



Mine Ayan

Öğr. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi/Rektörlük, Tokat/Türkiye
Lecturer, Tokat Gaziosmanpaşa University/Rectorate, Tokat/Türkiye



eposta: mineksoyayan@gmail.com



<https://orcid.org/0009-0001-9647-0343>



RorID: <https://ror.org/01rpe9k96>

Atıf/Citation: Ayan, Mine. 2026. Folklorun İşlevleri Bağlamında Koruyucu (Apotropaik) Pratikler: Şanlıurfa Örneği Üzerinden Kuramsal Bir Değerlendirme. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 14/2, 1078-1094. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1884560>

Makale Bilgisi / Article Information

Yayın Türü / Publication Type:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi /Received:	08.02.2026
Kabul Tarihi/Accepted:	27.04.2026
Yayın Tarihi/Published:	15.06.2026

FOLKLORUN İŞLEVLERİ BAĞLAMINDA KORUYUCU (APOTROPAİK) PRATİKLER: ŞANLIURFA ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN KURAMSAL BİR DEĞERLENDİRME

Öz

Bu çalışma, folklorun işlevleri üzerine en etkili kuramsal çerçevelerden biri olan William R. Bascom'un eğlendirme, kültürel değerleri meşrulaştırma, eğitim/aktarım ve bastırılmış duyguların dışavurumu olarak tanımladığı dört işlev modelini, koruyucu/apotropaik pratikler ekseninde yeniden tartışmayı amaçlamaktadır. Şanlıurfa'da yürütülen uzun süreli alan çalışmasına dayanan saha verileri ile farklı kültürlerden seçilmiş karşılaştırmalı örnekler, folklorik pratiklerin özellikle belirsizlik, risk ve görünmez tehdit algısının yoğunlaştığı bağlamlarda sistematik bir koruyucu işleve sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmada nazar, lohusalık, evlilik, çocukluk ve eşik mekânlar gibi liminal bağlamlarda ortaya çıkan nesne, söz, performans, ses, mekân ve zaman temelli uygulamalar incelenmiş; bu pratiklerin aktörler tarafından öncelikle zarar önleme ve tehlike engelleme amacıyla anlamlandırıldığı tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular, söz konusu uygulamaların eğlendirme, kültürel değerleri meşrulaştırma veya bastırılmış duyguların boşalımını gibi mevcut işlevler çerçevesinde kısmen açıklanabilir olmakla birlikte, bu yaklaşımların koruyucu yönü analitik olarak yeterince karşılamadığını göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, Bascom'un işlevler sistemini revize etmeyi ya da yeni ve kapalı bir işlev listesi önermeyi hedeflememekte; aksine işlevler kuramı içinde dağınık ve örtük biçimde ele alınan koruyucu/apotropaik boyutu, bağlam-temelli ve karşılaştırmalı bir okuma yoluyla analitik olarak görünür kılmayı amaçlamaktadır. "Bascom+1" kavramsallaştırması, bu doğrultuda folklorun işlevsel analizinde ihmal edilmiş bir boyuta dikkat çeken kavramsal bir açılım olarak kullanılmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, folklorun yalnızca anlam üreten, eğlendiren veya norm aktaran bir kültürel alan olmadığını; aynı zamanda birey ve toplulukların risk, belirsizlik ve tehdit algıları karşısında sembolik bir güvenlik mekanizması





olarak işlediğini ortaya koymakta ve folklor kuramına işlevsel derinlik kazandıran bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Folklorun işlevleri, Koruyucu işlev, Apotropaik pratikler, Liminalite, Nazar, Şanlıurfa folkloru.

PROTECTIVE (APOTROPAIC) PRACTICES IN THE CONTEXT OF FOLKLORE FUNCTIONS: A THEORETICAL EVALUATION BASED ON THE CASE OF ŞANLIURFA

Abstract

This study aims to re-examine William R. Bascom's four-function model of folklore entertainment, legitimization of cultural values, education/transmission, and the release of repressed emotions through the lens of protective/apotropaic practices. Drawing on long-term fieldwork conducted in Şanlıurfa and supported by comparative examples from different cultures, the study demonstrates that folkloric practices display a systematic protective function, particularly in contexts characterized by heightened perceptions of uncertainty, risk, and invisible threats. The analysis focuses on object, verbal, performative, sound, spatial, and time-based practices that emerge in liminal contexts such as the evil eye, childbirth and postpartum periods, marriage, childhood, and threshold spaces. Field data reveal that these practices are primarily interpreted by cultural actors as strategies of "harm prevention" and "danger avoidance." While such practices can be partially explained within existing functional categories such as entertainment, legitimization, or emotional release the findings indicate that these frameworks do not adequately capture their protective dimension at an analytical level. In this respect, the study does not seek to revise Bascom's functional system or propose a new, closed list of folkloric functions. Rather, it aims to make analytically visible the protective/apotropaic dimension that has been addressed in a fragmented and implicit manner within functionalist folklore theory, through a context-based and comparative reading. The concept of "Bascom+1" is employed as an analytical lens to draw attention to this neglected dimension in functional analysis. Overall, the study demonstrates that folklore is not only a cultural domain that produces meaning, entertainment, or normative transmission, but also functions as a symbolic security mechanism through which individuals and communities respond to perceptions of risk, uncertainty, and threat. In this way, the article contributes to folklore theory by adding functional depth to the understanding of folkloric practices.

Keywords: Folklore functions, Protective function, Apotropaic practices, Liminality, Evil eye, Şanlıurfa folklore.

Giriş

Folklor çalışmaları, geleneksel kültürün estetik değerlerini aktarmanın ötesinde, birey ile toplum arasındaki ilişkileri anlamlandıran ve bu ilişkilerin nasıl düzenlendiğini yorumlayan bir araştırma alanıdır. Folklor ürünleri; anlatılar, ritüeller, semboller, sözlü





formüller ve performanslar aracılığıyla yalnızca kültürel belleği aktarmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal normların kurulmasına, sürdürülmesine ve özellikle belirsizlik ve kriz anlarında yeniden düzenlenmesine katkı sağlar. Bu yönüyle folklor, bireylerin ve toplulukların risk, tehdit ve güvensizlik algılarıyla baş etme stratejilerini görünür kılan işlevsel bir yapı olarak değerlendirilmelidir.

