

ÖLÜM SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA YEMEK, CENAZE VE ÖLÜMÜN SOFRA PRATİKLERİ ÜZERİNE

Doç. Dr. Adem SAĞIR¹

ÖZ

Ölüm, toplumsal gerçekliğin üzerine kurulduğu önemli olgulardan birisidir. Ölmenin başladığı andan ölüm sonrası süreçlere kadar uzanan bu alan, aynı zamanda insanlar arasında karşılıklı sosyal ve simgesel bir ağ ören gerçekliğin de kendisine denk düşmektedir. Ölüme verilen tepkilerin bütün kültürel topluluklar için ortaklığı, kişinin kaybıyla oluşan boşluk ve kaybın kapatılması için pratikler üretmesidir. Bu pratikler aynı zamanda ölümün bilenemez oluşunun yarattığı korku ve kaygılardan uzaklaşma amacını yansıtır. Bu bağlamda düşünüldüğünde ölüm, tarih boyunca hem bireysel hem de toplumsal süreçlerin yönlendirici ve itici kaynağı olmuştur. Mitler, inançlar, dinsel pratikler ve kültürel araçlar ölümün sosyolojisini deşifre eden önemli başlıklardır. Bu çalışma, ölüme bir parantez açma çabasını yansıtmaktadır. Çalışma, toplumsal alanın merkezinde olduğu gerçekliğinden hareketle ölüm üzerinden götürülen kültürel pratiklere odaklanmıştır. Bahsi geçen bu kültürel pratikler içerisinde, toplumsal göstergelerde geniş bir yer tutan ölüm-yeme ilişkiseliliğinin betimlenmesi çalışmanın temel amacı olmuştur. Çalışmada üç farklı yol takip edilerek aynı noktada birleşilmiştir. İlk olarak ölümün ne olduğu ve sosyolojik olarak toplumsal derinlere salındığı alanlar betimlenmiştir. Arkasında yemek ve toplum arasındaki ilişkiye değinilmiş, burada kültürel pratikler ve göstergelerden hareketle bir “*yemek sosyolojisi*” yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın nihai noktası ise ölüm-yemek bağlamında kurulmuştur. Bu bölümde kurban başta olmak üzere ölüme ilişkilendirilen festivaller, bahar karşılamarı ve dini ritlerden örnekler sunulmuştur. Çalışma, adı geçen örnekleri ölümün yemek kimliği üzerinden okunabilme biçimlerini gösterme kaygısıyla ele almıştır. Çalışmanın ortaya koyduğu sonuç, ölümün kimlikler üzerinde yarattığı etkilerin, yemeğe dair toplumsal göstergelerle anlamlandırılabilceği olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Ölüm, Kurban, Bahar Karşılamarı, Sunak.

FOOD, FUNERAL and DEATH of DINING PRACTICES the CONTEXT of DEATH SOCIOLOGY

ABSTRACT

Death is one of the important phenomena on which social reality is built. This area, which extends from the moment when death starts to the processes after death, also corresponds to the reality that makes a social and symbolic net between people. The common point for all of the cultural societies with regards to the reactions to death is to come up with practices in order to remove the loss and desideratum occurring after someone's loss. These practices also reflect the purpose of moving away from the fears and worries caused by the obscurity of death. In this context, death has become the directive and driving source of both individual and social processes throughout history. Myths, beliefs, religious practices and cultural means are important resources that follow the sociology of death. This study is an effort to digress death. The study has focused on cultural practices carried out via death because of its being in the center of social sphere. Among these cultural practices

¹ Doç. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, ademsagir@karabuk.edu.tr

mentioned, describing relationality between death and food which plays an extensive part in social manifestations is the main objective of the study. In the study, it has been united at the same point by following three different ways. Firstly, what death is and the areas swayed sociologically in social depths have been described. Then, the relation between food and society has been mentioned, and with reference to the cultural practices and manifestations a “Sociology of Food” has been tried to be presented. The final point of the study has been established within the context of death-food. In this part, the festivals which are associated to death notably sacrifice, spring welcomes and religious rituals are well worth the attention. The study has described the practices mentioned as part of death’s being read through food identity. The most significant assertion of the study is that the effects which death makes on identities can be made sense of social manifestations concerning food.

Key Words: Culture, Death, Sacrifice, Spring Ceremony, Altar.

1. Giriş

Toplum, kuşaklararası bağlantıların birlikte işlediği ve insanlararası ilişkileri örgütleyici bir güce sahip kültürel pratiklerle inşa edilir.² Kültürel pratikler aynı zamanda bireylerin kimlik göstergeleridir ve bireyi sosyal bir çevre ile donatır. Bu bağlamdan hareketle değerlendirildiğinde kültür, kimliğin kurulmasında birincil araç iken, aynı zamanda topluma şekil verir ve onu soyut-somut imajlarla şekillendirir. Din, inanç, değer, tutum ve algılar soyut imajlar olarak kültürün temel dinamiklerini oluştururken; kurumlar, festivaller, gelenekler, adetler gibi somut imajlar ise kültürün yapısal unsurları olarak düşünülebilir. Kültürün kimlikle ilişkilendirilmesi ise doğrudan toplumsallaşma süreçlerine atıf yapılmasını gerekli kılar. Çünkü bireylerin kültürü öğrendikleri süreci ifade eden toplumsallaşma kavramı, aslında kültürel yapı içerisinde nasıl davranılması gerektiğinin öğrenilmesidir. Bu sürecin temel belirleyicileri *toplumsal ilişkiler, paylaşımlar ve birliktelikler*dir. Bunlar aynı zamanda toplumsal eylemin inşası için de temel pratiklerdir. Toplumsal geçiş ritleri olarak da kabul edilen *doğum, evlenme, sünnet, ölüm gibi pek çok toplumsal olay*, toplumsal birliktelikleri ve paylaşımları yansıması açısından dikkate değerdir. Çalışmaya konu olması bakımından “*yemek olgusu*” da bu paylaşımların etrafında örgütlendiği bir gerçekliktir. Kolektif sunum örneği olarak yemek, toplumsal amaçların gerçekleşmesi için düzenleyici ve araçsal bir formdur. Çalışmada yemek ile ölümün kesiştiği nokta, “*bireyin kaybıyla gerçekleşen boşluğun toplumsal örgütlenmelerle kapatılması için bir araya gelişleri*” sunuyor olmasıdır. Toplumun kolektif gücünü göstermesi bakımından da bu önerme, altı çizilmesi gereken bir gerçekliktir.

Toplumların kültürel bir parçası olarak yüzyılların birikimini ve çeşitliliğini taşıyan yemek kültürü, sadece bir karın doyurmaktan ziyade törenlerin, dinsel merasimlerin, düğünlerin, eğlencelerin, ölümlerin, festivallerin ve pek çok toplumsal süreçlerin vazgeçilmez öğelerinden birisi olmuştur (Bkz. Beşirli, 2010; Beşirli, 2011; Avcı ve Diğerleri, 2014). Coğrafyalar değiştikçe yemeklerin ve yemeklere ait toplumsal kültürün biçimlerinin de değiştiği görülmektedir. Öyle ki “*kültürlerin farklılığını gösteren en karakteristik ürün yiyeceklerdir*” (Dedeoğlu ve diğerleri, 2005: 81). Yemek kültürünün çeşitlenip özelleşmesinde ekolojik çevre, dinsel inançlar, kültürel birikimler, sosyal ve etnik farklılıklar, eğitim düzeylerinin ev kültürel mirasın toplamının damak zevkleri ile bütünleşmesinin etkisi büyük önem taşımaktadır. Bu bütünleşmenin bir göstergesi olarak hemen her toplum, belli ritüellerle ve merasimlerle zamanının belli bir kısmını yemeğe ayırmaktadır. Bu anlamıyla yemek, aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin ve dayanışmanın da araçsallaştırılmış bir haliyle karşımıza çıkmaktadır. Eğlenceler, dost sohbetleri, misafir ağırlama, düğün, nişan, adak, bayram ritüelleri, dinsel törenler gibi sosyal olgular yemek kültürüyle de paralel gelişerek toplumda bir iletişim ağının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Sözel iletişim ağı olarak da değerlendirilebilecek bu süreçte, yemeğin toplumsal bir işlevselliğe bürünerek toplumsal dayanışmayı artırdığı ve birlikteliklere

² Çalışmanın okumalarını ve tahsisini yapan Basri Karabostan’a teşekkür ederim.

meşruiyet sağladığı görülmektedir (Sağır, 2012: 2676-7; Beşirli, 2012: 11-14). Ölümün yemekle ilişkiselliğinde karşımıza çıkan törensel bütünleşmelere geçiş, tam olarak bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal gerçekliğin bir diğer boyutuna da buradan hareketle geçiş yapılır.

Ölüm, toplumsal gerçekliğin üzerine kurulduğu önemli olgulardan birisidir. Ölmenin başladığı andan ölüm sonrasına kadar uzanan süreci kapsayan bu alan, aynı zamanda insanlar arasında karşılıklı sosyal ve simgesel bir ağ ören gerçekliği de ifade etmektedir. Ölüme verilen tepkilerin kültürel topluluklar için ortaklığı, kişinin kaybıyla oluşan boşluğun ve kaybın kapatılması için toplulukların çeşitli pratikler oluşturmasıdır. Bu pratikler aynı zamanda ölümün bilenemez oluşunun bireylerde yarattığı korku ve kaygılardan topluluğu uzaklaştırma amacını yansıtır. Bu bağlamda düşünüldüğünde ölüm, tarih boyunca hem bireysel hem de toplumsal süreçlerin yönlendiricisi ve itici kaynağıdır. Mitler, inançlar, dinsel pratikleri ve kültürel araçlar ölümün ve ölmenin sosyolojisini göstergeleştiren önemli kaynaklardır (Bkz.Sağır, 2014).

Bu çalışma, ölüme bir parantez açma çabasını yansıtmaktadır. Çalışma, toplumsal alanın merkezinde olduğu gerçekliğinden hareketle ölüm üzerinden götürülen kültürel pratiklere odaklanmıştır. Bahsi geçen bu kültürel pratikler içerisinde, toplumsal göstergelerde geniş bir yer tutan ölüm-yeme ilişkiselliğinin betimlenmesi çalışmanın temel amacı olmuştur. Çalışmada üç farklı yol takip edilerek aynı noktada birleşilmiştir. İlk olarak ölümün ne olduğu ve sosyolojik olarak toplumsal derinlere salındığı alanlar betimlenmiştir. Arkasında yemek ve toplum arasındaki ilişkiye değinilmiş, burada kültürel pratikler ve göstergelerden hareketle bir “*yemek sosyolojisi*” yapılmaya çalışılmıştır. Bu iki başlık, kültürel kimliklere ortaya çıkmaları bağlamında tek bir çatı altında birbirleriyle ilişkilendirilerek verilmiştir. Çalışmanın nihai noktası ise ölüm-yemek bağlamında kurulmuştur. İlk olarak ölüm sosyolojisinden yemek sosyolojisine geçişler olarak “*çalışmanın aslında ne yapmak istediğini*” ortaya koyan bir başlık tasarlanmıştır. Arkasından alt başlık olarak düşünülmüş bölümlerde kurban başta olmak üzere ölümle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirilen festivaller, bahar karşılamaları ve dini ritler ele alınmıştır. Çalışma, ölümün yemek kimliği üzerinden okunabilme biçimlerini gösterebilmeyi hedeflemiştir. Çalışmanın en belirgin iddiası, ölümün kimlikler üzerinde yarattığı etkilerin, yemeğe dair toplumsal göstergelerle anlamlandırılabilceği olmuştur.

2. Kültürel Kimlikte “Ölüm ve Yemeğin” İzlerini Sürme

Küreselleşme, toplumları birbirine benzer yapılardan örülü bir yapı haline getirdikçe, bireyler kültürel pratikleri üzerinden toplumsal değişime karşı sert direnç noktaları oluşturmaktadırlar. Bu direnç, küreselleşmenin getirdiği kültürel bütünleşmeye bir parantez açma çabasını yansıtan tutumlardan örülüdür. Bu tutumlar, temelde yerel kültürün küresel kültür karşısında yaşatılma çabalarını içermektedir. Yerel kültür aynı zamanda topluma ait olan göstergelerden örülü kültürel kimlik kavramına işaret eder. Küreselleşme tartışmalarında karşımıza çıkan küyerelleşme tam da bu ifadelerin karşılığı olmaktadır. Robertson’a göre (1995:36) küyerelleşme, küreselleşmenin destekleyici ve doğal bir sonucudur. Robertson (1999:302), başka bir ifadeyle küreselleşmenin yerelleşmeyi de içerdiğini ifade etmektedir. Küreselleşmeyi modernliğin sonucu olarak gören Giddens’in küreselleşme tanımında da yerel ifadesi yer alır (Bkz.Giddens, 2004: 69). Bir diğer çalışmada ise küreselleşmenin getirdiği benzeştirme pratikleri karşısında toplulukların verdikleri tepkiler, “*farklılık*” ve “*özgürlük*” arayışı olarak değerlendirilmektedir (Bkz.Sağır ve Memiş, 2006).

