CALIBAN VE CADI

Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim

Silvia Federici



İngilizceden çeviren:
Öznur Karakaş

otonom

CALIBAN VE CADI

KADINLAR, BEDEN VE İLKSEL BİRİKİM

Silvia Federici



CALIBAN VE CADI

KADINLAR, BEDEN VE İLKSEL BİRİKİM



Silvia Federici

İngilizceden çeviren:
Öznur Karakaş

otonom

Otonom 36
Dünyanın Yerlileri Dizisi 3

Caliban ve Cadı
Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim
Silvia Federici

ISBN 978-975-6056-38-7
1. Basım Ocak 2012, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı
Caliban and the Witch / Women, the Body and Primitive Accumulation
© Silvia Federici, 2004
© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2011

İngilizceden Çeviren
Öznur Karakaş

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
Münevver Çelik - H. Mert İnan - Barış Eroğlu

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.
Tel (0212) 576 01 36

Yayınevi Sertifika No: 11821



Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mh. Çukurcuma Cd. Yazıcı Çıkmazı N:2
Beyoğlu, İstanbul
Tel 0 212 244 87 09
Faks 0 212 244 87 88
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

İÇİNDEKİLER

Teşekkürler 6

Türkçe Basıma Önsöz 7

Önsöz 15

Giriş 21

Sarsmak Gerek Bütün Dünyayı 35
Ortaçağ Avrupa'sında Toplumsal Hareketler ve Politik Kriz

Emek Birikimi ve Kadınların Değersizleştirilmesi: 91
"Kapitalizme Geçiş"te "Fark"ın Kuruluşu

Büyük Caliban 191
Asi Bedene Karşı Mücadele

Avrupa'da Büyük Cadı Avı 233

Kolonileştirme ve Hıristiyanlaştırma 305
Yeni Dünya'da Caliban ve Cadılar

Teşekkürler

Kadın(ların) Hareketi içinde tanıştığım sayısız cadıya ve yirmi beş yıldan beri hep benimle olan ve herkese anlatmak, herkesin bilmesini, asla unutulmamalarını sağlamak gibi bitmek tükenmek bilmez bir istek uyandıran öyküleriyle diğer bütün cadılara...

Sevgisi, cesareti ve adaletsizliğe karşı boyun eğmez direnişiyle, dünyayı değiştirebilmeye ve erkeklerin kadınların özgürleşme mücadelesini kendilerinin mücadelesi gibi benimseyebileceğine inancımı asla yitirmememi sağlayan kardeşimiz Jonathan Cohen'e...

Bu kitabı yazmamda yardımcı olan herkese... Bu kitabın her yanını birlikte tartıştığımız George Caffentzis'e, eşsiz yorumları ve bu projeye verdiği coşkulu destek için, kitabın taslak bölümlerini yayıma hazırlayan Mitchel Cohen'e, Maryse Condé'nin çalışmasıyla tanışmamı sağlayan Ouesseina Alidou ve Maria Sari'ye, 16. ve 17. yüzyıl İtalya'sında köleliğin var olduğunun farkına varmamı sağlayan Ferruccio Gambino'ya, cadıların "ilaç kitabı"yla ilgili kaynaklarını paylaşan David Goldstein'a, Peru'daki cadı avcılığı üzerine araştırmama yaptığı katkıları için Conrad Herold'a, ilksel birikim üzerine yazılarını benimle paylaşan ve *The Commoner*'da bu başlık üzerine örgütlediği çok önemli tartışma için Massimo de Angelis'e, Doğu Afrika'daki cadılığın hukuki yönleriyle ilgili temin ettiği kaynaklar için Willy Mutunga'ya çok teşekkür ederim. Bu metni okuyan, tavsiyelerini ve desteklerini esirgemeyen Michaela Brennan ve Veena Viswanatha'ya minnettarım. Mariarosa Dalla Costa, Nicholas Faraclas, Leopolda Fortunati, Everet Green, Peter Linebaugh, Bene Madunagu, Maria Mies, Ariel Salleh ve Hakim Bey'e ayrıca teşekkür etmek isterim. Burada yazdığım her şeye katılmıyor olsalar da, her birinin vermiş olduğu eserler *Caliban ve Cadı*'yı şekillendiren perspektifler için bir referans noktası oldu.

Bu kitabın hazırlanmasına saatlerini veren, sonu gelmeyen geciktirmelerime rağmen, sabırları ve yardımlarıyla bana kitabı bitirebilme olanağı veren Jim Fleming, Sue Ann Harkey, Ben Meyers ve Erika Biddle'a çok teşekkür ederim.

New York, Nisan 2004



Türkçe Basıma Önsöz

Bugün tanık olduğumuz tarihsel olaylar, yani devam eden ekonomik kriz, artık Avrupa'nın büyük bir kısmına da yayılan, insanların geçim kaynaklarına yapılan saldırılar, Tunus ve Mısır'daki devrimci ayaklanmalar, bunların hepsi politik olarak anlamlı olmak isteyen ama kapitalizmin kökenine geri dönerek bizi yüzyıllar öncesine götüren bir kitabın sunuluşuna dair yeni sorular ortaya koyuyor. 16. ve 17. yüzyıldaki kadınlarla ilgilenen bir metin, Akdeniz dünyasının bir yangın yerine dönüştüğü günümüzde bize ne söyleyebilir?

Verebileceğim ilk yanıt, *Caliban ve Cadı*'nın sadece bir tarih kitabı olarak okunmaması gerektiğidir. Yann Moulier Boutang'ın *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé* (1998) başlıklı çalışması ile son yıllarda kapitalist gelişmenin başlangıcına ilişkin diğer tarihsel çözümlemeler gibi, *Caliban ve Cadı* da kapitalizmin oluşumu üzerine yeniden düşünmekle birlikte günümüzün radikal hareketlerine doğrudan seslenen bir politik fikri izliyor.

Kitabın feminist hareketin öğrettiklerinden ilham alan ana ilkesi, kapitalist toplumun doğasının sadece ücretli işçi ve

ücretli emeğin değil, aynı zamanda kadınların ve emek gücünün yeniden üretimi açısından da incelenerek anlaşılabileceğidir. Emek gücünün yeniden üretimi hiç tartışmasız kapitalist birikim için en önemli etkinliktir ve gerçekleşmesi büyük oranda "kadınlar"ın karşılığı ödenmemiş emeğine dayanır.

"Kadınlar"ı tırnak içine alma ihtiyacı duyuyorum, çünkü bu kavramın, sözcüklerin şeylerin aynası olduğu ve homojen bir gerçekliği temsil ettiği varsayımıyla evrenselleştirici ve temsili bir tarzda kullanılmasının problematik niteliğini kabul ettiğimi göstermek istiyorum. Bununla birlikte *Caliban ve Cadı*'daki yaklaşımımın bu olduğu söylenemez, çünkü bu kitaptaki amacım, kapitalizmin cinsiyete dayalı yeni işbölümünde kadınlara, özellikle de "alt sınıflar"dan gelen kadınlara tayin ettiği yeni üretici görevlerle ilişkili olarak, onların toplumsal işlevi ve imgesini hangi işlemlerle yeniden inşa ettiğini ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla kitap boyunca "kadınlar" değişken bir gerçekliğe, bir antagonist ilişkiler alanına, bir deneyimler ve toplumsal özneler çeşitliliğine gönderme yapmaktadır. Aynı zamanda bu farkları birlikte düşünmek, Marx'tan başlayarak, kapitalist gelişime dair adeta tortulaşmış olan yorumları derinlemesine incelememe de hizmet etmiştir.

Bu perspektiften, *Caliban ve Cadı* "İlksel Birikim" sürecini yeniden ele alır. Ama bu kez sürecin merkezine yalnızca köylülerin topraklarından kovulmasını ve ortak alanların "çitlenmesi"ni değil, aynı zamanda kadınların, kendi cinsellikleri ve yeniden üretim* kapasiteleri üzerindeki kontrolünü suç haline getirmek yoluyla, bedenlerinin çitlenmesini ve yeniden üretici emekleri ile toplumsal konumlarının değersizleştirilmesini koyar. Her iki öğe de emek gücünün birikiminin ve ucuzlatılmasının kilit koşulları olarak yorumlanır.

Caliban ve Cadı aynı zamanda ücret ilişkisinin kapitalist işlevini yeniden tanımlar. Bunun cinsiyete dayalı eşitsiz bir işbölümünün dayatılmasının ve işgücünün farklı kesimleri arasında bölünmeler yaratılmasının nasıl bir temel aracı oldu-

* Bire bir karşılığı "yeniden üretim" olan *reproduction* sözcüğü, Marksist yazında hem beslenme, giyinme ve barınma gibi yaşam araçlarının üretimini hem de bizzat insanların üretimini, yani türün üremesini ifade eder. (Bundan sonra yayıncı notları [*] ile gösterilecektir.)

ğunu gösterir. Ayrıca ücret sisteminin insan sömürüsünün geniş alanlarını nasıl saklayabildiğini, kadınların emek gücünün üretimindeki emeğini "kadın işi" biçiminde doğallaştırıp tarihsizleştirerek nasıl görünmez kıldığını, kadınların yaptıkları işin komutasını erkeğin otoritesine vererek ve kadınların bu işi reddi karşısında erkeğin şiddetini meşrulaştırarak kadınların erkeklere tabiiyetini nasıl zorunlu kıldığını ortaya koyar. Bu arka planı temel alarak, *Caliban ve Cadı* 16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sındaki cadı avlarının ve cadı avının "Yeni Dünya"nın kolonileştirilmesindeki rolünün toplumsal bağlamını yeniden ele alır. Cadı avının İlksel Birikimin ayaklarından biri olduğunu ve şeytana karşı savaş adına, kapitalist ilişkilerin ilerlemesiyle bağdaşmayan bütün bir özneler, pratikler ve bilgiler dünyasını yok ettiğini öne sürer.

Caliban ve Cadı bu dünyanın sadece sınırlı bir hikâyesini anlatır. Kitabın İlksel Birikime dair anlatısında, "geçiş" sürecindeki çocukların tarihi ve ayrıca doğanın artan kapitalist sömürüsünün kadınlar ve yeniden üretim işleri üzerindeki etkisi eksiktir. Yine de *Caliban ve Cadı*'nın yeniden incelediği tarih, politik olarak önemlidir. Bu tarih, kapitalizmin ilericiliği mitini ifşa etmekle kalmaz, aynı zamanda insan yaşamının değersizleştirilmesi ile hiyerarşik, zor ve şiddet içeren iş ilişkileri, tüm bunlar kapitalist toplumun mantığının ve bunun devamı olarak da kapitalist üretimin parametrelerini itirazsız kabul eden herhangi bir toplumsal yaşam tarzının içsel unsurları olduğu için, kapitalizmin sürdürülemez olduğu yönündeki argümanlara ağırlık verir.

Kitabın ilk yayımlanışından altı yıl sonra, bu yorumlayıcı şema tamamen doğrulanmıştır. Dünya ekonomisinin küreselleşmesi, yepyeni çitleme dalgaları başlattıkça ve piyasanın egemenliğini dünyanın her yerine yaydıkça, bunun bedelini en çok yine kadınların ödediğini görüyoruz. Tıpkı kapitalizmin şafağında olduğu gibi bugün de kapitalist ilişkilerin genişlemesi kitlesel yoksulluğa, dünyanın dört bir yanındaki ülkelerin yeniden üretim sistemlerinin çöküşüne ve milyonlarca kadının (daha önce görülmemiş bir şekilde) daha iyi yaşam ve mücadele koşulları arayışıyla evlerinden, ülkelerinden göç etmesine ne-

den olan, yeniden üretime karşı dünya çapında girişilen kitlesel bir saldırıyla gerçekleşiyor. Aynı zamanda kadınlara karşı şiddetin tırmanışına ve hatta Afrika'nın çeşitli ülkeleriyle birlikte Hindistan ve Nepal'de, binlerce yaşlı kadının katledilmesine neden olan, kimilerini de köylerinden kovarak hayatlarının sonuna kadar sürgünde yaşamaya zorlayan cadı avcılığının geri dönüşüne şahit oluyoruz. Bu gelişmenin arkasında yatan değişik etkenleri başka bir yerde tartıştığım için burada yalnızca, 16. yüzyılda olduğu gibi, cadı avlarının kökeninde, dünya piyasasının hegemonyasının artışıyla birlikte komünal ilişkilerin çözülmesi ile kadınların hayatlarının ve parasal olmayan yeniden üretim etkinliklerinin değersizleştirilmesinin yattığını söylemekle yetineceğim. Tüm bunların yanı sıra, dünyadaki yoksulluktan kadınların "yüksek doğurganlık oranları"nın sorumlu tutulmasının, hayatı yeniden üretebilen teknolojiler yaratmak ve böylece sermayeyi kadınların bedenine bağımlılıktan kurtarmak için gösterilen sonsuz çabaların da gösterdiği gibi, kadın bedenini kontrol etme girişimleri bugün çok daha fazla cepheye yayılmış durumdadır.

Son yirmi yılda bu olgular üzerine epey yazıldı çizildi. Yine de bunların içerimlerinin radikal politik eylemde ifade bulmadığını da belirtmek gerekir. Tersine, feminist meselelere gösterilen ilgide, kısmen feminist hareketin artan kurumsallaşması, kısmen de kadınların ücretli işgücüne artan katılımının yarattığı "patriyarka öldü" ve yeni bir toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanabileceği yanılsaması yüzünden, bir azalma olmuştur.

İlksel Birikim sorunu hakkındaki radikal politik söyleme duyulan ilginin artması karşısında bu eksiklik daha da fark edilir hale gelmiştir. İnsanların geçim araçlarına yapılan saldırılar tırmandıkça, İlksel Birikimin sürekli bir olgu (kimilerine göre, hâkim üretim biçimi) haline geldiği ve İlksel Birikim ile tam anlamıyla birikim arasında önemli bir fark kalmadığı fikri giderek ağırlık kazanmaktadır. Dolayısıyla son on yılda bu konuyla ilgili, Marx'ın bu süreç hakkındaki açıklaması ile bu açıklamanın ekonomik ve politik işlevi üzerine tartışmalar yaratan geniş bir literatürün ortaya çıkmasına şaşmamak gere-

kir. *Caliban ve Cadı*'nın temel tezlerinden biriyle tutarlı biçimde, İlksel Birikimin kapitalizmin şafağına özgü, tarihsel olarak sınırlı bir olgu olmak bir yana, kapitalist egemenliğin kurucu ve neredeyse fizyolojik bir unsuru, özellikle kriz zamanlarında sınıf ilişkilerini yeniden tanımlamak, öznellikleri yeniden şekillendirmek ve işgücünü saf emek gücüne dönüştürmek için kullanılan bir strateji olduğu konusunda geniş bir görüş birliği vardır. Yine de İlksel Birikim üzerine bu yeniden düşünmeler, bu kavramın Marx'taki sınırlarını henüz aşabilmiş değildir. Birkaç istisna dışında, mevcut açıklamalar İlksel Birikime soyut, cinsel ve ırksal olarak tanımlanmamış bir toplumsal öznenin bakış açısından ele almaya ve (Marx'ta olduğu gibi) bunu temel olarak "üreticilerin üretim araçlarından koparılması" açısından anlamaya devam etmektedir.

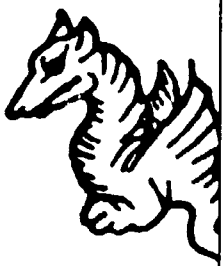
Oysa bu perspektif bugün daha önce hiç olmadığı kadar eksik görünmektedir. Hiç şüphesiz emeklerinden başka hiçbir şeyi olmayan mülkiyetsiz bir nüfusun yaratılması, kapitalist birikimin hâlâ temel bir önkoşuludur. Ancak sermayenin yüzyıllardır kendini sürekli genişleyen bir ölçekte yeniden üretebilme kapasitesinin, insani etkinliğin bütün alanlarını ve bu alanlarda çalışan, geri kalmış, uygarlaşmamış, hayvani, insani bir dayanışmaya layık olmayan kimseler olarak resmedilen ve buna dayanarak en vahşi sömürü biçimlerine tabi kılınan işçileri değersizleştirmesinden geldiğine de şüphe yoktur. Başka bir deyişle, Marx'ın analizinin (ara sıra istisnaları görülebilse de) kabul etmediği şey, emek hiyerarşileri ve ayrımlaştırılmış insan tabakalarının yaratılmasının, kapitalizmin kuruluşu ve sürekliliğinde insanların üretim ve geçim araçlarının yok edilmesi kadar önemli olduğu ve bunların kapitalizmin sınıf ilişkilerini etkili bir şekilde düzenleyebilmesinin yegâne koşullarını oluşturduğudur.

Benim için *Caliban ve Cadı*'nın en kalıcı derslerinden biri ve bugün politik bir kavrayış ve müdahale açısından çok daha kapsamlı içerimleri olan şey, sürekli olarak toplumsal anlamda değersizleştirilmiş bir insanlık üretmenin, kapitalizm için yapısal bir zorunluluk olduğuna dair –ki kapitalizmin yumuşak karnı da budur- daha fazla kanıt gösterebilmiş olmasıdır.

Çünkü kitabın da öne sürdüğü gibi, hak-sız bir nüfus üretiminin ve küresel işgücü içinde bölünmeler yaratmanın birikim sürecinin kilit koşullarını oluşturduğu ve her şeyin ötesinde, bunların ücret ilişkisinin işleyişinin doğrudan sonuçları olduğu doğru ise, o halde günümüzün mücadelelerini yalnızca "iş yaratılması" ve ücret savunusu açısından anlayamayız ya da dayatılan "kriz"in ve tasarruf zorunluluğunun geçici bir olgu olduğunu ya da sermayenin plantasyonlarında çalışanları (kadınlar, göçmenler, yaşlılar) toplumdan dışlayarak krizi atlatabileceğimizi ve koşullarımızı iyileştirebileceğimizi söyleyerek kendimizi kandıramayız. Bunun kadar önemli olan diğer bir şey de *Caliban ve Cadı*'nın, yeniden üretim sorununu politik söylemin merkezine taşıması ve hâkim değer yapısını tersine çevirmediğimiz, karşılıklı elbirliği yapabilme gücümüzü, yaşamlarımızın yeniden üretimini sağlayan etkinlikleri ve bu işi yapanları yeniden değerli kılmadığımız sürece, anti-kapitalist politikanın sermayenin yüz yüze kaldığı çelişkileri rasyonelleştirmenin ötesine geçemeyeceğini dolaylı olarak öne sürmesidir.



Yağmur yağdıran büyücülerin bir gravürü. Ulrich Molitor, De Lamies et Pythonicis Mulieribus (Kadın Büyücüler ve Falcılar Üzerine), 1489 içinde.



Önsöz

Caliban ve Cadı, 1970'lerin ortalarında İtalyan feminist Leopoldina Fortunati ile birlikte başladığımız, feodalizmden kapitalizme "geçiş" sürecinde kadınlarla ilgili bir araştırma projesinin ana temalarını sunmaktadır. Bu araştırmanın ilk sonuçları, İtalya'da 1984'te yayımladığımız bir kitapta yer aldı: *Il Grande Calibano. Storial del corpo social ribelle nella prima fase del capitale* (Milano: Franco Angeli) [Büyük Caliban. Kapitalizmin İlk Aşamasında Asi Bedenin Tarihi]

Böyle bir araştırmaya ilk defa, Amerika Birleşik Devletleri'nde Feminist Hareket'in gelişimiyle birlikte, kadınların "ezilmesi"nin kökenleri ve hareketin kadınların özgürleşme mücadelesinde hangi politik stratejileri benimsemesi gerektiği üzerine yürütülen tartışmalar sayesinde ilgi duymaya başladım. O sırada cinsiyet ayrımcılığı gerçekliğinin çözümlemesinde öne çıkan teorik ve politik perspektifler, kadın(ların) hareketinin iki ana kolunu oluşturan Radikal Feministler ve Sosyalist Feministler tarafından önerilen perspektiflerdi. Ne var ki bana göre hiçbiri kadınların toplumsal ve ekonomik sömürüsünün köklerine dair tatmin edici bir açıklama getirmi-

yordu. Radikal Feministlere itirazımın nedeni, cinsiyet ayrımcılığını ve patriyarkal egemenliği, üretim ve sınıf ilişkilerinden bağımsız olarak işlediği varsayılan, tarih-aşırı kültürel yapılarla açıklama eğilimleriydi. Bunun tersine, Sosyalist Feministler kadınların tarihinin belirli sömürü sistemlerinin tarihinden ayrılamayacağını kabul ediyor ve çözümlemelerinde kadınlara kapitalist toplumdaki işçiler olarak öncelik veriyordu. Ama o zamanki anlayışıma göre, Sosyalist Feministlerin konumlarının sınırı, yeniden üretim alanını değer yaratımı ve sömürüsünün bir kaynağı olarak görememeleri ve dolayısıyla kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar farklılaşmasının kökenlerini kadınların kapitalist gelişimden dışlanmalarına bağlamalarından kaynaklanıyordu. Bu duruş, kapitalist ilişkiler evreni içinde cinsiyetçiliğin varlığını sürdürüyor olmasını açıklayabilmek için bizi yine kültürel şemalara dayanmaya zorluyordu.

Kadınların tarihinin izini feodalizmden kapitalizme geçiş süreci içinde sürme fikri, bu bağlamda ortaya çıktı. Bu araştırmaya ilham olan tez, ilk kez Mariarosa Dalla Costa ve Selma James ile birlikte Ev İşi İçin Ücret Hareketi içindeki diğer eylemciler tarafından, 1970'lerde çok tartışılan ama sonunda kadınlar, yeniden üretim ve kapitalizm söylemini yeniden şekillendiren bir dizi metinde dile getirilmiştir. Bunlar arasında en etkili olanları Mariarosa Dalla Costa'nın *Women and the Subversion of the Community*'si (1971) ile Selma James'in *Sex, Race and Class*'ıdır (1975).

Kadınların "ezilme"sini ve erkeklere tabiiyetini feodal ilişkilerin bir kalıntısı olarak açıklayan Marksist ortodoksluğa karşı, Dalla Costa ve James kadınların sömürüsünün, kadınlar en temel kapitalist meta olan emek gücünün üreticileri ve yeniden üreticileri olduğu sürece, kapitalist birikim sürecinde merkezi bir işleve sahip olduğunu öne sürer. Dalla Costa'nın belirttiği gibi, kadınların ev içinde karşılığı ödenmemiş emeği, ücretli işçilerin sömürüsünün, yani "ücretli köleliğin" üzerine dayandığı temel ve onun üretkenliğinin sırrıdır (1972: 31). Dolayısıyla kapitalist toplumda kadınlar ve erkekler arasındaki iktidar farkı, ne ev işinin kapitalist birikim açısından önemsizliğine (kadınların hayatlarını yöneten katı kurallar bu

önemsizliği yalanlar) ne de zaman dışı kültürel şemaların varlığını sürdürmesine atfedilebilir. Daha ziyade bu fark, işçinin üretimi ve yeniden üretimini toplumsal-ekonomik bir etkinlik ve kapitalist birikimin bir kaynağı olarak kabul etmek yerine, doğal bir kaynak ya da kişisel bir hizmet gibi göstererek gizemlileştiren, bir yandan da söz konusu emeğin ücretsiz oluşundan faydalanan bir toplumsal üretim sisteminin bir sonucu olarak yorumlanmahdır.

Dalla Costa ve James, kadınların kapitalist toplumdaki sömürüsünü cinsiyete dayalı işbölümüne ve kadınların karşılığı ödenmemiş emeğine dayandırarak, patriyarka ve sınıf arasındaki ikiliği aşabilmenin mümkün olduğunu göstermiş ve patriyarkaya belli bir tarihsel içerik kazandırmışlardır. Ayrıca kapitalizmin tarihinin ve sınıf mücadelesinin feminist bir bakış açısından yeniden yorumlanmasının önünü açmışlardır.

Leopoldina Fortunati ve ben, ancak örtmeceli bir tarzda "kapitalizme geçiş" olarak tanımlanan süreç üzerine çalışmaya ve okulda öğretilmemiş olsa da eğitimimiz için çok önemli olduğunu gördüğümüz bir tarihi araştırmaya bu ruhla başladık. Bu tarih, ev işinin gelişiminin, üretimin yeniden üretimden ayrılması, ücretsizlerin emeğine komuta edebilmek için ücretin özellikle kapitalist kullanımı ve kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte kadınların toplumsal konumunun değersizleştirilmesi gibi yapısal öğeler açısından kuramsal bir kavranışını sunmakla kalmamıştır. Aynı zamanda modern kadınlık ve erkeklik kavramlarının bir soybilimini vererek, "Batı Kültürü"nde toplumsal cinsiyeti ikili karşıtlıklarla yakalamaya çalışmak gibi neredeyse ontolojik bir eğilim olduğu biçimindeki postmodern varsayıma da bir itiraz geliştirmiştir. Bu tarih sayesinde cinsel hiyerarşilerin daima ancak yönetmek istediklerini sürekli yenilenen bir temelde bölerek varlığını sürdürebilen bir tahakküm projesinin hizmetinde olduğunu gördük.

Bu araştırmanın bir ürünü olan *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (1984), Marx'ın ilksel birikim çözümlemesini feminist bir bakış açısından yeniden düşünme yönündeki bir girişimdi. Ancak süreç içinde kabul edilen Marksçı kavramların yetersiz olduğunu gördük.

Arızalardan biri de, yeniden üretim alanını saklamaya ve doğallaştırmaya hizmet eden bir şekilde, kapitalizmin Marksist bakışta ücretli emeğin ve "özgür" emekçinin ortaya çıkışıyla özdeşleştirilmesiydi. *Il Grande Calibano* aynı zamanda Michel Foucault'nun beden teorisinin de bir eleştirisiydi, çünkü bize göre, Foucault'nun bedenin tabi kılındığı iktidar teknikleri ve disiplinlerine dair analizi, yeniden üretim sürecini görmezden geliyor, kadınların ve erkeklerin tarihini ayrımsız bir bütün içinde eritiyor ve kadınların "disiplin altına alınması"yla o kadar az ilgileniyordu ki modern dönemde bedene karşı gerçekleştirilen en korkunç saldırılardan biri olan cadı avından hiç bahsetmiyordu.

Il Grande Calibano'nun temel tezi, kadınların feodalizmden kapitalizme geçişteki tarihini anlayabilmek için, kapitalizmin toplumsal yeniden üretim süreci ve özellikle de emek gücünün yeniden üretiminde meydana getirdiği değişiklikleri analiz etmemiz gerektiğiydi. Dolayısıyla kitap, 16. ve 17. yüzyıllarda ev işinin, aile hayatının, çocuk yetiştirmenin, kadın-erkek ilişkilerinin ve üretim ile yeniden üretim arasındaki ilişkilerin yeniden örgütlenmesini inceliyordu. Bu analiz *Caliban ve Cadı*'da tekrarlanır, yine de bu kitabın kapsamı, farklı bir toplumsal bağlama ve kadınların tarihine dair giderek artan bilgimize bir yanıt oluşturması açısından *Il Grande Calibano*'dan farklılaşır.

Il Grande Calibano'nun yayımlanışından kısa bir sonra ABD'den ayrılarak yaklaşık olarak üç yıl boyunca öğretmenlik yapacağım Nijerya'ya yerleştim. Yola çıkmadan önce, daha bir süre ihtiyacım olmayacağını düşünerek çalışma kâğıtlarımı bodruma kaldırmıştım. Ama Nijerya'da içinde bulunduğum koşullar bu çalışmayı unutmama izin vermedi. 1984 ile 1986 yılları arası, pek çok Afrika ülkesi için olduğu gibi Nijerya için de bir dönüm noktasıydı. Borç krizine cevaben, Nijerya hükümetinin Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası'yla görüşmeler yaptığı yıllardı ve bu görüşmeler Dünya Bankası'nın bütün dünyada ekonomik iyileşme için önerdiği evrensel bir reçete olan Yapısal Uyum Programı'nın benimsenmesiyle sonuçlanmıştı.

Programın amacı, Nijerya'nın uluslararası piyasadaki rekabet gücünün artırılması olarak açıklanmıştı. Ama kısa süre-

de bu programın, komünal mülkiyetin ve topluluk ilişkilerinin son kalıntılarının da ortadan kaldırılmasını ve böylelikle daha yoğun emek sömürüsü biçimlerinin dayatılmasını amaçlayan yeni bir ilksel birikim halkasını ve toplumsal yeniden üretimin yeni bir rasyonalizasyonunu içerdiği ortaya çıktı. Dolayısıyla *Il Grande Calibano*'yu hazırlarken üzerine çalıştıklarıma benzer süreçler bu sefer gözlerimin önünde gerçekleşmekteydi. Bunların arasında öncelikle komünal topraklara saldırıyı ve Dünya Banka'sının teşvikiyle devletin, doğum oranlarını düzenlemek ve Nijerya'nın küresel ekonomiye beklenen katılımı açısından bakıldığında aşırı talepkâr ve disiplinsiz addedilen bir nüfusu azaltmak için, işgücünün yeniden üretimine doğrudan müdahalesini sayabiliriz. Gayet yerinde bir ifadeyle "Disiplinsizliğe Karşı Savaş" adı altında yürütülen bu politikaların yanı sıra, kadınların işe yaramazlığını ve aşırı taleplerini kınayan kadın düşmanı bir kampanyaya ve birçok yönden 17. yüzyıldaki *querelles des femmes*'a* benzeyen ve emek gücünün yeniden üretiminin aile (çokeşli/tekeşli, çekirdek/geniş), çocuk yetiştirme, kadın işleri, kadın-erkek kimlikleri ve ilişkileri gibi her yönüne değinen sıcak bir tartışmanın gelişimine de tanık oldum.

Geçiş üzerine yaptığım çalışma, bu bağlamda yeni bir anlam kazandı. Nijerya'da yapısal uyuma karşı mücadelenin, toprak özelleştirmelerine ve sadece komünal toprakların değil aynı zamanda kapitalizmin 16. yüzyıl Avrupa ve Amerika'sındaki köklerine kadar geri giden, toplumsal ilişkilerin "çitlenmesi"ne karşı verilen uzun bir mücadelenin parçası olduğunu fark ettim. Ayrıca kapitalist iş disiplininin bu dünya üzerinde kazanmış olduğu zaferin ne kadar sınırlı olduğunu ve insanların kendi hayatlarını hâlâ nasıl kapitalist üretimin gereklilikleriyle kökten karşıtlaşan bir tarzda anlamakta olduğunu gördüm. Kalkınmacılar, çok uluslu kurumlar ve yabancı yatırımcılar için, Nijerya gibi yerlerin problemi buydu ve hâlâ da budur. Oysa bu benim için büyük bir güç kaynağıydı, çünkü salt kapitalist terimlerle düşünülmüş bir hayat tarzının daya-

* Yaklaşık olarak 16. ile 19. yüzyıllar arasında, bütün Avrupa ülkelerinde ve pek çok dilde, kadınlara saldıran ve kadınları savunan yazarlar arasındaki yazınsal kavga.

tılmasına karşı çıkan, dünya çapında, müthiş kuvvetlerin var olduğunu gösteriyordu. Kazandığım bu gücü ayrıca Nijeryalı kadınların, kaynaklarını korumak ve Dünya Bankası'nın teşvikiyle kendilerine dayatılan yeni pariyarkal modeli reddetmek için sürdürdüğü mücadeleleri daha iyi anlamamı sağlayan, ülkenin ilk feminist örgütlenmesi Nijerya'daki Kadınlar'la (WIN – Women in Nigeria) karşılaşmama borçluyum.

1986'nın sonuna gelindiğinde borç krizi akademik kurumları da içine almıştı ve kendimi artık geçindiremiyordum. Ruhen olmasa da bedenen Nijerya'dan ayrılmak zorunda kaldım. Ama Nijerya halkına karşı yapılan saldırılar aklımdan hiç çıkmadı. Bu yüzden dönüşümden sonra hep "kapitalizme geçiş" üzerine yeniden çalışmayı istedim. Nijerya'daki olayları 16. yüzyıl Avrupa'sının gözünden okudum. Amerika Birleşik Devletleri'ne döndüğümde, Avrupa içinde ya da dışında "ortak olanlar" (*commons*) için ve kadınların disiplin altına alınmasına karşı verilen mücadelelere beni geri götüren, Nijerya proletaryası oldu. Döndükten sonra aynı zamanda, bilginin çitlenmesi, yani yeni kuşakların ortak bir geçmişe sahip olduğumuz duygusunu giderek yitirmesi biçimindeki farklı bir "çitleme" biçimiyle karşılaştığım, disiplinler arası bir lisans programında ders vermeye başladım. *Caliban ve Cadı*'da ortaçağların feodalizm karşıtı mücadelelerini ve Avrupa proletaryasının kapitalizmin ortaya çıkışına karşı direnişlerini yeniden ele almamın sebebi budur. Bunu yapmaktaki amacım, sadece analizimin üzerine dayandığı kanıtları konunun uzmanı olmayanların da erişimine sunmak değil, aynı zamanda genç kuşaklarda bugün silinme tehlikesi altında olan, uzun bir direniş tarihi belleğini yeniden canlandırmaktı. Kapitalizme bir alternatif bulmak istiyorsak bu tarihsel belleği korumamız çok önemlidir. Çünkü böyle bir alternatifin gerçekleşebilmesi, benzer yollardan geçmiş olanların seslerini duyabilmemize bağlıdır.



Giriş

Marx'tan bu yana, kapitalizmin doğuşu üzerine çalışmak, insanlığın önünde duran ilk işin kapitalist topluma bir alternatif kurmak olduğuna inanmış eylemciler ve akademisyenler için zorunlu bir adım olmuştur. Her yeni devrimci hareketin, "kapitalizme geçiş" meselesine yeni toplumsal öznelerin perspektiflerini getirerek ve sömürü ile direnişin yeni zeminlerini açığa çıkararak geri dönmesine şaşmamak gerekir.[1] Bu kitap bu gelenek içinde düşünülmüştür, ancak bu çalışmayı teşvik eden özellikle iki anlayıştan bahsetmek mümkündür.

En başta, işçi sınıfı içindeki erkeklerin tarihinden ayrılmış bir "kadınlar tarihi"nin sınırlarından kaçınmakla birlikte, kapitalizmin gelişimini feminist bir bakış açısıyla yeniden düşünme arzusu gelir. Shakespeare'in *Fırtına* eserinden esinlenilen *Caliban ve Cadı* başlığı, bu çabayı yansıtır. Ancak benim yorumumda Caliban, yalnızca mücadelesi günümüz Karayip edebiyatında halen yankılanmakta olan anti-kolonyal asiyi temsil etmez, aynı zamanda dünya proleteryası ve daha özel olarak ise kapitalizmin mantığına karşı direnişin alanı ve aracı olarak proleterya bedeninin bir sembolüdür. En önemlisi, *Fırtına*'da

uzak bir arka plana yerleştirilen cadı figürü, kapitalizmin yıkmak zorunda olduğu kadın öznelerin dünyasının somutlaşması olarak bu kitapta merkezi bir yere konumlandırılmıştır: heretik, şifacı, itaatsiz eş, yalnız yaşamaya kalkışan kadın, efendisinin yemeğine zehir katan ve kölelerin isyan etmesine ilham veren obeha kadını.

Bu kitabın arkasında yatan ikinci saik, kapitalist ilişkilerin yeni küresel genişlemesiyle birlikte, genellikle kapitalizmin doğuşu ile ilişkilendirilen bir dizi olgunun dünya çapındaki geri dönüşüdür. Bu olgular arasında, milyonlarca tarım üreticisinin topraklarına el konulduğu "çitleme"lerin yeni bir halkası, Michel Foucault'nun deliliğin tarihi üzerine çalışmasında tarif ettiği "Büyük Kapatılma"yı çağrıştıran kitlesel hapis politikaları yoluyla işçilerin kitlesel olarak yoksullaştırılması ve suçlu haline getirilmesi bulunur. Yine "serseriler"i yerel sömürüye hazır hale getirmek için 16. ve 17. yüzyıl Avrupası'nda uygulanan "Kanlı Yasalar"ı hatırlatan bir şekilde, göçmen işçilere uygulanan eziyetle el ele giden yeni diaspora hareketlerinin dünya çapında gelişmesine şahit oluyoruz. Bu kitap için en önemlisi, bazı ülkelerde (örneğin, Güney Afrika ve Brezilya) cadı avının geri dönüşünü de içerecek şekilde, kadınlara karşı şiddetin yoğunlaşmasıdır.

Sermayenin 500 yıllık egemenliğinden sonra, üçüncü milenyumun başında, işçiler neden hâlâ kitlesel bir ölçekte yoksullar, cadılar ya da kanun kaçakları olarak tanımlanıyor? Toprakların mülksüzleştirilmesi ve kitlesel yoksullaşma ile kadınlara karşı süre giden saldırılar nasıl ilişkilidir? Ve feminist perspektifin geniş görüşe sahip bir noktasından incelersek, geçmişi ve geleceği ile birlikte kapitalist gelişme hakkında ne öğreniriz?

Aklımdaki bu sorularla birlikte, bu çalışmada kadınlar, beden ve ilksel birikimin bakış açısından feodalizmden kapitalizme "geçiş" konusuna tekrar döndüm. Bu kavramların her biri, bu çalışma için referans noktası olan kavramsal bir çerçeveye gönderme yapar: Feminist, Marksist ve Foucaultcu. Bu nedenle bu girişe, analizimin bu farklı perspektiflerle ilişkisine dair bazı gözlemlerle başlayacağım.

"İlksel birikim", Marx'ın *Kapital*'in Birinci Cilt'inde, kapitalist ilişkilerin gelişmesinin temeli olarak ileri sürülen tarihsel süreci nitelemek için kullandığı bir terimdir. Bu terim, kapitalizmin ortaya çıkışının ekonomik ve toplumsal ilişkilerde ürettiği değişiklikleri kavramlaştırabileceğimiz ortak bir payda sağlayan kullanışlı bir terimdir. Her şeyin ötesinde bu terimin önemi, "ilksel birikim"in Marx tarafından kapitalist toplumun varoluşunun yapısal koşullarını açığa çıkaran temel bir süreç olarak ele alınmasında yatar. Bu, geçmişi bugüne uzanan bir şey gibi okumamıza olanak sağlar ki bu okuma, bu terimi bu çalışmada kullanmamda önemli bir yere sahiptir.

Buna rağmen benim analizim, Marx'ınkinden iki şekilde ayrılır. Marx, ilksel birikimi ücretli erkek proleterya ve meta üretiminin gelişimi açısından incelerken, ben ise bunu kadınların toplumsal konumuna ve emek gücünün üretimine getirdiği değişiklikler açısından inceliyorum.[2] Dolayısıyla benim ilksel birikim tarifim, Marx'ta eksik olan ve kapitalist birikim için halen son derece önem taşıyan bir dizi tarihsel olguyu içerir. Bu olgular arasında (i) kadınların emeğini ve kadınların yeniden üretim işlevlerini işgücünün yeniden üretimine tabi kılan, cinsiyete dayalı yeni bir işbölümü; (ii) kadınların ücretli işten dışlanmalarına ve erkeklere tabi kılınmasına dayanan yeni bir partiyarkal düzenin kuruluşu; (iii) proleter bedenin mekanikleştirilmesi ve bu bedenin, kadınlar söz konusu olduğunda, yeni işçiler üreten bir makineye dönüşmesi yer alır. En önemlisi, Yeni Dünya'da olduğu gibi Avrupa'da da cadıların gördüğü eziyetin, kapitalizmin gelişimi açısından en az sömürgeleşme ve Avrupalı köylülerin topraklarından mülksüzleştirilmesi kadar önemli olduğunu iddia ederek, ilksel birikim analizimin merkezine 16. ve 17. yüzyılın cadı avlarını yerleştirdim.

Benim analizim Marx'ınkinden ayrıca ilksel birikimin mirasının ve işlevinin değerlendirilmesi konusunda farklılaşır. Marx'ın, kapitalist gelişmenin ölümcül karakterinin gerçekten farkında olmasına rağmen -kapitalizmin tarihi, Marx'ın dediği üzere, "insanlığın defterine ateş ve kanla yazılmıştır"- bunu, insanın özgürleşme sürecinin zorunlu bir adımı olarak gördüğü şüphe götürmez. Marx, bunun küçük ölçekli mülkiyetin

tasfiyesine ve emeğin üretken kapasitesini (başka herhangi bir ekonomik sistemle karşılaştırılmayacak kadar) arttırdığına ve böylece insanlığın kıtlık ile zorunluluktan özgürleşmesinin maddi koşullarını yarattığına inanır. Ayrıca, kapitalist genişlemenin ilk aşamalarına eşlik eden şiddetin, kapitalist ilişkilerin olgunlaşmasıyla, emeğin sömürüsü ve disiplininin daha çok ekonomik yasaların uygulanması yoluyla sağlanmasıyla birlikte azalacağını varsaymıştır (Marx 1909 1. Cilt). Marx bu konuda son derece yanılmıştı. İlksel birikimin en şiddetli yanlarının geri dönüşü, kapitalist küreselleşmenin şimdiki de dahil olmak üzere her aşamasına eşlik etmiş ve çiftçilerin tarlalarından sürekli olarak kovulmalarının, dünya ölçeğindeki savaş ve talanın, kadınların itibarsızlaştırılmasının kapitalizmin varoluşunun daima gerekli koşulları olduğunu göstermiştir.

Şunu eklemeliyim ki Marx tarihe kadınların bakış açısından baksaydı, kapitalizmin insanlığın özgürleşmesinin önünü açtığını asla varsayamayacaktı. Çünkü bu tarih gösterir ki erkekler belli bir derece yasal özgürlük elde ettiklerinde bile, kadınlara her zaman toplumsal olarak ikinci sınıf muamelesi yapılmış ve kadınlar köleliğe benzer şekillerde sömürülmüşlerdir. Öyleyse bu kitabın bağlamında, "kadınlar" yalnızca görünür hale gelmesi gereken saklı bir tarihi değil, aynı zamanda belli bir sömürü biçimini ve dolayısıyla kapitalist ilişkilerin tarihinin yeniden düşünülebileceği benzersiz bir perspektifi ifade eder.

Bu yeni bir proje değildir. Feminist Hareket'in başlangıcından bu yana kadınlar, her zaman farkında olmasalar da, "kapitalizme geçiş" meselesine geri dönmüşlerdir. Bir süre için, kadınların tarihini şekillendiren esas çerçeve kronolojik bir çerçeveydi. Feminist tarihçilerin geçiş dönemini anlatmak için kullandıkları en genel tanım, yazarına göre 13. ya da 17. yüzyılı belirtebilen "erken dönem modern Avrupa"ydı.

Ancak 1980'lerde, daha eleştirel bir yaklaşımı benimseyen bir dizi çalışma ortaya çıktı. Bunlar arasında, Joan Kelly'nin Rönesans ve *Querelles des femmes* üzerine makaleleri, Carolyn Merchant'ın *The Death of Nature* (1980), Leopoldina Fortunati'nin *L'Arcano della Riproduzione* (1981) (şimdi İngilizce-

si de mevcut, Fortunati, 1995), Merry Wiesner'in *Working Women in Renaissance Germany* (1986) ve Maria Mies'ın *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986) adlı eserleri sayılabilir. Bu çalışmalara, kadınların ortaçağ Avrupa'sı ve erken dönem modern Avrupa'nın kırsal ve kentsel ekonomilerindeki varlığını yeniden kuran, son yirmi yılda yapılmış olan birçok inceleme ile birlikte cadı avı ile kolonyalizm öncesi Amerika ve Karayip adalarındaki kadınların yaşamı üzerine üretilen geniş bir literatürü ve belgesel niteliğindeki çalışmaları da eklemeliyiz. Bu ikinci tür çalışmalar arasından, özellikle Irene Silverblat'in, kolonyal Peru'daki cadı avına dair ilk anlatı olan *The Moon, The Sun, and The Witches* (1987) ve Barbara Bush'un *Slave Women in Carribean Society: 1650-1838* (1990) adlı eseriyle birlikte, Karayip kolonilerinde köleleştirilen kadınların tarihiyle ilgili en temel metinlerden biri olan Hilary Beckles'ın *Natural Rebels. A Social History of Barbados* (1995) eserini hatırlatmak istiyorum.

Bu titiz çalışmaların doğruladığı şey şudur ki kadınların tarihini yeniden kurmak veya tarihe feminist bir bakış açısıyla bakmak demek, kabul edilmiş tarihsel kategorileri köklü bir şekilde yeniden tarif etmek ve tahakküm ile sömürünün saklı yapılarını görünür hale getirmek demektir. Bu nedenle Kelly'nin "Did Women Have a Renaissance?" (1984) adlı makalesi, Rönesans'ı kültürel başarının olağanüstü bir örneği olarak göklere çıkaran klasik tarihsel dönemleştirmeyi temelinden sarsmıştır. Carolyn Merchant'ın *The Death of Nature*'ı (1980) ise bilimsel rasyonalizasyonun ortaya çıkışının, organik bir paradigmadan kadınların ve doğanın sömürüsünü meşrulaştıran mekanik bir paradigmaya doğru kültürel bir geçişe neden olduğunu öne sürerek, bilimsel devrimin toplumsal olarak ilerici karakterine duyulan inanca itiraz etmiştir.

Maria Mies'in *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986) adlı, şimdilerde klasik bir çalışma olarak anılan eseri, kapitalist birikimi Avrupa merkezci olmayan bir bakış açısından, Avrupalı kadınların kaderlerini Avrupa'nın kolonilerindeki öznelerin kaderine bağlayarak yeniden inceler. Bu eser, kadınların kapitalizm ve küreselleşme süreci içindeki yerine dair yeni bir anlayış sunması açısından özellikle önemlidir.

Caliban ve Cadı, *Il Grande Calibano*'daki (Önsöz'de tartıştığım bir çalışma) incelemelerin yanı sıra, bu eserlere de dayanır. Ancak bu kitabın tarihsel çapı daha geniştir, çünkü kapitalizmin gelişimini bir yandan son dönem feodalizminin toplumsal mücadelelerine ve yeniden üretim krizine, bir yandan da Marx'ın "proleteryanın oluşumu" olarak tarif ettiği sürece bağlar. Bu süreç içinde kitap, kadınların tarihi ve feminist teori üzerine tartışmaların merkezinde yer alan bir dizi tarihsel ve metodolojik soruyu ele alır.

Kitabın işaret ettiği en önemli tarihsel soru şudur: Modern çağın başlangıcında yüz binlerce "cadı"nın idamı ve kadınlara karşı yürütülen bir savaş ile kapitalizmin yükselişinin aynı zamana denk gelmesi nasıl açıklanabilir? Feminist araştırmacılar, bu soruya daha fazla ışık tutan bir çerçeve geliştirmişlerdir. Cadı avının, kadınların yeniden üretim işlevleri üzerindeki egemenliklerini yıkmayı amaçladığı ve daha baskıcı bir patriyarkal rejimin önünü açmaya hizmet ettiği genel olarak kabul edilir. Cadı avının kapitalizmin yükselişiyle el ele giden toplumsal dönüşümlerden kaynaklandığı da öne sürülür. Ancak cadılara uygulanan zulmün hangi özel tarihsel koşullar altında mümkün olabildiği ve kapitalizmin yükselişinin kadınlara karşı soykırıma varan saldırılara ihtiyaç duymasının nedenleri hiç incelenmemiştir. *Caliban ve Cadı*'da, cadı avını 16. ve 17. yüzyılın demografik ve ekonomik krizi ile merkantilist çağın toprak ve emek politikaları bağlamında analiz etmeye başlayarak yapmaya çalıştığım şey budur. Burada sadece, yukarıda belirttiğim bazı bağlantıları ve özellikle cadı avı ile kadınları yeniden üretim işlerine kapatan günümüzün cinsiyete dayalı yeni işbölümünün gelişmesi arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için gerekli olabilecek bir araştırmanın taslağını çıkarmaya çalışıyorum. Bununla birlikte, cadılara uygulanan eziyetin (köle ticareti ve çitlemeler gibi) "Yeni Dünya"da olduğu kadar Avrupa'da da modern proletaryanın birikiminin ve oluşumunun merkezi bir yönü olduğunu göstermek yeterli olacaktır.

Caliban ve Cadı, "kadınların tarihi" ve feminist teoriye başka açılardan da seslenmektedir. İlk olarak, kitap "kapitalizme geçiş"in feminist teori için örnek bir durum oluşturduğunu ka-

bul eder, çünkü günümüzde gördüğümüz, azami şiddet ve devlet müdahalesi yoluyla, üretim ve yeniden üretim işlevleri ile kadın-erkek ilişkilerinin yeniden tanımlanması süreci, kapitalist toplumdaki cinsel rollerin kurulu roller olduğuna ilişkin hiçbir şüpheye yer bırakmaz. İleri sürdüğüm analiz, aynı zamanda "toplumsal cinsiyet" ile "sınıf" arasındaki ikiliğin üstesinden gelmemize de olanak sağlar. Eğer kapitalist toplumda cinsel kimliğin belli iş-işlevlerin taşıyıcısı haline geldiği doğruysa, toplumsal cinsiyet sadece kültürel bir gerçeklik olarak ele alınamaz, bunun yerine sınıf ilişkilerinin bir özgülleşmesi olarak düşünülmelidir. Bu bakış açısından, postmodern feministler arasında "kadınlar"ı bir analiz kategorisi olarak kullanmaktan vazgeçme ve feminizmi sadece zıt terimler içinde tanımlama ihtiyacıyla ilgili olarak yürütülen tartışmalar yanıltıcıdır. Öne sürdüğüm noktayı başka türlü ifade etmem gerekirse, eğer kapitalist toplumda "kadınlık" işgücünün üretimini biyolojik bir kader altında maskeleyen bir iş-işlev olarak kuruluyorsa, "kadınların tarihi" "sınıf tarihi"dir ve sorulması gereken soru, bu belirli kavramı üreten cinsiyete dayalı işbölümünün aşılıp aşılmadığıdır. Eğer yanıt olumsuzsa (yeniden üretim emeğinin mevcut örgütlenmesini göz önünde bulundurduğumuzda olması gerektiği gibi), o halde "kadınlar" analizin meşru bir kategorisidir ve "yeniden üretim" ile ilişkilendirilen faaliyetler, kadınlar için mücadelenin önemli bir zemini olarak kalır. Tıpkı bu temelde kendilerini cadıların tarihiyle birleştiren, 1970'lerin feminist hareketi için olduğu gibi.

Caliban ve Cadı'nın ele aldığı bir diğer soru, kapitalist gelişimin tarihinin kavranışına uygulandıklarında feminist ve Foucaultcu beden analizlerinin önerdiği karşıt yaklaşımlardan doğmuştur. Kadın(ların) Hareketi'nin başlangıcından bu yana femininst aktivistler ve teorisyenler, erkek egemenliğinin ve toplumsal kadın kimliğinin kuruluşunun köklerinin anlaşılmasında "beden" kavramını bir anahtar olarak görmüşlerdir. İdeolojik farklılıklarıyla birlikte feministler, insani yetilerin hiyerarşik dizilişinin ve kadınların bedensel gerçekliğin aşağılayıcı bir kavranışıyla özdeşleştirilmesinin, patriyarkal iktidarın ve kadın emeğinin erkekler tarafından sömürüsünün pekiştirilmesinde tarihsel olarak kullanışlı bir işlev gördüğünü fark etmişlerdir.

Bu nedenle cinsellik, doğurganlık ve annelik ile ilgili analizler feminist teori ve kadınların tarihinin merkezinde yer almıştır. Özellikle de feministler, kadın bedeninin iktidar tekniklerinin ve iktidar ilişkilerinin mevzilenmesinin ana hedefi, ayrıcalıklı alanı olduğunu göstererek, erkek merkezli sömürü sistemlerinin kadın bedenini disipline etmek ve temellük etmek için başvurduğu stratejileri ve şiddeti açığa çıkarmış ve mahkûm etmiştir. Hiç şüphesiz ki 1970'lerin başından günümüze, kadınların yeniden üretimle ilgili özelliklerinin kontrolü, dayak, tecavüzün kadınlar üzerindeki etkisi ya da güzelliğin toplumsal kabulün bir koşulu olarak dayatılması üzerine yapılmış birçok feminist çalışma, günümüzdeki beden söylemine -bunun keşfini Michel Foucault'ya atfeden, akademisyenler arasındaki yaygın algıyı çürütecek şekilde- muazzam bir katkı sunmuştur.

Bir "beden politikaları" analizinden başlayarak, feministler yalnızca çağdaş felsefi ve politik söylemi devrimcileştirmekle kalmamış, aynı zamanda bedeni değerli kılmaya başlamışlardır. Bu, hem kadınlığın bedensellikle özdeşleştirilmesine atfedilen olumsuzluğa karşı koymak, hem de insan olmanın ne anlama geldiğine dair daha bütünsel bir bakış yaratmak yönünde zorunlu bir adım olmuştur.[3] Bu değerli kılma, ikici olmayan bilgi biçimleri arayışından, (cinsel "farklılığı" olumlu bir değer olarak gören feministlerle birlikte) yeni bir tür dil geliştirme ve "insanın anlama yetisinin bedensel köklerini [yeniden düşünme]" girişimine kadar birçok değişik biçim almıştır.[4] Rosi Braidotti'nin işaret etiği gibi, geri alınan beden, hiçbir zaman biyolojik olarak verili bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Bununla beraber, "bedene yeniden sahip olmak," "bedeni konuşturmak"[5] gibi sloganlar, güdüsel bir özgürleşme yönündeki her türlü çağrıyı aldatıcı olduğu için reddeden post-yapısalcı ve Foucaultcu teorisyenler tarafından eleştirilmiştir. Buna karşılık feministler, Foucault'nun cinsellik söylemini, Kadın(ların) Hareketi'nin geliştirmiş olduğu birçok anlayışı sahiplenmekle birlikte, cinsel farklılaşmalara karşı ilgisiz olmakla suçlamışlardır. Bu eleştiri oldukça yerindedir. Dahası Foucault, bedenin donatılmış olduğu iktidar tekniklerinin "üretken" karakteriyle o kadar ilgilidir ki analizi, iktidar ilişkilerinin herhangi bir eleştirisini pratik olarak bertaraf eder.

Foucault'nun beden teorisinin neredeyse savunmacı niteliği, bedeni tamamen söylemsel pratiklerle kurulu bir şey olarak görmesi ve iktidarın kaynağını tanımlamaktan ziyade iktidarın nasıl kullanıldığıyla ilgilenmesi nedeniyle daha da şiddetlenir. Bu nedenle bedeni üreten İktidar, her zaman her yerde olan, toplumsal ve ekonomik ilişkilerden bağımsız ve değişimlerinde adeta tanrısal bir İlk Hareket Ettirici gibi gizemli olan, kendi kendine var olabilen, metafizik bir varlık olarak görünür.

Kapitalizme geçiş ve ilksel birikimle ilgili bir analiz, bu alternatiflerin ötesine geçmemiz için bize yardımcı olabilir mi? Ben olabileceğine inanıyorum. Feminist yaklaşımla ilişkili olarak, ilk adımımız, bedenin kadınlığın kuruluşunun temel bir öğesi ve tanımlayıcı etkinlik alanı haline geldiği toplumsal ve tarihsel koşulları belgelemek olmalıdır. Bu hattı izleyerek, *Caliban ve Cadı* kapitalist toplumda fabrika ücretli erkek işçiler için ne ise bedenin de kadınlar için aynı şey olduğunu gösterir: Kadın bedeni, devlet ve erkekler tarafından temellük edildiği ve emeğin yeniden üretimi ile birikiminin bir aracı olarak işlev görmeye zorlandığı oranda, kadınların sömürülmelerinin ve direnişlerinin esas zeminidir. Dolayısıyla, bedenin feminist teori ve kadınların tarihi içinde her yönüyle –annelik, doğurganlık, cinsellik- kazanmış olduğu önem yerindedir. *Caliban ve Cadı* ayrıca bedeni özel alanla tanımlamayı reddeden feminist anlayışı olumlar ve böyle bir tavırla "beden politikaları"ndan söz eder. Dahası, kadınlar için bedenin nasıl hem bir kimlik kaynağı hem de bir hapishane olabileceğini ve feministler için bedeni değerli kılmanın niye çok önemli ve aynı zamanda da problematik bir şey olduğunu açıklar.

Foucault'nun teorisi açısından bakıldığında, ilksel birikimin tarihi bu teoriye karşıt pek çok örnek sunar ve bu teorinin ancak bariz tarihsel atlamalar pahasına savunabileceğini gösterir. Bunlardan en belirgin olanı, Foucault'nun bedenin disiplini üzerine analizinde cadı avı ve demonoloji* söyleminin dışarıda bırakılmasıdır. Şüphesiz ki bunlar içerilmiş olsalardı çok farklı sonuçlara ilham verebilirlerdi. Çünkü her ikisi de kadınlara

* Şeytan ve cinlerin ya da bu varlıklara ilişkin inanışların sistematik araştırması.

karşı uygulanan iktidarın baskıcı karakterini ve Foucault'nun mikro-iktidarlar dinamiğini tanımlayışında, kurbanlar ve onlara eziyet edenler arasında var olduğunu farz ettiği suç ortaklığının ve rol değişiminin imkânsızlığını ortaya koyar.

Cadı avı üzerine bir çalışma ayrıca Foucault'nun "biyo-iktidar"ın gelişimine ilişkin teorisine, bu teoriyi tam da Foucault'nun bu rejimin ortaya çıkışının etrafına ördüğü gizemden arındırarak, itiraz eder. Foucault –muhtemelen 18. yüzyıl Avrupa'sındaki- öldürme hakkı üzerine kurulu bir iktidar biçiminden, nüfus artışı gibi hayat güçlerinin yönetimi ve geliştirilmesi yoluyla uygulanan farklı bir iktidar türüne doğru bir değişimi kayıt altına alır, ama bu değişimin saiklerine ilişkin hiçbir ipucu sunmaz. Bununla birlikte, bu değişimi kapitalizmin yükselişi bağlamına yerleştirirsek, bu bilmece ortadan kalkar, çünkü hayat güçlerinin geliştirilmesi, emek gücünün birikimi ve yeniden üretimine dair yeni bir kaygının bir sonucu haline gelir. Ayrıca nüfus artışının devlet tarafından desteklenmesinin yaşamın kitlesel bir yıkımıyla el ele gittiğini görebiliriz, çünkü pek çok tarihsel örnekte –köle ticareti tarihine bakalım- biri diğerinin koşuludur. Elbette, yaşamın kâr üretimine tabi kılındığı bir sistemde, emek gücünün birikimi yalnızca azami şiddetle sağlanabilir. Böylece, Maria Mies'ın ifadesiyle, şiddetin kendisi en üretken güç haline gelir.

Sonuç olarak Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde (1978) pastoral itiraflara odaklanmak yerine cadı avı üzerine çalışmış olsaydı, böyle bir tarihin evrensel, soyut, cinsiyetsiz bir öznenin bakış açısından yazılamayacağını öğrenebilirdi. Dahası, işkence ve ölümün "yaşam"ın hizmetine ya da daha doğrusu, kapitalist toplumun hedefi yaşamı çalışma kapasitesine ve "ölü emeğe" dönüştürmek olduğu için, emek gücünün üretiminin hizmetine koşulabileceğinin farkına varabilirdi.

Bu bakış açısından ilksel birikim, kapitalist gelişmenin her aşamasında evrensel bir süreç olmuştur. Onun ilk tarihsel örneğinde, emeğin maliyetini ucuzlatmaya, kadınlar ile kolonyal öznelerin sömürüsünü gizlemeye yarayan ve her büyük kapitalist krizde farklı yollardan yeniden uygulamaya konulan stratejilerin tortulaşmış halde bulunmasına şaşmamak gerekir.

Sosyalizmin yükselişine, Paris Komünü'ne ve 1873 birikim krizine tepkilerin, "Afrika Kapışması"na* ve bununla eş zamanlı olarak, Avrupa'da kadınların ücretli işyerlerinden sürülmesini takiben, kadınların erkeklere ekonomik bağımlılığına odaklanan çekirdek ailenin yaratılmasına yol açtığı 19. yüzyıl Avrupa'sında olan şey tam da buydu. Emek piyasasının yeni küresel genişlemesinin, anti-kolonyal mücadele ve 1960'lar ile 1970'lerde cinsiyete dayalı ve uluslararası işbölümünün altını oyan diğer isyancı öznelerin –öğrenciler, feministler, mavi yakalı işçiler- mücadelesinden sonra, her şeyi eski haline getirmeye çalıştığı günümüzde de yaşanmakta olan şey yine budur.

O halde, "geçiş" döneminde olduğu gibi geniş çaplı şiddet ve esaretin gündemde olmasına şaşırmamak gerekir, şu farkla ki bugünün fetihçileri, dünyanın egemen güçlerinin yüzyıllardır soydukları ve yoksullaştırdıkları aynı nüfuslara hâlâ ancak metelik kadar değer veren Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu memurlarıdır. Bir kez daha, zincirlerinden boşanan şiddet kadınlara karşı yönlendirilmiştir, çünkü bu bilgisayar çağında kadın bedeninin fethi hâlâ, kadınları her zamankinden daha güçlü bir şekilde dölyatağına indirgeyen yeni üretim teknolojilerinin gelişimine yapılan kurumsal yatırımların da gösterdiği gibi, emeğin ve zenginliğin birikiminin önkoşuludur.

Ayrıca küreselleşmenin yayılmasına eşlik eden "yoksulluğun kadınlaştırılması," bunun kapitalizmin gelişiminin kadınların yaşamı üzerinde ilk etkisi olduğunu hatırlayacak olursak, yeni bir önem kazanır.

Kuşkusuz, *Caliban ve Cadı*'dan çıkartabileceğimiz politik ders, bir sosyoekonomik sistem olarak kapitalizmin ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe zorunlu olarak taraftar olduğudur. Çünkü kapitalizm, toplumsal ilişkilerindeki yerleşik çelişkileri –özgürlük vaadine karşı yaygın bir baskı rejimi gerçeği, refah vaadine karşı yaygın bir aşırı yoksulluk gerçeği- sömürdüklerinin –yani kadınların, kolonyal öznelerin, Afrikalı kölelerin torunlarının, küreselleşmeyle yerlerinden

* Yeni Emperyalizm olarak bilinen 1881 ile 1914 Birinci Dünya Savaşı arasındaki dönemde, Afrika topraklarının Avrupalı güçlerin saldırıları ve tecavüzleriyle işgal ve ilhak edilmesi süreci.

edilen göçmenlerin- "doğa"sını karalayarak aklamak ve gizemlileştirmek zorundadır.

Kapitalizmin özünde yalnızca ücretli-sözleşmeli emek ile kölelik arasındaki sembiyotik ilişki değil, bununla birlikte, en yüksek bedelini bedenleriyle, emekleriyle ve hayatlarıyla kadınların ödemekte olduğu, emek gücünün birikimi ve imhası diyalektiği bulunur.

Dolayısıyla kapitalizmi herhangi bir özgürleşme biçimiyle ilişkilendirmek ya da sistemin uzun ömürlülüğünü onun insan ihtiyaçlarını karşılama kapasitesine bağlamak imkânsızdır. Eğer kapitalizm kendini yeniden üretebilmişse, bunun nedeni yalnızca dünya proleteryasının bedenine kurduğu eşitsizlikler ağı ve sömürüyü küreselleştirebilme kapasitesidir. Bu süreç halen gözlerimizin önünde gerçekleşmektedir, tıpkı son 500 yıldır olduğu gibi.

Ama şu farkla ki bugün kapitalizme direniş de küresel bir boyut kazanmıştır.

Sonnotlar

1 Kapitalizme geçiş üzerine yapılan çalışmalar, bu yüzyılın temel politik hareketleriyle çakışan uzun bir geçmişe sahiptir. Maurice Dobb, Rodney Hilton, Christopher Hill gibi Marksist tarihçiler, 1940'lar ve 1950'lerde, Sovyetler Birliği'nin oturması, Avrupa ve Asya'da yeni sosyalist devletlerin ortaya çıkışı ve o zamanlar eli kulağında görünen bir kapitalist krizin tetiklediği tartışmaların başlangıcında, "geçiş" meselesine geri dönmüşlerdir. Bu "geçiş" meselesi, yine 1960'larda Üçüncü Dünya teorisyenleri tarafından, neo-kolonyalizm, "az gelişmişlik" ve "Birinci" ile "Üçüncü Dünya" arasında "eşitsiz değişim" üzerine tartışmalar bağlamında yeniden ele alınmıştır.

2 Benim analizimde bu iki gerçeklik yakından bağlantılıdır, çünkü kapitalizmde işçilerin neslinin yeniden üretimi ve günlük olarak çalışma kapasitelerinin yenilenmesi, ücretsiz niteliği nedeniyle kişisel bir hizmet ve hatta doğal bir kaynak olarak gizemlileştirilmiş olsa da "kadınların emeği" haline gelmiştir.

3 Bedenin değerli kılınmasına, 20. yüzyıl feminizminin ikinci dalgasına ait literatürün neredeyse tamamında rastlanabiliyor oluşuna şaşırmamak gerekir, çünkü bu tema aynı zamanda anti-kolonyal isyanların ve köleleştirilmiş Afrikalıların sonraki nesillerinin ürettiği literatürün de ayırt edici bir niteliğidir. Bu zeminde, büyük coğrafi ve kültürel sınırlar içinde, Virginia Woolf'un kadın okuyucularını ve onların ötesindeki daha geniş kadın dünyasını çocuktan başka bir şey üretmedikleri için alaycılıkla fırçaladığı *Kendine Ait Bir Oda*'sı (1929), Aimé Cesaire'in *Return to the Native Land*'inin (1938) (Anavatana Dönüş) bir öngörüsünü sunar:

"Genç hanımlar, diyebilirim...Bir tek önemli buluşunuz yok. Hiçbir zaman bir imparatorluğu yerinden sarsmış ya da bir orduyu savaşa götürmüş değilsiniz. Shakespeare'in oyunları da sizlere ait değil...Özrünüz ne? Dünyanın her biri trafik, iş güç ya da aşka dalmış beyaz, siyah ve çikolata renkli sakinleriyle dolu sokaklarını, alanlarını ve ormanlarını gösterip başka işlerimiz vardı demeniz doğrudur. Bizim yaptıklarımız olmasaydı, o denizlere yelken açılmazdı, o verimli topraklar birer çöl olurdu. İstatistiklere göre şu anda var olan bir milyar altı yüz yirmi üç milyon insanı, belki de altı ya da yedi yaşma kadar doğurup, besleyip, yıkayıp eğittik, kimilerimiz yardım gördükse de bütün bunlar çok zamanımızı aldı." (Woolf, 1929: 112 [1987: 133]) [Alıntılarda orijinal sayfa numaralarının yanında yer alan köşeli parantez içindeki numaralar, eserin Türkçe baskısının yılını ve bu baskı içindeki sayfa numarasını göstermektedir.]

Kadının doğa, madde ve bedensellikle özdeşleştirilmesiyle kurulan, aşağılanan kadınlık imgesini bu altüst edebilme yetisi, bedensel gerçekliğimizin erkekler tarafından kontrolünün boğduğu şeyleri gün yüzüne çıkarmaya çalışan "beden üzerine [feminist] söylem"in gücüdür. Bununla birlikte, kadınların özgürleşmesini "bedene [bir] geri dönüş" olarak düşünmek bir yanılsamadır. Eğer kadın bedeni –bu çalışmada öne sürdüğüm üzere- erkekler ve devlet tarafından temellük edilen ve emek gücünün üretiminin bir aracı haline getirilen bir yeniden üretim etkinlikleri alanının (ve bunun cinsel kurallar ve kaideler, estetik kanonlar ve cezalar açısından gerektirdiği her şeyle birlikte) bir göstereniyse, o halde beden ancak onu tanımlamakta olan iş disiplininin sona erdirilmesiyle ortadan kalkabilecek temel bir yabancılaşmanın alanıdır.

Bu tez aynı zamanda erkekler için de geçerlidir. Marx'ın kendisini sadece bedensel işlevlerinde kendini evinde gibi hissedebilen işçiye dair çizdiği portre, bu olgunun sezgisinin bir ifadesidir. Bununla birlikte Marx, kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte erkek bedeninin maruz kaldığı saldırının boyutunu hiçbir zaman dile getirmemiştir. İronik bir biçimde, Foucault gibi Marx da işçilerin tabi kılındığı iktidarın üretkenliğine, kendisi için işçilerin gelecekteki toplumun efendisi olabilmesinin koşulu haline gelen bu üretkenliğe vurgu yapmıştır. Marx, işçilerin kapitalist toplumda emeklerinden, başkalarıyla ilişkilerinden ve işlerinin ürünlerinden, sanki yabancı bir gücün tahakkümü altına girmiş kadar yabancılaştığını görmüş olmasına rağmen, işçilerin endüstriyel güçlerinin gelişiminin, toplumsal bireyler olarak güçlerinin geri bıraktırılmışlığı pahasına sağlandığını görememiştir.

4 Braidotti (1991) 219. Feminist beden düşüncesi üzerine bir tartışma için bkz. Ariel Salleh, EcoFeminism as Politics (1997), özellikle 3. Bölüm'den 5. Bölüm'e ve Rosi Braidotti, Patterns of Dissonance (1991), özellikle "Repossessing the Body: A Timely Project" başlıklı bölüm (s. 219-24).

5 Burada, 1970'lerde Fransa'da, kadın bedeni ve öznelliğinin özgüllüğünü ifade eden bir dil yaratma arayışında olan feminist, Lacancı psikanaliz öğrencileri arasında bir edebiyat teorisi ve hareketi olarak gelişen *ecriture feminine* projesine gönderme yapıyorum. (Braidotti, a.g.e.)



Bir sepet ıspanak taşıyan kadın. Ortaçağlarda kadınların genellikle şifalı otlar yetiştirdikleri bostanları olurdu. Bu şifalı otların bilgisi, nesilden nesle aktardıkları sırlardan biriydi. İtalya, 1385 dolayları.



Sarsmak Gerek Bütün Dünyayı

Ortaçağ Avrupa'sında Toplumsal Hareketler ve Politik Kriz

Bütün bir dünyanın muazzam bir sarsıntıya uğraması gerek. Bu öyle bir oyun olacak ki günahkârlar tahtlarından edilecek, mazlumlar onların yerine geçecek.

-Thomas Müntzer,
Open Denial of False Belief of the Godless World on the Testimony of the Gospel of Luke, Presented to Miserable and Pitiful Christendom in Memory of its Error, 1524

Yüzlerce yıl süren mücadelenin ardından sömürünün hâlâ daha devam ettiğini reddetmek mümkün değil. Sadece sömürünün şekli değişti. Günümüz dünyasının efendilerinin oradan buradan elde ettikleri artı değer, toplam emek miktarına kıyasla uzun yıllar önce elde edilen artı değerden hiç de az değil. Yine de sömürünün koşullarındaki değişimler bana göre ihmal edilecek gibi değil... Önemli olansa tarih, özgürleşme mücadelesi...

-Pierre Dockes,
Medieval Slavery and Liberation, 1982

Giriş

"Kapitalizme geçiş" sürecinde kadınların ve yeniden üretimin tarihi, feodal iktidarın her biçimine karşı savaş açan ortaçağ proletaryasının –küçük köylüler, zanaatkârlar, gündelik işçiler- mücadelesiyle başlamalıdır. Kadınların feodalizmin krizindeki rolleri ve üç yüzyıl boyunca cadıların maruz kaldığı eziyetlerin de gösterdiği gibi, kapitalizmin gelişimi için kadınların güçlerinin neden yok edilmesi gerektiği, ancak bu mücadelelerin tüm zengin talepleri, toplumsal ve politik hedefleri, antagonist pratikleriyle birlikte hatırlanmasıyla anlaşılabilir. Bu mücadelenin sağladığı görüş açısından bakıldığında, kapitalizmin eski düzenin rahminde olgunlaşmakta olan ekonomik güçlerin ortaya çıkardığı evrimci bir gelişimin ürünü olmadığını görmek de mümkün hale gelir. Kapitalizm, sonunda bütün iktidarı sallayan ve "bütün bir dünyayı sarsan" yüzyıllık toplumsal çatışmaya feodal lortların, soylu tüccarların, rahiplerin ve papaların verdikleri bir tepkidir. Kapitalizm, feodalizm karşıtı mücadeleden doğan olanakları yok eden bir karşıdevrimdir. Bu olanaklar gerçekleştirilebilselerdi, belki de kapitalist ilişkilerin dünya çapındaki gelişim sürecine damgasını vuran, yaşamların ve doğal çevrenin uğradığı felaketlerden de korunabilecektik. Bunu özellikle vurgulamak gerek, çünkü kapitalizmin feodalizmden "evrildiği" ve daha yüksek düzeyde bir toplumsal hayat biçimini temsil ettiği inancı bugün hâlâ varlığının sürdürüyor.

Ne var ki yalnızca sınıf mücadelesinin klasik alanlarıyla –çalışma yükümlülüğü, ücret oranları, kiralar ve ondalık vergiler- ilgilenir ve bu çatışmaların üretmiş olduğu, toplumsal hayatın yeni kavrayışlarını ve cinsiyet ilişkilerinin dönüşümünü göz ardı edersek, kadınların tarihinin kapitalist gelişimle nasıl kesişebildiğini anlamakta güçlük çekeriz. Bunlar ihmal edilemez. Avrupa tarihinin ilk kurulu düzen karşıtı ve alternatif komünal hayat modellerinin inşasına katkıda bulunan, aşağıdan gelen kadın hareketlerine ilk kez feodalizm karşıtı bu mücadele sürecinde rastlarız. Feodal iktidara karşı mücadele aynı zamanda hâkim cinsel normları reddetmek ve kadınlar ile erkekler arasında daha eşitlikçi ilişkiler kurmak

yönündeki ilk örgütlü girişimlerin doğmasına neden olmuştur. Borç köleliği ve ticari ilişkilerin reddiyle birleşen, toplumsal sınırları aşmanın bu bilinçli biçimleri, sadece feodalizme değil feodalizmin yerini alan kapitalizme karşı da güçlü bir alternatif oluşturmuş ve başka bir dünyanın mümkün olduğunu göstermekle birlikte bizi bunun neden gerçekleştirilemediği sorusunu sormaya yöneltmiştir. Bu bölüm, kadın erkek ilişkilerinin ve işgücünün yeniden üretiminin feodal egemenliğe karşı nasıl yeniden tanımlandığını araştırırken bu sorunun cevaplarını bulmaya çalışmaktadır.

Ortaçağların toplumsal mücadelelerini de anmakta yarar var, çünkü bunlar özgürleşme tarihinde yeni bir sayfa açtılar. Nihayetinde bu mücadeleler zenginliğin paylaşımına ve hiyerarşilerin, otoriter yönetimlerin reddine dayalı eşitlikçi bir toplumsal düzen arayışını dile getirdiler. Bütün bunlar birer ütopya olarak kaldı. Heretik ve binyılcı hareketlerin geleceğini müjdelediği cennetin krallığı yerine, feodalizmin ölüsünden yeni kapitalist dönemin asıl habercileri bitiverdi: hastalıklar, savaşlar, açlık ve ölüm, yani Albrecht Dürer'in o ünlü resminde temsil edilen Mahşerin dört atlısı. Yine de ortaçağ proletaryasının "dünyayı alt üst etme" çabaları dikkate alınmalıdır, çünkü bu proletarya yenilgilerine rağmen feodal sistemi kriz içine sokmayı başardı ve "toplumsal düzende köklü bir değişim olmaksızın" başarıya ulaşamayacaklarından kendi zamanlarının "gerçek devrimcileri"ydiler (Hilton, 1973: 223-4). "Geçiş" dönemini, ortaçağın feodalizm karşıtı mücadelelerinin bakış açısından okumak, aynı zamanda İngiliz Çitlemeleri'nin ve Amerikalar'ın fethinin arkasında yatan toplumsal dinamikleri yeniden ele almamıza ve her şeyden önce 16. ve 17. yüzyıllarda "cadılar"ın yok edilmesinin ve yeniden üretimin her yönü üzerinde artan devlet kontrolünün neden ilksel birikimin temel taşlarını oluşturduğunu anlamamıza yardımcı olabilir.

Bir Sınıf İlişkisi Olarak Serflik

Ortaçağın feodalizm karşıtı mücadeleleri kapitalist ilişkilerin gelişimine biraz olsun ışık tutabilse de bu mücadeleleri daha geniş bir şekilde, feodal toplumun hâkim sınıf ilişkisini



Toprağı ekime hazırlayan çiftçiler. Toprağa erişim, serflerin gücünün temelini oluşturuyordu. İngiliz minyatür, 1340 dolayları.

ve 14. yüzyıla kadar feodalizm karşıtı mücadelenin odak noktasını oluşturan serflik çerçevesinde ele almadıkça, politik önemlerini de ortaya koymamız mümkün olmayacaktır.

Avrupa'da serflik, M.S. 5. ve 7. yüzyıllar arasında, emperyalist Roma ekonomisinin üzerine kurulu olduğu köle sisteminin çöküşüne cevaben doğmuştur. Serflik, birbiriyle ilişkili iki olgunun bir sonucudur. 4. yüzyıla gelindiğinde Roma topraklarında ve yeni Germen eyaletlerinde toprak sahipleri, ayaklanmaları bastırmak ve kölelerin imparatorluğun sınır bölgelerinde yalnız başına yaşayan toplulukların oluşmakta olduğu "çalılar"a kaçmalarını engellemek için, onlara bir parça toprak ve kendi ailelerine sahip olma hakkını tanımak zorunda kaldı.[1] Aynı zamanda toprak sahipleri, köle emeğinin genişlemesi, daha sonra da Germen işgalleri sonucu mahvolan ve bağımsızlıkları pahasına da olsa korunmak için toprak sahiplerine sığınan özgür köylüleri kontrol altına almaya başladı. Böylece kölelik tamamen ortadan kalkmasa da önceki kölelerin ve bağımsız tarım işçilerinin koşullarını homojenleştiren yeni bir sınıf oluştu (Dockes 1982: 151) ve böylece bütün köylüler tabi duruma düşmüş oldu. Üç yüzyıl boyunca (9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar) "köylü" kelimesi (*rusticus, villanus*) "serf" (*servus*) kelimesiyle eşanlamlı olarak kullanıldı (Pirenne, 1956: 63).

İş ilişkisi ve yasal bir statü olarak serflik inanılmaz bir yüktü. Serfler toprak sahiplerine bağlıydı, şahısları ve sahip oldukları şeyler efendilerinin mülküydü, hayatlarının her alanı manor* kurallarına göre yönetilmekteydi. Yine de serflik sınıf ilişkilerini işçiler için daha elverişli olacak şekilde yeniden tanımladı. Serflik *ergastula*'da[2] yaşamaya, çete-emeğine** son verdi ve kölelerin maruz kaldığı acımasız cezaların (demir tasma takılması, yakılma, çarmıha gerilme) azalmasını sağladı. Feodal mülkler üzerinde serfler lordun hukukuna tabiydiler, ancak işledikleri suçlar "örfi" anlaşmalara ve hatta sonradan emsale dayalı bir jüri sistemine göre yargılanıyordu.

Efendi-köle ilişkisinde yol açtığı değişiklikler açısından serfliğin en önemli yanı serflere yeniden üretim araçlarına doğrudan ulaşma şansı vermiş olmasıdır. Böylece serfler lordun toprağında (*demesne*) yerine getirmekle yükümlü oldukları işe karşılık geçimlerini sağlayabilecekleri ve "tıpkı gerçek bir miras gibi yalnızca vekâlet ücreti ödemek suretiyle" çocuklarına bırakabilecekleri bir toprak parçasına (*mansus* ya da *hide*) sahip oluyorlardı (Boissonnade 1927: 134). Pierre Dockes'in *Medieval Slavery and Liberation*'da (1982) belirttiği gibi, bu düzenleme serflerin otonomilerini arttırarak yaşam koşullarının gelişmesini sağladı. Çünkü yeniden üretimlerine daha fazla zaman ayırabiliyor ve tıpkı bir mal gibi mutlak kurallara tabi olmak yerine yükümlülüklerinin pazarlığını yapabiliyorlardı. En önemlisiyse, bir toprak parçasının mülkiyetine ve etkin kullanım hakkına sahip olmak, serflerin lortlarla anlaşmazlıkları doruğa çıktığında dahi kendi geçimlerini sağlayabilecek durumda olmaları ve açlık korkusuyla boyun eğmeye zorlanmalarının imkânsızlaşması anlamına geliyordu. Elbette lort her an dik kafalı serfleri topraklardan atabilirdi, ama oldukça kapalı bir ekonomide yeni işgücü tahsis etmenin zorlukları ve

* Feodalitenin ekonomik temelini oluşturan "manor," tepesinde bir senyörün oturduğu ve köylü ailelerin kendi küçük işletmelerinde elde ettikleri mahsulün bir kısmı ile manor topraklarının efendi toprağı olarak adlandırılan bölümünde (*demesne*) karşılıksız çalışmayla ürettikleri ürünleri bu efendiye aktardığı özel bir köy örgütlenmesini ifade eder.

** Çete sistemi, kölelikte plantasyona dayalı bir işbölümü sistemini belirtir. Bu sistemin verimliliği köleleri fiziki güçlerine göre işe koşmasından gelir.

köylü direnişinin kolektif niteliği düşünüldüğünde buna nadiren başvurulurdu. İşte tam da bu yüzden, Marx'ın da belirttiği gibi, feodal manorda emeğin sömürüsü daima doğrudan güç kullanımına dayanmaktaydı.[3]

Köylülerin topraklara ulaşmaları sayesinde yaşadıkları özgüven deneyimi ayrıca politik ve ideolojik bir potansiyel taşımaktaydı. Zamanla serfler kullandıkları topraklara sahip çıkmaya, aristokrasinin özgürlüklerine koyduğu kısıtlamaları dayanılmaz bulmaya başladılar. "Toprak ekenindir" -Meksika ve Rus devrimlerinden günümüzde toprağın özelleştirilmesine karşı direnişlere kadar 20. yüzyıl boyunca yankı bulmuş bu talep- ortaçağ serflerinin de pekâlâ kendilerininmiş gibi benimseyebilecekleri bir savaş çığlığıydı. Ancak "*villein*"lerin* asıl gücü, toprağa erişimlerinin onlar için bir gerçeklik olmasından geliyordu.

Toprağın kullanımı "ortak alanlar"ın -otlaklar, ormanlar, göller, vahşi çayırlar- kullanımını da beraberinde getirdi. Ortak alanların kullanımı, köylü ekonomisine çok önemli kaynaklar sağlarken (yakacak odun, inşaatta kullanılmak üzere kereste, balık avlanabilecek sular, hayvanları otlatacak alanlar) aynı zamanda toplumsal kaynaşmayı ve elbirliğini güçlendirdi (Birrell 1987: 23). Kuzey İtalya'da bu kaynaklar üzerinde sağlanan kontrol, komünal özyönetimlerin gelişimine temel sağladı (Hilton 1973). Bu "ortak alanlar" ortaçağ kırsal nüfusunun politik ekonomisi ve mücadelesi açısından o kadar önemliydi ki hatıraları hâlâ hayal gücümüzü harekete geçirebiliyor ve ürünlerin paylaşılabildiği, yükseliş ihtirası yerine dayanışmanın toplumsal ilişkilerin özü haline geldiği bir dünyanın hayalini kurabilmemizi sağlıyor.[4]

Ortaçağın köleci toplumu bu amaçları gerçekleştiremedi ve komünalizmin bir örneği olarak da idealleştirilmemesi gerekir. İşin aslı bu örnek, bize geçim araçlarının kontrolü toplulukta olmadıkça ve bu araçlar toplumun her üyesinin eşit kullanımına sunulmadıkça ne "komünalizm"in ne de "yerelliğin"

* *villein*: Kendi içinde kategorilere bölünmüş olan ortaçağ köylülüğünde zamanlarının bir kısmını lordun toprağını işlemeye ayırmaları gerekmekle birlikte, geri kalan zamanda kendi topraklarında çalışabilen ve özgür dolaşım hakkına sahip olmasalar da kölelerden farklı olarak mülk sahibi olan köylüler.

eşitlikçi ilişkilerin bir güvencesi olabileceğini göstermektedir. Feodal manorlardaki serflerin örneğinde bu geçerli değildi. Kolektif çalışma biçimleri ile toprak sahipleriyle yapılan kolektif "sözleşmeler"in yaygınlığına ve köy ekonomisinin yerel niteliklerine rağmen, ortaçağ köyü eşitlerden kurulu bir topluluk değildi. Batı Avrupa'nın hemen her ülkesine ait çok sayıda belgenin de gösterdiği üzere, köylü toplumu içinde özgür köylüler ile köle statüsünde olanları, zengin olanlarla ile fakir olanları, güvenceli arazi kullanım hakkına sahip olanlar ile lordun toprağında (*demesne*) ücret karşılığı çalışan topraksız köylüleri ve kadınlar ile erkekleri birbirinden ayıran çok sayıda toplumsal farklılık vardı.[5]

Toprağı miras alan ve kendi adlarına kullanabilen çok sayıda kadın olmasına karşın, toprak genellikle erkeğe sunuluyor ve erkeğin soyuyla el değiştiriyordu.[6] Kadınlar aynı zamanda daha iyi durumdaki erkek köylülerin yaptıkları işlerden de dışlanmışlardı ve her halükârda ikinci sınıf statüsündeydiler (Bennett 1988: 18-29, Shahar 1983). Belki de kadınların adlarına manor kayıtlarında, serflerin suçlarının tutulduğu mahkeme kayıtları dışında nadiren rastlanmasının nedeni budur. Ancak kadın serfler erkek akrabalarına daha az bağımlıydılar, fiziksel, toplumsal ve psikolojik olarak onlardan daha az farklılaşmışlardı ve erkeklerin ihtiyaçlarına kapitalist toplumun "özgür kadınlar"ına göre çok daha az boyun eğiyorlardı.