Folklorun toplumsal işlevlerini sistematik biçimde açıklamaya yönelik en etkili kuramsal çerçevelerden biri, William R. Bascom'un 1954 yılında Amerikan Folklor Derneği başkanlık konuşmasında ortaya koyduğu folklorun dört işlevi modelidir. Bascom'a göre folklor; bireylerin toplumsal baskılardan geçici olarak uzaklaşmasını sağlayan bir eğlenme alanı sunar, kültürel değerleri ve kurumları meşrulaştırır, toplumsal normları ve değerleri kuşaktan kuşağa aktarır ve bastırılmış duygu ve gerilimlerin dışavurumuna imkân verir (Bascom 1954: 71-86). İşlevselci bir bakış açısıyla geliştirilen bu model, uzun yıllar boyunca folklor araştırmalarında temel bir referans noktası olarak kabul edilmiş ve folklorun toplumsal rolünü açıklamada geniş ölçüde kullanılmıştır. Bununla birlikte, folklorun toplumsal hayatta üstlendiği işlevlerin bu dört başlıkla sınırlı olup olmadığı sorusu, zaman içinde farklı araştırmacılar tarafından tartışmaya açılmıştır. Türkiye'de İlhan Başgöz, Bascom'un modelini genişleterek folkloru protesto işlevini eklemiş; halk anlatılarının yalnızca mevcut düzeni meşrulaştıran değil, aynı zamanda bu düzene yönelik eleştiri ve itirazın da taşıyıcısı olabileceğini göstermiştir (Başgöz 1988: 309-317). Bu yaklaşım, folklorun yalnızca uyum ve bütünleşme sağlayan değil, toplumsal gerilimleri görünür kılan bir alan olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Benzer biçimde bağlam merkezli yaklaşımlar, folklorun işlevlerini sabit ve evrensel kategorilerden ziyade, belirli toplumsal durumlar içinde gerçekleşen iletişimsel ve performatif süreçler olarak ele almıştır. Dan Ben-Amos, folkloru bağlam içinde gerçekleşen iletişimsel bir eylem olarak tanımlamış; folklorik ürünlerin anlam ve işlevlerinin, metnin kendisinden ziyade anlatıcı, dinleyici ve icra ortamı arasındaki etkileşim içinde ortaya çıktığını vurgulamıştır (Ben-Amos 1971: 13-24). Bu yaklaşım, folklorun işlevlerinin bağlama bağlı olarak değişebileceğini ve özellikle belirli ihtiyaçlara yanıt olarak yeniden üretildiğini göstermesi bakımından işlev tartışmalarını genişletmiştir. Roger D. Abrahams ise folklorun bireysel güç ile toplumsal sınırlamalar arasındaki gerilimi düzenleyen bir arabuluculuk işlevi üstlendiğini ileri sürerek, anlatıların toplumsal çatışma ve uyum süreçlerindeki rolüne dikkat çekmiştir (Abrahams 1971: 16-30). Richard Bauman, folklorun kimlik inşası, toplumsal sınırların çizilmesi ve aidiyet duygusunun pekiştirilmesi süreçlerindeki rolünü vurgulamış; performansın bu süreçlerde belirleyici bir unsur olduğunu göstermiştir (Bauman 1972: 31-41). Bu tartışmalar içinde Linda Dégh'in efsaneler üzerine yaptığı çalışmalar, folklorun belirsizlik ve kriz dönemlerindeki işlevlerini anlamada önemli bir katkı sunmaktadır. Dégh'e göre efsaneler, doğruluk iddiası taşıyan yapıları sayesinde, korku ve belirsizlik karşısında topluluk için bir güvenlik ve düzen hissi üretir; görünmez tehditlerin adlandırılmasını ve yönetilebilir hâle getirilmesini sağlar (Dégh 2001: 203-221). Bu





yönüyle efsaneler, bireysel kaygıların toplumsal düzeyde paylaşılmasına ve denetlenmesine imkân tanıyan koruyucu bir anlatı alanı oluşturur. Bu kuramsal genişlemelere rağmen, folklor literatüründe koruma, kötülükten sakınma ve görünmez tehditlere karşı savunma pratiklerinin işlevsel konumu çoğunlukla dağınık ve dolaylı biçimde ele alınmıştır. Oysa antropoloji ve folklor araştırmaları, farklı kültürlerde ritüeller, semboller, sözlü formüller, nesneler ve performanslar aracılığıyla birey ve toplulukların çeşitli tehlikelere karşı korunmaya çalıştığını açık biçimde göstermektedir.

Sümerlerde Tanrıça Ningal ile ilişkilendirilen ve koruyucu güce sahip olduğuna inanılan göz idolleri (Langdon 1923: 9-11), Anadolu’da nazar boncuğu, at nalı ve hayvan kafataslarının kötülükten sakınma amacıyla kullanımı (Uçar 2017: 223-232) ya da Antik Yunan’dan Ortaçağ Avrupa’sına uzanan tek boynuzlu at anlatıları (Suhr 1964: 91-109), bu yönelimin tarihsel ve kültürlerarası sürekliliğine işaret etmektedir. Ancak bu tür pratiklerin Bascom’un dört işlevinden hangisi altında değerlendirilmesi gerektiği açık değildir.

Bascom’un modelinde folklorun eğlendirme, aktarma, meşrulaştırma ve boşalım işlevleri açık biçimde tanımlanmış olsa da, belirsizlik ve tehdit algısının yoğunlaştığı bağlamlarda ortaya çıkan bu koruyucu pratikler mevcut işlev kategorileri içinde analitik olarak tam karşılık bulmamaktadır. Bu durum, folklorun özellikle risk, kırılganlık ve eşik (liminal) anlarında nasıl işlediğini açıklamada kuramsal bir boşluk yaratmaktadır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu görünür kılmayı ve folklorun koruyucu/apotropaik yönünü işlevsel bir perspektifle tartışmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda makalede, koruyucu işlevin Bascom’un dört işleviyle olan örtüşme ve ayrışma noktaları ele alınmakta; bu işlevin neden mevcut işlevler çerçevesinde tam olarak açıklanamadığı tartışılmaktadır. “Bascom+1” ifadesi, yeni ve kapalı bir işlev listesi önermekten ziyade, folklorun işlevsel analizinde ihmal edilmiş bir boyutu kavramsallaştırmaya yönelik analitik bir açılım olarak kullanılmaktadır. Çalışmanın kuramsal zemini, Bronislaw Malinowski’nin büyüü belirsizlik ve tehlike karşısında birey ve topluma güvenlik sağlayan işlevsel bir mekanizma olarak ele alan yaklaşımı (Malinowski 1948: 29-36), Mary Douglas’ın kirlilik ve tehlike kavramları etrafında ritüellerin toplumsal sınırları yeniden kuran düzenleyici pratikler olduğu yönündeki değerlendirmeleri (Douglas 2001: 95-140) ve Victor Turner’ın doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemlerini belirsizlik ve kırılganlıkla ilişkilendirerek bu eşik anlarında ritüellerin yönlendirici ve koruyucu bir rol üstlendiğini ortaya koyan çözümlemeleri üzerine inşa edilmektedir (Turner 2016: 110-160). Bu kuramsal yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde, folklorik pratiklerin yalnızca sembolik anlam üretimine ya da kültürel sürekliliğin aktarımına hizmet eden unsurlar olmadığı; aynı zamanda belirsizlik, risk ve tehdit algısının yoğunlaştığı durumlarda birey ve topluluk için düzenleyici ve güvenlik sağlayıcı mekanizmalar olarak işlediği görülmektedir. Malinowski’nin büyüü kontrol edilemeyen koşullar karşısında işlevsel bir güvenlik aracı olarak ele alması, koruyucu pratiklerin irrasyonel inançlar değil,





belirli risk durumlarına verilen kültürel tepkiler olduğunu ortaya koymaktadır. Douglas'ın kirlilik ve sınır kavramları ise bu pratiklerin özellikle eşik mekânlar, geçiş anları ve toplumsal kırılganlık durumlarında neden yoğunlaştığını açıklamakta; düzenin tehdit altında algılandığı bu bağlamlarda ritüellerin sınırları yeniden kuran koruyucu araçlar olarak devreye girdiğini göstermektedir. Turner'ın liminalite yaklaşımı da bu çerçeveyi tamamlayarak, doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemlerinde ritüel yoğunluğun artmasını, söz konusu dönemlerin taşıdığı belirsizlik ve kırılganlıkla ilişkilendirmektedir. Bu kuramsal bütünlük, folklorik uygulamaların koruyucu/apotropaik yönünün tesadüfi ya da ikincil değil; belirli bağlamlarda sistematik biçimde ortaya çıkan işlevsel bir yapı olduğunu göstermesi bakımından, çalışmanın analitik zeminini oluşturmaktadır.