Burada küreselleşme içerisinde ortaya çıkan yerelin kültürel kimlik olgusuna denk gelmesidir. Çünkü her kültürün kendine ait bir kimliği vardır ve değişimler karşısında bu kimliği yaşatmaya ya da güncellemeye çalıştığı görülür. Giddens (1993: 38) da kültürel kimlikten bahsederken toplumların birbirinden ayrışan ve farklılaşan taraflarına vurgu yapar. Giddens’a göre her kültürün başka kültürel alanlardan gelen insanlara yabancı görülebilecek olan kendi davranışları vardır. Bu farklılıkların içerisinde inançlar, değerler, adetler ve gelenekler yer alır. Bütün bunlara ait olduğu kültürün dışında anlamak mümkün değildir. Kültürel kimlik, aynı zamanda fertleri aşan sosyal bir boyuta sahiptir. Kültürün maddi ve soyut

göstergelerinin dışsallaşmış hali olmakla birlikte topluma ait sosyal sermayenin de kendisidir. Sosyal ilişkileri düzenleyen bir içeriğe sahip olmakla birlikte Durkhem'in "*kolektif bilinç*" adını verdiği biçimde bireyleri dıştan sarmalayan bir sosyal ağın da kendisidir. Erkal ve Baloğlu'na göre (1997: 398) kültürel kimlik "*ben kimim*"den çok "*biz kimiz*" sorularına denk düşer. Assman da benzer şekilde "*biz kimliği*"nden bahseder. Assman'a göre (2001:134) kültürel kimlik, tek tek bireyleri "*biz*" duygusunda birleştiren bir kimlik duygusudur. Kültürel kimlik, bir kültüre katılımın bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir. Böylece kültürel kimliklerden bahsederken toplumlara ait dış göstergelerin toplamının oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bağlamdan hareketle çalışmaya konu olması bakımından ölüm ve yemek olguları, maddi göstergeleriyle hızlı bir değişime maruz kalan, ancak soyut taraflarıyla da değişime direnen kültürel kimlik temalarıdır. Burada kastedilen temel mana yemeğin ve ölümün bir araç olarak kullanılma alanlarının modernleşme ve küreselleşme karşısında değişiyor olmasıdır. Diğer taraftan değişmeyen alandan kasıt, soyut olarak ölüme ve yemeğe yüklenen anlamların, tutumlarda ve algılarda sürdürülmesidir. Kuşkusuz bu bağlamların anlaşılması ve çalışmanın ana gündemine geçilebilmesi, ölümün ve yemeğin kültürel kimlikle ilişkisine değinmeyi gerektirmektedir.

2.1. Kültürel Kimliklerde Yemek Pratikleri

Yemek kültürel pratiklerle karıştığı noktada karşımıza birer kimlik ögesi olarak çıkar ve "*kültürel kimliğin güçlü bir belirticisi*" durumuna dönüşür (Hillel ve diğerleri, 2013: 201). Yemek kültürünün çeşitlenip özelleşmesinde ekolojik çevre, dinsel inançlar, kültürel birikimler, sosyal ve etnik gruplar, eğitim düzeyi ve kültürel mirasın toplamının damak zevkleri ile bütünleşmesinin etkisi büyük önem taşır. Bu bütünleşmenin bir göstergesi olarak hemen her toplum, belli ritüellerle ve merasimlerle zamanının belli bir kısmını yemeğe ayırdığı görülmektedir. Bu anlamıyla yemek, aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin ve dayanışmanın da araçsallaştırılmış bir haliyle karşımıza çıkmaktadır (Bkz.Sağır, 2012; Sağır, 2013). Eğlenceler, dost sohbetleri, misafir ağırlama, düğün, nişan, adak, bayram ritüelleri, dinsel törenler gibi sosyal olgular yemek kültürüyle de paralel gelişerek toplumda bir iletişim ağının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Yemeğin diğer toplumsal fonksiyonlarını ise şu şekilde sıralamak mümkündür. Yemek, *bir statü simgesi olarak kullanılabileceği* gibi (Bkz.Beşirli, 2010; Beşirli, 2011; Tezcan, 2000), *arkadaşlık, dostluk veya diğer insanlarla belli bir iletişim ağı* kurmak için araç (Bkz.Abdurrezzak, 2014, Tezcan, 2000) olarak kullanılabilir. *Hediyeleşerek toplumda paylaşmanın oluşmasına katkı sağladığı* (Közleme, 2013; Tezcan, 2000) gibi *festivaller, ziyafetler ve diğer törenlerde eğlence aracı* olarak (Sağır, 2013; Tezcan, 2000) da karşımıza çıkabilir. Sosyalleştirme aracı olarak kullanılan yiyecekler olduğu gibi *turizm yoluyla da kültürler arası ilişkilerin oluşmasına* (Bucak ve diğerleri, 2013) katkı sağlamaktadır. Kılıç ve Bayraktar'a göre (2012: 715) ise "*yeme-içme tarzı ve beslenme alışkanlıkları, yemekle ilişkili pek çok durum, sosyalleşme süreciyle yakından ilişkilidir*" ifadesi kültürün yaşanması ile doğrudan ilişkilidir. Yazarlara göre bu ifade, kültürün yaşanması ile başlayan sürecin kültürün devamlılığını koruyarak sürdürüldüğünü açıklamakta olup, ifadenin aynı zamanda kolektif davranışların oluşmasında önemli bir etkiye sahip olduğunu gösterdiğini aktarmaktadır.

Mutfak kültürü temel özelliklerini taşır ve kalıcı değişimler geçirmesi zaman alır. Festivaller, törenler ve eğlencelerde kullanılan yeme içme ritüelleri tam da bu noktada karşımıza çıkar. Bu noktalar, bir mutfağın aynı zamanda kimlikle ilişkisini de ortaya koyar. İkincisi beslenme kültürüdür ki bu daha alt bir düzeyi ifade eder. Sosyoekonomik durumlarla yakından alakalıdır ve daha kolay değişebilir niteliklere sahiptir. Bütün bu betimlemeler dikkate alındığında yemek sosyolojisinin, yemeğin, insanların yaşam biçimlerini belirleyen bir unsur haline dönüştüğü noktalarla ilgilenmesi gerektiği iddia edilebilir. Buradaki temel odak; insanların yemek ihtiyaçlarına dönük olarak çevreye karşı verdikleri tepkiler, aynı zamanda belli bir kültürel değerler ve sistemler oluşturmanın da temel sebebi olmuş olmasıdır. Örneğin ilk

topluluklarda avcılık ve toplayıcılık üzerine kurulu bir hayat algılaması mevcuttu. Bu hayatın içerisinde yemek kültürü; yabani yiyecek toplama, balıkçılık, tarım ve hayvancılık üzerine kurulmuştu. Daha sonraki süreçte değişen yaşam şartları ile birlikte yemek kültürünün de insanların değişen gündelik yaşam alışkanlıklarıyla paralel bir biçimde değiştiği görülmüştür. Artık toplumlar göçebe olmanın getirdiği avcı ve toplayıcı olmaktan ziyade, yerleşikliğin getirdiği tarım toplumlarına dönüşmüştür. Yaşanan bu dönüşümle birlikte yemek kültürünün de değiştiği ve değişen yemek kültürünün de toplumu değiştirmeye başladığı görülmüştür. Böylece insanlar “her toplumda yiyeceklerle ilgili seçimler yapmış ve bu seçimlerden de bir ayırım üretmişlerdir. Bu ayırım yenilebilir yiyeceklerle yenilemeyecek yiyecekler şeklinde ortaya çıkmıştır” (Akt. Marie ve Sauner, 2007: 139). Bu ayrımların oluşmasında dinsel tutumlar, gelenekler, örfler ve yönetim biçimlerinin önemli bir etkisi de bulunmaktadır. Ayrıca yemeklere atfedilen kutsallığın “yenilemeyecek yiyecekler” kategorisinde olumlayıcı bir işleve sahip olduğunu da bu noktada ifade etmek yerinde olacaktır.

Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, insanlık tarihinin aynı zamanda lezzetin ve yemeğin de tarihi olduğunu ileri sürmek yanlış olmasa gerek. İnsanların genelde beslenme özel de ise yemekle ilgili düşünceleri ve algıları sürekli değişmiştir. Geleneksel toplumlarda gündelik hayat içerisinde sadece ihtiyaç olarak algılanan, festivallerde ve törenlerde bir paylaşıma dönüşen “yeme” eylemi, modern dönemde, insanların estetik kaygılarla süslediği ve bir “seremoni”ye dönüşmeye başlamıştır. Artık yemek, bir kültürel biçim olarak festivallerdeki ve eğlencelerdeki konumu korumakla birlikte, farklı anlamlarda yorumlanmaya başlamıştır. Yemeğin sunulduğu biçimi, yemek yenilen mekânlar, yemeğe giderken giyilen kıyafetler, çalan müzik, kaşıklar, yemeğin sunulduğu biçimleri gibi. Beşirli (2010: 159-190), “yiyecek maddelerinin üretimi, taşınması, saklanması ve kullanımı sürecindeki eylemler beslenme ve yiyecek konusunu kültür kavramı kapsamında değerlendirmeyi” zorunlu kıldığını aktarmıştır. Giddens’e göre (2000:4) tüm toplumlarda yeme-içme alanında toplumsal etkileşimin ve törenlerin gerçekleştirilmesi için ortamlar oluşturmaktadır. Yemekler ve içecekler, içerisinde üretildikleri toplumun kültürel niteliğine göre bir sembolik değer taşımaktadır. Bu bağlamda hareketle yemek, aynı zamanda hem kültürü etkilemekte hem de kültürden etkilenmektedir. Roden’in belirttiği gibi “kültür ve geleneğin en uzun süre ayakta kalan bölümünü oluşturan mutfak kültürü” (2000: 153) her yönüyle toplumsal yapıyı bir örümcek ağı gibi sarmıştır. Yemeğin ve onun sentezlendiği mutfak kültürünün “ölüm”e bulaşmamış olduğunu düşünmek mümkün değildir. Ölüm ile yemek, toplumsal alanı saran iki büyük araçsal formdur. Böylece yemek kültürü üzerinden ölüm olgusuna yumuşak bir geçiş yapılır.

2.2. Kültürel Kimliklerde Ölüm Pratikleri

Mezarların içinde “ayrıntılı yiyecek ve dekorasyonlara, ölümlerin dikkatle giydirilmesine, statüye bağlı farklı definlere ve hatta yas tutma ayinlerine dair 10.000 yıl önceye dayanan tarihsel kaynaklar” (Kellehear, 2012: 42) vardır. Aslında yaşamın tamamlayıcı bir parçası olması bakımından ölüm, kaçınılmaz olarak bütün toplulukları ilgilendirir. Ölüme yüklenen bütün anlamlar, hem insanın bireysel yaşam alanıyla hem de toplumsal yaşam alanıyla doğrudan alakalıdır. Ölüm fenomeni, insanların bu dünyadan çekilmelerini temsil ettiğinden ve kişiyi bilinmeyen bir yolculuğa çıkarttığı düşünüldüğünden, görünmeyen alanla her dönem ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle ölüm ilk topluluklarda, yaratabilmesi muhtemelen bütün etkilerinden çeşitli toplumsal pratiklerle kaçınılması gerektiğine dair bir tutum oluşturmuştur. Ölüm sonrası hayat, ölümden sonra başa geleceklerin kestirilemeyeşi ve ölümün mistik anlamları, hayatla ölüm arasındaki ilişkinin toplumsal köklerine uzanması bakımından dikkate değerdir. Çünkü “ölüm sonrası deneyiminin her evresinde, gerek cahillik, dayanılmaz arzu, haset, kıskançlık; gerekse saldırganlık içerisinde bilinçsiz eğilimlerin nasıl altedeceği konusunda” (Solomon ve Malpas, 2006: 145) anlamlandırmalar yoğun yaşanır. Bireyin kendisi de bu süreçte ölümle “gizemli ilişkisi” (Bkz. Levinas, 2014)’ni gözler önüne serer. Bu anlamlandırmalar içerisinde ölümleri defnetme, ölümler için yapılan törenler veya “Ölüm Tanrısına” zarar görmemek için sunulan kurbanlar yer almaktadır; çünkü ölme “araç gereç

gerektiren önemli bir yolculuktu” (Kellehear, 2012: 64) ve bu yolculuk toplumsal birliktelikleri/paylaşımları gerektirmekteydi.

