar, dokunulmazdırlar. "1960'larda bile İranlı Zerdüştilçüler her yılın bir günü krafstras'ları, özellikle de karıncaları öldürürlerdi. Bu arada köpekleri sevmek zorunluydu.

Avesta'da cennete gidecek olan ruhların geçmek zorunda olduğu Karşılık Köprüsü'nü (Çin-vat Peteru) iki köpeğin koruduğu söylenir" (Russell, 2016: 83-84).

Zerdüşt inancı bazı İranlıların daha doğrusu kadim Farslıların "millî" dinleri olarak kabul edilmiştir. Bu din sadece İran topraklarında değil Hindistan'da da oldukça yaygındır ve Hindistan'ın yerel dinlerinden de izler taşımaktadır. Bu inancın mensupları Hintlilerce, Farsî olarak Araplar tarafından ise Mecûsî olarak adlandırılmıştır. Müslüman Araplar, Zerdüştileri ateşe tapmakla suçlu bulmuşlar ve onları bundan dolayı dışlamışlardır. Zerdüştiler ise kendilerini ateşe tapmakla suçlayanlara ateşe tapmadıklarını tanıya, ateş vasıtası ile taptıklarını söylerler (Russell, 2016: 103).

Türk edebiyatında da Zerdüştilere yer verilmiş yazarlar romanlarda bilinen Zerdüştilerin hayatlarını, bu inancın detaylarının topluma ve geleneklere yansımalarını ele almışlardır. İlk Müslümanların hayatlarını anlatan Durali Yılmaz'ın *Kutup Yıldızları* romanında Selmân-ı Farsî'nin hayatı üzerinden Zerdüştilik ele alınır ve onun doğup büyüdüğü Zerdüşti köyü anlatılır. Yazar, romanda İsfahan şehrine, Cey köyüne ve bu köydeki Zerdüştilerin hayatlarına yer verirken onların devamlı olarak yanan ateş-gedelerinden, iyi ve kötünün mücadele ettiği- ne inandıklarından söz eder. Yılmaz, bu dine mensup olan kişilerin sorgulamaksızın bir geleneği devam ettirdiklerini de işaret ederken ekonomik anlamda daha üst sınıfa mensup Zerdüştilerin kendi evlerinin yakınlarında birer ateş tapınağı inşa ettirdiklerini de belirtir: "Cey köyünün en zengin ailesi, evlerinin yanında bir ateş gede yaptırmışlar, bütün aile her akşam burada olağan ibadetlerini yaparlardı. Ailenin büyük oğlu Selman, çarşı-pazar işlerini yaptığı için sık sık şehre iner, burada her seviyeden insanla karşılaşırdı" (Yılmaz, 2000: 132-133).

Zerdüşti köyünde doğan ancak daha sonra inancını sorgulamaya başlayan Selmân-ı Farsî ilk önce Hristiyan olmaya karar verir ve bu uğurda önce Musul'a, Amuriyye'ye gider daha sonra Yahudiler ile tanışır ve köle olarak da olsa Arabistan'a gönderilir. Burada Hz. Muhammed ile tanışan, Selmân-ı Farsî İslam dinini kabul ederek Müslümanlığı seçer.

Romanda Hz. Ömer'i şehit eden kişinin de bir Zerdüşti olduğu belirtilirken bu İranlı Mecûsî'den dolayı İranlıların kalbinin kıyamete kadar kanayacağını söylenir. "İskenderiye'den Yemen'e, Yemen'den İran içlerine uzanan İslam devletinin adalet timsali büyük Halifesi Ömer, Peygamber Mescidinde, sabah namazını kıldırırken Feyruz adlı Mecûsî bir köle tarafından hançerlendi" (Yılmaz, 2000: 223).

Yavuz Sultan Selim döneminde seyahate çıkan kişilerin maceralarını anlatan Batuhan İşcan'ın *Yolculuğun Gölgesinde Cinayetler* romanında ise Fars illerinden geldiğinden söz edilen Zahmeri'den ve onun inanışından söz edilmektedir. Romanda Zerdüştilerin inanışlarına göre bir bebek doğduğu zaman bir şarap yapıp saklandığından ve o şarabın da o kişinin uzak yerlere gitmesi ile daha kıymetlendiğine inanıldığından bahsedilmiştir. (*İşcan*, 2010: 51). Ayrıca romanda Ulu Zerdüşt olarak anılan kişinin aynı zamanda Mecûs olarak da anıldığına da değinilir ver bu kelimenin "kulağı kesik anlamına geldiği belirtilir. "Ulu Zerdüşt de cüzzama yakalanıp kulaklarını kaybetmişti. Ona bu yüzden küçük kulaklı, yani 'Mecûs' derlerdi" (*İşcan*, 2010: 82).

Nazan Bekiroğlu'nun *Nar Ağacı* romanında da Selmân-ı Farsî'den ve onu İslamiyet'i kabul etmesinden evvel bir Mecûsî olduğundan söz edilir.

Her sabah besmele ile açılır dükkânımız Hazret-i Selmân-ı Pâk'tir bizim üstâdımız. Sonrası, Berber İsfendiyar'ın 'Berberlerin Piri' addedilen Selmân-ı Pâk yani Selmân-ı Farisî'yi anlatmasıyla geçti. Selman'ın aslında İsfahanlı bir Mecusî olarak doğduğunu, sonradan Hıristiyan olduğunu beyzadenin saçlarını okşarcasına tararken sıraladı. (Bekiroğlu, 2012: 112)

Romanda İslam dininin İran'daki sosyal yaşama tesirine de yer verilirken bir Zerdüşti olan Piruz'un hayatı olay örgüsünde önemli yer edinir. Müslüman bir tüccar olan Settarhan, romanda Zerdüşti bir müşteriye halı götürürken bile bunun günah olup olmadığını düşünerek tereddüt içinde kalır. Yezd şehrinde yaşayan Bahman Mansuri ve ailesi ise romanda İran'daki Zerdüştileri temsil eder. Dünyanın pek çok bölgesine dağıldığı ve zulme uğradıkları belirtilen Zerdüştilerin, İran'daki Yezd şehrinde daha özgürce yaşadıkları iddia edilir. Ayrıca yazar, Zerdüştilerin İran kültürüne kolaylıkla dâhil olduklarını ve dış görünüş olarak diğer dinlere mensup kişilerden çok farklı olmadıklarını söylerken onların kıyafetlerindeki ayırıcı özelliklerinin genelde beyaz giyinmeyi tercih etmeleri olduğunu söyler:

Sadece beyazlar giymeyi severlerdi ve aynı sorulara verilecek benzer cevapları vardı farklı cümleler kursalar da. Kimi zulme uğrayarak, baskı altında tutularak da olsa dünyanın pek çok yerine yayılmışlardı ve İran'da en rahat ettikleri, en anlayışlı insanların yaşadığı yerde, Yezd'de toplanmışlardı. (Bekiroğlu, 2012: 171)

Settarhan halı siparişi vermek üzere gittiği evde bir Zerdüşti cenazesine şahit olur. Gerard Russel da bir çalışmasında Zerdüşst cenazesini Yezd şehrinde gözlemlemiş ve bazı ayrıntılar vermiştir (Russell, 2016, 104). Romanda da Zerdüşti cenazeleri G. Russell'ın verdiği bilgilere yakın ele alınır. Rahipler, önce ölmekte olan Zerdüştiye yol göstermek için etrafını sararlar, onu yıkarlar. Ardından beyaz keten giysileri ölüye giydirirler, bunları gören Settarhan oradan ayrılmak istese de merakı onu orada tutar ve Zerdüşti cenazesinin nasıl kaldırıldığı onun şahitliğinde aktarılmaya devam edilir. Yine Zerdüştiler için kutsal kabul edilen Avesta isimli kitaptan da bu bölümde söz edilir.

Yere yayılmış bembeyaz bir çarşafın üzerine uzatıldı ve kutsal Zerdüşti bağı olan 'kosti' beline bağlandı. Bir vazonun içindeki ateşte yakılan sandal ve öd ağaçlarının derin ve ağır kokusu kıvrıla kıvrıla bütün evi doluşırken rahiplerden biri uzun bir Avesta metnini kitabın yüzünden okumaya başladı. (Bekiroğlu, 2012: 174)

Romanda Zerdüşti cenazesinin uzun süre bekletilmediği ve "Sessizlik Kulesi" olarak da anılan Dahma'ya götürüldüğü anlatılırken Settarhan'ın kişiliğinde Müslüman bakış açısına göre ne kadar şaşkıncı bir cenaze töreni olduğu da gözler önüne serilir. Oldukça sıcak bir iklimde "Sessizlik Kulesi"ne doğru yol alan Settarhan'ın bilekleri de tıpkı cenaze törenine katılan Zerdüştiler gibi beyaz bir mendille bağlanır.

O zaman Settarhan Zerdüştilerin, ölülerini açık havada yırtıcı kuşlara bıraktıklarına dair Müslümanlar arasında dönüp duran tevatürü hatırladı. (...) Batılı seyyahlar 'Sessizlik Kulesi' derlerdi Dahma'ya ve bu isim halk arasında da kullanılırdı. (...) Aralıklı duaların eşliğinde hazırlıklar sürerken Piruz elinde genişçe, bembeyaz bir mendille Settarhan'a doğru yaklaştı. Mendilin bir ucunu sağ eliyle kendi sol bileğine bağlarken Settarhan'a 'Uzatın bileğinizi' dedi, 'Yok, onu değil, sağ bileğinizi. (Bekiroğlu, 2012: 174)



Roman daha sonra Zerdüştilerin cenazeyi taşıma törenlerinden söz ederek devam ettirilir. Zerdüş inancına göre cenazede sadece ölen kişi yalnızdır, bu sebeple cenazeye katılanlar bir payvand ile birbirlerine bağlanarak yürümek zorundadırlar; bu bağ insana yalnız başına eksik olduğunu anlattığı gibi doğurganlığı da simgelemektedir.

Yaşayanlar çiftler çiftlerdir. Bakın meselâ, sizin sağ elinizin yerine benim sol elim, benim sol elimin yerine sizin sağ eliniz. Ve ki evimizin en uzak misafiri olarak sizin benimle payvand bağlamanız uygundur. Bu bizde misafire verilen değeri gösterir. (Bekiroğlu, 2012: 175)

Romanda “Sessizlik Kulesi” olarak anılan Zerdüştilerin kutsal kabul ettiği bu kulenin etrafında yırtıcı kuşların bulunduğu da belirtilir. Rahiplerin dışında, vahşi hayvanların yaşadığı bölgeye kimsenin giremediği onların da cenazeyi bırakıp geri dönüşlerine ve görevlerini tamamlayan rahiplerin okudukları duaya yer verilir:

Masmavi gökyüzü boştu ama kulenin kenarları çepeçevre akbabalarla, leş kargalarıyla ve Settarhan’ın adını bile bilmediği daha bir sürü kuşla doluydu. (...) Ey kutsal ruh! Saygı sana. (...) Tören bitmişti. Arkalarında akbabaların çığlıkları, aralarında hâlâ payvand bağı, Sessizlik Kulesi’nin patikasından inerken Settarhan’ın da Piruz’un da akli demir kapının arkasında kalmıştı. (Bekiroğlu, 2012: 176-177)

Zerdüştiler hayatını kaybeden kişiyi vahşi kuşların olduğu bölgeye bırakıp geri dönerler bu durum Settarhan’ı dehşete düşürür. Ölmüş de olsa bir insanı akbabalara, vahşi hayvanlara göz göre göre yem etmek Müslüman olan Settarhan’ın İslam dinine olan bağlılığı Zerdüştilerin cenaze törenine katılarak yaptığı bu şahitlik sonrasında biraz daha artmıştır. Bir Zerdüşti olarak doğan daha sonra Settarhan’ın nişanlısına yani Azam’a âşık olup Müslüman olacak olan Piruz da Settarhan gibi düşünür ve akbabalara yem edilmektense toprağa gömülmeyi tercih edeceğini söyler:

Müslümanlığından ilk kez bu kadar memnun hissetti. Toprağa karışacak olmaktan memnun, ümmet-i Muhammedî olmaktan memnun, şu içine dolan mavi yasemenin kokusundan memnun, Taht-ı Süleyman’da bıraktığı hatıradan memnun, akbabalara yem olmayacak olmaktan çok memnun. Tam o sırada Piruz bir sır verir gibi eğildi kulağına. Settarhan’ dedi, ‘Hem biliyor musun, ben, öldükten sonraya gücüm yetseydi, bir dahmanın çukuruna atılmayı, akbabalara yem olmayı reddederdim. (Bekiroğlu, 2012: 181-182)

Zerdüştiliğin tek Tanrı’ya inanılan bir inanç olduğu belirtilirken ateşin ise temizliği temsil ettiği için kutsal sayıldığı anlatılmakta Zerdüşti inancı ve İslamiyet dini arasında karşılaştırmalara da yer verilmektedir. Romanda Müslüman olan Settarhan karakteri üzerinden Müslümanların Zerdüşti inancına bakış açısı anlatılır ve bu inanca mensup olanların kutsal kabul ettikleri hiç sönmeyen ateş saydıkları Kısra’nın “ebedî” ateşinin Hz. Muhammed’in doğuşu ile söndüğü belirtilir. Zerdüştilerin kutsal saydıkları bu ateş karşısında İslamiyet ve Hz. Muhammed “su”ya benzetilir.

Piruz ile nişanlısı Azam arasındaki aşk bağına anlayan Settarhan, Piruz’un Zerdüşti olması hoşgörülü yaklaşmış olsa da aşk yüzünden ona öfke duymaya başlar. Çünkü kendi elleriyle onu Müslüman bir eve getirmiş üstelik nişanlısı ile tanıştırmış ve sevdiği kızı bu yüzden kaybetmiştir. Ancak aşk vesile olmuş, Zerdüştiliğe inanan Piruz, Müslüman olmuştur. Romanın bu bölümünde Zerdüştilerin kutsal saydıkları Yezd’in dışında, hiç sönmeyen ateşin yandığına

inandıkları Taht-ı Süleyman bölgesi hakkında bazı bilgilere yer verilmiş ve Müslümanlar tarafından bölgenin Hz. Süleyman'ın tahtına benzetildiği için bu isimle anıldığı belirtilmiştir.

Settarhan daha fazla dinleyemedi, Piruz'un yanından ayrıldı, sessizce. Taht-ı Süleyman'a adını veren muazzam kaidenin üzerine tırmandı; Hazret-i Süleyman'ın efsanevi tahtına benzetildiği için bu yer Müslüman halk tarafından bu isimle anılmış, öylece de kalmıştı. (...) Yıkık kubbeleri, kemerleri, kuleleri bir bir yükseltti. Sekiz kapılı ateş tapınağının içinden, kubbesindeki dört bacadan, avludaki ana sunaktan, kenarlardaki hücrelerin damlarından ve yerden ateş püskürmeye başladı. Püsküren alevlerin gölgesi hemen öndeki krater gölüne düşüverdi. Su alev almış yanıyor, suyun içinden yangın fişkırıyordu. (Bekiroğlu, 2012: 340)

Romanda ayrıca Taht-ı Süleyman olarak anılan bu bölgenin Zendan-e Süleyman ismi ile de anıldığı ve Zerdüştilerin en önemli tapınağının burada olduğu da belirtilir (Russell, 2016: 92).

## 2. Yezîdîlik

Orta Doğu'nun saklı inançlarından biri de Yezîdîlik (Ezidilik)'tir. Kuzey Irak, Suriye, Gürcistan, Ermenistan ve İran'ın kuzeybatısında, Laleş, Ayn Sifni, Kahtaniye, Duhok ve Şengal'de yaşayan Yezîdîler hakkında birçok iddia vardır. Bugüne kadar birçok araştırmacının çalışmalarına konu ettiği bu inanışa mensup kişiler dinlerinin birçok noktasını gizledikleri için hakkında çok fazla bilgi bulunamamaktadır. Böylece Yezîdîlik "gizem dini" olarak da nitelendirilmektedir. Yezîdîler kökenlerini Hz. Âdem'e dayandırmakta ve kendilerinin "seçilmiş" olduklarına inanmakta sadece doğuştan Yezîdî olunacağını kabul etmektedirler (Guest, 2007: 76).

Yezîdîliğin kutsal kitabı olan Mushaf-ı Reş'te Yezîdîlerin atası Şit olarak anılır ve bu kitapta şeyhleri Aadi'den ve onun kutsal bölge Laleş'e gönderilişinden söz edilir (Ahmet Teymûr Paşa, 2008: 3). Bazı araştırmacılar Yezîdîlerin Zedüştilerle benzer bir inanca mensup olduklarını (Çelik, 2011: 162) bazıları da onların aslında Müslüman olduklarını söylerken bu iddialarını da Şeyh Aadi'nin Müslüman oluşuna bağlarlar ancak onun ölümünden sonra halkının bölgedeki gelenekler ve inançlardan etkilenecek Yezîdîliği geliştirdiklerini söylerler (Okçu, 2021:17). Abdülkadir Geylani tarafından övülen Şeyh Aadi'nin Müslüman olması da bu düşüncüyü desteklemektedir ancak Uludağ bu noktada şunları dile getirir:

İslâm esaslarına bağlı Sünnî bir mutasavvıf olan Adî'nin İslâmîyet'ten tamamıyla uzaklaşmış Yezîdîler tarafından rehber olarak kabul edilmesinin sebebi, onun İslâm âlemindeki yaygın şöhretinden faydalanmak istemeleridir. Yezîdîler'in Şeyh Adî'ye sahip çıkmaları, zâhir ulemâsını diğer bir Adî'nin daha mevcut olduğunu kabul etmeye zorlamıştır. (Uludağ, 1988: 381)

Gerard Russell, Orta Doğu'daki dinler hakkında saha çalışmaları yapmış ve Yezîdîler hakkında da birçok detaylı bilgiye erişmiştir. Bir araştırmasının başkahramanı ise Kanada'da yaşayan Mirza İsmail ismindeki Yezîdî'dir. Gerard Russell, Mirza İsmail'in ibadetlerinden yola çıkarak anlattığı "namaz" ibadeti hakkında bilgiler sunarken onların bu yönünün hak din olarak kabul edilen İslâm ve Yahudilik ile benzediğini söyler (Russell 2016: 53). Yezîdîler, güneşe karşı bir sorumluluk hissetmekte ve ibadetlerini ona karşı yapmaktadırlar. Bu da Orta Doğu'da bir zamanlar güneşe ve gezegenlere tapan kadim milletlerin varlığına dikkat

çekmektedir. Yezîdî inancının tarihi hakkında bilgi veren Russell onların iki büyük şeyhe inandıklarını anlatırken onların Emevi devletinin halifesi olan Yezid ile ilgilerinin olmadığını da ekler. Yezîdîler tarihleri boyunca “şeytana tapanlar” olarak bilinmiş ve çevrelerindeki farklı dinlere mensup toplumlar tarafından dışlanmışlar, sürülmüşlerdir. Ancak araştırmacılar onların şeytana tapmadıklarını, Melek Tavus (Kral Tavus, Kudretli Melek, Melek el Kut) (Layard, 2000: 207) olarak andıkları bir meleğe inanmakta olduklarını ve şeytan kelimesini duymayı büyük günah saymakta olduklarını belirtmektedirler.

Ancak Yezîdîler, melek Tavus’a asla Şeytan demez; çünkü bu sözcük çok katı bir şekilde yasaklanmıştır. 19. yüzyılda Yezîdîler, Osmanlılara, Şeytan’ın ismini duydukları zaman yerine getirmeleri gereken korkunç bir uygulamadan bahsettikleri bir mektup yazdılar: İsmi söyleyen kişiyi öldürmek, daha sonra da bunu duydukları için kendilerini öldürmek. (Russell, 2016: 70)

Yezîdîlerin yaratıcı hakkındaki görüşlerinin ise bir gizemi barındırdığı ortadadır. Türk edebiyatında da bu inanın yansımaları görülmüş dönem dönem romanlarda Yezîdîlerin hayatları ele alınmıştır.

Yezîdîler, ayrıntılı olarak ilk defa Refik Halid Karay’ın *Yezidin Kızı* romanında ele alınmıştır. Yezîdî kızı Zeliha’ya âşık olan Hikmet Ali’nin yaşamına yer verilen romanda bu inanış hakkında detaylı bilgiler okurla paylaşılır. Bazı araştırmacılar Karay’ın sürgün olduğu dönemde Suriye’deki gözlemlerinin romana katkısı olduğunu belirtmişlerdir (Yazıcı 2019: 257). Ailesinden kalan toprakları görmek için Suriye’ye giden Hikmet Ali’nin vapurda karşılaştığı bir kadının hayatı üzerinden Yezîdîler anlatılmaya başlanır. Bu bölümde dikkat çeken ilk nokta bu kadının Kürtçe konuşmasıdır. Ancak bu konuşmayı Hikmet Ali İspanyolca olarak kabul etmektedir. Ardından yazar bir gizem oluşturmak istercesine bu kadın hakkında ufak ufak bilgiler vermeye başlar. Verilen ilk bilgilerden birisi bazı yiyecekleri kesin bir şekilde yemeyi reddetmesidir. “Balık, domuz eti, marul ve lahananın yüzünü bile görmek istemiyor. Vapura girdiği gün metrdotele bu isimler yazılı bir pusula verdi; büyük bir bahşişle beraber” (Karay, 1939: 31). Daha sonra ise bu gizemli kadının güneşe ibadet ettiği anlatılır.

Romanda Yezîdîliğin bütün dinlerden bir parça aldığını, çocuksu ve olgunlaşmaya muhtaç bir inanç olduğunu söyleyen Karay, bu inançtaki temel unsurların “iyilik” ve “kötülük” mefhumları olan “Yezdan” ve “Tavus” olduğunu, yalan söylemenin büyük günah sayıldığını belirtir. Romanda ayrıca Yezid halkasından da söz eden Karay, bir Yezîdî’ye gerçeği söyletmenin bu yoldan geçtiğini de anlatır. Ayrıca Refik Halid, Yezîdîliğin eski İran dinlerinden etkilendiğini ve böylece gelenekselleştiğini de söyler:

Yezîdî dini nedir? Bildiğimiz bütün itikadların bir- salad rüs-üdü. Fakat temelini iki ziddi, yani iyilik ve fenalık mefhumlarını birbirleriyle uyusturmak teşkil eder. Onun içindir ki her dine başvurmuşlar, hepsinden ümit ve şifa verici birer parça koparıp itikadlarına eklemişlerdir. Bu yamalardan ortaya çıkan şey, ilk bakışta biraz gülünç ve tenasübsüzdür. Çocukca cihetler vardır, reforma muhtaçtır (...) Yalanı insana şiddetle yasak eden itikadda ben yükseklik buluyorum. Bir Yezîdî’ye hakikati söyletme için etrafınıza elinizle, hayalî bir daire çiziniz. (...) Ondan çıkmamak için Yezîdî yalan söyleyemez... (Karay, 1939: 117)

Refik Halid Karay, Yezîdîlerin, Melek Tavus olarak kabul ettikleri varlığın İslam dinindeki “şeytan”ı temsil ettiğini belirtirken Ehrimen ile şeytan arasındaki ilgiye de dikkat çeker. Ayrıca Karay’ın iki “yaratıcı”nın varlığından da söz ederken Yezdan’ın asıl büyük yaratıcıyı temsil ettiğini ve Yezdan’ın Ehrimen’in aksine sadece iyi olanı temsil ettiğini de söylemekte Melek Tavus’un ise bütün kötülükleri sahiplendiğini bu sebeple Yezîdîlerin ondan çok korktuklarını dile getirmektedir:

Tavus Melek dedikleri ilâh bizim şeytanımızdan başkası değildir. Bizim şeytanımız ve eski İran dininin Ehrimen’i. Fakat aralarında şu fark var: Yezîdi Ehrimen’i hem iyilik hem de fenalık yapabilir: İyiliği sağ elinde, fenalığı sol elinde tutar ve bunları istediğine, dilediği gibi dağıtır. Şerrinden korunmak için bu tehlikeli mâbuda yaranmak lâzımdır.

Asıl büyük Yaradan’a gelince, ondan çekinmeğe lüzum yoktur; zira o, Yezdan, yalnız iyidir. İyiliğin züptesi, lübbül lübbüdür; kemal, cemal sahibidir; intikamcı ve ceza verici değildir. (Karay, 1939: 123)

Romanda Yezîdîlerde yasak olan marul, lahana, domuz eti gibi yiyeceklerin yanı sıra onların ahlak yasaları, toplum kuralları hakkında da bazı bilgiler verilir. Yezîdîlerin İslamiyet’ten ziyade Hristiyanlığa daha yakın hissettiklerini de anlatan Karay, kadın Yezîdîlerin Hristiyan erkeklerden kaçınmadıklarını söyler. Ayrıca romanda dikkat çeken bir başka nokta ise Yezîdî kutsal kitaplarında Kur’an-ı Kerim’den izlerin olduğu iddiasıdır:

Yezidi Hristiyan’a fazla bir yakınlık duyar; içlerinde kiliselere giren ve girerken eşliğini öpen çoktur. (...) Mukaddes kitapları, Kuran’dan alınmış bazı surelerden toplanmıştır: fakat bu surelerdeki şeytan ve recim kelimeleri silinmiştir. Büyük fakihten başka kimse bu kitaba el süremez ve bir cümlesini okuyamaz. Yezîdi kıyamet gününe, Araf’a, Mehdi’ye, sonsuz hayata inanır... (Karay, 1939: 124)

Yezîdîlere göre bu dünya ve ahiret âlemi mekânsal olarak farklı yerler değildir. Bu sebeple ölen kişinin ruhu iki dünya arasında seyahat edebilir. Büyük Mahkeme’de ise ölen ruhun dünyaya hangi bedende gideceğine karar verilir (Yalkut, 2002: 53). Romanda da Yezîdîlerin “tenasühe” yani “reenkarnasyon” a da inandıkları belirtilirken Zeliha karakteri üzerinden reenkarnasyon düşüncesinin Yezîdîlerin inanışlarının önemli bir parçası olduğu gösterilir. Romanda Zeliha, Yezid’in kızı olarak yeniden devlet kurmak amacıyla dünyaya gelen bir kişiyi yani reenkarnasyon yaşayan kişiyi temsil etmektedir.

—Ruhlar bir canlı kalıptan diğerine geçerler, yaşayanda barınırlar ve mütemadiyen de-ğişe de-ğişe yaşarlar. Ruh muammasının en doğru hal şekli budur; ben metampsikoza iman edenlerdenim, benim dinimin temelini tenasüh teşkil eder; dinimin ve ilmimin esaslarını... Artık gizlemeye lüzum yok: Ben Yezid’in kızırım! (Karay, 1939: 54)

Karay, romanda Yezîdîlerin baharı bir bayram gibi karşılamalarından ve kutsal bayraklarından söz eder. Üzerinde bir kuş bulunan bu bayrağın–heykel olduğu da söylenir– baharı karşılayan Yezîdîler tarafından köy köy gezdirilmesi şöyle anlatılır:

—Bayrak en eski zamanlardan beri milletlerde ve cemaatlerde toplaşma ve bir maksat için birleşme alameti olarak kullanılmıştır ve bundan dolayı gittikçe bir kutluluk almıştır. Yezîdi bayrağının da bu itibarla herhangi bir bayraktan fazla manası yok. Yezîdi Şeyhleri bahar gelince köy köy bir bayrak gezdirirler. (Karay, 1939: 118)

Gerard Russell da çalışmasında Yezîdî sancağının köy köy gezdirilmesinden bahseder ve sancağın üstünde horoza benzeyen bir kuş olduğuna ve bu kuşun bir şamdanın tepesinde durduğuna dikkat çeker:

Misyoner Badger, ‘sancak’ı şöyle tarif etmişti: ‘Şekil bir kuş şekliydi, daha çok bir horoza benziyordu... Bir şamdanın tepesine sabitlenmişti, etrafında birbiri üzerine konmuş, her birinde yedi yakaç olan iki ışık vardı; üstteki alttakinden daha büyüktü. ‘Sancakların (sincak/sencik) beşi kayıp; ikisi duruyor. (Russell, 2016: 69)

Refik Halid Karay romanda Yezîdîliğin şeytana tapınılan bir din olmadığını yine Zeliha-Zeliha’nın bakış açısından anlatır. Zeliha, kendi dinlerini üç büyük din ile karşılaştırmaya çalışarak bir yaratıcıya inandıklarını söyler. “Hâlbuki biz de Müslümanlar, Hristiyanlar, Museviler gibi yerin ve göğün yaratıcısı bir rabbül’alemin tanırız” (Karay 1939: 55).

