

Etnografya Işığında Arkeolojide Sosyal ve Kültürel Değerlendirmeler

Jak Yakar

Giriş

Dünyanın çeşitli bölgelerinde yerel kültür tarihini inceleyen araştırmacılar, bilhassa arkeoloji ile uğraşan antropologlar, etnografik örneklerin geçmiş toplumların sosyal yapılarını, kültür gelişimlerini ve dini inanışlarını araştırmada yardımcı olabileceklerine son yıllarda iyice kanaat getirmişlerdir. Etnografik örneklerin arkeolojide kullanılmasında temel amaçlardan biri, maddi kültürle, bunu yaratan toplumun kültürel, sosyal ve ekonomik yapısı arasındaki bağlantıları daha iyi kavramaktır.

Antropolojinin bir yan disiplini kabul edilen etnoarkeoloji son 45 senede 3 aşama geçirmiştir. 1956-1969 yılları arasındaki ilk aşamada, kültürel antropolojinin arkeolojik yorumlarda nasıl kullanılabileceği bilhassa incelenmiştir. Bir başka deyimle, bu aşamada simgeselliğin antropolojisi, arkeolojide etnografik analogi, etnografik faraziyeler ve gerçekler gibi konuları araştıranlar arasında Viktor Turner, Clifford Geertz, Robert Ascher, Karl Heider gibi çalışmacıları zikredebiliriz.

Bu konulara bu ilk aşamada bilhassa önem veren dergiler arasında *Southwestern Journal of Anthropology* ve *American Anthropologist*'i ileri gelen öncüler arasında sayabiliriz. 1968-1981 yılları arasında yer alan ve 'yeni etnoarkeoloji' olarak tanımlanan ikinci aşama, Lewis Binford'un 1962'de *American Anthropologist*'te yayınlanan "Archaeology as Anthropogy" makalesi sayesinde başladı denebilir. Bu ön çalışmayı 1968'de yayınlanan Sally ve Lewis Binford'un *Perspectives in Archaeology* kitabı takip etti. David Clarke'in aynı yılda yayınlanan *Analytical Archaeology* kitabının arkasından Patty Jo Watson, J.A. Le Blanc ve C.L. Redman'ın müşterek hazırladıkları *Explanations in Archaeology* kitabı, yine Patty Jo Watson'ın Batı İran'daki çalışmalarına değinen *Archaeological Ethnography in Western Iran* kitabı (1979) bu disiplinin arkeologlar tarafından daha da benimsenmesini sağladı. Bu dönemde Türkiye'de de birtakım araştırmalara girişildi. Mesela Ayla

Alpöge'nin (1971) Keban Bölgesi'ndeki kırsal bölge mimarisi ile ilgili çalışmaları etnografik belgeleme açısından önemlidir. Eckart W. Peters'in 1976'da yayınladığı ve Doğu Anadolu kerpiç mimarisine örnek olarak aldığı Alişam çalışması, Gordon Hillman'ın Asvan Bölgesi'nde geleneksel ziraat üretim verileri aracılığıyla, geçmiş toplumlarda nüfus yoğunluğu hesaplamalarına yer veren makalesi (1973) ve Olivier Aurenche'in arkeolojide demografi sorunlarını inceleyen yazısı (1981); ileride yapılacak daha geniş çaplı çalışmalara ön ayak oldu, denebilir.

Son dönem etnoarkeolojisi olarak tanımlanan üçüncü aşamada, 'maddi kültür bir toplumun yapısını ve kültür davranışını ne dereceye kadar aksettirir' sorusu Ian Hodder'in öncülüğünde 1982 yılından itibaren tartışılmaya başlandı. Hodder, maddi kültür yansıtıcı olmaktan ziyade genel kültürün bir parçası olarak görülmelidir, görüşünü ortaya attı. Başka bir söyleyişle, maddi kalıntılar aracılığıyla bir kültürün tüm bünyesinin incelenmesinin zorluklarına dikkati çekti. Bu güçlüğü bir de eski toplumlarda kültürel entegrasyon sorununu ilave edersek, maddi kültür kalıntılarının, bir kültürün ancak son aşamasını kısmen temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bunu kullandığımız etnografik örnekler için de söyleyebiliriz. Örneğin; etno-kültürel bakımdan kendine has bir yapıya sahip bir toplumda evlilik, ergenlik ve ölümle ilgili törenlere, dini ayinlere şahit olmamız bu toplumun tüm kültürünü her anlamda tanıyoruz demek değildir. Etnoarkeolojinin bütün kusurlarına ve eksikliklerine rağmen 1990 senesinden itibaren bu disipline olan ilgi yalnız batılı arkeologlar arasında değil, diğer ülkelerde de arttı. Nitekim 1990'larda bu disiplinle ilgili yayınlar oldukça yoğunlaştı. Bu üçüncü aşama döneminde Türkiye'de de, genelde küçük toplumları belli bir konu ve zaman dahilinde mümkün merteye detaylı bir şekilde incelemeye yönelik çalışmaların sayısı arttı. Belli başlı yayınlar arasında Marcel Bazin'in tek başına ve Olivier Aurenche ile yaptığı çalışmaları sayabiliriz (1989). T.J. Wilkinson'ın bu dönemdeki çalışması (1990), Olivier Aurenche, Marcel Bazin ve Serge Sadler'in, 1997'de müşterek yayınladıkları Aşağı Fırat'ta (Cafer Höyük'ün bulunduğu bölgede) kırsal sosyo-ekonomiyi ve demografiyi hedef alan *Villages Engloutis: Enquête ethnoarchéologique a Cafer Höyük* kitabı etnoarkeolojiye son yıllarda Türkiye'de verilen önemi gösterir.

Geçmiş Topumlarda Sosyal Düzen Şekilleri

Spekülatif sayılmasına rağmen üstünde çok durulan ve çalışılan konulardan biridir. Bu tür çalışmalarda günümüzden veya yakın tarihten alınan klan, kabile, aşiret ve feodal sistem modellerini kullanmak her zaman veya herkes için ikna edici olmasa dahi, yön göstermekte yardımcı olabilir. Bence

bu tür etnografik örneklerin gayesi direkt paralellikler sağlamaktan ziyade, bilhassa yazılı belge bırakmamış toplumların sosyal ve ekonomik yapılarını, ticarete ve sosyal ilişkilere dayalı mübadele tarzlarını, ruhani dünyalarını aksettiren maddi kültür belgelerini ihtimaller açısından daha iyi değerlendirmeye yönelik olmalıdır.