Ölüm felsefeciler tarafından çoğu zaman “*hayatın diyalektik sonu*” olarak yorumlanır (Bkz.Soloman ve Malpas, 2006). Hayatın diyalektiği kavramı; ölüm ile yaşam arasındaki doğal zıtlığı da kendiliğinden akla getirdiği gibi Marksist bir bağlamı da içerisinde barındırır ki “*hayatın doğuşundan itibaren ölüm de varolur, Tanrı hariç hiçbir varlık bu diyalektik ilişkiden kaçamazdı*” (Aykut, 2004: 206). Bu düşünceye göre doğa bir varoluş mücadelesi alanıdır ve bu varoluşu değerli kılan şey birilerinin ya da bir şeylerin doğadan kaybolup gitmesidir. Ölüm, bu bağlamda çoğu zaman “*yaşamın kendisinden sonsuzca daha yakın durmasıdır*” (Solomon ve Malpas, 2006: 173). Sosyal teoriler içinde ise ölüm; “*toplumu yeniden inşa eden*” (Giddens, 2014) ve “*kolektif bağları güçlendiren*” (Durkheim, 2015) bir süreç olarak değerlendirilir. Böylece sosyal teoriler içerisinde ölüm düşüncesi, evrimci bir mantığın nesnesine dönüşür. Ancak bütün bu farklılıklara rağmen genel bir kabulle ölüm “*hayatın bir sonu*”dur ve “*çok boyutlu bir alana geçişin kendisi*” olarak temellendirilebilir. Ölümü sosyolojik açıdan çözümlenmek aslında hem bu diyalektik biçimlerin toplumsal pratiklerde nasıl üretildiğinin tespit edilmesini kapsar; hem de ölüm etrafında oluşan iletişim ağının kendisini tanımlamayı amaçlar. Ölüm öncesini ve ölüm sürecini kapsayan ölme süreci ve ölüm sonrası sınıflandırmada karşımıza çıkan inançlar, davranışlar, kültür, gelenek, beklentiler gibi pek çok unsur bu tespitin odağına oturmaktadır. Sosyolojik ilginin kendisini temellendireceği ana amaç, bahsi geçen bu unsurların, kültürden kültüre değişen biçimlerini tespit etmek ve toplumda karşıladığı ihtiyaçları betimlemektir. Ölme sürecinde yapılan dini ve toplumsal hazırlıklar, ölü bedeninin fiziksel olarak hazırlanışı, estetize edilmesi ve bu işlemler sırasında yapılan kolektif eylemler, defin sırasında düzenlenen törenler, definden sonra gerçekleştirilen davranışlar dizgesi gibi pek çok noktayı bu ihtiyaçlar içerisinde vermek mümkündür (Bkz.Sağır, 2014).

Ölüm, kültürel yaratımların başlıca kaynağı olmakla birlikte, bir defa gerçekleşip pratiklerini ortaya çıkardığında da kuşaktan kuşağa aktarılan toplumsal bir olguya dönüşür. Ölümün toplumla etkileşimi öylesine derin ve güçlüdür ki gündelik hayatta farklı biçimlerde karşımıza çıkabilmektedir. Ölümün kültürü organize etme biçimlerinde çok farklı biçimler karşımıza çıkar ki en başında ifade edilen geleneksel ve modern dünyanın bütün değişimlerinin bu etkinlikler toplamı üzerinden okunması mümkündür. Ölümün mekân organizasyonunda bir başka durum ise kültürel aidiyetlikleri ve kimlikleri temsil etmesidir. Ölümün kültür ve kimlikle ilişkiselliği de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Ölümün kültür üzerindeki baskısı, toplumların hayatının “*tarih boyunca var olan yaşamın ötesindeki farklı bir yolculuğu öngörmek ve o yolculuğa hazırlanmak*” (Kellehear, 2012: 100) olduğu gerçekliğiyle yakından ilişkilidir. Daha farklı bir ifadeyle kültürel üretimler, aynı zamanda “*ölüm adı verilen canavarı ehlileştirmek için stratejiler oluşturmaktı*” (Kellehear, 2012: 189) ile eşdeğerdir. Çünkü “*insan hastalanır, eskir, çürür, bozulur, ölür ve yok olurdu*” (Tevhidî, 2004: 26), onu yaşatan ise ya da görece ölümsüzleştiren “*toplumsal kimlikleri*”dir. Başka bir deyişle insan, aslında yaşamını ölümün gölgesinde sürdürürdü; ancak yaşamı sevdiği ve onun nimetlerine sevindiği ölçüde, varlığını tehdit edici sondan/ölümden de korkması gerekirdi. İnsan bu gerçekliği deneyimledikçe yüzünü ölümden çok yaşamın vaatlerine çevirmekteydi (Bauman, 2012: 31).

Crowley “*Tree of Life*”da, Van Gennep “*Rites of Passage*”de ve Jane Harrison çeşitli çalışmalarında inanç ve tapınmanın; insan yaşamını büyük olaylarından, doğum, gençlik, evlenme ve ölümden doğduğunu dinin büyük ölçüde bu olaylar üzerinde düzenlenmiş olduğunu ortaya koymuşlardır (Malinowski, 2000: 13). Aslında kültürün de içine dâhil olduğu bütün toplumsal biçimlerin kaynağı ölümdür. Ölüm, insanların ona karşı verdiği mücadele ile etrafında geniş bir toplumsal alan üretir. Kültür adı verilen durum, varlığın kaybına karşı yapılanların toplamıdır. Yani geçmiş kuşaklar tarafından hayatlarını idame ettirmek için üretilir, zamanla katılışır ve kültür adını alır. Bu bağlamda ölümün kimlikle ilişkilendirilmesinin gerekçesi, toplumların “*ölümü*” anlamlandırma biçimlerinin “*hangi*

araçlarla” yaptıklarıdır. Bu araçlar, aynı zamanda toplumun kültürel pratikleriyle doğrudan alakalıdır (Sağır, 2014: 148).

En başta bireyin kaybı üzerinden olaya bakmak mümkündür ki burada bireyin kaybı, aynı zamanda toplumsal bağlamından/gerçekliğinden de kopması demektir. Basit olarak düşünüldüğünde ölüm ile birlikte “rol kaybı” söz konusudur. Rollerin, toplumsal gerçeklik içerisinde toplumsal davranışlar olduğu düşünüldüğünde, ölümle birlikte toplumsal kimliklerin kaybının da söz konusu olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu noktada kültür baskın gelir ki burada hızlıca bireyin ölümüyle yarattığı boşluğun üstünün örtülmesi sağlanır. Roller paylaşılır ve paylaşılan rollere yeni anlamlar yüklenir. Törenlerin sosyolojik bağlamının, bu noktadan hareket edildiğinde kültür ve kimlik ilişkiselliğine tutunduğunu söylemek mümkündür. Ölümün kültürel bağlamı düşünüldüğünde, ölüm üzerinden topluluklararası kültürel farklılıkların olduğu görülür ki kültürel davranışlar aynı zamanda ölümü de şekillendiren araçlara dönüşmektedir. Bu bağlamda ölüme verilen toplumsal tepkilerin farklılıkları söz konusu edildiğinde kültürel anlamlandırmalar, kendiliğinden sürecin içerisine girmektedir. Bu aynı zamanda toplumun ölüm gerçekliği üzerinden geleceğe taşınmasını da sağlamaktadır.

3. Ölüm Sosyolojisinden Yemek Sosyolojisine Geçişler

Âdem’in cennetten çıkarılış hikâyesindeki elma ağacı, önemli bir tema olarak dikkat çeker. *Elma ile sonsuz yaşamın kazanılması* arasında kurulan ilişki, aynı zamanda yemeğin tanrıya karşı *ilk günah işlemenin* metaforu olarak kullanılmasını da betimler. Bir bilgisayar firması ısırılmış bir elmayı, *elmanın Âdem ile Havva’ya bilginin kapılarını açabilme gücünden* etkilenmiş olsa gerek, logosunda kullanmıştır. Benzer şekilde İsa’nın çarmıha gerilmeden önce havarileriyle birlikte yediği *Son Akşam Yemeği*³ de farklı bir bağlamda yemeğin işlevselliğini betimler. *Son Akşam Yemeği* tablosunda *İsa, Havarileri ile birlikte Kutsal Kâse’den şarap ve ekmeğe yerken* son vahiy konuşması yaparken görülür. Sokrates’in hayatına son veren şeyin *bir kadeh baldıran zehri* olması da yemeğin uzadığı alanı göstermesi bakımından önemlidir. Hamlet’in Perde I, Sahne 2’de yemeğin bir başka görselliği cenaze ilişkiselliğinde sunulur: *cenaze yemeğinin fırında pişen etleri, düğün sofralarında sunuldu soğuk soğuk* (Zizek, 2004: 74). Süreç boyunca yemek, gerçekliğini kültürel bir olguya dönüş hikâyesiyle tamamlar. Bu hikâye, insanlık tarihinin aynı zamanda karın doyurmanın tarihi ile özdeş olduğunu göz önüne serer. Bu hikâye aynı zamanda tarihseldir ve sosyal yapının gelecekle bağlantısını kuran araçsal üretimidir. Toplulukları birbirinden ayırt edici kimliksel sunum biçimleri ise bu hikâyenin sonucuna eşlik eden baskın temalardır. Yemeğin kimlik göstergesi olması, kültürel farklılıkları anlamlandırmanın temel özellikleri birisi olduğunu gösterir. Aynı zamanda “*yemek kültürü bir iletişim sistemidir ve her dönemde toplumsalın belirlenmesinde şablon görevini*” (Orkun, 2009) görmüştür.

Aalışkanlıkların ve üretimin şekillendirdiği taraflarıyla karın doyurma uğraşısı, bir süre sonra topluluğun kendini diğerlerinden farklılaştırdığı öznelerarası bir alan yaratmaktadır. O, artık kendisine dayanan, tarihsel geçmişi yansıtan ve kuşaklararası bağlantıları sürdüren kültürel bir belleğe dönüşmektedir. Buradaki betimle biçimi, toplumsal etkileşimlerden oluşan sosyal kimlikleri de ifade eder. Böylece yemek, kültürel bir inşa süreci olarak varolur ve tarih boyunca toplumu üreten bir araçsallığa bürünür. Yemeğin işlevsel olarak sosyal ağ oluşturabilme gücü, çalışmanın doğrudan konusudur. Bu sosyal ağlar, toplumsal törenlerle kendisini açık eder ve bu törenlere topluluk üyelerini biraraya getiren farklı sosyalleşme biçimlerine eşlik eder. Bu törenler aynı zamanda “*duygu yoğun ortamlar*”dır. Toplulukların

³ Son Akşam Yemeği’nde İsa ve Havarileri Kutsal Kase’den şarap içiyorlar ve ekmeğe yiyorlardı. Son Akşam Yemeği, Rönesans ressamlarınınca çokça işlenen bir konu olmuştur. Bu eserlerin içinde en bileneni Leonardo da Vinci’nin yaptığı resimdir. Resim, Santa Maria Della Grozia Manastırı’nın yemekhanesindedir. İsa ve havarileri akşam yemeği yemektedir. İsa tam ortada oturmaktadır. Diğer figürler üçlü kompozisyonlarla iki yanına sıralanmışlardır. Bu resimde Leodardo, İsa’nın içlerinden birinin kendisine ihanet edeceğini söylediği anda kişilerin yüzündeki dramatik ifadeyi çok iyi yansıtmıştır. İsa’nın arkasındaki pencereden içeri süzülen bir ışık, dikkati İsa’ya çekmektedir.