Köle toplumunda kadınların erkeklere bağımlılığı, serflerin şahsı ve malları üzerinde hak iddia eden ve işten evliliğe, cinsel davranışa kadar hayatlarının her yönünü kontrol etmeye çalışan lortların otoritesinin kocalarının ve babalarının otoritesinin üstünde olması nedeniyle sınırlı kalmıştı.

Kadınların çalışmalarını ve toplumsal ilişkilerini lort yönetmekteydi, örneğin bir dulun tekrar mı evleneceğine ya da eşinin kim olması gerektiğine o karar verirdi, hatta lort bazı bölgelerde *ius primae noctis* –serfin karısıyla, evliliğinin ilk gecesinde birlikte olma- hakkına sahipti. Erkek serflerin eşleri üzerindeki otoritesini kısıtlayan bir diğer etken de toprağın genellikle aileye verilmesiydi. Kadınlar bu topraklarda çalışmakla kalmıyor, aynı zamanda emeklerinin karşılığında elde ettikleri ürünleri

kullanabiliyor, geçimlerini sağlamak için kocalarına bağımlı kalmıyorlardı. İngiltere'de toprak mülkiyetine kadının da ortak olduğu o kadar iyi anlaşılmıştı ki "*villein* bir çift evlendiğinde erkeğin sahip olduğu toprağı lorda teslim etmesi ve sonra hem kendi hem de karısı adına geri alması oldukça yaygın bir uygulamaydı" (Hanawalt 1986b: 155).[7] Üstelik köle çiftliklerinde çalışma geçimini sağlama temelinde örgütlendiğinden, cinsiyete dayalı işbölümü kapitalist bir çiftlikte olduğu kadar belirgin ve ayrımcı değildi. Feodal köyde malların üretimi ile işgücünün yeniden üretimi arasında toplumsal bir ayrım bulunmamaktaydı, yapılan her iş ailenin geçimini sağlamaya yönelikti. Kadınlar çocuk bakmanın, yemek yapmanın, çamaşır yıkamanın, yün eğirmenin ve şifalı otlar yetiştirmenin yanı sıra tarlalarda çalışıyorlardı. Evlerinde yaptıkları bu işler ev işinin gerçek bir işten sayılmadığı para-ekonomisinde olduğu gibi değersizleştirilmiyor, erkeklerinkinden farklı toplumsal ilişkiler içermiyordu.

Ortaçağ toplumunda kolektif ilişkilerin aile ilişkilerine ağır bastığını ve kadın serflerin üstlendikleri pek çok görevi (çamaşır yıkamak, yün eğirmek, ekin biçmek ve ortak alanlardaki hayvanlara bakmak) diğer kadınlarla işbirliği içinde yerine getirdiğini göz önünde bulundurursak, cinsiyete dayalı işbölümünün kadınların tecridinden ziyade, gücünün ve korunabilmesinin bir kaynağı olduğunu görebiliriz. Bu işbölümü, kadınların erkeklere itaat etmesini vaaz eden Kilise'ye ve kocanın karısını dövme hakkını savunan Kilise hukukuna rağmen, kadınların erkeklere karşı durabilmesini sağlayan yoğun kadın toplumsallığının ve dayanışmasının temelini oluşturuyordu.

Ancak kadınların feodal manordaki konumuna durağan bir gerçeklikmiş gibi yaklaşılmamalıdır.[8] Çünkü kadınların gücü ve erkeklerle olan ilişkileri her daim içinde bulundukları toplulukların toprak sahiplerine karşı giriştikleri mücadeleler ve bu mücadelelerin efendi-köle ilişkisinde yarattığı değişikler tarafından belirlenmiştir.

Ortak Alanlar Üzerine Mücadele

14. yüzyılın sonlarına gelindiğinde köylülerin toprak sahiplerine karşı giriştikleri mücadele yaygınlaştı, kitleselleşti ve

çoğunlukla da silahlandı. Ancak köylülerin bu dönemde ortaya koydukları örgütlü güç, ortaçağ boyunca öyle ya da böyle açık bir biçimde süren uzun bir çatışmanın sonucudur.

Okul kitaplarında feodal toplumun her mülkün toplumsal düzende kendine ayrılan yeri kabullendiği durağan tasvirinin aksine, feodal manorlar üzerine bir araştırma bu çağda daha çok amansız bir sınıf mücadelenin hüküm sürdüğünü gösterir.

İngiliz manor mahkemeleri kayıtlarının gösterdiği üzere, ortaçağ köyü günlük savaşıma sahne oluyordu (Hilton 1966: 154, Hilton, 1985, 158-159). Kimi zaman bu savaşım, köylüler çiftlik kâhyasını öldürdüklerinde ya da lortlarının kalesine saldırdıklarında muazzam bir gerilim biçimini alabiliyordu. Yine de bu savaşım genellikle serflerin lordun kötü muamelelerini sınırlamak, "yükümlülük"lerini sabitlemek ve toprağı kullanmaları karşılığında borçlandıkları harçları azaltmak için açılan sonu gelmez davalar halinde sürmekteydi (Bennett, 1967, Coulton, 1955: 35-91, Hannawalt 1986a: 32-35).

Serflerin ana hedefi artı emeklerine ve ürünlerine sahip çıkmak, ekonomik ve yasal haklarını genişletmekti. Yükümlülüklerin çoğu serflerin yasal statülerinden kaynaklandığı için serflerin mücadelesinin bu iki yönü birbirleriyle sıkı bir bağlantı içindeydi. Bu sebeple 13. yüzyıl İngiltere'sinde hem ruhban sınıfına ait olan hem de olmayan mülklerde, erkek köylüler çoğu zaman serf değil özgür insanlar olduklarını iddia ettikleri gerekçesiyle para cezasına çarptırılır ve hatta bu itiraz Kraliyet mahkemesine götürülmesi gereken şiddetli bir ihtilafla sonuçlanabilirdi (Hanawalt 1986a: 31). Köylüler aynı zamanda ekmeklerini lordun fırınında pişirmeyi, tahıllarını ya da zeytinlerini onun değirmeninde öğütmeyi reddettikleri için de – bu sayede lordun bu olanakların kullanımı için koyduğu ağır vergilerden kaçınabiliyorlardı- para cezasına çarptırılırlardı (Bennett 1967: 130–31, Dockes 1982: 176-79). Ancak serf mücadelesinin en önemli alanı, serflerin haftanın belli günlerinde lordun topraklarında yapmakla yükümlü oldukları işlerdi. "Çalışma yükümlülüğü" serflerin hayatını en doğrudan etkileyen yükümlülüktü ve 13. yüzyıl boyunca serflerin özgürlük mücadelesinin temel meselesi olmuştu.[9]

Serflerin *corveé* (angarya) olarak da adlandırılan çalışma yükümlülüğüne karşı tutumları, kiracılara uygulanan cezaların kayıtlarının tutulduğu manor mahkemesi defterlerinden görülebilir. 13. yüzyılın ortalarına gelindiğinde kanıtlar, emeğin "kitlesel olarak geri çekilişi"ni göstermektedir (Hilton 1985: 130-31). Hasat zamanı lortların topraklarında çalışmak üzere çağrıldıklarında kiracılar işe gitmeyi de çocuklarını işe göndermeyi de reddediyor,[10] ya gitmek için hasadın tamamen mahvolmasını bekliyorlar ya da uzun molalar vererek, çoğu zaman asi tavırlar takınarak üstünkörü çalışıyorlardı. Dolayısıyla, aşağıdaki tavsiyenin de gösterdiği üzere, lortların her daim yakın takipte ve tetikte olması gerekiyordu:

> Kâhyalar ve hasatçılar, çiftçilerin işlerini layıkıyla yerine getirmelerini sağlamak için her zaman onların yanında bulunsunlar. Günün sonunda da ne kadar iş yapılmış görsünler... Hizmetkârlar işlerini ihmal ettiklerinden sahtekârlık yapmalarını engellemek için başlarını beklemek, onları sık sık denetlemek gerekir. Ayrıca kâhyalar, bunların işlerini iyi yapıp yapmadıklarını denetlesin ve yapmıyorlarsa azarlasın (Bennett 1967: 113).

Benzer bir duruma William Langland'in alegorik şiiri *Piers Plowman*'da (1362-70 dolayları) da rastlanır. Şiirin bir yerinde sabah çalışan işçiler öğleden sonrayı oturup şarkılar söyleyerek geçirir, bir diğerinde ise "yapacak hiçbir şeyi olmadan yalnızca içip uyumak isteyen" tembel insanlar hasat zamanı bir araya toplanır (Coulton 1955: 87).

Köylüler aynı zamanda savaş zamanı askerlik yapma yükümlülüğüne karşı da kuvvetle direnmekteydi. H. S. Bennett'in de belirttiği üzere, İngiliz köylerinde asker toplamak için her zaman güç kullanmak gerekiyordu. Askere alınanlar ücretlerini cebe indirip ilk fırsatta kaçtıklarından, bir ortaçağ kumandanının adamlarını savaşta tutması güçlükle mümkün oluyordu. Örneğin, 1300 yılındaki İskoç seferinin ücret bordrolarına göre kaydedilen 16.000 kişinin Haziran ayında askere gitmesi emredilmişken Temmuz ayına gelindiğinde bunlardan ancak 7.600'ü toplanabilmişti, üstelik "bu, dalganın doruk noktasıydı. Ağustos ayına gelindiğinde geride 3.000'den sadece biraz

daha fazla asker kalmıştı." Sonuçta, kral ordusunu doldurmak için her geçen gün daha fazla suçluyu ve kanun kaçağını affetmek durumunda kaldı (Bennett 1967: 123–25).

Bir diğer anlaşmazlık kaynağı da serflerin ortak mülkiyet olarak kabul ettikleri korular, göller, dağlar gibi ekilmeyen alanların kullanımıydı. Bir 12. yüzyıl vakayinamesinde serfler "Ormana gidip...istediğimiz her şeyi alabiliriz, göllerde balık tutar, ormanda avlanırız. Ormanda, sularda ve otlaklarda bizim hükmümüz geçer" (Hilton, 1973: 71).

Yine de en şiddetli mücadeleler, soyluların yetki alanından kaynaklanan vergilere ve yükümlülüklere karşı yürütülüyordu. Bu vergiler *manomorta* (lordun bir serf öldüğünde çıkardığı vergi), *mercheta* (serf başka bir manordan biriyle evlendiğinde artan evlilik vergisi), *heriot* (ölmüş bir serfin mirasçılarının onun mülküne girmek için ödemek zorunda olduğu miras vergisi, genellikle de ölen kişinin en iyi durumdaki hayvanı) ve en kötüsü de lortların keyfi olarak belirleyip [özgür olmayan kiracılarına] istedikleri zaman dayatabildikleri *tallage* (avarız) gibi vergileri içeriyordu. Bir de köylünün gelirinin onda birini oluşturan ve ruhban sınıfı adına olmasına rağmen genelde lortlar tarafından toplanan ondalık vergi bulunmaktaydı.

Çalışma yükümlülüğünün yanı sıra, en çok öfkeye neden olan feodal yükümlülükler, "doğaya ve özgürlüğe" karşı konulan bu vergilerdi; çünkü ne toprak tahsisiyle ne de başka birtakım ayrıcalıklarla telafi edilmeyen bu yükümlülükler lordun iktidarının keyfiliğini gözler önüne sermekteydi. Bu yüzden köylüler bunlara karşı kuvvetle direniyorlardı. 1299 yılında "bu avarız altında ezilmektense cehennemin dibine gitmeyi tercih ettiklerini" açıklayan ve "uzun bir mücadeleden sonra" özgürlüklerini satın alan Dunstable rahiplerinin serflerinin durumu buna bir örnek teşkil eder (Bennett, 1967: 139). Benzer şekilde 1280'de Yorkshire'da Hedon köyünün serfleri, avarız kaldırılmazsa "gün be gün büyüyen iyi limanlara sahip, *avarız* yükümlülüğünün de olmadığı" yakınlardaki Revensered ve Hull kentlerine gidip yaşayacaklarını söylemişlerdi (a.g.e.:141). Bunlar boş tehditler değildi. Şehre ya da kente kaçış[11] serf mücadelesinin ana bileşenlerinden biriydi. Bu yüzden bazı İngi-

liz manorlarında durmadan "erkeklerin kaçıp komşu kentlere yerleştikleri, geri getirilmeleri emredildiği halde kentin onları barındırmayı sürdürdüğü" kaydedilmekteydi (a.g.e..: 295-96).

Çatışmanın bu açık ve doğrudan biçimlerine, boyun eğdirilen köylülerin her zaman her yerde girişmekle ünlendikleri pek çok görünmez direniş biçimini de eklemek gerekir: "ayak sürüme, rol yapma, sahte itaat, bilmezden gelme, kaçma, araklama, kaçakçılık, başkasının arazisine izinsiz girme..." (Scott 1989: 5). İnatla yıllarca sürdürülen ve onlarsız sınıf ilişkilerinin uygun bir açıklamasını vermenin mümkün olmayacağı bu "günlük direniş biçimleri" ortaçağda olgunluğa erişmiştir.

Bu belki de manor kayıtlarında serf yükümlüklerinin neden bu derece titizlikle ele alındığını açıklayabilir:

> Örneğin, (manor kayıtları) genellikle sadece bir adamın lordun bir dönüm toprağını sürmesi, ekmesi, tapanlaması gerektiğini söylemez. Toprağı ne kadar varsa o kadar öküzle sürmesini, kendi atı ve malzemeleriyle tapanlamasını söyler...Yükümlülükler (de) ayrıntılı bir şekilde hatırlatılır...Lordun samanını ağılına ve sonra yeniden avlusuna yığmakla yükümlü olduklarını kabul eden ama örfe göre bu samanı birincisinden ikincisine taşımak için arabalara yüklemek zorunda olmadıklarını belirten Elton'lı taşımacıları unutmayalım (Homans 1960: 272).

Yıllık yumurta ve kümes hayvanı bağışının zorunlu olduğu Almanya'nın kimi bölgelerinde serflerin lortlara en kötü tavuklarını vermelerini engellemek için sağlık testleri yapılıyordu:

> (O halde) tavuk bir çitin ya da kapının önüne konur, korkutulduğunda gücü uçmaya ya da aceleyle havalanmaya yetiyorsa sağlığı yerinde olduğundan kâhya tavuğu kabul edebilir. Yine aynı şekilde bir kaz yavrusu dengesini kaybetmeden, yere çökmeden otları yolabiliyorsa onun da kabul edilmesi gerekir (Coulton 1955: 74-75).

Bu gibi ayrıntılı düzenlemeler, ortaçağ "toplum sözleşmesi"ni hayata geçirmenin zorluğunu ve direnişçi bir kiracı ya da köy açısından var olan mücadele alanlarının çeşitliliğini gösterir. Serflerin yükümlülükleri ve hakları "örfler"le düzenlenmekteydi, ancak bunların yorumlanması da büyük bir tartışma konusuydu. 13. yüzyılın ortalarında lortlar tara-

fından yazılı hale getirilene kadar hem toprak sahipleri hem de serfler bu düzenlemeleri uyarlama ya da unutma çabası içinde olduklarından bu iki grup arasındaki çatışmalarda "gelenek icadı" oldukça yaygın bir uygulamaydı.

Özgürlük ve Toplumsal Bölünme

Serf mücadelelerinin ilk politik sonucu, (özelikle Kuzey İtalya ve Fransa'daki) pek çok köye yükümlülükleri düzenleyen ve gerçek yerel özyönetim biçimlerinin oluşumunu sağlayacak şekilde "köy topluluğunun yönetiminde bir nevi otonomi" tanıyan "ayrıcalıklar" ve "beratlar"ın verilmesi olmuştur.

Bu beratlar, manor mahkemeleri tarafından ayarlanan para cezalarını taahhüt altına almış, hukuki muameleleri kurallara bağlamıştır. Böylece keyfi tutuklama ve diğer suiistimal olasılıklarını ortadan kaldırmış ya da azaltmıştır (Hilton 1973: 75). Bunlar aynı zamanda serflerin askerlik yükümlülüğünü azaltmış, avarızı ortadan kaldırmış ya da sabitlemiştir; genellikle "tezgâh sahibi olma" (yerel pazarlarda mal satmak) "özgürlüğü"ve nadiren de toprak devretme hakkı tanımıştır. 1177 yılıyla 1350 yılı arasında yalnızca Loraine'de 280 berat verilmiştir (a.g.e.:83).

Bununla birlikte efendi-serf çatışmasının en önemli çözümü, feodal ilişkiyi daha sözleşmeci bir temele oturtacak şekilde, çalışma yükümlülüğünün para ödemelerine (para-rantlar, nakdi vergiler) *çevrilmesi* olmuştur. Bu mühim gelişmeyle birlikte serflik pratik olarak son bulmuştur, ama gerçek talepleri ancak kısmen karşılayan pek çok işçi "zaferi" gibi, bu değişiklik de direnişin amaçlarını kendine yontarak feodal köyün parçalanmasına katkıda bulunan bir toplumsal bölünme aracı haline gelmiştir.

Bu değişim geniş topraklara sahip, "canlarını satın alabilecek" kadar para kazanabilen ve başka işçileri çalıştırabilen hali vakti yerinde köylülere ekonomik ve kişisel bağımsızlık yolunda muazzam bir adım olarak görünmüştü, çünkü geçimlerini doğrudan lort için yaptıkları işlerle sağlamayan kiracılar üzerinde lordun kontrolü azalmıştı. Bununla birlikte geçinebilmek için yalnızca birkaç dönüm toprağı olan yoksul köylülerin

büyük bir çoğunluğu ellerinde olanı da yitirmişti. Vergilerini parayla ödemeye zorlanan bu köylüler kronik bir borcun altına girmişlerdi. Gelecek hasatlar üzerinden borçlanıyor, bu yüzden sonunda ellerindeki toprakları da kaybediyorlardı. Sonuçta 13. yüzyıla gelindiğinde nakdi vergilerin Batı Avrupa'nın tamamına yayılmasıyla birlikte, kırsal kesimdeki toplumsal bölünme daha da derinleşti ve köylülüğün bir kısmı proleterleşme sürecine girdi. Bronislaw Geremek'in belirttiği üzere:

> 13. yüzyıla ait belgeler, köy hayatının kıyılarında, ayakta kalmaya çabalayan "topraksız" köylü yığınları hakkında giderek daha çok bilgi içerir...Çalışma hizmetlerini kiralayarak hayatlarını sürdüren topraksız ya da neredeyse topraksız köylülerin, "bahçıvanlar"ın sayısının giderek arttığı görülür... Fransa'nın güneyinde *brassiers* geçimlerini tamamen kol (*bras*) güçlerini satarak ve kendilerini daha zengin köylülere ya da toprak sahiplerine kiralayarak kazanıyorlardı. 14. yüzyılın başlarından itibaren vergi kayıtlarına bakıldığında, bu belgelerde "muhtaç", "zavallı" ya da hatta "dilenci" olarak adlandırılan yoksullaştırılmış köylülerin sayısında inanılmaz bir artış olduğu görülür (Geremek 1994: 56).[12]

Para-rant sistemine geçişin iki olumsuz sonucu daha vardı. Birincisi, bu sistem üreticilerin ne derece sömürüldüklerini anlamalarını zorlaştırıyordu, çünkü çalışma yükümlülüğü nakdi ödemelere dönüştürülür dönüştürülmez, köylüler kendileri için yaptıkları iş ile lortlar için yaptıkları işi birbirinden ayırt edemez oldular. Bu değişim aynı zamanda artık bağımsız hale gelmiş kiracıların başka işçileri istihdam ederek sömürmesini mümkün kılmıştı. Böylece "biraz ilerlediğinde" bu sistem "bağımsız köylü mülkiyetinin gelişimi"ni teşvik etmiş, "geçmişin kendi kendini istihdam eden toprak sahipleri"ni kapitalist kiracılara dönüştürmüştü (Marx 1909: 3. Cilt, 924 ve devamı [2003: 700 ve devamı]).

O halde ekonomik hayatın parasallaştırılması, bu sistemi toprağa bağlılığın yerine yeni bir "ortak alan" sunduğu ve toplumsal hayata nesnellik, rasyonellik ve hatta kişisel özgürlük ölçütünü getirdiği için olumlu bulan piyasa ekonomisi savunucularının iddia ettiğinin aksine, herkesin yararına olmamıştır (Simmel 1978). Parasal ilişkilerin yaygınlaşmasıyla elbette ki hâkim değerler de değişime uğramıştır, hatta Aristotelesçi "pa-

ranın kısırlığı" öğretisini yeniden ele alan (Kaye 1998) ve hiç de tesadüfü olmayan bir şekilde, yoksullara bağış yapmanın günahları affettirdiğine ilişkin görüşlerini yeniden gözden geçiren ruhban sınıfı arasında bile. Ama bunun etkileri yıkıcı ve bölücü olmuştur. Para ve piyasa, gelir farklılıklarını sınıf farklılıklarına dönüştürerek ve yalnızca periyodik bağışlarla ayakta kalabilen bir yoksul insanlar yığını yaratarak köylüleri bölmeye başlamıştır (Geremek 1994: 56-62). 12. yüzyılın başlarından itibaren Yahudilerin maruz kaldıkları sistematik saldırıları ve yine aynı dönemde toplumsal ve hukuksal statülerinin giderek kötüleşmesini de paranın gün be gün büyüyen bu etkisine atfetmemiz gerekir. Aslında kralların, papaların ve üst ruhban sınıfın tefecileri olarak Yahudilerin yerini Hıristiyanların alışı ile ruhban sınıfının onlara karşı yürürlüğe koyduğu ayrımcı yasalar (örneğin, ayırt edilmeyi sağlayan kıyafetler giyme zorunluluğu) ve Yahudilerin İngiltere ile Fransa'dan kovulmaları birbirleri ile yakından ilintilidir. Kilise tarafından aşağılanan, dahası Hıristiyan toplumundan koparılan ve (yapabilecekleri sınırlı sayıdaki işlerden biri olan) tefecilik işlerini köy sınırları içinde tutmak zorunda bırakılan Yahudiler, zenginlere duydukları hıncı genellikle onlara yönlendiren borç içindeki köylüler için kolay bir hedef haline geldiler (Barber 1992: 76).

Hangi sınıftan olursa olsun kadınlar da mülke ve gelire ulaşmalarını daha da zorlaştırdığı için hayatın gün be gün ticarileşmesinden en olumsuz biçimde etkilendiler. İtalya'nın tüccar kentlerinde kadınlar kocalarının mülkünün üçte birini miras alma hakkını (*tertia*) kaybetti. Kırsal kesimde özellikle de bekâr ya da dul kadınlar toprak mülkiyeti hakkından daha da dışlandılar. Sonuç olarak, 13. yüzyıla gelindiğinde köyden göçenlerin başını çeken kadınlar, kentlerdeki kırsal kesimden gelen göçmenlerin çoğunluğunu oluşturuyordu (Hilton 1985: 212). 15. yüzyılla birlikte ise şehir nüfusunun geniş bir bölümü kadınlardan oluşmaktaydı. Buralarda genelde zor şartlar altında yaşayan bu kadınlar hizmetçi, işportacı, perakendeci (izinleri olmadığından genellikle ceza alıyorlardı), eğirici, alt loncaların üyesi ya da fahişe olarak düşük ücretli işlerde çalışıyorlardı.[13] Her şeye rağmen şehir merkezlerinde, ortaçağ nü-



Şehir surlarını inşa eden kadın duvarcılar. Fransa. 15. yüzyıl.

fusunun en mücadeleci kesimi içinde yaşamak, kadınlara yeni bir toplumsal otonomi sağlamıştı. Şehir yasaları kadınları özgürleştirmemişti ve "şehir özgürlüğü"nü (şehir hayatına ilişkin ayrıcalıkları) satın almaya sadece pek azının parası yetiyordu.

Ama şehirde kadınların erkeklerin himayesine tabiiyeti azaltmıştı, çünkü artık yalnız ya da çocuklarıyla birlikte yaşayabiliyor, evlerini diğer kadınlarla paylaşarak kendi topluluklarını kurabiliyorlardı. Şehir toplumunun en fakir üyeleri olmalarına rağmen kadınlar zaman zaman daha sonraları erkek işi olarak kabul edilecek mesleklerle de uğraşıyorlardı. Ortaçağ kentlerinde kadınlar demirci, kasap, fırıncı, şamdan yapımcısı, şapka yapımcısı, biracı, yün tarakçısı ve perakendeci olarak çalışıyorlardı (Shahar 1983: 189-200, King 1991: 64-67). "Frankfurt'ta 1300 ve 1500 yılları arasında kadınlar aşağı yukarı iki yüz meslekte çalışıyordu" (Williams ve Echols 2000: 53). İngiltere'de seksen beş loncadan yetmiş ikisinin kadın üyeleri vardı. İçlerinde ipek yapımı loncasının da bulunduğu bazıları tamamen kadınların idaresi altındayken, diğerlerinde kadınların sayısı erkeklerinki kadar yüksekti.[14] 14. yüzyıla gelindiğinde kadınlar doktor ve cerrahlığın yanı sıra öğretmenlik de yapabiliyor, kimi zaman büyük bir ün kazanarak üniversite eğitimi almış erkeklerle bile rekabet edebiliyorlardı. 14. yüzyılda diğer belediyeler gibi kamusal sağlık hizmetleri veren Frankfurt belediyesi, 16 kadın

doktoru işe almıştı. Bunların arasında cerrahi ve göz sağlığı üzerine uzmanlaşmış pek çok Yahudi kadın da bulunmaktaydı. Kadın doğum ünitelerinde ebeler ya da *sage femme*'ler kadar kadın doktorlar da bulunmaktaydı. Bunlar ya belediyelerden ücret alıyorlar ya da geçimlerini verdikleri hizmetler karşılığı hastalarından aldıkları mükâfatlarla sağlıyorlardı. 13. yüzyılda Sezaryen doğum bulunduğunda yalnızca kadın doğum uzmanları bunu uygulamaktaydı (Opitz 1996: 370-71).

Kadınların sahip oldukları otonomi arttıkça toplumsal hayattaki varlıkları, disiplinsizliklerinden yakınan rahiplerin vaazlarında (Cassagrande 1978), kendilerine tacizde bulunanları şikâyet ettikleri mahkemelerin kayıtlarında (S. Cohn 1981), fahişeliği düzenleyen şehir yasalarında (Henriques 1966), orduları takip eden binlerce geri hizmetlinin arasında (Hacker 1981) ve hepsinden önemlisi yeni halk hareketlerinde, özellikle de heretikler arasında giderek daha görünür olmaya başladı.

Kadınların heretik hareketlerde oynadıkları role daha sonra değineceğiz. Burada şimdilik kadınların bu yeni bağımsızlığı karşısında kadın düşmanlığının başlangıcına şahit olduğumuzu söylemekle yetinelim. Bu düşmanlık özellikle tarihçilerin "pantolon mücadelesi"* olarak tanımladıkları şeyin ilk izlerine rastladığımız *fabliaux*** yergilerinde kendini açıkça gösterir.

Binyılcı ve Heretik Hareketler

12. ve 13. yüzyılda görülen binyılcı hareketin baş aktörleri, karşılıksız çalışma yükümlülüğünden para ödemelerine

* "Pantolon mücadelesi" (*the struggle for the breeches*) Avrupa halk kültüründe evliliği hicvetmek için kullanılan çok eski imgelerden biridir. Burada üzeri örtülü fallusun simgesi olarak pantolon gücün, hâkimiyetin ve özgürlüğün olduğu kadar erkeğin egemenliğinin kırılganlığının da bir ifadesidir. Bu kırılganlık pantolonun, fallustan farklı olarak, kadınlar tarafından kolayca çıkarılıp giyilebilmesinden gelir. Halk kültüründe pantolon giyen kadın tasvirleri, erkeklerin kadınların onların gücünü kolayca sarsabilecek olmasından duyduğu endişeyi temsil eder. Bu yüzden evlilik de kadının kocasının erkeklik gücünü elinden alışmaya çalıştığı, zorlu bir çekişme ve bir "pantolon mücadelesi" alanı olarak temsil edilir.

** Ortaçağ Fransa'sında, canlı ayrıntılar ve gerçekçi tasvirlere yer veren, kadınları genellikle komik, bayağı ve alaycı bir tarzda temsil eden vezinli, kısa öyküler.

geçişle birlikte ortaya çıkan topraksız proleterlerdi. Bunların arasında, yoksullaştırılmış köylülerin yanı sıra, feodal toplumun sefalet içinde yaşayan bütün diğer fertleri, yani fahişeler, makamından alınmış rahipler, şehirlerdeki ve kırsal kesimdeki gündelik işçiler bulunmaktaydı (N. Cohn 1970). Binyılcıların tarihsel sahnede kısa bir an görünüp kayboluşlarının izleri oldukça azdır; bu izler bize kısa ömürlü ayaklanmaların, yoksulluk ve Haçlı Seferleri'nin başlamasıyla birlikte ruhban sınıfının kışkırtıcı vaazları yüzünden gaddarlaşan köylülerin hikâyesini anlatır. Ancak bu isyanın önemi, manorun sınırlarından çoktan taşan ve topyekûn değişim arzularının tetiklediği yeni bir mücadele biçimini başlatmış olmasında yatar. Binyılcılığın yükselişiyle eş zamanlı olarak, dünyanın sonunun geldiğini ve Kıyamet Günü'nün yaklaştığını haber veren kehanetlerin ve geleceğe ilişkin öngörülerin yayılmaya başlamasına şaşırmamak gerekir. Üstelik bu öngörüler, "beklenmesi gereken öyle ya da böyle uzak bir geleceğin değil, şu anda hayatta olanların pek çoğunun etkin bir şekilde rol alabileceği eli kulağındaki olayların öngörüleri"ydi (Hilton 1973: 223).

Sahte peygamber Baldwin'in 1224–25 yıllarında Flamanya'da ortaya çıkışıyla yükselen hareket, binyılcılığın tipik bir örneğini oluşturur. Bir münzevi olan bu adam, 1204'te İstanbul'da öldürülen meşhur XI. Baldwin olduğunu iddia eder. Bu iddianın doğruluğu kanıtlanamazdı, ama onun yeni bir dünya vaadi, Flaman tekstil işçilerinin bu sahte peygamberin en ateşli taraftarları haline geldiği bir iç savaşa neden oldu (Nicholas 1992: 155). Bu zavallı insanlar (dokumacılar, kastarlayıcılar) belki onlara altın, gümüş dağıtır, toplumsal reformlara imza atar umuduyla bu adamın saflarında yer aldılar (Volpe 1922: 298-9). 1251 dolaylarında yaşam şartlarının iyileştirilmesi talebiyle, zenginlerin evlerini yakıp yağma ederek Kuzey Fransa'yı geçen köylüler ve kentli işçilerden[15] oluşan *Pastoreaux* (çobanlar) hareketi ile Başrahip Floralı Joachim'in vahyine göre dünyanın sonunun geleceği 1260'ta, Umbria'dan (İtalya) başlayarak pek çok ülkeye yayılan Kırbaççılar hareketi de benzer hareketlerden sayılabilir (Russell 1972a: 137).

Bununla birlikte ortaçağ proletaryasının feodal ilişkilere somut alternatifler arayışının ve yükselmekte olan para ekonomisine karşı duruşunun en iyi ifadesi, binyılcı hareket değil halk heretikliğidir.

Heretiklik ve binyılcılık genelde tek bir başlık altında ele alınır, ancak kesin bir ayrım yapılamasa da bu iki hareket arasında önemli farklar vardır.

Binyılcı hareket örgütsel yapısı ve programı olmayan kendiliğinden bir hareketti. Genellikle sarih olaylar ya da karizmatik bireyler bu hareketleri ateşler, ancak bir zorla karşı karşıya geldiğinde hareket dağılır giderdi.

Heretik hareket ise aksine yeni bir toplum yaratma yolunda bilinçli bir çabaydı. Belli başlı heretik mezheplerin aynı zamanda dini gelenekleri yeniden yorumlayan toplumsal bir programı vardı. Yeniden üretimleri, fikirlerinin yaygınlaştırılması ve hatta öz savunmaları açısından iyi örgütlenmişlerdi. Tam da bu yüzden uğradıkları aşırı zulümlere karşın uzun ömürlü olabilmiş, feodalizm karşıtı mücadelede oldukça önemli bir rol oynamışlardır.

Üç yüzyıldan uzun bir süredir İtalya, Fransa, Flamanya ve Almanya'nın "alt sınıfları" arasında boy veren ve şüphesiz



Kara Ölüm sırasındaki bir kırbaççı geçidi

ortaçağın en önemli direniş hareketi olan heretik mezheplerin çoğu (Katharlar, Waldocular, Lyon Fakirleri, Spiritüeller, Apostolikler) hakkında günümüzde çok az şey biliniyor (Werner 1974, Lambert 1977). Bu durumu büyük oranda öğretilerinin en ufak bir izini dahi ortadan kaldırmak için elinden geleni ardına koymayan Kilise'nin zulmünün şiddetine borçluyuz. Haçlı Seferleri -tıpkı Albigenlere[16] karşı yürütülen savaş gibi- heretiklere yönelmişti, amaçları kutsal toprakları "kâfirler"den kurtarmaktı ne de olsa. Binlerce heretik kazıklara oturtularak yakıldı. Heretiklerin kökünü kurutmak için Papa, devlet baskısı tarihinin gelmiş geçmiş en uğursuz kurumlarından birini kurdu: Kutsal Engizisyon (Vauchez 1990: 162-70).[17]

Yine de (diğerlerinin yanı sıra) Charles H. Lea'nın heretikliğe uygulanan baskının tarihine ilişkin olağanüstü araştırmasında gösterdiği üzere, elimizde bulunan kısıtlı sayıdaki kaynak temelinde bile heretik mezheplerin etkinliklerinin, inançlarının ve feodalizm karşıtı mücadelede heretik direnişin rolünün oldukça etkileyici bir resmini oluşturmak mümkündür (Lea 1888).

Tüccarlar ve haçlılar tarafından Avrupa'ya getirilen Doğu dinlerinden etkilenmiş olsa dahi, halk heretikliği Ortodoks doktrinden bir sapmadan daha çok toplumsal hayatın köklü bir şekilde demokratikleştirilmesini talep eden bir protesto hareketiydi.[18]. Heretiklik ortaçağ proleteri için "özgürlük teolojisi" anlamına geliyordu. Heretiklik, insanların ruhsal yenilenme ve toplumsal adalet taleplerine bir çerçeve sunmuş, daha yüksek bir hakikate başvurarak hem Kilise hem de laik otoriteye karşı gelmişti. Toplumsal hiyerarşileri, özel mülkiyeti ve servet birikimini kınarken insanlar arasında yeni ve devrimci bir toplum anlayışının yayılmasını sağlamıştı. Bu toplum anlayışı ortaçağda ilk defa gündelik yaşamın her alanını (çalışma, mülkiyet, üreme ve kadınların konumu) yeniden tanımlamış ve kurtuluş sorusunu tamamen evrensel terimlerle ortaya koymuştu.

Heretik hareket aynı zamanda mezhep üyelerinin daha otonom bir hayat sürdürmelerine, yardıma ve desteğe ihtiyaç duyduklarında sırtlarını yaslayabilecekleri geniş bir ilişki, okul ve sığınma evi ağından faydalanabilmelerine olanak sağlayan,

uluslararası boyuta sahip alternatif bir topluluk yapısı sunmuştu. Gerçekten de mezheplerin etki alanının boyutları (özellikle Waldocular ve Katharlar) ve bu mezheplerin ticari fuarlar, haclar ve baskılar yüzünden göçmenlerin sürekli yaptıkları sınır geçişleri sayesinde kendi aralarında kurdukları ilişkiler düşünüldüğünde, heretik hareketin ilk "proleter enternasyonal" olduğunu söylemek abartılı olmaz.

Halk heretikliğinin kökeninde Tanrı'nın artık açgözlülüğü, yozluğu ve kepazelikleri yüzünden ruhban sınıfı aracılığıyla konuşmayı bıraktığı görüşü yatmaktaydı. Bu nedenle belli başlı iki mezhep kendisini "hakiki Kilise" olarak sunmuştu. Bununla birlikte, Kilise'ye meydan okumak aynı zamanda feodal iktidarın ideolojik dayanağıyla, Avrupa'nın en büyük toprak sahibiyle ve köylülerin gündelik sömürüsünden en çok sorumlu olan kurumla çatışmak anlamına geldiğinden, heretiklerin bu mücadelesi esas olarak siyasi bir mücadeleydi. 11. yüzyıla gelindiğinde Kilise, sözde Tanrı'dan aldığı, halkı demir yumrukla yönetme ve kasasını doldurma hakkını sonu gelmez bir zorbalıkla kullanan despotik bir iktidara dönüşmüştü. Para karşılığı günah çıkarmak, endüljans ve dini makamları satmak, inananları kiliseye yalnızca ondalık vergilerin kutsallığını vaaz etmek üzere çağırmak ve bütün kutsal işlemleri adeta pazara çıkarmak, papadan köy rahibine kadar her düzeyde rastlanabilen alışıldık uygulamalardı. Öyle ki Hıristiyanlık içinde ruhban sınıfının yozlaşması artık herkesçe biliniyordu. Her şey öylesine yozlaşmıştı ki Kilise herhangi bir karşılık almadan ölüleri gömmüyor, vaftiz etmiyor ve günahları bağışlamıyordu. Komünyon dahi bir pazarlık meselesi haline gelmişti, "haksız bir talebe karşı geldiği takdirde kişi aforoz ediliyor, en başta ödemeyi reddettiği miktara ek olarak uzlaşma için ayrıca ödeme yapması gerekiyordu" (Lea 1961: 11).

Bu bağlamda heretik öğretilerin yayılması insanların ruhban sınıfına karşı duydukları nefreti dışa vurmalarının bir yolu olmakla kalmadı, kendilerine güvenmelerini de sağladı, ruhban sınıfının sömürüsüne karşı direnmelerine ön ayak oldu. Yeni Ahit'ten yola çıkan heretikler, İsa'nın mülkü olmadığını, ruhani gücünü yeniden kazanmak istiyorsa Kilise'nin

de bütün sahip olduklarından vazgeçmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Aynı zamanda günahkâr rahipler tarafından gerçekleştirildiği sürece kutsal işlemlerin bir geçerliliği olmadığını, binalar, semboller ve heykeller gibi dışsal ibadet çeşitlerinin ortadan kalkması gerektiğini, yalnızca inancın önemli olduğunu düşünüyorlardı. İnsanları ondalık vergi ödememeye teşvik ediyor; paralı kutsama törenleri ve endüljans satışlarıyla elde ettiği servete dayanak olsun diye, Araf'ın bizzat ruhban sınıfı tarafından icat edildiğini düşünüyorlardı.

Buna karşılık Kilise, her türlü toplumsal ve siyasi itaatsizliğe saldırmak için heretikliği bahane olarak kullandı. 1377'de Ypres'li (Flamanya) kumaş işçileri işverenlerine karşı silahlara sarıldıklarında yalnızca asi oldukları için asılmakla kalmadılar, aynı zamanda Engizisyon tarafından heretik ilan edilerek yakıldılar (N. Cohn 1970: 105). Kayıtlarda ayrıca emeklerinin ürünlerini derhal tüccarlara teslim etmediklerinden ya da işlerini doğru düzgün yapmadıklarından dolayı aforoz edilmekle tehdit edilen kadın dokumacılara rastlanmaktadır (Volpe, 1971: 31). 1234'te Bremen piskoposu, ondalık vergilerini ödemeyi reddeden köylülere karşı, "sanki karşısında heretikler varmış gibi", haçlı seferi çağrısında bulunmuştu (Lambert 1992: 98). Bununla birlikte heretikler, "hakiki din" çağrılarının yıkıcı etkileri olduğundan ve onların iktidarlarının temellerini de sorguladığından İmparatordan şehirli asilzadelere kadar laik otoriteler tarafından da baskı görmekteydi.

Heretiklik, ruhban sınıfının yozlaşmasının olduğu kadar toplumsal hiyerarşilerin ve ekonomik sömürünün de bir eleştirisiydi. Gioacchino Volpe'nin belirttiği gibi, her türlü otoritenin reddi ve güçlü bir ticaret karşıtlığı mezhepler arasında görülebilen ortak unsurlardı. Heretiklerin çoğu apostolik yoksulluk[19] idealini ve ilkel kiliseye has basit komünal hayata geri dönme arzusunu paylaşmaktaydı. Lyon Fakirleri ve Özgür Ruh Kardeşleri gibi bazıları hayatlarını bağışlarla sürdürüyordu. Diğerleri geçimlerini kol emeğiyle kazanıyordu.[20] Bohemyalı Taboritler gibi bazılarıysa "komünizm" ile tanışmıştı. Bunlar için eşitlik ve komünal mülkiyet en az dini reform kadar önemliydi.[21] Bir Engizisyon üyesi, Waldoculların



Endüljans satan rahibi asan köylüler. Niklaus Manuel Alman, 1525.

"yalanın, sahtekârlığın ve lanetin önüne geçmek için her çeşit ticaretten sakındıklarını" belirtmiş, onların yün kıyafetlerine bürünerek çıplak ayak yürüdüklerini, hiçbir şeye sahip olmadıklarını ve tıpkı havariler gibi her şeyi ortak kullandıklarını söylüyordu (Lambert 1992: 64). Ancak heretikliğin toplumsal içeriği en iyi 1381 İngiliz Köylü Ayaklanması'nın aydın lideri John Ball'un şu sözlerinde ifade bulur: "Tanrı'nın suretinde yaratılmışız, ama hayvanlar gibi muamele görüyoruz... Efendiler ve hizmetkârlar var olduğu sürece... İngiltere'de hiçbir şey yolunda gitmeyecek" (Dobson 1983: 371).[22]

En etkili heretik mezhep olan Katharlar, Haçlı Seferleri dahil olmak üzere savaşa ve idam cezasına karşı duruşlarıyla (Bu, Kilise'nin ilk kez ölüm cezasını savunduğunu açıkça belirtmesine yol açmıştır)[23] ve diğer dinlere gösterdikleri hoşgörüyle, Avrupa'nın toplumsal hareket tarihinde kendilerine özgü bir yere sahiptirler. Albigenlere karşı düzenlenen Haçlı seferi öncesinde kaleleri konumundaki Güney Fransa, "Avrupa'da antisemitizmin yükselişe geçtiği sıralarda Yahudiler için adeta bir sığınaktır, burada Kathar ve Yahudi düşüncesinin kaynaşması Yahudi mistisizm geleneği olan Kabala'yı doğurmuştur" (Spencer 1995b: 171). Katharlar aynı zamanda evliliğe ve ço-

ğalmaya da karşıydılar, hem hayvanları öldürmeyi reddettiklerinden hem de yumurta ve et gibi cinsel birleşme sonucu oluşan her türlü yiyeceği tüketmekten uzak durmak istediklerinden katı vejetaryendiler.

Doğuma karşı bu olumsuz tutum, Paulcüler (ruhu maddi dünyaya bağladığını düşündükleri için üremeyi reddeden ezber bozucu mezhep) gibi Doğulu düalist mezheplerin ve daha da önemlisi 10. yüzyılda Balkan köylüleri arasında yandaş toplayan Bogomillerin Katharlar üzerindeki etkisine atfedilir (Erbstosser 1984: 13-14). "İçinde bulundukları fiziki sefaletin şeylerin kötülüğünün farkına varmalarını sağladığı köylülerin içinden doğan" popüler bir hareket olan Bogomiller, görünen dünyanın şeytan işi olduğunu (çünkü Tanrı'nın dünyasında her zaman iyi önce gelir) vaaz ederek, bir risalelerinde belirttikleri gibi "bu keder ülkesi"ne yeni köleler getirmemek amacıyla çocuk sahibi olmayı reddediyorlardı (Wakefield ve Evans 1991: 457).

Bogomillerin Katharlar üzerindeki etkisi açıktır.[24] Katharların evlenmekten ve çoğalmaktan kaçınmalarının nedeni, bir "ölüm arzusu" ya da hayatın hor görülmesinden ziyade "hayatın yalnızca ayakta kalmaya indirgenmesi"nin reddine dayanmaktadır (Vaneigem 1998: 72). Çünkü hayatı ve bedeni küçümseyen felsefelerde gözlemlenen değersizleştirilmiş kadın ve cinsellik anlayışı ile Katharların doğum-karşıtlığının bir ilişkisi yoktu. Mezheplerde kadınların önemli bir yeri vardı. Katharların cinsellik anlayışına gelecek olursak, "mükemmelliğe ermiş olanlar" cinsel ilişkiden uzak dursalar da diğer üyelerin cinsellikten kaçınmaları beklenmemekteydi, aralarında Kilise'nin bekârete atfettiği önemle, bunun bedeni haddinden fazla değerli kılmak anlamına geldiğini öne sürerek dalga geçenler vardı. Kimi heretikler cinselliğe mistik bir değer atfetmiş, hatta cinsel birleşmeye bir ayin gibi (*Christeria*) yaklaşmış, masumiyete ulaşmanın en iyi yolunun cinsel eylemden kaçınmak değil bunu gerçekleştirmek olduğunu telkin etmişlerdir. Sonuç olarak, ironiktir ki heretikler hem aşırı çilecilikleri hem de ahlaksızlıklarından dolayı idam edilmişlerdir.

Açıktır ki Katharların cinsel itikatları, Doğulu heretik dinlerle karşılaşmaları sonucu gündeme gelen meselelerin so-

fistike bir şekilde işlenmesinden ibarettir, ancak elde ettikleri popülerlik ve diğer heretik mezhepler üzerindeki etkileri, kökenleri ortaçağın evlilik ve yeniden üretim koşullarına dayanan daha geniş bir deneyimsel gerçekliğe işaret eder.

Bildiğimiz gibi ancak sınırlı miktarda toprağa ulaşılabildiğinden ve loncaların zanaatlara girişte korumacı kısıtlamalar uygulamasından dolayı, ortaçağ toplumunda köylülerin ve esnafların fazla çocuk sahibi olmak istemeleri ne arzu edilir ne de mümkün olan bir şeydi, gerçekten de köylü ve esnaf topluluklarının doğacak çocuk sayısını kontrol altına alma çabaları olmuştu. Bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan en yaygın yöntem evliliğin ertelenmesiydi. Bu çaba öyle boyutlara ulaşmıştı ki en Ortodoks Hıristiyanlar bile evlenecek olurlarsa bunu geç yaşlarda gerçekleştirmeyi yeğliyorlardı; çünkü "toprak yoksa evlilik de yoktu" (Homans 1960: 37-39). Böylece çok sayıda genç insan ya cinsellikten uzak duruyor ya da nikâhsız evliliği yasaklayan Kilise'nin bu emrine karşı geliyorlardı. Bu durumun heretiklerin çoğalma karşıtlığı üzerinde bir etkisi olsa gerek. Diğer bir deyişle heretiklerin cinsellik ve üremeye ilişkin kurallarında ortaçağda doğum kontrolünü sağlama çabalarının izlerini görmek mümkündür. Bu da bize 14. yüzyılın sonlarında çok ciddi bir nüfus krizi ve emek kıtlığı koşullarında nüfus artışının en büyük mesele haline gelmesiyle birlikte, heretikliğin neden özellikle "oğlancılık," bebek katli ve kürtaj gibi üreme suçlarıyla birlikte anıldığını açıklar. Bu, heretiklerin üremeye ilişkin öğretilerinin nüfus üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu öne sürmek olarak anlaşılmamalıdır; daha ziyade söz konusu olan İtalya'da, Fransa'da ve Almanya'da en az iki yüzyıl boyunca ("oğlancılığı," yani anal seksi de içeren) her çeşit doğum kontrol yönteminin heretikliğe yorulduğu bir siyasi atmosferin yaratılmış olmasıdır. Heretiklerin cinsel öğretilerinin var olan düzen karşısında yarattığı tehdit, aynı zamanda Kilise'nin İmparatordan en yoksul köylüye kadar herkesi gözetimi ve disiplini altına almayı başarmasını mümkün kılan, evlilik ve cinsellik üzerinde kontrol sağlamak için gösterdiği çabalar açısından da değerlendirilmelidir.

Cinselliğin Politikleştirilmesi

Mary Condren'in Hıristiyanlığın Kelt adasına yayılmasıyla ilgili çalışması *The Serpent and the Goddess*'ta (1989) işaret ettiği üzere, Avrupa'da cinsel davranışların kontrol altına alınmasının uzun bir geçmişi vardır. Ruhban sınıfının cinsel arzunun erkekler karşısında kadınlara sağladığı gücün farkına varışı, kadınlardan ve cinsellikten uzak durmayı kutsallıkla özdeşleştirerek sürekli olarak bu gücü kadınların ellerinden almaya çalışması çok erken bir tarihe denk düşer (4. yüzyılda Hıristiyanlığın devlet dini oluşundan sonra). Kadınları komünyonun her anından ve kutsal törenlerin gerçekleştirilmesinden dışlamak, kadınsı kıyafetleri kullanarak kadınların hayat veren, büyülü güçlerine el koymaya çalışmak ve cinselliği utanç nesnesi haline getirmek... Bütün bunlar patriyarkal bir kastın kadınların ve erotik cazibenin gücünü kırmak amacıyla uyguladığı yöntemlerdir. Bu süreç içerisinde "cinselliğe yeni bir önem atfedildi... Günah çıkarmanın konusunu haline gelmesiyle birlikte, kişinin en özel bedensel işlevlerinin bütün ayrıntıları da bir tartışma konusu haline getirildi" ve "bir cinsellik bilimi yaratmak amacıyla cinselliğin farklı biçimleri düşünce, söz, niyet, istemsiz içgüdüler ve asıl cinsel fiiller olarak birbirlerinden ayrıldı" (Condren 1989: 86-87). Kilise'nin cinsellikle ilgili kaideleri yeniden oluşturmasının çok ayrıcalıklı bir ala-



Zina suçunun cezalandırılması. Âşıklar birbirlerine bağlanmış halde sokaklarda gezdiriliyor. 1296 tarihli, Toulouse, Fransa'ya ait bir el yazmasından.

nmı oluşturan *Kefaret* kitapçıkları, 7. yüzyıldan itibaren günah çıkarttıran papazlar için pratik bir rehber vazifesi gördü. *Cinselliğin Tarihi*'nin (1978) birinci cildinde Foucault, 17. yüzyılda cinselliğin söylem olarak üretiminde ve çok biçimli bir cinsellik anlayışının gelişiminde bu elkitaplarının oynadığı rolü vurgular. Ancak bu elkitapları ortaçağda yeni bir cinsel söylemin üretiminde çoktan kullanışlı olmuştu. Bütün bu çalışmalar, Kilise'nin cinsel birleşme esnasında izin verilen pozisyonları (işin aslı sadece bir tanesine izin vardı), cinsel ilişkiye girilebilecek günleri ve kiminle girilip kiminle girilemeyeceğini ayrıntılı olarak tarif ederek tam bir cinsellik ilmihali oluşturmaya çalıştığını göstermektedir.

Bu cinsel gözetim 12. yüzyılda, 1123 ve 1139 yıllarının Lateran Konsili'nin, yaygın olarak görülen ruhban sınıfı evliliklerine ve metres hayatına[25] yeni bir Haçlı seferi düzenlemesiyle ve evliliği dünya üzerindeki hiçbir gücün yıkamayacağı kutsal bir işlem (*sacrament*)* ilan etmesiyle daha da kızışmıştır. Aynı sırada Kefaret elkitaplarının cinsel eyleme getirdiği kısıtlamalar yenilendi.[26] Kırk yıl kadar sonra, 1179 yılının III. Lateran Konsili'yle birlikte Kilise aynı anda hem eşcinselleri hem de çoğalma amacı taşımayan cinselliği hedef alarak "oğlancılık" üzerindeki baskılarını iyice yoğunlaştırdı (Boswell 1981: 277-86) ve ilk kez eşcinselliği "doğaya aykırı cinsel iradesizlik" olarak ilan edip suç saydı (Spencer 1995a: 114).

Bu baskıcı mevzuatla birlikte cinsellik tamamen politikleştirildi. Kilise'nin cinsel konulara yaklaşımında sonraları benimseyeceği marazi takıntıya bu yıllarda henüz rastlamamaktayız. Ancak 12. yüzyılda dahi Kilise'nin tebaasının yatak odasını kapı deliğinden gözetlemeye başlamakla kalmayıp cinselliği devlet meselesi haline getirdiğini görmekteyiz. O halde heretiklerin geleneksel olanın dışında kalan cinsel tercihlerini, otorite karşıtı bir duruş, heretiklerin bedenlerini ruhban sınıfının egemenliğinden kurtarmak yönündeki bir çabası olarak okumak gerekir. 13. yüzyılda Kilise'nin cinsel davranışı kont-

* [İng.] İsa tarafından oluşturulan ve kiliseler tarafından yerine getirilen yedi kutsal işlemden her biri (vaftiz, günah çıkarma, ekmek ve şarap ayini, kiliseye kabul, evlilik, papazlığa atama, mukaddes yağı sürme).

rol altına alma çabasına karşılık Tanrı'nın her birimizin içinde olduğunu ve tam da bu yüzden günah işlememizin mümkün olmadığını vaaz eden Amalricçiler ve Özgür Ruh Kardeşleri gibi yeni panteist mezheplerin yükselişi, bu ruhban sınıfı karşıtı isyanın açık bir örneğini oluşturur.

Kadınlar ve Heretiklik

Heretik hareketlerin en önemli özelliklerinden biri de kadınlara önemli bir konum atfetmesiydi. Gioacchino Volpe'nin de belirttiği gibi, Kilise'de kadınlar bir hiçti, oysa burada eşit sayılıyorlardı, erkeklerle aynı haklara sahiplerdi, ortaçağda başka hiçbir yerde sahip olmadıkları bir toplumsal hayata ve (gezmek, vaaz vermek gibi) bir hareketliliğe sahiplerdi (Volpe 1971: 20, Koch 1983: 247). Heretik mezheplerde ve hepsinden önemlisi Katharlar ve Waldoculardа kadınların kutsal işlemleri yerine getirme, vaaz verme, vaftiz etme ve hatta papazlık rütbelerine sahip olma hakkı vardı. Waldes'in piskoposu kadınların vaaz vermesine izin vermediği için ortodoksiden koptuğu, Katharların ise bir kadın figürüne, Dante'nin Beatrice fikrine de ilham olan Düşünce Tanrıçası'na (*Lady of Thought*) tapındıkları söylenmektedir (Taylor 1054: 100). Heretiklikte aynı zamanda evli olmayan kadınların ve erkeklerin birlikte yaşamalarına izin verilirdi, çünkü bunun illa ki önüne gelenle birlikte olmaya neden olacağı düşünülmezdi. Heretikler, tıpkı Kilise'nin ilk zamanlarındaki *agapic* topluluklar gibi, genellikle kadın erkek kardeşçe bir arada yaşamakta özgürlerdi. Orta sınıfa mensup sıradan kadınlardan oluşan Beguinler bu duruma bir örnek teşkil eder. Bu kadınlar özellikle Almanya'da ve Flamanya'da erkek kontrolünün dışında ve manastır otoritesine boyun eğmeden kendi geçimlerini sağlayabiliyordu (McDonnell 1954, Neel 1989).[27]

Kadınların heretiklik tarihi içinde ortaçağ hayatının başka hiçbir alanında olmadığını kadar kendilerine yer bulabilmiş olmasına şaşmamak gerekir (Volpe 1971: 20). Gottfried Koch'a göre, daha 10. yüzyılda Bogomillerin büyük bir kısmını kadınlar oluşturmaktaydı. 11. yüzyılda Fransa'daki ve İtalya'daki heretik harekete hayat veren yine kadınlardı. Bu dönemde kadın heretikler serflerin en aşağı tabakasını oluşturmaktaydı,



Yakılmaya mahkûm edilmiş heretik kadın. Kadınların bütün ülkelerdeki heretik hareket içinde geniş bir mevcudu vardı.

bu serfler farklı heretik grupların çatısı altında gerçek bir kadın hareketi oluşturmuşlardı (Koch 1983: 246-47). Engizisyon'un kayıtlarında da kimi yakılmış kimi hayatları boyunca "duvarların arasına kapatılmış" heretik kadınlara rastlanmaktadır.

Heretiklerin "cinsel devrimi"ni heretik mezhepler içindeki bu geniş kadın mevcudunun hazırladığını söyleyebilir miyiz? Ya da "özgür aşk" talebinin, kadınların cinselliğine kolayca erişmeyi amaçlayan erkeklerin kurduğu bir tuzaktan ibaret olduğunu varsayabilir miyiz? Bu soruların cevabını bulmak kolay değildir. Ancak yine de Kefaret elkitaplarında kürtaj ve doğum kontrolüne sayısız gönderme mevcutken, kadınların üreme işlevlerinin kontrol altına alınmaya çalışıldığından emin olabiliriz. Bu dönemde doğum kontrol yöntemlerinin -bu uygulamaların sonradan cadı avı sırasında suç sayılmasıyla birlikte düşünüldüğünde- "kısırlık iksirleri" ya da *maleficia** olarak adlandırılması (Noonan 1965: 155-61) ve bu yöntemleri kullananların kadınlar olduğunun varsayılması önemlidir.

* İnsanlara, hayvanlara ya da ekinlere zarar verdiğine, bunların yok olmasına yol açtığına inanılan, cadılara ve büyücülere atfedilen kötülükler.

Ortaçağın ilk zamanlarında Kilise, kadınların ekonomik nedenlerden dolayı sınırlı sayıda çocuk sahibi olmayı isteyebileceklerini fark ettiği için, bu uygulamalara hâlâ belli bir hoşgörüyle yaklaşmaktaydı. Bu yüzden (1010 dolaylarında) Worms piskoposu Buchard'ın kaleme aldığı *Decretum*'da geçen şu ritüel sorudan sonra

> -Bazı kadınların zina suçu işleyip de döllerini öldürmek istediğinde, cenini öldürmek ya da kesmek için kâh *maleficia*'larını kâh şifalı otlarını kullanarak ya da henüz gebe kalmadılarsa bunu engellemek için yaptıkları şeyi mi yaptın? (Noonan 1965: 160)-

suçluların on yıl boyunca kefaret ödemesi öngörülür. Bununla birlikte "bu fiile zavallı yoksul bir kadının çocuğunu beslemekte zorluk çekeceğini düşündüğü için başvurmasıyla, başka bir kadının zina suçunu ört pas etmek için başvurması arasında büyük bir fark olduğu"na da dikkat çekilir (a.g.e.).

Ancak kadınların üreme üzerindeki kontrolü ekonomik ve toplumsal istikrarı tehdit etmeye başladığında her şey değişti. Tıpkı 1347–1352 yılları arasında, Avrupa nüfusunun üçte birinden fazlasını yok eden feci veba salgını "Kara Ölüm"ün neden olduğu nüfus felaketinin ardından olduğu gibi (Ziegler 1969: 230).

Ortaçağın sonlarında bu nüfus felaketinin "emek krizi" üzerinde oynadığı rolü daha sonra inceleyeceğiz. Vebanın yayılmasının ardından, heretikliğin bastırılmasında, hareketin -cadıların Sabbat'ının* sonraki temsillerini haber verircesine- acayip bir şekilde çarpıtılan cinsel yönlerinin daha da baskın hale geldiğini görmek mümkündür. 14. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Engizisyon raporları, heretikleri oğlancılıkla ve cinsel serbestlikle suçlamakla yetinmez oldu. Artık heretikler, yüz kızartıcı *bacium sub cauda* (kuyruk altından öpücük) dahil olmak üzere hayvanlara tapınmakla, orji ritüelleri, gece uçuşları ve çocuk kurban etme törenleri düzenlemekle suçlanıyorlardı (Russell 1972). Engizisyon aynı zamanda Luciferciler olarak adlandırılan, şeytana tapan bir mezhebin de varlığını kayıtlara geçmiştir. Heretikliğin ezilmesinden cadı avına geçişi oluştu-

* Cadılığın sekiz kutsal bayramından her biri.

ran bu sürece uygun olarak, heretik figürü giderek kadınlaşmaya başladı ve böylece 15. yüzyılın başlangıcında cadılar heretikliğin ezilmesinin ana hedefi haline geldiler.

Ancak bu, heretik hareketin sonu olmadı. Heretikliğin nihai sonu, 1533'te Anabaptistlerin Almanya'nın Münster kentinde Tanrı Kent kurma girişimiyle geldi. Bu girişim, Avrupa'nın bütün proleter mücadelelerini etkileyen acımasız bir misilleme ve kan gölüyle son buldu (Po-chia Hsia 1988a: 51-69).

O zamana kadar ne şiddetli baskılar ne de heretikliğin şeytanileştirilmesi heretik inançların yayılmasına engel olabilmişti. Antonino de Stefano'nun yazdığı gibi aforoz, mülke el koyma, işkence, kazıklara oturtma, heretiklere karşı Haçlı seferi başlatılması, bu önlemlerin hiçbiri *haeretica pravitalis*'in (heretik kötülüğün) "inanılmaz yaşama gücü ve popülerliği"ni engellemeye yetmemişti (di Stefano 1950: 769). 13. yüzyılın başlarında James de Vitry "heretikliğin savunucularının, destekçilerinin ve ona inananların bulunmadığı tek bir komün bile yoktu" der. Albigenlere karşı 1215'te düzenlenen ve Kathar kalelerini yıkan Haçlı seferinden sonra dahi, heretiklik (İslam'la birlikte) Kilise'nin yüzleşmesi gereken en büyük düşman ve tehdit olma konumunu korudu. Bu hareket köylüler, kendilerini yoksullarla özdeşleştiren ve heretik mücadeleye İncil'in dilini katan ruhban sınıfının alt tabakaları, kent sakinleri ve hatta soylu sınıfının alt tabakaları gibi hayatın her alanından gelen üyelere sahipti. Ancak halk heretikliği esas itibariyle bir alt sınıf meselesiydi. Kırsal kesimde ve kentlerde yaşayan şu proleterler arasında gelişip serpilmişti: "heretikliğin eşitlik vaaz ettiği, kehanetli ve apokaliptik öngörülerle ruhlarındaki isyanı harekete geçirdiği" köylüler, ayakkabı tamircileri ve kumaş işçileri (a.g.e.: 776).

Kuzey İtalya'nın Trento bölgesinde, Apostoliklerin lideri Fra Dolcino'yu yöreye otuz yıl önce ilk ayak bastığında hoşnutlukla karşılayanlara karşı, Engizisyon'un 1330'lu yıllarda hâlâ açmaya devam ettiği davalar heretikliğin yaygınlığını gözler önüne sermektedir (Orioli 1993: 217-37). Docina yöreye geldiğinde ona ve destekçilerine barınak sağlamaya gönüllü pek çok kapı sonuna kadar açılmıştı. Yine 1304'te yoksulluğun ve aş-

kın kutsal saltanatının gelişini duyuran Fra Dolcino, Versellese (Piedmont) dağlarında bir topluluk kurdu, Vercelli Piskoposuna karşı direnmekte olan yerli köylüler Dolcino'yu destekledi (Mornese ve Buratti 2000). Erkek kılığına girerek onlarla omuz omuza savaşan kadınlarla birlikte, Dolcino'nun destekçileri dört yıl boyunca haçlı seferlerine ve Piskoposun kuşatmasına karşı direndiler. Sonunda açlık ve Kilise'nin askeri güçlerinin ezici üstünlüğü karşısında yenilgiye uğradılar (Lea 1961: 615-20, Hilton 1973: 108). Piskopos Vercelli'nin birliklerinin üstünlüğü ele geçirdiği gün "binden fazla heretik ateş altında, ırmakta ya da kılıç altında ölümlerin en vahşisiyle can verdi." Yoldaşı Margherita, dinden dönmeyi reddettiği için Dolcino'nun gözleri önünde yavaş yavaş yakılarak öldürüldü. Dolcino da yöre halkına ibret olsun diye dağ yollarında sürüklenerek, yavaş yavaş parçalara ayrılarak öldürüldü (Lea, 1961: 620).

Kentsel Mücadeleler

Yalnızca kadınlar ve erkekler değil aynı zamanda köylüler ve kentli işçiler de heretik harekette ortak bir dava bulmuştu. Başka şartlar altında çok farklı kaygıları ve emelleri olduğu varsayılabilecek bu insanların amaçlarının ortaklığı pek çok nedene dayandırılabilir. İlkin, ortaçağda şehir ve köy arasında sıkı bir ilişki vardı. Kent sakinlerinin çoğu daha iyi bir hayat umuduyla şehre taşınan ya da kaçan eski serflerdi, bunlar zanaatlarını icra ederken özellikle hasat zamanlarında toprakta çalışmaya devam ediyorlardı. Aynı siyasi liderlere tabi olmaları yine köylüler ve kentli işçileri bir araya getirmekteydi, çünkü 13. yüzyıla gelindiğinde özellikle Kuzey ve Orta İtalya'da toprak sahibi soylular ve kentli asilzade tüccarlar tek bir iktidar yapısı oluşturacak şekilde asimile olmaya başlamıştı. Bu durum işçilerin ortak kaygılara ve dayanışma ruhuna sahip olmalarını teşvik etti. Böylece köylüler ayaklandıklarında sayıları her geçen gün artan yoksul kentlilerin yanı sıra zanaatkârları ve gündelik işçileri yanı başlarında buldular. 1323'te başlayıp Fransa Kralı ile Felemenk soylularının 1327'de Cassel'de asileri yenmesinin ardından, 1328 Haziran'ında sona eren, Flamanya kıyılarındaki köylü isyanı sırasında olan şey tam buydu.

David Nicholas'ın da belirttiği gibi, "asilerin bu çatışmaları beş yıl boyunca sürdürebilmiş olmaları ancak şehrin katılımı göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir hale gelmektedir" (Nicholas 1992: 213-14). Ayrıca Nicholas 1324'te Ypres ve Bruges'deki zanaatkârların da köylü isyanına katıldıklarını ekler:

> Bir dokumacı ve kastarlayıcı grubunun kontrolü altındaki Bruges, isyanı yönlendirme gücünü köylülerin elinden aldı... Kesişlerin ve rahiplerin kitlelere yeni bir çağın başladığını ve aristokratlarla eşit konumda olduklarını söylemeleriyle bir propaganda savaşı baş gösterdi (a.g.e.: 213-14).

Bir diğer köylü- kentli işçi ittifakı da Fransa'nın merkezindeki dağlarda "eşkiyalar"ın yönettiği bir hareket olan Tuchinlerdi. Bu hareket içinde zanaatkârlar kırsal nüfusa özgü bir örgütlenmeye dahil olmuşlardı (Hilton 1073: 128).

Köylülerle kentlileri birleştiren şey, ikisinin de toplumsal farklılıkları ortadan kaldırmak istemesiydi. Norman Cohn'un da belirttiği üzere, bu durum çok çeşitli belgelerle de sabittir:

> "Yoksullar sürekli çalışıyor, endişe içinde çalışıp gözyaşı dökülüyor, asla kalpten gülemezken, zenginler gülüp şarkılar söylüyor" diye yakınan yoksulların deyişleriyle...
>
> "...herkes bir diğerinin sahip olduğu kadar mülke sahip olmalı, oysa bizim 'bizim' diyebileceğimiz hiçbir şeyimiz yok. Büyük lortlar bütün mülke sahipken yoksul halkın acıdan, sıkıntıdan başka bir şeyi yok" diyen dini piyeslerle...
>
> "Hâkimler, subaylar, kilise görevlileri, belediye yöneticileri. Neredeyse tamamı soygunculuk yaparak geçimini kazanıyor. Hepsi yoksulların üzerinden semiriyor, hepsi yoksulları yağmalamak istiyor. Güçlü zayıfı soyar" ya da "İyi çalışan adamlar yapıyor buğday ekmeğini, ama asla çiğneyemiyorlar, yok onlara kalan tek bir mısır parçası, iyi şaraptan kendilerine tek kalan posası ve iyi giysilerden kalansa sade çer çöp...Lezzetli olan, iyi olan her şey soyluların ve ruhban sınıfının oluyor..." eleştirilerini getiren, çok okunan hicivlerle (N. Cohn 1970: 99-100).

Bu yakınmalar, halkın 14. yüzyıl Floransa siyasi dilinde sırasıyla zengin ve fakir anlamına gelen "koca kuşlar" ve "küçük kuşlar", "şişmanlar" ve "zayıflar" arasındaki eşitsizliklere duyduğu kızgınlığın ne kadar derin olduğunu göstermektedir. 1381

İngiliz Köylü Ayaklanması'nın örgütlenmesi sırasında, John Ball "hepimiz aynı koşullara sahip oluncaya dek İngiltere'de hiçbir şey yolunda gitmeyecek" diye ilan etmiştir (a.g.e.: 199).

Daha önce de gördüğümüz gibi, daha eşit bir toplum için duyulan bu arzunun esas ifadeleri, yoksulluğun yüceltilmesi ve malların komünizmiydi. Bununla birlikte, eşitlikçi bir bakış açısının bu olumlanışı yansımasını aynı zamanda en açık şekilde heretik mezhepler içinde olmak üzere, işe karşı geliştirilen yeni bir tutumda bulmaktaydı. Bir yanda Fransız Waldocuların (Lyon fakirleri) ve bazı manastır öğretilerinin üyelerinin benimsedikleri "işin reddi" stratejisi vardı. Bunlar dünyevi kaygılardan uzak durma arzusuyla, geçimlerini dilenerek ya da toplumun desteğiyle sağlıyorlardı. Diğer yandaysa en bilinçli ifadesini takipçilerine "Soyluların güzel evleri var, bizimse sadece işimiz ve sıkıntılarımız; oysa her şey bizim çalışmamızla üretiliyor" diye seslenen İngiliz Lollardlarınm propagandasında bulan, işin, özellikle de kol emeğinin değerli kılınması eğilimi yer alır (a.g.e., Christie-Murray 1976: 114-15).

Şüphesiz askeri bir sınıfın egemenliği altındaki bir toplumda oldukça yeni olan, "işin değeri"ne yapılan bu vurgu, esas itibariyle feodal gücün keyfiliğini hatırlatma işlevi görüyordu. Ancak bu yeni farkındalık, feodal sistemin çöküşünde çok önemli bir rol oynayan yeni toplumsal güçlerin ortaya çıkışını da göstermektedir.

İşin bu şekilde değerli kılınması, kısmen zanaatkârların yanında çalışıp yerel pazar için üreten usta ve çıraklardan, çoğunlukla da ihraç etmek üzere üretim yapan sanayilerde zengin tüccarlar için çalışan ücretli gündelik işçilerden oluşan kentli proletaryanın oluşumunu yansıtır. 14. yüzyıla gelindiğinde Floransa, Siena ve Flamanya'da tekstil endüstrisinde 4.000 kadar gündelik işçiden (dokumacılar, kastarlayıcılar, boyacılardan) oluşan kümelenmelere rastlamak mümkündü. Onlar için şehir hayatı yeni bir serflik türünden ibaretti, sadece artık hareketlerini son derece sıkı bir şekilde kontrol eden ve en zorba sınıf yönetimini dayatan kumaş tüccarlarının emri altındaydılar. Kentli ücretli işçiler dernek kuramıyorlardı, hatta ne sebeple olursa olsun herhangi bir yerde toplanmaları bile ya-

saklanmıştı, silah ya da iş aletlerini bile yanlarında taşıyamıyorlar, ölüm korkusundan greve gidemiyorlardı (Pirenne 1956: 132). Floransa'da hiçbir sivil hakka sahip değillerdi, kalfaların aksine herhangi bir loncanın ya da esnaf örgütlenmesinin bir parçası değillerdi, tüccarların elinde en zorba istismarlara maruz kalıyorlardı. Bu tüccarlar kent yönetimlerinin kontrolünü elinde bulundurmanın yanı sıra kendilerine ait bir mahkemeye sahiplerdi. Kendileri ceza dokunulmazlığına sahipken, en ufak bir bela tehdidi gördüklerinde bu işçileri ihbar ediyor, tutukluyor, onlara işkence ediyor ve onları asıyorlardı (Rodolico 1971).

İşte toplumsal protestoların en aşırı biçimlerine bu işçiler arasında rastlanıyor ve heretik fikirler en yaygın olarak bu kesim tarafından benimseniyordu (a.g.e.: 56-59). 14. yüzyıl boyunca özellikle Flamanya'da kumaş işçileri rahiplere, soylulara, tüccarlara ve hatta ana loncalara karşı sürekli isyan halindeydiler. 1348'te Bruges'de ana loncalar güç kazandıklarında onlara karşı ayaklanmayı sürdürdüler. Ghent'te 1335 yılında yerel burjuvazinin gerçekleştirdiği bir isyan, yerini kol emeğiyle geçimini sağlayanlar dışında her türlü otoritenin ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir "işçi demokrasisi" kurmayı amaçlayan dokumacıların isyanına bıraktı (Boissonnade 1927: 310-11). Bu isyan prens, soylu sınıf, ruhban sınıfı ve burjuvaziyi de içeren muazzam bir koalisyon tarafından bastırıldıktan sonra, dokumacılar 1378'de bir deneme daha yaptılar ve (belki biraz abartılı da olsa) tarihe bilinen ilk "proletarya diktatörlüğü" olarak geçecek bir başarı elde ettiler. Peter Boissonnade'e göre amaçları "kalfaları ustalara karşı, ücretlileri büyük girişimcilere, köylüleri ise lortlara ve ruhban sınıfına karşı ayaklandırmaktı. Altı yaşından küçük çocuklar dışında tüm burjuva sınıfını ve soyluları ortadan kaldırmayı amaçladıkları söyleniyordu" (a.g.e. 311). Yalnızca 1382'de Roosebecque'te bir meydan savaşında yenilgiye uğradılar, bu savaşta aralarından 26.000 kişi hayatını yitirdi (a.g.e.).

Bruges ve Ghent'teki olaylar münferit durumlar değildi. Almanya'da ve İtalya'da zanaatkârlar ve işçiler her fırsatta ayaklanarak yerel burjuvaziyi her daim korku içinde yaşamaya zorluyorlardı. Floransa'da 1379 yılında Floransalı tekstil en-

düstrisinin gündelik işçileri Ciompi'nin önderliğinde iktidarı ele geçirdiler.[28] Onlar da bir işçi hükümeti kurdular, ancak bu hükümet 1382 yılında tamamen yenilene kadar ancak birkaç ay varlık gösterebildi (Rodolico 1971). Benelüks Ülkeleri'ndeki Liege'li işçiler daha başarılıydı. 1384'te bir yüzyıldan uzun süren bir ayaklanmayı bastıramayan soylular ve zenginler ("büyükler") teslim oldular. O günden sonra "kenti tamamen..." belediye yönetiminin hâkimi "...loncalar yönetmeye başladı" (Pirenne 1937: 201). Zanaatkârlar da 1323'ten 1328'e kadar süren ayaklanmada köylüleri desteklediler. Pirenne bu ayaklanmayı "özgün bir toplumsal devrim girişimi" olarak yorumlar (a.g.e.:195). Düzene açıkça bağlı olan bir Flaman'ın da zamanında belirttiği gibi, "İsyan salgını o dereceye ulaşmıştı ki insanlar canlarından bezmişti" (a.g.e.: 196). Bu yüzden, 1320'den 1332'ye kadar Ypres'in "iyi insanları," onları "halk"tan koruyan, içinde yaşadıkları kentin iç burçlarının yıkılmasına izin vermesin diye Krala dil döküp durdu (a.g.e.: 202-203).

Kara Ölüm ve Emek Krizi

Nüfusun ortalama olarak yüzde otuz ile kırkını kırıp geçiren Kara Ölüm ortaçağ mücadelelerinde bir dönüm noktasına işaret eder (Ziegler 1969: 230). İnsanların hastalıklara karşı direncini kıran Büyük Kıtlık'ın (1315-22) ardından gelen (Jordan 1996) bu eşi benzeri görülmemiş nüfus yıkımı, Avrupa'nın top-



Jaquerie. Köylüler 1323'te Flamanya'da, 1358'de Fransa'da, 1381'de İngiltere'de, 1370 ve 1380 yıllarında Floransa, Ghent ve Paris'te silahlara sarıldı.

lumsal ve siyasi hayatını önemli ölçüde değiştirerek adeta yeni bir çağ açtı. Gittikçe yayılan hastalıkların katlanarak artan etkileri toplumsal hiyerarşileri ters yüz etti. Ölümle bu derece içli dışlı olmak toplumsal disiplini oldukça zayıflattı. Ansızın ölme ihtimaliyle karşı karşıya kalan insanlar işe, toplumsal ve cinsel düzenlemelere boş vererek günlerini gün etmeye, gelecek kaygısı olmaksızın eğlenmeye çalıştılar.

Ancak vebanın en önemli sonucu, sınıf çatışmasından kaynaklanan emek krizinin yoğunlaşması oldu. İşgücündeki bu hızlı düşüş emeği oldukça azaltırken maliyetini önemli ölçüde arttırdı ve insanların feodal yönetimin prangalarından kurtulma kararlılığını arttırdı.

Christopher Dyer'ın da belirttiği gibi, salgının neden olduğu emek kıtlığı güç ilişkilerini alt sınıfların lehine çevirdi. Toprak kıtlığı olduğunda, köylüleri kovulma tehdidiyle kontrol altında tutmak mümkündü. Ancak nüfus azalıp da topraklar bollaşınca lortların tehditleri önemini yitirdi. Köylüler artık özgürce hareket ederek yerleşebilecekleri yeni topraklar bulabiliyorlardı (Dyer 1968: 26). Böylece ürünler çürür, hayvanlar tarlalarda başıboş gezinirken köylüler ve zanaatkârlar birden duruma hâkim olmaya başladılar. Bu yeni gelişmenin bir belirtisi de başka topraklara ya da ülkelere kitleler halinde göçme tehditleriyle beslenen kira grevlerinin artışıydı. Manor kayıtlarının kısaca deftere geçirdiği üzere, köylüler "para ödemeyi reddediyorlardı" (*negant solvere*). Ayrıca "artık kurallara daha fazla uymayacaklarını" (*negant consuetudines*) ilan ederek lortların evlerini tamir etme, hendekleri temizleme ya da kaçan serflerin peşine düşmeleri için verdiği emirlere aldırmıyorlardı (a.g.e: 24).

14. yüzyılın sonuna gelindiğinde kira ödemenin ve hizmetleri yerine getirmenin reddi, kolektif bir olgu haline geldi. Köyler örgütlü bir şekilde kira, vergi ve avarız ödemelerini kesmeye, parasallaştırılmış yükümlülükleri yerine getirmemeye, feodal iktidarın ana aygıtları olan manor mahkemelerinin kararlarını ciddiye almamaya başladılar. Bu bağlamda, feodal düzenin dayanmakta olduğu sınıf ilişkilerinin alt üst oluşu, ödenmeyen kira ve gerçekleştirilmeyen hizmet miktarından

çok daha önemli bir hal aldı. 16. yüzyılda soyluların görüşlerini yansıtan bir yazar durumu şu şekilde özetler:

> Köylüler çok zengin... İtaat ne bilmiyorlar, yasalar umurlarında değil, soyluların ortadan kalkmasını istiyorlar... Topraklarımız için ne kadar kira alacağımıza kendileri karar vermek istiyorlar (a.g.e.: 33).

Emeğin maliyetinin artmasına ve feodal rant sisteminin çökmesine cevaben, çalışma yükümlülüklerini yenileyerek, kimi durumlarda da köleliği yeniden canlandırarak emeğin sömürüsünü arttırma yönünde pek çok girişimde bulunuldu. Floransa'da 1366'da köle ithal edilmesi yasal hale getirildi.[29] Ancak böylesi önlemler sınıf çatışmasını körüklemekten öteye geçemedi. İngiltere'de soylular azami ücreti kısıtlayan bir İş Yasası aracılığıyla emeğin maliyetini hafifletmeye çalıştı, bu çabanın sonucu ise 1381 Köylü Ayaklanmaları oldu. Bu ayaklanmalar bölgeden bölgeye yayılarak binlerce köylünün "kralla konuşmak için" Kent'ten Londra'ya yürümesiyle son buldu (Hilton 1073, Dobson 1983). Fransa'da da 1379, 1382 yılları arasında bir "devrim kasırgası"na şahit olundu (Boissonmade 1927: 314). Proleter isyanlar, kırk dokumacının ve ayakkabıcının asıldığı Bezier'e de yayıldı. Montpellier'de ayaklanan işçiler, "Noel'de bir libre Hıristiyan etini altı peniye satacağız" diye ilan ettiler. Carcassone, Orleans, Amiens, Tournai, Rouen ve nihayet Paris'te ayaklanmalar patlak verdi. Paris'te 1413'te "işçi" demokrasisi iktidara geldi.[30] İtalya'da en önemli ayaklanma Ciompi isyanıydı. 1382 Temmuz'unda Floransalı kumaş işçilerinin hükümette yer almak üzere burjuvaziyi zorlamalarıyla başlayan bu ayaklanmada yine işçiler ücretlilerin ödemekle yükümlü olduğu bütün borçlar için bir moratoryum ilan ederek özünde proletarya ("Tanrının insanları") diktatörlüğü olarak adlandırılabilecek bir sistem kurdular, ancak kısa sürede soyluların ve burjuvazinin birleşik kuvvetlerince dağıtıldılar (Rodolico 1971).

John Ball'un mektuplarında tekrar tekrar göze çarpan "şimdi tam zamanı" cümlesi 14. yüzyılın sonlarında Avrupalı proleterlerin halet-i ruhiyesini çok iyi yansıtır. Bu sırada Floransa'da çarkıfelek, talihlerinin eli kulağındaki dönüşünün

simgesi olarak, tavernaların ve atölyelerin duvarlarındaki yerini almıştı.

Bu süreçte, köylü ve zanaatkâr mücadelelerinin siyasi ufku ve örgütsel boyutları genişledi. Bütün bölgeler meclisler oluşturarak ve silahlanarak ayaklandı. Kimi zaman da köylüler çeteler oluşturarak lortların kalelerine saldırdılar ve serfliklerinin yazılı belgelerinin saklandığı arşivleri yok ettiler. 15. yüzyıla gelindiğinde köylülerin ve soyluların karşı karşıya gelişleri, İspanya'da 1462'den 1486'ya dek süren *remansas* savaşı gibi gerçek savaşlara dönüştü.[31] Almanya'da 1476'da kavalcı Hans'ın yürüttüğü komployla birlikte bir dizi "köylü savaşı" baş gösterdi. Bu savaşlar *bundschuch* ("Köylü birliği") önderliğinde 1493 ve 1517 yılları arasında dört kanlı ayaklanma halini alırken, 1522-1525 yılları arasında dört ülkeye yayılan, gerçek anlamda bir savaşla doruk noktasına ulaştı (Engels 1977, Blickle 1977).

Bu örneklerin hepsinde asiler feodal yönetime kısıtlamalar getirilmesini talep etmekle yetinmedikleri gibi, yalnızca daha iyi hayat şartları için pazarlık yapmaktan da sakındılar. 1381 yılı Köylü Ayaklanması'nda İngiliz köylülerinin de belirttiği gibi "eski usul ortadan kaldırılmalıydı." Gerçekten de 15. yüzyılın başlarında ayaklanma siyasi ve askeri olarak yenilgi-

Kara Ölüm Avrupa nüfusunun üçte birini yok etti. Bu, toplumsal ve siyasi olarak Avrupa tarihinin bir dönüm noktasıydı.



ye uğramış, önderler vahşice idam edilmiş olsa da en azından İngiltere'de serflik ve *villein*'lik neredeyse tamamen yok olmuştu (Titow 1969: 58).