Romanda Yezîdîlerin düğün gelenekleri hakkında da bazı bilgilere yer verilir. Yezîdî düğünlerinde üç gün üç gece eğlenildiğinden kadınların ve erkeklerin düzenli bir sırayla atlara bindiklerinden, havaya ateş edilmesinin ardından gelinin kırmızı renkli bir kumaşla örtüldüğünden ve en son baba evinden çıktığından bahsedilir. Ayrıca bu düğünlerin yazar tarafından Anadolu’daki köy düğünleri ile bağ kurularak ele alındığı da dikkat çekmektedir: “Alay gelinin kapısına dayanıyor ve havaya silahlar sıkılıyor. O zaman kız babası dışarıya çıkıp soruyor: Ne istiyorsunuz? Kızını! Diyorlar. Baba içeriye giriyor, gelini kırmızı renkte bir kumaşla örtüyor. Çeyiz sandıklarına konmuştur” (Karay, 1939: 129). Bütün dinlerden bir parça bulunduğu belirtilen bu inanışta Yezîdîlerin de Müslümanlar gibi cenazelerini yıkadıkları ve Yahudilerin bazı ritüellerinin de tekrarlandığı belirtilirken hak dinlerden ayrılan ritüellerinden de söz edilir. Cenaze törenlerinde ölüm günü ile düğün günü arasında benzerlikler kurulduğu, ölen kişinin kıyafetlerinin bir tahtaya giydirildiği, bu tahtanın ziyaret edildiği, Yezîdîler için çok önemli olan Şeyh Aadi’nin türbesinden getirilen toprağın ölen kişinin üstüne sürüldüğü gibi detaylara yer verilirken mevkice yüksek birisinin cenazesine gösterilen muamelenin sıradan bir Yezîdî’ye göre farklı olduğu anlatılır:

Başında ağlanan, matem tutulan, mersiyeler okunan bu tahta parçasıdır. Üç gün halk onu ziyarete gelir; fakat gelenler, güya vakadan habersizdirler. Sorarlar: Neniz var? Ne oluyorsunuz? Ölü tarafı şu cevabı verir: oğlumuzu evlendiriyoruz, bu hazırlık onun yeni düğününün hazırlığıdır. Üçüncü günü ölü, Müslümanlardaki gibi yıkanır. Yahudilerdeki gibi de kulakları, burun delikleri pamukla tıkanır. Şeyh dua okur ve sonra Şeyh Aadi’nin türbesinden getirilmiş toprağı suyla yoğurup cenazesinin altına, gözlerine, koltuk altlarına ve yüreğinin üzerine sürer, gömüldüğü zaman da şu hitapta bulunur: Ey insanoğlu! Topraktan gelmiştin, bugün toprağa dönüyorsun! (Karay, 1939: 130-131)

*Yezîdin Kızı* romanında Zeliha, dağınık bir şekilde yaşayan Yezîdîleri bir araya getirerek bir devlet kurmak ister. Bu devlet için en uygun yerin, Irak, Suriye ve Türkiye arasında bulunan bir yer olduğunu düşünür.

—Bugünkü politik coğrafya bakımından Irak, Suriye ve Türkiye arazisinde yerleşmiş bulunan cemaatinin Kafkasya’da Surhdar ve Hindistan’da Lebkos adını almış iki ufak şubesi vardır; yekûnumuz aşağı yukarı seksen bin kişiyi bulur. Bu halkı evvela Sincar’dakilerden başlayarak bir yere toplamak ve onlara modern, emniyetli bir yurt kurmak... İşte projemizin ana hattı. (Karay, 1939: 67)

Romanın sonunda Zeliha'nın aşkı ile onun peşinden Yezîdîlerin kutsal saydığı Sincar dağına kadar giden Hikmet Ali'yi, Zeliha'nın bir akıl hastası olduğu iddiası beklemektedir.

Zülfü Livaneli de *Huzursuzluk* romanında Yezîdî olarak bilinen topluluğa ve bir Müslümanla evlenen Yezîdî bir kadının yaşamına yer verir. Romanda Yezîdîlerin tarihleri hakkında bilgiler veren yazar, onların Yezîdî olarak anılmalarının da yanlış olduğunu, doğrusunun Ezidi olduğunu, Ezidilerin altı bin yıllık tarihe sahip olduğunu ve Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlıktan eski oldukları bilgilerini verir. Yezîdîler için kutsal kabul edilen tapınaklar hakkında da açıklama yapan yazar, onların kutsal kitaplarda geçen yaratılış konusu hakkındaki farklılaşan inançlarını ele alır. Şeytana tapanlar olarak duyulan Yezîdîlerin aslında şeytani değil pişman olup tanrıdan af dileyen Melek Tavus'u kutsal kabul ettiklerini, tanrılarının Ezd olduğunu anlatır. Yine romanda Yezîdîlerin, Deyrulzafaran adlı yerde bulunan güneş tapınağında dua ettikleri de söylenir (Livaneli, 2017: 48).

Romanda Yezîdîlerin günah olarak gördükleri ürünlerden söz edilir ve bunu ilk kez duyan Müslümanların tepkileri ironik bir şekilde işlenir. "Kimi diyor ki taptıkları şeytan marulun içinde saklanırmış, marul kelimesi kendi dillerinde tanrının ismini çağrıştırmış" (Livaneli 2017: 40).

Yezîdîler için kutsal kabul edilen mekânlardan da söz edilir. Bunlar arasında güneş tapınağı ve Deyrulzafaran manastırı bulunmaktadır. Yezîdîler için kutsal kabul edilen yerlerden biri de Şengal Dağı'dır. Romanda Yezîdîlerin bu dağa giderek ibadet etmeleri şöyle anlatılmaktadır:

Ulu Şengal Dağı, Ezidilerin sığınağı, kurtarıcısı, Adiy bin Musafir'in mucizesi, sana geldik, sana sığındık, bizi koru, Nergis'i koru, Meleknaz'la karnındaki sabiyi koru, bizi kanatlarının gölgesi altına al diye çok dua ettim ama dağda gölge yoktu, ağaç yoktu, su yoktu. (Livaneli, 2017: 104)

Romanda Yezîdîlerin kutsal kabul ettikleri kitaba Mushaf-i Reş yani Kara Kitap denildiğini söyleyen yazar, bu kitabın aslının kayıp olduğunu, sadece ezbere bilinen sözlerinin var olduğunu ekler:

Ne olur beni dinleyin, bana inanın, şeytanın çocukları değil bu insanlar, güneşin çocukları, üç dağın çocukları, kelamın çocukları. Kutsal kitapları Mushafi Reş yani Kara Kitap kayıp olduğu için artık sadece sözler var ellerinde soydan soya aktardıkları sözler. (Livaneli, 2017: 69)

Yezîdîlerin kutsal kitapları hakkında da bilgiler veren yazar, onların ayrıca Mushafi Celvevar isimli bir kitaplarının da var olduğunu ama bunun da asıl kitap olmadığını anlatır:

Sufilerle aynı düşünceyi dile getiriyorlardı Şeyhe kutsal kitaplarını sordum Tevrat İncil Kuran gibi bir kitabınız var mı yani ehl-i kitap mısınız? Dedim. Mushafi Reş var dedi. Yani Kara Kitap, bir de Mushafi Celvevar, vahiy kitabı ama bunlar asıl kitap değil, bazı adetleri anlatırlar. Asıl kutsal kitabımız kayıptır. (Livaneli, 2017: 86)

Zülfü Livaneli romanda Yezîdîliğin kökenlerini anlatmaya çalışır ve bu inancın kökeninin Hindistan'a kadar dayandığı bilgisini verir. Livaneli, romanda dünyanın yaratıldığı gün olduğuna inanılan ve Yezîdîlerde kutsal kabul edilen kızıl çarşamba bayramından ve Yezîdîlerin bin yıllık geleneklerinden de söz eder. "Dünyanın yaratıldığı Kızıl Çarşamba

bayramında yumurta boyar çok eğlenirdik” (Livaneli, 2017: 92). Romanda Yezîdîlerin dış görünüşlerinden de söz edilirken Yezîdîlere göre mavi renginin kutsal kabul edildiği ve günlük hayatta bu rengin kullanılmadığı anlatılmaktadır. Romanda ayrıca IŞİD terör örgütünün Yezîdîlere uyguladığı şiddet de konu edilmiştir.

(Daha sonra, IŞİD baskını sırasında bu genç kızın, başına önce dipçikle, sonra taşla vurulduğu için akli dengesini yitirdiğinin öğreneceğim.) Genç kadınlar çadırların önünde plastik leğenlerde çamaşır yıkıyor. Sarı, yeşil, turuncu, pembe her renkte leğen var ama koyu mavi yok. Bu renk kutsal olduğu için gündelik yaşamda kullanmak da günahmış Ezidilikte. (Livaneli, 2017: 83)

Tecelli Sercan Sırma'nın *İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı* romanında da Yezîdîlere kısa da olsa değinilir. Birinci Dünya Savaşı dönemini ele alan yazar, Yezîdîliğin Mezopotamya bölgesinde doğan ve yaşayan dinler arasında olduğunu söyler. Sırma, Osmanlı Devleti döneminde Müslüman, Nasturi, Yahudi, Yezîdî halkın birlikte yaşadığını sorunların daha sonra ortaya çıktığını anlatır (Sırma, 2018:169). Romanda ayrıca yaratılış ile ilgili anlatıların Mezopotamya bölgesi ile olan ilişkisine değinir ve bölgenin gizemli inançların kaynağı olduğunu belirtir. Müslümanlar ve Yezîdîler arasındaki gerilimli ilişkiye de değinen Yezîdîler için kutsal olduğu belirtilen Çarşamba gününün Müslümanlar için inadına sıradan sayıldığını iddia eder (Sırma, 2018: 199).

Sırma daha sonra Yezîdîlerin kutsal kitabı olarak romanda geçen kullanımıyla “Kitabel-Cilve”den alıntı yaparak açıklamalar yapar. Yezîdîlerin türbelerinin mimari özelliklerinden söz eden Sırma, türbelerinin konik dilimli, sivri yapıları olduklarını belirtir: “Yezîdîlerin konik dilimli, sivri yapıları türbelerinden, çan kuleli kiliselerden ve hilal işaretli köylerden geçerek günbatımına doğru Fişhabur’a ulaşırlar” (Sırma, 2018:166).

## Sonuç

Üç büyük dinin doğup gelişip dünyaya yayıldığı bir coğrafyada hayat bulmuş olan Yezîdîlik ve Zerdüştilik inançları mensuplarının hayatlarını şekillendirmiştir. Güçlü devletlere zaman zaman boyun eğerek yaşayan zaman zaman da çatışmalar yaşayan bu kapalı toplumların dinleri ile millî niteliklerini birbirinden ayırmak oldukça güçtür ve günümüz toplumlarında da genel kabul görmüş değillerdir. Özellikle Yezîdîlik birçok toplumda oldukça sert tepki ile karşılanmış hatta geçmişte ve bugün terör örgütlerinin hedefi olarak kabul edilmiş, soykırım tehlikesi ile de karşı karşıya kalmıştır. Canlılığını koruyan bu iki inanç Türk edebiyatında da kendisine yer bulmuş ve araştırmalara kapı aralamıştır.

Edebiyat ve toplum birbirinden beslenen ve birbirini var eden iki ırmak gibi kabul edilebilir. Kişi okuduğu eserden etkilenebileceği gibi toplumun bir parçası olan yazar da içinde bulunduğu durumu hem şahsi meselelerini hem de şahsını meydana getiren toplumsal etkileri, toplumu oluşturan değerleri eserine yansıtabilir. Bu yansıtma sayesinde toplumlara bir kimlik kazandıran kültürel unsurlar edebiyat yoluyla hayat bulur ve böylece kültürel değerler “itibari” bir dünyada da varlık alanı kazanmış olur. Sosyal hayatı şekillendiren “inanç” kavramının odak noktası olarak belirlendiği bu çalışmada değerlendirilen romanlara bütün ola-

rak bakıldığında yazarların çoğunlukla farklı kültür ve dinlere karşı olumlu bir bakış açısına sahip oldukları görülmüştür. Üç büyük dinin Yezîdîlik ve Zerdüştiliğe etkisi oldukça tarafsız bir bakış açısı ile değerlendirilmiş, çoğunlukla asıl kahramanın Müslüman olduğu romanlarda Müslüman toplumların bakış açısından bu iki inanç değerlendirilmiş ve bu inançların arka planlarında yatan felsefeye dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Romanlarda Yezîdîlerin ve Zerdüştilerin tarihlerine, kutsal mekânlarına, düşün ve ölüm töreni gibi önemli ritüellerine, geçmişte ve bugün yaşadıkları sorunlara ve “öteki” olarak nitelendirilmelerinin nedenlerine yer verilmiş, din ve toplum arasındaki ilişkinin edebiyattaki yerine dikkat çekilmiştir.

#### **Research and Publication Ethics Statement:**

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### **Kaynakça**

- Ahmet Teymûr Paşa, (2008). *Arap kaynaklarına göre Yezidiler ve Yezidilerin doğuşu* (E. Tanrıverdi, Çev.) Ataç.
- Alıcı, M. (2021). *Kadim İran'da din-mecûsî geleneğinde tektanrıcılık ve düalizm ilişkisi*. Milet Nihal.
- Bekiroğlu, N. (2012). *Nar ağacı*. Timaş.
- Çelik, Ş. (2011). *Yezidilerin yaşam pratikleri ve kimlik algısı*. Mukaddime, 4, 159-174.
- Fırlı, E. R. (2014). *Günümüz İslâm mezhepleri*. İzmir İlahiyat Vakfı.
- Gündüz, Ş. (2003). *Mecûsîlik. İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı.
- Guest, J. S. (2007). *Yezidilerin tarihi* (İ. Bingöl, Çev.) Avesta.
- İşcan, B. (2010). *Yolculuğun gölgesinde cinayetler*. Doğan.
- Karay, R. H. (1939). *Yezidin kızı*. Semih Lütfi.



- Karpat, K. (2009). *Osmanlı'dan günümüze edebiyat ve toplum*. Timaş.
- Layard, A. H. (2000). *Ninova ve kalıntıları* (Z. Avşar, Çev.) Avesta.
- Livaneli, Z. (2017). *Huzursuzluk*. Doğan.
- Okçu, D. (2021). *Yezidilik ve yezidiler*. Ekin.
- Orpak, O. (2018). *İran kimlik inşasında zerdüştlük* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] İstanbul Üniversitesi.
- Russell, G. (2016). *Unutulmuş krallıkların varisleri orta doğu'nun yok olan dinlerine yolculuk* (A. Kayapalı, Çev.) Koç Üniversitesi.
- Sırma, T. S. (2018). *İyi ve kötüyü bilme ağacı*. İletişim.
- Süvari, Ç. C. (2002). *Yezidilik örneğinde etnisite, din ve kimlik inşası* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Hacettepe Üniversitesi.
- Taşgın, A. (2013). *Yezidiyye. İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı.
- Tığlı, A. (2004). *Zerdüş hayati ve öğretisi*. Beyan.
- Uludağ, S. (1988). *Adi b. müsâfir. İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı.
- Yalkut, S. B. (2002). *Tavus'un halkı: Yezidiler*. Metis.
- Yazıcı, M. (2019). *Refik Halid Karay'ın Yezid'in kızı romanında Yezidilik, Yezidler ve bazı tespitler*. Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 3, 255-264.
- Yılmaz, D. (2000). *Kutup yıldızları*. Ötügen.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



# Visiting Sacred Sites as Seeking an Alternative Healing Method During the COVID-19 Pandemic: The Example of Joshua's Tomb

COVID-19 Salgınına Yönelik Alternatif Şifa Arayışında  
Kutsal Mekân Ziyareti: Yuşa Türbesi Örneği

**Meriç Harmancı\***  
**Hilal Otyakmaz Aydın\*\***

## Abstract

This study aims to investigate the reasons why people visit tombs of people believed to have a religious identity, and to determine the relationship between these visits and sickness in general and COVID-19 in particular. For this study, Joshua's Tomb located in Istanbul was selected. The study was designed in phenomenology. The study group consisted of twenty two visitors who visited Joshua's Tomb between

Geliş tarihi (Received): 21-11-2022 – Kabul tarihi (Accepted): 10-03-2023

\* Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yıldız Technical University Faculty of Arts & Science Turkish Language & Literature mericharmanci@yahoo.com, ORCID ID 0000-0003-1062-7926

\*\* Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi / Yıldız Technical University Graduate School of Science Turkish Language & Literature PhD Student hotyakmaz1@gmail.com, ORCID ID 0000-0003-3947-3983

May 26, 2021 and June 04, 2021. Within the scope of ethnological field research, data of the study were collected by directed interviews and natural observation. As a result of content analysis, four themes emerged at the end of the study: “reasons for visting Joshua’s Tomb”, “seeking healing at Joshua’s Tomb”, “people visiting Joshua’s Tomb during the COVID-19 pandemic” and “visitors seeking healing during the COVID-19 pandemic”. Joshua’s Tomb draws attention as one of the sacred places and spiritual areas that people turn to for various reasons, especially with the expectation of healing, during the period when the epidemic was intense and people did not prefer to leave their homes, except for essential reasons.

**Keywords:** *Joshua, tomb, beliefs, healing, COVID-19*

## Öz

Tüm dünya, 2020 yılının ilk aylarından itibaren daha önce tanımadığı, çok hızlı yayılan ve insanları ağır şekilde hasta edip öldürebilen bir virüsün etkisi altına girmiş ve insanlar hızla yayılan bu virüsün hastalık yapıcı ve öldürücü etkisinden korunmak amacıyla günlük yaşam pratiklerinden başlamak üzere alışkanlıklarında, yaşam tarzlarında değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Türkiye’de de özellikle 2020 Mart’ından itibaren bu virüsün olumsuz etkilerinin görülmesiyle birlikte, virüsten korumak amacıyla ciddi tedbirler uygulanmaya başlamış ve üzerinden geçen iki yılı aşkın süreçte virüsle mücadele için bireysel ve toplumsal uygulamalar devam etmiştir. Toplumların maddi ve manevi kültürel yapıları savaş, göç, salgın, doğal afetler gibi felaketler karşısında aldıkları tavırda farklılıklar yaratabilmektedir. COVID-19 salgını sürecinde de özellikle insanların bir arada bulunmasını gerektiren geçiş dönemi ritüelleri, toplumsal uygulamalar, gösteri sanatları gibi kültürel yapıya dahil olan birçok faaliyete ara verilmiş, sınırlandırılmış ya da bazı form değişikliklerine uğramıştır. Bu bağlamda Türk kültürünün en kadim dönemlerinden itibaren görülen mezar/türbe ziyaretleri de bazı değişiklikler göstermiştir. Türk kültür tarihinde atalar kültü ve ata ruhlarına saygı ile ilintili olarak kutsal mekân olarak kabul edilen mezarlar, dini folklorlarda da ehemmiyetli bir yere sahiptir. Mezar/türbe/yatır kültü çeşitli işlevleri yanında bazı insanlar için manevi bir ihtiyacı karşılama aracı olmuş ve bu bağlamda mezar/türbe ziyaretleri yapılmıştır. Bu çalışma, COVID-19 salgını sürecinde, insanların dini kimliğe sahip olduğuna inandıkları kişilerin mezarlarını/türbelerini ziyaret etme nedenlerini araştırmayı ve bu ziyaretlerin genel olarak hastalık, özelde COVID-19 ile ilişkisini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma için İstanbul’un Beykoz ilçesinde bulunan Yuşa Türbesi seçilmiştir. Yuşa, Hz. Musa döneminde yaşamış, İstanbul’a geldiği hakkında kesin bilgi olmasa da Türkler tarafından peygamber / evliya olarak kabul edilmiş ve türbesinin Beykoz’da bir tepenin üzerinde olduğuna inanılmıştır. Türbe günümüzde inanç folkloru açısından önemli ziyaret mekânlardan biridir. Araştırma, nitel araştırma yöntemi ve fenomenoloji ekseninde kurgulanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, COVID-19 salgının seyrini azaltmak için tam kapanmanın hemen ardından, kısmi kapanma tedbirlerinin uygulandığı 26 Mayıs 2021- 04 Haziran 2021 tarihleri arasında Yuşa türbesine gelen yirmi iki ziyaretçiden oluşmaktadır. Araştırma verileri, halkbilimi saha çalışması kapsamında yönlendirilmiş mülakat

ve doğal gözlem yöntemleri kullanılarak toplanmıştır. Yapılan içerik analizi sonucunda çalışmada “ziyaretçilerin Yuşa Türbesi’ni ziyaret etme sebepleri”, “Yuşa Türbesi’nde hastalıklara şifa arayışı”, “COVID-19 salgını sırasında türbeyi ziyarete gelenler”, “COVID-19 salgını için şifa arayan ziyaretçiler olmak üzere dört ana tema ortaya çıkmıştır. Bu ana temalara ait alt temalar da belirlenmiştir ve elde edilen veriler tartışma bölümünde irdelenmiştir. Yuşa Türbesi, salgının yoğun olarak yaşandığı ve insanların elzem sebepler dışında evlerinden çıkmayı çok da tercih etmedikleri dönemlerde şifa beklentisi başta olmak üzere çeşitli nedenlerle yöneldiği kutsal mekânlardan, manevi alanlardan biri olarak dikkat çekmektedir.

## Introduction

Epidemics have occurred at various times in the history of the world, and many people have died in these epidemics. Covid-19 is one of these epidemic diseases. The whole world met a new disease that first emerged in the city of Wuhan in China in December 2019, which the World Health Organisation (WHO) called COVID-19 (World Health Organization, 2020). The first couple of months of 2020, many if not all countries in the world have become influenced by this previously unknown, highly contagious, and deadly virus. 11 March 2020 marks both the day Turkey recorded its first COVID-19 case and the date the WHO declared a global pandemic (Minister of Health, 2020). The first lockdown in Turkey was declared “post-haste” to cover the dates from 10 April 2020 to 12 April 2020 for 30 cities (Minister of the Interior, 2020). Afterward, lockdowns continued to be part of life intermittently; individual and social precautions were taken to protect against the virus. The COVID-19 pandemic, which rapidly expanded and put the whole world in a state of alarm, has also tremendously impacted people in Turkey both mentally and physically. To protect themselves from the sickening and deadly virus, people had to make changes in their lifestyles, beginning with their day-to-day activities. Even though the pandemic poses a threat to life, visiting tombs, which is part of people’s traditional and religious rituals, has continued, sometimes despite prohibitions. People visit tombs, which are considered holy sites because they believe these visits make them feel good, give them the necessary willpower to deal with difficulties, save them from bad situations, and heal them.

Mircea Eliade argues that “every sacred space implies a hierophany, an interruption of the sacred that results in detaching a territory from the surrounding cosmic milieu and making it qualitatively different” (Eliade, 2000: 26); he lists images, symbols, legends, rituals, and in this respect, the perceptions related to time and space, as religious phenomena that best explains the sacred (Eliade, 1995: 1-2). Apart from sacred places such as mountains, caves, the sky, the soil, and trees, the actual or symbolic tombs of religious or mystic people whose real or legendary life stories have been told for centuries are among the holy places which play an important part in people’s engagement with the sacred. Eliade also defines sacred space as a microcosm that reflects the whole because it repeats the cosmic landscape. According to his, altars, temples, mausoleums, or palaces are spaces that are derived from the primary sacred spaces and thus are considered to be the sacred center of the world (2000: 272).

The pre-Islamic Turkish tradition of visiting the graves of one's ancestors has turned into visiting the tombs of religious bodies after the Turks converted to Islam. Tomb visits are based on the atavistic culture within the Sky-God religion. Turks attached importance to their ancestors' souls and graves; they had certain practices to please the dead souls (Güngör, 2013: 65). They visited the graves of their ancestors to seek kindness, to protect themselves from evil, or to show their gratitude. After they became Muslim, Turks maintained showing respect for their ancestors' souls and these practices of respect in a manner appropriate to Islamic traditions (Eroğlu, 2017: 197, 198). As such, this cult, which was alive in shamanism and atavism, becomes a ritual that was transferred to Muslim saints and especially to their tombs. The basis of these visits in Turkey is the "saint cult." In people's visit to tombs, "the saint cult, in other words, the unshaken sense of faith, commitment, and benediction shaped around the mystical charisma of a holy personality who is believed to be equipped with certain supernatural and divine power and authority" is an effective factor (Ocak, 2016: 45). Beginning with the tombs believed to belong to prophets and friends of the prophet Mohammed, there are hundreds of tombs of religious scholars, mystic leaders, martyrs, and sultans (Kalafat, 1998: 127; Tanyu, 1967: 147, 300). Among these, the Tomb of Joshua in Istanbul is one of the rare holy sites in Anatolia in which a prophet rests.

### **1. Joshua and the Joshua's Tomb**

Joshua's name in the Torah is Hosea. Moses changed this name to Yehoshua, which in time was shortened to Joshua (Gaon, 2018b: 1848). Joshua was always by Moses' side and after Moses' death, he became the leader of the Israelites. The Torah mentions him as the "Attendant of Moses" (Gaon, 2018a: 823, 969). The fact that there is detailed information in the Torah about him leading the Israelites after Moses and his conquests solidifies the sacred narrative about him. According to the Old Testament, Joshua died at the age of 110 and was buried at Mount Ephraim (MacDonald, 2004: 279). The Quran does not name Joshua, but it is accepted that there are two instances where he was mentioned (Harman, 2013: 44).

Placed on a steep hill facing the Bosphorus, Joshua's Tomb has been accepted to be a holy site since ancient times. Semavi Eyice indicates that there was a Zeus Temple on the hill in the Antiquity and the Byzantine Emperor Justinian I converted this temple to a church called Hagia Michael in the 6<sup>th</sup> century (Eyice, 2017: 98). In accordance with the premise that people always worship at the same sites, it can be seen that pre-Islamic holy sites and Christian or Hindu temples are converted into Islamic places of worship, and the legends surrounding the old place are often attributed to the new saint (Schimmel, 2004: 254). Indeed, the tomb which is visited with the conviction that it belongs to Joshua is accepted to be the tomb or the burial chamber of Heracles in the First Age (Eyice, 2017: 98). Embedded in holy symbols and narratives since ancient times, the hill was also a site of interest for the Ottomans. It is evident that this hill was also deemed sacred by the Muslims with the influence of the "place where the two seas meet" metaphor mentioned in the Moses and Joshua parable in the Quran (Kahf, verses 60-64), (Quran, 2021). The legendary "water

of life” cult shaped around the personality of Khidr by Muslim Turks (Ocak, 2012: 44) has become the legend of Moses and Joshua meeting in this place situated at the Bosphorus in Istanbul. People believe that Joshua came to Istanbul in a war he fought alongside Musa and that he was shot (Okan, 2008: 98). However, there is no reference acknowledging this belief either in the Torah or in historical sources. Beşiktaşlı Yahya (John of Besiktas), who was the leader of a sect during the reign of Suleiman the Magnificent, indicated that this place was “the of Joshua Tomb ” according to the legend of “a spiritual discovery” (Harman, 2013: 45; Şahin, 2013: 243). People also consider this place as the graveyard of the prophet Joshua.

## **2. Aim and research questions**

Due to the increase in the number of COVID-19 cases and deaths, a 17-day full lockdown was declared in Turkey beginning on 29 April 2021 lasting until 17 May 2021 (Minister of the Interior, 2021a). After the full lockdown, a “gradual normalization” process took place between 17 May 2021 and 1 June 2021. During this gradual normalization, a curfew to cover between 9 pm-5 am during the weekdays and between 9 pm starting on Friday and 5 am on Monday (Minister of the Interior, 2021b) was enforced. As of the start of the field study on 26 May 2021, the number of daily cases in Turkey was 8738 and daily deaths 16 (Minister of Health, 2021).

This study aims to examine the reasons for visitors to visit the Joshua Shrine at a time when the COVID-19 pandemic is at its peak and partial curfews are applied in Turkey, and to determine the relationship between these visits and the COVID-19 pandemic. To this end, people visiting the Tomb of Joshua between 26 May 2021 and 4 June 2021 were interviewed.

## **3. Design of the study**

In this study, the phenomenological approach was used, which is one of the qualitative research methods. Creswell indicates that qualitative research is done to understand a subject in detail and that it aims to reveal the bigger picture by identifying different viewpoints. In qualitative research, the researcher examines documents, observes behaviour, interviews the participants in their natural environment, and then classifies the obtained data or themes and tries to make sense of them. The researcher aims to find out the participants’ views on the problem or the issue at hand (Creswell, 2013: 44, 47, 48). One of the research methods within the scope of qualitative research is the phenomenological approach. Phenomenology is a qualitative research method that allows people to express their understanding, feelings, perspectives and perceptions about a particular phenomenon or concept and is used to describe how they experience this phenomenon (Rose et al. 1995: 1124). It aims to understand peoples’ lived experiences. This method defines the commonly shared meaning of individuals’ lived experiences concerning a phenomenon or concept (Creswell, 2013: 77; Manen, 2007: 12). Because the phenomenological approach aims to understand the meaning, structure, or the essence of the experience of a person or a group, it is important to have participants with actual experience (Patton, 2014).

In this study, a phenomenological approach was selected to identify the reasons why people visit the tomb of Joshua during the COVID-19 pandemic and to lay bare the relationship they establish between ailments (both COVID-19 and others) and visiting a tomb.

#### **4. Participants**

This study was carried out at the Tomb of Joshua, which is situated on a hill in Beykoz. The study group consists of 22 visitors who voluntarily accepted to participate in this study.

#### **5. Data collection and data analysis**

Data to be used in the study were collected between 26 May 2021 and 4 June 2021 via face-to-face interviews with the visitors. After being informed of the content of the study, visitors who accepted to participate in the interviews were asked to give oral permission. Participants were asked previously prepared open-ended questions which would reflect multiple perspectives. Interviews were voice-recorded. These voice recordings were then transcribed by the researchers. Voice recordings were listened to several times to check the accuracy of the transcription. Themes were determined based on the obtained data, and then sub-themes were formed. Afterward, content analysis for these themes was done. In order not to reveal the identities of the participants, participants were coded as (visitor: V1, V2, V3.....).

Before carrying out the study, permission was obtained from Yıldız Technical University, Academic Ethics Committee (Date: 15.02.2021, number: E-73613421-604.01.02-2102150048).

#### **6. Results**

Four themes were created according to the answers the participants gave about the importance of visiting the tomb of Joshua during the COVID-19 pandemic.

##### **Theme 1: The reasons for visitors to visit the Tomb of Joshua**

This theme contains three sub-themes about the reasons why people would visit the Tomb of Joshua.

##### **Sub-theme 1: Religious reasons and faith**

Most of the visitors to the tomb indicated that they visit it for religious reasons. Some of the visitors believe that Joshua is a beloved servant of Allah, some believe that he is a prophet, while others believe that he is a religious leader whose prayers are accepted.

