

ISSN : 0-378-2891

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİLVE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

ANTROPOLOJİ

(PALEOANTROPOLOJİ – FİZİK ANTROPOLOJİ –
SOSYAL ANTROPOLOJİ)

SAYI 31

Haziran 2016

ANKARA – 2016

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜTESİ
ANTROPOLOJİ

Fakülte Adına Sahibi / Owner on behalf of the Faculty
Prof. Dr. Abdulkadir GÜRER
Dekan / Dean

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü /
Editor and Responsible Editorial Director
Prof. Dr. Ayla SEVİM EROL

Ankara Üniversitesi Editörler Kurulu / Ankara University Editorial Board

Prof. Dr. Ayla SEVİM EROL (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Erksin GÜLEÇ (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Timur GÜLTEKİN (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Aslı YAZICI YAKIN (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Mehmet SAĞIR (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. İsmail ÖZER (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Başak KOCA ÖZER (Ankara Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Meryem BULUT (Ankara Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. H. Çağlar ENNELİ (Ankara Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. Ceren AKSOY SUGIYAMA (Ankara Üniversitesi / University)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ayla SEVİM EROL (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Berna ALPAGUT (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Galip AKIN (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Erksin GÜLEÇ (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. İsmail ÖZER (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Metin ÖZBEK (Bağımsız Araştırmacı / Independent Researcher)
Prof. Dr. Steve KUHN (Arizona State University)
Prof. Dr. Muhtar KUTLU (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Tayfun ATAY (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Yılmaz Selim ERDAL (Hacettepe Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Aylin ÖZMAN (TED Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Haluk İŞERİ (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. İbrahim TEKDEMİR (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. İ. Hamit HANCI (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Yüksel KIRIMLI (İstanbul Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Serpil ALTUNTEK (Süleyman Demirel Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Akile GÜRSOY (Yeditepe Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Thomas Drew BEAR (Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü /
French Institute for Anatolian Studies)
Prof. Dr. Aslı YAZICI YAKIN (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Sema AKA (Bağımsız Araştırmacı / Independent Researcher)
Prof. Dr. Rabet GÖZİL (Gazi Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Osman Yavuz ATAMAN (ODTÜ / METU)
Prof. Dr. Salih ÇEÇEN (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Pınar GÖZLÜK KIRMIZIOĞLU (Cumhuriyet Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Feza TANSUĞ (İpek Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Emine Feryal TURAN (Ankara Üniversitesi / University)
Prof. Dr. Hüseyin TÜRK (Ardahan Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Meryem Bulut (Ankara Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Ömür Dilek ERDAL (Hacettepe Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Cesur PEHLEVAN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Aslıhan ÖĞÜN BOYACIOĞLU (Hacettepe Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Handan ÜSTÜNDAĞ (Anadolu Üniversitesi / University)

Danışma Kurulu (devamı) / Advisory Board (continued)

Doç. Dr. Halil İbrahim ACAR (Ankara Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Serpil EROĞLU (Mustafa Kemal Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Yener BEKTAŞ (Ahi Evran Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Özgür BULUT (Hitit Üniversitesi / University)
Doç. Dr. Melike KAPLAN (Ankara Üniversitesi / Ankara University)
Doç. Dr. Mustafa ÇAPAR (Mustafa Kemal Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. H. Çağlar ENNELİ (Ankara Üniversitesi / Ankara University)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tolga ÇIRAK (Hitit Üniversitesi / Hitit University)
Yrd. Doç. Dr. F. Arzu DEMİREL (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. Serdar MAYDA (Ege Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. Ümit KEBAPÇI (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. Ceren Aksoy SUGIYAMA (Ankara Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe YILDIRIM (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. Hilal YAKUT İPEKOĞLU (Süleyman Demirel Üniversitesi / University)
Yrd. Doç. Dr. Kadriye ŞAHİN (Mustafa Kemal Üniversitesi / University)

Yayın Kurulu Sekreteryası / Secretarial Board

Arş. Gör. Vahdet ÖZKOÇAK (Ankara Üniversitesi / University)
Arş. Gör. Hakan MUTLU (Ankara Üniversitesi / University)

Bu dergi yılda iki defa yayımlanır ve hakemli bir dergidir.
This journal is a fully peer-reviewed journal and published two times a year.
(Yerel Süreli Yayın / Local Periodical Publication)

Bu dergi, Sosyal Bilimler Atıf Dizini'nde (SOBIAD) taranmaktadır.
This journal is indexed in Social Sciences Citation Index (SOBIAD).

Yazışma Adresi ve Yayın İdare Merkezi /
Correspondance Address and Executive Center for Publication

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi
Antropoloji Bölümü, 06100 Sıhhiye, Ankara / TÜRKİYE
Tel: +90312 310 32 80 / 1152 – 1159
E-posta: antropoloji@ankara.edu.tr

Baskı / Press

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ
ANKARA UNIVERSITY PRESS
İncitaşı Sokak, No: 10
06510 Beşevler, Ankara / TÜRKİYE
Tel: +90312 213 66 05
Basım Tarihi: 30/06/2016

Yayımlanan yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.
The authors are responsible for the contents of their articles.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Timur GÜLTEKİN

Prof. Dr. Galip AKIN'ın Özgeçmişi ve Çalışmaları

Biography and Works of Prof. Dr. Galip AKIN..... 1

Muhsin ALTUN

Çalmanın Antropolojisi: Avcı-Toplayıcılardaki “Hoşgörülen Hırsızlık” Pratiğinin Maddi ve Davranışsal Arka Planı

The Anthropology of Thievery: The Material and Behavioral Background of the “Tolerated Theft” among Hunter-Gatherers 23

Galip AKIN, Sibel ÖNAL

Kentsel Alanların Tasarımında Ergonomik Sorunlar

Ergonomic Problems in the Design of Urban Areas 51

Timur GÜLTEKİN, Galip AKIN, Vahdet ÖZKOÇAK

Ergonomik Restoran Tasarımında Antropometrinin Önemi

The Importance of Anthropometry for Ergonomic Restaurant Design 61

Ayça Nur KİP AKYOL

Türkiye’den Bir Opera Etnografisi: Karyağdı Hatun Operası

An Opera Ethnography from Turkey: Karyağdı Hatun Opera..... 71

Semra Özlem DİŞLİ

“Çingene” mi, “Roman” mı? Bir İnşa Süreci

“Gypsy” or “Rom”? A Process of Construction..... 97

Mehmet Fuat LEVENDOĞLU Küresinliler Örneğinde Kültürel Kimliğin Antropolojik Analizi <i>Anthropological Analysis of Cultural Identity: The Case of Küresinlis</i>	119
Hülya DOĞAN İdeolojik Bir Kurgu ve Ötekileştirme Referansı Olarak “İnsan Doğası”: Bartın Romanları Örneği <i>Human Nature as an Ideological Fiction and a Reference for Otherization: The Case of Romanis in Bartın</i>	141
Ramazan TÜRKEKUL Alevi Ritüelleri: Bismil Örneği <i>The Alawite Rituals: Bismil Case</i>	159
Özgür BULUT, İsmail HIZLIOL Kitap İncelemesi: Adli Osteoloji <i>Book Review: Adli Osteoloji (Forensic Osteology)</i>	179

Antropoloji Dergisi'nin saygıdeğer okuyucuları,

Dergimizin 31. Sayısını 28 Ekim 2015 tarihinde fakültemiz Antropoloji Bölümünden ayrılarak, Yozgat Bozok Üniversitesi'ne öğretim üyeliğini sürdürmek üzere giden Prof. Dr. Galip AKIN hocamıza armağan ediyoruz. Hocamız uzun yıllar bölümümüze hizmet etmiştir, ona olan borcumuzu dergimizin bu sayısı aracılığıyla bir nebze olsun ödemeye çalıştık.

Siz okuyucularımıza sevindirici bir haberimiz var: Dergimiz Sosyal Bilimler Atıf Dizini'nde (SOBIAD) taranmaya başlamıştır. Ayrıca ULAKBİM'e ilk başvurusu yapılmış olup ve ön elemenden geçmiştir. Şu anda değerlendirme aşamasında olan dergimizi zaman içerisinde uluslararası ortamlarda tanınır bir dergi yapmayı hedeflemekteyiz.

Dergimizin bu sayısında çoğunlukla sosyal antropoloji olmak üzere paleoantropoloji ve fizik antropoloji alanlarıyla ilgili çalışmalarını konu alan toplam sekiz makale ve bir de kitap incelemesi yer almıştır. Keyifle okuyacağınızı ve eleştirilerinizle bizi güçlendireceğinizi umut ediyoruz.

Saygılarımızla,

Prof. Dr. Ayla SEVİM EROL
Antropoloji Dergisi Editörü

PROF. DR. GALİP AKIN'IN ÖZGEÇMİŞİ VE ÇALIŞMALARI

Biography and Works of Prof. Dr. Galip AKIN

Timur GÜLTEKİN*



Prof. Dr. Galip AKIN

Öncelikle Antropoloji dergisinin bir gelenek haline getirdiği emekli öğretim üyelerimize yönelik bir bölüm ayırmasının, vefa ve değerbilirlik açısından çok önemli olduğunu belirtmek gerekir.

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji Bölümü, 06100 Sıhhiye/Ankara | tgultekin@ankara.edu.tr

Aslında bu yazının hayatımda yazdığım en zor yazılardan biri olduğunu söylemek isterim. Bunun nedeni ise lisans, yüksek lisans ve doktora danışmanlığımı yapmış olan ve kendisini Antropolojiye adayayan Sayın Prof. Dr. Galip Akın'ı birkaç sayfada anlatmaktır.

Prof. Dr. Galip Akın bilimsel olarak öğrencilere, öğretim elemanları ve diğer yeni kuşak araştırmacılara örnek teşkil eden bir hoca olmuştur. Hocamıza “Usta” desek sanırım yerinde olur. Usta çıracını iyi yetiştiren ve elinden tutan kişi demektir. Hocamız, ben dâhil tüm öğretim elemanlarının özlük haklarını korumuş ve her zaman yanımızda olarak karşılaştığımız güçlükleri en kolay şekilde atlatmamızı sağlamıştır.

Prof. Dr. Galip Akın Antropoloji Bölümüne kazandırdığı eserleriyle de antropolojiye çok büyük katkılar yapmıştır. Fizik Antropoloji bölümüne öğrenci olarak girdiğim 1993-1994 eğitim öğretim yılında Antropolojiyle ilgili doğrusu çok az Türkçe kaynak bulabiliyorduk. Fakat Prof. Dr. Galip Akın hocamızın son on yıl içinde yayınlamış olduğu kitaplar bu alandaki açığı büyük oranda gidermiştir. Hocamızın ulusal ve uluslararası yayınlarının yanı sıra ayrıca yapmış olduğu projeler sayesinde Fizik Antropoloji Laboratuvarı'nın kurulmasında da büyük emeği olmuştur.

Hocamız Prof. Dr. Galip Akın uzun yıllar öğretim üyeliği görevini sürdürdüğü Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümünden 2015 yılında emekliye ayrılmıştır.

Sayın hocam başta bende olmak üzere birçok bilim adamında büyük emekleriniz var. Size sağlıklı ve uzun ömürler dileriz...

Prof. Dr. Galip Akın'ın Özgeçmişi

1948 yılında Denizli'nin Acıpayam İlçesi'nde doğan Galip Akın, İlk ve orta öğrenimini Acıpayam'da, liseyi Denizli'de tamamladı. 1971 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fizik Antropoloji Kürsüsü'nden mezun oldu. Milli Eğitim Bakanlığı'ndan burslu öğrenci olduğu için aynı yıl Kırıkkale Lisesi'ne biyoloji öğretmeni olarak atandı ve Temmuz 1987 yılına kadar Kırıkkale Lisesi'nde öğretmen ve idareci olarak çalıştı. Öğretmenlik yaptığı dönem/de, Ocak 1982 yılında Hacettepe Üniversitesi Fen Fakültesi Biyoloji Bölümü'nde yüksek lisansını, Mayıs 1986 yılında da “Sentetik Pyretroid'lerden Decis ve Sumicidin'in Cıvcivler Üzerine Etkilerinin Morfolojik ve Histolojik Olarak İncelenmesi” başlıklı doktora tezini tamamlayarak Doktor unvanını aldı. Temmuz 1987 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Biyoloji Bölümü'ne Yardımcı Doçent olarak atandı.

Temmuz 1993 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nden Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fizik ve Paleoantropoloji Bölümü, Fizik Antropoloji Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 08.10.1995 tarihinde Doçentlik sınavına girerek Doçentlik unvanını ve 24.04.2001 tarihinde Profesörlük kadro ve unvanını aldı. 2010-2011 yıllarında YÖK kanununun 40/b maddesiyle Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin Antropoloji Bölümü'nde çalıştı.

1984 yılında TÜBİTAK'tan "Sentetik Pyretroid'lerden Decis ve Sumicidin'in Cıvcivler (Broiler Irkı) Üzerine Etkilerinin Morfolojik ve Histolojik Olarak İncelenmesi" isimli projeyi alarak, 1986 yılında projeyi tamamlamıştır (Proje ismi: ÇAĞ-103).

Ankara Üniversitesi Araştırma Fon Müdürlüğü'nden 1996 yılında "Denizli Yöresinde Antropolojik Bir Araştırma" adlı projesini ise iki yıllık süresi içerisinde bitirmiştir (Proje No: 96.01.08.01).

Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı tarafından desteklenen "Yaşlı ve Aile İlişkileri Ankara Örneği" isimli araştırma ve projeyi 2005 tarihinde Ankara Üniversitesi'nin 20030901018 numaralı TÜBİTAK'ın SBB 3032 numaralı Projeleriyle desteklenen "Anadolu İnsanın Antropometrik Boyutları" isimli projede görev almış ve projeler tamamlanmıştır (2006).

Ankara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından "Üniversite Öğrencilerine Yönelik Sıra ve Sıraaltlığı Tasarımı" 12A5358001 kodlu projenin 06 Şubat 2012-06 Şubat 2013 tarihleri arasında yürütücülüğünü yapmıştır.

Prof. Dr. Galip AKIN'ın Yayın Listesi

1. Akın, G.,1986, Sentetik Pyretroidlerden Decis ve Sumicidin'in Cıvcivler (Broiler ırkı) Üzerine Etkilerinin Morfolojik ve Histolojik Olarak İncelenmesi, Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi
2. Kolonkaya, D.; Akın,G., 1987, "Sentetik pyretroidlerin postembriyonal dönemde cıvcivlere nörotoksik etkileri", Tübitak, Doğa, Zoology, 11, 37-44
3. Güre, A.; Akın, G.,1989, Zooloji (Teksir), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayın Kurulu Kararıyla Yayınlanmıştır, Van
4. Akın, G.,1989, Hayvan Histolojisi (Teksir), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayın Kurulu Kararıyla Yayınlanmıştır, Van
5. Akın, G.,1989, Genetik (Teksir),_Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayın Kurulu Kararıyla Yayınlanmıştır, Van

6. Güre, A.; Akın, G., Tileklioğlu, B., 1989, Sitoloji (Teksir),_Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayın Kurulu Kararıyla Yayınlanmıştır, Van
7. Akın, G., 1995, “Kanyakını evliliklerin Van popülasyonunda sıklığı ve bazı etkileri üzerine araştırmalar (1)”, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 37 (1-2) :249-258
8. Akın, G.; Batur, E.; Öcalan, N.; Sakallı, S., 1990, “Kanyakını evliliklerin Van popülasyonunda sıklığı ve bazı etkileri üzerine araştırmalar (2)”, Hacettepe Fen ve Mühendislik Bilimleri Dergisi, 2 :121-132
9. Akın, G., 1991, “Kanyakını evliliklerin Van popülasyonunda sıklığı ve bazı etkileri üzerine araştırmalar (3)”, Anadolu Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi, 3 (2) : 39-47
10. Öcalan, N.; Akın, G.,1992, “Van popülasyonunda belirli yaş gruplarında kadın ve erkeklerde lökosit ve eritrosit sayısı ile hemoglobinin miktarına bazı çevre faktörlerinin etkisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 1 (2) : 191-200
11. Akın, G., 1993, “Harika görünümü ve davranışlarıyla Van Kedisi”, Kartal Matbaası, Ankara
12. Adızel, Ö.; Akın, G., 1994, “Van havzası kuşları”, Popüler Bilim ve Teknik Dergisi, 4 : 38-42
13. Akın, G., 1995, “Van il merkezinde 8-12 yaş grubu ilkokul çocuklarında fiziksel büyüme ve gelişmenin antropometrik ölçüler yöntemi ile incelenmesi”, Romatoloji ve Tıbbi Rehabilitasyon Dergisi, 6 (2) : 104-110
14. Akın, G.; Adızel, Ö., 1996, “Van ve Ankara Kedisi, Heterokromi”, Focus, 1 : 14-17
15. Duyar, İ.; Akın, G., 1996, “Van iline bağlı köylerde çoklu doğum sıklığı ve akraba evlilikleriyle ilişkisi”, Medical Network Klinik Bilimler, Kadın Doğum, Dergisi”, 2 (8); 122-126
16. Akın, G., 1996, Somatoloji Ders Notları, Ankara
17. Akın, G., 1997, İnsan Biyolojisi Ders Notları, Ankara
18. Akın, G., 1998, “Çeşitli renk körlüklerinin Van’ın kırsal kesiminde dağılımı üzerine bir araştırma”, Antropoloji Dergisi, 13 : 9-15
19. Akın, G., 1998, “Mongolizm (Down Sendromu)’in özellikleri ve genetik danışmanlığın önemi”, DTCF Dergisi, 38 (1-2): 323-332

20. “Denizli Yöresinde Antropometrik Bir Araştırma” isimli araştırmayı Araş. Gör. Mehmet Sağır’la birlikte yürütülmüş ve 15.03.1999 tarihinde tamamlanmıştır.
21. Akın, G.; Gültekin, T.; Saraç, G., 1998, “Ergonomik otomobil sürücü koltuğu tasarımı ve bu tasarımda antropometrik ölçüler”, Milli Produktivite Merkezi Yayınları No: 622, 6. Ergonomi Kongresi, 53-67, 27-29 Mayıs, 1998, Ankara
22. Akın, G.; Sağır, M., 1998, “İlköğretimde sıra ve altlıklarının ergonomik dizaynında antropometrik veriler”, Milli Produktivite Merkezi Yayınları No: 622, 6. Ergonomi Kongresi, 68-78, 27-29 Mayıs, 1998, Ankara
23. Akın, G., 1998, Ekran önü çalışmaları ve ergonomi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 39 (1-2): 323-332
24. Şemsettin Sami, 1998, İnsan, Düzenleyen Galip Akın, Coşkun Ofset, Ankara, 1998
25. Şemsettin Sami, 1999, Yine İnsan, Hazırlayan ve sunan Galip Akın, Coşkun Ofset, Ankara
26. Akın, G.; Sağır M., 1999, Kırsal kesimdeki kadınların bazı antropometrik ölçüleri,
27. Ulusal Ergonomi Kongresi, 14-16 Ekim 1999, Adana
28. Akın, G., 1999, Yaşlanma ve güncel yaşlanma teorileri, Kadın Dernekleri Konfederasyonu (Ka De Fe), 2 : 17-23
29. Akın, G., 1999, Albinizm: Van yöresinde albinizm sıklığına dair bir araştırma, Kadın Dernekleri Federasyonu Yayın Organı (Ka De Fe), 4: 20-26, Ankara
30. Akın, G., 2000, Denizli kırsal kesiminde akraba evliliği ve bunu etkileyen faktörler, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 40 (3-4): 67-80
31. Akın, G., 2000, Başlangıçtan günümüze insan ömrü, Antropoloji ve Yaşlılık, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksekokulu, Yayın No:006, Ankara
32. Akın, G.; Sağır, M., 2000, Kırsal kesimde yaşayan erkeklerde şişmanlığı etkileyen çevresel etmenler, Mesleki Eğitim Dergisi, 2(4), 1-13
33. Akın, G., 2001, Antropometri ve Ergonomi, İnkansa Ofset Matbaacılık, Ankara.

34. Koca B., Gültekin T., Güngör K., Akın G., “Dental ergonomide antropometrik bir uygulama” Gazi Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi 2. Uluslararası Bilimsel Kongresi, 4-6 Haziran 2001, Ankara
35. Koca B., Akın G., Gültekin T., "Ergonomik tasarımlarda el antropometrisi ve veri analizi " 25-26 Ekim 2001, 8. Ulusal Ergonomi Kongresi, İzmir, 240-248
36. Gültekin T., Koca B., Akın G., "Ergonomik Televizyon Koltuğu Tasarımı ve Antropometri" 25-26 Ekim 2001, 8. Ulusal Ergonomi Kongresi, İzmir, 187-192
37. Akın G., Sağır M., “Kırsal kesim 4-20 yaş grubu kız ve erkeklerin bazı antropometrik değerleri ve oranları“, 25-26 Ekim 2001, 8. Ulusal Ergonomi Kongresi, İzmir, 66-71
38. Gültekin, T., Akın, G., 2001, Yaşlılarda Vücut Bileşimi, 10–12 Ekim 2001, sayfa,391-402, I. Ulusal Yaşlılık Kongresi, Ankara.
39. Koca B., Akın G., Gültekin T., 2001, “Elit Türk kadın ve erkek voleybol oyuncularının somatotip analizi” III. Uluslararası Akdeniz Spor Bilimleri Kongresi, 2-4 Kasım 2001, 313-319, Antalya
40. Gültekin T., Akın G., Koca B., 2001, “Farklı kategorideki kadın ve erkek voleybolcuların vücut bileşimi açısından değerlendirilmesi” III. Uluslararası Akdeniz Spor Bilimleri Kongresi, 2-4 Kasım 2001, 321-327, Antalya
41. Akın, G., 2001, Kırsal kesimde yaşayan 4-20 yaş grubu erkeklerin antropometrik ölçülerinin tespiti ve değerlendirilmesi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt 41, Sayı 1: 187-208
42. Akın, G., Gültekin, T., 2001, Yaşlanma ve Osteoporoz, Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi, Cilt 1, Sayı 2: 102-114
43. Akın, G., Koca, B., 2002, Ergonomide antropometrinin önemi, Standart Dergisi, Sayı: 490; 43-46
44. Akın, G., Güngör, K., Gültekin, T., Koca, B., Güleç, E., 2002, “Implications of anthropometry in dental ergonomics”, 7th Congress of the Balkan Stomatological Society, 28-30 March, Kuşadası
45. Güleç, E., Akın, G., Koca, B., Gültekin, T., Güngör, K., 2002, “Implications of dental caries in Anatolia: from hunting-gathering to the present”, 7th Congress of the Balkan Stomatological Society, 28-30 March, Kuşadası
46. Akın, G., 2002, Başlangıçtan günümüze yaşlının aile ve toplumdaki statüsü, Geriatri Turkish Journal of Geriatrics, (5) 2: 75

47. Akın, G., Sağır, M. 2002 “Kırsal kesimde yaşayan kadınlarda şişmanlığı etkileyen çevresel etmenler”, Antropoloji Dergisi 14: 1-18
48. Gültekin, T., Akın, G., Koca, B. 2002 “Düşük sosyoekonomik gruba mensup 12-17 yaş çocuklarda şişmanlık oranları” Antropoloji 14: 31-42
49. Akın, G., Sağır, M. 2002 “Kırsal kesimde yaşayan 4-20 yaş grubu kızların antropometrik ölçülerinin tespiti ve değerlendirilmesi”, Antropoloji Dergisi 15: 1-28
50. Koca B., Özder A., Gültekin T., Akın G. 2002 “Farklı kategorideki futbolcuların somatotip özellikleri” Antropoloji 15: 91-102
51. Akın, G. 2002, Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk antropolojik çalışmalar, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt 42, Sayı 1-2: 9-22
52. Akın, G., Gültekin, T., Koca, B., 2002, Yaşlanmanın evrimsel yönü, Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi, Cilt 2, Sayı 1: 57-66
53. Akın, G., Özer Koca, B., Gültekin, T., 2003, Yaşlılarda duruş, denge ve yürüme, II. Ulusal Yaşlılık Kongre Kitabı: 436-444.
54. Özder, A., Gültekin, T., Koca, B., Akın, G., 2003, Elit erkek sporcularda vücut oranlarının karşılaştırılması, Spormetre, Cilt 1, Sayı 1: 63-67
55. Akın, G., Özer Koca, B., Gültekin, T., 2003, Ankara'da yetişkin kadın ve erkeklerin bazı antropometrik ölçümleri, 9. Ulusal Ergonomi Kongre Kitabı, 16-18 Ekim; 16-23, Denizli
56. Akın, G.; Dostbil, N., 2003, “Türkiye’de kan grubu araştırmaları”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 8 Sayı (1): 28-36
57. Akın, G., Sağır, M., 2003, Denizli ili kırsal kesiminde ilk evlilik yaşı ve buna etki eden etmenler, Antropoloji 16: 1-15
58. Gültekin, T., Koca-Özer, B., Akın, G., 2003, 6-11 yaş grubu okul çocuklarının boy uzunluğu ve diz yüksekliği değerleri; LMS yöntemiyle persentillerinin oluşturulması, Antropoloji 16: 53-69
59. Gültekin, T., Koca-Özer, B., Akın, G., 2003, Elit bayan sporcuların (basketbol, teakwando, futbol, kayak, voleybol) kinantropometrik farklılıkları, Antropoloji 16: 71-86

60. Koca Özer, B., Gültekin, T., Yılmaz, E., Güleç, E., Akın, G., 2003, Ankara Emniyet Müdürlüğü personelinin antropometrik karakterleri; Ergonomik yaklaşımlar, Polis Bilimleri Dergisi, 5 (3-4): 39-46
61. Akın, G., Güngör, K., Koca Özer, B., Gültekin, T., 2003, Establishment of anthropometric reference values for design with regard to dental ergonomics, Antropoloji 17: 27-37
62. Akın, G., (15 Yazarlı), 2004, Yaşlılık-Disiplinlerarası Yaklaşım, Sorunlar, Çözümler, Odak Yayınevi Basım Dağ. Krt. Tur. İnş. Ltd. Şti., Ankara
63. Yılmaz, E., Akın, G., Güleç, E., Gültekin, T., Koca Başak, 2004, Ankara Emniyet Teşkilatı'nda antropometrik bir çalışma: Vücut bileşiminin tespiti, Çağın Polisi Dergisi, Sayı 29: 9-12
64. Akın, G., Koca Özer, B., 2004, Ergonomik tasarım ve tasarımda ergonomik kriterler, Standard Dergisi, 510: 79-83
65. Akın, G., Koca Özer, B., Gültekin, T., Katayama, K., 2004, Assessment of muscle area and fat area in Turkish early adolescents, Anthropological Science, Vol: 112- 3; 299
66. Akın, G., 2004, Ergonomic problems in primary education, Antropoloji 18: 1-14
67. Oğuz M.T., Akın G.; Koca Özer B; Gültekin T.; 2004, Antropometrik açıdan boy, el, ayak değişkenlerinin incelenmesi: Üniversite öğrencileri üzerinde kesitsel bir araştırma, Antropoloji 18: 27-40
68. Akın G.; Gültekin T.; Koca Özer B., 2004, İnsanın evrim sürecine ait bir hipotezin değerlendirilmesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi 44-1:111-124
69. Gültekin T.; Özder, A.; Akın G.; Koca Özer B., 2004, Elit erkek sporcuların vücut kompozisyonu değerleri, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi Cilt 44 Sayı 1:125-134
70. Akın, G.; Gültekin, T.; Bektaş, Y., 2005, Üniversite öğrencilerinde bazı antropometrik boyutların tespiti, 10. Ergonomi Kongresi 7-9 Ekim 2004, s 57-67, Bursa
71. Akın, G.; Güleç, E.; Sağır, M.; Gültekin, T., Bektaş, Y., 2005, Yaşlanma ve yaşlanmayı geciktiren çevresel etmenler, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım, İzmir, 127-137

72. Akın, G.; Güleç, E.; Sağır, M.; Gültekin, T., Bektaş, Y.; Koca B., 2005, Erişkinlerde gövde ve üyelerde cinsiyete bağlı derialtı yağ değerlerinde görülen değişimler, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım, İzmir, 474-484
73. Akın, G.; Güleç, E.; Sağır, M.; Gültekin, T., Bektaş, Y.; Koca B., 2005, Boyun, üstkol ve baldır çevresi ile Beden Kitle İndeksi değerlerinde yaşa bağlı değişimler, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım, İzmir, 485-493
74. Baran, A.G.; Kalinkara, V.; Aral, N.; Akın, G.; Baran, G.; Özkan, Y., 2005 Yaşlıların kendilerine ait kararları vermedeki etkinliğinin analizi: Ankara örneği, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım-2005, İzmir, 456-464
75. Gültekin, T., Akın, G; 2003, Vücut bileşimi yüzdelik eğrilerinin oluşturulması; yaşlanmanın vücut bileşimi üzerine etkisi, Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi, Cilt 3, Sayı 1: 45-60
76. Gültekin, T., Akın, G. 2005, Yaşlanmayla birlikte boy uzunluğu ve oturma (büst) yüksekliğinde meydana gelen değişimler, Türk Geriatri Dergisi 8, 3: 123-128
77. Gültekin T., Akın G, Özer B.K., 2005, "Gender Differences in Fat Patterning in Children Living in Ankara", Anthropologischer Anzeiger. 63 (4), (2005). (IM)
78. Kalinkara, V.; Aral, N.; Akın, G.; Baran, G.; Özkan, Y., 2005, Yaşlı ve Aile İlişkileri Araştırması Ankara Örneği, T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, Genel Yayın No: 127, Ankara
79. Bektaş, Y., Akın, G.; 2005, Ankara'da üst sosyoekonomik düzey 10-17 yaş grubu çocukların boy ve ağırlık değerleri, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 45-1: 97-114
80. Akın, G. Gültekin, T. 2005, "Yaşlanmayla birlikte boy uzunluğu ve oturma (büst) yüksekliğinde meydana gelen değişimler", *Geriatri Dergisi*, 8 (3)
81. Akın , G.; Dostbil, N., 2005, Türkiye'de kan grubu araştırmaları, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 45-2: 1-16
82. Güleç, E.; Akın, G.; Sağır, M.; Gültekin, T.; Koca Özer B., 2006, Anadolu İnsanın Antropometrik Boyutları, Proje No: 20030901018, Ankara Üniversitesi.
83. Akın, G. 2006, Her Yönüyle Yaşlılık, Palme Yayıncılık, Ankara.
84. Akın, G.; Akın, M., 2005, Suyun insan sağlığı için önemi ve su kirliliği, Antropoloji, 21: 31-59

- 85.** Akın, G;Özder, A; Koca Özer, B, 2006, Sporcu gelişimi ve performans artırımında çevresel koşulların önemi, Voleybol Bilim ve Teknoloji Dergisi 36: 1, 32-41
- 86.** Görgün Baran, A; Kalınkara, V; Aral, N; Akın, G; Baran G; Özkan, Y., 2007, Farklı sosyo-ekonomik düzeydeki yaşlıların gündelik yaşamdan tatmin düzeyleri: Ankara kentsel kesit örneği, Türk Geriatri Dergisi 10 : 1, 10-18
- 87.** Akın, G., 2006, Küresel ısınma, nedenleri ve sonuçları, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 46 (2):29-43
- 88.** Gültekin, T., Koca Özer, B., Katayama, K., Akın, G., 2006, Age-related patterns of upper arm muscle and fat area in Turkish children and assessment of nutritional status, Int J Anthropology 21:231-239
- 89.** Akın, G., 2006, Geçmişten günümüze Anadolu ormanları ve insan, Kırsal Çevre ve Ormanlık Sorunları Araştırma Derneği, Kırsal Çevre Yıllığı:19-31, Ankara
- 90.** Koca Özer, B., Güleç, E., Gültekin, T., Akın, G., Güngör, K., Brooks, S.L., 2007 Implications of dental caries in Anatolia: From hunting-gathering to the present, Human Evolution 21(3-4): 215-222
- 91.** Akın, G. ve Bektaş, Y., 2007, Geçmişten günümüze yaşlının aile ve toplumdaki statüsü, IV. Ulusal Yaşlılık Kongresi 22-24 Kasım 2007, 176-186, Ankara
- 92.** Başbüyük Özgün, G., Açikkol, A., Akın, G., 2007, Başlangıçtan günümüze eski Anadolu insanlarında ömür uzunluğu, IV. Ulusal Yaşlılık Kongresi 22-24 Kasım 2007, 205-221
- 93.** Başbüyük Özgün, G: Akın. G, 2007, Sivas il merkezinde yetişen kadın ve erkeklerde obezite değerleri, Turkish Studies (International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume, 2(4): 1239-1261
- 94.** Hasiloğlu, H., Akın, G., 2007 Yaşlanma ve devlete ait olan huzurevlerinin ülke geneline dağılımları ve yapı nitelikleri açısından incelenmesi, IV. Ulusal Yaşlılık Kongresi 22-24 Kasım 2007, 296-310
- 95.** Akın, G., 2007, Küresel çevre sorunları, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 31 No:1: 43-54
- 96.** Akın, G., 2007, İnsan ve çevre, I. Acıpayam Sempozyumu Bildirileri, 1-3 Aralık 2003, 850-854, Zirve Medya Grup, Denizli

97. Bektaş, Y., Koca Özer, B., Gültekin, T., Sağır, M., Akın, G., 2007, Bayan basketbolcuların antropometrik özellikleri: somatotip ve vücut bileşimi değerleri, Niğde Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi, Cilt 1 (2)
98. Akın, G., 2008, Yaşlanmayı geciktiren önlemler, Hastane ve Yaşam, 32; 52-54
99. Akın, G., 2008, Küresel ısınma ve insan yaşamına etkileri, Hastane ve Yaşam Akademik ve Aktüel Tıp Dergisi, Sayı 33: 81-89
100. Bektaş, Y., Akın, G., 2008, Ergenlik döneminde bazı antropometrik değişkenler arasındaki ilişkiler, Antropoloji 22:127-142
101. Akın, M.; Akın, G., 2008, Suyun önemi, Türkiye’de su potansiyeli, su havzaları ve su kirliliği, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 47-2: 105-118
102. Akın, G. 2008, Türkiye’de antropolojinin başlangıcı ve gelişimi, Popüler Bilim, Sayı, 77: 43-47
103. Akın G., 2009, Sağlıklı ve dinç kalmanın yolları, V. Ulusal Yaşlılık Kongresi 07-08 Mayıs 2009, Sayfa; 2-12, Sivas
104. Bektaş, Y., Akın, G., Koca Özer, B., 2009, Yaşlanma sürecinde ve yaşlılıkta egzersizin önemi, V. Ulusal Yaşlılık Kongresi 07-08 Mayıs 2009, Sayfa, 29-36, Sivas
105. Cıncıklı, E., Kılıçtepe, Ş., Önal, S., Akın G., 2009, Yaşlılıkta kemik kaybı, V. Ulusal Yaşlılık Kongresi 07-08 Mayıs, Sayfa; 49-68, 2009 Sivas.
106. Akın, G., 2009, 84. yılda antropoloji, Cumhuriyet ve Bilim Kongre Bildirileri (3-5 Mayıs 2007), Ankara Üniversitesi Basımevi, 175-184, Ankara
107. Akın, G., B. Koca Özer ve G. Özgün Başbüyük, 2008, “La scoperta del fuoco nel processo di ominizzazione” In Giuseppe Limone (Eds.) Il Certo Alla Prova Del Vero, Il Vero Alla Prova Del Certo. Certezza e diritto in discussione, Franco Angeli Edizioni, Milano, Italia, 631-641
108. Akın, G., 2009, Sağlıklı ve dinç kalmanın yolları, Ege TİME, Sayı, 6;96-97
109. Gültekin T., Koca Özer B. Akın G. Bektaş Y. Sağır M. Güleç E. 2009, Prevalence of overweight and obesity in Turkish adults, Anthropol. Anz. 67(2): 205-212
110. Akın G., 2009, Bilimsel Araştırma ve Yazım Teknikleri, Tiydem Yayıncılık, Ankara
111. Akın G., 2009, Ekoloji-Çevrebilim ve Çevre Sorunları, Tiydem Yayıncılık, Ankara

- 112.** Akın G. 2009, İlk insanın ömrü ne kadardı, *Alış Veriş ve Yaşam Dergisi*, 3: 30
- 113.** Güleç E.; Akın G.; Sağır M.; Koca Özer B.; Gültekin B.; Beytaş Y. 2009, Anadolu insanının antropometrik boyutları; 2005 yılı Türkiye antropometri genel sonuçları, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 49:187-202
- 114.** Akın, G., Güleç, E., Sağır, M., Özer, K. B., Gültekin, T., Bektaş, Y., 2009. Ergonomide antropometrinin önemi ve bir antropometrik çalışma örneği, 15. Ulusal Ergonomi Kongresi, 22-24 Ekim 2009, Konya, 227-238
- 115.** Akın, G., Adızel, Ö., 2010. Çevre sağlıklı yaşamın ön koşuludur; Van Gölü Havzası örneği, III. Van Gölü Havzası Sempozyumu, 9-11 Haziran. 2010 Erciş/Van, 499-506.
- 116.** Koca Özer, B., Akın, G., Gültekin, T., Sağır, M., Yener, B., Güleç, E. 2010. Evaluation of arm anthropometry for Turkish adults, 17th Congress of the European Anthropological Association, 29 August-2 September 2010 – Poznan, Polonya
- 117.** Akın, G., 2010. Çeşitli yönleriyle Nuh Tufanı, III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu 12-14 Ekim 2010, Ağrı, 520-529
- 118.** Adızel, Ö., Durmuş, A., Akın, G., 2010. Ağrı'nın doğa turizmi, biyoturizm ve ornitoturizm potansiyeli, III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu 12-14 Ekim 2010, Ağrı, 626-631
- 119.** Adızel, Ö.; Özdemir, K. ; Durmuş, A.; Akın, G. 2010, Genetiği değiştirilmiş organizmaların (GDO) doğa ve insana etkileri, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 15(2): 148
- 120.** Akın, G. 2011, *Antropoloji ve Antropoloji Tarihi*, Tiydem Yayıncılık, Ankara
- 121.** Akın, G. 2012, Geleneksel mutfak kültürü ve yemeklerinin ortaya çıkışı, özellikleri, II. Uluslararası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Van Yemekleri Sempozyumu 24-26 Kasım 2010, s. 324-329, Van
- 122.** Akın, G.; Bektaş, Y., 2011, Kent yaşamında yaşlı sorunları, VI. Ulusal Yaşlılık Kongresi, 12-14 Mayıs 2011, s. 1-11, Yozgat
- 123.** Akın, G; Duyar, G, 2011, Geleneksel gıda hazırlama ve saklama yöntemlerinin insan sağlığına etkisi, 111. Uluslararası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Erzurum Yemekleri Sempozyumu, 19-21 Ekim 2011, s, 167-173, Erzurum

124. Akın, G., 2012, Ergonomi, Tiyyem Yayıncılık, Ankara
125. Akın, G.; Tekdemir, İ.; Gültekin, T.; Erol, E.; Bektaş, Y.; 2012, Antropometri ve Spor, Tiyyem Yayıncılık, Ankara
126. Akın, G.; Gültekin, T.; Bektaş, Y.; Önal, S.; Tuncer, E.; 2013, Üniversite Öğrencilerine Yönelik Sıra ve Sıra Altlığı Tasarımı, Ankara Üniversitesi BAP Projesi, Proje No: 12A5358001, Ankara
127. Akın, G.; 2013, Yüzyılımızın temel sorunlarından biri: buzulların erimesi, Ankara Üniversitesi DTCF Antropoloji Dergisi, Sayı 25, 9-27, Ankara
128. Akın, G., 2013, Yaşlı ve çevre etkileşimi, 7. Ulusal Yaşlılık Kongresi, 23-25 Mayıs 2013, s: 140-147, Karabük
129. Akın, G., Akın, M. K., 2013, Kentsel tasarımdan kaynaklanan sorunlar: Bitlis örneği, VII. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu, 04-07 Ekim 2013, s: 180-187, Bitlis.
130. Adızel, Ö., Akın, G., Boynukara, Z., 2012, Ahlat'ın enerji sorunları ve alternatif çözüm yolları, I. Uluslararası Ahlat-Avrasya Kültür ve Sanat Sempozyumu, 23-25 Ağustos 2012, s: 620-624, Ahlat-Bitlis
131. Akın, G., 2013, Yaşam kalitesinin artırılmasında antropometrenin önemi, Ankara Üniversitesi DTCF Antropoloji Dergisi, Sayı: 26: 1-18
132. Akın, G., 2013, Ergonomi, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti. Ankara, 2. Baskı
133. Akın, G.; Tekdemir, İ.; Gültekin, T.; Erol, E.; Bektaş, Y.; 2013, Antropometri ve Spor, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti. Ankara, 2. Baskı
134. Akın, G., Akın, M., 2013, Pomzanın özellikleri, kullanım alanları ve üretiminde yaşanan sorunlar, II. Uluslararası Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, 25-27 Eylül 2013, s: 421-429, Ahlat-Bitlis
135. Akın, G., 2014, Geleneksel mutfak kültürünün beslenme açısından önemi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 5(3): 32-43, DOI: 10.1501/sbeder_0000000085
136. Bektaş, Y.; Gültekin, T.; Akın, G.; Önal, S. 2014, Obezitenin değerlendirilme sinde Beden Kütle İndeksi ve biyoelektrik empedans metotlarının etkinliğinin karşılaştırılması, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji, 28: 67-86
137. Akın, G., 2014, Sağlıklı ve Uzun Yaşam İçin Beslenme, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti, Ankara

138. Akın, G., 2014, İnsan sağlığı ve çevre etkileşimi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 54(1):107-118, DOI: 10.1501/Dtcfder_0000001375

139. Akın, G.; Gültekin, T.; Bektaş, Y.; Önal, S.; Tuncer, E., 2014, Üniversite öğrencileri için sıra tasarımı, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 54(1): 271-288, DOI: 10.1501/Dtcfder_0000001381

140. Akın, G., Gültekin, T., 2014, İş Sağlığı ve Güvenliği Açısından Ergonomi, Ankara Üniversitesi Yayınları, No: 443, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü Fizik Antropoloji Anabilim Dalı Yayınları No: 412, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara

141. Akın, G., Önal, S., 2014, Yaşlılar açısından yaşam alanları tasarımında ergonomik sorunlar, 20. Ulusal Ergonomi Kongresi, 26-28 Eylül 2014, Ankara

142. Akın, G; Önal, S, 2015, Yaşlının toplum ve ailedeki statüsünün dünü, bugünü, yarını, 8. Ulusal Yaşlılık Kongresi, 16-18.Nisan. 2015, s, 138-148, Denizli

Katıldığı Kongreler, Sempozyumlar ve Konferanslar

1. Kolonkaya, D.; Akın, G., 1992, "The neurotoxic effect of two synthetic pyrethroids on postembryonal chicks", Tebliğ, VI. International Congress of Toxicology, June 28- July 3, 1992, Roma, İtaly

2. Adızel, Ö., Akın, G., "Van Gölü Havzası kuşlarının durumu ve sorunları, XII. Ulusal Biyoloji Kongresi, 6-8 Temmuz, 1994, Edirne

3. Akın, G., "Albinizm, Van yöresinde albinizm sıklığı konusunda bir araştırma, 1. Ulusal Biyolojik Antropoloji Sempozyumu, 30-31 Ekim, 1996, Ankara

4. Akın, G., Genetik ve genetik hastalıklar., Yeni Yükseltepe Kültür Derneği, 21 Şubat 1998, Ankara

5. Akın, G.; Sağır M.,2000, Kırsal kesimde yaşayan kadınlarda şişmanlığı etkileyen çevresel etmenler, 3. Uluslararası Beslenme ve Diyetetik Kongresi, Hacettepe Üniversitesi, 252-253, 12-15 Nisan,2000, Ankara

6. Akın, G., 2000, İlköğretimde ergonomik sorunlar, 2. Ulusal Biyolojik Antropoloji Sempozyumu, s. 21, 25-26 Ekim 2000, Ankara

7. Akın, G.; Sağır, M., 2000, Kırsal kesimde yaşayan 4-20 yaş grubu erkeklerin antropometrik ölçülerinin tespiti ve değerlendirilmesi, 2. Ulusal Biyolojik Antropoloji Sempozyumu, s.23, 25-26 Ekim 2000, Ankara

8. Akın, G., 2000, Kırsal kesimde yaşayan 4-20 yaş grubu kızların antropometrik ölçülerinin tespiti ve değerlendirilmesi, 2. Ulusal Biyolojik Antropoloji Sempozyumu, s.24, 25-26, Ekim 2000, Ankara
9. Koca B., Akın G., Gültekin T., "Ergonomik tasarımlarda el antropometrisi ve veri analizi " 25-26 Ekim 2001, 8. Ulusal Ergonomi Kongresi, İzmir
10. Gültekin T., Koca B., Akın G., "Ergonomik televizyon koltuğu tasarımı ve antropometri" 25-26 Ekim 2001, 8. Ulusal Ergonomi Kongresi, İzmir
11. Akın G., Sağır M., Kırsal Kesim 4-20 Yaş grubu kız ve erkeklerin bazı antropometrik değerleri ve oranları", 25-26 Ekim 2001, 8. Ulusal Ergonomi Kongresi, İzmir.
12. Koca B., Gültekin T., Güngör K., Akın G., "Dental ergonomide antropometrik bir uygulama" Gazi Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi 2. Uluslararası Bilimsel Kongresi, 4 – 6 Haziran 2001, Ankara
13. Gültekin, T., Akın, G., Yaşlılarda vücut bileşimi, 10 – 12. 2001 Ekim I.Ulusal Yaşlılık Kongresi, Ankara
14. Koca B., Akın G., Gültekin T., "Elit Türk kadın ve erkek voleybol oyuncularının somatotip analizi" III. Uluslararası Akdeniz Spor Bilimleri Kongresi, 2-4 Kasım 2001, Antalya
15. Gültekin T., Akın G., Koca B., "Farklı kategorideki kadın ve erkek voleybolcuların vücut bileşimi açısından değerlendirilmesi" III. Uluslararası Akdeniz Spor Bilimleri Kongresi, 2-4 Kasım 2001, Antalya
16. Akın, G., Güngör, K., Gültekin, T., Koca, B., Güleç, E., "Implications of anthropometry in dental ergonomics", 7th Congress of the Balkan Stomatological Society, 28-30 March 2002, Kuşadası.
17. Güleç, E., Akın, G., Koca, B., Gültekin, T., Güngör, K., "Implications of dental caries in Anatolia: from hunting-gathering to the present", 7th Congress of the Balkan Stomatological Society, 28-30 March 2002, Kuşadası
18. Koca, B., Güngör, K., Akın, G., Gültekin, T., "maksillar ve mandibular ın. molarların gömüklük sıklığı" Selçuk Üniversitesi Dişhekimliği Fakültesi I. Uluslararası Kongresi, 5-8 Eylül 2002, Konya
19. Gültekin, T., Güngör, K., Akın, G., Koca, B., "Ülkemizde dental ergonomide karşılaşılan problemler" Selçuk Üniversitesi Dişhekimliği Fakültesi I. Uluslararası Kongresi, 5-8 Eylül 2002, Konya
20. Akın, G.; Başak, K.; Gültekin, T.; Özder, A., Elit Türk erkek sporcularda vücut oranlarının karşılaştırılması, 7. Uluslararası Spor Bilimleri Kongresi, 27-29 Ekim 2002, 231, Antalya

21. Akın, G.; Başak, K.; Gültekin, T.; Özder, A., 2002, Elit erkek sporcuların vücut kompozisyonu değerleri, 7. Uluslararası Spor Bilimleri Kongresi, 27-29 Ekim 2002, 245, Antalya
22. Akın, G.; Başak, K.; Gültekin, T.; Özder, A., 2002, Farklı kategorideki futbolcuların somatotip özellikleri, 7. Uluslararası Spor Bilimleri Kongresi, 27-29 Ekim 2002, 271, Antalya
23. Akın, G.; Başak, K.; Gültekin, T., Yaşlanmanın evrimsel yönü, 1. Ulusal Geriatri Kongresi, 171, Antalya
24. Akın, G., Özer Koca, B., Gültekin, T., 2003. Yaşlarda duruş, denge ve yürüme, II. Ulusal Yaşlılık Kongresi, 9-12 Nisan 2003, Denizli
25. Akın, G., Özer Koca, B., Gültekin, T., Ankara'da yetişkin kadın ve erkeklerin bazı antropometrik ölçümleri, 9. Ulusal Ergonomi Kongresi, 16-18 Ekim 2003, Denizli
26. Akın, G., İnsan ve çevre, 1. Acıpayam Sempozyumu 1-3 Aralık 2003, Denizli
27. Akın, G., Gültekin, T., Koca Özer, B., 2004, Assessment of body composition: 8-11 years of age from Ankara, P-129, X International Congress of Auxology July 4-7, Firenze- Italy
28. Akın, G., Gültekin, T., Koca Özer, B., 2004, Anthropometric evaluation of muscle mass in Turkish adolescents: a Cross-Sectional analysis on 10-14 year old youths, P-145, X International Congress of Auxology, July 4-7, Firenze- Italy
29. Akın, G., Gültekin, T., Bektaş, Y., 2004, Üniversite öğrencilerinde bazı antropometrik boyutların tespiti, 10. Ergonomi Kongresi 7-9 Ekim 2004, Bursa
30. Akın, G.; Güleç, E.; Sağır, M.; Gültekin, T., Bektaş, Y., 2005, Yaşlanma ve yaşlanmayı geciktiren çevresel etmenler, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım, İzmir
31. Akın, G.; Güleç, E.; Sağır, M.; Gültekin, T., Bektaş, Y.; Koca B., 2005, Erişkinlerde gövde ve üyelerde cinsiyete bağlı derialtı yağ değerlerinde görülen değişimler, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım, İzmir
32. Akın, G.; Güleç, E.; Sağır, M.; Gültekin, T., Bektaş, Y.; Koca B., 2005, Boyun, üstkol ve baldır çevresi ile beden kitle indeksi değerlerinde yaşa bağlı değişimler, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım, İzmir
33. Akın, G.; Baran, A.G.; Kalıncara, V.; Aral, N.; Baran, G.; Özkan, Y., 2005 Yaşlıların kendilerine ait kararları vermedeki etkinliğinin analizi: Ankara örneği, III. Ulusal Yaşlılık Kongresi 16-19 Kasım, İzmir
34. Akın, G.; Güleç E.; Sağır, M.; Gültekin, T.; Koca Özer, B.; Bektaş Y.; Katayama K.; 2005, Regional variations of body dimensions in Turkish

population, The 59th Annual Meeting of the Anthropological Society of Nippon, 4-6 Nov. 2005, Yokohama, Japan.

35. Akın, G.; Sağır, M.; Bektaş Y.; Güleç E.; Gültekin, T.; Koca Özer, B., Katayama, K., 2006, Turkey nationwide anthropometry survey 2005: regional differences, 15th Congress of the European Anthropological Association 31 August-3 September, Budapest-Hungary

36. Akın, G.; Sağır, M.; Bektaş Y.; Güleç E.; Gültekin, T.; Koca Özer, B., 2006, Prevalence of obesity at Turkish school children: changing life style, 15th Congress of the European Anthropological Association 31 August-3 September, Budapest-Hungary

37. Akın, G.; Güleç E.; Bektaş Y.; Sağır, M.; Gültekin, T.; Koca Özer, B., 2007, Prevalence of overweight and obesity in Turkish adults 20-35 years of age, The 76th Annual Meeting of the American Association of Physical Anthropology March 27 - April 1, Philadelphia

38. Akın, G.; Güleç E.; Bektaş Y.; Sağır, M.; Gültekin, T.; Koca Özer, B., 2007, Turkey nationwide anthropometry survey, The 76th Annual Meeting of the American Association of Physical Anthropology March 27 - April 1, Philadelphia

39. Akın, G., 2007, 84 yılda antropoloji, Cumhuriyet ve Bilim Kongresi, 4-5-6 Mayıs 2007, Ankara

40. Akın, G. ve Bektaş, Y., 2007, Geçmişten günümüze yaşlının aile ve toplumdaki statüsü, IV. Ulusal Yaşlılık Kongresi 22-24 Kasım 2007, 176-186, Ankara

41. Başbüyük Özgün, G., Açıkkol, A., Akın, G., 2007, Başlangıçtan günümüze eski Anadolu insanlarında ömür uzunluğu, IV. Ulusal Yaşlılık Kongresi 22-24 Kasım 2007, 205-221

42. Akın, G., 2008, Yaşlanma, yaşlılık ve yaşlanmanın geciktirilmesi, İstanbul Üniversitesi evi, Büklüm Sokak No:71, Kavaklıdere-Ankara, 5-Nisan-2008

43. Akın, G.; Güleç E.; Gültekin T.; Koca Özer B. 2008 Osmanlı İmparatorluğunda antropoloji, Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü, Türkiye'de ve Dünya'da Antropoloji ve Eğitimi Sempozyumu, 10-12 Nisan 2008

44. Koca Özer B.; Akın, G.; Gültekin T. 2008 Fizik antropoloji çalışmalarının tarihçesi, Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü, Türkiye'de ve Dünya'da Antropoloji ve Eğitimi Sempozyumu, 10-12 Nisan 2008

45. Akın, G., Güleç, E.; Sağır, M.; Gültekin, T.; Koca Özer, B.; Bektaş, Y. 2008 Anadolu İnsanının Antropometrik Boyutları, III. Ulusal Biyolojik Antropoloji Sempozyumu, 27-28 Ekim 2008, Ankara
46. Özgün Başbüyük, G.; Akın, G.;. 2008 Sivas İli 6-17 Yaş grubu kız ve erkek çocukların boy, ağırlık ve Beden Kitle Endisi Değerleri, III. Ulusal Biyolojik Antropoloji Sempozyumu, 27-28 Ekim 2008, Ankara
47. Akın, G., Koca Özer, B., 2008, Yüzyılın temel sorunu; su kirlenmesi, Türkiye'nin Değişen Sağlık Gündemi Sempozyumu 20-21 Kasım 2008, Yeditepe Üniversitesi İstanbul.
48. Akın G., 2009, Sağlıklı ve dinç kalmanın yolları, V. Ulusal Yaşlılık Kongresi 07-08 Mayıs 2009, Sivas
49. Akın, G., Bektaş, Y., Koca Özer, B., 2009, Yaşlanma sürecinde ve yaşlılıkta egzersizin önemi, V. Ulusal Yaşlılık Kongresi 07-08 Mayıs 2009 Sivas
50. Akın G., Cıncıllı, E., Kılıçtepe, Ş., Önal, S., 2009, Yaşlılıkta kemik kaybı, V. Ulusal Yaşlılık Kongresi 07-08 Mayıs 2009, Sivas
51. Akın, G., Güleç, E., Sağır, M., Özer, K. B., Gültekin, T., Bektaş, Y., 2009. Ergonomide antropometrinin önemi ve bir antropometrik çalışma örneği, 15. Ulusal Ergonomi Kongresi, 22-24 Ekim 2009, Konya
52. Akın, G., Adızel, Ö., 2010. III. Çevre sağlıklı yaşamın ön koşuludur; Van Gölü Havzası örneği, Van Gölü Havzası Sempozyumu, 9-11 Haziran. 2010 Erciş/Van
53. Koca Özer, B., Akın, G., Gültekin, T., Sağır, M., Yener, B., Güleç, E. 2010. Evaluation of arm anthropometry for turkish adults, 17th Congress of the European Anthropological Association, 29 August-2 September 2010 – Poznan, Polonya
54. Akın, G., 2010. Çeşitli yönleriyle Nuh Tufanı, III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu 12-14 Ekim 2010, Ağrı
55. Adızel, Ö., Durmuş, A., Akın, G., 2010. Ağrı'nın doğa turizmi, biyoturizm ve ornitoturizm potansiyeli, III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu 12-14 Ekim 2010, Ağrı
56. Akın, G., 2010. Yaşam kalitesinin artırılmasında antropolojinin önemi, IV. Ulusal Biyolojik Antropoloji Sempozyumu 4-6 Kasım 2010, Ankara
57. Akın, G., 2010. Geleneksel mutfak kültürü ve yemeklerinin ortaya çıkışı, özellikleri, II. Uluslararası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Van Yemekleri Sempozyumu 24-26 Kasım 2010, Van

58. Akın, G., Akın, M.K., 2011. Kentsel tasarımdan kaynaklanan sorunlar VII. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu, , 04-07 Ekim 2011, Bitlis
59. Akın, G., Duyar, G., 2011. Geleneksel gıda hazırlama ve saklama yöntemlerinin insan sağlığına etkisi, 111. Uluslararası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Erzurum Yemekleri Sempozyumu 19-21 Ekim 2011, Erzurum
60. Akın, G., 2012, İnsanın besin üretimine geçişi ve etkileri ile geleneksel ığdır mutfağı, IV. Uluslararası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Tuzluca- Iğdır Yemekleri Sempozyumu, 2-4 Nisan 2012, Tuzluca / Iğdır
61. Akın, G., 2013, Yaşlı çevre etkileşimi, 7. Yaşlılık Kongresi, 23-25 Mayıs 2013, s:140-146, Karabük
62. Akın, G., Akın, M., 2013, Pomzanın özellikleri, kullanım alanları ve üretiminde yaşanan sorunlar, II. Uluslararası Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, 25-27 Eylül 2013, s: 421-429, Ahlat-Bitlis
63. Akın, G., 2014, Geleneksel Anadolu mutfak kültürünün gelişimi ve özellikleri, 1. Uluslararası Ani-Kars Sempozyumu, 14-16 Ağustos 2014, Kars
64. Akın, G., 2014, Geleneksel mutfak kültürünün gelişimi, etkileri ve beslenmede küreselleşmeye gidiş, III. Uluslararası Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, 22-24 Eylül 2014, Ahlat-Bitlis
65. Akın, G., Önal, S., 2014, Yaşlılar açısından yaşam alanları tasarımında ergonomik sorunlar, 20. Ulusal Ergonomi Kongresi, 26-28 Eylül 2014, Ankara
66. Akın, G; Önal, S, 2015, Yaşlının toplum ve ailedeki statüsünün dünü, bugünü, yarını, 8. Ulusal Yaşlılık Kongresi, 16-18.Nisan. 2015, s, 138-148, Denizli

Katıldığı veya Yönettiği Projeler

- 1.1984 yılında Tübitak'tan "Sentetik Pyretroid'lerden Decis ve Sumicidin'in Cıvcivler (Broiler Irkı) Üzerine Etkilerinin Morfolojik ve Histolojik Olarak İncelenmesi" isimli projeyi alarak, 1986 yılında projeyi tamamlamıştır. (Proje ismi: ÇAĞ-103)
- 2.Ankara Üniversitesi Araştırma Fon Müdürlüğü'nden 1996 yılında "Denizli Yöresinde Antropolojik Bir Araştırma" adlı projesini ise iki yıllık süresi içerisinde bitirmiştir (Proje No: 96.01.08.01)
- 3.Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı tarafından desteklenen "Yaşlı ve Aile İlişkileri" isimli araştırma 2005 (*Proje Adı: *Yaşlı ve Aile İlişkileri: Ankara

Örneği Projesi Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü *Proje Yürütücüsü: *Prof. Dr. Aylin Görgün BARAN)

4. Ankara Üniversitesi'nin 20030901018 ve Tübitak'ın SBB 3032 No'lu Projeleriyle desteklenen "Anadolu İnsanın Antropometrik Boyutları" isimli projede görev almış ve projeler tamamlanmıştır (26.01.2009)

5. Ankara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından "Üniversite Öğrencilerine Yönelik Sıra ve Sıra Altlığı Tasarımı" 12A5358001 kodlu Proje. (06 Şubat 2012-06 Şubat 2013)



Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü Lisans Öğrencileri Mezuniyet Töreni (17.05.2007) (Ortada)



“Anadolu İnsanın Antropometrik Boyutları” Projesi sırasında Eskişehir (28.07.2004)
(Soldan ikinci)



6. Ergonomi Kongresi (28.05.1998) (Sağdan ikinci)



Doçentlik Sınavı (08.10.1995) (Sağdan ikinci)



Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki odası (Ekim 1996)

ÇALMANIN ANTROPOLOJİSİ: AVCI-TOPLAYICILARDAKİ “HOŞGÖRÜLEN HIRSIZLIK” PRATIĞİNİN MADDİ VE DAVRANIŞSAL ARKA PLANI

Muhsin ALTUN*

Gönderim/Received: 25 Kasım/Nov. 2015
Kabul/Accepted: 25 Nisan/April 2016

Öz

Bu çalışma, hoşgörülen hırsızlığın kaynak dağılımı bağlamında meşru bir pratik olarak üzerinde yükseldiği kültürel-ekolojik temelleri ve davranış örüntülerini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu alandaki son çalışmalarda yer alan başlıca bulguların diyalektik materyalizmin öngörülerıyla birleştirilerek değerlendirilmesi, hem hoşgörülen hırsızlığın hem de “kamu malı” statüsünün arkaik formlarının benzer maddi koşullar altında ortaya çıktığını ileri sürmemizi olanaklı kılmaktadır. Azalan marjinal fayda yasasına dayanılarak, hırsızlığın küçük ölçekli gruplardaki gıda paylaşımının uygunluk düzeyi ile ilgili olduğu durumlarda hoşgörülendiği ileri sürülmüştür. Öyleyse bu durumun özellikle bekaları büyük ölçüde tek bir kaynağa bağımlı gruplar için geçerli olduğunu düşünebiliriz. Avcı-toplayıcılarda temel geçim kaynağını temsil eden büyük av hayvanlarının etine, tedarike katılmayanlar dahil grup üyeleri arasında “eşit” olarak paylaşılacak şekilde değer atfedilir. Dolayısıyla üretici güçlerin bulunduğu aşamanın, tedarikçileri belirli gıdaların dağıtımını kontrol etmekten alıkoyan, hoşgörülen hırsızlık gibi bir dizi davranış örüntüsünü koşullandırdığı varsayılabilir. Öyleyse bu gibi gıda maddeleri grup için “kısmi kamu malı” muamelesi görecektir. Avcı-toplayıcılardaki hoşgörülen hırsızlık pratiğinin incelenmesi bize şunları da göstermiştir: Merkezileşmiş bir siyasal örgütlenmesi bulunmayan bu küçük ve karmaşıklık derecesi düşük topluluklar, temel kaynakların çatışmasız olarak dağıtımını konusunda iyi bir bilgiye sahiptirler. Geçim

* Doktora öğrencisi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı | muhsin.altun@hazine.gov.tr

sistemleri ilkel olarak depolamadan çok paylaşıma hizmet eder şekilde çalışır. Bu sayede evrimsel sürecin ürettiği avcı-hırsız dengesi içerisinde binlerce yıldan beri ayakta kalmayı başarmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hoşgörülen hırsızlık, kamu malı, gıda paylaşımı, avcı-toplayıcı.

The Anthropology of Thievery: The Material and Behavioral Background of the “Tolerated Theft” among Hunter-Gatherers

Abstract

This article aims to demonstrate the behavioral patterns and cultural-ecological grounds on which tolerated theft raised as a legitimate practice within the context of resource distribution. Consideration of the main findings of recent studies in the field in combination with the predictions of the dialectic materialism allows us to suggest that both tolerated theft and archaic forms of “public good” status were emerged under the similar material conditions. Based on the law of diminishing marginal utility, it is argued that theft is tolerated when it is concerned with the optimality of food sharing in small-scale groups. We then suggest that this is true especially for the groups of which their survival is highly dependent on a single resource. Among hunter-gatherers, meat of big games representing staple resource of subsistence is valued in a way that it is shared “equally” among group members including those who did not participate in its acquisition. It can therefore be assumed that existing level of the productive forces entails some behavioral pattern like tolerated theft that make acquirers unable to control the distribution of certain food items. Such food items are then treated as “partial public goods” for the group. Examination of the tolerated theft practice in hunter-gatherers also shows us the followings: These small-sized and less complex communities lacking centralized political organisations have a good knowledge of distribution of the staples without falling into conflict. Their subsistence system principally operates to serve “sharing” rather than storage. Thus, they have survived for thousands of years within an equilibrium mix of hunters and scroungers produced by the evolutionary process.

Key Words: *Tolerated theft, public goods, food sharing, hunter-gatherer.*

Giriş

“İlkel” toplulukların günlük yaşamıyla ilgili çalışmaların daha çok beslenme ve geçim örüntüleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Oysa varlık sürdürme çabaları salt gıdanın kendisiyle ilgili değildir; kaynakların, teknolojinin, toplumsal-siyasal örgütlenmenin ve yerleşim örüntülerinin de dahil olduğu karmaşık bir sistemdir. Sistemin işleyişini yöneten yasaların kavranması ise insan davranışlarının ve bu davranışların *maddi* temellerinin incelenmesini zorunlu kılar.

Hırsızlık ve hoşgörü ilkel toplulukları betimleyen *kültürel-antropolojik* olgulardan biridir. Modern anlamda “üretim”in, Marksist anlamda “artık”ın bulunmadığı tarih-öncesi toplulukların çoğunda hırsızlık meşru bir eylem olarak tanınmış ve kabul görmüştür. Hatta başlangıçta grup-içi kaynak dağılım sürecinin hırsızlık pratiğini de koşullandıran bir *kültürel ekoloji*¹ üzerinden yönetildiğini söylemek mümkündür. Hırsızlığın ilkel topluluklarda salt “kriminal” bir olgu şeklinde başlamadığını varsayan bu çalışma, onun meşru bir eylem olarak doğuşunu koşullandıran *maddi* güçlerin ve bunların insan davranışlarıyla etkileşiminin “kültürel-materyalist” bir perspektiften gösterilmesini amaçlamaktadır.

İlkel topluluklardaki gıda paylaşım örüntülerini açıklamaya girişen modellemeler ve saha çalışmaları, bu toplulukların varlıklarını binlerce yıl nasıl sürdürebildikleri konusunda önemli ipuçları vermektedir. Çalışmamızda, bu alandaki belli başlı literatüre ait bulgular hoşgörülen hırsızlık pratiği bağlamında tanıtılmakta, maddi hayatın üretim tarzının insan bilinci üzerindeki koşullandırıcı etkisinden yola çıkan diyalektik materyalizmin öngörülerini hangi kapsamda doğruladıkları irdelenmektedir. Metinler arası okumalarla desteklenen bu yöntem, ilkellerdeki hırsızlığı hoşgören davranış örüntüleri ile temel geçim kaynaklarına “kamusal” değer atfeden davranış örüntülerinin benzer maddi temeller üzerinde yükseldiğini öne sürmemizi olanaklı kılmaktadır.