Bu dönemi "Avrupalı proleterlerin altın çağı"nın takip ettiği söylenir (Marx 1909, 1. Cilt, Braudel 1967: 128 ve devamı). 15. yüzyılın, ölümün dansının ve *memento mori*'nin* büyüsü altındaki bir dünya olarak, ikonografik biçimde ölümsüzleştirildiği kanonik temsillerinden tamamen farklı bir tanımlamadır bu.

Thorold Rogers ortaçağ İngiltere'sinde ücretler ve hayat şartları üzerine yaptığı ünlü çalışmasında bu dönemin oldukça ütopik bir imgesini verir. "İngiltere'de hiçbir zaman," der Rogers, "ücretler bu kadar yüksek, yiyecek bu kadar ucuz olmamıştı" (Rogers 1894: 326 ve devamı). Pazar günleri ve belli başlı tatillerde çalışmamalarına rağmen, işçiler bazen yılın her günü ücret alıyordu. İşverenler tarafından yeme içme masrafları karşılanır, evleriyle işleri arasındaki mesafeye göre *viaticum* denilen yol parasını alırlardı. Bunların yanında ücretlerini para olarak almayı ve haftanın beş günü çalışmayı talep ediyorlardı.

İleride de değineceğimiz gibi, bu bolluğun boyutlarına şüpheyle yaklaşmak için nedenler mevcuttur. Ancak Avrupalı köylülerin geniş bir kesimi ve kentli işçiler, 15. yüzyılda daha önce eşi benzeri görülmemiş bir güç elde etmişti. Emek kıtlığı üstünlüğün kendilerine geçmesini sağlarken, hizmetleri için birbirleriyle rekabete tutuşan işverenleri gördükçe değerlerinin daha da farkına vardılar ve yüzyıllar boyunca süregelen itibarsızlaştırma ve itaat son buldu. Yüksek ücret talep etme "skandal"ı işverenlerin gözünde yalnızca işçilerin haddini bilmezliğinin göstergesiydi. Bu haddini bilmezlik kendisini, çalışmayı reddetmeleri ya da sadece ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra (ki artan ücretlerle birlikte bunu daha da hızlı yapabiliyorlardı) çalışmaya devam etmek istemelerinde, uzun süreli işler yerine yalnızca sınırlı görevlerde çalışmak üzere gösterdikleri inat ve kararlılıkta, ücretlerin yanı sıra başka ikramiye-

* "Fani olduğunu hatırla," "öleceğini hatırla" veya "ölümünü hatırla" biçiminde çevrilebilecek Latince bir deyiş. Ayrıca bu deyiş, aynı amacı taşıyan fakat farklı şekil ve konseptleri kullanan çeşitli sanat eserleri için de kullanılır ki buradaki amaç da insanlara faniliklerini, ölümlü olduklarını hatırlatmaktır.

ler de talep etmeleri ve gösterişli giyim kuşamlarıyla zamanın toplumsal eleştirmenlerine göre lortlardan ayırt edilemez hale gelmelerinde belli ediyordu. *Mirour de l'omme*'da, John Gower (1378), "Artık uşaklar efendi, efendiler de uşak oldu" diye yakınıyordu, "Köylüler hür adamları taklit etmeye çalışıyor, onların kılık kıyafetlerine bürünüyorlar" (Hatcher 1994: 17).

Kara Ölüm'den sonra topraksızların hayat şartları da iyileşti (Hatcher 1994). Bu yalnızca İngiltere'ye özgü bir durum da değildi. 1348'de Normandiyalı rahipler topraklarını ekip biçmek için, yüzyılın başında altı kölenin kazandığından daha azını kabul etmeye razı tek bir kişi bile bulamadıklarından yakınıyorlardı. İtalya, Fransa ve Almanya'da ücretler iki, üç katına çıkmıştı (Boissonnade 1927: 316-20). Ren ve Tuna topraklarında günlük tarımsal ücretlerin satın alma gücü bir domuz ya da koyunun fiyatına eşit hale gelmişti, bu rakamlar kadınlar için de geçerliydi, aslında kadın ve erkeklerin kazançları arasındaki fark Kara Ölüm'ün ortaya çıkışıyla oldukça azalmıştı.

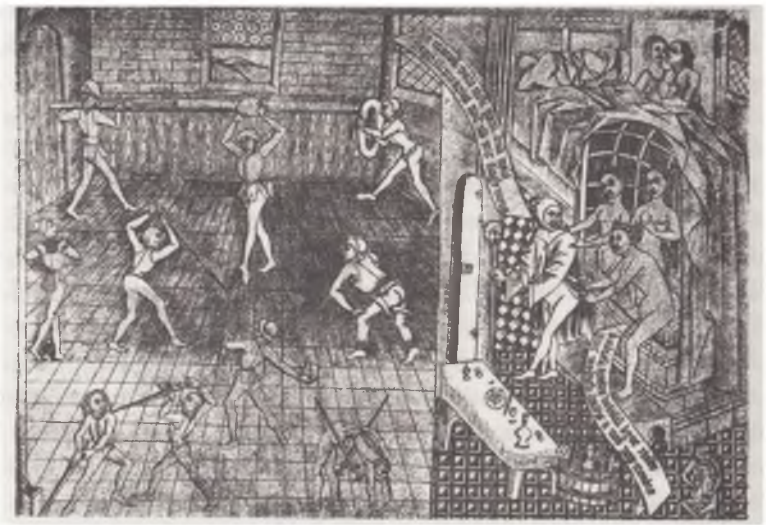
Bütün bunlar, Avrupalı proleterler için 19. yüzyıla kadar emsali görülmemiş hayat şartlarına kavuşmayı başarmanın ötesinde serfliğin de son bulması anlamına geliyordu. 14. yüzyılın sonlarına doğru toprağa bağımlılık pratikte son bulmuştu (Marx 1909, 1. Cilt: 788). Her yerde serflerin yerini ancak ciddi bir geri dönüş karşılığında çalışmayı kabul eden –toprak sahibi ya da kiracı- bağımsız çiftçiler almıştı.

Cinsellik Politikası, Devletin Yükselişi ve Karşıdevrim

Ancak 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde toplumsal ve siyasi alanın her düzeyinde bir karşıdevrim baş göstermekteydi. İlkin, siyasi otoriteler en genç ve isyankâr işçilerin cinselliğe özgürce ulaşmalarını sağlayan, hain bir cinsellik politikası izleyerek bu işçileri kendi saflarına katmaya çalıştı ve sınıf antagonizmasını proleter kadınlara karşı bir antagonizma haline getirdi. Jacques Rossiaud'nun *Medieval Prostitution*'da (1988) da belirttiği üzere, Fransa'da belediye yetkilileri, kurbanların alt sınıf kadınlar olması koşuluyla, pratikte *tecavüzü suç olmaktan çıkardı*. 14. yüzyılda Venedik'te, bekâr bir proleter kadına tecavüz etmenin cezası, bu çoğu kez toplu tecavüz biçiminde

gerçekleşse de, bileklere vurmanın ötesine nadiren geçiyordu (Ruggeiero 1989: 91-108). Bu durum Fransa'nın pek çok kenti için de geçerliydi. Burada, toplu tecavüz yaygın bir eylem halini almıştı. Tecavüzcüler kendilerini saklamak ya da kılık değiştirmek gereği duymaksızın, ikiden on beşliye değişen gruplar halinde, geceleri kurbanın evini basıyor ya da kurbanı sokaklarda sürüklüyor, ona açıkça, bağıra çağıra tecavüz ediyorlardı. Bu "oyun"a ortak olanlar, genç kalfalar, ev işlerine bakan hizmetliler ve hali vakti yerinde ailelerin meteliksiz oğullarıydı. Hedef olarak seçilen kadınlarsa efendilerinin "kapatmaları" olduğu söylenen, hizmetçilik ya da çamaşırcılık yapan yoksul kızlardı (Rossiaud 1988: 22). Rossiaud'nun bir sınıf protestosu olarak, -ekonomik koşullar yüzünden uzun yıllar boyunca evliliği ertelemek zorunda kalan- proleter erkeklerin zenginlerden intikam alması ve "kendilerine ait olanı geri alma"sının bir yolu olarak gördüğü bu saldırılara ortalama olarak kentin erkek nüfusunun yarısı bir şekilde müdahil olabiliyordu. Ancak bu durumun sonuçları tüm işçiler için oldukça yıkıcıydı. Yoksul kadınlara devlet destekli bir şekilde tecavüz edilmesi, feodalizm karşıtı mücadelelerde sağlanan sınıf dayanışmasını zedelemişti. Şehirde çıkacak bir ayaklanmadan duydukları korkuyu ve yoksulların, üstünlüğü ele geçirmeleri halinde, karılarını alıp ortaklaştıracaklarına dair kanılarını takıntı haline getiren yetkililer, bu politikaların neden olduğu karışıklıkları (kavgalar, geceleri macera peşinde sokakları arşınlayan, kamu huzurunu bozan gençlik çetelerinin varlığı) toplumsal gerginliklerin azaltılmasına karşılık ödenmesi gereken bedeller olarak görüyordu (a.g.e.: 13).

Efendiler tarafından olduğu kadar hizmetkârları tarafından da rahatlıkla gözden çıkarılan proleter kadınların ödemek zorunda kaldıkları bedel azımsanamaz boyutlardaydı. Bir kez tecavüze uğrayan kadınların eski toplumsal statülerini elde etmeleri hiç de kolay değildi. Şereflerini yitiren bu kadınlar ya kenti terk etmek ya da fahişelik yapmak zorunda kalıyordu (a.g.e., Ruggiero 1985: 99). Ancak mağdur durumda kalan sadece onlar da değildi. Tecavüzün yasallaştırılması, sınıf farkı gözetmeksizin bütün kadınları değersizleştiren yoğun bir kadın



15. yüzyıl Almanya'sına ait bir gravürden bir genelev tasviri. Genelevler, toplumsal protesto, heretiklik ve eşcinselliğe karşı bir çare olarak görülüyordu.

düşmanlığı havası yarattı. Bu aynı zamanda toplumun kadınlara şiddet uygulanmasına karşı hassasiyetini zayıflatarak yine aynı dönemde baş gösteren cadı avlarının ortamını hazırladı. İlk cadı davalarının başlangıcı ve Engizisyon'un ilk kez sadece kadınlardan oluşan bir heretikliğin ve şeytana tapan bir mezhebin varlığını kayıtlara geçmesi 14. yüzyılın sonlarına denk gelir.

Prenslerin ve belediye yetkililerinin işçilerin isyanlarını dağıtmak için yürürlüğe koyduğu ayrımcı cinsel politikaların bir diğer özelliği de ilk kez belediye genelevlerinin kurulmasıyla başlayıp bütün Avrupa'ya yayılacak şekilde fahişeliğin kurumsallaşmasıydı. O sırada geçerli olan yüksek ücret rejiminin mümkün kıldığı devlet eliyle uygulanan fahişelik, proleter gençliğin içinde bulunduğu kargaşalığa karşı faydalı bir çare olarak görülmüştü. Bu gençlik *"la Grand Maison"*da -Fransa'daki genelevin adı- daha önceleri yaşlı adamlara bahşedilen bir ayrıcalığın keyfini çıkarıyordu (Rossiaud 1988). Belediye genelevi aynı zamanda pek çok Avrupa kentinde (örneğin, Padova ve Floransa) oldukça yaygın ve aleni olarak yaşanabilen, ancak

Kara Ölüm sonrası nüfus artışını engellediği gerekçesiyle korku uyandırmaya başlayan eşcinselliğe karşı da bir çare olarak görülüyordu (Otis 1985).[32]

Böylece 1350 ve 1450 yılları arasında, İtalya ve Fransa'nın her kent ve köyünde, kamu tarafından işletilen, vergilerle finanse edilen ve 19. yüzyıldakini fazlasıyla aşan sayıda genelev açıldı. Sadece Amiens'de 1453 yılında 53 genelev vardı. Ayrıca fahişeliğe karşı her türlü kısıtlama ve ceza kaldırıldı. Fahişeler artık kentin her yerinde, hatta ayin esnasında kilisenin önünde dahi müşteri toplayabiliyordu. Özel kıyafetler giyme ya da ayırt edici işaretler takma zorunluluğundan da kurtulmuşlardı, çünkü fahişelik resmi olarak kamusal bir hizmet sayılıyordu (a.g.e.: 9-10).

Kilise bile fahişeliği meşru bir etkinlik olarak görmeye başlamıştı. Devlet eliyle işletilen genelev, heretik mezheplerin heyecan uyandıran cinsel pratiklerine ve oğlancılığa karşı bir panzehir ve aile hayatını korumanın bir yolu olarak görülüyordu.

Geriye dönük bir bakış açısıyla, "cinsellik kartı"nı oynamanın ortaçağ proleterlerini bölmede devlete ne derece fayda sağladığını söylemek oldukça zor. Ancak kesin olan bir şey varsa o da bu "yeni cinsel sözleşme"nin, toplumsal çatışmanın yoğunlaşmasına cevaben, mücadelenin genele yayılmasıyla ve sınıf ilişkilerini korumakla baş edebilen tek Özne olarak devletin merkezileşmesine yol açan daha büyük bir sürecin parçası olduğudur.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde de göreceğimiz üzere, bu süreçte devlet sınıf ilişkilerinin nihai idarecisi ve emek gücünün yeniden üretiminin denetçisi halini aldı. Devlet bu işlevini günümüze kadar sürdürmüştür. Bu yetki kapsamında, devlet görevlileri pek çok ülkede azami ücreti sabit tutarak emeğin maliyetini kısıtlamak için yasalar yürürlüğe koydular, artık şiddetli bir şekilde cezalandırılan serseriliği yasakladılar (Geremek 1985: 61 ve devamı) ve işçileri çoğalmaya teşvik ettiler.

Sonuç olarak gittikçe tırmanan sınıf çatışması, burjuvazi ve soylular arasında yeni bir ittifak doğmasını sağladı. Böylesi bir ittifak olmaksızın proleter ayaklanmalarını bastırmak mümkün olamazdı. Aslında tarihçiler tarafından sıkça dil-

lendirilen, ayaklanmaların siyasi ufkunun darlığı ve "taleplerinin karmaşık tabiatı" yüzünden zaten başarılı olma şansının olmadığı iddialarını kabul etmek oldukça zordur. Gerçekte köylülerin ve zanaatkârların amaçları oldukça aşikârdı. "Herkesin herkes kadar şeye sahip olması"nı talep ediyorlar (Pirenne 1937: 202) ve bu amacı gerçekleştirmek için farklı bölgelerde, askeri yeteneklerden yoksun olmalarına rağmen soyluların iyi eğitilmiş ordularıyla karşı karşıya kalmaktan korkmayan ve birlikte hareket eden "kaybedecek hiçbir şeyi olmayanlar"la birleşiyorlardı.

Yenilgiye uğradılarsa bunun nedeni, feodal iktidarın bütün kuvvetlerinin –soylu sınıf, Kilise ve burjuvazi- kendi içlerindeki geleneksel ayrımlara rağmen bir proleter ayaklanması korkusuyla birleşmeleri ve harekete geçmeleriydi. Gerçekten de günümüze kadar ulaşmış olan, soylularla durmaksızın savaşan ve eşitlik, demokrasi bayrağını taşıyan bir burjuvazi imgesi sadece bir tahriften ibarettir. Ortaçağın sonları itibariyle yüzümüzü Toskana'dan İngiltere'ye ve Benelüks ülkelerine ya da nereye dönersek dönelim, karşımıza alt sınıfları bastırmak üzere soylularla çoktan işbirliği yapmış olan bir burjuvazi çıkar.[33] Çünkü burjuvazi, köylülerin ve kentlerin demokratik dokumacıları ve ayakkabıcılarının soylulardan çok daha tehlikeli bir düşman olduğunu fark etmişti. Bu öyle bir düşmandı ki kentlilerin (*burgher*) o çok değer verdikleri siyasi otonomilerini bile gözden çıkarmasına değerdi. Böylece, mutlak devlete giden yolun ilk adımı olarak, kendi komünlerinin surları içinde tam egemenliği ele geçirmek için iki yüzyıl mücadele ettikten sonra, Prens'in hükmüne kendi rızasıyla boyun eğen ve soyluların iktidarını yeniden tesis eden, bizzat kentli burjuvaziydi.

Sonnotlar

1 M.S. 300 yılında Galya'yı ele geçiren Bacaude'lar, kaçaklardan oluşan bir toplumun en iyi örneğini oluşturur (Dockes 1982: 87). Bu toplumun hikâyesini hatırlamak anlamlı olacaktır. Roma imparatorluğu hanedanının rakiplerinin birbirleriyle mücadeleleri yüzünden iyiden iyiye sıkıntılar içinde kalan bu bağımsız köylüler ve köleler, tarım aletleri ve çalıntı atlarıyla, başıboş silahlı çeteler halinde (işte bu yüzden onlara "savaşçılar çetesi" deniliyordu) dolaşmaktaydı (Randers-Pehrson 1983: 26). Kent halkı da onlara katıldı ve üzerinde

"Umut" yazan sikkeler basan, liderlerini seçen ve adaleti sağlayan, kendi kendini yöneten topluluklar oluşturdular. Savaş meydanında İmparator Diocletian'ın arkadaşı Maximilian tarafından yenilgiye uğratılmaları üzerine "gerilla" savaşına başladılar. 5. yüzyılda bütün güçlerini toplayıp yeniden boy gösterdiklerinde ardı arkası kesilmeyen askeri müdahalelerin hedefi oldular. M.S. 407 yılında "şiddetli bir isyan"ın baş aktörleriydiler. Armorica'daki (Brittany) savaşta imparator Konstantin tarafından yenilgiye uğratıldılar (a.g.e.: 124). Burada "isyancı köleler ve köylüler otonom bir 'devlet' örgütlenmesi yaratarak Romalı görevlileri kovmuş, toprak sahiplerinin mallarına el koymuş, köle sahiplerini köleleştirmiş ve hukuki bir sistem ile bir ordu kurmuşlardı" (Dockes 1982: 87). Pek çok kez bastırılmak istenmelerine rağmen Bacaude köylüleri hiçbir zaman tamamen yenilmemiştir. Roma imparatorları onları zapt etmek için "barbar" işgalci kavimlerle işbirliği yapmak zorunda kalmıştır. Konstantin İspanya'dan Vizigotları çağırtmış ve onlara, Bacaude'ları kontrol altına alacakları umuduyla, Galya'da cömert topraklar bağışlamıştır. Hatta Hunlar dahi onları yenmek için seferber edilmiştir (Renders-Pehrson 1083: 189). Ancak Bacaude'ların yükselişe geçen Atilla karşısında Vizigotlar ve Alanilerle birlikte savaştığını görmekteyiz.

2 Roma villalarında (eski Roma'da üst sınıfların köy evi) kölelerin yaşadığı yerlere *ergastula* denmekteydi. Buralar, zincirlenmiş kölelerin kaldıkları "yeraltı hapishaneleri"ydi, pencereleri (zamanın toprak sahiplerinden birinin tarifine göre) kölelerin yetişemeyeceği kadar yüksekti (Dockes 1982: 69). Bunlar, Romalıların fethettiği, "kölelerin sayısının özgür insanlardan çok daha fazla olduğu" bölgelerde "neredeyse her yerde bulunmaktaydı" (a.g.e.: 208). *Ergastula* kelimesi İtalya ceza hukuku terminolojisinde hâlâ varlığını korumaktadır, anlamı "müebbet hapis"tir.

3 Serf ekonomisini köleci ve kapitalist ekonomiyle karşılaştırırken Marx'ın *Kapital*'in 3. Cilt'inde söylediği şey budur: "Emekçinin, [kendi geçimini kendi sağlayan] serfin bu durumda ne ölçüde vazgeçilmez yaşam gereksinmelerinin üzerinde bir artı...elde edebileceği, öteki koşullar değişmeden kaldığında, emek zamanının kendisi için emek zamanı ile feodal beyi için zorunlu emek zamanı olarak bölündüğü orana bağlıdır...Böyle koşullar altında,...artı emek onlardan [serfler] ancak, hangi biçime bürünürse bürünsün, ekonomi-dışı baskı yoluyla alınabilir (Marx 1909, 3. Cilt: 917-8 [2003: 694-5]).

4 İngiltere'de ortak alanların ve ortak hakların önemi üzerine bkz, Joan Thirsk (1964), Jean Birrell (1987) ve J.M Neeson (1993). Ekolojik ve eko-feminist hareketler, ortak alanlara yeni bir politik önem kazandırmıştır. Ortak alanların kadınların hayatının ekonomisindeki önemine ilişkin eko-feminist yaklaşımlar için bkz. Vandana Shiva (1989).

5 Avrupa köylüleri arasındaki toplumsal katmanlaşma için bkz. R. Hilton (1985: 116-17, 141-51) ve J. Z. Titow (1969: 56-59). *Kişisel* özgürlük ve *toprak mülkiyeti* (*tenurial*) özgürlüğü arasındaki ayrım

özellikle önemlidir. İlki karşılıksız çalışmakla yükümlü olmasına karşın köylünün serf olmadığı anlamına gelir. İkincisiyse köylünün toprak sahibi olduğu, ancak hizmetkârlık görevleriyle "yükümlü" olmadığı anlamına gelmektedir. Pratikte bu ikisi birbirleriyle çakışma eğilimi göstermekteydi; ancak bağımsız köylüler mallarını arttırmak için, yükümlülüklerin paraya çevrilmesinden sonra, hizmetkârlık yükümlülüklerini de beraberinde getiren topraklar edinmeye başladığında bu durumda da değişiklikler oldu. Böylece, "*villein* topraklarına sahip bağımsız kişi statüsündeki köylüler kadar (*liberi*) toprak üzerinde sınırsız mülkiyet hakkına sahip *villein*'ler (*villani, nativi*) de bulunmaktaydı, ancak her iki durum da oldukça nadir görülür ve hoş karşılanmazdı" (Titow 1969, 56-57).

6 Barbara Hanawalt'ın 15. yüzyılın Kibworth'una (İngiltere) ait vasiyetnameler üzerine incelemesi, "vasiyetnamelerin yüzde 41'inde erkeklerin yetişkin erkek çocuklarını kayırdıklarını ve sadece yüzde 29'unda toprağı tek başına ya da erkek çocuğuyla kalakalmış karılarına miras bıraktıklarını" ortaya koyar (Hanawalt 1986b: 155).

7 Hanawalt, ortaçağda köylüler arası evlilik ilişkisini bir "ortaklık" olarak görür. "Manor mahkemelerindeki toprak işlemleri, ortak sorumluluk ve karar alma biçiminde güçlü bir pratiğin var olduğuna işaret eder... Kendileri ya da çocukları için toprak satın alma ya da kiralama durumlarında da karı kocanın varlığı hissedilir" (Hanawalt 1986b: 16). Kadınların tarımsal emeğe katılımı ve artı ürünler üzerindeki kontrolleri için ayrıca bkz., Shahar (1983: 239-42). Kadınların eve yasa dışı katkıları için bkz. B. Hannawalt (1986b:12). İngiltere'de "hasattan sonra geriye kalanları yasa dışı biçimde toplamak, kadının ailesine fazladan tahıl sağlamasının en yaygın yoluydu" (a.g.e.).

8 Son yıllarda yeni nesil feminist tarihçilerin ortaçağ kadınları üzerine yaptığı, diğer bütün yönleriyle mükemmel olan çalışmalarının eksiği budur. Ampirik çerçevesi halen çizilmekte olan bir alana dair sentetik bir bakış açısı sunmanın zorluğu, kadınların toplumsal hayatlarına ilişkin olarak, "anne," "işçi," "kırsal kesimdeki kadınlar," "şehirdeki kadınlar" gibi çoğu kez toplumsal, ekonomik değişimlerden ve toplumsal mücadelelerden soyutlanarak ele alınan temel sınıflandırmalara odaklanan, betimleyici analizlerin tercih edilmesine neden olmuştur.

9 J. Z. Titow'un İngiliz borç kölesi köylüler için belirttiği gibi: "Köylülerin düşüncelerinde *villein* konumunun kişisel boyutlarının neden çalışma yükümlülüğünün gölgesi altında kaldığını anlamak zor değildir...Bu bağımlı konumlarının yarattığı yetersizlikler ancak nadiren devreye giriyordu... Oysa bu, çalışma yükümlülüğü için, özellikle de kişiyi ara sıra yerine getirmekle yükümlü olduğu diğer hizmetlerin yanı sıra, her hafta, haftanın çoğunda toprak sahibi için çalışmak zorunda bırakan haftalık çalışma sistemi için geçerli değildi" (Titow 1969: 59).

10 Langley başrahiplerinin el yazmalarının ilk birkaç sayfasında "adamlar hasada gelmediklerinden ya da yeterli sayıda olmadıklarından ötürü para cezasına çarptırılıyorlardı. Geç geliyor, geldiklerinde de işlerini ya kötü ya

da oyalana oyalana yapıyorlardı. Bazen bir kişinin değil de bütün bir grubun ortalıkta görünmediği oluyordu, bu yüzden lordun ekini toplanmadan kalıyordu. Gelenlerse sorun çıkarıyorlardı" (Bennett 1967: 112).

11 "Kent" (town) ve "şehir" (city) arasındaki ayrım her zaman o kadar da açık değildir. Burada şehri kraliyet fermanı (royal charter), piskoposluk dairesi ve pazarı olan bir nüfus merkezi olarak alırken, kenti düzenli bir pazarı olan ve genellikle şehirden daha küçük bir nüfus merkezi anlamında kullandık.

12 Aşağıda 13. yüzyılda, Picardi'de kırsal kesimdeki yoksulluğun istatistiklere yansıması görülmektedir. Muhtaçlar ve dilenciler: %13; küçük bir toprak parçasına sahip olanlar – bunların ekonomik durumu o kadar istikrarsızdı ki kötü geçen bir hasat bile hayatlarını tehlikeye sokabiliyordu-: %33; daha fazla toprak sahibi olan ama hayvanları olmayan köylüler: % 36; zengin çiftçiler: %19 (Geremek 1994: 57). İngiltere'de 1280'de üç dönümden az – bir aile geçindirmeye yetmeyecek kadar- toprağa sahip olan köylüler, bütün köylü nüfusunun % 24'ünü oluşturmaktaydı (a.g.e.).

13 Aşağıdaki ipek eğiricilerinin türküsü, kentlerde yaşayan deneyimsiz kadın işçilerin içinde bulunduğu yoksulluğu ortaya koymaktadır:

Her daim ipek eğiren bizler
Nasıl çeki düzen verelim üstümüze
Hep çıplak, hep yoksul
Hep açlık, hep susuzluk çekerek... (Geremeck 1994: 65).

Fransız belediyelerin kayıtlarında, eğiriciler ve diğer ücretli kadın işçiler belki de yalnız yaşadıklarından ve kendilerini destekleyen bir aileleri olmadığından fahişelerle bir tutuluyorlardı. Kentlerde kadınlar yalnızca yoksulluktan değil aynı zamanda kendilerini taciz karşısında korumasız bırakan kimsesizlikten de muzdariplerdi (Hughes 1975: 21; Geremek 1994: 65-66; Otis 1985: 18-20; Hilton 1985: 212-13).

14 Ortaçağ loncalarındaki kadınlar üzerine incelemeler için, bkz. Maryanne Kowaleski ve Judith M. Bennett (1989), David Herlihy (1995), Williams ve Echols (2000).

15 (Russsell 1972: 136, Lea 1961: 126-27). *Pastoureaux* hareketi ayrıca Doğu'daki olaylar ile 1249'da Fransa Kralı IX. Louis'nin Mısır'da Müslümanlar tarafından esir edilmesiyle kışkırtılmıştı (Hilton 1973: 100-02). Kralı kurtarmak için, "kaba ve basit" insanlardan oluşan bir harekât örgütlenmiş, ancak bu harekât hızla ruhban sınıfı karşıtı bir karakter kazanmıştı. 1320 yılının baharında ve yazında *Pastoureaux*, Fransa'nın kuzeyinde tekrar boy gösterdi. Hâlâ "Haçlı Seferleri'nin atmosferinin doğrudan etkisi altındaydılar... Doğu'da savaşma şansları olmadığından, kraliyetin adamları tarafından püskürtülüp dağıtılana kadar bütün enerjilerini, çoğunlukla yerel konsüllerin suç ortaklığıyla, Fransa'nın güneybatısında Navarre ve Aragon'daki Yahudi topluluklarına saldırmaya harcadılar" (Barber 1992: 135-36).

16 Albigenlere (Fransa'nın güneyindeki Albi kenti Katharları) karşı düzenlenen Haçlı Seferi, heretiklere karşı düzenlenen ilk geniş çaplı

saldırı ve Avrupalılara karşı gerçekleştirilen ilk Haçlı Seferiydi. Bu sefer, Papa III. Innocent tarafından, 1209'dan sonra Toulouse ve Montpellier bölgesinde gerçekleştirildi. Bu savaşla birlikte heretiklere yapılan eziyetler oldukça yoğunlaştı. 1215'te III. Innocent, dördüncü Lateran Konsili'nde Konsil'in yasalarına, heretikleri sürgüne yollayan, mülklerine el koyan ve onları sivil hayattan dışlayan maddeler ekledi. Daha sonra 1224'te yılında İmparator II. Frederick, heretikliği yakılarak öldürülmeyi gerektiren bir *lesa maiestatis* suçu olarak tanımlayan *Cum ad conservandum* yasasını çıkartarak bu baskılara bir yenisini ekledi. 1229'da ise Toulouse Konsili heretiklerin kimliklerinin belirlenmesi ve cezalandırılmaları gerektiğini buyurdu. Heretik olduğu kanıtlananlar ve bunları himaye edenler kazıklara bağlanıp yakıldı. Heretiklerin bulunduğu evler yıkıldı ve sahip oldukları topraklara el konuldu. İnançlarından vazgeçenler hapse atılırken, inançlarını muhafaza edenler ateşe yollandı. Daha sonra 1231-1233 yıllarında IX. Gregorio sırf heretikliği ortadan kaldırmak amacıyla özel bir mahkeme kurdu: Engizisyon. 1252'de zamanın belli başlı teologlarının da fikir birliğiyle, Papa IV. Innocent sapkınlara işkence yapılmasını yasallaştırdı (Vauchez 1990: 163, 164, 165).

17 André Vauchez, Engizisyon'un "başarı"sını kullandığı usullere bağlar. Şüpheliler tam bir gizlilik altında yakalanmaktaydı. İlkin yalnızca kamusal makamlarla işbirliği içinde, toplantıları basmakla yetinilse de sonraları Waldocular ve Katharlar yeraltına çekilmeye zorlanınca, şüpheliler sebep belirtilmeksizin mahkeme önüne çıkartılmaya başlandı. Sorgulama sürecine de aynı gizlilik hâkimdi. Sanıklara neyle suçlandıkları söylenmemekte ve kendilerini ihbar edenler açıklanmamaktaydı. Şüpheliler yoldaşlarını ihbar etmeleri ve bu itiraflarını gizli tutmaları şartıyla serbest bırakılıyorlardı. Böylece heretikler yakalandıklarında kendi cemaatlerinden birinin onları ihbar edip etmediğini hiçbir koşulda bilemiyorlardı (Vuachez 1990: 167-68). Italo Mereu'nün de belirttiği gibi, Roma Engizisyonu'nun bu faaliyetleri Avrupa kültürü üzerinde derin izler bırakmış, günümüzde halen yasal düzeni yozlaştırmaya devam eden bir hoşgörüsüzlük ve kurumsal şüphe ortamı yaratmıştır. Engizisyon'un bıraktığı miras, belli belirsiz suçlamalara ve tazyik hapsine dayalı, şüphelilere suçları çoktan sabitmişçesine muamele eden bir şüphe kültürüdür (Mereu 1979).

18 Burada Friedrick Engels'in, köylülerin ve zanaatkârların feodal otoriteye karşı çıkışlarına ilişkin heretik inançları ile esas itibarıyla ruhban sınıfını protesto eden kent sakinlerinin inançlarını birbirinden ayırdığını hatırlatmakta fayda var (Engels 1977: 43).

19 Para ekonomisinin yükselişinin yanı sıra yoksulluğun politikleştirilmesi, Kilise'nin yoksullara karşı tutumunu kesin olarak değiştirmişti. 13. yüzyıla kadar Kilise yoksulluğa kutsal bir statü kazandırmış, köylülerin içinde bulundukları durumu kabullenmelerini ve zenginleri kıskanmamalarını sağlamak için sadaka dağıtmıştı. Pazar vaazlarında rahipler, cennette İsa'nın yanı başına oturarak, zengin ama cimri komşusunun ateşler içinde yanışını izleyen yoksul Lazarus'unkine benzer bir sürü hikâye

anlatırlardı. *Sancta paupertas*'ın ("kutsal yoksulluk") yüceltilmesi aynı zamanda zenginlere kurtuluşa kavuşmak için bağışta bulunmaları gerektiği görüşünü kabul ettirmeye de yaramıştı. Bu taktik Kilise'ye ihtiyaç sahiplerine dağıtılmak üzere önemli ölçüde toprak, bina ve para kazandırmış, böylece Avrupa'nın en zengin kurumlarından biri haline gelmesini sağlamıştı. Ancak yoksulların sayısı artmaya ve heretikler Kilise'nin açgözlülüğünü, yozluğunu eleştirmeye başladığında, ruhban sınıfı yoksulluk vaazlarını bir tarafa bırakıp pek çok *distinguo* getirdi. 13. yüzyıldan itibaren Kilise, tevazu ve maddi çıkarları hor görmenin bir göstergesi olarak, yalnızca gönüllü yoksulluğun Tanrı tarafından erdem olarak kabul edildiğini ileri sürmeye başladı. Bu da aslında sokaklarda ve şehir kapılarında dilenenlere değil de yalnızca "hak eden yoksullar"a, yani fakir düşmüş soylu sınıfına mensup kişilere yardım edilmesi anlamına geliyordu. Tembellikle ya da dolandırıcılıkla suçlanan bu ilk grup her zaman şüpheyle hor görülüyordu.

20 Waldocular, geçimlerini nasıl sağlayacaklarını çokça tartışmıştır. Bu tartışmalar sonunda 1218 Bergamo Toplantısı'nda hareketin iki önemli kola ayrılmasıyla son buldu. Fransız Waldocular (Lyon fakirleri) sadakayla geçinmeyi yeğlerken Lombardiyalı Waldocular kişinin kendi emeğiyle geçinmesi gerektiğini ortaya atarak işçi kolektifleri ya da kooperatifleri (*congregationes laborantium*) kurmaya başladı (di Stefano 1950: 775). Lombardiyalı Waldocular özel mülke (ev ve diğer mülkler) sahip olmaya devam ettiler, evlilik ve aile hayatını onayladılar (Little 1973: 125).

21 Holmes 1975: 202, N. Cohn 1970: 215-17, Hilton 1973: 124). Engels'in de belirttiği gibi, Taboritler, Bohemya'daki Alman soyluluğuna karşı gelişen bir ulusal özgürlük hareketi olan Hussitlerin devrimci, demokratik kanadını oluşturmaktaydılar. Engels onların hakkında yalnızca "talepleri köylülerin ve kentli alt sınıfın feodal baskıya son verme arzusunu ortaya koymaktadır" demiştir (Engels 1977: 44n). Ancak olağanüstü hikâyeleri H.C. Lea'nın *The Inquisition of the Middle Ages* adlı kitabında çok daha etraflıca anlatılmaktadır (Lea 1961: 523-40). Kitapta Taboritlerin, saflarında soylu yahut üst düzey kişileri istemeyen ve cumhuriyetçi eğilimleri olan köylüler ve sıradan insanlar olduklarını görürüz. 1419'da Prag'daki Hussitler, saldırıya uğradıktan Tabor dağlarına yerleştikten sonra Taboritler adını almışlardır. Burada kendilerine yeni bir kent kurmuş, bu kent de hem Alman soylularına karşı bir direniş merkezi hem de komünizmin deneyimlendiği bir alan haline gelmiştir. Hikâyeye göre, Prag'a geldiklerinde herkesin sahip olduklarını ortaklaştırması için ortaya geniş sandıklar açmışlardır. Muhtemelen bu kolektif düzenin ömrü kısa olmuştur, ama ruhu yok oluşundan çok uzun zaman sonraya kadar muhafaza edilebilmiştir (Demetz 1997: 152-157)

Taboritler kendilerini daha ılımlı Calixtinlerden ayırmışlardır, çünkü amaçları arasında Bohemya'nın bağımsızlığı ve istimlâk ettikleri mülklerin alıkonması da bulunmaktaydı (Lea 1961: 530). Ancak Hussit hareketini yabancı düşmanları karşısında bir arada tutan inançlarının şu dört maddesine bağlı kalmışlardır:

I. Tanrı'nın sözünü özgürce telkin etmek
II. (Şarap ve ekmekle) komünyon
III. Ruhban sınıfının dünyevi mülkiyet üzerindeki hâkimiyetine son verilmesi ve İsa ile havarilerin evanjelik hayatına geri dönüş
IV. Herhangi bir kişi ya da koşuldan bağımsız olarak, ilahi yasaya karşı bütün saldırıların cezalandırılması

Birlik olmaya her zamankinden çok ihtiyaç vardı. Hussit isyanını bastırmak üzere, Kilise 1421 yılında Taboritlerin ve Calixtinlerin üzerine 150.000 kişilik bir ordu gönderdi. Lea "1421 yılında Haçlılar Bohemya'yı beş kez işgal ettiler ve her seferinde geri püskürtüldüler" diye belirtir. İki yıl sonra Siena Konsili'nde Kilise, Bohemyalı heretikleri askeri yollarla yenmenin mümkün olmadığına, bu yüzden onları ablukaya alarak tecrit etmeye ve aç bırakmaya karar verdi. Ancak bu girişim de başarılı olmadı, Hussit fikirleri, Almanya, Macaristan ve Slav bölgelerinden Güney'e yayılmaya devam etti.

1431'de yine 100.000 kişilik bir ordu nafile üzerlerine sürüldü. Bu defa "tüyler ürperten Hussit birliklerinin savaş ilahisini duyan" Haçlılar daha savaş başlamadan meydanı terk ettiler (a.g.e.). Sonunda Taboritleri yok eden, Kilise ve daha ılımlı Hussitler arasındaki müzakereler oldu. Din adamlarından oluşan diplomatlar Calixtinler ve Taboritler arasındaki ayrımı zekice derinleştirdiler. Böylece, Hussitlere karşı yeni bir Haçlı seferi başlatıldığında Calixtinler Vatikan'ın hizmetindeki Katolik baronların tarafına geçtiler ve 30 Mayıs 1434 tarihli Lipan Savaşı'nda kardeşlerini kırıp geçirdiler. O gün 13.000'den fazla Taborit savaş meydanında ölüme terk edildi.



1413'te, Ren kıyısındaki Gordieben'de inançları yüzünden öldürülen John Hus. Ölümünden sonra külleri nehre atılmıştır.

Diğer bütün heretik hareketlerde olduğu gibi Taboritler arasında da kadınlar oldukça aktifti. 1420 Prag savaşında pek çok kadın savaştı. Aynı savaşta 1500 Taborit kadın uzun bir hendek kazarak hendeği taşlarla ve tırmıklarla korudu (Demetz 1997).

22 Bu sözler –tarihçi R.B. Dobson'a göre "İngiliz dilinin tarihindeki en etkileyici toplumsal eşitlik savunusu"- katı bir İngiliz Köylü Savaşı karşıtı olan, dönemin Fransız vakanüvisi Jean Froissart tarafından, küçük düşürmek ve aptal gibi göstermek için John Ball'a mal edilmiştir. John Ball'un pek çok defa verdiği iddia edilen nutkunun ilk cümleleri (Lord Berners'in 16.yy çevirisine dayanarak) şöyledir: "Siz iyi insanlar! İşler İngiltere'de pek iyi gitmiyor. Her şey ortak olana kadar, ortada hainler ve efendiler kalmayana, hepimiz birlik içinde olup lortların bize efendilik tasladığı günler son bulana kadar pek de iyiye gideceğe benzemiyor" (Dobson 1983:371).

23 1210 yılında Kilise, ölüm cezasının kaldırılması talebini Waldoculara ve Katharlara özgü, heretik bir "hata" olarak nitelendirdi. Kilisenin bütün karşıtlarının ölüm cezasının kaldırılmasını savunduğu inancı o derece güçlüydü ki Kilise'ye boyun eğmek isteyen her heretik, "dünyevi iktidarın, nefretle değil adaletle, telaşla değil ihtiyatla olmak kaydıyla ölümcül bir günah işlemeksizin can alabileceğini" onaylamak zorundaydı (Mergivern 1997: 101). J.J. Mergiven'ın da belirttiği gibi, heretik hareket bu sorun konusunda çok daha ahlaki bir temeli benimsediği için, "ironik bir şekilde 'ortodokslar'ı oldukça sorgulanmaya açık bir uygulamayı müdafaa etmek zorunda bırakmıştır" (a.g.e.:103).

24 Katharlar üzerindeki Bogomil etkisinin kanıtları arasında, "Batı Avrupa Katharlarının Bogomillerden aldığı iki eser vardır." Bunlar, Wakefield ve Evans'ın Kathar edebiyatı üzerine incelemesinde anılan *The Vision of Isaiah* ve *The Secret Supper* eserleridir (1969: 447-465).
Batı Kilisesi için Katharlar neyse, Doğu Kilisesi içinde Bogomiller oydu. Manişeizmleri ve doğum karşıtı olmalarının yanı sıra, Bizans otoriteleri Bogomillerin "radikal anarşizm"i, sivil itaatsizliği ve sınıf nefretinden korkmaktaydı. Presbiteryen Cosman'ın onlara karşı vaazlarında belirttiği gibi, "İnsanlarına efendilere boyun eğmemeyi öğretiyorlar, zenginlere sövüyor, kraldan nefret ediyor, atalarla alay ediyor, boyarları suçluyor, krala hizmet edenleri Tanrı katında alçak ilan ediyor ve serflerin lortları için çalışmalarını yasaklıyorlar"dı. Heretik hareketin Balkan köylüleri üzerinde muazzam ve uzun süreli etkisi oldu. "Bogomiller kendi dillerinde vaaz veriyorlardı, mesajları herkes tarafından anlaşılıyordu... Gevşek örgütlülükleri, kötülük sorununa getirdikleri ilgi çekici çözüm ve toplumsal protestolara bağlılıkları hareketlerini fiilen yenilmez kılıyordu" (Browning 1975: 164-166). Bogomillerin heretik hareket üzerindeki etkisinin boyutları, 13. yüzyılda oldukça yaygın olarak, ilkin heretik hareketi ve sonra eşcinselliği ifade eden *buggery* (anal birleşme) sözcüğünün kullanımında görülebilir (Bullough 197a: 76 ve devamı).

25 Kilisenin ruhban sınıfına evliliği ve metres hayatı sürdürmeyi yasaklaması, itibarını yeniden kazanma ihtiyacından ziyade, çok sayıda alt bölünmenin tehdidi altındaki mülkünü koruma arzusundan ve rahip

eşlerinin kilisenin işlerine haddinden fazla karışmalarından duydukları korkudan kaynaklanmaktaydı (McNamara ve Wemple 1988: 93-95). İkinci Lateran Konsili yönetimi, bir önceki yüzyılda da zaten benimsenmiş olan bir kararı güçlendirmişti, ancak daha öncesinde bu yenilik karşısında böylesine açık bir isyan gözlemlenmemişti. Protestolar 1061 yılında, Parma piskoposunun Honorious II unvanıyla karşı-Papa seçilmesine ve hemen ardından onu -başarısız da olsa- Roma'yı ele geçirmeye çalışmaya götüren "örgütlü bir isyan"la birlikte zirvesine ulaşmıştı (Taylor 1954: 35). 1123 tarihli Lateran Konsili ruhban sınıfı içinde evliliği yasaklamakla kalmadı, var olan evlilikleri de geçersiz ilan ederek rahiplerin ailelerini, en önemlisi karılarını ve çocuklarını teröre ve yoksulluğa mahkûm etti (Brundage 1987: 214,216-17).

26 12. yüzyıl reform kanunları, evli çiftlerin Paskalya, Pentikost ve Noel'le ilişkilendirilen üç Büyük Perhiz mevsimi boyunca, yılın her Pazarı, komünyon öncesi festival günlerinde, gerdek gecelerinde, kadının aybaşı zamanında, hamilelikte, emzirme süresince ve kefaret öderken cinsel ilişkiden kaçınmalarını emrediyordu (Brundage 1987: 198-99). Bu kısıtlamalar yeni değildi. Bunlar aslında düzinelerce Kefaret kitabında ifade bulan kilise aklının bir kez daha doğrulanmasından ibaretti. Yeni olan şey bunların artık "on ikinci yüzyıl Kilise hükümeti ve disiplininin verimli bir aracı haline gelecek şekilde dönüşüme uğrayan" Kilise Yasası'yla bütünleşmiş olmalarıdır. Hem Kilise hem de halk, açık cezalar öngören yasal bir zorunluluğun günah çıkartıcının önerdiği kefaretten farklı bir statüsü olacağının farkındaydı. Bu dönemde insanlar arasındaki en özel ilişkiler dahi hukukçuların ve ceza uzmanlarının meselesi haline geldi (Brundage 1987: 578).

27 Beguinler ve heretiklik arasındaki ilişki belirsizdir. Carol Neel tarafından "önemli bir kilise yöneticisi" olarak adlandırılan James de Vitry gibi yazarlar, bunlarını girişimlerini heretikliğe bir alternatif olarak desteklemiş olmasına rağmen, "nihayet 1312'de Viyana Konsili tarafından, muhtemelen erkek kontrolünden kaçan kadınlara karşı ruhban sınıfının hoşgörüsüzlüğü yüzünden, heretiklik şüphesiyle suçlandılar". Ardından "Kilise'nin lanetiyle yok olmaya mahkûm edilen" Beguinler kayboldular (Neel 1989: 324-27, 329, 333, 339).

28 İşlenmek üzere yünü yıkayan, tarayan ve yağlayanlara Ciompiler denirdi. Yeteneksiz işçiler olarak değerlendirilen ciompiler en aşağı toplumsal statüye sahipti. Belki de yarı çıplak, yağa ve boyaya bulanmış halde olduklarından "ciompo"nun kirli ve kötü giyinişli anlamına gelen aşağılayıcı bir anlamı vardı. Bir ciompi olan Simoncino'nun tutuklanıp işkence gördüğü haberinin yayılmasıyla Temmuz 1382'de ayaklandılar. Görünüşe göre Simoncino, işkence altında, ciompilerin birbirlerini dudaklarından öperek, işverenlerinin kötü muamelelerine karşı birbirlerini müdafaa etmeye söz verdikleri gizli bir toplantı düzenlediklerini söylemeye zorlanmıştı. Simoncino'nun tutuklandığını duyan işçiler yün sanayisinin loncasına (*Palazzo dell'Arte*) akın ederek yoldaşlarının serbest bırakılmasını istediler. Yoldaşlarının salıverilmesini sağladıktan sonra

loncayı işgal ettiler, Ponte Vecchio'ya nöbetçiler koydular ve lonca salonunun pencerelerinden "küçük loncalar" (*arti minor*) nişanını sarkıttılar. Kendileri için hazırlandığına inandıkları darağaçlarıyla dolu bir oda bulduklarını iddia ederek kent merkezini de işgal ettiler. Durumu kontrol altına almış görünen ciompiler hükümetin bir parçası olmayı, borçlarını ödemedikleri için artık elleri kesilerek cezalandırılmamayı, zenginlerin daha fazla vergi ödemesini ve fiziksel cezanın yerini para cezalarının almasını talep eden bir dilekçe yayınladılar. Ağustos'un ilk haftası, bir milis kuvvet oluşturarak üç yeni zanaat kurdular. Bir yandan da ilk defa ciompi üyelerinin de katılacağı seçimler için hazırlıklar yapıldı. Ancak bu yeni iktidarın ömrü bir aydan fazla sürmedi. Yün patronları lokavt ilan ederek onları aç kalmaya mahkûm etti. Bu yenilgiden sonra pek çok ciompi tutuklandı, asıldı ya da boynu kesildi, yine pek çoğu şehri terk etmek zorunda kaldı. Bu göç aynı zamanda Floransa'da yün sanayisinin düşüşe geçmesine damgasını vurdu (Rodolico 1971: muhtelif sayfalar).

29 Kara Ölüm'den sonra bütün Avrupa ülkeleri aylaklığı lanetlemeye, avareliği, dilenmeyi ve çalışmayı reddetmeyi yasaklamaya başladı. İngiltere 1349 yılında çıkardığı, yüksek ücretleri ve aylaklığı itham eden yasayla inisiyatifi ele alarak, çalışmayanların ve geçimini sağlayacak araçlara sahip olmayanların çalışmayı kabul etmesini zorunlu hale getirdi. 1351 yılında Fransa'da da benzer kararlar alındı. İnsanların sağlıklı dilencilere ve avarelere yiyecek ve barınak vermemeleri öğütlendi. 1354 yılında alınan başka bir karar da zamanını pavyonlarda oyun oynayıp dilenerek geçirenlerin ya çalışmayı kabul etmeleri ya da bunun sonuçlarına katlanmaları gerektiğini söylüyordu. Karara bir kere karşı gelenler hapishaneye atılıp yalnızca su ve ekmeğe mahkûm edilecek, kararı ikinci kere çiğneyenler kızaklara konulacak, üçüncü kere çiğneyenler ise alınlarından damgalanacaklardı. Fransız mevzuatında ise serseriliğe karşı modern mücadelenin de bir parçası halini alan yeni bir unsur boy göstermekteydi: zorunlu emek. Castile'de 1387 yılında özel kişilerin serserileri tutuklayarak ücret vermeden bir ay boyunca çalıştırabilmelerini sağlayan bir düzenleme getirildi (Geremeck 1985: 53-65).

30 "İşçi demokrasisi" kavramının böylesi yönetim şekillerine uygulanması oldukça akıl almaz gelebilir. Ancak çoğunlukla demokratik bir ülke olarak görülen ABD'de hiçbir işçinin şimdiye kadar Başkan olmadığını ve yüksek hükümet organlarının her zaman ekonomik bir aristokrasinin temsilcilerinden oluştuğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

31 *Remansas* Katalonyah feodal köylülerin topraklarından ayrılmak için ödemekle yükümlü oldukları bir kefaret vergisiydi. Kara Ölüm'den sonra *remensas* ödemekle yükümlü köylüler "beş kötü örf" (*los malos usos*) olarak bilinen ve ilk zamanlar daha sınırlı uygulanan yeni bir vergi de ödemek zorunda bırakıldı (Hilton 1973: 117-18). Bu yeni vergiler ve terk edilmiş toprakların kullanımı yüzünden yaşanan çatışmalar aslında uzun süren bölgesel savaşların asıl nedeniydi. Bu savaşlar boyunca Katalan köylüleri her üç haneden bir adam topladı. Aynı zamanda yeminli cemiyetler aracılığıyla bağlarını güçlendiriyor, kararlarını

köy toplantılarında alıyor, tarlalara haçlar ve diğer gözdağı veren işaretler koyarak toprak sahiplerinin gözünü korkutuyorlardı. Savaşın son döneminde, kiraların kaldırılmasını ve köylü mülkiyet haklarının oluşturulmasını talep ettiler (a.g.e.: 120-21, 133).

32 Böylece kamusal genelevlerin çoğalması, eşcinselliğin "her yaştan, medeni halden ve toplumsal statüden erkeği cezp etmesiyle" toplumsal düzenin önemli bir parçası haline geldiği Floransa'ya kadar yayılan, eşcinsellik karşıtı bir kampanya ile el ele gitti. Floransa'da eşcinsellik o kadar popülerdi ki fahişeler müşteri çekmek için erkek kıyafetleri giyiyorlardı. 1403'te yöneticilerin başlattığı iki girişim, Floransa'da değişimin habercisiydi. Kent, "oğlancılar"ın kamusal görevlere getirilmelerini yasakladı ve eşcinselliğin kökünü kazıması için denetçi bir komisyon kuruldu: Terbiye Kurulu. Ancak kurulun attığı en önemli adım yeni bir kamusal genelev açmak oldu; dolayısıyla 1418 yılına gelindiğinde yetkililer hâlâ oğlancılığı "kentten ve kırsal"dan kazımanın yollarını aramaktaydı (Rocke 1997: 30-32, 35). Floransa hükümetinin nüfusun azalmasına ve "oğlancılığa" karşı kamu destekli fahişeliği teşvik etmesi üzerine ayrıca bkz. Richard C. Trexler (1993):

"15. yüzyılın diğer kentleri gibi Floransa da resmi olarak desteklenen fahişeliğin, ahlaki ve toplumsal önemi tartışmasız çok daha büyük olan iki büyük kötülükle savaştığına inanıyordu: cinsiyetler arasındaki farkları, böylece de bütün farklılıkları ve edebi belirsizleştirdiğine inanılan erkek eşcinselliği ve de evlilik sayısının yeterince fazla olmamasının bir sonucu olarak meşru nüfus sayısının düşmesi... "(s.32).

Trexler, eşcinselliğin yaygınlaşması, nüfusun azalması ve kamusal fahişeliğin desteklenmesi arasındaki bağlantının 14. yüzyılın sonu, 15. yüzyılın başlarında Lucca, Venedik ve Siena'da da gözlemlendiğini vurgular ve fahişelerin sayısındaki ve toplumsal gücündeki artışın nihayetinde geri teptiğini belirtir:

"15. yüzyılın başlarında (Floransa'da) vaizler ve devlet adamları kadınların ve erkeklerin aynı göründüğü bir toplumun uzun süre ayakta kalamayacağına yürekten inanıyorlardı... (bir) yüzyıl kadar sonra ise bu sefer (üst) sınıf kadınlar genelev fahişelerinden ayırt edilemez hale geldiğinde toplumun ayakta kalıp kalamayacağını merak etmeye başladılar" (a.g.e.: 65).

33 Siyasi hayatın başka hiçbir Avrupa ülkesinde olmadığı kadar demokratikleşmiş olduğu Toskana'da15. yüzyılın ikinci yarısında bu eğilim tersine döndü ve soylu sınıfa, alt sınıfların yükselişini engellemek amacıyla tüccar burjuvazinin de desteğiyle, iktidarı iade edildi. Bu dönemde tüccar ve soylu aileler arasında evlilikler ve imtiyazların paylaşımı yoluyla organik bir kaynaşma gerçekleşti. Bu durum, ortaçağ Toskana'sının kentli toplumunun ve komünal hayatının en önemli başarısı olan toplumsal hareketliliğe son verdi (Luzzati 1981: 187, 206).



Albrecht Dürer, İnsanın Düşüşü (1510). Âdem ve Havva'nın Cennet Bahçesi'nden kovuluşunu gösteren bu etkileyici sahne, Dürer bu eserini yaptığı sırada bütün bir Avrupa'da görülmeye başlanan, köylülerin ortak topraklarından kovulmasını çağrıştırır.



Emek Birikimi ve Kadınların Değersizleştirilmesi:

"Kapitalizme Geçiş"te "Fark"ın Kuruluşu

Bütün savaşlar, kan ve sefalet, bir insanın diğeri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmasıyla ortaya çıkmadı mı? İnsan dünyayı diğerleriyle paylaştığı ortak hazinesi olarak gördüğünde bütün bu sefalet bir son bulmayacak mı?

-Gerard Winstanley, *The New Law of the Righteousness*, 1649

Adamın gözünde o kadın, hisleri ve tercihleri pek de önem taşımayan, parçalanmış bir maldan ibaretti: Kafası ve kalbi sırtından ve ellerinden ayrılmış, rahminden ve vajinasından kopartılmıştı. Beli, kasları tarlada çalışmaya zorlanmış, elleri beyaz adamı beslemeye, ona bakmaya mecbur... (Onun) vajinası adamın cinsel zevklerini tatmine yarar ve doğruca rahme açılır, adamın sermaye yatırımını yaptığı yere. Seks bir sermaye yatırımıdır, bunun meyvesi olan çocuk ise birikmiş artı değer...

-Barbara Omolade, "Heart of Darkness," 1983

Birinci Bölüm: Giriş

Feodal iktidarın içine düştüğü krize karşı geliştirilebilecek olası tek yanıt, kapitalizmin gelişimi değildi. Avrupa'nın her yanında, feodalizm karşıtı, geniş komünal toplumsal hareketler ve isyanlar, toplumsal eşitlik ve elbirliğine dayalı, yeni bir eşitlikçi toplum vaadinde bulunuyordu. Ancak Almanya'da ortaya çıkan ve bu isyanların en güçlü ifadesini oluşturan "Köylü Savaşı" ya da Peter Blickle'ın deyimiyle "halk devrimi", 1525 yılında bastırıldı.[1] Karşılığında yüz bin asi katledildi. Sonrasında, Tanrı'nın krallığını dünyaya indirmek amacıyla, Anabaptistler tarafından Münster'de gerçekleştirilen "Yeni Kudüs" girişimi, 1535 yılında yine kan gölüyle son buldu. Bu girişim muhtemelen önce, patriyarkaya yönelen ve çok eşliliği dayatarak kadın üyelerinin isyan etmesine neden olan liderler yüzünden bozulmaya uğramıştı.[2] Bu yenilgilere bir de cadı avlarının yaygınlaşması ve kolonyal genişlemenin etkileri eklenince, Avrupa'daki devrimci süreç son buldu. Yine de askeri güç, feodalizmin içine düştüğü krizin önüne geçmeye yetmeyecekti.

Ortaçağın sonlarına doğru, bir yüzyıldan uzun bir süreye yayılan bir birikim kriziyle karşı karşıya kalan feodal ekonomi çökmüştü. Bu krizin boyutunu, 1350 ve 1500 yılları arasında işçiler ile efendileri arasındaki güç ilişkisinde meydana gelen, son derece mühim bir kaymaya işaret eden belli başlı tahminlerden çıkarabiliyoruz. Bu tahminlere göre reel ücretler yüzde yüz oranında artarken fiyatlar % 33 oranında azalmış, kiralar ve çalışma saatleri de aynı şekilde azalmış, yerellerde kendi kendine yeterliliğe doğru bir eğilim görülmeye başlanmıştı.[3] Zamanın toprak sahiplerinin ve tüccarlarının karamsarlığı ile pazarları korumak, rekabeti yok etmek ve insanları kendilerine dayatılan koşullar altında çalıştırmak için Avrupah devletlerin aldığı önlemler, bu dönemde kronik bir birikim imhası (*disaccumulation*) eğiliminin var olduğuna dair kanıtlar sunar. Feodal manorların kayıtlarında belirtildiği gibi, "işin kahvaltı kadar değeri yoktu" Dobb 1963: 54). Feodal ekonomi kendini yeniden üretemediği gibi kapitalist bir toplumun da bu düzenden "evrilmesi" mümkün değildi, çünkü kendi kendine yeterlilik ve yeni yüksek ücret rejimi "insanlara refah sağlasa da kapitalist

anlamda bir servet oluşumu ihtimalini ortadan kaldırıyordu" (Marx 1909, Cilt 1: 789).

İşte bu kriz karşısında Avrupalı hâkim sınıf, yeni zenginlik kaynaklarına el koymak, ekonomik temelini genişletmek ve emri altına yeni işçiler almak amacıyla giriştiği amansız çabayla birlikte, kapitalist bir dünya düzeninin temellerini atan, en azından üç yüzyıl içinde bütün bir gezegenin tarihini değiştirecek olan küresel bir saldırı başlattı.

Bildiğimiz gibi bu sürecin dayanakları, "işgal, köleleştirme, soygun, cinayet, kısacası şiddet"ti. (a.g.e.:785). Bu yüzden "kapitalizme geçiş" kavramı pek çok açıdan bir kurmacadan ibarettir. Britanyalı tarihçiler, 1940'lar ve 1950'lerde bu kavramı, Avrupa'da feodalizm çözülmeye başlarken bunun yerini alan yeni bir sosyoekonomik düzenin henüz bulunmadığı, yalnızca kapitalist toplum düzeninin bazı unsurlarının şekillenmeye başladığı kabaca 1450 ile 1650 arasındaki dönemi tanımlamak için kullanmışlardır.[4] Bu yüzden "geçiş" kavramı süregiden bir değişim sürecini ve kapitalist birikimin henüz esas olarak kapitalist olmayan politik yapılarla birlikte yer aldığı toplumları düşünebilmemize yarar. Ne var ki bu kavram aşamalı, doğrusal bir tarihsel gelişime işaret etmesine rağmen, adını verdiği dönem dünya tarihinin en kanlı ve en kesintili dönemleri arasındadır. Feci dönüşümlere sahne olan ve tarihçilerin ancak en sert ifadelerle tanımlayabildikleri bir dönemdir bu: Demir Çağı (Kamen), Yağma Çağı (Hoskins) ve Kırbaç Çağı (Stone). O halde "geçiş", kapitalizmin ortaya çıkışını sağlayan değişiklikleri ve bunları şekillendiren güçleri çağrıştırmakta yetersiz kalır. Burada bu ifadeyi sadece zamansal bir anlamda kullanmakla yetinirken, "feodal tepki"yi ortaya çıkaran toplumsal süreçleri ve kapitalist ilişkilerin gelişimini –Marx'ın yorumunu yeniden ele almamız gerektiğini söyleyen eleştirel görüşlere katılmakla beraber- Marksist "ilksel birikim" kavramıyla ifade edeceğim.[5]

Marx "ilksel birikim" kavramını *Kapital*'in Birinci Cilt'inin sonunda, Avrupalı hâkim sınıfın birikim krizine karşılık olarak başlattığı toplumsal ve ekonomik yeniden yapılanmayı tanımlamak, aynı zamanda da (Adam Smith'le polemiklerinde)[6] (i) kapitalizmin öncesinde bir sermaye ve emek yoğunlaşması

olmaksızın gelişemeyeceğini ve (ii) kapitalist zenginliğin kaynağının zenginlerin perhizinin değil, işçilerin üretim araçlarından koparılması olduğunu ortaya koymak için kullanır. İlksel birikim kavramı, "feodal tepki" ile kapitalist ekonominin gelişimi arasındaki bağı kurduğu ve kapitalist düzenin gelişiminin *tarihsel* ve *mantıksal* koşullarını tanımladığı için faydalı bir kavramdır. Burada "ilksel" ("orijinal") kavramı hem zaman içindeki belli bir olayı hem de kapitalist ilişkilerin önkoşulunu ifade eder.[7]

Ancak Marx, ilksel birikimi neredeyse tamamen kendi zamanının devrimci sürecinde ve geleceğin komünist toplumunun kurulmasında baş aktör olarak gördüğü ücretli sanayi proleterlerinin bakış açısından incelemiştir. Bu yüzden ona göre, ilksel birikim her şeyden önce Avrupalı köylülerin topraklarından mülksüzleştirilmesine ve "özgür," bağımsız işçilerin ortaya çıkışına dayanır. Hem de şöyle belirtmiş olmasına rağmen:

> Amerika'da altın ve gümüşün bulunması, (Amerikan) yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlere gömülmesi, Doğu Hint Adaları'nın ele geçirilmeye ve yağmalanmaya başlaması, Afrika'nın kara deri ticaretinin av alanı haline getirilmesi...ilksel birikimin bellibaşlı uğraklarıydı (Marx 1909, 1. Cilt: 823[2000: 715]).

Marx aynı zamanda "bugün Amerika'da doğum belgesi olmadan ortaya çıkan sermayenin çoğunun daha dün İngiltere'de sermeyaleştirilen çocuğun kanı" olduğunun da farkına varmıştır (2000: 720). Buna karşılık, Marx'ın çalışmalarında kapitalizmin emek gücünün yeniden üretiminde ve kadınların toplumsal konumunda gerçekleştirdiği muazzam dönüşümlere dair hiçbir şeye rastlanmaz. Üstelik Marx'ın ilksel birikim çözümlemesi, 16. ve 17. yüzyıllarda görülen "Büyük Cadı Avı"na hiç değişmez, oysa bu devlet destekli terör kampanyası Avrupalı köylülerin bir zamanlar ortak olarak kullandıkları topraklardan kovulmalarını kolaylaştırması nedeniyle, köylülülerin yenilgisinin temelini oluşturmuştur.

Bu ve ilerleyen bölümlerde, özellikle Avrupa'ya göndermede bulunarak bu gelişmeleri aşağıdaki argümanlar temelinde tartışmaya çalışacağım:

i. Avrupalı işçilerin geçim araçlarından mülksüzleştirilmeleri ve yerli Amerikalılar ile Afrikalıların "Yeni Dünya"nın madenlerinde ve plantasyonlarında çalıştırılmak üzere köleleştirilmeleri, proleter dünyanın oluşturulmasının ve "biriktirilmesi"nin tek araçları değildi.

ii.Bu süreç aynı zamanda bedenin bir iş makinesine dönüştürülmesini, kadınların işgücünün yeniden üretimine tabi kılınmasını gerektirmiştir. Her şeyden önemlisi, bu süreç Avrupa'da ve Amerika'da "cadılar"ın yok edilmesi yoluyla kadınların gücünün imhasını da gerektirmiştir.

iii. İlksel birikim yalnızca sömürülebilir işçilerin ve sermayenin birikmesi ve yoğunlaşması demek değildir. Bu aynı zamanda *işçi sınıfı içinde farklılıkların ve ayrımların da bir birikimi*dir. Öyle ki "ırk" ve yaş üzerinden olduğu kadar "cinsiyet" üzerinden de kurulan hiyerarşiler, sınıf egemenliğinin ve modern proletaryanın oluşumunun kurucusu olmuştur.

iv. Bu yüzden (diğerlerinin yanı sıra) çoğu Marksistin yaptığı gibi, kapitalist birikimi ne kadın ya da erkek işçilerin özgürleşmeleriyle özdeşleştirebilir, ne de kapitalizmin ortaya çıkışını tarihsel ilerlemenin bir uğrağı olarak görebiliriz. Tam tersine, kapitalizm proleterlerin bedenine sömürüyü gizlemeye ve yoğunlaştırmaya yarayan derin ayrılık tohumları ekerek çok daha vahşi ve sinsi kölelik biçimleri yaratmıştır. İşte büyük ölçüde dayatılan bu ayrılıklar yüzünden -özellikle de kadın ve erkekler arasında- kapitalist birikim gezegenin her köşesinde hayatları mahvetmeye devam ediyor.

Avrupa'da Kapitalist Birikim ve Emeğin Birikimi

Marx'ın da dediği gibi, sermaye dünyaya tepeden tırnağa her yerinden kan ve pislik damlayarak gelmiştir (1909, 1. Cilt: 834 [2000: 724]); gerçekten de kapitalist gelişimin başlangıcına baktığımızda muazzam bir toplama kampının içine düşmüş gibi oluruz. "Yeni Dünya"ya baktığımızda yerli nüfusun *mita* ve *cuatelchil* rejimlerine boyun eğdirildiğini görürüz.[8] Milyonlarca insan Huancavelica ve Potosi'deki madenlerden gümüş ve civa çıkarırken telef olmuştur. Doğu Avrupa'ya baktığımızda, daha önce hiç serfleştirilmemiş bütün bir çiftçi nüfusunu toprağa bağlayan "ikinci bir serflik" sisteminin kurulduğunu görürüz.[9] Batı Avrupa'da ise Çitlemeleri, Cadı Avı'nı, serserilerin ve dilencilerin etiketlendiklerini, kırbaçtan geçirildiklerini, gelecekteki hapishane düzenine model oluşturacak olan, yeni

inşa edilmeye başlanmış yoksullar evine ve ıslahevlerine kapatıldıklarını görürüz. Ufukta köle ticaretinin yükselişi görülürken, denizlerde gemiler çoktan kiralık işçileri ve mahkûmları Avrupa'dan Amerika'ya taşımaya koyulmuştur...

Bütün bu senaryodan ilksel birikim sürecindeki ana kaldıracın, temel ekonomik gücün şiddet olduğunu çıkarabiliriz,[10] çünkü kapitalist gelişim Avrupa hâkim sınıfının el koyduğu zenginlikte ve emri altındaki işçi sayısında devasa bir sıçramaya ihtiyaç duyuyordu. Diğer bir deyişle, ilksel birikim, tarihin daha önceki hiçbir döneminde görülmemiş, muazzam bir emek gücü birikimine -çalınan mallar biçimindeki "ölü emek" ve sömürüye hazır hale getirilmiş insanlar biçimindeki "canlı emek"- dayanıyordu.

Kapitalist sınıfın, yaşamının ilk üç yüzyılında egemen çalışma ilişkisi olarak köleliği ve diğer zora dayalı emek biçimlerini dayatma eğiliminde olması ayrıca önemlidir. Bu öyle bir eğilimdir ki ancak işçilerin direnişiyle ve işgücünün elden ayaktan düşme tehlikesiyle sınırlandırılabilmiştir.

Üstelik bu durum yalnızca 16. yüzyıl itibariyle zora dayalı emek temelli ekonomilerin oluşmaya başladığı Amerikan kolonileri için değil, aynı zamanda Avrupa için de geçerlidir. Köleliğin ve plantasyon düzeninin kapitalist birikim için taşıdığı öneme daha sonra değineceğim. Burada 15. yüzyılda Avrupa'da köleliğin tamamen kaldırılmak bir yana, daha da güçlendiğini vurgulamak istiyorum.[11]

İtalya'da kölelik üzerine en ayrıntılı çalışmaları borçlu olduğumuz İtalyan tarihçi Salvatore Bono'nun kayıtlarına göre, 16. ve 17. yüzyılda Akdeniz bölgelerinde pek çok köle vardı ve bu kölelerin sayıları Müslüman dünyasına karşı düşmanlığı körükleyen İnebahtı Savaşı'yla (1571) daha da artmıştı. Bono, Napoli'de 10.000'den fazla, bütün Napolitan Krallığı'nda da 25.000 (nüfusun yüzde biri) köle olduğunu belirtir, benzer rakamlar İtalya'nın diğer şehirleri ile Fransa'nın güneyi için de geçerlidir. İtalya'da kurumsal kölelik sistemi gelişirken kaçırılan binlerce yabancı -günümüzün kayıtsız, göçmen işçilerin ataları- şehir yönetimleri tarafından kamusal işlerde çalıştırılıyor ya da özel vatandaşlara tarım işçisi olarak kullanılmak

üzere satılıyorlardı. Çoğu kürek çekmeye yollanıyordu, bu iş özellikle Vatikan donanması için önemli bir istihdam kaynağıydı (Bono 1999: 6-8).

Kölelik, "efendinin uğruğuna her zaman mücadele edeceği [sömürü] biçimidir" (Dockes 1982: 2). Avrupa da bir istisna değildi. Kölelik ve Afrika arasında özel bir ilişki olduğu kanısını ortadan kaldırmak için, bunun üzerinde özellikle durmak gerekir.[12] Ancak Avrupa'da kölelik maddi şartlar var olmadığı için kısıtlı kalmıştır. Yine de işverenlerin köleliğe duyduğu arzu öyle güçlü olmalıdır ki İngiltere'de kölelik ancak 18. yüzyılda yasaklanabilmiştir. Serflik sistemini geri getirme çabaları da nüfus azlığının toprak sahiplerine üstünlük kazandırdığı Doğu dışında sonuçsuz kalmıştır.[13] Batı'da bu sistemin yeniden kuruluşu "Alman Köylü Savaşı"yla son bulan köylü direnişleriyle engellenmiştir. Üç ülkeye yayılan (Almanya, Avusturya ve İsviçre) ve her alandan işçileri (çiftçiler, madenciler, zanaatkârlar, ayrıca en iyi Alman ve İsviçreli sanatçılar)[14] bir araya getiren geniş bir örgütlenme çabasının ifadesi olan bu "halk devrimi" de Avrupa tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Tıpkı 1917 Bolşevik devrimi gibi, bu devrim de iktidar sahiplerini derinden sarsmış, onları alaşağı etmek için uluslararası bir komplo kurulduğuna dair korkularını doğrularcasına, akıllarına Anabaptistlerin Münster işgalini getirmiştir.[15] Devrimin Peru'nun işgaliyle aynı yıla denk gelen ve Albrecht Dürer'in "Mağlup Köylüler Anıtı"yla andığı (Thea 1998: 65, 134-135) yenilgisinden sonra, iktidar sahiplerinin intikamı çok acımasız olmuştur. "Thuringia'dan Alsace'a kadar tarlalarda, ormanlarda, yanmış yıkılmış kalelerin hendeklerinde binlerce ceset yatıyordu," "katledilmiş, işkence edilmiş, kazığa geçirilmiş, şehit olmuş cesetler..." (a.g.e.:153, 146). Ancak zaman geri döndürülemezdi. Almanya'nın pek çok bölgesinde ve "savaş"ın merkezindeki diğer yerlerde örfi haklar ve hatta bölgesel hükümet biçimleri bile varlıklarını koruyabilmişti.[16]

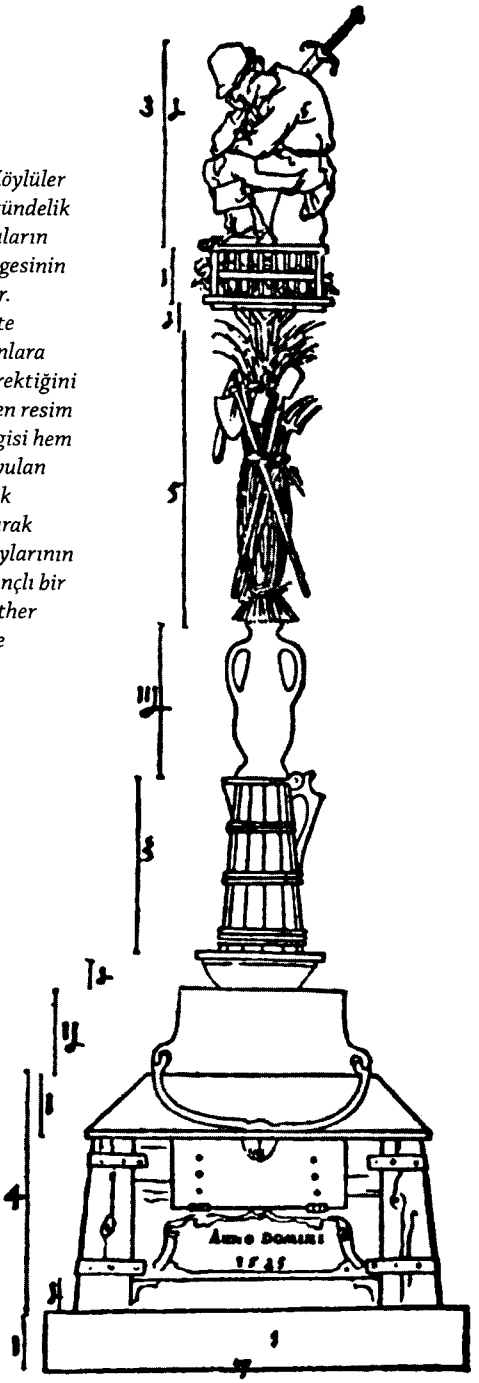
Bu bir istisnaydı. İşçilerin yeniden serfleştirilmeye karşı direnişleri kırılamadığında, buna hemen köylülerin topraklarından mülksüzleştirilmesi ve zorunlu ücretli emeğin dayatılmasıyla karşılık veriliyordu. Bağımsız olarak iş bulmaya çalı-



"Özgürlük" bayrağını taşıyan köylü

şan ya da işverenlerini terk eden işçiler hapis cezasına, hatta aynı suçu ikinci kere işlediklerinde ölüm cezasına bile çarptırılıyorlardı. Avrupa'da "özgür" bir ücretli emek piyasası 18. yüzyıla kadar kurulamadı, hatta o zaman dahi sözleşmeli ücretli iş hakkı, ancak yoğun mücadeleler sonucunda ve çoğunluğu erkek ve yetişkin olan kısıtlı sayıdaki işçiye verildi. Yine de köleliğin ve serfliğin yeniden kurulamayışı, ortaçağa damgasını vuran ve emeğin sömürüsünü azamileştirmek arzusunun işgücünün yeniden üretimini tehlikeye sokması yüzünden daha da körüklenen emek krizinin, Avrupa'da 17. yüzyılda da sürdüğünü göstermektedir.

Şu anda kapitalist gelişmeyi halen ayırt etmekte olan bu çelişki[17] en dramatik şekilde Amerikan kolonilerinde patlak



Albrecht Dürer, Mağlup Köylüler Anıtı (1526). Resimdeki gündelik hayatında kullandığı eşyaların üzerine oturmuş köylü imgesinin anlamı oldukça belirsizdir. Bu imge, köylülerin ihanete uğradıklarını ya da asıl onlara hain gibi davranılması gerektiğini söylüyor olabilir. Bu yüzden resim hem asi köylülerin bir yergisi hem de ahlaki kuvvetlerine duyulan hürmetin bir temsili olarak yorumlanmıştır. Kesin olarak bildiğimiz şeyse, 1525 olaylarının Dürer'i altüst ettiği ve inançlı bir Lüteriyen olarak, tıpkı Luther gibi isyanı büyük ihtimalle kınamış olduğudur.

verdi. Burada iş, hastalık ve insanları dize getirmek için uygulanan cezalar Fetihten hemen sonraki on yıllarda yerli Amerikan nüfusunun üçte ikisini kırıp geçirdi.[18] Bu aynı zamanda köle ticaretinin ve köle emeği sömürüsünün de özünü oluşturmaktaydı. *Middle Passage** sırasında ve plantasyonlarda maruz kaldıkları eziyetli hayat koşulları yüzünden milyonlarca Afrikalı hayatını yitirdi. Avrupa'da işgücü sömürüsü, Nazi rejimi dışında hiçbir zaman böyle bir soykırım seviyesine ulaşmadı. Ama Avrupa'da da16. ve 17. yüzyıllardaki (lortların ve tüccarların ekonomik krize yanıtı olarak) toprak özelleştirmeleri ve toplumsal ilişkilerin metalaştırılması; yaygın bir yoksulluğa, ölümlere ve gelişmeye başlayan kapitalist ekonomiyi yerle bir etmekle tehdit eden çok yoğun bir direnişe sebep oldu. Feodalizmden kapitalizme geçişte kadınların ve yeniden üretimin tarihinin yerleştirilmesi gereken tarihsel bağlamın burası olduğunu öne sürüyorum. Çünkü kapitalizmin doğuşunun kadınların toplumsal konumunda -Avrupa'da olsun Amerika'da olsun, özellikle de proleter düzeyde- meydana getirdiği değişiklikler esasen yeni emek kaynakları kadar işgücünü yeniden düzenleme ve bölme arayışının da bir sonucuydu.

Bu savımı desteklemek için, Avrupa'da kapitalizmin gelişimini şekillendiren ana olayların -toprak özelleştirmeleri ve Fiyat Devrimi- izini sürerek, her ikisinin de kendi kendine yeterli bir proleterleşme sürecini üretmeye yetmediğini savunacağım. Daha sonra kapitalist sınıfın Avrupa proletaryasını disiplin altına almak, yeniden üretmek ve genişletmek için uygulamaya koyduğu politikaları ana hatlarıyla açıklayacağım. Bu politikaların ilki, kadınlara karşı başlatılan ve "ücret patriyarkası" olarak adlandırdığım yeni bir patriyarkal düzenin kurulmasıyla sonuçlanan saldırılardır. Son olarak, kolonilerde ırksal ve cinsel hiyerarşilerin ne şekilde oluşturulduğuna bakmaya, bu hiyerarşilerin yerli, Afrikalı ve Avrupalı kadınlar ve de kadınlar

* Atlantik köle ticaretinin bir parçası olarak, milyonlarca Afrikalıyı Yeni Dünya'ya taşıyan üçgen biçimli bir ticaret evresi. Bu üçgende, Afrika pazarları için üretilmiş mallarla Avrupa'dan kalkan gemiler Afrika'ya gelir, burada bu mallar satın alınan ya da kaçırılan Afrikalılarla değiştirilirdi. Bu sefer Atlantik'i geçerek Amerika'ya taşınan bu köleler ham madde karşılığı satıldıktan sonra, alınan mallar yeniden Avrupa'ya taşınırdı.

ile erkekler arasında ne ölçüde bir mücadele ya da dayanışma alanı oluşturabildiğini sorgulamaya çalışacağım.

Avrupa'da Toprağın Özelleştirilmesi, Kıtlığın Üretimi ve Üretimin Yeniden Üretimden Koparılması

Kapitalizmin başlangıcından beri, işçi sınıfının sefalete itilmesi savaşla ve toprakların özelleştirilmesiyle baş göstermiştir. Bu uluslararası bir olgudur. 16. yüzyılda Avrupalı tüccarlar Kanarya Adaları'nın topraklarının çoğuna el koymuş, buraları şeker plantasyonlarına dönüştürmüşlerdi. En geniş çaplı toprak özelleştirmesi ve çitlemeleri, 17. yüzyıla gelindiğinde ortak yerli topraklarının üçte birinin İspanyollar tarafından *encomienda* denilen sistem altında temellük edildiği Amerika'da gerçekleşti. Toprak kaybı aynı zamanda Afrika'da çoğu topluluğu gençlerinin en iyilerinden mahrum eden köle avlarının sonuçlarından biriydi.

Avrupa'da toprak özelleştirmeleri kolonyal genişlemeyle eş zamanlı olarak 15. yüzyılın sonlarında başladı. Bu, kiracıların çıkarılması, kira artışları ve borçlanma, nihayetinde toprakların satılmasına neden olan artan devlet vergileri gibi farklı biçimler alıyordu. Zor kullanılmadığında bile toprak kaybı bireyin ya da topluluğun iradesine rağmen gerçekleştiğinden ve geçim kapasitelerini yok ettiğinden bütün bunların hepsini *topraktan mülksüzleştirilme* olarak adlandırıyorum. Topraktan mülksüzleştirilmenin iki biçiminden bahsedilebilir: savaş – bölgesel ve ekonomik düzenlemeleri dönüştürmenin bir aracı olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte bu dönemde nitelik değiştirmiştir- ve dini reform.

"1494'ten önce Avrupa'da savaş sistemi kısa süreli ve düzensiz küçük savaşlardan ibaretti" (Cunningham ve Grell 2000: 95). Bu savaşlar orduların önemli bir kısmını oluşturan çiftçiler ürünlerini ekebilsinler diye daha çok yazın yapılır, ordular uzun süre herhangi bir eyleme geçmeksizin karşı karşıya beklerlerdi. Ancak 16. yüzyılda savaşlar sıklaşmaya başladı ve yeni bir savaş düzeni ortaya çıktı. Bunun nedeni kısmen teknolojik yenilikler olsa da asıl sebep Avrupalı devletlerin çoğunlukla ekonomik krizden kurtulmak için toprak fetihlerine

yönelmeye başlamaları ve zengin sermaye sahiplerinin buna yatırım yapmalarıdır. Seferler daha uzun sürmeye başladı. On kat genişleyen, daimi ve profesyonel ordular kuruldu.[19] Yerel nüfusla bağı olmayan paralı askerler tutuldu ve savaşın amacı düşmanın yok edilmesi haline geldi. Böylece bu savaşlar geride Albrecht Dürer'in "Mahşerin Dört Atlısı" (1498) gravüründeki gibi terk edilmiş tarlalar, cesetlerle kaplı otlaklar, kıtlık ve salgınlar bıraktı.[20] Toplum üzerindeki travmatik etkileri pek çok sanatsal temsilde ifade bulan bu olay, Avrupa'nın tarımsal görünümünü de değiştirdi.

Protestan Reformasyonu sırasında, üst sınıfın muazzam miktarda toprağı ele geçirmeye yönelmesiyle birlikte, Kilise'nin topraklarına el konulurken pek çok imtiyaz sözleşmesi iptal edildi. Fransa'da Kilise topraklarına duyulan açlık ilk başlarda Protestan hareketi içindeki alt ve üst sınıfları birleştirmişti. Ancak toprakların 1563'te açık arttırmaya sunulmaya başlanmasıyla birlikte, Kilise'nin mülksüzleşirilmesini "acıdan ve umuttan gelen bir tutkuyla" isteyen ve kendilerine de pay düşeceği vaadiyle harekete geçen zanaatkârlar ve gündelik işçiler, hayal kırıklığına uğradılar (Le Roy Ladurie 1974: 173-76). Ondalık vergilerden kurtulmak için Protestanlığı kabul eden köylüler de aldatılmışlardı. "İncil'in toprak özgürlüğü ve kölelikten kurtuluşu vaat ettiğini" söyleyerek haklarının arkasında durduklarında, halkı kışkırttıkları gerekçesiyle vahşice saldırıya uğradılar (a.g.e.:192).[21] İngiltere'de de aynı şekilde dini reform adına pek çok toprak el değiştirdi. W.G. Hoskin bunu "Norman İşgali'nden bu yana İngiliz tarihinde görülen en büyük toprak devri" ya da daha açıkça "Büyük Yağma" olarak adlandırır.[22] Ancak İngiltere'de toprak özelleştirmeleri daha çok "Çitlemeler" aracılığıyla gerçekleştirildi. Bu olay, işçilerin "ortak zenginlikleri"nden mülksüzleştirilmesiyle o kadar ilişkili hale gelmiştir ki günümüzde hâlâ antikapitalist eylemciler tarafından sosyal haklara karşı her türlü saldırının bir göstereni olarak kullanılmaktadır.[23]

16. yüzyılda "çitleme", İngiliz lortlarının ve zengin çiftçilerin ortak toprak mülkiyetini ortadan kaldırmak ve kendi arazilerini genişletmek için kullandıkları bir dizi stratejiyi ifade eden teknik bir terimdi.[24] Çitleme, çoğunlukla köylülerin



Jaques Callot, Savaşın Dehşeti (1633). Gravür. Askeri yetkililer tarafından asılan adamlar, soygunculuğa başlayan eski askerlerdir. 17. yüzyılda sokakları dolduran dilencilerin ve serserilerin büyük bir kısmı, askerlikten atılanlardan oluşuyordu.