There are visitors who state that they come to visit the friend of Allah, the prophet, the saint. (V1, V4, V5, V11, V12, V13, V15, V16)

“Saint Joshua is a beloved of Allah; he is close to Him. We pray here for his sake...” (V21)

“Joshua is a prophet, he is a messenger sent by Allah ... It is necessary to visit the beloved of Allah, his prophets and to take heart from them... You are in the presence of a prophet [here]” (V12)

The imam of the Joshua Mosque indicates that people from different religions also come here to pray:

“Everybody visits Prophet Joshua. From the 3 [Abrahamic] religions ... many people are coming to visit and pray ... People who feel like they have sinned, people who would like to engage more with their spirituality, this is the place of a Prophet, we are absolved from our sins here, we pray to Allah, and in return Allah forgives us ...” (V20)

Visitors contend that there is a relationship between Moses and Joshua. (V8, V15, V20)

“The fact that Prophet Moses selected Him, that he appointed him as his successor, that he came here splitting the sea, and the fact that he is a hard principled Prophet has made an impression on me. Sometimes large groups come here to pray at night, I join them.” (V10)

“Joshua, since his childhood, has been with Moses ever since. He listens to his word, he is a child who follows his way... Since he was with Moses from childhood, he saw him as a leader. (V15)

### **Sub-theme 2: Making a wish**

People who consider the tomb a holy place believe that the prayers they pray will be answered and the wishes they make here come true:

“I’ve seen that my prayers are rapidly answered when I come here and pray.” (V8)

People pray and make wishes here for their material or spiritual needs. (V1, V2, V5, V9, V12, V17, V18, V 19)

“...These children you see here did not exist; God has blessed us with them ... We prayed here, then, God willing, I had two grandchildren afterward. We asked for a boy, He blessed us with him, we asked for a girl He blessed us with her; we asked for a car it was granted, we asked for a house it was granted. He prayed here, and we said, “Be the mediator O Prophet Joshua!” Now we are here to pray again.” (V16)

“I have an 8-year-old son with autism. I dropped him at his school in Üsküdar Küplüce. I thought I could visit here until his pick-up time.” (V2)

“Doctors had told me your child could be a cripple, let’s terminate the pregnancy. We still came here and prayed, [making Joshua] the mediator. My child was born normal. I’ve seen that my prayers are answered quite rapidly when I come and pray here.” (V8)

### **Sub-theme 3: Tradition**

The Tomb of Joshua is considered one of the traditional sites to visit in Istanbul; people visit here just like they do other holy places.

“For us, visiting here is tradition. We came here 3-4 times during Covid” (V7)

“I have been coming here for more than 10 years. To Prophet Joshua ... We used to circumambulate this holy person every weekend with my mother. My mother would frequently take me to historical places, tombs ... This is like home to me” (V10)



The visitors, who stated that they visited various tombs in Istanbul such as Eyüp Sultan, Kırklar Sultan, Aziz Mahmut Hüdayi, Yahya Efendi from Beşiktaş, stated that they also visited Holiness Yuşa. (V6, V7, V8, V11, V13)

“Saturdays and Sundays are peak visiting days. So are the summers and springs; people flock here during those times. This place is open at night as well. People visit other saints such as Kırklar Sultan [Sultan of the Forty Saints], Uzun Evliya [the Tall Saint], and Akbaba Sultan after they visit Prophet Joshua...” (V1)

### **Theme 2: Seeking healing at the Tomb of Joshua**

This theme consists of two sub-themes, which include the hope of finding healing for the physical and mental illnesses of the people who come to the Joshua Tomb.

#### **Sub-theme 1: Hope for healing of physical ailments**

The visitors indicated that they visited the tomb to seek healing for the physical ailments of either themselves or a relative of theirs.

Visitors pray for the healing of various diseases such as children who cannot speak, babies who cannot sleep, those with autism, those with muscle disease, those who cannot walk, those who are paralyzed, those who have allergies, and those with blood pressure. (V1, V21, V12, V5, V11, V 18, V19, V22)

“It is said that St. Joshua would make mute kids speak. So, his mother and I brought the kid here...” (V12)

“My mother had a stroke, she contracted Covid. We prayed for her here and she got healed. She was on the brink of death, she was hospitalized. My mother got back to her feet by the grace of Allah, with the mediation of St. Joshua (peace be upon him).” (V8)

“Our son is 5 years old, and he cannot speak because his development is behind his age. We brought our 5-year-old here during the pandemic. We pray to Allah for our kid, for our deeds to be in order ...” (V5)

“We constantly pray for our health. I have many issues; I have high blood pressure, I have allergies ... I recite Yasin [the thirty-sixth sura of the Quran] for healing ...” (V11)

#### **Sub-theme 2: Feeling psychologically well**

Some of the visitors said that they feel at peace in this place and that their psychological well-being improves:

Some of the visitors said that they felt peaceful in this place and their psychology improved: (V2, V4, V9, V16, V18)

“I came here during the pandemic as well. My soul feels serene. I believe to receive psychological treatment here.” (V17)

“I come here when I have problems; I get enlightenment and prosperity from here. I pass on these charms to people around me as well. You know they say there is a path between hearts, we also come here directly ... We drop by whenever we come to Beykoz, we receive serenity here and pass it on to the others.” (V8)

“Despite the pandemic, we have come here to boost our spiritual strength because it has decreased. One needs to get stronger, get rid of carelessness, and one needs to be mindful by visiting Allah’s beloved servants and prophets. We feel weary. When I visit one of Allah’s beloveds, I feel light as a feather, I feel like I am on cloud nine. All my sorrows are gone...” (V12)

“I don’t open up to people. I go to my Father Joshua. For me, this place is my father’s home. I talk to him; I tell him about my problems. I spend hours here; I bare my soul...” (V10)

### **Theme 3: People visiting the Tomb of Joshua during the COVID-19 pandemic**

This theme contains two sub-categories that aim to understand whether people who visited the Tomb of Joshua during the pandemic have come here before.

#### **Sub-theme 1. Those visiting the tomb before COVID-19**

Most of the visitors indicated that they came here before the pandemic as well:

“We frequently visited here before Covid; We have kept coming once a month during Covid as well...” (V8)

“I have been frequently visiting Prophet Joshua for more than 10 years. I always go there once a week at night; I have also kept visiting him during the pandemic. Before the restrictions, there were times that I would go there three times a week. I continued visiting the place during the lockdown.” (V10)

“I have been visiting this place for 35 years. I managed to come here only twice during the pandemic.” (V11)

“We used to come here more frequently before Covid, but we have kept coming during Covid as well ... We were unable to come as frequently due to the restrictions, but we have been aware of the importance of this place even before the pandemic.” (V13)

“This is my fourth visit. I came here twice during the pandemic.” (V5)

“We would frequent here before the pandemic; we kept visiting it during the pandemic, too.” (V6)

“We have been visiting here for the last 10 years. This is our third visit during Covid.” (V16)

#### **Sub Theme 2. People who visit the tomb for the first time during COVID-19**

Only two people out of the 22 who were interviewed said that this was their first time visiting the tomb. One of these people lived abroad.

“This is my first visit. I have heard about this tomb but had not had a chance to come before.” (V22)

“I cannot even describe this place. A Prophet’s tomb, I cannot begin to describe my emotions. We visit city after city during Covid. We pray for humankind. We have two matters here. One is religion, and the other is the pandemic.” (V15)

### **Theme 4: Visitors seeking healing during the COVID-19 pandemic**

This theme has three sub-categories to understand whether the visitors visited the tomb before or after they contracted Covid or while a relative had Covid.

### **Sub-theme 1: Those who visited the tomb before contracting COVID-19**

Some of the visitors stated that they did not get this disease. (V4, V5, V12, V14, V15, V16, V18, V19)

“We have not had the disease. People around us have... At the tomb, I prayed that the pandemic would end ... We prayed for health; we prayed for this pandemic to be away from the Islam nation...” (V12)

“... I have not had Covid. There has not been much of a change in my prayers because of the pandemic. I have always prayed for health anyway ...” (V10)

“We have not contracted Covid, thank Allah. Many people in our family have.” (V4)

### **Sub-theme 2: People who visit here because of the illness of a relative**

Some of the visitors stated that they have a relative with COVID-19 and they prayed for her as well.

“Last year, there were people who made sacrifices here twice for a young child who was both sick and had Covid ... The child was healed, God willing.” (V20)

“My mother had a stroke; she also had Covid. We prayed for her here and she was healed. She almost died; we put her in a hospital. Allah granted her to us. My mother was able to get on her feet by the grace of Allah and by the guidance of St. Joshua.” (V8)

### **Sub-theme 3: People who visited it after getting better**

Among the visitors are those who have had the COVID-19 disease. (V1, V2, V3, V6)

“I have had Covid in its very first days. We need places such as this, spiritual strength, and the ability to stand up more than ever in this time of Covid ...” (V9)

“Last year I took my wife to a hospital specialized in cardiology; she had contracted the virus there. Then she was hospitalized. My wife got better after a week, thank Allah. After this, my wife and I came here for a “gratitude visit.” (V13)

“I had a severe case of Covid because I have allergies. I had been everywhere without contracting it, but got it at one house I’d been to. This virus is a sign of the apocalypse.” (V11)

“My partner’s mother and father got Covid and died three days apart. It’s been 8 months. We have also had it.” (V3, 2)

“I got Covid ... My son also got Covid; he was very scared. He had a rather severe case. I prayed for him; and by the grace of God, he got healed. I have given a lot of thought to it; this is a test, and this, too, shall pass. And, thankfully it has. My daughter-in-law contracted it; my daughter contracted it. But they are okay now.” (V16)

### **Theme 1: The reasons for visitors to visit the Tomb of Joshua**

In this study, it was determined that people who visit the Tomb of Joshua for religious reasons see him as a prophet or a religious leader. The spiritual pull created by the love and respect for the Prophet is felt here as well. It was seen that Joshua is revered for being the prophet and special messenger of Allah. In the interviews, there was mention of the camaraderie between Moses and Joshua. Visitors consider Joshua as one of the spiritual

guards of Istanbul. It is believed that Joshua, who rests on a hill overseeing the Bosphorus, has been protecting the city and the capital of the Ottoman Empire for hundreds of years. This protectiveness is an important factor in people being drawn to this place.

In the context of the “secret saints/guardians” cult, which can also be associated with the belief that saints, who are chosen servants by God, are given some miracles (Ocak, 1997: 29), it is understood that some of these saints are immortal, their spirits live, they can be seen at different times and in different places at the same time, to bring rain, war. It is believed that they emerged to help people in need in hardship situations such as famine, epidemic, etc. This cult also applies to Joshua. Some of the visitors state that they believe that Joshua’s soul is alive and immortal.

The visitors consider visiting the tomb as a ritual just like *salaat* and fasting. Regardless of whether they are religious or not, the majority of people visit the tombs or symbolic tombs of warriors, scholars, wanderers, dervishes, companions of Muhammed, or important people in Islamic history. There is a cult of tombs in Iran in the East, in the Turko-Islamic geography, in the Balkans, and Anatolia. People expect the same spiritual reward from their visit to Joshua they think they would receive from worship. It is seen that almost all demands and wishes voiced during the visit are expressed in the form of a prayer. What is asked from God is expressed as if they were asked from Joshua. The tradition of “making a wish,” which is part of many tomb cults, has transformed into a religious function in this visiting place. Visitors believe that they fulfill a ritual when they visit the tomb. By explaining otherwise inexplicable phenomena, rituals function as solutions against anxiety, doubt, and uncertainty (Schuyt; Schuijt, 1998: 400). As can be seen in many examples in Anatolia, visitors – whether they are religious or not – would like places, symbols, totems, and objects to bear witness or contribute to their wishes when they ask for it from God. Thus, in addition to places of prayer such as small mosques, they would like dervish lodges, tombs, and shrines to be holy vessels or witnesses for God for their prayers or wishes to come true. In this respect, they come to this tomb to make a wish as they believe their prayers would be more easily answered in such places.

During these visits, people usually pray for getting rid of the negative things in their lives and for protection against possible ill-wishes and illnesses. The fact that the interviews in this study were carried out during the peak of the pandemic shows that the need to get protection against illnesses and the need to preserve good health has been heavily felt by people. It was observed that routine visitors and traditional visits are more often than not focused on a healthy and peaceful life. Again, within this context, people seek healing for important issues such as infertility, premature birth, speech impediments in kids, autism, and paralysis. People also pray or make wishes for convicts to get out of prison, students to be successful in their exams, daughters to find husbands or to buy a house or a car.

The interviews made it clear that the Tomb of Joshua is regarded to be a traditional visiting site. It is among the must-see holy places in Istanbul and its surroundings. There is an especial increase in the number of people visiting the place during Ramadan as well as during the days and nights that are considered holy. There is a continuity to the frequently done visits; in other words, there is a tradition of visiting Joshua. Some visitors think of this as a

social activity, which has become an addiction, as part of their material and spiritual comfort. Most of the others, on the other hand, consider this a semi-religious activity. There have been people who visited the tomb during the pandemic to ask for protection against COVID-19. This increase in the interest in the tomb is caused by those who have already been using this place as a site to seek healing.

### **Theme 2: Seeking healing at the Tomb of Joshua**

Prophets and saints are believed to be privileged since they are considered to be close to God (Radtke, 2002: 109). Therefore, visitors indicated that they visit the Tomb of Joshua thinking that it will be good for a physical ailment they or their relatives have. This could be regarded as a religious act as well as a crisis ritual. Events resulting in crisis rituals are known to be unexpected and surprising because they are events not repeated according to a period or a calendar. Carried out to overcome the uncertainty and anxiety created by the crisis, crisis rituals can be done to get rid of illness (Honko, 1979: 377-79). Illness is a crisis itself and people visit this place to alleviate this crisis. The expectation to get better is high here which is created by those who claim that they got better after visiting the tomb. Visitors indicated that they have seen babies and kids with illnesses brought to the tomb. Some brought their sick children. New-born babies, babies with sleeping problems, children who cannot speak, kids with autism, kids with intellectual disabilities, and those with muscle diseases were among the ones brought here to heal.

Those using a wheelchair, those with physical disabilities, those who have had a stroke, people with high blood pressure, and people suffering from allergies to name a few, visit the tomb or are said to visit it. Another frequently indicated wish is to ask for healing indirectly for those who are either far away or who cannot come themselves due to a disability by their relatives. People who have contracted COVID-19 and people with relatives who got COVID-19 also visit the tomb to wish for health.

Visitors believe that this tomb heals them spiritually. The Tomb of Joshua has been described as “a source of spiritual healing,” and “a source of spiritual strength.” Many visitors indicate that they have found bliss and peace here; they add that they miss this place when they cannot come and visit. People mention that they talk to Joshua about things they cannot talk about with other people; they maintain that they have a psychological relief by having a heart-to-heart with him.

### **Theme 3: People visiting the Tomb of Joshua during the COVID-19 pandemic**

The majority of the visitors are people who have been to the Yuşa Tomb before the pandemic. Ritual is the repetition of certain values related to individuals or groups, at appropriate times, with symbolic and more or less unchanging successive behavior patterns (Honko 1979: 372). Considering the studies that show that people who do their religious duties and establish a spiritual intimacy with God experience less fear and anxiety in the face of trauma than non-religious people (Batmaz, & Meral, 2022), visiting the shrine as a desire to perform a religious ritual becomes even more meaningful. Visitors have tried to do this ritual during the COVID-19 pandemic as well. However, they mentioned that the number of their visits was limited both due to the pandemic and the lockdowns that were in place.

Some visited the tomb for the first time during COVID-19. The number of these people is quite low compared to the ones who have been to the tomb before the pandemic. Despite the comparatively high number of people who sought a solution to the physical and mental problems caused by the pandemic, the number of people who visited the tomb for the first time was lower than expected.

#### **Theme 4: Visitors seeking healing during the COVID-19 pandemic**

People resort to religion and religious rituals to deal with this unknown virus. Some studies focus on how religious practices and beliefs play a role in people's behaviour in relation to protection against coronavirus and its symptoms once the virus is contracted. Some studies provide recommendations on how they can protect their health by activating their beliefs (Koenig, 2020). Suggestions are presented on how people can protect their health by putting their beliefs into action during the pandemic period (Koenig 2020: 8-12). Visiting tombs is one of the ways belief can be turned into action. Assuming a universal mission upon themselves for the unprecedented effects of the COVID-19 pandemic on the whole world, this group of visitors asked for healing not only for themselves and their relatives but also for all mankind.

Those who have visited the tomb frequently for a long period of time assumed establishing a special relationship between themselves and Joshua or developed a sense of spiritual closeness with him; they seem to believe that they could save the whole of humanity from the pandemic with this sense of spiritual tolerance. In this respect, even though they themselves did not contract the virus, they believe they are being heroic by coming to visit Joshua despite the virus and official warnings; they also believe that they act as messengers serving the human conscience as they send their prayers to Joshua.

Although not as many in numbers as those who visited the tomb seeking healing, some came there after recovering from an illness. These people are those who visited the tomb to offer their thanks after the physical and psychological difficulties experienced by themselves and their loved ones during the COVID-19 pandemic. Moreover, the morale boost felt for surviving the pandemic was also effective in people's will to visit the tomb of Joshua, which was part of their routine life anyway.

#### **Conclusion**

This study shows that people continued to visit the Tomb of Joshua even when there were partial lockdown measures in place in Turkey due to the pandemic. People consider this tomb as a holy place where their prayers are answered. Visitors pray here to eliminate certain problems they experience. The most noteworthy aim of these visits is the fact they people see this place as an alternative source of healing. It was observed that those who visit Joshua seeking healing have a high expectation for the healing of their mental and physical problems.

The following were identified as the main reasons for visitors to come to the Tomb of Joshua: his ability to heal, the expectation to be protected against diseases, its ability to provide relaxation and peace of mind against negative thoughts and fears caused by the disease or illness, steering towards the holy by asking for healing (asking for it from Allah through the Prophet;

using the Prophet as the mediator), affirming rites of passages (such as birth, marriage, death, etc.). People who want to get rid of the fears caused by the COVID-19 pandemic, people who want to avoid contracting the virus, and those who have sick people in their close circles come to visit the tomb. Those whose prayers are answered also visit the tomb to show their gratitude. It is evident that an important chunk of the expectations, wishes, and prayers, which have become a ritual, are focused on healing. People, who have visited this tomb to get rid of their troubles before, come here again during the pandemic to avert the difficulties and fears they face.

#### **Research and Publication Ethics Statement:**

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** Etik Kurul kararı makale sonundadır/Ethics Committee decision is at the end of the article.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### **Visitors names**

**V1:** İbrahim Çiçek, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V2:** Sünkar Aksoy, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V3:** Savaş Aksoy, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V4:** Betül Arda, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V5:** Levent Yeşiltepe, Beykoz-Yuşa Tepesi, 04.06.2021.

**V6:** Hizbullah Nur Mohamad, Beykoz-Yuşa Tepesi, 04.06.2021

**V7:** Deniz Koç, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V8:** Sinan Belkıs, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V9:** Reyhan Beyhan, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V10:** Elif Aynacı, Beykoz-Yuşa Tepesi, 26.05.2021.

**V11:** Faika M., Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.

**V12:** Semra Tiryaki, Beykoz-Yuşa Tepesi, 04.06.2021.

**V13:** Rıdvan Cenk, Beykoz, 04.06.2021.

- V14:** Abdullahi Mohamad Herzi, Beykoz-Yuşa Tepesi 04.06.2021.  
**V15:** Mohamad Aden Hussein, Beykoz-Yuşa Tepesi, 04.06.2021.  
**V16:** İlkey Üzümcü, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.  
**V17:** Aysel Ayaç, Beykoz-Yuşa Tepesi, 04.06.2021.  
**V18:** Zeliha Demirbağ, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.  
**V19:** Leyla Demirbağ, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.  
**V20:** Abdullah Arda, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.  
**V21:** Kenan Ağbars, Beykoz-Yuşa Tepesi, 28.05.2021.  
**V22:** Nuri Demirci, Beykoz-Yuşa Tepesi, 04.06.2021.

## References

- Batmaz, H. & Meral, K. (2022). The mediating effect of religiousness in the relationship between psychological resilience and fear of COVID-19 in Turkey. *Journal of Religion and Health*, 61, 1684-1702.
- Creswell, J. W. (2013). *Nitel araştırma yöntemleri beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni*. (M. Bütün & S. B. Demir, Trans.) Siyasal.
- Eliade, M. (1995). *Dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu* (M. Aydın, Trans.) Din Bilimleri.
- Eliade, M. (2000). *Dinler tarihine giriş* (L. Arslan, Trans.) Kabalacı.
- Eroğlu, A. H. (2017). Geleneksel Türk inanışları. (D. Arık, Ed.) *Halk inanışları el kitabı*. Grafiker.
- Eyice, S. (2017). *Bizans devrinde Boğaziçi*. Yeditepe.
- Gaon, S. (2018a). *Tefsîru't-Tevrât bi'l-Arabiyye, Tevrat (Tora) tefsiri I* (N. Arslantaş, Prep.) Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Gaon, S. (2018b). *Tefsîru't- Tevrât bi'l Arabiyye, Tevrat (Tora) tefsiri II* (N. Arslantaş, Prep.) Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Güngör, H. (2013). Türk dünyasında dini ve politik bir fenomen olarak tanrıcılık=tengriyanstvo. *Turkish Studies*, 8 (9), 63-70.
- Harman, Ö. F. (2013). Yûşa. *İslâm ansiklopedisi*. Volume 44, Türk Diyanet Vakfı, 43-45.
- Honko, L. (1979). Theories concerning the ritual process. In *The Science of Religion Studies in Methodology*. (L. Honko, Eds.) 369-390.
- Kalafat, Y. (1998). *Kuzey Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta eski Türk dini izleri*. Kültür Bakanlığı.
- Koenig, H. G. (2020). Maintaining health and well-being by putting faith into action during the COVID-19 pandemic. *Journal of Religion and Health*, 59, 2205-2214.
- MacDonald, W. (2004). *Kutsal kitap yorumu, eski antlaşma serisi*. Yeni Yaşam.
- Ocak, A. Y. (1997). *Kültür tarihi kaynağı olarak menakıbnameler. Metodolojik bir yaklaşım*. Türk Tarih Kurumu..
- Ocak, A. Y. (2012). *İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü*. Kabalacı.
- Ocak, A. Y. (2016). *Türkler, Türkiye ve İslâm yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri*. İletişim.
- Okan, A. (2008). *İstanbul evliyaları*. Kapı.
- Patton, M. Q. (2014). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri* (M. Bütün & S. B. Demir, Trans.) Pegem Akademi.
- Radtke, B. (2002). Wali. *The Encyclopaedia of Islam*. Volume XI. 109-112.



- Rose, P., Beeby, J. & Parker, D. (1995). Academic rigour in the lived experience of researchers using phenomenological methods in nursing. *Journal of Advanced Nursing*, 21 (6), 1123-1129.
- Schimmel, A. (2004). *İslamın mistik boyutları* (E. Kocabıyık, Trans.) Kabalıcı.
- Schuyt, T. N. M., & Schuijt, J. J. M. (1998). Rituals and rules: About magic in consultancy. *Journal of Organizational Change Management*, 11(5), 399-406.
- Şahin, H. (2013). Beşiktaşlı Yahyâ Efendi. *İslâm Ansiklopedisi*. Volume 43. Türk Diyanet Vakfı, 243-244.
- Tanyu, H. (1967). *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Van M. M. (2007). Phenomenology of practice. *Phenomenology & Practice*, 1(1), 11-30.

### Electronic resources

- Minister of Health. (2020). COVID-19 information platform. 16.03.2022.  
<https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66494/pandemi.html>
- Minister of Health. (2021). COVID-19 information platform. 16.03.2022.  
<https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66935/genel-koronavirus-tablosu.html>
- Minister of the Interior. (2020). 2-day curfew. 18.03.2022.  
<https://www.icisleri.gov.tr/2-gun-sokaga-cikma-yasagi>
- Minister of the Interior. (2021a). Circular of full closing measures. 18.03.2022.  
<https://www.icisleri.gov.tr/81-il-valiligine-tam-kapanma-tedbirleri-genelgesi-gonderildi>
- Minister of the Interior. (2021b). Circular on gradual normalization measures. 18.03.2022.  
<https://www.icisleri.gov.tr/kademeli-normallesme-tedbirleri-genelgesi>
- Quran. (2021). 7.02.2022  
<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Kehf-suresi/2200/60-61-ayet-tefsiri/>
- World Health Organization. (2020). Coronavirus Disease. 13.03.2022  
<https://www.who.int/>



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).

---

## ETİK KURUL KARARI

T.C. YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ Araştırma ve Planlama Rektör Yardımcılığı

Sayı : E-73613421-604.01.02-BABBFCF3 Tarih: 7C736858 Konu : Etik Kurul Kararı  
2021/01 Sn. Hilal OTYAKMAZ AYDIN

YTÜ Etik Kurulu, Üniversitemiz doktora öğrencisi olarak hazırlamış olduğunuz yapacağı “Covid 19 Salgını ve Veli Kültü: Yûşa Türbesi Örneği” başlıklı çalışmanızı etik açıdan incelemiştir. Sunulan dosya ve bu dosyaya göre yapılacak olan veri toplama araç ve yöntemlerine konu olan bilgiler hakkında etiğe aykırı herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Bilgilerinize rica ederim.

Prof. Dr. Bestami ÖZKAYA

Rektör a. Rektör Yardımcısı

Ek: Etik\_Kurul\_Kararı\_35.pdf (Elektronik Ek) Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Belge Doğrulama Kodu: DA7BCC509AAAAA

Belge Doğrulama Adresi: <http://ebys.yildiz.edu.tr/Dogrulama/Index>

Adres :İstanbul İrtibat:Hale Nur KARDAŞ Tel97852339F2C248 / Fax :(0212) 383 20 59 /  
(0212) 258 51 40 Web:<http://www.apry.yildiz.edu.tr/> Kep Adresi :yildizteknikuniversitesi@  
hs01.kep.tr e-Posta: [hnkardas@yildiz.edu.tr](mailto:hnkardas@yildiz.edu.tr) e00ebaea 2102150048 15.02.2021





# Lament of Medea: A Kinesthetic Performance

## Medea'nın Ağıtı: Kinestetik Bir Performans

**Fulya Kincal\***

### **Abstract**

This study shows how the language of lament liberates a woman from a socially constructed murderous identity. By using stylistic analysis and mainly focusing on the method of singing lament, this article shows the possibility of undermining the socially constructed identity of the ancient Greek heroine Medea. As the 19th-century thoughts in England about women acquired the most exacerbated misogynist overtones, the problem for the women artists was a desperate search for a new identity and, thus, for language. Two crucial Victorian poets, Amy Levy and Augusta Webster, turned to Greek mythology to explore the collective cultural constructions, recognized the power of lament as a literary device and used it to provide a new perspective to ancient Greek playwright Euripides' Medea. They formulated their poem using the linguistic and contextual rules of lamentation, such as interrogative questions, alliteration, assonance, phonetic structuring, highly metaphorical language, wordplay, parallelism and antithesis. Due to the figurative devices and deviant use of language, they made the reader witness the melancholy and mourning of heroin. They got the reader to think that they should reconsider

---

Geliş tarihi (Received): 4-12-2022 / Kabul tarihi (Accepted): 11-04-2023

\* Asst. Prof. Fulya Kincal, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi / Department of English Language and Literature, Tekirdağ Namık Kemal University. [fkincal@nku.edu.tr](mailto:fkincal@nku.edu.tr). ORCID ID 0000-0002-7800-6141

Medea. Thus, this study focuses on the poetic language of Levy and Webster to provide a different angle to the concept of identity and give the reader a better sense of what Medea is all about. This article provides critical insight into the power of the language of lament in the deconstruction of rigid and stable identity. Moreover, it shows the critical role that language and the performance of lament play in the construction of the self-perception of the speaking subject.

**Keywords:** *lament, subjectivity, Medea*

## Öz

Bu çalışma, kimliğin dil ile inşa edildiği teorisini tartışmak amacıyla yazılmıştır. Bireysel kimliğin değişen, dönüşen ve kurgusal bir olgu olduğu fikrinden hareketle, okuyucu veya dinleyici de duyuşal izlenimler yaratma suretiyle, kimlik algısının değiştirilebileğini göstermektedir. 19. yüzyıl İngiltere'sinde kadınla ilgili düşünceler en şiddetli kadın düşmanı imaları kazanırken, kadın sanatçıların yeni bir kimlik ve dolayısıyla dil arayışı çabaları bu araştırmanın motivasyonu olmuştur. Özellikle ağıt edebi türünün hem görsel hemde işitsel algı yaratarak, kimlik kavramına etkisini tartışılmaktadır. Üslup analizi tekniğini ve ağıt yakma yöntemini kullanarak, antik Yunan kahramanı Medea'nın sosyal kimliğinin değiştirilmesi olanağını göstermektedir. Bu makale, Viktorya döneminin iki önemli şairi Amy Levy ve Augusta Webster'ın şiirleri aracılığıyla kimlik kavramına postmodern bir bakış açısı kazandırmaktadır. Webster ve Levy kolektif kültürel yapıları keşfetmek için Yunan mitolojisine döndüler, ağıtın gücünü edebi bir araç olarak kabul ettiler ve onu eski Yunan oyun yazarı Euripides'in Medea'sına yeni bir bakış açısı sağlamak için kullandılar. Şiirlerini sorgulayıcı sorular, aliterasyon, asonans, fonetik yapılanma, yüksek metaforik dil, kelime oyunu, paralellik ve antitez gibi dilsel ve bağlamsal ağıt kurallarına göre formüle ettiler. Mecazi anlatımları ve kuralları yıkan dil kullanımıyla okuyucuyu kadın kahramanın hüznüne ve yasına tanık edip Medea'yı yeniden düşünmek gerektiğini düşündürdüler. Bu şairlerin şiirlerini çözümleyerek, bu makale, katı ve istikrarlı kimliğin yapısökümünde ağıt dilinin gücüne dair önemli bir içgörü sağlamaktadır. Ayrıca, ağıtın kinestetik algı oluşturarak konuşan öznenin benlik algısının inşasında oynadığı önemli rolü kanıtlamaktadır. Bu çalışma, Amy Levy ve Augusta Webster'in şiirlerini inceleyerek, Medea'ya yeni bir başış açısı sunar ve Medea'yı kötü ününden kurtarır. Böylece, ağıtın sosyal yaşamın kurguladığı kimliğe yıkıcı etkisine dikkat çeker.