Her ne kadar, günümüzde büyük aşiret teşkilatları kalmadıysa da, bunlardan arta kalan gruplara Türkiye'nin bazı bölgelerinde halâ rastlanır. Dolayısıyla değişik bölgelere dağılmış ve geleneksel yaşamlarını mümkün mertebe sürdüren küçük gruplarda etnik kimliğe dayalı kültür özellikleri ve aile üstü sosyal bünye yapısı gibi konular incelenebilir. Şöyle ki; çekirdek ailenin hangi sosyo-ekonomik sebeplerden geniş aileye dönüştüğünü veya belli bir süre sonra parçalandığını belgelemek mühimdir. Bu tür belgeler bir yerde prehistorik devirlerde daha büyük toplumların nasıl oluştuğunu ve aralarındaki işbirliğinin sosyal, ekonomik ve ritüel nedenlerini izah edebilir. Neolitik ve Kalkolitik devirlere ait sosyal organizasyon veya aile yapısı sorunları, yerel etnografik kaynaklar vasıtasıyla izah edilemediği takdirde -misal olarak Türkiye'yi alalım- dünyanın diğer bölgelerinden getirilen etnografik örnekleri bu konuları bir perspektife sokmak için kullanmakta bence yarar vardır. Bunu izah etmek için Güney Amerika'da, Şili'nin güney yarısında yer alan kırsal kesimde, kültür ve teknoloji bakımından Neolitik toplumlara atfedilen yaşantılarını, hiç değilse 19. yy. ortalarına kadar sürdüren *Mapucheler*'e değineceğim. Etnografileri 16. yy.'da bu bölgeyi fetheden ve zamanla buralara yerleşen İspanyollar tarafından belgelenmiştir. Bugün tarım ve hayvancılıkla geçinen ve ananevi yaşantılarını sürdürdükleri bazı köylerde *Mapucheler*'de sosyal yapı ve şamanizm gibi konuları araştırmak mümkündür. *Mapucheler*'in bir kısmı halâ kırsal yaşantıyı tercih eder ve hiç değilse 19. yy. ortalarına kadar sazdan, ottan inşa ettikleri *ruka* diye tanınan kulübelerde ikâmet ederlerdi. *Mapuche* sosyal piramidi reis-şaman-aile şefleri-savaşçı gençler ve geri kalanlar şeklinde düzenlenmişti. Ataerkil geniş aile düzenli *Mapucheler*'de poligami, yani çok karıllık 19. yy.'a kadar devam etmiştir. Karılarının sayısı bir erkeğin toplumdaki mevkiyle doğru orantılı sayılırdı. Anlatılana göre, poligami genelde eşler arasında problem yaratmıyordu. Hatta bazı ailelerde yaşanan birinci eş kendisine de yardımcı olacak daha genç ikinci kadını seçer, kocasına getirirdi. Eşler arasında uyum kökleşmiş bir hiyerarşi ve ekonomik düzen vasıtasıyla sağlanırdı. Çok karılı ailelerde her eşe kendine ve çocuklarına yeterli ürünü yetiştirebileceği tarla ve hayvan sağlanırdı. Enteresan olan, aile bünyesine göre boyları 120 m²'den 240 m²'ye kadar değişen *ruka* içinde her kadının kendi yaşadığı ocaklı bir köşesi olmasıydı. Arkeolojik değerlendirme

açısından bakıldığında bu birden fazla ocaklı kulübelerle çok karılı aileler arasındaki bağlantıyı kurmak hemen akla gelmez.

Erkek tarafı akrabalık bağları aileler arasında gruplaşmayı, teşkilatlanmayı sağlardı. Kız ve erkek kardeş çocukları arasında evlilik ideal sayılırdı. Bu sistemde kız kardeşin kızı ile erkek kardeşin oğlu en iyi tercihti. Bu tür evlilikler mümkün olmadığı takdirde erkek tarafı gelini başka bir kabileden seçerdi. Bu şekilde evlenen bir genç gelini kendi köyüne getirir ve kulübesini babasınınkinin yanında inşa ederdi. Kadın tarafının bağları, gruplar arasında bilhassa ticaret ilişkilerini sağlardı. *Lonko* olarak tabir edilen aile başkanları arasında en zengini (*ulmen*), konuşma ve ikna yeteneklerine de sahip olması şartıyla kabile reisi seçilir, *cacique* unvanını alırdı. Şefin otoritesini kabul etmeyen kabile/klan üyeleri toplumun müşterek topraklarını terk eder ve kendi seçtikleri bir şefin idaresinde başka bir yerde yeni bir grup teşkil ederlerdi. Mühim konularda alınacak kararlarda reis kabilenin ileri gelen aile şefleriyle danışırdı. Toplumun kabile reisine karşı *lof kudau* denilen bir takım yükümlülükleri vardı. Bunların başlıcaları reisin tarlalarını işleme, tohumlama, hasat çalışmaları, reisin kulübesini onarma veya yenisini inşa etmektir. Buna karşı, reis bütün kabilesine çalışmalar sırasında zengin şölenler tertip eder, toplumun kendisine olan sevgi ve saygısını garantilerdi. Toplumun yapmakla mükellef olduğu angaryalar kapsamında aşiret toprakları içinde kalan yol, köprü, su kanallarının onarımı ve dini merasimlere iştirak vardı. Harman yerinde dövme işlemi tef ve kaval çalgıcularının müziğiyle yere serilen başakların üzerinde saatlerce dans etme şeklinde yapılırdı.

Mapuche sosyal yapı modeli Güney Amerika'dan gelmesine rağmen, yalnız yeni dünyaya has değildir. Yukarıda saydığım özelliklerin bir kısmı bölgemizde de yabancı sayılmaz. Bilhassa kinship diye tanımladığımız, fert veya aile seviyelerinde sosyal ve ekonomik güçlüklerin çözümlenmesine yardımcı olan, birlik ve bütünlüğü sağlayan akrabalık bağlarının bölgemizde de var olduğu bilinir. Anadolu'da Neolitik devirde dahi bu tür hısım bağlarının sosyal ve ekonomik statüyü garantiye alma ve aile varlığını bir sonraki kuşağa iletme çabaları yüzünden gelişmiş olabileceğini kabul etmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında Neolitik Anadolu'da kabile/aşiret terimini klandan daha geniş değişik büyüklükte birçok yerel ailelerden oluşan sosyal bünyeleri tanımlamak için kullanmamız hatalı olmaz. Bu tür düzen mensuplarına toprak, toplumsal ve ekonomik güvenliğin yanında sosyal, kültürel ve icabında politik bir hüviyet sağlardı. Merkezi devlet sistemlerinin zayıfladığı veya ortadan kalktığı durumlarda bu tür sosyal yapıların tekrar oluşmasını sosyo-politik alternatif olarak görmek gerekir.

Geçmiş Toplumlarda Yerleşme Şekilleri

Yerleşme şekilleri ile doğal ortam veya sosyo-ekonomik bünye arasındaki ilişkilerin araştırılması etnoarkeolojide popüler konular arasına girer. Kırsal kesimde arazi ve iklim şartları bakımından değişik nişlerde yaşayan toplumların yarattığı farklı yerleşim türleri ve ekonomiler uzak geçmişte bu tür habitatlarda yaşamış toplumların geçim ekonomilerini ne şekilde organize etmiş olabileceğini anlamamıza yardımcı olabilir. Örneğin, dünyanın birçok bölgesinde halen geçerli olan transhumant pastoralizm şekillerini, sebeplerini ve özelliklerini birbirleriyle karşılaştırdığımız zaman aralarında büyük farklar görmeyiz. Ne de olsa bu kültürel bir ideolojiden ziyade doğal ortam şartlarından etkilenen değişik bünyeli kırsal ekonomilere sahip toplumların benimsediği mevsimlik bir göç stratejisidir. Dolayısıyla bu mevsimlik göçebelik yalnız pastoral ve ziraatçı toplumlarda değil, yerleşmiş prehistorik gruplarda dahi mevsimden mevsime değişen avcılık ve toplayıcılık aktiviteleri yüzünden tatbik edilmiş olabileceğini düşünmeliyiz.