çitle çevrilmemiş bir tarlada, komşu olmayan toprak şeritlerine sahip olabilmesini sağlayan bir düzenleme olan açık tarla sisteminin ortadan kaldırılması anlamına geliyordu. Çitleme aynı zamanda ortak alanların çitlerle çevrilmesi ve toprakları olmayan, yalnızca örfi haklara sahip oldukları için yaşamlarını sürdürebilen yoksulların kulübelerinin de yıkılmasını içeriyordu.[25] Geniş toprak parçaları geyik parkları kurmak için çitlenirken, köyler otlaklar oluşturmak için yıkılıyordu.

Çitlemelerin 18. yüzyıla kadar sürmesine rağmen (Neeson 1993) Reformasyon'dan bile önce iki binden fazla kırsal topluluk çoktan bu şekilde yok edilmişti (Fryde 1996: 185). Köylerin yok edilmesi öyle boyutlara ulaşmıştı ki ilk olarak 1518'de, ardından da 1548'de Kraliyet soruşturma açtı. Pek çok kraliyet komisyonu atanmasına karşın bu gidişatı durdurmak için çok az şey yapıldı. Bunun yerine, sayısız isyanla zirve noktasına ulaşan çok yoğun bir mücadele yaşandı ve bu mücadeleye toprakların özelleştirilmesinin faydaları ve zararları üzerine uzun tartışmalar eşlik etti. Dünya Bankası'nın dünya üstünde kalan son ortak alanlara karşı başlattığı saldırıyla yeniden canlanan bu tartışmalar günümüzde de sürüyor.

Türlü politik perspektiflere sahip "modernleşme taraftarları"nın ortaya attığı görüş, kısaca çitlemelerin tarımsal ve-

rimliliği arttırdığı ve çitlemeler yüzünden köylülerin yerinden edilmesinin tarımsal üretkenlikte kaydedilen önemli artış sayesinde fazlasıyla telafi edildiği yönündedir. Bu görüş, toprakların kurutulduğunu, yoksulların elinde kalsaydı verimliliğini yitireceğini (Garret Hardin'in "ortak malların trajedisi"ni öngörücesine),[26] oysa zenginlerin eline geçtiği için toprağın yaşamaya devam edebildiğini savunur. Yine bu sava göre, tarımsal yeniliklerle birlikte çitlemeler toprağın üretkenliğini arttırmış, bu sayede yiyecek stokunun genişlemesini sağlamıştır. Bu bakış açısından, toprağın ortak mülkiyetini savunmak "geçmişe duyulan bir nostalji" olarak bir kenera bırakılmalıdır, çünkü tarımsal komunalizm geri kalmış, verimsiz bir durumdur, bu görüşü savunanlar da geleneklere yersiz bir bağlılık göstermenin ötesine geçemezler.[27]

Ancak bu savlar geçerli değildir. Toprak özelleştirmeleri ve tarımın ticarileşmesi sıradan halkın kullanımına daha fazla yiyecek sunmamış, yalnızca piyasaya ve ihraca ayrılan yiyecek miktarını arttırmıştır. Tıpkı günümüzde toprağın ortak mülkiyetinin ortadan kaldırılması ve Dünya Bankası'nın yapısal uyum programları tarafından dayatılan "ihraç et ya da yok et" politikaları yüzünden, Afrika, Asya ve Latin Amerika'nın en verimli bölgelerinde bile yetersiz beslenmeden kırılması gibi, bu uygulamalar işçilere yalnızca iki yüzyıllık açlık getirmiştir. İngiltere'de yeni tarımsal tekniklerin keşfi bile bu kaybı telafi edememiştir. Aksine, tarımsal kapitalizmin gelişimi kırsal kesimin yoksullaşmasıyla "at başı ilerlemiştir" (Lis ve Sloy 1979: 102). Toprak özelleştirmelerinin yarattığı sefaletin bir kanıtı da tarımsal kapitalizmin doğuşundan bir yüzyıl kadar sonra 60 Avrupa kentinde sosyal yardımın kurumsallaşması ya da bu yönde adımlar atılması ile serseriliğin uluslararası bir sorun haline gelişidir (a.g.e.:87). Nüfus artışı bu duruma katkıda bulunmuş olabilir, ancak bunun önemi abartılmıştır ve zamanla azalmış olması gerekir. 16. yüzyılın son dönemlerinde Avrupa'nın hemen her yerinde nüfus artışı ya durmuştu ya da gerilemekteydi, ama bu sefer değişimin işçilere herhangi bir faydası olmadı.

Üstelik açık tarla sisteminin verimliliğine ilişkin birtakım yanılgıar da söz konusudur. Neo-liberal tarihçiler bunu müsrif bir



Kır festivali. Köylü toplumun bütün toplantıları, festivalleri ve oyunları ortak alanlarda gerçekleştirilirdi. Daniel Hopfer imzalı, 16.yy'a ait gravür.

sistem olarak tanımlamışlardır, oysa Jean De Vries gibi bir toprak özelleştirmesi yanlısı bile tarım topraklarının ortak kullanımının pek çok avantajı olduğunu kabul etmiştir. Bu sistem, köylüleri ailelerin kullanımındaki toprak şeritlerinin çeşitliliğinden kaynaklanabilecek kötü hasatlardan koruyordu, ayrıca her toprakla farklı bir dönemde ilgilenmek gerektiğinden altından kalkılabilecek bir çalışma düzeni getirmişti. Üstelik ne zaman ürün ekileceği, ne zaman hasat yapılacağından tutun da bataklıkların ne zaman kurutulabileceği, hayvanların ne zaman ortak alanlara salınabileceğine kadar bütün kararlar köylü meclisleri tarafından alındığından, özyönetime ve kendi kendine ayakta kalabilmeye dayalı demokratik bir hayat biçimini teşvik ediyordu.[28]

Bu noktalar aynı şekilde "ortak alanlar" için de geçerlidir. 16. yüzyıl literatüründe tembelliğin ve düzensizliğin bir kay-

nağı olarak görülüp küçümsenen ortak alanlar, aslında sadece ineklerini tutabilecekleri çayırlara, kereste, yaban çileği ve şifalı otlar toplayabilecekleri korulara, bir araya gelebilecekleri taş ocaklarına, balık havuzlarına ya da açık alanlara ulaşabildikleri için hayatta kalmayı başrabilen pek çok küçük çiftçinin ve çiftlik işçisinin yeniden üretimi için elzemdi. Ortak karar almayı ve elbirliğiyle çalışmayı teşvik etmesinin yanı sıra, ortak alanlar köylüler arasında dayanışmanın ve toplumsallığın serpilmesine olanak veren maddi bir temel işlevi görüyordu. Bütün festivaller, oyunlar ve köy toplantıları ortak alanlarda gerçekleştirilirdi.[29] Ortak alanların toplumsal işlevi kadınlar için özellikle önemliydi, çünkü erkeklere nazaran daha az toprağa ve daha az toplumsal güce sahip olan kadınlar geçimleri, otonomileri ve toplumsallıkları için ortak alanlara daha çok bağımlıydılar. Alice Clark'ın kapitalizm-öncesi Avrupa'da pazarların kadınlar için önemiyle ilgili tespitini kendi sözcüklerimizle ifade edecek olursak, kadınların bir araya geldikleri, haberleştikleri, birbirlerine danışabildikleri ve ortak konular üzerinde, erkeklerinkinden bağımsız olarak kendi görüşlerini oluşturabildikleri yerler olarak ortak alanlar kadınların toplumsal hayatının da bir merkeziydi (Clark 1968: 51).

Açık tarla sistemi yok edilince ve ortak topraklar çitlenince, R.D. Tawney'nin feodal köylerdeki "ilkel komünizm" olarak adlandırdığı, elbirliğine dayalı bu ilişkiler ağı da yok oldu (Tawney 1967). Topraklar özelleştirilince ve ortak çalışmanın yerini bireysel iş sözleşmeleri alınca tarımsal emekte elbirliği ölmekle kalmadı, elinde bir baraka ve bir inekten başka bir şeyi kalmayan ve "dizlerinin üstüne çöküp şapkası elinde" iş dilenmekten başka yapacak bir şeyi olmayan yoksul çiftçilerin sayısının artmasıyla, köylü nüfusun içindeki ekonomik farklılıklar da derinleşti (Seccombe 1992). Toplumsal bağlılık çözüldü,[30] aileler dağıldı, gençler sayıları gittikçe artan serserilerin ve atıl işçilerin arasına katılmak üzere köyleri terk ederken –bu da kısa bir süre içinde dönemin toplumsal bir sorunu haline gelecekti- yaşlılar geçimlerini sağlamada yalnız kaldılar. Bu durum özellikle de çocuklarının desteğini yitiren yaşlı kadınların zararına oldu. Bu kadınlar yoksullar grubunun arasına katılarak hayatlarını

borç alarak, küçük hırsızlıklar yaparak ve ödemelerini geciktirerek sürdürmeye başladı. Sonuçta köylüler yalnızca derin ekonomik eşitsizlikler değil, aynı zamanda giderek örülen bir nefret ve hınç ağı yüzünden kutuplaştılar. Böyle bir ağın varlığı, suçlamaların arka planında yardım istekleriyle ilgili kavgalar, başkasının arazisine giren hayvanlar ve ödenmemiş kiraların yattığını gösteren cadı avıyla ilgili kayıtlarda açıkça görülür.[31]

Çitlemeler aynı zamanda zanaatkârların da ekonomik durumunu çökertti. Tıpkı günümüzde metaların en az maliyetle üretildiği "serbest ihraç bölgeleri" oluşturmak için çok uluslu şirketlerin, Dünya Bankası tarafından topraklarından mülksüzleştirilen köylülerden faydalanmaya çalışması gibi, 16. ve 17. yüzyıllarda da kapitalist tüccarlar kırsal kesimlerde oluşan ucuz iş gücünü şehir loncalarının gücünü kırmak ve zanaatkârların bağımsızlıklarını yok etmek için kullandılar. Bu durum özellikle kırsal bir küçük ev sanayisi olarak yeniden düzenlenen ve günümüzün "kayıt dışı ekonomi"sinin atası olan, kadın ve çocuk emeğine dayalı taşeronluk sistemi (*putting out*)* üzerine kurulu tekstil sektörü için geçerliydi.[32] Ancak emeği ucuzlatılanlar yalnızca tekstil işçileri değildi. Toprağa erişimleri kesilir kesilmez işçiler ortaçağlarda görülmemiş bir bağımlılığa sürüklendiler, çünkü topraksız kalmaları işverenlere ücretlerini düşürebilme ve çalışma saatlerini artırabilme gücü verdi. Protestan bölgelerde tüm bunlar, aziz günlerini tatil olmaktan çıkararak yıllık çalışma zamanını iki katına çıkaran dini bir reform maskesi altında gerçekleştirildi.

Topraktan mülksüzleştirmelerle birlikte doğal olarak, işçilerin ücret karşısındaki tutumu da değişti. Ortaçağlarda çalışma yükümlülüklerine tabi kılınmak karşısında, ücret bir özgürlük aracı olarak görülebilirken, toprağa erişimin ortadan kalkmasıyla birlikte köleleştirmenin bir aracı olarak görülmeye başlandı (Hill 1975: 181 ve devamı).[33]

İşçilerin ücretli emeğe karşı nefretleri o kadar büyüktü ki Kazıcıların lideri Gerard Winstanley ücret karşılığı çalış-

* Ham maddenin işveren tüccar tarafından sağlandığı, parça başı ücretlendirilmek üzere işin genellikle ev içinde üretim yapan taşeronlara yaptırıldığı, özellikle 17. yüzyıla ait bir üretim düzeni.

tığı sürece, kişinin kardeşinin ya da düşmanının emri altında yaşaması arasında hiçbir fark olmadığını söylüyordu. Bu durum, çitlemelerin ortaya çıkışıyla birlikte (kavram, burada her türlü toprak özelleştirmesini içeren genel bir terim olarak kullanılmıştır) ücret karşılığı çalışmak yerine kendini yollara vurup (kendilerine karşı yürürlüğe konan "kanlı" yasanın öngördüğü üzere) köleliği ya da ölümü göze alan "serseriler" ve "efendisizler"in sayısındaki artışı da açıklar.[34] Bu aynı zamanda köylülerin, boyutları ne kadar küçük olursa olsun, topraklarına el konulmasına karşı giriştikleri kararlı mücadeleyi de gözler önüne sermektedir.

İngiltere'de çitlemelere karşı mücadeleler 15. yüzyılda başladı ve toprakları çeviren çitleri indirmenin "en yaygın toplumsal protesto biçimi" ve sınıf çatışmasının sembolü haline geldiği 16. ve 17. yüzyıllar boyunca devam etti (Manning 1988: 311). Çitleme karşıtı ayaklanmalar genelde toplu isyanlara dönüştü. Bunlar arasında en kötü üne sahip olan isyan, adını lideri Robert Kett'ten alan ve 1549 yılında Norfolk'ta gerçekleşen Kett İsyanı'ydı. Bu ufak çaplı bir isyan değildi. İsyanın en iyi zamanlarında sayıları 16.000'i bulan asilerin bir topçu birliği vardı, 12.000 kişilik bir orduyu yenmiş, hatta o zamanlar İngiltere'nin ikinci büyük kenti olan Norwich'i işgal etmişlerdi.[35] Aynı zamanda yürürlüğe girmiş olsa tarımsal kapitalizmin ilerleyişini kontrol altına alacak, ülkede feodal iktidarın bütün kalıntılarını ortadan kaldıracak bir program bile hazırlamışlardı. Bu program kendisi de bir çiftçi ve sepici olan Kett'in Koruyucu Lorda sunduğu 29 talepten oluşuyordu. Bu taleplerin ilkine göre "bundan böyle hiç kimse hiçbir yeri çitleyemeyecek"ti. Diğer maddelerde, kiraların altmış beş yıl önceki seviyelere düşürülmesi, "bütün mülk sahiplerinin ve tımar sahiplerinin ortak alanlardan faydalanabilmesi" ve "Tanrı akıttığı kıymetli kanla herkesi özgür kıldığından bütün kölelerin özgürleştirilmesi" isteniyordu (Fletcher 1973: 142-44). Bu talepler gerçekleştirildi. Norfolk'un her yerinde toprakları çeviren çitler söküldü ve ancak başka bir hükümetin ordusu saldırdığında asiler durdurulabildi. Bunun takip eden katliamda üç yüz elli kişi katledildi, yüzlerce kişi yaralandı. Kett ve kardeşi Norwich surlarına asıldı.

Bununla birlikte çitleme karşıtı mücadeleler, Jakoben çağda da sayıları giderek artan kadın katılımcılarla devam etti.[36] I. James zamanında çitleme isyanlarının aşağı yukarı yüzde onunda asilerin arasında kadınlar da vardı. Bazı isyanlar tamamen kadınlardan oluşuyordu. Örneğin 1607'de "Albay Dorothy" liderliğinde otuz yedi kadın, kendi iddialarına göre Thorpe Moor'daki (Yorkshire) ortak köy alanlarında çalışan maden işçilerine saldırdı. 1608'de kırk kadın Waddingham'da (Lincolnshire) çevrilen bir alanın "çitlerini yıkmaya" gitti ve 1609'da Dunchurch'taki (Warwickshire) bir manorda "aralarında evli kadınların, dulların, bekâr yaşlı kadınların ve genç kızların, hizmetkârların bulunduğu on beş kadın çitleri yıkmak ve hendekleri kapatmak üzere bir gece toplandı" (a.g.e.:97). Yine York'ta, Mayıs 1624'te kadınlar çitlenmiş bir alanı yerle bir etti ve bu yüzden hapse atıldı. "Bu başarılarından sonra bira ve tütün içerek eğlendikleri" söyleniyordu (Fraser 1984: 225-26). Yine 1641'de Buckden'deki çitlenmiş bir araziye giren kalabalık, esas olarak erkek çocukların yardım ettiği kadınlardan oluşuyordu (a.g.e.). Bunlar, hayatları tehdit edildiğinde, kadınların ellerinde direnler ve tırpanlarla toprakların çitlerle çevrilmesine ya da çayırların boşaltılmasına direndikleri örneklerden yalnızca birkaçıdır.

Kadınların bu ağırlıklı varlığı, hukuki olarak kocalarının "güvencesi"nde oldukları için yasa kapsamı dışında kaldıkları kanısına bağlanabilir. Hatta erkeklerin çitleri yıkarken kadın kılığına girdikleri anlatılır. Ancak bu açıklama çok da ileri götürülemez; çünkü hükümet kısa süre içinde kadınların bu ayrıcalığını kaldırdı ve çitleme karşıtı eylemlere katılan kadınları da yakalayıp hapse atmaya başladı.[37] Üstelik topraklardan mülksüzleştirilmeye karşı mücadelede kadınların da kendilerine ait nedenleri olmadığını varsaymak yanlış olur. Aslında gerçek bunun tam tersiydi.

Topraklar kaybedildiğinde ve köyler parçalandığında bundan en çok zarar gören yine kadınlar oluyordu. Bunun nedenlerinden biri kadınların serseri ya da göçmen işçi olmalarının erkeklere nazaran daha zor olmasıydı. Çünkü onlar için göçebe hayat özellikle de kadın düşmanlığının kışkırtılmaya başlan-

dığı bir zamanda erkek şiddetine maruz kalmak anlamına geliyordu. Göç ya da göçerliğin başka biçimleri yoluyla serflikten kaçışı, mücadelenin paradigmatik biçimi olarak kabul eden akademisyenler tarafından ihmal edilen bir olgu olsa da, kadınlar hamilelik ve çocuklara bakma zorunluluğu yüzünden erkeklere göre daha az hareketli olabiliyorlardı. Ayrıca kadınlar, bazıları aşçı, temizlikçi, fahişe ya da eş olarak orduya katılabilse de ücretli asker olamıyordu.[38] 17. yüzyılda orduların daha sıkı bir disiplin altına alınması ve bu orduları takip eden kadın gruplarının savaş alanlarından uzaklaştırılmasıyla birlikte bu şansları da ellerinden alınmış oldu (Kriedte 1983: 55).

Kadınlar çitlemelerden erkeklerden çok daha olumsuz bir biçimde etkilendiler, çünkü topraklar özelleştirilip ekonomik hayata para ilişkileri hâkim olmaya başlar başlamaz, tam da değersizleşmeye başladığı sırada yeniden üretim emeğine giderek daha çok mahkûm kaldıklarından, kendilerini geçindirmekte zorlandılar. İleride göreceğimiz gibi, kapitalist gelişimin her aşamasında geçimden paraya dayalı ekonomiye geçişe eşlik eden bu olgu, pek çok unsura bağlanabilir. Ancak ekonomik hayatın ticarileşmesinin bunun maddi koşullarını sağladığı açıktır.

Kapitalizm öncesi Avrupa'da hüküm süren geçim ekonomisinin ortadan kalkmasıyla birlikte, kullanım için üretim yapan bütün topluluklarda görülen üretim ve yeniden üretim birliği son buldu, bu etkinlikler farklı toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı haline geldi ve cinsiyet bakımından farklılaştı.

Yeni parasal rejimde yalnızca piyasa için üretim, değer yaratan bir faaliyet olarak görülürken işçinin yeniden üretimi ekonomik açıdan değersiz görülmeye, hatta işten bile sayılmamaya başlandı. Yeniden üretici emek daha üst sınıflar için ya da ev dışında harcandığında -her ne kadar en düşük ücrete layık görülse de- ücrete tabi olmaya devam etti. Ama ev içinde ifa edilen, emek gücünün yeniden üretiminin ekonomik önemi ve bunun sermaye birikimindeki işlevi, doğal bir meşgale olarak gizemlileştirilerek ve "kadın işi" olarak etiketlenerek görünmez kılındı. Ayrıca kadınlar ücretli işlerin çoğundan uzaklaştırıldı, ücretli çalıştıkları durumda bile ortalama erkek ücretinin yanında ancak çok cüzi bir miktar para kazanabildiler.



"Kadınlar ve Şövalyeler" adını taşıyan, Hans Sebalt Beham'a ait bu resim savaş alanına kadar orduyu takip eden kadın birliklerini göstermektedir. Eşlerden ve fahişelerden oluşan bu birlik askerlerin yeniden üretim ihtiyaçlarını karşılıyordu. Ağızlık takan kadına ayrıca dikkat ediniz.

19. yüzyılda tam gün ev kadınlığının doğuşuyla en uç noktasına ulaşan bu tarihsel değişimler, kadınların toplumdaki yerini ve erkeklerle olan ilişkilerini yeniden tanımladı. Bunun sonucunda ortaya çıkan cinsiyete dayalı işbölümü, kadınları yeniden üretim işine mahkûm etmekle kalmadı, onların erkeklere bağımlılıklarını da arttırdı ve devlet ile işverenlerin kadınların emeğine komuta edebilmek için erkeklerin ücretini kullanabilmesini sağladı. Böylece, meta üretiminin emek gücünün yeniden üretiminden koparılması, karşılığı ödenmemiş emek birikiminin bir aracı olarak, ücretin ve piyasaların özgün olarak kapitalist kullanımının gelişimini de mümkün kıldı.

En önemlisi, üretimin yeniden üretimden koparılması, erkekler kadar mülksüz olmakla birlikte onlardan farklı olarak, giderek daha da parasallaşan bir toplumda neredeyse hiç ücret alamayan ve bu yüzden işçiler olarak kronik bir yoksulluğa, ekonomik bağımlılığa ve görünmezliğe tabi kılınan bir proleter kadınlar sınıfı yarattı.

İleride de göreceğimiz gibi, yeniden üretim emeğinin değersizleştirilmesi ve kadınlaştırılması erkek işçiler için de fela-

ket demekti, çünkü yeniden üretim emeğin değersizleşmesi kaçınılmaz olarak onun ürünü olan emek gücünü de değersizleştirdi. Ancak elbette "feodalizmden kapitalizme geçiş"te kadınlar, toplumsal olarak benzersiz bir itibarsızlaştırmaya maruz kaldılar. Bu itibarsızlaştırma süreci sermaye birikimi açısından temel bir öneme sahipti ve o günden bu yana hâlâ da öyledir.

Ayrıca bütün bu gelişmelerin ışığında bakıldığında, ortaçağ serflerinin kölelikten kurtulma mücadelesini başlatan şeyin, işçinin topraktan koparılması ve parasal ekonominin doğuşu olduğunu söylemek yanlış olur. Toprak özelleştirilmeleriyle özgürleşenler -kadın ya da erkek- işçiler değildi. "Özgürleşen" şey sermayeydi, çünkü toprak artık bir geçim aracı yerine bir birikim ve sömürü aracı olarak kullanılmak üzere "serbest"ti. Asıl özgürleşenler, artık yeniden üretimlerinin maliyetini işçilerin üzerine yükleyebilen, bu işçilerin nafakalarını, sadece doğrudan istihdam edildiklerinde, o zaman da ancak kısmen karşılayan toprak sahipleriydi. Ticari ya da tarımsal kriz zamanlarında olduğu gibi, iş olmadığında ya da yeterince kâr getirmediğinde işçiler işten çıkarılıp açlığa terk edilebilirdi.

İşçilerin geçim araçlarından koparılması ve parasal ilişkilere bağımlı hale gelişleri aynı zamanda parasal manipülasyon yoluyla reel ücretin artık düşürelebileceği ve kadın emeğinin erkeğinkine göre daha da değersizleştirilebileceği anlamına geliyordu. Bu yüzden toprak özelleştirilmeye başlar başlamaz, iki yüzyıldır durgun olan yiyecek fiyatlarının artmaya başlaması tesadüf değildi.[39]

Fiyat Devrimi ve Avrupa İşçi Sınıfının Yoksullaştırılması

Yıkıcı toplumsal sonuçları yüzünden Fiyat Devrimi olarak adlandırılan (Ramsey 1971) bu "enflasyon" olgusu, zamanın ve (Adam Smith gibi) sonraki dönemlerin iktisatçıları tarafından Amerika'dan "Avrupa'ya [İspanya yoluyla] devasa bir nehir gibi" akan altın ve gümüşe bağlanmıştır (Hamilton 1965: vii). Ancak bu metallerin Avrupa piyasasında dolaşıma girmesinden önce de ücretlerin artmakta olduğuna dikkat çekilmektedir.[40] Ayrıca altın ve gümüş kendi başlarına sermaye değildi, mücevher yapmak, kubbeleri ya da kıyafetleri süsle-

mek gibi başka yararlar için de kullanılabilirdi. Altın ve gümüş, buğdayı bile son derece değerli bir meta haline getirebilen bir fiyat düzenleme aracı olarak işlev görebildiyse, bunun nedeni bu metallerin nüfusun giderek artan bir oranının -İngiltere'de üçte biri (Laslett 1971: 53)- toprağa erişimi olmadığı ve bir zamanlar bizzat ürettikleri yiyecekleri satın almak zorunda kaldığı, hızla gelişen kapitalist bir dünyaya aşılanmış olmaları ve ayrıca hâkim sınıfın emek maliyetlerini azaltmak için paranın büyülü gücünü kullanmayı öğrenmiş olmasıydı. Diğer bir deyişle fiyatlar, tarımsal ürünlerin ithalat-ihracatını teşvik eden ulusal ve uluslararası bir piyasa düzeninin gelişimi ve tüccarların malları daha sonra yüksek fiyatlara satmak için istif etmesi yüzünden yükselmişti. 1565 Eylül'ünde Antwerp'te, "yoksullar sokaklarda açlıktan ölürken," bir depo içine doldurulan tahılın ağırlığı yüzünden çökmüştü (Hackett Fischer 1996: 88).

İşte bu şartlar altında Amerikan hazineleri zenginliğin muazzam bir yeniden dağılımını ve yeni bir proleterleşme sürecini tetikledi.[41] Yükselen fiyatlar, elde ettikleri hasat ailelerini geçindirmeye yetmeyince tahıl ve ekmek almak için topraklarını satmak zorunda kalan küçük çiftçileri mahvetti, çoğu insan için paraya sahip olmanın bir ölüm kalım meselesi olduğu bir zamanda tarıma yatırım yaparak ya da borç vererek servetlerini artıran bir kapitalist girişimciler sınıfı yarattı.[42]

Fiyat Devrimi aynı zamanda, günümüzde Afrika, Asya ve Latin Amerika gibi Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu tarafından "yapısal olarak uyumlaştırılan" ülkelerdekine benzer şekilde, reel ücrette tarihsel bir çöküşü tetiklemiştir.1600 yılına gelindiğinde İspanya'da reel ücretleri 1511 yılına oranla satın alma gücünü yüzde otuz kaybetmişti (Hamilton 1965: 280). Bu çöküş diğer ülkelerde de aynı şiddette gerçekleşti. Yiyecek fiyatları sekiz kat artarken ücretler yalnızca üç kat arttı (Hackett Fischer 1996: 74). Bunun nedeni, piyasanın görünmez eli değil, tüccarlara malların fiyatlandırılması ve hareketinde maksimum serbsetlik sağlarken işçilerin örgütlenmesini engelleyen devlet politikalarıydı. Tahmin edilebileceği gibi, birkaç on yıl içinde reel ücretin satın alma gücü, aşağıda 14. ve 18. yüzyıl arasında bir İngiliz marangozun tahıl kilogramıyla ifade

edilen günlük ücretindeki değişikliklerin de gösterdiği üzere, üçte iki oranında azaldı (Slicher Van Bath 1963: 327):

Yıl	Tahıl Kilogramı
1351-1400	121.8
1401-1450	155.1
1451-1500	143.5
1500-1550	122.4
1551-1600	83.0
1601-1650	48.3
1651-1700	74.1
1701-1750	94.6
1751-1800	79.6

Avrupa'da ücretlerin ortaçağ sonlarında ulaştığı düzeye geri dönmesi yüzyıllar aldı. İşler o derece kötüleşti ki İngiltere'de erkek bir zanaatkâr yüzyılın başında on beş günde aldığı ücreti 1550'de ancak kırk günde kazanabiliyordu. Fransa'da ücretler 1470 ile 1570 yılları arasında yüzde altmış oranında düştü (Hackett Fischer 1996: 78).[43] Ücretlerdeki bu düşüş özellikle de kadınlar için felaket demekti. 14. yüzyılda aynı iş için erkeklerin aldığı ücretin yarısını alıyorlardı, 16. yüzyılda ise zaten düşürülmüş olan erkek ücretinin ancak üçte birini almaya başladılar. Ne tarımda ne üretimde geçimlerini sağlayabiliyorlardı. Bu dönemde fahişeliğin muazzam ölçüde yayılmasının sorumlusu, şüphesiz bu durumdur.[44] Ardından Avrupalı işçi sınıfı hepten yoksullaştı, bu durum o kadar yaygın ve genel bir hal aldı ki 1550 yılında ve çok daha sonraları Avrupalı işçiler kısaca "yoksullar" diye anılır oldu.

İşçilerin öğünlerindeki değişim, bu dramatik yoksullaşmanın kanıtlarından birini oluşturur. Birkaç yudum domuz yağının dışında et masalardan kayboldu, aynı şekilde bira, şarap, tuz ve zeytinyağı da sofraları terk etti (Braudel 1973: 127 ve devamı; Le Roy Ladurie 1974). 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar işçilerin öğünleri esas olarak, bütçelerinin de temel gideri olan ekmekten oluşmaktaydı. Hangi beslenme normlarına göre değerlendirirsek değerlendirelim, ortaçağa özgü et

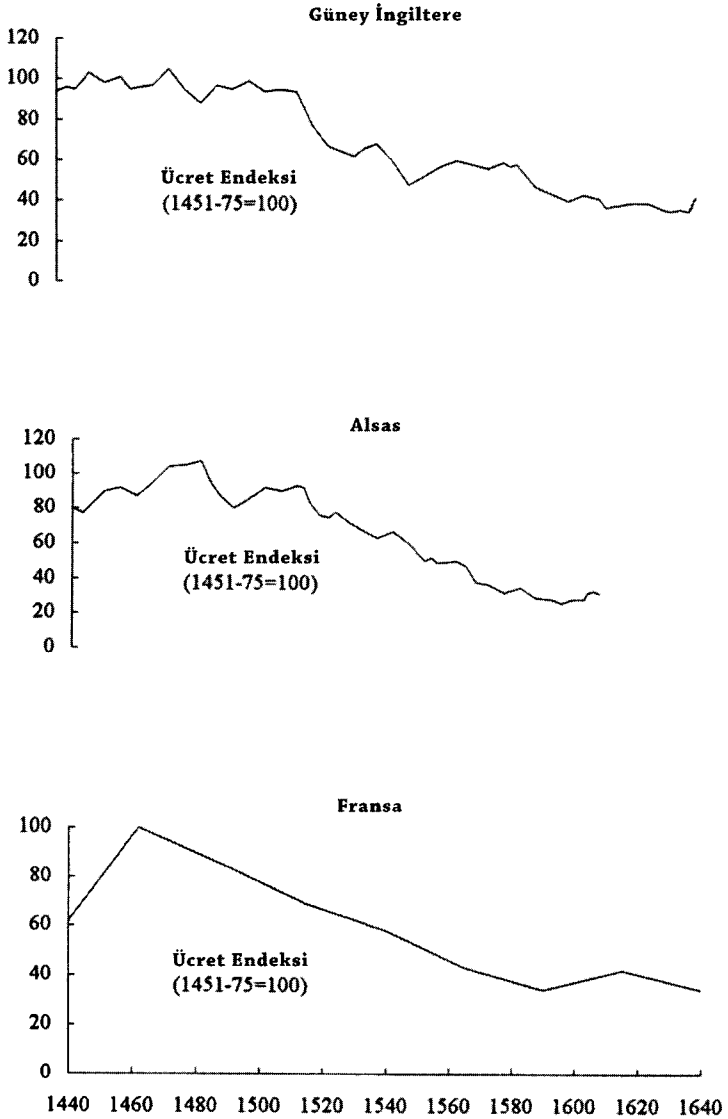
bolluğuyla karşılaştırıldığında, bu tarihi bir gerilemeydi. Peter Kriedte, o zamanlarda "yıllık et tüketimi kişi başına 100 kilo gibi bir rakama ulaşmıştı, bu günümüz standartlarına göre bile inanılmaz bir miktardı. 19. yüzyıla doğru bu rakam yirmi kilonun altına düştü" diye belirtir (Kriedte 1983: 52). Braudel de aynı şekilde, 1550'de aşağıdaki sözleri sarf eden Suabiyalı Heinrich Muller'in tanıklığıyla, "etobur Avrupa"nın son bulduğundan bahseder:

> ... eskiden köy evlerinde farklı şeyler yenirdi. O zamanlar her gün masalarda bol bol et, yiyecek olurdu. Köy festivallerinde, karnavallarda masalar yiyecekle dolar taşardı. Şimdi her şey tamamen değişti. Şu birkaç yıldır yaşadığımız ne büyük bir felaket, nasıl bir paha! Bugünün en rahat köylüsünün yiyebildikleri, o zamanın gündelikçilerinin, uşaklarının yediğinden bile beter (Braudel 1973: 130).

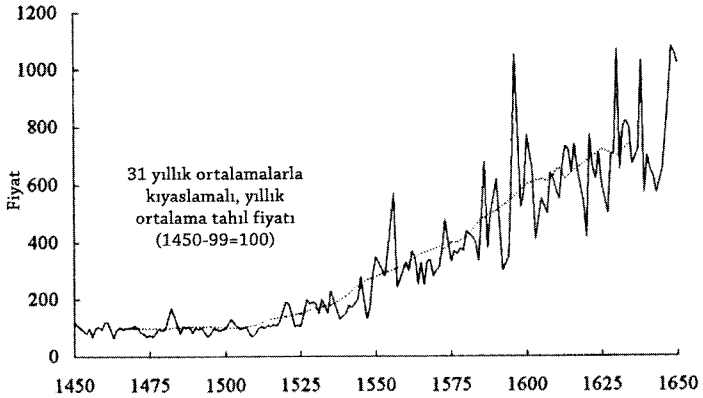
Öğünlerden et kaybolmakla kalmadı kıtlıklar da yaygınlaştı. Özellikle kötü geçen hasatlarla daha da azalan tahıl stokları, tahıl fiyatlarını tavana vurdurup şehir sakinlerini açlığa mahkûm etti (Braudel 1966, c. I: 328). 1540'lar ile 1550'lerin ve sonra yeniden 1580'ler ile 1590'ların kıtlık yıllarında olan şey tam buydu. Avrupa proleteryasının tarihinin bu en kötü kıtlıkları beraberinde yaygın kargaşalar ve rekor sayılara ulaşan cadı davalarını getirdi. Bununla birlikte, yetersiz beslenme o yıllarda kıtlık zamanları dışında da o kadar olağan bir şey haline geldi ki yiyecek bir zümre işareti olarak yüksek bir sembolik bir değer edindi. Yoksullar arasında yiyeceğe duyulan arzu öyle boyutlara ulaştı ki bu durum *Gargantua and Pantagrual*'de (1552) Rabelais tarafından resmedilen Pantagruel orjilerine ilham oldu; cadıların geceleri karınlarını ineklerle doyurmak için etrafta dolaştıkları inancı gibi (bu inanış kuzeydoğu İtalya çiftçileri arasında epey yaygındı) korkunç saplantılar doğurdu (Mazzali 1988: 73).

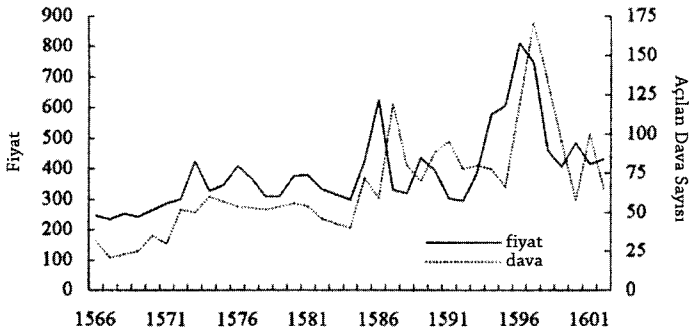
İnsanoğlunu yeni bir teknolojik ve kültürel doruğa ulaştıracağı varsayılan bir Prometheus olmaya hazırlanan Avrupa, insanların asla yeterli beslenemediği bir yerdi. Yiyecek öyle yoğun bir arzu nesnesi haline gelmişti ki yoksulların onu elde etmek için ruhlarını şeytana sattıklarına inanılırdı. Avrupa ay-

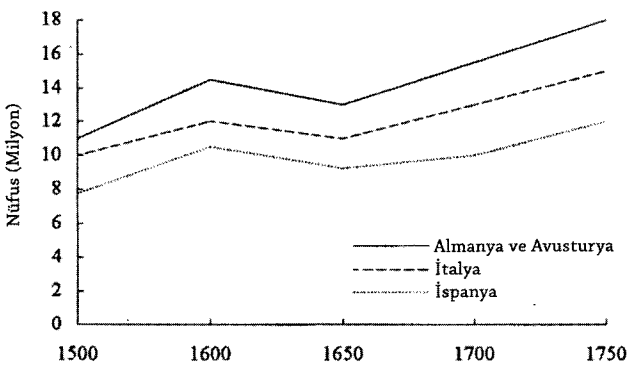
Fiyat Devrimi ve Reel Ücretin Düşüşü, 1480-1640. Fiyat Devrimi reel ücrette tarihi bir gerilemeye neden oldu. Birkaç on yıl içinde reel ücret alım gücünün üçte ikisini yitirdi. Reel ücret 19. yüzyıla kadar 15. yüzyıl oranlarına bir daha ulaşamadı (Phelps-Brown ve Hopkins, 1981)



Fiyat Devriminin toplumsal sonuçlarını, aşağıda sırasıyla İngiltere'de 1490-1650 yılları arasında tahıl fiyatlarındaki artışı, Essex'te (İngiltere) 1566-1602 yılları arasında fiyatlar ve mülke karşı işlenen suçların oranındaki eş zamanlı artışı ve son olarak Almanya, Avusturya, İtalya ve İspanya'da 1500 ve 1750 yılları arasında milyonlarla ölçülen nüfus azalışını gösteren grafiklerden de anlamak mümkündür.







rıca kötü geçen hasatlarda köy ahalisinin meşe palamutları, yabani kökler ve ağaç kabuklarıyla beslendikleri, insanların yığın halinde ağlayarak, feryat ederek "tarlalardaki fasulyeleri yiyecek kadar aç bir halde" kırlara akın ettikleri (Le Roy Ladurie 1974) bir yerdi. Ya da köylülerin tahıl dağıtımından pay kapabilmek veya zenginlerin evlerine ve ambarlarına saldırmak için şehirleri işgal ettikleri, buna karşılık zenginlerin silahlanıp şehir kapılarını kapatarak açlıktan kıvrananları dışarıda tutmaya çalıştıkları bir yer (Heler 1986: 56-63).

14. ve 15. yüzyıllarda proleter mücadelesi "özgürlük" ve daha az iş talebi üzerinden yürütülürken, 16. ve 17. yüzyıllarda esas sebep açlık olmuş, mücadele fırınlara ve ambarlara karşı düzenlenen saldırılar ve yerel ürünlerin dışarıya ihracına karşı yükselen isyanlar halini almıştı.[45] Yetkililer bu saldırılara katılanları "kaybedecek bir şeyi olmayanlar," "yoksullar" ya da "ayak tabakası" olarak adlandırsa da bu kişilerin çoğu ancak kıt kanaat geçinebilen zanaatkârlardı. Tüm bu olgular, kapitalizme geçiş sürecinin Avrupalı işçiler için uzun açlık yıllarının da başlangıcı olduğunun bir göstergesidir. Bu açlık yılları ancak kolonileşmenin yarattığı ekonomik genişleme sayesinde son bulmuştur.

Yiyecek isyanlarını başlatanlar ve yürütenler genellikle kadınlardı. Fransa'da Ives-Marie Bercé tarafından incelenen otuz bir yiyecek isyanından altısı tamamen kadınlardan oluşmaktaydı. Diğerlerinde de kadınların varlığı o kadar ağırlıktaydı ki Bercé bunlara "kadın isyanları" demiştir.[46] Bu olguyu yorumlarken Shelia Rowbotham, 18. yüzyıl İngiltere'sine atıfla, bu isyanlarda kadınların ağırlıkta olmasını aileye bakma rolünü üstlenenin de kadınlar olmasına bağlar. Bununla birlikte, erkeklere göre para ve istihdama erişimleri daha az olduğundan geçimleri için ucuz yiyeceğe daha fazla bağımlı oldukları için, yüksek fiyatların altında en çok ezilenler yine kadınlardı. İşte bu yüzden, ikincil statülerine rağmen, yiyecek fiyatları arttığında ya da tahıl stoklarının ilçeden taşındığına dair dedikodular yayılınca hemen sokaklara çıkanlar da kadınlar olmuştu. 1652 yılında, "sabahın erken saatlerinde... yoksul bir mahallede, bir kadının kucağında açlıktan ölen çocuğuyla ağlayarak sokakları arşınlamasıyla" başlayan Cor-

doba isyanında olan şey tam da buydu (Kamen 1971: 364). 1645 yılında Montpellier'de kadınların "çocuklarını açlıktan korumak için" sokaklara çıkmasıyla aynı şekilde bir isyan başladı (a.g.e.:356). Fransa'da, tahılın zimmetleneceğini anladıklarında ya da zenginlerin en iyi ekmekleri aldığını, geriye daha hafif ve pahalısının kaldığını öğrendiklerinde kadınlar fırınları işgal etti. Bu gibi durumlarda ekmek isteyen ve fırıncıyı stoklarını saklamakla suçlayan yığınla yoksul kadın, fırıncının dükkânını basardı. Aynı zamanda tahıl pazarlarının kurulduğu meydanlarda ya da ihraç edilmek üzere tahıl taşıyan arabaların geçtiği yollarda ve "kayıkçıların çuval yükledikleri... nehir kenarlarında" da isyanlar çıkardı. Bu gibi durumlarda "asiler... yabalarla ve sopalarla... arabaları devirir... erkekler çuvalları götürürken kadınlar eteklerine tahıl doldururdu" (Bercé 1990: 171-73).

Yiyecek mücadelesi aynı zamanda haneye tecavüz, komşunun tarlasından, evinden hırsızlık yapma ve zenginlerin evlerine saldırı gibi farklı şekillerde de sürdürüldü. 1523 yılında Troyes'de yoksulların zenginlerin evlerini ateşe verdikleri ve işgale hazırlandıkları dedikoduları yayıldı (Heler 1986: 55-56). Şimdiki Benelüks Ülkeleri'ndeki Malines'de, vurguncuların evleri kızgın köylüler tarafından kanla işaretlendi (Hackett Fischer 1996: 88). 16. ve 17. yüzyılların disiplin usullerinin büyük bölümünü "yiyecek suçları"nın oluşturması şaşırtıcı olmasa gerektir. Cadı davalarında "şeytani şölen" konusunun tekrar gündeme gelmesi bunun bir örneğidir. Buna göre "sıradan halkın" kızarmış koyun eti, beyaz ekmek ve şarapla ziyafet çekmesi şeytani bir şey olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Ancak yoksulların hayatta kalma mücadelelerinde ellerindeki en önemli silah, yine kendilerinin bir deri bir kemik kalmış bedenleriydi. Kıtlık zamanlarında, açlıktan ve hastalıktan yarı ölü bir halde gezen serseri ve dilenci grupları hali vakti yerinde olanların etrafını sarar, kollarını sıyırıp yaralarını gösterir, zenginleri sürekli hastalık kapma ya da isyan ihtimalinin korkusuyla yaşamaya zorlarlardı. 16. yüzyılın ortalarında bir Venedikli şöyle demiştir: "Etrafınızı sarıp yardım dilenen yığınlara rastlamadan bir sokaktan



Serseriler ailesi. Lucas von Leyden'in gravürü, 1520.

geçemez, bir meydanda şöyle bir duramazsınız. Yüzlerinde ölümü, taşsız yüzükleri andıran gözlerini, bir deri bir kemik kalmış bedenlerinin perişanlığını görürsünüz" (a.g.e.: 88).

Bir yüzyıl sonra Floransa'da da manzara hemen hemen aynıdır. 1650 Nisan'ında G. Balducci, "ikram esnasında insanın etrafı çıplak, her yanı yaralarla kaplı zavallı insanlarla o kadar sarılıyor ki ekmek ve şarap ayininin müziğini duymak imkânsız hale geliyor" diyecekti (Braudel 1966, c. II: 734-35).[47]

Emeğin Yeniden Üretimine Devlet Müdahalesi: Yoksulluk Yardımı ve İşçi Sınıfının Suçlu İlân Edilmesi

Kapitalist ilişkilerin yayılmasına karşı başlatılan savaşta tek cephe, yiyecek mücadelesi değildi. Her yerde insanlar, toprak özelleştirmelerine, örfi haklarının ortadan kaldırılmasına, yeni vergilerin yürürlüğe konmasına, ücrete bağımlılığına ve muhitlerinde sürekli ordu bulundurulmasına karşı savaşarak

eski varoluş biçimlerinin yok edilmesine direndiler. İnsanlar bu orduların varlığından o kadar nefret ediyorlardı ki askerlerin aralarına yerleşmesini engellemek için kentlerinin kapılarını kapatmaya koşuyorlardı.

Fransa'da 1530'lar ile 1670'ler arasında bin "coşku" (isyan) dalgası yayıldı. Çoğunlukla bütün eyaletleri kapsayan bu isyanların bastırılması için askeri birliklerin müdahalesi gerekiyordu (Goubert 1986: 205). İngiltere, İtalya ve İspanya'da da benzer bir manzara vardı.[48] Tüm bunlar, Marx'ın "köylü ahmaklığı" adı altında bir kenara attığı kapitalizm-öncesi köy dünyasının da herhangi bir sanayi proletaryası kadar yüksek düzeyde bir direniş gösterebildiğine işaret ediyordu.

Ortaçağlarda göç, serserilik ve "mülkiyete karşı işlenen suçlar," yoksullaşmaya ve mülksüzleşmeye karşı gelişen direnişin bir parçasıydı. Bu olaylar artık muazzam boyutlara ulaşmıştı. Zamanın otoritelerinin şikâyetlerini kabul edecek olursak her yerde serseriler cirit atıyor, şehirden şehre gidiyor, sınırları geçiyor, saman yığınlarında uyuyor, kentlerin kapılarının önünde toplaşıyorlardı. Bu geniş insan topluluğu, on yıllar boyunca otoritelerin gözünden kaçacak şekilde, kendi diasporalarını yaratmıştı. Yalnızca Venedik'te 1545 yılında altı bin serserinin olduğu bildirilmişti. "İspanya'da serseriler kalabalıklarıyla her kentte dura dura yolları tıkıyordu." (Braudel, c.II: 740).[49] Bu gibi meselelerde öncü olan İngiltere'den başlamak üzere, devletler serserilere karşı, suçun tekrarlanması halinde kölelik, hatta idam cezaları içeren çok daha sert yeni yasalar çıkardı. Ancak bu baskı yeterli olmadı, 16. ve 17. yüzyıllar Avrupa'sının yolları büyük bir kargaşa ve karşılaşma alanı olarak kaldı. Bu yollardan, işkenceden kaçan heretikler, görevden alınmış askerler, gezginler ve iş arayan diğer "ayak takımı"yla birlikte, yabancı zanaatkârlar, topraklarından çıkarılmış köylüler, fahişeler, işportacılar, küçük hırsızlar, profesyonel dilenciler geçiyorlardı. Her şeyden önemlisi, Avrupa'nın yollarından onlarla birlikte gelişmekte olan bir proleteryanın masalları, öyküleri ve deneyimleri de geçiyordu. Bu arada suç oranları, çalınan ortak zenginliğin alttan alta geri alındığı ve yeniden temellük edildiğini düşündürecek kadar artmıştı.[50]



Sokakta kırbaçlanan serseri.

Bugün kapitalizme geçişin bu yönleri, (en azından Avrupa'da) geçmişte kalmış şeyler ya da -Marx'ın *Grundrisse*'de dediği gibi- kapitalist gelişmenin, daha olgun kapitalist biçimler tarafından aşılacak "tarihsel önkoşulları" gibi görünebilir. Ne var ki bu olgular ile kapitalizmin bugün tanıklık ettiğimiz yeni safhasının toplumsal sonuçları arasındaki önemli benzerlik, bunun aksini söylüyor. Yoksullaştırma, isyan ve "suç" oranındaki artış, kapitalist birikimin yapısal unsurlarıdır, çünkü kapitalizm kendi egemenliğini dayatabilmek için işgücünü yeniden üretim araçlarından koparmak zorundadır.

19. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'nın sanayileşmiş bölgelerinde proleterlerin içine düştükleri sefaletin ve isyanların en aşırı biçimlerinin kaybolmuş olması, bu iddiayı yanlışlayan bir kanıt oluşturmaz. Proleterlerin sefaleti ve isyanları son bulmamış, sadece önce köleliğin kurumsallaştırılmasıyla, sonra da kolonyal hâkimiyetin genişlemesiyle işçilerin aşırı sömürüsü ithal edilebildiği oranda azalmıştır.

Bu "geçiş" süreci Avrupa'da çok yoğun toplumsal çatışmalara sahne olmuş, etkilerine bakılırsa şu üç amaca göre şekillenen bir dizi devlet girişimini gerekli kılmıştır: (a) daha disiplinli bir işgücü oluşturmak (b) toplumsal direnişi dağıtmak (c)

işçileri kendilerine dayatılan işlerde sabitlemek. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim.

Toplumsal disiplini sağlamak amacıyla spor, oyunlar, dans, *ale-wake**, festivaller ile işçiler arasındaki dayanışmayı ve bağlılığı artıran diğer grup ritüellerini içeren bütün kolektif toplumsallık ve cinsellik biçimlerine karşı bir saldırı başlatıldı. Bu saldırı bir yığın kanunla örgütlendi. İngiltere'de 1601-1606 yılları arasında sadece birahaneleri düzenlemek için 25 yasa çıkarıldı (Underdown 1985: 47-48). Konuyla ilgili çalışmasında Peter Burke, bundan "halk kültürü"ne karşı düzenlenmiş bir kampanya olarak bahseder. Ancak asıl amacın, işgücünün yeniden üretiminin toplumsallığı ve kolektifliğini çözmek ve boş zamanın çok daha üretken bir biçimde kullanılmasını dayatmak olduğunu görebiliriz. İngiltere'de bu süreç, iç savaştan (1642-49) sonra Püritenlerin iktidara gelişiyle doruk noktasına ulaştı. Bu dönemde, toplumsal disiplinsizlik korkusu, proleterlerin bütün toplantılarının ve eğlencelerinin yasaklanmasına neden oldu. Ancak "ahlaki reformasyon", aynı dönemde kilisenin içinde ve dışında düzenlenen dansların ve şarkılı eğlencelerin yerini dini törenlerin aldığı Protestan olmayan bölgelerde de aynı derecede yoğundu. Kişinin Tanrı'yla ilişkisi bile özelleştirilmişti: Protestan bölgelerde birey ve Tanrı arasında doğrudan ilişkinin kuruluşuyla, Katolik bölgelerde ise bireysel günah çıkarmanın tesisi ile... Toplumsal bir merkez olarak kilisenin kendisi bile, inanca hitap edenlerden başka herhangi bir toplumsal etkinliğe ev sahipliği yapmaktan çıktı. Sonuçta toprak özelleştirmeleri ve ortak alanların etrafının çitlerle çevrilmesiyle gerçekleştirilen fiziksel çitlemeye, işçilerin yeniden üretiminin açık alanlardan eve, toplumdan aileye, kamusal alandan (ortak alan, kilise) özel alana kaymasıyla birlikte bir de toplumsal çitlenme eklenmiş oldu.[51]

İkinci olarak, 1530-1569 yılları arasında hem yerel belediyelerin inisiyatifiyle hem de merkezi devletin doğrudan müdahalesiyle en az altmış Avrupa kentinde sosyal yardım sistemi uygulanmaya başladı.[52] Bunun asıl amacının ne olduğu hâlâ tartışılmaktadır. Konuyla ilgili yazılanların çoğu, sosyal yardım sistemini

* Adını bir çeşit mayalı likör anlamına gelen "ale"den alan, İngiltere'nin kırsal bölgelerinde kutlanan festival.

sosyal kontrolü tehlikeye sokan insanlık krizine bir yanıt olarak değerlendirse de Marksist Fransız araştırmacı Yann Moulier Boutang, zorunlu emek üzerine gerçekleştirdiği muazzam çalışmasında, bunun esas amacının proletaryanın "Büyük Sabitleniş"i, yani emeğin kaçısını engellemek olduğunu vurgular.[53]

Her halükârda, sosyal yardım sisteminin ortaya çıkışı, işçiler ve sermaye arasındaki devlet ilişkisinde ve devletin işlevinin tanımlanmasında bir dönüm noktasıydı. Hâkimiyetini yalnızca açlık ve terör vasıtasıyla kurmayla çalışan kapitalist sistemin *sürdürülemezliği* ilk kez bu sistemin ortaya konmasıyla tanındı. Bu aynı zamanda devletin, sınıf ilişkilerinin garantörü ve işgücünün yeniden üretiminin ve disiplin altına alınmasının baş denetçisi olarak yeniden kuruluşunun ilk adımıydı.

Bu işlevin öncüllerine, feodalizm karşıtı mücadelelerin her yana yayılması karşısında devletin, bölgesel olarak birleşen ve silahlanan, taleplerinde artık manorun politik ekonomisiyle sınırlı kalmayan işçi sınıfıyla başa çıkabilecek tek organ olarak ortaya çıktığı 14. yüzyılda rastlamak mümkündür. 1351 yılında İngiltere'de azami ücreti sabitleştiren İşçi Yasası'nın yürürlüğe konmasıyla birlikte, yerel lortların artık yerine getiremediği emeğin düzenlenmesi ve baskı altına alınması görevini resmi olarak devlet yüklendi. Ancak devletin işgücü üzerindeki "mülkiyet" iddiası, sosyal yardımın getirilmesiyle başladı ve hâkim sınıf içinde, devletin kaçınılmaz krizlere ister havuçla isterse sopayla müdahale edeceğinden emin olan işverenlerin, işçilerin yeniden üretimiyle ilgili bütün sorumluluklardan kaçabilmesine olanak veren kapitalist bir "işbölümü" oluşturuldu. Bu uygulamayla birlikte toplumsal çoğalmanın yönetiminde de nüfus kaydını (nüfus sayımı, ölüm, doğum, evlilik oranlarının kaydının tutulması) ve muhasebinin toplumsal ilişkilere uygulanmasını beraberinde getiren bir sıçrama gerçekleşti. 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde yoksulların sayısını hesaplamayı, her bir çocuğun ve yetişkinin ihtiyacı olan yiyecek miktarını belirlemeyi ve kimse ölmüş biri adına yardım talep etmesin diye ölenlerin kaydını tutmayı öğrenmiş bulunan *Bureau de Pauvres* (Lyon) (Yoksullar Bürosu) idarecilerinin çalışmaları bunun iyi bir örneğidir (Zemon Davis 1968: 244-46).

Bu yeni "sosyal bilim," kamu yardımının ne şekilde yürütüleceğine dair günümüzün refah tartışmalarını öngören uluslararası bir tartışmayı da beraberinde getirdi. Yalnızca "hak eden yoksullar" olarak adlandırılan, çalışamayacak durumda olanlar mı desteklenmeli, yoksa "bedenen çalışabilir" olduğu halde iş bulamayanlar da desteklenmeli miydi? İş aramaktan vazgeçmelerini önlemek için ne kadar ya da ne kadar az para verilmeliydi? Kamu desteğinin esas amaçlarından biri işçileri çalıştıkları işlere bağlamak olduğundan, bu tür sorular toplumsal disiplin açısından çok önemliydi. Ancak bu konularda görüş birliğine varılması pek mümkün olmadı.

Juan Luis Vives gibi hümanist reformcular[54] ve varlıklı kent sakinlerinin sözcüleri daha liberal ve merkezileştirilmiş (yine de ekmek dağıtımının ötesine geçmeyecek) bir yardım dağıtımının ekonomik ve disiplin sağlayıcı yararlarının farkına varmış olsa da din adamlarının bir kısmı bireysel bağışın yasaklanmasına şiddetle karşı çıktı. Ancak bütün bu sistem ve görüş farklılıklarıyla birlikte yardım o kadar cimrice sağlanıyordu ki yatıştırıcı bir işlev gördüğü kadar çatışmalara da neden oluyordu. Yardım alanlar, (önceleri sadece cüzzamhlar ve Yahudilerle sınırlı olan) "utanç damgasını" taşımak ya da (Fransa'da) yoksulların ellerinde mumlarla, ilahiler okuyarak yürüdükleri yıllık geçit törenlerine katılmak gibi kendilerine dayatılan aşağılayıcı ritüellere içerliyorlar, sadaka hemen verilmediğinde ya da ihtiyaçlarını karşılamaya yetmediğinde hiddetle protesto ediyorlardı. Buna cevaben, bazı Fransız kentlerinde yiyecek dağıtımları sırasında ya da yoksullardan aldıkları yiyecekler karşılığında çalışmaları istendiğinde darağaçları kuruluyordu (Zemon Davis, 1968: 249). 16. yüzyıl ilerlerken, İngiltere'de kamu yardımı almak –aynı zamanda çocuklar ve yaşlılar için de- yardım alanların çeşitli çalışma programları için denek olarak kullanıldıkları "yoksullar evi"ne* hapsedilmeleri koşuluna bağlandı.[55] Sonuç olarak, çitlemeler ve Fiyat Devrimi ile işçilere karşı başlatılan saldırılar, bir yüzyıl içinde, *işçi sınıfının suçlu ilan edilmesine*, yani ya yeni ku-

* İngiltere'de 17. ile 19. yüzyıllar arasında yoksullar evi, yoksulların ancak kötü işlerde çalışmak karşılığında barınabildiği ve yiyeceğe ulaşabildiği bir kurumdu.

rulan yoksullar evine ve ıslahevlerine hapsedilen ya da hayatını kanun dışı yollardan sağlama yolunu seçen ve -kırbaç ile darağacının bir adım ötesinde- devletle açık bir antagonizma içinde yaşayan geniş bir proleter sınıfın doğmasına yol açtı.

Çalışkan bir işgücünün oluşturulması açısından, bu son derece ciddi bir başarısızlıktı. 16. ve 17. yüzyıl politik çevrelerinin durmaksızın toplumsal disiplin sorunuyla meşgul olmaları, zamanın devlet adamlarının ve girişimcilerinin de bunun pekâlâ farkında olduklarını göstermektedir. Ayrıca bu genel isyan durumunun kışkırttığı toplumsal kriz, 16. yüzyılın ikinci yarısında, büyük oranda Fetih sonrasında İspanyol Amerika'sının nüfusundaki ciddi düşüş ve kolonyal ekonomilerin küçülmesinin neden olduğu yeni bir ekonomik daralmayla daha da büyüdü.

Nüfus Azalışı, Ekonomik Kriz ve Kadınların Disiplin Altına Alınışı

Kolomb'un Amerika'ya ayak basmasının üzerinden bir yüzyıldan az bir zaman geçmişti ki kolonicilerin sonsuz bir emek kaynağına ulaşma hayalleri (tıpkı kâşiflerin Amerikan ormanlarında "sonsuz sayıda ağaç" olduğuna dair tahminleri gibi) söndü.

Avrupalılar Amerika'ya yalnızca ölüm getirdi. Kolonyal işgalin başlamasıyla bölgeyi etkileyen nüfus azalışına dair değişik tahminler olsa da akademisyenler bunun etkilerini bir "Amerikan holokostu"na benzetmektedirler. David Stennard'a göre (1992) Fetih'ten sonraki yüzyılda Güney Amerika'da nüfus 75 milyon azaldı, bu da halkın yüzde 95'i demekti (1992: 268-305). Bu aynı zamanda "bir yüzyıldan daha kısa bir süre içinde Yerli* nüfus yüzde doksan oranında azaldı, bu rakam Meksika, Peru ve diğer bazı bölgelerde yüzde doksan beşi buldu" diye belirten André Gunder Frank'ın tahminleriyle de örtüşmektedir (1978: 43). Meksika'da nüfus "1519'da 11 milyondan, 1565'de 6.5 milyona, 1600'de ise 2.5 milyona kadar" düşmüştür (Wallerstein

* "Indian" sözcüğünün Amerikalı yerli nüfusları tanımlamak için kullanımı, Doğu Hindistan'a ulaştığını sanan Kristof Kolomb ile başlamıştır. Irksal ve kültürel birliği ifade eden bu tanımlama, Amerika'nın farklı dillere ve kültürlere sahip yerli toplulukları tarafından benimsenmediği için, bu sözcüğü çeviride (büyük harfle) "Yerli" sözcüğüyle karşıladık.

1974: 89n). 1580'de "hastalıklar ve bir de buna eklenen İspanyol vahşeti, Antiller ile Yeni İspanya, Peru ve Karayip kıyı bölgelerinin düzlüklerindeki nüfusun çoğunluğunu kırıp geçirdi ya da başka yerlere sürdü" (Crosby: 1972:38). Kısa bir süre içinde Brezilya'da da çok daha büyük bir nüfus yok oldu. Rahip sınıfı bu "holokost"u Yerlilerin "hayvani" davranışları yüzünden Tanrı'nın verdiği bir ceza olarak yorumlayarak meşrulaştırmaya çalıştı (Williams 1986: 138), ancak ekonomik sonuçları yok sayılamadı. Ayrıca 1580'lere gelindiğinde nüfus Batı Avrupa'da da azalmaya başlamıştı, bu 17. yüzyıla kadar böyle sürdü ve nüfusun üçte birinin kaybolduğu Almanya'da doruk noktasına ulaştı.[56]

Kara Ölüm'ü (1345-1348) saymazsak bu daha önce görülmemiş boyutta bir nüfus kriziydi ve istatistikler, ne kadar korkunç olursa olsunlar, bize hikâyenin yalnızca bir kısmını vermektedir. Ölüm "yoksulları" vurmuştu. Veba ya da çiçek hastalığı kentleri kırıp geçirirken zenginlerin büyük bir çoğunluğuna dokunmuyor, yalnızca esnafları, gündelik işçileri ve serserileri vuruyordu (Kamen 1972: 32-33). Ölümler o derece artmıştı ki cesetler kaldırımları dolduruyor, yetkililer komplo iddiaları ortaya atıp halkı sorumluların üzerine salıyordu. Ancak bu nüfus azalışı aynı zamanda düşük doğum oranlarına ve yoksulların çocuk sahibi olmaktaki isteksizlerine de bağlanıyordu. Bu suçlamanın ne derece gerçekçi olduğunu anlamak oldukça zor, çünkü 17. yüzyıl öncesi nüfus kayıtları oldukça sorunludur. Ama 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bütün toplumsal sınıflarda evlenme yaşının yükselmeye başladığını, yine aynı dönemde terk edilmiş çocuk sayısının -yeni bir olgu olarak- artmaya başladığını biliyoruz. Ayrıca aynı dönemde bakanlar kürsüden dünyaya besleyebileceklerinden daha fazla boğaz getirmemek için gençlerin evlenmediklerinden ve çocuk yapmadıklarından yakınıyorlardı.

Bu demografik ve ekonomik kriz 1620'lerde ve 1630'larda doruk noktasına ulaştı. Avrupa'da ve kolonilerde pazarlar küçüldü, ticaret durdu, işsizlik iyiden iyiye yaygınlaştı ve gelişmekte olan kapitalist ekonomi çökme noktasına geldi. Kolonyal ve Avrupalı ekonomilerin entegrasyonu öyle bir noktaya ulaştı ki krizin çift taraflı etkileri günden güne hızla artmaya başladı. Bu ilk uluslararası krizdi. Tarihçilerin de-

yimiyle, bu bir "Genel Kriz"di (Kamen 1972: 30 ve devamı., Hackett Fischer 1996: 91).

Emek, nüfus ve servet birikimi arasındaki ilişki, bir nüfus politikası ve "biyo-iktidar" rejiminin[57] ilk unsurlarını üretecek şekilde, politik tartışmalar ve stratejilerde işte bu bağlamda ön plana çıkmaya başladı. Sık sık "kalabalıklık" ile "nüfus"u birbirine karıştıran kavramların kabalığı ve devletin nüfus artışını engelleyen davranışları cezalandırırken kullandığı araçların vahşiliği bizi aldatmamalıdır. Üremeyi ve nüfus artışını devlet meselesi ve aynı zamanda entelektüel söylemin esas meselesi haline getiren şeyin, (Foucault'nun dediği gibi) 18. yüzyılda Avrupa'da kıtlığın son bulması değil, 16. ve 17 yüzyıllardaki nüfus krizi olduğunu öne sürmek istiyorum.[58] Daha da ileri giderek "cadılar"a uygulanan işkencenin artmasının ve bu dönemde devletin doğurganlığı düzenlemek ve kadınların doğum üzerindeki kontrolünü yok etmek için uygulanan yeni disiplin yöntemlerinin de yine bu krize bağlanması gerektiğini düşünüyorum. Bu iddiamın kanıtları duruma göre değişiklik gösterir ve Avrupa'nın iktidar yapısının kadınların yeniden üretim işlevleri üzerindeki kontrolü sıkılaştırmaktaki kararlığının artışında başka etkenlerin de belirleyici olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin, burjuvazinin içinde babalık ve kadının davranışları gibi meselelere ilişkin yeni bir endişenin doğmasına neden olan, mülkiyetin ve ekonomik ilişkilerin giderek özelleştirilmesini de bunların arasında saymak gerekir. Benzer şekilde, cadıların şeytana çocuk kurban ettiklerine ilişkin suçlamalarda -16. ve 17. yüzyıllardaki "büyük cadı avı"nın ana konusu- yalnızca nüfusun azalmasına ilişkin bir kaygıyı değil, aynı zamanda mülk sahibi sınıfın emrindekilerden, özellikle de hizmetçi, dilenci, şifacı olarak işverenlerinin evlerine girip onlara zarar verme imkânı olan alt sınıf kadınlardan duyduğu korkuyu görürüz. Nüfusun düştüğü ve ekonomik hayatta emeğin merkeziliğini vurgulayan bir ideolojinin geliştiği böyle bir dönemde, Avrupa kanunlarında üreme suçlarından yargılanan kadınlara karşı ağır cezaların yer almaya başlaması sadece bir tesadüf olamaz.

Bir nüfus krizinin, genişlemeci bir nüfus teorisinin ve nüfus artışını teşvik eden politikaların eş zamanlı gelişimine dair

pek çok belge mevcuttur. 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, vatandaşların sayısının bir ulusun zenginliğini belirlediği fikri toplumsal bir aksiyom haline gelmiştir. Fransız politik düşünür ve demonolog Jean Bodin, "Çok fazla tebaa ya da çok fazla vatandaşa sahip olmaktan asla korkulmamalıdır, ne de olsa bir devletin gücünü oluşturan insandır" diye belirtir (*Commonwealth*, Kitap VI). Italyan ekonomist Giovanni Botero'nun (1533-1617) yaklaşımı, insan sayısı ile geçim araçları arasında bir denge kurulması gerektiğini görmüş olması yönüyle çok daha sofistikedir. Yine de Botero, "şehrin büyüklüğü"nün fiziksel boyutlarına ya da surlarının uzunluğuna değil, yalnızca sakinlerinin sayısına bağlı olduğunu öne sürer. IV. Henry'nin "bir kralın gücü ve zenginliği vatandaşlarının sayısına ve refahına bağlıdır" sözü bu çağın nüfusla ilgili görüşlerinin adeta bir özetini verir.

Nüfus artışına gösterilen bu ilgi, Protestan Reformasyon programında da görülür. İffeti yücelten geleneksel Hıristiyan anlayışı bir kenara bırakan Reformcular, evliliği, cinselliği, hatta üreme yetenekleri dolayısıyla kadınları yüceltmişlerdir. Luther, "ne kadar zayıflıkları olursa olsun, kadınlar bütün bunları telafi eden bir erdeme sahiptir: Kadınlar bir rahme sahiptir ve doğurabilir..." diye düşünerek "insan ırkının çoğalmasını sağlamak için kadınlara ihtiyaç olduğunu" kabul etmiştir (King 1991: 115).

Nüfus artışını savunana bu görüşler Merkantilizmin yükselişiyle doruk noktasına ulaşmıştır.[59] Bu görüşe göre bir ulusun refahının ve gücünün en önemli göstergesi geniş bir nüfusa sahip olmasıdır. Merkantilizm, ulusların zenginliğini ellerindeki işçi sayısı ve parayla ölçtüğü için ana akım ekonomistler tarafından ilkel bir düşünce sistemi olarak görülüp bir kenara atılmıştır. Emeğe duydukları açlıkla insanları işe koşmak için kullandıkları vahşi yöntemler, merkantilistlerin itibarını düşürmüştür. Ne de olsa ekonomistlerin çoğu kapitalizmin baskıdan ziyade özgürlük getirdiği yanılsamasını sürdürmeyi arzular. Bir yandan "yoksulluğun faydası"nı öne sürüp "aylaklığı" bir sosyal veba olarak nitelendirirken, bir yandan da yoksullar evini icat eden, aylakları avlayan, suçluları Amerikan kolonilerine "taşıyan" ve köle ticaretine yatırım yapan işte bu merkantilist sınıftı. Böylece merkantilist kuram ve uygulamaların

doğrudan ilksel birikimin gereksinimlerini ifade ettiği ve yine doğrudan işgücünün yeniden üretimi sorununa yönelen ilk kapitalist politikayı oluşturduğu fark edilmemiştir. Gördüğümüz gibi, bu politikanın, yaşına ve durumuna bakmaksızın her bireyden maksimum iş çıkarmak için mümkün olan her yolu kullanan totaliter bir rejimin dayatılmasına bağlı "derinlemesine" bir yönü vardır. Bununla birlikte, bu politikanın nüfusu ve böylelikle de orduyu ve işgücünü genişletme çabasına dayanan aynı zamanda "yayılmacı" bir yönü olduğu da görülebilir.

Eli Hecksher'in de belirttiği gibi, "merkantilizmin doruğuna çıktığı 17. yüzyılın sonlarında her ülke, nüfusunu arttırmak için neredeyse fanatik bir arzuyla yanıp tutuşuyordu" (Hecksher 1966: 158). Bununla aynı sırada, insana dair onu sadece devlet için bir ham madde, işçi ya da üretici olarak gören yeni bir kavram ortaya çıktı (Spengler 1965: 8). Ama merkantilist kuramın altın çağından bile önce, Fransa'da ve İngiltere'de devlet, Kamu Yardımı'yla birlikte kapitalist bir yeniden üretim politikasının çekirdeğini oluşturan, doğurmayı teşvik eden önlemler almıştı. Aynı amaçla, Roma İmparatorluğu tarafından uygulanan yasalar örnek alınarak, evlenenlere prim verilmesini ve bekârlığın cezalandırılmasını öngören yasalar çıkarıldı. Mülkiyet devrinin ve işgücünün yeniden üretiminin temel kurumu olarak aileye yeni bir önem verilmeye başlandı. Bu gelişmelerle eş zamanlı olarak, nüfus sayımlarının başladığını ve devletin cinselliğin, doğurganlığın ve aile hayatının denetimine müdahale ettiğini görürüz.

Ancak devletin arzu edilen nüfus oranını sağlamak için attığı temel adım, kadınlara karşı, açıkça onların kendi bedenleri ve yeniden üretimleri üzerindeki kontrolünü kırmayı amaçlayan gerçek bir savaş açmaktı. Kitabın ilerleyen bölümlerinde de göreceğimiz üzere, bu savaş esas olarak cadı avı aracılığıyla yürütülmüştür. Cadı avı, bir yandan kadınları çocuklarını şeytana kurban etmekle suçlarken, diğer yandan her çeşit doğum kontrolünü ve çoğalma amacı gütmeyen cinselliği şeytanlaştırıyordu. Ama aynı zamanda da üreme suçunun yeniden tanımlanmasına dayanıyordu. Böylece 16. yüzyılın ortalarından başlayarak, ilk defa insanla yüklü Portekiz gemileri Afrika'dan

dönerken, bütün Avrupa hükümetleri doğum kontrolüne, kürtaja ve bebek katline karşı ciddi cezalar uygulamaya başladı.

Ortaçağda bebek katline, en azından yoksul kadınlar söz konusu olduğunda, biraz olsun hoşgörüyle bakılıyordu. Ancak şimdi idam cezasını gerektiren ve failleri erkeklerin işlediği suçların çoğundan çok daha ağır cezalara çarptırılan bir suç haline getirilmişti.

> 16. yüzyılda, Nuremberg'de annenin bebeğini katletmesinin cezası, boğularak ölümdü. Bebek katli suçundan ceza gören üç kadının kopmuş kafalarının ibret olsun diye idam sehpasına çivilendiği 1580 yılında bu ceza boynundan vurularak idama dönüştürüldü (King 1991: 10).[60]

Hamile kadınların hamileliklerine son vermelerini engellemek için yeni denetleme yöntemleri uygulanmaya başlandı. Fransa'da, 1556 yılındaki bir kraliyet emrine göre, kadınların her hamileliklerini kayıtlara geçirmeleri zorunlu kılındı ve doğduğunu gizlemiş oldukları çocukları vaftizden önce ölen kadınlar, suçlu olup olmadıkları kanıtlanmaksızın ölüm cezasına çarptırıldı. Buna benzer uygulamalar 1624 ve 1690 yıllarında İngiltere'de ve İskoçya'da da başlatıldı. Evli olmayan kadınları ortaya çıkarmak ve bunların her türlü destekten mahrum bırakılmalarını sağlamak amacıyla casusluk sistemi de kuruldu. Evli olmayan hamile bir kadına ev sahipliği yapmak bile kadının kamu gözetiminden kaçabileceği korkusuyla yasadışı ilan edilirken, onunla arkadaşlık yapanlar da halkın kınamasına maruz bırakıldı (Wiesner 1993: 51-52, Ozment 1983: 43).

Sonuç olarak, çok sayıda kadın kovuşturmaya uğramaya başladı. 16. ve 17. yüzyılda Avrupa'da kadınlar başka hiçbir suçtan olmadığı kadar bebek katlinden idam edildi. Bunun tek istisnası cadılık suçlamasıydı. Yine de bu suçun da merkezinde çocuk öldürme ve diğer üreme normlarının çiğnenmesi vardı. Önemli noktalardan biri ise hem bebek katli hem de cadılıkta kadının hukuki sorumluluklarını kısıtlayan hallerin ortadan kaldırılmasıydı. Böylece kadınlar, kendi adlarına, hukuki yetişkinler olarak Avrupa mahkemelerinin koridorlarına adımlarını tarihte ilk defa cadılık ya da çocuk katili suçlaması altında attılar. Yine bu dönemde, ebelerden duyulan şüphe –doğum

yaptırılan odaya erkek doktorların sokulmasına neden olmuştu- tıbben yetersiz olabilecekleri kaygısından ziyade, yetkililerin bebek katlinden duydukları korkudan kaynaklanmıştı.

Ebelerin marjinalleştirilmesiyle birlikte, kadınların doğurganlık üzerindeki denetimlerinin azaldığı süreç de başlamış oldu. Kadınların işlevi çocuğu taşımak gibi pasif bir göreve indirgenirken erkek doktorlar asıl "hayat veren" (tıpkı Rönesans büyücülerinin simya rüyalarındaki gibi) olarak görülmeye başlandı. Bununla birlikte acil bir durumda ceninin hayatını anneninkine tercih eden yeni bir tıbbi uygulama ortaya çıktı. Bu, kadınların kontrolünün altındaki geleneksel doğum sürecinin tam tersi bir süreçti ve uygulanabilmesi için müstakbel annenin yatağının başındaki kadınların doğum odasından çıkarılması ve ebelerin doktorların kontrolü altına alınması ya da kadınları denetim altında tutmak için görevledirilmesi gerekiyordu.

Fransa'da ve Almanya'da ebeler işlerine devam edebilmek için devletin casusu olmaya mecbur bırakıldılar. Bütün doğumları kayıtlara geçirmeleri, nikâhsız doğan çocukların babalarını bulmaları ve gizli gizli doğum yaptığından şüphelenilen kadınları ortaya çıkarmaları gerekiyordu. Ayrıca Kilise merdivenlerinde izlerine rastlandığında süt verdiklerinden şüphelenilen yerli kadınları kontrol etmek de yine ebelerin görevi olmuştu (Wiesner 1933: 52). Aynı işbirliği akrabalardan ve komşulardan da bekleniyordu. Protestan ülkelerinde ve kentlerinde komşulardan kadınları izlemeleri ve kocası evde yokken evine başka bir adam girdi mi, bir adamla eve girip arkasından kapıyı kapadı mı gibi mümkün olan bütün cinsel detayları vermeleri bekleniyordu (Ozment 1983: 42-44). Almanya'da doğum yanlısı haçlı seferi öyle bir noktaya ulaştı ki kadınlar doğum esnasında yeterince çaba göstermezlerse ya da evlatlarını sevinçle karşılamazlarsa cezalandırılmaya başladılar (Rublack 1996: 92).

İki yüzyıl kadar uygulanan bu politikalar (18. yüzyılın sonlarında Avrupa'da kadınlar hâlâ bebek katlinden idam ediliyordu) kadınları doğurmaya mahkûm etti. Ortaçağda kadınlar çok çeşitli doğum kontrol yöntemleri kullanabiliyorken ve doğum sürecinde tartışmasız kontrol sahibiyken bu dönemden

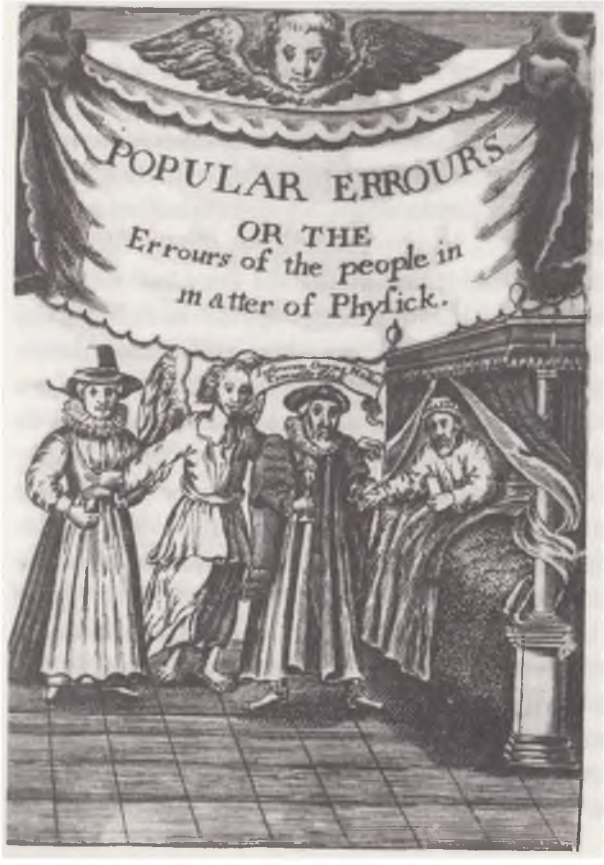
sonra rahimleri erkeklerin ve devletin kontrolü altındaki bir kamusal alan haline geldi ve doğurma doğrudan kapitalist birikimin hizmetine sunuldu.

Bu açıdan bakıldığında, Batı Avrupalı kadınların ilksel birikim sürecindeki kaderi, özellikle 1807'de köle ticaretinin son bulmasıyla efendileri tarafından yeni işçilerin doğurulmasıyla görevlendirilen, Amerikan kolonyal plantasyonlarındaki kadın kölelere benzer. Elbette böyle bir karşılaştırmanın ciddi sınırları vardır. Her ne kadar proleter kadınlara tecavüz etmek cezasız kalsa ve bunun için yine kadınlar suçlansa da Avrupalı kadınlar açıkça cinsel saldırılara maruz kalmadılar. Ne de çocuklarının ellerinden alınıp pazarda açık arttırmaya sunulmasının ızdırabını yaşadılar. Bütün bu dayatmalar sonucu yaptıkları doğumlardan elde edilen ekonomik kazanç da çok daha örtük kalmıştır. Bu açıdan, kapitalist birikimin mantığını ve gerçeğini en açıkça ortaya koyan, köle kadınların içinde bulunduğu durumdur. Ancak farklılıklarına rağmen, her iki durumda da kadın bedeni, emeğin yeniden üretimi ve işgücünün genişlemesi için araçsallaştırılmış, kadının kontrolünün ötesinde işleyen doğal bir üreme makinesi olarak görülmüştür.

Marx'ın analizinde, ilksel birikimin bu yönü eksiktir. *Komünist Manifesto*'da burjuva ailesi içinde kadının nasıl kullanıldığına ilişkin söyledikleri –aile mülkiyetinin devrini garanti altına alan varislerin üretilmesi- dışında, Marx hiçbir zaman doğurganlığın bir sömürü ve aynı nedenle de bir direniş alanı olabileceğini kabul etmemiştir. O hiçbir zaman kadınların doğurmayı reddedebileceklerini ya da böyle bir reddin sınıf mücadelesinin bir parçası olabileceğini düşünmemiştir. *Grundrisse*'de (1973: 100) kapitalist gelişimin nüfusun sayısından bağımsız olarak ilerlemekte olduğunu öne sürmüş, bunu da emeğin artan üretkenliği sayesinde, sermayenin sömürdüğü emeğin "sabit sermaye"ye (makineler ve diğer üretim mallarına yatırılan sermaye) oranla sürekli azalmasına ve nihayetinde "artı nüfus" belirleniminin ortaya çıkmasına bağlamıştır. Marx'ın "kapitalist üretim biçimine özgü nüfus yasası" olarak tanımladığı bu dinamik



Albrecht Dürer, Bakirenin Doğumu (1502-1503). Çocuk doğurmak kadının hayatının ana olaylarından biriydi ve kadın dayanışmasının doruk noktasına ulaştığı bir andı.



Bir kadın şifacıyı hasta bir adamın yatağından uzaklaştıran meleği resmeden bu İngiliz çizim, tıbbi uygulamaların erilleştirilmesini temsil eder. Arkada asılı pankart, kadının yetersizliğini vurgular.

(Marx 1909, 1. Cilt: 689 ve devamı) ancak ve ancak doğurma yalnızca biyolojik bir süreç ya da ekonomik değişime otomatik olarak cevap veren bir etkinlik olarak ele alındığında ve sermaye ile devlet "kadınların çocuk yapmaya karşı greve gitmeleri"nden endişe etmek zorunda olmadığında geçerli olabilir. İşin aslı Marx'ın da varsayımı buydu. Marx, nedenlerini sadece ara sıra tartıştığı bir durum olarak kapitalist gelişmenin nüfus artışıyla el ele gittiğini kabul eder. Ancak tıpkı Adam Smith gibi, bu artışı ekonomik gelişimin "doğal bir etkisi" olarak alır ve *Kapital*'in Birinci Cilt'inde durmadan "artı nüfus" belirlenimi ile nüfusun "doğal artışı"nı karşılaştırır. Ancak hiçbir zaman şu soruyu sormaz: Neden doğurmayı çok çeşitli çıkarlar ve güç ilişkileri ile bağlı, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal bir etkinlik yerine bir "doğa gerçeği" olarak kabul ediyoruz? Ne de kadının ve erkeğin çocuk yapmayla ilgili farklı çıkarları olabileceğini düşünür. Bu etkinliği, toplumsal cinsiyet bakımından yansız, farklılaşmamış bir süreç olarak ele alır.