Yöntem ve Saha Çalışması

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde yürütülmüştür. Araştırmanın saha ayağı, Şanlıurfa'da gerçekleştirilen alan çalışmalarına dayanmaktadır. Çalışmanın temel amacı, folklorun koruyucu/apotropaik işlevinin gündelik yaşam pratikleri içinde nasıl üretildiğini, anlamlandırıldığını ve sürdürüldüğünü ortaya koymaktır. Bu doğrultuda veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış, açık uçlu ve derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır.

Kaynak Kişiler ve Görüşme Süreci

Araştırmanın saha verisi, farklı yaş gruplarına mensup altı kadın kaynak kişiyle yapılan görüşmelerden elde edilmiştir. Kaynak kişiler, lohusalık uygulamaları, masal anlatımı, nazar algısı, evlilik ritüelleri ve gündelik korunma pratikleri gibi konularda bilgi ve deneyim sahibi olmaları dikkate alınarak amaçlı örneklem yöntemiyle belirlenmiş; saha sürecinde kartopu tekniği ile yeni kaynak kişilere ulaşılmıştır. Bu yaklaşım, çalışmanın nicel bir temsiliyet sağlamaktan ziyade, koruyucu pratiklerin farklı bağlamlardaki anlamlarını açığa çıkaran analitik doygunluk üretmesini hedeflemektedir.

Görüşmeler aşağıdaki tarihlerde gerçekleştirilmiştir:

- K.K. 1: Nahide Aksoy (55 yaş, kadın): 30 Ocak 2025
- K.K. 2: Ayşe Tekinalp (30 yaş, kadın): 25 Mart 2025
- K.K.3: Ayşe Tüzün (40 yaş, kadın): 5 Nisan 2023
- K.K.4: Özlem Pınar (40 yaş, kadın): 4 Nisan 2023
- K.K.5: Nahide Şahin (40 yaş, kadın): 30 Kasım 2024
- K.K.6: Dilek Baz (43 yaş, kadın): 3 Kasım 2025
- K.K.7: Mehmet Aksoy (67 yaş, erkek): 30 Ocak 2025
- K.K.8: Şevket Tüzün (65 yaş, erkek): 12 Ağustos 2018

Görüşmeler birebir gerçekleştirilmiş, katılımcıların anlatıları görüşme sırasında ayrıntılı alan notları alınarak kayıt altına alınmıştır. Görüşme öncesinde tüm katılımcılara





çalışmanın amacı açıklanmış ve sözlü onayları alınmıştır. Makale boyunca kaynak kişilere doğrudan isimleriyle değil, K.K.1, K.K.2... şeklinde kodlar verilerek atıf yapılmıştır; yaş ve cinsiyet bilgileri ise analitik bağlamı güçlendirmek amacıyla verilmiştir.

Veri Çözümleme ve Analitik Çerçeve

Saha verileri, koruyucu pratiklerin hangi bağlamlarda ortaya çıktığını, hangi tehdit algılarına yanıt verdiğini ve hangi sembolik araçlar aracılığıyla işlediğini görünür kılmak amacıyla çözümlenmiştir. Analiz sürecinde anlatılar; doğum ve lohusalık, evlilik, ilkler ve geçiş dönemleri gibi eşik (liminal) bağlamlar çerçevesinde değerlendirilmiş; bu bağlamlarda kullanılan nesneler, sözlü formüller, anlatılar ve performatif uygulamalar ayrı ayrı sınıflandırılmıştır. Elde edilen veriler, çalışmada önerilen bağlam-eşik-risk üçgeni doğrultusunda yorumlanmış; folklorik unsurların yalnızca anlatı veya estetik üretim biçimleri olarak değil, belirsizlik ve tehdit algısının yoğunlaştığı durumlarda birey ve topluluk için koruyucu bir işlev üstlenen mekanizmalar olarak nasıl devreye girdiği ortaya konulmuştur. Bu yönüyle saha verileri, çalışmanın kuramsal çerçevesini destekleyen ve koruyucu işlevin analitik olarak ayırt edilebilir bir boyut olduğunu gösteren ampirik bir zemin sunmaktadır.

Tartışma: Bascom'un Dört İşlevi Çerçevesinde Koruyucu (Apotropaik) İşlevin Konumu

Bu çalışmada elde edilen saha verileri ve karşılaştırmalı literatür, folklorik pratiklerin özellikle belirsizlik, risk ve görünmez tehdit algısının yoğunlaştığı bağlamlarda sistematik bir koruyucu/apotropaik işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bu bölümde amaç, söz konusu işlevin William R. Bascom'un dört işleviyle ve İlhan Başgöz'ün protesto işleviyle ilişkisini örnek-kanıt temelli biçimde tartışmaktır.

1. Eğlendirme İşlevi ile Karşılaştırma

William R. Bascom'a göre folklorun temel işlevlerinden biri, bireylerin toplumsal baskılardan geçici olarak uzaklaşmasına ve eğlenmesine imkân tanınmasıdır (Bascom 1954: 71-86). Masal, müzik, dans ve ritüel performanslar bu çerçevede çoğunlukla haz, rahatlama ve oyun alanı olarak değerlendirilmiştir. Ancak Şanlıurfa'da yürütülen saha çalışması, eğlence görünümü taşıyan pek çok folklorik pratiğin asli amacının haz üretimi değil, koruyucu/apotropaik bir işlev olduğunu ortaya koymaktadır. Apotropaik ses ve gürültü pratiklerinin yalnızca eğlenceyle açıklanamayacağı; bu tür uygulamaların Avrupa ve Akdeniz havzasında da benzer biçimde koruyucu amaçlarla kullanıldığı bilinmektedir (Easton 2024: 69-102; Friedmann 2022: 211-227).