Anadolu arkeolojisinde belli bir döneme ait bir yerleşmede kuşaklar boyunca izlenen gelişim ve değişikliklerin hangilerinin sosyo-ekonomik sebeplerden veya politik reorganizasyondan ve hangilerinin kültürel sebeplerden oluştuğunu belirlemek her arkeologun başlıca hedeflerinden biridir. Bu bakımdan da etnografya bazen bize ışık tutabilir. Örneğin doğal ortamda önemli iklim değişikliklerinden oluşan menfi şartların kırsal kesimde yaşayan toplumların ekonomilerine ve yerleşim düzenlerine olan etkisini etnotarihi belgelerde bulabiliriz. Bu belgelemelerin yarattığı modeller prehistorik ve daha sonraki devirlerde görülen yerleşme şekillerinin ekonomik açıdan değerlendirilmelerine yardımcı olabilir (Yakar 2000: 2).

Kırsal Mimari

Kırsal mimari örneklerinin arkeolojide kullanılması konusuna gelince; etnoarkeoloji çoğu kez arkeolojik mimari kalıntılarla geleneksel köy evlerinin inşaat tekniği, plan ve iç tesisatlarının karşılaştırmasını yapar, benzerlikler üzerinde durur. Gözle görülebildiği için bu tür karşılaştırmalarda fikir ayrılıklarına pek rastlanmaz. Buna karşılık sık görülen yerleşme plan ve inşaat değişikliklerini, doğal ortam, ekonomik ve sosyo-politik nedenlere bağlayarak izah etme çabaları görüş farklılıklarına sebep olabilir. Mesela Aşağı Fırat Bölgesi'ndeki Titris Höyük'ü örnek olarak alırsak, bu noktayı daha iyi anlarız. Eski Tunç Çağı'nın ortalarında aşağı ve dış şehir mahalleleri dahil olmak üzere 43-44 hektarlık boyutlara eriştikten sonra, bu kent yerleşmesi Eski Tunç Çağı'nın geç döneminde 36 hektara inmişti. Hafirler

bunun nedenini, Eski Tunç'un orta döneminde şehrin ekonomik aktivitelerinde aradılar. Algaze ve meslektaşlarına göre, bu gelişmeyi dış şehri çevreleyen topraklarda şehir sakinlerinin doğaya zarar veren faaliyetleri başlatmıştı. Özellikle de, sürekli ağaç kesilmesi toprak üstü örtüsünü zedeleyince, şiddetli yağmurlar erozyonu artırdı ve bu da ziraatı olumsuz etkilemeye başladı. Dolayısıyla azalan ziraî üretim kapasitesini yeterli bir seviyede tutabilmek için şehirden uzak küçük köyler türetildi. Ancak, Titris ile yakınındaki Tatar toplulukları arasında harplere dönüşen ihtilaflar yüzünden müdafaa edilemeyen dış mahalleler ve 3 köy ahalisi bir müddet sonra Titris'e göçtüler. Paleodoğa ağırlıklı bu izahatı bir noktaya kadar ikna edici bulsak da, etnotarihi örneklerle açıklanması şüphesiz daha aydınlatıcı olurdu.

Hafirlerin öne sürdüğü demografik hesapları da tartışmadan kabul etmek zordur. Örnek vermek gerekirse, Titris'te toplam 19 hektar olarak hesaplanan dış mahallelerin ve 3 köyün ahalisi 3800 kişi olarak hesaplandı; yani hektar başına 200 kişi ya da dönüm başına 20 kişi. Kırsal kesim yerleşmeleri için bu rakamların çok yüksek olduğunu daha sonra üzerinde duracağım örnekler vasıtasıyla göstermeye çalışacağım. Ayrıca hafirler, şehir mimarisinde de, bilhassa aynı mahallede evler arasında görülen plan ve inşaat tekniğindeki farklılıkların, şehirde bir arada yaşayan yerli ve yabancı unsurlara da bağlanabileceğini öne sürüyorlar. Aynı döneme ait aynı sokaktaki evlerin planlarında, bilhassa ek inşaatlarda görülen değişikliklerin nedenini, uygun etnografik örnekler yardımıyla anlamaya çalışırsak, bu tür yeniliklerin çoğu kez kültürel farklılıklardan ziyade daha pratik sebeplerden de oluşabileceğine kanaat getirebiliriz.

Üretim Stratejilerinin Kıyaslanması

Bir toplumun ziraî üretim kapasitesi çoğu kez çalışan olgun bir kişinin yıllık buğday ihtiyacı olarak hesaplanır. Hillman'ın 320 kg. hesabına karşılık (1973), Aurenche, Bazin ve Sadler kişi başına buğday tüketiminin senede 150-250 kg civarında hesaplanması gerektiğine inanır (1997). Bir ailedeki farklı yaş grupları dikkate alındığında, bu birim farklılıkları makul karşılanır. Olgun çalışan kişinin tükettiği miktar buğdayın geleneksel kuru ziraat yöntemiyle 4-5 dönüm araziden elde edileceği hesaplanır. Ancak üretimin, yüksek ve soğuk bölgelerde daha düşük ve yağışların daha düzgün ve toprakların verimli olduğu bölgelerde daha fazla olabileceğini göz önüne tutmak gerekir. Diğer yandan ekmek, bulgur, tarhana gibi gıda maddelerinin beslenmede sadece %75 kadar ağırlıklı olduğu toplumlarda, kişi başına yıllık buğday tüketimi 230 kg veya 3-4 dönümlük üretimi geçmez. Bu hesaba rağmen ortalama 5-6 kişilik bir ailenin yıllık ihtiyacının 20-25 dönümlük bir

araziden elde edilebileceğini düşünmek pek doğru olmaz. Çünkü, her yıl %30-50 nispetinde nadasa bırakılan tarlalar, hayvanların arpa ve yemlik ihtiyaçları için ekilen arazi hesaba alınırsa, ortalama 5-6 kişilik bir ailenin 50-60 dönüm araziye ihtiyaç duyacağı anlaşılır.

Ergin kişinin buğday tüketimini yılda azami 320 kg veya günde 850 gr olarak aldığımızda, bunun sağlayacağı 1700-2200 değerinde kalorinin günlük normal 3000 kalori ihtiyacının altında olduğunu görürüz. Arkeolojik devirlerde üretim kapasitesi tarlaların köye yakınlıkları açısından da hesaplanmalıdır. Küçük köylerde genelde köyden 6-7 km uzaklıkta veya yaya 2-3 saat mesafede olan arazinin ancak bir kısmı kuru ziraata ayrılır. Gerisi otlak olarak kullanılır. Örneğin; Aşağı Fırat Bölgesi'nde 1970 yılında 1075 nüfuslu Kıyıcak muhtarlığına bağlı köy ve mahallelerin müşterek 16000 dönüm toprağının bundan 20-30 sene öncesine kadar sadece %23'üne buğday ekiliyordu. Toplam %40 dönüm toprak otlak olarak kullanılıyordu. Normalde köyden 1 km mesafede olan topraklar genelde küçük parsellerden oluşur. Mesela 50-60 hanelik köylerde, köyün 1-2 km çevresinde tarlalar yarım dönüm ile 5 dönüm arasında değişen parsellerden oluşur. Bu çoğu kez köyün toplam arazisinin üçte birini teşkil eder. Bu örnekler arkeolojik bir yerleşmenin etrafında kuru ziraat potansiyeli yüksek toprakların işleniş şeklini izah etmede yardımcı olabilir.