**Anahtar sözcükler:** *ağıt, kimlik, Medea*

## Introduction

A lament is a form of art that is simultaneously a fundamental form of human expression: crying and weeping. It is a medium where one can cry and sing at the same time. In other words, it is a kind of singing which is a way of expressing deep grief. Singing lament is an integral part of ancient epic poetry. To be a true epic, epic must integrate the voices of men and women singing

a lament. Otherwise, it becomes a mock epic; it is desensitised and cannot explore the depths of grief expressed by lament. In ancient Greek texts, many heroes, heroines, wives and husbands, mothers and sons sing laments to express their sorrow, pity and even love. In Homer's *Illiad*, not only Achilles, the protagonist and the hero of the *Illiad*, sing lament, but also Andromache, the victim of Achilles, and Kleopatra, the wife of Meleager, are important figures who sing laments to relieve their sorrow. While Achilles is playing the lyre, he also sings lament because he kills Andromache and has the pain of Andromache. He also sings a lament to question and understand why there is so much at stake for himself to be a hero. He cries and sings that he has to kill his friend, and he also has to die at a very early age to be a hero. Andromache and Kleopatra sing laments for the loss of their husbands. These oral poetics show that people lament the loss of something or someone valuable. In these laments, the sorrow of the performers can modulate into anger or a kind of frustrated anger and find expression as a lament. Although the dominant emotion is sorrow, it can become a performance of much more intensified feelings.

Lamentation emerged as a critical element of late nineteenth-century poetry, particularly under the influence of the New Woman movement of the 1880s. This period saw many women poets challenging the prevailing values of Victorian society. Sarah Grand, who coined the term "New Woman" in a 1894 article entitled "The New Aspect of the Woman Question," defined the concept as an outcome of heightened awareness of self and gender distinctions, leading to shifting views on topics such as marriage, sexuality, and fertility. The New Woman movement, which stemmed from the increasing availability of education and evolving status of women, encouraged poets such as Amy Levy and Augusta Webster to reject the traditional female identity and seek a new sense of self. Recognizing lamentation as the primary medium in ancient Greek verbal art for expressing inexpressible, profound emotions, these poets employed laments of mythic heroines to create poetic recitations that visualized a strong speaking voice and gesturing body as the modern equivalent of the ancient Greek lament. Lamentation imbued the discourse of Webster and Levy's poetic speakers with emotional intensity, characterized by melancholic, angry, and dreadful moods. By utilizing lament, the poets sought to create a speaking voice that defended itself by describing and evoking vocal tones, gestures, and bodily placement. These moods spread from performers to readers, who became witnesses, infecting judgment and demanding a response. Thus, lamentation was a critical tool for these poets to express the struggles of the New Woman and challenge existing societal norms.

Euripides' ancient Greek tragedy of Medea has been reinterpreted by poets Augusta Webster and Amy Levy, who utilized the power of lamentation to create a kinesthetic performance that amplifies the emotional depth and resonance of the original narrative. According to the original story of Euripides, Medea is a princess of Colchis. She meets and falls in love with Jason, the leader of the Argonauts, when Jason comes to her country, the land of Colchis, to capture the Golden Fleece from her father, the King of Colchis. Providing Jason with a magical potion to prevent him from being hurt, Medea helps Jason succeed in stealing the Golden Fleece and runs away with him. Jason lives with Medea and has two sons; however, he then determines to marry Princess Glauke, the King of Corinthia's daughter, out of political ambition. Moreover, he calls Medea a shrew when Medea strongly reacts to the news in the public space of her dwelling's

threshold. As a result, Medea ultimately murders Glauke, the princess of Corinthia, the king of Corinthia, and then her sons by Jason. Though many literary historians find Euripides' tragedy written to create sympathy for Medea's plight, the figure of Medea and her inner struggle remain unexplored in the story. Therefore, Edith Hall comments that Medea is remembered through the act of filicide (48). Nevertheless, the classical story of Euripides cannot go beyond the portrayal of Medea as a murderer of children at most terrifying and as a woman who embodies demonic power and cleverness. However, Augusta Webster and Amy Levy reconsider Medea. They draw Medea as singing lament to assert that we are not giving this character a chance, and if we see the angle from which the poetics of lament provide, we get a better sense of what this suffering young woman is all about.

By reimagining the character of Medea through the use of lamentation, Webster and Levy were able to construct a new identity for her that aligned with the changing values of their contemporary society. The poetic renditions of Medea by Webster and Levy utilize kinesthetic reading strategies, employing bodily positions, movements, and physical sensations to create a more immersive and emotionally resonant experience. By doing so, the poets sought to evoke a sense of empathy and connection with the character, allowing readers to more vividly imagine the inner struggles of Medea. The use of lamentation in the poetry of Webster and Levy grants power to the character of Medea, allowing her to express herself in ways that challenge the traditional patriarchal norms that defined her character in the original story. Through this approach, Medea is transformed into a complex and multifaceted character, one whose struggles and experiences are felt kinesthetically by the reader. In this way, Webster and Levy's creation of lamentation as a kinesthetic performance breathes new life into Euripides' original story, giving it a contemporary relevance that speaks to issues of identity and empowerment that resonate even today.

### **Two Victorian women poets: Amy Levy and Augusta Webster**

Augusta Webster and Amy Levy were prominent late nineteenth-century women poets whose highly personal verses have encouraged many early Modernists. Their poems are particularly distinctive for their forcefulness and psychological and intellectual acuity. What is remarkable about Webster's verse is her giving authority and power to woman speakers. In his book *Victorian Poets*, Edmund Clarence Stedman comments that Webster's real potential as a poet was realised when she discovered the dramatic monologue. The woman speakers of Webster seem to possess a coherent and objective consciousness which push the reader to take side with her argument (65). Thus, Webster departs from the nineteenth-century dramatic monologue form's defining element, calling attention to the speaker's situation but often leading to judging her utterance. Her dramatic monologues signify the validity and integrity of female discourse. Webster wrote *Dramatic Studies*, eight dramatic monologues and *A Woman Sold, and Other Poems* in which women speak through their assertive identities. Among these monologues spoken by women, "A Castaway" —a striking sketch of a prostitute— is the most controversial and exciting of all. The poem presents the problem of weakened, attacked and harmed, either physically or emotionally, female subjectivity. The most interesting thing about

the poem is that Augusta Webster's representative prostitute offers a pragmatic explanation for her position. "Medea in Athens" reflects the same tone and purpose to justify Medea's act of filicide and make readers sympathise with Medea. The poem consists of thirteen stanzas and two hundred and eighty-three lines. When we look at the composition of stanzas, the long dramatic monologue is constructed of multiple stanzas of different lines. In the dramatic monologues, the shift in the perspective and mood of the poetic speaker is paralleled by a similar change in the length and density of the stanzas that create the poem.

Amy Levy was a modern poet who defied Victorian mapped patterns of female subjectivity by emphasising the modern woman identity's multiplicity, instability, and liminality. Levy represents traditional myths through their characteristics susceptible to abstract, subjective, self-conscious, and self-reflective stylisation. Levy self-consciously inscribes a speaking voice and bodily positions as suggested in the kinesthetic reading strategies, one of the central principles of aesthetic Modernism at the turn of the twentieth century. Amy Levy employs kinesthetic reading strategies, which involves an emphasis on bodily positions, movements, and physical sensations. Through this approach, Levy aims to evoke a felt sense of her subject matter in the reader, creating a more immersive and emotionally resonant experience. One example of Levy's use of kinesthetic reading is her inclusion of bodily positions in her poetry. In her dramatic monologues, she often describes characters' physical gestures and movements, such as their postures, facial expressions, and hand gestures. These details help to bring the characters to life in the reader's mind, making them more vivid and tangible. It provides a felt sense rather than merely an exclusive and singular signification. Levy also uses kinesthetic reading to convey a sense of emotional intensity and immediacy. For example, in her poem "Medea: A Fragment in Dramatic Form," she uses visceral descriptions of Medea's physical and emotional state to create a powerful sense of empathy and connection with the character. Through such techniques, Levy seeks to engage the reader's senses and emotions in a more direct and immersive way, creating a deeper and more profound reading experience.

Levy's first two verse collections, *Xantippe and Other Verse* and *A Minor Poet and Other Verse*, include her dramatic monologues written between 1874 and 1885. Amy Levy wrote the mythic poem "Medea: A Fragment in Dramatic Form" in 1883 and included it in her second collection. The poem tells the tragic story of a passionate Medea who is beguiled by Jason, who is planning to be the King of Corinthia. Conforming to the Modernist idea that encourages the theatrical stage as the setting for the poetry, she rewrites Euripides' myth of "Medea" as a closet drama involving a few characters; Medea, Jason and two Corinthian citizens. What is remarkable about Levy's version is that Levy changes the image of Athenian Euripides' Medea. In her study *Women Writers and Dark Side of Hellenism*, Tracey Olverson asserts that contrary to a semi-divine woman with magical powers, Levy defines a "sympathetic portrait of a woman compelled by circumstance to act against her intolerable maltreatment at the hands of a hostile society" (72).

Among many performers, it is not surprising that Augusta Webster and Amy Levy concentrate on the lament of Euripides' Medea. Under the influence of the New Woman Movement, they attempt to construct a new female identity and subvert the stereotypes



created by male writers. Moreover, they endow Medea with a proper voice against the background of Decadent ideas to provide a new perspective to Medea's story by drawing her as a performer singing her beautiful lament. The ancient Medea is one of the most forceful women figures who is charged with the murder of his two sons together with a king and a princess. She is the figure who is hard to defend her character and actions because ancient Greek narration constructs her as having a very rigid murderous identity. However, Levy and Webster reconsider Medea and create a new identity for Medea by drawing her as singing lament in their poems. Webster published her interpretation of "Medea in Athens" in 1870 in a dramatic monologue form. However, Levy publicised her "Medea: A Dramatic Fragment" as a closet drama in 1884. As New Women poets of the late nineteenth century, they both wrote to cultivate a new identity for Medea and challenge the Victorian idealised female identity through two different generic constructions. Their hallmark in their attempt to create a new Medea is the device of lamentation.

The ancient Greek version of Medea narrates a male-dominated story of a civilisation of glory. However, Webster and Levy freshen the convention of epic lament in the modern context. They write poems in which Medea, the poetic speaker, sings a lament to articulate her concern and give voice to her indignation and suffering to find healing. The word healing derives from an ancient origin, meaning "whole". To heal is to become whole. Medea becomes whole by singing lament as lamentation includes both body and soul. It is a performance which combines the body and soul of the performer. As such, lamentation becomes a modern device to undermine the body-mind dichotomy in the hands of these two New Women poets of the late nineteenth century. As lament has psychological and physical dimensions, it combines the body as a gesture and the soul as an emotional expression to convey deep sadness. As the reader witnesses the suffering and pain of Medea emotionally and visually, a new identity is attributed to her.

In their rewritings, Augusta Webster and Amy Levy describe Medea differently from Euripides's story. The reader is fascinated by Medea's forceful personality, who makes her way in a world dominated by men through sheer force of intelligence and mystical power. The reader's preoccupation with Medea becomes both the subject of the story and the motivator of the poem's plot. In compliance with the different poetic forms of their poems, we as readers see a Medea who is lamenting in both poems. Medea takes the expressive opportunity that lamentation affords to articulate her concern and to give voice to her grief and suffering. Medea is represented as speaking, her words on the page imply the living voice. As the expression of a living character, the poetic text creates the natural signs of feeling, the modulation of the voice, and the actions of the body. The text is created as an oral performance as it tries to evoke a response in the reader as the speaker unconsciously reveals herself. As such, her lament creates sensory experiences in verses. Levy and Webster use the device of lament to manipulate the senses to make the reader create a visionary scene. They mainly use lament, a medium usually practised by women to express sorrow, pity and even love. Drawing their poetic speakers lamenting, they achieve expressions that appeal to several senses of sight, hearing and touch.

To draw Medea as performing her juridical case by singing a lament, Levy and Webster formulated their poems by the linguistic and contextual rules of lamentation. Firstly, they focused on specific figurative devices to form formulaic and improvised laments. Their poems display stylistic conventions such as “interrogative questions, alliteration, assonance, phonetic structuring, highly metaphorical language, wordplay, parallelism and antithesis” (Saunders 80). These figurative devices are standard conventions used to create laments by ancient poets. Upon close examination of these figurative conventions of laments of ancient texts, nineteenth-century poets Webster and Levy also use these figurative devices. However, a distinct pattern becomes evident in their poems. Apart from the ancient poets, they use them to create a sensory-engaging discourse. This reference to senses to create a sensory experience in verse functions as a way of representation by constructing subjective perceptions rather than describing the world. That means they use and arrange the words and phrases that stimulate the senses to create an imaginative reality. This imaginative reality comes into force because of the sensation that simultaneously turns into effect and thought. Secondly, Levy and Webster create a mood which stands in-between spaces of melancholy, anger and dread, another aspect of the convention of the lament tradition. In their rewritings, Levy and Webster consciously employ the metaphors most used to describe unforgettable grief or interminable mourning in the form of deep melancholy.

By drawing their speaker as a performer who creates a kinesthetic experience, Levy and Webster show that the truth about Medea is discoverable through their poetic performance. The poetic truth that Medea’s laments provide involves imagination and intuition. It is a form of truth, which is discernable only in poetry of lament as it is cut off from mundane or practical concerns about Medea’s life. Both poets bring the gestures and physical placement of the monologic speakers to the forefront with the help of figurative devices in these poems. Their engaged sensory language heightens senses more realistically than ever an authentic experience can provide. They use and arrange words and phrases that stimulate the senses to create an imaginative reality. This imaginative reality comes into force because of the sensation that simultaneously turns into effect and thought. As a result, they revise Medea’s notorious identity, challenge the Victorian fixed female identity, and create numerous roles and identities for the protagonists according to the everyday experiences in her poetry.

### **Lament of Medea**

Webster’s “Medea in Athens: A Dramatic Monologue” begins with the news through which Medea learns of her former husband Jason’s death. After years she is now the wife of Aegeus, King of Athens, when she takes the news of the death of Jason. Webster’s focus on death as the beginning is an excellent beginning to write a lament, as lament is a traditional response to the loss of the loved one. It has been accepted by anthropologists who study living traditions on women’s lament that a woman may feel sadness and anger at the loved one for abandoning her, whether the abandonment was intentional or not, upon losing a loved one. In this sense, the death of Jason becomes the engine of Medea’s lament in Webster’s poem. Although Medea seems ignorant of the news, she really mourns for the death of Jason.

The opening of the poem and Medea's response to the messenger hint at the complexity of emotions of Medea and confirm the compliance of the monologue with the tradition of lament:

Dead, is he? Yes, our stranger guest said dead--  
Said it by noonday, when it seemed a thing  
Most natural and so indifferent  
As if the tale ran that a while ago  
There died a man I talked with a chance hour  
When he, by chance, was near me. If I spoke  
"Good news for us but ill news for the dead  
When the gods sweep a villain down to them" (Webster, 1999, lines 1-8)

Upon hearing the death of Jason, Medea expresses her confusion and disorientation through a language formulated in interrogative form in the first line; "Dead, is he? (line 1)". The same question is repeated in the third stanza to draw attention to Medea's mourning. In her book *Lamentation and Modernity in Literature, Philosophy, and Culture*, Rebecca Saunders asserts that "lamentation is tentative and interrogative and its tentative and interrogative gestures bear the imprint of trauma" (86). Jason was the man for whom she once sacrificed her life, and he was simultaneously the destroyer of her life. Therefore, her sarcastic response in the form of the question is a weave of deep pain and vengeful self-satisfaction. Addressing the dead and the public with her, the question "Dead, is he?" is the imprint of the trauma she has experienced a long time ago. The news reminds Medea of the traumatic memories and violates her mind's experience of time and the world around her. It is noteworthy that in literature concerning loss and mourning, the lament is the manifestation of trauma. In this sense, the first line refers to the insidious abuse Medea suffered at the hands of others. It implies the beginning of a process of mourning, the stage before the expression of intense emotions of fear, loss, grief and longing.

Moreover, Webster uses the figurative device of antithetical parallelism with the line "Good news for us but ill news for the dead when the gods sweep a villain down to them (line 7)" to draw attention to Medea's inner conflict in the first stanza. In it, two opposite ideas of excellent and ill or bad are put together in a parallel structure. An antithesis expresses the thought in the first part of the line in the second. The illness of the same news in the second part counterbalances the goodness of the death of Jason. While the death of Jason satisfies her feeling of revenge, it worries her because of the memories they experienced during their short but intense life together. The contrast created by the opposite concepts is meant to express her sorrow which takes the form of a lament. Webster's purpose in using this parallelism is to transfer the usual perception of Medea as a heartless, merciless and ruthless woman to a new perspective. These lines create a new perception by introducing the idea of Medea, who comments on the death of Jason as good news, but then semantically shifting the focus in that idea to another angle. The contradiction between the lines forces the reader to question the constructed image of Medea.

The trauma integrated into Medea's unconsciousness becomes clearer through lines: Can he be dead? It was so strange a world/With him not in it (lines 35-36). The emotional experience of trauma does not allow her to accept the death. The trauma caused by the loss of her former lover results in melancholia. Her depression seems to function as a form of resistance against the necessity of letting go of memories of Jason. In other words, Medea's melancholia is a response to her loss of Jason and the disappointment connected with him. Medea remembers her memories of Jason after experiencing a kind of tranquillity upon hearing the news about the death of Jason. She cannot believe that all these things happened while asserting that she killed Glauke as Glauke, together with Jason, destroyed her life "Grudge him to Death as though he had died mine" (37). Medea also gives reason for her act of murdering Glauke by saying that her behaviour is a kind of response. She kills Glauke because it is Glauke who first destroys her life with Jason. Here Webster gives us the reason behind her depressed mood. The reader identifies that the pain Medea feels and the motive behind her murders is her traumatic experience of being rejected by his former husband. What is essential is that she is not condemning herself for being that crying, deprived and humiliated. It is that assertive and confident attitude her lament foregrounds that undermines her socially constructed identity.

Medea's memories of Jason and her past life turn into a nightmarish vision in the following lines of the poem. Her murder and escape from Corinthia and all events that create a trauma not available to her consciousness, but they impose themselves repeatedly in the nightmares. She imagines that Jason has been lost and embittered beside the rotting remains of his ship. Besides, she imagines herself that "whereby great Ægeus she sits queening it,/be like a joyful mother of two sons" (123). She requires that Jason calls out, "where is my Medea? /Let her bind my head" (135-136). Medea's hallucination and dream are a delayed response to the overwhelming events of her past. Her nightmarish vision cannot be understood in terms of any wish or unconscious meaning but is a purely literal return of the traumatic events against the will of Medea, which find expression in her lament.

With love, with hate, what care I? hate is love---  
Ever to think and long. Oh, it was well!  
Yea, my new marriage hope has been achieved;  
For he did count me happy, picture me  
Happy with Ægeus; he did dream of me  
As all to Ægeus that I was to him,  
And to him nothing; he did yearn for me  
And know me lost---we two so far apart  
As dead and living, I am envied wife,  
And he alone and childless. Jason, Jason,  
Come back to earth; live, live for my revenge. (Webster, 1999, lines 154-163)

These lines prove the wound inflicted upon the self of Medea. Her ego is split into two; one part of her self merges with her lost love Jason and the other criticizes and hates him. Her depressive and self-destructive tendency is the result of an intensification of ambivalence between love and hate as regards Jason.

Medea's monologue evolves into a final admission that she once loved him – at which point, she is confronted by Jason's ghost. Until she sees the ghost of Jason, her lamentation is a kind of invocation and calling out; it seeks a witness. Upon meeting Jason's ghost, Webster's protagonist Medea addresses him directly. Medea's lamentation turns into a call to see and consider the truth seething beneath her anger. Together with the direct addressing, the first-person narrative of the lament creates an eye-witness impression and gives immediacy, persuasiveness and realism to her discourse.

What, thou!  
Have the dead no room, or do they drive thee forth,  
Loathing thee near them? Dost thou threaten me?  
Why, so I saw thee last, and was not scared:  
Think not to scare me now; I am no babe  
To shiver at an unavailing shade.  
Go, go, thou canst not curse me, none will hear:  
The gods remember justice. Wrongs! thy wrongs!  
Thy vengeance, ghost! What hast thou to avenge  
As I have? Lo, thy meek-eyed Glaucé died,  
And thy king relative Creon died: but I,  
I live what thou hast made me.  
Oh smooth adder (Webster, 1999, lines 185-199)

As lamentation is a traditional response to the feeling of loss, it evokes a mourning mood. Three moods play a central role in the lamentations: melancholy, anger and dread. Any speaker who sings lament reflects a psychology that combines the feelings of melancholia, anger, and anxiety. Levy and Webster both consciously employ the metaphors most used to describe melancholy which is the background of the mood of lament. Melancholy is the reflection of Medea's unforgettable grief and interminable mourning in both poems. Her language of lamentation is also comprised of anger. The grief turns into anger mostly and is seen in the forefront. Medea curses and blames the dead in deep grief. The loss or the feeling of loss also produces a sense of fear. Together with poetic rhythms, the melancholic, angry and dreadful moods that characterise the lamentation function to invoke a kinesthetic experience which creates a physical sensation in the reader to make them sense the performer's bodily pain and deep feelings. These moods spread from performers to the readers, turning the readers into witnesses. By arousing the speaker's mood in the reader, the lament of Medea becomes a way of passing the sorrow on to her audience. This is how the mood of lamentation creates a kinesthetic aesthetic experience in the reader. Whenever the audience and the reader react to something unfortunate, it is not just their reaction but the reaction of anyone else who hears that song and empathises with it and then will sing it and apply it to their sorrows. As such,

the song of lament seems interchangeable and transferable. This transference of the inherent sorrow to anyone who listens to the lament is the germ of the whole mood of lament.

Like Webster, Amy Levy starts her poem by giving voice to an intense feeling of loneliness and sadness of Medea, who stands in front of her home in Corinthia in these opening lines of her poem.

Media:

TODAY, today,  
I know not why it is,  
I do bethink me of my Colchian home.  
Today, that I am lone and weary and sad,  
I fain would call back days of pride and hope ;  
Of pride in strength, when strength was all unprov'd,  
Of hope too high, too sweet, to be confined  
In limits of conception. (Levy, 2004, 36)

The juxtaposition of opposite feelings through the words “weary”-”strength”, “sad”-”hope”, and “lone-pride” force the reader to draw a connection between Euripides’ Medea and Levy’s Medea (36). When the reader tends to link the juxtaposed images to visualise the heroine, they are drawn to Medea because the poem provides a perspective which is different from Euripides’ Medea. As the poem progresses, Medea utters renunciations that give voice to the events and evoke more intense emotions in the reader.

By which their hearts are melted into love,  
I’d strive to learn it. I am very meek.  
They think me proud, but I am very meek,  
Ready to do their bidding. Hear me, friends!  
Friends, I am very hungry, give me love !’  
This all I ask! is it so hard to give?  
You stand and front me with your hostile eyes;  
You only give me hatred? Yet I know- Ye are not all unloving.  
Oft I see The men and women walking in the ways,  
Hand within hand, and tender bated breath,  
On summer evenings when the sky is fair.  
O men and women, are ye then so hard?  
Will ye not give a little of your love  
To me that am so hungry? (Levy, 2004, lines 38)

These lines suggest that Medea makes others suffer because of the ignorance she experienced. When she asserts that “they think me proud, but I am meek” and “you stand and front me with your hostile eyes”, the reader recognises that she suffers more than she makes others suffer. As such, the monologue turns into the voice of the figure who experiences physical suffering and provides a deep insight into her story. Thus, the reader’s engagement with Medea increases, forcing them to care intensely about the protagonist’s sufferings and psychological

pain. Levy uses figurative devices to reflect the pain of Medea she is suffering. As in Webster's first stanza, the reader is presented with many interrogative forms to reflect the intensity and complexity of Medea's feelings. The unrhymed lines also contribute to a feeling of disorder and unbalance that Levy tries to reflect the feelings of Medea. The constant repetition of two words, "love" and "give", and the repetition of the line "I am very meek" in this opening stanza helps again foreground the notion that Medea suffers more than the people who make them suffer. These figurative devices in the lines also suggest that there is no harmony and order in Medea's life and her feelings. This internal battle is the driving force behind her lament.

In her poem "Medea: A Fragment in Dramatic Form", Levy creates a gloomy atmosphere using images of darkness and heaviness throughout the poem. Beginning from the poem's opening lines, the melancholic tone of her soliloquy becomes evident. She defines herself through the lines "I am alone and weary and sad" (36) and her environment as "all the place is drear and dark with hate?" (37). Throughout the poem, she asserts, "Have wrestled in the darkness and wept my tears" (43). The words dark, night and weary are repeated throughout the poem. A gloomy and grim atmosphere of haziness dominates two scenes of the poem and the sentences of Medea. Besides the imagery, Medea uses adjectives which signify her lack of pride, and dignity and how she sees herself as a victim becomes another way of Levy's construction of the speech of melancholia.

Lo, I who strove for strength have grown more weak  
Than is the weakest. I have poured the sap  
Of all my being, my life's very life,  
Before a thankless godhead ; and am grown  
No woman, but a monster. What avail  
Charms, spells and potions, all my hard-won arts,  
My mystic workings, seeing they cannot win  
One little common spark of human love ? (Levy, 2004, 43-33)

As these lines illustrate, Medea sees herself as a weak monster devoid of any charming beauty and someone unworthy of love. This description functions as an invocation for understanding. She cannot tolerate the loss of dignity and power because of the environment and society in which she lives. Greek social conventions and society's gaze cannot understand and accept Medea. Medea's failure to maintain adequate, attuned, emotional contact with the environment creates a melancholic mood. Her melancholy is characterised by her calling out to find an addressable other.

According to Freud, the mood of melancholy conceals aggression, anxiety and fear. In Freud's account, Medea's lowered self-respect, which reflects the loss of her being, culminates with anger. For Freud, the melancholic "represents his ego to us as worthless, incapable of any effort and morally despicable; he reproaches himself, vilifies himself and expects to be cast out and chastised" (12). The opening of Levy's Medea draws a Medea who internalises society's discourse of her, which sees her as an object of fear, a passive, weak monstrous woman. Until the end of the poem, Medea uses her melancholic language as an invocation for help to regain her power and identity. Upon the loss of her dignity, the most valuable part of her, her lamentation

takes place. Levy's kinesthetic language invokes her melancholy which is supported by anger, fear and disorder in the reader. After taking the reader to her side, her lamentation deconstructs the melancholic mood by disrupting the social order of Corinthian society.

Webster's poem invokes the mood of melancholy, providing a description of Medea's inner conflict. Medea defines a world which is poor and empty, just like herself. Medea's loss of her lover Jason is transformed into a sense of the loss of the ego, which causes a conflict within herself. On the one hand, she continues to love Jason in her inner world at the cost of blaming herself because of her feelings. On the other hand, her hate is aimed at Jason in the external world. She is devoured by the love for Jason- a love which can not be given up and then the hate comes into play on both herself and Jason. Her self-criticism through the lines "What, thou, this whimpering fool, Medea! This kind meek coward! Sick for pity, art thou? (lines 137-138) is a way of attacking Jason and exacting revenge on him. Her split is the result of the loss of her love object. In other words, the idea of splitting proves that Medea suffers from melancholia. The splitting manifests itself through the fact that one part of her ego denies the reality of the loss while the other part can accept it, and one part of the ego loves Jason, and the other part hates him.

### **Conclusion**

The literary style of lamentation plays a prominent role in the poetic works of nineteenth-century authors, Amy Levy and Augusta Webster. The lamentation form, a literary style that intertwines verbal and visual art, combines both composition and performance as integral aspects of its process. As such, this literary form creates a distinctive connection between the written word and visual depiction, enabling the reader to experience the written work through an auditory and visual lens. Through this style, readers can perceive the textual content on the page through their ear and form a vivid mental image of the character being described, leading to a deeper and more immersive reading experience.

This investigation delves into Amy Levy's "Medea: A Dramatic Monologue" and Augusta Webster's "Medea in Athens," with a particular focus on their deconstruction of the traditional male-dominated portrayal of the ancient character of Medea. Using lamentation, the authors' poetic renditions position Medea as a speaker in dramatic and emotional situations, depicting her as a multifaceted and complex character. The oral and performative nature of lamentation serves to immerse the reader in the physicality and emotions of the speaker, making her words all the more persuasive, despite the potential for negative perceptions of her character. Through their poetic adaptations, Levy and Webster challenge the traditional portrayal of Medea, providing alternative perspectives and interpretations of this mythological figure.

This research presents a detailed examination of the poetic works of Levy and Webster, demonstrating the techniques they employ to convey a distinct perspective on the fallacy of the ancient character of Medea. By utilizing the literary device of lament, the authors evoke a sense of mourning and sorrow in the reader. The lamentations of Medea in their poetry work to reframe her identity, destabilizing the patriarchal social order that had



previously dominated the narrative. Through this approach, Levy and Webster present a new interpretation of the ancient heroine, challenging the preconceived notions and patriarchal norms that had previously shaped her portrayal in literature.