“ortak kimliklerini ifade etmelerine olanak” verdiğiinden, “topluluk kimliğinin ve aidiyetinin birey tarafından hissedilmesini sağladığı” görülmektedir (Atay, 2004: 21). Törenlerin topluluk için kolektiviteyi artırıcı yönü düşünüldüğünde, yemeğin araçsallığının da kişileri biraraya getirici destekleyici bir mekanizma olduğu görülür. Böylece çalışmada, ölümün yemekler üzerinden törensel kuruluşuna uzanan bir yol haritası karşımıza çıkar. Bu harita aynı zamanda “atalar kültü” olgusunu da içerir. Törenler, “atalar kültü ile beraber ele alındığında, ölümden sonra ruhun toplumsal etkisinin devamlılığı”nı (Emiroğlu, 2009: 80) göstermektedir. Ölüm, insanlık tarihiyle özdeş sayısız törensel biçimlere sahiptir. Bu törenlerin temel amacını, yasın azaltılması çabası oluşturur. Kimi zaman taziyelerle kimi zaman eğlencelerle şekillenen törenler, bir geçiş riti olması bakımından ölüme atfedilen toplumsallığı göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Çünkü “yemek olgusunun simgesel olarak kullanıldığı duygu durumlarından biri keder ve üzüntü halidir” (Erginer, 2009: 344) yani ölüm öncesi ve sonrası yapılan yas törenleridir.

Yas törenlerinde yemeğin izleri sürüldüğünde, ölüm-yemek ilişkisinin geçmiş topluluklardan bugüne farklı biçimlerde sürdürüldüğü görülür. Etnologlar, insanoğlunun yiyeceklerle ayinler, semboller ve inanç sistemlerini nasıl ilişkilendirecekleri üzerine yapılan çalışma için birden çok kayak ve açıklama ileri sürmüşlerdir (Mintz ve Bois, 2002: 107). Görünmeyen varlıklarla bağ kurulması, bolluğun ve doyumun şükran duygusu ile tanımlanması, üretim ve bereketin kutsanması gibi durumlar insanın varlık nedeni arayışı ile başlayıp, günümüze kadar süregelen bir olgudur. Dinsel bağlamda yiyecek, insanlar ile onların inançlarını yiyecek ve zihinleri arasındaki güçlü bağlarla bağlamaktadır (Harnik, 1995: 567).

Sosyolojik bağlamıyla törenler, ölüm bir defa gerçekleştiğinde toplumun harekete geçmesiyle başlar. Bu sosyal hareketlilik, yaşayanlar için yeni bir topluluk halinin betimlemesine doğru uzanır. Yas törenlerinin işlevselliğini kutsayan bu hal, aynı zamanda kültürel pratiklerin ortaya çıkışına da kaynaklık eder. Yemeklerin ölen kişiye doğrudan ulaşacağını betimleyen pratikler yanında, büyüsel uygulamalarda kullanılan çeşitli yemeklerin de dolaylı yoldan ölen kişiye ulaşılacağına inanılır. Temelde ölü ruhunun memnun edilmesi amaçlanır. Burada belirgin olarak ölen kişinin verebileceği zarardan kendilerini aklama talepleri görülür. Bu taleplerin, yemek ile ölüm odağında kesişerek göstergelere dönüşme biçimleri bu çalışmanın önemli merkezi noktalarından birisidir.

Ölüm söz konusu olduğunda toplumsal bağlamı merkeze yerleştiren temel kavramlar, *bütünleşme, dayanışma ve paylaşımlar*'dır. Sosyal bütünleşmenin gerçekleşmesini sağlayan en önemli araçlar ise *törenlerdir*. Bu törenler, aynı zamanda toplulukları birbirlerinden farklılaştıran kimlik göstergeleridir. Törenlerin kimlik göstergesi olması, topluluğu şekillendirici, kültürel belleği yansıtıcı ve kişilerin dünyaya dair tutumlarını dışsallaştırıcı bir topluluk algısını oluşturmasıyla yakından ilişkilidir. Sosyalleşme kavramı ise bir alt birim olarak karşımıza çıkar ki bireylerin ölüm karşısında takındığı tavırların nihai sürecini yansıtır. Törenler içerisinde kutsal, kurban başta olmak üzere dinsel ve büyüsel uygulama pratikleriyle sürdürülen yemek sunumlarıyla gerçekleşmektedir. Yemeğe burada biçilen işlev, toplumsal rollerin ortak bir paydada bütünleştiği alan olmasıdır. Bu alan, doğrudan ölümlle de ilişkilidir ki ölüm, *kültürün bütün biçimlerinin kendisinden çıktığı sosyal bir olgudur* (Sağır, 2014: 14). Ölüm-yemek ilişkisi, toplumun yeniden kuruluşunun ana kaynaklarından birisi olmakta ve farklı kültürleri birbirine yakınlaştırarak ortak bir alan oluşturmaktadır.

Çalışma, bahsi geçen bu yaklaşımları dikkate alarak, ölüm sosyolojisi pratiği olarak yemek-ölüm ilişkiseliliğini iki farklı koldan incelemiştir. İlk olarak kutsalın etrafında ölümlle doğrudan ilişkilendirilmiş kurban ve kurban etrafındaki oluşan törenler, arkasından bahar karşılımlarında gerçekleşen pratiklerin yemek üzerinden ölümü şekillendirmesi betimlenmiştir.

3.1. Kutsallık Ekseninde Kurban, Ölüm ve Yemek İlişkiseliliği Üzerine

Kurban, kutsallaştırılmış bir pratik olmakla birlikte sosyal paylaşımları temsil etmesi, toplumsal bütünleşmeyi kolaylaştırması ve ölümlerin gözetilmesi sürecini yansıtmaları bakımından

doğrudan sosyolojik alanla ilişkilidir. Bu çalışmayla ilişkilendirilmesi bakımından kurban, üç farklı başlıkta düşünülmüştür. Bunlar sırasıyla; hasat-ekim zamanı veya bahar şenliklerinde kötü ruhlardan korunma; doğrudan kutsal kabul edilen varlıkların getirebileceği kötü etkilerden sakınma; son olarak da ölen kişiden gelecek kötülüklerden korunma amacıyla yapılan kurbanlardır. Kurban, bu başlıklardan hareketle ölüm sosyolojisinin kapsamına alınabilir ve ölüm-yemek ilişkiselliğinde sosyolojik bir altbaşlık olarak kullanılabilir. Çünkü topluluk için kurbanın ifade ettiği anlam, kutsallık üzerinden sosyal bir ağ oluşumunu kolaylaştırmasıdır. Burada kutsal kavramı, din ile toplum arasındaki etkileşimden kaynaklanan kültürel bir alan olarak kullanılmıştır. Bu kullanım, aynı zamanda Durkheim'in *dini, sosyal bir tecrübenin yansıması olarak ele almak suretiyle kutsal ile sosyalin aynı şeyler olduğunu* (Eliade, 1995: 15) ifade eden betimlemesiyle aynı noktada buluşturulmuştur.

Kurban kutsalın dışına çıktığında, geleneksel inanç kodlarıyla bütünleşerek sosyolojik bir fenomene dönüşmektedir. Bir yemek ritüeli olması bakımından kurbanın, ölüm ve yemek ilişkiselliğinde merkezi bir yer tuttuğu ileri sürmek mümkündür. Çünkü kurban özünde *“yiyeceğin sevgi ve arzunun ifade edildiği/iletildiği bir araca dönüşmesini”* (Sceats, 2000) içermektedir. Kuşkusuz ölümle ilişkilendirilen kurban ritüelinin niçin yapıldığına dair olasılıkların tablolandırmasını yapmak mümkündür:

Tablo 1. Ölüm-Kurban İlişkiselliği⁴

Ölüler Alemi	* Mesaj Bırakma * Paylaşma * Sosyal Ağ Oluşturma	* Tanrıya ya da Tanrılara teşekkür törenleri, dinsel bayram ve kutlamalar, bahar festivalleri
Ölüm	* Varoluşsal Gerçek	* Salt kurbanın doğasında yer alan ölümün mecaziliği
Ölen Kişi	* Ölüyü Rahatlatma * İyi veya kötü Etkilerden Korunma-Sakınma-Arınma	* Ölen kişinin kötü etkilerinden kurtulma, kaygıların yatıştırılması, kutsal alan oluşturulması,, ölülerin memnun edilmesi

Tabloda görüldüğü üzere ölüm ile ilişkili sosyolojik alan, üç ana başlıkta biçimlendirilmiştir. Toplulukların dinsel-mitolojik inanış, duyuş ve düşünüş biçimlerini yansıtan ölüler alemi, hemen her kültürde yer alan temel bir ontolojik alandır. Burası, ölen kişilerin gittiği ve hayatlarını kaldıkları yerden devam ettirdikleri varsayılan mekansal bir boyuttur. Bu boyut, fiziksel olarak görülmeyen, ancak doğaya yansıttıkları olaylarla gündelik hayatla iletişim kurabilen bir boyuttur. Aslında bu durum, bir başka ifadeyle *“yemek sofralarının iletişimsel bir sistem”* olduğuna yeniden vurgu yapmakta ve adeta *“konuşma dili gibi kendine özgü bir işlev ortaya çıkardığını”* dikkat çekmektedir (Bkz.Özdemir, 2005: 177). Sofranın önemsenmesi aynı zamanda toplumu anlamada da kritik bir öneme sahiptir. Sceats (2000) *“insanların ne yedikleri kadar, nasıl, kimle, nerede yedikleri ile ne hissettikleri ve neden öyle hissettiklerini anlamasının toplumu anlamada”* önemli olduğunu bu kritikliği açıklamada kullandığı görülmektedir. Ölünün rahatlatılması ve kötü etkilerinden korunulması kaygısı, kuşkusuz bu iletişimin sağlıklı yürütülmesi için tercih edilen pratikler olmuştur.

David Ilan, *“belli bir emek eşliğinde düzenlenen ritüellerin en önemli amacının bir görüşe göre öte dünyanın ruhlarını yatıştırmak iken, diğer görüşe göre ise ölmüş atalara saygı sunup onlardan iyi niyet istemek olduğunu”* (Ilan, 1995: 136) aktarmaktadır. Aslında yaşayanların, ölümle sürdürmek istedikleri bağı süreklilik kazandırma amacı da bu pratiklere eşlik eden ontolojik bağlam olmaktadır. Bu bağlamda ölen kişi kategorisinde yer alan alt başlıklar ile ölüler alemindeki başlıkların iç içe geçtiğini söylemek mümkündür. Tabloda salt kurbanın doğasında yer alan varoluşsal gerçeklik ise ölümün biyolojik olarak bir sona karşılık gelişimin simgeselliğini taşımasıdır. Kurbanın niteliği ne olursa olsun burada söz konusu olan ölümün biyolojik bir son oluşudur. Kurbanın ritüel olarak yerine getirildikten sonra tüketilmesi

⁴ Tablo, yazarın kendi okumalarından yola çıkılarak oluşturulmuştur.

süreci, ölümün yemek kültürü üzerinden dışsalaştırılmış göstergelerde yaşam formuna dönüşmesini yansıtmaktadır. Çünkü “*yeme-içme aynı zamanda bir araçtır ve bu yeme-içmenin sembolik özelliğinden*” (Sceats, 2000: 92) kaynaklanmaktadır.

Kurbanın ilişkilendirildiği alanı betimledikten sonra dünya üzerindeki kurban örneklerinden çalışmayla ilişkili olanlarının bazıları vermek mümkündür. Kimi kurbanlar, doğrudan kan akıtılması ile gerçekleştirilirken, kimileri ise kansız kurbanlar şeklinde yapılmaktadır. Örneğin Kuzey Amerika’da Pavnee’ler, tıpkı eski Türk kültüründe Hakan’ın atıyla gömülmesine benzer şekilde, ölen şefin mezarında şefin en kıymetli atını kurban etmektedirler (Frazer, 2004: 72). Hindistan’da ölen kişiyle birlikte eşinin gömülmesi de aynı ontolojik kaynaktan beslenen bir kurban ritüeli olarak betimlenebilir. Her iki kurban ritüelinde de ölen kişinin, ölüm sonrası hayatında gözetilmesi amacı içkindir.