Kırsal kesim toplumlarının üretim kapasitesi hesaplarında, şu faktörlere dikkat etmek gerekir:

- 1- Değişik ürün oranları veya nadasa bırakılan toprakların işlenen topraklara oranı göz önüne alınmalıdır.
- 2- Anadolu'da verimin yıldan yıla değişebileceği ve ortalama 4 yılda bir verimin kapasitenin epey altında olabileceği, ve hiç değilse 17 yılda bir kuraklık yüzünden verimin çok düşük olabileceği düşünülmelidir.
- 3- Büyük ve küçük baş hayvan üretimine ağırlık veren toplumlarda ziraat kapasitesinin, işlenen topraklar açısından, hayvancılığa önem vermeyen toplumlardan farklı olmasıdır. Bu bakımdan büyük ve küçük baş hayvanların yıllık yem ihtiyaçları göz önüne alınmalıdır. Örneğin bir inek için yıllık 1800 kg saman ve alfalfa (kaba yonca) ve koyun/keçi başına yıllık 60 kilo arpa ve 270 kilo saman ve alfalfayı hesap etmek gerekir.

Kırsal yerleşmelerde ekonomik yeterlilik her zaman sadece ziraat vasıtasıyla elde edilmez. Buna bazen işlenemeyen topraklar da sebep olabilir. Orta Anadolu'da 40-50 yıl öncesine kadar bu durum epey yaygındı. Ankara

vilayeti sınırları içinde Hasanoğlan köyünü misal verebiliriz. 1940'ların ortalarında aile başına düşen 70 dönüm arazinin her yıl sadece 20 dönümü işlenirken, 20 dönümü nadasa bırakılıyor ve 30 dönümü boş tutuluyor veya gerektiğinde otlak olarak kullanılıyordu. Bu düşük produktivitenin sebeplerinden biri gübreleme problemiydi; yani bazı ailelerin sığır sayısının az olmasıydı. Bu durumlarda ekilen tarlalar yeterli gübrenmediğinden verimleri düşük oluyordu. Bu yüzden Hasanoğlan ve benzeri köylerde 20 dönüm araziden aile başına elde edilen ürün ortalama olarak 1250 kg buğday ve 250 kg arpayı pek geçmiyordu (Yakar 2000: 236-237). Bu ürün orta büyüklükte bir aileye zor yettiğinden, köyde her üç aileden biri eksiklerini tiftik ve yün karşılığı daha zengin ailelerden sağlıyordu.

Buna ters bir örneği, Aşağı Fırat Vadisi'nde 47 haneli ve 51 hektar boyunda Cümcüme yerleşmesinde bulabiliriz. Wilkinson'ın raporuna göre, 330 kişinin yaşadığı bu köyde yakın terasta 8580 dönüm toprağın 7100-7500 dönümü kuru ve sulu ziraata ayrılmıştı. Buna ek olarak, köyden 2 ile 5 km uzaklıktaki yüksek terasta 11630 dönüm, ziraat potansiyelli arazi ihtiyaca göre kullanılıyordu. Sadece yakın terastaki topraklarda ekilen 5300 dönüm buğday ve mercimeğin, ki bu kişi başına 16 dönüm demektir, 1000 kişiye yeterli olacağını kabul edersek, bu toplumun kendilerine gerekli miktarın 3 misli fazlasını ürettiğini anlarız. Nüfusa oranla toprak fazlalığı veya azlığı her toplumda değişik çözümler gerektirir. Toprak sahipleri işleyemedikleri toprakları, topraksız ortakçı köylülere işletirler. Bunlar genelde köyün etrafında küçük evlerde yaşarlar. Toprakların devlete ait olduğu toplumlarda ise çözüm yolları daha değişikdir. Bu nokta bizi, yazılı belge bırakmış eski toplumlarda üretme stratejisinin totaliter merkezi yönetim tarafından nasıl yönetildiğine getirir. Kralı bağış belgeleri ve bazı Hitit kanun maddeleri, Hatti ülkesinde tarım ekonomisinin önemli bir bölümünün devlet yönetiminin direkt ve bazen dolaylı denetimi altında tutulduğunu kanıtlar. Direkt denetim kapsamına giren devlete ait topraklar, geçimleri saray tarafından sağlanan tarım işçileri ve kısmen hür vatandaşlar tarafından, merkezi yönetimin uyguladığı zorunlu görev (*luzzi*) çerçevesi içinde işlenirdi. Öte yandan direkt denetime nazaran devlete çok daha az gelir sağlayan, dolaylı denetim hibe yoluyla arazi edinmiş ve bir nevi feodal imtiyazlar sağlamış bazı dini merkezler, kral yakınları, saray soyluları, bazı üst düzey saray görevlileri sayesinde gerçekleştiriliyordu. Şüphesiz şahıslardan *sahhan* ve başka vasıtalarla toplanan vergilerin başında tahıl ürünleri geliyordu. Muhakkak ki bu ürünlerin bir bölümü, Hatti ülkesinin değişik bölgelerinde bulunan devlete ait ve AGRIG görevlileri tarafından denetlenen depolarda (*pir siyannas*) ve eyalet merkezlerinin depolarında tutulurken, diğer bölümü Hitit başkentine transfer ediliyordu. Hattuşa'da son yıllarda ortaya çıkarılan tahıl depolarının 5-6 bin tondan fazla

buğday ve arpa stok etme kapasitesi vardı. Bu ortalama kapasiteler Hitit başkentinde, bilhassa 13. yy.'da depolanan tahıl ürününün asgari ve azami kaç dönümlük araziden elde edilebileceğini hesaplamamıza yardım edebilir. Hitit kırsal kesiminin ekonomik kapasitesi hakkında yazılı kaynaklar fazla bilgi vermedikleri için yine etnografik belgeleme ile, durumu etnoarkeolojik açıdan incelemekte yarar vardır. Hititler zamanında da tahıl ziraatı büyük ölçüde yağışlara bağlı olarak yapılıyordu faraziyesi pek yanlış olmaz. Aksi takdirde, Hititler açlığa yol açan ve M.Ö. 13. yy.'ın ikinci yarısından itibaren sıklaşan kuraklıklardan söz etmezlerdi. Bundan 2-3 kuşak öncesine kadar geleneksel ziraatın daha yoğun olduğu Orta, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki kıraç topraklarda geleneksel kuru ziraatın verimliliği toprağın kalitesine, yağış miktarına, yeterli gübreleme ve toprağı dinlendirme rejimine uyma nispetinde bir ölçek tohuma 3 ile 5 misli ürün olarak hesaplanırdı. Yani bir dönüme ekilen 12 kg kadar buğday veya arpa tohumu aşağı yukarı 36-60 kg arasında ürün verebilirdi. Sulak arazide ise verim iki katından fazlaydı.