Örneğin gelinin arabadan inişi sırasında çekilen zılgıt, yüzeysel bir okumayla sevinç ve coşkunun bedensel dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Oysa kaynak kişiler bu





uygulamayı, doğrudan nazar ve olumsuz bakışın etkisini dağıtmaya yönelik bilinçli bir strateji olarak tanımlamaktadır:

Düğünde zılgıt çekilmezse iyi olmaz. Zılgıt hem sevinçten çekilir hem de nazar olmasın diye yapılır. Gürültü olunca göz dağılır. Çeyiz zamanı da kız evinden metal tabakla kaşık alınır, kaşıkla tabağa vurulur, ses çıkarılır. Bu sesler insanların gözünü sese çevirir; herkes oraya bakınca da nazar kırılır, değmez. (K.K.3, 40 yaş, kadın)

“Bizde zılgıt sevinçten çekilir. Zılgıt olunca alış daha fazla olur. Bir de gelin-damat araban inerken herkesin gözü onlarda olur. O kadar bakış iyi değil. Zılgıt biraz dağıtıyor nazarı.” (K.K.5, 40 yaş, kadın)

Bu ifade, ses ve performansın eğlence üretmekten ziyade dikkati yeniden yönlendirme ve tehdit algısını dağıtma işlevi gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Burada ses yalnızca bir coşku göstergesi değil; bakışı dağıtan, dikkati yönlendiren ve görünmez tehdidi etkisizleştirmeyi amaçlayan bilinçli bir savunma aracıdır. Benzer ses temelli apotropaik uygulamalar Orta Avrupa’da da gözlemlenmiş; metal sesleri, çanlar ve yüksek frekanslı gürültülerin kötü ruhları uzaklaştırdığına inanılmıştır (Benati 2017: 155-191). Bu tür seslerin amacı eğlence üretmekten ziyade, dikkati tehdit kaynağından uzaklaştırarak görünmez zararlı etkileri etkisizleştirmek ve ritüel bağlamda koruyucu bir işlev yerine getirmektir.

Karşılaştırmalı veriler bu yorumu desteklemektedir. Yunan kültüründe iltifat sırasında üç kez sembolik “phtou” sesi çıkarılması, eğlence veya mizah üretmeye değil, nazarın olası zararını bertaraf etmeye yöneliktir (Lykiardopoulos 1981: 221-230). Afrika kültürlerinde de yüksek sesli ululasyonların benzer biçimde kötü varlıkları uzaklaştırmaya yönelik koruyucu bir işlev taşıdığı belirtilmektedir (Sikhosana 2002: 154-169). Benzer şekilde Şanlıurfa’da zılgıt, gürültü ve bedensel jestler, haz üretiminin ötesinde apotropaik bir savunma hattı oluşturmaktadır.

Bu bağlamda eğlence, koruyucu işlevin kendisi değil; çoğu durumda onun yan ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Belirleyici olan unsur, görünmez tehdidin bedensel ve işitsel araçlarla yönetilmesidir. Dolayısıyla bu pratikler, Bascom’un tanımladığı eğlendirme işleviyle tam olarak örtüşmemekte; koruyucu/apotropaik işlevin folklorun işlevsel repertuarı içinde bağımsız bir analitik kategori olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

2. Kültürel Değerleri Meşrulaştırma İşlevi ile Karşılaştırma

Bascom’un ikinci işlevi, folklorun mevcut kültürel değerleri ve kurumları meşrulaştırmasıdır. Bu yaklaşıma göre folklorik pratikler, toplumun normatif düzenini onaylar ve sürdürür. Lohusalıkta bıçak ve ekmek konulması, ev eşğine şap taşı asılması ya da üzerlik yakılması gibi uygulamalar ilk bakışta gelenek olduğu için yapılan ritüeller olarak değerlendirilebilir. Ancak saha verileri, bu pratiklerin normları doğrulamaktan ziyade doğrudan korunma ihtiyacına yanıt verdiğini göstermektedir:





“Lohusa kadını yalnız bırakmazlardı. Yatığının altına bıçak, ekmek koymazsan cinler rahatsız eder. Kapı eşiklerine şap taşı asılır nazar değmesin diye.” (K.K.1, 55 yaş, kadın)

“Yeni ev yaptıran biri daha evi inşaatken evin kapısına ya da inşaatın bir yerine şap asar. Eğer evi daireyse dairesinin içinde bir yere ya da kapısına yine şap asar.” (K.K.4 67 yaş, erkek)

Bu anlatı, uygulamanın meşrulaştırıcı bir ideoloji üretmekten çok, görünmez tehlikeyi sınırlandırma amacı taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu durum Mary Douglas’ın iç-dış ve temiz-kirli ayrımları üzerinden geliştirdiği kuramsal çerçeveye örtüşmektedir. Douglas’a göre kapı eşiği, duvar ve geçiş alanları yalnızca fiziksel sınırlar değil; aynı zamanda tehlikenin kontrol altına alındığı sembolik koruma noktalarıdır (Douglas 2001: 95-140). Şanlıurfa’daki eşik uygulamaları bu sınır mantığını açık biçimde yansıtmaktadır.

Benzer bir koruyucu sembolizm, Batı Avrupa’da evlilik ritüellerinde kullanılan bitkilerde de görülmektedir. Viktorya dönemi kraliyet düğünlerinde tercih edilen portakal çiçeği, mersin ve beyaz funda, estetik tercihlerden ziyade, evliliği nazar ve uğursuzluktan koruyan apotropaik unsurlar olarak yorumlanmıştır (Nelson 2009: 231-236).

Amerika Birleşik Devletleri’nde Massachusetts’teki Bryant Homestead’de şömine duvarının içine yerleştirilen at kafatası ya da Maryland’de bir evin duvarına gizlenen bıçak, at nalı ve tuzluk gibi nesneler, mekânın görünmez tehlikelere karşı korunmasına yönelik bilinçli yerleştirmelerdir (Manning 2012: 7-8). Bu uygulamalar, kültürel değerleri ideolojik olarak onaylamaktan ziyade, mekânı güvenli kılma amacına yöneliktir.

Dolayısıyla koruyucu/apotropaik pratikler, meşrulaştırma işlevinin bir uzantısı olarak değil; normların işlevselliğini tehlike karşısında sürdüren savunmacı bir mekanizma olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle koruyucu işlev, Bascom’un meşrulaştırma işlevinden analitik olarak ayrılmaktadır.

3. Eğitim/Aktarım İşlevi ile Karşılaştırma

Bascom’un üçüncü işlevi, folklorun kültürel bilgi ve değerleri kuşaktan kuşağa aktarmasıdır. Bu yaklaşıma göre masallar, atasözleri, maniler ve ritüel anlatılar, toplumsal normların ve davranış kalıplarının öğretildiği didaktik araçlar olarak değerlendirilmiştir (Bascom 1954: 71-86). Ancak Şanlıurfa’da yürütülen saha çalışmasından elde edilen veriler, sözlü ürünlerin belirli bağlamlarda doğrudan eğitim ve öğretim amacıyla değil; görünmez tehlikeler karşısında koruyucu bir işlev üstlenerek kullanıldığını göstermektedir. Bu durum, Anadolu’da sözlü kültürün yalnızca değer aktarımı değil, aynı zamanda korunma bilgisinin kuşaktan kuşağa aktarımı işlevini de üstlendiğini ortaya koymaktadır (Akalın 1993: 247-252). Bu işlevsel yönelim özellikle masal anlatımında belirginleşmektedir. Kaynak kişiler, masalın





her zaman ahlaki değer aktarmak ya da eğitmek için değil; kimi zaman görünmez varlıkları oyalamak ve zararsız hâle getirmek amacıyla anlatıldığını ifade etmektedir:

“Tenha yerde dokuma yaparken masal anlatılırdı. Güzel anlatırsan cin gelmezdi.”
(K.K.2, 30 yaş, kadın)

“Eskiden kadınlar تنها bir yere halı dokumaya giderdi gittikleri yerde cinler onları rahatsız etmesin diye kendileri ile beraber yaşlı bir kadını götürüp masal anlattırırldı. Cinler masalı beğenirse dinler ve kadınlara karışmazdı.” (K.K.7, 67 yaş, erkek)