Çalışmanın hareket noktasını oluşturan “ilkel topluluk”, merkezi bir siyasal örgütlenmeye sahip olmayan kültürleri ifade eder. İlkel topluluğun belirleyici koşulu, kamusal ve egemen bir gücün yokluğudur (Sahlins, 2010: 184). Dolayısıyla ilkelleri “devletsiz topluluklar” olarak da adlandırabiliriz. Barbarlığın “yukarı” aşamalarında ortaya çıkan şeflikler bu toplulukların varabileceği siyasal sınırı belirler. Yine de kullanımının uygunluğu konusundaki tartışmalardan dolayı bundan böyle “ilkel topluluk” yerine bu topluluklardaki gıda tedarik keyfiyetine gönderme yapan “avcı-toplayıcı” terimini yeğleyeceğiz.

Geçim stratejisinin “yabani” gıda kaynaklarının tedariki ve kullanılmasına dayalı olduğu kültürleri temsil eden avcı-toplayıcıları “toplum” değil “topluluk” olarak nitelendirmek daha uygun görünmektedir.²

¹ Steward’ın (1958) geliştirdiği kültürel ekoloji terimini, bir toplumun kendisini çevreye “uyarlama” süreçleri ve bu uyarlamaların toplumsal dönüşümler üzerindeki etkilerinin bütünü anlamında kullanıyoruz.

² “Topluluk” terimini, karar verme ve eyleme geçme süreçlerinde yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu, yerellik (locality) bakımından “toplum” terimine göre daha somut insan birlikteliklerini temsil etme potansiyeline atfen *sosyolojik* bir birim olarak kullanmayı yeğledik.

Toplumsal karmaşıklık düzeyi bakımından farklılıklar gösterebilir de bu kültürlerin *üretim* açısından ayırt edici özelliği, faydalanılan yabani türlerin yeniden üretimi üzerinde doğrudan insan kontrolünün bulunmasıdır (Sutton ve Anderson, 2010: 133). Avcı-toplayıcılar kaynak dağılımındaki yerel dalgalanmalara göçebe yaşam tarzı ile karşılık vermişlerdir.

Büyük av hayvanları, “öldürme” eylemiyle olan dolaysız ilişkileri yanında, muhtemelen elde edilmelerindeki güçlükler ve yüksek besleyici özelliklerinden dolayı avcı-toplayıcıların ekonomik anlamda en çok değer verdiği kaynaktır.³ Varlık sürdürme çabalarındaki merkezi konumu nedeniyle avcı-toplayıcı toplulukların *kamusal* değer attettiğini varsaydığımız “av eti” bu topluluklardaki hırsızlığın hedef nesnesidir. Hedef nesne üzerindeki çekişmenin yarattığı avcı-hırsız dikotomisi, avcı-toplayıcı geçim sisteminin ve bununla ilişkili davranış örüntülerinin merkezinde yer alır.

Avcı – Hırsız Dikotomisi

Antropolojik anlamda hırsızlığı, basitçe bir kaynağın sahip olanlardan (haves) olmayanlara (have-nots) transferini sağlayan davranış örüntülerinin bütünü olarak tanımlayabiliriz. Buradaki “transfer” sözcüğü kaynağın *komünal-kamusal* karakterine gönderme yapar. “Kamu malı” terimi günümüzde belirli kaynaklar üzerindeki devlet kontrolünü çağırırsa da avcı-toplayıcılar için kaynakların herkesin erişimine açık olmasını ifade eder. İlkelerin en bilinen temsilcileri olan avcı-toplayıcı topluluklarda bu kaynak çoğunlukla bir “av”dır. En eski toplumsal normların av etinin paylaşımına ilişkin olması bunu doğrular. Büyük av hayvanlarının avcıya değil topluluğun bütün üyelerine ait sayılması neredeyse evrensel bir ilkedir. Et dağıtımının bedavacıları (free-riders)⁴ dışlamadığı durumlarda büyük hayvanların eti daha çok bir kamu malı gibi muamele görür (Hawkes ve Bliege Bird, 2002: 59).

Kuşkusuz herkes avda aynı ölçüde başarılı olamaz. Örneğin günümüzün Aché (Paraguay) topluluğunda avcılar avlandıkları günlerin %40’ında kampa eli boş dönerler. Hatta Hadza (Tanzanya) gibi büyük av hayvanları ile

³ Kuşkusuz av hayvanlarına atfedilen değer salt ekonomik olduğu öne sürülemez. Bir ekosistemdeki *faunal* öğelerin totem, tabu ve büyü ile ilişkili ritüel ve pratiklerin doğuşundaki rolü çalışmamızın kapsamı dışındadır.

⁴ Bir bedel ödemediği halde kamu malının sunumundan faydalanan bireyler. Modern ekonomilerde saf kamu mallarının bütün yurttaşlara eşit sunumu *free-riders* sorununa yol açarken, avcı-toplayıcılarda kaynak dağılımındaki kamusal *arablama* pratiğini koştandırır. Bazı yazarlar (örn. Isaac, 1978; Vickery ve diğer., 1991) hırsızlık yerine arablama terimini kullanmaktadır.

beslenen çağdaş avcı topluluklarda bu oran %97'ye kadar çıkar (Kaplan ve Gurven, 2005: 77). Keza, Siriono (Bolivya) topluluğunda bir avcı av zamanının en az %25'inde kampa ya eli boş olarak ya da ailesine bile yetmeyecek bir avla döner (Holmberg, 1950: 91). Topluluğu barındıran ekosistemin *taşıma kapasitesi*⁵ bireyler arası bilgi-beceri farklılıkları ile birleştiğinde, daha başlangıçta varlık sürdürme çabasının doğasına gömülü bir eşitsizlik durumu yaratır.

Bu durum, bedavacılarla aç ve başarısız avcılarını başarılı avcılarının elindeki kaynakların bir kısmını “araklama” (scrounging) yönünde motive eder. Bireyin, elindeki kaynağın araklanmasına vereceği tepkinin yönünü ise kaynağın marjinal faydası belirler. Tepkinin karşı koymama veya sessiz kalma yönünde olduğu durumlar, antropoloji literatüründe “Hoşgörülen Hırsızlık” veya “Edilgin Paylaşım” olarak adlandırılır. Her iki terim de kaynak sahibinin “gözü önünde” icra edilen, şiddet veya cebir içermeyen bir çalma eylemine gönderme yapar.

Kuramsal Arka Plan

Gıdanın aktif ve pasif paylaşımı insan türüne özgü nitelikler taşır. Diğer memelilerde anne ve çocuklar arasındaki gıda paylaşımı emzirme dönemi ile sınırlı kalırken, insanlarda bu dönem yetişkinliğe kadar hatta -geleneklerin gücüne bağlı olarak- yaşam boyu sürebilir (Kaplan ve Gurven, 2005: 75). Türümüzün yakın akrabaları olarak kabul edilen primatlarda böylesi paylaşım örüntülerine nadiren rastlanır. Ayrık bir vaka olarak, Tanzania'nın Gombe Ulusal Parkı'ndaki maymunlarda gözlenen benzer davranışları, Isaac (1978: 113) hoşgörülen hırsızlık olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte, insanlardaki toplumsal mübadele sisteminin *aktif paylaşım* üzerinden karakterize edildiğini savunan Isaac, primatlardaki hoşgörülen hırsızlığı da aktif paylaşımın öncüsü olarak görür. Jaeggi ve van Schaik'ın (2011: 2126) incelemeleri ise primatlardaki gıda transferlerinin büyük çoğunluğunun (pek çok türde %95'ten fazla) bezdirmeye dayalı hoşgörülen hırsızlık yoluyla gerçekleştiğini göstermiştir.

Hoşgörülen hırsızlık kuramı, “mübadele”nin kökenlerini analiz etmeye girişen Blurton Jones (1984) tarafından ortaya atılmıştır. Bireyler arası gıda transferinin kökenini hoşgörülen hırsızlığa dayandıran Blurton Jones'a göre, hırsızlık bir kez başlamakla “karşılıklı diğerkâmlık” (reciprocal altruism) ve paylaşımın gelişmesi için gerekli koşulları oluşturur. Bir başka deyişle, “çalmak” antropolojik açıdan “vermek”ten önce gelir.

⁵ Taşıma kapasitesi, belirli bir ekosistemde, belirli bir zaman diliminde desteklenebilecek bir türe ait bireylerin azami sayısının ölçümünü ifade eder (Sutton ve Anderson, 2010: 48).

Eğer bireyin elindeki kaynaklar “büyük” ise ve diğerleriyle eşzamanlı olmayan bir şekilde edinilmişse, topluluğun geri kalan üyeleri için potansiyel tüketim değerine sahip demektir. Bu durumda, topluluk üyelerinin kaynak sahibinin cömertlik gösterip eldekilerin bir kısmını kendileriyle paylaşmasını beklemesi gerekmez. Kaynakların herkes tarafından eşzamanlı olarak edinildiği, herkesin şansının yaver gittiği durumlarda ise hiç kimsenin edinimi diğerleri için çalmaya değer bir parça (portion) değildir.

Hoşgörülen hırsızlık kuramının temel öncülü, belirli kaynakların bireye sağladığı marjinal faydanın azalan bir eğilimde olmasıdır.⁶ Örneğin avdan başarıyla dönmüş bir avcı için müteakip porsiyonların sağlayacağı *fayda*, ilk porsiyonun sağladığı faydadan daha düşüktür. Eğer başarısız avcılar bu avdan parça kapmaya yeltenirse, biz *uygar* insanlar av sahibinin buna direnmesini bekleriz. Oysa avcı-toplayıcı topluluğun üyeleri bizim beklentilerimizle uyumlu olmayan davranış örüntülerine sahiptirler.

İlave porsiyonlar için hırsıza direnmenin maliyetinin, kaynak sahibinin bu ekstra porsiyondan sağlayacağı faydadan büyük olduğu noktada hırsızlık hoşgörüyü hak eder. Hoşgörülen hırsızlığa konu olan kaynaklar “kamu malı” statüsünün habercisidir. Bu kaynaklar, karşılığında bir şey ödemeyen veya geri vermeyenler tarafından tüketilebilir. Çünkü bireyler çatışmanın maliyetini göze almadan savunmasız durumdaki kaynakların yürütülmesine engel olamazlar. Kontrolün ve savunma kabiliyetinin bulunmadığı veya sınırlandırıldığı koşullar hırsızlığı meşru kılar.

Blurton Jones’un hoşgörülen hırsızlık kuramı, savunulabilirliğin (defensibility) ekonomisinin avcı-toplayıcılarda kaynak sahipliğini nasıl pazarlık konusu haline getirdiğini ve/veya muğlaklaştırdığını göstermesi açısından önemlidir.

Hemen belirtelim ki buradaki “hırsızlık” sözcüğü, bizim uygarlıkçı bakış açımızı yansıtır. Gerçekte var olan, hırsızlığın ve hırsızın yokluğudur. Keza, hoşgörülen hırsızlık kavramı da elde edenin kaynağın mutlak sahibi olduğu yargısına götürmemelidir. Kavram özü itibarıyla bireylerin iyi tanımlanmış mülkiyet ilişkilerinin yokluğunda karşı karşıya geldikleri bir al-ver (trade-off) düzenini ifade etmektedir. Böyle bir düzende biriktirebileceğiniz şeylerin değeri, başka herkesin sahip olduğu şeylere bağlıdır (Hawkes, 1993: 347). Bir başka deyişle, avcı-toplayıcılarda hırsızlık *kriminal* bir vaka olarak değil kişiler arası toplumsallığın ve varlık sürdürme çabalarının doğasıyla ilişkili bir pratik olarak işler.

⁶ Blurton Jones’un kuramı, Neoklasik değer kuramının temelini oluşturan “Azalan Marjinal Fayda” yasasından yararlanmaktadır. Buna göre, bir maldan tüketilen miktar arttıkça o malın tüketiminden sağlanan marjinal fayda azalma eğilimi gösterir.

Hoşgörülen hırsızlık tarihsel olarak avcı-toplayıcı topluluklarda gözlenmekle birlikte, onların geçim sistemini damgalayan yegâne pratik değildir. Kaynak transferi ve gıda paylaşımının bazı türleri hoşgörülen hırsızlıkla açıklanabilirse de bu topluluklardaki grup-içi gıda transferlerinin en önemli kısmı karşılıklı diğerkâmlık pratiği üzerinden gerçekleştirilir (Gurven, 2004: 367). Avcı-toplayıcı ve bahçe tarımcısı topluluklara ilişkin veriler, birinin elde ettiği ve ardından diğer hane halklarına transfer edilen gıda hacminin ilk çiftçi toplumlardakine göre daha büyük olduğunu göstermektedir (Bowles ve Choi, 2013: 8831). Bu transfer süreci özellikle sabit üyelere sahip küçük gruplarda ve yakın akraba gruplarında hırsızlığın yokluğunu destekler şekilde işler (Vickery ve diğer., 1991: 861). Keza, marjinal faydanın doğrusal veya artan eğilimde olduğu durumlarda da hoşgörülen hırsızlık üzerinden bir gıda transferi mümkün olmayacaktır.

Karşılık beklemeden paylaşımında bulunmayı ifade eden diğerkâmlığın “karşılıklı” olması çelişki gibi görünebilir. Gıda paylaşımı karşılık beklemeksizin yapılır, alanın karşılık vermesi örtük bir beklentidir. Diğerkâmlık paylaşımının karşılıklılığı, gruptaki herkesin elde ettiği şeyi paylaşması yönündeki genel toplumsal beklenti ile güvenceye alınır. Buna uymayan davranışların yaptırımı ayıplanma veya dışlanmadır. Gıdanın karşılıklı olarak gidip gelmesi, “alan el - veren el” hiyerarşisinden çok taraflar için simetrik bir “arasında” ilişkisi yaratır.⁷

İlkel insanı hemcinsinin talepkâr/tacizkâr duruşuna karşı edilgin bir pozisyon almaya zorlayan başlıca neden, bize *açlık dürtüsü* gibi görünmektedir. Açlık dürtüsünün tatminine yönelik çabaların sıklıkla sonuçsuz kaldığı durumlarda, topluluğa gıda tedariki ile ilgili kaygılar egemen olacaktır. Aksi takdirde kaynak sahibinin fayda-maliyet oranı, diğer aç avcılar tarafından hırsızlığa göz yummayı en akılcı seçenek haline getirecek şekilde manipüle edilemezdi. Rıza ve/veya karşılıklılığın bulunmadığı durumlarda kaynak transferinin şiddet ve cebir olmaksızın gerçekleşmesini “açlığın kaldıraç etkisi” olarak da tanımlayabiliriz.

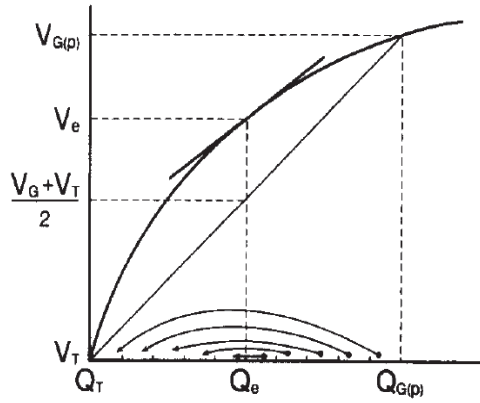
Holmberg’in (1950: 92-98) gıda güvencesini sağlamakta diğer avcı-toplayıcılara göre başarısız görünen Siriono topluluğunda gözlemediği ve “açlık hüsrani” olarak adlandırdığı koşullarda, açlık dürtüsü topluluğun alışkanlık ve geleneklerini biçimlendiren baskın bir motive edici güce dönüşür. Bir toplumun uğraşmak zorunda olduğu en kritik sorun gıda için yeterli güvencenin sağlanması olduğunda, gıda arayışındaki şans faktörleri kültür ve davranışı etkilemede diğer pek çok topluma göre daha ciddi rol

⁷ Çalışmamızın kapsamı dışında kalan “karşılıklı” (reciprocal) alıp verme davranışının türleri ve bu davranışları yöneten ilkeler için bkz. Sahlins (2010).

oynamaktadır. Holmberg, Siriono topluluğunda din, büyü, doğum, ölüm, evlilik, ergenlik vb. pratiklerle ilgili ritüellerin “gelişmemiş” olmasını açıklık dürtüsünün tatmininde yaşanan hüsrarla ilişkilendirir. Gıda ile ilgili herhangi bir ritüel ve görgü kuralının bulunmayışı özellikle anlamlıdır.

Kaynak Transferinden Hırsızlığa Giden Yol

Kaynak transferinin hangi noktadan itibaren hırsızlık sayılıp direnişle karşılaşacağı konusunda Winterhalder (1996) bir marjinal model geliştirmiştir. Model, kaynak transferlerinin fayda ve maliyetlerinin bireysel ve kolektif değeri nasıl etkilediğini biçimsel (formel) olarak göstermektedir. Modeldeki en basit senaryo, fikir vermesi açısından aşağıda özetlenmiştir:



Grafik 1. Winterhalder'in Hoşgörülen Hırsızlık Modeli (Senaryo A). Model marjinal değer ve kaynakların mübadelesinin toplam marjinal fayda eğrisi üzerinden gösterimine dayanır. Yatay eksen “bölünebilir”, çekişmeye konu bir porsiyonun (p) miktarını (Q); dikey eksen kaynağın bireyler için değerini (V); yatay eksen üzerindeki eğimli oklar ise kaynak transferinin sayısını ve yönünü gösterir.

Diyelim ki T (Taker) ve G (Giver) adlı iki avcı olsun. Avdan döndüklerinde avcı T hiçbir şeye sahip değildir ($Q_T = 0$), dolayısıyla kaynak değeri sıfırdır ($V_T = 0$). Avcı G ise [$V_{G(p)}$] değerinde bir kaynak paketine sahiptir [$Q_{G(p)}$]. Doğal olarak, avcı T için bu paketin (p) marjinal porsiyonlarının değeri avcı G 'nin pakete attığı değerden daha yüksektir. Bu durumda aradaki dengesizliğin giderilmesi için T 'nin, G 'nin elindeki paketin bir kısmını araklaması gerekecektir. Acaba ne kadarını? Avcı G nereye kadar bu hırsızlığa göz yumabilir?

Grafikten görüleceği gibi, Q_e ile $Q_{G(p)}$ arasındaki bölgede avcı T için çalmak meşrudur. Beşinci paketin de transferiyle Q_e noktasında denge (e) sağlanmış olur. Sonuçta, çekişmeye konu paket iki eşit parçaya bölünür: [$Q_e = Q_p/2$]. G 'nin maruz kaldığı değer kaybı ($V_G - V_e$), T 'nin elde ettiği

değerden ($V_e - V_T$) azdır. Daha önemlisi şudur: İki birey için hoşgörülen hırsızlıktan sonraki toplam değer ($2V_e$), transferden önceki değerden ($V_G + V_T$) daha büyüktür. Bir başka deyişle, kaynağın toplam miktarı artmadığı halde tüm topluluk için -veya en azından hırsızlığa katılanlar için- sağladığı ortak değer artmış olmaktadır (Schiefenhövel, 2014: 362).

İşte marjinal değerler her iki taraf için eşit olduğunda (Q_e ile V_e değerlerinin kesiştiği nokta), T 'nin müteakip çalma isteği G 'nin direnciyle karşılaşacaktır. Bu noktanın ötesine (Q_e ve Q_T arasındaki bölge) geçen kaynak transferleri *hırsızlık* olarak görülür ve çatışmaya yol açar. Özetle, avcı-toplayıcı bir toplulukta ilave porsiyonların marjinal faydası herkes için eşit olmalıdır. Sizin diğerlerinden daha fazlasına sahip olmanızın meşru bir nedeni olamaz. Dolayısıyla, ilave gıdanın marjinal değerine ilişkin bireyler arası orantısızlıklar gıda paketleri üzerinde çekişmeye yol açar.

Her iki kategorideki avcının birden fazla olduğu veya eldeki kaynağın miktarı ve değerinin farklılıklar gösterdiği diğer üç senaryoda da benzer sonuçlar geçerlidir (Winterhalder, 1996: 41). Birey başarılı bir av tedarik etmekle kendisi de dahil bütün gruba fayda sağlamış olur. Avcının hoşgörüsü, kendi çıkarını düşünmemesinden değil çıkarını “tüketim değeri” ile sınırlı görmesindedir.

Buradaki temel varsayım şudur: Aç olan bireyler mücadele için daha motive durumda iken fazlasına sahip olanlar bu gıdanın bir kısmından vazgeçebilir; çünkü araklanan gıdanın değeri mücadele etmeye değmeyecektir (Kaplan ve Gurven, 2005: 78). Varsayımın asıl doğrulayıcısı ise bilişsel (cognitive) kapasitemizde gizli gibidir. Çünkü “Davranışsal Olarak Modern İnsan”ın toplumsal sözleşme algoritmaları fayda-maliyet simgeleştirmeleri üzerinden işler. Bu işleyiş ise toplumsal mübadelenin kavranabildiği en yüksek soyutlama düzeyidir (Cosmides, 1989: 259).

Winterhalder’e göre, bir kaynağın aşağıdaki şartları sağlaması hoşgörülen hırsızlık için uygun bir “paket” olduğu anlamına gelir:

- a. En azından “orta” büyüklüktedir,
- b. “Bölünebilir” yapıdadır,
- c. Marjinal faydası “azalan” karakterdedir,
- d. Onu elinde tutanların sayısı ona ihtiyaç duyanlardan azdır,
- e. Muhafaza ve müdafaa edil(e)mez.

Winterhalder’in çalışması bir şeyi daha göstermiştir: Çalınan porsiyonlar, kaynağın sahibi için mevcut maksimum değerde bir azalışa yol

açmıyorsa hırsızlık olarak değerlendirilebilecek bir eylem yok demektir. Öyleyse bu durumda kaynak sahibinin hırsıza direnmesi de meşru değildir. Esasen Q_e ile $Q_{G(p)}$ arasındaki bölgede paylaşmamanın kaynak sahibine maliyeti yüksek olduğundan, zaten “edilgin” bir paylaşım söz konusudur. Kaynak sahibi açısından ise herhangi bir *mağduriyet* söz konusu değildir.

Direnme, savunma gibi kavramlaştırmalar, bir kaynak etrafında çekişen insanlar arasındaki fiziksel büyüklük ve güç farklılıklarını çağırırsa da bunlar daha çok araştırmacılar tarafından varsayılan durumlara gönderme yapar. Diğer hayvanlarda “kaynak zaptetme” (resource-holding) potansiyelini belirleyen büyüklük ve güç, insanlar arası kaynak dağılımı üzerinde doğrudan bir etkiye sahip görünmez. Topluluktaki en güçlü ve büyük erkeklerin her şeyi aldığını gösteren etnografik bir kayıt bulunmamaktadır (Hawkes, 1993: 346).

Hırsızlığın Avantajları

Kaynak sahibi hırsızlıktan dolayı bir mağduriyet yaşamıyor görünse de avcı-toplayıcılar *fitness* (uygunluk)⁸ bakımından hırsızlığın daha avantajlı olduğu topluluklardır. Avcıların ve hırsızların *fitness*'i, gruptaki avcı sayısının bir işlevidir. Bir başka deyişle, avcılarının gruptaki varlığından herkes yararlanır. Avcılar ise bir bütün olarak grubun *fitness*'ini artırırken kendileri grup içinde görece en düşük *fitness*'e sahip olurlar (Wilson, 1998: 77). Çünkü hırsızlar hiç “devamsızlık” yapmazlar, paylaşım sırasında daima oradadırlar. Avcılar ise doğal olarak günün bir kısmında (Wilson'a göre %25'inde) orada değillerdir. Muhtemelen sadece kendi avlarının paylaşımı sırasında hazır olabilirler. Bu alanda nerdeyse evrensel bir olgu söz konusudur. Aché, Hadza, !Kung ve Meriam topluluklarında en iyi avcılarının zamanlarının çoğunu avda geçirdiği gözlenir (Hawkes ve Bliege Bird, 2002: 64).

Bu durumun hırsızlara bahsettiği yüksek *fitness*, hırsız genlerinin -deyim yerindeyse- kuşaktan kuşağa aktarılması açısından yaşamsal önemdedir. Çalanların *fitness* avantajı *doğal seleksiyon* süreciyle birleştiğinde de yine çalışanlar aleyhine işler. Bu durum grup-İçi ve gruplar arası denge açısından dramatik sonuçlar doğurabilecektir. Çünkü doğal seleksiyon ortalama nispi *fitness*'i artıran bir süreçtir (Orr, 2009: 5). Orr'un

⁸ Türkçede “uygunluk, uyum” gibi sözcüklerle karşılanan *fitness* terimi, bireyin veri bir çevrede hayatta kalma ve üreme başarısına gönderme yapar. Bireyin *fitness*'i, gelecek kuşağın gen havuzuna olan ortalama katkısına eşittir (Orr, 2009: 1). Hırsızın *fitness*'inin yüksek oluşu, çalışanların çalışanlara göre daha hızlı çoğalma ihtimal ve eğilimine sahip olmalarına işaret eder.

doğal seleksiyon için yaptığı “tepeyi tırmanma süreci” benzetmesinden hareket edersek, zirveye ilk önce hırsızın genleri ulaşacaktır.

Blurton Jones’un hoşgörülen hırsızlık modelini açıklayan aşağıdaki tabloda, her grup x sayıda avcı ve $10 - x$ sayıda hırsızdan oluşmaktadır. Bireysel faydasını düşünen bir grup üyesi için mukayese şu ikisi arasındadır: x sayıda avcının bulunduğu bir grupta hırsız olmak ya da $x+1$ sayıda (kendisi dahil) avcıdan oluşan bir grupta avcı olmak. Diyagonal çizgiler, gruptaki avcı sayısının dörtten az olduğu durumlarda bu bireyin avcı olması gerektiğini gösterir. Diğer durumlarda ise hırsızlık daha avantajlıdır.

Tablo 1. Blurton Jones'un Hoşgörülen Hırsızlık Modeli (Wilson, 1998: 75)

Avcılar	Hırsızın Payı (gr)	Avcının Payı (gr)	Toplam Av (gr)
1	205.1	153.8	2,000
2	421.0	315.7	4,000
3	648.6	486.5	6,000
4	888.9	666.7	8,000
5	1,142.8	857.1	10,000
6	1,411.7	1,058.8	12,000
7	1,696.9	1,272.7	14,000
8	2,000.0	1,500.0	16,000
9	2,322.6	1,741.9	18,000
10	–	2,000.0	20,000

Wilson’a göre, Blurton Jones’un modeli bireylerin grup içerisinde avcı veya hırsız olmaya karar verirken aşağıdaki gibi bir akıl yürütmeye başvurduklarını varsayar:

Örneğin tek avcısı bulunan bir grupta (Tablo 1’in birinci sırası) yer alan hırsız şöyle düşünür: “Bir hırsız olarak, halihazırda grubumdaki tek avcıdan 205.1 gram et yürütüyorum. Eğer avcılığı seçersem, 2 avcılı bir grupta olacağım ve 315.7 gram et alacağım. O zaman en iyisi avcı olayım.”

Eğer bu hırsız 4 avcısı olan bir grupta (Tablo 1’in dördüncü sırası) bulunsaydı şöyle düşünecekti: “Bir hırsız olarak, halihazırda grubumdaki 4 avcıdan 888.9 gram et yürütüyorum. Eğer avcılığı seçersem, 5 avcılı bir grupta olacağım ve 857.1 gram et alacağım. O zaman en iyisi hırsız olarak kalayım.”

Tablo 1’den görüleceği gibi, her avcı hazır bulunan grup üyeleri arasında eşit olarak bölünen 2.000 gram et getirir. Fitness’in elde edilen et miktarıyla doğrudan orantılı olduğu varsayıldığında, tekil bir grubun (i) fitness’i (w);

- Avcılar (h) için: $W_h(p_i) = 1,500p_i/(1 - .25p_i)$
- Hırsızlar (s) için: $W_s(p_i) = 2,000p_i/(1 - .25p_i)$

Olmaktadır.⁹ Gruptaki hırsızlar daima avcılardan daha *fit* durumda olacaklarından ($W_s[p_i] > W_h[p_i]$), avcılarının her bir gruptaki frekansı da (p_i) daima düşük kalacaktır ($p_i < p_i$). Bununla birlikte, doğal seleksiyondan sonra grup büyüklüğü avcılarının sayısıyla orantılı olarak artar (Wilson, 1998: 77).

Hırsızların bahtını açan bu avantajlı koşullar, insan türünü diğer memelilerden ayıran temel bir davranış örüntüsü ile ilgilidir: Primatlar da dahil olmak üzere diğer memeliler gıdayı elde ettikleri yerde tüketirlerken insan “ev temelli” beslenme eğilimindedir; tüketimi bir süreliğine erteleyebilir (Isaac, 1978: 112). İnsanın elde ettiği gıdayı hemen oracıkta tüketmek yerine hane halkının bulunduğu yere kadar taşınması, aktif-pasif paylaşımı ve başkaları için üretmeyi koşullandırarak toplumsallığın yolunu açar.

Bununla birlikte, gıda arayışının hüsrana dönüştüğü koşullarda ayrık örneklerle rastlamak da mümkündür. Örneğin böylesi koşulları sıklıkla deneyimleyen Siriono topluluğunda, avcılar gündüz yakaladıkları avı kampa getirmeyip ormanda saklarlar ve paylaşımından sakınmak için geceleyin yerler. Dolayısıyla gıda paylaşımı hane halkının ötesine geçmez (Holmberg, 1950: 60, 96). Açlık dürtüsünün tatminini zorlaştıran koşullar, saldırgan, bireyci ve işbirliğinden uzak davranış örüntülerinin egemen olduğu bir kültürel ekoloji inşa edebilmektedir.

Çalan – Çalışan Dengesi

Neden bireyler araklanacağını bile bile yine de büyük avlar peşinde koşmaya devam ederler veya neden hırsızlar arasına katılmazlar? Çünkü çalışmak da çalmak kadar bireysel çıkara uygundur. İki yoldan hangisinin tercih edileceği, gruptaki avcı-hırsız dağılımını ve paylaşımına konu et miktarını gözetken -yukarıda örneklediğimiz- bir “karar verme” süreci üzerinden tayin edilir. Wilson’un (1998: 76) Blurton Jones’un modelinden hareketle

⁹ Eşitliklerdeki p değeri, tekil bir gruptaki avcılarının grubun toplam üye sayısına oranını temsil etmektedir.

gösterdiği gibi, *evrimsel süreç* çalanlar ve çalışanlar karmasından oluşan bir toplulukta bu ikisi arasında ortalama frekansta bir “denge” üretecektir. Her iki eğilimin barış içinde bir arada var olabilmesi bu denge sayesinde olanaklıdır. Bununla birlikte, modelde tanımlanan bireylerin sürekli aynı konumu muhafaza etmeyecekleri dikkate alınmalıdır. Kalabalık gruplar tam-zamanlı hırsızlar için daha avantajlı görünürken küçük gruplarda hırsızların sayısı azalmaktadır (Winterhalder, 1996: 40).

Öte yandan, belirli bir ekolojik ortamda çoğalan insan topluluklarının maddi varlıklarını sürdürmeye yönelik ihtiyaçları ile bu ortamdan sağlanabilen kaynaklar arasında zorunlu bir *karşıtlık* bulunur. Aynı zamanda çevrenin taşıma kapasitesini tayin eden bu karşıtlık, nüfus kontrolü veya grubun bölünmesiyle (fission) aşılabileceği gibi gruptaki çalan-çalışan dengesinin değişmesiyle de aşılabilecektir.

Belirli bir ekosistemin avcı-toplayıcılara sağladığı taşıma kapasitesi tarımcı toplumlara göre daha düşüktür. Çünkü avcı-toplayıcılar uzun dönemli gıda artışı yaratmak için ekosistemi kolayca manipüle edemezler. Üretici güçlerin düşük düzeyinin dayattığı bu sınırlama, avcı-toplayıcıların nüfusu 50-150 kişi arasında değişen “yapısallaşmamış” küçük gruplar halinde yaşamalarını zorunlu kılar (Sutton ve Anderson, 2010: 139). Bu durum doğal olarak topluluk içindeki hırsızların ulaşabileceği azami sayı için de nesnel bir kısıt oluşturur.

Çalanların çalışanlar için gerçek bir maliyete dönüştüğü durumlarda, grubu bırakıp yalnız başına avlanmak veya hırsızlığın mevcut olmadığı başka bir gruba katılmak (fusion) akılcı bir seçenek olabilmektedir (Vickery ve diğer., 1991: 861). Böylece grup-içi ve gruplar arası *seleksiyon* üzerinden çalan-çalışan dengesi sürekli yeniden kurulur. Bu durum, avcı-toplayıcı toplulukların “akışkan” doğası ile tutarlıdır. Grup-içi seleksiyonlar çalanlar lehine, gruplar arası seleksiyonlar ise avcılar lehine işler (Wilson, 1998: 77). Bununla birlikte, son tahlilde topluluğun hayatta kalabilmesi için başarılı avcılarının avcı olarak kalması, hırsızların ise başarısız avcılar arasından çıkması ön koşuldur. Evrimsel sürecin çalan-çalışan dengesini aynı zamanda bu sonucu sağlayacak şekilde üretmesi, insan türünün bilişsel kapasitesinin de evrimsel bir arka planı bulunduğunu ima eder. Bu arka planı aşağıda betimlemeye çalışacağız.

Hilebazı Tespit Mekanizması

Grubun diğer üyeleriyle karşılıklı yarar temelinde mübadelede bulunan bir insan, bedelini ödemededen yarar elde edenleri (cheaters) saptama yetisinden

yoksun ise daima mübadelenin kaybeden tarafı olacak ve düşük fitness'i nedeniyle doğal seleksiyona maruz kalacaktır. Dolayısıyla, toplumsal mübadeleyi düzenleyen algortimalar bir "hilebazları tanıma prosedürü" içermek zorundadır. Aksi takdirde, hilebazı tespit kapasitesi bulunmayan bir türde mübadeleye girme yetisi de gelişmeyecektir (Cosmides, 1989: 196).

Ortaya çıkışı günümüzden yaklaşık 150.000 yıl öncesine tarihlenen "Anatomik Olarak Modern İnsan", adının ima ettiği gibi fiziksel görünüşü bize benzemekle birlikte davranış örüntüleri itibarıyla modern insanı önceler; bilişsel gelişim düzeyi bakımından toplumsal yaşama ve mübadeleye yabancısıdır. Davranışsal Olarak Modern İnsan'ın zuhuru ise günümüzden yaklaşık 50.000-40.000 yıl öncesine tarihlenirken¹⁰ avcı-toplayıcı düzende yaşayan topluluklar bu zuhurun başlıca kanıtlarından biri olarak gösterilir (Klein, 1995: 168-190). Kabaca *Paleolitik* çağın üst evresine denk düşen bu zaman aralığında, örneğin "yerel olmayan" hammaddelerin kullanımının yaygınlaşması, aletlere değişim değeri katıldığını ve mamul eşyaların (artifact) mübadelesi üzerinden toplumsal ilişkilerin gelişmeye başladığını göstermektedir (Henshilwood ve Marean, 2003: 630).

Demek ki hırsızlığa maruz kalan bir avcının, salt hilebazları saptama yetisi bulunmadığı için bu eyleme göz yumduğu ileri sürülemez. Çünkü hem çalanlar hem de çalışanlar davranışsal olarak modern insanlardır. Ancak onlar da bizim gibi nadiren formel mantık kurallarına göre akıl yürütmektedirler ve bu akıl yürütmeleri mantıksal davranmaktan çok kendini uyarlamaya dayanır (Cosmides, 1989: 191). Yoksa elindeki avın gözünün önünde araklanmasına sessiz kalan avcı, maddiyatçı dürtülerine gem vurmuş biri değildir; yalnızca bu dürtüleri hiçbir zaman kurumsallaştırmadığı söylenebilir (Sahlins, 2010: 24). Avcının elindeki kaynağa ilişkin bilinci, onun "herkese ait" olduğu, dolayısıyla sahiplenilemeyeceği şeklindedir. Bir avcının elde ettiği eti kendine saklaması, toplumsal normların ciddi bir ihlalidir ve gıda paylaşımına dayalı karşılıklı sigorta sistemini acze uğratar (Bowles ve Choi, 2013: 8831). Özetle, avcı-toplayıcı toplulukların ortak bilincinde kaynak, bir "stok"tan çok bir akışı (flow) temsil eder. Bu bilinç durumu topluluğu sınırlayan *maddi* koşullarla uyumludur.

Varlık Sürdürme Çabasının Örgütlenmesi ve İnsan Toplumsallığı

Buraya kadar değinilen çalışmalarda sergilenen bulgular, insan türünün varlık sürdürmedeki başarısının içinde bulunduğu sosyo-ekolojik durumun

¹⁰ Yeni arkeolojik bulguların bu tarihi daha da geriye taşıyabileceği anlaşılmaktadır. Örneğin Henshilwood ve diğer. (2002), Blombos (Güney Afrika) mağarasında bulunan oyma çizimlere atfen, yaklaşık 77.000 yıl önce bu bölgede yaşayan *Homo sapiens* türünün "davranışsal olarak modern" olduğunu ileri sürdüler.

analizini mümkün kılan bir bilişsel kapasiteye sahip olmaktan geçtiğini de göstermektedir. Bildik yararcı ve çıkarını gözeten insan varsayımından ayrılan bu araştırmaların sonuçları, bizleri insanın bilişsel kapasitesini üreten evrimsel sürecin “maddi” temelleri üzerinde düşünmeye zorlar.

Neyse ki Marx ve Engels’in (2013) materyalist tarih anlayışının öncüllerine ilişkin çalışmaları konu üzerinde düşünmemizi kolaylaştırmaktadır. Buna göre, insan türünün Davranışsal Olarak Modern İnsan’a doğru evrilmesi, türünün diğer üyelerinden ayrılarak *insan* olması, geçim araçlarını üretmeye başlamasıyla mümkün olmuştur (2013: 30). Bu üretim Anatomik Olarak Modern İnsan’ın başarabileceği bir iş değildir. Çünkü onun genetik potansiyeli ve organik donanımı ile içinde yaşadığı varlık sürdürme koşulları arasında belirgin bir orantısızlık vardır. Başarının sırrı bu orantısızlığa verilen yanıtta gizlidir: Bir araya gelmek, “yakınlık” (kinship) kurmak suretiyle varlık sürdürme çabasını örgütlemek. Bu örgütlenme ihtiyacı, insanların topluluklar halinde yaşama eğilimini koşullandırır: “Kişilerin bir araya toplanarak cemiyetler halinde yaşamaları, geçinme hususlarında birbiriyle yardımlaşmak ve nefislerini korumak içindir” (İbn Haldun, 1989: 302).

İnsanın ilk yaptığı aletlerin taştan olması doğaldır. Davranışsal Olarak Modern İnsan’ın ortaya çıktığı ekolojik koşullar, her şeyin adeta *taş* olduğu bir dönemi betimler. Doğada çokça bulunan bu maddeden yapılan ilk aletlerin biçimi, büyük ölçüde taşın özellikleri (sertlik durumu, büyüklük, ağırlık vs.) tarafından belirlenmiştir. Bu kaba alet, kesme, delme, ezme, kırma gibi pek çok işlevi yerine getirir; az yontulmuş olduğu için çok maksatlardır. Taş aletlerin bu maksatlardan her birini ayrı ayrı sağlayacak şekilde evrilebilmesi için, maruz kalacakları *vuruş* sayısının artması zorunludur. Taşın gittikçe artan vuruşlarla işlevselliğinin artırılması *tasarım* bilgisi ve amaçlılık (intentionality) gerektirir ki bu da toplumsallığı, İbn Haldun’un (1989) *Beşeri İctima* olarak tanımladığı bir arada bulunma (human gathering) eğilimini destekler. İnsan, doğada hemcinslerinden soyutlanmış olarak değil, bir “toplumsal ilişkiler bütünü” içinde kendini gerçekleştirebilir (Marx ve Engels, 2013: 16); ancak böyle bir bütünsellik içerisinde üretim aletlerini tasarlayıp geliştirebilir.

Bu açıdan bakıldığında, maddi varlığın üretimi ve yeniden üretim için yaşamayı sağlayan aletlerin üretilmesi zorunludur. İnsanın ilk tarihsel eylemi maddi yaşamın kendisinin üretimidir (Marx ve Engels, 2013: 36). Tarihsel süreç bu eylemin nerdeyse kesintisiz bir tekrarına tanıklık eder: Yaşamın her gün yeniden üretilmesi. Bu üretim süreci, insan emeğinin doğa ile aracımsız teması üzerinden yönetilir. İnsanın üretim adına bilinen ilk eylemleri,

çevredeki yabancı bitki ve hayvanların toplanmasına veya avlanmasına yönelik eylemlerdir. Bu eylemlere eşlik eden alet kullanımı, ateşin kontrolü, barınma, giyinme, yeni gıdalar ve varlığın diğer maddi yardımcıları insanın evriminde önemli rol oynamıştır (Steward, 1958: 31). Alet setinin karmaşıklığı ise büyük ölçüde topluluğun “hareketli” kaynaklara (av hayvanları) olan bağımlılık derecesiyle ilişkilidir.

İnsanın emeği anılan eylemler üzerinden doğanın ürünleri ile *mübadele* edilir (Marx ve Engels, 2013: 68). Emeğin kendisi henüz “meta”ya dönüşmediğinden, birey emeğinin ürününü doğrudan ve hemen alır. Bu yüzden görece basit geçim sistemleri ve toplumsal örgütlenmelere sahip avcı-toplayıcılar “peşin getirili toplumlar” (immediate-return societies) olarak adlandırılmıştır. Örneğin Mbuti (Zaire), !Kung (Botswana, Namibya), Pandaram ve Paliyan (güney Hindistan), Batek (Malezya) ve Hadza (Tanzanya) toplulukları böyledir. Emeğin getirisinin gecikmeli olduğu görece karmaşık toplumsal örgütlenmeye sahip avcı-toplayıcılarla tarımcı toplumlar ise “vadeli getirili toplumlar” (delayed-return societies) olarak adlandırılır (Woodburn, 1982: 432).¹¹

Kaynakların “Ortaklaşa” Mülkiyeti ve “Kamu Malı”

Karşılığı hemen alınsa da üretim amaçlı kullanılan aletlerin kabataslak gelişmişlik düzeyi emek üretkenliği üzerinde sınırlayıcı etkiye sahiptir. Bu “sınırlanmışlık” durumu, bireyin kendisi veya hane halkı adına sahiplenme eğilimi göstereceği *ekonomik* bir değer ortaya çıkışını engeller. Üretici güçlerin düşük düzeyi, topluluğun tüm çabasının maddi varlığın devamı için zorunlu malların üretimine yoğunlaşmasını zorunlu kılar; bu da üretim araçlarının “ortaklaşa” mülkiyetini koşullandırır. Bireysel mülkiyete konu olabilen şeyler ise büyük ölçüde gıda kaynaklarının tedarik ve işlenmesinde kullanılan basit silah ve aletlerle giyim eşyalarından ibarettir.

Bununla birlikte, gerek ortaklaşa mülkiyet gerekse basit eşyalar üzerindeki bireysel mülkiyet, topluluk veya birey ile nesnel arasında iyi tanımlanmış ilişkilerin varlığını ima etmez. Örneğin kaynakların bulunduğu topraklar üzerinde topluluk adına *territorial* karakterli münhasır bir hak tanımlanmış değildir. Bunun için ilk tarımcı toplumların ortaya çıkışını beklemek gerekecektir. Avcı-toplayıcılar “territorial” anlamda sınırlandırılmış topluluklar olmadığından, farklı yerlerde yaşayan ailelerin

¹¹ Her iki terimi de kısa ve öz olarak Türkçeye çevirmenin güçlüklerine karşı, eski sözcüklere aşına olanlar için *muaccel* (immediate-return) ve *müeccel* (delayed-return) sözcükleri önerilebilir.

karşılıklı iç içe geçişleri topluluğun bekası için zorunludur (Steward, 1958: 108).

Avcı-toplayıcılarda bireyin veya topluluğun bir nesnenin “sahibi” olması, dar anlamda onun maliki olmaktan çok onunla “ilişkili olma” (association with), onun “içinde yer alma” (involvement in) veya kendini onunla “tanımlama” (identification with) durumlarına gönderme yapar (Woodburn, 1982: 437). Bu toplulukların maddi nesnelere olan ilişkilerinin dille ifade edilmiş biçimleri “eşitlikçi” örgütlenmeleriyle uyumludur.

Avcı-toplayıcılarda gerçek anlamda bir kamu malı, herhangi biri tarafından diğerlerini dışlayacak şekilde kullanılamaz. Topluluk üyeleri onu eşzamanlı olarak kullanabilir; birinin faydalanması diğerinin faydasını azaltmaz (Hawkes ve Bliege Bird, 2002: 59). Bu kapsamdaki kaynaklar, diğerlerini dışlamanın imkansız veya çok maliyetli olduğu *doğal* kaynaklardır -ki avcılıkla geçinen topluluklardaki büyük av hayvanları böyledir. Temel ölçüt, kaynağın topluluğun maddi varlığının üretimi ve yeniden üretim için vazgeçilmez olmasıdır. Bu ölçüte uyan kaynaklar geniş bir paylaşım ve dağıtımına konu olur.

Doğal kaynaklar üzerindeki ortaklaşa mülkiyet “açık erişim” özelliği gösterse de kaynakların kullanımında *mutlak* bir eşitliğe yol açmaz; ancak bir kaynağın tek bir birey veya aile tarafından tekelleştirilmesini önler. Ortak mülkiyet durumunda, kullanma veya dışlama hakları tek bir aileden daha geniş gruplar tarafından kullanılır (Bowles ve Choi, 2013: 8831). Kullanımı düzenleyen herhangi bir *formal* otorite yoktur veya çok zayıftır. Bununla birlikte, kaynaktan elde edilen ürünün dağıtımını “eşitlikçi” temelde düzenleyen belirli kuralları vardır. Eşitlikçi dağıtım, av etinin paylaşımının hane halkının ötesine geçerek hazır bulunan bütün topluluk üyelerini kapsamalarını ifade eder.

Bireyin edindiği kaynağın dağıtımını üzerinde kontrolünün bulunmadığı durumlarda, bu kaynaklar “kısmi kamu malı” gibi hareket eder (Kaplan ve Gurven, 2005: 82). Çünkü diğerleri pay almaktan dışlanamaz. Kamusallığın *kısmi* niteliği, tedarikçinin kendine ve ailesine yetecek kadarını alıkoymasıyla ilgilidir. Örneğin Hadza ve Aché topluluklarında avcılar etin dağıtımını kontrol edemez. Başarılı avcıların eş ve çocuklarının diğer hane halklarından daha fazla et tükettiğine ilişkin kanıt bulunmamıştır (Hawkes ve Bliege Bird, 2002: 61). Bu durumda avcı-toplayıcılardaki avcılık faaliyeti, ilkesel olarak ailenin değil topluluğun beslenmesini amaçlayan bir tedarik stratejisi gibi görünmektedir.

Kaynaklar üzerinde ortaklaşa mülkiyeti dayatan üretici güçlerin görece düşük düzeyi, avcılığın da *kolektif* bir çaba olarak örgütlenmesini koşullandırır. Bir varlık sürdürme faaliyeti olarak avcılık, birden fazla bireyin katılım ve işbirliğini gerektirir. Hatta Hadza topluluğunda çocuklar ve kadınlar da ava katılırlar; av hayvanlarını erkekler tarafından hazırlanmış yarım daire biçimindeki ağlara yönlendirirler. !Kung topluluğunda hayvanı deviren ilk okun sahibi aynı zamanda onun “sahibi” olur. Ancak bu sahiplik, avın etini dağıtma hakkından başka bir şey ifade etmez. Oku ödünç verme yaygın bir pratiktir ve okun sahibi sıklıkla avcının kendisinden başka biridir. Bu durumda eti dağıtma sorumluluğu okun sahibine geçer. Topluluk, etin avcıya ait olduğu algısını mümkün olan her yolla bastırmak ister gibidir (Woodburn, 1982: 439).

Öte yandan, mevcut silahlarla özellikle büyük av hayvanlarının hemen öldürülmesi mümkün olmayabilir. Bu durumda avın ölünceye kadar takip edilmesi, oradan kampa kadar taşınması gerekir. Bütün bu eylemler çoğu durumda işbirliğini ve avcılardan birinin liderliğini varsayan bir örüntüde gerçekleşir. Dolayısıyla, yukarıdaki anlatımlarda geçen “avcı”, çoğunlukla hayvana öldürücü darbeyi vuran veya av aletinin sahibi olan birey(ler)i ifade eder.

Kaynakların kamusal karakteri sadece maddi varlığın üretilmesiyle olan yakın ilişkilerinden türemez. Saklama ve depolamayı olanaklı kılan teknolojinin gelişemediği çevresel koşullar da bunda etkilidir. Avcı-toplayıcılardaki teknolojik karmaşıklığın kutuplardan tropikal bölgelere doğru azalan eğilimi büyük ölçüde çevresel koşullarla ilgilidir. Uzun soğukların hüküm sürdüğü kutup bölgelerinde avcı-toplayıcılar, sınırlı oldukları dönemlerde kullanabilmek için özellikle enerji zengini karbonhidratlı yiyecekleri ve yağları depolama yöntemleri geliştirmişlerdir. Aynı durum gıda kaynaklarının olumsuz mevsimsel etkilere açık bulunduğu *sub-tropical* bölgeler için de geçerlidir. Mevsimsel dalgalanmaların yok denecek kadar az olduğu tropikal bölgelerde ise yabani gıdaların mevcudiyetinde çok az değişim yaşandığından, saklama ve depolamayı dayatan nesnel koşullar bulunmaz (Henshilwood ve Marean, 2003: 632).

Bu koşullarda gıdayı istifleme çabası ancak grubun toplam çıktısını azaltabilir. Zira yiyeceği olmayanlar kampta kalıp ihtiyatlı avcının biriktirdiği erzakı tüketerek yaşamayı tercih edeceklerdir. Stoklama, ahlaki açıdan olduğu kadar grup ekonomisi açısından da gereksiz ve yararsızdır (Sahlins, 2010: 41). Kuşkusuz temel gıdaların doğasının biriktirmeye uygun olmayışı, bu topluluklarda hiç depolama yapılmadığı anlamına gelmez. Kültürel karmaşıklık depolamanın derecesi ile yakından ilgilidir. Avcı-

toplayıcılar için gıdanın kendisi fiziksel olarak depolanmasa da kaynağı depolanabilir. “Toplumsal depolama” olarak adlandırılan pratik, kaynakların bulunduğu alanın kontrol edilmesi, diğer grupların erişiminin engellenmesi şeklinde işler (Sutton ve Anderson, 2010: 102).

Özetle, avcı-toplayıcılarda maddi varlığın üretilmesiyle ilgisi bariz görünen kaynaklar herkese aittir. Topluluğun kullandığı doğal kaynaklar üzerinde tipik mülkiyet hakları mevcut değildir. Dolayısıyla hırsızlar da bu kaynaklara erişim hakkına sahiptir. Antropologların onları “hırsız” olarak etiketlemesinin nedeni, aktif paylaşımı düzenleyen kuralların dışında kalmaları, elde edecekleri payın büyüklüğünün el çabukluğuna ve/veya av sahibi üzerinde yaratacakları etkiye (bezginlik, göz yumma gibi) bağlı olmasıdır. Yoksa kaynak sahibinin hoşgörüsü verili değildir; aksine “av ne kadar büyükse avcı da o kadar somurtkan olur” (Holmberg, 1950: 62). Hırsızlık eyleminin hoşgörülür olması, kaynağı o an için sahiplenmiş görünen avcı ile hırsız arasındaki etkileşimin doğasıyla ilgilidir; kaynağın statüsü ile ilgili değildir. Avcı açısından *kerhen* göz yumulan bir transfer söz konusudur. Bu yönüyle hoşgörülen hırsızlığı “gasp veya cebirin yumuşak bir formu” olarak değerlendirmek de mümkündür.

Geçim sistemi ve toplumsal yaşam her durumda nüfusun belirli bir kısmının hırsızlardan oluşmasıyla sonuçlanacak şekilde örgütlenirken başarılı tedarikçileri ödüllendirmeyi de ihmal etmez. Ödüllendirme mekanizması, büyük ölçüde “seçici teşvikler” ve “erkek gösterişi” (show-off) kavramlarıyla temsil edilen bir dizi toplumsal-siyasal avantaj üzerinden işlemektedir.

Seçici Teşvikler

Hırsızlığı hoşgören avcının hala avcılık yapmaya devam etmesini salt tüketim değeri ile sınırlı bir öz çıkar algısına dayandıran varsayım eleştiriye açıktır. Kendi çıkarını düşünen bir birey, malın tüketim değerinden farklı bir teşvik olmadığı takdirde bu malın tedarikini azaltma eğiliminde olabilecektir. Özellikle Olson’un (2002) “kolektif aksiyon” üzerine yaptığı çalışma, varlıkları *kolektif* bir kaynağın tedarikine bağlı görünse de bu kaynaktan çıkarı olan grup üyeleri arasındaki etkileşimin kaynağın optimum düzeyde tedarikini sağlamadığını, hatta tedarik külfetinin orantısız paylaşımına yol açtığını göstermiştir. Olson’a göre (2002: 177), grubun kolektif karakterli bir mala olan ihtiyacının giderilebilmesi için ya *cebir* ya

da sadece grubun bu yöndeki çabasına katkıda bulunanlara verilebilen bazı seçici teşvikler bulunmalıdır.¹²

Aktif ve pasif paylaşımına konu malların sunumunda “toplumsal dikkat”e değer atfeden bu görüş, bireylerin seçici teşvikler nedeniyle böylesi malların tedarikine yöneldiğini varsayar. Seçici teşvikler sadece kaynak sağlayıcıların elde ettiği faydalardır. Bu faydalar toplumsal dikkat üzerinden gelir. Avcı-toplayıcı bir toplulukta kadınlar ekonomik olarak daha “savunulabilir” kaynakları seçerken, erkekler genellikle grup-içi paylaşımına konu olan kaynaklarda uzmanlaşırlar. Kadınlar tarafından “devşirilen” bitkisel gıdalar ise hane halkı içinde paylaşılır; topluluk düzeyinde aktif/pasif paylaşımına konu olmaz. Kadın ve erkeklerin verimliliğine ilişkin 10 ayrı avcı-toplayıcı topluluğa ait verilere göre, kalorinin %68’i ve proteinin %88’i erkekler; geri kalanı kadınlar tarafından sağlanmaktadır (Kaplan ve Gurven, 2005: 90). Bu oranlar, en iyi avcılarının neden toplumsal dikkatin odağı oldukları konusunda bir fikir vermektedir.

Avlanma, kamu malı sağlayıcı özelliğinden dolayı topluluğun genel çıkarlarıyla ilgili bir uğraş olarak görülür. Avcılar grubun diğer üyelerinden daha fazla dikkati çeker ve yardım, cinsel erişim gibi taleplerine daha hızlı yanıt alırlar; bir anlaşmazlık durumunda daha fazla yandaş bulurlar, rakiplerini caydırırlar. Av etinin kamusal karakteri, topluluktaki güç ve otorite pozisyonlarının en iyi avcılar tarafından işgal edilmesini sağlar. Hadza topluluğunda en iyi avcılar “sıkı çalışan” kadınlarla evlenme eğiliminde iken, iyi avcı olarak tanınan yaşlı erkekler genç karılara sahiptirler (Hawkes ve Bliege Bird, 2002: 61). Siriono topluluğunda, en çok eş ve çocuğa sahip olanlar şeflerdir. Ortalama insandan daha çok saygı görmelerini topluluğun en iyi avcısı olmalarına borçludurlar (Holmberg, 1950: 60).

Maddi yaşamın üretim tarzı, son tahlilde ortak faydaya en iyi hizmet eden bireylerin topluluğun efendisi olmasını koşullandıran bir kültürel ekoloji inşa eder. Kuşkusuz inşa sürecinde kişisel bilgi ve becerinin rolü ihmal edilemez. Durum ve koşullar insanı yarattığı kadar insanlar da durum ve koşulları yaratır (Marx ve Engels, 2013: 45). Avcılık, başarının gerçek bir garantisinin bulunmadığı bir uğraştır. Av hayvanlarının hareketli ve yabani doğası, izlenmelerini ve bazı yöntemlerle yakalanıp öldürülmelerini

¹² Teşviklerin “seçici” olması, grubun çıkarı için kurulan örgütlenmeye katılmayanların böyle yapanlardan farklı muamele görmesidir. Bu seçicilik olumlu (ödül) veya olumsuz (ceza) şekilde olabilir. Olson (2002: 51) *cebir* (coercion) sözcüğünü, birey kolektif malın maliyetine katılsaydı ve cezalandırma olmasaydı üzerinde yer alacağı kayıtsızlık egrisinden daha aşağı bir egride bırakan bir *ceza* (punishment) anlamında kullanır.

gerektirir (Sutton ve Anderson, 2010: 136) -ki bu da fiziksel güç yanında bilgi ve beceri ile olanaklıdır. En iyi avcılar bilgi ve beceri bakımından da topluluğun geri kalanından ayrılmışlardır.

Erkek Gösterişi

Hoşgörülen hırsızlığa karşın erkekleri yine de avcı olarak kalmaya yönelten asıl faktörün cinsiyet temelli olduğu da ileri sürülmüştür. Hawkes'e göre (1993: 350), erkekler dikkati çekmek ve "gösteriş" için büyük avlara yönelir. Bunları kendilerinden araklayanların -ki çoğu kadındır- dikkatini çekip desteğini alırlar. Bu da onlara daha çok kadına ve çocuğa sahip olma şeklinde bir geri dönüş (pay-off) sağlar (Kaplan ve Gurven, 2005: 79).

Hawkes'in tezi kabul edildiği takdirde, kadının emeğinin ve yeniden üretim kabiliyetinin "en iyi avcı" figürü üzerinden geçim sistemine eklenmesi hırsızlığın yol açtığı kaynak kaybını telafi etmekle kalmayacak; erkekler için şefliğe giden yolu da açabilecek demektir. Avcı-toplayıcılarda bireylerin statü inşası için biriktirilebilecek ya da dağıtılabilecek değerdeki kaynaklarla ilişkiye geçmesi, ancak büyük av hayvanlarını öldürdüklerinde mümkün olabilmektedir (Woodburn, 1982: 440). Avcılığın kolektif doğası içerisinde gelişen lider-takipçi ilişkisi, şefliklerden *arkaik* devlet formlarına doğru evrilen "hükümet etme" fikrinin çekirdeğini oluşturur. Buradan itibaren bu kurumun gitgide gelişen biçimleri üzerinden siyasal toplumun (civitas) kuruluşuna ulaşılır (Morgan, 1994: 63).

Gösteriş ve toplumsal dikkati üzerinde toplama eğilimleri, hırsızlığın neden olduğu kaynak kaybını telafi eder görünse de bu eğilimlere yapılan vurgu, yeniden üretimin ön koşulu olan kadın-erkek birlikliliğini cinsel içgüdülere indirgenmiş bir bağlamda ele alma riskini barındırır. "Seks karşılığında et" (meat-for-sex) deyimiyle popüler olan bu tez, erkeklerin yüksek kalitede gıda sayesinde çiftleşme imkanını satın aldıklarını varsaymaktadır.

Erkeğin avdaki başarısının siyasal önemini gösteren kanıtlara karşın, sağladığı cinsel avantajlara işaret eden örneklerin sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla, kadın-erkek arasındaki gıda paylaşımını, sonunda daha yüksek çiftleşme başarısı ile ilişkili olabilen toplumsal ilişkilere yapılan uzun dönemli yatırımın bir ifadesi olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Ne de olsa paylaşmamak daha düşük bir çiftleşme başarısı ile sonuçlanabilir. Çok genel ifadelerle özetlemek gerekirse, eş seçimini kadının yaptığı durumlarda kadın ve erkeklerin gıda paylaşımında ifadesini bulan katılımcı toplumsal bağlar kurmaları olası görünmektedir (Jaeggi ve van Schaik, 2011: 2130).

Kıtlıkta ve Bollukta Hırsızlık

Avustralya ve Yeni Gine'yi ayıran Torres Boğazı'ndaki adalarda yerleşik Meriam halkı, deniz kaplumbağası avıyla geçinen, görece dışa kapalı bir topluluktur. Kaplumbağa eti, özellikle yuvalama sezonunda hane halkları arasında transfer edilen bütün gıda kalorisinin %80'den fazlasını oluşturmaktadır (Hawkes ve Bliege Bird, 2002: 63). Bliege Bird ve Bird (1997), 1994-95 yıllarında bu toplulukta avlanan kaplumbağalara ilişkin dağıtım stratejisini gözlemleyerek aşağıdaki öngörülerini doğruladılar:

1. Kaplumbağaların bolca avlandığı yuvalama döneminde, avcılar arasında görece bir eşitlik bulunduğundan çalma eğilimi azalmakta; kaynağı savunma maliyeti düşmektedir.
2. Büyük porsiyonlar daha büyük fayda vereceğinden, savunma maliyeti göze alınmaktadır. Bütün hane halkları "eşit" değerlendirdikleri paylara sahip olduğunda, *denge* sağlanır.
3. Hoşgörülen hırsızlığın kaplumbağa etinin dağılım keyfiyeti üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu koşullarda savunma maliyeti yüksek olduğundan, saklama ve muhafaza eğilimi de azalır. Bu eğilim, kaplumbağanın bol olduğu yuvalama sezonunda artarken kit olduğu beslenme-çiftleşme sezonunda azalmaktadır.

Avlanan etin hane halkları arasındaki dağılımının eşitsiz olduğu çiftleşme sezonunda, saklama güçlüğünden dolayı etlerin önemli bir kısmı ziyafetlere ayrılmaktadır. Tüm topluluğun katıldığı ziyafetlerin yalnızca bu sezonda düzenlenmesinin ve ziyafette yalnız kaplumbağa eti sunulmasının nedenini hoşgörülen hırsızlıkla açıklamak mümkün görünmektedir (Bliege Bird ve Bird, 1997: 67). Bununla birlikte, toplulukta soğutma teknolojisinin yaygınlaşması sayesinde av sezonlarının veriminden bağımsız olarak savunma maliyetlerinin görece düştüğü, böylece çok saklama ve az paylaşma eğiliminin güçlendiği de gözlenmiştir.

Kıtlık koşullarının dayattığı hoşgörülen hırsızlık, bireylerin edindikleri gıdayı sahiplenmelerini nerdeyse olanaksız kılar. Bu durumda, avcı o gıdayı münhasıran kendi hane halkı içinde kullanmak gibi bir hakka sahip değildir. İyi tanımlanmış mülkiyet ve zilyetlik haklarının bulunmadığı bir "çevre"de, potansiyel kullanıcılar olarak diğer bireyler de bu kaynaktan pay alma iddiasında bulunabilecektir. Buna karşı koymanın maliyeti ve bireysel faydaları kaynağın özelliklerine göre değişmektedir. Elde edilmesi çok büyük çaba gerektiren avların bütün topluluk tarafından paylaşılma olasılığı daha yüksektir (Schiefenhövel, 2014: 358); çünkü savunulmaları ekonomik değildir.

Kaynağın “Algılanan” Değeri

Tarım-sanayi toplumlarındaki kamusal kaynaklarla avcı-toplayıcıların kamusal kaynağı (av eti) arasındaki belirgin orantısızlık bizi mukayeseden alıkoymamalıdır. Çünkü her iki kültürde de kaynağın büyüklüğü ile nüfus az-çok birbirini dengelemiş durumdadır; dengenin bozulması her iki kültürde de krize yol açar. Avcı-toplayıcı bir grubun temel geçim stratejisi, kaynakların aranıp bulunmasıdır (foraging). Strateji kapsamında seferber edilen yöntemler ise *taktik* olarak adlandırılır. Bu açıdan bakıldığında, taktikler farklı da olsa stratejinin değişmediği görülür. Esasen hiçbir kültür avcı-toplayıcı taktiklerden tümüyle soyutlanmış değildir; arada sadece derece farkı vardır (Sutton ve Anderson, 2010: 152).

Her iki kültürde de kaynağın tedarikçisi için önemli olan, kaynağın *algılanan* değeridir. Algılanan değer, tedarikçinin kaynakla ilgili algıladığı fayda (besleyicilik) ve maliyetlerle (elde edilme ve işleme güçlüğü) kaynağın kıtlık-bolluk durumunun bir işlevidir. Örneğin bir bizonu avlamak tavşan avına göre daha çok enerji gerektirirken bizon eti daha çok gıda sağlar. Doğada görece daha bol bulunan küçük av hayvanlarından çokça avlayarak da fayda-maliyet dengesi sağlanabilir. Aynı şekilde, av hayvanlarının mekânsal yoğunluğu da avcının hareket kabiliyetini ve avın tespiti için harcanan zamanı etkileyecektir. Bütün bu faktörler, kaynağın algılanan değeri üzerinde ayrı ayrı ve topluca etkili olurlar. Algılanan faydanın maliyetten büyük olduğu durumlarda kaynağın algılanan değeri de yüksek olacaktır.

“Mutlak değer” ise kaynağın fiziksel büyüklüğü ve yenebilen kısımlarının sağladığı kalori ve proteinle ilgilidir. Eğer kaynak tamamen tüketilmeden önce bozuluyorsa veya hoşgörülen hırsızlığa maruz durumda ise algılanan değeri mutlak değerinden düşük olacaktır. Keza, grubun büyüklüğü arttıkça kamusal kaynakların algılanan değeri azalmakta, buna koşut olarak hırsızların sayısı artmaktadır (Winterhalder, 1996: 49).

Artan emek üretkenliği (evcilleştirme, toprağın sürülmesi, hasat ve gıda işleme tekniklerindeki ilerlemeler gibi), üretici güçlerin saklama ve biriktirme eğilimlerini destekler yönde ilerlemesini sağlarken, kamusal kaynakların ve onlara erişimin kontrolünü kolaylaştırır. Başlangıçta av hayvanlarının besleyici, ama aynı zamanda hareketli ve yabani doğası ile ilişkili olan “kamusalılık”, özellikle tarımsal ürünlerden sağlanan “artık ürün”le ilişkili hale gelir. Tarımsal ürünlerin depolanabilir oluşu, onları av etine göre daha savunulabilir kıldığından; bireyler açısından kaynağın algılanan değeri yükselecektir. Bu yükseliş, mülkiyetin emek üzerinden

meşrulaştırılmasını sağlar: “İnsanın emek sarf etmekle ele geçirdiği şey onun mülkü olup başkaları ancak karşılığını vererek bundan istifade edebilirler” (İbn Haldun, 1989: 320).

Diğer taraftan, gittikçe genişleyen *mübadele* ağı da kaynağın bireye olan marjinal faydasını doğrusal veya artan bir eğimde tutacağından, nihayetinde hırsızlığın hoşgörüleceği alan daralacaktır. Bu durumda, kaynağa sahibi tarafından atfedilen değer hiçbir zaman hırsız tarafından atfedilen değerden daha az olmayacağını varsayabiliriz. Sahibi kaynağın değerini (b) bir bütünlük içinde algılayabilirken, potansiyel bir hırsız için b , -çalıntı malların satışına ilişkin sınırlılıklardan dolayı- yoğunluğu $h(b)$ olan bir “rastgele değişken” olacaktır: $1 \geq b \geq 0$. Hırsız için kaynağın gerçek değeri çalmayı başarınca kadar meçhuldür (Katz ve Rosenberg, 2001: 3-6).