Bu takribi veriler ışığında Hitit başkentinde M.Ö. 13. yy. süresinde merkezi yönetimin denetiminde tutulan depolardaki ürünlerin, kaç bin dönüm araziden elde edilmiş olabileceğini, hatta bir yıl boyunca kaç bin kişiyi beslemeye yönelik olduğunu bir yere kadar tahmin edebiliriz. Hattuşa'nın 5 ile 7 bin ton buğday ve arpa stoklama kapasitesine tekrar dönersek, bu miktar tahıl ürününün en az 70-80000 dönüm araziden elde edilebileceğini ileri sürebiliriz. Bu miktarın bir bölümünün, saraya vergi olarak verildiğini düşünürsek ve bu vergiyi Roma Devri'nden Osmanlı Devri'ne kadar kabul edilmiş nispetlerde ödendiğini farz edersek, yani ortalama %20, o zaman yukarıda zikrettiğimiz toprak miktarını 3, 4 veya 5 ile çarpmak gerekir.

Paleodemografi Hesapları

Eski yerleşmelerde nüfus yoğunluğu hesaplarında ortalama çekirdek aile birimi genelde 5 olarak alınır ve hane sayısı ile çarpılır. Ancak kırsal kesimde yapılan belgelemeler, aile sayısı ile ev sayısı arasında farklılıkların olabileceğini gösterir. Mesela ev sayısının aile sayısından fazla olduğu durumlarda bir ailenin birkaç eve dağılması ya da bir evde birden fazla ailenin ikâmet etmesi buna sebep gösterilebilir.

Hektar veya dekar başına hesaplanan hane sayısının arkeolojiye uygulanması, etnoarkeolojide çok işlenen konulardan biridir. Kırsal yerleşme örneklerinin çoğu bize yerleşme alanının büyüklüğünün hane yoğunluğuyla ters orantılı olduğunu gösterir. Sözgelimi, Aşağı Fırat Bölgesi'nin Kıyıcak muhtarlığına bağlı 101 hanelik Tepe Köyü'nde hektar başına 4.6 eve karşılık,

38 hanelik Pirot Köyü'nde hektar başına 10.5 ev ve Cafer Höyük'te hektar başına 20 ev hesap edilmiştir.

Arkeolojide bu tür yoğunluk hesaplarında önce tüm iskân edilmiş alanın yerleşmenin boyutları içindeki oranı tespit edilir. İkinci kademede bu iskân alanının örtülü yüzeyi ve bunun ikâmete tahsis edilen oranı ölçülür. Çoğu kırsal örnekler bize, iskân edilmiş tüm yerleşmenin yarısını ve yarısından biraz fazlasını geçmediğini gösterir. Örtülü yüzeyin ikâmete tahsis olan kısmı genelde %40 civarında olur. Bunu Aurenche'in Cafer Höyük'ten verdiği örneklerde de görebiliriz. Burada 250 m² bir evin sadece üçte birinden biraz daha fazlasının örtülü olduğu ve örnek alınan evin sadece beşte birinin ikâmete ayrılmış olduğu görülür. Bu açıdan bakıldığında, 125 dönümlük Çatal Höyük'te binlerce kişinin yaşadığı ya da 2 dönümlük Hacılar'da 250 kişinin yaşadığı iddialarını tekrar gözden geçirmek yerinde olur.

Sosyal Bünyeler ve Ruhani Dünyalar

Anadolu'nun prehistorik toplumlarının sosyal bünyelerini ve ruhani dünyalarını aydınlayabilecek yerel etnografik belgelerin olmaması yöre dışı etnografik modellere başvurmamızı gerektirir. Bunların bölgemizdeki prehistorik avcı-toplayıcı ve ziraatçı toplumlarda da değişik inançların mahiyetini ve bunlarla ilgili ritüellerin anlamlarını ve maddi kültürdeki kayıtlarını teşhis etmede, kısıtlı da olsa yardımcı olabileceklerine inanırım. Prehistorik bir dinin temelindeki felsefeyi anlayabilmemiz için, bunları yaratan toplumların ekonomik yaşantılarında çevreyle olan ilişkilerini incelemek gerekir. Birtakım inançların ortaya çıkmasında ve zamanla dini faaliyetlere dönüşmesinde toplumların geçim ekonomilerini, mümkün merteye sakıncasız yürütebilme ve sosyal dayanışma ilkelerini sağlam temellere oturtma gayretleri yön vermiştir. Bu açıdan bakıldığında, değişik ortamlarda yaşayan toplumlarda izlenen kültürel ayrılıkların, bu toplumların farklı teolojik kavramlarından da doğabileceği göz önüne alınmalıdır.

Prehistorik kültürlerde insan zekâsının kavramada zorluk çektiği fakat, sık sık karşılaştığı tabiatın olağan üstü olaylarını izah etme ve kontrol etme ihtiyacı, bu olaylara gösterdiği tepki şekilleri, kültürel, kronolojik ve coğrafi farklılıklara rağmen büyük benzerlikler gösterebilir. Bunu kabul ettiğimiz takdirde, az evvel üstünde durduğum yöre dışı etnografik modelleri gerektiğinde kullanma akla yatkın olur. İnsanların tarih boyunca dini inançları göz önüne alındığında, bütün prehistorik toplumların yaşam ortamlarının doğa ve doğaüstü diye en az iki ayrı dünyadan oluştuğuna inandıklarını farz edebiliriz. Bunun dışında prehistorik sanatta görülen ve anlaşılması zor bazı simgelerin sosyal ve dini nitelikteki mesajları taşımaya ve ulaştırmaya yönelik