Levy and Webster's poetic employment of the lament form imbues Medea's discourse with an emotional intensity through two distinct features. Firstly, the figurative devices utilized within the lament are specifically designed to elicit a kinesthetic experience for the reader. The language employed in the lament includes the use of interrogative forms, alliterations, and repetitive language, which serve to foreground the gestures and movements of bodies, allowing for recognition and expression of the speaker's inner world. The foregrounding of these bodily and gestural expressions reveals what has remained hidden in the history of Medea, lending an added depth to her character portrayal. Secondly, the language of lamentation grants power to the speaker by engaging a range of melancholic, angry, and dreadful moods. Amy Levy's use of metaphors conveys a sense of darkness and haziness, while her depiction of the setting in "Medea: A Dramatic Monologue" reflects a life of monotony and gloom. On the other hand, Augusta Webster situates her moment of lamentation in the threshold place between memory and illusion, serving to intensify the melancholic mood in "Medea in Athens." Overall, the use of lamentation in the poems of Levy and Webster bestows a public presence and social power on Medea, traditionally reserved for male characters in ancient Greek literature. The act of lamenting allows Medea to redefine herself, presenting a new identity to the reader, and defying previously established patriarchal norms.

In summary, this research establishes the constructive and deconstructive role of language in shaping identity. It highlights the fundamental relationship between language and the construction of identity, specifically in how language can be used to redefine previously established identities. Through the linguistic transformations undertaken by Amy Levy and Augusta Webster in their reimagining of the character of Medea, it is possible to assert that Medea, as a literary figure, underwent a process of identity formation. The study demonstrates how readers' responses to language patterns and rhythms in Medea's lament contribute to a greater appreciation of the character's inner struggles, fostering empathy and a potential for a shift in perspective. The transformative effect of this process lies in the ability of the reader to project themselves onto the character of Medea, which can ultimately alter their perceptions of her.

### Research and Publication Ethics Statement:

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### References

- Freud, S. (2005). *On murder, mourning and melancholia*. Penguin Classics.
- Grand, S. (1894). The new aspect of the woman question. *The North American Review*, 158, 3, 270–276. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/10.2307/25103291>
- Hall, E. (2012). Medea and British legislation before the first world war. *Greece & Rome* 46.1: 42–77.
- Levy, A. (2004). *A minor poet and other verse*. Kessinger.
- Olverson, T. D. (2010). *Women writers and dark side of Hellenism*. Palgrave Macmillan.
- Saunders, R. (2007). *Lamentation and modernity in literature, philosophy, and culture*. Macmillan.
- Stedman, E. C. (1873). *Victorian poets*. Mifflin.
- Webster, A. (1999). *Augusta Webster: Portraits and other poems* (C. Sutphin. Ed.) Broadview.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).





# Kore'nin Kültürel Mirası "Pansori"ye Genel Bir Bakış

## An Overview of Korea's Cultural Heritage, "Pansori"

**Hatice Köroğlu Türközü\***

### Öz

Kore kültürünün önemli ürünlerinden biri olan Pansori(판소리), halka açık yerlerde bir hikâyenin şarkı-müzik eşliğinde sergilenmesidir. Pansori performansında şarkıcı/anlatıcı, davulcu ve izleyici olmak üzere üç unsur bulunmaktadır. Davulcu ritim sağlayarak ve gösteriye heyecan katmak için teşvik edici sözler söyleyerek performansta tamamlayıcı bir rol oynarken, şarkıcı/anlatıcı, anlatımı ve vücut diliyle pansori performansının merkezi konumundadır. Pansori'yi ilginç kılan izleyicilerin de bu performans içinde yer almasıdır. İzleyiciler, sanatçıların performansı sırasında sanatçılara destek ve beğenilerini ifade etmek amaçlı ara ara tezahüratta bulunurlar. Kore'nin kültürel öğelerinden biri olan Pansori, UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras listesinde "Sözlü Gelenekler ve Anlatımlar" başlığı altında yer almaktadır. Pansori 1964 yılında beş numaralı Kore Soyut Kültür Mirası olarak kaydedilmiş ve 2003 yılı Kasım ayında UNESCO tarafından dünya kültür mirası olarak belirlenmiştir. Kore Kültürü içerisinde on iki klasik Pansori

Geliş Tarihi (Received): 12-12-2022 / Kabul Tarihi (Accepted): 15-04-2023

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Assoc. Prof., Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Eastern Language and Literature, Department of Korean Language and Literature), hkore@erciyes.edu.tr. ORCID ID 0000-0002-3735-5652

eserinden bahsedilse de günümüze sadece beş tanesi ulaşmıştır. Pansori'nin içeriğinde müzik, kurgu/hikâye, izleyiciler ve izleyicilerin de performansçılara eşlik etmesi gibi unsurları göz önünde bulundurduğumuzda Pansori'yi müzik, tiyatro ve edebiyat alanlarında incelemek mümkündür. Pansori anonim olarak başlayıp, profesyonel sanatçılarca devam ettirilmiştir. Bu çalışmada Kore'nin Kültürel Mirası Pansori'nin Kore kültüründeki yerine bakmanın yanı sıra ortaya çıkışı, gelişimi ve günümüz durumuna kısaca değinilmiştir. Çalışmanın amacı Kore'nin bu önemli kültürel mirasını Türkiye'de tanıtmak, Kore kültüründeki önemini ortaya çıkarmak ve ileride yapılacak karşılaştırmalı çalışmalara temel olmaktır.

**Anahtar sözcükler:** *pansori, sorikkun, Kore kültürel mirası, Kore edebiyatı, Kore tiyatrosu*

### **Abstract**

Pansori (판소리), one of the important products of Korean Culture, is the exhibition of a story accompanied by song and music in public places. There are three elements in Pansori performance as singer/narrator, drummer and audience. The singer/narrator is central to the Pansori performance with his narration and body language, while the drummer plays a complementary role in the performance by providing rhythm and singing encouraging words to add excitement to the performance. What makes the Pansori interesting is that the audience also takes part in this performance. During the performance of the artists, the audience occasionally cheers to express their support and appreciation for the artists. Pansori, one of the cultural elements of Korea, is included in the Intangible Cultural Heritage list of UNESCO under the title of "Oral Traditions and Expressions". Pansori was registered as Korean intangible cultural heritage number five in 1964 and was designated as world cultural heritage by UNESCO in November 2003. Although twelve of classical Pansori works are mentioned in Korean Culture, only five of them have reached today. It is possible to examine Pansori in the fields of music, theater and literature when we consider the elements such as music, fiction/story, audience and the audience accompanying the performers in the content of Pansori. Pansori started anonymously and continued by professional artists. In this study, besides looking at the place of Pansori, the Cultural Heritage of Korea, in Korean culture, its emergence, development and current situation are briefly mentioned. The aim of the study is to introduce an important Korea's cultural heritage in Turkey, to reveal its importance in Korean culture and set the basis for future comparative studies.

**Keywords:** *pansori, sorikkun, Korean cultural heritage, Korean literature, Korean theater*

### **Extended summary**

Pansori, one of the important products of Korean culture, was registered as the 5<sup>th</sup> Korean intangible cultural heritage in 1964. Later, in November 2003, it was designated as a world cultural heritage under the title of "Oral Traditions and Narratives" in UNESCO's Intangible Cultural Heritage list.

Pansori (판소리) is a Korean performance art where two performers, a singer/narrator called Sorikkun (소리꾼) or Kwangdae (광대) and a drummer called Gosu (고수), take part and a story is told on stage with musical accompaniment.

In the late Joseon Dynasty, Shin Je Hyo (신재효 1812-1884) pioneered the survival of Pansori up to today by researching and editing Pansori. Academic studies on Pansori in Korea date back to the 1930s. It has also been noticed that there are numerous articles, theses, books and compilations related to Pansori in the Korea Citation Index (KCI) database. In addition to academic studies, Pansori performances and competitions are also held today, either privately or government supported, to help keep the tradition alive. At the same time, not only researchers, but also writers and artists are working hard to introduce this cultural heritage to the world within the scope of K-literature or K-culture with the Korean Wave Hallyu, which has shown its effect all over the world in recent years.

When studies in the KCI database are reviewed, it is seen that they are generally in the field of music and literature, and especially the history of Pansori. However, there are not many studies that examine Pansori in a theatrical sense. It is noteworthy that in academic studies conducted in Korea, Pansori is generally considered with only one or two features.

This study is the first study on Pansori in Turkey. Unlike the studies in Korea, Pansori is discussed in four sub-titles in this study. Pansori has been approached separately in the cultural, musical, literary, and theatrical context, and its current situation has also been examined.

There is no clear source pertaining to the origins of Pansori regarding what is based on and when it emerged. There are opinions suggesting that the origin of Pansori is based on fairy tales, shamanic rituals, traditional square entertainments, etc. Although no clear source regarding the origins of Pansori exists, it was accepted by both the people and the nobility during the Joseon dynasty in the 18<sup>th</sup> century when Confucianism was dominant and the class system was drawn with sharp lines. Moreover, during this dynasty, Pansori started to take place in the field of novel where it lived its golden age and has survived until today.

Pansori consists of three important stages that Sorikkun performs. The first of these stages is singing called Chang (창), the second is storytelling named as Aniri (아니리), and finally the gestures called Ballim (발림) and bodily movements called Norimse (너름새). Pansori is performed in these three steps. Although the focus is on singing, the use of storytelling and body language also enriches the performance visually.

Both performers in the Pansori performance wear the traditional dress Hanbok, and the singer holds a fan or a handkerchief that is used in the performance. Gosu (the drummer), sits at his drum, accompanyies the Sorikkun in the performance, and motivates the Sorikkun with praise expressions named as Chuimsae (추임새) such as Hurray!, Good!, Well done!.

Pansori is completed with the audience's participation in Gosu and Sorikkun's performance. What makes Pansori interesting is the audience's interactive participation during this performance where the audience occasionally utters motivating phrases, which were said by Gosu, to both performers to express their support and appreciation for the performers.

When its history is examined, the Pansori repertoire consists of twelve works. However, only five of them have reached today in full text. The subjects in Pansori focused on people's life problems, which is the most striking element of discussion of that period. Pansori is a satirical and entertaining, easy-to-understand narrative displayed in public places. To gather audiences, performers select current stories that are special and exceptional that viewers can empathize with. Sorikkun takes part of the original work where improvisation skills and voice mastery is added to the interpretation of the work, which not only makes it even more interesting but also helps adapt to the atmosphere of the day while telling these stories.

Korea is a country that has survived many hardships in its history such as the Chinese and Mongolian invasions, Japanese colonization, and the Korean War. Korea was under the colonial rule of Japan for 35 years between 1910-1945, and during this period, Korean society faced the destruction of their identity and culture by being exposed to sanctions such as the prohibition of speaking and writing in Korean and changing their names to Japanese. Perhaps, because they were faced with the loss of their culture in this period, Koreans have tried to keep their culture alive, to pass it on to future generations, and even to introduce it to the whole world in recent years. Nowadays, Korea has become known thanks to the Korean Wave called Hallyu. Although popular culture is at the centre of Hallyu, Koreans blend their traditional culture with their popular culture and present them to the world with titles such as K-pop, K-drama, and this attracts attention worldwide.

Because there are no studies related to Pansori in our country, this study was seen as necessary. It is hoped that this study will be a resource for both those who are interested in Korean culture and those who want to conduct comparative studies.

## Giriş

Kore operası olarak da adlandırılan Pansori, Sorikkun (소리꾼) ya da Kwangdae (광대) olarak adlandırılan bir şarkıcı/anlatıcı ile Gosu (고수) olarak adlandırılan bir davulcudan oluşan iki sanatçının rol aldığı ve bir hikâyenin müzik eşliğinde sahnede anlatıldığı Kore gösteri sanatıdır.

Kökeninin neye dayandığına ve ne zaman ortaya çıktığına dair net bir kaynak bulunmamaktadır. Başlangıçta alt sınıflar için halk eğlencesi biçimi olan Pansori, Joseon Hanedanlığı (1392-1910) döneminde soylular tarafından da benimsenerek gelişmekle kalmamış altın çağını yaşamış ve günümüze kadar halen varlığını sürdüren kültürel bir performans olmuştur. Pansori'nin Joseon Hanedanlığı sonrası durumuna baktığımızda karşımıza şu tablo çıkmaktadır: Kore'nin 1900'lerde başlayan modernleşme çabaları ve 1910 yılında başlayıp 1945'e kadar olan süreçteki Japon sömürgeciliği, daha sonrasında 1950'de patlak veren Kore Savaşı gibi nedenlerle Pansori performanslarında ve çalışmalarında azalma olmuştur. Akabinde modern müziği dinlemeyi tercih eden nüfus da Pansori'nin ihmal edilmesinde etkili olmuştur. Ancak 1960'lı yıllarda dönemin hükümetinin, kültürlerinin bir parçası olan Pansoriyi tekrar etkin bir hale getirme çabaları neticesinde Pansori, "1964 yılında Beş Numaralı Kore Soyut Kültür Mirası olarak kaydedilmiş ve 2003 yılının Kasım ayında ise UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras listesinde i "Sözlü Gelenekler ve Anlatımlar" başlığı altında dünya kültür mirası olarak belirlenmiştir. (최운식, (Choi Woon Shik) 2010: 87). 1960'lı yıllardan günümüze kadar halen Pansori'yi canlı

tutma çabaları devam etmektedir. Ayrıca günümüz Kore’inde birçok Pansori sanatçısı ‘ulusal hazine’ olarak görülmektedir.

Joseon Hanedanlığının son dönemlerinde Shin Je Hyo (신재효 1812-1884) Pansori üzerine araştırma ve düzenlemeler yaparak günümüze kadar ulaşmasına öncülük etmiştir. Pansori üzerine akademik çalışmalar “1930’lu yıllarda Kim Jae Chul (김재철) ve Kim Tae Jun (김태준) ‘a dayanmaktadır. Daha sonra 1940’lı yıllarda Jeong No-shik (정노식,1891-1965) Pansori üzerine çalışmalarda bulunmuştur.” (정병헌 (Jeong Byeongheon), 2002:92) Son dönemlerde de Pansori ile alakalı sayısız makale, tez, kitap, derleme bulunduğu Kore’nin KCI (Korea Citation Index ) veri tabanından da tespit edilebilmektedir. Bunun yanı sıra kişisel ya da devlet eliyle geleneği ayakta tutabilmek için Pansori performansları, yarışmaları da günümüzde gerçekleştirilmektedir. Örneğin “InsaDong Street Pansori Performance” ile Panse (Dünyanın her yerinde bulunabilen Pansori, Sori Yeose (소리여세Hadi Şarkı Söyleyelim), Taru (타루Yetenek), Badak Sori (바닥소리Yerden gelen Ses) gibi çeşitli müzik gruplarının sayesinde Pansori geleneği yaşatılmakla birlikte yeni versiyonlar da eklenmektedir.” (Kim Keehyung:2008: 27).

Pansori’nin içeriğinde müzik, kurgu/hikâye, seyirci ve seyircilerin de sergilenen performans eşlik etmesi gibi unsurları göz önünde bulundurduğumuzda Pansori’yi müzik, tiyatro, edebiyat, gösteri sanatları vb. alanlarda incelemek mümkündür. Pansori ile alakalı çalışmalar genellikle tek özelliği üzerinden ele alınıp değerlendirilmiştir. Ancak bu çalışmada kültürel, edebi, müzikal ve teatral bağlamda Pansori ele alınarak incelenmiştir.

## 1. Kültürel bağlamda Pansori

Eskiden televizyon, radyo, vs.’nin olmadığı dönemlerde Korelilerin bir araya toplanıp eğlendiği sokak gösterilerinden biri olan Pansori, Kore kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Pansori’nin eğlendirici yönünün yanı sıra düşündürücü ve ahlâki değerleri öğretici tarafının da olması sebebiyle Pansori, nesillere aktarılması gereken kültürel bir değerdir.

Pansori’nin yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılma çabaları neticesinde Pansori, 1964 yılında Beş Numaralı Kore Soyut Kültür Mirası olarak kayıt altına alınmıştır. Daha sonra daha geniş kitlelere tanıtma ve kıymetini ortaya koyma adına 2003 yılının Kasım ayında UNESCO’nun Somut Olmayan Kültürel Miras listesinde “Sözlü Gelenekler ve Anlatımlar” başlığı altında dünya kültür mirası olarak yer almıştır.

### 1.1. Pansori kavramı ve ortaya çıkışı

Çalışmanın başında da belirtildiği üzere Pansori, bir şarkıcı/anlatıcı ve bir davulcu tarafından gerçekleştirilen müzik ve şarkı eşliğinde hikâye anlatımının bir türüdür. Pansori’dan bahsetmeden evvel ‘Pansori’ kelimesinin açıklamakta fayda vardır. Pansori’nin etimolojisi ile alakalı olarak Jang Deok Soon (장덕순 vd. (2007) “Sözlü Edebiyata Giriş (Gubi Munhag Gaeseol-구비만학개설)” adlı kitabında Kim Dongwook (김동욱)’un ve Choi Jeong Yeo (최정여)’un teorilerine yer vermektedir. Kim Dongwook’un teorisine göre; çeşitli halk sanatlarının tek bir alanda sergilendiği sahne oyunu anlamına gelen “Pannoreum-판놀음” sözcüğündeki ‘pan’ hecesine, ses/şarkı anlamına gelen ‘Sori-소리’ sözcüğünün



birleşmesiyle *Pansori* adının verildiği kanısıdır. Choi Jeong Yeo'un teorisi olan bir diğer kanı ise şu şekildedir. 'Pan (판/板)'ın Çin'de agjo yani melodi (악조/樂調) anlamının, değişen melodi ile oluşan Panchang (pan-판板 sahne/ chang-창창/Şarkı söylemek) yani 'sahne kurularak söylenen şarkı' anlamından yola çıkarak *Pansori* olarak adlandırıldığı kanıdır.

*Pansori* terimi kullanılmadan önce bu sanat 'Taryeong (타령)', 'Chang (창)', 'Jabga (잡가)', 'Sori (소리)', 'Kwangdaesori (광대소리)', 'Changag (창악)', 'Geugga (극가)', 'Gagog (가곡)', 'Changgeugjo (창극조)' gibi sözcüklerle ifade edilmiştir. (Bomi Kang:2016) *Pansori* ile alakalı ilk kaynak, kurtuluştan kısa bir süre önce Kuzey Kore'ye sığınmış olan Jeong Noshik (정노식) tarafından kaleme alınan ve 1940 yılında Joseon İlbo (Joseon Günlük Gazetesi) tarafından yayımlanan Geleneksel Kore Operası Tarihi (Joseonchanggeukgsa-조선창극사) adlı kitaptır. *Pansori* kelimesi daha önceden ortaya çıkmasına rağmen bu kitapta *Pansori* kelimesi çok sık kullanılmamaktadır. Kitabın başlığında *The History of Joseon Pansori* yerine *The History of Joseon Changgeuk* yani *Pansori* yerine *Changgeuk* ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Bu dönemde bile *Pansori* ifadesinin yaygın olarak kullanılmadığı gözlemlenmekle birlikte 1945 yılında Japon sömürgeciliğinin bittiği, kurtuluştan sonra sıklıkla kullanılmaya başlandığı görülmüştür.”<sup>ii</sup>

Günümüze kadar 'Pansori' ismiyle aktarıla gelmesinin sebebi ise kelime anlamı olarak *Pansori*'nin özelliklerinin yukarıda da belirtildiği üzere 'sahne kurularak söylenen şarkı' ifadesini tam anlamıyla karşılaması olarak yorumlanabilir.

Sözlü geleneğin ürünü olan *Pansori*'nin ilk ne zaman icra edildiğine ve ortaya çıkışına dair ise Koreli bilim insanları türün içeriği ve tarihsel sürecini sorgulamaya başladıkları halde henüz net bir neticeye gelinebilmiştir. Ancak “son zamanlarda Koreli bilim insanları *Pansori*'nin Şaman destanı veya Şaman anlatılarıyla bağlantılı olduğunu iddia etmeye başlamıştır.” (Oh Eunkyung, 2017).

Bu açıklamadan yola çıkıldığında *Pansori*'nin müzikal ve kültürel geleneğini Güney Kore'nin Jeolla (전라) Bölgesi Şaman ritüellerine dayandırmak mümkündür. “Jeolla Bölgesi'ndeki Şamanların gut ayinlerinde söylediği şarkılar birçok yönden *Pansori*'ye benzer. Her şeyden önce, Şaman şarkısı, uzun sözlü anlatıdır ve sözlü pasajları olan *Aniri* ve şarkı söyleme eylemi *Chang* bir arada yapılır. Jeolla Bölgesi'nde *Pansori* ve Şaman şarkıları genellikle ritmik varyasyonlar ve şarkı tekniklerinde kısmen benzerlikler göstermektedir. Sorikkun'ların en çok bu bölgeden çıktığı göz önünde bulundurulursa, *Pansori* kökeninin Şamanların ritüellerde söylediği şarkılarla yakından ilişkili olduğu konusunda ikna edici (Kim Hyunggu,2003:289) bulgulara rastlanır.

*Pansori*'nin kökenine dair bir başka teori de sokak eğlencelerinde sıradan halkın anlattığı hikâyelere/masallara dayandığıdır. Aslında *Pansori*'nin geleneksel hikâye/masallardan geldiği teorisi bize her *Pansori* eserinin edebi bir kökeninin olduğunu göstermektedir. “*Pansori* eserlerinin geleneksel halk masallarıyla benzerlikleri vardır. Örneğin, “Kraliyet Gizli Komiserinin Hikâyesi,” “Çirkin Kadının Hikâyesi” ve “Erdemli Bir Kadının Hikâyesi” gibi masallar *Pansori* repertuarı olan Chunhyang Ga (Chunhyang'ın Şarkısı)'nın konusunun temelini oluşturmuştur.” (Kim Keehyung, 2008:1).

Farklı görüşler bununla da kalmaz, sözlü kültür mirası Pansori'nin Joseon döneminde başladığını gösteren kayıtlar da mevcuttur. "Joseon Hanedanlığının 21.kralı olan Yeongjo (영조-1724-1776)'nun tahttaki 30. yılında (1754) yazılan resimli roman (만화본/晩華本) önemli bir kayıttır. Bu kitapta "Chunhyang'ın Şarkısı (춘향가)" yer almakla birlikte o döneme ait on iki Pansori eserinin de yer aldığı" (류대곤, 김은정 (Ryu Daegon, Kim Eunjeong), 2020:372) ifade edilmektedir. Ancak yine aynı hanedanlığın 19. Kralı olan Sukjong (숙종)'un hüküm sürdüğü 1674-1720 yılları öncesinde de bu kültürün var olduğuna inanılmaktadır. "Pansori'nin Joseon öncesi dönemin eğlence kültüründe görülen mizah ve nükte içerikli, sadece konuşmanın olduğu bir soytarı gösterisi olan Kwangdae Sohagjihui (광대소학지회)'nin temelinde dayandığı düşünülmektedir. Öte yandan, Pansori başlangıçta çeşitli diğer geleneksel oyunlarla birlikte Pannoreum (판놀음) olarak sergilenmiştir ve Pannoreum'ın varlığı ise Shilla Krallığı(M.Ö.57-M.S 935) dönemine kadar uzanmaktadır. Bir grup soytarı tarafından bu şekilde başlatılan Pan-sori, şarkıcı ve seyircinin aktif katılımıyla tamamlanan özgün bir yapıya sahipti." iii

Bu farklı görüşlerden de Pansori'nin kökeninin neye dayandığı konusunda net bir bilginin olmadığı görülmektedir. Bu nedenle, Pansori'nin kökeniyle ilgili farklı görüşler vardır. Pansori'nin kökeninin masallar, Şaman ayinleri, geleneksel meydan eğlenceleri vs. olduğuna dair görüşler mevcuttur. Pansori'nin kökenine dair net bir kaynak olmasa da 18. yüzyılda Konfüçyanizm'in hüküm sürdüğü ve sınıf sisteminin keskin hatlarla çizildiği Joseon hanedanlığı döneminde sıradan halk ve soylular tarafından da kabul görmüştür. Hatta bu hanedanlık döneminde roman alanında da yer almaya başlayarak altın çağını yaşamış ve günümüze kadar varlığını sürdürme gelmiştir.

## 1.2. Pansori'nin özellikleri

Pansori'nin özelliği hakkında Cho Dongil (조동일, 2006:579,585 ) şöyle demektedir;



Resim 1 Sorikkun ve Gosu

"Anlatı kültürü geleneğinden bakıldığında Pansori, hikâyelerin şarkılarla seslendirildiği sözlü epik anlatım türlerinden biri olarak, ezgili şaman anlatılarıyla halk şarkılarının geleneğini devam ettirir. Dangun<sup>1</sup> Efsanesi ile Jumong<sup>2</sup> Efsanesi gibi kuruluş anlatılarını temel alan ezgili şaman anlatıları, yüce tanrı ya da kahramanın zorluk ve başarısını esas konu olarak ele alır. Öte yandan geleneksel epik halk şarkısı Minyo ise sıradan insanın yaşamını anlatır. Pansori, bu iki unsurun *efsaneler ile halk*

*şarkılarının* harmanlanmasıyla anlatı geleneğini sürdürerek doğa üstü bir güce sahip olan kahramanı değil de sıradan insanın çektiği sıkıntılarla elde ettiği başarıları anlatır ve onunla hem empati kuran hem de ona acıyan bir tutum sergiler."

Pansori performansı Sorikkun'un sergilediği üç önemli aşamayla gerçekleşmektedir. Bu aşamalardan birincisi *Chang* (창) adı verilen şarkı söyleme, ikincisi *Aniri* (아니리) olarak ifade edilen hikâye anlatımı ve son olarak üçüncüsü *Ballim* (발림) denilen mimiklerle *Norimse* (너름새) adı verilen bedensel hareketlerdir. Pansori performansı bu üç adımla gerçek-

leşmektedir. Odak noktası şarkı söyleme olsa da hikâye anlatısı ile beden dilinin kullanımı da performansı görsel açıdan zenginleştirmektedir.

Pansori performansında yer alan her iki sanatçı geleneksel kıyafet olan Hanbok giyer ve şarkıcının elinde performansında kullandığı bir yelpaze ya da bir mendil bulunur.(Resim1<sup>3</sup>) Davulunun başında oturan ve Sorikkun'a gösteride eşlik eden Gosu (davulcu), Chuimsae (추임새) olarak ifade edilen Yaşa! (Olsu-얼쑤), Güzel! (Cota-좋다) Aferin! (Calhanda-잘한다) gibi övgü ifadeleriyle Sorikkun'u motive eder. Gosu ve Sorikkun'un performansına seyircinin de katılımıyla Pansori tamamlanmaktadır. Pansori'yi ilgi çekici kılan seyircilerin de bu performans içinde yer almasıdır. Seyirciler, sanatçıların performansı sırasında sanatçılara destek ve beğenilerini ifade etmek amacıyla ara ara Gosu'nun söylediği motive edici ifadeleri her iki sanatçı için söyler.

Sorikkun hem şarkıcı, hem oyuncu, hem de olayın anlatıcısıdır. Sessiz filmlerin anlatıcıları gibi karakterlere ses verirken aynı zamanda karakterin davranışlarını ve arka planını açıklar. Yani oyunun temel metninde yer alan kısımları Sorikkun bizzat sesiyle seyircilere iletir. Ayrıca Sorikkun yönetmenlik görevini üstlenerek sahnede bizzat seyircilere eseri çözümler ve hikâye hakkında eleştiri yapar. Sahnede hikâyenin karakteriyle ilgili direktifler vererek eserin başlangıcını ve sonucunu bildiren açıklamalar yapar. Yapı olarak bakıldığında Pansori'nin tiyatro ve destan edebiyatının ortasında olduğu söylenebilir. Sorikkun oyuncu ve yönetmen olarak görevlerini sahnelemekle kalmaz teatral yönünü de ortaya koyar. Bu tür görevlere sahip Sorikkun'un müzikal temel bilgilerinin çok üst seviyede olması gerektiğine dair söz etmeye gerek yoktur. Bu noktadan bakıldığında Sorikkun, temel hikâyeyi çözümleyebilecek, çok farklı ritimlerde şarkı söyleyebilecek ve duruma uygun doğaçlama yapabilecek yeteneğe sahip olmalıdır.

Gosu yani davulcunun temel görevi Sorikkun'a eşlik etmektir. Bu nedenle eşlik ederken başarılı olmak için her türlü çabayı göstermektedir. Gosu'nun Sorikkun'a iyi bir eşlikçi olabilmesi için, birçok Sorikkun ile bizzat performans sergilemesi ve o Sorikkunların farklı seslerine uyum sağlayabilme niteliğine erişmesi gerekir. Gosu, Sorikkun'a eşlik ederken aynı zamanda liderlik görevi de üstlenir. Pansori icra edilirken liderlik elbette Sorikkun'dadır. Ancak Pansori'nin iskeletini oluşturan melodiyi Gosu belirlediğinden, her sahnenin tempusunun ayarlanması Gosu'ya bağlı olarak gerçekleşir.

Pansori performansında bir zaman sınırı yoktur. Erkek ya da kadın "Sorikkunlar, temalı hikâyeyi dramatik mimikler ve vücut hareketleriyle performansı daha canlı hale getirmeyi amaçlayan melodik veya ritmik doğaçlamalarla birleştirirler. Gösteriler en az üç saat, en fazla sekiz saat sürmektedir. Bu da Sorikkun için ses yorgunluğu yaşama riskini artırır bu yüzden aralıklı kullanılan ve *Aniri* adı verilen anlatı kısmı şarkıcının yorgunluğunu azaltmayı amaçlar." (Kang Bomi, 2016: 3).