Winterhalder’in grafik modeline dönecek olursak, T ve G ’nin artık avcı olmadığı yeni bir “çevre” söz konusudur. G tarafından muhafaza altına alınmış kaynağın marjinal porsiyonlarının değeri her ikisi için de eşit durumdadır. G açısından edilgin paylaşım söz konusu olmayacağından, aradaki dengesizliğin giderilmesi ancak kaynağın T tarafından *cebren* transferi ile mümkün olabilir. Cebri transferin nerede başlayıp son bulacağı ise tarafların fayda-maliyet dengesinden çok, güç ilişkileri ve üretici güçlerin siyasal örgütlenmeyi konumlandığı aşama ile ilgilidir. Özel mülkiyeti hedef alan transfer eylemlerinin artık ürün üzerinde yükselen dinsel-siyasal yaptırımlarla dengelenmesi ve “hırsızlık” olarak damgalanması, basitçe T ’nin araklamaya yeltendiği kaynağın “av eti” olmayışındandır.

Artık ürün oluşumunun geçim sistemleri ve onunla ilişkili davranış örüntülerinde yarattığı yapısal çatlağa dikkat çekmek gerekir: Algılanan değer, bireyin kendisi ve/veya hane halkı adına sahiplendiği kaynaklarla sınırlı kalma eğiliminde olduğundan; kamusal kaynaklar ve bunlardan türetilen ikincil ürünlerin algılanan değeri düşer. Bu düşüş, uzun vadede hoşgörülen hırsızlığı da artık ürünle ilişkili hale getirir. Bunun anlamı şudur: Artan emek üretkenliği, diyalektik biçimde avcı-toplayıcılardaki hırsızlardan daha kalabalık bir nüfus için “emeksiz” yaşamı olanaklı kılar. Saklama ve biriktirme eğilimi iyi tanımlanmış mülkiyet ilişkileri üzerinden; çalma eğilimi ise kamusal kaynaklar ve onlara erişimin kontrolü üzerinden yeniden dengelenir. Durum her iki kültür açısından aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Tablo 2. Hırsızlığa yönelik hoşgörünün evrimi

Hırsızlık	Hedef nesne	Statü	Hoşgörü	Algılanan değer
Avcı-toplayıcı	Av eti	Kamusal	Var	Düşük
	Bireysel eşyalar	Özel	?	?
Tarım-sanayi	Artık ürün	Kamusal	Var	Düşük
	Doğal kaynaklar	Özel	Yok	Yüksek

Tablo 2'deki ayrımların kategorik olmaktan çok *alegorik* karakterli olduğunu belirtelim. Devlet aygıtının “kamu adına” sahiplendiği veya kontrol ettiği kaynaklara yönelik transfer eylemleri de kuşkusuz cezalandırılır. Ancak siyasal ve sınıfsal çıkarların gerekli kıldığı durumlarda (imar, vergi afları vb.) bu gibi eylemlerin hoşgörülmesi nadir değildir. Keza, hırsızlığın kriminal bir vaka olarak tanımlandığı toplumlarda, kaynak sahipliği ile hırsızlığa arız olan maliyet ve risklerin avcı-toplayıcılardan farklı olduğu dikkate alınmalıdır. Bu toplumlarda da itiraf ve bağışlama gibi pratikler üzerinden hırsızlığın hoşgörülmesi ya da yaptırımların hafifletildiği gözlenebilir. Katz ve Rosenberg'in (2001) gösterdiği gibi, bu pratiklerin yaygınlaştırıldığı durumlarda hırsızlığın toplumsal maliyetinin azaltılması mümkün olabilmektedir.

Bütünselliği sağlamak adına tabloya dahil edilen bireysel eşyalarla (av aletleri, giyecekler, takılar vb.) avcı-toplayıcıların ilişkisi, büyük ölçüde kullanım değeriyle sınırlıdır. Herhangi bir şeyin kullanım hakkının, belli birey veya gruplar tarafından sarf edilen çalışmanın veya alışkanlığa dayalı kullanımın bir sonucu olduğu varsayılır. Örneğin Shoshoni topluluğunda bir erkek bir yay yapar veya barınak inşa ederse, yararlandığı ağaçlar kimseye ait olmasa da bunlar onun sayılır (Steward, 1958: 107). Eşya ile birey arasındaki ilişki *pratik* bir anlam taşıdığından, çatışmaya yol açma olasılığı düşük görünmektedir. Esasen avcı-toplayıcıların yerleşik olmayan geçim tarzı, kişisel eşyaların sayıca asgari düzeyde tutulmasını zorunlu kıldığından; herhalde hırsızlığa hedef olmayacak derecede düşük bir kullanım değeri söz konusudur. Yine de bunlara yönelik transfer eylemlerinin nasıl karşılandığına ilişkin bilgilerimiz son derece sınırlıdır.

Sonuç

Araştırmaların ima ettiği şey şudur: Çalmak, özü itibarıyla kötü bir şey değildir; kaynak transferinin *arkaik* bir formudur. Onu “kötü” yapan, kaynak

sahibinin gösterdiği direniştir. İki tarafın faydasının eşit veya hala kaynak sahibi lehine olduğu durumlarda hırsızlık hoşgörülür. Fayda-maliyet dengesi hırsız lehine bozulduğunda ise hoşgörü yerini çatışmaya bırakır. Transfer sürecinde tepkinin yönünü tayin eden kritik faktör, kaynağın tedarikçisi tarafından algılanan değeri ile mutlak değeri arasındaki açıklıktır. Bu açıklık, hırsızlığın sıklığına, kaynağın büyüklüğüne ve topluluğun nüfusuna bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Hoşgörülen hırsızlık, tarihsel olarak yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu, siyasal örgütlenmesi merkezileşmemiş az nüfuslu avcı-toplayıcı topluluklara atfedilir. Bu toplulukların geçim sistemi, “paket” olarak adlandırılan doğal birimlerdeki gıda maddelerinin avlanmasına veya hasadına dayalıdır. Hoşgörülen hırsızlığın maddi temellerini biçimlendiren işte bu *ekolojik* sınırlamadır. Avcı-toplayıcılarda gıda sıklıkla paylaşılır veya hoşgörülen hırsızlığa maruz kalır. Bu durum bireysel tedarikçilerin zararına, grubun faydasına gibi görünse de son tahlilde görece eşitlikçi bir kaynak dağılımını güvenceye alır.

Demek ki bu topluluklar, maddi varlıklarının üretimi sürecinde uygar toplumlardaki gerilim ve çatışmaların odağında yer alan bir konuyu barışçıl yöntemlerle çözmenin bilgisini de edinmiş olmalıdırlar. Küçük grupların optimum kaynak dağılımını ve kolektif çıkarı sağlamadaki başarısı, bizleri merkezi siyasal yapıları ayakta tutmanın görece yüksek sosyoekonomik maliyeti üzerinde düşünmeye sevk edebilir.

Avcı-toplayıcılarda kamusal karakterli kaynakların tedariki, erkekler için bir toplumsal dikkat konusu iken, hoşgörülen hırsızlığın bu kaynakları hedeflemesi kaynak dağılımındaki ilkesel eşitlikle ilgilidir. Üretici güçlerin görece düşüklüğü ve üretimin kolektif örgütlenişi, tedarikçilerin bu kaynaklardan bir kısmını saklayıp stoklamaları yönünde bir bilincin gelişmesini engeller. Kaynakların dağılımına ilişkin toplumsal kurumlar ve bireysel davranışlar, egemen üretim biçiminin tayin ettiği yönde gelişir. Bu ikisi arasındaki ilişki, kamu malı statüsünün habercisi olan “açık erişim” rejimi ile hoşgörülen hırsızlığın bir arada bulunuşunu açıklar.

Avcıdaki sahiplenme eğilimi ile hırsızdaki emek harcamadan geçinme eğilimi, mevcut üretim biçiminin koşullandırdığı davranış örüntüleri üzerinden “dengelenmiş” durumdadır. Avcı-toplayıcı toplulukların binlerce yıldan beri varlıklarını sürdürebilmiş olmalarının sırrı da büyük ölçüde bu dengede gizlidir. Bu topluluklar, kamusal kaynaklarla kendi maddi varlıklarının üretimi arasındaki ilişkiyi *doğru* değerlendirmekle uygar toplumlardan daha “ileri” bir aşamayı temsil ediyor gibidirler.

KAYNAKÇA

- Bliege Bird, R.L ve Bird, D.W. (1997) "Delayed Reciprocity and Tolerated Theft: The Behavioral Ecology of Food-Sharing Strategies", *Current Anthropology*, 38 (1), 49-78.
- Blurton Jones, N.G. (1984) "A Selfish Origin for Human Food Sharing: Tolerated Theft", *Ethology and Sociobiology*, 5 (1), 1-3.
- Bowles, S. ve Choi, J-K. (2013) "Coevolution of farming and private property during the early Holocene", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*, 110 (22), 8830-8835.
- Cosmides, L. (1989) "The logic of social exchange: Has natural selection shaped humans reason? Studies with the Wason selection task", *Cognition*, (31), 187-276.
- Gurven, M. (2004) "Reciprocal altruism and food sharing decisions among Hiwi and Aché hunter-gatherers", *Behavioral Ecology and Sociobiology*, (56), 366-380.
- Hawkes, K. (1993) "Why Hunter-Gatherers Work: An Ancient Version of the Problem of Public Goods", *Current Anthropology*, 34 (4), 341-361.
- Hawkes, K. ve Bliege Bird, R.L. (2002) "Showing Off, Handicap Signaling, and the Evolution of Men's Work", *Evolutionary Anthropology*, (11), 58-67.
- Henshilwood, C.S., d'Errico, F., Yates, R., Jacobs, Z., Tribolo, C., Duller, G.A.T., Mercier, N., Sealy, J.C., Valladas, H., Watts, I. ve Wintle, A.G. (2002) "Emergence of Modern Human Behavior: Middle Stone Age Engravings from South Africa", *Science*, (295), 1278-1280.
- Henshilwood, C.S. ve Marean, C.W. (2003) "The Origin of Modern Human Behavior", *Current Anthropology*, 44 (5), 627-651.
- Holmberg, A.R. (1950) *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*, Washington: Smithsonian.
- İbn Haldun (1989) *Mukaddime (Cilt-I, II)*, (Z. K. Ugan, Çev.). İstanbul: MEB.
- Isaac, G. (1978) "The Food-Sharing Behavior of Protohuman Hominids", *Readings from Scientific American: Human Ancestors*, San Francisco: W. H. Freeman and Company, 110-123.
- Jaeggi, A.V. ve van Schaik, C.P. (2011) "The evolution of food sharing in primates", *Behavioral Ecology and Sociobiology*, (65), 2125-2140.
- Kaplan, H. ve Gurven, M. (2005) "The Natural History of Human Food Sharing and Cooperation: A Review and a New Multi-Individual Approach to the Negotiation of Norms", *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, H. Gintis, S. Bowles, R. Boyd ve E. Fehr (Eds.). Cambridge: MIT Press, 75-114.

- Katz, E. ve Rosenberg, J. (2001) *Property rights, theft, and efficiency: The Biblical Waiver of Fines in the Case of Confessed Theft*, Ramat Gan: Bar-Ilan University, Department of Economics, Working Papers No.01/2001.
- Klein, R.G. (1995) "Anatomy, Behavior, and Modern Human Origins", *Journal of World Prehistory*, 9 (2), 167-198.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013) *Alman İdeolojisi (2. Basım)*, (T. Ok ve O. Geridönmez, Çev.). İstanbul: Evrensel.
- Morgan, L.H. (1994) *Eski Toplum (Cilt-I)*, (Ü. Oskay, Çev.). İstanbul: Payel.
- Olson, M. (2002) *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, MA: Harvard University.
- Orr, H.A. (2009) "Fitness and its role in evolutionary genetics", *Nature Reviews Genetics*, 10 (8), 531-539.
- Sahlins, M. (2010) *Taş Devri Ekonomisi*, (T. Doğan ve Ş. Özgün, Çev.). İstanbul: bgst.
- Schieffenhövel, W. (2014) "On the human ethology of food sharing", *Anthropological Review*, 77 (3), 355-370.
- Steward, J.H. (1958) *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution (2nd printing)*, Urbana: University of Illinois.
- Sutton, M.Q. ve Anderson, E.N. (2010) *Introduction to Cultural Ecology (2nd Edition)*, Lanham: Altamira.
- Vickery, W.L., Giraldeau, L-A., Templeton, J.J., Kramer, D.L. ve Chapman, C.A. (1991) "Producers, Scroungers, and Group Foraging", *The American Naturalist*, 137 (6), 847-863.
- Wilson, D.S. (1998) "Hunting, Sharing, and Multilevel Selection: The Tolerated-Theft Model Revisited", *Current Anthropology*, 39 (1), 73-97.
- Winterhalder, B. (1996) "A Marginal Model of Tolerated Theft", *Ethology and Sociobiology*, 17 (1), 37-53.
- Woodburn, J. (1982) "Egalitarian Societies", *Man*, 17 (3), 431-451.

KENTSEL ALANLARIN TASARIMINDA ERGONOMİK SORUNLAR

Galip AKIN*, Sibel ÖNAL**

Gönderim/Received: 8 Mart/March 2016
Kabul/Accepted: 10 Mayıs/May 2016

Öz

Tüm yaşam süreci boyunca sağlıklı ve dinç kalarak, mutlu bir ömür sürebilmenin ön koşulu kaliteli bir yaşamdır. Bireylerin kaynaklardan sağlayabildikleri doyumu ifade eden yaşam kalitesi terimi, özellikle yaşlılar ve engelliler için daha fazla önem taşımaktadır. Ülkemizdeki yaşlı, engelli, hasta ve çocukların toplam nüfusa oranının %50'nin üzerinde olduğu gerçeği hatırlandığında, her türlü yaşam alanının tasarımında hala sadece erişkinlerin dikkate alınması, yapılan ergonomik tasarımların bile başlangıçtan itibaren hatalı olduğunu göstermektedir. Hareket kısıtlılığı yaşayan bireyler planlama ve tasarımdan kaynaklanan sorunlar yaşamaktadır. Bu durum kaliteli yaşamı imkânsız hale getirmektedir. Bu sorunların temel çözümü ise kentsel alanların ergonomik ve ayrıntıları düşünülmüş olarak tasarlanmasıdır. Yerel yönetimler özellikle engellilerin kent içindeki hareketliliğinin sağlanabilmesi için özel önlemler geliştirmelidir. Bu literatür çalışmasında kentsel alanlarda yapılan ergonomik tasarım hataları ve eksiklikleri vurgulanarak, açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kent, yaşam kalitesi, tasarım, ergonomi.

Ergonomic Problems in the Design of Urban Areas

Abstract

The precondition for a happy life by staying healthy and fit throughout the entire life span is a quality life. The term "quality life" can be expressed as the satisfaction of individuals with provided sources and is even more important for the elderly and disabled. Considering the fact that the ratio of elderly, disabled, sick and children to total population is over 50% in our country, the design of any living space only in view of adult points out even the ergonomic design is flawed from the outset. This

* Prof. Dr. Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, 66900 Yozgat

** Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji Bölümü
06100 Sıhhiye/Ankara | sonal@ankara.edu.tr

fact makes an eligible life impossible. Limitations of movement of people who suffer problems caused by planning and design. On the basis of the solution of this problem lies in thought ergonomic design and details of the urban areas. Local governments must develop specific measures to ensure the mobility of persons with disabilities in the urban. In this literature study, ergonomic design errors and deficiencies in urban areas will be explained with emphasis.

Keywords: *Urban, quality of life, design, ergonomics.*

Giriş

İnsan, yeryüzünde var olduğu andan itibaren, yaşamına devam edebilmek için doğa ve doğa koşullarıyla sürekli bir mücadele içinde olmuştur. Bu süreçte doğayı tanıyabildiği ve doğadan yararlanabildiği oranda yaşamı kolaylaşmıştır. İnsanın doğaya karşı yaptığı ve geliştirdiği her şey onun kültürünü oluşturmaktadır. İnsan, hammaddeyi doğada bulunan maddeleri şu veya bu şekilde değiştirerek ürün elde eder. Üretilerek elde edilen alet, araç, gereç, makine, donanım ve yapı gibi ürünler insanın maddi kültürünü oluşturur. İnsanın yaşamını ve yaşam kalitesini belirleyen iki temel öğe, insanın genetik yapısı ve yaşadığı doğanın çevresel koşullarıdır. Genetik yapının az veya çok çalışması ya da çalışmaması üzerinde çevresel faktörler doğrudan etkili olduğundan, çevresel koşullar kaliteli yaşamın olmazsa olmaz koşuludur. Bu nedenle insanın ürettiği yaptığı her ürünün yararlı ve yaşamı kolaylaştırabilmesi için onu kullanan veya ondan yararlanan bireyin özellik ve kapasitesine uygun olmalıdır (Akin, 2013a; Davis, 2012).

Üretilen her ürünün insan yaşamını ve yaşam kalitesini artırabilmesi için önceden planlanıp, tasarlanması gerekir. Ergonomi her türlü ürün ve yaşam alanının tasarımıyla uğraşan bilim dalıdır. Ergonomi biliminin temel amacı, insanın sağlık ve güvenliğini sağlayarak, verimliliği ve yaşam kalitesini artırmaktır. Bu amaca ulaşmak için her türlü ürün tasarımında, işlevsellik, antropometriklik, teknolojiklik, estetiklik, orijinallik, ekonomiklik, kullanıcının fizyolojik ve bilişsel kapasitesine uygunluk gibi kriterler göz önünde bulundurulmalıdır. Bir ürün veya yaşam alanının beklenen yararı ve verimliliği sağlayabilmesi ancak bu ergonomik kriterleri taşımasıyla mümkün olur. Bu ergonomik kriterleri taşımadan planlanıp, tasarımı yapılan ürün sıkıntı yaratabilir. Bu nedenle kaliteli yaşam ve verimlilik açısından, üretilen her ürün ve yaşam alanlarının ergonomik kriterleri taşıması önemlidir (Akin, 2013a).

Ergonomik Tasarımlarda Antropometri Tekniğinin Önemi

İnsanların kullandığı ürünler ve yaşam alanları, bunları kullanan veya bunlardan yararlanacak kişilerin antropometrik ölçülerine uygun olmalıdır. Böylece insanlar her türlü mekânda, tehlikelerden uzak, rahat hareket

edebilir ve verimli çalışabilir. Kullandığı üründen ve yaşam alanlarından memnun olan bireyler kendilerini güvende hissettiklerinden huzurludurlar. Bu durum bireylerin yaşam kalitelerinin artmasında temel rol oynar (Gülgün ve Türkyılmaz, 2001).

Her bireyin dolayısıyla her toplumun genetik yapısı ve çevresel koşulları farklı olduğu için her toplumun kendine özgü antropometrik ölçüleri bulunmaktadır. Bu nedenle bir ürünün veya yaşam alanının işlevsel olabilmesinin ilk koşulu, ancak onu kullanacak veya yararlanacak bireylerin antropometrik ölçülerine uygun tasarımıyla mümkün hale gelebilir. Yapılan ürünlerden veya yaşam alanlarından beklenen yararın sağlanabilmesi, insan ve kullandığı alet, araç, gereç, makine, donanım ve yapılar ile optimum etkileşimde olmasına bağlıdır. Bu şekilde rasyonel, fonksiyonel ve sağlıklı kullanım sayesinde yapılan işten verim elde etmek mümkün olur. Bu durum yaşam kalitesinin de artmasına yardımcı olacaktır. Örneğin dar olan bir ayakkabının giyilmesi, dört kişilik bir yemek masasına altı kişinin oturması, kalabalık bir ailenin odaları küçük bir dairede yaşaması beden ve ruhsal açıdan sorun yaratacaktır. Aynı şekilde kentte yaşayanların antropometrik ölçülerine ve beklentilerine uygun tasarımı olmayan bir kent parkının insanlara bazı sıkıntılar yaşattığı bilinmektedir (Akın ve ark., 2013; Gülgün ve Türkyılmaz, 2001).

Türkiye’de ülke genelini kapsayan antropometrik çalışmalardan ilki erişkinler üzerinde 1937 yılında Atatürk’ün isteği üzerine gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmayı Refakat Çiner’in 1960 yılında 20-40 yaşları arasındaki kadınlar üzerinde yapılan araştırması izlemiş, daha sonra da 2006 yılında Güleç ve arkadaşları tarafından yapılan araştırma bunu takip etmiştir. Bunların dışında yerel ve bölgesel nitelikli birçok antropometrik araştırma yapılmıştır (Güleç ve ark., 2009).

Herhangi bir üründen veya işyeri, dinlenme ve yaşam alanlarından beklenen yararların sağlanabilmesi için bunları kullananlardan hangi antropometrik ölçülerin alınacağı mutlaka tespit edilmelidir. Her toplumun kendine özgü antropometrik ölçüleri olduğundan, ürün ve yaşam alanının tasarımında kullanılmak üzere o toplumun antropometrik normları oluşturulmalıdır. Amaca uygun tasarımın ulusal ve uluslararası ekonomik rekabetin önkoşulunun ergonomik, dolayısıyla antropometrik tasarımdan geçtiği unutulmamalıdır (Kartay, 2009; Neufert, 1979).

Kentsel Alanlarda Yaşanan Ergonomik Sorunlar

Erişilebilirlik (ulaşılabilirlik) kavramı, yaşam içerisindeki fiziksel ve sosyal tüm gereksinimlere ulaşım olanağını değerlendiren bir yaklaşımdır. Konutlar, iş ve alışveriş merkezleri, tiyatro ve parklar dahil tüm yaşam

alanları erişilebilir ve kullanılabilir olmalıdır. Aslında bu durum sadece engelli bireyler için değil tüm insanlar için geçerlidir (Fırat, 2009).

5378 sayılı Engelliler Kanunu'nda "*Fiziksel, zihinsel, ruhsal ve duyuşsal yetilerinde çeşitli düzeyde kayıplarından dolayı topluma diğer bireyler ile birlikte eşit koşullarda tam ve etkin katılımını kısıtlayan tutum ve çevre koşullarından etkilenen birey*" engelli olarak tanımlamıştır. Erişilebilirlik ise "*Binaların, açık alanların, ulaşım ve bilgilendirme hizmetleri ile bilgi ve iletişim teknolojisinin, engelliler tarafından güvenli ve bağımsız olarak ulaşılabilir ve kullanılabilir olması*" şeklinde tanımlanmıştır (Resmi Gazete, 2016). Engelli olmak, aktiviteleri sınırlandıran, katılımı kısıtlayan ve yetersizlikleri kapsayan bir terimdir. Bu tanımda yetersizlik, vücut fonksiyon veya yapısındaki bir probleme, aktivitelerin sınırlandırılmasına, bir eylem veya görevin yürütülmesinde engelli bireylerin yüzleştikleri zorluklara ve sosyal hayata katılımda sorun yaşamalarına atıf yapmaktadır (WHO, 2016).

Yaşlanmayla birlikte bireyler iklim, beslenme, bakım, yaşadığı kentin tasarımı ve çevresel kirlenmelerden daha fazla etkilenir hale gelmektedir. Küçük çevresel değişimlerden fazla etkilendiğinden tüm vücut sistemleri ve organları giderek yıpranır. Aynı durum, çocuk, hasta ve engelliler için de geçerlidir. Bu nedenlerle yapılacak her türlü ürün ve yaşam alanı tasarımlarının bu ürünlerden ve yaşam alanlarından yaşlı, çocuk, engelli ve hastaların da yararlanabileceği şekilde oluşturulması, toplum sağlığı, verimliliği ve yaşam kalitesinin yüksek olması açılarından önem arz etmektedir (Karamahmetoğlu, 2006).

Kentlerde yaşam zorluklarının ve sıkıntılarının büyük çoğunluğu daha kent tasarımları yapılırken ergonomik kriterlerin göz ardı edilmesinden veya bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Ne yazık ki kentlerde her türlü yaşam alanlarının tasarımı aktif erişkinlere göre yapılmaktadır. Oysa Türkiye İstatistik Kurumu'nun verilerine göre 65 yaş ve üstü bireyler % 7, bebek ve çocukların oranı % 31, engelliler % 12.29 ve süreğen hastalığa sahip olanların oranı ise % 9.70'dir (TÜİK, 2016). Ülkemizde, çocuk, yaşlı, engelli ve süreğen hastalığı olanların oranı % 59.9'dur. Bu durum kentlerin tasarımında nüfusun yarısından fazlasının dikkate alınmadığını göstermektedir. Bu da kentlerde kısa, orta ve uzun vadeli yapılan tasarımların daha baştan hatalı yapıldığını kanıtlar niteliktedir.

Çocukların, yaşlıların, engelli ve hastaların antropometrik, anatomik, fizyolojik, ruhsal ve bilişsel özellik ve kapasiteleri aktif yetişkinlerden farklıdır. Bu durum dikkate alındığında, kent tasarımlarının başlangıcında yapılan hatanın büyüklüğü daha iyi anlaşılır (Demirbilek ve Demirkan, 2004). Kentler tasarımı yapılırken kentin tarihi, turistik, sanayi durumları da dikkate alınmalıdır. Ancak uzun çalışmalar sonucu yapılan bu kent planları

bazı çıkarlar uğruna, ergonomik kriterlere aykırı olabilmekte veya yapılan tasarımlar göz ardı edilerek sık sık değiştirilmektedir (Akın, 2013b).

Kentlerde yaşayan insanların gelenek, görenek ve alışkanlıkları ile aldıkları eğitim farklı olabilir. Diğer kent sakinleri gibi yaşlıların da kültür ve eğitim düzeyleri farklı olduğundan beklentileri de farklı olabilir. Kent tasarımları, kentlerde yaşayan insanların beklentilerine ve sahip oldukları kültüre uygun olarak yapılmalıdır (TC, Özürlüler ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2008). Yaşlanmayla birlikte yaşlıların, bedensel, ruhsal ve bilişsel yapılarında gerilemeler meydana gelir, kentin iklim ve rakımı gibi çevresel etmenler de düşünülerek yapılan tasarımlarda yaşlıların bu hassasiyetleri ve kırılabilirlikleri da dikkate alınmalıdır. Binaların tasarımları özellikle izolasyon, çatı sağlamlığı, yapı, boya ve malzemeleri, su, elektrik, kanalizasyon gibi altyapı tesisleri iklim şartları düşünülerek planlanmalıdır (Karamehmetoğlu, 2006).

Kentin bulunduğu yerin jeolojik ve topoğrafik yapısı dikkate alınarak kent tasarımı yapılmalıdır. Kentte yetişkinlerin yanında yaşlı, çocuk, hasta ve engellilerin birlikte yaşadığı daima hatırlanarak meydana gelebilecek sel, heyelan, çığ, fırtına ve depremlere karşı her türlü yapının daha korunaklı ve sağlam yapılması gerekmektedir. Binaların, cadde ve sokakların, otopark ve kent parklarının tasarımında kentin jeolojik yapısı göz ardı edilmemelidir. Geçtiğimiz yıllarda yaşanan ülkemizde yaşanan afetlerde bu durumların dikkate alınmaması sonucunda büyük mal ve can kayıplarıyla yüzleştiğimiz unutulmamalıdır (Akın, 2013b).

Bir kentte yaşayanlar, kentlerine tüm yönleriyle sahip çıkmadıkça kent sorunlarına çözüm bulunamaz. Kent sakinleri ve yöneticiler kentin sorunlarını kendilerinin çözebileceği bilincinde olmalıdır. Kentin tasarımını yapan da tasarımı gerçekleştiren de kentte yaşayanlar olduğu gibi kirleten de, yaşanmaz hale getiren de yine kent sakinleridir. Kent sakinlerinin yardımıyla ve yerel yöneticilerin girişimiyle kentin ileriye dönük gelişmeleri de göz önünde bulundurularak kent temiz tutulur ve planlamalar yapılabilir. Bu durumda yaşlılar dâhil kentte yaşayan herkes yararlanabilecektir (Ercan, 1998). Yaşanılan yerin sağlıklı ve mutlu yaşam için ne derece önemli ve gerekli olduğu bilinciyle hareket edilirse, kentler dâhil bütün yerleşim yerlerinin sorunları birlikte rahatlıkla çözümlenebilir.

Kentsel Alanlarda Yaşamı Kolaylaştıracak Tasarımlar

İşyeri, dinlenme ve yaşam alanlarında ergonomik sorunların yanında bunların kendilerine özgü sorunları da bulunmaktadır. Kentlerde ergonomik tasarımı olmayan, cadde, sokak, kent parkları ve binalar, yaşamı

kısıtlamakta, birçok sorunun yaşanmasına neden olmakta ve yaşamı olumsuz etkilemektedir. Örneğin kent parklarında girişlerin, yürüyüş yollarının ve donatıların uygun olmaması ya da kısmen uygun olması engelli bireyler için sorun teşkil etmektedir. Kentlerde yollar ve yaşam alanların birçoğu yeteri kadar uygun olmadığı için görme engelliler ve yaşlılar düşme, çarpma ve yaralanma gibi risklerle daha fazla karşılaşmaktadır. Fiziksel açıdan engeli olmayan insanlarda bile verim kaybına neden olan hatalı tasarımlar yaşlılar, engelliler, çocuklar ve süregelen hastaların daha fazla sorun yaşamasına zemin hazırlamaktadır (Arslan ve ark., 2015; Bekçi, 2012; Eşkil Yüce, 2011; Kalınkara, 2009).

Kent sakinlerinin sosyal aktivitelerini yapabilmesi, sosyalleşmeleri için yeterli ve uygun kent parkları, hastane, ibadethane, kütüphane ve hobi alanları, eğlence ve alışveriş merkezleri tasarılırken yaşlı, engelli çocuk ve hastalar da dikkate alınmalıdır (Gürol, 2014). Engelliler ve yaşlıların sosyalleşmelerini ve dostluk ilişkilerini destekleyecek tarzda tasarımlar yapılmalıdır. Engelliler ve yaşlıların arkadaşlarıyla sohbet edebileceği, yeni insanlarla tanışıp sosyal hayata katılabileceği ve bağımsız olarak hareket edebileceği caddelerin ve kent parklarının tasarlanmasına önem verilmelidir (Demirbilek ve Demirkan, 2004; Kweon ve ark., 1998; Özdingiş, 2007).

Kent genelindeki parklar, meydan ve yaya bölgeleri başta olmak üzere tüm kamusal dış mekânlarda her yaşta kent sakininin kullanımını kolaylaştıracak yenileme çalışmalarının gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Yenileme çalışmalarında zeminin, rampaların, donatıların ve girişlerin engellilerin ve yaşlıların kullanımına uygun hale getirilmesi önem taşımaktadır (Malkoç True ve Sönmez Türel, 2013).

Bir mekânın tasarımında en önemli nokta, yaşlılar, engelli bireyler ve küçük çocuğu olan anneler gibi daha az hareketli olan bireylere hizmet edebilmesidir. Yerel hizmetlerin verildiği tesislerin yürüme mesafesinde erişilebilir olması ve kamu taşımacılığına erişmek önemlidir (Frey, 1999). Bir ürün ya da yaşam alanının farklı yetenekleri olan insanlar ve çeşitli insanlık durumları için tasarlanmasını öneren *Evrensel Tasarım* kavramı, ayırım yapmaksızın farklı kullanıcıların isteklerini eşit olarak değerlendirmeyi amaçlar. Evrensel tasarım insanların mümkün olan en geniş aralıkta erişim ve kullanılabilirlik sağlarken, engelleri ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Burada asıl olan engellilerin sorunlarının fark edilmesidir (Dines, 1998; Olguntürk, 2007). Avrupa'da ise evrensel tasarım, "*herkes için tasarım*" adını almaktadır. Trost (2005), evrensel tasarımın kapsamlı bir felsefe olduğu ve herkes için tasarımın pratik uygulamalar olduğunu vurgulamaktadır.

Evrensel tasarım bütüncül bir felsefedir ve bu bağlamda engelli bireylerin farklı, özel bir grup olarak ele alınmasına karşı çıkar. Araştırmalar

fiziksel engelli bireylerin toplu taşıma araçlarından ve açık alanlardan yeterince yararlanmadığını ve yardım almadan günlük aktivitelerini gerçekleştirmekte zorlandığını göstermektedir (Atıcı, 2007). Ancak düzenlemeler veya yenilemeler yapılırken engelli ve yaşlı bireylerin sağlıklı olan bireylerle birlikte mekânları kullanmaları sağlanmalıdır. Özel alanların oluşturulması özellikle engelli bireylerin toplumdan daha da izole hale gelmesine neden olabilir. Yapılan çalışmalar engelli bireylerin kendilerine özel alanlar tasarımıyla ziyade sağlıklı bireylerle birlikte kullanabilecekleri çevreleri tercih edeceklerini belirtmişlerdir (Özdingiş, 2007; Yılmaz ve Gökçe, 2012).

Tasarımcılar yaşam alanlarında sadece erişkin bireylerin yaşamadığının bilincinde olmalıdırlar. Yaşam alanlarında yaşlı ve engelli gibi farklı özellik ve kapasitede bireylerin de yaşadığı bilinciyle bireylerin yaşam kalitesini artıracak tasarımların yapılması toplumun tüm kesimlerinin sağlığı, başarısı ve verimliliği için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bunun için tasarımcılar birey çevre arasında çok yönlü ilişkilerin bulunduğu farkında olarak tasarımlarını gerçekleştirmelidirler. Çünkü içinde yaşayan bireylerin gereksinimlerini karşılamayan bir tasarım işlevsel olarak nitelendirilemez. İşlevsel olmayan tasarımlar sorunlara neden olur, beklenen yarar ve amaçları sağlayamaz. Yaşam alanlarının tasarımında sadece tasarımcılar değil, mühendis, mimar, ergonomist, gerontolog, sosyolog, antropolog gibi bilim insanlarının birlikte karar vermeleri tasarımların başarısını ve sürdürülebilirliğini artıracaktır (Akın, 2013b; Kalınkara, 2010; Yılmaz ve ark., 2014).

Sonuç

Yaşam alanları insan yaşamının sürdüğü ve şekillendiği yerlerdir. Bu nedenle bu alanların yaşam biçimi ve beklentileri karşılayabilmesi yaşam kalitesinin artışında önemli rol oynamaktadır. Sağlıklı, başarılı, verimli ve mutlu bir hayat için yaşam alanları vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Her toplumun kültürü ve yaşam biçimi belirli ölçülerde farklılık göstermektedir. Bu farklılıkların ortaya çıkışında yaşanan çevrenin ve çevresel faktörlerin etkisi vardır. Her toplumun antropometrik ölçüleri başta olmak üzere gelenek-görenekleri, beslenme ve yaşayış biçimleri de farklılık gösterir. Bu bağlamda farklı toplumların yaşam alanlarının özelliklerine uygun tasarımların yapılması kaçınılmaz bir sonuçtur. Toplumların farklı özelliklerine göre tasarımı olmayan yaşam alanları yararlı olmaktan ziyade sorunlara yol açmaktadır.

Ülkemizde yaşam alanlarının tasarımıyla ilgili bazı alanlarda Türk Standartları Enstitüsü'ne (TSE) ait tasarım standartları bulunmaktadır. Ancak bazı konularda tasarım kriterleri henüz oluşturulmamıştır ya da eksikliklere sahiptir. Bazı tasarım kriterleri Avrupa ülkelerinden alınma kriterler olduğundan toplumumuzun, antropometrik, somatolojik özelliklerine, yaşam biçimlerine ve beklentilerine uygun olmadığı izlenimini vermektedir. Bu anlamda yaşamımızın ayrılmaz bir parçası olan, ürünlerin ve yaşam alanlarının tasarımında kullanılacak toplumumuza özgü standartların oluşturulması yaşam kalitemizi olumlu yönde etkileyecek bir girişim olacaktır.

Mevcut standartların, özellikle yaşam alanlarıyla ilgili olanlarının sadece erişkin bireylere göre oluşturulması ise bir başka sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra mevcut olan standartların kentsel alanlarda uygulanmaması da hareket kısıtlılığı olan bireyler için sorun yaratmaktadır. Ülkemizde yaşlı, çocuk, engelli ve hastaların oranının nüfusun yarısından fazla olduğu düşünüldüğünde, erişilebilirlik açısından durumun aciliyeti ve önemi daha anlaşılır hale gelebilir. Toplumun yarından fazlasını oluşturan yaşlı, çocuk, hasta ve engellilerin de o toplumun diğer bireyleriyle aynı yaşam alanlarında birlikte yaşadıkları gerçeği daima hatırlanmalı ve her türlü yaşam alanı tasarımları buna göre şekillendirilmelidir. Her birey gibi, yaşlı ve engellilerin de rahat, uygun, güvenli ve sağlıklı bir ortamda yaşama hakları bulunmaktadır. Engelli bireylerin kentsel alanlarda karşılaştıkları çevresel ve sosyal bariyerlerin ortadan kalkması için girişimlerde bulunulması gerektirmektedir. Kentsel alanlarda otobüs duraklarından, parklara dek her yerde erişilebilirliğin önemi fark edilerek tasarımlar yapılmalıdır. Biraz çaba, biraz dikkat, biraz da isteyerek yapılacak girişimlerle toplumun tüm kesimlerinin beklentilerini ve isteklerini karşılayacak yaşam alanlarının rahatlıkla oluşturulabileceği kanısındayız.

KAYNAKÇA

- Akın, G. (2013a) *Ergonomi*, Ankara: Alter Yayınları.
- Akın, G. (2013b) Yaşlı Çevre Etkileşimi, *VII. Ulusal Yaşlılık Kongresi*, 23-25 Mayıs 2014, s.140-146, Karabük.
- Akın, G., Tekdemir İ., Gültekin, T., Erol, E. ve Bektaş, Y. (2013) *Antropometri ve Spor*, Ankara: Alter Yayınları.
- Arslan, Y., Şahin, HM., Gülnar, U. ve Şahbudak, M. (2015) "Görme Engellilerin Toplumsal Hayatta Yaşadıkları Zorluklar (Batman Merkez Örneği)", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 4(2), 1-14.

- Atıcı, İ. (2007) *Fiziksel Engelliler ve Kentsel Mekânın Kullanımı*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bekçi, B. (2012) “Fiziksel Engelli Kullanıcılar İçin En Uygun Ulaşım Akıllarının Erişilebilirlik Açısından İrdelenmesi: Bartın Kenti Örneği”, *Bartın Orman Fakültesi Dergisi*, 14(Özel Sayı), 26-36.
- Çiner, R. (1960) “Türkiye Kadınlarının Antropolojisi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 18(3-4), 161-200.
- Davis, JC. (2012) *Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz, İnsanın Hikayesi*, Çeviren: Barış Bıçakçı, Genel Yayın 1243, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Demirbilek, O. ve Demirkan, H. (2004) Universal Product Design Involving Elderly Users; A Participatory Design Model, *Applied Ergonomics*, 35, 361-370.
- Dines, NT. (1998) “Outdoor Accessability”, *Time-Saver Standards for Landscape Architecture: Design and Construction Data*, section 240, 2nd Edition, CW. Harris & NT. Dines (Eds.). New York: McGraw-Hill.
- Ercan, MN. (1998) “Topluma Açık Yaşam Ortamlarında Gayri Ergonomik Uygulamalar, Bunların Mahzurları ve Önlenme Tedbirleri”, *6. Ergonomi Kongresi*, 27-29 Mayıs, Ankara: Milli Prodüktivite Merkezi Yayınları No: 622.
- Eşkil Yüce, Ö. (2011) *Engelliler için Dış Mekân Tasarım Özellikleri Bağlamında Ankara Kent Parklarının İrdelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Bartın Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Bartın.
- Fırat, S. (2009) “Engelsiz Bir Kent Tasarlamada Yerel Politikaların Önemi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 20(2), 57-68.
- Frey, H. (1999) *Designing the City Towards a More Sustainable Urban Form*, London: E&FN Spon.
- Güleç, E., Akın, G., Sağır, M., Gültekin, T., Bektaş, Y. ve Özer Koca, B. (2006) *Anadolu İnsanın Antropometrik Boyutları*, Ankara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri, Ankara.
- Güleç, E., Akın, G., Sağır, M., Özer Koca, B., Gültekin, T. ve Bektaş, Y. (2009) “Anadolu İnsanın Antropometrik Boyutları: 2005 Yılı Türkiye Antropometri Anketi Genel Sonuçları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 49(2), 187-201.
- Gülgün, B. ve Türkyılmaz, B. (2001) “Peyzaj Mimarlığında Antropometri ve Bornova Örneğinde Bir Araştırma”, *Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 38 (1), 127-134.
- Kalınkara, V. (2010) “Yaşlı Bireyler İçin Yaşam Çevresinin Ergonomik Tasarımı”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 1, 54-64.
- Karamehmetoğlu, ŞS. (2006) “Yaşlılar İçin Fiziksel Çevrenin Düzenlenmesi”, *XXXVI. Geleneksel Çubukçu Günleri Konuşması, Türk Fiz Tıp Rehab Derg.*, 52(Özel Ek A), A50-A52.

- Kartay, A. ve Korkut, AB. (2009) “Peyzaj Mimarlığında Antropometri İlişkisi: İstanbul Örneği”, *Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi*, 6 (3), 245-255.
- Kweon, BS., Sullivan, WC., Wiley, AR. (1998) “Green Common Spaces and the Social Integration of Inner-city”, *Environment and Behavior*, 30, 832-858.
- Malkoç True, E. ve Sönmez Türel, H. (2013) “Yapılı Çevrelerin Fiziksel Engelliler Yönüyle Kullanılabilirliği: İzmir Kenti Örneği”, *Artium*, 1 (1), 1-16.
- Neufert, E. (1979) *Neufert Yapı Tasarımı Temel Bilgileri*, İstanbul: Güven Yayıncılık.
- Olguntürk, N. (2007) “Evrensel Tasarım: Tüm Yaşlar, Farklı Yetenekler ve Çeşitli İnsanlık Durumları İçin Tasarım”, *TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Bülteni*, Dosya 4: *Tasarım ve Özgürlük*, 10-17, Erişim: 25.01.2016, <http://www.mimarlarodasiankara.org/dosya/dosya4.pdf>.
- Özdingiş, N. (2007) *İstanbul Kent Parklarının Bedensel Özürlüler Açısından Değerlendirilmesine Yönelik Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Resmi Gazete. (2016) Engelliler Hakkında Kanun, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5378.pdf>, Erişim: 24.01.2016.
- T.C. Özürlüler ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (2008) *Herkes İçin Ulaşılabilirliğin İyileştirilmesi: Örnek Uygulama Rehberi*, (M. Öznaneci, Çev.). Yayın No: 48, Ankara, Erişim: 25.01.2016, http://www.ulasilabilirturkiye.gov.tr/index_dosyalar/Page499.htm.
- Trost, G. (2005). “State affairs in universal design”, *Fujitsu Sci Tech J.*, 41(1), 19-25.
- TÜİK. (2016) 29.01.2016, www.tuik.gov.tr.
- WHO. (2016) Disabilities, 25.01.2016, <http://www.who.int/topics/disabilities/en/>.
- Yılmaz, T. ve Gökçe, D. (2012) “Kentsel Açık ve Yeşil Alanların Engelli Bireylerin Sosyal Yaşamı Açısından Önemi”, *Engelsiz Turizm Sempozyumu*, 27 Temmuz 2012, Antalya, 31-40.
- Yılmaz, T., Olgun, R., Şavklı, F. ve Öter, B. (2014) “Kentsel Yeşil Alanlarda Tekerlekli Sandalye Kullanıcıları İçin Engelsiz Rota Belirlenmesi: Antalya Atatürk Kültür Parkı Örneği”, *İnönü Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Dergisi*, 4(9), 1-14.

ERGONOMİK RESTORAN TASARIMINDA ANTROPOMETRİNİN ÖNEMİ¹

Timur GÜLTEKİN*, Galip AKIN**, Vahdet ÖZKOÇAK***

Gönderim/Received: 5 Mart/March 2016

Kabul/Accepted: 10 Mayıs/May 2016

Öz

İnsan yeryüzünde görüldüğü andan itibaren doğa ile yaşadığı çevre koşullarıyla mücadele halinde olmuştur. İnsan doğa koşullarına uyabildiği, doğadaki hammaddelerden yararlanabildiği oranda yaşamı kolaylaşmış, yani yaşam kalitesi de giderek artmıştır. Yaşam kalitesinin artmasındaki önemli etmenler insanın sahip olduğu bilgi birikimi, deneyimi ve ulaştığı teknolojik düzeydir. Günümüzde dışarıda çalışan kadınların giderek artması ve çalışanların işyerlerinin genelde uzak oluşu, yemek yeme şekli, süresi, yemek alışkanlıkları ve ekonomik koşullar, çok çeşitli restoranların açılmasına neden olmuştur. Restoranda çalışanların ve müşteri memnuniyetinin, restoranın güvenilirliğini artırarak, ekonomik kazancının da artmasını beraberinde getirecektir. Restoranda çalışanların ve müşteri memnuniyetinin olmazsa olmazı, ergonomik düzenleme ve kriterlerine uygun restoran tasarımının yapılmasıdır. Ergonomik düzenleme ve kriterleri içerisinde de göz ardı edilemeyecek kadar önemli olan antropometri tekniğidir. Restoran çalışanlarının ve müşterilerinin antropometrik ölçüleri dikkate alınmadan yapılacak bir tasarım, memnuniyetsizlik yarattığı gibi morfolojik, anatomik, fizyolojik hatta ruhsal gerginliklere neden olur. Restoran tasarımı restoranın yeri, arsanın konumu, çevresel koşulları, müşteri profili, restoranın çeşidi, müşteri kapasitesi yanında, restoranda çalışanların ve müşterilerin antropometrik ölçüleri mutlaka dikkate alınarak uzmanlardan oluşan bir tasarım ekibi tarafından yapılmalıdır. Tasarımda

¹ Bu makale 1. Antropoloji, Radyoloji ve Anatomi Kongresi'nde (ARA2015) sunulmuştur.

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji Bölümü, 06100 Sıhhiye/Ankara

** Prof. Dr. Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, 66900 Yozgat

*** Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji Bölümü, 06100 Sıhhiye/Ankara | ozkocak@ankara.edu.tr

restoranların teslim alma, depolama, pişirme, dağıtım yerleri ile yemek salonunun planlı ve temiz olmasının yanında, göze hoş görünmeli, giriş kapısından başlayarak restoranın rengi, havalandırma ve aydınlatma sistemleri ile beraber tavan yüksekliği, masaların ebadı, masalar arası mesafe, koridorlar ve tüm donatı elemanları onu kullanan veya yararlananların antropometrik özelliklerine göre düzenlenmelidir. Bugün çevresel koşulların farklı oluşu, restoranların çeşitliliği ve müşteri profiline farklılığı gibi nedenlerle her restoran talebine en iyi cevap verebilecek ideal bir restoran tasarımı önermenin imkansızlığı da ortadadır. Bütün bu güçlükler rağmen ergonomik düzenleme ve kriterleri dikkate alınarak istenilen çeşitte ve şekilde restoran tasarımı yapmak da mümkündür. Yeter ki personelin sağlığı, güvenliği, verimli çalışması ve müşteri memnuniyeti için bu işte uzmanlaşmış bilgili, deneyimli ve yaratıcı özelliklere sahip bir ekip tarafından restoran tasarlanıp inşa edilsin. Çünkü hangi çeşitte ve büyüklükte olursa olsun restoran tasarımı yapmanın kuralları ve yöntemi aynıdır diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Ergonomi, antropometri, restoran, tasarım, kriter.

The Importance of Anthropometry for Ergonomic Restaurant Design

Abstract

Human being has always been in struggle with environment and environmental conditions experienced until the first appearance on earth. As long as he/she has complied with the environmental conditions as well as made use of raw materials in environment, life has become easier and eventually the life quality has gradually increased. The major facts on the improvement of life quality are knowledge, experience and technological level gained by human being through time. Due to the facts that the number of working woman has been steadily rising at present and the working places of employees are commonly far in distance, as well as due to the variation of eating form and habits, duration of eating and economic conditions, large variety of restaurants are opened. The quality of restaurant employees and customer satisfaction lead to an increase in the reliability of restaurant along with a growth in economic gain. A restaurant design in accordance with ergonomic design and criterion is a must for restaurant employees and customer satisfaction. The most important fact among ergonomic design and criterion that cannot be ignored is the anthropometry method. A design without considering the anthropometric measures of employees and customers may give rise to dissatisfaction as well as morphological, anatomical, physiological and even mental tension. A restaurant design should be performed by a design team of experts in view of restaurant location, land position, environmental conditions, customer profile, restaurant type and customer capacity, and more importantly the anthropometric measures of employees and customers. Pick up, storage, cooking, delivery settings of restaurants should be taken into consideration in design, and the dining place should be well-planned and clean. Additionally, restaurant should look pleasing and the color, ventilation and lighting of restaurant, besides the height of ceiling, table dimensions, spacing between tables, corridors and all reinforcement elements should be organized with respect to anthropometric characteristics of users. At present, it is

obviously impossible to propose an ideal restaurant design to respond all restaurant demands because of the variation of environmental conditions, diversity of restaurants and customer profile. Despite these difficulties, it is probable to perform a restaurant design in desired type and form by means of ergonomic design and criterion provided that the restaurant is designed and constructed by a specialized, knowledgeable and creative team for the sake of the health, security and productivity of staff. It can be stated that the rules and methodologies of restaurant design are similar irrespective of type and size of restaurant.

Keywords: Ergonomy, anthropometry, restaurant, design, criteria

Giriş

Eski çağlarda günümüzdeki restoranların yerine hanlar olduğunu görmekteyiz. Hanlar genelde yolculuk yapmakta olanlar için kurulmuşlardır. Restoran kelimesi dilimize Fransızca olan “restaurer” kelimesinden geçmiştir. Fransa’da ise 1765 yılında Paris’te bir çorba dükkanı olan Boulanger açılması ile “restaurer” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Çinliler M.S. 1153 yılında tavuk evi olarak hizmet veren Hangzhou restoranında, dünyanın ilk restoranını kendilerinin açtığını iddia ederler (Önal, 2007).

İnsan yeryüzünde görüldüğü andan itibaren, yaşadığı habitattaki iklim (soğuk, sıcak, nem, rüzgar), topografik ve jeolojik yapı, rakım gibi cansız çevresel koşullar ile korunmak, beslenmek ve daha iyi şartlarda yaşamak için, tüm canlı, cansız varlıkların yanında birbirleriyle sürekli mücadele içinde olmuştur. Bu süreçte doğa koşullarına uyabildiği, doğadaki hammaddelerden yararlanabildiği ve doğaya karşı başarılı bir mücadele verebildiği oranda yaşamını da kolaylaştırmıştır.

Yaşam kalitesinin artmasında temel etmen de, insanın sahip olduğu bilgi birikimi, yeteneği ve deneyimidir. Bir insan ne kadar bilgili, yetenekli ve deneyimli ise, çevresinden o oranda daha iyi yararlanabilir, çevresindeki tehlikelerden korunabilir ve çevresindeki insanlarla, diğer canlılarla daha kolay mücadele edebilir. İnsanın başlangıçta çakıl taşı ve çakmak taşından yapabildiği aletlerle başlayan yaşam mücadelesi, günümüzde inanılmaz boyutlara ulaşarak, yaşadığı doğanın koşullarını rahatlıkla değiştirebilecek, çok güçlü makinaları yapmaya, ağaçlardan yapılmış basit korunaklardan, akıllı evlere, nanoteknolojik düzeye ve uzayın derinliklerine gidebilecek teknolojik düzeye ulaşmıştır. İnsan başta kendi genetik haritası olmak üzere, birçok canlının genetik haritasını çıkarma başarısına erişmiştir.

Evrimsel süreçte yaklaşık 7 milyon yıldan 2,6 milyon yıla kadar toplayıcı, 2,6 milyon yıldan yaklaşık 12-10 bin yıla kadar avcı toplayıcı olduğu ve sonrasında ise insanın tarıma (Neolitik Dönem) geçtiği görülür.

Neolitik öncesi dönemde et tüketiminin ağırlıklı olduğu bir beslenme rejimi gösteren insan, tarım devrimiyle birlikte tahıl ağırlıklı bir beslenme rejimine geçmiştir. Neolitik Dönemde insanın yerleşik düzene geçmesiyle, tarım ve hayvancılık yaparak, ilk kez besin üreticisi olmuştur. İnsan, hayvanları evcilleştirdikten sonra diyetine süt ve süt ürünleri de girmiştir. Neolitik Dönem’de besin üretmeye başlaması, insanlık tarihinde ateşin kontrollü kullanımından sonra, insanın en büyük atılımıdır diyebiliriz. İnsan tarım yapması sayesinde, besinin azaldığı mevsim ve aylarda kullanılmak üzere besinleri kurutarak, tutsüleyerek, tuzlayarak, turşusunu yaparak saklamayı öğrenmiştir. Kalkolitik Dönem’de (M.Ö. 5500-3000) şehir (site) devletlerinin kurulmaya başlanmasıyla meslekler oluşmaya başlamış ve alınan vergilerin kayda geçirilme ihtiyacı yazının icadını tetiklemiş, askerlerin ve saraydakilerin yemek ihtiyacı için ilk kez büyük kap ve kazanlarda yemek pişirilmeye başlanmıştır. Tunç Çağı (M.Ö. 3000-1200) ve Demir Çağı’nda (M.Ö. 1200-395) Mezopotamya’da başlayan yemek kültürü, Mısır, Çin ve Anadolu’ya, oradan Yunan ve Roma’ya, oradan da Fransız ve İngiliz Mutfağı şeklinde yayılarak devam etmiştir. Dumanın dışarı atılma problemi, baca yapma tekniğinin öğrenilmesiyle, mutfaklara baca yapılarak evin kapalı bölümünde de mutfak yer almaya başlamıştır. 18. yüzyılın son çeyreğinde başlayan Sanayi Devrimi’yle birlikte dışarıda yemek yeme ihtiyacı duyanların artmasıyla, günümüzdeki restoranların temelleri atılmıştır. Halen ihtiyaca, müşteri durumuna ve servis şekline göre çok çeşitli restoranlar açılmaktadır (Akın; Gültekin, 2015, Kiple, 2010, Merdol 2012, Ünal 2007).

İnsan bütün bu başarılarını, sahip olduğu bilgilerini, yeteneğini ve deneyimlerini merakı sayesinde, bilimsel yöntem ve teknikleri baz alarak ulaşımıştır. Bu bağlamda çalışma, dinlenme ve yaşam alanları ile buralarda bulunan her türlü donatı yapı, alet, araç, gereç ve makinaların tasarımı ergonomi biliminin düzenleme ve kriterlerine göre yapılması yaşam kalitesinin artırılmasında göz ardı edilemeyecek öneme ve değere sahiptir.

Son yıllarda restoranların hayatımızdaki önemi gittikçe artmaktadır. Bunun nedenleri; (1) Dünyamızdaki globalleşme, (2) Hızlı sanayileşme, (3) artan kentleşme, (4) kadınların iş hayatında daha fazla katılması gösterilebilir.

Yapmış olduğumuz bu çalışmada restoran tasarımında gerekli düzenlemelerin nasıl yapılacağı, ergonomik kriterlerin neler olduğu, antropometrik ölçümlerin neden önemli olduğu ve restoran tasarımında dikkat edilmesi gereken noktaları açıklamayı hedeflemekteyiz.

Restoran Tasarımında Gerekli Düzenlemeler

Yiyecek-içecek hizmetleri endüstrisinde restoran mutfakları önemli bir yer tutar. Restoranlar genelde özel bir mönü sunan yerlerdir. Toplumlar evrimsel süreç boyunca toplum yapılarına, yaşam biçimlerine, gelenek ve göreneklerine ve yaşadıkları yerin coğrafik özelliklerine göre mutfak yapılarını şekillendirmişlerdir. Fakat insanoğlunun toplayıcılıktan, avcı toplayıcılık ve sonrasında tarıma geçişiyle birlikte devam eden süreçlere baktığımızda modern mutfak kültürümüzü, evrimsel süreç içerisinde değerlendirdiğimizde bu modern mutfak kültüründe çok yeni olduğumuzu düşünebiliriz. Dünyamızdaki restoran anlayışına baktığımızda, küresel yapıyı görmek mümkündür. Geleneksel restoranların hızla kaybolduğu ve bununla birlikte geleneksel mutfak kültürlerinin de hızlı bir şekilde değiştiğini görüyoruz. Hatta restoranlarda kullanılan aletlerinde hızla değiştiğini görmekteyiz. Avrupa’da Rönesans’ın başlangıcına kadar yemek yerken eller kullanılmıştır. Çatal kullanımı ilk defa 11. yüzyılda İtalya’da ortaya çıkmıştır. Fakat kaşık kullanımının Paleolitik Dönem’e kadar gittiği ve insanların deniz kabuklarını kaşık olarak kullandıkları bilinir.

Tasarım aşamasında belki de en çok güçlükle karşılaşılan yapılardan biri de restoranlardır. Bir işyeri dinlenme ve yaşam alanlarının ergonomik olabilmesi için başta antropometrik düzenlemeler olmak üzere, fizyolojik, psikolojik enformasyon tekniğinden ve iş güvenliği açılarından düzenlemelerin yapılması gereklidir. Restoran tasarımında bunların her birinin ayrı ayrı dikkate alınması gerçekten zordur. Her şeyden önce restoranda çalışanlar ile müşterilerin antropometrik ölçülerinin aynı olması neredeyse mümkün değildir. Restoranda çalışanlar ile müşterilerin farklı sosyoekonomik düzeyde oldukları düşünülürse, restorana gelen müşterilerin de birbirlerinden farklı antropometrik ölçülerde olduğu kolayca anlaşılabilir. Her toplumun kendine özgü antropometrik değişkenlerinin ve kültürünün olması restoranların tasarımının ne kadar zor olacağı gerçeğini gösterir.

Restoranda çalışanlarla müşterilerin fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin aynı olması da mümkün değildir. Restoranda bulunan müşterilerin fizyolojik ve psikolojik özellikleri de farklı olacağından, müşteri memnuniyetinin sağlanmasının da güç olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Restoranda çalışanların bilgi, yetenek ve deneyimlerinin yanında eğitim düzeylerinin aynı olması, birbirleriyle ve müşterilerle olan ilişkilerinde, davranışlarında farklılıklar yaşanabilir. Öyle ki iş güvenliği konularında bile çalışanların kendi aralarında ve müşteriler arasında farklı bilgi ve algılarının bulunuşu, buradaki güvenlik önlemlerini sıkıntıya sokabilir. Çünkü özellikle restoranın mutfak bölümünde doğalgaz, tüp gaz, kömür ve odunun yanı sıra elektrik enerjisinin yoğun olarak kullanılması, yangın ve patlama riskini

arttırdığından dikkatli hareket edilmelidir. Ayrıca birçok satır, şiş gibi kesici ve delici aletlerin çalışma sırasında kullanılması küçük bir dikkatsizlikte kazaların yaşanmasını kaçınılmaz hale getirir.

Restoran mutfağının büyüklüğü, mutfak donatılarının ve cihazlarının kullanım amacına uygun yerleşimi, mutfakta çalışanların sayısına ve antropometrik boyutlarına göre mutlaka uygun tasarımlanmalıdırlar. Restoran mutfağında rahat, sağlıklı, güvenli, verimli çalışabilmesi, mutfağın işlevsel olabilmesi için mutfağın büyüklüğü, mutfak donatı ve cihazlarının büyüklüğü ve birbirlerine göre oranları bile burada çalışanların antropometrik ölçülerine göre tasarlanması ve tüm mutfaktaki donatı ve cihazların antropometrik boyutlarına uygun olması gerekmektedir. Bu açıklamalar ışığında mutfakta yapılan aktivitelerin daha çabuk, daha rahat ve daha verimli bir şekilde yapılmasında mutfak donatı ve cihazlarının hem boyutlarının hem de tasarımlarının ölçülü ve bir düzen içinde yapılmasının zorunluluğu açıktır. Mutfakta uygun, verimli, güvenli ve başarılı bir çalışma ortamının oluşturulması, yemek hazırlama, pişirme ve yemek yeme gibi aktivitelerinin yapılması, tüm mutfak ve donatıları ile çalışma yerlerinin burada çalışanların antropometrik ölçülerine uygun olarak tasarlanıp düzenlenmesine bağlıdır diyebiliriz. Böylece antropometrik, fizyolojik ve psikolojik açılardan daha rahat, uygun ve sağlıklı ortamlar tasarlayarak, sağlıklı ve verimli çalışmaların yapılmasına zemin hazırlayarak, kaza riskini de en aza indirerek kaliteli yaşama olanak sağlarız.

Restoran mutfağında çalışanların morfolojik, fizyolojik ve psikolojik açılardan daha rahat, daha az zaman harcayarak, daha az yorulmuş, daha verimli ve güvenli çalışabilmeleri için mutfakta çalışanların antropometrik ölçülerinin dikkate alınarak restoran mutfağı tasarımının yapılması gereklidir diyebiliriz. Aynı şekilde restoran salonunda, hem restoranda çalışanların hem de müşterilerin antropometrik ölçüleri dikkate alınarak tasarım yapılmalıdır.

Ergonomik Kriterler

Ergonomik restoran tasarımında restoran ve mutfağının sadece antropometrik, fizyolojik, psikolojik, enformasyon tekniği ve iş güvenliği açılarından değil; restoran salon ve mutfağındaki her türlü donanım, alet teçhizat ve tüm makinelerin de işlevsellik, teknolojiklik, estetiklik, orijinallik, ekonomiklik, kullanıcı istekleri, kullanıcının veya kullanıcıların bilişsel kapasitelerine ve sağlık kurallarına uygun da olması gereklidir.

Uygun yaşam koşullarının oluşturulmasında ve yaşam kalitesinin artırılmasında her türlü yapı ve donatıların yanında alet, araç gereç ve

makinaların de önemi ve değeri tartışılmaz. Aynı şekilde alet, araç gereç ve makinelerde, tasarım aşamasından başlayarak üretim ve kullanım aşamalarında da ürünü kullanacak veya ondan yararlanacak olanın daima insan olduğu gerçeği göz önünde tutularak ürünün insana ve amaca uygunluğu kesin olarak sağlanmalıdır. Diğer bir anlatımla; her türlü alet, araç gereç ve makina insan-çevre ilişkisine göre üretilmelidir. Bu uyum ve ilişkinin sağlanmasında insanın, başta antropometrik boyutları olmak üzere diğer özellik kapasitelerinin dikkate alınarak yapılması çok önemlidir. Her canlıda olduğu gibi insanın da özellik ve karakterleri, sahip olduğu kalıtsal yapısı ve çevresinin birlikte etkisi ve etkileşimi sonucu meydana geldiğinden her popülasyonun kendine özgü bir yapısı ve özelliği vardır. Her toplumun, kendine özgü antropometrik ölçüleri vardır. Bu nedenle bir ürünün tasarımı, onu kullanacak veya ondan yararlanacak olanın özellik ve kapasitesine uygun olduğu ölçüde ergonomiktir diyebiliriz. Bir ürün veya çevre ne kadar işlevsellik, orijinallik, teknolojiklik, estetiklik, ekonomiklik gibi ergonomik kriterleri taşıyorsa, o oranda da ergonomiktir. Örneğin, bir masa bulunduğu yerin ve masadan yararlanacak olanların antropometrik ölçülerine uyabildiği oranda işlevseldir diyebiliriz. Bu nedenle, ergonomik kriterlere uygun tasarımı olmayan bir ürün veya çevre beklenen yaşam kolaylığını sağlayamaz.

Restoranda Dikkat Edilmesi Gereken Antropometrik Ölçüler

Restorana kullanacak ve restorandan yararlanacak olan insan olduğuna göre restorandaki her şey insanın antropometrik ölçülerine göre, insanın hoşuna gidecek şekilde ve görünümde tasarlanarak hizmete açılmalıdır. Restoranda müşteri için ana mekân yemek salonudur. Bu nedenle yemek salonu müşterilerin antropometrik özellikleri, boyutları ve haz duyacağı, içerisinde bulunmaktan hoşlanacağı biçimde tüm mobilya ve aksesuarlar yerleştirilmelidir.

Yemeklerin hazırlanışı, yapılışı, sunumu ile ilgili birçok restoran çeşidi bulunmaktadır. Bunlar büyük otel ve restoranlar, mutfaklar, aile tipi restoranlar, kafeterya, masa yanı servisi, alakart mutfak, fastfood mutfağı, büfe servisi, gemi mutfakları, havayolu ikram hizmetleri mutfağı, resmi/topluluk/ziyafet yemekleri mutfakları, deniz ürünleri, pizza ve tavuk restoranları, Fransız-Türk-İtalyan-Meksika-Asya-Latin Amerika restoranları gibi çeşitli restoran tipleri bulunmaktadır. Restoran çeşidine, müşteri profiline, restoranın büyüklüğüne göre nasıl bir restoran yapılacağına karar verilmelidir. Sonra mutfak eklentileri ve restoran salonunun ergonomik düzenleme ve kriterlerine uygun olarak yerleştirilecek tüm malzeme ve alanların yerlere uygun olacak şekilde müşteri kapasitesi belirlenir. Hangi

servis sistemi yapılacaksa, tüm malzemeler buna uygun şekilde saptanmalıdır. Müşteri sayısına uygun soğutma sistemi tesisi, elektrik, ısıtma, havalandırma, sıhhi tesisat, ayrıca mutfakta depolama, yemek hazırlama, pişirme ve servis alanları gözden geçirildikten sonra tasarım yapılmalıdır.

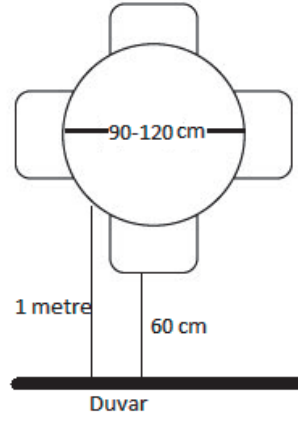
Restoranın girişi geniş ve içini yansıtacak şekilde ve hoşlukta olmalıdır. Müşteri içeri girdiğinde geniş ve ferah bir giriş olmalıdır. Girişin yakınında rezervasyon masası bulunmalıdır. Yemek salonundaki sütunlar masaların yanında veya masa köşelerinde olmalıdır. Restoranın acil çıkışı 150 kişiye kadar, 1 metre genişliğinde olmalıdır. Kapılar 90 cm genişlikte ve sahanlıklar 1 metre olmalıdır.