Gerçekte doğurma ve nüfus değişimleri otomatik ya da "doğal" olmaktan öylesine uzaktır ki kapitalist gelişimin her evresinde devlet, işgücünü arttırmak ya da azaltmak için düzenlemelere ya da baskıya başvurmak zorunda kalmıştır. Bu, işçilerin kaslarının ve kemiklerinin temel üretim aracı olduğu kapitalizmin başlangıç dönemi için özellikle geçerliydi. Ancak daha sonraları bile –günümüze kadar- devlet, yeniden üretimin denetimini kadınların elinden almak ve hangi çocuğun, ne zaman, nerede, ne kadar sayıda doğması gerektiğine karar vermek çabasından hiç vazgeçmemiştir. Sonuç olarak, kadınlar genelde kendi rızaları dışında doğurmak zorunda kalmış, diğer bütün işçilerden daha derin bir şekilde, bedenlerine, "emek"lerine, hatta çocuklarına yabancılaşmışlardır (Martin 1987: 19-21). Aslında hiç kimse, istenmeyen hamileliklerde olduğu gibi, bedeninin kendisine karşı kullanıldığını gören bir kadının çektiği ızdırabı ve çaresizliği tarif edemez. Bu özellikle de evlilik dışı hamileliklerin cezalandırıldığı ve çocuk sahibi olmanın kadını toplumdan dışlanmakla, hatta ölümle karşı karşıya bıraktığı durumlarda geçerlidir.

Kadının Emeğinin Değersizleştirilmesi

Kadınların doğurganlık üzerindeki denetimlerinin suç haline getirilmesi, hem kadınlar üzerindeki etkileri hem de işin kapitalist örgütlenmesiyle ilgili sonuçları bakımından, önemi vurgulanmayı fazlasıyla hak eden bir olgudur. Belgelerle de sabit olduğu üzere, ortaçağ boyunca kadınlar çok çeşitli doğum kontrol araçlarına sahipti. Bunlar genellikle iksir haline getirilen şifalı otlardı ve ayrıca kadınların periyodunu hızlandırmak, kürtaja neden olmak ya da gebeliği önlemek için "rahim ağzına yerleştirilen koruyucular" (fitiller) kullanılıyordu. Amerikalı tarihçi John Riddle, *Eve's Herbs: A History of Contraception in the West* (1997) adlı kitabında sıkça kullanılan maddelerin ve bunların beklenen ya da gerçekleşmesi kuvvetle muhtemel etkilerinin geniş bir kataloğunu verir.[61] Doğum kontrolünün suç haline getirilmesiyle, kadınlar nesilden nesile aktarılan ve onlara doğum konusunda biraz olsun özerklik sağlayan bu bilgilerden mülksüzleştirilmiş oldu. Öyle görünüyor ki bazı örneklerde bu bilgi kaybedilmemiş yalnızca yeraltına inmişti. Ancak doğum kontrolü toplumsal hayatta tekrar ortaya çıktığında, korunma yöntemleri kadınların kullanabileceği bir biçimden çıkmış ve özellikle erkeklerin kullanımı için üretilmeye başlamıştı. Bunun nüfus açısından doğurduğu sonuçlara burada değinmeyip Riddle'ın kitabını referans göstermekle yetineceğim. Burada asıl vurgulamak istediğim, kadınlara kendi bedenlerini denetlemelerini yasaklayarak devletin onları fiziksel ve psikolojik bütünlüklerinin en temel koşulundan yoksun bırakmış, anneliği zorunlu emek statüsüne indirgemiş ve hatta kadınları daha önceki toplumlarda hiç görülmemiş bir şekilde üreme işine mahkum etmiş olduğudur. Bununla birlikte, kadınların iradeleri dışında üremeye ya da (70'li yılların feminist bir şarkısında da olduğu gibi) "devlet için çocuk doğurma"ya[62] zorlanmaları, kadınların cinsiyete dayalı yeni işbölümündeki işlevlerini ancak kısmi bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunu tamamlayan diğer bir unsur da, feminist tarihçilerin üzerinde çokça çalıştığı ve 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde artık tamamlanmış bir süreç olarak, kadınların "işsiz güçsüz" biçiminde tanımlanmasıydı.

Fahişe ve asker. Çoğunlukla ordunun gerisinden gelen fahişe, cinsel hizmet sunmanın yanı sıra hizmetinde olduğu erkeğin çamaşırlarını yıkayıp ona yemek yaparak askerler ve diğer proleterler için adeta bir eş vazifesini görüyordu.





Müşteri bulmaya çalışan bir fahişe. Pek çok köylü kadının topraklarından kovulmasına neden olan tarımın ticarileşmesi ve toprak özelleştirmelerinin ardından, fahişelerin sayısı devasa bir oranda arttı.

Bu döneme gelindiğinde, kadınlar ebelik ve bira yapımı gibi kendilerine özgü işlerde bile tutunamamaya başlamışlardı. Bu alanlardaki istihdamları bile yeni sınırlamalara tabi kılındı. Özellikle de proleter kadınlar, evde hizmetçilik (kadın işgücünün üçte birinin işi buydu), rençperlik, eğiricilik, örgü örme, süsleme, işportacılık ve süt annelik gibi düşük statülü işler dışında iş bulmakta zorlanıyordu. Merry Wiesner'in (ve daha başkalarının) belirttiği gibi, kadınların ev dışında çalışmamaları ve yalnızca kocalarına yardımcı olmak için "üretim"le uğraşmaları gerektiği varsayımı (kanunlarda, vergi kayıtlarında ve lonca tüzüklerinde) giderek kabul görmeye başlamıştı. Hatta kadınların evde yaptıkları işlerin "işten sayılmadığı," piyasa için yapıldığında bile değersiz olduğu öne sürülüyordu (Wiesner 1993, 83 ve devamı). Böylece kadın elbise diktiğinde, dikilen elbiseler ev ahalisi için olmasa bile bu iş "ev işi" ya da "ev idaresi" olurken, aynı işi bir erkek yaptığında "üretken" olarak değerlendiriliyordu. Kadınların emeğinin değersizleştirilmesi öyle bir noktaya gelmişti ki şehir hükümetleri loncalara kadınların (özellikle de dulların) evde yaptıkları üretimi yok saymalarını söylüyorlardı, çünkü bunlar gerçek iş değildi, çünkü kadınlar bu işleri kamu yardımına muhtaç kalmamak için yapıyorlardı. Wiesner'e göre, kadınlar da bu kurguyu kabullenmişti, hatta iş isterken özür diliyor, geçimlerini sağlamak için işe ihtiyaçlarını olduğunu söyleyerek yalvarıyorladı (a.g.e.: 84-85).

Kısa sürede kadınların ev içinde yaptıkları bütün işler "ev idaresi" olarak tanımlanmaya başlandı. Bu işler ev dışında yapıldığında da erkeklere göre daha az ücretlendiriliyor, bu ücretler de kadınların geçimlerini sağlamaya asla yetmiyordu. Evlilik artık kadınların asıl kariyeri olarak kabul ediliyordu ve kadınların kendilerini geçindiremediklerine o kadar kesin gözüyle bakılıyordu ki bekâr bir kadın bir köye yerleştiğinde ücretli bir işte çalışıyorsa bile hemen oradan kovuluyordu.

Topraklarının ellerinden alınmasına bir de ücretli istihdamdaki bu güç kaybı eklenince fahişelik korkunç boyutlara ulaştı. Le Roy Ladurie'nin aktardığı üzere, Fransa'nın her yerinde fahişelikte gözle görülür bir artış vardı:

> Avignon'dan Narbonne'a "fahişeler" (*femmes de debauche*) şehir kapılarını, genelev semtinin sokaklarını...ve köprüleri... mesken edinmişlerdi...[böylece] 1594'e gelindiğinde "bu utanç verici trafik" hiç olmadığı kadar yoğunlaşmaya başlamıştı (Le RoyLadurie 1974: 112-13).

İngiltere ve İspanya'da da durum benzerdi. Her gün kırsal kesimden şehirlere gelen kadınlar ve esnaflarm eşleri bile aile gelirine bu işle katkıda bulunuyorlardı. Madrid'de 1631'de siyasi makamların yayınladığı bir bildiri, sorunu açıkça ortaya koyuyordu. Bildiri, şehrin sokaklarında, tavernalarda ve sokak aralarında başı boş gezinen kadınların erkekleri günaha davet ettiklerinden yakınıyordu (Vigil 1986: 114-5). Ancak geniş bir kadın nüfusunun temel geçim kaynağı haline gelir gelmez, fahişeliğe ilişkin kurumsal tavır da derhal değişti. Ortaçağlarda bu işin zorunlu bir kötülük olduğu görüşü resmi olarak kabul görmüşken ve fahişeler yüksek bir ücret rejiminden faydalanabiliyorken, 16. yüzyılda durum tersine dönmüştü. Protestan Reformunun ve cadı avının ortaya çıkışıyla belirginleşen yoğun kadın düşmanlığı ortamında, fahişelik önce yeni kısıtlamalarla karşı karşıya bırakıldı, sonra da suç haline getirildi. 1530 ve 1560 yılları arasına her yerde genelevler kapatıldı ve fahişeler, özellikle de sokaklarda çalışanlar sürgün, kırbaç ve diğer vahşi yöntemlerle cezalandırılmaya başlandı. Bunlardan biri de kurbanın elleri ve ayaklarının bağlandığı, bazen de bir kafesin içine konulduğu ve nihayet boğulana kadar durmadan ırmağa ya da havuza batırılıp çıkarıldığı -Nickie Roberts'in deyimiyle "korkunç bir gösteri" olan- *accabussade*'ydi (Roberts 1992: 115-16). Aynı sırada, 16. yüzyılda Fransa'da bir fahişeye tecavüz etmek suç olmaktan çıkarıldı.[63] Madrid'de de kadın serserilerin ve fahişelerin sokaklarda ve şehir kemerlerinde kalmalarının engellenmesine, yakalandıkları takdirde yüz kamçı yemelerine, saçları ve kaşları traş edilerek altı yıl boyunca şehre sokulmamalarına karar verildi.

Kadın işçilere yapılan bu korkunç saldırıyı ne açıklayabilir? Kadınların toplumsal olarak kabul gören çalışma hayatından ve parasal ilişkilerden dışlanmaları ile kadınlara zorunlu anneliğin dayatılması ve cadı avının bu derece yaygınlaşması arasında nasıl bir ilişki vardır?

Kadınların kapitalist disiplin altında kaldığı dört yüzyıldan sonra, bu olgulara bugünden dönüp baktığımızda, verilebilecek yanıtlar kendilerini adeta dayatıyor gibi görünebilir. Kadınların ücretli işleri, ev işleri ve (ücretli) cinsel işleri hâlâ birbirlerinden tamamen ayrı olarak incelenmesine rağmen, kadınların ücretli işgücü içinde maruz kaldığı ayrımcılığın doğrudan ev içindeki ücretsiz emekçi konumlarından kaynaklandığını artık daha iyi görebilecek bir durumdayız. Bu yüzden fahişeliğin yasaklanmasını ve kadınların örgütlü çalışma alanlarından kovulmalarını, ev kadınının yaratılması ve ailenin emek gücünün üretiminin yegâne merkezi olarak yeniden kuruluşu ile bağlantılandırabiliriz. Ancak teorik ve politik bir bakış açısından temel sorun, bu itibarsızlaştırmanın hangi şartlarda mümkün olabildiği ve hangi toplumsal güçlerin bunu teşvik ettiği ya da buna ortak olduğudur.

Buradaki yanıt, 15. yüzyılın sonlarından itibaren zanaat işçilerinin, muhtemelen kadınları çok daha ucuza çalıştıran kapitalist tüccarlara karşı kendilerini korumak amacıyla, kadın işçileri atölyelerden uzaklaştırmak için başlattıkları kampanyanın, kadın emeğinin değersizleştirilmesinde en önemli unsurlardan biri olmasıdır. Zanaatkârların bu çabaları geride bolca kanıt bırakmıştır.[64] İtalya'da, Fransa'da ya da Almanya'da olsun, kalfalar yetkililerden kadınların kendileriyle rekabet etmesine izin vermemesini istediler, kadınların kendi saflarına katılmasını yasakladılar, bu yasağa uyulmadığında greve gittiler ve hatta kadınlarla birlikte çalışan erkeklerle çalışmayı reddettiler.

Öyle görünüyor ki zanaatkârların kadınları ev işiyle sınırlamakla bu kadar ilgili olmalarının bir nedeni de içinde bulundukları ekonomik zorluklar düşünüldüğünde, "kadın eşin ihtiyatlı ev idaresi"nin iflastan kaçabilmeleri ve kendi bağımsız dükkanlarını ayakta tutabilmelerinin vazgeçilmez bir koşulu haline gelmiş olmasıydı. Yukarıdaki alıntının yazarı Sigrid Brauner, Alman zanaatkârların bu toplumsal kurala verdikleri önemden bahseder (Brauner 1995: 96-97). Kadınlar bu korkunç saldırıya karşı koymaya çalışmışlar, ancak erkek işçilerin kendilerine karşı kullandığı yıldırma taktikleri karşısında ba-

şarısız olmuşlardır. Ev dışında, kamusal bir alanda ya da pazarda çalışmaya cesaret eden kadınlar, cinsel olarak saldırgan cadalozlar, hatta "kaltak" ya da "cadı" olarak gösteriliyordu (Howell 1986: 182-83).[65] Gerçekten de 15. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa şehirlerinde kadınlara duyulan nefretin tırmanmaya başladığına dair kanıtlar mevcuttur. Bu nefret, popüler edebiyatta kocasını döven ya da sırtına binen kadın şeklinde ifade bulan, erkeklerin "pantolon mücadelesi" ve sadakatsiz eş saplantılarında kendini gösterir. Bunların arkasında aynı zamanda kendi kendini baltalasa da kadınları çalışma hayatından ve pazardan atma çabaları yatar.

Öte yandan otoriteler işbirliğine yanaşmamış olsaydı bütün bu çabaların hiçbir sonuç vermeyeceği de açıktır. Ancak otoriteler işbirliği yapmalarının kendilerinin de lehine olduğunu görmüştü. Çünkü kadınların loncalardan uzaklaştırılmaları,



Accubussade işkencesine maruz kalan bir fahişe. "Pek çok kez ırmağa batırılıp çıkarıldıktan sonra müebbet hapis yatacak."



"Pantolon mücadelesi" gibi, cinsel hiyerarşiye meydan okuyan ve kocasını döven zorba kadın imgesi, 16. ve 17. yüzyıl toplumsal literatürünün gözde hedeflerinden biriydi.

isyankar kalfaları yatıştırmanın yanı sıra, yeniden üretim emeğinde sabitlenmeleri ve küçük ev sanayisinde düşük ücretli işçiler olarak çalıştırılabilmeleri için gerekli zemini de sağlamıştı.

Kadınlar: Yeni Ortak Mal ve Kaybedilen Toprakların Yedeği

Loncalar ve şehir otoriteleri arasındaki bu ittifak ve devam eden toprak özelleştirmeleri sayesinde cinsiyete dayalı yeni bir işbölümü oluşturuldu ya da daha doğrusu, Carol Pateman'ın tabiriyle, yeni bir "cinsel sözleşme" (1988) yapıldı.[66] Bu sözleşmede kadınlar, işçi olarak konumlarını saklayan, erkeklere kadın bedenine ve emeğine, çocuklarının bedeni ve emeğine serbestçe erişebilme imkanı sağlayacak şekilde anne, eş, kız ya da dul olarak tanımlanıyordu.

Bu yeni toplumsal-cinsel sözleşmeyle, proleter kadınlar erkek işçilerin çitlemelerle kaybettikleri toprakların bir yedeği, yeniden üretimlerinin en temel aracı ve herkesin isteğine göre temellük edebileceği ya da kullanabileceği ortak bir mal haline

geldi.[67] Bu "ilksel temellüğün" yankıları, 16. yüzyılda fahişelik yapan kadınlara verilen "orta malı" (Karras 1989) tanımında duyulabilir.[68] Ancak işin bu yeni örgütlenmesinde, *(burjuva erkekler tarafından özelleştirilmeyen) her kadın ortak bir mal* haline geldi. Çünkü kadınların etkinlikleri iş olmayan bir etkinlik olarak tanımlanınca, kadınların emeği de soluduğumuz hava ya da içtiğimiz su gibi, herkesin kullanımına açık doğal bir kaynak olarak görünmeye başladı.

Bu kadınlar için tarihsel bir yenilgiydi. Loncalardan dışlanmaları ve yeniden üretim emeğinin değersizleştirilmesiyle birlikte, yoksulluk kadınlaştırıldı. Kadınların emeğinin erkekler tarafından "ilksel temellüğünü" mümkün kılmak için, kadınları hem işverenlere hem de erkeklere olmak üzere çifte bir bağımlılığa indirgeyen yeni bir patriyarkal düzen kuruldu. Kadınlar ile erkekler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinin ve aynı zamanda cinsiyete dayalı ayrımcı bir işbölümünün kapitalizmin ortaya çıkmasından önce de var olduğu gerçeği, bu değerlendirmeyi itibarsızlaştırmaz. Çünkü kapitalizm öncesi Avrupa'da ortak alanlara ve diğer ortak mallara erişebilmeleri, kadınların erkeklere tabiiyetini hafifletebiliyordu, oysa yeni kapitalist rejimde, yaptıkları iş piyasa ilişkileri alanının dışında yer alan doğal bir kaynak olarak tanımladığı için, *kadınların bizzat kendisi ortak bir mala dönüşmüştü.*

Ücret Patriyarkası

Bu bağlamda, bu dönemde kamu alanından ayrılmaya ve işgücünün yeniden üretiminin ana merkezi biçimindeki modern anlamını kazanmaya başlayan aile içinde meydana gelen değişiklikler özellikle önemlidir.

Piyasanın bir muadili, toplumsal ilişkilerin özelleşmesinin ve daha da önemlisi kapitalist disiplinin ve patriyarkal düzenin yayılmasının aracı olarak aile, ilksel birikim döneminde aynı zamanda kadın emeğinin temellüğü ve perdelenmesinin en önemli kurumu olarak ortaya çıkmıştır.

Üzerinde yeterince çalışma yapılmamış olan bu durumu, özellikle de işçi sınıfı ailesinde görürüz. Daha önceki tartışmalarda mülk sahibi erkeğin ailesi ön plana çıkartılmıştır, çünkü

söz konusu ettiğimiz dönemde ebeveynlik ve evlilik ilişkilerinin hâkim biçimi ve modeli budur. Aynı zamanda aile bir çalışma alanından ziyade politik bir kurum olarak incelenmiştir. Bu yüzden üzerine daha çok vurgu yapılan nokta, yeni burjuva ailesinde kocanın "kendisine bağlı sınıfların" disiplin altına alınması ve denetlenmesiyle görevli bir devlet temsilcisi haline gelmesidir. 16. ve 17. yüzyılın siyaset kuramcılarına göre (örneğin Jean Bodin) bu sınıf eş ve çocuklardan oluşur (Schochet 1975). Böylece aile bir mikro-devlet ve mikro-kiliseyle özdeşleştirilmiş, otoriteler bekâr işçilerin bir efendinin çatısı ve yönetimi altında yaşamasını talep etmiştir. Bunun yanı sıra, burjuva ailesinde kadının, genellikle aile ekonomisinden dışlanması ve ev işlerinin idaresine mahkûm edilmesi yüzünden gücünün büyük bir kısmını yitirdiği de vurgulanmaktadır.[69]

Ancak bu tabloda eksik olan şey şudur: Üst sınıfta kocanın karısı ve çocukları üzerinde iktidar kurmasını sağlayan şey *mülkiyet*ken, işçi sınıfı erkeğinin karısı üzerinde benzer bir iktidar kurmasını sağlayan şey *kadınların ücretten dışlanması*dır.

Taşeron sistemiyle çalışan küçük ev sanayisi işçilerinin ailesini bu eğilimin bir örneği olarak gösterebiliriz. Evlenmekten ve aile kurmaktan sakınmak şöyle dursun, erkek ev sanayisi işçilerinin hayatı tam da buna bağlıydı, çünkü karıları tüccarlar için yaptıkları işlerde onlara "yardımcı olurken" aynı zamanda fiziksel ihtiyaçlarını karşılayabilir, onlar için erken yaşta dokuma tezgâhında ya da başka yardımcı işlerde istihdam edilebilecek çocuklar yapabilirdi. Bu yüzden nüfusun azaldığı zamanlarda bile küçük ev sanayisi işçileri gözle görünür şekilde çoğalmayı sürdürdü. Bu aileler öyle geniştir ki 17. yüzyılda yaşayan bir Avusturyalı, köyünde yaşayan işçilerin, evlerini tıpkı çatı kirişlerine doluşmuş serçeler gibi hınca hınç doldurduğunu söyler. Bu tip bir düzenlemede kadınlar kocalarının yanı başında çalışmakta ve pazar için üretim yapmakta olduğu halde ücretlerini yine de kocaları almaktaydı. Bir kere evlendikten sonra bu durum diğer kadın işçiler için de geçerlidir. İngiltere'de "evli bir adam... karısının kazancı üzerinde yasal hakka sahipti," kadının yaptığı iş hemşirelik ya da sütannelik bile olsa... Dolayısıyla, bir papaz görev bölgesinde kadınları bu gibi işlerde

çalıştırdığında, kayıtlar "sıkça [bu kadınların] orada işçi olarak bulunduklarını gizler" ve ödenen ücreti erkeğin hesabına deftere geçerdi. "Ücretin kadına mı kocasına mı verileceği rahibin keyfine kalmıştı" (Mendelson ve Crawford 1998: 287).

Kadınların kendi paralarına sahip olmasına imkân vermeyen bu politika, erkeklere tabi kılınmalarının ve emeklerinin erkek işçiler tarafından temellük edilmesinin maddi koşullarını yarattı. *Ücret patriyarkası* derken kastettiğim şey budur. Bunun yanı sıra "ücret köleliği" kavramını da yeniden düşünmemiz gerekir. Erkek işçilerin bu yeni ücretli emek rejiminde sadece şeklen özgür olduğu doğru olsa bile, kapitalizme geçiş sırasında koşulları kölelerinkine en çok benzeyen işçi grubu yine işçi sınıfı kadınlarıdır.

Aynı zamanda –ücretli işçilerin hayatlarını berbat koşullar altında sürdürdüğünü düşünürsek- kadınların ailelerini yeniden üretmek için yaptıkları ev işi de zorunlu olarak kısıtlıydı. Evli olsun olmasın proleter kadınlar para kazanmak zorundaydı, bu yüzden de aynı anda birden fazla işte çalışıyorlardı. Üstelik ev işi de bir yeniden üretim sermayesi gerektirir: mobilyalar, kap kacak, giysi, yiyecek için para... Oysa ücretli işçiler yoksulluk içinde yaşıyorlar, (Nurembergli bir esnafın 1524'te belirttiği gibi) sadece açlıktan ölmemek, karılarını ve çocuklarını beslemek için "gece gündüz köle gibi çalışıyorlardı" (Brauner 1995: 96). Güçbela başlarını sokacakları bir yer bulabiliyor, diğer ailelerle ve hayvanlarla birlikte hijyenden hepten yoksun kulübelerde (ki durumu iyi olanlar arasında bile hijyenden bahsetmek zordu), üzerlerinde çul çaputlarla, yemeklerde olsa olsa ekmek, peynir ve bir iki sebze yiyerek yaşıyorlardı. Bu yüzden bu dönemde işçi sınıfı içinde klasik tam zamanlı ev kadını figürüne rastlanmaz. Tam zamanlı ev kadınının karşılığı ödenmeyen yeniden üretim emeğine dayalı "modern aile," işçi sınıfı içinde –sanayi işine karşı mücadelenin ilk yoğun dalgasına cevaben- ilk olarak İngiltere'de, sonra da Amerika'da olmak üzere ancak 19. yüzyılda yaygınlaştı.

Modern ailenin gelişimi (kadınların ve çocukların fabrikalarda çalışmalarını kısıtlayan Fabrika Yasaları'nın yürürlüğe konmasını takiben) kapitalist sınıfın, işgücünün sayısal olarak

artışının ötesinde yeniden üretimine yaptığı ilk uzun dönemli yatırımı oluşturur. Bu yatırım, ayaklanma tehdidi altında yapılan, "çalışmayan" bir kadına bakmaya yetecek kadar yüksek ücret ile çok daha yoğun bir sömürü oranı arasındaki bir mübadelenin sonucuydu. Marx bundan "mutlak artı değer"den "nispi artı değer"e geçiş, yani işgününün olabildiğince uzatılmasına ve ücretin de olabildiğince düşürülmesine dayalı bir sömürü biçiminden, yüksek ücretler ile daha kısa çalışma saatlerinin işin üretkenliği ve üretimin hızındaki bir artışla dengelenebildiği bir rejime geçiş olarak bahseder. Kapitalist bir bakış açısından bu, uzun zamandan beri devam eden düşük ücrete bağlılığı hükümsüzleştiren toplumsal bir devrimdi. Bu devrim, kadınların Sanayi Devrimi'nin ilk evrelerindeki istihdamlarına son verilip yine ücretten dışlanmasına dayalı, işçiler ile işverenler arasındaki yeni bir sözleşmenin sonucunda gerçekleşti. Bu aynı zamanda yeni bir kapitalist bolluk döneminin de işaretiydi. İki yüzyıldır sömürülen köle emeğinin bir ürünü olan bu bolluğu derhal yeni bir kolonyal genişleme evresi izleyecekti.

16. ve 17. yüzyılda ise, tersine, nüfusun büyüklüğü ve "çalışan yoksullar"ın sayısıyla ilgili saplantılı bir kaygının varlığına rağmen, işgücünün yeniden üretimine yapılan gerçek yatırım oldukça azdı. Sonuç olarak, proleter kadınların harcadığı yeniden üretim emeği kendi aileleri için değil, işverenlerinin aileleri ya da piyasa içindi. İngiltere, İspanya, Fransa ve İtalya'daki kadın nüfusunun ortalama üçte biri hizmetçi olarak çalışıyordu. Bu yüzden proletarya arasında, evliliği erteleme ve aileyi dağıtma eğilimi hâkimdi (16. yüzyılda İngiliz köylerinde nüfus yılda yüzde elli kadar azalıyordu). Çocukları kamu yardımına muhtaç kalır diye yoksullar genellikle evlilikten men ediliyordu. Çocuklar kamu yardımına muhtaç kaldıklarında ise ailelerinin ellerinden alınıyor, çalıştırılmak üzere mahallenin dışına sürülüyorlardı. Tahminlere göre Avrupa'nın en az üçte biri bekârdı, kasabalarda özellikle de kadınlar arasında rakamlar daha da yüksekti. Almanya'nın yüzde kırkı ya "evde kalmış" ya da duldu (Ozment 1983: 41-42).

Bununla birlikte -proleter kadınlar tarafından yapılan ev işleri en aza indirilmiş olmasına ve bu kadınların her zaman

piyasa için çalışmak zorunda kalmasına rağmen- kapitalist iş örgütlenmesinin tipik bir niteliği haline gelecek olan cinsiyete dayalı işbölümününün daha bu geçiş sürecinin işçi sınıfı içinde ortaya çıktığını görüyoruz. Bu örgütlenmenin merkezinde, kadınlar ve erkeklerin yerine getirdiği görevlerin daha da ayrışması ve en önemlisi farklı toplumsal işlerin taşıyıcıları haline gelmesiyle birlikte, erkek ve kadın emeğinin giderek farklılaşması yer alıyordu.

Her ne kadar yoksullaştırılmış, güçsüzleştirilmiş olsalar da erkek işçiler hâlâ eşlerinin emeğinden ve ücretlerinden faydalanabiliyor ya da fahişelerin hizmetini satın alabiliyorlardı. Bu ilk proleterleşme evresinde, erkek işçiler için bir eş görevini görenler genellikle, cinsel olarak hizmet etmenin yanı sıra onlar için yemek yapan, çamaşırlarını yıkıyan fahişelerdi. Dahası, fahişeliğin kadını cezalandıran ama onun erkek müşterilerine neredeyse hiç dokunmayan bir şekilde suç haline getirilmesi süreci, erkek iktidarını güçlendirmişti. Artık erkek, sadece fahişe olduğunu iddia ederek ya da cinsel arzularına teslim olduğunu ilan ederek bir kadını mahvedebiliyordu. Kadınlar, artık hayatlarının (tıpkı feodal lortlar gibi) yaşamaları ya da ölmelerine karar verme gücünü elinde tutan erkeklerin insafına kaldığını düşündüklerinden, "onurlarını kaybetmemek için" (kendilerine kalan tek mülk) erkeklere yalvarmak zorunda kalacaktı (Cavallo ve Cerutti 1980: 346 ve devamı).

Kadınların Ehlileştirilmesi ve Kadınlık ile Erkekliğin Yeniden Tanımlanması: Avrupa'nın Vahşileri, Kadınlar

Kadın emeğinin ve toplumsal statüsünün bu şekilde itibarsızlaştırılması dikkate alındığında, kadınların itaatsizliklerinin ve "ehlileştirilme" yöntemlerinin "geçiş" dönemi literatürünün ve sosyal politikalarının esas temaları arasında yer alması pek şaşırtıcı olmasa gerek (Underdown 1985a: 116-36).[70] Son derece yoğun bir şekilde toplumsal anlamda bir itibarsızlaştırılmaya maruz bırakılmadan, kadınların erkekler karşısında işçi olarak değersizleştirilmesini ve otonomilerinin ellerinden alınmasını sağlamak mümkün değildi. Kadınlar gerçekten de 16. ve 17. yüzyıllarda toplumsal hayatın her alanında güç kaybettiler.

Bu dönemde kadın haklarının istikrarlı bir şekilde budandığının gözlenebildiği hukuk, bu açıdan son derece önemli değişimlerin yaşandığı bir alandı.[71] Kadınların kaybettikleri en önemli haklardan biri tek başlarına, *femme soles* olarak ekonomik faaliyet yapabilme hakkıydı. Fransa'da yasal olarak "geri zekâlı" ilan edilip sözleşme yapma ve mahkemede kendilerini temsil etme haklarını kaybettiler. İtalya'da maruz kaldıkları istismarları ihbar etmek için mahkemelerde daha da az görülür oldular. Almanya'da orta sınıfa mensup bir kadın dul kaldığında, işlerini yürütecek bir vekilin atanması bir gelenek haline geldi. Alman kadınların yalnız başlarına ya da başka kadınlarla birlikte, yoksulsalar aileleriyle birlikte yaşamaları bile yasaklandı, çünkü bu şekilde münasip bir şekilde denetlenemeyecekleri düşünülüyordu. Özetlemek gerekirse, ekonomik ve toplumsal değersizleşmeyle birlikte, kadınlar hukuki olarak çocuk yerine konulur oldu.

Kadınların toplumsal güçlerini yitirişi, aynı zamanda mekânın cinsiyete dayalı yeni bir ayrışmaya tabi tutulmasında da kendini gösteriyordu. Akdeniz ülkelerinde kadınlar ücretli mesleklerin yanı sıra sokaklardan da kovuldu. Sokaklarda yalnız başına dolaşan bir kadın, alaylara ve cinsel saldırılara maruz kalma riskiyle karşı karşıyaydı (Davis 1998).İngiltere'de de aynı şekilde (İtalyan ziyaretçilerin gözünde "kadınlar için bir cennet" olmasına rağmen) kadınların kamu içinde bulunması hoş görülmemeye başlandı. İngiliz kadınların evlerinin önünde oturmaları kınanır, kadın arkadaşlarıyla fazla vakit geçirmemeleri salık verilir oldu (aynı dönemde kadın arkadaş anlamına gelen "dedikodu" kelimesi aşağılayıcı bir anlam kazanmaya başladı). Hatta kadınların evlendikten sonra ailelerini sık sık ziyaret etmemeleri öğütleniyordu.

Cinsiyete dayalı yeni işbölümünün kadın-erkek ilişkilerini nasıl yeniden şekillendirdiğini görmek için, bilimsel ve popüler literatürde, kapitalizme geçişte toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ideolojik yeniden tanımlanışının ana alanlarından biri olarak, kadın doğasının erdemleri ve kötülükleri etrafında dönen geniş tartışmalara bakmak yeterlidir. İlk zamanlarından itibaren *La querelle des femmes* olarak bilinen bu tartışmalar-



Şirret bir kadın kafasına "dizgin" (sivri dilli kadınları cezalandırmak için kullanılan demir bir kafes) geçirilerek sokakta gezdiriliyor. Avrupalı köle sahipleri de esirlerine boyun eğdirmek ve onları gemilerine götürmek için benzer bir araç kullanıyordu.

dan, konunun yeni bir merak uyandırdığını çıkarabiliriz. Bu da eski normların yıkılmakta olduğunun ve kamunun cinsel politikaların ana unsurlarının yeniden oluşturulduğunun farkında olduğunun da bir gösteregesidir. Bu tartışmaların içinde iki eğilim saptanabilir. Bir yandan, kadın ve erkek arasındaki farklılıkları mümkün olduğunca fazlalaştırarak ve daha kadınsı, daha erkeksi prototipler yaratılarak yeni kültürel kanonlar kuruluyordu (Fortunati 1984).

Öte yandan da kadınların tabiatları gereği erkeklerden aşağı oldukları –aşırı duygusal ve şehvetli, kendilerine hâkim olmaktan aciz oldukları- bu yüzden de erkeklerin kontrolü altında tutulmaları gerektiği öne sürülüyordu. Cadılığın lanetlenmesiyle birlikte, dini ve entelektüel saflar bu konuda ortak bir görüşe varmışlardı. Hümanistler, Protestan reformcular, reformasyon karşıtı Katolikler, kürsüleri ya da metinleri kullanarak, kadınları devamlı ve saplantılı bir şekilde kötülemek için ağız birliği etmişlerdi.

Kadınlar akılsız, yararsız, vahşi ve savurgan olmakla suçlanıyordu. Özellikle de bir itaatsizlik aracı olarak görülen kadının dili suçlanıyordu. Ancak asıl kötü kadın, sadakatsiz bir eşti. "Şirret", "cadı" ve "fahişe"nin yanı sıra, oyun yazarlarının,

popüler yazarların ve ahlakçıların en sevdikleri hedeflerden biri olmuştu sadakatsiz kadın. Bu açıdan Shakespeare'in *Hırçın Kız* (1593) adlı eseri çağın manifestosuydu. Sayısız kadın düşmanı oyunda ve broşürde, patriyarkal otoriteye karşı kadın itaatsizliğinin cezalandırılması gerektiği işleniyor ve teşvik ediliyordu. Elizabeth ve Jakoben dönemlerinde İngiliz edebiyatı bu konulardan besleniyordu. Bu türün tipik örneklerinden biri, John Ford'un *Tis Pity She's a whore* (1633) adlı eseridir. Eser dört kadın karakterden üçünün suikaste uğraması, idamı ve cinayete kurban gitmesiyle sona erer. Kadınların disiplin altına alınmasına ilişkin diğer klasik eserler arasında John Swetnam'ın *Arraignment of Lewed, Idle, Forward, Inconstant Women* (1615) ve *The Parliament of Women*'ı (1646) sayılabilir. Bu sonuncusu özellikle orta sınıf kadınlarına yönelik bir hicivdir ve onları kocaları üzerinde üstünlük elde etmek için yasalar yapmakla meşgul kadınlar olarak gösterir.[72] Aynı sırada, ev içinde ve dışında kadınların davranışlarını kontrol altında tutmak için yeni yasalar ve yeni işkence yöntmeleri getiriliyordu. Bu da kadınların edebiyatta böylesine küçük düşürülmelerinin, kadınların otonomilerini ve toplumsal güçlerini ellerinden almak amacını taşıyan açık bir politik projenin parçası olduğunu göstermektedir. Akıl Çağı Avrupa'sında "şirret" olmakla suçlanan kadınlar, tıpkı köpekler gibi ağızlarına ağızlık geçirilip sokaklarda gezdiriliyor, fahişeler kırbaçtan geçiriliyor ya da kafeslere konarak ırmaklara batırılıp çıkarılıyorken zina suçu işleyen kadınlar da idamla cezalandırılıyordu (Underdown 1985a: 117 ve devamı).

Kadınlara, Fetih sonrasında bu konu üzerine gelişen edebiyatta "Yerli vahşiler"e yakıştırılan yabancılaşma ve düşmanlık duygusunun aynısıyla muamele edildiğini söylemek abartı olmaz. Bu sıradan bir paralellik değildir. Her iki durumda da edebi ve kültürel aşağılama, bir mülksüzleştirme projesinin hizmetindedir. İleride göreceğimiz gibi, yerli Amerikan halklarının şeytanlaştırılması, köleleştirilmelerinin ve kaynaklarının yağmalanmasının meşrulaştırılmasına yaramıştır. Benzer şekilde, Avrupa'da kadınlara karşı yürütülen saldırı, kadınların emeğinin erkekler tarafından temellük edilmesini ve üreme üzerindeki kontrollerinin suç sayılmasını meşrulaştır-

mıştır. Direnişin bedeliyse her zaman katledilmekti. Avrupalı kadınlara ve kolonilerdeki tebaaya karşı yürütülen taktiklerin hiçbiri, bir terör kampanyasıyla desteklenmemiş olmasa başarıya ulaşamazdı. Avrupalı kadınların örneğinde, yeni toplumsal işlevlerinin kuruluşunda ve toplumsal kimliklerinin itibarsızlaştırılmasında esas rolü, cadı avı oynayacaktı.

Kadınların şeytani varlıklar olarak tanımlanması ve birçoğunun maruz kaldığı zalim, aşağılayıcı uygulamalar, kolektif kadın ruhu ve kadınların olanaklar duygusu üzerinde silinemez izler bırakmıştır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın – toplumsal, ekonomik, kültürel ve politik- cadı avı, kadınların hayatlarında bir dönüm noktası olmuştur. Cadı avı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (1884) Engels'in anaerkil sistemin çöküşünün nedeni olarak gösterdiği tarihsel yenilginin eşdeğeridir. Çünkü cadı avı, kapitalizm öncesi Avrupa'da kadın gücünün temelini oluşturan bütün bir kadın pratikleri,


THE
Parliament of VVomen.
With the merrie Lawes by them newly Enacted. To live in more Eafe, Pompe, Pride, and wantonneffe: but efpecially that they might have fuperiority and domineere over their husbands: with a new way found out by them to cure any old or new Cuckolds, and how both parties may recover their credit and honesty againe
London. Printed for W. Wilfon and are to be fold by him in Will yard in Little Saint Bartholomewes. 1646.
Aug: 14 London 1646

The Parliament of Women kitabının ön yüzü. (1646). İç Savaş döneminde İngiliz Edebiyatı'nda hüküm süren kadın karşıtı yergi geleneğinin tipik bir örneği.

kolektif ilişkiler ve bilgi sistemleri dünyasını ve de feodalizme karşı mücadeledeki direnişlerinin koşulunu yok etmiştir.

Bu yenilgi sonucunda yeni bir "kadınlık" modeli ortaya çıkmıştır: edilgin, itaatkâr, tutumlu, az konuşan, hep işiyle meşgul, sadık, ideal bir kadın ve eş... Bu değişim, kadınların iki yüzyıldan da uzun bir süre maruz kaldıkları devlet terörünün sonucunda, 17. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Kadınlar bir kere yenildikten sonra, "geçiş" sürecinde kurulan kadınlık imgesi adeta lüzumsuz bir araç haline gelmiş ve bu imge yerini evcilleştirilmiş yeni bir kadın imgesine bırakmıştır. Cadı avı esnasında kadınlar yarım akıllı, asla tatmin olmayacak kadar şehvetli, asi, itaatsiz, kendi kendini kontrol etmekten yoksun, vahşi varlıklar olarak tarif edilirken, 18. yüzyıla gelindiğinde bu kanon tersine dönmüştür. Kadınlar artık edilgin, aseksüel, erkeklerden daha itaatkâr ve daha ahlaklı, onların üzerinde olumlu bir ahlaki etki yaratma yeteneğine sahip varlıklar olarak gösterilmeye başlanmıştır. Hollandah filozof Pierre Bayle'in de *Dictionaire Historique et Critique*'te (1740) fark ettiği gibi, artık kadınların irrasyonellikleri bile değerli kılınabilirdi. Bayle burada, çocuk doğurmanın ve büyütmenin bütün olumsuzluklarına rağmen, kadınların doğurmaya devam etmelerini sağladığı için Tanrı'nın bir lütfu olarak görülmesi gereken "annelik içgüdüsü"nün gücünü methediyordu.

Kolonileşme, Küreselleşme ve Kadınlar

Avrupa'daki nüfus krizine verilen yanıt, kadınların yeniden üretime tabi kılınmaları olurken, kolonileşmenin yerli nüfusun yüzde doksan beşini yok ettiği kolonyal Amerika'da krize verilen yanıt, Avrupah hâkim sınıfa inanılmaz miktarda emek gücü sağlayan köle ticareti oldu.

Daha 16. yüzyılda, aşağı yukarı bir milyon Afrikalı köle ve yerli işçi kolonyal Amerika'da, Avrupah işçilerden çok daha fazla sömürülmek pahasına, İspanya için artı değer üretiyor ve Avrupa ekonomisinin kapitalist yönde gelişmekte olan sektörlerine katkı sağlıyordu (Blaut 1992a: 45-46).[73] 1600'e gelindiğinde Brezilya, İngiltere'nin aynı yıl içinde ihraç ettiği yünden elde ettiğinin iki katını elde edecek kadar şeker ihraç etmişti

(a.g.e.: 42). Brezilya şeker plantasyonlarında birikim oranı o kadar fazlaydı ki iki yılda bir kapasitelerini iki katına çıkarıyorlardı. Kapitalist krizin çözümünde altın ve gümüş de anahtar bir rol oynadı. Brezilya'dan ithal edilen altın, Avrupa ticaretini ve sanayisini yeniden canlandırdı (De Vries 1976: 20). 1640 yılına gelindiğinde 17.000 tondan fazla altın ithal edilmiş, bu da kapitalist sınıfa işçilere, metalara ve toprağa erişimde istisnai bir avantaj sağlamıştı (Blaut 1992a: 38-40). Ama asıl zenginlik, Avrupa'da dayatılması imkânsız olan bir üretim biçimini mümkün kılan, köle ticareti yoluyla biriktirilen emekti.

Eric Williams'ın da iddia ettiği gibi, plantasyon sisteminin Sanayi Devrimi'ni ateşlediği artık kabul edilen bir gerçektir. Williams, Liverpool ve Bristol'da Afrikalı kanıyla yoğrulmamış tek bir tuğla bile bulmanın imkânsız olduğunu söyler (1944: 61-63). Ancak Avrupa'nın "Amerika'yı ilhakı" ve iki yüzyıl boyunca plantasyonlardan Avrupa'ya akan "kan ve ter" olmasaydı, belki de kapitalizm bir kalkış bile yapamayacaktı. Kapitalizm tarihinde köleliğin ne kadar önemli bir yer teşkil ettiğini ve kapitalist sistem ne zaman büyük bir kriz tehdidiyle karşılaşsa kapitalist sınıfın, tıpkı günümüzde şahit olduğumuz gibi, geniş çaplı bir kolonileştirme ve köleleştirmeyi içeren bir "ilksel birikim" sürecini neden başlatmak zorunda kaldığını anlamak açısından bunun altı özellikle çizilmelidir (Bales 1999).

Plantasyon sistemi, sadece inanılmaz miktarda artı emek biriktirilmesini sağladığı için değil, aynı zamanda o günden bu yana kapitalist sınıf ilişkileri açısından örnek teşkil eden bir emek idaresi, ihracata dönük üretim, ekonomik entegrasyon ve uluslararası işbölümü modeli oluşturduğu için de kapitalist gelişim açısından hayati önem taşır.

Çok sayıda işçiyi bir araya getirmesiyle ve memleketinden koparılmış, arkasında yaslanabileceği hiçbir yerel destek olmayan esir emek gücüyle, plantasyon sadece fabrikanın değil, aynı zamanda emeğin maliyetini kısmak için göç ve küreselleşmeden faydalanmanın da bir ilk örneğini oluşturur. Plantasyon özellikle, bir yandan kölelerin emeğini ("tüketim malları"nın üretimi yoluyla) Avrupalı işgücünün yeniden üretimiyle bütünleştiren, bir yandan da köleleştirilmiş ve ücretli işçileri coğrafi

ve toplumsal olarak bölen uluslararası bir işbölümünün oluşturulmasında kilit bir adımdı.

Kolonilerde şeker, çay, tütün, rom ve pamuk üretiminin – ki bunlar ekmekle birlikte Avrupa'da emek gücünün üretiminin en önemli metalarıdır- artışı, ancak 1650'lerin sonrasına, yani köleliğin kurumsallaştırılmasının ve Avrupa'da ücretlerin az miktarda da olsa artmaya başlamasının sonrasına denk gelir (Rowling 1987: 51, 76, 85). Burada buna değinmekte fayda var, çünkü bu artış, emeğin yeniden üretimini uluslararası düzeyde ciddi bir şekilde yeniden yapılandıran iki mekanizmayı da beraberinde getirmiştir. Bir yandan, Avrupa'daki emek gücünün üretimi için gerekli metaların maliyetini azaltan ve günümüzde kapitalizmin Asya, Afrika ve Latin Amerikalı işçileri "gelişmiş" Avrupa ülkeleri için "ucuz" (ölüm mangaları ve militarist şiddetle ucuzlatılan) "tüketim" mallarının sağlayıcıları olarak kullanmasının değişik biçimlerinin ilk örneklerini oluşturacak şekilde, köleleştirilmiş işçiler ile ücretli işçileri birbirine bağlayan uluslararası bir montaj bandı yaratılmıştır.

Öte yandan metropoldeki ücretler, köleleştirilmiş işçilerin ürettikleri malların pazara sunulmasının ve köleleştirilmiş emeğin ürünlerinin değerinin gerçekleşmesinin bir aracı haline gelmiştir. Bu sayede, kadınların ev içi emeğinde de olduğu gibi, köleleştirilmiş emeğin metropoldeki işgücünün üretimi ve yeniden üretimine entegrasyonu daha da oturtuldu ve ücret, bir birikim aracı olarak, yani yalnızca bu ücreti alan işçilerin emeğinin değil, aynı zamanda ücretsiz çalışma koşullarından dolayı yine bu ücret altında gizlenen, bütün bir işçi yığınının emeğinin harekete geçirilmesinin bir kaldıracı olarak yeniden tanımlandı.

Avrupa'daki işçiler köle emeğinden elde edilen ürünleri satın aldıklarının bilincinde miydi ya da bilincinde olsalar buna karşı çıkarlar mıydı? Bu soruyu onlara sorabilmeyi isterdik, çünkü bu cevabını benim verebileceğim bir soru değil. Kesin olan bir şey varsa o da çayın, şekerin, romun, tütünün ve pamuğun tarihinin, bu metaların köle ticaretinin ham maddeleri ya da değişim araçları olarak fabrika sisteminin gelişmine yaptığı katkılara bakarak görebileceğimizden çok daha önemli olduğu-

dur. Çünkü bu "ihraç" mallarıyla birlikte dolaşmakta olan yalnızca kölelerin kanları değil, aynı zamanda yeni bir sömürü biliminin tohumları ve de işçi sınıfının yeni bir bölünmesiydi. Bu bölünmede, ücretli emek köleliğe bir alternatif oluşturmaktan ziyade, kendi varlığını sürdürebilmek için, ücretli işgününün ödenmeyen kısmını genişletmenin bir aracı olarak (tıpkı karşılığı ödenmeyen kadın emeği gibi), ona bağımlı hale geliyordu.

Amerika'daki köleleştirilmiş işçiler ile Avrupa'daki ücretli işçilerin hayatları o derece bütünleşmişti ki kölelere kendi ihtiyaçları için kullanmak üzere toprak parselleri verildiği Karayip Adaları'nda, tahsis edilen toprağın miktarı ve toprağı ekmeleri için verilen süre dünya piyasasındaki şeker fiyatına göre değişiklik gösterirken (Morrisey 1989: 51-59) bu fiyat da mantıksal olarak işçilerin ücreti ile işçilerin yeniden üretim üzerindeki mücadeleleri gibi dinamiklere göre belirleniyordu.

Ancak köle emeğinin Avrupalı ücretli proletaryanın üretimiyle bütünleşmesinin, Avrupalı işçiler ile metropol kapitalistleri arasında, ucuz ihraç malları için duydukları ortak arzudan doğan bir çıkar birliği yarattığı sonucuna varmak doğru olmaz.

Gerçekte tıpkı Fetih gibi köle ticareti de Avrupalı işçiler için yeni bir talihsizlik demekti. Daha önce de değindiğimiz gibi, kölelik (tıpkı cadı avı gibi) daha sonra Avrupa'ya ithal edilecek olan emeği denetleme yöntemlerinin denenmesi için temel bir zemin işlevi gördü. Kölelik aynı zamanda Avrupalı işçilerin ücretlerini ve yasal statülerini de etkilemişti. Çünkü Avrupa'da ücretlerin ciddi bir artış göstermesi ve Avrupalı işçilerin örgütlenme haklarına kavuşmasının ancak kölelik son bulduktan sonra mümkün olması tesadüf olmasa gerektir.

Avrupa'daki işçilerin Fetih'ten yararlanmış olduklarını -en azından ilk safhasında- düşünmek de pek mümkün değildir. Alt tabaka soyluları ve tüccarları kolonyal genişlemeye iten şeyin, feodalizm karşıtı mücadelenin şiddeti olduğunu ve fethi gerçekleştirilenlerin Avrupalı işçi sınıfının en çok nefret ettiği düşman saflarından geldiklerini unutmayalım. Avrupalı hâkim sınıfın, yerel ve kentsel isyanları bastırmak üzere tuttuğu paralı ordulara ödeme yapabilmesini sağlayan altın ve gümüşü Fetih sayesinde edindiğini, Arawakların, Azteklerin ve

İnkaların boyun eğdirildiği yılların Avrupalı işçilerin evlerinden sürüldükleri, hayvanlar gibi damgalandıkları ve cadı diye yakıldıkları yıllara tesadüf ettiğini de unutmamak gerek.

O halde her ne kadar proleter bireyler Amerikaların yağmalanmasında suç ortağı olsalar da Avrupa proleteryasının bir sınıf olarak bu suça ortak olduğunu varsaymak doğru olmaz. Soylu sınıfların bu süreçte "alt sınıflar"dan beklediği işbirliği o derece azdı ki İspanyollar ilk etapta alt sınıftan sadece çok az insanın fethedilen yerlere taşınmasına izin verdi. 16. yüzyılın tamamında Amerika'ya yasal olarak göç eden İspanyolların sayısı, % 17'si rahip olmak üzere, yalnızca 8000'di (Hamilton 1965: 299, Williams 1984: 38-40). Daha sonraları bile olur da yerli nüfusla işbirliği yaparlar korkusuyla, insanların kendi kafalarına göre deniz aşırı ülkelere yerleşmeleri yasaklanmıştı.

17. ve 18. yüzyılda proleterlerin çoğu, ancak sözleşmeli kölelik yoluyla ve İngiliz otoritelerinin ülkeyi mahkûmlardan, politik ve dini ayrılıkçılardan, çitlemeler sonucunda oluşan geniş serseri ve dilenci nüfusundan temizlemek için uyguladığı bir ceza olan "taşıma" aracılığıyla Yeni Dünya'ya ayak basabilmekteydi. Peter Linebaugh ve Marcus Rediker'in *The Many-Headed Hydra* (2000) adlı kitaplarında da değindikleri üzere, Avrupa'da hüküm süren berbat yaşam koşulları ile Yeni Dünya'dan gelen ve orayı insanların yorgunluktan, zorbalıktan, efendilerden ve açgözlülükten uzak yaşadıkları, "ben" "sen" ayrımının olmadığı, her şeyin ortak olduğu bir cennet olarak gösteren haberlerin çekiciliği düşünüldüğünde, kolonicilerin sınırsız göçten bu derece korkmakta haksız olmadıkları görülür (Linebaugh ve Rediker 2000, Brandon 1986: 6-7). Yeni Dünya'nın cazibesi o kadar güçlüydü ki ortaya koyduğu yeni toplum hayali, Aydınlanma politik düşüncesini açıkça etkilemiş, daha önceleri Avrupa politik düşüncesine tamamen yabancı bir fikir olan efendisizliğe dayalı yeni bir "özgürlük" anlayışının filizlenmesine katkı sağlamıştı (Brandon 1986: 23-28). Bazı Avrupalıların, Linebaugh ve Rediker'in de çok çarpıcı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, kaybettikleri ortaklık deneyimini yeniden kurabilecekleri bu ütopyada "kendilerini kaybetmeye" çalışmaları pek de şaşırtıcı olmasa gerektir (2000: 24). Amerikan kolonilerine yerleşenlere

karşı uygulanan kısıtlamalara ve yakalandıkları takdirde ödedikleri ağır bedellere rağmen –kaçaklar hain olarak görülüyor ve ölüme mahkûm ediliyordu- kimileri yıllarca yerli kabilelerle birlikte yaşadı. Yerlilerle birlikte yaşamak için Virginia'ya kaçan ve yakalandıklarında koloninin meclis üyeleri tarafından "yakılmaya, tekerlekler altında ezilmeye... (ve) asılmaya ya da vurulmaya" mahkûm edilen bazı genç İngiliz yerleşimcilerin sonu da ölüm olmuştu (Koning 1993: 61). Linebaugh ve Rediker, "sınırları terör yarattı" diyor (2000: 34). Ancak 1699 gibi geç bir tarihte bile İngiltere, Yerlilerin hayat tarzlarıyla büyülenen insanları ikna etmekte hâlâ zorluk çekiyordu.

> Hiçbir gerekçe, yalvarış, gözyaşı... Yerli arkadaşlarından ayrılmaya ikna edemiyordu çoğunu (diye belirtiyor dönemin tanıklarından biri). Öte yandan İngilizler arasında özenle eğitilen, giydirilip yetiştirilen Yerli çocuklardan bir tekinin bile kendi halkının arasına geri dönmediği görülmemiştir (Koning 1993: 60).

Sözleşmeli kölelik yoluyla ya da cezalarını çekmek üzere Yeni Dünya'ya gelen Avrupalı proleterlerin payına düşen, ilk başlarda, genelde omuz omuza çalıştıkları Afrikalı kölelerinkinden pek farklı değildi. Bu işçilerin efendilerine karşı besledikleri düşmanlık aynı yoğunluktaydı. Öyle ki çiftlik sahipleri işçileri tehlikeli bir grup olarak görmüş, 17. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bu işçilerin kullanımını kısıtlama ve bunları Afrikalılardan ayırmayı amaçlayan kanunlar çıkarma yoluna gitmişlerdi. Irksal sınırların kesin şekilde çizilebilmesi ancak 18. yüzyılın sonunda mümkün olmuştu (Moulier Boutang 1998). Bu tarihe kadar beyazlar, siyahlar ve yerlilerin ittifak etmeleri ihtimali ve evde olsun, plantasyonlarda olsun böylesi bir birliğin Avrupah hâkim sınıfın hayal gücünde yarattığı korku varlığını her daim korumuştur. Shakespeare *Fırtına* (1612) adlı oyununda bu korkuyu dile getirir. Kitap bir cadının oğlu olan yerli isyancı Caliban ile okyanus aşırı giden proleterler Trinculo ve Stephano tarafından örgütlenen komployu anlatır. Oyun, ezilenler arasında ölümcül bir işbirliğinin kurulabilme olasılığına işaret ederken, Prospero'nun yöneticiler arasındaki anlaşmazlıkları büyü yoluyla çözmesine de dramatik bir karşıtlık oluşturur.

Fırtına'da komplo, Avrupalı proleterlerin küçük hırsızlardan ve ayyaşlardan başka bir şey olmadıklarının ortaya çıkması ve Caliban'ın da kolonyal efendisinden af dilemesiyle rezil bir şekilde son bulur. Böylece yenik asiler Prospero'nun ve eski düşmanları Sebastian ve Antonio'nun (şimdi uzlaşmışlardır) huzuruna çıkarıldıklarında alaylarla, mülkiyet ve bölünme düşünceleriyle karşılanırlar.

SEBASTIAN: Lordum Antonio, bunlar ne sence ha?
Para eder mi dersin?

ANTONIO: Çok mümkün. Bir tanesinin balık olduğu belli;
Bence kesin pazarı vardır.

PROSPERO: Lortlarım, şunların kılıklarına iyi bakın
Ve bu insanlar namusluysa söyleyin.
Şu şekilsiz alçağı görüyor musunuz;
Anası büyücüydü; üstelik öyle güçlüydü ki,
Gökteki ayı istediği gibi yönetir;
Suları yükseltir alçaltır;
Kendi gücünün dışında kalan işlerde
Ayın gücünü kullanırdı.
Bu üçü bir olup beni soydular;
Bu şeytan dölüyse (şeytandan olma piçtir çünkü),
Onları ayartarak canıma kastetti.
Bunlardan ikisini siz tanıyacak ve sahipleneceksiniz;
Karanlıklardan çıkma bu mahluksa bana ait.
(Shakespeare, V. Perde, 1. Sahne, satır 265-276 [2010: 335-350])

Oysa sahnenin arkasında tehdit hâlâ devam etmekteydi. "Hem Bermuda hem de Afrika'da beyaz hizmetkârların Afrikalı kölelerle birlik olduğu keşfedilmişti. 1650'lerde İngiliz adalarından gemilerle binlerce mahkûm getirilmişti" (Rowling 1987: 57). Virginia'da 1675-76 Bacon İsyanıyla siyah ve beyaz serflerin sayısı doruk noktasına ulaştı. Bu isyanda Afrikalı köleler ve sözleşmeli İngiliz köleler efendilerine karşı birleşmişlerdi.

İşte 1640'lardan başlayarak, Güney Amerika kolonilerinde ve Karayipler'de köleleştirilmiş bir proletarya birikimine böylesi birlikteliklerin önüne geçen ırksal hiyerarşilerin kuruluşunun eşlik etmesinin nedeni budur. Afrikalıları daha önce sahip oldukları vatandaşlık, silah taşıma, mahkemede tanıklık etme

ya da verilen zararlar karşılığında tazminat alma gibi medeni haklardan yoksun bırakan yasalar çıkarıldı. Asıl dönüm noktası, köleliğin kalıtsal hale getirilmesi ve köle sahiplerine kölelerini dövme ve öldürme hakkı verilmesiydi. Ayrıca "siyahlar" ve "beyazlar" arası evlilikler yasaklandı. Sonradan, Amerika Bağımsızlık Savaşı'nın ardından İngiliz yönetiminin bir kalıntısı sayılan beyazların sözleşmeli köleliği kaldırıldı. Sonuç olarak 18. yüzyıla gelindiğinde kolonyal Amerika, "köleli bir toplumdan bir köle toplumuna" dönüşürken (Moulier Boutang 1998: 189) Afrikalılar ile beyazlar arasında dayanışma olanakları da güçlü bir şekilde engellendi. Kolonilerde "beyaz" sözcüğü yalnızca "1650'ye kadar 'Hıristiyan' daha sonra ise 'İngiliz' ya da 'özgür insan' olanları tanımlayan" toplumsal ve ekonomik bir ayrıcalık göstergesi değil (a.g.e.:194), aynı zamanda ahlaki bir vasıf, toplumsal hegemonyanın doğallaştırılmasını sağlayan bir araç haline geldi. Bunun tersine, "siyah" ya da "Afrikalı" "köle"yle o derece eşanlamlı hale geldi ki -17. yüzyıl Amerika'sında varlığını hâlâ önemli ölçüde koruyan- özgür siyahlar sonraları özgür olduklarını kanıtlamak zorunda bırakıldılar.

Kolonilerde Cinsiyet, Irk ve Sınıf

Eğer baş aktörleri kadın olsaydı Caliban'm komplosu farklı bir sonuca ulaşır mıydı? Peki ya azmettiriciler Caliban değil de Shakespeare'in oyunun arka planına gizlediği Caliban'ın annesi, Cezayirli güçlü cadı Sycorax ve ayrıca Trinculo ile Stephona değil de Fetih'le aynı yıllarda Avrupa'da yakılmakta olan cadıların kız kardeşleri olsaydı?

Bu elbette retorik bir soru, ama kolonilerdeki cinsiyete dayalı işbölümünün doğasını ve Avrupalı, yerli ve Afrikalı kadınlar arasında aynı cinsel ayrımcılığa maruz kalmaları nedeniyle kurulabilecek bağları tartışmak açısından faydalı da bir soru.

I, Tituba, Black Witch of Salem'de (1992) Maryse Condé, Tituba ile yeni metresi, Püriten Samuel Parris'in genç karısının, Parris'in kadınlara karşı beslediği öldürücü nefrete karşı ilk başlarda birbirlerine nasıl da destek olduklarını anlatarak aslında böyle bir bağın hangi koşullarda oluşabileceğine dair bir fikir verir.

Mahkûm ya da sözleşmeli köle olarak İngiltere'den "taşınan" alt sınıf İngiliz kadınlarının şeker arazilerindeki emeğin önemli bir bölümünü oluşturduğu Karayipler'de daha da çarpıcı örneklere rastlanır. "Varlıklı beyaz erkekler tarafından evliliğe elverişsiz görüldüklerinden" ve küstahlıkları, asi tabiatları yüzünden "ev işleri yapmaya da uygun olmadıkları" için, "topraksız beyaz kadınlar plantasyonlarda, kamusal inşaat işlerinde ve kent hizmet sektöründe kol işçiliği yapmak zorunda bırakılmışlardı. Buralarda köle topluluklarla ve köleleştirilmiş siyahlarla samimi bir şekilde sosyalleşmişlerdi." Bu adamlarla ev kuruyor, onlardan çocuk sahibi oluyorlardı (Beckless 1995: 131-32). Üretilmiş ya da çalınmış malların pazarlanmasında diğer kadın kölelerle işbirliği yaptıkları kadar rekabete de giriyorlardı.

Ancak köleliğin kurumsallaştırılmasıyla –ki bunun sonucunda beyaz işçilerin üzerindeki yük önemli ölçüde azalmıştır- ve plantasyon sahiplerinin karısı olmak üzere Avrupa'dan gelen kadınların sayısı azalmaya başladıkça bu durum önemli ölçüde değişmeye başladı. Toplumsal kökenlerinden bağımsız olarak, beyaz kadınların statüsü yükseldi ya da beyaz iktidar yapısının saflarından koca bulmaya başladılar ve mümkün olabildiği koşullarda kendileri de özellikle ev işlerini yaptırmak için kadın kölelere sahip oldular (a.g.e.).[74]

Elbette bu süreç otomatik bir biçimde gerçekleşmedi. Tıpkı cinsiyetçilik gibi ırkçılığın da yasallaştırılması ve yasa yoluyla zorlanması gerekti. En manidar yasaklar arasında yine siyahlar ile beyazlar arası evlilikler ve cinsel ilişkilerin men edilmesini, siyah kölelerle evlenen beyaz kadınların cezalandırılmasını, bu evliliklerden doğan çocukların hayat boyu köleliğe mahkûm edilmelerini saymamız gerekir. 1660'larda Maryland ve Virginia'da yürürlüğe konan bu yasalar, ayrımcı ve ırkçı bir toplumun tepeden nasıl kurulduğunu, ortadan kaldırılmaları için ömür boyu kölelikle cezalandırılmaları gerektiğine göre "siyahlar" ile "beyazlar" arasındaki özel ilişkilerin nasıl da yaygın olduğunu göstermektedir.

Sanki cadı avının hazırladığı senaryoyu takip edermişçesine, bu yeni yasalar beyaz kadınlar ile siyah erkekler arasındaki ilişkileri şeytanlaştırıyordu. Bu yasalar 1660'lı yıllarda yürür-



Damgalanan kadın köle. Kadınların şeytan tarafından damgalanması, şeytana tam teslimiyetin bir simgesi olarak cadı davalarında sıkça rastlanan bir temaydı. Oysa asıl şeytanlar (bu resimdeki adamlar gibi) köleleştirdikleri kadınlara sığır gibi davranmakta herhangi bir beis görmeyen beyaz köle tacirleri ve plantasyon sahiplerinin ta kendisiydi.

lüğe girdiklerinde Avrupa'daki cadı avı sona ermek üzereydi, oysa Amerika'da cadılara ve kara şeytanlara ilişkin ne kadar tabu varsa, bu defa siyah erkekleri harcamak pahasına, yeniden canlandırılıyordu.

Kolonicilerin sayısal azlığı nedeniyle etnik gruplar arası ilişkilere ve yerel şeflerle evlilik yoluyla kurulan ittifaklara karşı daha liberal bir tutumla yaklaşıldığı bir dönemden sonra, "böl ve yönet" taktiği İspanyol kolonilerinin de resmi politikası haline geldi. Ancak 1540'larda *mestizos* sayısındaki artış, kolonyal ayrıcalığın altını oymaya başladığında, "ırk" mülkiyetin el değiştirmesinde kilit bir faktöre dönüştü ve yerlileri, *mestizo*'ları ve *mulatto*'ları birbirlerinden ve beyaz nüfustan ayırmak için ırksal bir hiyerarşi kuruldu (Nash 1980).[75] Evlilik ve kadının cinselliğiyle ilgili yasaklar burada da toplumsal dışlamayı sağlamaya yaradı.

Yine de İspanyol Amerika'sında ırksal çizgilerle koyulmaya çalışan ayrımlar, ancak kısmi olarak başarılı oldu. Göçler, nü-

fusun azalışı, yerli isyanları ve ekonomik ilerlemeden umudu olmayan, dolayısıyla kendini üst sınıf beyazlardan ziyade *mestizo*'larla ve *mulatto*'larla özdeşleştirmeye eğilimli kentli beyaz proleter sınıfın oluşumu bu çizgileri belirsizleştirdi. Böylece Karayipler'deki plantasyon topluluklarında Avrupalılar ve Afrikalılar arasındaki farklar zamanla artarken, Güney Amerika kolonilerinde, güvencesiz ekonomik koşullar altında yaşamanın yanı sıra, erkeklerin tacizi karşısında kendilerini savunmasız bırakan yasal çifte standartların doğurduğu dezavantajlardan muzdarip alt sınıf Avrupalı, *mestiza* ve Afrikalı kadınlar arasında bir "yeniden bileşim" mümkün hale geldi.

Bu "yeniden bileşim"in izleri, Engizisyon'un 18. yüzyıl Meksika'sında büyü ve heretik inanışları ortadan kaldırmak için yürüttüğü soruşturmanın kayıtlarında sürülebilir (Behar 1987: 34-51). Bu girişim nafile bir çaba olarak kaldı. Engizisyon projeyeye ilgisini tamamen kaybederek halk arasında yaygınlaşmış büyücülüğün artık politik düzene karşı bir tehdit oluşturmadığına kani geldi. Ancak bu soruşturma esnasında toplanan tanık ifadeleri, şifa büyüleri ve aşk acısına karşı çarelerle ilgili konularda kadınlar arasında türlü alışverişlerin gerçekleşmekte olduğunu ortaya koyar. Bu alışveriş zamanla Afrikalı, Avrupalı ve yerli büyü gelenekleri arasındaki karşılaşmadan doğan yeni bir kültürel gerçeklik yaratmıştır. Ruth Behar'ın da belirttiği gibi:

> Yerli kadınlar İspanyol şifacılara cinsel çekiciliği artırma büyüsünde kullanmaları için sinekkuşu verdiler, *mulatto* kadınlar *mestiza* kadınlara kocalarını nasıl yola getireceklerini öğretti, Ioba'lı bir büyücü Şeytanı bir *coyota* ile tanıştırdı. Bu "popüler" inanç sistemi Kilise'nin inanç sistemiyle paralel işliyordu ve Yeni Dünya'da Hıristiyanlık kadar hızlı yayıldı. Öyle ki bir süre sonra neyin "Yerli," neyin "İspanyol," neyin "Afrika" kökenli olduğunu ayırt etmek imkânsız hale geldi (a.g.e.).[76]

Engizisyon'un "akıldan yoksun" insanlar olarak gördüğü kadınların Ruth Behar'ın tarif ettiği bu çok renkli dünyası, kadınların sahip oldukları ortak deneyimler ve üremelerini kontrol edebilmelerini, cinsel ayrımcılığa karşı savaşabilmelerini sağlayan geleneksel bilgileri ve pratikleri paylaşmaya göster-

dikleri ilgi sayesinde kurabildikleri, kolonyal sınırları ve renk ayrımlarını aşan ittifaklara çarpıcı bir örnek teşkil eder.

"Irk" temelli ayrımcılık gibi, bu da kolonicilerin Avrupa'dan mızrakları ve atlarıyla birlikte yanlarında getirdikleri kültürel bir yükün ötesinde bir şeydi. Bu, komunalizmin ortadan kaldırılması kadar, belli ekonomik çıkarların ve kapitalist bir ekonominin önkoşullarını yaratma ihtiyacının dayattığı bir stratejiydi ve bu haliyle de yerine getirilmesi gereken göreve daima uygundu.

Nüfusun azalışının kadının ev içi emeğinin teşvik edilmesini gerektirdiği Meksika ve Peru'da, İspanyol otoriteleri tarafından, yerli kadınların elinden otonomilerini alan ve erkek yakınlarına onlar üzerinde daha çok iktidar tanıyan yeni bir cinsel hiyerarşi kuruldu. Yeni kanunlar uyarınca, evli kadınlar erkeklerin mülkü haline geldi ve geleneklerinin tersine erkeklerin evlerine yerleşmek zorunda bırakıldılar. Çocuklar üzerindeki otoriteyi erkeklere devrederek kadınların haklarını daha da sınırlayan bir *compadrazgo* sistemi kuruldu. Üstüne üstlük, yerli kadınların madenlerde *mita* işinde çalıştırılan işçilerin yeniden üretimini sağlamalarını güvence altına almak için, İspanyol otoriteleri bir kocayı eşinden kimsenin ayıramayacağını bir yasa hükmü haline getirdiler. Bunun anlamı, istesinler ya da istemesinler kadınların, kocalarının gittiği her yere, madenciliğin yarattığı hava kirliliği yüzünden artık ölüm kamplarına dönüşen alanlara dahi gitmek zorunda olduğuydu (Cook Noble 1981: 205-6).[77]

17. yüzyıl ortalarının Kanada'sında, Fransız Cizvitlerinin Montagnais-Naskapilerin eğitimine ve disiplinine müdahalesi, toplumsal cinsiyet farklılıklarının nasıl da biriktirildiğine dair çarpıcı bir örnek teşkil eder. Bunun hikâyesi antropolog Eleanor Leacock'un kahramanlardan birinin günlüğünü incelediği *Myth of Male Dominance* (1981) kitabında anlatılır. Bu kahraman, tipik kolonyal tarza uyarak, Yerlileri Hıristiyanlaştırmak ve "Yeni Fransa" vatandaşı yapmak üzere Fransız tüccar kervanlarına katılan, Cizvit misyoneri Rahip Paul Le Jeune'dür. Montagnais-Naskapiler, Labrador bölgesinin doğusunda avcılık ve balıkçılık yaparak mükemmel bir uyum içinde yaşayan göçebe bir Yerli kabilesiydi. Ancak Le Jeune'nün vardığı sırada,

toplulukları Avrupalıların varlığı ve kürk ticaretinin yaygınlaşması yüzünden bozulmaktaydı ve içlerinden Avrupalılarla ticari ittifak kurma hevesinde olan bazıları, bu Fransızın kendilerini nasıl yönetmeleri gerektiğiyle ilgili buyruklarını uysallıkla dinlemişti (Leacock 1981: 39 ve devamı).

Avrupalıların yerli Amerikalı topluluklarla karşı karşıya kaldığında sıkça olduğu üzere, Fransızlar Montagnais-Naskapilerin cömertliklerine, işbirliği anlayışlarına ve statüye karşı ilgisizliklerine hayran kalmakla beraber "ahlaklarının olmayışı" karşısında dehşete düşmüşlerdi. Gördükleri kadarıyla Naskapi insanlarının özel mülkiyet, otorite, erkek egemenliği gibi kavramları yoktu, hatta çocuklarını cezalandırmayı bile reddediyorlardı (Leacock 1981: 34-35). Cizvitler hepsini değiştirmeye karar vererek Yerlilere uygarlığın ana unsurlarını öğretmeye giriştiler, bunun Yerlileri güvenilir ticaret ortakları haline getirebilmek için gerekli olduğuna inanıyorlardı. Bu anlayışla, onlara öncelikle "erkeğin efendi olduğunu," "Fransa'da kadınların kocalarını yönetmediğini" anlattılar. Sonra da kur yapmanın, herhangi bir tarafın isteğiyle boşanmanın ve her iki eş için de evlilik öncesi ya da sonrası cinsel özgürlüğün yasaklanması gerektiğini... Le Jeune, bir Naskapi erkeğiyle bu konuda yaptığı konuşmayı şöyle aktarır:

> Ona bir kadının kocasından başkasıyla birlikte olmasının onurlu bir davranış olmadığını, aralarında böyle bir günah işlendiğinde şimdi sahip olduğu oğlunun gerçekte onun olup olmadığını bir türlü bilemeyeceğini söyledim. Cevabı şu oldu, "Bu dediğin çok anlamsız. Siz Fransızlar sadece kendi çocuklarını seviyorsunuz, oysa biz kabilemizin bütün çocuklarını severiz." Kendince felsefe yaptığını görünce gülmeye başladım. (a.g.e.:50).

Yeni Fransa'nın valisini de arkalarına alan Cizvitler, Naskapileri başlarına birtakım şefler tayin etmeleri ve "kadınlar"ını yola getirmeleri konusunda ikna ettiler. Tipik bir biçimde bunun için kullandıkları silahlardan biri, fazla bağımsız olan, kocalarının lafını dinlemeyen kadınların şeytani yaratıklar olduğunu ima etmekti. Erkeklerin üzerlerinde hâkimiyet kurmaya çalışmasına kızan Naskapi kadınları kaçınca, Cizvitler erkek-

leri eşlerinin peşine düşmeleri ve onları hapisle tehdit etmeleri konusunda ikna ettiler:

> Bu gibi adalet tedbirleri -diyordu Le Jeune bir durum karşısında- Fransa'da şaşkınlığa yol açmaz, çünkü orada işleri bu tarzda halletmek olağandır. Ama ... kendilerini muazzam ormanlarında gezinen vahşi havyanlar gibi doğuştan özgür sanan bu insanlar arasında... kesin bir emre uyulduğunu, herhangi bir şekilde sertleşildiğini ya da adaletin gereğinin yerine getirildiğini görmek şaşırtıcı ya da hatta mucize gibi bir şey... (a.g.e.:54).

Bununla birlikte, "vahşiler"in çocuklarına aşırı düşkünlüklerinin Hıristiyanlaştırılmalarının önündeki en büyük engel olduğuna inanan Cizvitlerin en büyük başarısı, Naskapileri çocuklarını dövmeleri gerektiği konusunda ikna etmeleriydi. Le Jeune'ün günlüğünde bir kız çocuğunun insanların önünde ilk kez dövüldüğü bir sahne anlatılır. Aynı esnada akrabalardan biri izleyenlere olayın tarihsel önemini ortaya koyan tüyler ürpertici bir ders vemektedir: "Halkımızın bir üyesine verdiğimiz ilk dayak cezasıdır bu"(a.g.e.:54-55).

Montagnais-Naskapi erkekleri erkek egemenliği üzerine aldıkları eğitimi, onları kürk ticaretinde güvenilir ortaklar yapmaya çalışan Fransızların onlara özel mülkiyet "içgüdüsü"nü aşılamak istemesine borçluydular. Plantasyonlarda ise durum oldukça farklıydı. Buralarda cinsiyete dayalı işbölümü, doğrudan plantasyon sahiplerinin emek gücü gereksinimlerine göre ve uluslararası pazarda kölelerce üretilen metaların fiyatıyla belirlenmişti.

Barbara Bush ve Marietta Morrissey'in de belgelerle ortaya koyduğu gibi, köle ticaretinin ortadan kalkmasına kadar erkekler ve kadınlar sömürüye aynı derecede maruz kalmıştı. Plantasyon sahipleri kölelerin yeniden üretimini teşvik etmektense onları ölene kadar çalıştırmayı ve "tüketmeyi" daha kârlı buluyorlardı. Bu yüzden ne cinsiyete dayalı işbölümü ne de cinsel hiyerarşiler söz konusu ediliyordu. Afrikalı erkeklerin kadınların ya da kadın akrabalarının kaderleri üzerinde söz hakkı yoktu, kadınlardan ise özel bir muamele görmek bir yana, tarlalarda –özellikle şeker ve tütün talebi arttığında- erkekler gibi çalışmaları bekleniyor, hamilelikleri

sırasında bile erkeklerle aynı derecede vahşi cezalara maruz kalıyorlardı (Bush 1990: 42-44).

O halde, ironik bir şekilde, kadınların kölelikte kendi sınıflarından erkeklerle kabaca bir eşitlik kurmayı "başardıkları" söylenebilir (Momsen 1993). Ancak gördükleri muamele hiçbir zaman aynı olmadı. Kadınlara daha az yiyecek veriliyordu, erkeklerin aksine kadınlar efendilerinin cinsel saldırılarına maruz kalıyorlardı ve onlara çok daha acımasız cezalar uygulanıyordu. Kadınlar fiziksel olarak çektikleri çilenin yanı sıra her daim cinsel aşağılanmaya ve hamilelikleri sırasında taşıdıkları ceninlere verilen zararlara katlanmak zorunda bırakılıyorlardı.

Dahası, köle ticaretinin kaldırıldığı, Karayipli ve Amerikalı plantasyon sahiplerinin bir "köle yetiştiriciliği" politikasını benimsemeye başladığı 1807'den sonra yeni bir sayfa açıldı. Hilary Beckles'm Barbados adaları örneği için dile getirdiği gibi, plantasyon sahipleri 17. yüzyıldan başlayarak kadın kölelerin üreme seyirlerini kontrol altına almaya çalışmış ve onları, ihtiyaç duyulan emek miktarına göre, "belirli bir zaman aralığında daha az ya da daha çok çocuk doğurmaya" teşvik etmişlerdir. Ancak kadınların cinsel ilişkilerinin ve üreme seyirlerinin düzenlenişinin daha sistematik hale gelip yoğunlaşması ancak Afrika köle arzının azalmasından sonra gerçekleşmiştir (Beckles 1989: 92).

Avrupa'da kadınların doğurmaya zorlanmaları doğum kontrolünün idam cezası kapsamına alınmasına neden oldu. Kölelerin son derece değerli metalar halini aldığı plantasyonlarda yetiştiricilik politikasına geçiş, her ne kadar kadınların çalışma koşullarında iş saatinin azalması, loğusa evlerinin inşası, doğuma yardımcı olması için ebe temin edilmesi, sosyal hakların genişlemesi (seyahat ve toplanma) gibi bir takım "iyileşmelere" yol açmışsa da kadınları cinsel saldırılar karşısında daha savunmasız bıraktı (Beckles: 1989: 99-100, Bush 1990: 135). Nitekim bu değişiklikler kadınların ne tarlada çalışırken maruz kaldıkları zararları ne de ellerinden alınan özgürlükleri yüzünden çektikleri acıyı azaltmaya yetti. Barbados dışında, plantasyon sahiplerinin işgücünü "doğal yeniden üretim" yoluyla genişletme çabaları sonuçsuz kalırken plantasyonlardaki

doğum oranları da "aşırı derecede düşük seyretti" (Bush 136-37, Beckles 1989, *a.g.e.*). Bunun köleliğin devam ettirilmesine karşı doğrudan bir direniş mi olduğu, yoksa köle kadınların tabi kılındıkları zor koşullar yüzünden fiziksel olarak güçten düşmelerinin bir sonucu mu olduğu hâlâ bir tartışma konusudur (Bush 1990: 143 ve devamı). Ancak Bush'un da işaret ettiği gibi, bu başarısızlığın temel sebebinin kadınların doğurmayı reddetmeleri olduğuna inanmak için kuvvetli nedenler var. Çünkü kölelik kaldırılır kaldırılmaz, ekonomik koşulları bir bakıma daha da kötüleşmesine rağmen, özgürleşmiş köle toplulukları büyümeye başladı (Bush 1990).[78]

Kadınların kurbanlaştırılmayı reddi aynı zamanda cinsiyete dayalı işbölümünü de yeniden şekillendirdi, tıpkı Karayip adalarında olduğu gibi. Buralarda köleleştirilmiş kadınlar, plantasyon sahiplerinin kölelere geçimlerini sağlayabilmeleri için tahsis ettiği "geçimlik topraklar" (Jamaika'da *polink*'ler) yetiştirdikleri ürünlerin pazarlardaki yarı-bağımsız satıcıları oldular. Plantasyon sahipleri bu geçimlik topraklar uygulamasını emeğin yeniden üretiminin maliyetini azaltmak amacıyla başlatmışlardı. Ancak "geçimlik topraklara" sahip olmak köleler için de faydalı oldu. Bu topraklar kölelere daha hareketli olabilme ve ürün yetiştirmek için kendilerine verilen zamanı başka şeyler için kullanabilme imkânı sağladı. Tüketilmek ya da satılmak üzere ufak çapta ürünler yetiştirebilmek bağımsızlıklarını arttırdı. Ancak geçimlik toprakların başarısına kendini en çok adayanlar, ürünleri pazarlayan, plantasyon sistemi içerisinde Afrika'daki ana uğraşlarından birini yeniden kendilerine mal eden ve yeniden üreten kadınlardı. Sonuç olarak, 18. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Karayipler'deki köleleştirilmiş kadınlar adanın yiyecek pazarının yaratılmasını değilse de genişlemesini sağlayarak plantasyon ekonomisinde kendilerine bir yer açtılar. Bu yeri hem köle ve beyaz nüfusun tükettiği yiyeceklerin çoğunun üreticisi olarak hem de yetiştirdikleri ve efendilerinin dükkânlarından aldıkları, diğer kölelerle değiş tokuş ettikleri ya da efendileri tarafından kendilerine satılmak üzere verilen ürünlerin pazardaki ya da seyyar satıcıları olarak edindiler.

İşte bu yetenekleri kadın köleleri, çoğunluğu daha önce sözleşmeli kölelik yapan beyaz proleter kadınlarla –bunlar çete emeğinden çıkartılıp özgürlüklerine kavuşturulduklarında bile- ilişki içine soktu. Zaman zaman bu ilişki düşmanca olabiliyordu: Kendileri de geçimlerini yiyecek ürünler yetiştirerek ve pazarlayarak sağlayan Avrupalı proleter kadınların bazen pazarda köle kadınların mallarını çaldıkları ya da satışlarını engellemeye çalıştıkları oluyordu. Yine de bu iki kadın grubu, bu faaliyetlerin köleler üzerindeki kontrollerini sarsacağından korkan kolonyal otoritelerin yürürlüğe soktuğu yasalardan kaçabilmelerini sağlayan geniş bir alım satım ağı oluşturmak konusunda işbirliği içindeydi.

Satış yapmalarını engellemek ya da satış yapabilecekleri yerleri kısıtlamak amacıyla yürürlüğe sokulan yasalara rağmen, köleleştirilmiş kadınlar pazarlama faaliyetlerini genişletmeye ve geçimlik topraklarını ekip biçmeye devam ettiler. Bu toprakları öylesine sahiplenmeye başlamışlardı ki 18. yüzyılın sonlarında ada pazarında pratik olarak bir tekel haline gelen bir ön-köylülüğe dönüşmeye başladılar. Böylece, bazı tarihçilere göre, Karayipler'de kölelik daha kölelerin özgürleştirilmelerinden önce pratik olarak son bulmuştu. Kadın köleler bütün zorluklara rağmen bu süreçte kilit bir rol oynamışlar, otoritelerin güçlerini sınırlandırmak için gösterdiği onca çabaya rağmen kararlılıklarıyla köle toplumunun ve adaların ekonomisinin gelişimini şekillendirmeyi başarmışlardı.

Köleleştirilmiş Karayipli kadınların, beyaz nüfusun kültürü üzerinde de belirleyici bir etkisi olmuştu. Şifacı, fâlcı ve büyü uzmanı olarak gösterdikleri faaliyetler ile efendilerinin mutfakları ve yatak odalarındaki "hâkimiyet"leri sayesinde bilhassa beyaz kadınlar üzerinde etkili olmuşlardı (Bush 1990).