Bir Pansori eserinin tamamını seslendirmek için çok zamana ihtiyaç vardır. Bir anlatıyı baştan sona seslendirmek yerine eserin herhangi bir kısmını seslendirilebilme olanağı daha fazladır. Pansori ancak bu minvalde kendisi olabilmektedir. Bununla birlikte pansorinin sadece bir bölümünün ayrıyeten söylenebilme özelliği olduğundan bu bölümde bireysel adaptasyonlar kısmen gerçekleşmektedir.

Kısa bir gösteri sergilemek istenildiğinde “genellikle bölümlerden alıntılar yapılarak o anki duruma göre birkaç doğaçlama yapılmaktadır. Bu doğaçlamalara Deoneum (더늠) denir, Bir şarkıcı tarafından orijinal Pansori şarkısına yapılan değişiklikler veya yeni eklemeler anlamına gelir. Değişiklikler genellikle yerel eğilimleri yansıtır – halk şarkıları veya Şamanistlik ayin müzikleridir. Pansori’nin bu yeni versiyonu seyirciler arasında yaygınlaşır veya popüler hale gelir ve bir şarkıcıdan diğerine aktarılırsa, bir *deoneum* olur. ( Kang Bomi, 2016:6).

## 2. Müzik bağlamında Pansori

Sorikkun performansına başlamadan önce sesini açmak, seyircileri ortama ısındırmak ve dikkatlerini çekmek için kısa şarkılar söyler, bu ‘Danga (단가)’ denilen makam-episodur. Bu bölümde söylenen şarkılar ana eserden bağımsızdır. Dangalar aracılığıyla ses kontrolü sağlanarak seyircilerin dikkati çekilir. Bu kısa hikâyeler diğer Pansori hikâyelerine kıyasla hareketli ve şiirseldirler ve konuları Çin’deki tarihsel olaylardan alınmıştır. İzleyiciyi bir gezi rehberi misali tura çıkartır. Bu yüzden dangalar hızlı ve yavaş söylenmekten ziyade orta hızda söylenmiştir.

Pansori’yi oluşturan Chang yani şarkı söyleme kısmı genel olarak altı farklı ritim ile gerçekleştirilir. Bunlar; Jinyang (진양), Jungmori (중모리), Jungjungmori (중중머리), Jajeunmori (жат은몰이), Huimori (휘몰이) ve Ommori (엇머리) ’dir. ( 정병현 (Jeong, Byeong-heon), 2002:18-19). Aşağıdaki tabloda bu ritimler özellikleriyle verilmiştir.

	Pansori Ritimleri	Özellikleri
1	Jinyang (진양)	En yavaş ritimdir ve genelde dokunaklı ve trajik kısımlarda, sakin ve yavaş ritimli şarkılarda kullanılır.
2	Jungmori (중모리)	Pansori ritmini oluşturan en temel bir melodidir. Kullanım alanı çok geniş olduğundan lirik kısımlarda, huzurlu ortamlarda, etkileyici sahnelerde şarkı söylerken kullanır. Ancak trajik kısımlarda da yaygın olarak kullanılır.
3	Jungjungmori (중중머리)	Neşeli kısımlarda sıklıkla kullanılır. Melodisi biraz hızlıdır ve ritmik hareketler için uygundur.
4	Jajeunmori (жат은몰이)	Hızlı ve seri akışı anlatırken veya birçok gerçeği ritmik bir şekilde ard arda sıralamak için kullanılır.
5	Huimori (휘몰이)	Çok koşuşturulan kısımlarda, nefes alamayacak derecede acele hareketlerin devam ettiği durumlarda kullanılır.
6	Ommori (엇머리)	Bir çeşit karışık ritimle oldukça gizemli ortamların olduğu sahnelerde kullanılır.

Tablo 1: Pansori’de yer alan Melodi-Ritimler

“Pansori’de Chang yani müzik/ritim sadece yukarıda belirtilen melodilerden ibaret değildir. Melodileri oluşturmak için temel ses sisteminden farklı sesler yaratılır ve seçim yöntemiyle kombine edilerek oluşturulur. Bu farklı seslerin yaratımı Ujo (우조), Pyeongjo (평조),

Gyengmyeonjo (경면조) adı verilen yaratılmış üç melodinin kombinasyonu ile tamamlanır. Bu nedenle prensipte altı tane temel ritim ve üç tane yaratılmış ritmin birleşimiyle on sekiz ritim gerçekleştirilebilir. Mevcut melodilerden türetilen varyasyonlar ve oluşturulan yaratıların varyasyonları göz önüne alındığında Pansori’de uygulanabilir müzik kombinasyonu sayısız hale gelir.” (정병헌 (Jeong Byeongheon), 2002:18-19).

Sonradan oluşturulan bu seslerin özellikleri aşağıda tablo halinde belirtilmektedir.

	Ritimlerin kombinasyonlarında kullanılan diğer ritim oluşumları	Özellikleri
1	Gyengmyeonjo (경면조)	Pyeongjo ılımlı, sakin ve huzurlu bir duygu veren oluşumdur.
2	Pyeongjo (평조)	Ujo, ferahlatıcı ve ciddi bir melodidir.
3	Ujo (우조)	Gyengmyeonjo dokunaklı bir ritme sahip olduğu için çok sakin bir anlayış veren oluşumdur.

Tablo 2: Mevcut Pansori melodi-ritimlerine ilaveten oluşturulan ritimler

Bu oluşum, daha sonraki Pansori ekolünün kurulmasında önemli bir rol oynar. Her ekol farklı müzikal özellik barındırmaktadır. Şarkı söyleme teknikleri genel olarak Doğu tarzı (동편제-Dongpyongje) ve Batı tarzı (Sopyongje-서편제) olmak üzere iki ana tarza ayrılır. Bu tanımlama ve özelliklerin yanı sıra ekollerin ortaya çıkması göz önüne alındığında Pansori’deki ses kazanımının ve icrasının zorluğunu tahmin etmek mümkündür.

### 3. Pansori repertuarı ve müzik ekolleri

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Pansori, “On dokuzuncu yüzyıldan sonra her biri farklı bir şan tekniği ile farklı tarzlara ayrıldı. Her ekol, müzikal özelliklerin yanı sıra metinlerde bazı farklılıklar geliştirdi. Şarkı söyleme teknikleri genel olarak Doğu tarzı (동편제Dongpyeonje) ve Batı tarzı (Seopyeongje 서편제) olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu iki tarz daha sonra sırasıyla Merkez tarzı(Chunggoje중고제) ve Nehir ve Dağ tarzına (Kangsanje 강산제) ayrılmıştır.” (Kim Hyunggu, 2003:296).

Dongpyeonje (동편제): Kuzeydoğu Jeolla bölgesine aittir. En önemli temsilcisi Song Hungnok’(송흥록,1801-1863)dur. Seslendirme şekli sert ve kaba olup, nota sonu kısa bir şekilde bitirilir, ritmi hızlıdır. Doğu tarzı eski şarkı söyleme tekniklerini kabul eden bir yapıdır.

Seopyeonje (서편제): Güneybatı Jeolla bölgesine aittir. Temsilcisi Pak Yujon (박유전 1834-1900)’dur. Seslendirme daha yumuşak olup, nota sonu uzatılarak bitirilir ve ritmi yavaştır.

Junggoje (중고제): Chungchong Bölgesi ve Gyonggi Bölgesine aittir. Dongpyeonje ve Seopyeonje’nin ortasında kalan ritme sahiptir. Merkez tarzı ve Nehir ve Dağ tarzı sırasıyla eklektikliği ve ayrılığı vurgular. Bu ekolün tekniklerinin çeşitli şarkıcılar tarafından iletilmesiyle, sanatsal derinlik ve Pansori’nin yaygınlaşması sağlanmıştır. (Kim Hyunggu,1975).

Pansori’de işlenen konu, halkın yaşam sorunlarıyla beraber o dönemin en dikkat çeken tartışma unsurlarıdır. Pansori, halka açık yerlerde hiciv içeren eğlence odaklı kolay anlaşılabilen anlatılardır. Sanatçılar izleyici toplamak amacıyla güncel ve izleyenlerin empati ku-

rabileceği özel ve istisnai hikayeleri seçer. Sorikkun orijinal eserin bir bölümünü alır ve doğaçlamalar yaparak konuyu ilgi çekici hale getirir. Pansori sanatçısı bu hikâyeleri anlatırken doğaçlama hüneri ile ses ustalığını birleştirip esere yorum katarak o günün ortamına uyarlar.

Pansori literatüründe madang (마당) ifadesi geçer. Bu ifade bağımsız bir hikâye konusuna sahip bir Pansori eseri için kullanılır, Türkçeye repertuar olarak da aktarabiliriz. Pansori repertuarı on iki eserden oluşmaktadır.

Ancak yapılan araştırmalar neticesinde bazı Pansori eserleri için literatürde başka adlandırılmalar da yapıldığı tespit edilmiştir. (장덕순 외 (Jang Deoksoon vd.) 2007: 210) Pansori eserleri aşağıda tablo halinde verilmiştir.

	On iki Pansori Eseri
①	Chunhyang Ga (춘향가)
②	Simcheong Ga (심청가)
③	Heungbo Ga (흥부가) (Diğer isimleri Bakheungboga (박흥보가), Baktaryeong (박타령))
④	Sugung Ga, (수궁가) (Diğer isimleri; Tokkitaryeong (토끼타령), Tbyeollga (토별가))
⑤	Jeokbyeok Ga (적벽가), (Diğer isimleri; Hwayongdo Taryeong (화용도타령))
⑥	Karujigitaryeong (가루지기타령) (Diğer isimleri; (Hoengbuga-횡부가), Byeongangswetaryeong-변강쇠타령)
⑦	Baebijang-taryeong (배비장타령)
⑧	Jangkki-taryeong (장끼타령)
⑨	Onggojip-taryeong (웅고집타령)
⑩	Song- Waljatoryeong (송-왈자타령), Jeong- Musugtaryeong (정-무숙타령)
⑪	Maehwa-taryeong (매화타령)
⑫	Song- shinseon-taryeong (송-신선타령) Jeong- Sugyeongnangjaeon (정-숙영낭자전)

Tablo 3 : Pansori eserleri

Öncelikle tabloda ‘ga’ ve ‘taryeong’ arasındaki fark dikkat çekmektedir. On iki Pansori içinde beş eser genelde ‘ga’ ifadesiyle anılır. “Pansori’nin geliştiği süreçte rekabetten düşen eserler ‘taryeong’ olarak adlandırılmıştır. İçerik bakımından zengin ve yüksek dereceden ifade tınısına sahip değerli eserler ‘ga’ olarak kalarak günümüze ulaşmıştır.”(Klasik Kore Romanları Enstitüsü- 한국고소설학회 편저, 2020: 108)

Yukarıdaki tabloda yer alan ①’den ⑤’e kadar olan pansori eserleri; Chunhyang Ga, Simcheong Ga, Heungbo Ga, Sugung Ga, Jeokbyeok Ga olmak üzere beş Pansori eseri günümüze kadar ulaşabilmiş ve geniş kitleler tarafından sevilmiş rağbet görmüştür. Günümüze kadar ulaşan bu beş eserin içeriği kısaca aşağıdaki gibidir;

**3.1. Chunhyang Ga:** Chunhyang Ga günümüze kadar ulaşan beş Pansori arasında en uzun ve en popüler olanıdır. Chunhyang Ga müzik alanında, edebi bir çalışma ve oyun olarak, en iyi pansori olarak nitelendirilmiştir.

Bir giseng<sup>47</sup>'in kızı Sung Chunhyang ve bir soylunun oğlu Lee Mongwong'un aşk hikâyesidir. Namwon Valisinin oğlu Lee Mongwong, Giseng Wolme'nin kızı Chunhyang'a aşık olur. Vali babasının Seul'e tayini nedeniyle âklar birbirinden ayrılır. Yeni göreve gelen Vali Byon Hakdo Chunhyang'ı birlikte olmaya zorlar ve buna karşı gelen Chunhyang'ı hapsedirir. Lee Mongwong memurluk sınavını kazanır ve kraliyet müfettişi olarak geri döner. Valinin rüşvet aldığı ifşa eder, sonrasında Chunhyang'la Seul'e giderek mutlu bir yaşam sürer. Eserin önemli bölümleri ve melodi-ritimleri şu şekildedir.<sup>5</sup> “Aşk Şarkısı, (Sarang Ga-사랑가)” bölümü Ujo +Jinyang melodisi ile söylenmektedir. “Ayrılık Şarkısı, (Ibyeol Ga -이별가) bölümü Jinyang+Jungjungmori+jungmori ” melodisi ile söylenir. “Hapishane Şarkısı (Okjung Ga-옥중가) “bölümü ise, Jinyang melodisi ile söylenir.

**3.2. Shimcheong Ga:** Shimcheong Ga beş Pansori'den en trajik olanıdır. Hikâye neredeyse tamamen keder ve üzüntü üzerine kuruludur. Dolayısıyla melodi alçak ve kasvetlidir. Kör babasının gözlerini açtırmak için kendini feda eden bir kızın hikâyesidir.

Gözleri görmeyen Shimbongsa ve karısı Goakşi, çocukları olması için çok dua ederler. Kızları Shimcheong doğar ancak doğum sırasında Goakşi ölür. Kör babası kızını büyütür. Bir gün suya düşen Shimcheong'u bir keşiş kurtarır. Shimcheong'un hikâyesini dinleyen keşiş Buda'ya 300 çuval pirinç adadığı takdirde babasının gözlerinin açılacağını söyler. Bunun üzerine babasının gözlerini açtırabilmek için Çinli denizcilere, denize kurban vermek üzere kendini satar. Deniz tanrısına Kurban olarak atılır. Shimcheong'un davranışından etkilenen deniz tanrısı Shimcheng'u lotus çiçeği üzerine koyar, tekrar diriltir ve onu imparatoriçe yapar. Deniz tanrısı ile evlenen Shimcheong sürekli kör babasını düşünür. Kral körler için bir ziyafet düzenler bu ziyafete Shimcheong'un babası da katılır. Shimcheong babası ile buluştuğunda babasının gözleri açılır.

Eser aracılığıyla ailenin refahı için önemli ahlaki özellikler olarak ana baba sevgisi ve dindarlığın önemi öğretilir. Eserin önemli bölümleri ve melodi-ritimleri şu şekildedir.<sup>6</sup> “Goakshi'nin Ölümü, (Goakshi Buin Yooeon곽씨 부인 유언) Jinyang melodisi ile söylenir. “İndangsu'da boğulma Şarkısı (Boempijungryu-범피중류)“ bölümü ujo+ jinyang melodisi ile söylenir. “İmparatoriçe Shimcheong'un baba hasreti Şarkısı (Chuwolmanjeong 추월만정)” bölümü Gyemyeonjo+Jinyang melodisi ile söylenir.

**3.3. Heungbu Ga:** Heungbu ga, Bakheungboga (박흥보가) ya da Baktaryeong (박타령) olarak da isimlendirilir. Fakir ama iyi huylu bir adam olan Heungbu ile zengin ama açgözlü ve kötü kardeşinin hikâyesi anlatılır.

Hikâyenin özeti şu şekildedir. Jeolla bölgesi Gyeongsang (경상)'da kötü ve azılı bir ağabey Nolbu ile nazik ve iyi kalpli kardeş Heungbu yaşardı. Anne babası öldükten sonra Nolbu, ailesinin mirasına el koyar ve Heungbu ve ailesini evden kovar. Heungbu bir tepede kulübe inşa eder ve yoksul bir şekilde yaşar. Bir gün, Heungbu, ağabeyi Nolbu'nun evine pirinç almaya gider ancak kapıdan kovulur. Bir bahar günü bir kırlangıç Heungbu'nun evinin çatısına yuva yapar ve yavrularından biri yere düşüp bacağı kırar. Heungbu yavru kırlangıcı tedavi eder anne kırlangıca verir. Anne kırlangıç minnet borcunu ödemek için Heungbu'ya bir kabak çekirdeği getirir, Heungbu, kabak çekirdeğini eker ve çok kabağa sahip olur. Üstelik kabakların içinden altın çıkar. Heungbu artık zengindir. Nolbu bu haberi alır almaz kardeşinin yanına gider, nasıl zengin olduğunu öğrenir. Kısakanan Nolbu bir kırlangıç bulur ve bacağı kırar sonra da tedavi eder. Bu kırlangıç da Nolbu'ya kabak çekirdeği tohumu verir, Nolbu eker ekmesine ama kabak çekirdeğinin içinden goblinler çıkar ve Nolbu'ya her türlü kötülüğü yaparlar ve Nolbu sonunda yoksullaşır. Ağabeyinin durumunu öğrenen Heungbu ağabeyine yardım eder, Nolbu da hatalarından pişmanlık duyar ve iyi biri olur. Böylelikle kardeşler uyum içinde yaşarlar. Bu hikâye aracılığıyla 'iyilik ödüllendirilir, kötülük cezalandırılır' mesajı verilir.

Eserin önemli bölümlerinin melodisi şu şekildedir.<sup>7</sup> “Nolbu'nun Heungbu'yu dövüp evden kovma Şarkısı (Nolbboga Heunbo DDerineun Demog-놀보가 흥보 때리는 대목) bölümü ujo + jajinmori melodisi ile söylenir. “Yoksulluğun Şarkısı (Ganantaryeong-가난 타령) bölümü Gyemyeonjo+Jinyang melodisi ile söylenir. “Kırlangıcın Bacağının tedavisi (Jebinojeonggi-제비노정기) bölümü Ujo+jajin+ jungjungmori+ujo +jajinmori melodisi ile söylenir.

**3.4. Sugung Ga:** Bu eser, eski halk hikâyesi “Tavşan ve Kaplumbağa” (Tokkicon) hikâyesinin bir uyarlamasıdır. Sugung'un Şarkısı diğer Pansori eserlerinden daha heyecanlı ve ilginçtir. Çünkü hayvanlar kişileştirilmişlerdir. Hiciv ve espi ile dolu bir hikâyedir. Hikâyeden kısaca bahsedecek olursak; Doğu Denizi'nin Ejder Kralı hastadır. İyileşmesi için tavşanın taze ciğerinin ilaç olacağı söylenir ve su kaplumbağası bir tavşan yakalamak için karaya çıkar. Tavşanla karşılaşan Su kaplumbağası tavşanı kandırarak su altındaki Ejder sarayına götürür. Ejder kral “tavşanın ciğerini getirin” deyince tavşan ciğerini karada bıraktığını söyler. Buna inanan kral tavşanla su kaplumbağasını ciğeri almak için karaya gönderir. Karaya çıkınca tavşan su kaplumbağasıyla alay edip kaçarken bir kartala yakalanır ama kartaldan da kurtulur.

Yöneten ve yönetilen arasındaki çatışmanın, üzüntüler ve beklenmedik talihsiz olayların mizahi bir şekilde ele alındığı bir eserdir. Eserde krala sadakat de öğütlenir. Eser yaklaşık sekiz bölümden oluşur. Eserin önemli bölümlerinin melodisi ise<sup>8</sup>, ‘Sugung’un Şarkısı’nın ‘Gogocheonbyeon-고고천변’ kısmında, kaplumbağa sudan çıkıp dünyayı gördüğünde, Pyeongjo ile Ujo ’nun birlikte kullanıldığı ‘pyeong ujo’ melodi tipi kullanılır ve böylece huzurlu bir ruh hali yaratılır. Bu tür bir melodi ne mizahi ne de trajik bir duygu taşır. Eserin diğer kısımları olan ‘Gajagaja-가자가자’ bölümünde jinyangjo, gibi melodiler kullanılır.



**3.5. Jeokbyeok Ga:** Çin öyküsü ‘Samgukjiyeon (삼국지연)’un bir bölümünün Pansori’ye aktarılmış halidir. Hwaryongdo olarak da bilinen Jeokbyeok Ga, arkadaşlar arasındaki sadakati öğretir. Hikâye Yubi, Gwanu ve Jangbi adlı üç asker gencin etrafında döner. Eserin önemli bölümlerinin melodisi ise “Yetenek ve Sabır( Samgochoryeo 삼고초려) bölümü Ujo+Jinyang melodisinden oluşur.<sup>9</sup> “Jeokbyeok Nehir Savaşı (Jeokbyeokdejeon-적벽대전) bölümü ujo+ jajinmori melodi tipi ile söylenir.

Tabloda ⑥’dan ⑫’ye kadar olan diğer yedi repertuar, Byeongangswe-taryeong, Jangkki-taryeong, Baebijang-taryeong, Onggojip-taryeong, Musugi-taryeong, Maehwa-taryeong ve Gajjasinseon-taryeong, “geçmişte icra edilmiş olsalar da günümüze kadar gelemediştir. Bu eserler mizah içerikli ahlaki dersler veren ve yönetici kesimi alaya alan eserlerdir. Joseon Hanedanlığı’nın son döneminde Kore halkının sosyal durumunu yansıtan eserlerdir. Konfüçyüs öğretilerine göre üst sınıflarla dalga geçmek, yermek uygunsuzdu. Konfüçyüsçü yönetici sınıf bu nedenle bu yedi eseri uygunsuz buldu ve icrasını yasakladı, bu sebeple 19. yüzyılda yok olmalarına yol açtı.”(Kang Bomi, 2016:8).

#### 4. Edebiyat bağlamında Pansori

Pansori romanları, Pansori repertuarlarının romanlaşmış halidir. Pansori’nin roman türü edebi tarz öykülemesi Pansori repertuarlarından çok da farklı değildir. Dolayısıyla Pansori romanları Pansori repertuarlarının öykülenmesiyle temellendirilmiştir diyebiliriz. Bu türün yazı biçimi ise sadece nazım ve nesrin karışımı değil incelikli klasik Çince *Hanja* edebi dilini ve halk sınıfının argo, şaka, kaba konuşmalarını da içerir. “Pansori romanları Joseon’un ikinci döneminde halkın sıkıntıları ve soylulara dair şikâyetler gibi konular dikteli ve acımasız hicivlerle Joseon Hanedanlığı’nın ikinci dönem toplumunun yaşam şeklini geniş ölçüde betimler. Bu çift yönlülük, günümüzün hiciv edebiyatında göremeyeceğimiz şekilde hayatın karmaşasını açık bir şekilde gözler önüne serer. Pansori romanları dönem halkının gerçeklerini realist bakış açısıyla göstererek feodal toplum ile keskin normlarla örülü Konfüçyüs ideolojisini eleştiren ve reddeden modern uyanış ve direnişini, ayrıca dönem zihniyetini göstermektedir.” (배해수 (Bae Haesoo),2003:308).

Pansori eserlerinin adının sonunda ‘-taryeong (타령)’, ‘-ga (가-歌)’, ‘-jeon (전-傳)’ gibi hece ya da sözcükler yer almaktadır. Eklenen bu sözcüklerden ‘-taryeong’ geleneksel halk ezgileri minyo’nun bir türü olan ağıttır, ‘-ga’ sözcüğü klasik Çince şarkı anlamına gelmektedir. ‘-jeon’ ise hikâye, anlatı anlamına gelmektedir. “Eserlerin adının sonunda bu şekilde değişimlerinin nedeni, esasında Pansori olarak söylenirken nesir türü olan romana evrimleşmesinden ya da kullanım amacının değişmesinden kaynaklıdır.”(Klasik Kore Romanları Enstitüsü-한국고소설학회 편저, 2020: 108)

Pansori repertuarları Joseon Hanedanlığı döneminde romanlaştırılmıştır. Joseon hanedanlığı kral Sunjo zamanında yazar Songmanje (송만재1788-1851), Gwanwuhi (1843) adlı eserinde on iki Pansori eseri tanıtmıştır. Bu on iki Pansori, roman olarak oluşturulmuştur. (Klasik Kore Romanları Enstitüsü-한국고소설학회 편저, 2020:112)

Romanlaştırılan Pansori eserleri aşağıdaki tablonun sağında yer almaktadır.

	On iki Pansori Eseri	Pansori Eserlerinin Romanlaşması
1	Chunhyang Ga	Chunhyang Jeon
2	Simcheong Ga	Shimcheong Jeon
3	Heungbu Ga	Heungbu Jeon
4	Sugung Ga,	Tokki Jeon
5	Jeokbyeok Ga	Hwayong do
6	Byeongangswe-taryeong	-
7	Baebijang-taryeong	Baebijang Jeon
8	Maehwa-taryeong	Golsengon Jeon
9	Onggojip-taryeong	Onggojip Jeon
10	Jangggi-taryeong (장끼타령)	Janggi Jeon
11	Song Waljataryeong (Jeong Musugitaryeong) (송-왈자타령),-(정-무숙타령)	Geusa
12	Gajjashinseon-taryeong	-

Tablo 4 : Roman Türüne Dönüştürülen Pansori Eserleri(Klasik Kore Romanları Enstitüsü-한국고소설학회 편저, 2020:112)

Bu eserlerin içerisinde bazılarının isimleri tabloda da görüldüğü üzere literatürde tarandığında farklı isimlerle de anıldığı görülmüştür.

Eserler cümle yapısı bakımından ele alındığında, Kim Gyuntae (김군태 2012) “Pansori romanında ağdalı ve düz yazı bir aradadır. Gösterişli ve bilgece kullanılan klasik Çince *Hancha* ifadelerin yanı sıra aşırı derecede kaba ve eğlenceli ifadeler de yer almaktadır.” şeklinde ifade etmektedir. Pansori eserleri roman türüne aktarıldığında “o zamanki dönemde kullanılan gündelik dille halkın yaşamını olduğu gibi gösterdiğinden yazı dilinin uyumlu bir biçimde kullanıldığı konuşma dili esaslı bir biçimde edebiyata uyarlanan ilk tür olma özelliği taşımaktadır.” (Klasik Kore Romanları Enstitüsü(한국고소설학회 편저), 2020: 111). Dolayısıyla Pansori eserleri o dönemde kullanılan Korece hakkında bilgi vermekle kalmıyor halkın yaşamlarından da bahsediyor. Bu nedenle bir nevi dönem arşivi niteliği de taşımaktadır.

### 5. Teatral bağlamda Pansori

Joseon döneminde Kwangdae ya da Namsadang diye adlandırılan gezici eğlence grupları, Batı ülkelerindeki sirklerin, taklitçilerin ve gezici çalgıcıların icra ettiklerine benzer halk eğlenceleri sergilemekteydi. Bu gezici halk eğlenceleri içerisinde yer alan Pansori sanatını müzisyenler geliştirerek eski ve yeni öykülerin opera biçiminde anlatılışını yaygınlaştırdılar. Böylelikle Pansori alt tabaka ve üst tabaka tüm halkın ilgisini çeken bir eğlence türü haline geldi.

Pansori şarkı söyleme, hikâye anlatımı ve beden dilinden oluşan görsel bir zenginlik sunmaktadır. Bu konu üzerine Kim Heunggyu (김홍규, 1975), “Genelde Chang yani şarkı aracılığıyla sahne sergilenir ve hikaye anlatımı olan Aniri’ye geçilerek hikayenin kahramanı ve onun duyguları ifade edilir. Bu kısımda sahne tanıtılır, olay özetlenir ve nükte gerçekleştirilir. Chang ve Aniri’nin değişimine göre dinleyiciler dram ve esprileri deneyimleyerek kâh eğlenir kâh hüzünlenirler. Bu özellik Pansori anlatısının yapısıyla ortaya çıkmaktadır” şeklinde ifade eder. Öte yandan Kim Deheng (김대행, 1991), Pansori icrasında bazı sahnelerin abartılı olarak sergilendiğini açıklamaktadır. Kim Deheng, Pansori’de karakter ile konu arasındaki tutarlılığa zarar verse de belli bir sahnenin etkisini azami seviyeye getirmek için edebiyata özgü abartı unsurlarından faydalandığını söylemektedir. Bundan dolayı üzücü bir sahnede bahse konu üzüntü azami seviyeye çıkarılır, pasif/mağdur bir karakteri tasvir etmek için ise verilen sahnede pasiflik-mağdurluk özelliği azami ölçüde yansıtılarak edebiyata özgü unsurların kullanıldığını ifade eder. Bu tanımlamalardan yola çıkarak Pansori, icrası boyunca insana ait tüm duyguları ortaya çıkaran, olaylar ya da karakterlerle empati kurdurabilen görsel bir şölendir.

Pansori, ödeme yapacak seyirci olduğu müddetçe her zaman ve her yerde sergilenebilir. Eski dönemlerde Pansori sanatçıları balık tutma sezonunda balıkçı köylerinde, hasat sezonunda da kırsal kesime giderek pazar yerlerinde, zengin ya da elit sınıfın ev ziyafetlerinde, eskiden memuriyet sınavlarında başarılı olanların düzenledikleri kutlamalarda Pansori icra etmişlerdir. Kimi zaman resmî kurumlara ya da saraya davet edilerek gösteri yapmışlardır.

Sahne düzeni gerektirmeyen geniş bir alanda izleyiciler için yere bir minder atılması yeterlidir. Bu alanda Sorikkun ayakta uzun hava-ağıt tarzında seslendirme yapar, davul ustası Gosu da oturduğu yerden davuluyla eşlik ederek ‘Chuimse’ olarak ifade edilen (Yaşa! Var ol! Ağzına sağlık!) vb. coşkulu sözler söyleyerek Sorikkun’u vecde getirir.