olmuş olmaları akla yatkındır. Bu konuyu daha iyi açıklamak için, yöre dışı iki örnek vereceğim. Birincisi, az evvel sözünü ettiğim *Mapuche*'lerdir. Bunlar, biri doğa ve diğeri doğaüstü iki dünyanın varlığına inanırlardı. *Mapuche* pantheonunun başında göklerde bilinmeyen bir yerde yaşayan, toprakların ve insanların hakimi, ilahi dünyanın kurucusu bir tanrı vardı. Bu çift cinsiyetli tanrının erkek, kadın, genç ve ihtiyar olmak üzere toplam dört atribüsü vardı. *Wenu papu* diye tanımlanan gökteki dünyada tanrılar, hiyerarşik bir düzene göre belli yerlerde yaşarlardı. *Nag mapu* denilen yer altı dünyasında ise, insan eti ve kanıyla beslenen *wekufu* diye adlandırılan kötü ruhlar yaşardı. Doğal afetler, ölüm, hastalık ve salgın hastalıklar yaratan doğaüstü kuvvetlerini, insan ve hayvan şekillerine girebilen bu ruhların kışkırttığına inanılırdı. Yıldızlar, özellikle de sabah yıldızı ve ay, tanrısal kabul edilirdi. Bunların yolladığı mesajları *machi* diye tanınan eskiden yalnız erkekler arasından seçilen şamanlar çözer ve topluma izah ederdi. *Mapuche*'lerin atalar kültüründe eski savaşçıların, kabile reislerinin ve şamanların ruhları büyük rol oynardı. Göklerde yaşayan bu ölümsüz ruhların, kendilerini korumaya devam ettiklerine inanırlardı. *Mapuche* inanışında kişilerin hayattaki sosyal mevkii ölümlerin dünyasında da geçerliydi. Başka bir deyişle, *cacique* ünvanıyla anılan aşiret şeflerinin ruhu, ilahi gücü simgeleyen yanardağa dönüşürdü. Savaşçının ruhu ise bulutlara dönüşür ve aşiretini korumaya devam ederdi. Yüksek sosyal mevkiden yoksun kişilerin ruhu ise denizin öte yanına gider ve beslenmek için patates ekerdi. Gittikleri dünyada ısınma koşulları pek iyi olmadığından, yakınları bir yıl boyunca söndürülmeyen bir ateş yakarlardı. *Mapuche* dünyasında yönlerin ve renklerin önemi büyüktür. Göğün renkleri olan mavi ve beyaz, olumlu, siyah ise olumsuz kabul edilirdi. Sözelimi kutsal heykellerin burun üstleri ve göz altları olumlu renklerle bezenirdi. Kuzey kötülüğün ve hasata zarar verici rüzgarların yönüydü. Siyah bu kötülüğü simgelerdi. Güney iyiliğin ve bolluk getiren rüzgarların yönüdür. Doğu ise ölü ruhların yaşadığı korkulu bir yöndür. Bu ruhların, bilhassa ata ruhlarının *pillan* adında mitolojik bir insanın bünyesinde şekillendiğine inanılırdı. *Ruka*'ların girişi bu yüzden doğuya dönüktü. *Pillan*'a yapılan çağrılar, yakarılar, dualar *ngillatue* diye tanınan doğuya dönük tahtadan oyulmuş antropomorfik heykeller aracılığıyla halâ yapılmaktadır. Kötü ruhlara gelince, bunların *Brujo* diye hitap edilen büyücüler tarafından da uyandırıldıklarına halâ inanan *Mapuche*'ler vardır. Örneğin hasta bir kadının ruhunun, kötü çocukların ruhlarının ölüme sebep olabileceği inancı kuvvetliydi. Bunlar uyudukları ormanlarda ve mağaralarda uyandırıldıkları takdirde bölgeden geçen yolcuları bataklığa çeker, ölümlerine sebep olurlardı. *Mapuche*'lerin felsefesinde hastalık ve ölüm doğal sayılmazdı. Buna doğaüstü kötü güçler sebep olurdu. Bu bakımdan bir şamanın başlıca görevi iyi ve

kötü güçler arasında arabuluculuk yapmaktı. *Mapuche*'ler, başarılı bir şamanın ilahi yetenekleri ve tedavi gücü olduğuna inanır. *Machi* olarak hitap edilen şaman doğuya bakan basamaklı totem (*rewe*) karşısında trans yardımıyla meditasyona girer, yani kendini hareket edemeyecek kadar halsiz bir duruma getirdikten sonra oturduğu veya yattığı yerden kalkar; ardından, tef ve kaval çalarak tanrısal güçlerle ve ruhlarla ilişkiye girer. İkinci örnek, Güney Şili'den 'Ateş Diyarı' anlamına gelen *Tierra de Fuego*'dan alınmıştır. 1880 yılında başlayan kolonizasyon bu bölgede yaşayan *Selknam*, avcı-toplayıcı grupları yavaş yavaş yok etmiş ise de, 20. yy. başlarına kadar birkaç aile bu bölgede geleneksel yaşantılarını sürdürmeyi başarmışlardır. Kolonizasyon sırasında yapılan gözlemler *Selknam*'lıların dini inanışlarının, prehistorik devirde yaşamış sosyo-ekonomik bakımdan benzer bünyeli gruplarda var olması gereken, doğaüstü inanışlarından çok daha farklı olamayacağı kanısını uyandırır. Sazdan kulübelerde yaşayan bu gruplarda kulübelerden biri yerleşmenin dışında ve çok daha büyük olarak inşa edilirdi. *Hain* olarak adlandırılan bu yuvarlak saz kulübede sadece erkeklerin katıldığı *kloketen* adı verilen inisiyasyon törenleri yapılırdı. Gençlerin cesaretlerini ve avcılık kabiliyetlerini ispat ettikleri bu törenler kadınlara kapalıydı. Bu ayınler sırasında yaşlılar gençlere dini sırları açıklardı. Gençlerin ancak bu törenden sonra evlenmeye hazır oldukları kabul edilirdi. *Selknam*'lılar toplam 5 ruha inanırlardı. İnsan şekline girebilen bu ruhların iyi ve kötü olanları vardı. Kötü ruh doğaüstü kuvveti olan bir kadına aitti. Toprak altında yaşayan bu ruh, toprak üstünde yaşayan eşini kullanarak tembelle kadınlara ve şımarık çocuklara dehşet saçardı. Diğer ruhlar ise, daha pasif fakat olumluydular. *Selknam* kuruluş mitolojisine göre, çok eski zamanlarda kadınlar kocalarını korkutma suretiyle kontrol altında tutmuşlardır. Bu amaçla geceleri vücutlarını boyayarak kendilerini ruhlara benzetirler ve *Hain*'de toplanarak korkutucu sesler çıkarırlardı. Bir gün güneş bunun farkına varınca *Selknam*'lı erkekleri uyardı. Aynı zamanda kadınların tarafını tutan ve suç ortaklığı yapan ayı sopayla dövüp, yüzünde yaralar açtı. Erkekler ise karılarını sopalarla döverek öldürdükten sonra (sadece genç kızları hayatta bıraktılar) tamamen kendi hakimiyetlerinde yeni bir düzen oluşturdular. Bu efsane anaerkil bir toplum bünyesinden babaerkil bir sisteme dönüşü izah etmeye yönelik kabul edilebilir.

Bu tür etnografik belgeler sayesinde prehistorik dinlerin oluşmasında da iyi ve kötü doğa kuvvetlerine ve değişik ruhlara inancın temel oluşturduğunu düşünebiliriz.

Implications of Ethnography for Archaeology

The tentative reconstruction of the social, economic and religious organizations of ancient Anatolian communities of pre-literary era can sometimes be more convincing when ethnographic models assist archaeological interpretations. Ethnographic documentation of traditional agrarian and pastoral economies, traditional modes of exchange, forms of rural settlement are still found in various parts of Turkey.

Regarding the basic types of social organization, the nuclear family as the core of the extended household unit and its economic production retains its importance in most traditional communities. In some of the remote parts of Turkey, the clan organization, which simply put it, is an expansion of the close-knit family structure, can be studied in some detail. These studies usually focused on the workings of social hierarchy demonstrate how revered members of individual clans use their influence in the decision making apparatus, especially when faced with social and economic conflict situations affecting the well-being of all its members.