Bu nedenle kadınların köle toplumunun kalbi olarak görülmesine şaşmamak gerekir. Ziyaretçiler şarkı söylemelerine, eşarplarına, elbiselerine ve artık efendilerini yermenin bir aracı olduğu anlaşılan abartılı konuşma tarzlarına hayran kalıyordu. Afrikalı ve *creole* kadınlar yoksul beyaz kadınların alışkanlıklarını da etkilemişti. Zamanın tanıklarından birinin anlatımına göre, bu beyaz kadınlar Afrikalı gibi davranıyor,



Bir köle ailesi (detay). Köleleştirilmiş kadınlar, ailelerine daha iyi destek olmalarını ve belli bir otonomi kazanmalarını sağlayan, yetiştirdikleri ürünleri pazarlamak gibi Afrika'da daha önce yapmakta oldukları faaliyetleri sürdürebilmek için mücadele ettiler. (Barbara Bush, 1990'dan alınmıştır)

Batı Hint Adaları'ndaki bir plantasyonda yapılan festival. Köleliştirilmiş toplumun merkezinde yer aldıkları ve Afrika'dan getirdikleri kültürün en sadık savunucuları oldukları için kadınlar, bu gibi toplantıların da merkezinde yer alıyordu.



başlarının üstünde taşıdıkları içi dolu tepsiler ve kalçalarına dolanan çocuklarıyla etrafta geziniyorlardı (Beckles 1989: 81). Ama bu kadınların asıl başarısı, hayatta kalma stratejilerine ve kadın ağlarına dayanan bir kendine yeterlilik politikası geliştirmeleriydi. Rosalyn Terborg Penn'in çağdaş Afrika feminizminin temel ilkeleri olarak tanımladığı bu uygulamalar ile onlara yüklenen değerler, diasporadaki Afrika toplumunu yeniden tanımladı (s. 3-7). Bu kadınlar, yeni bir Afrikalı kadın kimliği yaratmakla kalmadılar, aynı zamanda yeni bir toplumun da temellerini oluşturdular. Bu toplum, kıtlığı ve bağımlılığı hayatın yapısal koşulları haline getirmek için gösterilen kapitalist çabalara karşı, kendini topraktan, yiyecek üretiminden, bilginin ve işbirliğinin nesilden nesle aktarımından başlayarak, temel geçim araçlarının kadınlar tarafından yeniden temellük edilmesine ve onların elinde yoğunlaştırılmasına vakfetmiş bir toplumdu.

Kapitalizm ve Cinsiyete Dayalı İşbölümü

Kadınların ve ilksel birikimin bu kısa tarihinin de gösterdiği gibi, kadınları erkek işgücünün hizmetçileri haline getiren yeni bir patriyarkal düzenin kuruluşu, kapitalist gelişimin temel yanlarından biriydi.

Bu gelişim temelinde, yalnızca kadınların ve erkeklerin yerine getirmesi gereken görevleri değil, aynı zamanda deneyimlerini, hayatlarını, sermayeyle ve işçi sınıfının diğer sektörleriyle olan ilişkilerini de birbirinden ayıran yeni bir işbölümü uygulanabildi. Dolayısıyla cinsiyete dayalı işbölümü her şeyden önce, en az uluslararası işbölümü kadar, bir iktidar ilişkisi, işgücü içindeki bir bölünme ve aynı zamanda kapitalist birikim açısından devasa bir itici güçtü.

Bu nokta, kapitalizmin emeğin üretkenliğinde meydana getirdiği sıçramayı yalnızca yapılan işlerin uzmanlaştırılmasına bağlayan eğilimlere karşı özellikle vurgulanmalıdır. Gerçekte kapitalist sınıfın tarımsal ve endüstriyel emek ile endüstriyel emeğin kendi içindeki ayrımlaşmadan sağladığı –Adam Smith'in iğne yapımına övgüler düzerken kutsadığı– avantajlar, kadınların yaptığı işlerin ve toplumsal konumla-

rının itibarsızlaştırılmasından sağladığı yararlar yanında oldukça sönük kalır.

Daha önce de savunduğum üzere, kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar farkı ve kadınların karşılığı ödenmeyen emeğinin doğal bir aşağılık kisvesi altında gizlenmesi, kapitalizme "işgününün karşılığı ödenmeyen kısmı"nı inanılmaz derecede genişletebilme ve kadınların emeğini biriktirebilmek için (erkeğin) ücreti(ni) kullanabilme olanağını sunmuştur. Çoğu durumda bu iki etken, sınıf antagonizmasının erkekler ile kadınlar arasındaki bir antagonizma olarak çarpıtılmasına hizmet etmiştir. Bu nedenle ilksel birikim, her şeyden önce, işçileri birbirlerine ve hatta kendilerine yabancılaştıran farklılıkların, eşitsizliklerin, hiyerarşilerin, ayrımların bir birikimi olmuştur.

Gördüğümüz gibi, sermaye karşısında iktidarlarını kadınları, çocukları ve kapitalizmin kolonileştirdiği toplulukları değersizleştirerek ve disiplin altına alarak korumaya çalışan erkekler, çoğunlukla bu sürecin suç ortağı olmuşlardır. Ancak erkeklerin ücretli emeğe erişimleri ve kapitalist birikime yaptıkları katkının tanınması sayesinde kadınlar üzerinde uyguladıkları iktidarın bedeli, kendilerine yabancılaşmaları ve kendi bireysel, kolektif güçlerinin "ilksel imhası" (*primitive disaccumulation*) olmuştur.

İlerleyen bölümlerde, feodalizmden kapitalizme geçişin şu üç temel yönünü tartışarak bu "imha" sürecini daha derinlemesine incelemeye çalışacağım: proleter bedeninin bir çalışmamakinesi olarak kuruluşu, kadınların cadı oldukları iddiasıyla zulme uğramaları ve hem Avrupa'da hem de Yeni Dünya'da "vahşiler"in ve "yamyamlar"ın yaratılması.

Sonnotlar

1 Peter Blickle, bu devrimin içinde köylülerin yanı sıra pek çok zanaatkârı, madenciyi ve entelektüeli de barındıran toplumsal bileşimini göz önünde bulundurarak, "köylü savaşı" kavramına karşı çıkar. Köylü Savaşı, asilerin öne sürdükleri on iki "madde"de ifade bulan ideolojik olgunluğu ve güçlü bir askeri örgütlenmeyi birleştirmiştir. Bu on iki madde arasında şunlar bulunmaktadır: köleliğin reddi, ondalık vergilerin kaldırılması, kaçak avcılık yasaklarının kaldırılması, odun toplama hakkının tanınması, çalışma yükümlülüklerinin azaltılması,

kiraların düşürülmesi, ortak alanları kullanma hakkının tanınması ve ölüm vergilerinin kaldırılması (Bickle 1985: 195-201). Asilerin sergiledikleri istisnai askeri güç, kısmen profesyonel askerlerin isyana katılmalarından kaynaklanıyordu. Bu askerlerin arasında o zamanlar Avrupa ordusunun elit paralı askerleri konumundaki Landsknechte adındaki meşhur İsviçreli askerler de bulunmaktaydı. Landsknechteler köylü ordularını yönetti, askeri uzmanlıklarını onların emrine sundu ve çoğu durumda asilere karşı koymayı reddetti. Bir keresinde bu reddi, kendilerinin de köylülerin arasından geldiklerini ve barış zamanında hayatlarını sürdürmek için köylülere ihtiyaç duyduklarını söyleyerek gerekçelendirdiler. Onlara güvenemeyeceğini anlayan Alman prensleri köylü isyanını bastırmak için daha uzak bölgelerden getirilen, Suabiya Ligi'nin birliklerini seferber ettiler. Landsknechtelerin tarihi ve Köylü Savaşı'na katılmalarıyla ilgili daha geniş bilgi edinmek bkz. Reinhard Bauman, *I Lanzichenecchi* (1994: 237-256).

2 Anabaptistler, politik olarak, "Reformasyon'un ateşlediği geç ortaçağ toplumsal hareketleri ile ruhban sınıfı karşıtı yeni hareketler"in bir kaynaşımıdır. Ortaçağ heretikleri gibi ekonomik bireyciliği ve açgözlülüğü kınarken bir tür Hıristiyan komünalizmini savunuyorlardı. Münih'i işgal etmeleri, huzursuzluğun ve kent isyanlarının Frankfurt'tan Köln'e ve Kuzey Almanya'nın diğer şehirlerine yayıldığı Köylü Savaşı'nın başlangıcına denk düşer. 1531'de esnaflar Münih kentinin kontrolünü ele geçirerek ona Yeni Kudüs adını taktılar ve Hollanda göçmeni Anabaptistlerin etkisi altında, malların paylaşılmasına dayalı komünal bir hükümet kurdular. Po-Chia Hsia'nın da belirttiği gibi, Yeni Kudüs'ün kayıtları yok edilmiştir ve hikâyesi yalnızca düşmanları tarafından anlatılmaktadır. Dolayısıyla olayların hiç de anlatıldığı gibi gerçekleşmediğini tahmin edebiliriz. Eldeki kayıtlara göre, kadınlar başlarda şehirlerde büyük bir özgürlük elde ettiler. Örneğin "imansız kocalarından boşanıp yeni evlilikler yapabiliyorlardı." 1534 yılında reformcu hükümetin çokeşliliği serbest bırakma kararıyla işler değişmeye başladı. Bu karar, kadınlar arasında muhtemelen hapis cezaları, hatta idamlarla bastırılan "aktif bir direniş"e neden oldu (Po-Chia Hsia 1988a: 58-59). Neden böyle bir kararın alınmış olduğu pek açık değildir. Ancak kadınlarla ilgili bu "geçiş" aşamasında loncaların oynadığı bölücü rol düşünüldüğünde, olayın daha etraflıca soruşturulması gerekmektedir. Aslında pek çok ülkede loncaların kadınları ücretli iş yerlerinden dışlamak için kampanyalar düzenlediğini biliyoruz ve ayrıca cadılara yapılan zulme karşı çıktıklarına dair hiçbir işaret de yoktur.

3 İngiltere'de reel ücretlerin artışı ve fiyatların düşüşüne ilişkin bkz. North ve Thomas (1973: 74).Floransa'da ücretler için, bkz. Carlo M. Cipolla (1994: 206). İngiltere'de çıktıların değerindeki düşüş için bkz. R.H. Britnel (1993: 156-171). Pek çok Avrupa ülkesinde tarımsal üretimde yaşanan durgunluk için bkz. B.H. Slicher Van Bath (1963: 160-170). Rodney Hilton, bu dönemin "kırsal ve endüstriyel ekonomilerde bir daralma"ya tanık olduğun ve "bu daralmanın belki de ilk kez hâkim

sınıf tarafından" fark edildiğini söyler. "Senyörel gelirler ile endüstri yel ve ticari kârlar düşmeye başlamıştı... Kentlerdeki isyanlar endüstriyel üretimin organizasyonunu bozmuş, kırlardaki isyanlar ise köylülerin kira ödemeye karşı direnişini güçlendirmişti. Kiralar ve kârlar böylece daha da düştü" (Hilton 1985: 240-241).

4 Maurice Dobb ve kapitalizme geçiş tartışmaları için bkz. Harvey J. Kaye, *The British Marxist Historians*. New York: St . Martin's Press, (1984), 23-69.

5 Marx'ın "ilksel birikim" kavramının eleştirileri için bkz. Samir Amin (1974) ve Maria Mies (1986). Samir Amin, Marx'ın Avrupa merkezciliği üzerinde dururken, Mies, Marx'ın kadınların sömürülmesi karşısındaki körlüğünü vurgular. Yann Moulier Boutang ise (1998) bu konuda farklı bir eleştiri getirir. Boutang, Marx'ı Avrupa'daki hâkim sınıfın asıl amacının kendini istenmeyen bir işgücünden kurtarmak olduğu gibi bir izlenim yarattığı için kusurlu bulur. Moluier Boutang, aslında durumun bunun tam tersi olduğunun altını çizer: Topraklara el konulmasının amacı hareketliği teşvik etmek değil, işçileri işlerinde sabitlemekti. Kapitalizm daima -yine Moluier Boutang'ın vurguladığı gibi- esas olarak emeğin kaçışını engellemeyi hedefliyordu (s. 16-27).

6 Michael Perelman'ın da işaret ettiği gibi, aslında "ilksel birikim" terimi Adam Smith tarafından bulunmuş ve Marx, Smith'in kullanımının tarihsel olmayan niteliği yüzünden terimi reddetmiştir. "Smith'in terimi kullanma biçimine karşı mesafesini vurgulamak için Marx, ilksel birikimin incelenmesine adadığı *Kapital*'in ilk cildinin son kısmının başlığına olumsuz bir anlamda "sözde" kelimesini eklemiştir. Marx, aslında, gerçek tarihsel deneyime dikkat çekmek için Smith'in "önceki" mitsel birikimini bir kenara atmıştır (Perlman 1985: 25-26).

7 "İlksel birikim"in tarihsel ve mantıksal boyutlarının ilişkisi ve günümüz politik hareketleri açısından taşıdığı anlam için: Massimo De Angelis, "Marx and Primitive Accumulation. The Continuous Character of Capital 'Enclosures'" *The Commoner* içinde: www. Commoner.org.uk, Freddy Perlman, *The Continuing Appeal of Nationalism*. Detroit: Black and Red, 1985 ve Mitchel Cohen, "Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans" (Henüz yayımlanmamış metin, 1998).

8 *Encomienda*, *mita* ve *catequil* sistemlerinin tanımları için, bkz. (diğerlerinin yanı sıra) André Gunder Frank (1978), 45, Steve J. Stern (1982) ve Inga Clendinnen (1987). Gunder Frank'ın tanımıyla, *encomienda* "Yerli toplulukların emek haklarının İspanyol toprak sahiplerine verildiği bir sistemdi."Ancak 1548 yılında İspanyollar "*encomiendo de servicio*'nun yerine (Meksika'da *catequil*, Peru'da *mita* olarak adlandırılan) *repartimiento*'yu uygulamaya başladılar. Bu sistemde Yerli topluluğun şefleri, İspanyol *juez repartidor*'u (dağıtımı yapan yargıç) için ayın belirli günlerinde işgücü sağlamaktaydı. Ardından İspanyol yetkililer, bu emek arzını, emekçilere belli bir asgari ücret ödediği varsayılan nitelikli, müteşebbis emek taşeronlarına dağıtıyordu" (1978: 48). Kolonileşmenin farklı evrelerinde İspanyolların Meksika'daki ve Peru'daki

emeği bağlama çabaları ve yerli nüfusun feci çöküşünün bunun üzerindeki etkileri için, tekrar bkz. Gunder Frank (a.g.e.: 43-49).

9 "İkinci serflik" tartışması için, bkz. Immanuel Wallerstein (1974) ve Henry Kamen (1971). Burada henüz yeni serfleştirilmiş köylülerin artık uluslararası tahıl piyasası için üretim yapmakta olduğunu vurgulamak gerekir. Diğer bir deyişle, kendilerine dayatılan iş ilişkisinin geri kalmış gibi görünen karakterine rağmen, bu köylüler yeni rejimde gelişmekte olan kapitalist ekonominin ve uluslararası kapitalist işbölümünün tamamlayıcı bir parçasıydılar.

10 Burada Marx'ın *Kapital*'in Birinci Cilt'indeki şu cümlesini anımsatmak istiyorum: "Zor (*force*), kendi içinde, bir ekonomik bir güçtür" (1909: 824 [2000: 716]). Marx'ın buna eşlik eden şu tespiti ise daha az ikna edicidir: "Zor, yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesidir." (a.g.e.). Birincisi, ebeler dünyaya hayat getirir, yıkım değil. Bu metafor ayrıca kapitalizmin feodal dünyanın bağrındaki güçlerin (*force*) "evrilmesi"yle oluştuğunu ima etmektedir. Bu görüşü, ilksel birikimi tartışırken bizzat Marx'ın kendisi çürütmüştür. Ayrıca zoru bir ebenin doğurucu güçleriyle karşılaştırmak, zorunluluğu, kaçınılmazlığı ve nihai olarak ilerlemeyi ima ettiği için, kapitalist birikim sürecinin üzerine onu hoş gösteren bir örtü örter.

11 Avrupa'da kölelik aslında hiçbir zaman ortadan kaldırılmamıştır, çoğunlukla kadının ev içindeki köleliği biçiminde, kovuklarda varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Ancak 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Portekizliler Afrika'dan tekrar köleler ithal etmeye başlamıştır. 16. yüzyıl boyunca İngiltere'de köleliği sürdürme çabaları devam etmiştir. Bu çabalar, kamu yardımının uygulanmaya konulmasından sonra, İngiltere'nin Avrupa'da öncülüğünü üstlendiği yoksullar evi ve ıslahevlerinin inşasıyla sonuçlanmıştır.

12 Bu noktayla ilgili bkz. Samir Amir (1974). 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da köleliğin devam ettiğini vurgulamak, bu gerçek Avrupalı tarihçiler tarafından çoğunlukla "unutulduğundan", özellikle önem taşır. Salvatore Bono'ya göre bu nedeni yine kendisi olan unutkanlık, aslında Afrika kıtasında köleliği kaldırma misyonuyla meşrulaştırılan "Afrika Kapışması"nın bir ürünüdür. Bono'nun iddiasına göre, Avrupalı elitler sözde demokrasinin beşiği olan Avrupa'da kölelerin çalıştırıldığı gerçeğini kabul etmek istememişlerdi.

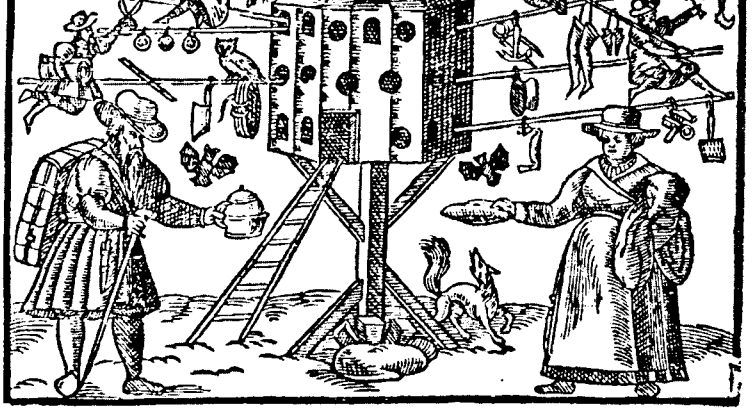
13 Immanuel Wallerstein (1974), 90-95, Peter Kriedte (1978), 69-70.

14 Paola Thea (1998) köylülerin yanında yer alan Alman sanatçıların tarihini oldukça etkili bir şekilde yeniden ele almıştır: "Protestan Reformasyonu esnasında, 16. yüzyılın en iyi Alman sanatçılarından bazıları, atölyelerini terk ederek köylü mücadelesine katılmışlardır... Protestanlığın yoksulluk ilkelerinden, malların ortak paylaşımından ve zenginliğin yeniden dağıtılmasından ilham alan belgeler hazırlamışlardı. Bazen...dava uğruna silahlara sarılmışlardı. 1525'in Mayıs ve Haziran aylarında yaşanan askeri mağlubiyetlerin sonrasında, galiplerin mağluplara uyguladığı ceza kanunun insafsızlığından nasibini alanların arasında ünlü isimler de vardı: Pforzheim'da (Stuttgard) öldürülen

(Jorg) Ratget, Wurzburg'da boynu vurulan (Philipp) Dietman ve sakat bırakılan (Tilman) Riemenschneider, çalıştığı Magonza mahkemesinden kovulan (Matthias) Grunewald... Genç Holbein olaylardan öyle bir dehşete kapılmıştır ki dini çatışmalarla parçalanmış Basel şehrinden sonunda kaçmıştır" (çev. Federici).

Aynı zamanda İsviçre, Avusturya ve Tirol'de de sanatçılar Köylü Savaşı'na katıldılar. Bunların arasında Lucas Cranach (yaşlı Cranach) gibi ünlülerle birlikte daha az tanınmış ressamlar ve heykeltıraşlar da vardı (a.g.e.:7) Thea, 16. yüzyıl Alman sanatında köylü hayatını tasvir eden kırsal temaların tekrar değer kazanmasının da –dans eden köylüler, hayvanlar ve doğa- sanatçıların köylülerin davasına geniş katılımının bir göstergesi olduğunu öne sürer (a.g.e.: 12-15, 73, 79, 80). "Kırlar hayat bulmuştu... bu isyanla temsil edilmeye değer bir nitelik kazanmıştı" (a.g.e.: 155) (çev. Federici).

15 16. ve 17. yüzyıl boyunca Avrupalı hükümetler, her türlü toplumsal protestoyu Köylü Savaşları ve Anabaptizmin prizmasından yorumladılar ve bastırdılar. Anabaptist devriminin yankıları Elizabeth dönemi İngiltere'si ve Fransa'da da hissedilmiş, kurulu otoriteye herhangi bir itiraz karşısında azami bir ihtiyat ve şiddet gösterilmesine neden olmuştur. Tıpkı 1950'lerde ABD'de "komünist" ve günümüzde de "terörist" sözcüklerinde olduğu gibi, "Anabaptist" lanetli bir sözcük, bir hakaret ve suç işleme niyetinin bir göstergesi haline gelmiştir.



Anabaptizmin malların komünist paylaşımı inancını kötüleyen, 17. yüzyılın başlarına ait, Almanya'dan bir gravür.

16 Bazı şehir-devletlerinin hinterlandında köy otoritesi ve ayrıcalıkları sürdürülebilmişti. Pek çok bölgesel eyalette, köylüler "harçları, vergi-

leri ve çalışma yükümlülüklerini reddetmeyi sürdürdü," Schussenried başrahibi topraklarında çalışanlardan "beni kendilerine bağırmak zorunda bırakıyorlar, hiçbir şey vermiyorlar" diyerek şikâyet ediyordu (Blickle 1985: 172). Yukarı Suabiya'da serflik kaldırılmasa da köylülerin miras ve evlilik haklarıyla ilgili belli başlı bazı şikâyetleri 1526 tarihli Memmingen Anlaşması'yla tanınmıştı. "Ren nehrinin yukarısında da bazı bölgelerde köylüler açısından olumlu çözümlere varılmıştı" (a.g.e.: 172-174). İsviçre'de Bern ve Zürih'te serflik kaldırılmıştı. Tirol ve Salzburg'da "sıradan insanlar"ın durumuna ilişkin iyileştirmeler kabul edildi (a.g.e.: 176-179). Ancak "devrimin asıl çocuğu", 1525'ten sonra Yukarı Suabiya'da kurulan ve 19. yüzyıla kadar varlığını koruyacak olan bir özyönetim sisteminin temellerini atan bölgesel meclisti. 1525'ten sonra, "1525'teki taleplerden birinin zayıflatılmış bir şekli"ni [gerçekleştiren] yeni bölgesel meclisler kuruldu: "Soyluların, ruhban sınıfının ve kentlerin yanı sıra sıradan insanlar da bölgesel mülklerin parçası olmalıdır." Blickle, "Bu davanın galip geldiği her yerde, lortların askeri zaferlerini politik zaferlerle taçlandırdıklarını söylemek mümkün değildir, prens yine de sıradan insanların rızasına bağlı kalmıştır. Prens kendini bu rızaya bağlılıktan ancak daha sonra, mutlak devletin oluşumu aşamasında başarabilmiştir" diye belirtir (a.g.e.: 181-182).

17 Kapitalizmin dünyada yol açtığı artan yoksullaşma hakkında, Fransız antropolog Claude Mellassoux *Maidens, Meal and Money*'de (1981) bu çelişkinin kapitalizm için gelecekte bir kriz anlamına geldiğini belirtir: "Sonuçta, ucuz emek gücünün yeniden üretimin bir aracı olarak emperyalizm, kapitalizmi büyük bir krize doğru sürüklemektedir; çünkü dünya üzerinde kapitalist istihdama hâlâ doğrudan dahil olmamış...daha milyonlarca insan olsa bile...kapitalizmin beraberinde getirdiği toplumsal yozlaşma, açlık ve savaşlar sonucunda bunların kaçı hâlâ geçimlerini sağlayıp çoluk çocuklarına bakabilecek durumdadır?" (1981: 140).

18 "Kolombcu Mübadele"nin [Amerika'nın keşfiyle birlikte Eski Dünya ile Yeni Dünya arasında gerçekleşen çok kapsamlı nüfus (köleler dahil), hayvan, bitki, fikir vs. mübadelesi – y.n.] doğurduğu nüfus felaketinin boyutları hâlâ tartışma konusudur. Kolomb-sonrası yüzyılda Güney ve Orta Amerika'da görülen nüfus azalmasına ilişkin tahminler çok değişiklik gösterir, ancak günümüz akademisyenleri bu mübadelenin etkilerinin bir "Amerikan Holokostu"nu andırdığı görüşünde neredeyse hemfikirdir. André Gunder Frank, "Bir yüzyıldan biraz daha uzun bir sürede, Yerli nüfus yüzde doksan oranında düştü. Bu oran Meksika, Peru ve başka bazı bölgelerde yüzde doksan beşi buldu" (1978: 43) demektedir. Benzer şekilde Noble David Cook da "Belki de günümüz Peru'sunun sınırları içinde 9 milyon insan barınmaktaydı. Avrupalıların gelişinden bir yüzyıl sonra bu bölgede kalan insan sayısı, aynı bölgede Avrupalıların And dünyasını işgalinden önce bulunanların sayısının neredeyse onda biri kadardı" diye belirtir (Cock 1981: 116).

19 Modern Avrupa'nın erken döneminde savaşın doğasının değişimi için bkz. Cunnigham ve Grell (2000), 95-102, Kaltner (1998). Cunnigham



Mattheus Merian, Mahşerin Dört Atlısı (1630)

ve Grell: "1490'larda büyük bir ordu 20.000 erkekten oluşmaktaydı, 1550'lerde bu sayı iki katına ulaştı, Otuz Yıl Savaşları'nın sonuna doğru, önde gelen Avrupa devletleri neredeyse 150.000 kişilik ordulara sahipti" (2000: 95).

20 Albrecht Dürer'in gravürü "dört atlı"nın tek tasviri değildir. Aynı zamanda Lucas Cranach'ın (1522) ve Mattheus Merian'ın (1630) da tasvirleri bulunmaktadır. Askerlerin ve sivillerin katledilişini, ateşler içindeki köyleri, asılmış insan bedeni yığınlarını gösteren savaş alanı tasvirlerinin sayısı, burada bahsedilmeyecek kadar fazladır. Görünüşte kutsal konulara adanmış resimler de dahil olmak üzere, her türlü tasvire sızan savaş muhtemelen 16. ve 17. yüzyıl resminin ana temasıdır.

21 Bu sonuç, Reformasyon'un biri popüler diğeri elitist olan iki ruhunu ortaya koymaktadır. Bu iki ruh kısa süre içinde karşıt yönlerde ilerleyecektir. Reformasyon'un muhafazakâr yanı, çalışmanın ve servet birikiminin önemini vurgularken, popüler yanı "tanrısal sevgi"nin eşitliğinin ve komünal dayanışmanın hâkim olduğu bir toplum istemiştir. Reformasyon'un sınıfsal boyutları için bkz. Henry Heler (1986) ve Po-Chia Hsia (1998).

22 Hoskins (1976), 121-123. İngiltere'de Reformasyon-öncesi Kilise ülkenin arazilerinin yüzde yirmi beş ile otuzuna sahipti. Bu toprakların yüzde altmışını VIII. Henry satmıştır (Hoskins 1976: 121-123). Bu istimlâkten en çok pay kapanlar ve yeni elde edilen toprakları

en hevesle çitleyenler, ne eski soylular ne de geçimleri ortak mallara bağlı olanlardı. Bu kişiler, köylülerin imgeleminde açgözlülüğün yüzünü temsil eden, özellikle avukatlar ve tüccarlardan oluşan "yeni insanlar"dı (Cornwall 1977: 22-28). Köylüler işte bu "yeni insanlar"a karşı öfkelerini dışa vurma eğilimindeydiler. İngiliz Reformasyonu'yla gerçekleşen bu muazzam toprak devrinde kimlerin kazançlı kimlerin zararlı çıktığının bir fotoğrafı için Kriedte'te Tablo 15'e bakılabilir (1963: 60). Bu tablo, Kilise'nin kaybettiği toprakların yüzde yirmi ile yirmi beşinin seçkinlerin mülkü haline geldiğini göstermektedir. Konuya ilişkin tablolar aşağıda görülebilir:

İngiltere ve Galler'de Toplumsal Gruplara Göre Toprak Dağılımı

	1436*	1690
Büyük toprak sahipleri	15-20	15-20
Seçkinler	25	45-50
Küçük toprak sahipleri / mülk sahipleri	20	25-33
Kilise ve krallık	25-33	5-10

*Galler dışında

İngiltere'de Reformasyon'un toprak mülkiyeti açısından sonuçları için ayrıca bkz. Christopher Hill: "Yeni alıcıların kira kontratlarını kısaltığına, kiraları aşırı artırdıklarına ve kiracıları kovduklarına ilişkin şikâyetlerin bir nebze gerçeklik payı olduğunu kabul etmek için, manastırları müşfik toprak sahipleri olarak idealize etmemiz gerekmez... John Palmer, kovduğu bir grup toprak sahibine şöyle seslenir: 'Kralın inayetinin rahiplerin, keşişlerin ve rahibelerin bütün evlerini yıktığını bilmiyor musunuz? İşte biz beyefendilerin de şu fakir düzenbazların evlerini başlarına yıkacağı zaman gelmedi mi?'" (Hill 1958: 41)

23 Bkz. Midnight Notes (1990), ayrıca bkz. *The Ecologist* (1993) ve *The Commoner*'ın özellikle 2. (Eylül 2001) ve 3. sayısında (Ocak 2002) "çitlemeler" ve "ortak mallar" üzerine yürütülen tartışmalar.

24 "Çitleme" esas olarak "insanların ve hayvanların serbest geçişini engellemek için toprağı çitlerle, hendeklerle ya da daha başka engellerle çevrelemek" demektir. "Burada çitler toprak işgalinin ve kişisel mülkiyetin işaretidir. Bu yüzden çitlemelerle, genellikle bir ölçüde komünal toprak mülkiyeti ile el ele giden kolektif toprak kullanımı ortadan kaldırılır, bunun yerini bireysel mülkiyet ve toprağın ayrı ayrı kullanımı alır" (G. Slater 1968: 1-2). 15. ve 16. yüzyıllarda kolektif toprak kullanımını ortadan kaldırmanın çok çeşitli yolları vardı. Bunun yasal yolları şunlardır: (a) bütün bir toprağın ve toprağa bağlı bütün ortak hakların bir kişi tarafından satın alınması, (b) kralın çitleme için özel bir izin çıkarması ya da parlamentonun bir çitleme yasası çıkarması, (c) Yüksek Mahkeme kararıyla somutlaştırılan, toprak sahipleri ile kiracılar arasında bir anlaşma, (d) Merton (1235) ve Westminister (1285)

yasalarının hükümleri uyarınca, lortların kullanım dışı toprakları kısmi olarak çitlemeleri. Ancak Roger Manning, "bu yasal yöntemlerin... çoğunlukla kiracıların maruz kaldığı zor, hile ve tehditleri örtmeye yaradığını" vurgular (Manning 1998: 25). E. D. Fryde de aynı şekilde, "özellikle 1450 ile 1485 arasındaki karışıklık yıllarında" [yani Güller Savaşı sırasında] kitleleri topraklardan tahliye edebilmek için, "kiracıların uzun yıllar maruz kaldığı tacizler ile en ufak bir yasal imkân doğduğunda savrulan tahliye tehditleri"nin yanı sıra fiziksel şiddetin de kullanıldığına dikkat çeker (Fryde 1996: 186). Thomas More'un *Ütopya*'sı (1516) kuzuların "insanların kendisini silip süpürmeye başlayacak kadar" oburlaştığı ve vahşileştiğinden bahsederken, bu kitlesel tahliyelerin yarattığı ızdırabı ve çaresizliği anlatır. "Sürüler," diye ekler, "bütün tarlaları, evleri ve şehirleri tüketiyor, mahvediyor ve silip süpürüyordu."

25 *The Invention of Capitalism*'de (2000) Michael Perelman "örfi haklar"ın (avlanmak gibi) önemini vurgular. Perelman, bu hakların hayatını sürdürebilme ile tam bir yoksulluk arasındaki farkı koyması açısından yaşamsal bir önemi olduğuna işaret eder.

26 Garret Hardin'in "ortak malların trajedisi" başlıklı makalesi (1968) 1970'lerdeki toprak özelleştirmelerini savunan ideolojik kampanyanın başlıca dayanaklarından biriydi. Hardin'in yorumuna göre, "trajedi" insan davranışlarının bir belirleyeni olarak Hobbesçu egoizmin kaçınılmazlığıdır. Bu görüşe göre, varsayımsal bir ortak alanda, her bir çoban yaptığı şeyin diğer çobanlar üzerindeki etkilerini düşünmeksizin kazancını maksimize etmeye çalışır. Böylece "her biri kendi çıkarının peşinden giderken hepsi bir yıkıma doğru koşmaktadır" (Baden ve Noonan (der.) içinde, 1998: 8-9).

27 Çitlemelerin "modernleşme" savunusunun uzun bir tarihi vardır, ama bu savunu neoliberalizmle yeni bir enerji kazanmıştır. En büyük savunucusu ise, çoğu zaman Afrika, Asya, Latin Amerika ve Okyanusya hükümetlerinden borç alabilme karşılığında ortak arazileri özelleştirmelerini talep eden Dünya Bankası olmuştur (Dünya Bankası 1989). Çitlemenin üretkenlik getirilerinin klasik bir savunusu, Harriett Bradley'de bulunabilir (1968, ilk basım 1918). G. E. Mingay'in ve Robert S. Duplessis'in çalışmalarının temsil ettiği daha güncel akademik literatür ise konuya ilişkin daha yansız bir "maliyet/kazanç" yaklaşımı getirmiştir (1997: 65-70). Çitlemelere ilişkin tartışmalar disiplinin sınırlarını aşmış, aynı zamanda edebiyat üzerine çalışanlar tarafından da tartışılmaya başlanmıştır. Disiplinler arası sınırların aşılmasının bir örneği olarak bkz, Richard Burt ve John Michael Archer, der., *Enclosure Acts. Sexuality Property and Culture in Early Modern England* (1994), özellikle de James R. Siemon'un "Landlords, not kings: Agrarian Change and Interarticulation" ile William C. Carroll'un "The Nursery of Beggary: Enclosure, Vagrancy and Sedition in the Tudor-Stuart Period" başlıklı makaleleri. William C. Carroll, Tudor döneminde, çitlemeleri bizzat gerçekleştiren sınıfın

sözcüleri tarafından yürütülen, hararetli bir ortak alanlar eleştirisi ve çitleme savunusunun söz konusu olduğunu ortaya koyar. Bu söyleme göre, çitlemeler özel girişimi desteklemiş, bu da beraberinde tarımsal üretkenliği artırmıştır. Halbuki ortak alanlar "hırsızların, dolandırıcıların ve dilencilerin yuvası" olmuştur (Carroll 1994: 37-38).

28 DeVries (1976), 42-43, Hoskins (1976), 11-12.

29 Ortak alanlar, halk festivallerinin ve spor, oyunlar ve toplantılar gibi diğer kolektif etkinliklerin düzenlendiği alanlardı. Bu alanlar çitlerle çevrildiklerinde köy topluluğuna özgü toplumsallık ciddi şekilde zarar gördü. Toprakların çitlenmesi yüzünden son bulan ritüellerden biri de, gelecek ürünleri kutsamak amacıyla tarlalarda yılda bir düzenlenen bir tören olan *"Rogationtide perambulation"*dı (Underdown 1985: 81).

30 Toplumsal bağlılığın parçalanmasıyla ilgili olarak bkz. (diğerlerinin yanı sıra) David Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660* (1985), özellikle eski soyluların kendilerini *nouveaux riches*'den (yeni zenginlerden) ayırt etme çabaların anlatan 3. bölüm.

31 Kriedte (1983, 55, Briggs (1998), 289-316.

32 Küçük ev sanayisi, çitlemeler sonucunda serbest kalan geniş emek havuzundan faydalanmak amacıyla kapitalist tüccarlar tarafından yeniden örgütlenen manoryal, kırsal sanayinin bir uzantısıydı. Bu adım sayesinde tüccarlar, yüksek ücretlerden ve kent loncalarının gücünden kaçınmaya çalışmışlardır. İşte kapitalist tüccarların kırsal kesimde yaşayan ailelere eğirmeleri ya da dokumaları için yün ve pamukla birlikte, çoğunlukla gerekli iş aletlerini de dağıttığı ve sonra nihai ürünleri geri topladığı taşeronluk sistemi böyle doğmuştu. Taşeronluk sistemi ile ve küçük ev sanayisinin Britanya ekonomisinin gelişimi açısından önemi, kapitalizmin ilk evresindeki en önemli sektör olan bütün bir tekstil endüstrisinin bu şekilde örgütlenmiş olması gerçeğinden de anlaşılabilir. Küçük ev sanayisinin işverenler açısından iki önemli avantajı vardı: "birleşme" tehlikesinin önüne geçmek ve emeğin maliyetini düşürmek. Çünkü bu sanayinin eve dayalı örgütlenmesi, işçilerin ev içi hizmetlere karşılıksız ulaşabilmesini sağlarken, yardımcı muamelesi gören ve mütevazı bir ücret ödenen çocuklar ile eşlerin işbirliğini sağlayabilmelerine de imkân veriyordu.

33 Ücretli emek kölelikle o derece özdeşleştirilmişti ki Düzleyiciler, işverenlerinden bir oy kullanabilecek kadar bile bağımsız olmadıklarını düşündükleri için, ücretli işçileri oy kullanma hakkının dışında tutmuşlardı. Edmund Spencer'ın *Mother Hubbard's Tale*'indeki (1591) Tilki şöyle sorar: "Özgür bir insan kendini neden köleleştirir ki?" Kazıcıların lideri Gertrude Stein ise, insan ücret karşılığında çalışmaya başladığında düşmanının ya da kardeşinin emri altında mı yaşıyor fark etmez, demiştir (Hill 1975).

34 Herzog (1989), 45-52. Serseriler hakkındaki literatür oldukça geniştir. Bu konudaki en önemli çalışmalar arasında, A. Beier (1974) ve B. Geremek'in *Poverty, A History*'si (1994) sayılabilir.

35 Fletcher (1973), 64-77, Cornwall (1977), 137-241, Beer (1982), 82-139. 16. yüzyılın başlarında, kendilerinden üsttekilerle meselelerini halletmek için, halkın çitlemelere, tekelleştirmelere ve kapatmalara karşı nefretini kullanan daha alt kesimden seçkinler, pek çok çitleme ayaklanmasına katılmıştı. Ancak 1549'dan sonra " çitleme çatışmalarında seçkinlerin öncülüğü geriledi ve tarımsal protestoları yönetme inisiyatifi daha çok küçük çiftlik sahipleri, zanaatkârlar ya da küçük ev sanayisinde çalışanlara geçmeye başladı" (Manning 1988). Manning, tipik bir çitleme ayaklanması kurbanını "yabancı" olarak tarif eder. "Toprak sahibi seçkinler arasına katılmaya çalışan tüccarlar, tıpkı kiralanmış toprakların çiftçileri gibi çitleme ayaklanmalarına karşı savunmasızdı. 75 Star Chamber vakasından 24'ünde yeni toprak sahipleri ve çiftçiler çitleme ayaklanmalarının mağduru olmuşlardı. Yakından ilişkili diğer bir kategori de konumunu yitirmiş altı soyludan oluşmaktaydı" (Manning 1988: 50).

36 Manning (1988), 96-97, 114-116, 281, Mendelson ve Crawford (1998).

37 Çitleme karşıtı eylemlerde kadınların varlığının her geçen gün artışı, kadınların "yasa(nın) dışı(nda)" kaldıkları, böylece çitleri ceza almadan indirebilecekleri yönündeki yaygın kanıya dayanmaktaydı (Mendelson ve Crawford 1998: 386-187). Ancak Star Chamber Mahkemesi insanları bu kanıdan vazgeçirme çalışmalarına başladı. 1605'te, I. James'in cadılık yasasından bir yıl sonra Mahkeme "eğer kadınlar çitleri ihlal eder, ayaklanmaya katılır veya başka suçlar işler de kendilerine ve kocalarına karşı bir dava açılırsa, bu ihlal ya da suç kocaların bilgisi dahilinde gerçekleşmemiş olsa dahi, tazminatı ödemek ya da zararı karşılamak yükümlülüğü kocalara aittir" hükmünü getirdi (Manning 1988: 98).

38 Bu konu üzerine, diğerlerinin yanı sıra, bkz. Maria Mies (1986).

39 1600'e gelindiğinde İspanya'da reel ücretler, 1511'le karşılaştırıldığında, alım güçlerinin yüzde otuzunu yitirmişlerdi (Hamilton 1965: 280). Fiyat Devrimi üzerine özellikle bkz. Earl J. Hamilton'ın Amerikan altınının Fiyat Devrimi üzerindeki etkisini inceleyen klasik eseri, *American Treasure and the Price Revolution in Spain 1501-1650* (1965). Ayrıca bkz. ortaçağlardan günümüze fiyat yükselişlerini inceleyen David Hackett Fischer, *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythms of History* (1996), özellikle 2. bölüm s.66-113 ve Peter Ramsey'in derlediği, *The Price Revolution in Sixteenth Century England* (1971).

40 Bruadel (1966), I. Cilt, 517-524.

41 Peter Kriedte, (1983) bu dönemin ekonomik gelişmelerini şöyle özetler: "Bu kriz gelir ve mülkiyet farklılaşmalarını keskinleştirdi. Yoksullaşma ve proleterleşme artan bir servet birikimi ile paralel gitti... Cambridgeshire'da Chippenham üzerine yapılan çalışmalar kötü hasatların (16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başı) büyük bir değişiklikle sonuçlandığını göstermektedir. 1544 ve 1712 arasında orta büyüklükteki çiftliklerin neredeyse tamamı yok olmuştur. Aynı dönemde, 90 ya da daha fazla dönüm arazilerin oranı yüzde 3'ten yüzde 14'e yükse

miş, topraksız hanelerin oranı ise yüzde 32'den yüzde 63'e çıkmıştır" (Kriedte 1983: 54-55).

42 Wallerstein (1974), 83, Le Roy Ladurie (1928-1929). Kapitalist girişimcilerin faizle borç para vermeye karşı artan ilgileri belki de 15. ve 16. yüzyıllarda Yahudilerin Parma (1488), Milan (1489), Cenevre (1490), İspanya (1492) ve Avusturya (1496) gibi Avrupa'nın pek çok kenti ve ülkesinden kovulmalarının arkasında yatan sebep olmuştur. Kovulmalar ve pogromlar bir yüzyıl kadar devam etmiştir. 1577'de II. Rudolph'un rüzgârı tersine çevirmesine kadar, Yahudilerin Batı Avrupa'nın çoğunda yaşamaları yasaktı. Faizle borç para verme kazançlı bir iş haline gelir gelmez, daha önceleri bir Hıristiyan için değersiz olarak görülen bu etkinlik, Almanya'da 1521 yılında anonim olarak yazılmış, bir köylü ile zengin bir kentli arasında geçen aşağıdaki diyalogda da görüldüğü gibi, itibar kazanmıştır:

Köylü: Burada ne işim mi var? Zamanını ne yaparak geçirdiğini merak ettim.

Kentli: Zamanımı nasıl mı geçiriyorum? Görmüyor musun, burada oturmuş paralarımı sayıyorum.

Köylü: Söylese bana, bütün zamanını onu saymakla geçireceğin kadar parayı sana kim verdi?

Kentli: Demek parayı kimin verdiğini bilmek istiyorsun. Dinle o zaman. Bir köylü gelip kapımı çalıyor, on, yirmi gulden ödünç para istiyor. Ben de ona şöyle iyi bir otlağı ya da işlenecek bir tarlası var mı diye soruyorum. Diyor ki, "Evet, kentli, Güzel bir otlağım ve iyi bir tarlam var. İkisi iki yüz gulden eder." Ben de diyorum ki, "Mükemmel! Otlağını ve tarlanı teminat olarak ipotek edersen, bir de faiz olarak yılda bir gulden ödemeye razı olursan yirmi gulden borç alabilirsin." Bu güzel haberi almaktan mutlu köylü der ki: "Memnuniyetle kabul ediyorum." Ancak şunu da hemen ekliyorum: "Faizini zamanında ödeyemezsen toprağını alır kendi mülküme katarım." Bu köylüyü pek de endişelendirmiyor. Tarlasını ve otlağını bana rehin bırakmakta tereddüt etmiyor. Parayı ödünç veriyorum, faizi bir iki yıl zamanında ödüyor, daha sonra kötü bir hasat oluyor ve ödemelerini gerçekleştiremiyor. Toprağına el koyuyorum, onu tahliye ediyorum ve işte otlak da tarla da benim oluyor. Bunu sadece köylülere değil zanaatkârlara da yapıyorum. Bir tüccarın güzel bir evi varsa, karşılığında biraz borç para veriyorum, çok geçmeden ev benim oluyor. Bu şekilde epey bir mülk ve servet edindim, işte bu yüzden bütün zamanımı para sayarak geçiriyorum.

Köylü: Ben de sadece Yahudiler tefecilik yapar sanıyordum! Şimdi öğrendim ki Hıristiyanlar da yapıyormuş.

Kentli: Tefecilik mi? Tefecilikten bahseden kim? Burada kimsenin tefecilik yaptığı falan yok. Borçlu, faizini ödüyor (G. Strauss: 110-111).

43 Peter Kriedte Almanya'yla ilişki olarak şöyle demektedir: "Son araştırmalar, Augsburg'da (Bavyera) 16. yüzyılın ilk otuz yılı boyunca bir inşaat işçisinin yıllık geliriyle karısına ve iki çocuğuna yeterli şekilde bakabildiğini göstermektedir. Sonraları hayat standardı düşmeye

başlar. 1566 ile 1575 yılları arasında ve 1585'ten Otuz Yıl Savaşı'nın patlak vermesine kadar geçen sürede ücretler, ailenin geçimini sağlamaya yetmemeye başlamıştır" (Kriedte 1983: 51-52). Çitlemeler ve Fiyat Devrimi yüzünden Avrupalı işçi sınıfının yoksullaşması üzerine ayrıca bkz. C. Lis & H. Soly (1979), 72-79. Yazarların dediği üzere, "1500 ile 1600 arasında tahıl fiyatları sekiz kat artarken ücretler sadece üç kat artmıştır. Francis Bacon'ın işçileri ve çiftçileri 'ev dilencileri' olarak görmesi şaşırtıcı olmasa gerek." Yine aynı dönemde Fransa'da rençperlerin ve ücretli emekçilerin alım gücü yüzde kırk beş oranında düştü. "New Castile'da...ücretli emek ve yoksulluk eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı (a.g.e.: 72-4).

44 16. yüzyılda fahişeliğin artışı üzerine bkz. Nickie Roberts, *Whores in History, Prostitution in Western Society* (1992).

45 Manning (1988), Fletcher (1973), Cornwall (1977), Beer (1982), Bercé (1990), Lombardini (1983).

46 Kamen (1971), Bercé (1990), 169-179, Underdown (1985). David Underdown'un da belirttiği gibi: "Kadın (yiyecek) ayaklanmacıların oynadığı önemli role sıklıkla dikkat çekilmiştir. 1608'de Southampton'da bir şirket Londra'ya gitmek üzere tahıl yüklenmekte olan bir gemi için ne yapılacağını konuşurken bir grup kadın beklemeyi reddetti, gemiye geçip yükü ele geçirdi." 1622'de Weymouth'daki bir olayda, ayaklanmacıların muhtemelen kadınlar olduğu düşünülmektedir. 1631'de Dorchester'da ise bir grup (bunlardan bazıları atölyede yaşamaktaydı) buğday taşıdığını düşündüklerini bir arabayı durdurdu, içlerinden biri "yağ, peynir, buğday gibi toprağın en güzel nimetlerini denizlere götürdüğü için" yerli bir tüccarı şikâyet ediyordu (1985: 117). Yiyecek ayaklanmalarında kadınların varlığı üzerine ayrıca bkz. "kadınlar (İngiltere'deki) tahıl ayaklanmalarında önemli rol oynadılar" diye belirten Sara Mendelson ve Patricia Crawford (1998). Örneğin "1629'da Maldon'da yüzden fazla kadın ve çocuk tahılın yüklenip götürülmesini engellemek için gemiye çıktı." Başlarında "daha sonra yargılanıp asılacak olan Kaptan Ann Carter diye biri vardı"(a.g.e.: 385-86).

47 1630 kıtlığı esnasında İtalyan kenti Bergamo'daki bir hekimin benzer yorumları olacaktı: "Sokakların, pazarların, kiliselerin ve sokak girişlerinin her yanında dilenen yarı aç insanlardan oluşan çıldırmış bir kalabalığın yarattığı, hayatı yaşanmaz hale getiren tiksinti ve terör...Bir de üstüne yaydıkları iğrenç koku ve her zaman yanı başlarında duran ölüm...Gözle görülmeden inanılamayacak bir şey" (Carlo M. Cipolla'dan 1993: 129).

48 Avrupa'da 16. ve 17. yüzyıl'daki protestolar için bkz. Henry Kamen, *The Iron Century* (1972), özellikle de 10. bölüm, "Popular Rebellion. 1550-1660" (s. 331-385). Kamen'in de belirttiği gibi, "1595-7 krizi, İngiltere, Fransa, Avusturya, Finlandiya, Macaristan, Lituanya ve Ukrayna'daki yansımalarıyla birlikte tüm Avrupa'yı etkisi altına almıştır. Belki de Avrupa tarihinde halk isyanları birbirleriyle zaman olarak hiç bu denli çakışmamıştır" (s. 336). 1595, 1620,

1647'de Nepal'de de isyanlar çıkmıştır (a.g.e.: 334-35, 350, 361-63). İspanya'da 1640'da Katalan'da, 1648'de Grenada'da, 1652'de Kordova ve Seville'de isyanlar patlak vermiştir.16. ve 17. yüzyıl İngiltere'sinde isyanlar ve ayaklanmalar için, bkz. Cornwall (1977), Underdown (1985) ve Manning (1988). İspanya ve İtalya isyanları için, ayrıca bkz. Braudel (1976, II. Bölüm), 738-739.

49 Avrupa'da serserilik üzerine Beier ve Geremek'in yanı sıra, bkz. Braudel (1976), II. Bölüm, 739-743, Kamen (1972), 390- 394.

50 Fiyat Devrimi'nin ardından artan mülkiyet suçları için, bkz. bu bölümde s. 141'deki tutanak. Bkz. Richard J. Evans (1996), 35; Kamen (1972), 397-403, ve Lis ve Soly (1984). Lis ve Soly, "Elimizdeki kanıtlar Elizabeth ve erken Stuart dönemi İngiltere'sinde, özellikle de 1590 ile 1620 yılları arasında suç oranının önemli ölçüde arttığını göstermektedir" der (s. 218).

51 İngiltere'de açık tarlaların ve ortak alanların kaybedilmesiyle ortadan kaldırılan toplumsallaşma ve kolektif yeniden üretim anları arasında, baharda tarlaları kutsamak için gerçekleştirilen geçit törenleri -tarlalar çitlerle çevrildiğinde bu törenler yapılamaz hale gelir- ve 1 Mayıs'ta çiçeklerle süslenmiş bahar direğinin etrafında yapılan danslar sayılabilir.

52 Lis ve Soly (1979), 92. Kamusal desteğin kurumsallaşmasına ilişkin, bkz. Geremeck'in *Poverty A History* (1994), 4. bölüm: "The Reform of Charity" (s. 142-177).

53 Yann Moulier Boutang. *De L'esclavage au salariat* (1998), 291-293. Yoksul Yardımı'nın topraklara el konulması ve fiyat enflasyonunun yarattığı çaresizliğe cevaben değil de işçilerin kaçışını engellemek ve böylece yerel bir emek pazarı yaratmak amacıyla yürürlüğe sokulduğunu iddia eden Moulier Boutang'a ancak kısmen katılıyorum. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Moulier Boutang mülksüz proleterlerin sahip olduğu hareketliliği fazlaca vurgulamakla kalmıyor, kadınların farklı durumunu da göz ardı ediyor. Ayrıca bu yardımların elde edilişinde direnişin payını da görmezden geliyor ki içinde saldırıları, açlıktan ölen köylü kitlelerinin kentleri işgalini (16. yüzyıl ortaları Fransa'da sürekli yaşanan bir durum) ve diğer girişimleri barındıran bu direniş, emeğin kaçışına indirgenemez. Bu bağlamda, Kett İsyanı'nın merkezi olan Norwich'in yenilgiden kısa bir süre sonra yoksullara yardım reformlarının merkezi haline gelmesi tesadüf olamaz.

54 Flamanya ve İspanya'daki yoksullara yardım sistemleri hakkında bilgi sahibi olan İspanyol hümanist Juan Luis Vives, kamusal hayır işlerinin önde gelen destekçilerinden biriydi. *De Subvention Pauperum* (1526) adlı kitabında "Yoksullara yardım kilisenin değil laik otoritenin sorumluluğu altında olmalıdır" demiştir (Geremeck 1994: 187). Aynı zamanda "Diğerlerine karşı caydırıcı olsun diye ahlaksızlara, namussuzlara, hırsızlara ve boşta gezenlere en ağır işler ve en kötü ücretler verilmelidir" diyerek yetkililerin bedensel engeli olmayanlara iş bulması gerektiğini de vurgulamıştır (a.g.e.).

55 Yoksullar evi ve ıslahevleri üzerine kaleme alınmış ana eser Dario Melossi ve Massimo Pavarino'ya aittir: *The Prison and the Factory: Origins of the Penitantiary System* (1981). Yazarlar, hapsetmenin asıl amacının yoksulların kimlik ve dayanışma duygusunu kırmak olduğunu belirtir. Ayrıca bkz. Geremeck (1994), 206-229. İngiliz mülk sahiplerinin kendi bölgelerindeki yoksulları hapsetmek amacıyla yaptıkları düzenbazlıklar için, bkz. Marx, *Kapital*, I. Cilt (1909: 793). Fransa için, bkz. Foucault, Deliliğin Tarihi (1965), özellikle II. Bölüm: "Büyük Kapatılma."

56 Hackett Fischer, Avrupa'da 17. yüzyılda yaşanan nüfus düşüşünü Fiyat Devrimi'nin toplumsal etkilerine bağlarken (s. 91-92), Peter Kriedte nüfus düşüşünün hem Malthusçu hem de sosyoekonomik faktörlerin bir bileşimi olduğunu savunarak daha kompleks bir bakış açısı sunar. Ona göre, nüfus düşüşü bir yandan 16. yüzyılın ilk zamanlarında yaşanan nüfus artışına, öte yandan da toprak sahiplerinin tarımsal gelirin büyük bir kısmını temellük etmesine cevaben ortaya çıkmıştır (s.63). 17. yüzyıldaki nüfus krizinden sonraki toparlanmanın Kara Ölüm'den sonrakine göre daha hızlı olduğunu vurgulayan Robert S. Duplessis (1997), nüfus azalışı ile devletin doğumu destekleyen politikaları arasındaki bağlantıya ilişkin savımı destekleyen ilginç bir gözlem sunar. 1348 salgınından sonra nüfusun tekrar artmaya başlaması bir yüzyılı bulurken, 17. yüzyılda büyüme süreci yarım yüzyıldan daha kısa bir zamanda başlatılabilmiştir (s.143). Bu tahminler, 17. yüzyıl Avrupa'sında, bütün doğum kontrol yöntemlerine karşı başlatılan saldırılara atfedilebilecek, daha yüksek bir doğum oranının varlığına işaret eder.

57 "Biyo-iktidar", Foucault'nun 19. yüzyılda otoriter bir yönetim biçiminden "yaşam gücünün artırılması"na dayalı, daha merkezsizleştirilmiş bir yönetim biçimine geçişi tanımlamak için *Cinselliğin Tarihi* (1978) kitabında kullandığı bir kavramdır. "Biyo-iktidar," devletin bireysel bedenlerin sağlığının, cinselliğinin ve cezalandırılmasının denetimiyle birlikte nüfus artışı, nüfus hareketleri ve bunun ekonomik alana eklemlenişine karşı artan ilgisini ifade eder. Bu paradigmaya göre, biyo-iktidarın yükselişi, liberalizmin yükselişiyle el ele gitmiş, hukuki ve monarşik devletlerin sonunun bir işareti olmuştur.

58 Bu ayrımı Kanadalı sosyolog Bruce Curtis'in Foucault'nun "nüfus" ve "biyo-iktidar" kavramları üzerine tartışması temelinde yapıyorum. Curtis, 16. ve 17. yüzyılda geçerli olan "kalabalıklık" ile 19. yüzyılda modern nüfus biliminin temelini oluşturan "nüfus" kavramlarını karşılaştırır. "Kalabalıklık" kavramının organik ve hiyerarşik bir kavram olduğunu vurgular. Merkantalistler bu kavramı kullandıklarında toplumsal bedenin zenginliği yaratan kısmını, yani mevcut ya da potansiyel emekçileri kastediyorlardı. Sonra gelen nüfus kavramı ise atomistik bir kavramdır. "Nüfus", der Curtis, "kendine has yasaları ve yapı larıyla birlikte, soyut mekâna ve zamana dağılmış farklılaşmamış pek çok atomdan oluşur." Bense, nüfus hem merkantalist hem de liberal kapitalist dönemde emeğin yeniden üretimi açısından işlevsel olduğu için, bu iki kavram arasında bir devamlılık olduğunu ileri sürüyorum.

59 Merkantilizmin en parlak zamanı 17. yüzyılın ikinci yarısıdır. Bu görüşün ekonomik hayattaki hâkimiyeti, William Petty (1623-1687) ile XIV. Louis'nin finans bakanı Jean Baptiste Colbert'in isimleriyle ilişkilendirilir. Ancak 17. yüzyılın sonlarının merkantilistleri, 16. yüzyıldan bu yana gelişmekte olan teorileri yalnızca sistematikleştirmişler ya da uygulamışlardır. Fransa'da Jean Bodin ve İtalya'da Giovanni Botero erken-merkantilist iktisatçılar olarak kabul edilirler. Merkantilist iktisat teorisinin ilk sistematik formülasyonlarından biri, Thomas Mun'ın *England's Treasure by Forraign Trade*'i (1622) içinde yer alır.

60 Bebek katline ilişkin yeni yasalar üzerine tartışmalar için bkz. (diğerlerinin yanı sıra) John Riddle (1997), 163-166; Merry Wiesner (1993), 52-53, Mendelson ve Crawford (1998). Mendelson ve Crawford, "Bebek katli suçu toplumdaki herhangi bir gruptan daha çok bekâr kadınlar tarafından işlenmiştir. 17. yüzyılın ilk yıllarında yapılan bir araştırmaya göre, bu suçu işleyen altmış anne içerisinde elli üçü bekâr, altısı duldur" (s. 149). İstatistikler aynı zamanda bebek öldürmenin cadılık suçundan daha sık cezalandırıldığını ortaya koymaktadır. Margaret King, Nuremberg'in "1578 ile 1615 yılları arasında bu suçtan on dört kadını cezalandırdığını, bunların arasında yalnızca birinin cadı olduğunu" belirtmektedir. 1580'lerden 1606'ya kadar Rouen Parlamentosu cadılık davaları kadar bebek öldürme davalarına da bakmış, ancak bu ikincisini daha sert bir şekilde cezalandırmıştır. Kalvinist Cenevre'de cadılıktan daha çok bebek katli idamlarına rastlanır. 1590'dan 1630'a kadar bebek katli suçundan ceza alan on bir kadından dokuzu, cadılık şüphelisi otuz suçludan ise yalnızca biri idam edilmiştir (s.10). Bu tahminler, "örneğin Cenevre'de 1595-1712 yılları arasında bebek katlinden yargılanan 31 kadından 25'inin, buna karşılık cadılıkla suçlanan 122 kadından 19'unun" idam edildiğini söyleyen Merry Wiesner tarafından da doğrulanır (1993: 52). Avrupa'da kadınlar 18.yüzyıla değin bebek katli suçundan idam edilmiştir.

61 Bu konuda ilginç bir makale için bkz. Robert Fletcher'ın "The Witches Pharmekopeia" (1896).

62 1971 tarihli *"Aborto di stato"* (devlet kürtajı) adlı, İtalyan feminist bir şarkıya gönderme.

63 Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (1991), 78. Almanya'da genelevlerin kapatılması için bkz. Merry Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany* (1986), (194-209).

64 Kadınların loncalardan kovuldukları yerlerin ve yılların ayrıntılı bir dökümü için bkz. David Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays.* Providence: Berghahan, 1978-1991. Ayrıca bkz. Meery Wiesner (1986), 174-185.

65 Martha Howell (1986), 8. Bölüm, 174-183. Howell şöyle der: "Örneğin zamanın komedileri ve trajedileri, pazarda çalışan ya da ticaretle uğraşan kadınları çoğunlukla cadaloz olarak göstermekteydi. Bunlar, pazar üretiminde rol aldıkları için kadınlarla alay etmekle ya da onları gü-

lünç düşürmekle kalmıyor, aynı zamanda onları cinsel saldırganlıkla suçluyordu" (s.182).

66 Thomas Hobbes ve John Locke'un ortaya koyduğu 17. yüzyıl toplumsal sözleşme teorisinin etraflı eleştirisini yapan Carol Pateman (1988), "toplumsal sözleşme"nin daha temelde erkeklerin kadınların bedenlerini ve emeklerini temellük etme hakkını tanıyan "cinsel sözleşme"ye dayandığını öne sürer.

67 17. yüzyıl patriyarkalizminin karakteri üzerine ve özelikle de toplumsal sözleşme teorilerinde patriyarkal iktidar kavramı üzerine bkz. Pateman (1998), Zilla Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (1981) ve Margaret R. Sommerville, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society* (1995).

İngiltere'de sözleşme teorilerinin kadınlara karşı felsefi ve hukuksal tavırda meydana getirdiği değişikliklere ilişkin olarak Sommerville, sözleşmecilerin en az patriyarkalistler kadar kadınların erkeklere tabi olmasını savunduklarını, ancak bunu başka nedenlere dayandırdıklarını savunur. "Doğal eşitlik" ve "rızayla yönetim" prensiplerine en azından biçimsel olarak bağlı olan sözleşmeciler, erkek üstünlüğünü savunmak adına, kadınların "erkeklerden doğal olarak aşağı konumda oldukları" teorisini ortaya atmışlardır. Buna göre, içkin zayıflıklarının ve erkeklere bağımlılıklarının ayırtına varan kadınlar, mülklerini ve oy kullanma haklarını kocalarına kendi rızalarıyla teslim etmelidirler.

68 Ruth Mazo Karras (1996), *"common woman"* (ortak kadın/orta malı) sözünün bütün erkeklere açık bir kadını tanımladığını, gösterişsiz bir soydan gelen erkeği tanımlayan ve aşağılamak ya da övmek amacıyla kullanılabilen *"common man"* (ortak erkek/sıradan adam) sözünden farklı olarak, kibar olmayan davranışlar ya da sınıf dayanışması anlamlarını ifade etmediğini belirtir (s. 138).

69 "Geçiş" dönemindeki aile için bkz. Lawrence Stone (1977) ve André Burguiére ile Francis Lebrun, "Priests, Prince and Family", Burguière v.d., *A History of Family: The Impact of Modernity* (1996) içinde. İkinci Cilt, 95 ve devamı.

70 Bkz. Underdown (1985a), "The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England", Anthony Fletcher ve John Stevenson (1985) içinde, 116-136, Mendelson ve Crawford (1998), 69-71.

71 16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sında kadınların haklarını yitirmeleri üzerine bkz. (diğerlerinin yanı sıra) Merry Wiesner (1993): "Roma hukukunun yaygınlaşmasının, hem hukukçuların bu hukuktan uyarladıkları kadınlara dair bakış açıları hem de yine bu hukuktan doğan yasaların katı bir şekilde yürürlüğe konması yüzünden, kadınların erken modern dönemdeki medeni statüsü üzerinde oldukça olumsuz etkisi oldu" (s.33).

72 Underdown, dramalara ve dinsel törenlere bir de dönemin mahkeme kayıtlarını ekleyerek şu sonuca varır: "1560 ve 1640 yılları arasında... bu kayıtlar patriyarkal sisteme karşı açık tehdit oluşturan kadınlarla yoğun olarak uğraşıldığını ortaya koymaktadır. Komşularıyla kavga

eden, ağız dalaşına giren kadınlar, hizmet vermeyi reddeden bekâr kadınlar, kocaları üzerinde söz sahibi olan, onları döven kadınlar: Bütün bunlara tam o dönemde, önceki ve sonraki dönemlere nazaran çok daha sıklıkla rastlanır. Cadılık suçlamalarının da bu dönemde doruk noktasına ulaştığı gözlerden kaçmayacaktır" (1985.: 119).

73 James Blaut (1992a) 1492'den birkaç on yıl sonra "gelişme ve değişim oranının muazzam bir artış gösterdiğini ve Avrupa'nın hızlı bir gelişme sürecine girdiğini" vurgular: "16. yüzyıldaki kolonileştirme girişimleri, pek çok yoldan sermaye oluşturmuştur. Bunlardan ilki altın ve gümüş madenciliğiydi. İkincisi, özelikle Brezilya'da uygulanan plantasyon tarımıydı. Üçüncüsü, Asya'yla baharat, giyecek ve diğer malların ticaretiydi. Dördüncü bir unsur da Amerikalar'daki çok çeşitli üretim ve ticaret girişimleri sonucunda Avrupa'ya dönen kârlardı... Beşincisi ise kölelikti. Bu kaynaklardan elde edilen birikim inanılmaz boyutlardaydı" (s. 38).

74 Elaine Forman Crane'in belirttiği gibi, Bermuda vakası bunun bir örneğini oluşturur (1990). Crane, Bermuda'daki pek çok beyaz kadının köle sahibi olduğunu belirtir. Bu köleler genellikle diğer kadınlardır. Bu kölelerin emeği sayesinde, beyaz kadınlar bir derece ekonomik bağımsızlık kazanmışlardır (s. 231-258).

75 June Nash (1980), "1549 yılında miras haklarının tanımlanışında, yasal olarak onaylanan evliliklerin yanı sıra, ırksal kökenlerin de bir faktör haline gelişiyle önemli bir değişiklik meydana gelmiştir. Yeni yasaya göre, evlilik dışı doğan hiçbir *mulatto* (siyah bir erkek ve Yerli bir kadından doğan) ve *mestizo*, *encomienda*'da Yerli sahibi olamazdı...*Mestizo* ve gayrimeşru kelimeleri neredeyse eşanlamlı hale gelmişti" diye belirtir (s. 140). (*Encomienda*, Amerikalar'ın kolonileştirilmesi sürecinde özellikle İspanyol yönetimi tarafından yerli Amerikan emeğini düzenlemek için kullanılan bir sistem. Bu sistemde her kişiye sorumluluğunu üstleneceği, belli sayıda yerli teslim ediliyordu – ç.n.)

76 *Coyota* yarı-*mestiza* ve yarı-Yerli kadın demekti. Ruth Behar (1987), 45.

77 En tehlikelileri Huancavelica'daki gibi civa madenleriydi. Burada binlerce işçi korkunç acılar içinde yavaş yavaş zehirlenerek yaşamını yitirdi. David Noble Cook'un anlattığı gibi: "Huancavelica işçileri hem doğrudan hem de uzun vadeli tehlikelerle karşı karşıyaydı. Göçükler, seller, şaftların kayması sonucu oluşan taşkınlar günlük tehlikeler arasındaydı. Orta vadeli sağlık riskleri ise kötü beslenme, yeraltındaki yetersiz havalandırma ve madenin içi ile az basınçlı And havası arasındaki muazzam derece farkından kaynaklanıyordu... Madenlerde uzun süre kalan işçilerin durumu en kötüsüydü. Cevheri kırmak için kullanılan aletlerden havaya pas ve küçük parçacıklar saçılıyordu. Yerliler içinde civa buharı, arsenik, arsenik anhidrit ve zincifre gibi dört tehlikeli madde bulunan bu pası soluyorlardı. Bu maddelere uzun süre maruz kalmak... ölümle sonuçlanıyordu. *Mal da la mine* ya da maden hastalığı olarak bilinen bu hastalık ilerlediğinde tedavi edilemiyordu.

Hastalığın daha az şiddetli olduğu hallerde ise diş etleri ülser olup eriyordu..." (s. 205-6)

78 Barbara Bush (1990) köle kadınların kürtaj olmak isteseler, Afrika'dan getirdikleri bilgi sayesinde bunun nasıl yapılacağını pekâlâ bildiklerine dikkat çeker (s. 141).



Andreas Vesalius un De Humani Corporis Fabrica sının ilk sayfası (Padua, 1543). Yeni anatomik tiyatronun kuruluşuyla eril, üst sınıf ve patriyarkal düzenin kazandığı zafer, bundan daha nihai olamazdı. Teşrih edilip toplumun gözleri önüne çıkartılan kadın için, yazar "asılacağı korkusuyla hamile olduğunu söyledi, ama hamile olmadığı anlaşılınca asıldı" diye anlatır. Arkadaki kadın (belki bir fahişe ya da ebe) karşısında oynanan sahnenin müstehcenliği ve örtülü şiddeti karşısında gözlerini yere indiriyor.



Büyük Caliban

Asi Bedene Karşı Mücadele

...hayat organların...hareketinden başka bir şey değildir...Kalp nedir ki bir yaydan başka; sinirler nedir ki çok sayıda yaylardan başka; ya eklemler...bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka?

-Hobbes, *Leviathan*, 1650 [2005: 17]

Ama daha soylu bir varlık olacağım ve doğal gereksinimlerim beni bir Hayvan konumuna düşürdüğünde, Ruhum yükselecek, süzülerek meleklerin hizmetine uçacak.

-Cotton Mather, *Diary*, 1680-1708

...Acıyın bana ...Dostlarım çok yoksul, annem çok hasta ve ben önümüzdeki Çarşamba sabahı öleceğim. Biraz merhamet edin, Dostlarıma az da olsa bir miktar para verin de bedenimi can verdiğim Ağaçtan alıp sarabilecekleri bir kefen ve taşıyabilecekleri bir tabut alabilsinler...Korkmayın...Zavallı bedenimle ilgilenmenizi diliyorum sizden. Düşünün bir kere, benim yerimde siz olsaydınız bedeninizi cerrahların elinden kurtarmayı nasıl da isterdiniz.

-1739 yılında Londra'da ölüme mahkûm edilen
Richard Tobin'in mektubu



15. yüzyıldan bir tahta baskı. "Ölüm döşeğindeki bir adama şeytanın musallat olması (ortaçağ) halk geleneğine sirayet etmiş bir temadır." (Alfonso M. Di Nola, 1987)

Kapitalist gelişimin önkoşullarından biri Michel Foucault'nun "bedenin disiplin altına alınması" olarak adlandırdığı süreçtir. Ben bu süreci devletin ve kilisenin bireyin kudretlerini emek gücüne dönüştürmek yönündeki bir girişimi olarak görüyorum. Bu bölümde bu sürecin zamanın felsefi tartışmalarında ne şekilde anlaşıldığı ve düşünüldüğünün yanı sıra, bu sürecin doğurduğu stratejik müdahaleleri inceleyeceğim.

16. yüzyılda Protestan Reformasyonu'ndan ve merkantilist burjuvazinin yükselişinden en çok etkilenen Batı Avrupa bölgelerinde, -sahne, kürsü, siyasi ve felsefi imgelem gibi- her alanda yeni bir kişi kavramı ortaya çıkmıştır. Bu kişi kavramı en ideal cisimleşmesini, Shakespeare'in *Fırtına* (1612) oyunundaki, Ariel'in semavi ruhaniliğiyle Caliban'ın vahşi cismaniliğini birleştiren Prospero'da bulur.

Bununla birlikte, Prospero "İnsan"ın Büyük Varlık Zinciri'ndeki eşsiz konumundan duyulan gururu bertaraf eden, bu kurulu dengeyle ilgili bir endişeyi açığa vurur.[1] Caliban'ı yenen Prospero "karanlıklardan gelen bu mahluk bana aittir" diye kabullenirken seyirciye, melekten ve canavardan pay almışlığımızın gerçekten de sorunlu olduğunu hatırlatır.

Prospero'da bilinçdışı bir önsezi olarak kalan şey, 17. yüzyılda Akıl ve Bedenin Tutkuları arasındaki bir çatışma olarak somutluk kazandı. Bu çatışma, yeni bir antropolojik paradig-

ma yaratmak üzere klasik Yahudi-Hıristiyan temaları yeniden kavramsallaştırdı. Ortaya çıkan sonuç, öte dünyaya göçen ruha sahip olma savaşı veren melekler ve şeytanların ortaçağa özgü çatışmasının bir kalıntısıdır. Ancak şimdi çatışma, karşıt unsurların üstünlüğü ele geçirmek için çarpıştığı bir savaş alanı olarak yeniden kurulan kişinin içinde yaşanıyordu. Bir yanda tamahkârlık, ihtiyat, sorumluluk duygusu ve kendi kendine hâkim olma gibi "Aklm güçleri" bulunurken, karşı tarafta uçarılık, atıllık, kişinin yaşam enerjisinin durmaksızın israf edilmesi gibi "Bedenin aşağılık içgüdüleri" yer almaktaydı. Savaş pek çok cephede sürdürüldü, çünkü Akıl dünyevi nefsin saldırılarına karşı her daim tetikte bulunmalı, Luther'in sözleriyle "etin hikmeti"nin zihnin güçlerini yozlaştırması engellenmeliydi. En uç durumda, kişi herkesin herkesle savaşının bir alanı haline gelmekteydi:

> Benliğimin sınırları içinde İnebahtı savaşını bulmazsam ne olayım: Tutkuların Akla, Aklın İnanca, İnancın Şeytana ve Vicdanımın hepsine karşı savaşını... (Thomas Browne 1928: 76).

Bireyin psikolojisinin felsefi temsili devletin beden politikasından imgeler devşirdiği için, bu süreç boyunca metaforik alanda bir değişim baş gösterdi. Bu değişim, "yöneticiler" ve "asi tebaa," "kalabalıklar" ve "kışkırtmalar," "zincirler" ve "buyurucu emirler" ve hatta (Thomas Browne'la birlikte) idamcıların konumlanmış olduğu bir manzara ortaya çıkardı (a.g.e.: 72).[2] İleride de göreceğimiz üzere, felsefecilerin "daha iyi" ve "daha kötü tabiatlar"m şiddetli bir karşılaşması olarak tanımladığı Akıl ve Beden arasındaki bu çatışmayı, sonradan "daha eril" bir dil uğruna tasfiye edilecek olan, sembolik olana duyulan barok zevke atfetmek mümkün değildir.[3] 17. yüzyılın kişi üzerine söyleminin, bireyin mikro kozmosunda gözler önüne serildiğini düşündüğü savaşın, zamanın gerçekliği içinde bir temeli olması akla yatkındır. Bu savaş, "Akıl Çağı"nda yükselen burjuvazinin alt sınıfları gelişmekte olan kapitalist ekonomiye uygun biçimde yeniden şekillendirme çabasına girmesini mümkün kılan, daha geniş kapsamlı bir toplumsal reformasyon sürecinin bir yönüydü.

Burjuvazinin adeta tarihsel damgası haline gelen, bedene karşı açtığı savaş, yeni bir birey türü yaratma çabasının bir parçasıydı. Max Weber'e göre, bedenin reformu burjuva etiğinin özünü oluşturur, çünkü kapitalizm kazancı ihtiyaçların karşılanmasının bir aracı değil, "hayatın esas amacı" haline getirir, bu da hayatın bütün kendiliğinden keyiflerinden feragat etmeyi gerektirir (Weber 1958: 53). Kapitalizm aynı zamanda, doğanın sınırlarını yıkarak ve güneşin, mevsimsel döngünün ve bedenin kendisinin koyduğu sınırları aşacak şekilde işgününü uzatarak, sanayileşme öncesi toplumda kurulduğu haliyle"doğa durumu"nun da üstesinden gelmeye çabalar.

Marx da bedenden yabancılaşmayı kapitalist iş ilişkisinin ayırt edici bir yönü olarak görür. Kapitalizm, emeği metaya dönüştürerek, işçilerin etkinliklerini kendi kontrolleri altında olmayan ve kendilerini özdeşleştiremeyecekleri dışsal bir düzene tabi kılmalarına neden olur. Böylece emek süreci kendi kendine yabancılaşmanın zemini haline gelir: işçi "kendini sadece iş dışında hissedebilir, çalışırken kendini kendinden uzak hisseder. Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir, çalışırken ise kendini evinde hissetmez" (Marx 1961: 72 [1993: 143]). Üstelik kapitalist ekonominin gelişimiyle işçi (sadece biçimsel olarak da olsa) "kendi" emek gücünün "bağımsız sahibi" olur ve emek gücünü (kölenin aksine) belli bir süreliğine satın alıcının kullanımına verir. Bu, "emek gücünü (enerjisini, becerilerini) her daim" "kendi mülkü, kendi metası" gibi kollaması gerektiği anlamına gelir (Marx 1906, I.Cilt: 186).[4] Bu da yine şeyleşen, kişinin kendini artık dolaysızca özdeşleştiremediği bir nesneye indirgenmiş olan bedenden bir ayrılık duygusuna yol açar.

Kendi emeğini özgürce yabancılaştıran ya da bedenini en yüksek fiyatı verene sunulacak bir sermaye olarak gören işçi imgesi, kapitalist iş disiplinince çoktan şekillendirilmiş olan bir işçi sınıfına gönderme yapar. Ancak kapitalist ütopyayı kişileştiren ve Marx için referans noktası oluşturan -ölçülü, ihtiyatlı, sorumluluk sahibi, saat taşımaktan gurur duyan (Thompson 1964) ve kapitalist üretim tarzının dayatmış olduğu koşulları "doğanın apaçık yasaları" olarak görebilen (Marx 1909, I.Cilt: 809)- işçi tipine yalnızca 19. yüzyılın ikinci yarısında rastlanır.



Çaput satan kadın ve serseri... Topraklarından mülksüzleştirilmiş köylüler ve zanaatkârlar ücret karşılığı çalışmaya uysalca boyun eğmediler. Daha ziyade dilenci, serseri ya da suçlulara dönüştüler. Louis-Léopold Boilley'nin çizimi (1761–1845).

Yükselmekte olan burjuvazinin "emek gücünün özgürleşmesi"nin –yani, köylülerin ortak topraklardan mülksüzleştirilmesinin- mülksüz köylüleri ücretli emeği kabul etmeye zorlamak için yeterli olmadığını keşfettiği ilksel birikim döneminde durum tamamen farklıydı.

Cennet bahçesinden kovulduktan sonra hevesle işe adanmış bir hayata atılan Milton'un Âdem'inin aksine[5] mülksüzleştirilmiş köylüler ve zanaatkârlar ücret karşılığı çalışmayı kolayca kabul etmediler. Bunlar daha çok dilenci, serseri ve suçlulara dönüştüler. Disiplin altına alınmış bir işgücünün üretimi için uzun bir sürece ihtiyaç vardı. 16. ve 17. yüzyılda ücretli emeğe karşı nefret o derece güçlüydü ki pek çok proleter yeni çalışma şartlarına boyun eğmek yerine darağacını boylamayı tercih ediyordu (Hill 1975: 219-39).[6]

Bu ilk kapitalist krizdi; üstelik gelişiminin ilk aşamasında kapitalist sistemin temellerini tehdit eden ticari krizlerin hepsinden daha ciddi bir krizdi.[7] İyi bilindiği üzere, burjuvazinin bu krize yanıtı, cezaların (özellikle de mülke karşı işlenen suçların cezalarının) ağırlaştırılması, tıpkı bir zamanlar serflerin toprağa bağlı kılınması gibi işçileri kendilerine dayatılan işlere bağlamak amacıyla, serserilere karşı uygulanan "kanlı yasalar"

ve idamların yaygınlaşması yoluyla işleyen, tam anlamıyla bir terör rejimini kurumsallaştırmak oldu. Yalnızca İngiltere'de VII. Henry'nin otuz sekiz yıllık saltanatı sırasında 72.000 kişi asıldı; bu katliam 16. yüzyılın sonlarına kadar devam etti. 1570'lerde 300-400 kadar "avare" "her yıl orda burada dikilmiş darağaçlarında can vermekteydi" (Hoskins 1977: 9). Yalnızca Davon'da 1598 yılında yetmiş dört kişi asılmıştı (a.g.e.).

Ancak hâkim sınıfın şiddeti, yalnızca kanunlara itaatsizlik edenlerle sınırlı kalmıyordu. Bu şiddet aynı zamanda, proletaryanın daha sıkı bir iş disiplininin dayatılmasına fayda sağlamayan her çeşit davranışını ortadan kaldıracak şekilde, kişinin radikal bir şekilde dönüşümünü amaçlamaktaydı. Bu saldırının boyutları 16. yüzyılın ortalarında İngiltere ve Fransa'da yürürlüğe konan sosyal kanunlarda açıkça görülebilir. Oyunlar, özellikle de faydasız olmanın yanı sıra bireyin sorumluluk duygusuna ve "çalışma etiği"ne zarar veren şans oyunları yasaklandı. Umumi banyoların yanı sıra tavernalar da kapatıldı. Diğer pek çok "üretken olmayan" cinsellik ve toplumsallaşma biçimleri gibi çıplaklık da cezalandırıldı. İçmek, küfretmek ve lanet okumak yasaklandı.[8]

İşte bu çok geniş toplumsal mühendislik sürecinde yeni bir beden kavramı ve bedene ilişkin yeni bir politika oluşturulmaya başlandı. Yeni olan şeyse, beden bir yandan bütün kötülüklerin kaynağı olarak bir saldırı odağı haline gelirken, bir yandan da bedenin aynı yıllarda göksel hareket üzerine araştırmaları canlandıran aynı tutkuyla bir çalışma konusu haline gelmesiydi.

Neden beden, devlet politikalarında ve entelektüel söylemde bu kadar merkezi bir rol oynamaktaydı? İnsan bedenle ilgili bu takıntının proletaryanın hâkim sınıfta yarattığı korkudan kaynaklandığını söylemeden edemiyor.[9] Bu korku, sokaklarda ve seyahatlerde, gittikleri her yerde dilenen, kendilerini soymaya hazır, korku saçan bir güruh tarafından etrafları sarılan burjuvazinin ve asillerin korkusuydu. Bu aynı zamanda birlikleri durmaksızın ayaklanma ve toplumsal kargaşa tehdidiyle sarsılan –yine de bu tehdit tarafından belirlenen- devlet yönetiminin başında bulunanların da korkusuydu.

Ama dahası da vardı. Zenginleri saldırılardan korunabilmek için at arabasında seyahat etmeye ya da yastıklarının al-

tında iki tabancayla uyumaya zorlayan bu dilenen, ayaklanan proletaryanın, gittikçe bütün zenginliğin kaynağı olarak boy gösteren bir toplumsal özne olduğunu da unutmamak gerekir. Kapitalist toplumun ilk iktisatçıları olan merkantalistlerin (iki kere düşünmeden edemeseler de) "ne kadar fazla olurlarsa o kadar iyi" diye bıkmadan tekrar ederken de, darağacında bu kadar canın heba olmasından hayıflanırken de kastettikleri yine bu yoksul kesimdi.[10]

Emeğin değeri kavramının ekonomik düşünce panteonunun diline girmesi için on yıllar geçmesi gerekiyordu. Ancak topraktan ve başka "doğal zenginlikler"den ziyade işin ("sanayi") ana birikim kaynağı olduğu, oldukça sınırlı teknoloji düzeyinin insanoğlunu en önemli üretken kaynak haline getirdiği bir zamanda oldukça iyi bilenen bir gerçekti. Londralı bir tüccarın oğlu ve merkantalist görüşün sözcüsü olan Thomas Mun'ın da belirttiği gibi:

> ... doğal kaynaklarımızın bize sanayi kadar kâr getirmediğini biliyoruz... Çünkü madenlerden çıkarılan demirin değeri, aynı demirin kazılması, işlenmesi, taşınması, satılması, savaş aletlerinde, misket tüfeklerinde kullanılması, gemilerde, at arabalarında, sabanlarda ve diğer zirai alanlarda kullanılmak üzere çapa, sürgü, çivi gibi şeyler yapılmasıyla sağlanan istihdam ve avantajın yanında neredeyse bir hiç kalır (Abbott 1946: 2)...

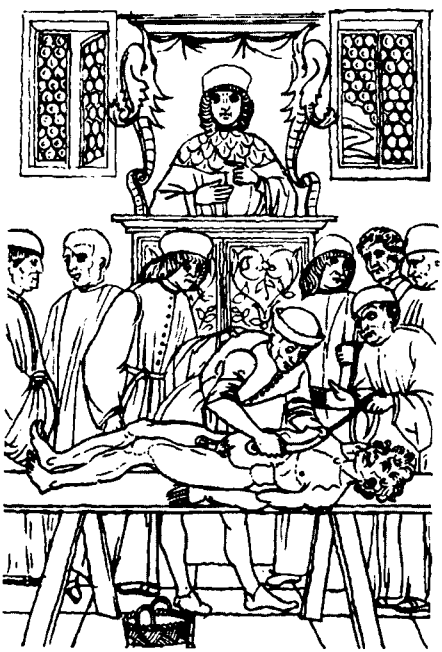
Shakespeare'in Prospero'su bile, Caliban'dan ne kadar iğrendiğini açıkladıktan sonra Miranda'ya emeğin değeri üzerine verdiği kısa bir söylevinde, bu can alıcı ekonomik gerçeği vurgular:

> Ama onsuz da yapamayız.
> Ateşimizi yakıyor, odunumuzu topluyor
> Ve bir sürü işe yarıyor (*Fırtına*, I. perde, 2. sahne).