Kurbanların toplumla iç içe geçtiği alanlarda geleneksel büyücülerin ortaya çıkışına da rastlamak mümkündür. Kuşkusuz gelecekte haber almak, bütün topluluklarda yer alan bir pratik olarak belirmiştir. Örneğin birçok toplulukta, *adak kurbanlarının bağırsaklarından geleceği okuyan kahinler* vardı (Benedict, 2003: 64). Frazer’in aktardığı bir başka örnek ise *Argos’taki Apollo Diradiotes tapınağında ayda bir kez geceleyin bir kuzu kurban edilmesinden* bahseder. Tören boyunca *iffetine sadık kalmış bir kadın, kuzunun kanını tadardı, Tanrıdan esinlenerek kehanetlerde bulunur ya da gelecekte haber verirdi* (Frazer, 2004: 36). Türk kültüründe yer alan Şaman geleneğinde de aynı kültürel kodların izlerini bulmak mümkündür. Çünkü Şaman, aynı zamanda ölümlerle kurduğu temasla gelecekte haber veren bir kişidir.

Kurban ritüellerinde, bazı topluluklarda insanlar da ritüelinin merkezine yerleştirilebilmektedir. Seçilmiş kişi ya da kişiler, *kurban edildikten sonra belli ritüellerle etin yendiği, kanın içildiği ya da etin yeniden doğuş için doğaya saçıldığı törensel bir etkinliğe* konu olmaktadır. Bazı topluluklarda *kadınların ilk doğan çocuğunu dinsel bir törenin parçası olarak yemesi* ve Batı Asya’da kimi topluluklarda *kralın ulusal bir tehlike anında kendi oğlunu halk adına kurban etmesi* karşılaşılabılır örnekler iken; *öfkeli Tanrıyı yatıştırmak için en soylu ailelerden iki yüz çocuğun kurban edilmesi* de (Frazer, 2004: 229-230) geçmişte sıklıkla rastlanılan benzer örneklerdendir. İnsan kurban etmenin arka planında kimi zaman kurban için seçilen kişinin gücüne göz koyulmuş olması da önemli bir itici bir güçtür. Hedef, *seçilen kişinin kurban edildikten sonra etinin yenmesiyle onun gücüne sahip olma* talebidir. Daha basit topluluklar düzeyinde ise insan kurban etmenin ve etini yemenin; *kişiye saygı gösterme veya hayaletlerinin geri dönmesini önleme kaygısıyla* ortaya çıktığı da varsayılmaktadır. Bu pratikler, ölünün etinin yemeğe yüklenen kutsiyet ve saygı algısı çerçevesinde de şekillenebilmektedir. Herodot’ın aktarımına göre Avrupa’daki bazı topluluklar *ölmüş babalarını* yerlerdi. Bu geleneğe *aile üyeleri ve yakın akrabalar için verilen ziyafetlerde koyun kanı ile insan kanının karıştırılarak içilmesi* (Jones, 2004: 154) sıklıkla rastlanılan bir pratik idi. Topluğunun en yaşlı kişisine duyulan güven ve saygı, kurban uzanan yolun da başlangıcıdır. Bu kişiler, aynı zamanda yarı-tanrı insanlardı ve onların herhangi bir zayıflık ya da hastalık belirtisi göstermeden öldürülmeleri gerektiği inancı yaygındı. Bu pratikte *yarı-tanrı insanın kötüleşmesinin engellenerek kendi dünyalarının emniyetini sağladıklarına* (Kellehear, 2012: 59) duyulan inanç güçlüydü.

Burada kavramsal olarak ölüm-yemek ve kurbanın iç içe geçtiği görülürken, pratik olarak ise kutsalla gündelik hayat arasındaki geçişlerin dikkat çekmesi söz konusudur. Benedict’in *insan kurbanı* anlatısı ise benzer pratiklerin görselliğini ve eylemselliğini taşır. Benedict (2003: 175), yamyam ritüellerini betimlerken, onların insana etine duydukları tutkudan söz etmiştir. *Dans sırasında yamyam dansçı, izleyenlerin üzerine saldırır, dişleriyle kollarından ağzına dolduracak kadar büyük bir et parçası koparırdı. Bu, dansçının önüne getirilen çılgınca bir alışkanlıkla tutkunu olduğu yiyeceğinin yani bir kadının açık kollarında taşıdığı pişirilmiş ölü beden için yapılan danstı. Daha önemli törenlerde yamyam dansçılar bu amaçla öldürülmüş kölelerin etlerini yerlerdi.*

Modern paradigma içerisinde *insan kurbanların*, dini bir ritüel olarak değil, *ilkel* ve *dehşet* verici bir davranış pratiği olarak sunulduğu görülür. Marjinallikle ilişkilendirilen bu pratik, sosyal bilimlerde *ilkellik*, sinema ve iletişim araçlarında sunulan görselliklerde ise *dehşet* ve *ürkütücü bir olay* olarak betimlenir. İnsan eti yemenin *iğrenç* ve *kötü* oluşu, çoğunlukla beden modern paradigma tarafından kutsanmışlığıyla ilişkilendirilir. Beden, aynı zamanda bu kutsiyetten dolayı korunması ve sürekli beslenmesi gereken bir kaynaktır. Çünkü modernizmin normal ile anormal arasındaki ayrımı, akıl ile bedenin kontrolü üzerinden kurduğu ilişkiyle şekillendirmiştir. Anormal olan durumlar, bedenin varlığını tehdit eden bütün şartlardır. Modernizm içerisinde geleneksel topluluklara ait birçok uygulama, bedeni hedef aldığından ilkel olarak nitelendirilebilmektedir. Modernizm içerisinde ölüm, biyolojik bir yıkımdan ziyade insanın beynini ve ruhunu sarsan bir gerçeklik olarak resmedilir. Burada ölümün ötekileştirilmesi söz konusudur. Böylece kurbanın dinsel içerikleri, modernizm içerisindeki seküler alana taşınarak ilkelleştirilmiştir.

Türk kültüründe kurbanın izleri sürüldüğünde ölenin ardından kesilen hayvanlar, *ölen kişinin cennete gitmek amacıyla kullandığı vasıtalar* olarak betimlenmiştir. Festivallerde, bahar şenliklerinde ve cenaze öncesinde ya da sonrasında kesilen kurbanlar, yemek ritüelleri etrafından dinsel ve sosyal uygulamalardır. Türkler İslamiyetle birlikte kurban pratiklerini, *hayır düşüncesiyle* yeniden örüntülemişlerdir. Hayır düşüncesi, aynı zamanda kadim Türk geleneği olarak süren yoksulun-açın doyurulmasının yeni formlarla şekillendiren ontolojik bir sonuçtur. Bu sürecin en yoğun yaşandığı toplumsal gerçekliklerden birisi de kuşkusuz ölüm törenleri olmuştur. Bu törenler, Anadolu'da *eren aşısı kazma kürek gübürtüsü*, *çapa gübürtüsü*, *kabir kurbanı*, *ahret kurbanı* gibi isimlerle betimlenebilmektedir. Mevlütler ise, kansız kurbanın günümüze ait modern biçimlerdir. Kurbanın doğrudan kimlikle ilişkilendirildiği örnek olması bakımından, birçok Türk topluluğunda, ölüm sonrası kurban geleneğinin sürdürüldüğü ve kurban eti ile yapılan yemeklerin sosyal ağ oluşturarak kültürel hayatı geleceğe taşıdığı görülmektedir.

3.2. Festivaller ve Sunaklar Ekseninde Ölümün Sosyolojik Biçimleri

Bir önceki başlıkta kurban-ölüm ve yemek ilişkiselliğinin çapraz bağlantılarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Tablo-1'de yer alan kurban ile ilgili kavramsallaştırmalar, kuşkusuz festivaller ve sunakların da temel hareket noktalarıdır. Çünkü bu tür etkinliklerde sunulan her türlü gıda ve yiyecekler de kurban başlığı altında değerlendirilmektedir. Kurban ritüelinin amacına paralel şekilde sunaklar yapılmakta ve bu sunaklarla yiyeceklerin sergilenmesi ile ölümle/ölülerle ilişkilendirilen kötülükler uzaklaştırılmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken noktalardan birisi de doğaüstü değişimlerden korunmak veya çeşitli biçimlerde beliren ölünün etkilerinden kurtulmak için festivallerin düzenlenmesinin evrensel nitelikte bir olay olduğu gerçekliğidir. Festivaller, hasat ya da ekim zamanının gelişinin habercisi olarak ya da doğanın canlanışını temsil etmesi bakımından kullanılan toplumsal pratiklerdir. Çalışmayı ilgilendirmesi bakımından bu törenlerde ölümle ilişkili doğrudan bağlantılar bulmak da dikkat çekici olmuştur. Kuşkusuz baharın gelişinden evvel ölümlerin memnun edilmesi ve yaşayanların hayatlarına sağlıklı bir şekilde devam etmelerinin başlıca itici gücü olarak evrensel bir tutum olduğu kabul edilmektedir. Kurban ritüelinde olduğu gibi, burada festivallerle ilgili bazı örnekleri vermek mümkündür.

Türk Kültüründen Örnekler

Türklerde *Nevruz* ve *Hidrellez*, baharın gelişinin habercisi olmakla birlikte içerisindeki uygulamalarla başlıca örneklerden birisidir. Ata mezarlarının ziyaretleriyle başlayan uygulamalar, yemeklerin yapılması ve dağıtılması, toplu eğlenceler, demir dövülmesi, ateş üstünden atlanması gibi birçok pratikle devam etmektedir. Atalar kültürünün bir uzantısı olarak karşımıza çıkan mezar ziyareti fenomeni, ölü ruhunun mutlu edilmesi ya da onlardan gelebilecek kötü etkilerden korunma amacıyla gerçekleştirilmektedir. Özdemir (2005:180),

bütün bunların yanında “*eksikliğin giderilmesi için yemekli uygulamalara başvurulması (inanç/yemek/eğlence) Türkler tarafından etkili bir biçimde kullanıldığını*” eklemektedir.

Konuyla bağlantılı güncel bir örnek olması bakımından Karabük/Safranbolu’ya bağlı Ovacuma beldesindeki uygulamalardan bazılarını vermek mümkündür. Ovacuma beldesinde birçok köyde baharın gelişi, herkesin katılımıyla gerçekleşen ve özellikle mezar-türbe gibi alanlarda kutlanan bir ritüel olarak sürdürülmektedir. Kimi köylerde hayırseverlerin desteğiyle, kimi köylerde ise herkesten belli miktarlarda toplanan paralarla organize edilen etkinlikler kurban, yemek, dua ve mezar ziyareti gibi birçok göstergeyle dışsallaşır. Mezarların ve türbelerin tercih edilmesi, atalar kültünün uzantısı olmakla birlikte, Şaman geleneklerinin güncel versiyonu olması bakımından dikkat çekmiştir. Törenler sırasında mezarlıkta kurban kesilmekte ve kanın mezara akıtılması sağlanmaktadır. Amaç, kısa yoldan ölüye “*buradayız*” mesajının verilmesidir. Kuşkusuz bu ritüele, baharın gelişini karşılamazdan evvel ölülerin memnun edilmesi amacı da eşlik etmektedir. Geçmiş dönemlerde, mezarlıklara kesilen kurban etlerinden bırakılırdı. Ancak günümüzde İslami söylemin etkisiyle bu tutumun terkedildiği, mezara kan akıtılması pratiğinin ise birkaç köy dışında uygulanmadığı görülmektedir. Ovacuma’daki etkinliklerde, belli bir ritüel sırası takip edilir. Erkekler namaz ve dua ibadetlerini yerine getirirken, kadınlar yemeklerini yemekte; arkasından tam tersi bir durum söz konusu olmaktadır. Buradaki en önemli detaylardan birisi, topluluk üyelerinin bu pratiklerin arkasında yatan itici kaynağın bilincinde olmamasıdır. Bireyler, niçin yaptıklarını tam olarak bilmedikleri tutumları, atalardan görüp devam ettirilen eylemler olarak tanımlamaktadırlar. Böylece kültürün, topluluk belleğini kendiliğinden yaşatan bir sürece karşılık geldiği görülmektedir.⁵