Sorikkun, eline yelpaze ya da bir mendil alarak anlatacağı hikâyenin ana karakterin bütün hareketlerini taklit yoluyla seyircilere gösterir. Hangi Pansori türü olursa olsun tek bir sanatçı tarafından seslendirildiğinden, sanatçı tek başına birçok rolü üstlenir, kendi sorup kendi cevap verir, kâh ana kahraman olur, kâh gözlem yapar ve açıklamalarda bulunur, kâh üçüncü şahıs olur.

Pansori sahnesi, sadece bir elinde yelpaze tutan Sorikkun ile davul çalan Gosu’dan oluşur. Sahnede ışıklandırma görevi görecektir veya fayda sağlayacak başka bir ekipman yoktur. Sorikkun’un sesiyle birlikte Gosu’nun davulu, mekânı farklı farklı psikolojik atmosfere dönüştürür.

Pansori sahnesinin önemli bir özelliği, sahnedeki davulcunun, izleyicinin sözcüsü haline gelmesidir. İzleyiciler kendilerini temsil eden sahnedeki Gosu aracılığıyla memnuniyet ve coşkularını gösterir. Hatta “izleyiciler, Sorikkun’un icrasına katılır fakat aynı zamanda eserin tamamlanmasıyla ilgili eserin sonuçlanma yönünü belirlemede de önemli bir rol oynar. Bu sebepten dolayı sanatçı daima izleyicinin tepkilerini en inceye kadar gözden geçirir ve böylelikle icra ettiği eserin tamamlanmasına yansır. (정병헌 (Jeong Byeongheon), 2002: 23-24). Bu oluşum Pansori’nin derinliğini ve zenginliğini göstermektedir.

## 6. Günümüz Kore'sinde Pansori

Kore, tarihinde Çin ve Moğol istilaları, Japonya'nın sömürüsü, Kore Savaşı gibi birçok badireler atlattığı bir ülkedir. Kore, 1910-1945 yılları arasında tam 35 yıl Japonya'nın sömürge idaresi altında kalmış bu dönemde toplum, Korece konuşma ve yazma yasağı, isimlerinin Japonca olarak değiştirilmesi gibi yaptırımlara maruz kalarak, kimlik ve kültürlerinin yok olması ile karşı karşıya kalmıştır. Belki de bir dönem kültürlerini kaybetme ile karşı karşıya kaldıklarından, Koreliler son yıllarda kültürlerini ayakta tutma, gelecek nesillere aktarma ve hatta tüm dünyaya tanıtmaya çabası içine girmiştir. Günümüzde Kore, Hallyu denilen Kore Akımı kavramıyla daha çok tanınır hâle gelmiştir. Hallyu'nun merkezinde her ne kadar popüler kültür olsa da Koreliler geleneksel kültürlerini popüler kültürleriyle harmanlayıp K-pop, K-drama, gibi başlıklarla dünyaya sunmakta ve bu da dünya çapında ilgi görmektedir.

Günümüz Kore'sinde Pansori'yi yaşatma çabası içerisinde olan sanatçılar mevcuttur. Birçok Pansori sanatçısı 'ulusal hazine' olarak görülmektedir. Günümüzde önemli Pansori sanatçıları olarak Ahn Gook Sun (안국선,1949-~), Park Aeri (박애리,1977-~), Song So Hee (송소희, 1997-~ ), Kim So Hee (김소희,1995-~) örnek verilebilir.



**Resim 2 Lee Nalchi- Sugung Ga'dan bir bölüm "Yumuşak Kabuklu Kaplumbağa"**

Günümüz genç Kore nüfusuna Pansori'yi sevdirmeye, anlatma, aktarma ve korumanın yollarının çeşitli alanlarda aktif bir şekilde uygulandığını görmek mümkündür. Örneğin son zamanlarda popüler olan ve tüm dünyayı etkisi altına alan K-pop'ın içeriğinde dahi Pansori'nin kullanıldığı görülmektedir. Pop grubu Lee Nalchi, Pansori'yi modern K-Pop'a uyarlayarak 'Sugung Ga-수궁가' eserinin bir pasajı olan "Yumuşak Kabuklu Kaplumbağa" şarkısını (Resim 2) modernize etmiş ve söylemiştir.

Halkın ilgisini çekme ve bu kültürü aktarma noktasında reklam dünyasında da Pansori eserleri kullanılmaktadır. Shicheong'un Hikayesi-심청전 fastfood markası MCDonald reklamında (Resim 3<sup>10</sup>) da ele alınmıştır. Hayırlı evlat Shimehong Mcdonald marka hamburger ve patatesi babasına yedirerek babasının gözlerinin açılmasını sağlamaktadır. Yine televizyon kanallarında Trot şarkı yarışmaları düzenlenmekte ve geleneksel şarkılar yaşatılmaya çalışılmaktadır. InsaDong Street Pansori Performance gibi sokaklarda icra edilen yarışmalar ve etkinlikler düzenlenmektedir. Devlet eliyle ya da kişisel çabalarla bu tarz etkinliklerin düzenlenmesi Pansori'nin yeni nesillere aktarılması ya da tanıtılması noktasında önem taşıdığı görülmektedir.



**Resim 3 Shincheong ve Köre Babası**

## Sonuç

Bir milletin kendine özgü yaşam biçiminde can bulan kültürel unsurların, ortaya çıktığı andan itibaren hiç değişmeden devam etmesini beklemek elbette doğru bir yaklaşım değildir. Yaşam boyu gelenek, örf ve adetler bir yandan varlığını sürdürürken bir yandan da geçtiği her dönemin şartlarına göre kendi içinde değişimine devam eder ve böylece bir nesilden diğer nesle aktarılır. Çalışmanın konusu olan Pansori'nin, Kore kültürünün önemli bir unsuru olduğu hem yerel hem de evrensel boyutta soyut kültürel miras kategorisinde yer almasından da anlaşılmalıdır. Kökeni konusunda tartışmalar olsa da çok eskiye dayandığı aşikârdır. Pansori, halkın sokak eğlencesi olarak başlayan, soyluların dünyasında da yer bulan, daha sonra kendi adını taşıyan bir roman türünün doğmasına vesile olan, ekollere bölünerek değişik tarzlarda icra edilen ve uzun bir yolculuk yaşayarak günümüze kadar ulaşan kültürel bir mirastır.

Pansori, 1964 yılında beş numaralı Kore soyut kültür mirası olarak kaydedilmiştir. Daha sonra 2003 yılı Kasım ayında ise UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras listesinde “Sözlü Gelenekler ve Anlatılar” başlığı altında dünya kültür mirası olarak belirlenmiştir. Pansori, geleneksel sahne sanatları arasında en belirgin türlerden biri olmasına rağmen, günümüzde orijinal özelliğini yitirmeye yüz tutmuştur. Pansori sanatçıları kolay yetişmediği ve doğaçlama yeteneğine sahip usta sanatçıların azlığı nedeniyle Pansori kültürüne dair devlet eliyle koruma süreci başlatılmış ve günümüze kadar getirilmesi sağlanmıştır.

Eserlerin genel olarak ana konusu erdemlilik, ahlak, iffet, kocaya sadakat, hayırlı evlat olma, arkadaşlık bağı ve krala –yöneticilere itaat gibi Konfüçyüs öğretilerine dayanmaktadır.

Kore kültüründe Pansori neden önemlidir sorusu sorulduğunda yapılan bu çalışmaya dayanarak altı farklı yanıt ve yorumda bulunulabilir. İlk olarak, Pansori, insanların birbirlerine karşı takdir ve hoşgörüsünü artırmak için daha derin bir duygu anlayışı yaratır. İkincisi, toplumun en küçük birimi aileye odaklanır. Ailenin mutlu bir geleceği için sevgi, sadakat ve ana babaya bağlılığın önemini öğretir. Üçüncüsü, kadının iffetli, azimli ve fedakâr olmasının önemini öğretir. Dördüncüsü, Pansori farklı inançlardan ve sosyoekonomik sınıflardan insanları bir araya getirir. Beşinci olarak Pansori bir eğlence biçimidir. Hem yüksek hem de düşük sosyo-ekonomik sınıflardan izleyicileri eğlendirmek için mizah ve hiciv kullanılır. Altıncısı, insanın açgözlülüğü ve ahlaksızlıklarıyla ilgili öğüt ve ders verme üzerine ahlaki değer öğretir. Bu açıdan bakıldığında Pansori'nin gelecek nesillere aktarılması önem arz etmektedir.

Kore'nin Korea Citation Index veri tabanında tespit edilen Pansori ile alakalı çalışmalar gözden geçirildiğinde genelde çalışmaların Pansori'nin tarihçesi başta olmak üzere müzik ve edebiyat alanında olduğu görülmektedir. Ancak Pansori'yi teatral anlamda ele alıp inceleyen çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Kore'de yapılan akademik çalışmalarda Pansori'nin genelde sadece bir ya da iki özelliği ile ele alındığı dikkat çekmektedir.

Bu çalışma, Pansori üzerine Türkiye'de yapılan ilk çalışma olma özelliği taşımaktadır. Kore'deki çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada Pansori, dört alt başlıkta ele alınmıştır. Pansori, kültürel bağlamda, müzikal bağlamda, edebi bağlamda ve teatral bağlamda ayrı ayrı ele alınmış, günümüzdeki durumu da incelenmiştir.

Ülkemizde Pansori ile alakalı herhangi bir çalışmanın olmaması nedeniyle bu çalışma gerekli görülmüştür. Bu çalışmanın hem Kore kültürüne ilgi duyanlara hem de akademik çalışmalar yapmak isteyenlere kaynak teşkil etmesi ümit edilmektedir.

## Notlar

- 1 Kore'nin kuruluş efsanesidir.
- 2 Koguryo'nun kuruluş efsanesidir.
- 3 정병헌(Jeong, Byeongheon) ,2011: 10
- 4 'ginyo' olarak da adlandırılan, soyluları ve kralı eğlendirmek için çalışan kadındır. Eğlendirme görevlerinin yanı sıra tıbbi bakım ve dikiş dikmek gibi görevleri de vardı. Sosyal statülerinden dolayı yetenekleri görmezden gelinmiş olsa da güzel sanatlar, şiir ve düz yazı alanında da eğitilmiş ve bu konuda önemli edebi eserler veren özellikle shijo şairi gisengler olmuştur.
- 5 <http://www.pansori.or.kr/html/sub03-01.asp> Erişim tarihi: 9.12.2022
- 6 <http://www.pansori.or.kr/html/sub03-01.asp> Erişim tarihi: 9.12.2022
- 7 <http://www.pansori.or.kr/html/sub03-01.asp> Erişim tarihi: 9.12.2022
- 8 <http://www.pansori.or.kr/html/sub03-01.asp> Erişim tarihi: 9.12.2022
- 9 <http://www.pansori.or.kr/html/sub03-01.asp> Erişim tarihi: 9.12.2022
- 10 [https://www.youtube.com/watch?v=eo\\_0Qw95SZ4](https://www.youtube.com/watch?v=eo_0Qw95SZ4) Erişim tarihi: 8.9.2022

Yabancı dildeki kaynaklardan yapılan alıntılar makalenin yazarı tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Tablo 1, Tablo 2, Tablo 3 yazar tarafından oluşturulmuştur.

## Research and Publication Ethics Statement:

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- 김대행(1991). 시가시 학연구, 이화여자대학교 출판부  
(Kim, Daeheng (1991). Şiir araştırmaları, Ewha Kadın Üniversitesi.)  
김균태 (2012). 한국고전 소설의 이해, 박이정출판사  
(Kim, Gyuntae (2012). *Klasik Kore romanını anlama*, Parkijeong.)  
김홍규 (1975). 판소리의 서사적 구조,창비

- (Kim, Hyunggyu (1975). *Pansori'nin anlatı yapısı*, Changbi.)  
류대곤,김은정 (2020). 한국고전 문학사, 미다스북스  
(Ryu, Daegon Kim, Eunjeong (2020). *Klasik Kore edebiyatı tarihi*, Midaseubook.)  
배해수 (2003). 중고생이 읽어야 할 우리고전소설 1, 신라 출판부  
Bae, Haesoo (2003). *Ortaokul öğrencilerinin okuması gereken klasik romanlarımız 1*, Shilla.)  
정병헌 (2002). 판소리와 한국 문화, 도서출판  
(Jeong, Byeongheon (2002). *Pansori ve Kore kültürü*, Doso.)  
정병헌 (2011). 쉽게 풀어 쓴 판소리 열두 마당, 민속원  
(Jeong, Byeongheon(2011). *Basit çözümlemeli on iki Pansori repertuarı*, Minsokwon. )  
장덕순 외(2007), 구비문학개설, 일조각  
(Jang Deok-soon vd.(2007). *Sözlü edebiyata giriş*, Ilcogak.)  
조동일(2006). 한국문학통사 3, 지식산업사  
(Cho, Dongil (2006). *Kore edebiyat tarihi 3*, Jishiksanoup.)  
최운식 외 (2010) 외국인을 위한 한국문학사, 보고서  
(Choi, Woonshik vd.(2010). *Yabancılar için Kore edebiyatı tarihi*, Bogo.)  
한국고소학회 편저 (2020). 한국고소설 강의, 돌베개  
(Klasik Kore Romanları Enstitüsü (2002). *Klasik Kore romanları dersi*, Dolbege.)  
Kang, Bomi. (2016). *Pansori*, Department of Theatre College of Fine Arts The Graduate College, niversity of Nevada, Las Vegas, Master of Arts.  
Kim, Kee hyung (2008). *Pansori*, The National Center For Korean Traditional Performing Arts, Seoul Korea.  
Kim, Hyunggu (2003). *A history of Korean literature*, Chapter 15 Edit by Peter H. Lee, Cambridge University Press.  
Oh Eunkyung, Mamatkul Jo'rayev (2017). Türk kahramanlık destanlarında Şaman etkisi ve Kore destan geleneğinin anlaşılması için bir giriş, *milli folklor*, cilt 15, sayı 114, 5-15.

### İnternet kaynakları

- <http://www.pansori.or.kr/html/sub03-01.asp#%3E> Erişim tarihi 6.9.2022  
<http://www.k-heritage.tv/brd/board/256/L/CATEGORY/615/menu/254?brdCodeField=CATEGORY&brdCodeValue=615&bbIdx=4972&brdType=R&tab=>. Erişim tarihi. 6.9.2022  
[https://www.youtube.com/watch?v=dh4Chc1UFSA&list=PL8CaYHAcNe1f8egKQtXHbu4C\\_ifNoHaZW](https://www.youtube.com/watch?v=dh4Chc1UFSA&list=PL8CaYHAcNe1f8egKQtXHbu4C_ifNoHaZW) Erişim tarihi: 8.9.2022  
[https://www.youtube.com/watch?v=eo\\_0Qw95SZ4](https://www.youtube.com/watch?v=eo_0Qw95SZ4) Erişim tarihi: 8.9.2022



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



# The Values of Local Wisdom in Lampung Folklore: A Piil Pesenggiri Perspective

Lampung Folklorunda Yerel Bilgeliğin Değerleri:  
Bir Piil Pesenggiri Perspektifi

**Bambang Riadi\***

## **Abstract**

This study aims to investigate the values of the Lampung folklore “Si Anak Emas Radin Jambat,” which contains the local wisdom of Piil Pesenggiri. Piil Pesenggiri is a standard or value that serves as a social tenet or way of life for the people of Lampung. Using a qualitative descriptive research methodology, the data about the values of Piil Pesenggiri were collected through frequent reading and note-taking in the forms of words, phrases, sentences, and paragraphs. The collected data were analyzed using a textual analysis. The study’s findings indicate that *bejuluk beadek*, *nemui nyimah*, *nengah nyappor*, and *sakai sambayan* are the Piil Pesenggiri values that are present in the folklore under investigation. These values serve as the foundation for how Lampung people think, speak, and behave wherever they are. In other words, the people of Lampung demonstrate their personality and

---

\* Geliş tarihi (Received): 5-12-2022 / Kabul tarihi (Accepted): 10-04-2023  
S.Pd., M.Pd. Department of Language and Arts Education at Universitas Lampung. bambang.riadi@fkip.unila.ac.id. ORCID ID 0000-0001-7123-1701



identify as genuine Lampung through Piil Pesenggiri. In light of these findings, implications and suggestions for future research are also included.

**Keywords:** folklore, local wisdom , *Piil Pesenggiri*, Lampung, Indonesia

## **Öz**

Bu çalışma, Piil Pesenggiri'nin yerel bilgeliğini içeren Lampung folkloru "Si Anak Emas Radin Jambat"ın değerlerini araştırmayı amaçlamaktadır. Piil Pesenggiri, Lampung halkı için sosyal bir ilke veya yaşam biçimi olarak hizmet eden bir standart veya değerdir. Nitel betimsel bir araştırma metodolojisi kullanılarak Piil Pesenggiri'nin değerlerine ilişkin veriler, kelimeler, kelime öbekleri, cümleler ve paragraflar şeklinde sık sık okuma ve not alma yoluyla toplanmıştır. Toplanan veriler metin analizi kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın bulguları, bejuluk beadek, nemui nyimah, nengah nyappor ve sakai sambayan'ın incelenen folklorlarda yer alan Piil Pesenggiri değerleri olduğunu göstermektedir. Bu değerler, Lampung insanların nerede olurlarsa olsunlar nasıl düşündüklerinin, konuştuklarının ve davrandıklarının temelini oluşturur. Başka bir deyişle, Lampung halkı Piil Pesenggiri aracılığıyla kişiliğini gösterir ve gerçek Lampung olarak tanımlanır. Bu bulgular ışığında, gelecekteki araştırmalar için çıkarımlar ve öneriler de yer almaktadır.

**Anahtar** sözcükler: *folklor, yerel bilgelik, Piil Pesenggiri, Lampung, Indonesia*

## **Introduction**

It is widely accepted that the most crucial component in defining a country's identity is its culture, which serves as a national symbol. A country's culture will exhibit the characteristics of that country. Culture can take the form of information, ideals, the arts, morality, rules, traditions, and social mores. Thus, understanding culture allows people to learn and apply the wonderful lessons and values that have been handed down from the ancestors from generation to generation. For instance, Indonesia, a multilingual and multicultural nation, has many different cultures. Lampung, on the Indonesian island of Sumatra, is home to one of its distinctive cultures (Rusminto et al., 2021; Sunarti et al., 2019)Indonesia.

Two groups of people, Pepadun and Saibatin, make up the population of Lampung (Sunarti et al., 2019)Indonesia. The so-called Piil Pesenggiri concept of life is the embodiment of this province's culture. The Lampung people's way of life, or Piil Pesenggiri, is comprised of tenets and customs that Lampung communities adhere to (Hadikusuma, 1989). The Piil Pesenggiri values are seen as laws that are not just limited to ideas or concepts but also as a value system that serves as the basis and is upheld by the communities as a whole (Rosa et al., 2020).

Four elements make up the Piil Pesenggiri: 1) bejuluk beadek, 2) nemui nyimah, 3) nengah nyappor, and 4) sakai sambayan (Amaliah et al., 2018; Rosa et al., 2020; Setiawan et al., 2019; R M Sinaga, 2012). The indigeneous people of Lampung are said to possess a noble *piil* or *pesenggiri* spirit if these four requirements are met, enabling them to consistently live logically, ethically, and aesthetically (Rosa et al., 2020). Two dimensions—personal and social—are supported by the four pillars. Being a good person is important for developing

self-control and self-worth in the personal dimension. The social dimension is connected to society and individual solidarity. Piil Pesenggiri has the ability to maintain peace and a sense of community (Risma Margaretha Sinaga, 2013). Therefore, the Lampung people live by the native wisdom value known as Piil Pesenggiri (Hernawan et al., 2019).

The local wisdom has value since it is based on people's long-held beliefs that it is sound knowledge. Everyone in society is supposed to be able to live happily and peacefully if communal attitudes and actions are based on local wisdom ideals. Folklore, for example, which is transmitted verbally and in writing from generation to generation, can be used to cultivate local wisdom values. Therefore, values of local wisdom in folklore have been the topic of extensive prior research. For instance, it was found that the Ponorogo people still uphold the traditions and customs found in the folklore of Golan and Mirah Village (Prasetyo et al., 2020). The Karo folklore serves as a warning to the Karo people not to be greedy, gamble, and be trustworthy (Marsellaa & Putri, 2020). In addition, leadership, commitment, tradition, culture, and societal ideals are all present in the Rembang people's folklore (Kanzunnudin et al., 2018). The folklore of the Mekongga people emphasizes the virtues of consideration, cooperation, patience, and compassion (Jers et al., 2021). The Sayu Wiwit's folklore teaches values such as self-assurance, creativity, and a refusal to give up easily (Fatimah et al., 2017).

Therefore, even children can learn about values and norms via folklore, such as the importance of empathy from the Andai-Andai narrative (Junaidi, 2017) and the value of bravery in Jaka Tingkir folklore (Widiyanto, 2022). A storytelling, for example, can be used to teach them the morals (Lickona, 2009) because they aid in the construction of a child's personality and values, channel the demands of fantasy and imagination, and strengthen their language skills (Madyawati, 2016).

However, to the best of my knowledge, no study has examined Lampung folklore in terms of the values of the Piil Pesenggiri's indigenous knowledge, despite the abundance of literature. Only a few research have examined Lampung folklore, including its language structure (Nursari et al., 2020a) and values in Lampung folklore (Agustina et al., 2020; Nursari et al., 2020b; Sudjarwo et al., 2021). Therefore, investigating the significance of Piil Pesenggiri in Lampung folklore is urgently necessary.

This study investigates how the Piil Pesenggiri ideals emerge in Lampung folklore in light of this gap. The "Si Anak Emas Radin Jambat" folklore serves as a source of information since it explains how Lampung's people interact with one another in society. Radin Jambat is a legendary story from North and West Lampung which tells about the adventures of a young man in finding his life partner. Furthermore, this folklore is frequently recounted at traditional gatherings and is well-known across Lampung community.

## **Methods**

In this inquiry, a descriptive qualitative method was used (Sugiyono, 2008; Teeuw, 1984) because the researcher was a significant instrument in both data collection and interpretation, and the data were collected directly from the situation as it was.

A storybook “Si Anak Emas Radin Jambat” by Yuliadi MR., published by the Language Development and Fostering Agency of the Ministry of Education and Culture of the Republic of Indonesia, serves as the study’s data source. It has 52 pages and was written in 2016 (Yuliadi, 2016). The data were collected using heuristic and hermeneutic reading techniques by repeatedly reading and taking notes.

The collected data were analyzed using a textual analysis. This analytical tool involved performing data analysis related to (1) data comparison, specifically activities carried out by comparing verbal and nonverbal data present in the data source in the form of words, phrases, sentences, or paragraphs; (2) categorization, specifically activities carried out by grouping data according to certain characteristics; and (3) data presentation by grouping data according to certain characteristics. Data reduction, data visualization, and conclusion drawing are the three main aspects of data analysis (Miles et al., 2018). Finally, the analyzed data were presented in words, phrases, sentences, and/or paragraphs describing the values of the Pesenggiri Piil (Nurgiyantoro, 2018).

### **Results and discussions**

The findings connected to the Piil Pesinggiri’s values as they appear in the “Si Anak Emas Radin Jambat” folklore are identified and discussed in this section. This tale, which is a part of Lampung folklore, depicts life among the Lampung people, particularly in the northern and western parts of the province. The adventure of a young guy looking for his soul mate are described in this folklore. Numerous moral lessons, etiquette, suggestions, and perspectives on life that are relevant to human life can be found in this folklore. Therefore, this study offers significant themes that arose from the identification analysis of data source, including (1) *bejuluk beadok*; 2) *nemui nyimah*; 3) *nengah nyappur*; and 4) *sakai sambayan*.

#### ***Bejuluk Beadok***

The terms *juluk* and *adek* are the origin of *bejuluk beadok*. When a person is young or single, their family may refer to him or her as “Juluk” or another nickname. When a man or woman marries in a traditional ceremony, they are given the title or nickname “adek.” By giving him/her a customary or traditional title, *bejuluk beadok* might also be understood to mean paternal love (Amaliah et al., 2018). Nurdin (2009) explains that the *bejuluk beadok* concept, which is a personal one, calls for developing one’s own sense of worth via thought and education. In order to maintain the name, one must be a member of the community and exhibit the attitudes and behaviors that are appropriate for social interaction on a daily basis (Rosa et al., 2020).

#### Data 1

*Tibalah waktu kelahiran sang pangeran. Terlahir sebagai anak lelaki bercincin permata. Anak itu diberi nama si Anak Emas Radin Jambat. Putra mahkota disebut sebagai si Anak Emas karena kelahirannya bagaikan emas. Lalu, gelar Radin diberikan sebagai pertanda dia keturunan raja, sedangkan Jambat berarti penghubung sebagai jalan kebahagiaan bagi negeri.*

[The prince’s birth eventually took place. a boy with a gem ring was born. Si Anak

Emas Radin Jambat was the child's name. The crown prince is referred to as the Golden Child because of how golden his birth was. The title Radin was then bestowed as proof that he was a descendant of the king, and Jambat, which meant a link, was used to symbolize happiness for the nation.]

The data above illustrates that Radin was given as a proof of his royal lineage and Jambat as a sign of hope and prayer. The king hoped that one day his son would rise to power and establish himself as a wise and trustworthy ruler who would be admired by his people and respected by his foes. This traditional title holds a significant meaning for the Lampung people and is even everyone's aspiration. The level of a person's standing in society is indicated by their title; the greater the title, the higher the prestige value (Irianto & Margaretha, 2011). An *Adok* ceremony, also known as *Begawi Adok*, is held by the person who will receive a title (*adok*). Even though this event typically costs a lot of money, many Lampung people are eager to participate for the sake of titles.

*Adok* example for men

Name : Bambang  
Juluk : Ratu Gusti  
Adek : Pangeran Ratu Gusti  
Amai : Amai Pangeran

*Adok* example for women

Name : Leni  
Juluk : Ratu Pengatur  
Adek : Minak Ratu Pengatur  
Inai : Inai Pengatur

*Inai* is a title given to a married woman by the husband's or male family, whereas *amai* is a title given to a married man from the wife's side, as opposed to *juluk* and *adek*.

### ***Nemui Nyimah***

Treating guests with respect is known as *nemui nyimah* (Amaliah et al., 2018) because its root words are *simah*, which means polite, and *nemui*, which means guest. If a Lampung person is able to host and welcome guests well, they are considered successful. Behaviour and words are two ways that politeness is demonstrated.

Data 2

*Gayung bersambut dan salam pun diterima. Permintaan Radin dikabulkan dan kedatangannya dinantikan. Pertemuan Radin Jambat dan Putri Betik Hati diadakan di balai adat. Semua orang membantu persiapan pertemuan itu. Tua-muda dan besar-kecil membantu persiapan dengan penuh sukacita.*

[What a fortunate chance! The message was gratefully appreciated. In response to Radin's request, his visit was anticipated. The *adat* hall serves as the venue of the meeting between Radin Jambat and Putri Betik Hati. Everyone pitches in to help with the meeting's preparations. With tremendous enthusiasm, everyone—young and old, large and small—helps with the preparations.]

Data 3

*Karena kedatangan tamu yang istimewa, Putri Betik Hati melakukan persiapan. Sebagai seorang putri yang terpendang, dia berhias dengan tapis. Tapisnya bergelar Lautan Alif dengan berajut sutera dan berhias intan. Tapis itu begitu indah melekat pada tubuh Putri Betik Hati.*

[Due to the arrival of special guests, Princess Betik Hati made preparations. As a distinguished princess, she is decorated with *tapis*. *Tapis* has the title *Lautan Alif*, knitted with silk and decorated with diamonds. The *tapis* was so beautiful attached to Putri Betik Hati's body.]

The occurrence when Radin Jambat was permitted to meet Putri Betik Hati demonstrates how warmly and intimately Putri Betik Hati welcomed her guests or visitors. As a sign of respect or to accommodate guests or visitors to their neighborhood or home, everyone appears to cooperate and aid one another.

*Nemui nyimah* is then one of the social principles that the people of Lampung have adopted as their way of life. This idea suggests that Lampung people are constantly welcoming and open to newcomers in order to foster harmony and forge friendships among Lampung people (Minandar, 2020). Marsden (2016) mentions Lampung people are known for their remarkable hospitality; they even do not think twice about butchering chickens, goats, or even buffalo depending on how many visitors are coming and how long they would be staying. Due to their attitudes, the people of Lampung present themselves as a culture that is exceedingly accepting in a multicultural society, giving the impression that they have never anticipated hosting visitors from any ethnic group or faith.

### ***Nengah Nyappur***

*Nengah nyappur* means to socialize in society because it is made up of the words *nengah*, which means to be in the midst, and *nyappur*, which means to mingle. *Nengah Nyappur* is proof that Lampung people always place a strong emphasis on family values and are kind (Minandar, 2020).

Data 4

Suasana pada waktu itu, saat malam, purnama bercahaya penuh. Tua muda berkumpul dan bercengkrama. Anak-anak bermain bersama. Semua penduduk bergembira. Istana Sang Raja dipenuhi cahaya. Cahaya kebahagiaan atas kelahiran sang pangeran sebagai putra mahkota.

[The atmosphere at that time, at night, with a full moon. The young and old get together and chat. Children play together. All residents are happy. The King's Palace was filled with light. The light of happiness on the prince's birth as crown prince.]

Data 5

Waktu berlalu, raja-raja diundang dan sahabat serta handai tolan diharap kedatangannya. Sang Raja ingin mengadakan pesta kebahagiaan sebagai ungkapan syukur. Lalu, dipersiapkanlah pesta negeri.

[As time went on, kings were invited and friends and companions were expected to come. The King wanted to throw a joyful celebration as an expression of gratitude. Then, a party for the country was well prepared.]