Beden yalnızca iş dürtüsü karşısında tembel bir hayvan değil, aynı zamanda emek gücünün taşıyıcısı, üretim aracı ve temel bir iş makinesi olarak göründüğü için sosyal politikada ön plana çıkmıştır. Devletin beden için geliştirdiği stratejilerin şiddetin yanı sıra yoğun bir ilgiyi içermesinin nedeni budur. İster Descartes'da olduğu gibi ruhun ölümsüzlüğünü öne sürmek, ister Hobbes'ta olduğu gibi toplumun yönetilebilirliğin öncülle-

rini araştırmak için olsun, bedenin hareketleri ve özelliklerinin incelenmesi, çağın teorik spekülasyonunun büyük bir kısmının başlangıç noktası haline gelmiştir.

Gerçekten de yeni Mekanik Felsefe'nin ana ilgi alanlarından biri *bedenin mekaniğiydi*. Kan dolaşımından konuşma dinamiklerine, hislerin etkilerinden istemli ve istemsiz hareketlere kadar bu mekaniğin tüm kurucu unsurları, ayrı ayrı ele alınarak bütün bileşenleri ve olanakları açısından sınıflandırılıyordu. Descartes'ın *Treatise of Man*'i (1664)[11] her ne kadar sunduğu anatomi anlayışı fiziksel olduğu kadar psikolojik de olsa tam bir anatomi kitabıdır. Descartes'ın bu girişiminin esas amaçlarından biri, tamamen zihinsel olanla tamamen fiziksel olan arasında ontolojik bir ayrım oluşturmaktır. Böylece her hareket, davranış ve his tanımlanır, bunların sınırları belirlenir, olanakları öylesine ölçülüp tartılır ki sanki "insan doğasının kitabı"nın kapağı ilk defa açılmış ya da daha doğrusu yeni bir kıta keşfedilmiş ve kâşifler buna giden yolları çizme, doğal kaynakların bir listesini oluşturma,



Padua Üniversitesi'nde anatomi dersi. Anatomi tiyatrosu kamunun gözleri önüne büyüsü bozulmuş, kutsallığından arındırılmış bir beden sundu. De Fasciculo De Medicina içinde. Venedik (1494).

avantajlarını ve dezavantajlarını değerlendirme işine soyun muş gibi bir izlenim edinilir.

Bu açıdan Hobbes ve Descartes zamanlarının temsilcisidirler. Onların bedensel ve psikolojik ayrıntıları keşfetmeye duydukları bu ilgi, bütün insani yetileri çalışma açısından taşıdıkları potansiyel ve disipline katkıları yönünden inceleyen burjuva psikolojisinin başlangıcını oluşturan, *eğilimler* ve bireysel *yeteneklerin* Püriten analizi[12] içinde kendini yeniden gösterecektir.

Bedene duyulan bu yeni merakın ve (17. yüzyıldaki bir fizikçinin ifadesiyle) "daha önceki usul ve adetlerde görülen, bedenin artık açılabilmesini sağlayan değişim"in diğer bir göstergesi de ortaçağlarda entelektüel yeraltında geçirdiği uzun bir sürgün döneminin ardından, *anatomi*nin bilimsel bir disiplin olarak gelişimidir (Wightman 1972: 90-92; Galzigna 1978).

Ancak beden felsefi ve tıbbi sahnenin başkahramanı olarak ortaya çıkarken, bu araştırmaların çarpıcı bir özelliği de bedeni alçaltan bir kavrayışın oluşumudur. Anatomi "tiyatrosu"[13] kamuya, yalnızca prensipte ruhun barındığı yer olarak görülebilecek ama aslında ayrı bir gerçeklik olarak ele alınan, büyüsü, kutsallığı bozulmuş bir beden sunar (Galzigna 1978: 163-64).[14] Andreas Vesalius'un "kadavra sanayisi" üzerine çığır açan kitabının başlığı *De humani corporis fabrica*'da (1543) da görüldüğü üzere anatomistin gözünde beden bir fabrikadır. Mekanik Felsefe'de beden *makine*yle benzerliği üzerinden tanımlanır ve genellikle *eylemsizliği* üzerinde durulur. Beden bütün akılsal özelliklerden mahrum bırakılmış hayvani bir madde olarak görülür; o bilmez, istemez, hissetmez. Descartes 1634 tarihli *Yöntem Üzerine Konuşma*'da (1973, I. Bölüm, 152) bedenin "organların salt bir toplamı" olduğunu öne sürer. *Dialogues on Metaphysics and on Religion* (1688) kitabında, "Beden düşünebilir mi?" sorusuna "Şüphesiz hayır. Böylesi bir uzamın bütün değişimleri, belli başlı mesafe ilişkilerinden ibarettir. Açıktır ki bu ilişkiler algı, muhakeme, zevk, arzu, his ya da tek kelimeyle söyleyecek olursak düşünce değildir" (Popkin 1966: 280) cevabını veren Nicholas Malebranche da Descartes'ın görüşlerini yineler. Hobbes için de beden, özerk bir güçten yoksun, her şeyin tıpkı bir otomatta olduğu gibi düzenlendiği bir çekimler ve itkiler oyununda dışsal

bir nedenselliğe dayalı olarak işleyen, bir mekanik hareketler kümesiydi (*Leviathan*, I.kısım, VI. Bölüm).

Ancak Michel Foucault'nun 17. ve 18. yüzyıl sosyal disiplinlerine ilişkin olarak söylediği şeyler, Mekanik Felsefe için de geçerlidir (Foucault 1977: 137). Burada da bedenin alçaltılmasının, dünyevi zevklerin geçiciliğini ve aldatıcılığını, sonuç olarak da bedenin ta kendisinden feragat etme ihtiyacını ortaya koymaya çalışması yönüyle tamamen olumsuz bir işleve sahip olduğu ortaçağ çileciliğinden farklı bir bakış açısına rastlarız.

Mekanik Felsefe'de, bedenin tabiiyetini pekiştirmekle kalmayan aynı zamanda ondan en üst düzeyde toplumsal fayda elde etmeyi amaçlayan, bedenin yetilerini rasyonelleştirmek için hesaplayan, sınıflandıran, ayrımlar yapan ve bedeni alçaltan yeni bir burjuva ruhu görürüz (a.g.e.: 137-38). Bedenden feragat etmek bir yana mekanik kuramcılar bedeni hareketlerini anlaşılabilir ve kontrol edilebilir kılmak için kavramlaştırmaya çalışırlar. Böylece Descartes merhamet yerine gururla "bu makine"nin (*Treatise of Man*'de bedene sürekli bu şekilde atıfta bulunur) sadece bir otomat olduğunu, onun ölümü için bir aletin kırılmasından daha fazla yas tutmanın da manası olmadığını vurgular.[15]

Elbette ne Hobbes ne de Descartes ekonomik meselelerden çokça bahsetmiştir. Onların felsefelerinde İngiliz ya da Hollandalı tüccarların gündelik kaygılarını okumaya çalışmak anlamsız olur. Ama yine de onların insan doğası üzerine ortaya attıkları spekülasyonların yükselmekte olan kapitalist iş bilimine katkıları görmezden gelinemez. Bedeni herhangi bir içsel teleolojiden –ona hem Doğal Büyü hem de zamanın yaygın batıl inançlarının atfettiği "esrarengiz erdemler"den- yoksun, mekanik bir madde olarak vazetmek, onu gittikçe daha standart ve öngörülebilir davranış biçimlerine dayalı hale gelen bir iş sürecine tabi kılabilme olanağını anlaşılır kılmak anlamına geliyordu.

Bir kez aygıtları yapısökümüne uğratılıp kendisi de bir araca indirgendiğinde beden, güçlerinin ve olanaklarının sonsuz bir manipülasyonuna açık hale gelecekti. Böylece hayal gücünün kusurları ve sınırları, alışkanlığın erdemleri, korkunun ne şekilde kullanılabileceği, belli başlı tutkulardan nasıl kaçınılacağı, bunların nasıl bastırılacağı ve bunlardan nasıl daha rasyonel olarak

faydalanılabileceği araştırılabilirdi. Bu anlamda, Mekanik Felsefe hâkim sınıfın doğal dünya, özellikle de bunun ilk ve en elzem adımı olarak insan doğası üzerindeki kontrolünü artırmasına katkıda bulunmuştu. Nasıl ki "Büyük [bir] Makine"ye indirgenen *doğa* fethedilebilir ve (Bacon'un deyişiyle) onun "her bir sırrına nüfuz edilebilirse", aynı şekilde beden de esrarengiz güçlerinden arındırılıp artık davranışlarının hesaplanabildiği, düzenlenebildiği, teknik olarak ele alınıp güç ilişkileriyle kuşatılabildiği "bir tabiiyet sistemi içine kıstırılabilirdi" (Foucault 1977: 26).

Descartes'ta beden ve doğa özdeşleşmiştir, çünkü her ikisi de aynı parçacıklardan oluşmuştur ve Tanrı'nın iradesiyle harekete geçirilen tekdüze fiziksel kurallara uygun biçimde çalışır. Böylece Kartezyen beden yoksullaştırılıp büyülü güçlerinden mülksüzleştirilmekle kalmaz, aynı zamanda Descartes'ın insanlığın özü ile ilineksel koşullar arasında kurduğu muazzam ontolojik ayrımda beden kişiden koparılır; kelimenin tam anlamıyla insanlıktan çıkarılır. Israrla "Ben bu beden değilim," der Descartes *Meditasyonlar* (1641) boyunca. Gerçekten de onun felsefesinde beden, zincirlerinden kurtulan iradenin artık tahakkümünün bir nesnesi olarak görebileceği, saat gibi işleyen bir maddenin sürekliliğine katılır.

İleride göreceğimiz gibi, Descartes ve Hobbes bedensel gerçeklik üzerine iki farklı proje öne sürmüşlerdir. Descartes'ta bedenin mekanik maddeye indirgenmesi, bedeni iradeye tabi kılan özyönetim mekanizmalarının gelişimini sağlar. Hobbes'ta ise, aksine, bedenin mekanikleştirilmesi bireyin devletin iktidarına tümden boyun eğmesini meşrulaştırır. Ancak her ikisinde de sonuç, bedenin en azından ideal olarak kapitalist iş disiplininin talep ettiği düzen ve otomatizme uymasını sağlayan vasıflarının yeniden tanımlanmasıdır.[16] Özellikle "ideal olarak" diyorum, çünkü Descartes ve Hobbes'un incelemelerini yazdıkları yıllarda hâkim sınıf, onların öngördüklerinden oldukça farklı bir bedensellikle karşı karşıya gelmek zorunda kalmıştı.

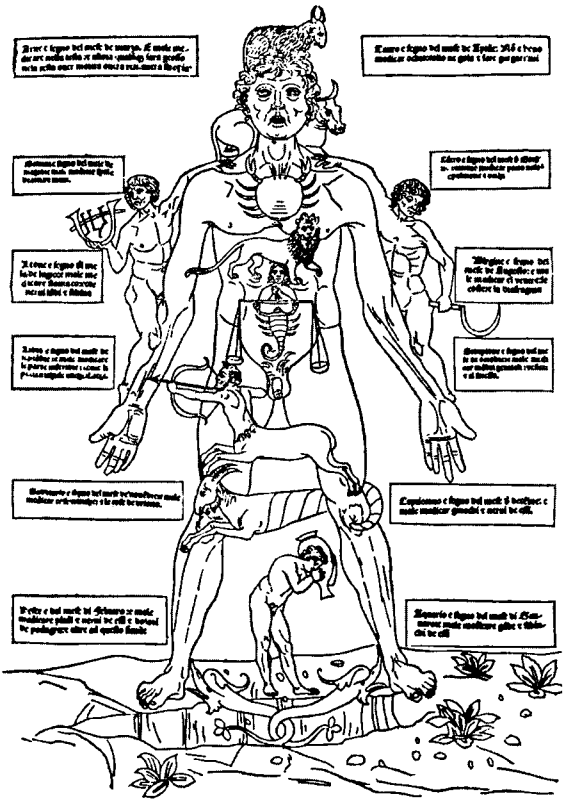
Aslında "Demir Çağı'nın" toplumsal literatürüne musallat olan asi bedenler ile Descartes ve Hobbes'un eserlerinde bedeni temsil edilen mekanik imgeleri bağdaştırmak oldukça zordur. Yine de, sınıf çatışmasının gündelik meselelerinden uzak gibi

görünse de, ilksel birikimin ana görevlerinden biri olan bedenin bir iş makinesine dönüşümünün kavramsallaştırılmasına ilk defa bu iki filozofun spekülasyonlarında rastlarız. Mesela Hobbes, "kalp nedir ki bir yaydan başka...eklemler [nedir ki] çok sayıda çarktan başka" dediğinde bu sözcüklerde saklanan burjuva ruhu görebiliyoruz. Bu ruhta, iş bedenin varoluşunun koşulu ve saiki olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün bedensel güçleri çalışma güçlerine dönüştürme ihtiyacı da hissedilir

Bu proje, 16. ve 17. yüzyılın felsefi ve dini spekülasyonlarının büyük bir kısmının neden *insan bedeninin* -hangi özelliklerinin yaşaması, hangilerininse ölmesi gerektiğine karar vermek için- tam anlamıyla bir *dirikesiminden* ibaret olduğunu anlamak için bir ipucu verebilir. Bu ham metalleri altına değil, bedensel güçleri çalışma güçlerine dönüştüren *toplumsal bir simyaydı*. Kapitalizmin toprak ve iş arasında kurduğu ilişkinin aynısı beden ve emek ilişkisine de hükmetmeye başlıyordu. Emek sonsuza kadar gelişme kapasitesine sahip dinamik bir kuvvet haline gelmeye başlarken, bir kuvvet uygulanmadıkça kütlenin eylemsizliğe eğilim ettiğini öne süren Newton fiziğinin kütle ve hareket arasında kurduğu ilişkiye benzer şekilde, beden de yalnızca iradenin harekete geçirebileceği eylemsiz, kısır bir madde olarak görülüyordu.

Tıpkı toprak gibi beden de işlenmeli ve öncelikle de parçalara ayrılmalıydı ki saklı hazinelerinden vazgeçebilsin. Çünkü beden *emek gücünün varoluşunun koşulu* olmakla birlikte, aynı zamanda bu gücün harcanmasına karşı direncin temel unsuru olduğu için, onun sınırıydı da. Beden ölecekti ki emek gücü yaşayabilsin.

Ölen, ortaçağa hâkim olan, büyülü güçlerin bir haznesi olarak beden kavramı oldu. Gerçekte beden yok edilmişti. Çünkü yeni felsefenin arka planında, filozofların "irrasyonel" olarak sınıflandırdığı her şeyin suç olarak damgalanmasını sağlayan geniş çaplı bir devlet girişimi vardı. Devlet müdahalesi, Mekanik Felsefe'nin ihtiyaç duyduğu "alt metindi." "Bilgi" ancak emirlerini zorla yerine getirtebildiğinde "iktidar" halini alabilirdi. Bu da, mekanik bedenin ya da beden makinesinin, eğer Mekanik Felsefe'nin vaat ettiği bedensel davranışların düzenlenişi ile



Bedenin büyülü güçlerin bir hazinesi olduğu görüşü, 16. yüzyıla ait bu "Zodyak insanı"nda tasvir edildiği üzere, büyük ölçüde bireyin mikrokozmosu ile göksel dünyanın makrokozmosu arasında bir örtüşme olduğu fikrine dayanıyordu.

çelişen kapitalizm öncesi bir dizi inanç, pratik ve toplumsal özne, devlet tarafından ortadan kaldırılmasıydı, bir toplumsal davranış modeli haline gelemeyeceğini göstermektedir. "Akıl Çağı'nın" zirvesinde – skeptisizmin ve yöntemsel şüphenin çağı- yeni öğretiye katılanların çoğunun desteğiyle bedene yapılan vahşi saldırının nedeni budur.

İşte cadılığa ve Kilisenin çabalarına karşın ortaçağda halk arasında hüküm sürmeye devam eden büyüsel dünya görüşüne karşı yürütülen saldırıyı böyle okumak gerekir. Büyünün temelinde, madde ve ruh arasında herhangi bir ayrıma izin vermeyen, bu yüzden de kozmosu esrarengiz güçlere ev sahipliği yapan, herhangi bir şeyin geri kalan her şeyle "sempatik" bir ilişki içinde olduğu *canlı bir organizma* olarak tahayyül eden animistik bir dünya kavrayışı yer almaktaydı.



Christoper Marlowe'un Doctor Faustus (1604) kitabının ilk basımının kapak resmi. Büyücü, büyülü çemberinin korunaklı alanı içinde, Şeytan çağırırken görülüyor.

Doğayı deşifre edilmesi gereken görünmez ilişkilere işaret eden bir gösterge ve işaretler evreni olarak gören bu bakış açısına göre (Foucault 1970: 26-27) her öğe –şifalı otlar, bitkiler, metaller ve insan bedeninin büyük bir kısmı- kendine özgü erdemler ve güçler barındırıyordu. Bu yüzden doğanın sırlarını kendine mal etmek ve onun güçlerini insan iradesine tabi kılmak için bir dizi pratik tasarlanmıştır. El falından kehanete, muskalardan şifacılığa kadar, büyü muazzam olanakların önünü açıyordu. Kâğıt oyunlarını kazanmak, bilinmeyen müzik aletlerini çalmak, görünmez olmak, birinin kalbini kazanmak, savaştan sağ çıkmak ve çocukları uyutmak için kullanılan büyüler vardı (Thomas 1971; Wilson 2000).

Bu pratiklerin ortadan kaldırılması, işin kapitalist rasyonalizasyonu açısından elzemdi. Çünkü büyü yasal olmayan bir güç olduğu kadar *insanın istediği şeyi çalışmaksızın elde etmesini sağlayan* bir araç, yani fiilen işin reddiydi. Alın teri dökmek yerine kestirme yollardan bir şeyler elde edilebileceği fikri kadar iğrendiği başka bir şey olmadığını söyleyen Francis Bacon şöyle hayıflanır: "Büyü, sanayiyi yok eder" (Bacon 1870: 381).

Üstelik büyü, emek sürecinin düzenlenmesine engel olan niteliksel bir zaman ve mekân anlayışına dayanmaktaydı. Şanslı ve şanssız günler olduğu, yani kişinin seyahate çıkabileceği günler olduğu gibi evden ayrılmaması gereken günler de olduğu, evlenilmesi gereken günler olduğu gibi her türlü işten kaçınılması

gereken günler de olduğu inancına bağlı kalan bir proletaryaya yeni girişimciler düzenli iş modellerini nasıl dayatabilirdi ki? Kapitalist iş disiplinine aynı derecede ters olan bir diğer şeyse bireye manyetik bakış, görünmez olma gücü, bedeninden ayrılabilme, büyülü sözlerle diğerlerinin iradesini boyunduruk altına alma gibi özel güçler ihsan eden bir kozmos anlayışıydı.

Bu güçlerin gerçek mi yoksa hayal ürünü mü olduğunu araştırmaya kalkmak pek faydalı olmayacaktır. Bütün kapitalizm öncesi toplulukların bunlara inandıkları ve bahsettiğimiz dönemde muhtemelen cadılık diye suçlanan böylesi pratiklerin günümüzde yeniden değer kazandığı söylenebilir. Mesela, ana akım tıp tarafından bile kullanımı gittikçe artan parapsikoloji ve biyo-geribildirim pratiklerine karşı artan bir ilgiden bahsedebiliriz. Günümüzde büyü inançlarının yeniden canlanışını mümkündür, çünkü artık bunlar toplumsal bir tehdit oluşturmuyor. Bedenin mekanikleştirilmesi bireyin o kadar kurucu bir öğesi haline gelmiş durumda ki esrarengiz güçlere yer açmak artık toplumsal davranış düzenini tehlikeye sokmuyor. Yıldız haritalarının en sadık tüketicisinin bile işe gitmeden evvel otomatik olarak saatine bakacağından emin olunduktan sonra, astrolojinin de geri dönmesine pekâlâ izin verilebilir.

Ancak kapitalist gelişimin bu ilk ve deneysel safhasında hem büyü pratiklerini etkisizleştirmek için gereken toplumsal kontrolü kuramamış olan hem de büyüyü toplumsal hayatın örgütlenmesiyle işlevsel olarak bütünleştirememiş olan 17. yüzyıl hâkim sınıfı için, böyle bir seçenek söz konusu olamazdı. Onların bakış açısına göre, insanların sahip olduklarını iddia ettikleri ya da sahip olmaya can attıkları bu güçlerin gerçek olup olmamasının bir önemi yoktu; çünkü büyü inanışının varlığının tam da kendisi toplumsal bir itaatsizlik kaynağıydı.

Örneğin, büyülü muskalar yardımıyla gizli hazineleri bulmanın mümkün olduğu yönündeki yaygın inancı ele alalım (Thomas 1971: 234-37). Bu elbette katı ve kendiliğinden kabul görmüş bir iş disiplini kurmanın önünde engeldi. Aynı derecede tehdit oluşturan bir diğer şey ise, alt sınıfların özellikle İngiliz İç Savaşı sırasında (ortaçağ boyunca olduğu gibi) bir direniş programı oluşturmasına yardım eden, *kehanetler*den sağladığı

faydaydı (Elton 1072: 142 ve devamı). Kehanetler yalnızca kaderci bir şekilde hayattan elini eteğini çekmenin ifadesi değildi. Tarihsel olarak kehanetler "yoksullar"ın arzularını dışa vurmasının, planlarını meşrulaştırmasının ve eyleme geçmesinin bir aracıydı. "Hareketlerinin neticelerinin önsezisi kadar insanları düşüncelerinde yönlendirebilen başka bir şey daha yoktur; kehanet çoğu zaman önceden haber verilen olayların gerçekleşmesinin esas nedenidir," diyen Hobbes bunun farkındaydı (Hobbes, "Behemot," Works VI: 399).

Bütün tehlikelerini bir tarafa koyduğumuzda dahi, burjuvazi büyünün gücüyle savaşmak zorundaydı, çünkü büyü toplumsal eylemin belirleyenlerini onların erişimi ve kontrolünden tamamen uzağa, yıldızlar dünyasına yerleştirdiği için bireysel sorumluluk ilkesini temelinden sarsıyordu. Böylece 16. ve 17. yüzyıl felsefi spekülasyonunun karakteristik özelliği olan zamanın ve mekânın rasyonalizasyonu sürecinde, kehanetin yerini *olasılıkların hesaplanması* aldı. Kapitalist bakış açısına göre bunun avantajı, ancak sistem düzenli ve değişmez olarak varsayılabildiği ölçüde, yani ancak geleceğin de geçmiş gibi olacağı, hiçbir büyük değişikliğin, hiçbir devrimin bireysel karar alma koordinatlarını alt üst etmeyeceği varsayılabildiği ölçüde, geleceğin önceden tahmin edilebilir olmasıdır. Benzer şekilde burjuvazi aynı anda iki yerde birden olabilme fikriyle de savaşmak zorundaydı, çünkü *bedenin zaman ve mekânda sabitlenmesi*, yani *bireyin zamansal ve mekânsal olarak saptanabilmesi* iş sürecinin düzenliliğinin elzem bir koşuluydu.[17]

Büyünün kapitalist iş disiplini ile uyumsuzluğu ve toplumsal kontrol ihtiyacı, devletin büyüye karşı yürüttüğü terör kampanyasının sebeplerinden biriydi. Bu terör, şu anda bilimsel rasyonalitenin kurucuları olarak bilinen Jean Bodin, Mersenne, mekanik filozof ve Kraliyet Derneği üyesi Richard Boyle ve Newton'un hocası Isaac Barrow[18] gibi pek çokları tarafından koşulsuz bir biçimde desteklendi. Materyalist Hobbes dahi, mesafesini korumakla birlikte bu teröre onay verdi. "Cadılarla ilgili olarak," der Hobbes, "büyülerinin hiçbir gerçek temeli olmadığını, kötü şeyler yapabilme gücüne sahip olduklarına inandıkları ve fırsatını bulduklarında da kötü şeyler yapmaya çalıştıkları...



İşkence odası. Joseph Lavallee, Histoires des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal içindeki 1809 tarihli Manet gravürü.

için haklı olarak cezalandırıldıklarını düşünüyorum" (*Leviathan* 1963: 67 [2005: 28]).

Hobbes ayrıca bu batıl itikatlar ortadan kaldırıldığında, "insanların eskisine göre sivil itaate daha uygun hale geleceklerini" söyler (a.g.e.). Hobbes bunu iyi düşünmüştü. Gerçekten de cadıların ve diğer büyücülerin asıldığı kazıklar ve işkence gördükleri odalar, toplumsal disiplinin çökeltildiği ve bedene dair pek çok bilginin elde edildiği laboratuarlardı. Buralarda bireysel ve toplumsal bedenin bir dizi öngörülebilir ve kontrol edilebilir mekanizmalara dönüşümünün önünde duran irrasyonaliteler ortadan kaldırıldı. Yine işkencenin bilimsel kullanımı buralarda ortaya çıktı, çünkü yeni kuralların hatırasını daima taşıyacak olan düzenli, homojen ve tek tip davranış yetisine sahip "bir hayvanı yetiştirmek" için kan ve işkence gerekliydi (Nietzsche 1965: 189-90).

Bu bağlamda, kürtajın ve doğum kontrolünün *maleficium* olarak lanetlenmesi önemli bir faktördü. Böylece kadın bedeni – emeğin yeniden üretimini sağlayan bir makineye indirgenen kadın rahmi- devletin ve tıp mesleğinin ellerine teslim edilmiş oldu. Bu noktaya cadıların gördüğü zulmün, modern çağda proleter bedene karşı devlet müdahalesinin doruk noktasını oluşturduğunu savunduğum cadı avı üzerine bölümde geri döneceğim.

Burada şunu vurgulamakla yetinelim: Devletin kullandığı şiddete rağmen, proleter sınıfın disiplin altına alınması, idam korkusunun dahi üstesinden gelemediği oldukça güçlü bir direniş karşısında, 17. yüzyıl boyunca ve 18. yüzyıla doğru epey yavaş ilerleyebildi. Peter Linebaugh "The Tyburn Riots Against the Surgeons"ta bu direnişin sembolik bir örneğini çözümler. Linebaugh, 18. yüzyılın başlarında İngiltere'de, bir idam esnasında, suçlunun arkadaşlarının ve akrabalarının, cerrah asistanlarının cesedi anatomik çalışmalar amacıyla gasp etmesini engellemek için çatışmaya girdiğini aktarır (Linebaugh 1975). Bu oldukça şiddetli bir çatışmaydı, çünkü parçalara ayrılma korkusu ölüm korkusundan aşağı kalmıyordu. Cesedin parçalara ayrılması, 18. yüzyıl İngiltere'sinde sıkça görülebildiği gibi, başarıyla gerçekleştirilemeyen bir idam yüzünden suçlunun hayata dönmesi ihtimalini tamamen ortadan kaldırıyordu (a.g.e.: 120-04). İnsanlar arasında, bedenin ölümden sonra da yaşamaya devam ettiği ve ölümle birlikte yeni güçler kazandığı yönünde büyülü bir beden anlayışı hâkimdi. Ölünün "geri gelme" gücüne sahip olduğu ve yaşayanlardan son kez intikam alacağına inanılırdı. Ayrıca ölünün şifa verme yetisine sahip olduğu düşünülüyordu, bu yüzden ölünün organlarından kralın dokunuşuna atfedilen mucizevî tesirler bekleyen hasta insan kalabalıkları darağaçlarının etrafına toplanıyordu (a.g.e.: 109-10).

Parçalara ayırma bu yüzden daha beter bir kepazelik, ikinci ve daha büyük bir ölüm olarak görülürdü; bu yüzden suçlular son günlerini bedenlerinin cerrahların eline terk edilmemesi için harcarlardı. Daha çok darağaçlarının önünde verilen bu savaş, hem dünyanın bilimsel olarak rasyonalizasyonu çabasına hâkim olan şiddeti hem de birbirine zıt iki beden kavramının, bedene yapılan iki farklı yatırımın çatışmasını gözler önüne serer. Bir tarafta ölümden sonra bile güçlerle donatıldığına inanılan, cesedin iğrenme uyandırmadığı ve çürümüş ya da tamamen yabancı olarak görülmediği bir beden kavramı vardır. Diğer tarafta ise beden, herhangi bir makine gibi parçalara ayırmanın mümkün olduğu mekanik bir araç olarak algılandığından canlıyken dahi ölü olarak görülür. "Tyburn ve Edgware yollarının kesiştiği yerdeki darağaçlarında Londralı yoksulların tarihi ile İngiliz bilim

tarihinin kesiştiğini görürüz," der Peter Linebaugh. Bu bir te sadüf değildi, anatominin ilerlemesinin cerrahlarm Tyburn'da asılan cesetleri kesip biçme hünerine dayanıyor olması da...[19] Bilimsel rasyonalizasyon, devletin isteksiz bir işgücüne kendi kontrolünü dayatma çabasıyla yakından ilişkiliydi.

Bu girişim, teknolojinin gelişiminden ziyade bedene karşı benimsenen yeni tutumun bir göstergesi olması açısından önemliydi. David Dickson'un da öne sürdüğü üzere, yeni bilimsel dünya görüşünü üretimin artan mekanikleşmesi ile ilişkilendirmek yalnızca bir metafor olarak geçerli olabilir (Dickson 1979:24). Elbette Descartes ve çağdaşlarında bu derece merak uyandıran saatler ve otomatik aletler (örneğin hidrolik olarak hareket ettirilebilen heykeller) yeni bilim ve Mekanik felsefenin bedenin hareketine ilişkin görüşleri için model oluşturmuştur. Ayrıca 17. yüzyıldan itibaren, anatomik analojilerin imalatçıların atölyelerinden elde edildiği de doğrudur: Kollar manivela, kalp pompa, akciğerler körük, gözler lens ve yumruk da çekiç olarak görülüyordu (Mumford 1962: 32). Ancak bu mekanik metaforlar, kendi başına teknolojinin etkilerini yansıtmaktan ziyade *makinenin toplumsal bir davranış modeli haline gelmeye başladığını* gösterir.

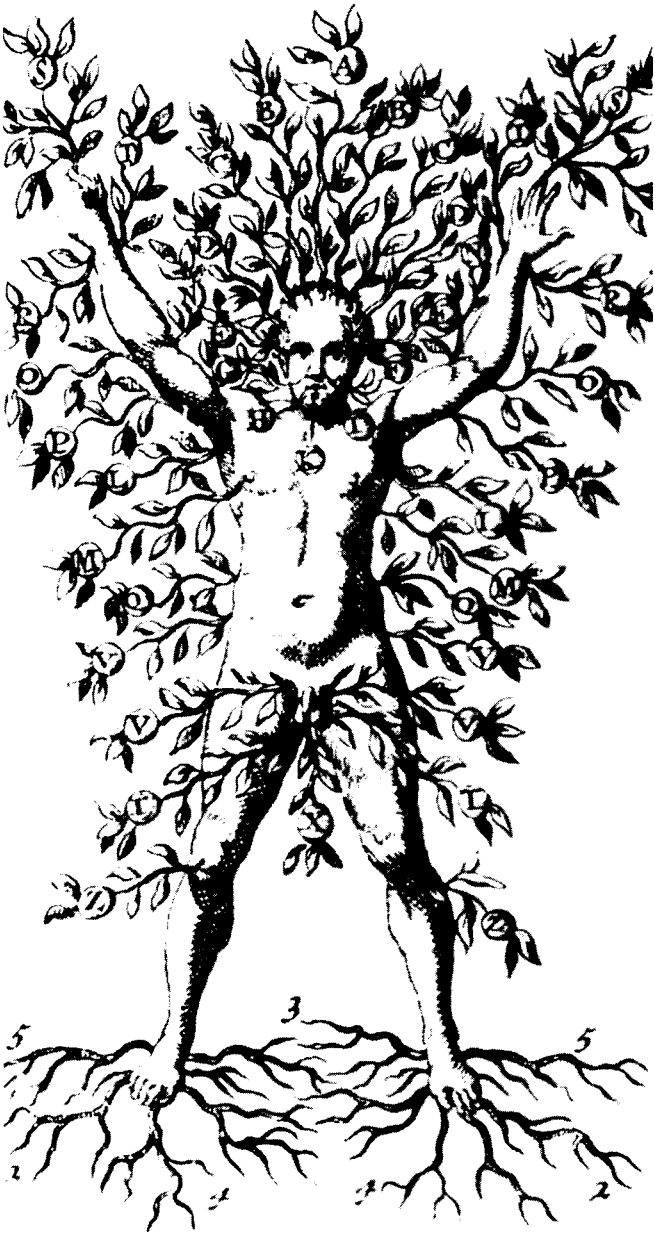
Toplumsal kontrol ihtiyacının bu ilham veren gücü astroloji alanında dahi açıkça görülebiliyordu. Bunun klasik bir örneği, daha sonrasında kendi adıyla anılacak olan kuyrukluyıldızın 1695 yılında görünmesinin akabinde, doğal olayların öngörülebilirliğini kanıtlamak ve kuyrukluyıldızların toplumsal düzensizliklerin habercisi olduğu yönündeki popüler inancı yıkmak için bütün İngiltere'de dernekler örgütleyen Edmond Halley'dir (Kraliyet Derneği sekreteri). Bilimsel rasyonalizasyonun yolunun toplumsal bedenin disiplin altına alınmasıyla kesiştiği gerçeği, sosyal bilimlerde daha da aşikârdır. Aslında sosyal bilimlerin gelişimi, toplumsal davranışın homojenleşmesine ve herkesten sadece uyum sağlamasının beklendiği prototip bir bireyin kuruluşuna dayanıyordu.

Bu birey toplumsal bir ortalama olarak birörnek kurulan, bütün özellikleri ancak en standartlaştırılmış haliyle kavranabilsin diye radikal bir şekilde karaktersizleştirilmiş olan,



Yeni mekanik beden kavramının etkileyici bir örneğini oluşturan bu 16. yüzyıl Alman gravüründe, bedeni tamamen tarımsal aletlerden oluşan köylü, yalnızca bir üretim aracı olarak temsil edilmektedir.

Marx'ın deyişiyle, "soyut birey"dir. Bu yeni bireyin kuruluşu, William Petty'nin sonradan (Hobbes'un terminolojisine başvurarak) *Politik Aritmetik* diye adlandıracağı, bütün toplumsal davranışları *Sayılar, Ağırlıklar ve Ölçüler* açısından ele alan yeni bir bilimin gelişiminin de temelini oluşturdu. Petty'nin bu yeni projesi, doğum oranlarından ölüm oranlarına, türeyimsel yapılardan mesleki yapılara kadar nüfusu parçalara ayırması ve nüfus hareketlerini çalışması yönünden, anatominin bireysel beden üzerindeki operasyonlarının aynısını en muazzam ve düzenli bir şekilde toplumsal bedene uygulayan *istatistik* ve *nüfus biliminin* gelişimiyle gerçekleştirilmiştir (Wilson 1966; Cullen 1975). Ayrıca bireyin kapitalizme geçişte maruz kaldığı soyutlama sürecinin bakış açısından, "insan makinesi"nin gelişiminin,



J. Case, Compendium Anatomicum (1696). "Mekanik adam" imgesinin aksine, kan damarlarının insan bedeninden çıkan kökler olarak resmedildiği "bitkisel adam" imgesi.

ilksel birikim döneminde üretici güçlerin gelişimi yönündeki asıl teknolojik sıçramayı, asıl adımı oluşturduğunu görebiliriz. *Diğer bir ifadeyle, kapitalizm tarafından geliştirilen ilk makinenin buhar makinesi, hatta ve hatta saat yerine insan bedeninin ta kendisi olduğunu görebiliriz.*

Ama beden bir makineyse derhal şu sorunla karşı karşıya kalırız: Onu nasıl çalıştırmalı? Mekanik Felsefe kuramlarından iki farklı beden yönetimi modeli çıkartılabilir. Bir yanda, tamamen mekanik bir beden varsayımı temelinde, bireyde, gönüllü iş ilişkileri ve rızaya dayalı yönetimi mümkün kılan, öz-disiplin, özyönetim ve kendi kendini düzenleme mekanizmalarını geliştirebilmenin olanaklı olduğunu kabul eden Kartezyen model bulunur. Diğer yandaysa, bedenden azade bir Akıl olasılığını reddeden ve komuta işlevlerini dışsallaştırarak devletin mutlak otoritesine devreden Hobbesçu model bulunur.

Bedenin mekanikleştirilmesi temelinde bir özyönetim kuramının gelişimi, (hatırlatmakta fayda var) entelektüel formasyonunu mutlak monarşiyle yönetilmekte olan Fransa'da değil de kendi ruhuna en yakın bulduğu için daimi ikametgâhı olarak seçtiği burjuva Hollanda'sında tamamlayan Descartes'ın felsefesinin odak noktasını oluşturur. Descartes'ın öğretisinin iki amacı vardır: insan davranışının yıldızlar ya da ilahi bir akıl gibi dışsal unsurların etkisi altında kalabileceğini reddetmek ve ruhu her türlü bedensel şartlanmadan bağımsızlaştırarak onun beden üzerinde sınırsız bir egemenlik uygulamasını mümkün kılmak.

Descartes bu her iki amaca da hayvan davranışının mekanik doğasını tanıtlayarak ulaşabileceğine inanıyordu. *Le Monde*'da (1663) hayvanların da insanlar gibi bir ruhu olduğu inancı kadar yanhşlara yol açabilecek başka bir inancın daha olmadığını iddia etti. Bu yüzden *Treatise of Man*'in hazırlık aşamasında aylarını hayvan organlarının anatomisini incelemeye adadı; her sabah kasaba giderek hayvanların parçalara ayrılmasını gözlemledi.[20] Hatta "Akıldan yoksun" yabaniler oldukları için hayvanların kesildiklerinde acı duymadıklarına inanmasının verdiği rahatlıkla, bu hayvan parçalama işlemlerine çok kereler bizzat kendisi de katılmıştı (Rossenfield 1968: 8).[21]

Hayvanların yabaniliğini kanıtlamayabilmek, Descartes için zaruriydi, çünkü insan davranışını kontrol eden gücün yeri, doğası ve kapsamına ilişkin sorularının cevaplarını ancak burada bulabileceğine ikna olmuştu. Parçalara ayrılmış olan bir hayvanda, bedenin yalnızca mekanik ve istemsiz hareketler yapmaya muktedir olduğu, tam da bu yüzden kişinin kuruluşunda bir temel teşkil etmediği ve dolayısıyla insanın özünün tamamen maddi olmayan yetilerde bulunabileceğine dair inancının kanıtlarına ulaşabileceğine inanmaktaydı. Descartes için de insan bedeni bir otomattı, ama "insan"ı hayvanlardan ayıran ve ona kendisini çevreleyen dünya üzerinde hâkimiyet kazandıran şey düşüncenin varlığıydı. Böylece Descartes'ın kozmostan ve bedenselliğin alanından çıkarıp attığı ruh, bireysel akıl ve irade maskesi altında sonsuz bir güçle donatılmış olarak felsefesinin merkezine geri döner.

Ruhsuz bir dünyaya ve bir beden makinesine yerleştirilen Kartezyen insan, tıpkı Prospero gibi, büyülü değneğini kırıp yalnızca kendi davranışlarının sorumlusu haline gelmekle kalmayacak, aynı zamanda görünüşte bütün güçlerin merkezine dönüşecekti. Bedeninden koparılan rasyonel benlik elbette bedensel gerçekliği ve doğası ile dayanışmayı yitirmişti. Ama onun yalnızlığı bir kralın yalnızlığına benzeyecekti: İradenin esas işlevi bedene ve doğal dünyaya hükmetmek olduğundan, Kartezyen kişi modelinde düşünen kafa ile beden makinesi arasında eşitliğe dayalı bir düalizm yoktu. O halde Kartezyen kişi modelinde, aynı dönemde devlet düzeyinde de gerçekleşmekte olan, komuta işlevlerinin merkezileşmesini görebiliriz: Nasıl ki devletin görevi toplumsal bedene hükmetmek ise, zihin de bu yeni kişiliğin egemeni olacaktı.

Descartes, Aklın da kendi iç çelişkileriyle yüz yüze gelmek zorunda olduğu için, zihnin beden üzerindeki üstünlüğünün kolayca sağlanamayacağını kabul eder. Bu yüzden, *The Passions of the Soul*'da (1650) ruhun yüksek ve alçak yetileri arasında sürekli bir savaş ihtimalinden bahseder. Cesur olmamız, tutkularımızın saldırılarına karşı gerekli teçhizatla donanmamız gerektiğini belirtirken neredeyse askeri terimlerle açıklar bu savaşı. İradeniz her zaman tutkularımızı değiştirmeye ya da onlara galip gelme

ye muktedir olmadığından, geçici yenilgiler yaşamaya hazırlıklı olmamız gerekir. Ama irademiz ilgisini başka şeylere yönelterek tutkuları etkisizleştirebilir veya bu tutkuların bedeni yapmaya yönlendirdiği hareketleri kısıtlayabilir. Diğer bir deyişle *tutkuların eyleme* dönüşmesini engelleyebilir (Descartes 1973, I:354-55).

Zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki kuran Descartes aslında gelişmekte olan kapitalist ekonominin gereksinim duyduğu kuramsal öncülleri sunmuştu. Çünkü zihnin beden üzerindeki üstünlüğü, iradenin (esas itibariyle) ihtiyaçları, tepkileri, bedenin reflekslerini kontrol altında tutabileceği anlamına gelir, irade bedenin yaşamsal işlevlerini muntazam bir düzene tabi kılabilir ve bedeni, arzularından bağımsız olarak, dışsal koşullara göre işlemeye zorlayabilir.

Hepsinden önemlisi, iradenin üstünlüğü iktidar mekanizmalarının içselleştirilmesini sağlar. Dolayısıyla bedenin mekanikleştirilmesinin karşılığı, Aklın yargıç, Engizisyon üyesi, müdür ve yönetici rolünde gelişimidir. Özyönetim, kendi bedeni ve hayatı üzerinde mülkiyet hakkı, hukuk, sorumluluk gibi burjuva öznelliğinin kökenleri ve bunun doğal sonuçları olarak bellek ve kimlik burada bulunur. Michel Foucault'nun İktidarın hukuksal-söylemsel modelini eleştirisinde tanımladığı "mikro-iktidarlar"ın çoğalmasının kökleri de burada yatar (Foucault 1977). Bununla birlikte, Kartezyen model, İktidarın toplumsal beden boyunca merkezsizleştirilmesi ve yaygınlaşmasının ancak ve ancak onun kişide yeniden merkezileştirilmesi ve böylece de kişinin bir mikro-devlet olarak yeniden kurulmasıyla mümkün olabileceğini gösterir. Diğer bir deyişle yaygınlaşan İktidar vektörünü –yani içeriğini ve amaçlarını- yitirmez, yalnızca bu amaçlarının gerçekleştirilmesinde Benliğin işbirliğini de sağlamış olur.

Bu bağlam içerisinde Brian Easlea'nin öne sürdüğü tezi düşünebiliriz. Easlea'ye göre, Kartezyen düalizmin kapitalist sınıfa sağladığı en büyük fayda, ruhun ölümsüzlüğünün Hıristiyan savunusunu pekiştirmesi ve yıkıcı içerimlerle yüklü Doğal Büyü'de zımni olan ateizmi yenilgiye uğratabilme ihtimalidir (Easlea 1980: 132 ve devamı). Easlea, bu görüşü destekleyecek şekilde, dinin savunusunun, özellikle de İngiliz versiyonunda "Ruh yoksa Tanrı'nın, Piskopos yoksa Kral'ın olmadığını" (a.g.e.:202)

asla unutmayan Kartezyenizmin temel konularmdan biri olduğunu ileri sürer. Easlea'nin argümanı ilgi çekici olmakla birlikte, Descartes'ın düşüncesinin "gerici" unsurları üzerindeki vurgusu, bizzat kendisinin ortaya atmış olduğu bir sorunun cevaplanmasını imkânsız kılar. Newton fiziği esrarengiz güçlerden yoksun doğal bir dünya inancını dağıttıktan sonra ve hatta dini hoşgörünün ortaya çıkmasından sonra bile hâkim dünya görüşünü biçimlendirmeye devam eden Kartezyenizmin Avrupa'daki etkisi neden bu denli güçlü olabilmişti? Kartezyenizmin üst ve orta sınıf arasında bu derece popüler olmasının, Descartes felsefesinin desteklediği kendi kendinin efendisi olma programıyla doğrudan ilintili olduğunu düşündüğümü söylemek istiyorum. Descartes'ın seçkin çağdaşları için, bu programın toplumsal içerimleri, Kartezyen düalizmin meşru kıldığı insanlar ile doğa arasındaki hegemonik ilişki kadar önemliydi.

Özyönetiminin gelişimi (başka bir deyişle, kendi kendini yönetme, özgelişim) insanın kendi bedeni ve hayatı üzerindeki kontrol hakkının temel toplumsal ilişki olarak varsayıldığı ve disiplinin artık yalnızca dışsal zora dayanmadığı kapitalist sosyoekonomik düzenin temel bir gerekliliği haline geldi. Kartezyen felsefenin toplumsal önemi, kısmen bunun entelektüel bir gerekçelendirmesini sunmuş olmasından gelir. Bu sayede, Descartes'ın özyönetim kuramı, Doğal Büyü'nün etkin yanını *yenilgiye uğratmakla birlikte onu telafi de eder*. Çünkü büyücünün (yıldız etkilerinin ve uyuşmalarının maharetle manipüle edilmesine dayalı) öngörülemez gücünün yerine –uğruna hiçbir ruhun feda edilmesine gerek olmayan- yalnızca bedenin idaresi ve hâkimiyet altına alınmasıyla ve bunun bir uzantısı olarak da diğer bedenlerin idaresi ve hâkimiyet altına alınmasıyla yaratılan çok daha faydalı bir güç koyar. O halde Easlea'nin (Leibniz'in dile getirdiği bir eleştiriyi tekrar ederek) dediği gibi, Kartezyenizmin öğretilerini pratik kurallara dökmekte başarısız kaldığını, yani filozoflara –ve hepsinden önemlisi tüccarlara ve imalatçılara- dünyanın maddesini kontrol etme çabalarında bu öğretilerden nasıl yararlanabileceklerini göstermeyi başaramadığını söyleyemeyiz (a.g.e.:151).

Kartezyenizm kaidelerinin teknolojik bir tercümesini yapmakta başarısız olmuşsa da "insan teknolojisi"nin gelişimiyle

ilgili çok değerli bilgiler sunmuştur. Kendi kendini kontrol dinamiklerine dair sağladığı kavrayış, bireyin hem efendi hem de köle işlevi göreceği yeni bir insan modelinin kuruluşuna yol açmıştır. Descartes'ın öğretisi, kapitalist iş disiplininin gereksinimlerini bu derece iyi yorumlamış olduğu için, 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde bütün Avrupa'ya yayılmış, dirimselci biyolojinin yükselişine ve hatta mekanikçi paradigmanın giderek gözden düşmesine rağmen ayakta kalabilmiştir.

Onun insana ilişkin görüşlerini İngiliz rakibi Thomas Hobbes'unkiyle karşılaştırdığımızda bu zaferin nedenlerini açıkça görürüz. Hobbes'un biyolojik monizmi, Descartes'ın insan kavramının temelini oluşturan maddi olmayan bir zihin ya da ruh varsayımını ve bununla birlikte insan iradesinin kendini bedensel ve içgüdüsel belirlenimlerden bağımsız kılabileceğini varsayan Kartezyen görüşü reddeder.[22] Hobbes'a göre insan davranışı kati doğa yasalarını izleyen bir refleks eylemler bütünüdür ve bireyi dur durak bilmeden başkaları üzerinde iktidar ve hâkimiyet kurma çabası içine sürükler (*Leviathan*: 141 ve devamı). Böylece (farazi bir doğa durumunda) herkesin herkesle savaşı ve mutlak bir iktidarın zorunluluğu, korku ve cezalandırma aracılığıyla bireyin toplum içinde hayatta kalmasını güvence altına alır.

> Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve, özet olarak, bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır (a.g.e..: 173 [2005: 127]).

Bilindiği gibi, Hobbes'un politik öğretisi onu tehlikeli ve yıkıcı bulan çağdaşları arasında bir skandala neden olmuş, bu yüzden çok istemesine rağmen Kraliyet Derneği'ne asla kabul edilmemiştir (Bowle 1952: 163).

Hobbes'a karşı, Kartezyen model hâkim hale gelmişti, çünkü Hobbes'un modelinde tamamen devletin ellerine bırakılan komuta işlevini bireysel iradeye atfeden Descartesçı model, toplumsal disiplin mekanizmalarını demokratikleştirme yönündeki etkin eğilimi yansıtmaktaydı. Hobbes'u eleştirenlerin pek çoğunun da belirttiği gibi, kamusal disiplinin temelleri insanların

kalplerine atılmalıydı, çünkü içsel yasaların yokluğunda insanlar kaçınılmaz olarak devrime sürüklenmekteydi (Bowle'den alıntı 1951: 97-98). Henry Moore da "Hobbes'ta özgür irade, dolayısıyla vicdan azabı ya da rasyonel bir pişmanlık yoktur, yalnızca kılıcı en uzun olanın dediği olur" diyerek hayıflanır (Easlea'dan alıntı, 1980: 159). "İnsanların isyan etmelerini engelleyen şey vicdanlarının kendilerine gem vurmasıdır... suçlayan bir vicdan kadar katı bir hâkim, acımasız bir işkenceci yoktur; hiçbir dışsal yasa ya da kuvvet bundan daha güçlü olamaz," diyen Alexander Rosa ise durumu daha açık bir şekilde ortaya koyar (Bowle'dan alıntı, 1952: 167).

Yaşadığı dönemde Hobbes'un ateizmi ve materyalizmine dönük eleştiriler yalnızca dini kaygılardan kaynaklanmıyordu. Onun bireyi ancak iştahları ve tiksintileriyle harekete geçen bir makine olarak gören bakışı, yalnızca Tanrı'nın suretinde yaratılmış insanoğlu kavramını ortadan kaldırdığı için değil, aynı zamanda sadece devletin demir yumruğuna dayanmayan bir toplumsal kontrol biçiminin olanağını ortadan kaldırdığı için de reddediliyordu. Hobbes'un felsefesi ile Kartezyenizm arasındaki en büyük farkın bu olduğunu düşünüyorum. Ancak Descartes felsefesinin feodal unsurlarını ve özellikle de devlet iktidarının bir savunusu olarak (içerdiği diğer her şeyle birlikte) Tanrı'nın varlığını savunmasını vurgulamakta ısrar edersek, bu fark görülemez. Feodal Descartes'a ayrıcalık tanırsak, Hobbes'ta dini unsurların (örneğin, cisimsel olmayan tözlerin varlığı inancı) ortadan kaldırılmış olmasının, aslında, Hobbes'un hiç şüphesiz kuşkuyla yaklaştığı, *kendi kendinin efendisi olmanın Kartezyen modelinde zımni olarak bulunan demokratikleşmeye* bir yanıt olduğunu göremeyiz. İngiliz İç Savaşı esnasında Püriten mezheplerin aktivizminin de kanıtladığı üzere, kendi kendinin efendisi olma kolayca yıkıcı bir öneri haline gelebilirdi. Nitekim Püritenlerin kişinin davranışlarının yönetimini vicdanına bırakma ve kişinin vicdanını hakikatin nihai yargıcı haline getirme yönündeki çağrıları, mezhepçilerin elinde radikalleşerek kurulu otoritenin anarşist bir reddine dönüşmüştür.[23] Kazıcılar, Ranterlar örnekleri ve "vicdanın ışığı" adına devletin yasasıyla birlikte özel mülkiyete de karşı çıkan mekanik vaizlerin öfkesi, "Akla"

başvurmanın iki tarafı keskin, tehlikeli bir silaha dönüşebileceği konusunda Hobbes'u ikna etmiş olsa gerektir.[24]

Kartezyen "teizmi" ile Hobbesçu "materyalizm" arasındaki çatışma, her ikisinin de karşılıklı asimilasyonu sonucunda zamanla çözülecekti. Kapitalizmin tarihinde hep görüldüğü üzere, komuta mekanizmalarının bireye yerleştirilerek merkezsizleştirilmesi, nihayetinde devlet iktidarının merkezileşmesi ölçüsünde gerçekleştirilecekti. Bulunan bu çözümü İngiliz İç Savaşı sırasındaki tartışmaların terimleriyle ifade edecek olursak: "ne Kazıcılar ne Mutlakıyet," bunların yerine her ikisinin iyi hesaplanmış bir karışımı bu çözümü sunabilirdi. Buna göre, komutanın demokratikleşmesi, kendi kaderini tayinde fazla ileri giden ruhlara düzeni yeniden dayatmak üzere tıpkı Newton'un Tanrı'sı gibi her daim hazır bekleyen bir devletin omuzlarına bırakılacaktı. Meselenin can alıcı noktası, kendisi de Kraliyet Derneği'nin Kartezyen görüşü savunan bir üyesi olan Joseph Glanvil tarafından ortaya konmuştu. Glanvil, Hobbes'la girdiği bir polemikte, esas meselenin zihnin beden üzerinde kontrolü olduğunu söylemiştir. Ama bu sadece hâkim sınıfın (*par excellence* zihnin) beden-proletaryayı kontrolü değil, aynı zamanda ve bunun kadar önemli bir şey olarak, kişide kendi kendini kontrol etme yetisinin geliştirilmesi anlamına geliyordu.

Foucault'nun da gösterdiği üzere, bedenin mekanikleştirilmesi yalnızca ortadan kaldırılması gereken arzuların, duyguların ve davranış biçimlerinin bastırılmasını içermiyordu. Bu aynı zamanda bireyde, bedene göre *öteki* görünecek ve böylesi bir dönüşümün vasıtası olacak yeni yetilerin gelişimini de kapsıyordu. Diğer bir deyişle, bedenden bu yabancılaşmanın ürünü, bedenden tam bir "ötekilik" olarak algılanan ve onunla ebedi bir antagonizma içinde olduğu düşünülen, bireysel *kimliğin* gelişimiydi.

Bu *öteki-beni*n ortaya çıkışı ve zihin ile beden arasındaki tarihi çatışmanın belirlenişi, kapitalist toplumda bireyin doğuşunu temsil eder. İnsanın kendi bedeniyle, ondan istenen sonuçları elde etmek amacıyla, adeta değerlendirilecek, geliştirilecek ve uzak tutulması gereken yabancı bir gerçeklikmiş gibi karşı karşıya konulması, kapitalist iş disipliniyle yoğrulan bireyin tipik bir karakteristiği haline gelecekti.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, "alt sınıflar" arasında özyönetim ve öz-disiplinin gelişimi uzun bir süre bir spekülasyon konusu olarak kaldı. 18.yüzyılda İngiltere'de 160 suçun idam kapsamında olduğu (Linebaugh 1992) ve her yıl binlerce "halktan insanın" kolonilere yollandığı ya da kadırgalara mahkûm edildiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, "halktan" ne kadar az öz-disiplin beklendiği anlaşılabilir. Üstelik halk akla ancak anti-otoriter talepleri dillendirmek amacıyla başvuruyordu, çünkü halk düzeyinde kendi kendinin efendisi olmak toplumsal kuralların içselleştirilmesinden ziyade kurulu otoritenin reddi anlamına geliyordu.

Gerçekten de 17. yüzyıl boyunca özyönetim bir burjuva imtiyazı olarak kaldı. Easlea'nin de belirttiği gibi, filozoflar rasyonel bir varlık olarak "insan"dan bahsettiklerinde aslında yalnızca üst sınıf, yetişkin ve beyaz erkeklerden oluşan küçük bir elite gönderme yapmaktaydı. "İnsanların büyük bir çoğunluğu, Descartes'm otomatına benzer, çünkü herhangi bir akıl yürütme gücünden yoksundurlar ve bu yüzden onlara sadece bir metafor olarak 'insan' denilebilir," diyordu Descartes'ın İngiliz takipçisi Henry Power (Easlea 1980: 140).[25] "Üst türden" olanlar ise, proleterlerin farklı bir ırka mensup olduğu konusunda hemfikirdi. Onların korkudan şüpheye düşmüş gözlerinde, proletarya vahşi, bağırıp çağıran ve her türlü aşırılığa kaçmaya hazır "devasa bir hayvan" ya da "çok başlı bir canavardı" (Hill 1975: 18 ve devamı; Linebaugh ve Rediker 2000). Bireysel düzeyde ise geleneksel kelime dağarcığı kitleleri yalnızca içgüdüleriyle hareket eden canlılar olarak tanımlıyordu. Bu yüzden Elizabeth dönemi edebiyatında, dilenci hep "iştahlıydı", "domuz gibi," "kaba," "hiddetli" ve "taşkın" sözcükleri alt sınıftan bahsederken durmaksızın yinelenen nitelendirmelerdi.

Bu süreçte beden bütün natüralist çağrışımlarını yitirmekle kalmadı, aynı zamanda bedenin belirli bir gerçekliği ifade etmeyen, ancak Aklın egemenliğine karşı her türlü engeli tanımlayan, tamamen ilişkisel bir kavram halini alması anlamında, bir *beden-işlevi* de kendini göstermeye başladı. Buna göre, proletarya bir "beden" haline gelirken beden de "proletarya", özellikle de zayıf, irrasyonel dişi (Hamlet'in diyeceği gibi, "içimizdeki ka

dın") ya da "vahşi" Afrikalı haline geldi ve sadece sınırlandırma işleviyle, yani Akıl'dan "başkalığı" ile tanımlanarak içsel yıkıcılığın bir öznesi olarak ele alındı.

Yine de bu "devasa hayvan"a karşı başlatılan mücadelenin tek muhatabı "alt türden insanlar" olmadı. Egemen sınıf bu mücadeleyi kendi "doğa durumu"na karşı yürüttüğü savaşa da içselleştirmişti. Daha önce gördüğümüz üzere, burjuvazi de en az Prospero kadar, "karanlıklardan gelen bu mahlukun [kendilerine] ait olduğunu", yani Caliban'm kendilerinin bir parçası olduğunu kabul etmek zorundaydı (Brown 1988; Tyllard 1961:34-35). Bu farkındalık 16. ve 17. yüzyılın edebi üretimine de yayılır. Kullanılan terminoloji oldukça anlamlıdır. Descartes'm takipçisi olmayanlar dahi, bedeni her daim kontrol altında tutulması gereken bir hayvan olarak görmektedirler. Bedenin içgüdüleri, "yönetilmesi" gereken "tebaa" ile karşılaştırılırken, hisler akıl yürüten ruh için bir hapishane olarak görülür. Andrew Marvell "Ruh ve Beden Arasındaki Diyalog" adlı şiirinde şu soruyu sorar:

> Kim dirilecek bu zindandan peki,
> Ruh mu, onca yolla esir edilen?
> Kemikten süngülerle prangalanmış
> Duruyor ayakta, ellerinde kelepçe
> İşte burada bir Gözle kör olmuş
> Orda ise bir Kulağın tamtamlarından sağır
> Bir ruh asılı duruyor, zincirlenmiş
> Sinirlerinden ve damarlarından sanki (Hill'den alıntı, 1964b: 345)

Püritenler arasında Deccal'ın hepimizin içinde barındığı fikri hâkim olmaya başlarken, iştahlar ve akıl arasındaki çatışma Elizabeth dönemi edebiyatının temel bir meselesi haline geldi (Tillyard 1961: 75). Bu arada, "orta türden olanlar" arasında yaygınlaşan eğitim ve "insanın doğası" üzerine tartışmalar, beden/zihin çatışması etrafında şekillenirken insanların iradi özneler mi yoksa gayri iradi özneler mi olduğu sorusunu ortaya attı.

Ama bedenle yeni bir ilişkinin tanımlanması yalnızca ideolojik bir düzlemde gerçekleşmedi. Pek çok pratik, gündelik hayatta bu alanda meydana gelen derin dönüşümlere işaret eder gibi görünmeye başladı: Çatal bıçak kullanımı, çıplaklıktan utanç duyulması, kişinin nasıl güleceğini, yürüyeceğini, hapşıra-

cağını, masada nasıl davranacağını ve ne kadar şarkı söyleyeceğini, şaka yapacağını ve oyun oynayacağını düzenlemeye çabalayan "görgü kuralları"nın ortaya çıkışı (Elias 1978: 129 ve devamı)... Birey giderek bedeninden ayrıştırılırken, beden de sanki bir düşmanmış gibi sürekli bir gözlem altına alındı. Beden korku ve tiksinme uyandırmaya başladı. "İnsan bedeni pisliklerle doludur" diyen Jonathan Edwards aslında bedenin boyunduruk altına alınmasının gündelik bir pratik haline geldiği Püriten yaşantının tipik bir tutumunu sergiliyordu (Greven 1977: 67). Hepsinden iğrendirici olansa, "insan"ları kendi "hayvanilik"leriyle doğrudan yüzleştiren bedensel işlevlerdi. Günlüğünde, bir gün bir duvarın dibine işerken aynı şeyi bir köpeğin de yaptığını görünce kendini ne kadar aşağılanmış hissettiğini yazan Cotton Mather'a bakalım:

> Bu ölümlü haliyle insanoğlunun ne kadar da alçak ve adi bir şey olduğunu düşündüm. Doğal gereksinimlerimiz bizi nasıl da alçaltıp köpeklerle bile aynı seviyeye düşürüyor... İşte bu yüzden ne zaman Tabiatın Gereksinimlerini karşılamak için davranacak olsam bunu Aklımda kutsal, yüce, ilahi bir düşünce oluşturmanın bir fırsatına dönüştürmeyi gündelik bir ibadet sayıyorum (*Diary*).

Dönemin tıbbının *dışkı analizine* duyduğu o muazzam tutkuyu da -bu analizden bireyin (ayıpları ve erdemleri) psikolojik eğilimlerine ilişkin çok çeşitli çıkarımlar yapılıyordu (Hunt 1970: 143-46)- bedenin bir pislik ve gizli tehlikeler deposu olduğu yönündeki bu anlayışa dayandırmak gerekir. Açık ki insan dışkısıyla ilgili bu takıntı kısmen orta sınıfın bedenin üretken olmayan kısımlarından duymaya başladığı tiksintiyi yansıtır. Dışkıların sadece basit bir atık olarak görülmeyip lojistik sorunlar da yaratmaya başladığı kent ortamında, bu tiksinti daha da derinleşti. Ancak bu takıntının arkasında, burjuvazinin beden makinesini eylemekten alıkoyacak ve emek harcanırken "ölü zaman" yaratacak her türlü unsurdan arındırma, onu düzene sokma ihtiyacı da okunabilir. Dışkının bu kadar analiz edilmesi ve alçaltılmasının nedeni, bedende bulunduğuna inanılan, insanoğlunun bütün sapkın eğilimlerinin isnat edilebileceği "kötü huylar"ın bir sembolünü oluşturmasıdır. Püritenler için, dışkı-

lar insan doğasının yozlaşmışlığının görünür bir işareti, savaşılması, zapt edilmesi ve defedilmesi gereken bir nevi ilk günah haline gelmişti. Bu yüzden çocukların ya da "cinliler"in içindeki kötülükleri defetmek için müshil, kusturucu ilaçlar ve lavman kullanılırdı (Thorndike 1958: 553 ve devamı).

Bedeni en mahrem yerlerinden fethetme yönündeki bu takıntılı çabanın aynısı, yine bu yıllarda burjuvazinin, proletaryayla bir tuttuğu, yabancı, tehlikeli ve üretken olmayan varlıkları fethetme –buna "kolonileştirme" de diyebiliriz- tutkusunda da görülebilir. Çünkü proleter, zamanın büyük Caliban'ıdır. Proleter, o "başlı başına ham ve sindirilmemiş olan maddi varlıktı," Petty'nin devletin ellerine teslim edilmesini önerdiği, devletin de ihtiyat göstererek "iyileştirmesi, yönetmesi ve kendi menfaati için şekillendirmesi" gerekendi (Furniss 1957: 17 ve devamı).

Proletarya, tıpkı Caliban gibi, tiksindirici atalet ve ayyaşlık canavarları başta olmak üzere, toplumsal bedende gizlenen bütün "kötü huylar"ı temsil etmekteydi. Efendilerinin gözünde proletaryanın hayatı, tam bir eylemsizlik kadar her daim coşkun bir ayaklanma halinde patlamaya hazır, dizginlenemez bir tutku ve önü alınamayan bir fanteziydi. Hepsinden önemlisi, proletarya disiplinsizlik, verimsizlik, iradesizlik ve doğrudan fiziksel tatmin hevesiyken; ütopyası da işe adanmış bir hayat sürmek yerine evlerin şekerden, ırmakların sütten yapıldığı ve insanın istediği her şeyi kılını kıpırdatmadan elde edebilmesinin yanı sıra yiyecek ve içecek için de para aldığı Tembellik Diyarı'nda (*Land of Cockaigne*) keyif çatmaktı (Burke 1978; Graus 1987)[26]

Bir saat
Deliksiz bir uyku
Altı frank getiriyor
Bir sağlam demlenmekse
Eder bir tabanca;
Ne harika bir ülke burası,
Günde on frank getiriyor
Güzel bir sevişme (Burke: 190)

Hayatı uzun bir karnaval olarak tahayyül eden bu tembel varlığı, yorulmak bilmeyen bir işçiye dönüştürme fikri umutsuz bir girişim gibi görünmüş olmalıdır. Bu girişim, komuta

etmedeki ataletin arzusuzluğa ve özerk iradeye, *vis erotica*'nın *vis lavoritiva*'ya dönüşeceği, ihtiyacın sadece bir eksiklik, yokluk ve sonsuz bir yoksunluk olarak hissedileceği şekilde, tam manasıyla "dünyayı alt üst etmek" anlamına geliyordu, ama elbette tamamen kapitalist bir tarzda.

Böylece bedene karşı yürütülen bu savaş, kapitalist gelişimin erken aşamasının ayırt edici bir niteliği haline geldi ve farklı şekillerde günümüze kadar sürdü. Bedenin mekanikleştirilmesi, yeni Doğa Felsefesi'nin bir projesi ve devletin örgütlenişi ile ilgili ilk denemelerin de odak noktası haline geldi. Cadı avından Mekanik Felsefe'nin spekülasyonlarına ve Püritenlerin bireysel yetenekleri ortaya çıkarmak için sürdürdükleri titiz araştırmalara ilerlersek, sosyal yasalar, dini reform ve evrenin bilimsel rasyonalizasyonunun görünüşte farklı yollarının nasıl da tek bir bağla birbirine bağlanmış olduğunu görürüz. Bu bağ da bütün güçleri yeniden yönlendirilerek emek gücünün gelişimine ve oluşumuna tabi kılınması gereken insan doğasını rasyonelleştirme girişimidir.

Gördüğümüz gibi, bu süreçte beden gittikçe politikleşti, doğallığından çıkarılarak toplumsal disiplinin en dış sınırı, "öteki" olarak yeniden tanımlandı. Böylece bedenin 17. yüzyılda doğuşu bir yandan onun sonunu da belirledi, çünkü beden kavramı artık belli bir organik gerçekliği ifade etmekten ziyade, sınıf ilişkilerinin ve bu ilişkilerin insani sömürünün haritasında belirlediği, sürekli yer değiştiren ve yeniden çizilen sınırların politik göstereni haline geldi.

Sonnotlar

1 Prospero "yeni [bir] insandır." Shakespeare, didaktik bir tarzda, onun talihsizliğini büyü kitaplarına duyduğu aşırı meraka bağlar. Sonunda gücünü artık büyüden değil, tebaasını yönetmekten alacağı kendi krallığında daha etkin bir hayat sürmek adına bu meraktan vazgeçer. Ancak sürgüne gittiği adadaki faaliyetleri bile, gücün büyülü bir asa yerine, uzak kolonilerdeki pek çok Caliban'ın köleleştirilerek kazanıldığı, yeni bir dünya düzeninin bir ön figürünü oluşturur. Prespero'nun Caliban'ı sömürmek amacıyla idare etmesi, tebaasını çalışmaya zorlamak için hiçbir işkenceden ve eziyetten geri durmayan gelecekteki plantasyon efendisinin rolünün bir öngörüsünü sunar.

2 "Her insan kendisinin en büyük düşmanı, bu yüzden de cellâdıdır" der Thomas Brown. Pascal da *Pensée*'de "İnsanın içinde akıl ve tut

kuları arasında bir savaş yaşanmaktadır. Keşke tutkuları olmaksızın aklı olsaydı... ya da aklı olmadan tutkuları olsaydı... Ama işte ikisine de sahip olan insan, artık huzur içinde kalamaz... Bu yüzden her daim kendi içinde bölünmüştür ve kendiyle karşıtlık içindedir (*Pensée*, 412: 130). Elizabeth dönemi edebiyatında Tutkular/Akıl çatışması ve insan "mikrokozmosu" ile "beden politikası" arasındaki "benzeşme" için bkz. Tillyard (1961: 75-79; 94-99).

3 Bacon'dan Locke'a kadar 16. ve 17. yüzyıl felsefesinin ana temalarından olan dilin reformasyonu Joseph Glanvil'i de meşgul etmiştir. Glanvil *Vanity of Dogmatizing* (1665) adlı eserinde Kartezyen dünya görüşüne yakınlığını belirttikten sonra, açık seçik varlıkları tanımlamaya uygun bir dili savunur (Glanvil, 1970: xxvi-xxx). S. Medcalf'm Glanvil'in eserine yazdığı önsözde özetlediği gibi, böyle bir dünyayı tanımlayacak olan dil matematiğe oldukça benzeyecek, evrensellik ve netlik açısından zengin bir kelime hazinesine sahip olacak, kendi mantıksal yapısına uygun bir evren resmi çizecek, zihin ile madde, öznel ile nesnel olan arasındaki farkı kesin bir şekilde belirleyecek, "bilme ve tanımlama biçimi olarak metafordan kaçınacaktı, çünkü metafor evrenin kesin bir şekilde birbirinden ayrı varlıklardan oluşmadığı ve bu yüzden de tamamen birbirinden ayrı terimlerle ifade edilemeyeceği varsayımına dayanır" (a.g.e.:xxx).

4 Marx "emek gücünün özgürleşmesi" tartışmasında, kadın ve erkek işçileri birbirinden ayırt etmez. Yine de bu sürecin tanımında eril olana bağlı kalınmasının bir nedeni vardır. Ortak alanlardan "özgürleştirilen" kadınlar ücretli emek pazarına yönlendirilmemiştir

5 Kutsal bahçeden ayrılma ihtimalinden korkan Havva'ya Âdem'in cevabı "Emeğimle kazanmalıyım ekmeğimi/ Ne zararı var bunun? Tembellik etmek daha kötü/ Çalışır kendime bakarım" olmuştu (*Paradise Lost*, 1054-56. dize, s.579).

6 Christopher Hill'in de işaret ettiği gibi, ücretli emek 15. yüzyıla kadar kazanılmış bir özgürlük olarak görülebilirdi. Çünkü halen ortak alanlara ulaşabilen insanlar tamamen ücrete bağımlı değillerdi. Ancak 16. yüzyılın sonundan itibaren ücret karşılığında çalışanlar mülksüzleştirildi; üstelik işverenler ücretlerin yalnızca tamamlayıcı olduğunu iddia ederek bu ücretleri en düşük seviyede tutuyorlardı. Bu yüzden ücret karşılığında çalışmak toplumsal merdivenin en alt basamağına düşmek anlamına geliyordu; insanlar da böyle bir talihten kaçınmak için ellerinden geleni yapıyordu (Hill, 1975: 220-22). 17. yüzyıla gelindiğinde ücretli emek hâlâ bir çeşit kölelik olarak değerlendiriliyordu. Öyle ki Düzleyiciler, kendi temsilcilerini seçebilecek kadar bağımsız olmadıklarını düşündükleri ücretli işçileri, oy hakkından yoksun bırakmışlardı (Macpherson 1962: 107-59).

7 1622 yılında I. James Thomas Mun'dan ülkenin içinde bulunduğu ekonomik krizin nedenlerini araştırmasını istediğinde, Mun raporunun sonunda ulusun sorunlarını İngiliz işçilerinin ataletine bağladı. Özellikle de "sigarasını tüttürme, esrar içme, ziyafet çekme, kavga etme ve tembellik edip zamanını zevk-i sefayla geçirme gibi genel bir cüzam"dan dem

vurmaktaydı. İşte bu hastalıktan dolayı İngiltere zamanın endüstriyel Hollanda'sı karşısında rekabet etmekte güçlük çekiyordu (Macpherson 1962: 107-59).

8 (Wright 1960: 80-83; Thomas 1971; Van Ussel 1971; 25-92; Riley 1973; 19 ve devamı; Underdown 1985: 7-72).

9 Alt sınıfların (zamanın jargonunda "alttakiler," "aşağı türden olanlar") hâkim sınıf üzerinde yarattığı korku, *Social England Illustrated*'da (1903) anlatılan şu hikâyeden de anlaşılabilir. 1580 yılında Francis Hitchcock "İngiltere'ye Yeni Yıl Hediyesi" isimli broşürde ülkenin yoksullarının donanmaya alınmasını önerir. "Yoksul insanlar... isyanlara destek olmaya ya da bu soylu ülkeyi fetihetmek isteyenlere katılmaya meyillidir... askerleri ya da savaşçıları zenginlerin servetine yönlendirebilirler. Çünkü pekâlâ parmaklarını uzatıp, "işte orada," "bakın şurada," "onun falancası var" diyerek servetleri için pek çok varlıklı insanı katledip onları şehitlik mertebesine ulaştırabilirler." Ancak Hitchcock'un önerisi İngiltere'nin yoksul insanları donanmaya alınırlarsa ya gemileri çalar ya da korsan olurlar denilerek reddedilmişti (*Social England Illustrated* 1903: 85-86).

10 Eli F. Heckscher, "En önemli kuramsal çalışması olan *A Treatise of Taxes and Contributions*'ta (1662) Sir William Petty her tür cezanın yerine zorunlu çalışmanın konması gerektiğini önermiştir. Çünkü "bu sistem emeği ve toplumsal serveti artıracaktır" diye belirtir. "Neden (diye sorgulamıştır) müflis hırsızlar ölüm cezasına çarptırılmak yerine köle olarak kullanılmıyorlar? Köle oldukları için, az bir ücret karşılığında, doğalarının el verdiği kadar çok çalıştırılabilirler. Böylece devletimizden bir insan eksileceğine ona iki kişi kazandırmış oluruz." (Heckscher 1962, II:297). Fransa'da Colbert, Adalet Mahkemesi'ne olabildiğince fazla suçluyu kadırgada çalışma cezasına çarptırmasını emretmişti, böylece "devlete de lazım olan bir birlik oluşturulabilirdi" (a.g.e. 298-99).

11 Descartes'ın ölümünden on iki yıl sonra *L'Homme de Rene Descartes* (1664) adıyla basılan *Treatise on Man* (*Traité de l'Homme)* Descartes'ın "olgunluk dönemi"nin başlangıcına tekabül eder. Bedenin niteliklerini Galileo'nun fiziğine başvurarak araştıran Descartes, bütün fizyolojik işlevleri hareket halindeki madde olarak açıklamaya çalışmıştır. Descartes *Treatise*'in sonunda, "Bu makineye atfettiğim bütün işlevlerin... organların eğilimlerinden doğal olarak kaynaklandığını...göz önünde bulundurmanızı istiyorum, tıpkı bir saatin ya da başka bir otomatın hareketlerinin denge ağırlığı ve çarklarının düzenlenişinden kaynaklanması gibi" (*Treatise*: 113).

12 Tanrının "Âdem"e onu belli bir Çağrıya uygun hale getirmek için özel yetenekler bahşettiği fikri Püriten bir ilkeydi; kendisi için tasarlanmış olduğumuz bu Çağrıyı çözebilmek adına kendi kendimizi oldukça titiz bir şekilde araştırmamız gerekiyordu (Morgan 1966: 72; Weber 1958: 47 ve devamı).

13 Giovanni Ferrari'nin de gösterdiği üzere 16. yüzyıl Avrupa'sında ana tomi araştırmalarının sunduğu belli başlı yenilikler den biri de bedenin kesilip parçalanmasının, tiyatro performanslarında uygulananlara ben

zer kurallara tabi bir kamusal seremoni olarak örgütlendiği "anatomi tiyatrosu"dur: "İtalya'da ve diğer ülkelerde, kamusal anatomi dersleri modern zamanlarda kendilerine özel olarak ayrılmış alanlarda gerçekleştirilen ritüel seremonilere dönüştü. Bu derslerin belli başlı özellikleri göz önünde bulundurulduğunda tiyatro performanslarıyla benzerlikleri derhal görülebilir: derslerin farklı bölümlere ayrılması... belli bir giriş ücreti verilmesi, seyirciyi eğlendirmek için müzik kullanılması, katılımcıların davranışlarını ve 'üretim'e dönük uygulamaları düzenleyen kurallar konması gibi. Hatta W.S.Hecksacher, pek çok genel tiyatro tekniklerinin kamusal anatomi dersleri göz önünde bulundurularak tasarlandığını iddia eder" (Ferrari 1987: 82-83).

14 Mario Galzigna'ya göre, 16 yüzyılda anatominin harekete geçirdiği epistemolojik devrim mekanikçi paradigmanın doğmasını sağlamıştır. Mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki bağı koparan ve bedeni hem ayrı bir gerçeklik hem de bir üretim alanı, Vesalius'un deyimiyle "bir fabrika (*fabrica*)" olarak konumlandıran şey işte bu anatomik *coupure*'dür.

15 *Passions of the Soul*'da (VI. Madde) Descartes "canlı ve ölü beden arasındaki farkı" en aza indirir: "...yaşayan bir adamın bedeni ile ölü bir adamın bedeni arasındaki fark, kurulu olan ve hareketlerinin cisimsel ilkesini kendi içinde taşıyan bir saat ya da başka bir otomat (yani kendi kendine hareket eden bir makine) ile... aynı saatin ya da makinenin kırıldığında ve böylece hareket prensibi işlerliğini yitirdiğindeki durumu arasındaki fark kadardır" (Descartes 1973, Cilt I. a.g.e.)

16 Bu bağlamda, 16. ve 17. yüzyılın Doğal Büyü'sünde büyücünün kendisini çevreleyen dünyayı etkileyebilmesini ve "yalnız kendi bedenine değil, diğer bedenlere de sağlık veya hastalık getirebilmesini" sağlayan güçlü bir kuvvet olarak görülen "hayal gücü"ne (*"vis imaginativa"*) karşı yürütülen saldırı özellikle önem taşımaktadır (Easlea 1980: 94 ve devamı). Hobbes, *Leviathan*'ın bir bölümünü hayal gücünün, hafızadan pek de farklı olmayan, yalnızca algı nesnelerimizin ortadan kalkmasıyla yavaş yavaş zayıflayan bir "duyu kaybı" olduğunu göstermeye adamıştır (I. Kısım, 2. Bölüm); Sir Thomas Browne'un *Religio Medici*'sinde de hayal gücünün bir eleştirisine rastlanılır (1642).

17 Hobbes şöyle der: "İnsan herhangi bir şeyi...belirli bir yerde algılayabilir ancak. Herhangi bir şey de aynı anda tümüyle bir yerde ve tümüyle başka bir yerde olamayacağı gibi, iki veya daha fazla şey aynı anda tek ve aynı yerde olamaz.(*Leviathan*: 72 [2005: 33]).

18 Sözde "bilimsel özgürlüğün" ilk savunucularından biri olan, çalışmaları çağdaşlarının gözünde "oldukça tehlikeli bir skeptisizm barındıran" doktor Sir Thomas Browne da cadı avının destekçilerindendi (Gosse 1905: 25). Thomasn Browne kendi müdahalesi olmasa darağacından kurtulacak olan iki kadının "cadı" olarak suçlanmasından bizzat sorumludur (Gosse 1905: 147-49). Bu davanın ayrıntılı incelemesi için bkz: Gilbert Geis ve Ivan Bunn (1997).

19 16. yüzyıl Avrupa'sında anatominin geliştiği her ülkede, idam edilenlerin cesetlerinin anatomi araştırmalarında kullanılmasına izin veren kanun-

lar yürürlüğe sokulmuştu. "İngiltere'de 1565 yılında I. Elizabeth'in teş rih edilen suçluların cesetlerine el koymalarına izin vermesiyle Fizikçiler Koleji de anatomi alanına girmiştir" (O'Malley 1964). 16. ve 17. yüzyıl Bologna'smda yetkililerle anatomistlerin işbirliği için, bkz. Giovanna Ferrari (s. 59, 60, 64, 87-8). Burada Ferrari yalnızca idam edilenlerin değil aynı zamanda hastanede ölenlerin "en aşağılık" olanlarının da anatomistlere ayrıldığını belirtir. Hatta bir defasında, bir öğretim görevlisinin talebiyle müebbet hapis cezası idama çevrilmiştir.

20 Descartes'm ilk biyografisini yazan Mösyö Adrien Baillet, 1629 yılında *Treatise of Man* kitabının hazırlık aşamasında Descartes'm Amsterdam'da her gün şehrin kasaplarını ziyaret ederek hayvanların uzuvlarının kesimine bizzat katıldığını anlatır: "... kendi tasarımının uygulamasına anatomi çalışarak başlamıştı. Amsterdam'da geçirdiği kışın tamamını bu çalışmaya adamıştı. Peder Mersenne'e, bu konu hakkında bilgi sahibi olma hevesi yüzünden, hayvanların nasıl kesildiğini izlemek için neredeyse her gün bir kasabı ziyaret ettiğini ve böylece daha geniş bir zamanda incelemek istediği hayvan organlarını evine götürmesine izin verildiğini itiraf etmişti. Bundan sonra ziyaret ettiği diğer yerlerde de en ufak bir utanç duymadan ya da konumundan utanmadan, kendi içinde masum olan ve oldukça faydalı sonuçlar verebilecek bu çalışmaya devam etti. Bu yüzden onu suçluymuş gibi göstermeye çalışan ve hakkında 'domuzların nasıl öldüğünü görmek için köylere gidiyor' diyen bazı kötü niyetli ve kıskanç kişilerle eğleniyordu... Vesalius'un ve anatomi üzerine yazan diğer ünlü yazarların eserlerine bakmaktan da geri kalmıyordu. Ama farklı tür hayvanları bizzat kendisi keserek çok daha kesin bilgilere ulaşabiliyordu (Descartes 1972: xiii-xiv).

1633 yılında Mersenne'e yazdığı bir mektubunda Descartes şöyle der: "Şu sıralar hangi kısmın hayal gücü ya da hafızaya ait olduğunu açıklayabilmek için farklı hayvanlarm kafalarının anatomisi üzerine çalışıyorum..." (Cousin Cilt IV: 255). Ayrıca 20 Ocak tarihli bir mektubunda bu cerrahi deneylerin ayrıntılarına da girer: "Bu canlı hayvanın kesimi sırasında kalbin ucu denilen kısmını da kestim" (a.g.e. Cilt VII: 350).

Son olarak 1640 Haziran'ında, kendisine ruhları yoksa hayvanların nasıl olup da acı duyabildiklerini soran Mersenne'e cevaben Descartes, onların kesinlikle acı duymadıklarını, çünkü acının ancak anlama yetisinin sonucu olduğunu ve hayvanların bundan yoksun olduklarını söyler (Rosenfield 1968: 8).

Bu açıklama, Descartes'ın bilimsel bakış açısına sahip çağdaşlarının hayvanların parçalara ayrılma işlemi sırasında katlandıkları acıya karşı duyarlılığını iyice azaltmıştı. Aynı şekilde Nicholas Fontaine hayvan otomatizmine olan inancın Port Royal'de yarattığı atmosferi şöyle tarif eder: "Otomat fikrinden bahsetmeyen tek bir kişi bile yoktu neredeyse... Köpekleri tam bir kayıtsızlık içinde dövüyor, hayvanlar acı çekiyor diye onlara acıyanlarla dalga geçiyorlardı. Hayvanların saat olduğunu söylüyorlardı, vurulunca çıkardıkları ses dokunduğunuzda küçük bir telin çıkardığı sesten farksızdı, ama bedenleri tamamen hissizdi. Zavallı hay

vanları dört ayaklarından duvara çaktıktan sonra, muazzam bir tartışma konusu haline gelmiş olan kan dolaşımını görebilmek için kesiyorlardı. (Rosenfield 1968: 54).