Bu anlatıda masal, ahlaki normları aktaran pedagojik bir metin olmaktan ziyade, doğrudan apotropaik bir sözlü savunma aracı olarak işlev görmektedir. Masalın içeriğinden çok, anlatımın sürekliliği ve akıcılığı önem kazanmakta; anlatı, görünmez varlıkları oyalayan ve tehdit algısını sınırlandıran bir mekanizmaya dönüşmektedir. Bu yönüyle masal, yalnızca anlatı yoluyla değer aktaran bir araç değil; korunma bilgisini kuşaktan kuşağa aktaran bir pratik olarak ortaya çıkmaktadır. Benzer biçimde Orta Doğu’da sözlü formüller, dualar ve anlatılar, yazılı muskalarla birlikte kuşaklar arası koruyucu bilgi aktarımının temel unsurları arasında yer almaktadır (Garcia Probert ve Sijpesteijn 2021: 33-58). Masal ve anlatının bu koruyucu işlevi, Amerika yerlilerinde rüya kapanı (dreamcatcher) etrafında gelişen sözlü anlatı pratiklerinde de görülmektedir. Oberholtzer’e göre bu anlatılar, öğretici olmaktan çok, kötü rüyalar ve zararlı ruhlara karşı koruyucu bir çerçeve sunmaktadır (Oberholtzer 1995: 139-148).

Afrika sözlü kültüründe ninniler, yalnızca çocukları uyutmak ya da sakinleştirmek için değil; kötü ruhları, hastalığı ve nazarı uzaklaştırmak amacıyla söylenmektedir. Ruth Finnegan’a göre ninniler, bireysel duygu ifadesi gibi görünmekle birlikte, topluluk tarafından biçimlendirilmiş sözlü tılsımlar niteliği taşımaktadır (Finnegan 2012: 292). Bu yönüyle ninni, öğretici bir metinden çok, koruyucu bir sözlü pratik olarak işlev görmektedir. Benzer bir durum Güney Amerika’da Pachamama ritüellerinde söylenen coplas’larda da gözlemlenmektedir. Bu kısa ve ritmik maniler, hasat ve düşün dönemlerinde bereketi güvence altına almak ve kötü niyetli güçleri uzaklaştırmak amacıyla söylenmektedir. Coplas’ların işlevi bilgi aktarmaktan ziyade, topluluğu tehdit eden görünmez riskleri sınırlandırmaktır (Coleman Macheret 2014: 23-38).

Bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, masal, ninni ve mani gibi sözlü ürünlerin yalnızca eğitim/aktarım işleviyle açıklanamayacağı açıkça görülmektedir. Bu ürünler, belirli bağlamlarda bilgi öğretmekten çok, risk farkındalığını ve korunma davranışını kuşaktan kuşağa aktaran pratikler olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla koruyucu işlev, eğitim işlevinin bir alt başlığı değil; onunla kesişen ancak analitik olarak ondan ayrılan bağımsız bir boyut oluşturmaktadır.

4. Bastırılmış Duyguların Dışavurumu (Boşalım) İşlevi ile Karşılaştırma





Bascom'un dördüncü işlevi, folklorun bireylerin bastırılmış duygu ve gerilimlerini sembolik biçimde dışavurmalarına imkân tanıdığı varsayımına dayanmaktadır. Bu yaklaşımda folklorik pratikler, psikolojik rahatlama, gerilim boşaltımı ve duygusal denge sağlama işlevi gören araçlar olarak değerlendirilir (Bascom 1954: 71-86). Ancak Şanlıurfa'da elde edilen saha verileri, koruyucu/apotropaik uygulamaların temel motivasyonunun duygusal boşalım değil; doğrudan zarar ihtimalini önleme ve riskleri bertaraf etme olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Kaynak kişiler, bu tür pratikleri rahatlamak, öfkesini atmak ya da içini dökmek amacıyla değil; görünmez tehditlerin yol açabileceği olası zararı engellemek için yerine getirdiklerini belirtmektedir. Örneğin çocuğun üzerinden yanlışlıkla geçilmesi durumunda aynı kişinin çocuğun üzerinden tekrar geçirilmesi, bir suçluluk duygusunun boşaltımı olarak değil; çocuğun ömrünün kısaltmaması ihtimaline karşı zorunlu bir koruma davranışı olarak tanımlanmaktadır. Lohusalıkta bıçak, ekmek veya nazarlık kullanımı da benzer biçimde annenin duygusal durumunu rahatlatmaktan ziyade, cin, nazar ve hastalık riskini önlemeye yönelik bir güvenlik pratiği olarak uygulanmaktadır.

"Çocuk yerde uzanıyorsa, biri farkında olmadan üstünden geçerse ömrü kısalır derler. O yüzden üzerinden geçen kişi geri dönüp bir daha çocuğun üstünden geçer çocuğa bir şey olmaması için." (K.K.6, 55 yaş, kadın)

Bu örnek, söz konusu davranışın psikolojik bir boşalım değil; doğrudan sonuç odaklı ve zorunlu bir koruma mantığıyla gerçekleştirildiğini göstermektedir. Burada amaç, duygusal rahatlama değil; potansiyel tehlikeyi geri döndürmek ve etkisiz kılmaktır.

Zamanın uğurlu veya uğursuz olarak kodlanması da bu ayrımı net biçimde ortaya koymaktadır. Antik Mısır'da Kahire Takvimi'nde günlerin göksel olaylara göre sınıflandırılması, bireysel duyguların dışavurumunu değil; kozmik düzensizlikle ilişkilendirilen risklerden kaçınmayı amaçlayan önleyici bir sistem olarak işlev görmektedir (Jetsu ve Porceddu 2015: 1-41). Benzer biçimde Orta Doğu ve Asya geleneklerinde zamanın yanlış kullanımının felaket doğuracağına inanılmış; belirli gün ve saatlerin kaçınılması gereken tehlikeli eşikler olarak kodlandığı görülmüştür (Han 2023: 107-129). Benzer biçimde Batı kültürlerinde All Souls' Day veya Ash Wednesday gibi günlerde uygulanan ritüeller, yas ya da korkunun sembolik boşalımını olarak değil; ölülerin, ruhların ya da uğursuz güçlerin yaşayanlara zarar vermesini engellemeye yönelik koruyucu düzenlemeler olarak ortaya çıkmaktadır (Radford ve Radford 1947).

Hindu kültüründe evlilik tarihinin "muhurta" sistemiyle belirlenmesi de aynı işlevsel mantığa dayanmaktadır. Olumsuz gezegen etkilerinin bulunduğu dönemlerde törenlerin ertelenmesi, psikolojik rahatlama değil; yanlış zamanda yapılan bir evliliğin doğuracağı





felaketlerden kaçınmaya yönelik bilinçli bir risk yönetimi olarak işlev görmektedir (Acharya ve Shastri 2025: 49-54).

Antik Mısır'da yalnızca zamanın değil, mekânın da apotropaik yollarla korunmaya çalışıldığı görülmektedir. Saqqara nekropolündeki duvar yazıları ve figüratif işaretler, bireysel duyguların dışavurumundan ziyade, mezar ve çevresini görünmez tehditlere karşı korumaya yönelik gündelik inanç pratikleri olarak değerlendirilmiştir (Van Pelt ve Staring 2019: 1-40).

Bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, koruyucu/apotropaik pratiklerin Bascom'un tanımladığı bastırılmış duyguların dışavurumu (boşalım) işleviyle örtüşmediği açıkça görülmektedir. Koruyucu işlev, duyguların boşaltılmasına değil; tehlikenin önceden tanımlanması, sınırlandırılması ve kontrol altına alınmasına odaklanmaktadır. Bu nedenle söz konusu pratiklerin boşalım işlevi altında değerlendirilmesi, onların işlevsel mantığını açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

5. Başgöz'ün Protesto İşlevi ile İlişkisi

İlhan Başgöz'ün protesto işlevi yaklaşımı, folkloru toplumsal düzeni eleştiren ve iktidar ilişkilerine karşı sembolik itiraz geliştiren bir alan olarak konumlandırır (Başgöz 1988: 309-317). Bu çerçevede halk anlatıları ve ritüelleri, baskıya karşı dolaylı bir direnç dili üretir. Koruyucu/apotropaik işlev ise bu hatla yalnızca biçimsel düzeyde benzerlik gösterebilir; işlevsel yönelimi bakımından ise belirgin biçimde ayrılmaktadır.

Şanlıurfa saha verilerinde bazı uygulamalar, dışarıdan bakıldığında protesto veya meydan okuma gibi algılanabilir. Düğün alaylarında yapılan yoğun gürültü, zılgıt veya silah atma pratikleri kamusal alanın güçlü biçimde işgal edilmesi nedeniyle protesto davranışı gibi yorumlanabilir. Ancak kaynak kişiler bu uygulamaları, toplumsal düzene yönelik bir itirazla değil; doğrudan koruma düşüncesiyle ilişkilendirmektedir:

“Bir kişi bana kötülük yaparsa ya da beddua ederse, ben doğrudan beddua etmem. Ama benden uzak olsun, bana bir daha bulaşmasın, başka dertlerle uğraşsın diye ona beddua ederim.”(K.K.8, 55 yaş, kadın)

Bu bağlamda beddua, saldırgan ya da yıkıcı bir söylemden ziyade, bireyin maruz kaldığı haksızlık karşısında kendini korumaya almasının sözlü bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bedduanın hedefi karşı tarafı cezalandırmak değil; faille kurulan zararlı ilişkinin sembolik olarak sonlandırılmasıdır. Bu yönüyle beddua, mevcut toplumsal düzeni doğrudan karşısına almadan, bireyin kendisini tehdit altında hissettiği durumlara karşı geliştirdiği sessiz ve dolaylı bir protesto dili olarak işlev görmektedir. Böylece folklorik beddua pratikleri, çatışma üretmeyen; ancak haksızlığa karşı kültürel bir mesafe ve sınır koyma biçimi sunan sözlü edimler olarak değerlendirilebilir.





Benzer biçimde Afrika toplumlarında maske ritüelleri, doğrudan bir protesto ya da çatışma üretmekten ziyade, toplumsal düzeni tehdit eden unsurları sembolik olarak denetim altına alan koruyucu ve düzenleyici pratikler olarak işlev görmektedir (Casimir vd. 2015: 115-127).

Zulu kültüründe ululasyon, kimi yorumlarda kadınların kamusal görünürlüğü üzerinden güç ifadesi olarak değerlendirilse de, Sikhosana'nın aktardığı üzere bu pratik esasen büyücüleri ve kötü ruhları uzaklaştırmaya yönelik bir koruyucu işlev taşımaktadır (Sikhosana 2002: 154-169). Burada ses, toplumsal düzene karşı bir itiraz değil; görünmez tehditlere karşı kullanılan sembolik bir savunma aracıdır.

Dolayısıyla koruyucu işlev, Başgöz'ün tanımladığı protesto işlevinin bir alt türü değildir. Protesto işlevi çatışma ve eleştiri üretirken; koruyucu işlev, tehdit altında algılanan düzeni savunmaya ve sürdürmeye yöneliktir. Bu fark, koruyucu işlevin folklorun işlevsel repertuarı içinde bağımsız bir analitik kategori olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

6. Koruyucu İşlevin Analitik Konumu

Bu çalışmada sunulan saha verileri ve kültürlerarası karşılaştırmalı örnekler, folklorik koruyucu/apotropaik pratiklerin rastlantısal, ikincil ya da yalnızca inanç temelli uygulamalar olmadığını; aksine belirli bağlamlarda sistematik biçimde devreye giren işlevsel bir yapı oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Nesne, söz, ses, performans, mekân ve zaman üzerinden üretilen bu pratikler, özellikle doğum, lohusalık, evlilik, yeni bir mekâna geçiş, kamusal görünürlük ve toplumsal dikkat yoğunluğunun arttığı eşik (liminal) anlarda yoğunlaşmaktadır. Bu durum, koruyucu işlevin folklor içinde belirli koşullarda aktive olan, bağlama duyarlı bir işlev alanı oluşturduğunu göstermektedir.

Elde edilen veriler, koruyucu işlevin Bascom'un tanımladığı dört işlevle bazı noktalarda temas ettiğini; ancak hiçbirinin içinde analitik olarak tam karşılık bulmadığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Eğlendirme işleviyle karşılaştırıldığında, masal, mani, müzik, gürültü ve ritüel jestler gibi unsurların koruyucu bağlamda kullanımı haz, keyif veya oyun üretmeye değil; dikkat dağıtma, nazarı kırma ve tehdit algısını bastırma amacına yönelmektedir. Saha verilerinde eğlenme, bu pratiklerin amacı değil; çoğu zaman koruyucu stratejinin yan ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla koruyucu işlev, eğlendirme işlevinin bir alt varyantı olarak değerlendirilemez.

Kültürel değerleri meşrulaştırma işleviyle karşılaştırıldığında ise daha belirgin bir ayrışma gözlemlenmektedir. Koruyucu pratikler, mevcut düzeni ideolojik olarak doğrulamaktan ziyade, bu düzenin tehdit altında algılandığı anlarda onu savunmaya ve sürdürmeye yöneliktir. Nazar, kirlilik, cin, kötü ruh ve kozmik düzensizlik inançları bağlamında geliştirilen uygulamalar, normların doğru olduğunu kanıtlamaktan çok,





normların işlevsel olarak işe yaramasını güvence altına almayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle koruyucu işlev, meşrulaştırmanın söylemsel boyutundan ayrılarak doğrudan savunmacı bir işlev alanı oluşturur.

Eğitim ve aktarım işleviyle ilişkisinde de benzer bir fark ortaya çıkmaktadır. Koruyucu uygulamalar çoğu zaman bilgi aktarmaktan ziyade davranış kalıplarının tekrarını ve risk bilincinin içselleştirilmesini hedeflemektedir. Çocuğa nazarlık takılması, lohusanın yalnız bırakılmaması, belirli günlerden kaçınılması veya eşik mekânlarda özel ritüellerin uygulanması, didaktik bir öğretim sürecinden çok, tehlikenin bedensel ve pratik düzeyde öğrenilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle koruyucu işlev, aktarımın içeriğinden ziyade tehdit farkındalığının kuşaktan kuşağa taşınması ile ilgilidir.