Personel odalarına, depoya ve tuvaletlere giden boşluklar en az 110 cm olmalıdır. Geçit yükseklikleri 210 cm'den aşağı olmamalıdır. Pencere yüzeyleri, restoran yüzeyinin en az 1/10'u kadar olmalıdır. Restoran sürekli kalabalık olabileceğinden yeterli solunum havasının bulunması için, tavan yüksekliği 3,5 metreden aşağı olmamalıdır. Birçok restoran çeşidi bulunduğundan müşterinin restoranda kalma, masadakilerle iletişim kurma ve sohbet etme biçim ve sürelerinde farklılıklar olacaktır. Bütün bunlara bağlı olarak masalarda kalma süreleri de farklı olacaktır. Ayrıca masada yemek yiyen kişilerin zayıf, normal, şişman olmalarının yanında kısa, orta ve uzun boylu olmalarının da masa ve sandalyelerin boyutlarında değişmelere sebep olacaktır. Bütün bu farklılıklara rağmen bir kişinin rahatça yemek yiyebilmesi için, en az 80 cm genişliğinde ve 40 cm derinliğinde bir masa yüzey alanı bulunmalıdır. Bu ölçü ile masada oturan diğer kişiler arasında gerekli mesafe kalmış olur. Masanın bu genişliğinin 20 cm'lik kısmı masaya rahatlıkla tabak, çatal, kaşık, bıçak, bardak ve çorba kâsesi için ayrılmış olur. 4 kişilik yuvarlak masada rahat bir yemek yiyebilmek amacıyla masanın çapı 90 ile 120 cm arasında olmalıdır. Masa ile duvar arasında rahat oturabilmek için 1 metre mesafe bırakılmalıdır. Bunun 40 cm'i sandalye için, 60 cm'i de duvar ile sandalye mesafesi için olmalıdır. Masanın yerden yüksekliği, kişi sandalyeye oturduğunda dirseği bükülü iken yer dirsek arası mesafesinden yaklaşık 5 cm aşağı olmalıdır (Çizim 1). Ortalama bir mesafe vermek gerekirse bu 74-75 cm kadardır (Neufert, 2013).

Sandalye oturak yüksekliği ortalama 44-45 cm, sandalye oturağının genişliği 44 cm, derinliği ise 40 cm olması uygundur (Çizim 2). Sandalyenin masaya bakan geniş yüzeyi yemek yerken bacakların sandalyeye temas eden dize yakın olan kısmının fazla basınç yapmaması için, aşağı doğru kavisli olmalıdır. Sandalyeye oturanın arkaya yaslanıp masadakilerle rahat konuşabilmesi için, sandalye arkalık yüksekliğinin 95-100 cm civarında olması tercih edilir (Neufert, 2013).

Sonuç

Restoranlarda yemek yapımında kullanılan tabak, servis kaşığı, kepçeler, spatüller, maşalar, çırpma teli, değirmenler, eziciler, soyucular, rendeler, tavalara, tencereler, bıçaklar mutfak robotları ve blender gibi mutfak araç-gereçleri mutlaka insanın antropometrik boyutlarına uygun olarak tasarlanmalıdır. Aksi durumda ciddi kazalara yol açabilirler. Bilindiği üzere, insanın antropometrik boyutları yaşına cinsiyete ve toplumdan topluma değişiklik gösterebilmektedir. Genelde restoranlarda yapılan dizaynlarda toplumun %75'lik kısmına hitap edildiği görülmektedir. Bu % 75'lik değerlerin, bizim %95'lik persentil değerlerine uygunluğunu sağlamamız gerekir.



Çizim 1. 4 Kişilik Oturma Planı



Çizim 2. Ergonomik Sandalye ve Masa Ölçüleri

KAYNAKÇA

- Akın G.; Gültekin T., (2015). Günümüz Restoran Tasarımında Kriterler, Süleyman Demirel Üniversitesi Mühendislik Bilimleri ve Tasarım Dergisi, 3(3), 251-258.
- Akın G.; Gültekin T., (2015). Ergonomik Restoran Tasarımı ve Güvenliği, Ankara Üniversitesi Beypazarı Meslek Yüksekokulu Yayın No:2.
- Akın G, Gültekin T., (2014). İş Sağlığı ve Güvenliği Açısından Ergonomi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Yayın No: 412, Ankara.
- Akın G., (2010). Geleneksel mutfak kültürü ve yemeklerin ortaya çıkışı, özellikleri, II. Uluslar arası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Van Yemekleri Sempozyumu, 24-26 Kasım, Van.
- Beyazıt N., (2001). Türkiye’de ve Batıda Mutfakların Gelişimi, Mutfak Banyo Dekorasyonu, (7):1; 65-72.
- Çekal N., (2013). Yiyecek içecek işletmelerinde mutfak tasarımında dikkat edilmesi gereken faktörler, e-journal of New World Sciences Academy, www.newwsa.com
- Güner R., (2014). Tarih Süzgecinde Türk Mutfak Kültürü, http://haged.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2014/02/turk_mutfagi_-uhbt.pdf Erişim tarihi: 15.05.2015.
- Kiple, K.F., (2010). Gezgin Şölen Gıda Küreselleşmenin On Bin Yılı. Çeviren, Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları: 3175, İstanbul.
- Merdol T.K., (2012). Tarih Öncesi ve Sonrası Dönemlerde Beslenme Uygulamalarında Oluşan Değişimlere Genel Bir Bakış, Beslenme Antropolojisi-1 (Ed: Merdol, TK), Hatipoğlu Basım ve Yayımlar San. Tic. Ltd.Şti, Ankara.
- Neufert E., (2013). Yapı Tasarımı Bilgisi, Ed. Çağla Öztaşlan, Çev. Gizem Tercüme, Beta Yayınları, s. 232-239.
- Önal A., (2007). Restoranın tarihi veya mucize çorba, Zaman Gazetesi Pazar eki, 12 Ağustos 2007.
- Özbek M., (2013). Beslenme Kültürü ve İnsan, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti. Ankara.
- Regina S.; Boraban, Joseph F. Duracher, (2010). Succesful Restaurant Design, John Wiley and Sons, inc, New York.
- Ünal A, (2007). Anadolu’nun en eski yemekleri Hititler ve Çağdaşı toplumlarda mutfak kültürü, Homer Kitabevi, İstanbul.

TÜRKİYE'DEN BİR OPERA ETNOGRAFİSİ: KARYAĞDI HATUN OPERASI¹

Ayça Nur KİP AKYOL*

Gönderim/Received: 21 Ocak/Jan. 2016

Kabul/Accepted: 22 Mart/Mar. 2016

Öz

Opera, tiyatro ve müziğin temelleri üzerinde şiir, şarkı, dans, dekor, kostüm, resim, mimarlık, şan ve oyunculuk sanatlarının kaynaştığı bir sanat dalıdır. Müzikli bir sahne eseri olan operayı oluşturan sebeplerden en önemlisi Rönesans düşüncesiyle gelişen insana bakış açısıdır. Opera sanatı 16. yüzyılda ortaya çıkmış ve farklı bakış açıları ile gelişerek günümüze gelmiştir. Opera hakkındaki kitaplar çoğunlukla operanın tarihsel sürecine ilişkindir. Operanın sosyal, kültürel, kurumsal, ekonomik ve siyasi özellikleri çok az çalışmada irdelenmiştir. Operada çalışanların neler düşündüğüne ilişkin araştırmaya da pek rastlanmamıştır. Operada sanatçı veya teknik personel olarak çalışmak, her şeyi bir ekibe ve kalıba bağlı olarak yapmak nasıl bir duygudur? Elbette bu ve benzeri sorulara çoksesli müziğin ve operanın doğduğu İtalya'da başka; sonradan bu unsurları alıp kendi stilini ortaya koyabilmiş Rusya gibi ülkelerde farklı cevaplar alınabilecektir. Türkiye Cumhuriyeti'nde yaratımsal olarak 82 yıldır, kurumsal bağlamda ise 67 yıldır var olan operanın içerden görünümü ancak onu var eden insanların düşünceleriyle ortaya çıkabilirdi. Çalışmada Karyagdı Hatun Operası'nın sahneleme sürecinde görevli sanatçılar ve teknik ekipten oluşan kadroyla etnografik araştırmaya ilişkin görüşmeler yapılmış

* Doktora öğrencisi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Bilim Dalı | aycakip@hotmail.com

¹ Bu makale "Karyagdı Hatun Türbesinden Operaya Bir Opera Etnografisi" adlı doktora tez çalışmasından üretilmiştir. Tez, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Antropoloji Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Aslı Yazıcı Yakın'ın tez danışmanlığında hazırlanmıştır / This article was adapted from the authors's PhD thesis, named "Karyagdı Hatun Türbesinden Operaya Bir Opera Etnografisi" supervised by Prof. Dr. Aslı Yazıcı Yakın.

ve operanın onlar için neler ifade ettiği araştırılmıştır.Yapılan görüşmeler sonucunda ilgili opera şarkıcıları, orkestra ve koro şefleri ile teknik ekibin Türkiye’de opera ile ilişkilerinin bireysel beklentileri nedeniyle çoğunlukla olumsuz olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Opera, Etnografi, Karyağdı Hatun Operası, Karyağdı Hatun Türbesi, Sahne

An Opera Ethnography from Turkey: Karyağdı Hatun Opera

Abstract

Opera is an art branch where art of poem, song, dance, decor, costume, painting, architecture, singing and acting meet on the foundation of theatre and music. The most important reason that create opera which is a musical stage work, is the perspective on human developed by the Renaissance idea. Opera art was created in the 16th century and come to our modern-day developing via different points. The books about opera are mostly in relation to historical process of opera. Few studies examined opera’s social, cultural, institutive, economic and political features. Also there are few researches on what the workers in opera house think. How does it feel to be an artist or technical staff, to perform depending upon team and form? Of course answers vary in Italy where opera was born and in Russia where opera was adapted with their style. Opera, existing in Turkish Republic as a creational process for 82 years and institutional context for 67 years, can only be revealed by the thoughts of people who create it. In this study we had interviews in relation to ethnographic research with the staff of artists and technicians in the staging process of Karyağdı Hatun Opera and searched what opera means for them. As a result of the interviews, it is revealed that related opera singers, maestro and coryphaeus and technical team has mostly negative relationships with opera in Turkey because of the fact that personel expectations.

Key Words: Opera, Ethnography, Karyağdı Hatun Opera, Karyağdı Hatun Shrine, Stage

Giriş

Bu çalışmada, bir Türk opera eseri olan ve *Okan Demiriş’in* bestelediği *Karyağdı Hatun* (1983) adlı opera eserinin Ankara Devlet Opera ve Balesi Müdürlüğü’nde 2012 yılından itibaren tüm sahnelenme süreci katılımcı gözlemlerle ve görüşmelerle etnografik bir çalışma çerçevesinde araştırılmıştır. Bu opera eserinde yer alan ve ulaşılabilen sanatsal ve teknik personelin opera sanatı ve kurumu ile ilişkilerinin ve anlam dünyalarının ne olduğu, operada emeği geçenlerin ne tür deneyimler yaşadığı ve bunları nasıl anlamlandırdığı ele alınmıştır. Bu ana soruya bağlı olarak operanın bu alanda emeği geçenlerin yaşam dünyalarındaki yeri, birbirleri ile ilişkileri, gruplaşmaları, kimlikleri, kendilerini nasıl tanımladıkları, sanata bakışları,

kendilerini dünyada nasıl konumlandıkları, devletle ilişkileri ve devlet sanatçısı olmayı nasıl anlamlandırdıkları üzerinde durulmuştur.

Günümüze kadar opera üzerine yapılan araştırmalar müzik ve sahne sanatları eğitimi veren kurumlar çerçevesinde sınırlı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Opera sanatına ilişkin eğitimin verildiği kurumlarda yapılan lisansüstü araştırmalar ve yayınlanmış diğer kaynaklarda çoğunlukla besteci üzerinden müziksel bağlamda incelemeler yapılmış, operayı farklı disiplinler açısından değerlendirecek çalışmalar ortaya çıkmamıştır. Yapılan çalışmalar, opera sanatına emeği geçenlerin yaşam deneyimlerini ve seçilmiş bir opera eserinin sahnelenmesi sürecinde deneyimlerini yansıtmamaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmanın öncelikli amacı opera sanatının anlam ve yerine dair tartışmaların sürmekte olduğu Türkiye'de bir opera eserinin sahnelenmesini içeriden gözlemlerle aktarabilmektir. Bunun yanı sıra, araştırma konusunu teşkil eden Karyağdı Hatun'un gerçek hayattan biri olarak *Karyağdı Hatun* adlı opera eserinin sahnelendiği alanda yaşamış olması ile araştırmanın müzik ve sahne sanatları alanı dışında antropoloji disiplini içinde etnografik temelli bir araştırmayla ve alan deneyimleri ile yapılması bu araştırmanın önemini oluşturur. 2000'li yıllarda, farklı disiplinleri içeren opera ve mekân, opera ve kadın cinsiyeti, opera ve modernizm gibi kuramsal çalışmalar olmasına rağmen bunlar müzik ve sahne sanatları alanındadır ve antropolojik çalışmalara henüz rastlanmamıştır.

Opera; oyun, performans, metin, müzik, kurum ve anlatı unsurlarını kapsayan bir sanattır. Bu unsurlar bir opera eserinde birbirinden ayrılmazlar ve üzerlerinde analitik olarak yorum yapılsa da parçalanamaz. Opera sayılan bağlamlarda incelenebilecek bir nesne olarak görülebilir. Bu çalışmada opera çok katmanlı bir sanat ve pratikler bütünü olarak ele alınırken araştırma, aşağıdaki temel eksenler üzerine kurulmuştur.

İlk olarak oyundan söz edilebilir. Antik dönemlerden beri insanın günlük hayatında var olduğu bilinen nesne çeşitli amaç ve biçimlerdeki oyundur. Bu açıdan opera da insan tarafından oynanan bir "oyun" dur. Ama bu oyun insanın günlük hayatındakilerden farklı olarak belirli bir eğitim süreci ve tekniklerle oluşan profesyonel etkinliktir

İkinci eksen performans kavramı çerçevesinde şekillenir. Opera bir oyun olmasının yanında oyunun ortaya çıkmasını sağlayan bir performanstır ki bu oynayan insan açısından iki çeşittir: Biri oyunculuk diğeri müzisyenliktir. Ancak müzisyenlikte ikiye ayrılır ki sahnede oynayıp şarkı söyleme performansı ve sahne altında çalgı çalma performansıdır. Şarkıcı için teatral ve müziksel performansın bir arada olması gerekirken, çalgıcılar

için de şarkıcının performansına eşlik edebilmeye dayalı bir performans ortaya çıkar.

Opera oyun olmasının yanında salt bir oyun değil müzik eşliğinde oynanması itibariyle aynı zamanda “müzik” ve “müzikli oyun” dur. Opera aynı zamanda birçok unsurdan oluşan bir “kurumsallaşma” ve de “kurum”dur. Bu kurum, bir müzikli oyun olarak opera sanatı ve eserlerinin var olmasını sağlayan bir mekânı da kapsar. Bu açıdan bütünsel olarak kurumsallaşmanın gerçekleştiği yer olan opera, bir mekânda somut olarak var olan bir kurumdur. Bu sadece oynayan insanın günlük etkinliği olarak değil, ekonomik özelliği bulunan bir kurumsallaşmadır. Ayrıca opera sanatının birden fazla meslekî alanı kapsamı ve toplu olarak yapılması kurumsallaşmanın bir diğer özelliğidir. Opera, görüldüğü gibi birden fazla unsur ve etkinlikten oluşan bir sanattır. Oyun, müzik ve performans hepsi ayrı ayrı teknikleri olan birer sanat olması nedeniyle opera bunları ve fazlasını içeren bir bileşik sanat olarak ortaya çıkar. 19. yüzyıl Alman opera sanatına yön veren Alman besteci Richard Wagner (1813-1883), operayı mimari, resim, dans, müzik olarak tüm unsurların dramaya hizmet ettiği bir “bütün sanat çalışması” (Gesamtkunstwerk) olarak tanımlayarak (Daverio, 1986) dramatik yapıyı öne almıştır. Wagner’in tanımı da aslında bir opera eserindeki her şeyin metne göre hazırlandığı düşüncesini ortaya koyar, böylece opera bir “metin”dir. Dolayısıyla, metin hem oyunun hikayesini, oyuncularını ve aşamalarını hem de şarkıları belirler. Ancak bu metin, yapan insanların elinde bir performans ve müzik ile birlikte somutlaşır ve opera eseri haline gelir.

Sayılan tüm özellikler açısından opera da sosyal bilimlerde farklı kuram, disiplin ve yaklaşımlar çerçevesinde incelenen bir çalışma nesnesidir. Tarihsel süreçte operayı oluşturan etkenlerin yanı sıra onun tarihsel, metinsel, müziksel, kurumsal, performans ve oyun özellikleri sosyal bilimlerin çalışma alanı içindedir. Operanın çok katmanlı bir sanat olması, onu sosyal bilimler açısından incelenmesi zor bir nesne yapar. Operanın İtalya’da ortaya çıkıp farklı ülkelere yayıldıkça farklı bakış açıları ve stillerde değerlendirilmiş olması da onu incelemeyi zorlaştıran nedenlerdendir ve Türkiye bu örneklerden biridir. Opera, Osmanlı’da çeşitli dönemlerde padişahların ilgisiyle yabancı grupların yaptığı az sayıda temsillerle bu topraklarda kendine yer bulsa da halk tabanına yayılmamıştır. Türkiye’de ulusal operanın yaratılmasında önemli bir adım olan, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin ilk operası olan “Özsoy” ile başlayan süreç, 1950’den itibaren devlet yönetimleri tarafından kültürel açıdan fazlaca ilgilenilmeyen ancak sadece maddi destek verilen bir kurum olarak süregelmiştir. Çoksesli müziğin yayılması konusundaki politikalar sonucu opera da halk tabanına

yeterince yayılmamış sadece belirli eğitim düzeylerindeki insanlara hitap eden bir sanat olmuştur ve elitist olarak görülmüştür. Özellikle Doğu ve Batı kültürleriyle iç içe yaşayan Türkiye'de opera sanatının görünümü de toplumun bir bölümü ile hükümetler açısından Batı'ya ait bir yabancı unsurdur ve bu yüzden yeterince yayılamamıştır. Bu durumun kaynağında tarihsel olarak Doğu ve Batı'nın sanata olan farklı bakış açısı da vardır. Doğu da sanat nefsi terbiye eden, sabrı arttıran, tapılana ulaşmayı sağlayan bir araçtır. Batı'da ise sanat yaratıcılığı ifade eden bir amaçtır. Merriam (1964: 259) müzik ile ilgili yapılan çalışmalarda estetik ve güzel sanatların karşılıklı ilişkisinin önemini vurgulamıştır. Batı estetik kavramlarının diğer dünya toplumlarına aktarılacak uyarlanıp uyarlanamayacağını keşfetme düşüncesini gündeme getirmiştir. Estetik, Batı ve belirli Orta ve Uzak Doğu kültürlerinde, sanat hakkında bir şeyler göstermek için kullanılan bir kavramdır. Merriam şöyle aktarmıştır:

Hedefimiz, Batı kültüründeki estetik ile ne demek istendiğini keşfetmeye teşebbüs etmektir ve bu anlamı diğer kültürlerle uygulamak ve böylece tek bir kültürün içerdiğinden daha fazla alana uygulayıp uygulayamayacağımızı belirtmektir. Eğer bu kavramın uygulanabilirliği bulunursa, o zaman tüm insanlığın davranışlarındaki birlik derecesini göstermek adına, kültürün evrensel elementlerini arama yolunda bir adım atmış olacağız. Diğer taraftan şayet kavramın diğer kültürlerle uyarlanmadığı görülürse bu keşif de iki sebepten ötürü önemli olacaktır. İlki insanların bu açıdan benzer olmadığı anlamına gelecektir ve negatif bilgi de her zaman pozitif bilgi kadar önemlidir. Bununla birlikte daha da önemlisi şudur; diğer kültürlerdeki o insanların sanatlarını bizim gördüğümüzden daha farklı şekillerde görmüş oldukları ve bu şekillerin henüz açıkça anlamadığı belirtisidir. Bu diğer kültürdeki sanatlara iftira etmek olmayacaktır, basitçe bir tavır farkı ve belki de kullanım ve fonksiyon farkı olduğunun belirtisidir (Merriam, 1964: 261).

İtalya'da başlayan opera sanatı farklı ülkelere yayıldıkça, her ülkenin kendi tarihsel ve toplumsal gerçekleri, deneyimleri ve de karakterleri ulusalcı bir şekilde opera eserlerine de yansımıştır. Bu bağlamda opera sanatı, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın Batılılaşma hareketi ile birlikte

İstanbul'da sahnelenmeye başlayarak Türkiye'nin sosyal hayatı içinde yer almıştır. Önce İtalyan opera gruplarının turnesi, ardından sarayda yerleşik opera kurulması (Yöre, 2011), 1930'lu yıllardan itibaren ulusalçı operalar bestelenmesi ve 1940'lardan günümüze de bir kurum olarak Türkiye'de bir opera kültürünün varlığı ortaya çıkmıştır (Say, 2006: 514-515). Operayı yapanların operaya dair yaşadıkları her şey onların yaşam dünyalarının da ifadesidir ve bu yaşamın içinde olumlu ve olumsuz tüm durum ve duygular bulunur. Özellikle operanın kurumsal yapısı içinde sanatsal ve teknik bağlamda yer alanların operaya ilişkin bakış açıları, bu işi yaparken neler hissettikleri, gönüllü veya sadece maddî karşılık için yapıp yapmadıkları da yaşanan olaylar açısından sorgulanması gereken durumlardır. Bu sorunların oluşumu opera kurumu içinde deneyimlenen günlük olayların neticesidir ve bir opera eserinin sahnelenme süreci esnasında daha öne çıkar. Bu sanatın kolektif olarak yapılması nedeniyle sanatçı ve yöneticilerin kendi aralarında oluşan sorunlar da operanın kurumsal yapısını olumsuz bir şekilde etkiler. Dolayısıyla, sanatsal ve teknik personelin opera sanatı ve kurumu ile olan ilişkisi performansa da yansıdığından ilgili kişilerin opera ile ilişkileri sorunsal olarak öne çıkar.

Yöntem ve Kavramsal Çerçeve

Araştırmanın sorunsalından yola çıkarak *Karyağdı Hatun* opera eserinin sahnelenme sürecini derinlemesine mülakatlar ve katılımlı gözlem yolu ile ele alıp sanatsal ve teknik alanda operayı yapan insanların deneyimlerine dayanan bu çalışmayı 10 Ekim 2012-15 Aralık 2014 tarihleri arasında Ankara Devlet Opera ve Balesi Müdürlüğü bünyesinde yürütüldü. Araştırmada 35 yaş üstü 14'ü kadın 26 opera çalışanıyla görüşüldü. Araştırmacının operada çalışması nedeniyle; araştırmada alandan biri olmanın yarattığı avantajlı durumların yanı sıra kimi sıkıntılar da yaşandı. Sosyal antropoloji ve etnografi literatüründe araştırmacının çalıştığı alandan ve gruptan ya da dışarıdan alanı bilmeyen birisi olması tartışmalı konulardan biridir. Etnografik alan çalışmasında ilgili grubun içinde veya dışında olma hali sabit bir durum değildir. Araştırma sürecinde şekillenebilir ve dönüşebilir. Öznelerarası etkileşime açık ve hatta bunun üzerine kurulu olan etnografik alan çalışmasında, söz konusu gurubun içinden olma, katılımcıların araştırmacıya güvenmesi, araştırmacının konuya hâkim olması ve katılımcılara kolay ulaşması gibi kolaylıkları beraberinde getirebilir ancak bu durum araştırmaya her zaman yarar sağlamayabilir. İçeriden birine tam da bu nedenle, içeriden olması nedeniyle, fazla bilgi verilemiyebilir. Öte yandan gurubun dışından ya da yabancı olma hali de katılımcıların araştırmacıya güvenmesini ve söylemlerini açıkça ifade etmesini engelleyebilir. Her iki konumda da söz konusu durumlar, araştırmaya dair

birer sınırlılık, araştırmayı tıkayan ve bilgiye erişimi güçleştiren haller gibi görünse de gerçekte etnografik yaklaşım daha farklı bir noktadan hareket eder ve araştırmacının tıkanması ya da sınırlılık gibi durumların da alana dair bilgi sağladığını düşünür ya da düşünmelidir. Araştırma sürecinde neyin tabu, zorluk içeren ve neyin erişime ve katılıma açık, hakkında rahatça bilgi edinilen olduğunun kendisi bizatihi alana dair değerli bir bilgidir; alana dair kavranması ve yorumlanması gereken bulgulardır. Öte yandan etnografik alan çalışmasında araştırmacı incelediği olayın, olgunun tarihsel bağlamını, kendisinin de bu tarihsellik içinde araştırmacı olma konumunu ve yer alma nedenini, biçimini saptayabilmeli, kavrayabilmelidir. Bu konum, etnografin içine gömülü olduğu, araştırmacının hem öznesi hem de nesnesi olduğu, kendisini de gözlem ve çözümleme konusu yaptığı düşünömsellik (*reflexivity*) halidir. Araştırmacının bilen-bilinen ilişkisinde mesafeli olamayacağı da sosyal antropolojinin temel alan çalışması olan etnografinin epistemolojik öncülleri arasında yer alır ve bu da sosyal antropolojiyi sosyal bilimler içinde ayrıcalıklı ve pozitivistik ontoloji üzerine kurulu disiplinler yaklaşımlardan ayrı kılar. Bu bağlamda araştırmada sayısal verilere ve istatistiklere dayalı nicel bir yöntem değil, hümanistik paradigmanın ontolojisi üzerinden nitel bir çalışma yöntemi izlendi, araştırma hipotezler üzerine inşa edilmedi. Uzun yıllar boyu her gün deneyimlenenler, araştırmacı açısından aşına olunan bir opera, sanat ve kurumsallık dünyasından oluşan bu çok katmanlı metni yeniden okumaya çalışıldı. Daha önce içeriden olup da akış içinde farkına varmadan yaşadıklarını gözleme olanağı buldum. Çalışma, sergilenmekte olan bir opera eserine dair öngörülen sorularla başladı ve elbette etnografik nitelikli bir çalışmanın doğası gereği, süreç içinde kendini sergileyenler, belirenler doğrultusunda ortaya çıkan yeni sorularla devam etti. Her yeni soru sahnede, masa başında ve mülakatlarla birbirini yönlendirdi ve etnografik nitelikli çalışmanın döngüsel akışını kendiliğinden kurdu.

Opera ve Antropoloji

Operanın nihai bir ürün ve eser olarak bileşenleri bağlamında değerlendirmesi ve farklı kültürlerdeki tezahürleri birbirinden ancak analitik olarak ayrılabilir konulardır. Burada opera öncelikle metin, müzik ve performans bağlamında ele alınacaktır. Sonrasında alan çalışmasında *Karyağdı Hatun* operası ile ilgili deneyim ve gözlemlere geçilecektir.

16. yüzyılın İtalyan Rönesansı'nın bir ürünü olan opera, Antik Yunan tiyatrosundaki müziksel söz söyleme sanatı örnek alınıp birçok unsurdan meydana gelen bir müzik ve sahne sanatları formudur. Operayı oluşturan unsurlardan biri ve birincisi de "metin"dir. Metinde kurgulanan bir

hikâyenin, müzikle şarkı ve oyunla birleşerek performansa dönüştüğü opera, genellikle bir ve dört perde/bölüm (*act, episode*) arasındadır. Ancak daha fazla sayıda perdeden de oluşabilmektedir. Toplumsal talepler doğrultusunda metni zaman içinde ülkelere göre değişen “ciddi” (*opera seria*) ve “komik” (*opera buffa*) çeşitleri oluşmuştur. (Riding and Dunton-Downer, 2006). Eski bir İtalyan deyimine göre “önce kelimeler, sonra müzik” gelir (Riding and Dunton-Downer, 2006: 23) denilse de operanın tarihsel sürecinde kimi zaman metin/drama kimi zaman da müzik öne çıkmıştır. Bununla birlikte, bir opera eserini oluşturacak metin olmadan bir opera eseri bestelenemeyeceğinden, yine de metin öne çıkan ilk unsurdur. Operanın metinleri, dönemine göre, “gerçek” (güncel ve tarihsel) veya “gerçek üstü” hikâyelere dayanır ki bu açıdan bir edebiyat eseridir. Opera metni, edebiyatın nazım (şiir) ve nesir (roman, öykü) olarak anılan iki formunun yanı sıra eserin sahnelenmesine ilişkin bilgiler de içerir. Opera ve benzeri müzikli sahne sanatları formlarının nazım ve nesire dayalı tüm metni İtalyanca “kitapçık” anlamına gelen “libretto” kelimesi ile anılır ve libretto yazarına da “librettist” denilir. 16. yüzyılda operanın ilk ortaya çıkışında şair Ottavio Rinuccini’nin yazdığı, 1598’de Jacopo Peri ve Jacopo Corsi’nin birlikte bestelediği *Dafne* opera metni dünyadaki ilk libretto örneği ve Rinuccini de ilk librettist olmuştur. Richard Wagner ve Leoš Janáček gibi kendi librettolarını yazan besteciler olmakla birlikte dönemin iyi yazar ve şairleri genellikle besteciler ile işbirliği içinde librettolar yazmışlardır. 16. yüzyıldan 20. yüzyılın son çeyreğine uzanan bir opera incelemesinde 775’ten fazla besteci tarafından yaklaşık 2500 opera eserinin bestelendiği tespit edilmiştir (Russell and Cohn, 2013).

Merriam *The Antropology of Music* (1964: 187) adlı çalışmasında insan davranışını müzik ile bağlantılı olarak anlama konusunda şarkı sözlerinin önemi ve metnin müzikten ayrılmaz oluşuna işaret eder. Ancak metin ve dilin müzik ile kullanımı, normal konuşmadan oldukça farklıdır. Bu çerçevede operada öykünün metni ve şarkıların sözleri ile beste birbirinden ayrılmaz bütündür. Operanın içinde yer alan konuşur gibi (*recitativo*) okunan bölümlerde müzikle birleştiği için doğal olarak normal konuşmalardan farklı, müziksel konuşmalardır. Yine müzik ve metin iç içedir. Opera, tiyatro ve müzikten oluşan iki sanat dalının temelleri üzerinde yükselmiştir. “Tiyatro sanatındaki söz”, operada müziğin akışını engellemediği gibi “müzik de sözün önemini gölgelemez” (Say, 2006: 165).

Operanın metni aynı zamanda belirli temalara bağlı bir öyküyü anlatır. Abbott, (2008:1) öyküyü, ne kadar mütevazı da olsa genelde sanat olarak düşündüğümüzü belirtir ve öykü için “Öykü bir sanat olabilir ve sanat öykünün üzerinden gelişir, öykü sanatçılar ve sanatçı olmayanlar gibi,

hepimizin içinde bulunduğu bir şeydir” derken kendisinin sanat olması dışında başka sanatların gelişiminde de öykünün yeri olduğunu vurgulamıştır. Opera da öyküseldir ve opera eserlerinde işlenen konular öykü özelliği taşır. Yani her operanın konusu öncelikle bir öyküdür ve bu öyküler müzik yoluyla ifade edilir. Böylece opera eserleri bestecilerin ve edebiyatçıların ortak emeklerinden doğmaktadır. Modern Rus edebiyatının oluşumuna katkısı ile bilinen Aleksandr Puşkin’in *Maça Kızı* tanınmış bir öyküdür ve Peter Ilyiç Çaykovski kardeşi Modest Çaykovski’nin *Maça Kızı* öyküsünden uyarladığı librettoyu opera eseri (Op. 38 *Pikovaya dama*, 1887) olarak bestelenmiştir (Schoonover, 2010: 18).

Carolyn Abbate (1996: 11) *Unsung Voices: Opera and Musical Narrative in the Nineteenth Century* adlı çalışmasında operada seslendirilen öyküselliğin bilinçli bir müziksel performans olduğunu belirterek operanın öyküsel olduğunu vurgular. Gier, (2011: 2-8) modern operada öyküselliği örnek olaylarla anlatan çalışmasında operanın dört tipi üzerinde durmuştur ki bunlar “Halk öyküsü olarak opera, biyografi olarak opera, edebiyat olarak opera, opera olarak opera” başlıkları altında operanın öyküsü türlerini ele almıştır. Gier’in çalışması da operanın öyküsel oluşunu vurgular ki onun sınıflamasına göre *Karyağdı Hatun* opera eseri de “halk öyküsü olarak opera” biçiminde sınıflandırılabilir.

Türkiye’de bestelenen opera eserlerine bakıldığında ulusal veya uluslararası çerçevedeki mitolojik, tarihsel ve gerçekçi hikayeler işlenmektedir. Bu eserler, *Midas’ın Kulakları*, *Van Gogh*, *Karyağdı Hatun*, *IV. Murat*, *Deli Dumrul*, *Nasreddin Hoca*, *Ali Baba ve Kırk Haramiler*, *Muhteşem Süleyman* gibi mitolojik ve tarihsel kişiler üzerinden olabildiği gibi *Gilgameş*, *Ağrı Dağı Efsanesi*, *Dudaktan Kalbe*, *Aşk-ı Memnu*, *Lale Çılgınlığı*, *Şu Çılgın Türkler*, *Çanakkale’den Barış Çağrısı* gibi mitolojik, tarihsel ve gerçekçi konuları da içermektedir.

Kısaca, operanın bir metni, öyküsü ve anlatısı vardır. Ancak, operada işlenen konuların dışında, onun metni ve müziği üzerindeki bölümler operanın zaman içindeki toplumsal ihtiyaçları ve bestecilerinden etkilendikleri konular doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, opera konularının dönemselsel olarak değiştiğine dair bulgular yoktur ki zaten operanın kendisi bir yenilik ihtiyacı olarak ortaya çıkıp formu çok fazla bozulmadan kendi iç dinamikleriyle günümüze kadar devam etmiştir. Nadiren Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği gibi kimi ülkelerde operanın metni ve müziğine yapılan müdahaleler dışında, tarihsel süreçte opera ve metinler herhangi bir ideolojik temele dayanmamaktadır. Opera konularının seçimi, özel ısmarlama ve siyasi müdahaleler dışında, hazır bir metinden veya bestecinin isteğiyle hazırlanacak bir metinden besteci tarafından

belirlenir. Besteci ideolojik/siyasi bir konuyu işleyebilir ancak bu da onun seçimidir ve opera tarihi açısından genellenebilecek bir durum değildir.

Opera aynı zamanda bir müziktir. Ancak, her kültürün müzik ile ilgili olarak anlamlandırması farklıdır. Müzik günümüzde herkes tarafından “müzik” olarak algılanan şey de olabilir; içinde dans, tören, tedavi, meditasyon gibi farklı etkinlikleri barındıran bir şey de olabilir. Merriam (1964: 188) “Müzik normal konuşma düzeni içerisindeki, müziksel gerekliliğin talep ettiği değişiklikler çerçevesinde dili etkiler. Böylece şarkıdaki dil davranışı özel bir sözlü ifade biçimidir ve bu içinde bulunduğu dilin özel bilgisini de gerektirir” diyerek müzik ve dil ilişkilerine işaret eder. Bu da aslında opera içinde ve dışındaki şarkı formlarının yapısını belirleyen bir etkidir. Farklı dillerin yapısı ve bunun müziksel ilişkisi şarkı formları ve şarkı söyleme tekniğini de etkiler. Dolayısıyla bu formlar operaya bağlı olarak ortaya çıktığından herhangi bir ideolojik düşünceye değil² dil, metin ve müzik ilişkisine dayanır. Yani opera içindeki şarkı formları (*aria ve recitativo*) sadece operanın oluşumu ve gelişimi içerisinde ihtiyaca göre besteciler tarafından ortaya konulmuştur.

Bu çalışmaya konu olan *Karyağdı Hatun* adlı opera eserinde besteci Okan Demiriş, kendi özgün müzikleri dışında, çoksesli müzik dokusunda düzenlediği ve Türkiye’deki geleneksel müzikler içinde, türkü ve ilahî olarak bilinen eserlere de yer vermiş, dolayısıyla ulusal konulu bir metni ulusal ve uluslararası çerçevede müziklendirmiştir.

Opera yaratım açısından edebiyat ve müzik; sahnelenmesinden itibaren ise müzik, oyun (drama) ve performanstır. Oyun ve performans, bir yönetmen tarafından sahnelenen ve görsel unsurları da buna uygun olarak hazırlanan opera eserinde, önceki bölümde adı geçen şarkı türleri ve çalgısal müzikler etrafında sergilenir. Operada performans, her ne kadar solist şarkıcılık öne çıksa da aslında orkestra, solist şarkıcı, oyuncular ve koro olmak üzere sahnede görünen temel üç unsuru kapsamaktadır. Buna bazen dansçılar da katılabilmektedir. Opera toplu olarak ortaya konulan bir sanat ise de dinleyici-izleyicinin aklında kalan ve opera eserlerini asıl ön plana çıkartan şarkıcı oyuncuların performanslarıdır.

Sandgren (2005: 1) operada bir şarkıcı olma üzerine yaptığı çalışmada, opera performansı için halen esas olanın bir opera şarkıcısının yüksek seviyede gelişmiş vokal (şarkıcılık) performansı olduğunu belirtir. Bu çerçevede tüm performansların yanı sıra operada asıl öne çıkan unsur olarak

² Opera ve içindeki şarkı formlarının belirlenmesini ideolojik açıdan etkileyen akademik çalışmalar görülmemektedir.

performans vurgulanmıştır. Solist şarkıcıların teknik ustalığının yanı sıra bir oyun çıkarma becerisi ve duygusal olarak etkileyici olma durumları da performansı başarılı kılar. Bu yüzden opera bir oyun olmakla birlikte tiyatrodaki olduğu gibi sadece oyun değil, müzikle birlikte sergilenen bir oyun ve performanstır.

Karyağdı Hatun Türbesi

İslam ve tasavvuf inancı içinde kadın evliyalar da yer alır, onlara da adak adanır. Hayatı hakkında bilgi bulunmayan ve 15. yüzyılda yaşadığı bilinen Karyağdı Hatun (Sultan), halkın “Yedi İffetli Kadın” (Schimmel, 2011: 54) olarak değer atfettiği kadın tasavvufçular ve evliyalar arasında anılmaktadır. Kalafat’a göre (2004: 37), “Esasen er olmak, gönül eri olmak erkekliğin ve dişiliğin üzerinde âdeta belirleyici üst kimlik sıfatıdır denilebilir. Erlik bir misyon taşıyıcılığı ise ki öyledir; bu taşımayı muhakkak erkekten beklemek halk sufizmde de aykırıdır. Halk sufizmde “Dişi veliler”, cinsiyet olarak fiziksel yapı itibarıyla dişi olanlar değildir. Dişi veliler, büyük veliler kategorisini oluşturur. Büyüklükleri daha verici ve daha üretken oluşlarındanır”. Araz (1978: 83), “Nerede bir kadın evliya türbesi veya öyküsünü bilsen, sevincime biraz da belirsiz bir hüznün, bir çaresizlik karışır.” derken belki de kadınların daha verici ve üretken olmalarına atıf yapmaktadır. Kalafat (2004: 38-53) Anadolu’nun pek çok bölgesinde evliya inancı içinde “Yedi Kızlar”, “Hanım/Hatun Sultanlar”, “Ana ve Bacı” adlarıyla anılan çok sayıda kadın yatır ve türbelerini incelemiştir. Karyağdı Hatun da türbesi bulunan ve kendisinden çok onunla anılan bir kadın evliyadır. Karyağdı Hatun türbesi Ankara Ulus’ta bulunmaktadır ve Devlet Opera ve Balesi Müdürlüğü ile arasındaki yürüme mesafesi en fazla beş dakikadır. Tanyu’ya (1967: 75) göre ise İtfaiye (Opera) meydanında bulunan ve kubbeli olan bu türbenin kitabesinden H. 985/M. 1577 yılında yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu türbenin kapısının üstündeki Türkçe kitabede “Gül-ü nazikter” yazılı olmasından orada yatanın kadın olduğu anlaşılmaktadır.



Resim 1 ve 2. Karyagdı Hatun Türbesi Ulus

Araz'ın da bahsettiği hüzün haftanın kimi günlerinde türbenin çevresinde daha fazla hissedilir. Türbe, Ulus trafiğinde, şehrin gürültüsünde, satıcıların sesleri arasında ziyaret gününü bekler. Türbeye hafta içi az sayıda ziyaretçi gelirken, Cuma günü ziyaretçi daha fazladır. Bu yapı, küçük avlusunda Cuma günü kalabalık ziyaretçilerle birlikte el emeği üretimlerini ve kuşyemi satan kadınlar ile güvercinleri akşam ezanına kadar ağırlar. Kuşyemleri etrafa dağıldıkça, güvercinler de avluyu doldururlar. El emeği ürünlerini satan kadınların tezgâhlarında yün patikler, kenarı oyalı yazmalar, yünden el beziler ve de lifler bulunur. Diğer türbelerden farklı olarak burada hiç erkek satıcı görülmez. Cuma günü ellerinde kesme şeker kutusu ya da lokum paketiyle dolaşan kadınları da orada görmek mümkündür. Onlar satıcı değil, sadece dilekleri yerine gelmiş olan kadınlardır. Adakları gerçekleştiğinden dolayı şeker dağıtırlar. Şekerlerden alan kızına, oğluna belki de komşusuna bir tane daha ister. Herkesin bir dileği vardır.

Türbeyi bir erkek bekler ancak yıllar önce türbeye bakıp, gözetip temizleyen bir kadın olduğu ve türbenin hemen yanındaki bir kulübede oturduğu da bilinmektedir (Tanyu, 1967: 77). *Karyagdı Hatun* opera eserinin başında aryasını söyleyen yaşlı bir kadın Türbedar rolü de vardır. Bu arya, “Erenler anası, kadınların hası, bilgili, görgülü, sevgili kadın, ana kadın” diyerek *Karyagdı Hatun*'u anlatır. 2013 yılının ilk ayında ziyaretçilere içeride fotokopi halinde hazırlanmış dualardan ve şekerlerden alabileceklerini söyleyen bir erkek görevli bulunmaktaydı. Bağışçılar bazı dualardan fotokopiler yapıp bırakmıştı ve bunların yanında da şekerler vardı. İsteyen kenarlarında duran tasa yardım amaçlı para da bırakabiliyordu.

Türbenin içinde bulunan şekerler adakları olanların bıraktıkları şekerlerdi. Kadınlar ellerini açıp dua ediyor ve türbe erkeklerden çok kadınları ağırlıyordu.

Karyağdı Hatun'un türbesindeki kitabedeki şiiri Araz (1978: 83) şöyle aktarır:

*“Ah! Vaveyla ki cellad felek
Hâke saldı bu gül-i nazikteri
Cennetinden kabrine revzenler aç
Rahmin ile bula daim ruşeni
Erdi hatiften de ânın tarihi
Cilvegâhı ola cennet gülşeni”*

Karyağdı Hatun adlı opera eserinin librettosunu da yazmış olan Nezihe Araz, yukarıda yer alan kitabedeki şiiri eserin ilk perdesinde aynen kullanmıştır. Eserin ilk perdesi koronun seslendirdiği bu sözlerle açılır. Türbedeki kitabede bunun dışında başka bir bilgi yoktur. Araz (1978: 83) da “İyi ki kitabe var da türbede yatanın bir gül-i nazikter olduğunu anlatır” demektedir. Araz'ın (1978) ve Tanyu'nun (1967) aktarımlarına göre hikâye Ankara'da geçer: Ankara'nın güzel kızı ile yağız efesi birbirlerini çok severler ve evlenirler. Evlendikten hemen sonra kız hamile kalır ve aş erer. Ağustos ayında kar ister. Herkesin uyuduğu bir akşam bahçeye çıkıp kar yağması için dua eder. Hacet kapıları açılır ve kar yağmaya başlar. Gelin kız da gün ağarınca kadar yağın karlardan yer. Sabah olunca Ankara'yı bembeyaz karlar içinde görenler şaşırır. Gelin kızın öyküsü çabucak yayılır. Gelin yediği karlardan hastalanarak yatağa düşer. Bir süre sonra da vefat eder.

Araz (1978), Anadolu'nun başka yerlerinde de Karyağdı Hatun türbeleri gördüğünü belirtmiştir. Başlı mutlulukla başlayan sonu ise acıyla biten bu öyküde hamile bir kadının kara aşermesi ve kar yağması mümkün olmayan bir mevsimde bu dileğinin kabul olması, anneliğe kutsallık atfedilen bir kavramsallaştırmaya işaret eder. Annelik ve masumiyet beyaz karlarda vurgulanır. Eser sahnelenirken de sahnede yağın beyaz karla ve gelinin uçar gibi sahnede havalandırılmasıyla bu masumiyet seyirciye anlatılmak istenmiştir. Yağın kar aynı zamanda kadın gücünü, anne olma arzusunun doğa kanunlarına dahi hükmedebileceğini simgelemektedir.

Karyağdı Hatun'un Operası

İstanbul Devlet Opera ve Balesi tarafından 21 Aralık 1985'te dünya prömiyeri gerçekleştirilip yaklaşık 26 temsil kapalı gişe oynayan eser, 27 yıl

sonra, 2012 yılında, Ankara Devlet Opera ve Balesi tarafından yeniden sahnelenmiştir. Nezihe Araz tarafından libretto olarak yazılan Karyağdı Hatun'un öyküsü Okan Demiriş tarafından 1983 yılında 3 perdelik bir opera eseri olarak bestelenip ilk olarak 1985'te İstanbul'da sahnelenmiştir. Eser, ikinci olarak da bu araştırmanın başladığı 2012 yılında Ankara'da ve turne kapsamında Eskişehir'de ve araştırmanın devam ettiği sırada 2014 yılında Mersin'de üçüncü defa sahnelenmiştir. Bir aşk ve yaşam hikâyesine dayanan eserde özgün müziklerin yanı sıra bilinen ulusal halk şarkıları ile ilahileri doğrudan yer aldığı için müziksel olarak ulusalcı ve derlemeci/seçmeci olarak nitelenen bir stildedir. Opera eserinde Karyağdı Hatun'un hikâyesine göre belirlenmiş karakterler; Yazgülü (Evliya Kadın), Canali (Yazgülü'nün kocası), Ana, Türbedar ve Hala'dır. Karyağdı Hatun ile ilgili günümüze aktarılan tarihsel metinler çok sınırlıdır. Bu yüzden eserde işlenen karakterler kısmen hayal ürünüdür. Karyağdı Hatun'un yaşadığı ve türbesinin olduğu bilinmekle birlikte eserde sahnelenen diğer karakterler ise librettistin hayal dünyasının ürünüdür. Bir sanat eserinin tamamen gerçeğe uygun olması ya da yaşanan bir olayı bire bir yansıtması da elbette beklenilemez. Eserde birinci perde, Karyağdı Hatun'un türbesine yapılan ziyaretle başlamaktadır.



Resim 3. Ankara Devlet Opera ve Balesi Karyağdı Hatun Türbe Sahnesi

Hemen ardından şirin bir köy ortamında türküler ve oyunlar eşliğinde düğün kutlanır. Yazgülü ile Canali' ye köy halkınca düğün armağanları verilir. İkinci perde de Yazgülü hamile kalmıştır ve bu müjdeli haberi eşi ile ailesine verir. Sonrasında Yazgülü yaz ortasında kara aş erer. Canali ve köyden adamlar yollara düşerek kar kuyuları ararlar ve ne yazık ki elleri boş dönerler. Üçüncü perde de Yazgülü yaz gecesinde “Kar istiyorum” diyerek dua eder. Bir mucize gerçekleşir ve kar yağmaya başlar. Yazgülü yağın karları toplayıp yer. Canali ve annesi olanları görünce şaşkına döner. Lapa lapa yağın kar ile uzun süre dışarıda kalan Yazgülü sırlıklam olup, hastalanır. Koro “Bir sonsuz beyazlık” derken, Yazgülü gözlerini sonsuza dek kapar.

Ankara'da eserin hazırlandığı dönemde rejisör, kostüm kreatörü ve dekoratör toplantı yapmıştır. Rejisör tasarımdan klasik dokuyu kullanmadan modern dokuyu ön plana çıkarmalarını istemiştir. Eserde müziği ön planda tutmak amaçlanmıştır.



Resim 4. ADOB Karyağdı Hatun Temsilinde Düğün Sahnesi

Karyağdı Hatun'un Operası Provaları

Her performansın bir başlama noktası vardır; bu nokta senaryo, metin, müzik, dans, sözlü tarih vb. pek çok şey olabilir (Gümüş ve Gündoğan, 2010: 20). Gümüş ve Gündoğan, her türden performansın icrasının az da olsa kaynağının performans öncesi süreçten alacağını belirtmiştir. Prova bütün müzik ve sahne sanatları eserlerinin performansı öncesinde gerçekleşen bir aşamadır. Opera provaları koro, solistler, varsa bale/dans ve orkestra provaları olarak ayrı ayrı gerçekleşir ve daha sonra hepsi genel prova aşamasında bir araya gelerek bütün olarak çalışırlar. Sahnelenecek opera eserinin kostümleri giyilerek yapılan “kostümlü prova” haricinde tüm sanatçılar provalara genellikle günlük kıyafetleriyle katılırlar. Sahnede toplu olarak yapılan “genel prova” öncesindeki provalar, koro, varsa bale/dans, orkestra ve solistler için ayrı salonlarda yapılır. Prova süreleri provayı yaptıran koro şefi, orkestra şefi ve yönetmen tarafından ihtiyaca göre belirlenir ve haftalık programa yazılır. Tüm katılımcılar prova aralarındaki dinlenme süresini kantinlerde bir şeyler yiyip içerek ve de arkadaşlarıyla eser üzerinde veya günlük konularda sohbet ederek geçirirler. Operada performansa yönelik provaların yanı sıra kostüm ve sahne düzeni için de provalar da gerçekleşir. Sanatçılar temsile yaklaşık bir ay kala terzihane ve ayakkabı atölyesine gidip ölçülerini vererek hazırlanan kostüm ve ayakkabıların provasını yaparlar. Kostüm tasarımcısı eğer eser için şapka ve başlık tasarlamışsa sanatçılar bunların da provasını ilgili atölyede yaparlar. Operadaki bir diğer prova da ışık, özel efektler, varsa hareketli dekorlar için yapılır ve bunlar sahnelemeye ilişkin teknik provalardır.

Karyağdı Hatun adlı opera eserinin prova aşamaları şöyle gerçekleşti: Prova planına göre ilk olarak solist şarkıcılar 17 Eylül 2012 tarihinde başlayıp 16 Kasım 2012'ye kadar devam eden süreçte haftada dört veya beş günlük sahne öncesi ve 12-30 Kasım 2012 tarihleri arasında sahnede orkestrasız prova yaptılar. Şarkıcılar burada korrepetitör adı verilen piyano eşlikçisi ile birlikte *Karyağdı Hatun* opera eserinde seslendirecekleri eserleri çalıştılar. İlk koro provasının başladığı 10 Ekim 2012'den itibaren koro şefi, önce ses gruplarıyla (*soprano, alto, tenor, bas*) ayrı ayrı eserin notaları üzerinde deşifre yaptırarak provalara başladı. Deşifre; notaları okuyarak eseri seslendirmektir. Eserin koro partisi zorluk derecesine göre bölüm bölüm çalıştırıldı. Ses grupları koro şefiyle ayrı ayrı çalıştıktan ve her ses grubunun nota partisi deşifre edildikten sonra koro toplu çalışmalarına başladı. Her koro provasından önce, opera sanatçıları ses egzersizi yaparak eseri çalışmaya başladılar. Bu süreç *Karyağdı Hatun* opera eserinin prova aşamasında da aynı şekilde uygulandı. Ses açma çalışmaları koro şefi tarafından toplu olarak yaptırıldı. Şarkı söylemek için bedensel ve ruhsal açıdan hazır olmak gerekir. Yapılan ses açma çalışmaları da ses kaslarını

şarkı söylemeye hazırlar. Belirli ezgiler belirli vokallerle kalın seslerden ince seslere doğru tekrarlanır. Bu egzersizlerle koro şarkı söylemeye hazırlanılır. Provalar koro salonunda gerçekleşti. Operanın sanatçı giriş kapısından girip merdivenlerle ilk kata çıktığımızda kantin yer alır. Kantinin içinde yer alan büyük kapıdan ise koro salonuna ulaşırsınız. Koro salonunda yaklaşık yüz adet mavi kaplamalı sandalye, demir dolaplar ve bir adet kuyruklu piyano vardır. Demir dolaplara erkek sanatçılar notalarını ve giysilerini koyarlar. Kadın sanatçıların kullandığı demir dolaplar ise soyunma odalarında yer alır. Eser provasında her 45 dakikada bir 15 dakika ara verildi. Aralarda koro kantininde çeşitli şeyler yiyip içilerek eser ve güncel konular hakkında sohbet edildi. Genellikle eser ile ilgili ve hazırlanmakta olan yeni yasa tasarısı hakkında konuşuldu. Eserin Türkçe olması, dil ve ezber açısından bir kolaylık getirse de tiz (ince) perdelerdeki Türkçe heceleri seslendirmek teknik açıdan zorluk yarattı. Çünkü tiz notalarda ses telleri kapalı heceler seslendirirken zorlanır. Opera şarkıcılığı tekniğini çok iyi bilen İtalyan besteciler genelde bu tonlara açık vokaller yazarak şarkıcıları teknik açıdan rahatlatılmaktadır. Ancak eserin Türkçe olması ve tiz notalara kapalı vokallerin gelmesi seslendirme tekniği açısından şarkıcıları zorladı. Provalar sırasında kimi zaman eserin verdiği duygu özellikle ilahilerin yer aldığı bölümlerde koro sanatçılarının duygusallaşmasına hatta bazılarının ağlamasına sebep oldu. Bu başka eserlerde sık rastlanan bir durum değildi. İlk sahne provasının başlama tarihi olan 11 Kasım 2012' ye kadar tüm koro provaları aynı şekilde devam etti. Eserde dans da bulunduğu için koro sanatçıları, koro provaları dışında ilgili koreografin yönetiminde bale salonunda dans provalarına da katıldılar. Bale salonuna operanın sanatçı kapısından gidilebileceği gibi arka bale bölümü giriş kapısından da gidilebilir. Opera sahnesinin çıkış kapısında dar bir koridor vardır, burada teknik ile ilgili bazı birimlerin odaları yer alır. Bu dar koridorun bitiminde aynalarla kaplı bale salonu yer almaktadır. İçeriye girerken gündelik ayakkabılar çıkarılır. Koro sanatçıları da provalarda yanında getirdikleri spor ayakkabıları ve patikleri giydiler. Koro provaları haftada üç gün olmak üzere 17 Kasım 2012'ye kadar devam etti ve 19 Kasım 2012'de koro ve solistler birlikte prova yaptılar. Opera eserinde 29 Kasım, 4 ve 7 Aralık 2012 tarihlerinde de dans provası yapıldı.

Orkestradaki çalgı grupları ise 5-8 Kasım 2012 tarihleri arasında kendi aralarında prova yaptılar ve ardından tüm orkestranın bir arada olduğu sahne öncesi provaları da 22-30 Kasım tarihleri arasında gerçekleştirildi. Bunun yanı sıra orkestra ve şarkıcıların ilk defa bir arada yaptığı ve "zits"³ adı verilen prova ise 3 ve 5 Aralık 2012'de yapıldı. Yönetmen Yardımcısı, "Bu

³ Türkçe'de kısaca 'Zits' denilen bu 'prova' terimi, aslında Almanca 'Sitzprobe' kelimesinden gelmektedir ki İtalyanca aynı anlamda 'La prova all'italiana' kullanılır.

akşam uykusuz geçecek” diyordu. Bir sonraki gün 6 Aralık 2012’ de ilk orkestralı sahne provası gerçekleşeceği için stresliydi. Orkestra ve şarkıcıların bir arada ve sahnede yapılan provaları 6-7 ve 10-12 Aralık 2012 tarihlerinde oldu. 6 Aralık 2012’de Saat 10.30’da ses açmak için tüm koro, koro salonunda toplandı. Ses açma egzersizi 20 dakika kadar sürdü. Egzersizleri her zamanki gibi Koro Şefi L.A. yaptırdı. Koro’dan C.Ö. küçük notalar bastırmıştı. Eserin ezberi tam olmadığı için sahnede görülmeyecek küçüklükteki notaları hazırlamıştı ve bunları isteyen koro sanatçılarına dağıttı. Prova kostümsüz gerçekleşecekti. Sanatçılara sahne üzerinde nerede duracağı anlatıldı. Sakin bir prova gerçekleşti.

13 Aralık 2012 tarihinde opera eserinin tüm kadro ile sahnede genel provası yapıldı. Genel provada kostümler giyilir, makyaj yapılır ve varsa şapka ya da başlıklar takılır. Gerçekleşen bu provada da kostümler giyildi ve başlıklar ilk kez takılarak sahneye çıkıldı. Bu ilk genel provadan önce bazı koro sanatçıları, rejisör yardımcısı ve kostüm yaratımcısı (A.A.) arasında huzursuzluk yaşandı. Kostüm konusundan doğan tartışmada taraflar arasında saygı sınırlarını aşan sözler kullanıldı. Bu az da olsa sahneye yansıdı. 15 Aralık 2012’ye gelindiğinde artık eser sahnelenerek yıllar sonra yeniden seyirciye sunuldu.

Bireysel Deneyimler

Karyağdı Hatun opera eserinin sahnelenme aşamasında sanatçı ve teknik ekip ile görüşmeler yapılmıştır. Sanatçıların opera ile kurdukları ilişki, rekabet, opera ve eser hakkında düşünceleri üzerinde durulmuştur.

Opera ile kurdukları ilişki bağlamında sanatçıların kendilerini ifade ederken çokça kullandıkları kelimelerden ikisi aşk ve tutkuydu. Opera sanatı ile uğraşmanın; küçük yaşlardan beri tutkuları olduğunu söyleyen ve yaptıkları işe olan duygularını aşk olarak nitelendiren sanatçılar, operada çalıştıkları süreç içinde çeşitli sıkıntılar da yaşıyorlardı. İçlerinden G.Y. ise gerek opera gerekse çalışılmakta olan *Karyağdı Hatun* adlı opera eseri ile ilgili oldukça olumlu düşüncelere sahipti. Daha önce de birçok Türk bestecisinin yapıtlarında görev almış olan G.Y. Okan Demiriş’in, *Karyağdı Hatun* adlı opera eserinde hem koro sanatçısı hem de seğmen olarak rol almış ve çalışmalar bitip de yapıt artık sahnelenmeye hazır olduğunda, çalışmalar başlarken bu denli zevk alarak ve heyecan duyarak çalışacağını düşünmediğini fark etmişti. E.G. “Sonsuz bir aşk opera benim için. Bitmeyen bir bilgi süreci. Gerçekten aristokrat bir sanat. Tüm görsel sanatları içinde barındırıyor. Görkemli ve şaşaalı” demekteydi. A.Y. yaptığı işi ayrıcalıklı görmekteydi ve bunun temel sebeplerinden biri bu sanatın

içerdiği zenginlik ve çok katmanlı yapısıydı. Yaptığı işi değerli ve özel bularak, ayrıcalıklı bir iş yaptığını düşünen A.Y. gibi T.M. sanatçının aydın olması gerekliliğine inanıyordu. O.S. de ayrıcalıklı bir iş yaptığını inanlardandı ve ona göre bu işi yapan çok az kişinin olması da bir başka ayrıcalıktı. *Karyağdı Hatun* adlı operada yer alan Ç.Ö. ile sohbetimizde en çok kullandığı kavram aşk oldu. Ç.Ö. “Mesleğini çok seven ve çok çalışan birisiyim. 16 yıldır operadayım. Ona duyduğum kocaman aşk var. Aşkım çok büyük. Zorlukları var. Yeri geldiğinde ailemi ihmal etmeye kadar gider” diyerek operayla ilişkisini anlattı. Ç.Ö. de yaptığı işi aşkla yapılan meslek olarak görüyordu.

Bu eğitimi seçen herkesin ortak noktalarından biri de bu sanata karşı tutkularıdır. B.B. ve M.B. benzer düşüncelere sahipti. Şarkı söylemeyi çok seven B.B. “Kendimi yerini bulmamış hissediyorum. Şarkı söylemeyi çok seviyorum. Görevimi tam yapamıyorum. Kendi cevherimi ortaya çıkaramıyorum” diyordu. Konservatuar eğitimi süresince sanatçı adayları çeşitli roller hazırlayarak sınavlara girerler ve ilerde de opera sahnesinde bu rolleri söylemeyi hayal ederler. B.B. de “görevimi tam yapamıyorum” derken asıl hedefinin koro dışında solo rollerde şarkı söylemek olduğunu ama buna şimdiye kadar gerçekleştirememiş olduğunu anlatmıştı. Bu opera sanatçısı için hayal kırıklığı yaratan bir durumdu.

Görüşmelerimin çoğunda içimi hep aynı duygu kaplıyordu. Sanki “Tatar Çölü”nde Giovanni Drogo ile konuşuyordum. Dino Buzzati’nin 1940 tarihinde yayımlanan romanında genç teğmen Giovanni Drogo, Bastiani Kalesi’ne varır ve tarifsiz bir sıkıntı duyarak orayı terk etmek ister ama çeşitli sebeplerle kaleye bağlanarak dönemez. Kalede kalarak kaderine teslim olur. Bu çalışma sırasında görüştüğüm kişilerin de zaman içinde Giovanni Drogo’ya dönüşmüş olabileceklerini düşündüm. Bastiani Kalesi’nin yerini opera binası almıştı.

L.A. “Toplu yapılan müziğin zorlukları var. Koroda herkesin bir olup, müziğin karakterini en iyi şekilde ortaya çıkarması lazım. Her insan sorumluluk sahibi olmalı. Müzik sevgisi, iç disiplini olması gerekli. En büyük zorluk burada. Kişinin kendi egosunu yutması lazım” diyerek opera alanında eğitimin önemini anlatmakta ve iş disiplinine vurgu yapmaktaydı.

N.Ç. “Dünyaya tekrar gelsem bu mesleği seçerdim. Ruhumda var” demektedir. F.K. ise bir kişiye birden çok sorumluluk yüklenmesinden ve empati kurulamamasından dolayı memnuniyetsizdi.

Tasarlanan kostümler ve yaşanan tartışma ile ilgili sanatçıların farklı görüşleri vardı. Sanatçılarla yapılan görüşmelerde kostümlere ilişkin duygusal ifade ve yorumlara sıkça yer verdiklerini gördüm. Sanatçılar

kişilikleriyle duygusal insanlardır ve bunu günlük hayatlarına yansıttıkları gibi sahne üzerinde de yansıtmaktaydılar. Sanatçıların üzerinde taşıdıkları kostümlerle duygusal bir bağ kurduğu görülüyordu. Geleneksel başlık ve renkli kostümler sanatçıların hoşuna giderken, ilk perde de türbe sahnesinde kullanılan başörtüleri genelde sanatçılar arasında rahatsızlık yaratmıştı. Bu rahatsızlık görsel olduğu kadar kumaşların fiziksel ağırlığından da kaynaklanmaktaydı. Sanatçıların yanı sıra sahne gerisinde operanın dekor, kostüm ve ışık gibi teknik işlerini yapıp uygulayanların da söyleyecekleri vardı. Sahnede yer alan resimlerin yapıldığı Resim Atölyesi'nde görüştüğüm R.E. Resim Bölümü mezunu ve yıllarca istediği kadroya geçebilmek için hukuki mücadele vermiş ve kazanmıştı. R.E. operadaki mesleki alanının sanat dışında değerlendirilmesi ve opera şarkıcıları ile aynı kadroda maaş alamaması yönünde olumsuz çalışma şartlarını vurguluyordu.

Karyağdı Hatun operasında solo rol söyleyen E.G. işine aşık olduğunu ve rekabetin kendisi için önemli olmadığını söylüyordu. *Karyağdı Hatun* ile birlikte ilk kez solo bir role çıkan ve sahneyi çok sevdiğini söyleyen koro sanatçısı M.K. istediklerini gerçekleştiremediğini düşünmekteydi ve daha fazla solo rollerde yer almak istiyordu. G.M. de daha fazla bir şeyler yapması gerektiğine inanıyordu ve sanat dünyanın her yerinde rekabet işiydi. G.M. ile aynı doğrultuda düşünen bir başka sanatçı da B.B. idi. Solo rollere çıkamamasının sebebi ona göre, rekabetin hep aynı kişiler arasında yaşanmasıydı ve bu durum yöneticilerin hep aynı kişilere rol vermesinden kaynaklanıyordu. B.M. “Belli bir aileye ya da gruba mensup değilsen, masonik bağlar içinde değilsen kapalı sisteme müdahale edemiyorsun. Bir noktadan sonra bu ilişkilerin işlemesi üzerine kuruluyor. Sanatın doğru yapılması değil, ilişkilerin sürmesi esas” diyerek Türkiye’de operanın olması gereken noktada olmadığını vurguluyordu. B.M. gibi E.Ö. de operanın kurumsal durumunu değerlendirirken son zamanlarda hükümetin sanat kurumlarında yapmak istediği yeniden yapılanmadan duyduğu kaygıyı, operayı profesyonellerin yönetmesi gerektiğini ve bu sanatın halka yayılmadığı için sahiplenilmediğini böylece bir kurum olarak güçsüz bir pozisyonda olduğunu belirtmiştir. Türkiye’de opera sanatının parlak bir durumda olmadığını düşünen A.Y. “Bestecilerden melodik açıdan destek yok. Üretkenlik yok. Kısırdöngü hakim. Besteci doymadan nasıl doysun ve eser meydana getirsin. *Midas’ın Kulakları* dışında yaratıcı eser yok” demektedir. O.S. gibi siyaset ve opera ilişkisine değinen M.B. ise, “*La Traviata* da dev bir tablo vardı. Çatalı açıktı. *Kamelyalı Kadın* kapatıldı. İktidardakilerden etkileniliyor. Rejisörün yönetimle ters gitmeme gibi bir eğilimi olabilir. Fransız devriminde de yaşanmış” diyerek opera eserlerini sahneleyenlerden hükümetten çekinerek hareket ettiklerini ve sanatsal özgürlüğü engellediklerini vurguluyordu.

Karyağdı Hatun eserinde solo bir rol üstlenen A.D. eserin teknik açıdan söylenmesinin kolay olmadığını anlatıyordu. G.M. dramaturjinin zayıflığına vurgu yapıyor ve her işi uzmanının yapması gerekliliğini ve bunun opera da böyle olmadığını belirtiyordu. T.M. eserin son perdesinde ki aryayı çok sevdiğini ve olayın Ankara'da geçmesinden çok etkilendiğini anlatmaktaydı. L.A. eserin ve genellikle Türk bestecilerinin opera eserlerinin seslendirilmesi açısından zor olduğunu belirtmiştir. Operada şarkıcılık tekniğine değinenlerden E.G. *Karyağdı Hatun* opera eserinin şan partilerine ilişkin zorlukların bestecilerin şan tekniğini iyi bilmemesinden kaynaklandığına inanıyordu. B.M. ise kostümlerden yola çıkarak operayı sanatsal olarak değil ideoloji ve siyaset ile ilişkilendiriyordu.