Bu pratikler, Tryjarski (2012: 359)’nin eski Türklerdeki ölüm uygulamaları üzerine yaptığı çalışmasındaki aktarımlarına benzerdir. Örneğin aktarılan bir uygulamada, mezarın üzerinde duran taşların yanına gidilir ve konyakların bir kısmı, şu sözlerle üç kez taşların üzerine dökülür: *Bu konyağı iç, bu yiyecekleri ye! Bunları yemen yukarının takdiridir!* Sonra konyakların ve etlerin tamamı taşların üzerinde sıralanırdı. Arkasında orada bulunanalar, beraberlerinde getirdikleri erzağı yemeğe başlardı. Azeri Türklerin Nevruzun gelişinden önce kutladıkları *Ölü Bayramı* da benzer özellikleri taşımaktadır. Kutlamalar, mezar ziyaretleri sırasında mezarlıklara bırakılan yemeklerin oluşturduğu sosyal ağlarla dikkat çekmektedir. Mezartaşına üç defa vurdukları taşla geldiklerini haber veren ziyaretçiler, bahar bayramının gelişini ölen yakınlarına haber vermekte ve yeniden doğuşu kutlamazdan evvel onların kötülüklerinden sakınma yolunu tercih etmektedirler.⁶ Burada kutsalın bir araca dönüştürülmesi söz konusudur. Ayrıca Türk-Şaman gelenekleri ile İslam dinine ait motiflerin birbirine karıştığı alanlar oluşmaktadır. Bu ekseninde oluşan sosyal ağ, ritüellerle paylaşımların gücünü artırmakta ve kuşaklararası bağları kimlik üzerinden sağlamaktadır. Sagaylar da ölüyü defnettikten sonra mezarın sağ tarafına ateş yakıp, ölü aşı için kesilen hayvanların kemiklerini yakarlar, ateşe rakı serperler ve yemek atarlardı. Ayrıca ateş tanrısının bu rakı ve yemekleri ölüye ulaştıracağına inanırlardı. Daha sonra eve dönüp yemeye içmeye başlardı (İnan, 1995: 186). Pratiğin farklı bir uygulama biçiminde ise defin günü mezar dönüşünde davetlilere et ve rakı ikram edilmesi vardı. Mezardan dönenler, yemek yerken ve rakı içerken “*bu anamız İmay tarafına*” diyerek evin üst başı tarafına üç kere rakı saçarlardı (Eröz, 1992: 79).

Balıkesir Tahtacı Türkmenlerinde ise Hidrellez etkinliği üç güne yayılmaktadır. Birinci gün sabaha karşı Kaz dağlarına çıkılmakta, orada güneşin üzerlerine doğumunu seyredilmekte ve ardından derelere girerek hastalıklardan arınıldığına inanılmaktadır. Günün sonunda Kaz Dağları’ndan topladıkları çiçeklerle evlerinin kapı ve pencerelerini süslenmektedir. “*Hızır*”ın evleri o gün tek tek ziyaret edeceğine ve topluluğa bereket dağıtacağına inanılmaktadır. İkinci günün sabahında halk kendi hayvanlarının zekâtı olarak kurbanlarını kesmekte, ardından

⁵ Bu bilgiler, 6 Mayıs 2015 tarihinde Hidrellez etkinliklerinin yerinden gözlenmesi amacıyla Safranbolu/Ovacuma’ya yapılan saha çalışmaları sırasındaki gözlemler ve nitel görüşmeler sırasında elde edilmiştir.

⁶ Bu konuda daha detaylı bir makale okuması için bkz. Adem Sağır, “Ölüm, Kültür ve Kimlik: İğdır Ölü Bayramı ile Meksika Ölü Günü Örneği”, Yıl:25, Sayı:98, 2013.

pişirilip tüm köy ahalisi tarafından yenilmektedir. Bu gün sadece yemek ve hayır işleri için ayrılmaktadır. Üçüncü günün erken saatlerinde köylülerin köy mezarlığında toplanması ile başlamaktadır. Mezarlığa yakılan meydan ateşinde Tahtacı Türkmenleri tüm eş, dost ve akrabaları için cezve cezve Türk kahvesi yapıp mezarlara dökülmektedir (TRT Belgeseli, “Ali’ye Saydılar Bizi”, Yayın Tarihi:17.05.2014).

Doğu Kültürlerinden Örnekler

Festivallere ait izler, Doğu toplumlarında sıklıkla rastlanılan olgulardan birisidir. Ölümün kutsiyetine atfedilen değer, bahsi geçen fesitvaller ve törenler etrafında sembolleşerek kültüre dönüşür. Örneğin Çin’in bahar bayramı, *arınma ve yeniden doğuş zamanı olarak kutlanırken*, kutlamalar sırasında *kesilen kurbanın ve yapılan duanın sosyal ağları kuran temel dini pratikler* olduğu görülür. Jones (2004: 209-210) bu kutlamalar sırasında, *mezarı selamla* denilen bir törenle, *yaşlıların gençlere yol göstermesinin sembolü olarak kırmızı renkte pirinç ve soyulmuş yumurtanın* mezarların üstüne bırakıldığından söz etmektedir. Kasım ayının ise *Hayalet Günü* kutlamalarına sahne olduğunu aktaran Jones, insanların ölmüş akrabaları için kağıt para yaktıklarından söz etmektedir. Kış Kıyafeti Bayramı ise Ekim ve Kasım ayları boyunca kutlanırdı.

Çinliler, ataların mezarlarını ziyaret ettikleri sırada, ölülerine armağan olarak kağıttan yapılmış giysileri mezarlarda yakarlardı. Çindeki bir başka pratiğin yemek eşyaları üzerinden özdeşleşen farklı bir bağlamıyla karşımıza çıktığı görülür. Çinliler, cenazenin ölümden sonra yedi gün evde kaldığı için bu süre içinde bıçak, iğne, hatta yemek çubuğu kullanmaktan sakındıkları ve yemekleri elleriyle yedikleri aktarılmaktadır. Frazer (2004: 174-175)’in örneklerinin birisindeki uygulama, eski Prusyalılar ve Litvanyalılar’a aittir. Topluluk üyeleri, cenaze töreninden sonraki üçüncü, altıncı, dokuzuncu ve kırkıncı gün bir yemek hazırlarlardı, kapıda durarak ölmüş olan kişinin ruhunu yemeğe çağırırlardı. Kişiler, masanın çevresinde sessizce otururlardı ve bıçak kullanmazlardı. Masadan *yere yiyecek bir şey düşse o, kendilerine yiyecek verecek yaşayan yakınları olmayan yoksul ruhlar için öylece yerde bırakılırdı*. Yemeğin sonunda rahip eline bir süpürge alır ve *sevgili ruhlar yediniz içtiniz gidin artık. Haydi gidin* diyerek ruhları evin dışına süpürdü.

Mitolojiden Örnekler

Yemeğin eğlence bağlamında yenilmesinin arka planında mitik inanç sisteminin de yansımaları görülür (Bakırcı, 2010: 858). Ölümle ilişkilendirilen biçimleri ise Tanrıların gazabını çekmemek için izlenen yol ve yöntemlerdir.

Mitolojide farklı biçimlerde sunulan bu tür festivaller, aynı zamanda Tanrılarla doğrudan ilişkisi kurulan dini/kutsal törenlerdi. Örneğin Dionysos, ölüp dirilen bereket ve şarap tanrısıydı. Onun ölmesi ile bitkiler soluyor ya da kuruyor; dirilmesi ise yeryüzüne bereket getiriyordu. İ.Ö. V.yüzyıla kadar, köylüler arasında taraftar bulan, şarabın, coşkunun ve bereketin tanrısı Dionysos adına düzenlenen iki dinsel tören vardı: Bunlardan ilki Tanrının yeraltına gidişine yakılan ağıt töreni, diğeri ise Tanrının yeniden doğuşunun şenliklerle kutlanması töreni idi. Tanrının yeraltına gidişi, bitiminde bereketi, sevinci doğuracak bir ayrılık olarak algılanırdı. Ürünler toplanmıştır ve bir daha ki bağbozumuna değin Tanrı yeraltına çekilmiştir. Boşalan bağların ve yaklaşan uzun kış döneminin köylülerdeki imgesi, Tanrılarının ölümüdür. Dionysos adına düzenlenen ikinci törende ise Tanrının yeraltından çıkışı ve yeniden doğuşu şenliklerle cümbüşlerle kutlanırdı. Bunlar, bağbozumunun hemen öncesine rastlayan ritüellerdir. Ölen Tanrı, yeniden doğmaktadır. Bekleyiş bitmiş, sıra doğanın verdiği nimeti, ürünü toplamaya gelmiştir. Bu tören, ürünün iyi olması için bir istek bir dua niteliğini taşımaktadır (akt. Öztürk, 2009: 213).

Öte dünyanın bilinemez oluşu, aynı zamanda oranın karanık ve kötü bir yer olabileceği inancının ortaya çıkışına da kaynaklık etmiştir. Yapılan festivallerin mitolojik anlatılardaki yönü

çoğu zaman bu tehliye karşı tedbirler alınmasını içermekteydi. Tedbirler, ölümlerin toplandığına inanılan öte dünyanın kötü ortamından kaygılanıp, yaşayanların dünyasına musallat olacaklarını inandıkları ruhlara karşı almışlardır. Ay ve Şahin'e göre (2014: 347) Sümlerde ve Babillilerde öte dünya cennet ve cehennem olarak ayrılmamıştır. Tüm ölümler kirlil ve kötü olan öte dünyada toplanırlar ve ölümlerin buradaki yaşamlarının devamı için akrabalarına ihtiyaçları vardır. Ölümlerin İhtiyaçları da bir takım ritüellerle sağlanmaktadır. *"Kolektif olarak yürütülmesi, şahit olunması ve tecrübe edilmesi gereken dolayısıyla kendisine yoğun değer yüklenilen gösteri olarak tanımlanan ritüelde"* (Paden, 2008: 52) aslanan toplulukların kendilerine ait olan kolektif kimlikleri ve kültürel bellekleri yaşatabilmeleridir. Ay ve Şahin (2014: 348), öteki dünya ile gıda arasındaki ilişkiye de değindikleri çalışmalarında bir cenaze ritüelinin uygulanma pratiğini aktarmıştır. M.Ö. 1. Binyılda Eski Yakındoğu'da uygulanan *"Kispum Ritüeli"*, kolektif birliğin canlandırılması için düzenlenen bu ritüel, halka ait olmaktan ziyade belirli bir aileye ait bir anma uygulaması olarak betimlenmektedir. Bu törenin en önemli özelliği ölen ataların da davet edilmesiydi. Bir ziyafet töreni eşliğinde gerçekleştirilen kipur ritüelinde gerek yaşayanların gerek ölenlerin isimlerinin anılmasının önemi, bir ziyafet töreni ile birlikte gerçekleştirilen bu ritüelin aynı zamanda kralların topluluk nazarındaki meşruluğunu sergilemesinden kaynaklanmaktadır. Yine farklı bir anlatıda Kral Ammurapi'nin oğlu Niqmaddu için düzenlenen ritüele davetlilerin yanı sıra ölmüş tüm ilah krallar da çağırılmış ve böylelikle kralın öte dünyaya huzurla geçişi için dualar edilmiştir.

Kizzuwatna kökenli, tanrıları çağırma ritüeli olarak adlandırılan bir metninde, bir sebepten dolayı öfkeye kapılıp ülkeyi terk eden tanrıların çağırılması için düzenlenen ziyafette, sunulan kansız kurbanlar arasında tanrıların öfkesini dindirecek nitelikte yiyeceklerin, bal, yağ, kuru üzüm ve meyve olarak seçilmesi dikkat çekmektedir (Reyhan'dan Akt. Ay ve Şahin, 2014:350).tanrılar için yalnızca kansız kurbanlar adanmamakta, kanlı kurbanlar da Hitit kültüründe ritüel yemeklerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Diğer taraftan Hitit kültü yemeği ritüeli şu aşamalardan oluşmaktadır: *"hazırlık, kesme ve parçalama, masaya oturma, yemek için tanrıların çağırılması, ziyafet, ziyafetten ayrılma"*(Akt.Ay ve Şahin, 2014: 350).