As for 'tribe', this definition is often applied to social frameworks larger than clan. Although in modern Turkey large tribal organizations no longer exists, the smaller dispersed tribal groups and village communities living in the less industrialized parts of the country have succeeded in preserving not only the cultural features of their ethnic identities but also many of the deeply rooted forms of social organization and subsistence strategies.

There is the likelihood that certain forms of tribal frameworks existed in Anatolia, perhaps since the Neolithic period. Simply described a tribe usually consists of families of a local community, both in societies that have clans and in those that do not. This framework provides its members a clear sense of belonging to a social and sometimes socio-political unit that can provide territorial, communal and economic security. The communities that make up a tribe usually occupy the same general territory, commonly speak the same language, and follow the same way of life. In other words a tribe is an association of kin groups, which they are themselves composed of families.

In rural Anatolia as in many other similar societies in the Near East, kinship is used to establish and define distinct corporate social units. In the

conditions of most simpler cultures it is essential for everyone to be a member of a co-operating, closely knit group of people, upon whose aid and support a member can depend in such vital activities as hunting, agriculture, herding and war. Kinship may provide a guide to a very great many of the social and economic relationships in which a person is likely to be involved in the course of his life. Among other things it provides a way of transmitting social status and property from generation to the next, in other words it regulates the question of inheritance.

Not only in investigating the traditional social structures of rural communities but also on the question of ancient economic frameworks, Anatolia can still provide us with ethnographic models, especially concerning various modes of agrarian exploitation, animal husbandry and herding strategies. In addition, the various modes of rural settlement in topographically and climatically different habitats provide an extensive range of examples closely associated with subsistence strategies. These explanatory models can be of assistance in understanding the economic significance of site locations in similar habitats since the beginning of intensive farming and animal husbandry.

In investigating the nature of pre-state or even early state societies of Anatolia, the local ethno-historical records can provide some guidelines in the creation of explanatory models. These records supplemented by archaeological data demonstrate that ethno-cultural marginal groups living on the fringes of surrounding civilizations have the tendency to incorporate cultural traits from them. There may have been unusual cases in which while the model for the organization of the socio-economy of a community was taken from one culture area, certain religious customs would have been adapted from another culture.

Ethnography can demonstrate to what extent social status and class differentiations manifest themselves in material culture records, especially in architecture. The traditional villages that are gradually disappearing from the Anatolian countryside are living records that provide information on the nature of social, economic and demographic changes that can affect the layout of a rural settlement, its size or constructional characteristics. Ethnography can also be a most valuable tool for assessing the influences of natural environment on rural economies and its role in determining the size and organization of village communities. Such models then can help in evaluating all forms of occupation records, particularly those pertaining to the nature of individual settlements and settlement pattern in general in pre-state and state level societies.

Living ethnographic models supported by ethno-historical records can go a long way in explaining the integrative patterns, which must have existed in

the economy of prehistoric or pre-state communities. The simplest form of exchange, reciprocity, which involves material gift presentation and counter-gift-giving, could have also been induced by social obligation derived from kinship. Redistribution, in other words the channelling upward of goods or services to socially determined allocation centres headed either by tribal chiefs or spiritual community heads, could have existed since the Neolithic period. Ethnographic models indicate that community leadership often redistribute part of the allocations to their subordinates or in specific allotments to individuals in accordance with their political, religious, or military status. Redistribution often accompanied by reciprocity, remained a rather dominant economic principle in Anatolia, as in the rest of the Near East, even during the periods of complex state society systems.

In the analysis of production systems, ethno-historical records demonstrate that recruitment of human resources is a crucial variable, for it has reference to both organizational and general social structure. The social and territorial aspect may be further broken down on the basis of obligation to participate. Anthropologists define the general types of recruitment as familial, custodial and voluntary. A production organization is defined familial if the obligation to participate is based on ascribed kinship status. As for the custodial obligation, certain articles of the Hittite Laws illuminate the nature of this obligation, which was no different that that prevalent in all centrally administered societies of the Near East.

The study of cultural integration among ancient societies is a field with serious pitfalls. Even in ethnographic records while we may know all about the distribution of an ethno-cultural form of marriage, ritual dances and puberty initiations, as a whole we may not understand much the culture that has used these elements to its own purpose. Demographic records demonstrate that in the process of cultural integration a particular ethnic community can select from the cultural traits of its neighbours, especially those that are deemed of use, and rejects or discards those, which are of no importance to them. Other cultural traits can be recasts into conformity with a particular need or ideology. Such cultural integration could often be an unconscious process throughout its entire course. It is similar to the process by which an art style comes into being and persists for some time. In this process certain long existing elements can be discarded or modified. It is natural to assume that for certain fringe groups some level of integration would have been the outcome of continuous economic and social interaction with culturally more developed entities.

In Anatolian archaeology there are a number problematic fields that are beyond the scope of local ethnographic models. For instance the

decipherment of the spiritual world of ancient Anatolians of pre-literary era is far more difficult to resolve unless the geographical boundaries of ethnographic comparisons are broadened. Indeed the study of the spiritual life of ancient communities in Anatolia is a highly speculative field strewn with numerous hurdles, needles to say some of them quite insurmountable. Nevertheless, when trying to understand the possible manifestations of magic and rituals connected with fertility or ancestor cult in the cultural records of prehistoric communities, the cautious use of ethnographic records of non-industrial communities from distant lands could be permitted (e.g. the *Mapuche* in Chile). One can only presume that even in Neolithic times communities of sedentary hunter-gatherers and cultivators which produced the art forms encountered at sites such as Nevalı Çori, Göbekli or Çatalhöyük accepted the fact that the 'world' they were part of had to be regulated by definite sets of institutionalised customs deriving from long established ways of thinking. This issue brings up the question of religion. Anthropologists rightly define religion as a universal aspect of human culture. In other words it is part of human behaviour that can be classified as belief and ritual preoccupied mainly with the notion of immortal forces and spirits with supernatural power that manipulate the forces nature that mortals cannot control. In this context of animistic religions based on the existence of many spiritual beings, including souls and various deities, one could assume that shamanism must have existed in prehistoric in Anatolia as it still does in many other parts of the world. Assuming in the imperative, we have to emphasize that the induction, control and exploitation of altered states of consciousness are at the heart of shamanism the world over. In some cultures the dreams of ordinary people are usually taken to be glimpses of a world that can be visited with relative ease by religious specialists while in a state of self-induced deep trance.

It is not always clear to what extent, if at all, ancient communities dichotomised the universe into two distinct and mutually exclusive spheres labelled 'natural' and 'supernatural'. Another question often asked when studying archaeological records pertaining to the spiritual domains of prehistoric communities has to do with the differentiation of the profane from the sacred in communal festivities such as the celebration of marriage, initiations, birth etc. The question dealing with symbols and symbolism is no less problematical to solve. Symbolism can be regarded as a kind of language, a way of transmitting a social or religious message. Ethnographic studies in various parts of the world demonstrate that people who carry out institutionalised symbolic procedures or rites usually believe that by doing so they are either producing some desired state of affairs or preventing some undesired one.