Sonuç

Karyağdı Hatun adlı opera eserinin prova ve sahnelenme süreci çerçevesinde yapılan ve etnografik nitelikli bir araştırmaya dayalı bu çalışmada öncelikle operanın ne olduğu ve neleri içerdiği, Avrupa ve Türkiye'deki tarihsel süreci kuramsal olarak irdelenmiş; ilgili sorunsal çerçevesinde operayı sanatsal ve teknik çerçevede yapanlarla ile yapılan görüşmeler üç tema çerçevesinde çözümlenerek onların genelden özele operayı nasıl değerlendirdiklerine ilişkin bulgular ortaya çıkarılmıştır. Ortaya çıkarılan bulgulara göre araştırmanın sonuç ve değerlendirmeleri şöyledir:

Yaklaşık beş yüzyıllık tarihi olan operanın İtalya'dan çıkıp yayıldıktan sonra farklı ülkelerde farklı anlayışlarla yapıldığı görülür. Her toplumun kültürel anlayışı içerisinde farklı bakışı olması doğaldır. İtalya'dan sonra diğer Avrupa ülkelerinde de başta aynı oranda değerlendirilmeyen opera sanatı aşamalarla yayılmıştır. Ontolojik olarak drama ve müziğin ön planda olduğu, libretto, müzik, performans, oyun alanlarından oluşan ve görsel sanatları da kapsayarak bileşik bir müzik ve sahne sanatları formu olan opera, her ulusun kendi öyküsü çerçevesinde değerlendirilir. Bu nedenle özellikle kurumsal yapı ve performans, metin ve performans, müzik ve performans ilişkileri her zaman örtüşmeyebilir. Sanatçı, teknik ekip, yönetici ve siyaset gibi farklı bakışlar kimi zaman çatışmayı da beraberinde getirebilir. Bu tarz durumlar sanat yapmayı engelleyen ve sanatın niteliğini düşüren unsurlardır. Özellikle Türkiye gibi modernleşme sürecin doğu ve batı kültürüne ait olma gibi bir sorunsalın hayatın her alanında tezahür ettiği ülkelerde opera gibi sanatların varlık durumunun daha problemliliği görülür. Siyasal ve kurumsal bağlamda eğitim ve kültür yoluyla alt yapısı tam olarak hazırlanmadan üstten konumlandırılan, opera gibi Batılı sanatların yerleşme süreci de sancılı olabilmektedir. Bu da operayı yapanlar ve yönetenler ile operanın maddi olanaklarını sağlayanlar ve siyasi açıdan

müdahale edenler arasında sanatsal ve kurumsal bağlamda sorunlara yol açabilmektedir. Bu araştırmada görüşülenlerin söylemlerinde ortaya çıkanlar da daha çok operadaki kurumsal, operaya yansıyan siyasal, operanın sanatsal ve teknik özelliklerindeki sorunlardır. Bu sorunlar Türkiye’de opera sanatının sanatsal, kurumsal, siyasal ve toplumsal düzeyde yeterince yerleşmediğinin ve yerleşmesine yönelik çözümlerin getirilemediğinin göstergesidir. Bu sorunlara rağmen, seyirci kapasitesine bakıldığında Türkiye’de toplumun belirli bir kesimi tarafından, operanın tercih edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Avrupa ülkelerinde herkesin opera seyircisi olduğunu söylemek mümkün değildir.

Karyağdı Hatun adlı opera eserinin provalarında ve sahneleme sürecinde bir koro sanatçısı olarak içeriden koro sanatçıları, solistler, koro şefi, orkestra şefi, rejisör yardımcısı, perukacılar ve sahne gerisindeki diğer teknik personel ile yaptığım görüşme ve gözlemler çerçevesinde bazı konular daha öne çıkmıştır: Opera solistlerinin genellikle aynı kişilerden oluşması ve koro şarkıcılarının da solist olarak var olmak istemesi operadaki ailesel ilişkilerden kaynaklı haksızlıklar; kurumsal olarak iş bölümü sorunu; sanatçı yöneticilerden kaynaklı profesyonel olmayan kurumsallık; sanatsal ve kurumsal bağlamda Avrupa operaları ile aynı seviyede olup olmama; yetersiz sayıda ve nitelikte Türk bestecilerine ait opera eseri oluşu, Türk bestecilerine ait opera eserlerinin seslendirilme zorluğu ve buna yönelik ayrı eğitimin gerekliliği gibi operayı sanatsal olarak yapanların belirttiği birçok olumsuz sorun öne çıkmıştır. Bununla birlikte sahne gerisinde dekor, kostüm, ışık gibi operanın sanatsal ve teknik yönünü yapanların görüşlerinden öne çıkanlar da yine olumsuz durumlardır. Bu kişilerin kimisi sanat olarak operayı severek operada çalışanlar kimisi ise sadece kurum olarak operada olup, sanatsal olarak operadan bağımsız bir şekilde mesleğini yapanlardır. Ancak ortak vurguladıkları konular; kadro tanımları ve derecelerinin sanatçı olmayışı, bunun şartları da yasal olarak bellidir, maaş yetersizliği, yönetim ve opera şarkıcıları tarafından takdir edilmeme ve iş yetiştirmede zamanın iyi planlanmaması sorunudur. İlgili kişilerin anlattıklarından ve gözlemlerimden yola çıkıldığında daha ayrıntılı olarak sonuçta şunlar söylenilebilir:

Sanatçılar pek çok konuda birbirlerinden farklı düşünceler de opera sevgileri konusunda ortaktırlar, aslında yaptıkları işten aşk ve tutku kelimeleriyle bahsetmişlerdir ve içlerinde bu sanatı seçmelerinin çocukluk hayali olduğunu söyleyenler de olmuştur. Operayı isteyerek seçmiş olmalarına rağmen sanatçılardan bazıları zaman içinde heveslerini yitirmiş ve asıl yapmak istediklerini yapamamaktan dolayı mutsuz olmuşlardır. Koro şarkıcılarının çoğu solo rollerde olmak istemişlerdir ve bu çerçevede bir

kısmı yönetimin adaletli davranmadığı ve alınan kararlar aşamasında belirli grupların etkin olduğunu belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak Opera yöneticilerinin belli kişilere ayrıcalıklı davrandıklarını düşünen sanatçılar daha çok olumsuz eleştirilerini getirmişlerdir. Eserler sahnelenmeden önce bazı oyunlarda solo roller için dinleti yapılır. Eserdeki solo partiler dinletiyeye katılan sanatçılarca seslendirilir. Yönetici konumunda olan sanatçılar tarafından soloyu seslendirecek kişiler belirlenir ve araştırma çerçevesindeki *Karyağdı Hatun* opera eserinde de bu şekilde dinleti yapılarak bazı solo roller belirlenmiştir. Ayrıca solist sanatçı kadrosunda olanlar doğal olarak solist olarak yer alırlar ve bu da yapılan sınavla belirlenir. Ancak her eserde aynı solist şarkıcıların olması da eleştirilen konulardan biridir.

Şarkıcıların ve şeflerin değerlendirdiği bir başka konu da Türk bestecilerinin opera eserlerinin müziksel yapısı ve seslendirme tekniği açısından olumsuz özellikleri ve bunu yanı sıra opera bestecilerinin Türkiye'de gereken desteği görememesidir. Bazı sanatçılar daha çok Türkçe eser ve de ulusal kültürü yansıtan eserler bestelenmesini vurgularken bazıları da var olan Türk bestecilerin eserlerinin çağdaş müzik olduğunu, seslendirilmesinin zorluğunu belirtmişlerdir. Bu konu *Karyağdı Hatun* opera eserinde de ortaya çıkmış ve kimileri eserin tamamını, kimileri ise belli bölümlerini beğendiklerini söylemişlerdir. Ancak belirtilen teknik konular dışında beğenin ölçütünün ne olduğu belirsizdir. *Karyağdı Hatun* opera eserinin Türkçe olması nedeniyle dilden kaynaklanan sorunlar olduğunu düşünenler olmuştur. Bunu vurgulayanların sorunu çözebilecek yeterliliklerinin de olması beklenir çünkü şarkıcıların çoğu daha önce başka Türkçe eserlerde yer almışlardır. Sanatçıların bazıları da sorunun besteleme tekniğinden kaynaklandığını düşünmüşlerdir ancak bunun değerlendirilmesi de bestecinin özgürlüğü ve özgünlüğü konusunu ortaya çıkarır. Türk bestecilerinin daha kolay anlaşılabilen ve seslendirilebilen müzikler bestelemesini isteyip, hatta alışkın oldukları 19. yüzyıl İtalyan opera eserleriyle karşılaştıranlar olmuştur. Oysa opera İtalya'da ortaya çıkıp var olduğu için İtalyan bestecileri doğal olarak opera konusuna dil ve müzik açısından hâkimdirler ve 19. yüzyıl besteleme tekniği ile Türk bestecilerinin içinde yetiştiği 20. yüzyıl besteleme teknikleri farklıdır. Dilden kaynaklı seslendirme sorunları bir yana Türk besteciler dışında dünyada birçok çağdaş müzik tekniğinde zorluk derecesi daha fazla olan opera eserleri de vardır ve bunları seslendireceklerin de özel olarak çalışması gerekir. *Karyağdı Hatun* eserinde olduğu gibi Türk bestecilerinin eserlerinde yer alan alıntı türkü, ilahî ve şarkı gibi ulusal müzik eserlerinin seslendirilmesi ve Türkçe opera şarkıcılığı yönünde ayrı bir seslendirme tekniği gerek konservatuvarlarda gerekse opera kurumu içinde verilmelidir. Operada yıllardır çalışan profesyonel şarkıcıların her türlü seslendirme tekniğine açık olması ve

çalışarak yapabilmesi beklenir. Her dilin ve yüzyılın opera seslendirme stili farklıdır. Dilden kaynaklı seslendirme sorunlarını ele alırsak, Türkiye’de bestelenen operalarda bestecilerin dilin yapısını gözeterek besteleme tekniklerinden yararlanması seslendirme açısından faydalı olacaktır. Dilin yapısı göz önünde bulundurulmadan bestelenen eserlerde, sanatçılar şan tekniğine ne kadar hâkim olsalar da yine de sorunlar doğmaktadır. *Karyağdı Hatun* eserinde operada gerçekleşen prova ve temsillerde sanatçılar bu açıdan zorlandıklarını dile getirmişlerdir. Opera sanatçılarından farklı seslendirme tekniklerine açık olmasını beklenmekle beraber, bestecilerin de Türkçe dil yapısını gözeterek beste yapmaları beklenir.

Opera sanatı bir ekip işi olması nedeniyle sahne üzerinde ya da gerisinde yaşananlar özellikle de olumsuz durumlar herkesi etkileyebilir. Opera korosunda çalışma sistemini beğenmeyip koro şefi tarafından yanlış çalıştırıldıklarını, koro partilerinin daha kolay çalıştırılabileceğini fakat zorlaştırılarak çalıştırıldığını düşünenlerin olması ve bunu dile getirmesi diğer koro üyelerine de yansıyan durumlardır. Burada yine zor ve kolay kavramları öne çıkmaktadır. Türk bestecilerinin eserlerinin zor olduğunu düşünenler, Avrupalı koro şefinin çalıştırma şeklinin de zor olduğunu belirtmektedir. Yapılan prova çalışmalarında şeflerin farklı çalıştırma stilleri olduğu gözlemlenebilir. *Karyağdı Hatun* opera eserini yöneten Avrupalı orkestra ve koro şeflerinin ifadelerinde vurguladıkları disiplin konusu da öne çıkan bir başka husustur. Operada beklenti ile uygulama arasında farklılık görülmektedir.

Operada sanatçılar arasında yaşanan sorunlardan biri de kostüm konusundadır. Koro sanatçılarının taktıkları başlıklardan çeşitli nedenlerle memnun olmaması, bundan dolayı rejisör yardımcısı ile yaşanan tartışma ve bunun tüm koroyu etkilemesi *Karyağdı Hatun* eseri özelindeki örnektir. Kostüm konusunun fiziksel rahatsızlık dışında sanat-siyaset ilişkisine dönüştüğü de görülür ki, özellikle çarşaf gibi, seçilen kostümlerin Türkiye’deki mevcut yönetimden etkilenildiğini düşünülmüştür ve bu durum gazetelere de yansımıştır. Bu da bazı sanatçılara göre devlet sanatçısı olmaktan kaynaklı olarak opera yönetimlerinin ve rejisörlerin hükümetlerden etkilendiği görüşünü ortaya çıkarmıştır. Ancak Türkiye’de operanın tarihi süreci ile mevcut hükümetler incelendiğinde, operanın en müdahale edilmeyen sanat kurumu olduğu görülmüştür. Bunun nedenlerinden biri de opera sanatının hükümete yabancı bir konu olmasıdır. Ancak opera yönetimleri ve rejisörler kendince hükümet ile yakınlaşmak isterlerse, o zaman opera eserlerine içeriden müdahale olabilir. Ancak dışarıdan müdahale pek görülmemiştir ve hükümetlerin müdahale edebilmesi de ancak içeriden birilerinin olumsuz bir farkındalık yaratması sonucunda olabilecektir.

Opera ekip çalışması ile yapılan bir sanattır. Opera sahnelenirken bir eser için görevli kişiler düşünüldüğünde, sahne önünde ve sahne gerisinde dekor, ışık, kostüm gibi işleri yapan tüm diğer teknik personeli de kapsamaktadır. Yani sadece sanatçıların olması bir opera eserini sahnelemeye yetmemektedir. Ancak farklı kadroların özverili çalışmalarıyla bir opera eseri ortaya çıkabilmektedir. Sahne arkasındaki atölyelerde dekorların, ışığın ve kostümlerin hazırlanmasında çalışan bir ekip vardır ve temsillerde alınan alkışlarda onların da katkısı büyüktür. Sanatçılar görüşmelerde daha çok sorunları dile getirmiştir. Teknik ekibin görüşlerinde de yine sorunların ön plana çıktığı görülmektedir. Genellikle yasal çerçevede onların da sanatçı olarak değerlendirilmedikleri, takdir edilmedikleri ve sanatçılar ve yönetimin onlara olumsuz davrandıkları gibi olumsuz görüşleri vardır. Teknik ekipten bazıları için, opera kurumunda çalışmak ile mesleklerini başka bir yerde sürdürmek arasında maddi getiri dışında bir bağ olmadığı anlaşılmaktadır.

66 yıllık kurumsal bir geçmişi olan operanın Türkiye'deki tarihsel sürecinde sanatsal ve kurumsal sorunlarının ortaya çıkmasına yol açan nedenlerden biri de 1309 sayılı kanundur. Sanatçılarla ilgili düzenlemelerin yer aldığı bu kanun 1970 yılında yapıldığından ve de mevcut ihtiyaçlara cevap veremediğinden günümüze adapte edilmesi gerekmektedir. Opera kurumu gerektiğinde çıkartılan yönetmeliklerle kısmen de olsa kanundan kaynaklanan eksiklikleri aşabilmektedir ama bazı durumlarda bu da yeterli olamamaktadır. İlgili kanunun yeniden düzenlenmesi opera açısından faydalı olabilecektir.

Eserin dekoratörü ile yaptığım görüşmede opera binasının teknik imkânlarının sınırlı olması da mevzubahis olmuştur. Bu durum sanatçılar tarafından da sıkça dile getirilen bir husustur. Opera binası, aslında 1933 yılında sergi sarayı olarak inşa edilmiş, sonradan ihtiyaç doğrultusunda 1948 yılında opera binası haline dönüştürülmüş bir yapıdır. Gelişen teknoloji sanattaki teknik imkânları da çoğaltmıştır. Opera eserlerinde bu teknik imkânların kullanımı için gereken çalışmaların yapılması ve de ihtiyaca uygun yeni bir opera sahnesinin Ankara'ya kazandırılması sanatçılar olduğu kadar seyirciler için de faydalı olacaktır.

Kaynağını bu topraklardan alan her eser beni umutlandırır ve eserlerinin içinde yer almaktan mutluluk duyarım. Sanki her yeni opera eseri bir sonrakinin müjdecisidir. Odağı kadın olan bir eserde söylemek ve Karyagdı Hatun'un yüzyıllar önce opera binasının da yer aldığı Ulus'ta yaşadığını bilmek sıra dışıydı. *Karyagdı Hatun* eserinin librettosu akıcı bir dil ile usta yazar Nezihe Araz tarafından yazılmıştı. Eser kurgusunda farklı şeyler yaratılabildi diye düşünsem de biliyorum ki sanat sonsuz ve hayal etmenin sonu yok. Eserin bestecisi Okan Demiriş ve libretto yazarı Nezihe Araz artık hayatta değil ama eserleri hâlâ alkışlanıyor. Eserde olumsuz eleştirilen noktalar ve eksiklikler de olabilir ama her yaratım bir sonrakinin

müjdecisidir. Günümüzde yeni anlayışların yeni imkânlarla desteklenerek sanata yansması gerekmektedir. Yazgülü'nün aryasında söylediği gibi “...bir dünya büyüyor”.

KAYNAKÇA

- Abbate, C. (1996). *Unsung voices: Opera and musical narrative in the nineteenth century*, New Jersey: Princeton University Press.
- Abbott, H. P. (2008). *The Cambridge introduction to narrative*, 2nd Edition, UK: Cambridge University Press.
- Araz, N. (1978). *Anadolu evliyalari*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Daverio, J. J. (1986). Total work of art or nameless deeds of music: some thoughts on German romantic opera. *Opera Quarterly*, 4 (4), 61-74.
- Gier, A. (2011). *Narrativity in contemporary opera - a case study*. Opera/Libretto Symposium, Barcelona: Òpera de Butxaca i Noves Creacions.
- Gümüş, P ve Gündoğan, S. (2010). Richard Schechner ve performans kuramı. *Mimesis*, (17), 15-26.
- Kalafat, Y. (2004). Anadolu'da ulu kadın kişiler ve halk inançları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, (32), 37-54.
- Kip Akyol, A. N. (2016). *Karyağdı Hatun Türbesinden Operaya Bir Opera Etnografisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı.
- Merriam, A. P. (1964). *The anthropology of music*. Chicago: Northwestern University Press.
- Riding, A. ve Dunton-Downer, L. (2006). *Opera: Composers, synopses, singers, performances*. New York: DK Publishing.
- Russell, J. ve Cohn, R.(2013). *The opera corpus*. Stoughton: WI: Books on Demand Ltd.
- Sandgren, M. (2005). *Becoming and being an opera singer: Health, personality, and skills* (unpublished Doctoral Dissertation). Stockholm: Department of Psychology, Stockholm University.
- Say, A. (2006). *Müzik tarihi*. (6. Baskı). Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
- Schoonover, S. (2010). *Program book*. USA, MO: Union Avenue Opera.
- Schimmel, A. (2011). *Ruhum bir kadındır* (Ö. E. Akbulut, Çev). İstanbul: İz Yayınları.
- Tanyu, H. (1967). *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri* (Yayınlanmış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yöre, S. (2011). *Kültürleşmenin bir parçası olarak Osmanlı'da operanın görünümü*. *Zeitschrift Für Die Welt Der Türken*, 3 (2), 53-699.

“ÇİNGENE” Mİ, “ROMAN” MI? BİR İNŞA SÜRECİ

Semra Özlem Dişli*

Gönderim/Received: 16 Mart/March 2016
Kabul/Accepted: 12 Mayıs/May 2016

Öz

Bu makalede popüler ve akademik yazında ve söylemde Çingene ya da Roman olarak adlandırılan grupların yine bu alanlarda nasıl tahayyül edildiği ve betimlendiği konu edilmektedir. Yazı boyunca temsil kavramından hareketle hem popüler hem akademik yazında ve söylemde Çingenelere ya da Romanlara dair temsillerin inşa süreci ayrı ayrı el alınacaktır. Böylelikle her ne kadar aynı kişilere işaret ediyor olsa da Çingene ve Roman adlandırmalarının birbirinden farklılaşan kullanım biçimlerinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Çingene, Roman, temsil

“Gypsy” or “Rom”? A Process of Construction

Abstract

The subject of this article is how the groups called either Gypsy or Rom has been described and imagined in popular and academic literature and discourse. Throughout the article based on the notion of representation as a key word, the construction of representations regarding Gypsies and Roms both in popular and academic literature and discourse will be taken into consideration respectively. By this way although they both refer to same people, the different usages of the words Gypsy and Rom will be revealed.

Key words: Gypsy, Rom, representation

* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji Bölümü,
06100 Sıhhiye/Ankara | sozlemdisli@gmail.com

Giriş

Dünyanın neredeyse her yerinde yaşayan ve Gypsies, Zigeuner, Gitanos, Heiden, Cigani gibi adlarla tanınan Çingeneler, yaşadıkları yerler birbirlerinden ne kadar farklı olursa olsun, kendilerine verilen adların yüklü olduğu pejoratif anlamlar ile tanınırlar. Tarih kayıtlarının kendilerinden söz etmeye başladığı tarihten itibaren merakın odağı haline gelen Çingeneler, hem popüler kültürün hem de akademik çalışmaların gözde konularından biri olagelmışlerdir.

13. yüzyılın sonlarında, farklılıkları ile dikkat çeken göçer gruplar olarak ilk defa kendilerinden söz edilmesinden bu yana Çingenelere gösterilen ilgi; kökenleri, yaşam tarzları, bedensel özellikleri ile onların, yaşadıkları toplumun çoğunluğundan farklı oldukları kabulüyle bağlantılıdır. Tarih kayıtlarında, yerleşik hayatın tehdidi ve ihlali olarak suçlular ile falcılık, büyücülük gibi bir takım mistik güçlere sahip olanlar diye yer eden Çingeneler, 18. yüzyılda, daha önceki yüzyıllar boyunca inşa edilmiş olan farklılığın açıklanması çabasıyla “bilim”in konusu haline gelirler. Yok denecek kadar az ve George Borrow’un çalışmalarında olduğu gibi romantize etme ile malul ilk elden verilerin içerildiği çalışmaları dışarıda bırakacak olursak Çingeneler, hep dışarıdaki gözlerce izlenmiş, tarih kayıtlarında aranmış, bu yolla görülüp tanınmışlar ve tanımlanmışlardır. II. Dünya Savaşı sonrasında sosyal bilim literatüründe iyiden iyiye yer eden “kimlik” kavramı aracılığıyla, Çingenelerin hangi araçlarla tanınacağı ya da tanımlanacağı, Çingene çalışmalarının günümüzdeki ana eksenini oluşturur. Neredeyse kendilerinden ilk defa söz edilmesinden bu yana kullanılan Çingene adlandırması, hakkında konuşulan kişileri açıklayıcı, özetleyici ve birleştirici bir güç olarak kullanılır. İlgili araştırmalarda, bizzat “Çingene” akademisyenlerin de söz sahibi olmaları ve etnografik nitelikli çalışmalardan gelen ilk elden verilerin artması, bu adlandırmanın, hem kapsayıcı gücünün hem de yüklü olduğu pejoratif anlamların tartışmaya açılmasında ve alternatifleri başka adlandırmaların dolaşıma sokulmasında etkili olmuştur. Son yıllarda, Çingene adlandırması literatürde hala kullanılıyor olsa da, Roman adlandırmasının da artan bir biçimde metinlerde kendine yer bulduğu söylenebilir.

Kimlik tartışmalarına ilginin dünyadaki seyri ile paralel bir biçimde, Türkiye’de yaşayan Çingeneler ya da artık Romanlar, hem Türkiyeli hem de yabancı araştırmacılar için oldukça popüler bir araştırma konusu oluştururlar. Bu durumun yanı sıra, Türkiyeli Çingenelere/Romanlara ilginin iki özgün nedeni bulunmaktadır. Çingeneler/Romanlar, ülkenin AB üyeliği adaylığının kabulü ile Kopenhag Kriterleri uyarınca hükümetin acil gündemlerinden biri haline gelmişlerdir. 2009’daki “Roman Açılımı” ve

1990’larda başlayan Çingene/Roman derneklerinin sayısının, açılımdan sonra çokça artması ile Çingenelerin/Romanların görünür hale gelmeleri, bu nedenlerden ilkidir. İkincisi ise, Çingenelerin/Romanların bilinen en eski yerleşim yerlerinden biri olan Sulukule’de, Kentsel Dönüşüm kapsamında 2005’te başlayan yıkımları durdurmak için sanatçıların, aktivistlerin ve farklı disiplinlerden akademisyenlerin hatırı sayılır bir kamuoyu oluşturan örgütlenmeleridir. Elbette ki Türkiyeli Çingeneler/Romanlar, akademik ilgi ya da devletin ilgisinden önce de popüler temsiller aracılığıyla tanınmaktaydılar.

Peki, haklarında bu kadar çok konuşulan, yazılan Çingeneler ya da Romanlar kimlerdir? Çingene midirler? Roman mıdır? Doktora tez çalışmam için, Çanakkale’nin Biga ilçesinde yaşayan Çingeneler/Romanlar ile Şubat 2015-Eylül 2015 tarihleri arasında Çingenelerin/Romanların kendilerini nasıl temsil ettiklerinin bilgisine ulaşmayı amaçlayan bir alan araştırması yapılmıştır. Bu yazıda, araştırmamın öznelerinin kendilerini ifade etme biçimlerine dair ilk elden bilgilere yer vermeksizin yukarıdaki iki sorunun cevabını, onların kim olduklarının sınırlarını dışarıdan ve yukarıdan çizen, onları bu sınırlara tabi kılmaya çalışan popüler ve akademik temsiller aracılığıyla gerçekleştirilen inşa sürecini irdeleyerek cevaplamayı deneyeceğim. Bunun için ilk olarak, doktora tez için Çingeneler/Romanlar ile çalıştığımı öğrendiklerinde çevremdekilerin, arkadaşlarımla, araştırmamın öznelerine dair sordukları sorular ile anlatıtlarındaki benzerlikler ve edebiyat, TV filmleri, dizileri, yarışmaları aracılığıyla inşa edilen popüler temsillere bakacağım. İkinci olarak da akademik çalışmaların ortaya koyduğu Çingene/Roman temsillerine bakacağım. Bunu yaparken her iki temsili de kendi içinde en çok üzerinde durulan, dillendirilen özelliklerden yola çıkarak ele alıp, Roman adlandırılmasının ve nitelemesinin devreye sokulmasında etkili olan mekanizmaları; farklılık, stereotipleştirme, dış görünüş, yaşam tarzı, tehdit algısı, hiyerarşik bir bağlamda mizah, kirlilik, saflık, köken gibi kavramları kullanarak arayacağım. Hem temsillerin en iyi ifadesini Çingene adlandırmasında bulduğunu düşündüğüm için hem de inşa sürecinin Çingene’den Roman’a giden tarihsel seyri ile uygun olması açısından önce Çingene adlandırmasını kullanarak başlayacağım.

Popüler Temsiller

Popüler temsiller, “bir temsil pratiği” (Hall 2003: 225) olarak stereotipleştirmeye tekabül eder. Dyer (1984: 355), bir şeyin ne olduğunu normallik sınırları içine ve ötesine gönderme yaparak belirleyen tip ve

stereotip arasında bir ayırım yapar: Tip, toplum kuralları uyarınca yaşayanlara ve içeride olanlara, stereotip ise, toplum kurallarınca dışarıda bırakılanlara işaret eder. İçermeye ve dışarda bırakmaya gücünü veren şey ise, kural koymaya muktedir olanlar tarafından kurgulanan farklılıktır. Buradan hareket eden Hall'a göre (2003: 258-269) stereotipleştirmede, bir gruba atfedilen ve o grubun tek tek her bir üyesi için geçerli olduğu kabul edilen farklılığa dayanarak bir ayırma stratejisi uygulanır. Farklılık, bedeni de içerecek biçimde basit, tanınabilir bir takım özelliklere indirgenerek o grubun "doğasına" ait kılınarak sabitlenir. Bu basit ve tanınabilir özellikler aracılığıyla farklılık, görüldüğü ya da duyulduğu anda işaretlenebilecek hale getirilir. Popüler temsiller Çingene'yi, yazının devamında analitik olarak ayrı ayrı ele alacağım ama aslında birlikte iş gören, birbirinden ayrılamaz dış görünüş, kirlilik, yaşam tarzı gibi özelliklere indirgeyerek tanır ve tanıtır.

Çevremdekiler ve arkadaşlarım sıklıkla tanınabilir bir "Çingene" dış görünüşünden söz ediyorlardı. Bazıları dış görünüşü, Çingene'yi ikame eden "esmer vatandaş" ile tanımlıyorlardı. Bazıları ise, esmerliği tarife girişiyorlardı: "Ben onların yanında bembeyaz kalırım, onların esmerliği bambaşka, onlar kapkara". Edebiyat eserlerinde de adının geçtiği yerlerdeki betimleme, Çingene'nin dış görünüşü ile başlar: Bazen basitçe "kara" (Aksel 2004: 13), "koyu esmer" (Kaygılı 1972: 34) ya da "tunç renkli" (Koçu 2004b: 38), bazen "derileri esmerin en tatlısı" (Koçu 2004a: 19), hatta biraz allanıp pullansa "nadide bir Hintli köle diye satılabilir" (Koçu 2004b: 38) diye tarif edilir. Sarışından, kumraldan farklı olduğu gibi, Çingene'nin esmerliği, Çingene olmayanların esmerliğinden de farklı tahayyül edilir. Bu esmerlik ile bedene ait bir özellik olarak "tenselleştirilen" (Fanon 2009: 6) Çingenelik görüldüğü anda işaretlenir, tanınır.

Görüldüğü anda Çingene'yi işaretleyen ten rengi gibi, akla geldiği anda Çingene olma ile eşitlenen şeylerden biri de kirliliktir. Arkadaşlarımın "Banyo yapıyorlar mı?" gibi sorularındaki kirlilik, "Çingeneler" in hijyen kurallarının gerektirdiklerini yapmadıklarına ilişkin kabulü ima ederken, "kokularına dayanabiliyor musun?", "namaz kılıyorlar mı?" ya da "onlar hiç gusül abdesti almazlarmış, doğru mu?" gibi soruları, dini referans olarak kurgulanan ve dinsizlik iması da içeren kirliliğe işaret eder. Özkan'ın (2000: 31)¹ da aktardığı ve arkadaşlarımdan ya da çevremdeki birçok kişiden de

¹ Bir Çingene ve aktivist olan Mustafa Aksu, "Türkiye Çingeneleri" adlı kitabın Çingeneleri rencide ettiği, suça karışan faaliyetlerde bulunanlar olarak tanımladığı gerekçesiyle yazar Ali Rafet Özkan ve kitabı yayımlayan Kültür Bakanlığı hakkında toplamda bir tazminat davası açmıştır, dava daha sonra AİHM'ye taşınmıştır. (<http://arsiv.taraf.com.tr/haber-romanlara-hakaret-aihm-de-62229/>)

duyduğum bir anlatıya göre, Hz. İbrahim mancınıkla ateşe atılacağı zaman şeytan, bu duruma engel olmak için orada bulunan melekleri kovmak ister. Bir kız ile bir erkek kardeşi, mancınığın başında cinsel ilişkiye girmeleri için kışkırtarak amacına ulaşır. Bu hikâyeye göre, “Çingene, Çen’le Gin adlı iki kardeşin birleşmesinden dünyaya gelmiş”tir (Kenrick 2006: 19). “Kokularına dayanabiliyor musun?” sorusundaki o “Çingene kokusu” da, hayatlarının sonuna kadar “Çingeneler”in bedenlerinde taşıyacakları bu günahın laneti olarak anlatılagelir. Sennett (2011: 190-225) ve Willems (1997: 9)’ın aktardıkları gibi, farklı oldukları tahayyül edilen ve benzer anlatılar devreye sokularak dışarıda bırakılmaya çalışılan grupları tehlikeli kılan aslında kirliliğin içeridekilere bulaşma ihtimalidir. Burada kirlilik üzerinden kurgulanan farklılık, varsayılan bulaşma tehlikesi üzerinden sınırları ve sınırlar arasındaki ilişkinin kontrol edici niteliğini belirler. Çingene olmayan birinin, Çingene biri ile birlikte olursa hamama gidip bir tuğla üzerinde, tuğla eriyene kadar yıkanması gerektiği düşünülür. Peki, tuğla erir mi? Erimez. “Çingene ile evlenince, tuğla eriyene kadar yıkanılrsa da cünüplük çıkmaz” deyimi de buna dayanır. Üstelik bulaşma, sadece cinsel birliktelik ile değil, Çingene’nin yemeğini yemekle de bulaşır diye varsayılır, bu yüzden “Çingene’nin yemeği yenmez”. Tüm bunlar, çocukluğum boyunca duyduğum uyarı niteliğindeki anlatılardı.

Popüler temsilin Çingeneleri indirgediği basit ve tanınabilir özellikler genellikle, farklılığı açığa vuran ikilikler üzerinden ifade edilir. Esmer-beyaz, kötü-iyi, kirli-temiz gibi ikilikler, aslında sınıflamayı kolaylaştıran kategoriler olarak ele alınabilir. Buraya kadar karşıt iki tarafı ve alanı belirleyen sınıflama, stereotipleştirmenin ayırma stratejisini kurar. Böylece de sınırlar üretilmiş olur. Ancak, üretilen bu sınırlar arasında, her türlü iletişimi olanaksız hale getiren, birbirini dışlayan bir karşıtlığa odaklanıldığını varsaymak da mümkün değildir: Gündelik yaşam, tarafların sürekli karşılaşmasının, ilişki halinde olmasının alanıdır. Dolayısıyla karşıtların iletişiminin mümkün olduğu bir bakış edinmek gerekir. Douglas (2007) “Saflık ve Tehlike” adlı eserinde böyle bir bakışı mümkün kılan açılımlar sunar.

Simgeselliği merkez alarak, saflık ve kirliliği dinsel sınıflamanın temelindeki kavramlar olarak belirleyen Douglas’a (2007: 59) göre kir, sadece eşsiz, kendi başına bir olay değil, sınıflamalarımıza ters düşen ya da onları alt üst eden her türlü şeydir. “Bu görüş, kutsal olan ile seküler olan arasında kesin bir ayrım öngörmez” (Douglas 2007: 64). Örneğin, yerleri silmek için kullandığım bez, uygun yerde durduğu sürece tek başına kirli değildir. Aynı bezi mutfak tezgâhını silmek için kullandığımda bu bez, artık kirlidir, çünkü yemeğimi hazırladığım alan ile üzerine bastığım alanı

birbirinden ayrı *düzen*lenirim. Yeri sildiğim bezin uygunsuz bir yer olan mutfak tezgâhındaki varlığı kirliliktir, ama daha da önemlisi, temiz olarak benimsediğim mutfak tezgâhına kirliliğin bulaşma tehlikesini doğurur. Yine de sınıflamalarımıza göre birbiriyle karışmaması gereken alanlar arasındaki temasın reddi her zaman mümkün değildir. Tehlikenin üstesinden gelerek “reddedilmiş olanı olumlamanın” (Douglas 2007: 200) ve onu tekrara kullanıma sokmanın bir yolu her zaman mevcuttur.

Sınırlar, temsiller aracılığıyla, kural koymaya muktedir olanlarca üretilir ama çiçek satıcılığından, dilencilige, müzisyenlikten, şehir atıklarını toplamaya kadar birçok işkolunda çalışan Çingene, Çingene olmayanların tarafına sızar. Reddedilmiş Çingene'nin taşıdığı bulaşma tehdidi “...ama eğlenceli” nitelemesiyle olumlanarak üstesinden gelinir bir hale getirilir. Çingene'den Roman'a giden inşa süreci de, reddedilenin olumlanmasına işaret eden süreçtir.

Esmer – beyaz, kötü – iyi, kent – doğa, tehlikeli – güvenli gibi karşıt uçlardan olumsuzlananlar, farklı olduğu tahayyül edilenlere ait kınırlar. Kimi durumlarda ise olumsuz niteliklerin yanına, onları silmeden, olumlanan nitelikler de eklenir. Bu gibi durumlarda farklılık “kararsız”dır (Hall 2003: 238); bir yanıyla olumlanırken diğer yanıyla olumsuzlanır, meşru çoğunluğun yaşamından farklı olduğu tahayyül edilen tehlikeli ama eğlenceli Çingene yaşam tarzında olduğu gibi.

Doktora tezimin konusu/öznesi ile ilgili olarak, bazı arkadaşlarımın, “bize özgürlüğü hatırlatabilirler”, “düzenin karşısında durmayı belki de onlardan öğrenebiliriz” demeleri, Çingene'nin “doğal varoluşun romantik ifadesi” (Seeman 2002: 188) olarak tahayyül edilmesine işaret ediyordu. Sabahattin Ali (2004: 65) “Değirmen” adlı öyküsünde, bu doğal varoluşun romantik ifadesini, göçer yaşam tarzı ile eşitleyerek şöyle betimler:

Siz sevemezsiniz adaşım, siz şehirde yaşayanlar ve köyde yaşayanlar; siz, birisine itaat eden ve birisine emredenler; siz birisinden korkan ve birisini tehdit edenler... Siz sevemezsiniz. Sevmeyi yalnız bizler biliriz... Bizler: Batı rüzgârları kadar serbest dolaşan ve kendimizden başka Allah tanımayan biz Çingeneler.

Burada göçer yaşam tarzının, yerleşikliğe ve onun düzenine meydan okuması, hatta yerleşikliği ve onun düzenini reddetmesi vardır. Bu düzen

öyle bir şeydir ki, (güçlü-güçsüz) hangi tarafında olunursa olunsun, insanın doğal varoluşuna uymaz, düzene meydan okumanın, düzeni reddetmenin gerekliliği bundandır. Bu yüzden sadece, rüzgâr kadar özgür dolaşabilenlerin/olabilenlerin, kendilerinden başka hiçbir gücü tanımayanların yani, doğal varoluşa en uygun olduğu düşünülen yaşamı sürenlerin hakkıyla sevmeyi bildikleri ima edilir. İşte bu kişiler de göçer yaşam tarzları ile romantize edilen Çingenelerdir.

Ahmet Haşim de (2004: 37) “Çingene” öyküsünde doğaya yakın olma üzerinden betimlediği insanın doğal varoluşunu “Çingene”lere yakıştırır:

Çingene insanın tabiata en yakın kalan güzel bir cinsidir. Zannedilir ki, bu tunç yüzlü ve fağfur dişli kır sakinleri, insan şekline girmiş birtakım neş’eli ağaçlardır. Çingene bizzat bahardır.

Çocukluğumda gördüğüm baharlardan bugün hatırımda kalan hayal, yeşil, kırmızı, sarı şalvarlar giymiş, şarkı söyleyen ve el çırpan bir alay genç kız içinde, tahta zurnasını çalıp, bu musikinin vahşi kahkahaları andıran yeknesak akisleriyle yeşil vadileri uzun uzun inleyen genç bir çingenedir.

Haşim’e göre Çingeneler, doğa ile iç içe bir yaşam sürdüren güzel insanlardır. Rengarenk şalvarlarıyla kadınlar ve müzisyen erkekler, bir bahar günü yeşil bir vadiyi resmeden bir tablonun ağaçlarını oluştururlar sanki. Karşısına geçip izlendiğinde, tabloda dışarıya taşan şey, neşe ve ona eşlik eden kahkahaların müziğidir.

Çingene ile Çingene olmayan arasındaki fark, göçer, kural tanımaz, özgür veya doğayla iç içe, neşeli olma üzerinden olumlanır. Farklı olan Çingene bu haliyle çekici, hatta kıskanılası bulunur. Ancak bir de, yanı başımızda yaşayan “şehirli Çingene” (Seeman 2002: 191) vardır. Çekici, kıskanılası bulunan Çingene, yerleşim yerlerinden uzakta olan, karşılaşmanın pek de mümkün olmadığı Çingene’dir. Özgür, doğa ile iç içe Çingene’ye methiyeler düzenlerin de aralarında olduğu bazı arkadaşlarım, “görüşmelere giderken çantana sahip çık”, “karanlığa kalma”, “yalnız gitmesen daha iyi olur”, “hemen kanma, paranı kaptırırsın” diye beni

uyarıyorlardı. Doğal varoluşun romantik ifadesi Çingene, yakınımıza, şehirlerimize geldiğinde, geçimlerini “isteme”, “kandırma”, “yasadışı işler” aracılığıyla kazanan, “tekinsiz” olan oluveriyordu. Uzaklarda(ki bir tablo) olduğu sürece olumlanan Çingene, karşılaşılacak, bulaşma tehlikesini doğuracak kadar yakına geldiğinde olumsuzlanıyordu.

Çingene’ye ait birbirinden farklı bu iki yaşam tarzı, “şehirli Çingene”nin komedyanın konusu yapılması ile aynı anda hem olumlu hem de olumsuz, yani kararsız bir yaşam tarzında bir araya getirilir. Aristoteles (2001: 20), ortalamadan daha aşağı olan karakterleri konu edinen komedyada gülünç olanın, karakterlerin kusurlarına dayandığını ifade eder. Farklılığından dolayı “meşru çoğunluğun nazarında gayri-meşru bir nitelik taşıyan” (Alankuş-Kural 1995: 91), bir yanıyla tekinsiz, tehlikeli bulunan bir yanıyla da kıskanılan, ama her iki durumda da merak edilen Çingene, farklılığı sivriltilerek karikatürize karakterler ile komedyanın konusu haline getirilir. Burada Çingene’yi gülünç kıldığı düşünülen, aslında dış görünüşü ve yaşam tarzı ile Çingenenin kusurlu görülmesidir. Mizah teorilerinden üstünlük teorisi tam da buna işaret eder: “Ne zaman bir şey gülme uyandırorsa bu, birilerinin aşağılığının ortaya çıkarılması ile olur” (Morreall 2009: 7).

Çingene, geleneksel gölge oyunu Karagöz’de de bir komedi unsur olarak yer almıştır. Karagöz oyunu, iki ana karakter etrafında gelişir. Ana karakterlerden biri Hacivat, diğeri de Karagöz’dür. Kudret’in (2013: 21-22) de ifade ettiği gibi, Hacivat, eğitilmiş, medrese dili ile konuşan, bilim ve sanattan anlayan, görgü kurallarına uyan bir tiplene iken, Karagöz tersine, okumamış, halk diliyle konuşan, her şeye burnunu sokan, her gürültüye koşan, sokağa çıkmadığında evinin penceresinden kafasını uzatarak her lafa, her olaya karışan tiptir. Karagöz oyununun mizahı temel olarak Karagöz’ün, Hacivat’ın (ve diğer karakterlerin birçoğunun) söylediklerini anlamamasına ya da anlamaz görünmesine rağmen, “güçlünün kastettiklerinden farklı bir anlama nasıl çekilebileceğini bilmenin avantajına sahip” (de Certaeu, akt. Erdoğan 1999/2000: 25) olarak her söylenene ille de laf yetiştirmesine, kendince cevaplar verip söz oyunları yapmasına dayanır. Jacob (akt. Kudret 2013: 19-20), Karagöz oyununu konularına göre dört grupta ele alır: Karagöz, bunlardan birincisinde kendisine yasaklanan yerlere girmeye çalışır; ikincisinde, bir şekilde kendini bir entrikanın içinde bulur, üçüncüsünde de ya Hacivat’ın aracılığıyla ya da onunla ortak bir işe girer. Dördüncü konu grubu ise efsanelerin ve halk hikâyelerinin uyarlanmasıdır. Bu dört konudan hangisi işlenirse işlensin, Karagöz oyunu her durumda güldürür. Kimi oyunlarda Karagöz, “efkar-ı fukarâdan ve gürûh-ı Kıptiyândanım (yoksulların en yoksulu ve Çingene milletindenim)” (Kudret 2013: 269) diyerek kendini tanıtır, kimilerinde ise, oyundaki diğer

karakterler Karagöz’e “Çingene” (Kudret 2013: 1169) derler. Oyunlarda sıkça “Çingenece”, “nasılsın, ne yapıyorsun” anlamına gelen “sos kerosa”yı Karagöz’ün ya da oyunun Çingene tiplemesinin ağzından duyarız. Para anlamında “mangiz”, içki anlamında “piyiz”, güzel anlamında “aynalı”, kız anlamında “çay” gibi Çingenelerin “kendilerine ait sözlükleri”nden (And 1977: 310) kelimeler de yine çoğunlukla Karagöz tarafından kullanılır. Oyunlardan öğreniriz ki, Karagöz’ün mesleği, Çingenelerin doğalarına ait kılınan işlerden, uğraşlardan biri olarak bilinen demirciliktir; Karagöz, maşa, ızgara yapıp satar. Çingenelerin ayrıca karakteristik enstrümanlarından biri olarak bilinen zurnayı çalar (Kudret 2013: 202; 315; 751-753; 988; 1149). “Meyhane” (Kudret 2013: 753-754) adlı oyunda Karagöz’den Çingenece bir şarkı çalması istenir, bunun üzerine Karagöz, “Çeribaşının Gelini”ni çalar. Aynı oyunda Karagöz’den Rumca, Yahudice çalması da istenir, Karagöz onları da çalar ancak, “Çeribaşının Gelini” şarkısı, “Çingene” ögesinin geçtiği farklı yerlerde de karşımıza çıkar. Duygulu’nun (2006:196) ifade ettiği üzere, bu şarkı, Çingene müziğinde çok az kullanılan Nihavend makamında bestelenmiş olsa da, usûl bakımından [Batı Trakya] Çingene müziğinde en fazla kullanılan 9/8’lik ölçüye sahiptir. 1990’larda “Roman Havası” adını alacak 9/8’lik ölçüye sahip bu müziğin Çingenelerin doğasına ait kılınmasını ise ayrı bir tartışma konusu olarak yazının ilerleyen bölümlerinde ele alacağım.

Dili, mesleği, müzisyenliği ve müziği, eğitimsizliği ve cahilliği, söz oyunları ile her durumda gülünç olması Karagöz’ün kusurlu doğasına atfedilen özelliklerdir. Bu kusurlu doğa da, Çingene olmanın kendisinden başka bir şey değildir. İşte komedyada da burada; onun gibi “bir çingenenin ağzından bu yolda lakırdılardan başka” (Kudret 2013: 313) bir şey beklenemeyeceğinden çıkar.

1980’lere gelindiğinde renkli televizyon yayına geçiş ve sonraki yıllarda özel kanalların yayım hayatına başlaması ile birlikte Çingene, televizyonun da vazgeçilmez bir komedyaya unsuru haline gelir. 1981 – 1984 yılları arasında yönetmenliklerini Kartal Tibet ve Temel Gürsu’nun yaptıkları, senaryolarını Sadık Şendil ve Erdoğan Tunaş’ın yazdıkları “Gırgiriye”, “Gırgiriye’de Şenlik Var”, “Gırgiriye’de Cümbüş Var” ve “Gırgiriye’de Büyük Seçim” adlı komedi filmleri de “şehirli Çingene”yi konu edinmektedir. “‘Kanlı Nigar’ gibi yazdığı oyunlarda Karagöz-Hacivat hikâyelerinden yararlanan” (Kurdişoğlu 2005: 28) Sadık Şendil, bu yapımlarda da bu hikâyelerden esinlenmiştir. Filmlerde, bir aşk meselesi yüzünden birbirine düşman olmuş, düşmanlığa rağmen üyelerinin birbirine âşık olduğu iki aile arasında ve onların başından geçen olaylar anlatılır. Anlatılan olaylar, her ne olursa olsun, Karagöz oyunlarında olduğu gibi hep

komiktir, sonunda da hep tatlıya bağlanır. Bu iki aile Sulukule’de yaşar. Gırgiriye serilerinde, farklı karakterlerin ağzından Sulukule sık sık eğlenceli bir yer olarak tarif edilir. Filmlerden birinde, bir biçimde olaylara dâhil olan bir Arap şeyhinin oğlu polis karakolunda Sulukule’yi şöyle tarif etmeye çalışır: “Valla, ben İstanbul’un yabancıyım beyefendi, neresi olduğunu bilemem, yalnız çok gürültülü bir mahalle idi. Çalgılı, şarkılı bir mahalle, sabah zurna sesi, akşam zurna sesi, sanki bütün mahalle hep birlikte göbek atıyordu.” Bu tarif üzerine polis memuru, “Ha! Sulukule.” der. Sulukule, sabah, akşam müziğin, dansın kısacası eğlencenin yeridir. Burada yaşayanlar da haliyle bu eğlenceyi sunanlardır. İki aile üzerinden tanıdığımız Sulukule’de yaşayan kadınları çiçek, maşa satarlarken, fal bakarlar, bohçacılık yaparlarken; erkekleri ise ayı oynatıcısı, ayakkabı boyacısı, kalaycı olarak; çocukları da mendil satarlarken görürüz. Ama Sulukule’yi eğlencenin yeri haline getiren asıl iş, müzisyenliktir, erkekler keman, darbuka, klarnet çalarlar; yaşlı kadınlar ud ve kanun çalarlarken; genç kadınlar da dans edip şarkı söylerler.

Geçim yollarının yasadışı olduğuna dair kabul ile Çingenerin tehlikeli addedilmesi, zararsız hale dönüştürülerek bu filmlerde, komedyanın unsurlarından biri haline getirilir. Birbiriyle düşman bu iki aile, “en alasından eğlence” isteyen bir müşteri mahalleye geldiğinde onu paylaşamaz, önce kavga eder, sonra bir araya gelir, birlikte “çalıp oynar”, mahalle dışından olanları eğlendirir. Birlikte çalıp oynadıkları gecenin sonunda kazanılan paraları paylaşırlarken mutlaka kavga çıkar. Ortaya konan para hep eksiktir, “biri zula etmiştir”. Kavga başlar, bir yerlere zula edilen para ortaya çıkınca kavga daha da hararetlenir. Kavgalarda sık sık, “hırsız” geçer. Biri, parayı zula edene “hırsız” diye bağırırken bir diğeri, “hırsızdır, ama iyi çocuktur” der. Bir biçimde kendilerini yine bir entrikanın içinde bulan iki aileden biri diğerini ortadan kaybolan paraları çalmakla; hırsız olmakla suçlar. Aslında paraları alanlar onlar değildir, ama bir türlü ikna edemezler. Hırsız suçlamasına cevaben biri şunu söyler: “Kırk yılın başında bir ipekli don çaldım, onu da kakarsın kafama.” Geçimini yasadışı yollarla sağlayan tekinsiz “şehirli Çingene”nin yaşam tarzı, bu karikatürize tipler aracılığıyla, Alankuş-Kural’ın (1995: 96) da ifade ettiği gibi, tehlikesiz addedilir, üstelik şimdiye kadar olanın aksine bizden hoşgörü bile talep edilir.

Sulukule, meslekler, müziği duyunca bırakılıp göbek atılan kavga, karakterlerin şiveleri ve bolca kullanılan argo, Gırgiriye serisini, Çingene’yi konu ettiğini açıkça ortaya koyar, üstelik filmlerde hem Çingene hem de Roman sözcükleri de doğrudan dillendirilir. Daha çok kadınların laf dalaşında, düşman ailenin üyelerini küçümsediklerini ima etmek için

“çingane” kullanılır. Kendisine çingane denilenin cevabı “pis çingane”dir ve laf dalaşı şöyle devam eder:

- *Biz bi kerem senin gibi adi çingane değiliz, Romanız, Roman.*
- *Siz fotoroman bile olmazsınız.*

Başka bir yerde:

- *Çingane sizin gibi olur, biz yedi göbek Roman ailesiyiz, hem de İspanyol Romanı.*
- *Aman! Biz de Japon Romanı, k.çımın kenarı.*

Çingane, küçük görmek, aşağılamak için kullanılan kötü bir sıfat iken, Roman, daha üstün durumda, daha “asil” olmaya işaret eder, ama neticede hepsi “garip bir çingene”dir. Çingane ve Roman çağrıştırdığı anlamlar bakımından hiyerarşi basamaklarında alttan üste doğru yerlerini alırlar. Yine de her iki adlandırma, Çingene genel adlandırmasının içindeki bağlamına göredir, Roman henüz yaygın bir biçimde kullanımda değildir. Karagöz oyunları ile başlayıp Gırgıriye serisi ve 2004-2007 yılları arasında Show TV’de Gırgıriye serilerinin bir uyarlaması olan Cennet Mahallesi dizisi ile “çalıp-çırpan, [tekinsiz] kötü Çingene[nin, ...], çalıp oynayan, eğlenip/eğlendiren, hayatta sadece keyif arayan iyi [“Çingene”] ile ikame[sine] (Alankuş-Kural 1995: 96) devam edilir. Ancak Çingene adlandırmasını ikame edecek Roman adlandırması, müziklerinin siyasal olarak yeniden kuruluşu 1990’lar sonrasını bekleyecekti.

1960’lar, mevcut Çingene temsilinin müzik vurgusu ile Roman olarak yeniden tanımlanmasına önyak olur. Seeman’a (2002: 240-241) göre, kayıt endüstrisindeki yenilikler, aslında Trakya Çingenelerince üretilen, ama yine de Türkiyeli tüm Çingenelerin doğasına ait kılınan 9/8’lik oyun havalarının “Roman havası” etiketiyle piyasada kabul görerek yayılmasını kolaylaştırır. Müzik ile Çingene arasındaki olmazsa olmaz diye tahayyül edilen ilişki, her iki tarafı da Roman ile nitelemeye giden yolu açar. 1960’larda, piyasada hali hazırda bulunan Roman havası, Akgül (2009: 109) ve Seeman’ın (2002: 322) belirttikleri gibi, 1990’larda Türkiye’deki müzikal değişimin itici gücü olan dünya müziği (world music) ile yeniden keşfedilir.

2008’e gelindiğinde Show TV’de, “ekranların en eğlenceli yarışması” İlle de Roman Olsun-RomanStar” başlar. “Yalnızca Roman vatandaşların katılabileceği” yarışmanın sunucuları Cennet Mahallesi’nin Ferhat’ı Alişan ile Sultan’ı Çağla Şikel’dir. Jüri üyeleri ise, Gırgıriye’nin Bayram’ı, Cennet

Mahallesinin Yunus'u Müjdat Gezen, Cennet Mahallesi'nin Katakulli Pembe'si Melek Baykal ve dünya müziğinin ürettiği piyasa ile oluşturulan Roman'ın gerçek temsilcisi Hüsnü Şenlendirici'dir. Tekinsiz şehirli Çingene'nin tekinsiz sıfatı "ama eğlenceli" ile silinmeye çalışılırken, Çingene'nin üzeri, talep edilen "hoşgörüyü kazanmak adına güçlü bir faktör" (Fraser 2009: 176) olan müzik aracılığıyla dünya çapında bir yetenek vurgusu içeren Roman ile çizilmeye çalışılır.

Akademik Temsil

Popüler temsiller ile romantik imgelerin, suçun, merakın, eğlencenin konusu Çingenelerin, akademik araştırmalar alanına dâhil edilmeleri 18. yüzyılda gerçekleşir. Bu dönem, Aydınlanma ile Alman Romantizmi ikliminden bağımsız değildir. Aydınlanma'nın gelişmişlik düzeyine vurgu yaptığı uygarlık kavramının da, Alman Romantizmi'nin rakip olarak öne sürdüğü "her halkın kendi değerleri[ni], adetleri[ni], dili[ni] ve 'ruhu[nu]'" (Volksgeist)" (Eriksen ve Nielsen 2010: 27) kapsayan kültür kavramının da Çingenelerin ele alınmasında etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hareket noktası, Çingenelerin çoğunluktan farklı oldukları olsa da akademik temsil daha çok, Çingene olduğu bilinen/kabul edilen grupların arasındaki (sınır ötesi) benzerliklerin altını çizer. Benzerlikler, popüler temsillerin bazen "bilimsel" dayanaklarla meşrulaştırılması, bazen haklarında konuşulan kişilerin seslerinin de duyulması ile bu temsillere meydan okunmasıdır, ama nihayetinde popüler temsiller gibi bir stereotipleştirme halini alır. 18. yüzyıldan günümüze gelene dek değişen paradigmalara göre yaklaşımlarda farklılıklar olsa da akademik temsillerin iki farklı koldan ilerlediği söylenebilir: Birincisi, popüler temsillerce Çingene'den Roman'a giden inşa sürecinin bir benzerinin izlenebildiği köken tartışmasını, ikincisi ise yaşam tarzının ve saflık-kirillik tabularının öne çıkarılmasını içerir.

Tarih kayıtları, Avrupa'da 13. yüzyılın sonlarında farklılıkları ile dikkat çeken göçer gruplardan bahseder. Kenrick (2006: 18) ve Okely'in (1983: 1) aktardıkları gibi, hacıların ülkelerarası geçişlerinin kolay ve seyahatlerinin güvenli olması sebebiyle bu göçer grupların kendilerini Küçük Mısır'dan gelen hacılar olarak tanıttığı kabul edilir. Fraser (2005: 60-69) ve diğerleri (Marushiakova ve Popov 2006: 19; Okely 1983: 3), daha sonraki araştırmaların Küçük Mısır'ın aslında Mora Yarımadası'nın bir parçası olduğunu ortaya koysa da o dönemde Mısır'ın, akla Orta Doğu'yu getirdiğini ifade ederler. Uzaklardan gelen bu göçer gruplar, daha sonraları "Çingene (Gypsy) halini alan" (Liégeois 2008: 16; Okely 1983: 1-3) Mısırlı

(Egyptian)² etiketi ile “yabancılar” olarak kategorize edilirler. Çingenelere atfedilen bu Mısır kökeninin yerini alacak, günümüzde de yaygın olarak kabul edilen Hindistan kökenine dair ilk ipucu, 18. yüzyılda bir “tesadüf” (Hancock 2010: 2) ile ortaya çıkar. Hancock (2010: 2) ve diğerlerinin (Fonseca 2002: 100; Stewart 1997: 27) aktardıkları üzere bu tesadüf, Leiden Üniversitesi’nde bir teoloji öğrencisinin, Hindistanlı öğrencilerin kendi aralarında Sanskrit üzerine tartışmalarında geçen kelimeleri, ailesinin arazisinde çalışan Çingenelerin kullandığı kelimelere benzetmesidir. Hancock (2010: 2), iki dilin benzerliğine dair ilk yayının 1776’da bir gazetede çıktığını ifade eder. Bu yayından sonra Çingenelerin kim ve nereli olduklarının cevabı, dilbilim araştırmaları aracılığıyla aranır. Böylece Çingeneler, bilimin konusu haline de gelirler. Dilbilim araştırmalarının merkezde olması ise dönemin iklimi ile doğrudan bağlantılıdır. Alman Romantizmi kültür araştırmalarında dilbilim özel bir yere sahipken bu yüzyıla ait en önemli çalışmanın Almanya’da ortaya çıkması ise kuşkusuz bir tesadüf değildir. Willems’in (1997: 40) de ifade ettiği gibi, Alman Romantizmi, insan türleri arasında hiyerarşik bir ilişki öngörmese de Aydınlanma’nın uygarlık hiyerarşisi yine de işbaşındadır. 18. yüzyılın en önemli çalışması, “Çingene çalışmalarının babası” (Mayall 2004: 34) olarak adlandırılan Grellmann’ın çalışmasıdır.

Grellmann (1807: 10-15; 25-31; 38-61; 61-68; 79-83) beyaz dişli, esmer tenli, kırmızı dudaklı, siyah gözlü diye betimlediği Çingeneleri, dış görünüşlerinin yanı sıra, farklı giyim tarzları, uğraşları ve zanaatları, evlilikleri, dinsel inanışları gibi yaşam tarzlarına ilişkin özellikleri ve dilleri ile ele alır. Çingene dili ile Kuzey Hindistan dili arasındaki benzerlikleri belirlediği sözlüğünün³ tanıklığıyla Çingenelerin Kuzey Hindistan’dan geldiklerini ileri sürer. Bir adım daha atarak, Grellmann (1807: 172-190; 199-209) bu kez her ikisinin de yoksul ve vasıf gerektirmeyen işlerde çalışıyor olmalarına dayanarak Çingeneler ile Hint Kast sisteminin en altında yer alan Sudralar arasında bir bağlantı olduğunu iddia eder. Çingeneleri, dönemin hâkim anlayışına göre ele almasının yanı sıra, Grellmann’ın çalışmasını dikkate değer kılan iki şey vardır. Bunlardan birincisi, her ne kadar “Çingenelerin insan eti yemekten hoşlandıkları” (Grellmann 1807: 16) gibi belirlemeleri ile mevcut temsilleri yeniden üretse de Grellmann, kendisine dek sadece gözde bir edebi figür olarak bilinen Çingenelerin

² Türkçe “Çingene” kelimesinin nereden türetildiğine dair birçok farklı kaynak ileri sürülmektedir (Bknz. Yıldız, H. (2007) “Türkiye’de Çingeneler için Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etmolojileri”. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 61-82.

³ Willems (1997: 22), Grellmann’ın sözlüğünün, her bir yazarın kendisinin de eklediği yeni kelimeler ile popüler kriminoloji yazılarında basıldığını ve bu kriminal etkinin Nazi rejimi boyunca biyologları etkisi altına aldığını ifade eder.

“gerçekte var olduğunu” (Willems 1997: 295) ortaya koyar. İkincisi ise, Mayall (2004: 177) ve Willems’in (1997: 295) da belirttikleri gibi, dünyanın neresinde yaşıyor olurlarsa olsunlar Çingeneleleri, ten rengi, köken ve dil ile inanışlar, gelenekler, davranışlar gibi zaman içinde hiç değişmeden kaldığı düşünülen, ayrı bir kültüre sahip tek bir halkın üyeleri olarak bir araya getirmesidir. Artık Çingene “yekpare kavramı” (Willems 1997: 4), akademik yollarla meşrulaştırılan farklılığın listelenmesi ile haklarında konuşulanları, dünyanın neresinde yaşıyor olurlarsa olsunlar, bu listeye bakarak işaretler hale gelir.

19. yüzyıl, açığa çıkan köken üzerinden Çingenelelerin Avrupa’ya göç tarihlerini yazmaya odaklanır. Hindistan’dan göçün ne zaman başladığına dair tarihlendirmeler, “5. ila 15. yüzyıl gibi hayli geniş bir zaman aralığında değişir” (Marushiakova ve Popov 2006: 13). Göçün bu kadar geniş bir zaman aralığında tarihlenmesinin nedeni, tarihsel olaylar ile bu olayların kişilerini, Çingeneleler ile eşleme/ilişkilendirme çabasıdır. 20. yüzyılda kendilerini Çingene/Roman olarak tanımlayan akademisyenlerin de köken araştırmasına dâhil olmalarıyla, hâlihazırda meşrulaştırılmış ama hala dışlamanın, cezalandırmanın bir aracı olarak görülen farklılık daha prestijli temellere çekilmeye çalışılır: Hancock’un (2010: 11-13) aktardığı gibi Çingeneleler, Hindistan’ın kuzeyinde yaşayan Sudralardan değil, asker kastında gelmektedirler ve 11. yüzyılda, Gaznelilerin Hint seferi sırasında, üyesi oldukları asker kastı ile birlikte Hindistan’dan ayrılmışlardır. Marushiakova ve Popov’un (2006: 14-15) aktardıkları gibi, (hala tartışmalı olsa da) Hindistan’dan ayrıldıktan sonra Orta Doğu’da üç kola ayrılan Çingenelelerin bir kolu Kuzey Afrika’ya, bir kolu Anadolu üzerinden Avrupa’ya diğer kolu da Kafkaslara doğru ilerler. Avrupa’da yaşayanlar Rom, Kafkaslarda yaşayanlar Lom, Kuzey Afrika’da ve Orta Doğu’da yaşayanlar ise Dom olarak bilinirler. Yaşadıkları bölgelerde konuşulan dilleri etkin bir biçimde kullanmalarının yanı sıra Romanlar, Romani; Lomlar, Lomani; Domlar, Domari olarak bilinen kendi dillerini de konuşurlar. Çingene adlandırması, bu üç kolun üçünü de işaret eder biçimde kullanılmaya başlanır. Tarih yazımının “paryalardan soylulara” (Willems ve Lucassen 2000: 255) kayması gibi, Çingene örgütlenmelerinin devreye girmesi ile Çingene adlandırmasının da özellikle Avrupa’da yaşayanlar için Roman’a doğru kaymaya başladığı görülür.

İzleri 19. yüzyılın ikinci yarısında kadar götürülebilse de, Çingene örgütlerinin yaygınlaşması, Akgül’ün de (2010: 214) aktardığı gibi, Nazi Almanyası’ndaki Çingene katliamının ardından gelir. Liégeois (2008: 172), binlerce Çingene’nin katledilmesinin ardından, Avrupa’da Çingene örgütlerinin kurulmadığı herhangi bir ülkeye rastlamanın zor olduğunu ifade eder. 8-12 Nisan 1971’de, Londra’da düzenlenen “I. Dünya Roman Kongresi”, örgütlenme tarihinin dönüm noktasını oluşturur. “Hindistan

Hükümeti’nce [de] desteklenen” (Willems ve Luccassen 2000: 256), I. Dünya Roman Kongresi’nin “Opré Roma (Roman uyan)!” sloganı, adı Roman olan bir “ulusun” ilanını müjdelere niteliktedir. Liégeois’in (2008: 176) aktardığı gibi, kongrede kendilerine ait olmadığı ve hiçbir gerçeği yansıtmadığı ileri sürülen Tsigane, Zigeuner, Gitano, Gypsy gibi adlandırmalara karşı çıkılır ve onların yerine “Rom [Roman]⁴” adının kullanılması talep edilir. Kongrede⁵, ortasında kırmızı bir tekerleğin olduğu mavi ve yeşil renklerden oluşan Roman bayrağı ve göçerliği, maruz kalınan eziyeti anlatan ve bir araya gelmeye çağıran “Djelem Djelem” şarkısı da Roman marşı olarak kabul edilir. 1978’de Cenevre’de toplanan ikinci kongrede, “Hindistan [...] anavatan[...] olarak” ilan edilir (Akgül 2010: 214). Sonraki yıllarda gerçekleştirilen kongrelerde alınan kararlardan en dikkat çekici olanı, “standart bir Romani yaratma” (Fraser 2005: 270) kararıdır. Grellmann’dan itibaren Çingenelerin farklılıklarının meşru dayanağı olan gösterilen, biyolojik-fiziksel özellikler, ortak dil, ortak köken, ortak kültür gibi doğuştan verili ve doğalarına ait olduğu kabul edilen özellikler bir kez daha devrededir, üstelik bu kez atfedilenlerce sahiplenilir. Bu özellikler ile kimliklendirilenler, hem Çingene’nin taşıdığı pejoratif yüklerden kendilerini kurtaracak zemini hem de insan hakları, yurttaşlık hakları taleplerinin zeminini oluşturacak yeni statülerini kendi adlandırmaları olan Roman ile bu kez kendileri duyururlar. Popüler temsillerin, “... ama eğlenceli yaşam tarzı” ile birbirinden ayrı tahayyül edilen tarafların ilişkilerinin mümkün kılınması gibi, akademik temsil bu iki farklı taraf arasındaki ilişkilerin hukuki ayağında devrededir.