Sunaklar, Adaklar, Sunumlar

Eğlencelerin sunaklarla birlikte iç içe geçtiği uygulamalar da festival ve törenlere eşlik eden bir diğer pratiklerdir. Bu uygulamalara çoğu zaman *hastalıklardan arınma tutumu* eşlik etmektedir. Örneğin *Yeni Gine'nin Güneyi'nde Anahtar Adaları'nda bir hastalık ortaya çıktığında halk kıyıya bir iskele kurardı. Üzerini et ve içeceklerle dolduran ada sakinleri, böylece ölü ruhların vereceği kötülüklerden halkı kurtarmayı amaçlardı* (Frazer, 2004: 151). Sunaklara konulan yiyecekler, ölü ruhların memnun edilmesi için kullanılan araçlardı. Hastalıklar ise ölü ruhların memnun olmadıkları zaman topluluğa vermiş oldukları bir tür cezalardı. Hastalıklardan arınma amaçlı yapılan ve ölümlerle-yemeğin kültürünün iç içeliğini gösteren bir diğer uygulama da Bengal Körfezi'ndeki Nicobar Adaları'nda karşımıza çıkar. Frazer'in (2004: 152) aktarımına göre köyde hastalık varsa, bunu suçu ölü ruhlarla atılırdı. Ruhların, sunaklarla yatıştırılması gerekirdi. Bütün yakınlar ve dostlar çağırılır, büyük bir domuz kızartılır ve iyi tarafları yenirken, bazı parçaları da ölü ruhlarla sunulurdu. Geride kalan sunu yığınları ise yükselen deniz tarafından alınıp götürülene kadar evin önünde bıkrakılırdı. Bir başka aktarımda da benzer tutumlara raslanıldığı görülür. Ölümlere yemek ve içecek sunma kimi bölgelerde de "kipsu" törenleri adı altında yapılmaktaydı. Bu törende kullanılan dua esnasında ölen tüm atalar anılırken, isimlerini anacak kimsesi olmayan kişiler de ayrıca belirtilmiştir. Bu kimsesiz ruhların gazabından korunmak için onlar da şölen sofrasına davet edilerek, diğerleri ile birlikte ruhu teskin edilmek istenmiştir (Bkz.Ay ve Şahin, 2014: 349).

Sunak burada, dini formatına yakın anlamıyla *adak adanan ve kurban kesilen yapı* olarak kullanılmıştır. Kurbanın sadece kan akıtarak yapılmasını değil, aynı zamanda yiyecek koyularak kansız yapıma biçimlerine gönderme yapmaktadır. Sunaklar söz konusu olduğunda mezarların sıklıkla kullanılması da karşılaşılan bir durumdur. Belirli zamanlarda mezarlar özenle temizlenir ve kutlamaya hazırlanırdı. Evde hazırlanan yemekler ise temizlenen mezarların

yanına ya da üstüne bırakılırdı. *Meksika/Ölüler Günü*'nde yapılan yemeklerin mezarlara bırakılması bu duruma örnektir. Japonların *Bön Bayramı*'nda yapılan yemek sunumları aynı kaynaktan beslenen pratiklerdir. Bu tür bayramlardan hazırlanan yemekler, birçok defa ölüm imajlarını temsil eden tabut şeklinde veya beyaz çikolatadan iskelet görüntüsünün verildiği kurabiyelerle biçimlendirilmektedir.⁷ Sunaklara bırakılan yemeklerde aslonan, ölü ruhların yemeklerin tinsel özünü almalarıydı. Yemeklerin tinsel özünün alınışı, bu tür uygulamalara sahip topluluklarda mezarlıklara bırakılan yiyeceklerin hikayesini de açıklar nitelikte durmaktadır. Ay ve Şahin'in (2014: 349) çalışmasında sunaklar ve sunumlarla ilgili olarak dikkat çeken noktalardan birisi Ugarit kentinde yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıkan mekanlardır. Evlerde ölü kültüne adanmış olabileceği düşünülen özel bir takım odaların varlığı dikkat çeken Ugarit'de bu mekanların yazılı kaynaklarda geçen ve anlamını taşıdığı düşünülen "yemek odası" nı işaret ettiği düşünülmektedir.

Aslında sunaklardaki ritüellerle benzer olması bakımından cenaze törenlerinden sonra yemek verilmesi uygulaması da dikkat çekilmesi gereken bir pratiktir. Örneğin İspanya'nın Aragon bölgesinde, ölenin başında bekleme geleneği için özel bir ekmek pişirilir. Ekvador'da insan veya mumya şeklinde ekmekler yapılırdı. Tanrının bedeni olarak ekmeğe kutsiyet atfedilmesi, yas törenlerinde ekmek yenilmesinin bir başka açılımıdır (Bkz.Frazer, 1992). Amerika'nın bazı yerlerinde, kuru üzümle cenaze pastaları pişirilirdi. Musevi aileleri, cenazeden sonra yenen ilk yemek olan ve *Se'udat Havra Ah adı* verilen taziye yemekleri hazırlarlardı. Katı yumurtalar ve diğer yuvarlak şekilli yiyecekler, hayatın devamını simgelerdi ve yemekte sunulurdu. Aztekler ise ölüleri için yaptıkları yemekleri yakarlardı (Jones, 2004: 40). Anadolu'da *kırk ekmeği, kazma takırtısı, ölü aşı, yiyeceğini etmek, hayırlı vermek, şemşek, köncülü, ölü çöreği, hamur, yağ, soğan, ölü giliği, meyve, lokma can helvası, yoğurt ekmek, çay* (Örnek, 1979: 88) bu pratiklerin aynı düşünsel kaynaktan beslenen dışsal yansımaları olarak göze çarpmaktadır. Benzer şekilde Frazer'in (2004:113) aktardığı benzer uygulamalarda sunakların ev eşyaları üzerinden bir takım pratiklerle örülmüş bir şekilde karşımıza çıktığı görülür. Sunak olarak kullanılacak eşyaların temiz olması, ölü ruhunun memnun edilmesi açısından gerekli bir uygulamadır.

Mezarlıklarda yapılan sunak ayinleri, İslam dininin etkisiyle sevabının ölü ruhuna gittiği varsayılmak üzere fakirlere sunulan yemekler ve mevlit geleneğiyle helva, şeker vb yiyeceklerin dağıtılmasına dönüştüğü görülmektedir. Günümüzde belediyelerin, büyükşehirlerde sunmuş olduğu yemek hizmetleri de bu bağlamda dikkate değer durmaktadır. Geleneksel hayatın temel bileşeni olarak ölüm sonrası yemek ritüeli, modern şehir hayatı içerisinde belediyeler aracılığıyla yaşatılmaktadır. Bütün bu süreçte, sunaklarla ölüme yapılan gösteri dünyasının, modern topluma doğru evrilen hikâyesini bulmak mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi, festivaller ve bahar kutlamaları başta olmak üzere ölümle ilişkili bütün uygulamalarda toplumsal konular ve maddi zenginlik önemli bir temadır. Örneğin sunaklarda ölünün ailesinin toplumsal konumu ve ailenin maddi zenginliği sergilenen yemekler üzerinden sınıfsal farklılıkları göstermesi bakımından önemli birer göstergedir. Kuşkusuz burada ölümle ilişkilendirilen yemeğe atfedilen değer, simgesel bir güç ve statü göstergesine dönüşmesi olmaktadır. Bendan (1969: 152), *cenaze törenlerini, yas ayinlerini ve cenaze yemeklerini, ölünün ölümden sonra varoluşuna ilişkin açık veya örtük inançları davranış yoluyla dışavurma biçimleri* olarak değerlendirmiştir. Yemek üzerinden kurulan kültürel dünya, ölün sonrasını da etkilemiştir. Ölümün kendisi bu defa bir araca dönüşmekte, yemeğin kullanılma biçimleriyle de toplumun kültürel kimliğinin sürdürülmesi amacının güdüldüğü görülmektedir.

⁷ Meksika'da "Ölüler Günü"nde yapılan bu etkinliklere benzer şekilde Türk-İslam geleneği içerisinde mevlit yapılması ve mevlitlerde şeker dağıtılması aynı ruh dünyasından beslenir. Geleneksel olarak helva dağıtılması ve modern biçimleriyle hazır üretim keklerin dağıtımı da benzer özellikler taşır. Kuşkusuz burada en belirgin ortaklık, dağıtılan yemeklerin şekerli olmasıdır. Muhtemelen ölümün sunduğu "acı" tecrübenin "tat" duygusu üzerinden acının hafifletilmesi "acıyı bal eylemek" söylemiyle sürdürüldüğü iddia edilebilir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hamlet mezarlıkta, ölen kralın bir zamanlar soytarısı olan Yorick'in kafatasını elinde tutarken yaşam ve ölümü sorgulamaya başlar: *“Olmak ya da olmamak işte bütün mesele bu!”* Yokluk ile varlık arasında kurulan bu ilişki biçimi tarihsel süreçte kendini her zaman ölüm ile buluşturmuştur. Aslında insanlar, ilkçağlardan itibaren yaşadıkları olağanüstü durumlara bir anlam yüklemişlerdir. İlk topluluklarda doğal afetler ve birçok problem, kimi zaman görünmeyen varlıklarla doğrudan ilişkilendirilmiş, kimi zaman ise görünen varlıkların görünmeyenden aldıkları güçlerle dolaylı yoldan ilişkilendirilmiştir. Bu anlamlandırmalar içerisinde ölüleri defnetme, ölümler için yapılan törenler veya *“Ölüm Tanrısına”* zarar görmemek için sunulan kurbanlar yer almaktadır; çünkü ölme *araç gereç gerektiren önemli bir yolculuktu* ve bu yolculuk toplumsal birliktelikleri/paylaşımları gerektirmekteydi. Ölen, bir takım ritüellerle gönderilirken geride kalanlar ise yas sürecinde yaşamının en basit haliyle başbaşa kalmaktadırlar: *Taziye evine yemeklerin getirilmesi ve yemek üzerinden “hayat devam ediyor” mesajının verilmesi ölümün dünyaya ait kısmının uzantısı olması bakımından önemlidir.*

Yemek, ontolojik bağlamıyla ilişkilendirildiğinde varolmanın kendisidir. Aynı zamanda insanların fiziksel olarak canlılık hallerini sürdürmelerini sağlayan araçsal bir yöntemdir. Ölüm ise yokluğun kendisidir. Bu bağlamdan hareket edildiğinde ölüm, yemekle başlayan varolma mücadelesinin, canlılık halinin son bulması ile bittiği ontolojik salınımdır. Çalışmada yemek ile ölümün kesişmesi, aynı zamanda varlık ve yokluk haline gönderme yapılmasını da ifade etmektedir. Amaç, iki yaşamsal alanın üzerinde kurulan toplumsal gerçekliğin farklı örnekler üzerinden sunulması ve betimlenmesi olmuştur.

Ölüm, toplumsal üretimlerin birçoğunun kendisinden çıktığı rituel bir gerçekliktir. Ölümün törensel inşası, aynı zamanda toplumsal kimliklerin yorumlanma biçimlerini göstergelere dönüştürmektedir. Bu göstergeler içerisinde karşılaşılan yemek metaforu, aslında bu çalışmanın uzandığı alanı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Kuşkusuz insanlık tarihinin karın doyurmanın tarihi ile özdeş olduğu düşünüldüğünde, yemeklerin kültürel göstergeler olarak toplumsal alanın her yerine sızması kaçınılmaz olmaktadır. Bilindiği üzere doğa ile mücadele, insanın yaşam alanını genişletme çabasını yansıtır, bu çabadan doğan bütün ürünler ise kültür olarak adlandırılır ki kültür, kuşaklararası bağlantıların sağlayarak topluluğun aslında sonsuzluğu talep etmesini ifade etmektedir. Topluluğun kültür üzerinden arzu ettiği sonsuzluk talebi, din, mitoloji ve gelenekte kendisini ölümsüzlük arayışları üzerinden anlatılar şeklinde karşılık bulmuştur. Böylece karın doyurma aslında yaşamak, yaşamının ise ölümün karşılığında kendisini diyalektik bir formda yansıtmasını temsil etmektedir. Ancak ölümün karşılığına *“yaşamayı”* değil *“karın doyurmayı”* koymayı tercih eden bu çalışmada üstü kapalı vurgu yeri, bütün dünya tarihinin yemek ve ölüm üzerinden doğduğu iddiasıdır.