Bastırılmış duyguların dışavurumu (boşalım) işleviyle karşılaştırıldığında ise koruyucu pratiklerin işlevsel yönelimi daha da netleşmektedir. Saha verileri, bu uygulamaların duygusal rahatlama veya psikolojik boşalım sağlama amacıyla değil; önleyici ve düzenleyici bir mantıkla işlendiğini göstermektedir. Kaynak kişilerin anlatımlarında söz konusu davranışlar, “rahatlamak” ya da “içini dökmek” için değil, doğrudan zarar ihtimalini engellemek için yapılmaktadır. Bu yönüyle koruyucu işlev, boşalım işlevinin duygu merkezli yaklaşımından ayrılarak risk merkezli bir işlev alanı oluşturur.

Başgöz’ün protesto işleviyle yapılan karşılaştırma ise koruyucu işlevin yönelimini daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Protesto işlevi folkloru çatışma, eleştiri ve itiraz üreten bir alan olarak konumlandırırken; koruyucu işlev, tehdit altında algılanan düzeni savunmaya ve sürdürmeye yöneliktir. Zılgıt, gürültü, ritüel jestler ve sözlü ifadeler, toplumsal düzeni sorgulamak için değil; nazar, kötü ruhlar ve toplumsal göz tehdidine karşı savunmacı bir refleks olarak devreye girmektedir. Bu durum, koruyucu işlevin protesto işlevinin bir alt türü değil, onunla ters yönlü bir işlevsel mantık taşıdığını göstermektedir. Bu karşılaştırmalar ışığında, koruyucu/apotropaik işlevin folklorun mevcut işlevsel kategorileri içinde “dağıtılarak” açıklanması kuramsal açıdan yetersiz kalmaktadır. Çalışmada kullanılan “Bascom+1” ifadesi, folklorun işlevlerine yeni ve kapalı bir madde ekleme iddiası taşımamakta; aksine işlevsel analizde örtük ve parçalı biçimde ele alınan koruyucu boyutu görünür kılmaya yönelik analitik bir açılım önermektedir. Koruyucu işlev, folklorun yalnızca anlam üreten, eğlendiren, öğreten veya eleştiren bir alan olmadığını; aynı zamanda birey ve topluluk için belirsizlik, risk ve tehdit karşısında sembolik bir güvenlik mekanizması olarak işlediğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle koruyucu işlev, folklorun işlevsel yapısını genişleten değil; derinleştiren bir kavramsal katkı sunmaktadır. Folklor, bu çerçevede yalnızca kültürel sürekliliğin değil, aynı zamanda toplumsal güvenliğin de üretildiği dinamik bir sistem olarak yeniden düşünülmelidir. Bu noktada koruyucu/apotropaik işlevin kuramsal temelleri, antropoloji ve folklor literatüründe parçalı biçimde ele alınmış yaklaşımlar üzerinden daha net biçimde okunabilmektedir. Bronislaw Malinowski’nin büyüü belirsizlik,





risk ve kontrol edilemeyen durumlar karşısında işleyen işlevsel bir mekanizma olarak tanımlaması, koruyucu folklor pratiklerinin mantığını açıklamada önemli bir zemin sunmaktadır. Malinowski'ye göre büyü, bireyin duygularını boşaltmasından ziyade, özellikle tehlike ve belirsizliğin yoğunlaştığı bağlamlarda güvenlik ve denge üretmeye yönelik rasyonel bir tepkidir (Malinowski 1948: 30-36). Bu yaklaşım, Şanlıurfa'da nazar, cin, lohusalık tehlikesi veya uğursuz zaman algısı karşısında geliştirilen pratiklerin, irrasyonel bir inanç alanından çok, toplumsal güvenliği sağlamaya yönelik işlevsel stratejiler olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda koruyucu işlev, psikolojik boşalmanın ötesinde, tehlikeyi yönetilebilir kılan sembolik bir kontrol sistemi olarak konumlanmaktadır.

Mary Douglas'ın kirlilik, tehlike ve sınır kavramları etrafında geliştirdiği kuramsal çerçeve ise koruyucu işlevin mekânsal ve yapısal boyutunu açıklamada belirleyicidir. Douglas'a göre toplumlar, düzeni sürdürebilmek için iç-dış, temiz-kirli ve güvenli-tehlikeli ayrımlarını sürekli olarak yeniden üretmek zorundadır; bu ayrımların ihlali kaos ve tehdit olarak algılanır (Douglas 2001: 95-140). Kapı eşiği, duvar, beden, zaman dilimleri ve geçiş anları bu nedenle yalnızca fiziksel sınırlar değil, aynı zamanda kültürel risk yoğunlaşma noktalarıdır. Koruyucu folklor pratikleri, tam da bu sınır alanlarında devreye girerek düzensizliği sembolik olarak kontrol altına alır. Victor Turner'ın liminal dönemlere ilişkin analizleri de bu tabloyu tamamlamaktadır. Turner'a göre eşik anları, toplumsal yapının askıya alındığı ve belirsizliğin arttığı kritik zamanlardır; bu nedenle ritüel yoğunluk bu dönemlerde artar (Turner 2016: 110-160). Çalışmada ele alınan koruyucu uygulamaların doğum, evlilik, lohusalık ve kamusal görünürlük gibi liminal bağlamlarda yoğunlaşması, koruyucu işlevin folklor içinde yapısal olarak konumlanmış bir güvenlik refleksi olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, William R. Bascom'un folklorun dört temel işlevi olarak tanımladığı eğlendirme, kültürel değerleri meşrulaştırma, eğitim/aktarım ve bastırılmış duyguların dışavurumu çerçevesinin, folklorik pratiklerin özellikle belirsizlik, risk ve görünmez tehdit algısının yoğunlaştığı bağlamlardaki işleyişini açıklamada analitik olarak sınırlı kaldığını ortaya koymaktadır. Şanlıurfa'da yürütülen saha çalışmasına dayanan veriler ile kültürlerarası karşılaştırmalı örnekler, folklorun bu bağlamlarda sistematik ve bağlama duyarlı bir koruyucu/apotropaik işlev üstlendiğini açık biçimde göstermektedir.