Türkiye’deki dernekleşme ise, Kolukırık ve Toktaş’ın (2007: 765) ifade ettikleri gibi, 1990’larda, Dernekler Kanunu’nun “ırk, din, mezhep, kültür ya da dil farklılığına dayanan” isimler ile dernek açılmasına izin vermeyen 5. Maddesinin 2004’te tekrar düzenlenmesi ve Avrupa Birliği’nden Türkiye’ye fon akışı ile yaygınlaşır. Akgül’ün (2010: 216-217) aktardığı üzere, 2004 yılında, Çingene adı ile kurulan ilk dernek olan “Edirne Çingene Kültürünü Araştırma, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği”, 2006 yılında adını, “Edirne Roman Kültürünü Araştırma, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği” olarak değiştirir. Dernekleşmenin seyri, Roman’ın iyiden iyiye kullanıma girmesiyle paraleldir. Dernek sayısında, deyim yerindeyse bir patlama yaratan, Aralık 2009’da 36 ilden 5 federasyon ve 8 dernekten 120 katılımcı ile hükümetin düzenlediği “Roman açılımı” diye bilinen “Roman Çalıştayı” ile daha prestijli bir yere gelmiş Roman adlandırması, resmi olarak dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın ağzından kamuya duyurulur:

⁴ Türkçe’deki Roman’ın karşılığı olan Rom, Romani dilinde “evli erkek” ya da “insan” anlamına gelir. Bu dili konuşanlar Rom’u kendilerini tanımlamak için de kullanırlar.

⁵ <http://internationalromaniunion.org/8th-april/>

Kimileri size “şopar” der. Kimileri “elekçi” der. Kimileri “abdal” der. Kimileri “matrip” der, “bala” der. “Poşa” derler, “gurbet” derler. “Âşık” derler, “Cano” derler, “Zanaatkar” derler. Sizlere “Çigan” da derler, “Cipsi” de derler. Kimileri “Çingan” der, kimileri “Çingene” der. Her ne derse desinler, hangi ismi, hangi sıfatı kullanırlarsa kullansınlar, sizler Rom’sunuz, yani insansınız, cansınız. Sizler benim Roman kardeşlerimsiniz⁶.

Kentsel dönüşüm kapsamında ‘Romanlar’ın bilinen en eski yerleşim yerlerinden olan Sulukule’de Kentsel Dönüşüm kapsamında yıkımların yapılacağından kulaktan kulağa yayılmaya başlamasıyla, aralarında akademisyenlerin de yer aldığı birçok aktivist ve sanatçı yıkımları durdurmak için örgütlenmiştir. Roman adlandırması, hakkında konuşulan kişileri daha prestijli bir konumda sunarken, 2005’te başlayıp günümüzde de varlığını sürdüren bu örgütlenme ile yaşanan mağduriyetin görünür kılınması adlandırmaya ek olarak, “kamusal meşruiyet ve sembolik güç kazandır”mıştır (Çılgın ve diğerleri 2011: 176).

Roman, her ne kadar yaygınlaşmış olursa olsun, akademisyenler, haklarında konuştuğu ya da adına konuştuğunu iddia ettikleri kişileri hangi adlandırma ile temsil edeceklerinde fikir birliğine varamamışlardır. Matras’a (2004: 53) göre, iki ayrı gösteren Çingene kavramı tarafından esir alınmıştır: Bunlardan biri, diyalektteki çeşitliliğe rağmen ortak bir bütün olarak kabul edilen Romani diline ve dolayısıyla Hindistan kökenine sahip olan topluluklar, yani Romanlardır. Hancock’un (2010: xviii) da belirttiği gibi, bu toplulukların Çingene adı altında anılması, hem yanlış bir kökene (Mısır’a) işaret ettiği için hem de adlandırmanın taşıdığı pejoratif anlamları akla getirdiği için doğru değildir. Akademik temsilin ikinci kolunu oluşturan diğer gösteren ise, dilleri ve dolayısıyla kökenleri hesaba katılmaksızın peripatetik diye adlandırılanlar topluluklarıdır. Yılğür’ün (2014: 190) aktardığı gibi, endogamik özellikler gösteren, şu ya da bu düzeyde göçebe ve geçimlerini gıda üreten topluluklara çeşitli zanaat ve hizmetler sunarak karşılayan toplumsal birimler, peripatetiktir. İkinci gösteren, “Hindistancılar” (Okely 1997: 238) karşıt konumlanan ve en iyi ifadesini Okely’de bulan akademisyenlerin inşa ettikleri Çingene’ye işaret eder.

Okely (1983: 8-10) ilk olarak, ırk ile eşlendiğini düşündüğü ayrı bir dil olarak Romani’nin varlığına karşı çıkar: O’na göre bu dil, tüccar ve diğer seyahat eden gruplar arasında oluşmuş kırma bir dilin varlığı olarak da

⁶ <http://www.hurriyet.com.tr/basbakan-erdogandan-roman-acilimi-14104307>

yorumlanabilir. Okely (1983: 10; 12-13) ikinci olarak da, Çingenelere egzotik bir statü veren mitsel anavatan kurgusunun bir sonucu olarak gördüğü yabancı etiketine karşı çıkar. Mısırlı, Bohem gibi adlandırmaların 15. ve 16. yüzyılda feodalizmin çöküşü ile ortaya çıktığını ileri süren Okely’ye (1983: 12) göre Çingeneler, aslında feodalizmin çöküşü ile oluşan yeni düzenin dışında kalan göçer yerlilerdirler⁷. Dil üzerinden kurgulanan Hindistan kökeninin ya da yabancı etiketinin, yerine Okely, peripatetik olarak adlandırılan toplulukların ortak kabul edilen özelliklerini, bilhassa göçer yaşam tarzını koyar. Bu, Roman’a doğru ilerleyen inşa sürecinde bir kırılmaya işaret eder. Okely’in aslında yeniden öne çıkardığı bu yaşam tarzı, “Çingene’nin yerine, bu kavramın taşıdığı tarihsel yüke, çok anlamlılığa ve kullanımındaki tutarsızlıklara alternatif olarak geliştiril”en (Yılıgür 2014: 190) peripatetik kavramının kullanıma girmesinde rol oynar.

Sayıları artan etnografik nitelikli çalışmalar, akademik temsillerin mühürlenmiş bir farklılığa hapsediği Çingene’nin/Roman’ın eylem yollarına odaklanır. Çingeneler/Romanlar ile ilgili etnografik nitelikli çalışmaların neredeyse hepsi, saflık-kirlilik tabularından uzun uzun bahseder. Saflık-kirlilik tabularının, Stewart (1997: 207-209) ve diğerleri (Fonseca 2002: 48; 61; Hancock 2010: 76; Sutherland 1975: 225-287) üst beden – alt beden ayırımına dair olduğunu söylerlerken, Okely (1983: 77-105) ayırımın, iç beden ile dış beden arasında olduğunu söyler. Temelde aynı akıl yürütme ile üst ya da iç beden saflık, alt ya da dış beden ise kirlilik olarak kabul edilir. Bu ayırım, dış/alt bedenin kirliliğinin, iç/üst bedene bulaşma tehlikesine karşı alınan önlemler olan yıkama pratiklerinde, özellikle kadınların giyim tarzlarında, mahrem olanda, ev içi düzende, ölüm ile ilgili pratiklerde karşılığını bulur. Saflık-kirlilik tabularını asıl önemli kılan şey ise, bunların Çingene/Roman kimliğinin ifadesi olmasıdır. Çingeneler/Romanlar, böyle bir ayırma sahip olmadıklarını düşündükleri Çingene/Roman olmayanları kirlilikle eşlerler, böylece Çingene/Roman olmayanların, onları dışında bırakmaya çalıştıkları gibi bir sınır ve bu sınır arasındaki ilişkinin nasıl olacağını da üretirler. Bu kez Çingenelerce/Romanlarca reddedilen Çingene/Roman olmayanları olumlamalarının yolları açığa çıkarılır. Saflılık-kirlilik tabuları aracılığıyla tanımlama, popüler temsilelere meydan okur niteliktedir. Artık Çingene’nin/Roman’ın tarafından, Çingene/Roman olmayanlarla etkileşimin bir sonucu olarak üretilen sınır ve bu sınırın iki tarafı arasındaki ilişkiye odaklanılır. Adlandırma ile ilgili olmasa da, saflık-kirlilik tabuları, hakkında konuşulan kişileri tanımlamada ya da kimliklendirmedeki

⁷ Stewart’a göre (1997: 28) Okely’in yerli iddiası bir istisnadır, çünkü onun çalıştığı İngiliz Çingeneler, diğer ülkelerde yaşayan Güney Asya görünümüne birçok Çingene’den farklı olarak diğer İngilizler gibi görünürler. Hindistan kökeninin gösterenlerinden biri, hala dış görünüşüdür.

paradigma kaymasına işaret ettiği için önemlidir, yine de bu tabuların sınır ötesi benzerlikler olarak karşımıza çıktığı gözden kaçırılmamalıdır.

Sonsöz Yerine

Dışarıdan ve yukarıdan temsillerin ürettikleri “Çingene” ve “Roman”, içerikleri ile birlikte, aynı kişi ya da topluluklara işaret etse de, bir inşa sürecinin farklı momentlerine karşılık gelirler. Bu sürecin ilk momentinde üretilen Çingene, haklarında konuşulan kişi ya da toplulukları farklılık; dış görünüş, yaşam tarzı, tehlike, kirlilik gibi özelliklerin biraradalığına referans ile kimliklendirir, aynı zamanda da o kişi ya da toplulukları bu kimliğin sınırları içine hapseder. Devam eden sürecin bir diğer momentinde ise, kimliklendirilen kişilerin/toplulukların yaşadıkları toplumun çoğunluğu ile ilişkilerine odaklanılır. Bu ilişkinin kontrol edici niteliğinin üretimi, Çingene’nin yanı sıra Roman’ın da üretilmesi ile paraleldir. Popüler temsillerde, müzik ve eğlence ile yeniden inşa edilen ve hoşgörü talebinin adı haline gelen Roman, akademik temsilde içeriden bir adlandırma vurgusu ile bir ulusun itibarının ve yurttaşlık talebinin ifadesidir. Analitik olarak ayrı ayar ele alınan popüler ve akademik temsiller, farklı düzlemlerde iş görüyor gibi görünse de aslında birbirinin içinden geçerler; biri diğerini kurar.

Her ne kadar böyle bir inşa sürecini yaygın olarak izlemek mümkün olsa da, haklarında konuşulan kişileri işaret etmek için ne gündelik ne de akademik dilde Roman’ın hakimiyetinden söz edilebilir. Kolektif hafızayı kuran ve aynı zamanda kolektif hafıza ile kurulan Çingene, popüler temsillerde Roman ile yan yanadır. Mizah, eğlence gibi kararsız özelliklerle yeniden kurgulansa da Roman, Çingene’ye yüklenen pejoratif anlamları da taşır. Akademik çalışmalardaki müphemlik ise, Çingene’yi ya da Roman’ı tanımlamada, betimlemede farklı ontolojik öncüllere dayanılmasından kaynaklanır. Çingene adlandırmasını tercih eden akademisyenler Çingene’yi, dünyaya dağılmış bir halkın tüm üyelerine işaret eder biçimde kullanırlarken, Roman adlandırmasını kullananlar ise, daha çok Avrupa’da yaşayanları ve Romani diline sahip olanları işaret ederler. Roman’ı kullananlar ayrıca, “içeriden” olduklarını ya da içerideki sesi metinlerine taşıdıklarını vurgularlar. Diğer ikisine göre daha nötr olduğu iddia edilen peripatetik adlandırması ise, dili dışarıda bırakıp yaşam tarzını öne çıkarır. Akademik çalışmalardaki bu müphemlik, neredeyse her metinde tartışılır. Tartışma, yazarın hangi adlandırmayı neden seçtiğinin açıklaması mahiyetindedir. Son olarak şu da gözden kaçmamalıdır: Haklarında konuşulan kişiler de, kendi siyasal-kültürel temsillerini üretme gücünden yoksun olduklarından, kendilerini tanımlamak ve betimlemek için bu mevcut temsillerden yararlanırlar.

KAYNAKÇA

- Akgül, B. (2010) “Türkiye Çingenelerinin Politikleşmesi ve Örgütlenme Deneyimleri”, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 9 (34), 213-222.
- Akgül, Ö. (2009) *Romanistanbul*, İstanbul: Punto Yayınları.
- Aksel, M. (2004) “Çingene Şalvarı”, *Çingene Öyküleri*, H. Aydın (edt), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 13-19.
- Alankuş-Kural, S. (1995) “Medyada ‘öteki’: Türbanlılar ve Kürtler”, *Toplum ve Bilim*, (67), 76-111.
- Ali, S. (2004) “Değirmen”, *Çingene Öyküleri*, H. Aydın (edt), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 63-77.
- And, M. (1977) *Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles (2001) *Poetica* (çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çılgın, K., Strutz, J. ve Çavuşoğlu, E. (2011), “Kentsel Dönüşüm Baskısı Altındaki Mahallelerdeki Güç İlişkilerinin Bourdieucu Bir Okuması”, *7. Türkiye Şehircilik kongresi Herkes için Kent, Herkes için Planlama: Akıllıca, Adaletle, Yeniden Cilt 1*, TMMOB Şehir Planlamacıları Odası, 167-207
- Değirmenci, K. (2009) “Dünya Müziği (world music) Söylemlerinde Romanlık ve Roman Müzik İcrası: Selim Sesler ve Hüsnü Şenlendirici örneği”, *Toplum ve Bilim*, (114), 159-188.
- Douglas, M. (2005) *Saflık ve Tehlike* (çev. Emine Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Duygulu, M. (2006) *Türkiye’de Çingene Müziği*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Dyer, R. (1984) “Stereotyping”, *Gays and Film*, R. Dyer (Ed.). New York: Zoetrope. 353-365.
- Erdoğan, N. (1999/2000) “Devleti İdare Etmek”, *Toplum ve Bilim*, (8), 8-32.
- Eriksen, T. H. ve Nielsen, F. S. (2010) *Antropoloji Tarihi* (çev. Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fanon, F. (2009) *Siyah Deri Beyaz Maske* (çev. Cahit Koytak), İstanbul: Versus Kitap.
- Fraser, A. (2005) *Çingeneler* (çev. İlkin İnanç), İstanbul: Homer Kitabevi.
- Fonseca, I. (2002) *Beni Ayakta Gömün: Çingeneler ve Yolculukları* (çev. Özlem İlyas), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Grellman, H. M. G. (1807) *Dissertation on Gipseys*, London: Printed by W. Ballintine.
- Hall, S. (2003) *Representation*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

- Hancock, I. (2010) *We are the Romani People*, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Haşim, A. (2004) *Bize Göre*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Kaygılı, O. C. (1972) *Çingenerler*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Kenrick, D. (2006) *Çingenerler Ganj'dan Thames'e* (çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Homer Kitabevi.
- Koçu, E. (2004a) "Tırnova Panayırı", *Çingene Öyküleri*, H. Aydın, (Ed.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 19-35.
- Koçu, E. (2004b) "Hindli Köle", *Çingene Öyküleri*, H. Aydın, (Ed.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 35-49.
- Kolukırcık, S. and Toktaş, Ş. (2007) "Turkey's Roma: Political Participation and Organization", *Middle Eastern Studies*, 43(5), 761-777.
- Kudret, C (2013) *Karagöz*, Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Kurdişoğlu, B. (2010) "Müzik ve Roman Kimliği Üzerine Üç Örnek", *Porte Akademi*. 1(1), 27-34.
- Liégeois, J. P. (2008) *Avrupa'nın Romanları*, Strazburg: Avrupa Konseyi Yayıncılık.
- Marushiakova, E. ve Popov, V. (2006) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingenerler* (çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Homer Kitabevi.
- Matras, Y. (2004) "The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity", *The Role of the Romanies*, N. Saul & S. Tebbutt (Edts), Liverpool: Liverpool University Press, 53-78.
- Mayall, D. (2004) *Gypsy Identities 1500-2000*, London and New York: Routledge.
- Morreall, J. (2009) *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, UK and USA: Wiley-Blackwell.
- Okely, J. (1997) "Some Political Consequences of Theories of Gypsy Ethnicity The Place of the Intellectual", *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, A. James, J. Hockey and A. Dawson (Edts.), London: Routledge, 224-243.
- Okely, J. (1983) *The Traveller-Gypsies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Özkan, Ali R.(2000) *Türkiye Çingenerleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Seeman, S. T. (2002) "You're Roman!": *Music and Identity in Turkish Roman Communities*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Los Angeles: University of California, UMI Services.
- Sennett, R. (2011) *Taş ve Ten* (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: MetisYayınları.
- Stewart, M. (1997) *The Times of the Gypsies*, Boulder, Colorado: Westview Press.

- Sutherland, A. (1975) *Gypsies: The Hidden Americans*, Long Grove, Illionis: Wavelan Press, Inc.
- Willems, W. (1997) *In Search of the True Gypsy*, London, Portland: Frank Class.
- Willem, W. and L. Luccassen (2000). “Gypsies in the Diaspora? The Pitfalls of a Biblical Concept”, *Social History*, 33 (66), 251-269.
- Yıldız, H. (2007) “Türkiye’de Çingeneler için Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri”, *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 61-82.
- Yılığür, E. (2014) “Peripatetik Gruplar ve Kentsel Mekâna İlişkin Yerleşme Stratejileri: İhlamur Deresi, Küçükbakkalköy, Hasanpaşa, Unkapanı ve Kuştepe Örnekleri”, *Toplum ve Bilim*, (130), 189-213.

ÇEVİRİMİÇİ KAYNAKLAR

- Başbakan Erdoğan’dan ‘Roman’ açılımı (14 Mart 2010), *Hürriyet*.
<http://www.hurriyet.com.tr/basbakan-erdogandan-roman-acilimi-14104307>
Erişim: 27.09.2015
- 8th April, *International Romani Union*. <http://internationalromaniunion.org/8th-april/> (20.09.2015)
- Romanlara Hakaret AİHM’de (14 Mart 2010), *Taraf*. <http://arsiv.taraf.com.tr/haber-romanlara-hakaret-aihm-de-62229/> Erişim: 30.09.2015

FİLMOGRAFİ

- Kartal Tibet (1981) *Gırgıriye*, İstanbul: Yenigün Plakçılık.
- Kartal Tibet (1981) *Gırgıriyede Şenlik Var*, İstanbul: Yenigün Plakçılık.
- Temel Gürsu (1983) *Gırgıriyede Cümbüş Var*, İstanbul: Yenigün Plakçılık.
- Temel Gürsu (1984) *Gırgıriyede Büyük Seçim*, İstanbul: Yenigün Plakçılık.

KÜRESİNLİLER ÖRNEĞİNDE KÜLTÜREL KİMLİĞİN ANTROPOLOJİK ANALİZİ*

M. Fuat LEVENDOĞLU**

Gönderim/Received: 1 Ekim/Oct. 2015
Kabul/Accepted: 5 Mayıs/May 2016

Öz

Bu çalışmada Küresinliler'in sosyo-kültürel yapısı ortaya konularak, sosyal antropolojik yönden, Küresinliler örneği üzerinde "kültürel kimlik" kavramı değerlendirildi. Bir asra yakın bir zaman dilimi öncesinde İran'dan Anadolu'ya göç ile gelen Küresinliler, bugün artık rivayetlerde kalan geçmiş yaşam öykülerinden sonra, Anadolu'nun kültürel ve sosyal yapısı ile bütünleşmişlerdir. Yoğun olarak Van il merkezi, Van'a bağlı Özalp ve Saray ilçelerinde yaşayan topluluk, zaman içerisinde Anadolu'nun diğer bölgelerine de göç etmiştir. Kendilerinin köken olarak Türk olduklarını ifade eden topluluk üyeleri, Küresinli kimliğini de bir alt kimlik bilinci ile sürdürmektedirler. Anadolu'ya göçten önceki atalarının yaşadıkları yerleşim birimlerinin isimlerinden kaynaklı ve kendi içlerinde kabile isimlerini çağrıştıran çeşitli grup kimlikleri de hâlen topluluk içinde yaşatılmaktadır. Topluluk, bazı sosyal ve kültürel faaliyetlerde birliktelik sergiler. Sınır köylerinde yaşayan topluluk bireyleri aşiret olduklarını, il merkezinde yaşayanlar ise aşiret kimliklerinin bulunmadığını ifade ederler.

Anahtar Kelimeler: Küresinliler, etnisite, kültürel kimlik, topluluk.

Anthropological analysis of cultural identity: The case of Küresinlis

Abstract

In this study "cultural identity" concept has taken into consideration based on the "Küresinlis" case. For this purpose socio-cultural features of Küresinlis were gathered through field research and evaluated from the

** Arş. Gör. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, VAN | fuatlevendoglu@gmail.com

anthropological perspective. Küresinlis, who had emigrated from Iran to Anatolia approximately one century ago, integrated into the cultural and social structure of Anatolia and the only remnant of their past are the stories of their ancestors. Demographically, Küresinlis are concentrated mainly in the city center of Van province, including Özalp and Saray districts of the same province. Küresinlis community which represent themselves as Turkish, maintain their “Küresinlis identity” as a sub-identity. They also have certain sub group identities which resemble clan names. Those identifications originate from the name of the localities of their ancestors before the immigration. Küresinlis community shows cooperation and unity in certain social and cultural activities. While the members of the community, inhabiting in the rural areas by the borders, claim themselves as a tribe; urbanized members of the community reject it.

Key Words: *Küresinlis, ethnicity, cultural identity, sub-identity.*

Giriş

Kültürel farklılıklar, toplumsal hayatın doğal gerçeğidir. Tarihsel süreçte farklı sosyo-kültürel ortamlar ve coğrafi şartlar, farklı toplumsal ve kültürel yapıları ortaya çıkarmıştır. Ortak toplumsal ve kültürel yapılardan söz edileceği gibi, birbirinin var olma sebebi olan kültür ve toplumların farklı görüntüler/nitelikler arz etmesi de olağandır.

Tarihi ve kültürel, birçok mirası bünyesinde barındıran Anadolu'nun birçok bölgesinde, çeşitli kültürel özelliklere özgü görüntüler mevcuttur. Toplumsal grupların kültürel zenginlikleri, alan araştırmalarıyla bilimsel literatüre kazandırılmış, kazandırılmaya da devam etmektedir.

Küresinliler'in “kim”liğini de kapsayan kültürel yapısı hakkında, yazılı literatürde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bir alan araştırmasının sonucu olan bu çalışmada, Küresinliler'in kültürel yapısı incelenerek, Küresinliler örneği üzerinden, “*kültürel kimlik*” kavramının değerlendirilmesi hedeflendi.

Çağımız toplumu bugün hâlâ 19.yüzyıldaki büyük değişmelerin yarattığı sorunlara cevap arıyor. Bu sorunlar elbette çok yönlüdür. Ne var ki, bunların hepsinin de Batı'da gerçekleşen Sanayi Devrimi'nin yarattığı toplumsal çalkantılardan kaynaklandığını ileri sürmek yanlış olmaz. Batı ülkeleri Sanayi Devrimi'ni, uluslaşma, özgürleşme ve sınıf kavgalarını yumuşatıcı toplumsal önlemler arama süreciyle birlikte yaşadılar. Ancak bu arayışlar, iktisâdi sistemlerinin mantıkî sonucu olan büyük sömürge imparatorluklarının kurulmasını önleyemedi. 20.yüzyılda ise, iki büyük

dünya savaşından sonra, sömürge imparatorlukları tasfiye oldu ve insanlığın, iktisâdi az gelişmişliği yenememiş büyük bir kısmı, yepyeni koşullar içinde kendi kimlikleri üzerinde düşünmeye başladılar (Timur, 2000).

Yeni dünya düzeninde, küreselleşme temelli politikalar üreten batılı gelişmiş ülkeler, bir taraftan ulusal sınırların kaldırılmasına yönelik hedefler belirlerken, bir taraftan da mikro-milliyetçiliklerin oluşmasına zemin hazırlayan organizasyonlara imza atmaktadırlar.

Yakın geçmişte S.S.C.B.'nin dağılması, ardından Balkan ülkelerindeki karışıklıklar ve Yugoslavya'nın üç parçaya bölünmesi, yenedünya düzeninin oluşum sürecindeki önemli toplumsal olaylardır. Bu değişim ve dönüşümlerden sonra, Amerika'nın doğrudan, Avrupa'nın ise dolaylı olarak önce Afganistan'a, daha sonra Ortadoğu'ya müdahalesi gerçekleşti. Küreselleşme ve entegrasyon politikalarından hareketle demokrasi vaadi ile bugün Ortadoğu'ya giren, başta Amerika olmak üzere, batılı ülkelerin gündeminde Irak'ın farklı bölgelerden oluşan federatif bir yapıya dönüşmesi vardır. Ayrıca içinde bulunduğumuz zaman diliminde bazı batılı ülkeler ve Rusya'nın Suriye'deki iç karışıklıklara müdahil olması da Ortadoğu coğrafyasında önemli değişikliklere neden olmaktadır. Bugün Avrupa'da, ülke sınırlarının kaldırılması yönünde, siyasi ve ekonomik birlikteliklerin temeli atılırken; başta Irak ve Suriye olmak üzere, yaşanan mezhepler ve etnik gruplar üzerinden özerk bölgeler oluşturma çabaları dikkat çekicidir.

Geçmişte ve günümüzde; dünya üzerinde yaşanan birçok toplumsal-toplumlararası çatışmaların odak noktası "*kültürel kimlikler*"dir. Kimliklere ilişkin yapılanmalar ve toplulukları kuşatan kültürel kimlik bilinci, toplumsal çatışmalara ister-istemez alt yapı oluşturur.

Kültürel kimlik, etnik kimlik, etnik grup, etnik aidiyet kavramları, günümüzde hem bir ilgi odağı, hem de çeşitli söylemlerin konusu haline geldi. Söz konusu kavramlar, küreselleşme ve ulus-devlet kavramları ile birlikte, özellikle sosyal-bilimcilerin ilgisini çekmiş, günümüzde de yenedünya politikalarında ve toplumsal hayatta varlığını hissettirmektedir. Toplumsal hayatta "etnik farklılık" kültürel anlamda bir zenginlik ifade etmekle birlikte, bölünme-parçalanma olarak da işlev görmektedir.

İnsanlar, "ben kimim, hangi kültürel sisteme aidim-ait değilim, hangi toplumun üyesiyim-üyesi değilim, ötekilerden farkım ne?" gibi sorularla kimlik arayışlarına kimlik tanımlamalarına girerler.

Kültürel, siyasi, ekonomik, coğrafi, dîni ve dilsel etmenler, kültürel kimlikler arası farklılıkların dayanak noktalarını oluşturmaktadır. Bazı toplumlarda kültürel kimlik yapılanmasının temelinde din, bazılarında dil,

bazılarında ise milliyet ön plana çıkabilir. Bu etmenlerin biri, birkaçı ya da tümü, toplumsal grupların ayrışmasının-farklı tanımlanmasının yolunu açar. Kültürel kimlik farklılaşmalarına “doğal ve olağan farklılık“ tarafından bakıp; kimlikleri, bağlı oldukları kültürel yapılara göre değerlendirmek gerekir.

Toplumsal grup kimliğinin içerden veya dışardan tanımlanması/ifade edilmesi, çoğunlukla kavramsal güçlükler neden olur. Etik veya emik bakımdan, toplumsal grubun kültürel kimliğini değerlendirmek, ilgili grubun özelliklerine ve şartlarına göre farklılık arz eder. Toplumsal ve kültürel kimliğin oluşum süreci ise bu sürecin oluşumunu hazırlayan sosyal hareket noktaları ve aynı süreçte ortaya çıkan gruplar arası farklılaşmalardan etkilenir.

Birbirinden farklı özellikler gösteren çok-etnili toplumların ayrıntılı haritalarının çıkarılması ve benzer yönlerinin saptanması antropologların sorumluluk alanına girmektedir. Bu tür çalışmalar toplumlar arası barış süreçlerinin inşası ve yaşatılması açısından oldukça anlamlıdır (Barth, 2001).

Bu çalışmada, Küresinliler’in sosyo-kültürel yapısı araştırılarak, kültürel kimlik kavramına Küresinliler örneği üzerinden sosyal antropolojik bir yaklaşım amaçlandı. Sosyo-kültürel yapıyı oluşturan görüntülere ve değerlere ulaşılarak, Küresinliler’in kültürel kimliği tanımlanmaya çalışılmıştır. Söz konusu çalışma, 2003-2005 yılları arasında görüşme tekniği ile desteklenen alan araştırmasına dayalı gerçekleştirilmiştir. 2015 yılı içinde de araştırma alanında katılarak gözlem tekniği tekrar uygulanarak önceden elde edilen veriler teyit edilmiştir.

Etnik Yapı

Etnik kimlik toplumsal bir statü olarak değerlendirildiğinde diğer statüler ve sosyal kimlikler karşısında daha önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında etnisite, cinsiyet ve mevki gibi önemli bir statüdür. Diğer bir deyişle, etnisite, kimliğin vazgeçilemeyen zorunlu bir bileşenidir... Etnik farklılığın tanımının yapılabilmesi için, öncelikli olarak herhangi bir alanda etnik farklılıkları ortaya çıkaran unsurların neler olduğunun sorulması gerekmektedir. Örgütsel açıdan bakıldığında, ilk olarak farklı bir topluluğun olması ve ikinci olarak bu topluluk için geçerli olan standartlardan farklı olması gerekir (Barth, 2001).

Etnik grupların bir arada bulunduğu sosyo-kültürel görüntüler, yöreden yöreye farklılaşır. Etnik grupların özel değerleri, diğer gruplarla ilişkileri, diğer gruplarla benzerlikleri ve farklılıkları, her çokkültürlü ortamda/toplumda aynı özellikler taşımayabilir.

Türkiye'nin birçok yöresinde olduğu gibi, Van yöresinde de farklı etnik gruplar mevcuttur. Yöredeki grup kimliklerini sağlıklı bir şekilde tanımlamak için, öncelikle yöredeki insanların kimlik ifadelerini değerlendirmek gerekir. Bu ifadeler, hâli hazırdaki etnik grup etiketleri ile vasıflandırma yönteminden önce gelmelidir. Buna göre her kimlik ifadesini, farklı etnik grup anlamında yorumlama, bizi yanlış tanımlamalara götürebilir.

Aynı coğrafi bölgede dil, din, milliyet, köken, ideolojik yapı ve ekonomik faaliyete göre etnik farklılaşmalar veya oluşumlar meydana gelebilir. Fakat etnik farklılıkları doğurabilen bu etkenlerin işlevi, her coğrafi bölge veya her toplum için aynı olmayabilir.

Nitekim Van yöresindeki kimlik ifadelerinde bu türden keskin ve ayırıcı etkenler, tam ve belirgin değildir. Bunu, yöredeki sosyal ve kültürel benzerliklerin oluşturduğu birlikten ve farklı aidiyetlere mensup bireylerin, toplumun her katmanında (ekonomik, siyasal vb.) var olmasından anlamaktayız.

Tarihi dönemlerde Van ve yöresi çeşitli kültürlerle ve topluluklara yurt olmuştur. Bu kültürlerin ve toplulukların maddî ve sosyal izleri hâlen yörede varlığını sürdürmektedir. Bu bakımdan bölgedeki sosyal ve kültürel çalışmalarda, geçmiş medeniyetlerin ve toplulukların kültürel üretimlerine de önem verip, bugün ile karşılaştırmalı ve benzerlikler/farklılıklar üzerinde durulmalıdır. Dolayısıyla, sözlü ve yazılı her türden kültürel ürünlerin orijinini veya hangi topluluğa ait olduğunu öne sürmek yerine, söz konusu kültürel öğeleri bağlı bulunduğu coğrafi bölgenin ortak ürünleri/değerleri olarak tanımlamak daha isabetli olacaktır. Aksi durumda yapılacak değerlendirmeler etnosentrik bir yorumlamaya dönüşecektir.

Van ve yöresi, Birinci Dünya Savaşı öncesi, Müslüman ve gayrimüslimlerin birlikte yaşadığı bir bölgeydi. Bugün ise sadece Müslümanlardan oluşan çeşitli etnik grupların yaşadığı bir bölgedir.

Bugün il merkezinde ve bazı köylerde yaşayan Türkmenler ve Kürtler'den başka, Küresinliler (Cumhuriyetin ilk yıllarında İran'dan göç edenler), Araplar (Cumhuriyetin ilk yıllarında Siirt'ten göç edenler), Mıtırıplar/Mıtırıplar/Domlar (Çingeneler), Kırgızlar (Afgan-Rus savaşı sırasında Afganistan'dan Türkiye'ye göç edip, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına geçenler), Doğu Karadeniz Bölgesi'nden göç ederek yöreye yerleşen Karadenizliler (yöre halkı bu topluluğu Lazlar olarak adlandırıyor) ve Çerkezler yörenin toplumsal yapısını oluşturur.

Yöresel adlandırmalarda Türk veya Türkmenler'e "yerli" denir. Bu sözcük "doğma, büyüme buralı" anlamına gelir. Türk nüfusunun tamamına

yakını il merkezlerinde ve kasabalarda oturmaktadır (Andrews, 1992). İl merkezinde ve bazı köylerde bulunan Van'daki Türkmenler de çoğunlukla "yerli" olarak adlandırılmaktadırlar. Türkmenler Cumhuriyet öncesinde, yörede Ermeniler, Yahudiler ve Kürtler ile birlikte yaşamışlar. Yöredeki bazı köylerde ise Cumhuriyet öncesi Yezidiler(Yezdi/İzdi/Ezidi)'in de yaşadığı bilinmektedir.

Yörede başlıca; Buruki (Cumhuriyetin ilk yıllarında Kafkasya'dan göç edenler), Arvasi, Hertöşi (Ertüşi), Gevdan (Hakkari'den göç edenler), Mukuri, Takuri, Şemsikan, Haydaran (Heydaran), Dodeki (Dodkan), Milan (Milani), İzdinan (Ezdinan), Celâli, Memiki, Evdoi aşiretlerinden oluşan Kürtler, hem il merkezinde, hem de köylerde bulunmaktalar. Yöredeki Kürtler'in çoğu için, Kürt kimlikleri kadar, mensup oldukları aşiretin kimliği de önemlidir.

Bölgede bulunan bir diğer topluluk da Mıtırıplar'dır. Kelimenin kökeni Arapça "mutrib (çalın, çalgıcı)"ten gelir. Mıtırıplar köken olarak Çingene olmalarına karşın, yörede bu isimle anılmaz ve adlandırılmazlar. Grubun dışındakiler bu topluluğu, Mıtırıp olarak adlandırır. Kendilerinin kimlik ifadeleri ise çeşitlilik arz eder. Bazıları Türk, bazıları Kürt, bazıları da Müslüman olduğunu ifade eder. Kendilerini asla Çingene veya Mıtırıp olarak tanıtmazlar. Bunun nedeni, Çingene veya Mıtırıp kimliklerine reva görülen aşağılama ve kötü yakıştırmalardır. Bu durum bir nevi, aşağılayıcı tarzda düşünülen/adlandırılan alt kimlik değerlendirmeleri nedeniyle grubun dışarıya karşı verdiği refleksif bir duruştur.

Mıtırıplar'ın "Gergut" olarak bilinen bir de alt grubu bulunur (bu grup Mıtırıplar'a akraba olan bir kabile olarak da tanımlanır). Yörede il merkezinde -yoğun olarak- Van Kalesi civarı ve İskele Mahallesi'nde; göçebe olarak yaşayanları ise Çaldıran ve Muradiye ilçelerinde bulunurlar. İlk bakışta Mıtırıplar'ın "getto" tipi bir yerleşim modelinde oldukları görülebilir. Fakat yoğun olarak buldukları mahallelerin dışında şehrin diğer mahallelerinde de ikâmet ettikleri bilinmektedir. Adaptasyon üzerinden yaşadıkları kültürel değişim ile birlikte, kendilerini yöreye sonradan göç ile gelen gruplara göre daha "yerli" kabul ederler. Grup üyelerinden çok az bir kısmı, kendi aralarında "*domca*" olarak adlandırdıkları konuşma dilini kullanmakla beraber, bazıları Türkçe, bazıları da hem Türkçe, hem de Kürtçe konuşurlar. Dilbilimcilerin ifadesine göre; "*domca*" unutulmaya yüz tutmuş "*tehlikede olan diller*" arasındadır.

Çingeneler, buldukları bölgelerin yerel özelliklerine göre ya da ten renkleri ve yaptıkları işler dikkate alınarak farklı isimlerle adlandırılmışlardır. Erzurum, Artvin, Bayburt, Erzincan ve Sivas'ta "Poşa";

Van, Hakkari, Mardin ve Siirt'te "Mutrib"; İç Anadolu kentlerinde "Elekçi"; Akdeniz kentlerinde "Arabacı"; Ankara'da "Teber"; Adana'da "Cono"; Kayseri, Adana, Osmaniye, Sakarya ve Çorum'da "Haymantos"; Erzurum'da "Şıhbızınlı"; Trakya bölgesinde "Roman"; Marmara ve Ege bölgesinde birçok yerde "Karaçi tanımlamaları bunlardan birkaçıdır (Özkan, 2000).

Yöredeki topluluklardan biri de Cumhuriyetin ilk yıllarında, buldukları yerleşim birimindeki ekonomik yetersizlikler ve Van'ın ticarî anlamdaki canlılığı itibarıyla Siirt ve çevresinden Van'a göç edenlerdir. Bu topluluğun bazıları Türkmen bazıları da Arap oldukları şeklinde kendilerini tanımlarlar. Yöredeki ticarî faaliyetlerde ve sektörde önemli bir paya sahiptirler. Özellikle grup içi yardımlaşma yoluyla ticaretteki faaliyetleri, Siirtli olmaya dayanan bir dayanışma örneğidir.

Van yöresinde bulunan bir diğer grupta; Karadenizliler'dir. İl merkezinde (özellikle İskele Mahallesi'nde) ve Özalp ilçesinin Dönerdere ve Emek köylerinde bulunan Karadenizliler, kendilerini Türkmen kabul eder. Doğu Karadeniz'den göç edip yöreye yerleşen bu grup üyeleri, kendilerini "Laz" olarak (yöredeki diğer grupların tanımladıkları gibi) tanımlamazlar. Karadenizliler, şehir merkezinde diğer gruplarla iç içe, Emek ve Dönerdere köylerinde ise yalnız kendilerinin yaşadığı getto tipi bir yerleşim türünü benimsemişlerdir.

Yöredeki Kırgızlar ise, Afgan-Rus savaşı sırasında Afganistan'dan Türkiye'ye göç etmiş ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına geçerek, Erciş ilçesinin Ulupamir köyünde iskâna tâbi tutulmuşlar. Geçimlerini köy koruculuğu, hayvancılık, tarım ve el dokuması ürünleri ile sağlamaktalar. Yörenin, ticaret hariç diğer gruplarla ilişkileri sınırlı olan, tek topluluğudur. Yaşadıkları köyde başka bir grup ya da topluluk bulunmamaktadır.

Bütün bu farklı grup kimlikleri, farklı köken kabulleri ve kültürel alış-veriş, -daha önce de belirttiğimiz gibi- yörede "birbirinden çok farklı etnik grubun varlığı"ni ortaya koyacak kadar farklı sosyo-kültürel görüntüler çizmez (Kırgızlar hariç). En azından şunu söyleyebiliriz: Yöredeki farklı grup kimlikleri ile bilinen veya tanımlanan toplulukların, köken aidiyetleri bir tarafa bırakılacak olursa, uzun yıllar yaşanan birliktelik, bir arada olmadan kaynaklanan kültürlenme ve kültürleşme süreçleri ile adaptasyon üzerinden yaşanan/sağlanan kültürel değişim, yöre topluluklarını kültürel anlamda birbirine yakın hâle getirmiştir.

Yörede gruplar arasında yaşanan farklı bir oluşum da; farklı grupların oluşturduğu "*biz birliği*"dir. Bu durum etnisite alanında farklı bir yapılanma örneğidir. Şöyle ki; özellikle il merkezinde uzun yıllar boyu birlikte yaşayan

farklı gruplar(farklı etnik gruplar/aşiretler), şehre sonradan göç ile gelen gruplara karşı “biz”i oluşturmakta; sonradan gelenler ise “*onlar*”ı veya “*ötekiler*”i oluşturmaktadır. Bu durum, farklı grupların oluşturduğu yeni bir “*sanal etnik oluşum*”u karakterize eder. Oluşumun temelinde, “*yerli-yabancı, buralı-dışardan, evvel ahir buralı-sonradan gelme*” gibi karşıt yargılar, değerlendirmeler yatar.

Bu değerlendirme ile ilintili olarak başka bir oluşum da, bazı yerleşim bölgelerindeki farklı etnik grupların, baskın veya despot olarak tanımladıkları gruba/aşirete karşı birleşmeleridir. Bu birleşme(birliktelik sergileme), yerleşim bölgesine sonradan göç ile gelip yerleşen gruplara karşı da gerçekleşebiliyor. İlgili çekici olan bu durumu sembolize edecek olursak:

Yerleşim bölgesinde varolan gruplar:

- “X” etnik grubuna ait “A” aşireti,
- “X” etnik grubuna ait “B” aşireti,
- “X” etnik grubuna ait “C” aşireti,
- “Y” etnik grubu.

Grupların sanal birleşme-ayrışma şekli:

- “X” etnik grubunun “C” aşiretine karşı; “X” etnik grubunun “A” aşireti.
- “X” etnik grubunun “B” aşireti ve “Y” etnik grubunun birleşmesi
(birbirlerinin tarafında yer alması).

Bölgede yaşanan gruplar arası uyumun yanında, çeşitli sorunlar, önyargılar ve değerlendirmeler de vardır. Yöre insanı, Küresinliler’e İran’dan geldikleri/göç ettikleri için, “Acem” demektedir. Yine aynı düşünce tarzıyla Küresinliler’e “beşinci mezhepten olanlar” (dört hak mezhebin dışında tutulan Şiilik’e atfen yapılan yakıştırma) gibi önyargısal tanımlamalarda bulunmaktadır. Bu durum tepkisel olarak Küresinliler’in de diğer gruplar hakkında aşağılayıcı anlamlar içeren isimlendirmelerine ve yorumlarına neden olmaktadır.

Toplumsal gruplara takılan adlar/yakıştırılan lakaplar; onlar hakkında üretilen önyargılar, aşağılayıcı-kötüleyici değerlendirmeler; onlara uygulanan baskılar ve takınılan tutumlar/karşı duruşlar, pek çok etnik grubun birbirinden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bu faktörler sebebiyle birçok toplumda, etnik grup çeşitliliğinden kaynaklanan zenginlik, etnik gruplar arası soruna/çatışmaya dönüşmüştür.

Deyimler kimlik oluşum sürecinde önemli bir ağırlığa sahiptir. Siyasal seçkinler tarafından seçilen bu deyimler ve sözler, kitleleri mobilize

edebildikleri gibi diğer gruplara karşı verilen mücadele sırasında da yararlanılan unsurlardır. Bu deyimlerin ve sözlerin grup içindeki ve diğer gruplar arasında yarattığı etki farklı olabilir: Grup içinde farklı etkiler yaratırken, diğer gruplar için tehdit arz eden bir içerik taşıyabilmektedirler (Barth, 2001).

Yöredeki gruplar veya topluluklar arasında yaşanan bir başka sorun da, yerel idareler bazında oluşan uygulamalardır. Etnik grupların birlikte yaşadıkları yerleşim bölgelerinde, muhtarlık veya belediye başkanlığı gibi yerel idâri makamları elinde bulunduran gruplar, diğer gruplara farklı muamele uygulayabiliyorlar. Örneğin; köy suyunun kullanımı.

Nadir de olsa, yaşanan ayrı bir sorun da, bazı köylerdeki okulların kullanımı sorunudur. Farklı grupların birlikte yaşadığı köylerde, gruplar arasında herhangi bir nedenle sorun yaşanırsa veya geçmişe dayalı gruplar arası bir husumet var ise gruplardan biri çocuklarını okula gönderemeyebiliyor. Okul hangi grubun mahallesinde veya yerleşim bölgesinde ise, okuldan sadece o grup faydalanabiliyor.

Düğün, ölüm, belediye ve milletvekili seçimlerinde olduğu gibi toplumsal ve siyasal olaylarda/örgütlenmelerde, yöredeki gruplar genellikle kendi aralarında birliktelik sergilerler. Özellikle siyasal seçimlerde adayın bireysel kimliğinden çok, grup veya aşiret kimliği ön plana çıkmaktadır.

Küresinliler'in Kültürel Kimliği

“Küresin” veya “Küresinli” kelimelerinin kökeni ve ne anlama geldiği, kesin olarak bilinmemekle beraber, Küresinliler arasında bu kelimeler hakkında çeşitli iddialar ve rivâyetler öne sürülmektedir. Bu kelimelerin etimolojisiyle ilgili yazılı kaynaklarda da yeterli bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu konuda var olan bilgiler, çoğunlukla sözlü kaynaklardaki rivayetlerden ibarettir.

Kür ve Aras, Azerbaycan'ın önemli nehirlerindedir. Aras nehri, Kür(Kura) nehrinin bir koludur. Ayrıca coğrafi bakımdan Azerbaycan'ın en büyük düzlüğü Kür-Aras Ovası'dır. Dolayısıyla, Kür(Kura) ve Aras nehir isimlerinin birleşmesi, Küresinli kelimesinin etimolojisi hakkında bilgi verebilir. Nitekim bazı Küresinliler, atalarının söz konusu nehirlerin civarında yaşamış olduklarını ifade ederler.

Tarihi kaynaklar, bölgede milattan önce 2000 yıllarında yaşayan “Kussiler” adıyla bilinen bir kavimden bahseder. Tabi Küresinliler'in bu kavimle herhangi bir akrabalığının olup-olmadığı net olarak bilinmemektedir (Fırat, 1970).

İslâm Ansiklopedisi'nin Kürtler bölümü yazarı Minorsky, Süleymaniye'de, Savucbulak'da "sokaklara boyun eğmiş Küresinliler"i görüldüğünü belirtmiştir. Z. V. Togan ise Rusya'da Hıristiyan olmuş ve sayıları yüzbinleri aşan Türk asıllı bir oymak olan "Kuresin" den bahsetmektedir. Şerefname'de de Dersim oymakları arasında gösterilen "Kures/Kuriş" oymağının olduğunu bilmekteyiz (Rışvanoğlu, 1978).

Küresinliler'in, etnik grup kriterlerini taşıyıp-taşımadığını, "etnik bir toplulukta bulunacak altı ana özelliğe (kolektif bir ad, özel bir soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ortak kültürü diğer kültürlerden farklı kılan bir ya da birden fazla unsur, toprağına bağlılık, nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu)" (Smith, 2003) bakarak tartışabiliriz. Kolektif bir topluluk isminin varlığı, farklılık arz etse de soy mitinin olduğu, paylaşılan tarihi anıların anlatıla-geldiği (özellikle göç ve İran'da yaşananlarla ilgili hikâyeler, rivâyetler), gruba özgü şivesel kelimelerin kullanımı, grup içi dayanışma ve "biz" bilincinin varlığı, Küresinliler'i bölgedeki diğer gruplardan ayıran kültürel kimlik özellikleridir. Smith'in altı ana grupta topladığı özelliklerden "toprağına bağlılık" maddesine göre bir değerlendirme yapacak olursak; Küresinliler'in bugün, göç ettikleri topraklara karşı herhangi bir bağlılık hissetmediklerini, o topraklara dönmeyi arzulamadıklarını biliyoruz. Onlar için toprağına bağlılık, sadece bugün yaşadıkları Türkiye topraklarına karşı duyulan bağlılığa karşılık geliyor. Grup üyelerinin kendilerini ifade şekliyle; Küresinliler'in kimliğine ilişkin tanımlamalarda "İran'dan göç eden Azeri Türkleri", "Güney Azerbaycan Türkleri" gibi grubun Türk kökenine vurgu yapılmaktadır.

1813 yılında imzalanan Gülistan Antlaşması gereği, Azerbaycan toprakları ikiye bölünmüştür. Azerbaycan'ın kuzey bölümü Rusya topraklarına, güney bölümü ise İran topraklarına dâhil edilmiştir. İran topraklarında kalan Azeriler, bugün en büyük yerleşim birimi Tebriz olan *Güney Azerbaycan* (İran Azerbaycanı) bölgesinde yaşamaktalar. Hâlen çoğu Küresinli'nin "Güney Azerbaycanlı'yız" demelerinin mantığı, bu tarihsel olaydır. Azeriler'ce kuzey ve güney olarak adlandırılan Azerbaycan toprakları, aslında Rusya ve İran devletlerince bu şekilde adlandırılmazlar. Yalnız, Azeriler bu coğrafi bölgeyi geçmişten-bugüne, bu şekilde tanımlarlar. Bu tanımlama tarihsel süreçte bazen *Sovyet Azerbaycanı-İran Azerbaycanı* şeklinde de dile getirilmiştir.

Küresinliler, konuşma dili ve bazı kültürel unsurlar açısından Azeriler ile benzerlikler gösterir. Hatta çoğu Küresinli, kendilerinin Azeri olduklarını belirtmektedir. Yalnız, kendi yorumlamalarına göre, İran'da yaşayan Azeriler ile Küresinliler arasında da farklılıklar olduğunu ifade ediyorlar. Nitekim, İran'da yaşayan tüm Azeriler'e Küresinli denmemekte, sadece

İran'ın kuzey-batı tarafındaki lokal bir çevrede bulunan Sünni Azeriler, Küresinli olarak adlandırılmaktadır.

Küresinli kelimesinin kökeni gibi, Küresinliler'in etnik kökeni hakkında da yazılı kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamaktadır. Yine grup üyelerinin kimlik tariflerinden yola çıkarak; Küresinliler'in –büyük çoğunlukla- Türk kimliğini, bir “üst kimlik”, Türk kelimesini ise bir şemsiye kavram olarak kabul ettikleri sonucuna varmaktayız. Bununla birlikte, Türk kimliğinden Küresinli kimliğine gelinceye dek, silsile usûlü bir kimlik ifadesine tanık olmaktayız (Küresinli-Azeri-Türk). Bu anlamda, Türk soylu halklara mensubiyetlik ön plana çıkmaktadır.

Küresinliler, öncelikli kimliklerinin “Türk kimliği” olduğuna vurgu yaparak, kendilerine atfedilen diğer kimlikleri (İranlı, Acem vb.) aynı dozda reddederler. Kendileri dışındakilerin farklı kimlik yakıştırmalarını da haksız ve mesnetsiz iddialar olduğunu dile getirirler.

Topluluk içinde çeşitli yakıştırma veya lakap diyebileceğimiz isimlendirmeler, dikkat çekmektedir. Bu isimlendirmeler daha çok topluluğun kendi içindeki sanal adlandırmalardır. Bunlar ilk intiba olarak birer alt kimlik gibi görünürler. Fakat topluluk üyeleri bu isimlendirmelerden pek de hoşnut değiller. Çünkü Küresinliler'in bu şekilde farklı alt gruplara ayrıldıklarını reddederek, topluluğun dün ve bugün sürecinde farklılık arz etmediğini ifade ederler.

Övgü ile söz etmedikleri alt grup veya alt kimlik tanımlamaları-yakıştırmaları da topluluk içinde tartışılmaktadır. Söz konusu tanımlamalar topluluk üyelerinin ifadelerine ve kanaatimize göre Küresinliler'in yöredeki yerleşim birimlerinin türünden kaynaklanmaktadır. *Dağlık Küresinlisi* (kırsalda yaşayanlar), *Düzlük Küresinlisi* (şehirde yaşayanlar), *Türk Küresinlisi*, *Acem Küresinlisi*, *Kürt Küresinlisi* gibi adlandırmalar, özellikle kırsalda-köylerde yaşayan Küresinliler'i rahatsız etmektedir. Yalnız bu yakıştırmalar topluluğun dışından değil, içinden kaynaklanmaktadır. Aslında bu durum, topluluğun kendi içinde yaşanan “biz ve onlar” türü bir “dışlama” şeklinde tasavvur edilen *alt kimliklendirme* olayıdır.

Bizi bu yargıya götüren; kırsalda/üçra köylerde yaşayan ve Türkçe'nin dışında Kürtçe'yi de konuşma dilinde kullanan Küresinliler'in, topluluğun il merkezinde yaşayanlarınca hâkir görüldüğü/küçümsendiği türündeki îmaları ve ifadeleridir. Ancak kırsalda yaşayanlar da, bu yakıştırmalara tepki olarak, şehirde yaşayanlar için “*Acem Küresinlisi*” ifadesini kullanmaktalar. Nihayetinde Acem olmak da Küresinliler'ce hoş karşılanan bir adlandırma olmadığından, ortada karşılıklı bir tepki söz konusudur.

Topluluk içindeki bir başka isimlendirme olayı da; Küresinli kimliğinin altında oluşan Yezdikanlı, Kangenli, Hındıvanlı, Almalı vb. kabile isimlerini andıran grupsal kimliklendirmelerdir. Bu grup isimleri, Küresinliler'in Anadolu'ya göçünden önce İran'da yaşadıkları köylerin isimlerinden kaynaklanmaktadır. Tabii bu isimlerin ortak paydası, yine Küresinli kimliğidir. Göçten sonra Anadolu'ya yerleşen topluluk üyeleri, birbirlerinin hangi köylerden geldiklerini, bu tarzdaki tanımlama ile anlamaktalar. Göçün gruplar, kabileler halinde olması ve göçün, göç öncesi yerleşim bölgelerine göre şekillenmesi de bu isimlendirmelerin altında yatan sebeplerdendir.

Topluluğun Anadolu'ya göç etmeden önce ve göç ettikten sonraki ilk dönemleri, etnik özelliklerinin varlığından söz edilebilir. Yalnız, Anadolu'da ilerleyen zamanlarda yaşadıkları kültürel adaptasyon sonucu, etnik özelliklerinin belirginliği tartışmalıdır.

Küresinliler'i sosyo-kültürel açıdan değerlendirirken, toplumsal bir kavram ile tanımlamaya ihtiyaç duyduğumuz için, grup veya topluluk olarak adlandırmanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Yine, Küresinliler, aynı değerleri benimseyen homojen insan topluluğu olması sebebiyle *cemaat*; aynı kökten geldikleri ve kabile tipi birliklerden oluştuğu için *aşiret* özellikleri taşımaktalar. Yalnız, özel kurumsal ilişkileri ve görece, büyük insan topluluğu olmadığından *toplum*; göçebe bir topluluk olmadığından *oba*; ulus bütününe dışında olmadığından *azınlık* özellikleri taşımamaktadırlar.

Topluluğun kırsalda ve sınır köylerinde bulunan kesimi, aşiret olduklarını iddia ederken; kent merkezinde bulunanların büyük bir kısmı ise kendilerinin aşiret olmadıklarını, Küresinliler'de aşiret yapılanmasının bulunmadığını belirtiyorlar. Yalnız, her iki kesimde de Küresinli olma bilinci, varlığını korumaktadır.

Küresinliler'in Tarihçesi ve Anadolu'ya Göçü

Eski Van tarihinde, Küresinliler hakkında şu bilgilere rastlanmaktadır: "Yakın zamanlarda Sikaklar mıntıklarını civar Küresin adlı Türk aşiretin himayesine almış ve bunlar da Sikaklar'ın sosyal bünyesine uymağa başladılar. Bunlar Azerbaycan şivesi ile Türkçe konuşurlar ve Kürtçe bilmezlerdi. Bu Küresin Türkleri kendilerinin bir zamanlar Samsun tarafından geldiklerini söylerler. Esasen böyle bir iddiada bulunmağa mecburiyetleri olmayan İran hududu dâhilinde bulunan bu adamların sözleri asılsız olmasa gerektir" (Rışvanoğlu, 1978).

XVII.-XVIII.yy.'larda varlığı olan, Azerbaycan hanlıklarından Makı Hanlığı halkı dört ele, her el de birkaç uruğa bölünüyordu. Bunlardan yalnız Küresinler, yerleşik yaşam biçimi sürdürüyorlardı. Küresinler Karadere mahalındaki Akbulak, Muhur, Mahlemlı vs. köylerde oturuyorlardı. Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Makı Hanlığı sınırları içinde Küresin adında bir yayla da mevcuttu (Sultanova, 2002).

Günümüzde Küresinliler topluluğunun yaşadığı bilinen iki bölge mevcuttur. Bu bölgelerden ilki İran'ın kuzey-batı bölgesinde bulunan Urmiye, Hoy, Şahpur şehirleri ve bu şehirlere bağlı köylerdir. Diğer bölge ise Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan Van ve yöresidir.

Van il merkezi, il merkezine bağlı merkez köyler, Saray ilçe merkezi, Özalp ilçe merkezi, Saray ve Özalp ilçelerine bağlı bazı köylerde yaşayan Küresinliler, atalarının Orta Asya ve Hazar Bölgesi'nden gelerek önce İran'ın Urmiye civarına yerleştiklerini ve uzun yıllar bu bölgede kaldıklarını ifade ederler. Daha sonraları bazı gruplar Türkiye-İran sınırından geçerek Van yöresine yerleşirler. Bazı gruplar da güneye doğru inerek Irak, Suriye taraflarından Anadolu'ya girerler. Güneye inen gruplardan bir kısmı da Irak'ta yerleşik düzene geçmişler.

Küresinliler'in Anadolu'ya göçü toplu şekilde olmayıp, dönem dönem ve gruplar halinde gerçekleşmiş. Küresinliler de dâhil diğer Türk soylu toplulukların Anadolu'ya yerleşime yönelik göç hareketleri ise, büyük gruplar halinde ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle 1918'den sonraya rastlar.

Osmanlılar'ın Yavuz Sultan Selim Dönemi'nde, Küresinliler'in yaşadıkları bölge ve Doğu Anadolu Bölgesi'nin doğusunun, Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasında tampon bir konumda olduğu bilinmektedir. Bölge özellikle bu dönemde, Osmanlılar ile Safeviler arasında yaşanan olaylara ve savaşlara tanıklık etmiştir. Bu mücadelede her ne kadar bölge üzerinde hâkimiyet kurma isteğinin etkisi olsa da, mezhepsel zıtlıkların da büyük rolü vardır.

Toplumsal araştırmalarda, sosyal bilimciler ve tarihçiler tarafından "sözlü tarih"e kuşku ile bakılmasına ve bu kavramın tartışılmasına rağmen; toplumsal, tarihsel ve kültürel olayları anlamlandırma yolunda kuşkusuz "sözlü tarih"i de referans almak durumundayız. Küresinliler'in tarihi geçmişi ve Anadolu'ya göçü, her ne kadar tam olarak aydınlatılamamış ise de, eldeki bilgilere ve sözlü anlatımlara göre bu topluluğun bir kısmı, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarında İran'dan göç ederek Van yöresine yerleşmiştir. Bu göçün Küresinliler'e göre çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Topluluğun Anadolu'ya göçünü hazırlayan sebepleri -rivayetleri ile birlikte-sıralayacak olursak:

- Dönemin İran yönetimi, dîni yönden kendileri gibi Şii mezhebine bağlı olmayan Sünni Küresinliler'e ikinci sınıf vatandaş muamelesi yaparak, kamu kurumlarında görev vermiyor, Acemler'in başlıca yerleşim birimlerinde barındırmıyor, askerliğe almıyor ve ağır vergi yükü altında eziliyor(bu menfî uygulamalar aynı bölgede yaşayan Kürt gruplar için de geçerli),
- İran'a saldıran Ruslar ile birlikte hareket eden Ermeniler'in zulmü ve baskısı,
- İran'ın Kotur Deresi civarında bulunan bir Kürt aşiretinin (Evdoi/Abdûvî) lideri Simko (İsmail) Ağa'nın bölgede (özellikle Hoy ve Urmiye şehirleri civarında) bir güç oluşturarak, aşiret mensupları ve bölgeden zorla toplatıp kendine bağlı oluşturduğu silahlı bir güçle köylere baskınlar düzenlemesi, insanların canlarına ve mallarına zarar vermesi,
- Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerinin atıldığı yıllarda, İran'daki Şiiiler'in, Sünniler'e olan baskısının yoğunlaşmasıyla, Küresinliler'in Anadolu insanını tarih, din, mezhep ve soy bakımından kendilerine yakın gördüklerinden dolayı, Anadolu'ya göç etmeye karar vermesi,
- Düzensiz, başıboş bir devlette yaşamak istemeyen Küresinliler'in, Türkiye sınırına yakın olmalarının da etkisiyle göç etmeye karar vermeleri,
- Bir rivayete göre; Atatürk yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kurduktan sonra, İran şahı ile görüşerek, İran'daki soydaş Küresinliler'in Türkiye'ye göç ettirilmelerini istemiş. Bunun üzerine İran şahı bir duyuru yaptırarak, bu topluluktan arzu edenlerin Türkiye'ye gidebileceklerini duyurmuş. Böylece bir kısım Küresinli Türkiye'ye göç etmiş,
- Başka bir rivayete göre de; İsmet İnönü, Türk Devleti adına Küresinliler'e İran'dan Türkiye'ye göç etmeleri için davette bulunmuş,
- Birinci Dünya Savaşı sonrası Anadolu coğrafyasının nüfusu, özellikle yaşanan savaşlar nedeniyle bir hayli azaldığından dolayı, çevre coğrafyalarındaki Türk kökenli toplulukların Anadolu'ya göçünün sağlanması.

Göçü hazırlayan sebeplerden, Simko Ağa'nın baskısı ve zulmü, birçok Küresinli tarafından özellikle vurgulanarak, büyüklerinden duydukları acı

dolu günler dile getiriliyor. Aynı aşiret liderinin, bölgedeki diğer gruplara da çeşitli baskılar uyguladığı anlatılıyor.

Abduvî Aşireti'nin, bölgedeki Hazeranlı, Haydarhanlı, Yezidî, Takorî, Şemsikî ve Milan aşiretleri gibi, Osmanlı'nın son dönemlerinde İttihat ve Terakki'ye bağlı Teşkilatı Mahsusa elemanlarına, İran'daki faaliyetleri (İran'daki istibdat yönetimini yıkmaya çalışan İran İnkılap Cemiyeti'ne yardım faaliyetleri) konusunda yardımcı olduğunu biliyoruz. Yine Avduvî Aşireti'nin lideri Simko Ağa, 600 kişilik silahlı kuvvetle, o dönemde bölgede etkin bir güce sahip (Yalçın, 2003).

Küresinli topluluğu kendi göç hareketlerini (İran'dan Türkiye'ye) farklı ülkeler, coğrafyalar arasında yapılan bir göç şekli olarak görmüyor. Göçten önceki yerleşim ve idâri şartlar, Küresinliler'ce şöyle ifade ediliyor:

“Anadolu toprakları ve göçten önce yaşadığımız İran toprakları, uzun bir süre Selçuklu ve Osmanlı egemenlikleri altında kalmış. O günlerde iki bölge arasında herhangi bir sınır yokmuş. Dolayısıyla bizler Anadolu'daki halktan farklı değiliz, aynı milletin üyesiyiz. Gelişen tarihi olaylar sonucu, Anadolu ile aramızda sınır oluştu. Ortak kültürümüz açısından, oluşan bu sınırın fazla bir önemi yok. Sınırın her iki tarafındaki insanlar aynı topluma ve kültüre bağlı insanlardır”.

Küresinliler, İran'da yaşadıkları toprakların tarıma elverişli ve verimli olduğunu belirtiyorlar. Yalnız, Anadolu'ya göçten önce, hem topraktan alınan ürün eşkıya baskınları sonucunda talan ediliyormuş, hem de İran'daki devlet rejimi sebebiyle ürünün yarısı vergi adı altında toplanıyormuş. Dolayısıyla Küresinliler, hem bölgede devlet hâkimiyetsizliği nedeniyle oluşan aşiret güçleri, hem de İran yönetimini elinde bulunduran Acemler tarafından baskılara maruz kalıyorlar.

Küresinliler ve Kuzey İran'da yaşayan diğer Türkler hakkında, yapılan tarihi ve kültürel araştırmalar çok sınırlıdır. Ancak söz konusu bölge ile ilgili, Cevad Heyet, Emre Bayır ve Yaşar Kalafat gibi bilim adamı ve araştırmacıların çeşitli araştırma ve makaleleri mevcuttur.

Bütün bunlara rağmen, Küresinliler'in tarihçesi ve Anadolu'ya göçü hakkındaki birçok bilgi, sözel anlatımlardan ibarettir. Lâkin Küresinliler'in anlatımlarındaki tarihsel bilgiler, söz konusu topluluğun ve içinde yaşadıkları coğrafi bölgenin tarihsel, toplumsal ve kültürel yönüne ışık tutacaktır. Ayrıca hem Küresinliler hem de diğer topluluklar açısından elde edilen *sözlü tarih* bilgileri, *söylenceler* ve *kültürel derlemeler*, belirli dönemleri aydınlatmada kuşkusuz değerli kaynaklardır.

Kültürel antropologlar devlet biçimlenişini tarihsel, etno-tarihsel ve etnografik verilerin ışığında incelerler. Bilindiği üzere, etno-tarih bir kültürün geçmişinin içerden ve dışardan sözlü ve yazılı anlatımlarını kapsar. Yalnız sözel gelenekler (bir kültürün kendi geçmişine ilişkin anlatısı), tarihin yeniden inşasında risklidir. Her toplumda mevcut gerçeklikler anıları etkiler. Tarih genellikle çeşitli nedenlerden dolayı çeşitli tarzlarda kurgulaştırılır. Yine de sözel tarihler genellikle yararlı tarihsel veriler içermektedir (Kottak, 2002).

Çeşitli sebeplerden dolayı Birinci Dünya Savaşı sonrası, Küresinliler ile birlikte bazı Şii Azeri grupları da Anadolu'ya göç etmiş, Şii Azeriler'in büyük kısmı Kars ve Iğdır yörelerine yerleşmiştir.

İran'daki tüm varlıklarını bırakarak zor şartlar altında sınırı geçip Anadolu'ya ulaşan Küresinliler, Van yöresine gelirler. Dönemin (1929-1931) Van valisi Bekir Sami Bey, muhacir konumunda olan Küresinliler'e devletin bilgisi dâhilinde, yeni yerleşim arazileri tahsis eder. Zaten Ermeniler'in tehcir yoluyla Van'dan ayrılmaları sebebiyle, birçok yerleşim merkezi boşalmış durumdadır. Böylece Küresinliler il merkezinde veya köylerde, arzu ettikleri yerlerde yerleşim imkânına kavuşurlar.

Topluluk üyeleri, Anadolu'ya göç etmelerinde ve göçten sonraki dönemde kendilerine yapılan yardımlarda, Atatürk'ün büyük rolü olduğuna inanmaktalar. Bu yargılarını da aile büyüklerinden duydukları tarihi olaylara ve gelişmelere dayandırmaktalar. Nitekim çoğu Küresinli, büyüklerinin kuşaktan kuşağa anlatımlarına dayanarak o günleri şöyle dile getirmekteler:

“İran'daki çeşitli sorunlar nedeniyle, anavatan olarak kabul ettiğimiz Anadolu'ya göç ettik. Anadolu'ya Atatürk döneminde geldik. Küresinliler köken olarak Türk olduğu için, Atatürk Türkiye'si bizi kabul ederek hiçbir haktan mahrum bırakmadı. Arazi, ev, hayvan ve ekim için tohum verildi. Hatta evlerimizi yapmak için malzeme bile verildi. Atatürk'ün Küresinliler'e yaptığı iyilikler haddinden fazladır. Göç ile geldiğimizde, arzu ettiğimiz yerleşim birimlerine yerleştirildik”.