Bu çalışma temelde ölümü merkezine yerleştirmiş ve ölümün yemek ile ilişkisini çapraz bağlantılarla çözümlenmiştir. Buradaki çaprazlık, varlık/yokluk ve yaşam/ölüm karşıtlıklarının yeniden inşa çabasını ifade etmektedir. Ölümün sosyolojik bağlamı, sosyal ağ oluşturma gücüne gönderme yapılarak ele alınmıştır. Burada, törensel etkinliklerin yemek metaforu ile kurduğu işlevsel bütünleşme dikkate değer bulunmuştur. Törenleri kurması bağlamında ölüm, süreci başlatan bir gerçeklik olarak ele alınmıştır. Yemek metaforu ise sosyal ağı ayakta tutan temel araç olarak kullanılmıştır. Burada temel amaç, ölüme verilen tepkinin mutluluk şeklinde dışavurumudur. Mutluluğu tanımlayan temel tutumlar, ölüme verilen tepkilerinin içeriğiyle doğrudan ilişkilidir. Çalışmada bahsi geçen törenler, Durkheim'in kabullerine paralel şekilde *toplumun kuruluşu ve yeniden güncellenmesi* şeklinde ele alınmıştır. Yemeğin yoğun bir şekilde kullanıldığı ölüm törenleri sırasında uygulanan pratikler, aynı zamanda toplumun dışavurumu olarak yorumlanmıştır. Bu çalışma, bahsi geçen dışavurumları kurban, festivaller, bahar şenlikleri ve sunaklar üzerinden incelemiştir. Dünyanın farklı yerlerinden seçilen örneklerde belirlenen birçok uygulama, benzer özellikler taşımakta ve böylece hem ölüm törenleri hem de yemek metaforu üzerinden ortak insanlık kültürünü betimlemek mümkün olmaktadır.

Yemek, eğlencenin ve yaşam sevincinin haz alma tutkusuyla en üst seviyeye çıktığı toplumsal bir pratiktir. Ölüm ise yemeğin tersine hüznün ve acının en üst seviyeye çıktığı yaşamsal bir kayıptır. Ortak nokta, her iki olgunun da toplumsal alanı dinamik bir şekilde yapılandıran özelliklere sahip olmasıdır. İnsanlar biraraya gelmekte ve bu bir aradalıktan oluşan etkileşimlerde paylaşımlar en üst seviyeye çıkmaktadır. İki gerçekliğin sosyolojik bir fenomene dönüşmesi ise varlığın kaynağı olarak yemeğin, dünyasal yokluğun başlangıcı olarak ölümün esnek birlikteliğini yansıtmaktadır. Ritsel oluşumların vazgeçilmez metalarından birisi olarak kabul edilebilecek yemek, farklı biçimlerde bu birlikteliğin sembollerini üretmektedir. Çalışmada kurban ve adak, bu bakımından önemli bir pratik kabul edilmiştir. Kurban ve her türlü törensel uygulama, ruhsal arınma başta olmak üzere görünmeyen alandan gelebilecek her türlü tehdit ve tehlikeden sakınma-korunma amaçlı yapılan ritüeller toplamından oluşmaktadır. Kuşkusuz görünmeyen alan birçok toplulukta tanrılara ait bir alandır. Burası aynı zamanda bütün topluluklarda ölümlere ait bir alandır da. Dünyada bıraktıkları hayata kaldıkları yerden devam edecekleri varsayılan ölümlerin, dünya hayatını da henüz bırakmadıkları kabul edilmektedir. Bu nedenle sürekli gözetlendikleri inancına haiz topluluklar, ölümlerini memnun etme amaçlı birçok davranış pratiğinin ortaya çıkışını sağlamıştır. Baharın gelişi, ürün hasat zamanlarında bereket ve bolluk çağrılarında bulunma gibi doğa-insan etkileşimi betimleyen durumlar ise benzer şekilde ölümlerin gözetildiği önemli dönemlerden birisidir. Bu gözetimin birincil amacı, sevincin karmaşıklığının ve yoğunluğunun en üst seviyede olduğu bu tür olaylarda, topluluğun gelebilecek her türlü olumsuzluğa karşı tedbir alma çabasıdır. Tedbirler, doğa olaylarının arkasında yer alan tabiatüstü varlıklara atfedildiği gibi çoğunlukla ölümlere de atfedilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, bir ölüm sosyoloji denemesi olarak yemek metaforunun törenler içerisindeki görünümüne odaklanmıştır. Ölüme atfedilen kutsallığı, yemeğe atfedilen toplumsal anlamlandırmalarla birleştiren çalışma, kurban başta olmak üzere ekim ve hasat zamanlarında yapılan festivaller, bahar kutlamaları ve çeşitli amaçlarla yapılan sunakları kültürel göstergelerle ilişkilendirerek çözümlemiştir.

KAYNAKÇA

ABDUREZZAK, A. O. (2014). “İşlevsel Teori Bağlamında Yemek Kültürünün İletişimsel Yönü”, *Turkish Studies, Volume 9/11*, ss.1-16.

ASSMAN, J. (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (çev:Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ATAY, T. (2004). *Din Hayattan Çıkar- Antropolojik Denemeler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

AVCI, A. ve Diğerleri (2014). *Yemekte Tarih Var Yemek Kültürü ve Tarihçiliği*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

AY, Ş. ve ŞAHİN, K. (2014). “Eski Yakındoğu’da Yemek Simgeselliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarihin Peşinde – Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı:12, ss.331-358.

BAKIRCI, N. (2010). “Hıdrellez Niğde’de Unutulan Bir Gelenek: Niğde Cumaları”, *Turkish Studies, Volume 5/3*, ss.855-864.

BAUMAN, Z. (2012). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (çev:Nurgül Demirdöven), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BELGE, M. (2001). *Tarih Boyunca Yemek Kültürü*, İstanbul: İletişim Yayınları.

BENDANN, E. (1969). *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*, London:Dawsons Pall Mall.

BENEDICT, R. (2003). *Kültür Kalıpları*, (çev: Nilgün Şarman), İstanbul: Payel Yayınları.

BEŞİRLİ, H. (2010). “Yemek, Kültür ve Kimlik”, *Milli Folklor*, Yıl:22, Sayı:87, ss.159-169.

BEŞİRLİ, H. (2011). “Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:58, ss.139-152.

BEŞİRLİ, H. (2012). *Yemek Sosyolojisi/Yiyeceklere ve Mutfağa Sosyolojik Bakış*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

BUCAK, T. ve ARACI, Ü. E. (2013). “Türkiye’de Gastronomi Turizmi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:16, Sayı:30, ss.203-217.

DEDEOĞLU, Ö. A. ve SAVAŞCI, İ. (2005). “Tüketim Kültüründe Beden Güzelliği ve Yemek Yeme Arzuları: Kadınların Tüketim Pratiklerine Yansıması”, *Ege Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, C.5, (12), ss.77-87.

DURKHEIM, E. (2015). *Sosyoloji Dersleri*, (çev:Ali Berktaş), İstanbul: İletişim Yayınları.

ELIADE, M. (1990). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev: Mehmet Aydın), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

EMİROĞLU, K. (2009). “Ata Kültü”, *Antropoloji Sözlüğü*, (Ed.Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ERGİNER, G. (2009). “Kurban”, (iç) *Antropoloji Sözlüğü*, (ed.Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ERKAL, M. ve BALOĞLU, B. (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Der Yayınları.

FRAZER, J. G. (2004). *Altın Dal I*. (çev. Mehmet Doğan), İstanbul: Payel Yayınları.

FRAZER, J. G. (1992). *The Golden Bough A Study in Magic and Religion*, London: Mcmillan.

GIDDENS, A. (1993). *Sociology*, Oxford: Polity Press.

GIDDENS, A. (2000). *Sosyoloji*, (çev: Cemal Güzel), Ankara: Ayraç Yayınevi.

GIDDENS, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*, (çev:E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GIDDENS, A. (2014). *Modernite ve Bireysel Kimlik/Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (çev:Ümit Tatlıcan), İstanbul: Say Yayınları.

GOODY, J. (2013). *Yemek, Mutfak, Sınıf/Karşılaştırılmalı Sosyoloji Çalışması*, (çev:Müge Günay Güran), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

HARNIK, F. G. (1995). “Religion and Food: an Antropological Perspective”, *Journal of the American Academy of Religion*, Volume:63, No:3, pp.565-582.

HILLEL, D. ve Diğerleri (2013). “What Makes a Gastronomic Destination Attractive? Evidence from the Israeli Negev”, *Tourism Management*, Volume 36, pp.200-209.

ILAN, D. (1995). “The Mortuary Practices at Tel Dan in the Middle Bronze Age: a Reflection of Canaanite Society and Ideology”, (iç) *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, (ed: Stuart Campbell and Anthony Green), Great Britain: Oxbow Books.

İNAN, A. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm - Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları.

JONES, C. (2004). *Huzur İçinde Yatsın*, (çev: Mehmet Gürsel), İstanbul: Dharma Yayınları.

KELLEHEAR, A. (2012). *Ölümün Toplumsal Tarihi*, (çev: Tuğçe Kılınç), Ankara: Phoenix Yayınları.

KILIÇ, S. ve BAYRAKTAR, A. (2012). “İslamiyetten Önce Türklerde Yiyecek ve İçecekler”, *Turkish Studies, Volume 7/2*, ss.707-716.

KÖZLEME, O. (2013). “Türk Mutfak Kültüründe Siyasi, Sosyal ve Dini Sembolizm”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7 (14), ss.387-395.

LEVINAS, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*, (çev: Nami Başer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MALINOWSKI, B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*, (çev:Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

MALPAS, J. ve Robert C. S. (2006). *Ölüm ve Felsefe*, (çev: Nur Küçük), İstanbul: İthaki Yayınları.

MARIE, H. ve SAUNER L. (2007). “Yemeli mi? Yememeli mi? Yeme Alışkanlıklarına Antropolojik Bir Yaklaşım”, *Yemek ve Kültür*, sayı:7, İstanbul.

MINTZ, S. W. and Christine M. B. (2002). “The Anthropology of Food and Eating”, *Annual Review of Anthropology, Volume:31*, pp.99-119.

ORGUN, N. D. (2009). “Küreselleşmenin Değiştirdiği Yemek Kültürü: İstanbul-Beyoğlu”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı, İletişim Bilimleri Dalı, Doktora Tezi*, İstanbul.

ÖRNEK, S. V. (1979). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

ÖZDEMİR, N. (2005). *Türk Eğlence Kültürü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

ÖZTÜRK, Ö. (2009). *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

PADEN, W. E. (2008). *Kutsalın Yorumu*, (çev: Abdurrahman Kurt), İstanbul: Sentez Yayıncılık.

ROBERTSON, R. (1995). “Glocalization: Time, Space and Homogeneity-Heterogeneity”, (iç) *Global Modernities*, (Eds:Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson), Londra: Sage Publications, ss.25-44.

ROBERTSON, R. (1999). *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, (çev:Ü. H. Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

RODEN, C. (2000). “Ortadoğu’da Musevi Yemekleri”, (iç) *Ortadoğu Mutfak Kültürleri*, (ed.Sami Zubaida-Richard Tapper), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ROUX, J. P. (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev:Aykut Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yayınları.

SAĞIR, A. ve MEMİŞ, P. (2006). “Kuşatıcı Bir Toplumsal Değişme: Küreselleşme ve Bu Süreçte Farklılık ve Özgürlük Arayışları”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sayı:2, Cilt:1.

SAĞIR, A. (2012). “Bir Yemek Sosyolojisi Denemesi Örneği Olarak Tokat Mutfağı”, *Turkish Studies, Volume 7/4*, p.2675-2695.

SAĞIR, A. (2013). “Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı İle Meksika Ölü Günü Örneği”, *Milli Folklor*, Yıl:25, Sayı:98, ss.125-137.

- SAGIR, A. (2014). *Ölüm Sosyolojisi*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- SCEATS, S. (2000). *Food, Consumption and the Body in Contemporary Women's Fiction*, London: Cambridge University Press.
- TEVHİDİ, E. H. (2004). "Otuz Beşinci Gece: Ruh, Can, Hayat, Ölüm, Akıl ve Öte Dünya Üzerine", (çev:A. Sait Aykut), *Cogito*, sayı:40, ss.20-37.
- TEZCAN, M. (2000). *Türk Yemek Antropolojisi Yazıları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- THEVENOT, J. (2009). *Thevenot Seyahatnamesi*, (çev Ali Berktaş), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- TRYJARSKI, E. (2012). *Türkler ve Ölüm*, (çev:Hafize Er), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- VERGOTE, A. (2002). "Kutsal", (çev: Halife Keskin ve Asım Yapıcı), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, sayı: 2, ss.207-235.
- YÜCEL, O. (1990). "Dionysos Ritüellerinden Tragedya ve Komedyaya", *Mimesis Tiyatro/Çeviri Araştırma Dergisi*, sayı:3, ss.1-30.
- ZIZEK, S. (2004). "Ölümün Acımasız İlişki", (çev: E. Efe Çakmak), *Cogito*, sayı:40, ss.70-91.