Saha verileri, nazar, lohusalık, evlilik, çocukluk, eşik mekânlar ve kamusal görünürlük gibi liminal bağlamlarda ortaya çıkan folklorik pratiklerin, aktörler tarafından öncelikle zarar önleme, tehlike engelleme ve güvenlik sağlama amacıyla anlamlandırıldığını ortaya koymuştur. Bu pratikler, yüzeysel olarak eğlence, geleneksel devamlılık ya da duygusal boşalım gibi görünümle taşısın da, katılımcı anlatıları bu uygulamaların esasen görünmez





tehditleri dağıtmaya, dikkati yönlendirmeye ve toplumsal kırılmalık anlarını dengelemeye yönelik olduğunu göstermektedir. Bu durum, söz konusu pratiklerin mevcut işlev kategorileri içinde tali ya da ikincil unsurlar olarak değerlendirilmesinin, onların işlevsel mantığını açıklamakta yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

Çalışmada kullanılan karşılaştırmalı örnekler, coğrafi ya da tarihsel bir yayılma ilişkisini kanıtlamayı değil; benzer risk algıları etrafında şekillenen kültürel tepkilerin işlevsel benzerliğini görünür kılmayı amaçlamaktadır. Antik Mısır'dan Orta Avrupa'ya, Afrika'dan Güney Amerika ve Güney Asya'ya uzanan örnekler, koruyucu/apotropaik pratiklerin yerel olduğu kadar kültürlerarası düzeyde de tekrar eden bir işlevsel örüntüye sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, koruyucu işlevin folklor içinde marjinal değil; belirli bağlamlarda merkezi bir konuma sahip olduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda çalışma, Bascom'un işlevler sistemini revize etmeyi ya da folklor için yeni ve kapalı bir işlev listesi önermeyi amaçlamamaktadır. "Bascom+1" kavramsallaştırması, normatif bir genişletme iddiasından ziyade, folklorun işlevsel analizinde örtük ve dağınık biçimde ele alınan koruyucu boyutu analitik olarak görünür kılmaya yönelik bir açılım olarak kullanılmaktadır. Bu yaklaşım, folklorun işlevlerini çoğaltmak yerine, mevcut kuramsal çerçevenin açıklayıcılığını derinleştirmeyi hedeflemektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, folklorun yalnızca anlam üreten, eğlendiren, norm aktaran ya da eleştirel söylem geliştiren bir kültürel alan olmadığını; aynı zamanda birey ve toplulukların belirsizlik, risk ve tehdit algıları karşısında başvurdukları sembolik bir güvenlik mekanizması olarak işlediğini ortaya koymaktadır. Koruyucu/apotropaik işlevin bu biçimde görünür kılınması, folklor kuramına yeni bir işlev eklemekten çok, folklorun toplumsal hayattaki rolünü daha bütüncül ve bağlam-duyarlı biçimde kavramaya yönelik kuramsal bir katkı sunmaktadır.

Kaynakça

- Abrahams, Roger David. 1971. "Personal Power and Social Restraint in the Definition of Folklore". *Journal of American Folklore* 16-30.
- Acharya, Jagannath, Rudresh Shastri. 2025. "A Comprehensive Study on Timing of Marriage in Vedic Astrology". *International Journal of Jyotish Research* 10(1): 49-54.
- Akalın, Şükrü Halûk. 1993. "Üzerlik." Ed. Çukurova Üniversitesi. s. 247 içinde *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu*, Adana.
- Bascom, William Russell. 1954. "Folklorun Dört İşlevi". Ed. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır, Çev. Ferya Çalış, ss. 71-86 içinde *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Başgöz, İlhan. 1988. "Protest: The Fifth Function of Folklore". *Indiana University Turkish Studies Publications* 309-317.
- Bauman, Richard. 1972. "Differential Identity and the Social Base of Folklore". *University of Texas Press* 31-41.





- Begic, Hacer Nurgül. "Anadolu Nazar İnancı ve Nazarlıklar". *Hars Akademi* 5(Aydın Uğurlu ve Geleneksel Sanatlar Özel Sayısı): 170-187.
- Benati, Chiara. 2017. "À La Guerre Comme À Guerre But With Caution: Protection Charms And Blessings In The Germanic Tradition". *Brathair: Revista de Estudos Celtas e Germânicos* 17(1): 155-191.
- Casimir, Kingston Chukwunonyelum Ani, Orajaka Sussan Nwakego, Emmanuel Umezinwa. 2015. "Masking Traditions and Their Behavioral Functions in Accounting for Stability and Order: A Critical Exposition of Select Study of West, East and Central African Masks". *Open Journal of Political Science* 5(2): 115-127.
- Coleman Macheret, E Audrey. 2014. *Coplas of the Quebrada: Performing Regional and Indigenous Identity in Northwestern Argentina*. Riverside: University of California.
- Dégh, Linda. 2001. *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Douglas, Mary. 2001. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge Classics.
- Easton, Timothy. 2024. "No Witches in Sight: Apotropaic Symbols Over Hearths-New Ideas and Clarification". *Vernacular Architecture* 55(1): 69-102.
- Finnegan, Ruth Hilary. 2012. *Oral Literature in Africa*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Friedmann, Jonathan L. 2022. "Apotropaic Sounds Past and Present". ss. 211-227 içinde *Music in the Hebrew Bible: Understanding References in the Torah, Nevi'im and Ketuvim*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Garcia Probert, Marcela A, Petra Marieke Sijpesteijn. 2021. *Amulets and Talismans of the Middle East And North Africa in Context: Transmission, Efficacy And Collections*. Leiden-Boston: Brill.
- Han, Ke-Tsung. 2023. "Empirical and Quantitative Studies of Feng Shui: A Systematic Review". *Journal of Architecture and Planning Research* 40(2): 107-129.
- Jetsu, Lauri, Sebastian Porceddu. 2015. "Shifting Milestones of Natural Sciences: The Ancient Egyptian Discovery of Algal's Period Confirmed". *PLOS ONE* 10(12): 1-41.
- Kırıcı, Saliha, Serpil Demirci Kayıran, Gonca Tokuz. 2018. "Doğu Akdeniz Bölgesinde Üzerlik (Peganum Harmala L.) Bitkisinin Tütsü Olarak Kullanımı". *Lokman Hekim Dergisi* 8(1): 1-12.
- Langdon, Stephen. 1923. "The Eyes of Ningal". *Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale* 1923: 9-11.
- Lykiardopoulos, Amica. 1981. "The Evil Eye: Towards An Exhaustive Study". *Folklore* 1981: 221-230.
- Manning, Michael Chris. 2012. "The Material Culture of Household Apotropaia in the Eastern United States". *Society for Historical Archaeology Annual Meeting*. Baltimore.
- Nelson, Charles. 2009. "Victorian Royal Wedding Flowers: Orange, Myrtle, and the Apotheosis of White Heather". *Garden History (The Gardens Trust)* 37(2): 231-236.
- Oberholtzer, Cath. 1995. "The Re-Invention of Tradition and the Marketing of Cultural Objects: An Example from the Canadian Ojibwa". *Anthropologica* 37(1): 139-148.
- Radford, Edwin, Mona Radford. 1947. *Encyclopaedia of Superstitions*. The Philosophical Library.





- Sikhosana, Eugenia Lindiwe Zamandelu. 2002. "A Critical Study of the Contemporary Practice of Ululation (Ukukikiza) and its Current Social and Cultural Values Among the Zulus". Doktora Tezi, University of Zululand, KwaDlangezwa.
- Suhr, Elmer George. 1964. "An Interpretation of the Unicorn". *Folklore* 75(2): 91-109.
- Turner, Victor. 2016. *Ritüeller Yapı ve Anti-Yapı*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uçar, Ayşegül. 2017. "İnanç ve Estetiğin Bütünleşmesi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2017: 223-238.
- Van Pelt, Wouter Pieke, Nico Staring. 2019. "Interpreting Graffiti in the Saqqara New Kingdom Necropolis as Expressions of Popular Customs and Beliefs". *Rivista del Museo Egizio (Rivista del Museo Egizio)* 2019: 1-40.
- Westermarck, Edward. 2014. *Ritual and Belief in Morocco*. Abingdon, UK & New York: Routledge.