The two excerpts express the joy that the crown prince's birth brought to the palace. Because everyone was joyful, the palace was illuminated by the light of happiness, displaying a lovely harmony. Even the King hosted a gathering to which guests from all walks of life were invited. According to this information, the community has a sense of connection, familiarity, and camaraderie, suggesting that they like mingling and socializing. High social ideals and community are characteristics of nengah nyappur. Syah (2015) explains that the Lampung people have a sense of kinship and the disposition to get along with everybody, regardless of race or religion, so that interactions serve to demonstrate the presence of the Lampung community (Muzakki, 2017).

### ***Sakai Sambayan***

The term “sakai sambayan” means “cooperative” or “mutual collaboration” (Amaliah et al., 2018; Irianto & Margaretha, 2011; Setiawan et al., 2019). Furthermore, *sakai sambayan* can be understood as deliberate group problem-solving (Irianto & Margaretha, 2011). The majority of the time, the people of Lampung collaborate to complete numerous societal tasks.

#### Data 6

Semua orang sibuk dengan persiapan acara adat. Tidak saja pelayan dan pengawal kerajaan, penduduk pun ikut serta ambil bagian. Gadis dan bujang sibuk mempersiapkan pesta. Susunan acara pun dibentuk, berbagai petinggi dan pemuka adat pun diundang. Semua berkumpul di istana.

[Everyone is busy with preparations for traditional or customary events. Not only royal servants and bodyguards, but residents also take part. Girls and boys are busy preparing for the party. The agenda of the event has been set, and various high-ranking officials and traditional leaders were invited. The palace becomes crowded with people.]

#### Data 7

Untuk menghindari pertarungan, diadakanlah sayembara untuk mendapatkan Putri Betik Hati, antara Radin Jambat dan Sindang Belawan. Pemenang dalam sayembara berhak memiliki Putri Betik Hati.

[To avoid a fight, a competition between Radin Jambat and Sindang Belawan was held to win Putri Betik Hati. The winner of the competition has the right to have the Betik Hati Princess.]

The data 6 above reveals how alert the people living in the palace were when they learned that the King will soon have a crown prince. This information also demonstrates how everyone collaborates to support one another at work. The second excerpt also states that after discussions have taken place, a competition will be held, and the winner will marry Putri Betik Hati. This demonstrates how consideration is always given priority by the people of Lampung while solving a problem. Dasrun Hidayat (2014) explain that the nature of the Lampung people is one of cooperation and helping. This is in line with Indonesia's national concept, so it also applies to the residents of Lampung (Effendi, 2016). Thus, *sakai sambayan* is a guiding philosophy for the people of Lampung in social activities so that there will be a sense of social fairness. The people who live in the same village will cooperate, for instance, to plan for weddings that a member of the community will hold.

## Conclusion

Based on the findings and discussion above, it can be concluded that the “Si Anak Emas Radin Jambat” is a folklore of the Lampung people that embodies local wisdom. The folklore contains the Piil Pesenggiri values of *juluk adok*, *nemui nyimah*, *nengah nyappor*, and *sakai sambayan*. These values serve as the foundation for how Lampung people think, speak, and behave wherever they are. The people of Lampung demonstrate their personality and identify as genuine Lampung through Piil Pesenggiri.

Furthermore, this study has some implications. Folklore values ought to be expressed not only in customary events but also in educational settings like schools. This also relates to character education, which aims to better educate the younger generation for their future. In this context, educators can serve as positive role models. They will supposedly develop more self-confidence and success as a result of doing this.

However, there are certain limitations to this study. Therefore, to confirm the findings of this current study, future research can concentrate on examining more Lampung folklore. Due to its significance, future research can also concentrate on how to transform this folklore into a more sophisticated technology, such as audio-visual technology, so that it can be used for both formal and informal learning. Traditional folklore and its important values can thus be well preserved for future generations.

## Research and Publication Ethics Statement:

This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

**Contribution rates of authors to the article:** The author in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazar % 100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

**Ethics committee approval:** The present study does not require any ethics committee approval.

**Etik komite onayı:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**Financial support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Finansal destek:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**Conflict of Interest:** The author declares no conflict of interest.

**Çıkar çatışması:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## References

- Agustina, E. S., Ariyani, F., Zamzanah, S., & Prasetya, R. A. (2020). Cerita Rakyat Lampung di Kampung tua negara batin kecamatan negara Batin Kabupaten Way Kanan provinsi Lampung. *Jurnal Lokabasa*, 11(2), 136–147. <https://doi.org/https://doi.org/10.17509/jlb.v11i2>
- Amaliah, D., Sariyatun, S., & Musaddad, A. A. (2018). Values of Piil Pesenggiri: Morality, religiosity, solidarity, and tolerance. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 5(5), 179. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v5i5.340>
- Effendi, T. N. (2016). Budaya gotong royong masyarakat dalam perubahan sosial saat ini. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 2(1), 1. <https://doi.org/10.22146/jps.v2i1.23403>
- Fatimah, F. N., Sulisty, E. T., & Saddhono, K. (2017). Local wisdom values in Sayu Wiwit folklore as the revitalization of behavioral education. *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture*, 25(1), 179–199. <https://doi.org/10.19105/karsa.v25i1.1266>
- Hadikusuma, H. (1989). *Masyarakat dan adat budaya Lampung*. Mandar Maju.
- Hernawan, W., Pienrasmi, H., & Basri, H. (2019). The implementation of local wisdom as an ethnic conflict resolution. *Opcion*, 35(Special Issue 21), 2899–2921.
- Hidayat, D. (2014). Representasi Nemui-Nyimah sebagai nilai-nilai kearifan lokal: Perspektif public relation multikultur. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 5(1), 1–118.
- Irianto, S., & Margaretha, R. (2011). Piil Pesenggiri: Modal budaya dan strategi identitas Ulun Lampung. *Makara Human Behavior Studies In Asia*, 15(2), 140–150. <https://doi.org/https://doi.org/10.7454/mssh.v15i2.1420>
- Jers, L. O. T., Musa, D. T., Alias, Takasi, L. O. M. R., & Jalil, A. (2021). Local Wisdom in Mekongga Folklore in Kolaka Regency, Southeast Sulawesi Province. *Review of International Geographical Education*, 11(2), 788–795. <https://doi.org/10.33403/rigeo>
- Junaidi, F. (2017). The value of character education in Andai-Andai folklore and its use as learning material for literature subject in elementary school. *International E-Journal of Advances in Education*, 3(9), 501–509. <http://ijaedu.ocerintjournals.org/tr/issue/33256/370409>
- Kanzunudin, M., Rokhman, F., Sayuti, S. A., & Mardikantoro, H. B. (2018). Folklore local wisdom values of Rembang society. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, 247(Iset), 3–6. <https://doi.org/10.2991/iset-18.2018.70>
- Lickona, T. (2009). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. Bantam.
- Madyawati, L. (2016). *Strategi pengembangan bahasa pada anak*. Kencana.
- Marsden, W. (2016). *Sejarah Sumatera: The History of Sumatera*. Indoliterasi.
- Marsellaa, E., & Putri, D. M. (2020). Folklore as Ethnic Embodiment Bias: Value analysis on Karo Folklore. *Budapest International Research and Critics Institute- Journal*, 3(4), 2619–2628.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2018). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook*. Sage publications.
- Minandar, C. A. (2020). Cross cultural understanding: Model pembelajaran sosiologi sebagai media revitalisasi kearifan lokal Piil Pesenggiri. *Sosietas Jurnal Pendidikan Sosiologi*, 10(1), 801–807. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17509/ijost.v3i2.12758>
- Muzakki, A. (2017). Memperkenalkan kembali Pendidikan harmoni berbasis kearifan lokal (Piil Pesenggiri) pada Masyarakat Adat Lampung. *Jurnal Penelitian Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, 30(3), 261–280.
- Nurdin, A. F. (2009). Integralisme Islam dan nilai-nilai filosofis budaya lokal pada pembangunan propinsi Lampung. *Unisia*, 32(71).



- Nurgiyantoro, B. (2018). *Teori pengkajian fiksi*. UGM press.
- Nursari, S., Subiyantoro, S., & Saddhono, K. (2020a). Morphology of Folklore Batu Naga Lampung. *RETORIKA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, 13(1), 164. <https://doi.org/10.26858/retorika.v13i1.10083>
- Nursari, S., Subiyantoro, S., & Saddhono, K. (2020b). Values of Islamic teaching in Candung Kawik folklore. *El Harakah*, 22(1), 77–95. <https://doi.org/10.18860/el.v22i1.8500>
- Prasetyo, M. A., Tamara, A., Syahrul, H., & Zakiyah, M. (2020). Tradisi larangan adat pada cerita rakyat Desa Golan dan Mirah : Tinjauan antropolinguistik. *Jurnal Ilmiah Kebudayaan SINTESIS*, 14(2), 138–147. <https://doi.org/https://doi.org/10.24071/sin.v14i2.2832>
- Rosa, F. O., Mundilarto, Wilujeng, I., & Mujriah. (2020). The integration of collaborative problem solving with “piil pesenggiri” local wisdom to build scientific attitudes. *Universal Journal of Educational Research*, 8(11), 5246–5256. <https://doi.org/10.13189/ujer.2020.081125>
- Rusminto, N. E., Ariyani, F., Setiyadi, A., & Putrawan, G. E. (2021). Local language vs. national language: The Lampung language maintenance in the Indonesian context (similarity report). *Kervan*, 25(1), 287–307. <https://doi.org/https://doi.org/10.13135/1825-263X/5787>
- Setiawan, D. E., Joebagio, H., & Susanto. (2019). Piil Pesenggiri : Kearifan lokal kultur Islam Lampung sebagai sumber belajar toleransi. *Intelektiva: Jurnal Ekonomi, Sosial & Humaniora*, 1(4), 27–35.
- Sinaga, R M. (2012). Revitalisasi tradisi: Strategi mengubah stigma kajian piil pesenggiri dalam budaya Lampung (The revitalization of tradition: Change-strategy in reviewing self-dignity in Lampung culture). *PhD Diss., University of Indonesia, Indonesia*.
- Sinaga, R. M. (2013). (Re) produksi Piil Pesenggiri: Identitas Etnis Lampung dalam hubungan dengan pendatang. *Antropologi Indonesia*.
- Sudjarwo, Maydiantoro, A., & Halengkara, L. (2021). Values folklore in West Lampung Indonesia. *folklor/edebiyat*, 27(106), 597–608. <https://doi.org/10.22559/folklor.1633>
- Sugiyono. (2008). *Metode penelitian kuantitatif, kualitatif dan R&D*. CV. Alfabeta.
- Sunarti, I., Sumarti, Riadi, B., & Putrawan, G. E. (2019). Terms of address in the pubian dialect of lampung (Indonesia). *Kervan*, 23(2). <https://doi.org/10.13135/1825-263X/3609>
- Syah, P. (2015). Kualitas pelayanan publik Samsat Lampung dalam perspektif budaya Piil Pesenggiri. *Fiat Justisia: Jurnal Ilmu Hukum*, 7(2), 168–180. <https://doi.org/10.25041/fiatjustisia.v7no2.376>
- Teeuw, A. (1984). *Sastra dan ilmu sastra: Pengantar teori sastra*. Pustaka Jaya.
- Widiyanto, A. (2022). Heroic values in Jaka Tingkir folklore from Javanese culture. *folklor/edebiyat*, 28(4). <https://doi.org/10.22559/folklor.2234>
- Yuliadi, M. R. (2016). *Si Anak Emas Radin Jambat*. Badan pengembangan dan pembinaan bahasa kementerian pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.



Bu eser Creative Commons Atif 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



## Kitap Tanıtımı / Book Review\*

### King, Stephen (2016) Cell. New York: Pocket Books

ISBN:978-1-5011-2224-8, 480 sayfa

Hacer Gözen- Timuçin Buğra Edman- Samet Güven



\* A version of this study is presented under the title of “Is Humanity’s Technological Mont Blanc Their Twilight?” in “the 14th International IDEA Conference: Studies in English”, on 6-8 October 2021. Assist. Prof. Dr. Hacer Gözen (Siirt University, Department of Translation and Interpreting -English), Siirt, Turkey, 0000-0001-5013-7804, hacergozen@gmail.com; Assoc. Prof. Dr. Timuçin Buğra Edman (Duzce University, Department of English Language Teaching, Duzce, Turkey, 0000-0002-5103-4791, timucinbugraedman@duzce.edu.tr); Assist. Prof. Dr. Samet Güven (Karabük University, Department of English Language and Literature, Karabük, Turkey, 0000-0001-6883-5109 sametguven@karabuk.edu.tr).

There is not a single day that passes without a minor or major catastrophe in today's world. Recently, the world has fallen under a pandemic called the coronavirus, which reminds us of the destruction caused by the Black Death, smallpox and other pandemics that have taken hold throughout human history. Today, there is no guarantee that every epidemic or pandemic can be controlled. Moreover, there is no assurance of total safety or sanity. The commencement of the 21<sup>st</sup> century – a century that has arisen from the ashes of the 20<sup>th</sup> century, embedded in two world wars and an ongoing cold war – witnessed a devastating catastrophe when the Twin Towers were hit. Although it was a localized terrorist attack, the September 11, 2001, tragedy evoked an immense tidal wave of fear among people. Yet, it was only the beginning. The next chapter was ISIS, a terrorist organization that threatened nations around the world. Through its repeated attacks, which took place in France, Turkey, the United States, and many other countries, ISIS quickly became one of the most pivotal terrorist organizations in the world. It is important to remember, however, that whether it's Al-Qaeda or ISIS, such terrorist organizations are human productions. Most people know what these organizations are, and what they are not. Therefore, the source of paranoia and possible post-traumatic reactions may be related to certain aspects of their approach to terrorism, such as suicide bombings, crossfire or chemical attacks. As in King's *Cell*, when they are hit with something they cannot understand, a terrorist attack is the first approach they take:

Tom was nodding reluctantly. 'I see where you're going with this. Someone – some terrorist outfit – rigs the cell phone signals somehow. If you make a call or take one, you get some kind of a ... what? ... some kind of a subliminal message, I guess ... that makes you crazy.' ....Having heard many explosions people are nearly certain what is going on: 'They're using planes again,' the little man said. 'The dirty bastards are using planes again.' (2016, p. 59, 26)

To stop such terrorist formations, intelligence services, military defense systems and police forces often rely on technology. Such a tendency is understandable, since the primary objective is to halt any extremist attack before it begins. In that sense, the existence of advanced technology systems such as space satellites, drones, computerized supports and mobile communication enables authorities to track down any activity.

The rise of technology has been so rapid, especially since the 1980s (although this is not limited exclusively to that epoch), that dystopian literature has greatly accelerated, and this phenomenon is primarily attributable to cinematic adaptations. Instead of suggesting a better future, however, fast-paced technology has led to widespread agitation:

So to use the well-known writer Michael Crichton as an example, there is a fairly clear line of development from a novel like *The Andromeda Strain* (an unknown virus from space threatens humankind) to 1990's *Jurassic Park* (using genetic engineering to recreate dinosaurs results in mayhem). However entertaining such novels (and the movies made from them) are, they have more in common with the "man was not meant to know" tale than with the more complex questions raised in such novels as Bruce Sterling's *Schismatrix* (1985), Nancy Kress's *Beggars in Spain* (1993), and Greg Bear's *Darwin's Radio* (1999), to name only three examples. In *Schismatrix*, humankind's

descendants are computer-based technologies; eventually these offshoots of humanity become a number of subspecies. *Beggars in Spain* depicts genetically modified human beings and the social divisions that might result from such modifications, while *Darwin's Radio* deals with a mysterious retrovirus that threatens to become an epidemic. These writers, like others using biological themes, see their central ideas as part of a system, not simply as a notion to be explored in isolation or in a straightforward extrapolation, as Larry Niven does in his story of organ transplants and criminals trading in them, 'The Jigsaw Man' (1967). (Sargent, 2009, p. 222)

Behind the advancement of post-apocalyptic exposure were the most perilous disasters.

It was on 22 September 1986 (another September!) when the world was traumatized with the news about the Chernobyl disaster. The leak of the Fukushima nuclear reactor is yet another horrifying disaster, reminding us that possible calamities can happen anytime, anywhere. Therefore, through the lens of these disasters, a post-apocalyptic aftermath has become a somewhat projected fate. In that sense, Stephen King's *Cell* adds another probability to the mayhem surrounding the world's end: *Cell* tells the story of the biological integration of a computer program to incubate inside people's mind in order to gain control. In spite of the fact that such an idea of King's may be considered a bit farfetched, according to science, controlling, damaging or destroying a human's brain is not inconceivable.

Although it has already existed in history in the form of Valhalla, Elysian Fields, Paradise or Plato's *Timeaus and Criteas*, etc., utopia primarily achieved semantic value through Thomas More's *Utopia*, which can allegedly be discussed according to a "generic meaning, a political-economic meaning, and a philosophical and hermeneutic meaning" (Freedman, 2000, p. 72). After More's *Utopia*, there were more to follow, such as Swift's *Gulliver's Travels*, William Morris's *News From Nowhere*, Wells' *A Modern Utopia*, and Ursula Le Guin's *The Dispossessed* (Freedman, 2000, p. 73). In a broader sense, at present, the idea of Utopia has become synonymous with science fiction. If it were the Middle Ages, we could have talked about angels, devils, and so on, and paradise was secluded from life itself, postponed to the afterlife. Nevertheless, today, we do not necessarily need these characters, as we have greater creativity to expand ourselves, creating distinct, alternative planets, as in the case of Tolkien's Middle Earth, or *The Tempest* by Shakespeare, or Philip K. Dick's alternative planets. We need some monsters whose existence is bereft of heroes, but we also need some heroes to fight off these monsters. We need Beowulf to sweep Grendel away. This means that in utopias, we also need some heroes to fight against the monsters, and these monsters will stand as an allegory to a system, kingdom, monarch, feudal state, church, etc. The main idea here is to defeat enemies so that a utopian system can be considered plausible during an eternal recreational phase (Atwood, 2011, p. 66-69). On the other hand, much like the necessity of a villain in almost any story, although the villain is not always necessarily a monster or a creature or even a living organism, if there is a utopia, there must be a dystopia, "the imagined perfect society and its opposite," due to the fact that "each contains a latent version of the other" (Atwood, 2011, p. 66), as it is a common tendency in many classic myths varying from the Greek, Turkish, Scandinavian, Persian, Japanese, Native American,

and so on. Therefore, although science inflicts positivism together with optimistic tendencies toward the future, there is, and there will always be, a pessimistic inclination.

Enlightenment has widened humanity's scope to see the world without, or at least with lesser, scholastic or tautological approaches, but at the same time, through "exercise of careful judgement or observation" (Browne qtd. in Moore, 2013, p. 14). However, the developing technology separated humankind from nature and buried him/her into a more solipsist, narcissistic, and self-centered world that inevitably dragged him/her into a post-human condition. Consequently, as some of the literary works and film adaptations tend to portray a utopian future, the number of these optimistic representations has undergone a tremendous decline due to severe glitches the world has witnessed, as previously discussed.

Thus, natural expectation, posing at the stake through lustrous eyes, threatens humanity. Much like some critics who tend to see Mary Shelley or H.G. Wells as the first trend-setters of the science fiction genre, their plot is primarily reliant upon a biological transformation or an alteration, as in the case of *Frankenstein* or *The Invisible Man*. Any biological transformation may lead the character from sanity to insanity. This is precisely what happened with the Monster and Griffin, the man who turned himself into an invisible villain. Clay, the protagonist of *Cell*, commences this notorious set of scenes not by becoming biologically altered, since he didn't have any cell phone, but simply by observing the people that lead to a clear carnage:

'Poor damn thing was probably yapping in doggy heaven before it knew it was dead,' Clay thought. He understood in some clinical way he was in shock, but that in no way changed the depth of his amazement. (King, 2016. p. 19)

Witnessing people killing their dogs, cats, babies or each other through primordial, savage methods is something that truly hearkens with today's modern Boston. Such a distinct plague witnessed by Boston, although it was not the origin, continued to spread to various cities. When we think about the disaster that hit the American people, it can be associated with what we experience today due to the pandemic in America. Returning to the novel, Clay comes to an understanding that somehow people who use their cell phones become exposed to a kind of malicious software, and through this software, they become victims of a distinct mind control operation through what they refer to as Pulse, the self-aware AI of the communications network. It becomes a pandemic "with a speed that could not have been foreseen by even the most pessimistic futurist" (King, 2016. p. 3). Mind control may sound like a term that emanated from the mouth of a Jedi from the Star Wars series, but in fact it was a notorious attempt by the CIA, which for some people might have achieved some progress. It may sound "... like science fiction, but I suppose fifteen or twenty years ago, cell phones as they now exist would have seemed like science fiction to most people." (King, 2016. p. 71)

On April 13, 1953, "Allen Dulles, the director of the CIA, ordered the agency to develop mind-controlling drugs to be deployed against members of the Soviet bloc. The ultrasecret program was purportedly launched in response to Soviet, Chinese, and North Korean use of mind control techniques on U.S. prisoners of war during the Korean War" (Glass, 1953, n.p.). The program continued for a time and might still be in effect. Only recently, "[i]n

December 2018, a trove of newly declassified documents included a letter to an unidentified doctor discussing work on six dogs made to run, turn and stop via remote control and brain implants” (Glass, 1953, n.p.). Such control is always possible. From augmented reality to the uploading of the mind on cloud systems, neuro-scientists have been working on infinite experiments that are dependent upon several theories. The development of “brain-to-computer interfaces,” especially to improve the life conditions of disabled or sick people, is fast becoming a pivotal turn in this technology (Toomey, 2018). If such technology exists or is at least under construction, it is not very unlikely for a scientist or programmer to develop a program that can transmit signals from cell phones to the human brain. Such a scenario is the primary focus of *Cell*, as previously stated. The protagonist, Clay, during an ordinary morning, suddenly found himself in a thriller movie scene, but this time the scene was more than a snippet, since the eerie fragments of havoc become ‘the new normal of life.’ Not only the city itself, but the whole country and nation were equipped with a network that relied upon pure technology:

They saw we had built the Tower of Babel all over again ... and on nothing but electronic cobwebs. And in a space of seconds, they brushed those cobwebs aside and our Tower fell. All this they did, and we three are like bugs that happened, by dumb dim luck alone, to have avoided the fall of a giant’s foot. (King, 2016. p. 125)

Naturally, the technologies built to ease our lives turn out to be our murderers. Such a case sounds familiar to those who watched *The Matrix* or *Terminator* series. In fact, the plots are possible, and every day, we hear of digital hacks who steal anything and everything from people. It represents a recent trauma to find that “Facebook abandoned an experiment after two artificially intelligent programs appeared to be chatting to each other in a strange language only they understood” (Griffin, 2017, n.p.). Once AI gains control, it seems it decides that humans are the only real danger toward this planet, which is not, in fact, a bizarre conclusion.

Similarly, in the novel, Clay and his crew were trying to make their way out of Boston to an already devastated New England to find lesser phoners without leaders and possibilities to survive. Each time in the novel, there are some references to post-apocalyptic novels, as if they were a part of it, which is more than post-modern and is nearly a post-post-modern way of drawing the imaginary map of this journey. Being aware of the fact that they were far from heroes or heroines, characters think in more than a few instances that the world has ended. And then the heroes build it back up again. Not without struggles and setbacks, but yes, they use the tools and the technology, and they build it back up again. The protagonist couldn’t remember any instance in which the heroes just stood around in a bedroom looking at a radio (King, 2016. p. 159), and they do remember having “... watched all those old Twilight Zone episodes, too – the ones where civilization turns out to be nothing more than a thin layer of shellac” (King, 2016. p. 109). Mind-controlled phoners turned into a flock-mind thing, like ants all going out from a hill or bees from a hive” (King, 2016. p. 131). The brains of humans are like biological hard-drives. Scientifically speaking, this is how the network made its way into their brains and uploaded different operating systems into their minds. It is a kind of

brainwashing, an integration of digital waves with a bio-neurological system to turn them into a telepathic group-think. For the survivors, it was a post-apocalyptic survival, and they knew “[t]hree days ago [humanity] not only ruled the earth, [they] had survivor’s guilt about all the other species [they’d] wiped out on [their] climb to the nirvana of round-the-clock cable news and microwave popcorn. Now [they’re] the Flashlight People (King, 2016. p. 186).” When the survivors happen to look at the yards or wide plains “[e]very inch of grass was covered with phone-crazies. They were lying on their backs like sardines in a can, leg to leg and hip to hip and shoulder to shoulder. Their faces stared up into the black predawn sky (King, 2016. p. 196).” They were acting like one single organism instead of the so-called times when they used to be individuals. But like Enkidu, who was born into savagery, man’s descendants were and still today are deeply savages. We only take some manners up, obtaining some civilization or the codes that define civilization, and we call it an enlightened society. Nevertheless, during the days of orators reciting The Iliad, Greeks called their people civilized and the others barbarians. Those were the days that even in some severe and pathetic conditions they were offering humans to Gods as Agamemnon sacrificed Iphigenia to Artemis. Odysseus and Myrmidons massacred many innocent people, including youngsters, but yet they were the heroes. Therefore, even today, nothing much has changed. We have wars, we have massacres and mass killings, and social and racial genocides are ongoing. Yet we are considered civilized. Therefore, setting the ethic codes aside and remembering Freud, Jung, or Strauss, we are still mixtures made up of our tribal ancestors:

Although neither the Freudians nor the Jungians come right out and say it, they strongly suggest that we may have a core, a single basic carrier wave, or – to use language with which Jordan is comfortable – a single line of written code which cannot be stripped. ‘The PD,’ Jordan said. ‘The prime directive.’ ‘Yes,’ the Head agreed. ‘At bottom, you see, we are not Homo sapiens at all. Our core is madness. The prime directive is murder. What Darwin was too polite to say, my friends, is that we came to rule the earth not because we were the smartest, or even the meanest, but because we have always been the craziest, most murderous motherfuckers in the jungle. And that is what the Pulse exposed five days ago. Man has come to dominate the planet thanks to two essential traits. One is intelligence. The other has been the absolute willingness to kill anyone and anything that gets in his way ... Mankind’s intelligence finally trumped mankind’s killer instinct, and reason came to rule over mankind’s maddest impulses.’ (King, 2016. p. 206-207, 231)

Once humans are cleared of the codes, they are inclined to revert to basics like a computer hard drive, or maybe even a tabula rasa in which a new code can be embedded. This is exactly what happens in King’s *Cell*, and much like Neanderthals were once overthrown by Homo sapiens, this time modern Homo sapiens are swept away by a flock of cell phone users.

Although Stephen King’s *Cell* depicts the possible post-apocalyptic survival of a few people who are not cell phone users in an unexpected biological apocalypse, there is yet more to come. As previously discussed, science fiction as a genre tends to create more dystopias, since the prediction of utopias is far from reality. It may or may not be our future to be

annihilated by a cosmic, biologic, or other form of war. Nonetheless, a communications network has already captured control of people in masses. Individual thinking, acting or protesting is not conducted in the way it used to be. Today, huge tides of people across the world are controlled and led by mass social media, embedded as heaps of programs in mobile phones. For too long, modern buildings, creepy computer games, social media accounts, and network sites have become the factual world, more real than trees, flowers, clouds, animals and nature. Every day, more and more people commit suicide due to social media (Luxton, David D et al.). In fact, Stephen King's suggestion is neither awkward nor irrational. If cells and networks can affect people's lives so deeply in both negative and positive ways, especially considering that during a pandemic the effect of social media greatly increases, their integration with a biological system is highly conceivable, especially through psychological affections. Therefore, it is possible to say that cells and expanding networking manage to control people in one way or another. If this is the psychological and very realistic way of understanding King, one day, someone may try what the CIA has already attempted on humans through cell phone signals, and King's nightmare may come true.

## References

- Atwood, M. (2011). *In Other Worlds: Sf and the Human Imagination*. New York: Doubleday, Print.
- Freedman, C. (2000). Science Fiction and Utopia: A Historico-Philosophical Overview. *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia* (72-97). P. Parrinder (Ed.). Liverpool University Press. Print.
- Glass, A. (2019, April 13). This Day in Politics, CIA launches mind control program, April 13, 1953. *Politico*. 12:00 AM EDT. Accessed on 08.01.2020 from <https://www.politico.com/story/2019/04/13/cia-mind-control-1266649>
- Griffin, A. (2017, July31). *Facebook's Artificial Intelligence Robots Shut Down After They Start Talking To Each Other In Their Own Language*. Independent. 17:10. Accessed on 05.03.2020 from <https://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/facebook-artificial-intelligence-ai-chatbot-new-language-research-openai-google-a7869706.html>
- King, Stephen. (2016). *Cell*. New York: Pocket Books, Print, ISBN:978-1-5011-2224-8, 480.
- Luxton, D. et al. (2012). Social media and suicide: a public health perspective. *American journal of public health*, 102 Suppl 2, 195-200. doi:10.2105/AJPH.2011.300608
- Moore, Tim J. (2013). *Critical Thinking and Language: The Challenge of Generic Skills and Disciplinary Discourses*. Bloomsbury Publishing Plc, ProQuest Ebook Central. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/isikuntr/detail.action?docID=1748647>.
- Sargent, P. (2009). Science Fiction and biology. *Reading science fiction*. (1036717521 793974466 J. Gunn, 1036717522 793974466 M. S. Barr, & 1036717523 793974466 M. Candelaria, Eds.). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 219-227.
- Toomey, L. *With New Technology, Mind Control is No Longer Science-fiction*. Massive Science. 10.10.2018. Accessed on 20.02.2020 from <https://massivesci.com/articles/brain-brain-interfaces-mind-control/>







ULUSLARARASI  
KIBRIS  
ÜNİVERSİTESİ  
CYPRUS  
INTERNATIONAL  
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11  
[www.ciu.edu.tr](http://www.ciu.edu.tr)