Bu bilgi, Küresinliler'in anlatımlarındaki, “yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin yetkililerince yapılan göç daveti” ifadelerini akla getirmektedir. Buna göre, söz konusu topluluğun göç nedenlerini, elimizde olan bilgilere göre başlıca üç grupta toplayabiliriz:

1. İran'daki çeşitli sorunlar nedeniyle,
2. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin yetkililerince yapılan yerleşim daveti nedeniyle,
3. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının, İran vatandaşlığına tercih edilmesi nedeniyle,

Küresinliler topluluğu içinde bugün, göç ettiği İran topraklarında hâlen akrabası olanlar bulunmaktadır. Özellikle sınır köylerinde bulunan Küresinliler'in bazıları, hem akraba ziyareti, hem de ticaret amaçlı olmak üzere, zaman zaman İran'a gidip gelmektedirler.

Sosyo-Kültürel Yapı

— Dil

Van ve yöresi ağız veya şivesi, aksan özellikleri bakımından çevresindeki bölgelerin konuşma dilleriyle benzerlik gösterir. Yöre insanının konuşmasında, bir taraftan Anadolu Türkçesi, bir taraftan Azeri Türkçesi, bir taraftan da Kerkük Türkçesi sezilir. Ayrıca konuşma dilinde Osmanlıca ve Farsça'nın da etkileri vardır.

Hem Türkiye'deki hem de İran'daki Küresinliler, Türkçe konuşmaktadırlar. Genel olarak konuşmalarındaki özgün şive özelliği, çoğunlukla fark edilmektedir. Konuşma tarzı, söyleyiş özellikleri ve kelime vurgusu bakımlarından yöre ağızından ayrılan tarafları mevcuttur. Lâkin ortak bölgesel ağız ile de benzerlikler göstermektedir. Bazı hecelere yapılan vurgular ve yine bazı hecelerin uzatılarak söylenişi, Azeri Türkçesi'ni çağırır. Küresinli şivesi bir başka yönüyle de Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun aksan özelliklerini(gırtlaktan vurgu yapılarak konuşma) yansıtmaktadır.

Van il merkezinde ve merkeze bağlı köylerde yaşayan Küresinliler Türkçe konuşmaktalar. Konuşmalarındaki aksan ve kelimelerde Azeri Türkçesi, Osmanlıca ve Farsça izler vardır. Özalp ve Saray ilçelerindeki Küresinliler ise Türkçe'nin yanında Kürtçe'yi de bilmekte ve konuşmaktalar. Özellikle Türkiye-İran sınırına yakın bazı Küresinli köylerinde ise ağırlıklı olarak Kürtçe konuşulmaktadır.

Aynı yerleşim biriminde (sınır köylerinde) Kürtler ile birlikte yaşayan Küresinliler, zamanla ve kuşaklar boyunca, günlük hayatlarında Kürtçe'yi daha çok kullanır duruma gelmişler. Bu yargıyı hem Küresinliler'in bu yöndeki ifadeleri, hem de sınır köylerindeki Küresinliler'in eski kuşak bireylerinin Türkçe'yi daha doğru ve daha akıcı konuşmaları doğruluyor. Aynı doğrultuda yeni kuşak Küresinli bireylerin (özellikle okula gitmeyenler) önceki kuşak bireylere göre Kürtçe'yi daha etkin kullanmaları dikkat çekicidir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, konuşma dilindeki söz konusu durum, Kürtler için de geçerlidir. Şehir merkezinde yaşayan Kürtler ağırlıklı olarak

Türkçe konuşmaktalar (yakın geçmişte göç ile il merkezine yerleşenler hariç). Hatta şehir merkezindeki Kürtler'in bir kısmı, Kürtçe'yi unutmuştur.

Dil konusundaki bu özellikler, Küresinliler'in Kürt aşiretleri ile -evlilik dâhil- yakın ilişki içinde olmaları ve yaşadıkları coğrafi bölge şartları içinde değerlendirilebilir. Küresinliler dil konusunda, aynı yerleşim biriminde birlikte yaşadığı Kürt aşiretleri ile etkileşim içindedirler. Bu nitelikteki köylerde Küresinliler ve Kürtler, hem Türkçe hem de Kürtçe konuşmaktalar. Nitekim konuşma dilinin bu nitelikleri, İran'da yaşayan (geçmişte ve bugün) Küresinliler içinde geçerlidir.

Küresinliler'in dili kullanmadaki edebî yönleri, yöre kültürü içinde ayrı bir yere sahiptir. Nitekim kıssadan hisse sözleri, nükte içeren konuşmaları, şivesel mânileri, aşık atışmaları ve vezinli şiirleri, kültürel ve sosyal yönlerinin belirgin ürünleridir.

— Din

Günümüzde artık ırklar ve dinler değil, milletleri oluşturan boylar ve dinlerin alt başlığı olarak bilinen mezhepler konuşuluyor (Kalafat, 2005).

Küresinliler İslâm dinine ve Sünnîlik içinde bulunan Şafî mezhebine mensupturlar. Türkiye'deki Küresinliler'in Şafî mezhebine bağlı oldukları bilinmekle beraber, mezhep farklılıklarının devamlı gündemde olduğu İran'da yaşayan Küresinliler'in çoğunlukla Şafî oldukları ancak, Hanefî mezhebine mensup olan Küresinliler'in de olduğu ifade edilmektedir.

Bir rivâyete göre; İran'daki coğrafi faktör itibariyle, Urmiye, Hoy, Salmas gibi şehir merkezlerinde yaşayan Küresinliler'in Hanefî mezhebine mensup oldukları söylenmektedir. Buna göre köy ve kırsal bölgelerde yaşayan Küresinliler'in ise Şafî mezhebine mensup oldukları ifade ediliyor. İran'da yaşayan Küresinliler, mezhep yönünden hem Acemler'den, hem de Azeriler'den ayrılırlar, Kürtler ile de birliktelik oluştururlar. Bu durum, mezhebe mensubiyet bakımından bireylerin ve toplumların köken veya milliyete göre değil, yaşanan coğrafi şartlara göre temellendiği kabulünü desteklemektedir. Bu yüzden farklı kökendeki halklar veya farklı milletlere mensup toplumların aynı mezhebe bağlı olmaları gerçeği karşımıza çıkar.

Kalafat, "*İran Türklüğü*" adlı eserinde, İran'daki Küresinliler'in kökenini ve mezhep yönünü şöyle yorumluyor: "Giresunlu veya Kiresunlu Türkmen-Oğuz toplumu Azerbaycan'ın Hoy, Salmaz ve Urmiye bölgelerinde, Urmiye Gölü'nün batı kısmında yaşamaktadırlar. Güney Azerbaycan'da bu toplumun Karadeniz'in Giresun bölgesinden geldikleri kanaati hâkimdir. Çepni Türkmenleri'ndendirler. Mezhepleri Caferî veya

Hanefî değil, Şafîî'dirler. Lehçeleri Karadeniz ve Tebriz Türkçesi arasında bir karakter arz eder. Şafîî olmalarına rağmen Kiresunlular'da 12 imam ve muharremlik kültürleri oldukça güçlüdür. Bu iki kült, Caferî mezhebine mensup Türkler'in yaşadıkları Anadolu'daki Caferî olmayan komşularında da canlılığını kısmen muhafaza etmektedir. Bu canlılık geçmişte daha güçlü imiş. Şafîîlik Türkmen Türkleri arasında pek görülmez. Doğu Anadolu'da bir kısım Kırmanç ve Zazalar arasında görülür. Kuzey Mezopotamya, Erbil ve Kerkük yöresinin bir kısım Türkmenler'i arasında Şafîî mezhebine mensup aşiretler vardır. Bu durum Sünnî olan Osmanlı ve Şîî olan İran Türklüğü arasında yaşayan bir sıkışmışlığın sonucu, birlikte yaşadıkları Bahtinan ve Barzan Şafîî aşiretlerinden de etkilenecek, Şafîî oldukları şeklinde izah edilmektedir. Güney Azerbaycan aydınının kanaatine göre Giresun boyunun Anadolu'daki kesimi de birkaç yüzyıl evveline kadar Alevî inançlı idi" (Kalafat, 2005).

Andrews ise Hüttheroth'tan alıntı yaparak 1959'da İran'dan gelip Van'a yerleşmiş 5000 Azeri'den bahseder ve bunları Şîî Azeri grubuna dâhil eder(Andrews, 1992). Bu topluluğun Azeri olmasının doğruluğunun yanında, tarif edilen yıllarda Şîî mezhebi mensubiyeti, yazılı kaynaklar ve sözlü ifadeler ışığında doğrulanmamaktadır.

Küresinliler'in Şafîî mezhebine mensubiyetleri üzerine bir değerlendirme yapacak olursak:

1. Sünnî Osmanlılar ile Şîî Safeviler arasında bir ara form oluşturmaları,
2. Şafîî Kürtler ile aynı coğrafi bölgede yaşamaları,
3. Mezhepler'in ortaya çıkış sebeplerinden; topluluğun yaşadığı coğrafi bölge faktörü.

Din faktörünün de içinde bulunduğu etnik ayrışma ölçütleri, bazı toplumbilimcilerce "*kültürel fay hatları*" olarak adlandırılmaktadır. Din veya mezhep farklılıklarının körüklediği etnik ayrışmaları, birçok toplumda görmekteyiz. Mezheplerin, bağlı oldukları dinsel öğretiler ve yine bağlı oldukları toplumsal yaşantı bakımından heterojen bakış açıları, ayrışmaların çıkış noktasını oluşturur boyuttur. Hatta aynı mezhep içindeki alt gruplar arasında bile farklı düşünüş ve uygulamalar da varlığını korumaktadır.

Küresinliler'in anlatımlarında, Anadolu'ya göçten önceki yaşam koşulları, İran'ın rejimi ve mezhep karşıtlığı vurguları ile dile getiriliyor. Büyüklerinden dinlediklerine göre, yaşanmış eski günlerin ana temalarını; mensubu oldukları mezhep nedeniyle İran'da mâruz kaldıkları baskı ve ayrımcılık ile Anadolu'ya göç oluşturuyor.

İran'a akraba ziyaretlerine gidip-gelen Küresinliler'in anlattıklarına göre, İran'ın devlet rejimi nedeniyle, günümüzde de mezhep ayrımcılığına dayalı uygulamaların devam ettiği belirtilmektedir. Hatta İran'ın Tebriz ve İsfahan şehirlerinde yaşayan Şii Türkler'in, Küresinliler gibi farklı muamele görmediği, geniş vatandaşlık haklarına sahip oldukları ifade edilmektedir.

Küresinliler hakkında, Anadolu'ya göçten sonra da etnik kimlik ve mezhep yönünden -önyargıdan kaynaklanan- menfi değerlendirmeler yapılmıştır. Yöre insanı, Küresinliler'e İran'dan göç ettikleri için "Acem" demektedir. Yine, Küresinliler'e karşı "beşinci mezhepten olanlar" (dört hak mezhebin dışında kabul edilen Şii'lik'e atfen yapılan değerlendirme) gibi yakıştırmalar ve önyargılı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu durum tepkisel olarak Küresinliler'in de diğer etnik gruplar hakkında aşağılayıcı anlamlar içeren isimlendirmelerine ve yorumlarına neden olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanların ve toplumların kimliklerini, ait oldukları kültürel sistem belirler. Bu sosyal gerçek, sosyal bilimcilerce ulaşılan bir genellemedir. Toplumsal grupların kültürel özellikleri ise, tarihsel süreç ve yaşadıkları coğrafya ile şekillenir.

Bu çalışmada, kültürel kimlik kavramı Küresinliler örneği üzerinde değerlendirildi. Toplumun kültürel kimliğinden hareketle, etnik kimliği, etnik aidiyeti tanımlanmaya çalışıldı. Bu çerçevede, toplumun etnik grup özelliklerini ne derecede taşıdığı, topluluk bireylerinin kendilerini nasıl tanımladıkları ve toplumun yöredeki diğer gruplarla ilişkileri değerlendirildi.

Kültürel kimliklerini tanımlamaya çalıştığımız Küresinliler'i, topluluk veya grup olarak adlandırmayı uygun gördük. Küresinliler'in, Birinci Dünya Savaşı sonrası, kabileler halinde İran'dan Anadolu'ya göç eden bir topluluk olduğunu bilmekteyiz. İran'daki yaşam şartları ve yaşadıkları coğrafyadaki çeşitli değişiklikler, toplumun büyük bir kısmının yaşadıkları topraklardan göç etmelerine neden olmuştur.

Bugün Van ve yöresindeki Küresinliler, Anadolu'ya göçten önce -hâlen akraba ve yakınlarının bulunduğu- İran'ın kuzeybatı bölgesindeki yerleşim birimlerinde yaşamaktaydılar. Bu yerleşim bölgesi, bir dönem Azerbaycan toprakları içinde bulunduğundan, topluluk bireylerinin çoğu, kendilerinin Güney Azerbaycan'dan göç ettiklerini ifade ederler.

Tüm ayrıntılarıyla toplumun belleğinde varlığını koruyan göç hikâyelerinde, Küresinliler'in Anadolu'ya göç sebepleri yatmaktadır. İlgili

tarihi dönemde, İran yönetimince uygulanan mezhep ayrımcılığı ve bölgenin başıboşluğundan faydalanan aşiretçi baskılar, göçün itici güçleri; sınırın öte tarafında soydaş halk tarafından kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin cazip yaşam koşulları ise göçün çekici gücü olmuştur.

Bütün bunlara rağmen Küresinliler, bugün Türkiye'yi anavatan olarak kabul etmekte. Buna gerekçe olarak da, Türkiye'de doğup büyüdüklarını ve bir dönemler hem Anadolu'nun, hem de İran'ın Osmanlı toprakları olduğunu ve kendileri ile Anadolu insanının aynı soydan, aynı kültürden olduklarını ifade etmekte. Bugün artık kendilerini göçmen veya muhacir olarak görmediklerini, bilakis yörenin yerel halkı olduklarını vurgulamaktalar.

Küresinliler'in kültürel anlamda asimilasyona tâbi tutuldukları kesinlikle düşünülemez. Ancak, kültürlenme, kültürleşme ve gönüllü asimilasyon süreçlerini yaşadıkları düşünülebilir. Yöredeki topluluklar arası kültürel alış-verişlerden dolayı, birçok ortak kültürel özellik de mevcuttur.

Türkçe konuşan topluluğun aksanında, tipik olarak Azeri Türkçesi sezilir. Bu özelliğin dışında, topluluk üyelerinin kendi aralarında konuştukları özel bir dil bulunmamaktadır. Yalnız, yörede Kürtler ile birlikte yaşadıkları bazı köylerde bulunan Küresinliler, günlük yaşamlarında hem Türkçe'yi, hem de Kürtçe'yi kullanmaktalar.

İran'dan göç etmeleri nedeniyle, Küresinliler'i yöredeki diğer gruplar etnik bakımdan "Acem" olarak nitelemekte. Ancak topluluk üyeleri bunu şiddetle reddederler. Belirli kültürel özellikler ve tarihi geçmişleri bakımından Küresinliler'in Azeri kökenli olmaları, gerçeğe daha yakındır. Yalnız, Şafî mezhebine mensûbiyetlikleri ile İran'daki Şîî Türkler'den ve Anadolu'daki Hanefî Türkler'den, mezhep yönünden ayrışır. Bu durum coğrafi bakımdan sınırın her iki tarafında yaşayan topluluğun, bir ara form oluşturduğu görüntüsünü vermektedir.

Topluluk olarak vasıflandırdığımız Küresinliler, bugün artık "Küresinli" olma bilincini taşımakla beraber, Anadolu'nun ortak kültürel değerlerini yansıtan, etnik özellikler bakımından belirleyici ölçütlerin çoğunu taşımayan bir yapıdadır.

KAYNAKÇA

- Andrews, P. A. (1992) *Türkiye'de Etnik Gruplar*, (M. Küpüşoğlu, Çev.), İstanbul: Ant Yayınları.
- Barth, F. (2001) *Etnik Gruplar ve Sınırları*, (A. Kaya ve S. Gürkan, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Fırat, M. Ş. (1970) *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara: Kardeş Matbaası.
- Kalafat, Y. (2005) *İran Türklüğü*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Kottak, C. P. (2002) *Antropoloji-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, (S. N. Altuntek vd., Çev.). Ankara: Ütopya Yayınları.
- Özkan, A. R. (2000) *Türkiye Çingeneleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Rışvanoğlu, M. (1978) *Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm*, İstanbul: Türk Kültür Yayını. Smith, A. D. (2003) *Ulusların Etnik Kökeni*, (S. Bayramoğlu ve H. Kendir, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Sultanova, R. A. (2002) Makı Hanlığı. *Türkler Ansiklopedisi* içinde (B. A. Gökdağ, Çev.). (7.Cilt, s.123-124-128). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Timur, T. (2000) *Osmanlı Kimliği*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Yalçın, S. (2003) *Teşkilat'ın İki Silahşoru*, İstanbul: Doğan Kitap.

İDEOLOJİK BİR KURGU VE ÖTEKİLEŞTİRME REFERANSI OLARAK 'İNSAN DOĞASI': BARTIN ROMANLARI ÖRNEĞİ

Hülya DOĞAN *

Gönderim/Received: 14 Ekim/Oct. 2015
Kabul/Accepted: 17 Nisan/April 2016

Öz

'İnsan doğası' binlerce yıldır farklı disiplinler tarafından sorgulanmaktadır. Bir antropolog ise bu sorgulamaları hayatla ilişkilendirmeli, bu ilişkiye yönlendirmelidir. 'İnsan doğası' kavrayışı hayatta nasıl çalışmaktadır? İnsan doğası hakkındaki her tartışma belirli bir toplumsal düzenlemenin temelini oluşturmaktadır. Örneğin kapitalist toplumlarda insanların 'rekabetçi', içgüdüsel olarak 'birikimci' olduğu kabul edilir (öyle olması da beklenir). Oysa insanlığın başlangıcından bu yana farklı insan doğalarına dayanan farklı toplum biçimleri görülmüştür. Ancak bir kere 'doğal' ya da 'normal' tanımı yaptıktan sonra pek çok insan kendini 'uygunsuz', 'anormal', 'ahlak dışı' olarak tanımlanmış davranışlar içinde bulur. İşte bu davranışlar, aslında insanlara farklı bir yaşam biçiminin mümkün olduğu ihtimalini hatırlatarak, sürekli onaylanmaya ihtiyaç duyan kendi gerçeklik kurgularına yönelik birer meydan okuma olarak algılanmaktadır. Tam da bu yüzden, farklılıklar tehdit olarak görülmekte, bu yüzden bugün dünyanın farklı yerlerinde yaşam mücadelesi verdikleri halde avcı-toplayıcı topluluklar 'ilkel' olarak tanımlanmaktadır. Çağdaş yaşamın, işlerin, giyimin, apartmanların, kuralların nasıl olması gerektiğine dair egemen anlatı, 'insan doğası' söyleminden de beslenmektedir. Bu şablona uymayanlar, örneğin Çingeneler, insan doğası kavrayışının dışına itilmektedir. 2013-2014 yılları arasında Bartın'da yapılan bir alan araştırmasına dayanan bu çalışma, Roman olmayanların onlar hakkında anlattığı hikâyelerden yapılan derlemelerle sorunu daha açık hale getirmektedir. Farklılıklar, toplumumuzun hakikat kurgusunun yarıklarını açık ettiği için insandışılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, İdeoloji, Romanlar/Çingeneler, Bartın

* Antropolog Dr. | hulyadogan@bartin.edu.tr

Human Nature as an Ideological Fiction and a Reference for Otherization: The Case of Romanis in Bartın

Abstract

“Human nature” has been under questioning by different disciplines for thousands of years. But an anthropologist should connect these inquiries with life and direct them to this relationship. We should question how the concept of “human nature” works in daily life. Every argument about human nature becomes the essence of a particular social regulation. For example, it is accepted that it is natural (also it is necessary) for a human to be “competitive”, to have an instinct for saving, in capitalist societies. Whereas there have been different types of societies, which were based on different human natures, since the beginning of humanity. But once there is a definition for ‘normal’ or ‘natural’, then many people find themselves in behaviors called ‘abnormal’, ‘immoral’, ‘unsuitable’. But the truth is, it is these behaviors that remind people the possibility of another lifestyle that challenges their own fiction of reality, which always needs to be confirmed. That’s the reason why they are perceived as threat, why hunter-gatherer people are called “primitive”, although they still struggle to maintain their lifestyles. When the ruling narrative is teaching us how the contemporary life, jobs, wearing, houses, and the rules should be, the concept of “human nature” keeps feeding it. People like Gypsies, who do not fit in this pattern, have been pushed out of this “human nature” concept. In this study, based on a field research in Bartın between 2013-2014, the stories and ideas told by non-Romanis about Romanis were picked to clarify the problem above. Differences are dehumanized because they reveal the rips of the fiction of truth of our society.

Key Words: Human nature, Ideology, Romanis/Gypsies, Bartın

Giriş

“Çevreden bir sivri akıllı çıkıp da, "Ayıptır! Yapmayın! Etmeyin! Cenazeye hürmetsizliktir!" gibi bir laf ederse, o adama içerleyip şöyle çıkıyorlardı: "Ade oradan! Te bakasın bir şu mevtaya! Alasın bir ibret! Şu iki günlük dünyada, te işte büle yaşayasın gönlünce bizim gibi!"
Ağlayan Dağ Susan Nehir

İnsan doğası kavramı antropoloji, felsefe, biyoloji, psikoloji gibi alanlarda hala önemli bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. *Arzu* ya da açlık, susuzluk, cinsellik gibi bütün fiziksel arzuların aracısı olan *iştah* ile *akıl* arasındaki çatışmalar içinde, nasıl yaşaması gerektiğine dair hakikati arayan Platon’un toplumsal insanından (Stevenson, 2005: 37-39), Hobbes ve

Adams'a ilham veren Tukidides'in "açgözlülük ve ihtirastan doğan iktidar hırsı" (Sahlins, 2012: 16) ile bezenmiş canavarına, Rousseau'nun (1762) her yerde zincire vurulan özgür kişisine uzanan bir insan doğası hayaleti hâlâ düşünürleri etkilemektedir. Sosyal bilimciler kültürden, evrimsel psikoloji ve sosyobiyojoloji alanlarındakiler genetik bulgulardan yola çıkarak cevaplar aramayı sürdürmektedir. Edgar Morin (2010) gibi biyo-psiko-sosyolojik bir bütünlük olarak insanın doğasının izini süren araştırmacılar da ekosistem, insan beyni ve uygarlık arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi kuran tablolar sunmaktadırlar. Bugünkü beşeri bilimleri ontolojik zafiyeti nedeniyle yetersiz bulan Morin, insanı ve toplumu anlamak için; 'hem birlik, hem çeşitlilik' ilkesini kavrayabilen kuramları yaratacak yeni doğa bilimlerine ihtiyaç duyduğumuzu belirtir (Morin, 2010: 193, 194). Ona göre insan doğasının sırrına ulaşmak da, ancak bundan sonra mümkün olacaktır.

Bir kültürel antropolog için bu tartışmaların önemi, hayatla ilişkisi kurulduktan sonra anlam kazanabilir. "İnsan doğası" kavramı hayatta ne yapıyor? Kavram hakkındaki her argüman, belirli bir sosyal düzenlemenin dayanağı, hiyerarşik ilişkiler kurmaya ve meşrulaştırmaya eğilimli bir zemin haline gelme tehdidi taşıdığı için şüpheyle karşılanagelmiştir. Tıpkı bugünün "normal" kabul edilen rekabetçi ve biriktirme eğilimli insanının kapitalizmle paralelliği gibi. Yakın zaman önce *Kızıl Kraliçe* kitabıyla insan doğası konusunda genellemelere ulaşma çabasının sonunda Ridley de benzer bir sonucu bir tehdit olarak hissettiğini belirtmektedir. Tipik bir insan doğasının var olduğunu iddia eden Ridley (2010: 13, 413), diğer tüm varsayımlar gibi kendininkinin de hatalar ve yanlış bakış açılarıyla dolu olduğunu muhtemel görür. Siyasileştirilme probleminin kendi kuramı için de tehlike arz ettiğini, her araştırma kendi doğamızın bir dışavurumuna dönüştüğü için belki de tam bir anlamının mümkün olamayacağını belirtir. Tam da söylediği gibi, "erkeklerin kur yaptığı, kadınların doğdukları topluluktan ayrıldıkları, erkeklerin avlandığı, kadınların toplayıcılık yaptığı, erkeklerin daha hiyerarşik, kadınların eşitlikçi olduğu"na dair varsayımları bütünlüklü bir insan doğasından öte, zıt örneklerinin bulunduğu, ancak yaygın olarak öğrenilmiş ve belirli egemenlik ilişkileri ve toplumsal düzenler içinde oluşmuş yaşam biçimlerini işaret etmektedir.

Norman Geras (2011: 24), "sabit bir özü, (görece) daimi ve genel insani özelliklerinin tümünün oluşturduğu küme olarak 'insan doğası'nı, 'insanın tabiatı'ndan, 'insanların verili bir bağlam içindeki çok-yönlü karakter özellikleri'nden ayırarak incelemeyi önerir. Böylelikle ikinci kullanımdaki *insanın tabiatı*, değişebilirliği ile öne çıkar, belirli toplumsal ilişkiler içinde ortaya çıkan davranış biçimlerinin (örneğin, kapitalizmde bencillik ve rakabetçilik) sürekli insan özellikleri olarak görülmesini ortadan kaldırır

(Callinicos, 2009: 49). Geras, insan için “birey olması ancak toplum içinde mümkün olan hayvan” tanımı yapan Marx’taki insan doğasına dair şüpheciliği, bu yolla da aşmaya çalışmaktadır. Ancak konuyla ilgili, bu çalışma için de önem arz eden bazı çalışmalar ise ‘insan doğası’ kavramının kendisini hedef alır.

Bir kere “doğal” ya da “normal” olanı tanımlamaya başladıktan sonra, birçok yaşam biçimi ve davranış kendini “uygunsuz”, “ahlaksız” ya da “geri” tanımları çerçevesinde bulmaktadır. Çünkü bu davranışlar bize tercih etmediğimiz başka bir yaşam biçimi olasılığını hatırlatarak kendimiz için kurguladığımız normalleri tehdit eder. Tam da bu nedenle, dünyanın farklı yerlerinde geçim biçimlerini sürdürme mücadelesi veren avcı-toplayıcı topluluklar “ilkel” olarak adlandırılmaktadır. Modern yaşamın bize öğrettiği ve “insan doğası”na uygunluğuyla perçinlediği çerçevenin dışında kalanlar sosyal, ekonomik ve siyasal ötekileştirilmenin yanında, mekânsal ve zamansal olarak “insan”dan da uzaklaştırılmaktadır.¹

Bartın’da Romanlar hakkında Roman olmayanların anlatıları, onları tıpkı avcı-toplayıcılar gibi bugünün gerisinde bir yerlerde konumlandırmaktadır. Aslında farklılıkların bir tehdit gibi algılanması ve insan doğasının çizdiği çerçevenin dışına atılması, doğruluğu şüphe uyandıran ve yüzleşmenin zor olduğu kendi yaşam biçimlerini onaylama çabasının sonucu gibi görünmektedir. Çünkü ilginç bir şekilde, Romanların en çok eleştirildikleri noktalar, Roman olmayanların kendi yaşayışlarında en çok bastırdıkları arzularla da ilişkilidir.

İnsan Doğasına Karşı “Kültür”

“İnsan doğası” kavramının kendisini hedef alan önemli isimlerden biri Marshall Sahlins’tir. *Taş Devri Ekonomisi* kitabında Sahlins (2010), avcı toplayıcı insanın hayvana yaklaştırıldığı anlayışı eleştirmiş, günümüz insanından daha az çalışma saatleriyle daha “bolluk” içinde yaşadıklarını vurgulamıştı. Ancak avcı toplayıcı yaşam biçimini aşağılamak, bugünün yaşamının gerçekliğini ve meşruiyetini inşa etmek için önemlidir. *Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması* kitabında meseleyi daha tarihsel ve düşünsel

¹ Bu tip tanımlamalar, ayrımcılık ve ırkçılık bağlamında yapılan çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bilimsel olarak “ırk” kavramının bir dayanağı kalmadığı halde “ırkçılık” da “insan doğası”yla benzer retorikleri kullanarak ötekilik kategorileri yaratmaya devam etmektedir. Bu durumu, bilimsel gelişmelerin halka inmesinin yüzyıllar alması tespitiyle açıklayan Somersan (2012: 206), ekonomik değişkenler ve süreçlerin, krizlerin politik destekle birlikte ırkçılığı tetiklediği dönemlerde, halkların belleğindeki bu eski ‘ırkçı’ bilgilerin güncellenerek düşmanlaşmanın gerçekleştirildiğini anlatan kaynaklara yer verir.

kökenleriyle birlikte derinlemesine ele alan Sahlins (2012), açgözlü ve kavgacı olarak resmedilen bir insan doğası hayaletinin, ona hükmedilmesi gereği ile kurulan pek çok düzenin ‘gerçekliği’ni oluşturduğunu söyler. Bu gerçeklik kendi ideolojik doğrulamalarıyla sürekli yeniden üretilmeye muhtaçtır. Sahlins (2012: 124-127) için, Homo Sapiens’ten çok çok daha eski ve insan türünün biyolojik gelişiminin temel bir koşulu olan ve doğayı önceleyen “kültür” insan doğasıdır. Birey olması toplum içinde mümkün olan insan, doğduğu andan itibaren birbirinden çok farklı özellikler taşıyan kültürlerden biri içinde şekillenir. Geleneklerini eksiksiz öğreninceye kadar insan sayılmayan Fijili çocukların bize anlattığı, insan doğasının belirli bir kültürel şemayı idrak etme ve uygulama kapasitesi üzerinde temellenen bir *oluş* olduğudur: “İnsan doğası, her daim var olan bir varlıktan ziyade, bir *oluştur*”. Dolayısıyla kültürel biçimlerin, bedensel olarak belirlendiğini öne süren biyolojist her görüş bu ikiliğin (doğa x kültür) kendisiyle birlikte sorgulanmalıdır. Adorno ve Horkheimer’ın yıllar önce vurguladığı gibi “düşünme kendisini doğadan uzaklaştırıp somutlaştırırken bir ayırma işlevini yerine getirdiğini yadsımaya devam ettiği sürece bir yanılısma olmaktan kurtulamaz” (2010: 63). “İnsan türü benim” düsturuyla hareket eden ve “açgözlülüğü” temel alan etnik-merkezci bilim meşrebinin ürünü olan “insan doğası hayaleti” Sahlins’e göre “insanlığı öteden beri hor görme konusunda (...) kültür-doğa karşıtlığının pekiştirdiği, uzun süredir devam eden bir kepezelik” (2012: 10, 11).

İnsan doğası kavramını söylemsel bir kurgu olarak gören önemli bir düşünür de Michael Foucault’dur. Chomsky ile girdiği tartışmada söylediği şu sözlerle, insan doğasını kültürel/sınıfsal/söylemsel bir boyuta taşır: “Siz ne düşünürseniz düşünün, bu insan doğası, adalet insanların özlerini gerçekleştirme fikirlerinin hepsinin bizim uygarlığımız içinde, bize özgü bilgi tipi ve bize özgü felsefe biçimi içinde oluşmuş fikir ve kavramlar olduklarını ve bunun sonucu olarak bizim sınıfsal sistemimizin birer parçasını oluşturduklarını düşünmemi engelleyemezsiniz” (Foucault, 2012: 60).

Yerel farklılıklar da, insan doğası ve kültürel normaller karşısında ciddi bir çeşitlilik sunmaktadır. Rothacker’ın 1954 yılında tarif ettiği tarihselcilik sorunu bu yönüyle geçerliliğini korumaktadır: “aklın içkin olarak genelgeçerliğe ulaşmaya zorlanması ile edimsel yaşamın kendisini hep görelilik içinde ve görelilikle ortaya koyan aşılmaz somutluğu arasındaki gerilim” (2008: 63). “Dışisini kıskanmayan tek canlı domuzdur” gibi Anadolu’da şahit olunabilen bir “doğa” genellemesinin domuzla ve kadınla ilişkisi daha az hiyerarşik olan bir toplulukta anlam ifade etmeyeceği muhakkaktır. Antropoloji, bu etnik-merkezci tespitlerden yola çıkılarak

yapılan genellemelerin eleştirisi konusunda ciddi bir literatüre sahiptir. Hindistan’da bir toplum (Nayarlar) çokkocalığı kabul etmiş ve yıllardır böyle bir evlilik temelinde kültürünü idame ettirebilmiş ise, kadınların tekeşliliği ile tarif edilen bir insan doğası kavrayışı gerçekten bizi anlatıyor olabilir mi? Amerika Berdacheları ya da Arnavut Bakireleri (Bates, 2013) dünya üzerinde hiç görülmemiş gibi heteroseksüelliğin “doğal” olduğunu söylemek, bugünün heteroseksist cinsiyet politikalarına alet olmak değilse nedir?²

Antik çağdan beri felsefe, insan doğası arayışında en ısrarlı alanı oluşturmakta, felsefi antropoloji başlığında insanın neliği temel mesele haline getirilmektedir. Felsefi antropolojinin kurucusu sayılan Max Scheler’in (1874-1928) insanı kendi “psiko-fizik” doğasını nesne haline getirme becerisi nedeniyle tinsel bir varlık olarak görmesinden sonra bu kez ona Tanrı’nın bu dünyada kendini gerçekleştirme görevini biçmesi, felsefe anlayışını Tanrı anlayışıyla şekillendirdiği için Tarık Mengüşoğlu gibi düşünürlerce eleştirilmiştir (Tepe, 2015: 22-28). “Tür olarak insana özgü etkinliklere” bakan, insanın “tüm insanlarda ortak olan ve eksik olmayan fenomenlerini incelememiz gerektiğini” savunan Mengüşoğlu’nun antropolojisinde insan, “bilen bir varlık, eylemde bulunan bir varlık, eğiten ve eğitilen bir varlık” olarak karşımıza çıkar (Tepe, 2015: 28-30). Antropolojide kültürlenme (enculturation) denilen eğitsel süreç içinde şekillenen ve çeşitlenen insan görünüşleri, bu nedenle tarihselcilik denilen sorunun merkezinde yer almaktadır. Sahlins’in “kültürdür” dediği “insan doğası” da, işte bu çeşitlilik içinde anlamlı hale gelir. Kaldı ki “simgelerden, kültürel tasarımlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz bir doğa varlığı”nın olmadığı, Cassirer gibi felsefi antropologlar tarafından da dillendirilmiştir (Özlem, 2015: 179).

Antropolojik bulguların ve tespitlerin etkisi, insan doğasıyla uğraşan diğer bilimlere de etkilemiştir. Buna göre, örneğin psikolojide ortaya çıkan ilk sonuç, “ruhsal evrenselliğe ilişkin bir kuşku duygusu”dur. Bir psikolojik bulgunun insan doğasında kalıtsal olan evrensel bir eğilimi ortaya çıkardığını varsaymak, elbette artık geçerli değildir.

Örneğin rekabetçiliğin, kardeş rekabetinin, sevecenlikle cinsellik arasındaki akrabalığın insan doğasında kalıtsal eğilimler olduğu görüşü gibi,

² “İnsan doğası”nı referans alan ve özellikle kadın-erkek ilişkileri konusunda “çok satanlar” raflarından eksilmeyen popüler kültür ürünleri de bu bağlamda çalışmaya değerdir. Ataerkil düzenin erkek kurgusunu insan doğası kavrayışıyla güçlendirerek yaygınlaştırmadaki rolleri yadsınamaz düzeydedir.

insan doğasına ilişkin bazı teorilerimizin oldukça ilkel olduğunu kavramamız gerekir. Normallik teorimize, üyelerine davranışlar ve duygular konusunda belli standartları kabul ettiren belli bir grubun bu standartları onaylaması yoluyla ulaşır. Ama standartlar kültüre, döneme, sınıfa ve cinsiyete bağlı olarak değişir. (Horney, 1999: 15)

Problem antropolojik bir zemine yerleştirildikten sonra, kültürler tarafından şekillendirilen ve idealize edilen insan doğası kavrayışlarının hayatta ne yaptığını bakılabilir. Çünkü hiçbir kültür tarafsız, masum ya da doğal değildir. Basit bir teknoloji kullanarak avcı-toplayıcı yaşam biçimini sürdüren Mbutilerin yaşamı da “başından sonuna kültürel olarak” belirlenmiştir. Bu bağlamda, “onların yaşamının sanayileşmiş toplumlardakine nazaran ‘doğaya daha yakın’ olduğunu varsaymak” (Eriksen, 2013: 83) ya da Malinowski’nin (2016: 22) daha 1920’lerde söylediği gibi Arganout yerlilerinin “son derece karmaşık ruhbilimsel ve toplumbilimsel nedenlerle işleyen yasalarını” doğal ya da gizemli olarak sunmak anlamlı değildir. Buna rağmen Malinowski, özel bir toplumsal mekanizma tarafından harekete geçirilen ve muhtemel ki kendi toplumunda karşılığı olan “bencillik, hırs ve kendini beğenme” gibi ‘doğal’ dediği zihinsel eğilimlerden de söz etmektedir (2016: 69).

Öte yandan, görecelik ekseninden bakarak kültürü totolojik bir referans gibi görme tehlikesine de düşmeden, kültürün güç ilişkileri içinde biçimlendiğini gözden kaçırmamak gerekir. Kültürler doğal ya da tarafsız olmamakla birlikte, bu güç ilişkileri içinde ideolojik eğilimler ve çatışmalar da taşır.

İdeoloji ve İnsan Doğası

Mannheim’ın “belirli bir grup tarafından benimsenen, daima tarihsel dönemin genel fikirlerini ve düşünce dizgilerini yansıtan, her şeyi kapsayan dünya görüşü” (akt. Freedon, 2011: 25) olarak tanımladığı ideoloji kavramı, bu ilişkiler ağını anlamak ve insan doğası maskesinin arkasını görmek için hala anahtar gibi görünmektedir.

İnsan doğası kuramları çalışanlardan bazıları ideolojik eleştirinin sorgulamalarından, kimi kuramları ayıklayarak uzaklaşmaya çalışır. Stevenson (2005) gibi, ‘Hıristiyanlık’ ya da ‘komünizm’i kapalı sistemler olarak bir kenara koyduktan sonra, diğer insan doğası kuramlarının ideolojik olmadığını belirterek bir ‘doğa’ arayışını sürdürmek mümkün müdür? İnsan

doğası konusunda üretilen her argüman, çatışmalarla yüklü daha genel bir sistemin meşruiyet kaynağı haline gelmektedir.

İnsanların ideolojik bir üstyapıyla ilişkileri düşünüldüğünde bu kez de bireyi tamamen pasifize etme gibi bir problemle uğraşılmaktadır. Eleştirel Marksist teorinin kavramlaştırmakta zorlandığı özne, Lacan'ı takip eden Althusser'le aşılmaya çalışılmıştır. Kendisine seslenen çağrıya özerk olarak cevap verdiğini sanan bu özne zaten çağrı yoluyla üretilmiştir. “İdeolojinin varoluşu ile bireylerin özneler olarak çağrılmaları veya adlandırılmaları bir ve aynı şeydir” (Althusser, 2002: 64). Bu özne, “kendi bölünmüşlüğü (divided), yarılmışlığını (split) ve eksikliğini (lack), ancak bir ideolojik bir fantezi boyunca gidermeye çalışan bir öznedir” (Dursun, 2013: 92).

Žižek bu konuda bir adım daha ileri giderek “insanların kendileri için kurduğu düzenlerinin ve hatta varlığın da aslında ontolojik bir yokluğun üzerine inşa edilen bir fantezi kurgusu olduğunu söyler. Bir başka deyişle de fantezi yapılanması gerçekliğin kendisidir çünkü bu fantezi kurgusunun desteği olmadan zaten gerçeklik olamaz. Bu durumda ideolojinin temel düzeyi, şeylerin gerçek durumunu maskeleyen bir yanılsama düzeyi değil, bizatihi toplumsal gerçekliğimizi yapılaştıran (bilinçdışı) bir fantezi düzeyidir” (akt. Gündoğdu, 2014: 30-31). Bu kurgu Žižek'e göre (2005: 33) gerçeğin müdahalesiyle her an parçalanabilecek kırılğan, simgesel bir örümcek ağından başka bir şey değildir:

Fantezi kurgusu ve öznesi bireyleri ve toplumları sınırların ve kimliğin kaybedileceği bir boşluğa düşerek yok olma tehdidiyle yüzleşmek ve dolayısıyla *gerçekle* karşı karşıya gelmek zorunda kalmaktan kurtarmaktadır. Böylece de hem sürekli devam eden bir tehlike algısı aracılığıyla toplumların/bireylerin gerçeklikleri devam ettirilmekte hem de *gerçek* sembolikle yani toplumsal düzlemle farklı biçimlerde şekillendirilerek toplumsal düzleme dâhil edilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan *gerçek* her ne kadar yok sayılmaya ya da üstü kapatılmaya çalışılsa da hala gerçekliği şekillendirendir.

Anlamlandırma, kültürleşme süreçleriyle kontrol edilip anlam yüklenerek şekillendirilmeye çalışılsa da *gerçek* tanımını gereği tüm söylemlerin dışında kalacağı için her anlamlandırma çabasıyla Žižek'in (2005: 33) açıkladığı üzere “imkânsız olasılık” halinde “gerçekliğe bir yarık

açmaktadır. *Gerçek* işte bu yarık(ta)dır ve bu yarığın muhtemel tüm biçimleri fantezi ile oluşturulmaktadır.”

Ancak bu noktada, ideolojik analizin ya da ideolojik eleştirinin eleştirisinin de “iktidar” kavramından çok uzaklaşmaması gerektiği belirtilmelidir. Bütün ideolojilere aynı güçte seslenme olanağı tanımayan egemenlik ilişkisi eksik bırakılmamalı, göz ardı edilmemelidir. İdeoloji eleştirisini egemen ideolojiyle aynı sulara atmak, örneğin yükselen burjuvazinin “soydan gelen” ya da “dini” sıfatlara uzaklığı nedeniyle de sekülerleşmenin normalleşmesini; ya da bugünün popüler kültüründe yeniden üretilen “sınıf atlama miti” ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi görmezden gelme riski taşır. Yine “apaçık” gördüğü “kurulmuş kimlik”lerin karakterleri de kavramları da tartışmaya açıktır. “Adalet”, “eşitlik”, “özgürlük” kavrayışları ve bunlara ulaşılabilirlik bir ölçüt olduğunda örneğin, her türlü kurgunun hiyerarşik yapısı da incelenmelidir. Bu anlamda Teun Van Dijk (2003: 48) ideolojilerin iktidarı kötüye kullanma biçimlerinin haklı çıkarılabildiği ya da kabul görebildiği ilkeleri sağlama özelliğine ve ‘egemen ideoloji’ kavramına değinir. Buna göre egemen gruplar kendi egemenliklerinin yeniden üretimi ve meşrulaştırılması için ideolojileri görevlendirir. Thompson’ın (1990: 56) da ‘eleştirel ideoloji kavrayışı’ dediği çalışma alanında “ideolojiyi çalışmak anlamların hizmet ettiği, kurduğu ve sürdürdüğü egemenlik ilişkilerini çalışmaktadır.”

Öte yandan ideolojilerin ve fantezi kurguların inşası sürecinin derinliklerine inmekle Žižek, çok önemli bir yol kat eder. Bu insanın gündelik hayatımızdaki mesafeleri kurmakta, çatışmalar yaratmada ve çözme(me)deki rollerini görmemizi kolaylaştırmaktadır.

Bu fantezi kurgu, gerçeklik olarak yaşandıkça, kaçılan hiçlik tarafından kuşatılır/karşılaşmalar sürer ve fantezi kurgunun iyice esiri olunur. Farklı bir açıdan Bauman’ın (2011: 195) da vurguladığı gibi “varlığını ispat çabasındaki “modern yaşam yabancılar olmadan yapamaz.” *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi* kitabında Marc Auge (2012: 103), ötekini öteki olarak düşünemediğimiz için yabancıya dönüştürdüğümüzü, bu rahatsızlık hissinin de simgesel olduğunu –birbirini tamamlayan öğeler arasındaki zorunlu bağlantı anlamında- söyler. Siyasi bir toplulukla kültürel bir tutarlılık arasında bir denklik olduğunu verili kabul eden ya da bu denkliğin gerekliliğine inanan kültürelci akıl yürütmeyi eleştiren Jean-François Bayart (1999: 63, 89) ise, tarihsel deneyimin de gösterdiği gibi toplumsal bir failin gerçekleştirdiği kimlik teşhisinin her zaman bağlamsal, çoğul ve göreceli olduğunu vurgular. Asıl anlaşılması gereken şey, “bir bireyler topluluğunun hangi koşullarda kültürü sert ve ‘asli’ bir çekirdek haline getirdikleri ve bu yanılısamayı kendi lehlerine araçsallaştıran kimi büyücülerin peşine

takıldıkları"dır (Bayart, 1999: 91). Çalışma kapsamında bireyler topluluğunun "tehdit altında hissettiğinde" ya da kendi gerçeklik kurgularına "tehdit oluşturan bir dış gerçekle karşılaştıklarında" hakikat fantezilerinin sertleştiğini söylemek mümkündür. Tıpkı sadece keman çalan bir Romanla karşılaşan görüşmecinin söylediği gibi: "*Kemaniyla adeta 'hayat lay lay lom, sen ne ciddi ciddi takılıyorsun' demek istiyor.*"

Toprakları tecavüze uğrayan, yerinden edilerek kültürel şok süreçleriyle uğraşan avcı-toplayıcı topluluklar dışında tam da bu doğanın foyasını ortaya çıkarma tehdidi yaratan Romanlar, bugünün hakikat kurgusunda önemli bir rolü de üstlenmiş olmaktadır.

Bu çalışma, Romanlarla yaşanan çatışmanın kurucu unsurunun, ideolojik bir "insan doğası" fantezisi ile temellerini sağlamlaştırmış yaşam biçiminin hissettiği tehdit olduğunu iddia etmektedir. Yaşam biçiminin "doğru"luğuna yapılan vurgunun kurgusalılığı gösteren yamuk bir bakışla (looking awry), Romanlarla yaşanan çatışma ve mesafenin kuruluşu, Bartın'da Romanların yoğunlukla yaşadığı Aladağ Mahallesi'ndeki Romanlar hakkında Roman olmayanların söylediklerinden yola çıkarak incelenecektir.³

İnsan doğası ile süslenmiş yaşam biçimlerinin hangi noktalarda kendini tehdit altında hissettiği, görüşmecilerin Romanlar hakkındaki anlatılarında

³ Çalışma, 2013-2014 yılları arasında Bartın şehir merkezine 3,5 km kadar uzakta (fiziki olarak aslında çok yakında) bulunan Aladağ Mahallesi'nin yukarı kesiminde yaşayan Romanlarla yapılan alan araştırması sırasında oluşan bazı soru işaretlerini netleştirmek için gerçekleştirilen görüşmelerden destek almaktadır. Yukarı Mahalle'de yaşayan Romanların, etnik olarak Türk kimliğine yakın hissetmeleriyle ilgili çalışırken, bu durumun diğerlerindeki karşılığına yönelik meraktan yola çıkarak, Roman olmayanlara da Romanlar hakkında fikirleri sorulmaya başlanmış, öğrencim Melis İzmirli'nin katkılarıyla da birkaç ay içinde şehir merkezinde yaşayan farklı yaş ve meslek gruplarından 30 kişiyle yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir (Bartın'ın Merkez İlçesi nüfusu 75 bine yakındır). Katılımcılara Bartın'da yaşayan Romanlar hakkındaki fikirleri, karşılaşma deneyimleri, izlenimleri, sosyal mesafelerini ortaya çıkaracak tercihleri (birlikte çalışma, komşu olma, evlenme vs.) sorulmuştur. Elbette süreç içinde kişisel olarak devam ettirilen görüşmeler de çalışmanın fikrini destekler niteliktedir. İşte bu görüşmeler, insan doğasına yönelik yeni bir çalışmanın ve inceleme başlıklarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Başka bir çalışmanın konusu olduğu için Romanlarla ve onların kimlik referanslarıyla ilgili veriler bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Şehir merkezine çok yakında ve içlerinde Roman olmayanların da bulunduğu yaklaşık iki bin kişilik bir mahallede yaşayan Romanlar; kenti etkin bir şekilde kullanamamakta; konut, eğitim ve sağlık konularında sıkıntılar yaşamaktadır. Öte yandan Bartın'da uzun zamandır yaşayan Romanlarla, daha sonradan kente gelenler arasında da yaşam kalitesi ve kent yaşamına katılım açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bu çalışmayla ilgili olarak Roman olmayanlarla yapılan görüşmelerin genelini temsil eden çarpıcı örnekler yer verilmiştir. Elbette bu alıntılardan farklı şeyler söyleyenler de bulunmaktadır. Sonuç kısmında bu örnekler de değerlendirilmiştir.

açığa çıkmaktadır. Alan araştırmasından elde edilen veriler, insan doğası kurgusunun anlaşılır hale geldiği üç başlık altında değerlendirilmiştir. Bunlar **kirlileştirme/ahlaksızlaştırma, kriminalize etme ve bugünden uzaklaştırma** olarak şekillenmiştir.

Kirlileştirme Güçleri İş Başında: “Namus Anlayışları Yok!”

Roman olmayanlardan Romanlar hakkında duyduğunuz ilk anlatıları çoğunlukla onların ahlakı, dinle ilişkisi ve yatak odaları oluşturmaktadır.

T. (25, kadın, işçi): *Bu Çingenelerin bir özelliği var. Hepsi aynı yerde yattıyor ya, rahatlanmış çok. Kayııyla gelin, o ona bu buna, kim gelirse. - Nerden biliyorsun? Kayınvalideme anlatmış bir komşusu, kendi görmüş. – Bütün Çingeneler mi öyleymiş? Hepsi hepsi, öyle rahatmış onlar. Küçükken Karabük'te komşumuz vardı üstte Çingene. 11 çocukları vardı, kışın ayakları çıplak gezerlerdi. Çamaşır makineleri yoktu, yıkadıkları çamaşırların suyu damlardı bizim balkona, bu yüzden ne kavgalar ettik.*

B. (43, kadın, işletmeci/kafe sahibi): *İleriyi düşünmez, plansız hareket ederler... Namusuna pek düşkün olmadıklarını duydum. İşyerinde çalıştırır mıyım bilmem ama kasayı teslim etmem. Komşuluk etmem, hele çocuğumun bir Çingeneyle evlenmesine izin vermem.*

Ç. (60, erkek, emekli): *Dini yönden, ahlak yönden ve yaşam tarzından her yönden farklılık vardır... “Söğüt ağacından odun Cingan kızından da karı olmaz”, derler. Günümüze uyarlanmaya başladılar. Kendilerine has Oromca dilleri var. İslam anlayışları ateist olarak bilinir. Namus konusuna pek düşkün değillerdir. Kendilerine has bir kokusu vardır.*

Farklı olanı anormalleştirmede ve ‘doğal’ kurgusunun dışına itmede devreye giren güçlerden biri Douglas’ın (2007: 143-144) tarifıyla ‘kirlilik’tir. Sembolik olana dâhil olmaması gerekenin müdahalesi ‘kirletir’. Geçmemesi gereken çizgiyi geçen (yani kirleten) kişi her zaman haksız kabul edilir. Yeni yıkanmış çamaşırdan damlayan suyun ‘kirli’ sayılması örneğinde olduğu gibi. Üstelik abdest almak (ibadet öncesi temizlenmek) için su bulamadığında toprakla (teyemmüm) temizlenebildiğini düşünen birinin bu tavrı, temiz ve kirli olanın kültürel kurgusuna işaret etmektedir. Farklı olarak kabul edilemeyen ve tehdit olarak görülen Romanlar “ahlaksızlaştırma” ve “kirlileştirme” güçleriyle saldırıya maruz kalmaktadır.

Harari (2015: 153) “biyoloji izin verir, kültür engeller” kuralını, neyi biyolojinin belirlediği, neyin insanlar tarafından mitler kullanılarak haklı çıkarılmaya çalışıldığını anlamak için önemli kurallardan biri olarak görür. Buna göre biyoloji çok geniş bir yelpazedeki olasılıklara hoşgörülle

yaklaşır. İnsanları bazı olasılıkları fark etmeye zorlayıp diğerlerini yasaklayan kültürdür. Biyolojimiz, örneğin cinsel tercihimizin çeşitliliğine izin verir ancak kültürler buna anlam ve yasak çeşitliliği eklerler. Cinsel baskılarla harmanlanmış ve “namus” adlı bir kavramla bütün cinsiyet kimliklerini ezen kendi kültürünü meşrulaştırmak, “ahlaksız” bir öteki kültür kurgusuna ihtiyaç duyar. Asla görülmeyen yatak odalarında neler olduğuna dair dile getirilen bu anlatılar, aslında egemen kültürün kendi “doğa” kurgusunun yarıklarını (rips) açık etmektedir.

Kriminalize Etme: “Polisten Korkuları Yok!”

K. (35, erkek, esnaf): *Benim dükkân vardı merkezde, bir haftadır iş yapmamıştım. Çingene bir amca geldi, iri yarı. Boya istedi hafta sonu ev boyayacaktım, ama parayı Salı günü getirebilirmiş, maaşı o gün alıyormuş. Normalde vermem ama sırf hareket olsun diye verdim, 80 lira filandı o zaman. Gitti o para, dedim kendime. Sonra Salı günü sabah 8 buçukta, daha ben dükkânı açmadan adam gelmiş beni bekliyor, maaşı çektim ilk buraya geldim, dedi. Şaşırdım, Çingene dersin bir de. Burada alışveriş yaptırmazlar zaten Çingenelere. Şimdi onlar girip çıkarsa polisin dikkatini çeker, diye.*

Ç. (60, erkek, emekli): *Fedailik, cellatlık yaparlar. Gözü kara olmalarının sebebi arkada bekleyenlerinin olmaması, belirli bir yaşam tarzının olmaması, dayaktan ve sopadan korkmamaları, karakoldan çekinmemeleridir.*

Merkeze yakın olmasına rağmen Roman Mahallesi'nin kent sakinleri tarafından yeni gelen birine özellikle “uzak durulması” gereken, suçun yoğun olarak yaşandığı bir çöküntü bölgesi ve “Çingene mahallesi” olarak anlatılması ilgi çekicidir. Doğrudan hiçbir örneği olmadığı, hatta yukarıdaki gibi aksi örnekler dile getirildiği halde Romanların suç işlediğine ve polisten korkmadıklarına dair yaygın bir kanaat hâkimdir. Pek çok örnek göstermektedir ki, suçun etnik kimlikle doğrudan bir ilişkisini kurmak mümkün değildir. Ancak tarihsel olarak kimi yoksul etnikler, mali ve psikolojik güvenliğin bir yolu olarak suça başvurmuşlardır. Meşru iktisadi fırsatlar, işsizlik tarafından sınırlandırıldığında suç ortaya çıkar; bu sınırlamanın nedeni, devlet örgütü ve sanayileşmedir. Yani suçun nedeni de etnik arka plan değil, yoksulluk ve güçsüzlüktür. Amerika tarihinde de çok farklı kültürel arka planlardan gelen (ancak benzer yoksulluk koşullarıyla karşı karşıya olan) çeşitli gruplar, iktisadi durumlarını düzeltmek için suçu kullanmışlardır (Kottak, 2001: 546). Mülkiyetin olmadığı devletsiz toplumlarda doğanın ortak mülk olarak algılandığını, herkesin faydalanmasına açık olduğunu ve örneğin hırsızlığın da görülmediğini

belirtmemiz gerekir. Ancak suçun yüzeysel bir bakışla belli etniklerle özdeşleştirilmesi, yaygın olarak toplum tarafından kabul gören bakış açısını oluşturmakta, ötekileştirmenin gerekçesi haline getirilmektedir.

Öte yandan “polisten korkmayan” Romanlar, egemen kültürün hukuk ve adalet anlayışına karşı bir tehdit olarak algılanmaktadır. “Kültür”den söz etmeden “adalet”ten söz edemeyiz. Örneğin, her iki kültürde de adaleti sağlayan mekanizmalar bulunmasına rağmen, modern kapitalist toplumlarda tapu sahibinin arazisi işgal edildiğinde mülkiyet sahibinin hakkını gözeten “adalet”, doğanın herkesin ortak mülkü olarak görüldüğü İnuit kültüründeki “adalet”ten farklıdır. Farklı kültürlerde suçu “görme”nin referansları da farklılaşmaktadır. “Düzenin ancak merkezi olarak organize olmuş kolluk birimleri yardımıyla sağlanabileceği yönündeki kendi kültür-merkezli varsayımımız” (Roberts, 2010: 11) Romanların yaşam biçimini suçla ilişkilendirmektedir. Oysa bugün yerli ve yabancı pek çok dizi, kendi adaletini arayan insanların öykülerini anlatarak milyonlarca insan tarafından takip edilmektedir. Bu bağlamda Dexter ya da onun gibi kahraman ya da anti-kahramanların ne ifade ettiği çalışılmalıdır. Bugünün adalet kavrayışı hepimizi içine alıyor mu yoksa asıl sorunumuz Romanlara atfettiğimiz bir alternatifimizin olmayışı mı? Bu bakımdan Romanların karakolla ilişkileri, bizim hakikat ve adalet kurgumuzun yarıklarını açık eden göstergeler olarak algılanmalıdır.

İşte bu yarığın farkına varmak yerine Romanları “katil/cellat” gibi görmek, hayatın karşısına koyulan ölüm gibi Romanları da yaşamın dışına itmektedir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde bu işler için gerçekten Romanların seçilmesi de aynı nedenle ilişkilidir. İnsana özgü “belirli bir yaşam tarzı”nın olmayışı fikriyle (aslında geri plandaki insan doğası algısıyla) birlikte egemen olanla örtüşmeyen yaşam biçimleri, ölümle özdeşleştirilmektedir.

K. (35, erkek, esnaf): *İsteseler bir sürü adam toplarlar. Öyle şeyler için de irtibat kuruyorlar, kavga için vs.*

P. (28, kadın, öğretmen): *Hırsızlık yapıyorlar, suç değil gibi, atasözleri filan da var hatta. Kendi mahallelerinde hırsızlık yapmıyorlar ama. Oradakilerin evine girmezler. Birbirlerini tutarlar.*

Bu anlatılarda dikkat çeken önemli bir ortaklık daha bulunmaktadır. İnsanlık tarihinin yüzde doksan dokuzunda toplumları ayakta tutan karşılıklılık ilkesi ve dayanışma duygusu toplumumuz için anlamını yitirmektedir. Bireysel rekabet, hırs gibi günümüzün başarı dürtüleri bireyselleşmeyi de tetiklemekte; bunun dışında karşılıklarına çıkan aksi bir örnek, kendi gerçekliğinin yarığı olarak algılanmakta, bu kurguyu

onaylamadığı için olumsuzlanmaktadır. Hatta kültürümüzde ötekileştirilen kimliklerin tümü için ortak olarak “birbirlerini çok tutarlar” denmesi de bu eksikliğin yarattığı korkunun ifadesi olmalıdır.

Bugünden Uzaklaştırma: “Belli bir Düzeye Gelmiş Yaşantıları Yok”

Bütün hiyerarşiler hayal ürünüdür aslında. Harari'nin (2015: 142) verdiği bir örnek üzerinden düşünürsek kast sistemine bağlı Hindular için kozmik sistem bazı kastları diğerinden daha üstün yaratmıştır. Meşhur bir yaratılış mitine göre tanrılar dünyayı Purusa adındaki tarih öncesi bir varlıktan yaratmıştır. Güneş Purusa'nın gözünden, ay beyninden, Brahminler (rahipler) ağzından, Kşatriyalar (savaşçılar) kollarından, köylüler ve tüccarlar bacaklarından ve Şudralar (hizmetkarlar) ayaklarından yaratılmıştır. Bu açıklamayı kabul eden biri doğal olarak Brahminler ile Şudralar arasındaki farkın adeta güneşle ay arasındaki fark kadar ‘doğal’ ve ‘ebedi’ olduğunu düşünür.

Bugünkü düzenin mitleri benzer bir işlevle kendi hiyerarşisini normalleştirmeye devam etmektedir. Eliade'ye göre (2001: 222-223) mitsel düşüncenin bazı özellik ve işlevleri insanın bir parçasını oluşturur. Arkaik dönemin ‘köken’ arayışının Fransız Devrimi'nden Marksizme mitsel düşünce aracılığıyla etkisini sürdürdüğünü iddia eden Eliade (2001: 225), bugün kitle iletişim araçlarının modern insanın gizli özlemlerini karşılayacak anlatılar yarattığını da belirtir. Bu toplumun kitle iletişim araçlarıyla yeniden üretilen zenginlik, sınıf atlama, başarı gibi saplantıları ve mitleri bulunmaktadır. Bu mitlerle özdeşleşen kişiler kahramanlaştırılırken, Romanlar gibi farklı yaşam biçimlerini sürdürenler, egemen ideallerle uyum olmayan işlerle uğraşanlar ‘doğal’ kabul edilen bir hiyerarşik düzenin altlarına itilirler.

M. (21, kadın, üniversite öğrencisi): *Kendilerine has tavır, davranış içerisindedir. Müziğe karşı başka bir yetenekleri var. İş hayatında belli bir düzeye gelmiş yaşantıları yoktur. Genelde ayakkabı boyacılığı, hamallık, garsonluk, aşçılık, müzisyenlik gibi işlerde yer almaktadırlar.*

O. (29, erkek, işçi): *Romanları yaptıkları iş değil, zamanlaması planı yok. Bizim gibi sabah işe gideyim akşam geleyim bir düzeni yok.*

“İnsana yakışır” yaşam ve geçim biçimi tartışmalarının neticesi Romanlar için, kentsel dönüşüm projeleriyle buldukları yerlerden sürülmektir. Kenti ekonomik bir rant alanı olarak tanımlayan güçlerin tarifleri, lüks apartman hayatını Romanların “azgelişmiş” mahalleleri yerine koyarak, onların sürülmelerini kolaylaştırmaktadır. Aslında Romanların

yaptıkları işler ve yaşam biçimleri hakkındaki söylem, yine “doğamıza” uygun olduğu iddia edilen kendi hayatlarımızın yarıklarını açık ettiği için saldırganlaşmaktadır (stres içinde geçirdiğimiz ve ciddiye almadığımız an kaybedeceğimizi düşündüğümüz hayatlar). Tam da görüşmecilerden birinin (hem de lisansüstü eğitim almış birinin) ifade ettiği gibi:

Y. (30, erkek, devlet memuru): *Bir Çingene aniden etrafınızda bir yerde biter, keman çalmaya başlar. Kemanıyla adeta ‘hayat lay lay lom, sen ne ciddi ciddi takılıyorsun’ demek istiyor. Asıl ben ötekileştiriliyorum.*

Son Sözler...

İnsan doğası kavrayışı, çoğu zaman verili düzeni normalleştiren ve buna uygun bir yaşam biçimini tanzim etmeye yarayan ideolojik bir kurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropolojinin verileri, insanlarda ortak olan davranış ve özelliklerin yanı sıra işaret ettiği farklılıklarla ve kültüre yaptığı vurgu ile bu kavrayışı sorgulamamıza yardım etmektedir.

Bir yaşam biçimini “seçmek”, Sartre’ın dediği gibi aynı zamanda hepimiz için olması gerekeni ya da insanı seçmek anlamına gelmektedir (Sartre, 1979). Ancak burada ideolojik olan, seçimlerimizin kendimize ait olduğu hissini yanı sıra bunların ‘doğal’ veya ‘normal’ olduğu yanılsamasını yaşamamızdır. Bir vesileyle (buradaki alan araştırmasında Roman olmayanların yaptıkları gibi) farklı yaşam biçimleri hakkında konuşmak üzere düşünmek, her defasında kendi tercihini ve ötekine olan mesafeyi onaylama çabasına dönüşebilmektedir. Farklılıkların tehdit olarak algılanmasının gerisinde (tehdit olarak algılayan görüşmecilere bakıldığında) farklı olanın kendi tercihlerini yanlıslayacak olanaklara sahip olma potansiyeli nedeniyle hissedilen tedirginliği görmek mümkündür. Sadece keman çalan birinden, “hayatı (kendisinin anladığı biçimiyle) ciddiye almadığı” gerekçesiyle duyulan rahatsızlıktan, “rahat” bir cinsellik kurgusunun ahlaksızlaştırılmasına kadar...

Çünkü bugün bizim kültürümüzde yaygın olarak doğal kabul edilen insan doğası; dayanışma yerine rekabeti, günü planlamak yerine birikim yapmayı, cinsel özgürlük yerine cinsel baskıyı normalleştirmek üzere kurgulanmaktadır. Bunun dışında kalacak yaşam biçimlerine saldırıda bastırılmış olanın ortaya çıkma, hakikat kurgusunun yerle bir olma ihtimalinin yarattığı tehdit duygusu yer almaktadır. Romanlar gibi ötekileştirilen ve kirlileştirilen diğer kimlikler için de “birbirlerine destek olması”, “namusa önem vermemeleri”, “yaşam biçimlerinin ‘belli düzeye’ ulaşmaması” gibi kanaatlerle gündelik hayatta farklı bağlamlarda karşılaşılabilmektedir. Bunlar da, bugün meşru sayılan bir insan doğası

kurgusunun yarıklarının işaretleri olarak çalışılabilir. Hatta farklı yerelerde değişiklik gösteren ayrımcılık problemleri de bu ilişkisellik içinde farklı başlıklarla incelenebilir. İnsan doğası; sembolik göndermeleriyle ötekileştirmeyi keskin bir şekilde meşrulaştırma potansiyeline sahiptir.