Seçilmiş Bibliyografya

- Alpöge, A.
1971 "Anonymous Architecture in the Keban Region", *Keban Project 1969 Activities*, METU, Ankara: 135-138.
- Aurenche, O.
1981 "Essai de demographie archeologique: l'exemple des villages du Proche Orient ancien", *Paleorient* 7/1: 93-105.
- Aurenche, O.-Bazin, M.-Sadler, S.
1997 *Villages Engloutis: Enquête ethnoarchéologique à Cafer Höyük (vallée de l'Euphrate)*, Paris.
- Bazin, M.
1989 "L'habitat rural dans la vallée de l'Euphrate à l'est de Malatya", *Journal Asiatique*: 19-46.
- Bazin, M.-Sadler, S.
1989 "Approche de l'habitat rural turc dans la vallée moyenne de l'Euphrate", E. van Donzel (ed.), *Proceedings of the 2nd International Meeting on Modern Ottoman Studies and the Turkish Republic*, Leiden: 47-62.
- Beattie, J.
1964 *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London.
- Benedict, R.
1959 *Patterns of Culture*, Boston.
- Binford, L.R.
1962 "Archaeology as Anthropology", *American Antiquity* 28: 217-225.
- Binford, S.R.-Binford, L.R.B. (ed.).
1968 *Perspectives in Archaeology*, Chicago.
- Clarke, D.
1968 *Analytical Archaeology*, New York.
- Clottes, J.-Lewis-Williams, D.
1996 *The Shamans of Prehistory*, New York.
- Cribb, R.L.
1991 *Nomads in Archaeology*, Cambridge.
- Gould, A.R.
1978 *Explorations in Ethnoarchaeology*, Albuquerque.
- Hammond, P.B. (ed.).
1964 *Cultural and Social Anthropology*, New York.
- Hillman, G.
1973 "Agricultural Productivity and Past Population Potential in the Asvan Region", *Anatolian Studies* 23: 217-240.
- Kramer, C. (ed.)
1979 *Ethnoarchaeology: Implications of Ethnography for Archaeology*, New York.

- Kramer, C.
1982 *Village Ethnoarchaeology: rural Iran in archaeological perspective*, New York.
- Moore, R.L.-Reynolds, F.E.
1984 *Anthropology and the Study of Religion*, Chicago.
- Nicholas, D.-Kramer, C.
2001 *Ethnoarchaeology in Action*, Cambridge.
- Peters, E.W.
1976 *Ein Beitrag zur anonymen Kerpic-Architektur in Ostanatolien*, Hannover.
- van Baal, J.
1971 *Symbols for Communication: an introduction to the anthropological study of religion*, Assen.
- Wallace, A.F.C.
1966 *Religion: An Anthropological View*, New York.
- Watson, P.J.-LeBlanc, S.A.-Redman, C.L.
1971 *Explanations in Archaeology: An Explicit Scientific Approach*. New York-London.
- Watson, P.J.
1978 "Architectural Differentiation in some Near Eastern Communities, Prehistoric and Contemporary". C. Redman et al. (ed.), *Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating*, New York: 131-158.
- Watson, P.J.
1979 *Archaeological Ethnography in Western Iran*, Viking Fund Publication in Anthropology 57, Tucson.
- Wilkinson. T.J.
1990 *Town and Country in Southeastern Anatolia I: Settlement and Land Use at Kurban Höyük and other sites in the Lower Karababa Basin*, Chicago.
- Yakar, J.
2000 *Ethnoarchaeology of Anatolia: Rural Socio-Economy in the Bronze and Iron Ages*, Tel Aviv.

Prof. Dr. Jak Yakar
Tel Aviv University
Institut of Archaeology
Ramat Aviv-Israel



Resim 1-2 Geleneksel küçük köy evlerinde sık görülen küçük araç-gereç saklamaya yarayan nişler, dokuma tezgâhları ve bazen başka tesisler merkezi yaşam alanlarının (living space) sadece sosyal değil, aynı zamanda endüstriyel faaliyetler için de kullanılabileceğini gösterir.



Resim 3-4 Hasat sonrasında zirâî ürünlerin gıda maddelerine çevrilmesi işlemleri evlerin avlularında ve ev dışında açık aktivite alanlarında sürdürülür. Bu alanların toplam kapsadığı yüzey çoğunlukla evin üstü örtülü yaşam alanlarından çok daha büyüktür. Yaşama alanı ile aktivite alanı arasında boyut farklılığının prehistorik devirlerden beri varolduğunu düşünmek mantıklıdır. Mekânların küçük inşa edildiği toplumlarda beslenme ile ilgili açık aktivite alanlarının çok daha büyük olması tabii sayılmalıdır.



Resim 5 Buğday Türkiye’de kırsal kesimde tüketilen ziraî gıda çeşitlerinin temel maddesini teşkil eder. Mayalı ve bazen mayasız hamurlardan yapılmış ekmeğin çeşitleri arasında, yufka ekmeğinin ve tandır ekmeğinin çok sayıda hazırlanması evdeki kadınların müşterek ve yoğun çalışmasıyla sağlanır.



Resim 6 Aile bünyesi içinde kadınların ziraî çalışmalardaki katkıları genelde erkeklere nazaran çok daha büyüktür. Bu durum yalnız Yakın ve Orta Doğu’ya özgü değildir. Çoğu Güney Amerika ülkelerinde geleneksel yaşamlarını sürdüren kırsal toplumlarda da bu örneklerle rastlanır. Anadolu’nun geçmiş toplumlarında bu tür modellerin varolması olasılığına, sadece sosyal izahatlar açısından değinmek her durum için yeterli olmayabilir.



Resim 7 Gezgin kalaycı, kalburcu çingenelere hasat döneminde ve sonrasında köylerin içinde ve civarlarında rastlanır.



Resim 8 Hayvancılıkla geçinen yarı göçebe topluluklara, Doğu Anadolu'nun değişik bölgelerinde, bilhassa yaz aylarında yaylalarda rastlanır.



Resim 9-10 Şilí'de Mapuche yerlileri tarafından çok yakın zamanlara kadar kullanılmış ruka olarak tabir edilen sazdan kulübeler.



Resim 11 Şili'de Mapuche yerlileri tarafından çok yakın zamanlara kadar kullanılmış olan ve ruka olarak tabir edilen sazdan kulübeler.



Resim 12-13-14 Mapuche'lerde çok eşlilik kısa zaman öncesine kadar geçerliydi. Tarlada işlerini bitirdikten sonra kadınların ev girişinde veya ev içinde kurulu tezgâhta dokuma çalışmaları, resim 2'ye olan benzerliği dikkati çeker.



Resim 15 Bir Mapuche köyünde rewe (basamaklı totem) karşısında meditasyona giren machi (şaman).



Resim 16 Basamaklı totemin en üst basamağında, ruhlara sunulan içki ve yiyecek kapları.



Resim 17-18-19 Mapuche kültüründe ngillatue olarak tabir edilen antropomorfik tahta heykeller, Pillan adlı mitolojik bir kişinin bünyesinde toplanan ruhlara, çağrı yapmak için aracı olarak halâ kullanılır.



Resim 20 Yarı kuş yarı insan heykeli-Brujo (büyücü).