Romanlar zamanın ve 'insan doğası' kurgusunun dışına itilmektedir. Ekonomik alanın (örneğin pazarın) paylaşımından, sokakların, apartmanların, mahallenin, kentlerin paylaşılmasına kadar dışlama sürecini meşrulaştıran sembolik anlamlar bu çerçevede üretilmektedir. Bartın Romanlarını da semt pazarlarında tezgâh açmaktan, merkezdeki dükkânlarda alışveriş yapmaktan alıkoyan süreç; kentsel dönüşüm kapsamında şehrin dışına taşınmalarını öneren projelerle devam etmektedir. Elbette çalışmada yer verilenlerden farklı görüşlerle karşılaşmıştır. Her ne kadar eğitim düzeyi yüksek kişiler de benzeri bir tehdit hissinden yola çıkarak değerlendirmelerde bulunmuş olsa da, farklı eleştirel kaynaklardan beslenen ve kentsel paylaşımın ekonomik temelleri ile Romanlara yönelik ayrımcılığın bu temellerle ilişkilerinden söz eden bir öğretmen de görüşmeciler arasındadır. Yine, Romanlarla Türkleri hiç ayırmadığını söyleyen ve buna akrabalarından birinin bir Romanla evlenmesini örnek veren görüşmecinin hikâyesindeki detaylara bakınca, evliliğe önce izin verilmediği, kız Roman bir gence kaçtığı için evliliğin gerçekleştiği ve ailenin sonradan razı olduğu anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. ve Horkheimer M. (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalıcı.
- Auge, M. (2013), *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ankara: Dipnot.
- Althusser, L. (2002), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim, 5. Baskı.
- Bates, D. G. (2013), *Yirmibirinci Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri*, çev: Suvi Aydın vd., İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bauman, Z. (2011), *Postmodern Etik*, çev: Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım
- Callinicos, A. (2009), *Tarih Yapmak*, çev: Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Douglas, M. (2007), *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev: Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Dursun, Ç. (2013), *İletişim Kuram Kritik*, Ankara: İmge.

- Eliade, M. (2001), *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rifat, İstanbul: Om Yayınevi, 2. Baskı.
- Eriksen, T. H. (2013), *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev: Erkan Koca, İstanbul: Birleşik Yayınevi.
- Foucault, M. ve Chomsky N. (2012), *İnsan Doğası Adalete Karşı*, İstanbul: BGST.
- Freedon, M. (2011), *İdeoloji*, çev: Hakan Gür, Ankara: Dost.
- Geras, N. (2011), *Marx ve İnsan Doğası – Bir Efsanenin Reddi*, çev: İsmet Akça, M. Görkem Doğan, İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı.
- Gündoğdu, A. (2014), “Varlığın Özü ‘Tepenin Ardi’nda Emin Alper’den bir Varol(ama)ma Öyküsü”, *Sinecine*, 5 (1), 27-52
- Harari, Y. N. (2015), *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens*, çev: Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif, 2. Baskı.
- Horney, K. (1999), *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*, çev: Selçuk Budak, Ankara: Öteki, 4. Basım.
- Kottak, C. P. (2001), *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ankara: Ütopya Yayınları.
- Malinowski, B. (2016), *Yabamı Toplumda Suç ve Gelenek*, çev: Şemsa Yeğin, İstanbul: İthaki.
- Morin, E. (2010), *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, çev: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özlem, D. (2015), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2. Basım.
- Ridley, M. (2010), *Kızıl Kraliçe – Cinsellik ve İnsan Doğasının Evrimi*, çev: Erhun Yücesoy, İstanbul: YKY.
- Rothacker, E. (2008), *Tarihselcilik Sorunu*, çev: Doğan Özlem, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2. Basım.
- Rousseau, J. J. (1762), *Toplum Sözleşmesi*, çev: Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2012, 9. Baskı.
- Sahlins, M. (2010), *Taş Devri Ekonomisi*, çev: Ş. Özgün, T. Doğan, İstanbul: Bgst yayınları.
- Sahlins, M. (2012), *Batının İnsan Doğası Yanılsaması*, çev: E. Ayhan, Z. Demirsü, İstanbul: Bgst yayınları.
- Sartre, J. P. (1979), “Varoluşçuluk İnsancılıktır”, çev: Gülnur Savran, içinde *Çağdaş Felsefe*, Bedia Akarsu, İstanbul: MEB.
- Somersan, S. (2012), “İrkların Olmadığı Bir Dünyada Irkçılık”, içinde *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, s. 199-211, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Stevenson, L. (2005), *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, çev: Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.
- Tepe, H. (2015), “Giriş”, Max Scheler: *İnsanın Kosmostaki Yeri (1928)*, çev: Harun Tepe, Ankara: Bilge Su, 2. Basım.
- Thompson, J. B. (1990), *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, USA: Standford University Press.
- Van Dijk, T. (2003), “Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım”, *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*, haz: Barış Çoban, Zeynep Özarslan, İstanbul: Su Yayınları
- Žižek, S. (2005), *Yamuk Bakmak*, çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2. Basım
- Žižek, S. (2011), “İdeoloji Hayaleti”, *İdeolojiyi Haritalamak*, der: Slavoj Žižek, İng. çev: Sibel Kibar, Ankara: Dipnot Yayınları.

ALEVİ RİTÜELLERİ: BİSMİL ÖRNEĞİ

Ramazan TÜRKEKUL *

Gönderim/Received: 6 Kasım/Nov. 2015
Kabul/Accepted: 17 Nisan/April 2016

Öz

Bu çalışmanın konusunu, Diyarbakır ili, Bismil ilçesinde ve köylerinde yaşayan Alevilerin ritüelleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda Alevilerin; inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkileri ele alınarak, kültürel hayatın korunmasında, ritüellerin ne kadar etkili olduğunun ve ritüellerin kimlik inşasındaki belirleyiciliğinin tespiti amaçlanmıştır. Burada kavramsal olarak kimliğin ne olduğundan çok kimliğin oluşumunda ritüellerinin nasıl bir işlev gördüğüne bakılmıştır. Bismil, geçmişte de günümüzde de hep Sünni/Şafii kimliğine mensup bireylerin yoğun yaşadığı bir bölge olmuştur. Bu bölgede uzun zamandır yaşayan/yaşamaya çalışan Alevi kimliğine mensup bireyler, bu yoğunluk karşısında hep azınlıkta kalmıştır. Bu durum karşısında, kimliğin korunmasındaki direngenliklerinin ne üzerinden sağlandığı ve bu kimliğin devamlılığını sağlayan dinamiklerin neler olduğuna yapılan alan araştırmasıyla bakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Alevi, Sünni, Bismil, Ritüel*

The Alawite Rituals: Bismil Case

Abstract

The subject of the study comprise the rituals of Alawites living in the Bismil town and villages of Diyarbakir province. The purpose was to find how effective the rituals are in the protection of cultural life, and to determine their effects in the construction of identity by taking Alawites' faith, prayer, civil society and social

* Yüksek lisans öğrencisi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, VAN | dostlar__2121@hotmail.com

relationships into consideration. How the rituals affect identity construction was examined, rather than a mere conceptual identity. Bismil has always been a place where Sunni/Shafi lived and the Alawites, who have been living in the area for a long time, have always been the minority. Accordingly, the focus was to find what provides the pertinacity for protecting their identity and the dynamics that provides continuity in maintaining their identity

Key Words: *Alawites, Sunni Muslims, Bismil, Rituals*

Giriş

Tarih boyunca İslam dininin gerek siyasal, sosyal, kültürel gerekse başka nedenlerle farklı yorumlanması neticesinde, çeşitli dini ekoller ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Toplumlarda görülen bu dini çeşitlilik, din ile kültürün birbirlerini etkilemesiyle meydana gelen değişimin zamanla bir inanç sistemi haline dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Adına ister dini bir düşünce, ister mezhep, ister tarikat isterse kültür densin, Alevilik, farklı dini düşünceler ekseninde süregelen tarihsel bir olgudur (Yılmaz, 2009: 190).

Alevilerin, Sünni/Şafiliğin hüküm sürdüğü bu coğrafyada yaşama zorunluluğu ile birlikte kendini açık ve serbest bir şekilde ifade edememeleri, Aleviliğe “*gizli toplum*” denebilecek kapalı bir toplum özelliği kazandırmıştır (Çınar, 2007: 15). Bunun temel nedeni on altıncı yüzyılda Osmanlı-Safevi siyasi çekişmesidir. Ayrıca Memluklar’la yapılan savaşı Osmanlı devletinin kazanmasıyla halifeliğin Yavuz Sultan Selim’e geçmesi, Aleviler üzerindeki baskının daha da artmasına neden olmuştur. Çünkü Yavuz Sultan Selim Türk dünyasının olduğu gibi İslam dünyasının da egemen tek lideri olmuştur (Taşgın, 2003: 2-13; Yaman, 2012: 98-99). Bu toplulukları olumsuz yönde etkileyen önemli bir gelişme de 1826’da II. Mahmut’un Bektaşî tekkelerini kapatması olmuştur. Osmanlı yönetiminin bu olumsuz yaklaşımlarından rahatsız olan Aleviler, Cumhuriyetin ilanı ve bunu takiben 1925’te Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasıyla Cumhuriyetin ve Mustafa Kemal’in yanında yer aldılar. Daha sonraki süreçte Demokrat parti döneminde Hacı Bektaş Tekkesinin restore edilmesi topluluk tarafından olumlu karşılandı (akt. Taşgın, 2003: 3-5).

Alevilik, 1980 sonrasında daha çok gündeme gelmiştir. Artık kamusal alana taşınan Alevilik, dernekler ve vakıflar aracılığıyla modernleşme sürecinin yeni anlayışını sunmaya başladı. Çünkü 1980 öncesi siyasal çekişmeler, Sovyetler Birliği’nin yıkılışı, genel anlamda dünyada dini-kültürel değerlerin gündeme gelişiyle farklı kültürel toplulukların kendilerini ifade etme imkânı sağlamıştır. Böylece Aleviler daha fazla görünmeye başladılar. Ayrıca Alevilik konusunun sık sık gündeme gelmesiyle beraber

Aleviler, kimliklerini özgürce dile getirmeye başlamış ve çevredeki topluluklarca tanınmaya başlamışlardır. Daha önce kimliklerini saklayan Aleviler artık kimliklerini saklamamakta ve bununla beraber Alevi ve Sünnilerin birbirini tanıma süreci başlamaktadır. Bu bağlamda komşuluk ilişkileri de gelişmektedir (Yaman, 2012: 148; Taşgın, 2003: 4-5).

Alevilerin, Sünni/Şafiiliğin hüküm sürdüğü bu coğrafyada yaşama isteği ve ritüellerin¹ etnik kimlik inşasındaki etkisini araştırmak amaçlandığından bu çalışma transaksyonalist bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

Transaksyonalist görüşün önemli temsilcilerinden F.Barth (2001: 12), etnik gruplar arasında oluşan sınırların karşılıklı etkileşim eksikliğinden kaynaklanmadığını, bu sınırların varlığının dışlama ve dâhil etme gibi sosyal süreçlerin etkisiyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Barth, karşılıklı toplumsal etkileşimin farklılıkları azaltmadığını, aksine kültürel farklılıkların etnik gruplar arasındaki ilişkilere rağmen varlıklarını sürdürdüğünü dile getirmiştir.

Araştırma alanında iki kimliğin dikkat çekmesi ve bu kimliklerin sürekli etkileşim halinde oluşu göz önünde bulundurulduğunda, transaksyonalistlerin dile getirdiği görüşlerin araştırma için ne kadar önemli olduğu görülmektedir.

Araştırma, toplamda beş ayrı ziyaret olarak 30.12.2012 - 07.04.2013 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın odak noktası Alevi ritüelleri olduğu için ağırlıklı olarak konuya vakıf Alevi dedesi ile görüşülmüştür. Ancak çalışma kapsamında dede dışında bu topluluğun başka üyeleriyle de görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca çalışmada daha sağlıklı verilerin elde edilmesi için karşı grup olan Sünni/Şafii bireylerle de görüşme yapılmıştır. Gerçekleştirilen alan araştırmasında; derinlemesine görüşme, mülakat ve kısmi katımlı gözlem teknikleri kullanılmıştır.

Alevilik

Alevi terimi son yıllarda özellikle Türkiye’de tartışma konusu olmuştur. Oysaki Yaman’a (2012: 20) göre, Alevi teriminin anlamı ve kökeni gayet açıktır. Arapçada “Ali’ye mensup, Ali’ye ait” anlamlarına gelmektedir.

¹ *Ritüel: Belli zamanda ve belli aralıklarla yerine getirilen, uygulamada sembollerinde yer aldığı bir davranış kalıbı olarak tanımlanır. Ritüeller toplumu bir arada tutmak için gerekli toplumsal dayanışmayı yaratır. Ritüellerin esasında aynı faaliyetin tekrarlanması ve her ayrıntının korunması hatta sonsuza kadar aynı kalması çabası yer alır (Subaşı 2010:1).*

Ancak Çınar'a (2007: 28) göre, Alevi sözcüğü "Alev" kökünden türetilmiştir. Çınar bu iddiasını Türk dili kurallarına dayandırarak açıklamaktadır. Ancak araştırmacı tarafından yapılan araştırmalarda hemen hemen bütün akademik çalışmalarda ve yayımlanan eserlerde Alevi terimi, Ali taraftarı olma, ondan yana ve onun yolundan giden olarak açıklanmaktadır. Ayrıca Yaman (2012: 20), Alevi sözcüğünün "Alev" sözcüğüne dayandırılmasına tepki göstermiş bunun bir zorlamadan ibaret olup, bilimsel dayanaktan yoksun olduğunu belirtmiştir.

Alan araştırmasında görüşülen kişiler Aleviliğin, sadece Ali'ye ve yakınlarına taraftar olma anlamının anlaşılmasını, Aleviliğin; Aynı zamanda Kur'an ve İslam'ı, Ali'nin anlayıp anlattığı şekli olduğunu vurgulamışlardır.

Alevi sözcüğünün etimolojik bakımdan anlamı oldukça açıktır. Ancak Alevilerin, yüzyıllardır karşı karşıya olduğu sosyal ve tarihsel dışlanma dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda, aslında "Alevi" kavramına yönelik farklı değerlendirmelerin varlığının tesadüf olmadığını destekler niteliktedir. Ne yazık ki kavramın içeriğinden çok araştırmacıların görmek istediği içerik ön plana çıkarılmaktadır. Bu da kimi çevrelerin bu kavramı kendi siyasi, ideolojik amaçlarına uygun olarak kullandığını göstermektedir (Yaman, 2012: 20-21).

Sünnilik

Yılmaz'a (2011: 91-92) göre, Sünnilik (Ehli Sünnet), İslam literatüründe Hicri ikinci yüzyılda kullanılmaya başlayan ve sünnet ile aynı kökten gelen bir kavramdır. Sünnet literatürde yol, gidiş, tarz, üslup, adet ve davranış gibi anlamlara gelmektedir. Sünnilik ise Muhammed Peygamber'in sünnetini takip etmeye dayalı düşünce sistemi anlamında kullanılmaktadır. İslam tarihinde Sünniliğin, Muhammed Peygamber'in sünnetinden, sapmalara bir tepki olarak doğduğu ifade edilmektedir. Arabacı'ya (2009: 57) göre, Sünni kelimesinin ilk defa ortaya çıkışı tarihi, sebepleri ve kapsamı konusunda çeşitli rivayetler olmakla beraber terimin ortaya çıkışından günümüze gelinceye kadar anlam alanı oldukça genişlemiştir.

Şafilik

Bu mezhep Muhammed B.İdris-i Şafii tarafından kurulmuştur (Gölpınarlı, 2011:208). Muhammed B.İdris-i Şafii kurduğu bu mezhepte kanıt aramada ilk adres olarak Kuran-ı Kerim'i göstermiştir. Kuran-ı Kerim'de belirtilmeyen hususlarda ise sırasıyla Sünnet, İcma ve Kıyas'ı adres olarak

göstermiştir. Muhammed B.İdris-i Şafii halifelerden en üstünü olarak Ebubekir'i göstermiştir. Ancak Ali ile Ehlibeyte de karşı değildir. Bender (1993: 82), Şafii mezhebinin önce Mısır'da kabul gördüğünü, ardından başka bölgelere yayıldığını belirtmektedir.

BİSMİL'DE ALEVİ RİTÜELLERİ

Musahiplik Kurumu

Aleviliğin, sürekliliğini sağlayan önemli unsurlardan biride musahiplik kurumudur. Musahiplik, Alevi toplumunun kendi içindeki dayanışmayı güçlendirme görevini üstlenmiştir. Ahret kardeşliği, yol kardeşliği, ikrar verme, kardaşlık tutma deyimleriyle de adlandırılan bu kurumda kişilerin eş tutması söz konusudur (Yaman, 2012: 257).

Geleneksel Alevi dünyasında toplumsal dayanışmayı arttıran ve oldukça güçlü olan bu kurum, vazgeçilmez bir unsur olarak varlığını sürdürmektedir (Subaşı, 2010: 94). Musahipliğin amacı, Alevi toplumlar arasındaki dayanışma, paylaşma ve kardeşlik duygularını geliştirmektir (Yılmaz, 2011: 86). Toplumsal dayanışma kurumu olan musahipliğin akrabaların dışından olması kuralı, aynı zamanda akraba olmayan gruplar arasındaki muhtemel anlaşmazlıkların tehlikesini de azalttığı gibi bu grupları birbirine bağlamıştır (Subaşı, 2010: 95).

Gerçekleştirilen alan araştırmasında konuya vakıf kişilerle yapılan görüşmelere göre, geleneksel Alevi yaşamında, her Alevinin bir musahibi olması zorunludur. Musahibi olmayan bir Alevi yapılan dini ritüellerin hiçbirine katılamaz. Seyit Hasan Köyü Dedesi, musahiplerin birbirlerine karşı yapmakla yükümlü oldukları vazifeleri/mecburiyetlerin şu şekilde olduğunu belirtmiştir. “Musahip olmuş kişilerin (canlar), biri açken diğeri tok yatamaz; biri çıplakken diğeri kaftanla dolaşamaz. Birinin sorunu varken diğeri o sorunun dışında duramaz. Aynı baba ve anneden olanların rızkı farklıdır ama musahiplerin rızıkları birdir; olan olmayana vermek mecburiyetindedir. Vermezse bu kişilerin musahipliği düşer. Ayrıca musahipler, aynı yerde yaşamalıdır ki birbirlerinin sorunlarına ve yardımlarına koşabilsinler. Musahipler, birbirinden kız alıp-veremez. Çünkü evlatları kardeştir ve eğer ki evlenirse zina yapmış olurlar. Bu nedenle musahibiyle evlenen biri olursa hem evlenenlerin hem de ailelerin musahiplikleri düşer ve cemaatten kovulurlar.”

Yapılan araştırmalarda musahip olabilmenin yaşı ile ilgili herhangi bir sınırlamanın olmadığı görülmüştür. Ergenlik çağına girmek yeterli sayılmaktadır. Ancak musahip olacak bireylerin evli veya bekâr olmaları

gerekliliği ile ilgili araştırmacılar arasında farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Kimi araştırmacılar, evli veya bekâr olunabileceğini belirtirken, kimileri ise muhakkak evli olunması gerektiğini belirtmiştir. Yapılan alan araştırmasında bu soruyu bölgede yaşayan Alevilere yönelttiğimizde benzer bir sonuçla karşılaştık. Toplumun bir kesimi, “birey evli veya bekâr olabilir bu herhangi bir sorun teşkil etmez.” derken; başka bir kesim ise, “birey kesinlikle evli olmalı” demiştir. Buna karşın Bismil yöresinde yaşayan Alevilerin hemen hepsinin evlendikten sonra musahip tuttukları gözlemlenmiştir.

Yaman’a (2012: 260) göre, musahiplik, sosyal yararlar gözetilerek ve sosyal dengeyi sağlamak amacıyla biri varlıklı, biri fakir iki talip arasında gerçekleştirilmektedir. Ancak alan araştırmasında Alevi liderleriyle yapılan görüşmede musahip olacak bireylerin kesinlikle denk olması gerektiği belirtilmiştir. Neden denk olması gerektiğini Abbas Öztürk (Dede) şöyle belirtmiştir:

Herkes birbiriyle musahip olamaz; Zengin fakirle, okumuş cahille, şehirli köylüyle musahip olamaz. Çünkü zengin parasıyla fakiri ezebilir; Okumuşun ilmi ve ufuğu geniş olur, cahil bir şey bilmediği için gönlüne ve diline göre konuşur, bunun için okumuş olan cahili bilgisiyle ezebilir; Şehirli kurttur derler, gözü açıktır. Köylü koyundur, kurtla koyun yan yana olamaz; musahipler madden ve manen aynı olmalı, aynı bilgi ve aynı gönle sahip olmaları lazım ki birbirlerini ezmesinler.

Musahiplik kurumunun yukarıda belirtilen işlevleri dikkate alındığında, kültürel hayatın korunmasında ve sürdürülmesinde belirleyici bir unsur olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca gerek yaptığımız alan araştırmasında, gerekse daha önceden yapılmış araştırmalarda musahiplik kurumunun, işlevinin eskiye oranla azaldığı söylenebilir. Ancak bu durum kentleri daha çok etkilerken, kırsal alanları daha az etkilemiştir. Yaman’a (2012: 260) göre, musahiplik kurumunun geçmişe göre işlevinin azalmasındaki temel neden göç ve Modernizm’dir.

Düşkünlük Kurumu

Alevi toplumu için çok önemli kurumlardan biri de düşkünlük kurumudur. 16.yüzyıldan beri Alevilerin içinde buldukları ortam ve koşullar Alevilerin kendi kabuklarına çekilmelerine neden olmuştur. Böylece Aleviler,

aralarındaki anlaşmazlıkları geleneksel yöntemlerle çözüme yoluna gitmişlerdir. Düşkünlük, Alevi inanç ve değerlerini ihlal ederek yoldan çıktığı kabul edilen kişilere uygulanan bir cezai yöntemdir. Bu yöntem inanç disiplini, toplum düzenini ve topluluğun devamlılığını sağlayan en önemli yapılar arasında yer almaktadır (Yılmaz, 2011: 90; Subaşı, 2010: 117-119).

Bu yapının sağlıklı bir şekilde yürümesini mümkün kılan hiç kuşkusuz evlilik kurumunun kendine özgü niteliğidir. Süvari (2009: 61), insanların çoğunlukla grup içi evlilik yaptıklarını bu nedenle, farklı bir gruptan gelmiş olmanın çiftler ve aileleri arasında sıkıntı yaratacağını, evlilik durumunda ise (çiftler istese bile) bu endişenin daha da derinleşeceğini belirtmektedir. Bu bağlamda endogami önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviliğin tarihsel sürecine bakıldığında, kural gereği grup içi evlilik sürdüren bir topluluk oldukları gözlemlenmektedir. Uygulamış oldukları bu kural, grubun varlığını güçlü bir şekilde devam ettirmesini sağlayan önemli unsurlardan biri olmuştur. Bu kuralın güçlü bir şekilde uygulanması için endogamiye uymayanlar düşkün ilan edilmiştir (Subaşı, 2010: 117). Ayrıca bu kurala uyulmadığında düşkün ilan edilmeyi gerektiren başka hususlar da vardır. Bunlar: cinayet işlemek, gayri ahlaki ilişkiye girmek, hırsızlık yapmak, evli iken eşini keyfi boşamak, keyfi nişanlısından ayrılmak, Ehlibeyt ve Ali'ye dil uzatanlar şeklinde sıralanabilir. Düşkünlük geçici ve sürekli olmak üzere ikiye ayrılır. Ebedi olan düşkünlüğe halk arasında "yoldan düşme" denilir. Bu kişilerin artık o topluluk içinde yaşamalarına imkân yoktur. Geçici düşkünlükte ise kişinin cezası bitince her şey eskisi gibi olur (Tekin, 2011: 290).

Araştırmanın yapıldığı Bismil yöresinde dedenin aktardıklarına göre düşkünlere şu uygulamalar yapılmaktadır: "Hak darına ve divana alınmazlar; eğer ki düşkün ilan edilen/edilenler halkla inatlaşırlarsa buldukları yerden uzaklaştırılırlar. Ceme ve cemaatin olduğu yerlere giremezler, girseler de kimse tarafından dikkate alınmazlar. Eğer ki o düşkün olan kişi/kişiler ölürse cenazeye gidilir, ama pençe vurulmaz. Yaptığı hata çok büyükse cenaze namazı bile kılınmaz."

Bozkurt'a (1990: 126) göre, sürekli düşkünlüğü gerektiren durumlar şöyle sıralanabilir; "*Evlenmesi yasak kimselerle evlenmek; ikrardan dönmek; zina yapmak.*"

Kentleşmenin etkileri kendini en fazla düşkünlük kurumunda hissettirmektedir. Çünkü geçmişte zaten Sünni/Şafii'ler tarafından bir dışlanma söz konusuydu, buna birde kendi toplumundan dışlanmak eklenince baş edilmesi çok zor bir durum ortaya çıkmaktaydı. Bu nedenle düşkünlük kurumunun caydırıcılığı çok güçlüydü. Ancak kentleşmeyle

beraber Alevi ve Sünni topluluklar arasındaki ön yargılar yıkılmış beraberinde dostane ilişkiler kurulmuştur. Bunun sonucunda düşkün ilan edilmek eskisi kadar caydırıcı olamamıştır. Artık Alevi toplumu tarafından düşkün ilan edilen bir birey, Sünni topluluk tarafından kabul görebiliyordu.

Gerek endogami kuralı gerekse düşkünlük kurumu, geleneksel hayatın korunmasında önemli yapı taşları olmuştur. Özellikle endogami kuralının kimlik inşasında belirleyici unsurlardan biri olduğu tespit edilmiştir.

Dâra Kekme

Alanda görüşülen dedelerin aktardıklarına göre: “Dara çekme işlemi tekke veya dergâhta (cem evi) yapılır. Rehber dara çekilecekler, irfanda durmalarını söyler; canlar (kişiler) ayakta, ayak parmakları, sağ parmak solun, sağ el kalbin üzerine gelecek şekilde bırakır. Ondan sonra gülbank çekilerek doğruyu söylemeleri ve birbirini affetmeleri, eğer affederlerse bağışlanacakları, aksi durumda öbür dünyada sorgularının yapılmayacağına gülbank verilir. Siz birbirinizden razı olursanız Hak'ta sizden razı olur diye nasihat edilir ve gerçekleri söylemeleri istenerek dar başlar. Her iki tarafta dinlendikten sonra haklı haksız birbirinden ayrılarak karar verilir ve gülbank çekilerek dardan indirilir. Haksız haksızlığını kabul etmezse toplumdaki uzaklaştırılır. Kararı; dede, rehber ve gözcü verir. Bazen yaşlı köy halkından da yardım alınarak karar verilir.”

Dâra çekme işlemi şekil itibariyle dikkate alındığında, devlet mahkemelerinde yapılan yargılamalara benzemektedir. Özellikle geçmiş dönemlerde yalnızlaşan/yalnızlaştırılan Aleviler, uyguladıkları bu sistemle, kendi iç düzenlerini dizayn ederek kültürel hayatlarını koruyarak sürdürmeye çalışmışlardır.

Osmanlı devletinin uyguladığı yalnızlaştırma politikaları neticesinde geçmişte çok etkili ve caydırıcı bir uygulama olan dâra çekme uygulaması, günümüzde kentleşmeyle beraber eski işlevini ve önemini yitirdiği söylenebilir.

Düşkünlük Kaldırma

Düşkünlük kaldırma, düşkün ilan edilmiş olup, cezasını tamamlayan kişilere uygulanmaktadır. Düşkünlük kaldırma uygulamasının nasıl yapıldığını Abbas Öztürk (Dede) şöyle dile getirmiştir: “Düşkün ilan edilen canlar (kişiler) eğer cezalarını tamamlamışlarsa veya birbirlerine haklarını teslim etmişlerse ve kimsenin kimsede hakkı kalmamışsa ceme gelirler, dede tarafları dara çeker. Taraflarla ayrı ayrı konuşur, daha sonra rehberden

durumları hakkında bilgi alır. Eğer taraflar anlaşmışlarsa dede iki taraftan da birbirlerine haklarını helal etmelerini ister ve tarafları (canları), sonbahara kadar deneme sürecine tabii tutar; eğer ki anlaşmış, kin ve nefreti içlerinden atmışlarsa dede ikisini de çağırır. Peyik ile rehberden durumlarını sorar eğer bunlar; araları iyidir, musibet kalmamış derse dede onları, eşleri ve çocuklarıyla beraber dara çeker. Her biri için Cebrail adına bir horoz kestirir. Daha sonra rehber post duası verir; ardından rehber, postu dedenin önüne serer bu işlemden sonra çerağ yakılır. Dede Allah Muhammed Ali aşkına duasını verir, ferraş (süpürgeci) üç kere Allah Muhammed Ali aşkına orta yeri süpürür ve postun altına sırlar. Canlar dara gelir, onlardan rızalık alınır, her iki can ve ailesi eğer birbirlerinden razıysa dede, komşularından da rızalık ister, onlarda razıysa birbirinden o zaman düşkünlüğün tam bitmesi için gülbank çekilir, üç duaz okunur ve görgü cemleri yapılarak düşkünlükleri kaldırılır.”

Yargılama mekanizmasının bir parçası olan bu uygulama ile suç işleyen bir bireyin işlediği suçun cezasını çekmesinden sonra yapılan törenle affedilmesidir.

Dedelik Kurumu

Yılmaz'a (2011: 72) göre, Oğuzca bir kavram olan dede, Orta Asya'da yaşayan Türk toplulukları arasında topluma yol gösteren, tecrübeli ve bilgili kişiler için kullanılan ata ve baba sözcükleriyle aynı anlama gelmektedir. Dedelik kurumu, çok önemli görevleri yerine getirmiş olup Alevileri yüzyıllarca dış dünyaya karşı koruyan, Aleviliğin ayakta kalıp kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan ve sosyal hayata yön veren en önemli kurum olmuştur (Yaman, 2012: 246; Yılmaz, 2011: 73).

Yılmaz'a (2011: 73) göre, dedenin toplum nezdinde statüsünü güçlü kılan en önemli unsur dedelerin göreve seçimle değil soy silsilesini takip ederek gelmeleridir. Bu soy silsilesinin On İki İmam'a ve Ehlibeyt yoluyla Muhammed Peygamber'e dayandığına inanılır. Dedelerin kutsal saydıkları ve bağlandıkları ocaklara ait icazetname (diploma) veya soy ağaçlarını gösteren şecereleri bulunur. Bu şecereler bir ocağın mensubu olan dedenin babasının yolunu takip ettiğini gösteren bir belge özelliği taşımaktadır.

Dini otorite olan dedeler, Cem'deki On İki Hizmet'in yürütülmesine rehberlik etmenin yanında inançla ilgili bilgileri anlatmaya ve uygulamaya dayalı bütün görevlerde başrole sahiptir. Ayrıca sosyal hayatta doğumdan sünnete, evlilikten boşanmaya, ölümden kabir ziyaretine, musahiplikten düşkünlük cezası vermeye varıncaya kadar her türlü dini faaliyetler dedenin rehberliğinde yerine getirilir (Yılmaz, 2011: 72).

Çok önemli yetkilerle donatılmış dedelerin, sosyal ilişkilerde ve aile hayatında dikkat etmesi gereken hususlar vardır, bunların neler olduğunu alan araştırmasında gördüğümüz Alevi toplumuna mensup üyeler şöyle sıralamıştır: “Dedeler, eline beline diline sahip olmalıdırlar. Dışardaki halka nasıl davranıyorlarsa, ailelerine de öyle davranmalıdırlar. İnsanlara ahlak, fikir ve düşünceleriyle örnek olmalı; nerede nasıl davranmaları gerektiğini bilmelidirler. Dokuz düşünüp bir söylemeli, asla doğrudan şaşmamalı ve adaletli olmalıdırlar.”

Bozkurt’a (1990: 96) göre; Dedeler belirli bir eğitim sürecinden geçtikten sonra posta oturabilirler. Alevi inancında el ele, el hakka bağlıdır inancı gereğince her dedenin görgüsünü görebilecek başka bir dede ocağı bulunmaktadır. Bu sebeple dedeler de bir başka dede önünde hesap verir ve yargılanır. Bu mekanizma sayesinde Alevi toplumu birbirinden haberdar olurlar.

Yapılan alan araştırmasında dedeler tarafından aktarılan bilgiler Bozkurt’un aktardığı bilgileri destekler niteliktedir.

Her güz ayında dedeler de görgüden geçer. Görgü yapacak dede onun evine gelir ve onun görgüsünü yapar. Bu görgü işlemi dede-talip ilişkisindeki gibidir. Tek fark eğer görgüsü yapılan dede bir suç işlemişse talibe oranla on kat ağır bir ceza ile cezalandırılır. Eğer bel (zina) suçu işlemişse bunun kesinlikle affı yoktur, dedeliği düşer; ona kimse dede demez. Sahip olduğu manevi her şeyi kaybeder, zaten bir dede için mal mülk önemli değil sahip olduğu en önemli şey manevi şeylerdir; ayrıca selam sabah kesilir ve dövülerek ortandan da kovulur.

Alevi toplumunda, çok önemli yetkilerle donatılmış dedelerin de uymak zorunda olduğu kuralların konmasıyla, dini otorite olan dedelerin, suç işlemesini ve toplumsal düzeni bozacak faaliyetlerden kaçınmasını sağlayarak, dedeler üzerinden kurulan mekanizmanın sorunsuz bir şekilde işlemesini sağlamıştır.

Kentleşme sonrası dede-talip ilişkileri zayıflamış, çeşitli sorunların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bu süreç içinde birçok dede görevini yerine getiremez hale gelmiş, taliplerse daha önce her konuda başvurdukları dedelerden yoksun kalmışlar. Ancak bu durumu alan araştırmasının yapıldığı bölgede yaşayan Aleviler için söylemek doğru olmaz. Araştırmanın yapıldığı Bismil’de her ne kadar dedelik kurumu zayıflamışsa da hala işlevini yerine getirebilmektedir. Ayrıca hiyerarşik olarak en üst konumda olan dedenin ekonomik alanda da aynı üstünlüğü elinde bulundurduğu, araştırma alanı

için söylenemez. Çünkü yapılan alan araştırmalarında halkın büyük bir çoğunluğunun betondan yapılmış ve daha modern evlerde yaşadığı görülürken, dedenin yaşadığı ev diğerlerine göre daha az modern sayılacak bir evdi. Buna ek olarak her yıl hâsılatların kaldırılmasından sonra köylülerin (kimin gönlünden ne koptuysa) dedeye yaptığı yardım çok önemli bir geleneğin de devam ettirildiğinin göstergesidir. Zira Alevilerin yaşadığı diğer birçok bölgede bu gelenek devam ettirilmemektedir.

Ocak sistemi

Alevi toplumunda dayanışmayı, birlikteliği ve cemaat bilincini güçlendirmeyi hedefleyen bazı dengeleyici etkenler vardır. Bu etkenlerin başında “ocak” anlayışı gelir. Ocak, dini liderin soyunu, rol ve yerini belirtmede önemli bir kavramdır (Yılmaz, 2011: 75). Ocak sistemi, Anadolu’daki Alevileri yüzyıllarca koruyan ve toplumsal organizasyonun düzenlenmesini ve yaşanan sorunların çözümünü üstlenen bir role sahip olmuştur (Yaman, 2012: 246).

Alanda edinilen bilgilere göre Alevilerde her bir dini lider (Seyit veya Dede), bir ocağa bağlıdır. Başka bir ifadeyle herhangi bir ocağa bağlı olunmadan dedelik sürdürülemez. Hiçbir dede ocakzade kimliğini taşımadan yöneticilik yapamaz. Ocakzade dedeler, istisnai durumlar dışında, kendilerine bağlı bölgeler ve köyler dışındaki yerlerde faaliyette bulunamazlar. Talipler için de bu durum böyledir, yani babası hangi ocaktansa o da mutlaka o ocağın talibi olur. Ancak çeşitli nedenlerle bağlı buldukları ocak ve dedeleri bulunmayan Alevilerin, başka ocakzade dedelere bağlandıkları bilgisine de ulaşılmıştır.

Araştırma bölgesi olan Bismil’de her köyün bir dedesi bulunmakta olup, bu dedelerinde ayrı ayrı bağlı buldukları ocaklar vardır. Bismil ilçesine bağlı bulunan ve aynı zamanda en büyük Alevi köyü olan Türkmen Hacı köyü dedesi, halk arasında Beyaz Bostan olarak adlandırılan Beyazıd-ı Bestami ocağına bağlıdır. Seyit Hasan köyü dedesi ise İmam Zeynel Abidin ocağına bağlıdır.

Cem

Alevilerin, dinsel ritüellerini gerçekleştirmek amacıyla dini liderleri olan dedenin önderliğinde, kadın-erkek birlikte gerçekleştirdiği ve içinde On İki Hizmet’in, müziğin ve semahın bulunduğu dini toplantılar cem olarak adlandırılmaktadır. Cem, camii ile aynı kökten gelmekte olup sözlük anlamı bir araya gelmek, toplanmaktır Cem olayının kökeni Muhammed

Peygamber'in Miraç dönüşü uğradığı Kırklar Meclisi'ne dayandırılmaktadır (Yılmaz, 2011: 76). Genellikle Cem ibadetinin yapıldığı mekân Cem evi olarak adlandırılmaktadır. Ancak Bismil yöresinde bu terim kullanılmamaktadır. Yörede cem ibadetinin yapıldığı mekân dergâh olarak adlandırılmaktadır (Resim 1).

Cem evleri, geçmişten günümüze kadar sadece ibadet amacıyla kullanılmamış birçok yerde ibadet, hukuki sorgulama, bilgilendirme ve eğitim verilen bir mekân olmuştur. Ancak son dönemde hukuki sorgulama kısmen devam ettirilmeye çalışılsa da büyük ölçüde terk edilmiştir (Özdemir, 2011: 264). Cem kurumunun bir diğer yönü de sosyal ve eğitsel işlevidir. Sosyal dayanışmayı sağlamasının yanı sıra, orada gerçekleştirilen ritüel ve anlatılarla inanca, tarihe ve gündelik yaşama ilişkin bilgilerde içermektedir. Dolayısıyla cem, Aleviler için sürekli bir eğitim kurumu işlevi de görmüştür (Yaman, 2012: 231).

Alanda görüşülen dedenin (Abbas Öztürk) aktardıklarına göre;

*Cem ibadeti perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılır.
Cem, peyiğin ev ev dolaşarak insanların cem olacağını
bilgilendirmesiyle başlar, dedenin on iki hizmetin
duasını verip cemi sırlamasıyla biter.*

Alevi toplumunun, dışa kapalı yapısının doğal bir sonucu olarak Cem ritüeline yönelik küçümseyici ve cem ritüelinin ahlak dışı olduğuyla ilgili birçok kulaktan dolma söylenti varlığını sürdürmektedir. Genellikle bu Sünni halkın bir bölümünce mum söndü sözüyle ifade edilmektedir. Alevi olmayan gruplar, Alevilerin, farklı bir İslam uygulayışının olduğunu reddetmektedir. Bununla beraber cem töreninin Alevi olmayanlarca izlenmemesi/izlenememesi, cemlerdeki işleyişlerin bir türlü anlaşılmasına neden olmuştur. Ayrıca Alevi-Sünni grupların karşılıklı ön yargılarının bu söylentileri tetiklediği söylenebilir.



Resim 1. Dergâhın bahçesinde Seyit Hasan köyü Birlik Cem'i

On İki Hizmet

Cemde On İki Hizmet vardır ve her hizmetin bir sahibi vardır. Bunlar:

1. **Dede (Pir, Mürşit):** Cemde birinci hizmet sahibidir; Cemi yönetir. Sorunlar varsa çözer ve toplumu aydınlatır. Bektaşî'lerde bu görev Baba'ya verilmiştir.
2. **Rehber:** Dededen sonra en önemli görev rehber verilmiştir. Rehber, dedenin yardımcısı, dede olmadığında vekilidir. Rehber, dede tarafından seçildiği için rehberlik soy gütmmez (Resim 2).
3. **Gözcü:** Törenin düzen ve sükûnetinden sorumludur.
4. **Çerağcı (Delilci):** Çerağ veya delil adı verilen aydınlatma aracını yakan ve sır eden (söndüren) kişidir.
5. **Zakir (Sazandar, Güvende, Aşık Baba):** Deyiş, duvaz, miraçlama, mersiye ve nefes söyler. Saz çalar; semahı yönetir. Genellikle üç kişi olurlar.

6. **Ferraş (Süpürgeci, Farsçı, Çar'cı):** Meydana her hizmetin sonunda sembolik olarak ya Allah, ya Muhammed, ya Ali diyerek süpürge çalar.
7. **İbrikdar (Sakka, Sakacı, Saki, Dolucu, Tezekar):** Cemde mersiyeler okuyarak saka suyu dağıtır.
8. **Lokmacı (Sofracı, Nakip, Kurbanacı, Niyazcı):** Kurban ve yemek işlerine bakar yiyecekleri eşit olarak dağıtır.
9. **Pervane:** Cemde semah dönen kişilere verilen isimdir.
10. **Peyik (Davetçi, Okuyucu):** Cemin önceden yapılacağını halka haber veren kişidir.
11. **İznikçi (Meydancı):** Cem evinin temizliğini sağlayan kişidir. Cem evine katılanların ayakkabılarına karışılmaması için tertip alır.
12. **Kapıcı (Bekçi):** Cem yapılan evin kapısında bekler. Ceme gelenlerin güvenliğini sağlar giren çıkana göz kulak olur (Özdemir, 2011: 264).

Araştırmanın yapıldığı yörede On İki Hizmet sahiplerinin bazı görev ve isimleri diğer yörelere göre farklıdır. Örneğin, diğer yörelerde gözcü sadece törenin düzen ve sükûnetini sağlamakla görevli iken, Bismil yöresinde bu göreve ek olarak gözcü, rehber ve kapıcı ile sürekli diyalog halinde olmak zorundadır. Ayrıca altıncı hizmet sahibi birçok yörede süpürgeci olarak adlandırılmaktadır. Ancak Bismil yöresinde bu görev sahibi ferraş olarak adlandırılmakta olup, ihtiyaç halinde rehbera yardım eder. Hemen hemen bütün yörelerde sakka olarak adlandırılan ve mersiyeler okuyup saka suyu dağıtan sakka, Bismil yöresinde ibrikdar olarak adlandırılmaktadır. İbrikdar belirtilen göreve ek olarak cemde bulunan kişilere cem abdestini aldirtan kişidir. Birçok yerde sofracı olarak bilinen sekizinci hizmet sahibi yörede lokmacı olarak tanınmaktadır. Bununla beraber Bismil yöresinde, yiyecekleri eşit olarak dağıtan lokmacı cemdekilere dönerek, “*Elimde yok tığ ile terazi, herkes oldu mu hakka razı*” diyerek helâllik ister.

Bismil yöresinde, geçmişte Alevilere uygulanan baskılar nedeniyle çok önemli bir konumda olan kapıcının görevi, var olan baskının günümüze görece azalmasıyla beraber sembolik bir görev halini aldığı söylenebilir.

Diyarbakır'da bulunan cem evine yapılan ziyaret sırasında araştırmacıya, gitar, bağlama, semah gibi kursların da verildiği belirtildi.

Araştırmacının en çok hangi alanlara ilgi duyulmaktadır sorusuna verilen yanıt çarpıcı bir sonucu daha ortaya çıkardı. Zira en çok ilgi görenler bağlama ve semahtı, bunların ikisinin de yapılan cem ayinlerinde on iki hizmetin birer parçası oldukları göz önünde bulundurulursa dinin, kültürel yaşam üzerinde ne kadar etkili olduğu açık bir şekilde anlaşılacaktır.

Semah

Arapça kökenli bir kavram olan semah, sözlükte işitmek, uçmak ve gökyüzü gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise müzik ezgilerini dinlemek, dönmek ve kendinden geçip oynamak demektir (Yılmaz, 2011: 82). Semah, Alevi inancının müzik, söz ve dansla birlikteliğini temel alan bir coşku halidir. Aynı zamanda ibadet olarak görülen bu coşku hali, Aleviliğin ayırt edici özelliklerindedir. Semah aynı zamanda Tanrı aşkına ulaşmak için ortaya çıkan coşkunun bir tür dışa vurumu olarak da yorumlanabilir. Alevi geleneğine göre semahın kaynağı Kırklar Meclis'i olup, ilk semah Kırklar Meclisi'nde dönülmüştür (Yılmaz, 2011: 82; Yaman, 2012: 293). Yaman'a (2012: 294) göre, semah, "Orta Asya inanç ve gelenekleri ile İslam'la gelen öğelerin kaynaşmasına dayalı olarak ortaya çıkmıştır."

Semah, Bismil yöresindeki Aleviler için folklorik bir oyundan öte anlamlar taşımakta olup, bir aşk hali olarak görülmektedir. Yapılan figürlerin temelinde Hak'tan alıp halka verme mesajı yatmaktadır. Çınar'a (2007: 113) göre semah, Alevilerin temel ibadeti olan cem ibadetinin temel ve vazgeçilmez ritüelidir. Semah, cemlerde On İki Hizmetten biri olarak yer almakta olup, semah dönenlere pervane adı verilir. Temel figürü bir yandan kendi eksenini etrafında dönerken bir yandan da bir daire üzerinde yapılan dönüştür.

Yapılan alan araştırmasında konuya vakıf Alevi dedesi Abbas Öztürk'ün aktardıklarına göre;



Resim 2. Dergâhta, Dede (solda) ile Rehber sohbeti

İsteyen herkes semah dönebilir; Semah aşk halidir, semahın şekli şeması yoktur. Semah ruhaniyettir; kadın erkek eşitliği aranmaz. Semahta verilmek istenen tek bir mesaj vardır. Bu mesaj Hak'tan alıp halka dağıtmaktır. Yani insanın kazandığı her türlü mal mülk, bilgi gibi kazanımlar hak tarafından verilmiştir, sen de onu insanlarla paylaşmalısın.

Değişik yörelerde özü aynı olan ama farklı adlarla adlandırılan ve bazı figürlerde farklılıklar olan çeşitli semah türleri de bulunmaktadır. Bunlardan en çok bilinenleri Kırklar Semahı, Turnalar Semahı, Ya Hızır Semahı, Gönüller Semahı, Ali Nur Semahı, Hubyar Semahı, Kırat Semahı, Nevruz Semahı, Muhammed Ali Semahı'dır (Çınar, 2007: 116; Yaman, 2012: 294-295).

Kurban (Lokma) geleneği

Erdoğan'a (2112: 81-82) göre, Alevi inanisında kurban, lokma olarak adlandırılmaktadır. Ve lokma herhangi bir yiyecektir. Amaç yiyeceği paylaşmak olduğundan kurban kesme ve lokma dağıtmakta şekil önemli değildir. Önemli olan niyettir. İsteyen istediği zaman kurban kesebilir.

Ayrıca illa ki bir kurban kesmek zorunlu değildir, hazır et de satın alınıp kurban adı altında dağıtılabilir.

Bismil yöresine has olduğu söylenen gelenekselleşmiş bir lokma dağıtılmaktadır. Hızır lokması olarak dağıtılan ve Kavut adı verilen bu lokma, değirmende öğütülmüş, on iki çeşit çerezden oluşmaktadır (Resim 3).



Resim 3. Bismil yöresinin geleneksel lokması: Kavut

Ölüm İle İlgili Ritüeller

Ülkemizde yaşayan Alevilerde de ölüm anında ve ölümden sonra birtakım ritüellerin uygulandığı görülmektedir. Bu uygulamaların, biçim ve yapılaş tarzında yöreden yöreye bazı farklılıkların olduğunu söylemek mümkündür. Yıldız (2007: 4), ölüm ile ilgili olan bu ritüelleri, temel olarak hazırlık ve gömme aşaması biçiminde iki kısma ayırabileceğimizi aktarmaktadır. Şöyle ki ölüm olayının gerçekleşmeye başladığı andan cenaze namazının kılındığı ana kadar olan işlemleri “hazırlık aşaması”; cenaze namazından sonra yapılan ve ölünün gömülmesini de kapsayan işlemleri, “gömme aşaması” olarak ele alabiliriz.

Bismil Alevilerince defin işlemi gece kesinlikle yapılmaz. Çünkü Alevi inancına göre, yer ve gök, gece çöktüğünde mühürlenir. Bu nedenle, kazma ve kürek çalışmaz. Gece biri ölürse yıkama, kefenleme vb. bütün işlemleri yapıp, gündüz olması beklenir. Yıkama işlemi bittikten sonra halk tarafından neçek² diye adlandırılan üçgen biçimindeki bez parçası ölünün başına bağlanır. Bununla beraber ahret gömleği³ olarak bilinen gömlek giydirilir. Daha sonra kefenleme yapılır. Kefenleme işlemi bittikten sonra eğer ölen kişi Alevi gelenek ve göreneklerine sadık kalmış ve Alevilerce konan yasaklara uymuş ise ölüye pençe⁴ vurulur. Cenaze namazı Alevilerce mezarlıkta kılınır. Daha sonra Aleviler iki metre derinliğinde açtıkları çukura ölüyü tabuttan çıkararak defnedirler. Cenazenin ardından üç gün taziye evinde misafirleri kabul eder, üçüncü günün sonunda üzerinde Yasin okunmuş yemeği yedikten sonra dağılırlar. Sünnilerce yapılan mevlit okuma uygulaması Alevilerce uygulanmamaktadır. Daha sonra kırkıncı günde ve bir yılın sonunda tekrar üzerinde Yasin okunmuş yemek verilir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Alevilerin ritüellerinin gündelik yaşamlarını nasıl ve ne kadar etkilediğini, ritüellerinin kimlik inşasındaki etkisini öğrenmek amaçlandı. Söz konusu inşada, transaksyonalist bakış açısıyla dinin belirleyici unsurlardan birisi olduğu düşünüldüğünden, alanda; inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkileri ele alarak kültürel hayatın korunmasında bu ritüellerin ne kadar etkili olduğuna bakılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, Alevilerin kim/ne olduğundan ziyade Alevi kimliğinin oluşumunda ritüellerinin nasıl bir işlev gördüğüne odaklanılmıştır.

Aleviliğin tarihsel geçmişi incelendiğinde ve Bismil örneğine bakıldığında ilçede Alevi ve Sünni/Şafii kimliklerinin inşasında ve sürdürülmesinde birbirleriyle olan din temelli çatışma ve gerilimin çok önemli bir etken olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu çatışmalar hayatın birçok alanında görülebilmektedir.

² Neçek, kefen bezinden yapılan ölünün başına bağlanan üçgen biçimindeki bez parçasıdır (akt. Seyit Hasan köyü dedesi Abbas Öztürk).

³ Ahret gömleği, kefen bezinden yapılan bir gömlek olup bu gömleğin sadece sağ kolu vardır ve bu kol gömlek ölüye giydirildikten sonra ölünün üzerinde dikilir (akt. Seyit Hasan köyü dedesi Abbas Öztürk).

⁴ Pençe vurma, Alevilerce bir mükâfat olarak algılanmaktadır. Ölen kişinin sırtına ya Allah ya Muhammed ya Ali diye üç defa avuç içi ile ve her isme bir defa vurulur (akt. Seyit Hasan köyü dedesi Abbas Öztürk).

Bismil’de yaşayan Alevilerde ve Sünnilerde pratikte din yoğun/muhafazakâr bir şekilde yaşanmasa da, aidiyetin önemli bir dayanağı olmaya devam ettiği görülmüştür. Zira alanda Alevi bir katılımcının araştırmacıya söylediği “*bizim (Alevilerin) uygulamalarımız doğru; onların (Sünnilerin) yapay*” cümlesi durumu özetlemektedir. Aynı düşünce Sünniler için de geçerlidir. Sünnilerin de, Alevilere karşı kullandıkları “onlar pis, pasaklı ve cünüp” ifadesiyle, “rezil öteki” karşısında “temiz” ve “kusursuz” “biz”i inşa etmeye çalıştıkları söylenebilir.

Bismil Alevileri, aynı yerde yaşadıkları halde, üstelik Osmanlı döneminde yaşadıkları köy yaşamından çıkarak, esnafılık gibi herkesle iç içe ve diyalog halinde oldukları bir durumda da aidiyetlerini korumaya devam etmişlerdir.

Her toplumun, kendine özgü “değer yargıları” vardır. Bismil’de yaşayan Alevilerinde değer yargılarını, din üzerinden inşa ettikleri gözlemlenmiştir. “Biz” ve “öteki” tanımlanırken dinsel alandan seçilen kavramlar kullanılmış ve yine dine dayandırılan “ahlak” anlayışı üzerinden değer yargıları oluşturulmuştur.

Bismil, geçmişte de günümüzde de hep Sünni/Şafii kimliğine mensup bireylerin yoğun yaşadığı bir bölge olmuştur. Bu bölgede uzun zamandır yaşayan/yaşamaya çalışan Alevi kimliğine mensup bireyler, bu yoğunluk karşısında hep azınlıkta kalmıştır. Bu durum karşısında akla gelen ilk soru bu kimliğin korunmasındaki direngenlik ne üzerinden sağlanıyor ve bu kimliğin devamlılığını sağlayan dinamiklerin ne olduğudur. Yapılan araştırma neticesinde bu direngenliğin inanç üzerinden sağlandığı ve bu kimliğin devamlılığı sağlayan dinamiklerin endogami kuralı ile beraber Alevi kurumları olan musahiplik, düşkünlük ve dedelik kurumlarının olduğu tespit edilmiştir.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyerek, yoluma ışık tutan Doç. Dr. Ç. Ceyhan Süvari, Arş. Gör. M. Fuat Levendoğlu, Arş. Gör. Hakan Yılmaz ve Alevi dedesi Abbas Öztürk’e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

KAYNAKÇA

- Arabaç, F. (2009) *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Ankara: Barış Platin Yayınevi.
- Barth, F. (2001) *Etnik gruplar ve Sınırları*, Çev. Ayhan Kaya-Seda Gürkan, İstanbul: Bağlam yayıncılık.

- Bender, C. (1993) *On İki İmam ve Alevilik*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Bozkurt, F. (1990) *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul: Tekin Yayınları.
- Çınar, E. (2007) *Aleviliğin Gizli Tarihi*, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Erdoğan, H. (2012) *Alevi-Bektaşî İnançının Kökenleri ve Esasları*, İzmir: İzmir Şubesi Yayını.
- Gölpınarlı, A. (2011) *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiiilik*, İstanbul: Derin Yayıncılık.
- Özdemir, İ. (2011) *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*, Ankara: Kripto Yayıncılık.
- Subaşı, N. (2010) *Alevi Modernleşmesi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Suvari, Ç.C. (2009) *Dinsel Geleneğin Etnisite İnşasında Oynadığı Rol: Malakanizm Örneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı.
- Taşğın, A. (2003) *Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı.
- Tekin, N. (2011) *Türklük ve Alevilik-Bektaşîlik*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Yaman, A. (2012) *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, İstanbul: Kalipso Lüks Yayınları.
- Yıldız, H. (2007) “*Alevi Geleneğinde Ölüm Ve Ölüm sonrası Tören Ve Ritüeller*”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 42, 4
- Yılmaz, H. (2011) *Alevi-Sünni Diyalogu*, Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Yılmaz, H. (2009) “*Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersleri*”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII (2), 190

KİTAP İNCELEMESİ: ADLİ OSTEOLOJİ BOOK REVIEW: ADLİ OSTEOLOJİ (FORENSIC OSTEOLOGY)

Özgür BULUT*, İsmail HIZLIOL**

Çöloğlu, A. S. ve İşcan, M. Y. (1998) Adli Osteoloji (1. Baskı),
İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayınları, ISBN 975-404-527-5

Gönderim/Received: 19 Şubat/Feb. 2016
Kabul/Accepted: 1 Mart/March 2016

Adli Antropoloji, adli olayların çözümlenmesinde ve kimliklendirme çalışmalarında Biyolojik Antropoloji yöntemlerinin kullanımı olarak tanımlanmaktadır. Adli Antropoloji'nin alt bir çalışma alanı olan osteolojik incelemeler, insana ait olan ya da olduğu düşünülen iskeletleşmiş kalıntıları inceleyerek kimlik tespitine yönelik çalışmalar yürüten bir disiplindir. Bu nedenle adli antropolog ve adli tıp uzmanları, osteolojik inceleme çalışmalarında iskeletin biyolojik profilini (yaş, cinsiyet, boy uzunluğu, fiziksel özellikler) oluşturmak amaçlı olarak şu sorulara yanıt arar: Bulunan kemikler ne tür bir canlıya aittir? Buluntular insana ait ise minimum birey sayısı kaçtır? Her bir bireyin yaşı, cinsiyeti ve boy uzunluğu nedir? İskelette travmatik oluşum var mıdır?

Bu kitapta, ülkemizde bu alanda önemli çalışmalar yapan sayın Prof. Dr. M. Yaşar İşcan ve sayın Prof. Dr. A. Sedat Çöloğlu'nun konu ile ilgili değerli bilgi birikimlerini meslektaşları ve alan çalışanları ile paylaştığı görülmektedir.

* Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, Çorum |
ozgur.bulut@gmail.com

** Kriminal Polis Laboratuvarı Müdürlüğü, Adli Antropoloji Birimi, Ankara

Prof. Dr. A. Sedat Çöloğlu ve Prof. Dr. M. Yaşar İşcan tarafından hazırlanan “Adli Osteoloji” kitabının ilk basımı 1998 tarihinde İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayınları tarafından yapılmıştır. Kitap 165 sayfadır ve “Adli Osteoloji: Tanımı ve İlkeleri”, “Kemiklerden Boy Uzunluğunun Hesaplanması”, “Kemiklerden Yaş Tayini”, “Kemiklerden Cinsiyet Tayini” ve “Adli Osteoloji’de Toplumsal Farklılıklar” başlıkları altında beş bölümden oluşmaktadır.

Yazarlardan Prof. Dr. A. Sedat Çöloğlu kitabın önsözünde Adli Antropoloji bilimi ve Prof. Dr. M. Yaşar İşcan ile nasıl tanıştıklarını, Adli Osteoloji kitabının yazılmasına nasıl karar verdiklerini ve kitabın yazılması sürecinde yaşadıklarını tarihsel süreci ile anlatmıştır. Prof. Dr. Çöloğlu yine bu bölümde kitabın yazılış amacının ülkemizdeki Antropoloji eğitimine fayda sağlamak olarak açıklamaktadır.

Yazarlar, “Adli Osteoloji: Tanımı ve İlkeleri” başlıklı birinci bölümde Adli Osteoloji’nin tanımı ve ilkeleri, kriminal mezar keşif çalışmaları, buluntu örneklerin ne tür bir canlıya ait olduğunun belirlenmesi, bulunan kemik örneklerinin kaç bireye ait olduğunun belirlenmesi, ölüm zamanı ve ölüm zamanının belirlenmesinde kullanılan yöntemler, yanmış kemiklerin incelenmesi ve iskelet materyalinin incelenmeye hazırlanması sürecini ana hatları ile anlatmışlardır.

“Kemiklerden Boy Uzunluğunun Hesaplanması” başlıklı ikinci bölümde boy uzunluğu tahmininde kullanılan yöntemleri anlatmışlardır. Matematiksel yöntem başlığı altında Trotter ve Gleser eşitliklerine oldukça geniş yer vermişler, ayrıca uzun kemikler kullanılarak boy uzunluğu hesaplanmasında etkili olan faktörlere değinmişlerdir. Anatomik yöntemde, yöntemin uygulanışını anlattıktan sonra Fully, Dwight ve Lundy tarafından tanımlanan anatomik metotları aktarmışlardır. Eksik uzun kemiklerden yararlanılan yöntemde ise yazarlar yöntemine genel bir giriş yaptıktan sonra Steele eşitlikleri, SJB modifikasyonu ile Müller yöntemini anlatmışlardır.

Somatometrik yöntem başlığı altında yöntemin nasıl kullanıldığından genel hatları ile bahsetmişlerdir. Fetüslerde ve çocuklarda boy uzunluğu hesaplama yöntemi bölümünde fetüs ve çocuklarda boy uzunluğu hesaplama yöntemlerine kısaca değinmişlerdir. Boy uzunluğu hesaplamada kullanılan diğer yöntemler başlıklı son kısımda ise vertebralardan, talus ve kalkaneustan, boy uzunluğu hesaplamalarını anlatmışlar. Yine bu bölümde toplumumuza ait vertebralardan, tibiadan, metakarpallerden geliştirilen boy uzunluğu hesaplama formüllerini yer vermişlerdir.

“Kemiklerden Yaş Tayini” başlıklı üçüncü bölümde yaş tayini çalışmalarının cezai ve hukuki açıdan ne derece önemli olduğunun altını

çizdikten sonra yaş tayininde kullanılan yöntemleri şu başlıklar altında ayrıntılı olarak anlatmışlardır:

- Epifiz kapanmaları
- Kemikleşme noktaları
- Kostaların incelenmesiyle yaş tayini
- Vertebra kemikleşmesi ve osteofitler
- Timpanik membranın gelişim dönemleri
- Kafatası sütürlerinin kapanma dereceleri
- Maksiller sütürlerin kapanma dönemleri
- Dişlerin gelişimi ve sürmesiyle yaş tayini
- Tiroid kıkırdaktan ve hyoid kemikten yaş tayini
- Skapula kemikten yaş tayini
- Femur kemiğin incelenmesiyle yaş tayini
- Pelvis kemiklerini incelenmesiyle yaş tayini
- Aurikular yüzeyden yaş tayini
- Radyolojik yöntemler
- Histolojik yöntem

“Kemiklerden Cinsiyet Tayini” başlıklı dördüncü bölümde cinsiyet tayini kriterlerini morfolojik ve metrik yöntemler olarak anlatmışlardır. Bu bölümde kafatasından, vertebralardan, pelvis iskeletinden, ekstremite kemiklerinden, kostalardan ve sternumdan cinsiyet tayini kriterlerini anlatmışlardır. Yine bu bölümde çocuklarda cinsiyet tayini kriterlerine de değinmişlerdir.

Kitabın son bölümü olan “Adli Osteoloji’de Toplumsal Farklılıklar” bölümünde kafatası, pelvis iskeleti, pelvis-femur-tibia üçlü yöntem ve femur kemiğinde toplumsal farklılıklara değinmişlerdir.

Kitabın bölümlerinde anlatılanlar ile kitabın adını karşılaştırdığımızda birbiri ile uyumlu olduğunu görmekteyiz. Kitabın adını ilk duyduğumuzda zihnimize içeriği hakkında canlanalar ile kitabın içinde bulduklarımız örtüşmektedir. Bu bağlamda kitabın isminin özenli seçildiğini görmekteyiz.

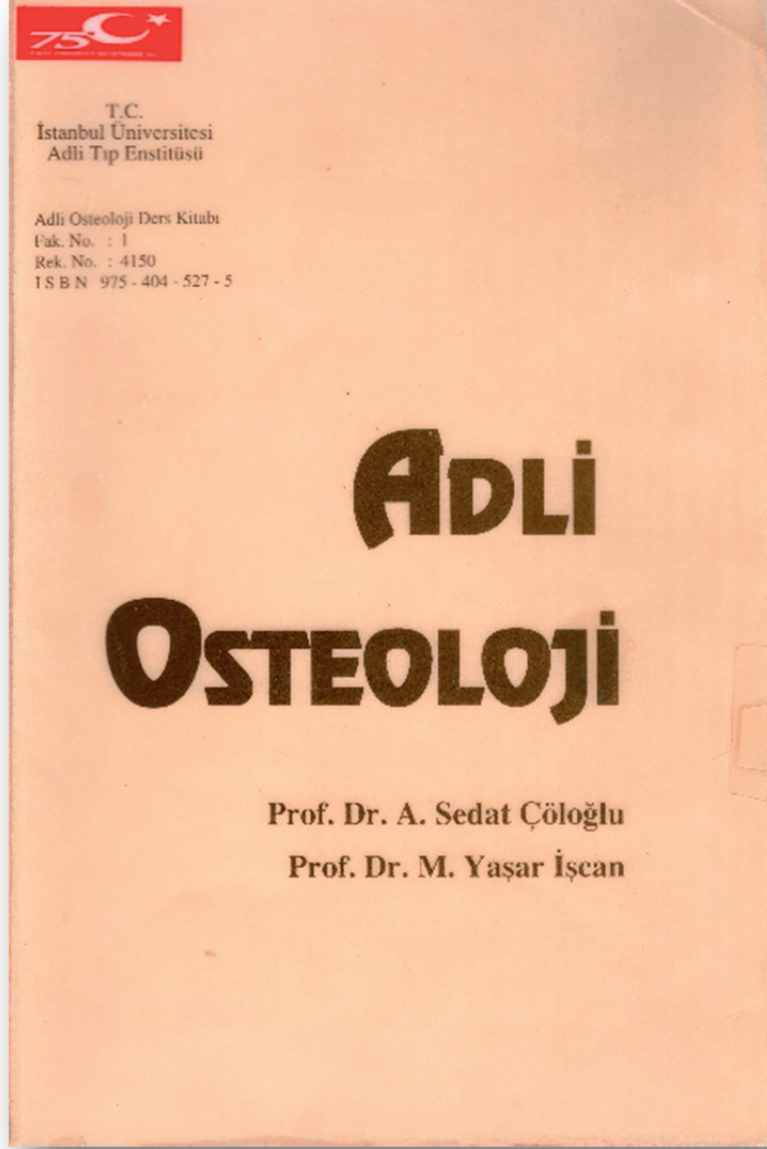
Bir adli antropoloğun iskelet incelemelerinde yanıt arayacağı soruları tekrar hatırlarsak, kitabın bölümleri arasında, iskelette travma olup olmadığı sorusu haricinde diğer tüm soruların yanıtlanmasına yardımcı olacağı görülmektedir.

Kitapta anlatıma katkı sağlayan çok sayıda çizim ve tabloya yer verildiği görülmektedir. Ancak bazı görsellerin siyah-beyaz haliyle

anlaşılmasının zor olduğu görülmekte, görsellerin aynı resim numarası ile renkli birer örneğinin kitabın sonunda tekrar verilmesinin fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Değerli hocalarımız Prof. Dr. A. Sedat Çöloğlu ve Prof. Dr. M. Yaşar İşcan tarafından 1998 tarihinde Türkçe olarak hazırlanan “Adli Osteoloji” kitabı, yayımlandığı tarihten günümüze gelinceye kadar hiç şüphesiz hem üniversitelerimizin Antropoloji bölümlerine ve Adli Tıp anabilim dallarına, hem de ülkemizdeki Adli Tıp Kurumu ve Kriminal Polis Laboratuvarı’ndaki Adli Antropoloji birimlerine fayda sağlamıştır ve sağlamaktadır. Yayımlandığı tarihte toplumumuza ait çalışmaların sınırlı sayıda olduğu o tarihten günümüze gelinceye kadar yapılan çalışmaların dikkate alınacak sayıda arttığı göz önünde bulundurulduğunda, kitabın toplumuza ait çalışmalarla revize edilerek ve iskelet travması bölümünün de eklenerek yeni bir baskısının yayımlanmasının faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

Ülkemizde Adli Antropoloji alanında çalışmalar yürüten adli antropologlar ve adli tıp uzmanlarının kütüphanesinde bulunması gereken bu Türkçe yayını (Resim 1) değerli gayretleri ile bilimin hizmetine sunan saygıdeğer hocalarımıza teşekkür ederiz.



Resim 1. Adli Osteoloji. Prof. Dr. A. Sedat Çöloğlu ve Prof. Dr. M. Yaşar İşcan

HATA / ERRATUM

Muhsin Altun'un 23. sayfada başlayan makalesinin türü "Değerlendirme" olması gerekirken derginin basılı nüshalarında "Derleme" olarak yazılmıştır.