21 Descartes'ın hayvanların mekanik doğası üzerine öğretisi aslında ortaçağlardan 16. yüzyıla kadar hâkim olan hayvan kavrayışını alt üst etmişti. Öncesinde hayvanlar oldukça gelişmiş bir hayal gücüne, hatta konuşma yeteneğine sahip zeki, sorumluluk sahibi canlılar olarak görülüyordu. Edward Westermarck'ın ve daha sonra Esther Cohen'in de belirttiği üzere, Avrupa'nın pek çok kentinde hayvanlar yargılanıyor ve zaman zaman işledikleri suçlardan ötürü insanların gözü önünde cezalandırılıyorlardı. Kendilerine bir avukat veriliyor ve bütün bir prosedür -dava, cezalandırma, infaz- her formalitesine kadar yerine getiriliyordu. Örneğin 1565 yılında Arles kentinin vatandaşları çekirgelerin kentlerinden sürülmesini istediler, bir diğer örnekteyse mahalleyi istila eden kurtlar aforoz edildi. Son hayvan davası 1845 yılında Fransa'da gerçekleştirildi. *Compurgatio* (suçluların tanıkların yeminiyle aklandığı bir ortaçağ hukuku uygulaması – y.n.) için hayvanların mahkemede şahitliği kabul ediliyordu. Cinayetten suçlanan bir adam mahkemede kedisi ve horozunun şahitliğinde masum olduğuna yemin ettikten sonra serbest bırakılmıştı (Westermarck 1924: 254 ve devamı; Cohen 1986).

22 Hobbes'un ark-mekanist perspektifinin aslında bedene Kartezyen görüşten çok daha fazla güç ve dinamizm atfettiği öne sürülmüştür. Hobbes, Descartes'ın düalist ontolojisini, özellikle de zihnin maddi ve bedensel olmayan bir töz olduğu fikrini reddeder. Beden ve zihni bütüncül bir devamlılık olarak gören Hobbes, zihinsel işlemleri fiziğe ve fiziksel ilkelere dayandırır. Ancak özdevinimini reddettiği için ve bedensel değişimleri bir aksiyon-reaksiyon mekanizmasına indirgediği için, en az Descartes kadar, insan organizmasını güçlerinden arındırır. Örneğin duyusal algılar, Hobbes'a göre birer aksiyon-reaksiyon ürünüdür. Dışsal nesneden gelen atomik tepkiye duyu organlarının gösterdiği direncin bir sonucudur; hayal gücü ise zayıflayan duyumdur. Akıl da hesap yapan bir makineden başka bir şey değildir. En az Descartes'ta olduğu kadar, Hobbes'ta da bedenin işlevleri mekanik nedensellik terimleriyle anlaşılır ve cansız maddelerin dünyasını düzenleyen evrensel yasaya tabidirler.

23 Hobbes'un *Behemoth*'ta hayıflandığı gibi: "İncil İngilizceye tercüme edildikten sonra, İngilizce okuyabilen herkes, her erkek ve kız çocuğu günde birkaç bölüm olmak üzere Kutsal Kitabı bir iki kere okuyunca, yüce Tanrı'yla konuştuğunu ve onun söylediklerini anladığını sanmaya başladı. Böylece Reformasyon Kilisesi'ne, rahiplere, papazlara gösterilen saygı ve itaat bir tarafa kaldırıldı. Her adam dinin yargıcı ve bir Kutsal Kitap yorumcusu haline geldi" (s.190).

Hobbes ayrıca bir sürü insanın mekanik vaizleri dinlemek için "kendilerine yapılan çağrıyı unutup mahallelerinin ve kentlerinin dışına çıktıklarını" ekler (s.194).

24 Gerrard Winstanley'nin "New Law of Righteousness"ı (1649) buna bir

örnek teşkil eder. Burada en kötü şöhretli Kazıcı sorar: "Aklın ışığı dünyayı insanların bir kısmının çantalarını ve ahırlarını doldurduğu, diğerlerinin ise yoksulluktan perişan olduğu bir yer haline mi getirdi? Aklın ışığı, başkalarından borç aldığını geri verecek bir bolluğa sahip olmadığında, alacaklısının bu borçluyu hapishanelere tıkmasını, bir hücrede bedenini açlığa mahkûm etmesini mi salık veriyor? Aklın ışığı, insanlığın bir kısmının ayaklarına dolanmasın diye geri kalanları öldürmesini, asmasını mı salık veriyor?" (Winstanley 1941: 197).

25 "Alt sınıflar"ın insanlığından duyulan bu şüphenin, Kartezyen mekanizmin ilk eleştirileri arasında sadece çok azının Descartes'ın mekanik insan bedeni görüşüne karşı çıkmasının nedeni olabileceğini düşünmemek elde değil. L.C. Rosenfield'in belirttiği üzere, "bütün tartışmanın en tuhaf yanlarından biri işte budur. Bu ilk dönemde hayvan ruhunun ateşli savunucularının hiçbiri insan bedenini mekanizmin zehrinden korumaya yeltenmedi" (Rosenfield 1968: 25).

26 F. Graus (1967) şöyle diyor: "'Cockaigne' adı ilk defa 13. yüzyılda ortaya çıkmıştır (*Cucaniensis* muhtemelen *Kucken*'den türemişti) ve ilk olarak II. Edward zamanında bir İngiliz manastırı hicvinde geçtiğine göre, parodide kullanılmış olmalıdır" (Graus 1967: 9). Graus ortaçağda kullanılan anlamıyla "Harikalar Diyarı" ile modern Ütopya kavramı arasındaki farkları şu şekilde ortaya koymuştur: "Modern zamanlarda ideal dünyanın inşa edilebilirliğinin arkasındaki temel fikir, Ütopyada hatalarından arınmış ideal varlıkların bulunması gerektiğidir. Ütopyadakiler adaletleri ve zekâlarıyla göze çarparlar... Buna karşılık ortaçağların ütopya görüşü, olduğu haliyle ve arzularını gerçekleştirmenin peşinde koşan bir varlık olarak insandan başlar" (a.g.e.: 6).



Pieter Bruegel, Land of Cockaigne (1567)

Örneğin Cockaigne'de (*Schlaraffenland*), bolca yiyecek ve içecek mevcuttur, kişinin "makul bir şekilde beslenmek" gibi bir arzusu yoktur, tıpkı gündelik hayatta insanların yapmak için yanıp tutuştukları gibi, yalnızca oburluk etmek ister: "Bu Cockaigne'de... kadınların ve erkeklerin yaşlı olarak girip gençleşip güzelleşerek çıktıkları bir gençlik pınarı da vardır. Daha sonrasında hikâye, ideal bir hayat fikrinin yansıması olarak, "dilek masası" (bir Grimm masalına gönderme – y.n.) edasıyla devam eder" (Graus 1967: 7-8).

Diğer bir deyişle, Cockaigne ideali herhangi bir rasyonel şema ya da "ilerleme" fikrine dayanmaz, daha "somut"tur, "çokça köy koşullarını temel alır" ve "modern zamanlarda daha öteye götürülemeyecek, mükemmel bir tablo çizer" (Graus a.g.e.).

Lucas Cranach. Gençlik Pınarı.





Jan Layken, Anne Hendricks'in 1571'de Amsterdam'da cadılıktan yakılarak idamı.



Avrupa'da Büyük Cadı Avı

İnançsız, korkusuz, uyumsuz, kusurlu bir yaratık.
-17. yüzyıl Fransa'sında kadınlarla ilgili bir deyiş

Üst tarafları kadındır onların ama alt tarafları hayvandır; bellerinden yukarısı tanrılarındır ama aşağısı şeytanın malıdır... Cehennem, zulmet, kükürt kuyuları, alev alev ateşler, kaynar sular, pis kokular hep, hep oradadır...
-Shakespeare, *Kral Lear*, [1992: 129]

Teninizin yumuşaklığıyla bizleri büyüleyen gerçek sırtlanlarsınız siz. Ahmaklık edip elinize düştüğümüzde, atlarsınız üstümüze. Bilgeliğin hainleri, sanayinin baş engelisiniz... Erdemin önündeki en büyük engel, bizi her türlü kepazeliğe, kâfirliğe ve felakete iten dürtüsünüz... Siz Aptallar Cenneti, bilge adamın Vebası ve Tabiatın Büyük Yanlışısınız...
-Walter Charleton, *Ephesian Matron*, 1659

Giriş

Proletarya tarihinde cadı avına nadiren değinilir. Şeytana tapınma suçlamasının misyonerler ve "Yeni Dünya" fatihleri tarafından yerli nüfuslara boyun eğdirmek için kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, bugüne kadar Avrupa ya da dünya tarihinin en ihmal edilmiş olgularından biridir cadı avları[1].

Belki de tarihçilerin bu soykırıma bu derece ilgisiz kalmalarının nedeni Avrupa'da kurbanların çoğunun köylü kadınlar olmasıdır. Bu ilgisizlik suç ortaklığıyla el ele gitmiştir, çünkü cadıların tarihin sayfalarından silinmesi, kazıklara oturtularak fiziksel olarak yok edilmiş olmalarını önemsizleştirmiş, bir folklor ürünü olarak değilse bile oldukça önemsiz bir olgu olarak görülmesine neden olmuştur.

Cadı avı üzerine çalışanlar bile (geçmişte neredeyse tamamı erkekti) genellikle 16.yüzyıl demonologlarının varisleriydi. Cadıların yok edilmesini hoş karşılamamakla beraber, pek çoğu onları halüsinasyonlara kapılan zavallı ahmaklar olarak resmetmekte ısrarcıydı. Böylelikle gördükleri zulüm, komşuluk bağlarını güçlendirmeye yarayan bir "sosyal terapi" süreci olarak açıklanabiliyor (Midelfort 1972:3) ya da tıbbi terimlerle bir "panik," "çılgınlık" ve "salgın" gibi tanımlanabiliyordu. Bunların her ikisi de cadı avcılarını temize çıkaran ve işledikleri suçu politik olmaktan çıkaran nitelendirmelerdi.

Cadı avına akademik yaklaşımlarda kadın düşmanlığına varan pek çok örnek bulunmaktadır. Mary Daly'nin de 1978'de, geç olsa da vurguladığı gibi, bu konu üzerine literatürün büyük bir kısmı, kurbanları toplumsal arızalar (namussuz ya da aşk delisi kadınlar), hatta cinsel fantezileriyle erkek sorgucularla alay etmekten zevk alan sapkınlar olarak göstererek kötüleyen "kadın bir infazcının bakış açısı"yla" kaleme alınmıştır. Daly, F.G. Alexander ve S.T. Selesnick'in *The History of Psychiatry*'sinden şu örneği verir:

> ...cadılıkla suçlananlar çoğu zaman infazcılarını ellerinde oynatıyorlardı. Bir cadı mahkemenin huzurunda cinsel fantezilerini itiraf etmiş, aynı zamanda her türlü ayrıntıya girerek onu suçlayan erkeklerde erotik haz uyandırmıştı. Ciddi duygusal bozukluklar gösteren bu kadınlar, cinlerin ve şeytanların kendilerine musallat olduğunu düşünmeye özellikle yat-

> kındılar. Tıpkı günümüzde gazete başlıklarının etkisi altında kalıp kendilerini aranan katiller sanan ruhen rahatsız bireylerde olduğu gibi, kötü ruhlarla ilişki halinde olduklarını itiraf ediyorlardı (Daly 1978: 213).

Cadı avı üzerine çalışan birinci ve ikinci kuşak akademisyenler arasında, bu kurbanı suçlama eğiliminin istisnaları da bulunmaktadır. İkinci kuşak akademisyenler arasında Alan Macfarlane (1970), E.W.Monter (1969, 1976, 1977) ve Alfred Soman'ı (1992) sayabiliriz. Ama cadı avının hapsedildiği yeraltından çıkışı, feminist hareketin doğuşu ve feministlerin kendilerini kısa süre içinde kadın ayaklanmasının simgesi haline gelen cadılarla özdeşleştirmesiyle mümkün olmuştur (Bovenschen 1978: 83 ve devamı).[2] Feministler, binlerce kadının mevcut iktidar yapısına tehdit oluşturmasalardı belki de katledilmeyeceğini, en zalim işkencelere maruz kalmayacağını fark etmekte gecikmediler. Dahası, en az iki yüzyıl boyunca kadınlara karşı yürütülen böylesi bir savaşın Avrupa'da kadınların tarihi açısından bir dönüm noktası oluşturduğunu, bunun kapitalizmin ortaya çıkmasıyla beraber kadınların maruz kaldığı toplumsal itibarsızlaşma sürecindeki "ilk günah" olduğunu, bu yüzden de bugün de kurumsal pratiklere ve kadın-erkek ilişkilerine damgasını vurmuş olan kadın düşmanlığını anlamak için bu savaşa sürekli geri dönülmesi gerektiğini de fark etmişlerdi.

Bunun tersine Marksist tarihçiler, "kapitalizme geçiş" üzerine çalışırken bile, birkaç istisna dışında, sanki cadı avıyla sınıf mücadelesi tarihinin bir alakası yokmuş gibi bu olayı unutulmaya terk etmişlerdir. Oysa iki yüzyıldan kısa bir sürede yüz binlerce kadının yakıldığı, asıldığı ve işkenceye maruz kaldığı bu katliamın boyutları biraz olsun şüphe uyandırmahydı.[3] Cadı avının Yeni Dünya nüfuslarının kolonileştirilmesi ve yok edilmesiyle, İngiltere'de gerçekleştirilen çitlemelerle, köle ticaretinin başlangıcıyla, serserilere ve dilencilere karşı "kanlı yasalar"ın yürürlüğe konmasıyla eş zamanlı olarak vuku bulmasının ve yine cadı avının en çok, Avrupalı köylülerin güçlerinin doruğuna ulaştığı, ancak peşinden tarihi yenilgisine uğradığı feodalizmin sonu ile kapitalist "kalkış" arasındaki fetret döneminde yoğunlaşmış olmasının önemini de fark etmeleri

gerekirdi. Oysa şimdiye değin ilksel birikimin bu yönü tam bir sır olarak kalmıştır.[4]

Cadıların Yakıldığı Zamanlar ve Devlet İnisiyatifi

Cadı avının kapitalist toplumun gelişimi ve modern proletaryanın doğuşundaki en önemli olaylardan biri olduğu görülmedi. Çünkü kadınlara yapılan başka hiçbir eziyetle karşılaştırılamayacak olan bu terör kampanyası, toprak özelleştirmeleri, artan vergiler ve toplumsal hayatın her yönü üzerinde devlet kontrolünün genişlemesi sonucu köylü toplulukların çoktan parçalanmakta olduğu bir dönemde, soyluların ve devletin saldırılarına karşı Avrupalı köylülerin direncini kırmıştı. Cadı avı erkeklere kadınların güçlerinden korkmayı öğreterek, kadın erkek ayrımını derinleştirmiş ve kapitalist iş disipliniyle uyuşmayan bir pratikler, inançlar ve toplumsal özneler dünyasını yok ederek toplumsal yeniden üretimin esas unsurlarını yeniden tanımlamıştı. Bu anlamda, tıpkı o günlerde yaşanmakta olan "halk kültürü"ne karşı saldırılar ile yoksulların ve serserilerin yoksullar evine ve ıslahevlerine "Büyük Kapatılma"ları gibi, cadı avı da ilksel birikimin ve kapitalizme "geçiş"in temel yönlerinden biriydi.

İleride, cadı avının Avrupalı hâkim sınıfın hangi korkularını defetmeye yaradığını ve yine cadı avının Avrupalı kadınların konumu üzerinde etkilerini ele alacağız. Ancak burada, Aydınlanma'nın ortaya attığı görüşün aksine, cadı avının ölmeye yüz tutmuş feodal dünyanın son bir kıvılcımı olmadığını vurgulamak istiyorum. "Batıl itikatlı" ortaçağların tek bir cadıya zulmetmediği ortadadır. "Cadılık" kavramının kendisi ortaçağın sonlarından önce henüz şekillenmemişti bile. Üstelik büyü, gündelik yaşamın her yerine nüfuz etmiş olmasına ve Roma İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren, hâkim sınıf büyüyü kölelerin itaatsizliğinin bir aracı olarak görmesine rağmen[5], bu "Karanlık Çağlar"da cadıların kitlesel bir biçimde yargılanmasına ve idamına rastlanmaz.

7. ve 8. yüzyıllarda, Roma yasalarında olduğu gibi, *maleficium* suçu Yeni Töton krallıkları yasalarına da dahil edildi. Bu değişiklik, Avrupa'daki kölelerin kalplerini özgürlük

umuduyla tutuşturarak, sahiplerine karşı silahlanmalarına ilham olan Arap fethi sırasında gerçekleşmişti.[6] Bu yüzden bu yasal yenilik, elitlerin büyü sanatlarında uzmanlıklarıyla tanınan "Saracenler"in* yükselişinden duydukları korkuya karşı geliştirdikleri bir tepki olarak ele alınabilir (Chejne 1983: 115-32). Ancak o dönemde yalnızca insanlara ve şeylere zarar veren büyüler *maleficium* suçu kapsamında cezalandırılmakta ve Kilise büyüye inananları kınamaktaydı.[7]

15. yüzyılın ortalarına gelindiğinde durum değişti. Bu halk ayaklanmaları, salgınlar, yeni filizlenmekte olan feodal kriz çağı, aynı zamanda ilk cadı avları (Fransa'nın güneyinde, Almanya'da, İsviçre ve İtalya'da), ilk Sabbat tasvirleri[8] ve cadılık öğretisinin gelişiminin görüldüğü çağdı. Bu öğretiyle birlikte, büyücülük bir heretiklik biçimi ve Tanrı'ya, Doğa'ya ve Devlete karşı işlenebilecek en büyük suç ilan edilmişti (Monter 1976: 11-17). 1435 ile 1487 yılları arasında cadı avı üzerine yirmi sekiz inceleme yazıldı (Monter 1976). Bu süreç, 1486'da, Kolomb'un seyahatinin arifesinde, kötü bir üne sahip *Malleus Maleficarum*'un (Cadıların Çekici) yayımlanışıyla sonuçlandı. Bu incelemede, Innocent VIII'in *Summis Desiderantes* (1458) adlı yeni bir papalık bildirisi uyarınca, Kilise'nin cadılığı yeni bir tehdit olarak gördüğü belirtildi. Ancak Rönesans boyunca, özellikle de İtalya'da hâkim olan entelektüel atmosfer halen doğaüstüyle ilişkili olan her şeye karşı bir şüphecilikle ayırt ediliyordu. Ludovico Ariosto'dan Giordano Bruno'ya ve Nicoló Machiavelli'ye kadar İtalyan entelektüelleri, şeytanın amellerine ilişkin rahip hikâyelerine ironiyle yaklaşmakta, bunun yerine (özellikle de Bruno örneğinde) altının ve paranın şeytani gücüne vurgu yapmaktaydı. Bruno'nun bir komedisinde karakterlerden birinin *motto*'su olan *"Non incanti ma contanti"* (muska değil para) zamanın entelektüel elitlerinin ve aristokrat çevrelerinin yaklaşımının adeta bir özetini veriyordu (Parinetto 1998: 29-99).

16. yüzyılın ortalarından sonra, tam da İspanyol fetihçilerin Amerikan halklarını kendilerine tabi kılmaya başladık-

* Avrupalıların 8. yüzyılda Kuzey Afrika'dan gelerek Avrupa'yı işgal eden Müslümanlara verdikleri aşağılayıcı ad.

ları yıllarda, cadı olarak yargılanan kadınların sayısı arttı ve cezalandırma inisiyatifi Engizisyon'un elinden alınarak seküler mahkemelere verildi (Monter 1976:26). 1580 ile 1630 yılları arasında, yani feodal ilişkiler yerini çoktan merkantilist kapitalizme özgü ekonomik ve siyasi kurumlara bırakmaya başladığında, cadı avı doruk noktasına ulaştı. Bu uzun "Demir Yüzyılı"nda, her daim birbirlerine karşı savaş halinde olan ülkeler arasında sanki sözsüz bir anlaşma varmış gibi, darağaçları çoğaldı; devlet cadıların varlığının aleyhtarlığına başladı ve onların cezalandırılması inisiyatifini eline aldı.

Cadılığın ölümle cezalandırılacağı hükmü, 1532'de Katolik V. Charles tarafından yürürlüğe konan Emperyal Yasa Carolina'yla getirildi. Protestan İngiltere'de 1542, 1563 ve 1604 yıllarında geçirilen üç Parlamento Yasası'yla cadılara zulmetmek yasallaştırılmıştı. Bu sonuncu yasayla birlikte kişilere ya da şeylere zarar verilmediğinde dahi ölüm cezası uygulanması meşru hale gelmişti. 1550'den sonra cadılığı ciddi bir suç haline getiren ve halkı şüphelileri ihbar etmeye kışkırtan yasalar ve buyruklar İskoçya'da, İsviçre'de, Fransa'da ve İspanyol Hollandası'nda da uygulamaya kondu. İdam edilebileceklerin sayısını arttırmak ve yine yol açacağı zararlardan ziyade *cadılığın kendisini* büyük bir suç haline getirmek için, bunu takip eden yıllarda bu yasalar tekrar tekrar yürürlüğe kondu.

Cadılara zulmetmek için kullanılan mekanizmalar, cadı avının kendiliğinden bir süreç, "hâkim ve idareci sınıfların yanıt vermek mecburiyetinde kaldığı aşağıdan bir hareket" (Larner 1983: 1) olmadığını doğrular. Christana Larner'in İskoçya örneğinde gösterdiği gibi, bir cadı avı fazlasıyla resmi bir örgütlenme ve idareyi gerektiriyordu.[9] Komşu komşusunu suçlamaya başlamadan ya da "panik" bütün toplulukları sarmadan önce, cadıların yayılmasından endişe duyduklarını herkesin önünde dile getiren ve insanlara onları nasıl tanıyacaklarını öğretmek için köy köy dolaşan, hatta kimi zaman yanlarında cadı olduğundan şüphe edilenlerin listelerini taşıyan ve onları saklayan ya da onlara yardım eden herkesi cezalandırmakla tehdit eden otoriteler sayesinde, insanların sürekli beyni yıkanıyordu (Larner 1983: 2).



Cadı Sabbatı. Alman ressam Hans Baldung Grien'in 1510'da başladığı bir gravür dizisinin bu ilki ve en ünlüsünde, kadın bedeni, kötülükleri açığa çıkarma kisvesi altında pornografik olarak sömürülmektedir.

İskoçya'da, Aberdeen Ruhani Meclisi'nin toplanmasıyla birlikte (1603), Presbiteryen Kilisesi'nin rahiplerine cemaatlerine herhangi birinin cadı olduğundan şüphelenip şüphelenmediklerini sormaları emredildi. İhbarcılarının isimlerinin saklı kalması için Kilise'ye kutular yerleştirilmişti; ancak daha sonra bir kadından şüphelenildiğinde, rahip inançlı Kilise üyesini kürsüden ilan ederek bu kadının aleyhinde şahitlik yapmaya çağırmış ve diğerlerinin de kadına yardım etmelerini yasaklamıştı (Black 1971:13). Diğer ülkelerde de halkın cadı olduğundan şüphelendikleri kadınları ihbar etmeleri teşvik ediliyordu. Almanya'da bu görev, Alman Prenslerinin onayıyla Lüteriyen Kilisesi tarafından görevlendirilen "ziyaretçiler"e aitti (Strauss 1975: 54).

Kuzey İtalya'da bakanlar ve yetkililer şüphe tohumları ekerek bu şüphelerin ihbarlarla sonuçlanmasını sağlamışlardı. Suçlanan kişileri, diğer şeylerin yanı sıra, insanlar onlardan uzak dursun diye, elbiselerinde işaretler taşımaya zorlamış, böylece onları tamamen tecrit etmek istemişlerdi (Mazzali 1988: 112).

Cadı avı aynı zamanda Avrupa'da halk arasında kitlesel bir psikoz oluşturmak amacıyla çok çeşitli propaganda araçlarına başvurulduğu ilk katliamdır. En meşhur davaları ve bu davaların korkunç fiillerinin ayrıntılarını broşür olarak basarak, insanları cadıların yarattığı tehlikelerden haberdar etmek, yazılı basının ilk görevlerinden biri olmuştu (Mandrou 1968: 136). Bu iş için, cadılara en çok lanet eden portreleri borçlu olduğumuz Alman Hans Baldung'un da aralarında bulunduğu sanatçılar da görevlendirilmişti. Ancak zulme en çok katkıda bulunanlar, genellikle aynı kişide cisimleştiğini gördüğümüz, jüriler, yargıçlar ve demonologlardı. Argümanları sistematikleştiren, eleştirilere cevap veren ve 16. yüzyılın sonuna gelindiğinde, davalara standartlaşmış ve neredeyse bürokratik bir format veren yasa makinesini işleten yine onlardı. Ulusal sınırlar içinde yapılan itirafların benzerliği de bundan kaynaklanıyordu. Kanun adamları, çalışmalarında bugün hâlâ modern rasyonalizmin kurucuları olarak kabul gören felsefecileri ve bilim adamlarını da içeren, zamanın en saygın entelektüelle-

rinin işbirliğine yaslanabiliyordu. Bunların arasında, cadılığın gerçekliğine dair şüphelerini muhafaza etmesine rağmen, bu zulmü toplumsal bir kontrol yöntemi olarak onaylayan İngiliz siyaset kuramcısı Thomas Hobbes da bulunmaktadır. Cadıların ateşli düşmanlarından biri de tarihçi Trevor Roper'in 16. yüzyılın Aristoteles'i ve Montesquieu'sü saydığı, cadılara karşı saplantılı bir nefret besleyen ve katliam çağrıları yapan Jean Bodin'di. Enflasyon üzerine ilk bilimsel incelemeyi kaleme aldığı için itibar gören Bodin, pek çok davaya katılmış ve cadıların ateşe atılmadan önce "merhametle" boğazlanmak yerine diri diri yakılmaları, ölmeden önce çürüsün diye vücutlarının dağlanması ve çocukların da yakılması gerektiğini vurguladığı, "kanıtlar" üzerine bir cilt yazmıştır (*Demomania*, 1580).

Bodin istisnai bir örnek değildi. Kopernik Devrimi'nin zaferine, modern bilimin doğuşuna, felsefi ve bilimsel rasyonalizmin gelişimine şahit olan, Bacon, Kepler, Galileo, Shakespeare, Pascal ve Descartes gibi "dâhilerin çağında," cadı avı Avrupalı entelektüel elitlerin en mühim tartışma konularından biri haline gelmişti. Yargıçlar, avukatlar, devlet adamları, felsefeciler, bilim adamları, teologların hepsi bu "sorun"a eğilmiş, broşürler ve demonolojiler yazmış, cadılığın en alçak suç olduğunu kabul ederek cezalandırılması gerektiğini ilan etmişlerdir.[10]

O halde cadı avının *politik* bir girişim olduğundan şüphe duyulamaz. Bu noktayı vurgulamak, Kilise'nin katliamlarda oynadığı rolü küçümsemek anlamına gelmez. Roma Katolik Kilisesi, cadı avının metafizik ve ideolojik yapı iskelesini kurmuş ve tıpkı daha önce heretiklere de yaptığı gibi cadıların da zulmedilmesini kışkırtmıştır. Engizisyon, seküler yetkililerin "cadıları" bulmasını ve cezalandırmasını teşvik eden papalık bildirileri ve hepsinden önemlisi Kilise'nin yüzyıllardır sürdürdüğü kadın düşmanı kampanyalar olmasaydı, cadı avı da mümkün olamazdı. Ancak kalıplaşmış fikirlerin aksine, cadı avı yalnızca Katolik bağnazlığın ya da Roma Engizisyonu'nun kumpaslarının bir ürünü değildir. Cadı avı zirvesine ulaştığında davaların çoğunu seküler mahkemeler görürken Engizisyon'un işlediği ülkelerde (İtalya ve İspanya) idamların sayısı nispeten daha azdı. Hatta Katolik Kilisesi'nin gücünü zayıflatan Protestan

Reformasyonu'nun ardından Engizisyon, Yahudilere zulmünü yoğunlaştırırken, otoritelerin cadılar karşısındaki fanatikliğini dizginlemeye bile başlamıştı (Milano 1963:287-9)[11]. Dahası ruhban sınıfı kan dökmenin utancından kaçınmak istediği için, idamların gerçekleştirilmesinde Engisizyon daima devletin işbirliğine bel bağlamıştır. Devletin Kilise halini aldığı, Reformasyon bölgelerinde (İngiltere gibi) ya da Kilisenin devletleştiği yerlerde (Cenevre ve nispeten İskoçya'da olduğu gibi) kilise ile devlet arasındaki işbirliği çok daha yakın olmuştur. Burada iktidarın bir ayağı kanunları koyar ve uygularken, dini ideoloji de bunun politik çağrışımlarını açıkça ortaya koymuştur.

Diğer her konuda birbirleriyle savaş halinde olan Katolik ve Protestan ulusların cadılara zulmetmek konusunda kol kola girmesi ve aynı argümanları paylaşması, cadı avının politik niteliğini ortaya koyan başka bir olgudur. Bu yüzden *cadı avının, yeni Avrupalı ulus devletlerin politikasında ilk birleştirici zemin ve Reformasyonun doğurduğu hiziplerden sonra Avrupa birliğinin bir ilk örneği olduğunu* söylemek pek abartılı olmaz. Çünkü cadı avı, bütün sınırları aşarak, Fransa ve İtalya'dan Almanya, İsviçre, İngiltere, İskoçya ve İsveç'e kadar yayılmıştır.

Böylesine ittifaklı bir soykırım politikası hangi korkulardan beslenmiştir? Neden böylesine yoğun bir şiddet uygulanmıştır? Ve neden bu şiddetin esas hedefi kadınlar olmuştur?

Şeytani İnanışlar ve Üretim Tarzındaki Değişimler

Ancak şimdiye kadar bu soruların kesin cevaplarının bulunamadığını belirtmekte fayda var. Bir açıklama getirebilmenin önündeki en büyük engellerden biri, cadılara getirilen suçlamaların herhangi bir niyet ya da suç ile karşılaştırılamayacak kadar grotesk ve inanılmaz oluşudur.[12] Pek çok Avrupa ülkesinde, bedenlerini ve ruhlarını şeytana satmakla, büyü aracılığıyla sürüyle çocuk öldürmekle, bunların kanlarını emmekle, etlerinden iksirler hazırlamakla, komşularının ölümüne sebebiyet vermekle, hayvanları, mahsulleri mahvetmekle, fırtınalar çıkarmakla ve başka bir sürü iğrençlik yapmakla suçlanan *yüz binlerce kadının* iki yüzyıldan uzun bir süre yargılandığı, işkence gördüğü, diri diri yakıldığı ve asıldığı gerçeği nasıl açıklana-

bilir? (Bununla birlikte, bugün bile bazı tarihçiler, cadı avının zamanın inanç yapısı bağlamında ele alındığında oldukça akla yatkın olduğuna inanmamızı bekliyor.)

Diğer bir sorun da kurbanların düşüncelerini bilmiyor oluşumuz. Çünkü cadıların seslerinden geriye kalan tek şey, Engizisyon üyelerinin yazdığı ve genellikle işkence altında alınan ifadeler. Carlo Ginzburg'un (1991) yaptığı gibi, kayıtlı ifadelerin çatlaklarından sızan geleneksel folklora ne kadar kulak verirsek verelim, bunların otantikliğini kanıtlayabilmemizin bir yolu yok. Üstelik cadıların yok edilmelerinin sadece bir açgözlülüğün sonucu olduğu da söylenemez, çünkü çoğunluğu yoksul olan bu kadınların idam edilip mallarına el konulmasıyla elde edilebilecekler, Amerikalar'ın zenginliği ile karşılaştırılamaz bile.[13]

İşte bu nedenlerden dolayı, Brian Levack gibi bazı tarihçiler herhangi bir açıklayıcı kuram sunmaktan kaçınarak, ortaçağın sonlarına doğru hukuki usullerde özelden kamusal bir suçlama sistemine geçiş, devlet iktidarının merkezileşmesi, Reformasyon ve Karşı- Reformasyon'un toplumsal yaşantıya etkileri gibi, cadı avının önkoşullarını tanımlamakla yetinmişlerdir (Levack 1987).

Ama bu türden bir agnostisizme gerek yok. Cadı avcılarının kurbanlarına yönelttikleri suçlamalara gerçekten inanıp inanmadıklarına ya da bu suçlamaları istihzayla yalnızca toplumsal baskı araçları olarak kullanıp kullanmadıklarına karar vermek zorunda da değiliz. Cadı avının tarihsel bağlamını, kurbanların cinsiyetini ve bağlı bulundukları sınıfı ve katliamın etkilerini göz önünde bulundurduğumuzda, Avrupa'daki cadı avcılığının, kadınların kapitalist ilişkilerin yayılmasına karşı direnişlerine ve cinsellikleri, yeniden üretim üzerindeki kontrolleri ve şifacılık yetileri sayesinde sahip oldukları güce bir saldırı olduğunu anlayabiliriz.

Cadı avı ayrıca kadın bedeninin, emeğinin, cinsel güçlerinin ve yeniden üretim yetilerinin devlet kontrolü altına alındığı ve ekonomik kaynaklara dönüştürüldüğü yeni bir patriyarkal düzenin kuruluşunun bir aracı olmuştur. Yani cadı avcıları, belli ihlalleri cezalandırmaktan ziyade, artık hoş görmedikleri ve toplumda nefret uyandırmasını sağlamak zorunda oldukları

genel kadın davranışlarını ortadan kaldırmakla ilgileniyorlardı. Davalarda atıfta bulunulan suçların genellikle on yıllar önce meydana gelmiş olması, cadılığın *crimen exceptum*, yani işkence de dahil olmak üzere özel yollardan soruşturulması gereken bir suç ilan edilmesi, kişilere ve şeylere zarar verilmemiş olsa bile yine de cezaya tabi bir suç sayılması, bütün bu unsurlar cadı avının hedefinin (yoğun toplumsal değişim ve çatışma dönemlerinde uygulanan siyasi baskı için de çoğu zaman geçerli olduğu üzere) toplumsal olarak tanınmış suçlardan ziyade, daha önceleri kabul gören, ancak mevcut koşullarda terörle ve suç haline getirilerek toplumdan silinmesi gereken uygulamalar ve gruplar olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda, cadılık suçlaması, yine aynı tarihlerde İngiliz yasalarına dahil edilen "vatan hainliği" ve günümüzün "terörizm" suçlarıyla aynı işlevi görmüştür. Suçun bu derece belirsiz oluşu, yani muazzam bir dehşet yarattığı halde kanıtlanmasının bu kadar zor oluşu, her türlü protestoyu cezalandırmak ve günlük yaşantının en olağan yönlerine karşı bile şüphe uyandırmak için kullanılabileceği anlamına geliyordu.

Avrupa'daki cadı avının anlamının ilk önsezilerinden biri, Michael Taussig'in klasik çalışması *The Devil and Commodity Fetishism in South America*'da (1980) öne sürdüğü tezde bulunabilir. Burada yazar, şeytani inanışların bir üretim tarzının yerini bir başkasına bıraktığı dönemlerde baş gösterdiğini belirtir. Böylesi dönemlerde yalnızca hayatın maddi koşulları değil aynı zamanda örneğin, değerin nasıl yaratıldığı, hayatı ve gelişmeyi sağlayan şeyin ne olduğu, yerleşik gelenekler ve toplumsal ilişkiler açısından neyin "doğal", neyin ise bunlarla tezat olduğuna ilişkin düşünceler gibi, toplumsal düzenin metafizik temelleri de radikal bir dönüşüme uğrar (Taussig 1980: 17 ve devamı). Taussing kuramını, Kolombiyalı tarım işçilerinin ve Bolivyalı kalay madencilerinin, her iki ülkede de daha eski ve halen var olan geçime dayalı üretimle karşılaştırıldığında, insanlara ölümcül ve hatta şeytani görünen parasal ilişkilerin kök salmaya başladığı bir dönemdeki inanışlarını inceleyerek geliştirmiştir. Bu yüzden, Taussig'in incelediği örneklerde, hali vakti yerinde olanların şeytana taptığından şüphe edenler,

yoksullardır. Yine de onun şeytan ile meta biçimini ilişkilendirişi, cadı avının arka planında örfi hakların kaldırılmasına neden olan kırsal kapitalizmin genişlemesi ile modern Avrupa'daki ilk enflasyon dalgasının yattığı gerçeğini hatırlatır. Bu olgular, yoksulluğu, açlığı artırmakla ve kitlelerin yerlerinden edilmesine neden olmakla kalmamış (Le Roy Ladurie 1974: 208) aynı zamanda iktidarı, kapitalizm öncesi Avrupa'ya özgü komünal hayat biçimlerine korku ve nefretle bakan, yeni bir "modernleşmeciler" sınıfının ellerine vermiştir. Cadı avı, hem "çok çeşitli popüler inanç ve pratiklerin ... takip edilmesini sağlayan bir platform" (Normand ve Roberts 2000: 65) hem de toplumsal ve ekonomik yeniden yapılanmaya direnişi yenilgiye uğratabilecek bir silah olarak, bu ön-kapitalist sınıfın inisiyatifiyle gerçekleştirilmiştir.

İngiltere'de cadı davalarının büyük bir kısmının, 16. yüzyıla gelindiğinde topraklarının büyük bir kısmının çitlenmiş olduğu Essex'te gerçekleşmiş olması önemlidir.[14] Toprak özelleştirmesinin ne yaşandığı ne de gündeme geldiği Britanya Adaları'nda cadı avına rastlanmamıştır. Bu bağlamda en çarpıcı örnekler, İrlanda ve İskoçya-West Highlands'tir. Buralarda da katliamdan eser yoktur, çünkü her iki bölgede de kolektif toprak kullanımı ve akrabalık bağları hüküm sürmekteydi ve bu da bir cadı avım mümkün kılan, komünal ayrımları ve devletle suç ortaklığını engelleşmişti. Bu yüzden -geçimlik ekonominin Presbiteryen Reformasyonu'nun etkisiyle yok olmaya yüz tuttuğu, Anglikanlaştırılan ve özelleştirilen İskoçya-Lowlands'te cadı avına en az 4000 kurban (kadın nüfusunun yüzde biri) verilirken- cadıların yakıldığı zamanlarda Highlands'te ve İrlanda'da kadınlar güvendeydi.

Bütün sonuçlarıyla beraber (topraklara el konulması, toplumsal mesafelerin derinleşmesi, kolektif ilişkilerin son bulması) kırsal kapitalizmin yaygınlaşmasının cadı avının arka planındaki belirleyici bir unsur olduğu, suçlananların çoğunluğunun yoksul köylü kadınlardan -çiftçiler, ücretli işçiler- bunları suçlayanların ise toplumun zengin ve prestijli üyelerinden -genellikle bu kadınların işverenleri ya da toprak sahipleri, yani yerel iktidar yapısının parçası olan ve genellikle merkezi

devletle sıkı ilişkiler içinde bulunan kişilerden- oluşmasından da bellidir. Ancak yapılan zulüm arttıkça ve cadı korkusunun (bir o kadar da cadılıktan ya da "yıkıcı işbirliği"nden suçlanma korkusu) tohumları atıldıkça komşu komşuyu suçlamaya başlamıştır. İngiltere'de cadılıkla suçlananların çoğu, toplumun desteğiyle ayakta duran yaşlı kadınlar ya da kapı kapı dolaşıp biraz yiyecek, bir tas süt veya şarap dilenen kadınlardı. Bu kadınlar evliyse, kocaları gündelik işçilerdi ama genellikle dul ya da yalnız yaşayan kadınlardı. Yoksullukları itiraflarında da görülebilir. Şeytan onlara ihtiyaç zamanlarında görünüyor, artık "dilenmek zorunda kalmayacaklarını" temin ediyordu; ancak bu gibi durumlarda şeytanın verdiği para derhal kül olup uçuyordu. Belki de bu, o dönemde yaygın olarak görülen aşırı enflasyonla ilişkilendirilebilecek bir ayrıntıdır. (Larner 1983: 95; Mandrou 1968:77). Cadıların şeytani suçlarına gelince,"kem göz", dilencinin sadaka vermeyenleri lanetlemesi, kirayı ödeyememe, sosyal yardım talebi; tüm bunlar bize sadece köy düzeyinde yaşanan sınıf mücadelesinin bir yansıması olarak görünüyor (Macfarlane 1970: 97; Thomas 1971: 565; Kittredge 1929: 163). Sınıf mücadelesinin bir İngiliz cadının yaratılmasına ne kadar türlü yollardan katkı sağladığını, 1585 yılında Tyburn'de asılan, altmış beş yaşında dul bir kadın olan Margaret Harkett'a yöneltilen suçlara bakarak da anlamak mümkün:



İngiliz cadısının klasik tasviri: yaşlı, eli ayağı tutmayan, etrafında hayvanları ve dostlarıyla birlikte bir cadı; yine de meydan okuyan bir duruşu var. The Wonderful Discoveries of the Witchcrafts of Margaret and Philip Flowers'tan (1619).

> Komşusunun tarlasından izin almadan bir sepet armut topladı. Geri vermesi istendiğinde öfkeyle armutları fırlattı, o günden sonra tarlada bir daha armut yetişmedi. Sonra William Goodwin'in uşağı mayasını almak istemedi, bunun üzerine birası kuruyup gitti. Efendisinin toprağından odun çalarken bir görevli tarafından yakalandı, sonra görevli delirdi. Bir komşusu atlarından birini ödünç vermeyi reddedince atlarının hepsi öldü. Bir başkası bir çift ayakkabı için istediğinden az para ödedi ve sonra öldü gitti. Bir beyefendi hizmetçisine onun ayranını almamasını söyledi, daha sonra ne yağ ne de peynir yapabildiler (Thomas 1971: 556).

Aynı durum Chelmsford, Windsor ve Osyth'de asılan kadınlar için de geçerlidir. 1566 yılında Chelmsford'da asılan Waterhouse Ana, biraz ekmek ya da yağ dilendiği ve komşularının çoğuyla "münakaşa ettiği" anlatılan "oldukça yoksul bir kadındı" (Rosen 1969: 76-82). Windsor'da 1579 yılında idam edilen Elizabeth Stile, Devell Ana, Margaret Ana ve Dutton Ana da düşkünler evinde yaşayan yoksul dullardı. Sözde liderleri olan Seder Ana gibi hepsi de dilenerek geçimlerini sağlıyor ve muhtemelen sadaka vermeyenlerden intikam alıyordu (a.g.e.: 83-91). Chelmsford cadılarından Elizabeth Francis, azıcık eski maya vermeyi reddetti diye komşularından birini lanetlemiş, kadının o günden beri kafasında inanılmaz bir acı peyda olmuştu. Staunton Ana, bir komşusu kendisine maya vermeyi reddedince arkasını dönüp giderken şüphe uyandıracak şekilde mırıldanmış, bunun üzerine komşusunun çocuğu şiddetli bir hastalığa yakalanmıştı (a.g.e.:96). 1582 yılında Osyth'te asılan Ursula Kemp kendisine biraz peynir vermeyi reddeden bir Dükü topal etmiş; yine aynı şekilde biraz temizlik malzemesi vermeyi reddetti diye Agnes Letherdale'in çocuğunun poposunda şişlik oluşmasına neden olmuştu. Alice Newman kendisine on iki pens vermeyi reddeden, yoksulların tahsildarı Johnson'un vebaya tutularak ölmesine neden olmuş; ayrıca kendisine bir parça et vermeyi reddeden bir kahyayı da cezalandırmıştır (a.g.e.:119). İskoçya'da da benzer bir manzarayla karşılarız. Burada da suçlananlar daima hâlâ kendilerine ait bir toprak parçası olan, ancak geçimlerini güçlükle sağlayabilen, genellikle hayvanlarını onların topraklarında otlattıkları ya da kiralarını ödemedikleri için komşularının düşmanlığını kazanan yoksul köylülerdi (Larner 1983).

Cadı Avı ve Sınıf Ayaklanması

Bu örneklerde de gördüğümüz gibi, cadı avı "yukarı tabakanın," bu dönemde sahip oldukları her şeyi kaybettikleri için kötü düşünceler beslemeleri beklenen "alt sınıf"lardan sürekli korkarak yaşadıkları bir toplumsal ortamda filizlenmiştir..

Bu korkunun kendini popüler büyüye bir saldırı olarak göstermesi pek de şaşırtıcı değildir. Büyüye karşı mücadele, günümüze kadar her daim kapitalizmin gelişimiyle el ele gitmiştir. Büyü, dünyanın canlı ve öngörülemez olduğu, "su, ağaçlar, maddeler, kelimeler..." yani her şeyde bir güç olduğu inancına dayanır (Wilson, 2000: xvii). Böylece her olay, anlamı çözülmesi ve kişinin iradesince yönlendirilmesi gereken esrarengiz bir gücün ifadesi olarak yorumlanır. Bir Alman bakanın 1594'te katıldığı bir kır gezisinden edindiği izlenimler, bunun günlük hayatta ne anlama geldiğinin muhtemelen abartılı bir tasvirini sunar:

> Efsun kullanımı o kadar yaygın ki hiçbir kadın ya da erkek, herhangi bir işarete, efsuna, büyüye ya da pagan araca başvurmadan bir şey yapmıyor ya da bir işe başlamıyor. Örneğin, doğum sancıları çekerken, çocuğu kucağa alırken ya da bırakırken... sığırı tarlaya götürürken... bir şey kaybetmişlerse ya da nerede olduğunu hatırlamıyorlarsa... geceleri pencereyi kapatırken, biri hastalandığında ya da bir inek garip davrandığında, kendilerini kimin soyduğunu, kimin büyülediğini öğrenmek ya da bir muska almak için derhal falcıya gidiyorlar. Bu insanların günlük alışkanlıkları batıl inançta hiçbir sınır tanımadıklarının gösteriyor...Burada herkes batıl pratiklere katılıyor; ya kelimelerle, adlarla, kafiyelerle yahut Tanrı'nın, Kutsal Üçlü'nün, Bakire Meryem'in ve on iki havarinin adını anarak...Bu kelimeler hem açıkça hem de gizliden gizliye dillendiriliyor, bunlar kâğıt parçalarına yazılıp yutuluyor ya da muska olarak taşınıyor. Ayrıca şifalı otlarla, köklerle ve bazı ağaçların dallarıyla büyü yapıyorlar. Bütün bunlar için özel günleri ve mekânları var (Strauss 1975: 21).

The Magical Universe'te (2000) Stephen Wilson'un da belirttiği gibi, bu ritüelleri uygulayanlar, genellikle hayatta kalma mücadelesi veren, her daim belayı kendilerinden uzak tutmaya çalışan ve bu yüzden de "kötülükten ve zarardan korunmak ve bereket, mutluluk, sağlık ve yaşamdan oluşan iyiliği bulmak için... bu kontrol sahibi kuvvetleri teskin etmek, kandırmak ve hatta manipüle etmek" isteyen yoksul insanlardı (s. xviii). An-

cak yeni kapitalist sınıfın gözünde, dünyada gücün yayılımına dair bu anarşik ve moleküler anlayış, lanetli bir şeydi. Doğayı kontrol altına almayı amaçlayan kapitalist iş örgütlenmesi, büyü pratiğinde zımni olarak bulunan öngörülemezliği, doğal unsurlarla ayrıcalıklı bir ilişki kurma ihtimalini, sadece belli kişilerin erişiminde olan ve bu yüzden kolayca genelleştirilip sömürülemeyen güçlerin varlığına dair inancı yok etmek durumundaydı. Büyü ayrıca çalışma sürecinin rasyonelleştirilmesinin önünde bir engel ve bireysel sorumluluk ilkesinin kuruluşuna da bir tehdit oluşturuyordu. Hepsinden önemlisi, büyü işin reddinin, itaatsizliğin bir biçimi ve iktidara karşı aşağıdan direnişin bir aracı olarak görünüyordu. Tahakküm altına alınabilmesi için dünyanın önce "büyüsünün bozulması" gerekiyordu.

16. yüzyıla gelindiğinde büyüye karşı saldırı çoktan başlamıştı ve bu saldırının esas hedefi kadınlardı. Büyü/sihir konularında uzman olmasalar dahi, hastalandıklarında hayvanları damgalamaları, komşularını iyileştirmeleri, kaybettikleri ya da çaldırdıkları eşyaları bulmak için yardım etmeleri, muska ya da aşk iksirleri vermeleri, geleceği öngörmelerine yardımcı olmaları istenenler, hep onlardı. Cadı avı çok çeşitli kadın pratiklerini hedef almış olsa da, kadınlar her şeyden önce bu büyücülük, efsunculuk, şifacılık, kâhinlik özellikleri yüzünden zulme uğramıştır.[15] Çünkü kadınların sihirli güçlere sahip olduklarını iddia etmesi, otoritelerin ve devletin iktidarının temelini sarsarken, yoksullara doğal ve toplumsal çevrelerini idare edebilme ve kurulu düzeni alaşağı edebilme yetileri konusunda da güven veriyordu.

Öte yandan yoğun bir toplumsal kriz ve mücadele dönemine denk gelmemiş olsaydı, kadınların nesiller boyu devam ettirdikleri büyü sanatları şeytani bir komplo haline getirilir miydi, burası şüphelidir. Toplumsal-ekonomik krizin ve cadı avının aynı döneme denk gelişi, "(16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın ilk yarısı arasında) fiyatların arttığı dönem aynı zamanda ceza ve idamların sayısının da en çok olduğu dönemdir" diye belirten Henry Kamen tarafından da fark edilmiştir (Kamen 1972: 249).[16]

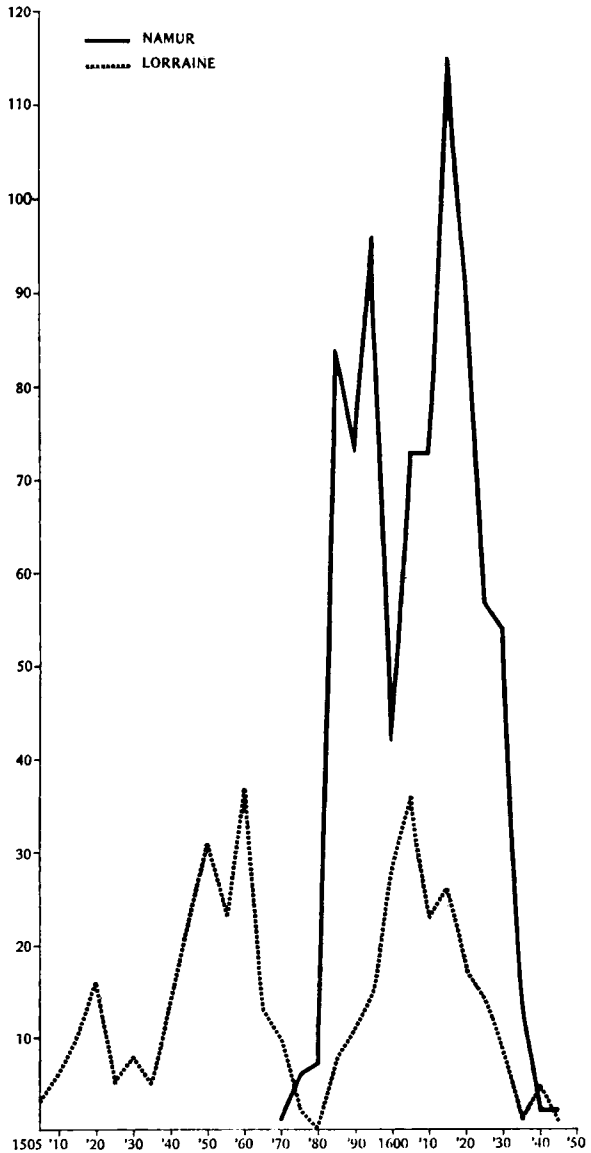
Bununla birlikte, zulmün yoğunlaşması ile kentsel ve kırsal ayaklanmaların patlak vermesinin çakışması daha da

önemlidir. Bunlar, İngiltere'de tırmıklarla, küreklerle silahlanmış yüzlerce kadın, erkek ve çocuğun "artık çalışmak yok," diyerek ortak alanların etrafına çekilen çitleri yıkmaya giriştiği "çitlemeler"e karşı ayaklanmalar da dahil olmak üzere, toprakların özelleştirilmesine karşı verilen "köylü savaşları"ydı (1549, 1607, 1628, 1631'de). Fransa'da ise, 1593 ile1595 arasında Croquantlar ondalık vergiler, aşırı yüksek vergiler ve Avrupa'nın geniş bir kesiminde kitlesel bir açlığa neden olan, artan ekmek fiyatlarına karşı isyan etmişti.

Bu isyanlar sırasında ayaklanmayı başlatan ve yönlendirenler, genellikle kadınlardı. 1645 yılında çocuklarını açlıktan ölmekten kurtarmaya çalışan bir kadının Montpellier'de başlattığı isyan ve 1652 yılında Cordoba'da yine aynı şekilde bir kadın tarafından başlatılan isyan örnek olarak verilebilir. Ayrıca isyanlar bastırılıp erkeklerin çoğu tutuklandığında ya da katledildiğinde -daha yeraltından da olsa- direnişi sürdürenler, yine kadınlardı. Köylü Savaşı'nın ardından iki yüzyıl süren bir cadı avının baş gösterdiği güneybatı Almanya'da da muhtemelen böyle olmuştu. Konu üzerine yazan Eric Midelfort bu iki olgu arasında bir bağlantının varlığı ihtimalini dışlamıştır (Midelfort 1972: 68). Oysa Midelfort, 1476'dan 1525'e kadar feodal iktidara karşı silahlanan ve vahşice bastırılan binlerce köylü ile bundan yirmi yıldan bile az bir zaman sonra, aynı bölgede ve köylerde kazıklara götürülen onca kadın arasında, Le Roy Ladurie'nin Cevennes'te bulduğu türden[17] akrabalık ve cemaat ilişkilerinin olup olmadığını hiç sormamıştır.

Ama yine de Alman prenslerinin uyguladığı zalim baskının ve çarmıha gerilen, kafaları koparılan, diri diri yakılan yüzlerce ve binlerce köylünün, özellikle de tüm bunları görmüş olan ve anımsayan, yerli elitlere düşmanlıklarını türlü yollardan göstermeye meyil eden yaşlı kadınlar arasında bastırılamaz nefretlerin, gizli intikam planlarının doğmasına yol açtığını düşünebiliriz.

Cadıların katli bu temel üzerinde gelişmiştir. Bu katliam, başka araçlarla yürütülen bir sınıf savaşıdır. Bu bağlamda, isyan korkusu ile katliamı gerçekleştirenlerin Cadı Sabbat'ı ya da Sinagog'a[18] -genelde uzak bölgelerden gelen



Grafik: 1505 ile 1650 yılları arasında görülen cadı davalarının dinamiklerini gösteren bu grafik, özellikle Fransa'nın Namur ve Lorraine bölgelerine ilişkin olmakla birlikte, diğer Avrupa ülkelerinde uygulanan zulüm hakkında da bir fikir vermektedir. Her yerde, yiyecek fiyatlarının artış gösterdiği 1550'ler ile 1630'lar arası dönem kilit bir öneme sahiptir (Henry Kamen'den, 1972).

binlerce kişinin katılımıyla gerçekleştirildiği varsayılan meşhur gece toplantısı- yaptığı vurgu arasında bir bağlantı olduğunu görmezlikten gelemeyiz. Sabbat korkusu uyandırarak yetkililerin var olan örgütlenme biçimlerini hedef alıp almadıkları bilinmemektedir. Ancak, hiç şüphesiz, yargıçların bu şeytani toplantılar karşısındaki takıntılı tavırda, Yahudi katliamının yanı sıra, köylülerin geceleri Ionesome dağlarında ve ormanlarda ayaklamalarını planlamak üzere düzenledikleri gizli toplantıların yankılarını duyabiliriz.[19] İtalyan tarihçi Luisa Muraro 16. yüzyılın başlarında Alp dağlarında görülen cadı davaları üzerine yazdığı *La Signora del Gioca*'da (Oyunun Kadını) bu konuya değinir:

> Val di Fiemme davalarından biri görülürken davalılardan biri birden üvey annesiyle birlikte dağlarda olduğu bir gece uzaklarda muazzam bir ateş gördüğünden bahsetti. "Kaç, kaç," diye bağırmıştı büyükannesi, "bu oyunun Kadınının ateşi." Pek çok Kuzey İtalya lehçesinde "oyun" (gioco) Sabbat kelimesinin en eski halidir (Val di Fiemme davalarında hâlâ oyunu yöneten bir kadın figüründen bahsedilir)... Aynı bölgede 1525 yılında oldukça geniş çaplı bir köylü ayaklanması yaşanmıştır. Köylüler ondalık vergilerin ve haraçların kaldırılmasını, avlanma özgürlüğünün tanınmasını, rahibe manastırlarının azaltılmasını, yoksul evleri kurulmasını ve her köyün kendi rahibini seçme hakkının tanınmasını talep ediyorlardı...Köylüler kaleleri, manastırları ve rahip evlerini yaktı. Ama yenildiler ve katledildiler; yıllarca hayatta kalmayı başarabilenler, yetkililerden intikam alma ateşiyle yanıp tutuşuyordu.

Muraro şöyle devam eder:

> Oyunun kadınının ateşi uzaklarda giderek solarken, yakınlarda isyanın ateşi ve baskının külleri vardı... Ama bize hazırlanan köylü isyanı ile gizemli gece toplantıları hikâyeleri arasında bir bağlantı var gibi geliyor...Yalnızca köylülerin geceleri ısınmak ve birbirleriyle iletişim kurmak için gizlice bir ateşin etrafında toplandıklarını farz edebiliyoruz...ve bundan haberdar olanların, eski efsanelere başvurarak bu yasak toplantıları ifşa etmemeye çalıştığını ...Eğer cadıların gerçekten sırları var idiyse, bu belki de onlardan biriydi (Muraro 1977: 46-47).

Katılanların suçlarının açıklanması ve şeytanın cadıların efendilerine karşı gelmesini telkin etmesiyle sonlanan, hem de

vasa bir cinsel orji hem de yıkıcı bir siyasi toplantı olarak gösterilen Sabbat tasvirlerinde, cinsel günahlarla birlikte sınıf mücadelesi de önemli bir unsurdu. Cadı ile şeytan arasında yapılan anlaşmanın tıpkı köleler ile direnen işçilerin yaptığı anlaşmalar gibi *conjuratio* olarak adlandırılması (Dockes 1982: 222; Tigor ve Levy 1977: 136) ve de cadıları katledenlerin gözünde şeytanın, insanın uğruna ruhunu satmaktan, yani her türlü doğal ve toplumsal kanunu çiğnemekten geri durmayacağı aşk, güç ve zenginlik gibi şeylerin bir vaadini temsil etmesi önemlidir.

Sabbat morfolojisinin merkezi temalarından biri olan yamyamlık tehdidi, Henry Kamen'e göre, ayaklanmaların morfolojisini de anımsatır, çünkü asi işçiler zaman zaman, kanlarını satanlardan duydukları nefreti onları yemekle tehdit ederek göstermişlerdir.[20] Kamen, Roman şehirlerinde (Dauphiné, Fransa) 1580 kışında ondalık vergilere karşı ayaklanarak, "üç güne kalmaz Hıristiyan eti satılığa çıkar" diyen köylülerin hikâyesini anlatır. Sonra karnaval esnasında, ayı postu içindeki "asiler"in lideri, "Hıristiyan etini temsil eden yiyecekleri yemiştir" (Kamen 1972: 334; Le Roy Ladurie 1981: 189, 216). Yine 1585 yılında, Napoli'de ekmek fiyatlarına karşı gerçekleştirilen bir ayaklanmada, asiler fiyat artışlarından sorumlu olan yöneticinin bedenini parçalamış, etlerini satılığa çıkarmışlardır (Kamen 1972: 335). Kamen, insan eti yemenin toplumsal değerlerin tamamen alt üst oluşunu sembolize ettiğine işaret eder. Bu da, kitlesel olarak kutlanan ve saat yönünün tersine dans etmek gibi cadılığa mahsus pratiklere atfedilen ritüellerin pek çoğunun da düşündürdüğü üzere, cadının ahlaki sapkınlığın bir kişilikleşmesi olarak görülmesiyle tutarlıdır (Clark 1980; Kamen 1972). Gerçekten de cadı, toplumsal düzenin yıkımına ilişkin binyılcı isteklere bağlı, ortaçağ literatüründe sıkça tekrarlanan bir tema olarak "alt üst olmuş dünya"nın canlı bir sembolüydü.

Cadı Sabbat'ının yıkıcı, ütopyacı boyutları Luciano Parinetto'nın *Streghe e Potere*'sinde (1998) farklı bir açıdan vurgulanır. Burada Parinetto, bu toplantıya modern bir yorum getirmenin gerekli olduğuna işaret ederek, onun ahlaki kuralları çiğneyen unsurlarını gelişmekte olan kapitalist iş disiplini

açısından ele alır. Parinetto, Sabbat'ın geceleri gerçekleştiriliyor olmasının, dönemin kapitalist çalışma saati düzenlemelerini ihlal ettiğini ve gece gölgeleri cinsiyetler arası ya da "benim olan, senin olan" ayrımlarını ortadan kaldırdığı için, özel mülkiyete ve ortodoks cinsel inançlara bir meydan okuma anlamına geldiğini vurgular. Parinetto ayrıca cadılara yöneltilen suçlamalarda *uçuş* ve *seyahat*in önemli bir unsur olmasının, bu dönemde yetkilileri epeyce meşgul eden yeni bir olgu olarak göçmen ve gezici işçilerin hareketliliğine karşı bir saldırıyla ilişkili olarak yorumlanması gerektiğini öne sürer. Parinetto, tarihsel özgüllüğü içinde ele alındığında, gece Sabbat'ının, efendilere karşı ayaklanmada ve cinsel rollerin yıkılmasında cisimleşen bir ütopyanın şeytanileştirilmesi olarak göründüğünü ve bunun yeni kapitalist iş disiplinine aykırı bir zaman ve mekân kullanımını temsil ettiği sonucuna varır.

Bu anlamda, cadı avı ile heretiklerin daha önceki katli arasında bir süreklilik vardır. Heretiklerin katli de, tıpkı cadı avı gibi, dini ortodoksiyi dayatma maskesi altında, toplumsal yıkıcılığın özgün biçimlerini cezalandırmıştır. Cadı avının ilkin heretiklerin zulme en yoğun olarak uğradıkları bölgelerde (Güney Fransa, Jura, Kuzey İtalya) ortaya çıkmış olması önemlidir.

İsviçre'nin bazı bölgelerinde, erken bir dönemde cadılara *Herege* ("heretik") yahut *Waudois* (Waldocu) denmekteydi (Monter 1976: 22; Russel 1972: 34 ve devamı).[21] Dahası heretikler de gerçek dine ihanet ettikleri için kazıklarda yakıldılar ve cadılığın on emrine giren oğlancılık, bebek katli, hayvanlara tapınma gibi suçlarla itham edildiler. Bunlar kısmen Kilise'nin daima rakip dinlere karşı yönelttiği ritüel suçlardı. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi Katharlardan Adamitelere kadar, cinsel devrim heretik hareketin esas unsurlarından biri olmuştur. Özellikle de Katharlar, Kilise'nin kadınları alçaltan bakış açısına karşı durmuş, ruhu esir almanın bir biçimi olarak gördükleri evliliğin ve hatta doğurmanın reddedilmesini savunmuşlardır. Ayrıca heretiklerin Manişeist bir dini benimsemesi, bazı tarihçilere göre, Kilise'nin ortaçağın sonlarına doğru Şeytan'ın dünyadaki varlığıyla giderek daha çok meşgul olmasına ve Engizisyon'un cadılığı bir karşı-Kilise olarak değerlendirmesi-



Johannes Tinctoris'in tasviriyle Waldocu (Waldensian) heretikler. Tractatus Contra Sectum Valdensium. Cadı avı ilkin heretiklerin zulme en yoğun olarak uğradıkları bölgelerde ortaya çıktı. Erken dönemde, İsviçre'nin bazı bölgelerinde cadılara çoğunlukla "waudois" denilmekteydi.

ne yol açmıştır. Bu yüzden en azından cadı avının ilk döneminde heretiklik ve cadılık arasındaki süreklilik yadsınamaz. Ancak cadı avı, ilkin Avrupa tarihinin dönüm noktası olan Kara Ölüm'ün yarattığı travma ve alt üst oluşla, sonrasında 15. yüzyılda kapitalizmin ekonomik ve toplumsal hayatı yeniden düzenlemesiyle sınıf ilişkilerinde görülen muazzam değişimlerle büyük ölçüde dönüşüme uğramış olan farklı bir tarihsel bağlamda meydana gelmiştir. Geceleri gerçekleştirilen gelişigüzel ziyafetler gibi bariz süreklilik unsurları bile, Kilise'nin heretiklere karşı yürüttüğü mücadelede sahip olduğundan farklı bir anlam kazanmıştır.

Cadı Avı, Kadın Avı ve Emek Birikimi

Heretiklik ile cadılık arasındaki en önemli fark, cadılığın bir kadın suçu sayılmasıdır. Bu durum özellikle de katliamın doruğa ulaştığı 1550 ile 1650 arası dönem için geçerlidir. Daha önceleri, erkekler suçlananların yüzde kırkını oluşturuyordu, sonraları daha çok serseri, dilenci, gezici işçi, çingene ve alt sınıf rahiplerden olan az sayıda erkek idam edilmeye devam etti. 16. yüzyıla gelindiğinde şeytana tapınma suçu, siyasi ve dini mücadelenin ortak temalarından biri haline geldi. Zamanın atmosferinde cadılıkla suçlanmayan bir piskopos ya da politikacı bile neredeyse kalmamıştı. Protestanlar Katolikleri, özellikle de Papa'yı şeytana hizmet etmekle suçlarken, Luther'in bizzat kendisi büyücü olmakla suçlanıyordu. Aynı şekilde İskoç John Knox, Fransız Jean Bodin ve pek çok başka isim de aynı şekilde suçlanmıştı. Sıkça boynuzlarla ve pençelerle tasvir edilen Yahudiler de ayinler düzenleyip şeytana tapınmakla suçlanıyorlardı. Ancak en çarpıcı olan şey, 16. ve 17. yüzyıllarda cadılık suçundan yargılanan ve idama mahkûm edilenlerin yüzde sekseninden çoğunun kadın olmasıdır. Aslında, bu dönemde kadınlar, bebek katli dışında başka hiçbir suçla karşılaştırılamayacak bir oranda cadılık suçundan katledilmişlerdi.

Cadının bir kadın olduğu, Tanrı'nın erkekleri böyle bir musibetten koruduğunu müjdeleyen demonologlar tarafından da vurgulanıyordu. Sigrid Brauner'in (1995) belirttiği üzere, bu olguyu meşrulaştırmak için öne sürülen argümanlar zamanla

değişmiştir. *Mallus Maleficarium*'un yazarları, kadınların "asla tatmin edilemeyen şehvetleri" yüzünden cadılığa daha yatkın olduklarını öne sürerken, Martin Luther ve hümanist yazarlar kadınların ahlaki ve zihinsel zayıflıklarını bu sapkınlığın kaynağı olarak göstermişlerdi. Ancak hepsi de kadınların uğursuz yaratıklar olduğu konusunda hemfikirdi.

Heretiklerin ve cadıların katledilmeleri arasındaki bir diğer farksa, ikincisinde doğum kontrol uygulamalarının şeytanileştirilmesiyle birlikte, cinsel sapıklık ve bebek katlinin merkezi bir rol oynamasıdır.

Doğum kontrolü, kürtaj ve cadılık arasında bağlantı ilk olarak VIII. Innocent Bildirisi'nde (1484) kurulmuştur. Bildiride durumdan şöyle yakınılıyordu:

> Efsunlarıyla, büyüleriyle, gözbağlarıyla ve diğer lanetli batıl inançları ve korkunç nazarları, alçaklıkları ve suçlarıyla, (cadılar) kadın soyunu mahvediyorlar...Erkeklerin üremesini, kadınların doğurmasını engelliyorlar, bu yüzden kocalar karılarıyla, karılar da kocalarıyla cinsel ilişkiye giremez hale geldi (Kors ve Peters 1972: 107-08).

Bu bildirinin ardından, üreme suçları davalarda belirgin şekilde görülmeye başlandı. 17. yüzyıla gelindiğinde, cadılar insanoğlunun ve hayvanların çoğalma gücünü elinden almayı planlamakla, kürtaj yapmakla ve çocukları öldürerek şeytana sunan bir mezhebin mensubu olmakla suçlandılar. Popüler imgelemde de cadı gittikçe yeni hayata düşman, etle beslenen ya da büyülü iksirlerini yapmak için çocuk bedenleri kullanan –bu daha sonraları çocuk kitapları tarafından da yaygınlaştırılan bir kalıp haline gelecekti- şehvet düşkünü, yaşlı bir kadına benzetilmeye başlandı.

Heretiklikten cadılığa giden yolda neden böylesi bir değişiklik olmuştu? Yani neden bir yüzyıl içinde heretik, bir kadın haline gelmişti, dini ve toplumsal kuralların çiğnenmesi neden yeniden esas olarak üreme suçuna odaklanmıştı?

1920'lerde İngiliz antropolog Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*'da bu sorulara, son zamanlarda eko-feministler ve "*Wicca*" uygulayıcıları tarafından yeniden canlandırılan bir açıklama getirmiştir. Murray, cadılığın heretikli-

ğin yenilgiye uğratılmasının ardından Engizisyon'un yeni bir dogmatik sapma korkusuyla dikkatini yoğunlaştırdığı, kadın merkezli kadim bir din olduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle, demonologların cadı diye cezalandırdığı kadınlar (bu kurama göre) doğumu ve üremeyi uzlaştırmayı amaçlayan kadim doğurganlık kültünün uygulayıcılarıdır. Bunlar Akdeniz bölgesinde binlerce yıl varlığını sürdüren, ama Kilise'nin pagan ritüeli oldukları ve de kendi iktidarını tehdit ettiği için karşı çıktığı kültlerdir.[22] Suçlananların arasında ebelerin de bulunması, ortaçağlarda kadınların toplumda şifacı konumuna sahip olmaları, 16. yüzyıla kadar çocuk doğurmanın kadınlara özgü bir "gizem" olarak görülmesi gibi etkenler de bu görüşü desteklemektedir. Ancak bu hipotez ne cadı avının zamanlamasını açıklar, ne de bu doğurganlık kültlerinin neden otoritelerde eski dini devam ettiren kadınları yok edecek derecede bir nefret uyandırdığını anlatır.

Diğer bir açıklama da cadı davalarında üreme suçlarının bu kadar fazla yer almasını, 16. ve 17. yüzyıllarda yoksulluğun ve yetersiz beslenmenin artışıyla birlikte oldukça yükselen bebek ölüm oranlarına bağlar. Bunca çocuğun ölümünden, bu derece ani ölümlerden, doğumdan hemen sonra gerçekleşen ölümlerden ve bu çocukların çok çeşitli hastalıklara karşı hassas hale gelmelerinden cadılar sorumlu tutulmuşlardır. Ancak bu açıklama da bizi çok ileri götürmez.

Bu açıklama cadı olarak suçlanan kadınların aynı zamanda hamileliği engellemekle de suçlandıklarına değinmez ve cadı avını 16. yüzyılın ekonomik ve kurumsal politikaları bağlamında ele almaz. Dolayısıyla bu açıklama, cadılara karşı yapılan saldırılar ile Avrupalı istatistikçilerin ve iktisatçıların, o dönemdeki işgücü miktarıyla ilgili sorunların altında tartışıldığı, üreme ve nüfus sayısı konusuna eğilmeye başlamaları arasındaki mühim bağlantıyı atlar. Daha önce de gördüğümüz gibi, emek sorununun çözümü, özellikle de Avrupa nüfusunun tekrar düşmeye başladığı ve bu düşüşün Fetih sonrası Amerikalar'da yaşanana benzer bir nüfus çöküşü kuruntusu uyandıracak boyutlara ulaştığı 17. yüzyılda oldukça aciliyet kazanmıştır. Bu arka plan göz önünde bulundurulduğunda, cadı



Çocuk pişiren kadınlar. Francesco Maria Guazzo'nun Compendium Maleficarium'undan, 1608.

avının kısmen de olsa doğum kontrolünü suç haline getirme ve kadın bedenini, yani rahmi, nüfus artışı ile emek gücünün üretimi ve birikimi sürecinin hizmetine sunma amacını taşıyan bir girişim olduğunu düşünmek oldukça akla yatkın görünüyor.

Bu elbette yalnızca bir hipotezdir; kesin olan şey ise cadı avının nüfus düşüşü üzerine kafa yoran ve nüfusun bir ulusun zenginliği olduğuna kanaat getirmiş siyasi bir sınıf tarafından teşvik edilmiş olduğudur. 16. ve 17. yüzyılda Merkantilizm'in en parlak dönemini geçirmesi, yine aynı yüzyıllarda nüfus kayıtlarının (doğum, ölüm ve evlilik kayıtları), nüfus sayımının başlaması ve nüfus biliminin ilk "devlet bilimi" olarak resmileşmesi, cadı avını başlatan siyasi çevrelerde, nüfus hareketlerini kontrol etmenin giderek stratejik bir önem kazandığının açık bir kanıtıdır (Cullen 1975: 6 ve devamı).[23]

Ayrıca cadıların çoğunun, kadınların üremeye ilişkin bilgisi ile bu süreç üzerindeki denetiminin adeta bir kaynağı olan ebeler ya da "bilge kadınlar" olduklarını biliyoruz (Midelfort 1972: 172). *Malleus* içinde bir bölümün tamamı ebelere ayrılmıştır. Burada, ebelerin annelerin rahimlerindeki bebekleri

öldürmelerine yardımcı oldukları için diğer bütün kadınlardan daha kötü oldukları, üstelik bu suçun kadınların doğum yaptıkları odalara erkekler giremediğinden daha da kolayca işlenebildiği belirtilmekteydi.[24] İçinde ebe barındırmayan tek bir kulübe bile bulunmadığını gözlemleyen yazarlar, "iyi bir Katolik" olduğunu kanıtlamadığı sürece hiçbir ebenin bu sanatı icra



Bebek katli draması, Genç Hans Holbein'ın ilk olarak Fransa'da 1538 yılında basılan, kırk bir tasarımdan oluşan serisi "Ölümün Dansı"ndan alınan bu tasvirde oldukça iyi yakalanmıştır.

etmesine izin verilmemesini öneriyorlardı; nitekim bu öneri de karşılığını buldu. Daha önce gördüğümüz üzere, ebeler –örneğin, kadınların hamileliklerini gizleyip gizlemediklerini ya da evlilik dışı çocuk sahibi olup olmadıklarını kontrol etmek üzere- ya polis kadınlara dönüşmüş ya da marjinalleştirilmişlerdi. Fransa'da ve İngiltere'de, 16. yüzyılın sonlarından itibaren çok az kadının çocuk doğurtmasına izin verilir olmuştu. Oysa o zamana kadar bu pratik, onların dokunulamaz bir gizemi olagelmişti. Sonradan, 17. yüzyılın başlangıcında, ilk erkek ebeler ortaya çıktı ve bir yüzyıl içinde kadın doğum neredeyse tamamen devlet kontrolü altına alındı. Alice Clark'a göre;

> Bu meslekte kadınların yerine giderek erkeklerin istihdam edilmesi süreci, doğru düzgün profesyonel eğitim alma fırsatlarının ellerinden alınmasıyla, kadınların her türlü profesyo-



Şeytana çocuk sunan kadınlar. Agnes Sampson'un davasına ilişkin bir risalede yer alan bir tahta baskı, 1591.

nel çalışma alanından nasıl dışlandığının da bir örneğini oluşturur (Clark 1969: 265).

Ama ebelerin toplumsal çöküşünü kadınların profesyonellikten dışlanmasının bir örneği olarak okumak, olayın asıl öneminin gözden kaçırılmasına neden olur. Aslında ebelerin, artık kendilerine güvenilmediği için ve profesyonel alandan dışlanmaları kadınların üreme üzerindeki kontrolünü zayıflattığı için marjinalleştiğine dair ikna edici kanıtlar bulunmaktadır.[25]

Nasıl ki Çitlemeler köylüleri ortak topraklardan mülksüzleştirdiyse, cadı avı da kadınları bedenlerinden mülksüzleştirmiş, böylece bu bedenler emeğin üretimine adanmış makineler gibi işlemelerini engelleyen her türlü etkenden "özgürleştirilmişlerdir." Çünkü kazıklara bağlanma tehdidi, kadınların bedenlerinin etrafına, ortak alanların çitlenmesiyle dikilenlerden çok daha zorlu engeller dikmiştir.

Aslında, komşularının, arkadaşlarının ve akrabalarının kazıklarda yandığını görmenin ve herhangi bir doğum kontrol girişimlerinin şeytani bir sapkınlığın ürünü olarak yorumlanabileceğini farkına varmalarının kadınlar üzerinde nasıl bir etki yarattığını tasavvur edebiliriz.[26] Cadı diye avlanan kadınların ya da cemaatlerindeki diğer kadınların neler düşündüğünü, hissettiğini ve kendilerine yönelen bu korkunç saldırılardan ne sonuçlar çıkardığını anlamaya çalışmak –diğer bir deyişle, Anne L. Barstow'un *Witchcraze*'de (1994) yaptığı gibi, katliama "içinden" bakabilmek- bu katliamı gerçekleştirenlerin niyetleri üzerine kafa yormaktansa cadı avının kadınların toplumsal konumları üzerinde yarattığı etkilere yoğunlaşabilmemizi sağlar. Bu bakış açısından, cadı avının kadınların doğurganlık üzerinde kontrol sahibi olmak için kullandıkları yöntemleri, bunları şeytani araçlar ilan ederek yok ettiği ve kadın bedenini emek gücünün yeniden üretimine tabi kılınanın bir ön koşulu olarak, kadın bedeni üzerinde devlet kontrolünün kurumsallaşmasını sağladığına hiç şüphe yoktur.

Ancak cadı, yalnızca bir ebe, doğurmaktan sakınan bir kadın ya da komşularından bir parça ekmek, biraz odun çalarak yaşamını sürdürmeye çalışan bir dilenci değildi. O aynı zamanda hafifmeşrep, rastgele cinsel ilişkiye giren bir kadındı. Yani bir fahişe ya da zina yapan, genellikle cinselliğini evlilik ve do-



İngiltere'de, Guernsey pazarında üç kadın diri diri yakılıyor. Anonim gravür, 16. yüzyıl.

ğum bağları dışında yaşayan bir kadın... Bu yüzden cadı avı davalarında "adının kötüye çıkmış olması" bir suç kanıtı sayılırdı. Cadı aynı zamanda arkadan konuşan, küfreden ve işkence altında ağlamayan asi kadındı. Burada "asi" sözcüğü illa ki kadınların dahil olduğu belli bir yıkıcı eyleme atıfta bulunmaz. Daha ziyade, bu sözcük özellikle köylüler arasında, genellikle kadın derneklerinde örgütlü olan kadınların heretik hareketlerin ön saflarında yer aldığı, erkek otoritesine ve Kilise'ye karşı giderek daha çok kafa tutmaya başladığı feodal iktidara karşı mücadeleler döneminde gelişen *kadın kişiliği*ni tanımlar. Cadı tarifleri, ortaçağ ahlak oyunlarında ve *fabliaux*'da temsil edilen kadınları anımsatır: inisiyatifi ele almaya hazır, erkekler kadar saldırgan ve kuvvetli, erkek kıyafetleri giyen ya da ellerinde kırbaç, kocalarının sırtında gezinen kadınlar...

Elbette, cezaya çarptırılan kadınlar arasında belli suçlardan şüpheli olanlar da vardı. Biri kocasını zehirlemekle, bir diğeri işvereninin ölümüne neden olmakla, yine bir diğeri kızını satmakla suçlanıyordu (Le Roy Ladurie 1974: 203-04).

Bununla birlikte yargılananlar, yalnızca sapkın kadınlar değil, *sadece kadınlar, özellikle de alt sınıfa mensup olan,* eğitim ve

ceza arasındaki ilişkiyi tersine döndürecek kadar korku salmış olan kadınlardı. Jean Bodin, "çoğunluğu cezalandırarak bazılarının arasında terör uyandırmalıyız," diyordu. Gerçekten de kimi köylerde, çok az kadın bu akıbetten kaçabildi.

Ayrıca suçlanan kadınların maruz kaldığı işkencelerin içerdiği cinsel sadizm, tarihte bir eşine daha rastlanmayan ve herhangi bir suç temelinde açıklanamayacak olan bir kadın düşmanlığını gözler önüne serer. Standart usule göre, suçlananlar çırılçıplak soyuluyor ve (tüylerinin arasına şeytanın saklanmış olabileceği iddiasıyla) tamamen tıraşlanıyordu; sonra vajinaları da dahil bütün vücutlarına, şeytanın (tıpkı İngiltere'de efendilerin kaçak kölelere yaptıkları gibi) bu yaratıklara damgalamış olabileceği işaretleri bulmak için, uzun iğneler batırılıyordu. Bir masumiyet ibaresi olarak bakire olup olmadıklarını anlamak için genellikle tecavüz ediliyorlardı. Suçlarını itiraf etmezlerse daha da vahşi işkencelere maruz kalıyorlardı; etleri lime lime ediliyor, altlarında ateşler yanan demir sandalyelere oturtuluyor, kemikleri kırılıyordu. Asılmaları ya da yakılmaları halinde, bu sondan çıkartılması gereken derslerin önemsenmeden geçilmemesi çok önemseniyordu. İdam, cadıların çocukları, özellikle kızları da dahil olmak üzere, topluluğun bütün üyelerinin iştirak etmesi gereken, mühim bir kamusal olaydı. Bu kızlar bazen annelerinin diri diri yandığı kazıkların önünde kırbaçlanırlardı.

Dolayısıyla cadı avı, kadınlara karşı açılmış bir savaştı; bu onları alçaltmayı, şeytanlaştırmayı ve toplumsal güçlerini ellerinden almayı amaçlayan planlı bir girişimdi. Aynı sırada, cadıların yok olduğu işkence odalarında ve kazıklarda, burjuva kadınlık ve eve bağlılık idealleri şekillendiriliyordu.

Bu örnekte de cadı avı, zamanın toplumsal eğilimlerini daha da güçlendirmişti. Aslında cadı avının hedef aldığı pratikler ile aynı yıllarda aile hayatını, cinselliği ve mülkiyet ilişkilerini düzenlemek üzere yürürlüğe sokulan yeni kanunların yasakladığı pratikler arasında bir devamlılık vardır. Bütün Batı Avrupa'da cadı avı ilerledikçe, zinayı ölümle cezalandıran yasalar yürürlüğe sokuldu (İngiltere ve İskoçya'da zinanın cezası, tıpkı vatana ihanet suçunda olduğu gibi, kazıkta ölümdü) ve

evlilik dışı doğum yasal olmaktan çıkarıldı, bebek katli idamlık suçlar arasına girdi.[27] Eş zamanlı olarak, kadınların arasındaki dostluktan şüphe edilmeye başlandı, bunun kadının kocasıyla ittifakını zedeleyeceği vaaz edilir oldu. Kadın kadına ilişkiler, cadıları birbirlerini suç ortağı olarak ihbar etmeye zorlayan cadı katilleri tarafından şeytanileştirildi. Yine bu dönemde, kadınların gücünün ve komünal bağların altının ne kadar oyulduğunu gösteren başka bir örnek olarak, ortaçağda "arkadaş" anlamına gelen "dedikodu" (*gossip*) kelimesi küçük düşürücü bir anlam kazandı.

İdeolojik düzeyde de demonologlar tarafından şekillendirilen aşağılık kadın imgesi ile "cinsiyetlerin doğası"[28] üzerine yürütülen o zamanki tartışmalar içinde kurulan kadın imgesi arasında ciddi bir benzerlik vardır. Bu imge, beden ve zihin olarak zayıf, biyolojik olarak kötülüğe meyilli, kalıplaşmış bir kadını kutsayarak erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrolünü ve yeni patriyarkal düzeni meşrulaştırmaya hizmet etmiştir.

Cadı Avı ve Erkek Egemenlik: Kadınların Ehlileştirilmesi

Cadı avının cinsellik politikası, 16. ve 17. yüzyıl davalarında ortaya çıkan bir yenilik olarak, cadı ile şeytan arasındaki ilişkide kendini gösterir. Büyük Cadı Avı, ortaçağda azizlerin yaşantısında ya da Rönesans büyücülerinin kitaplarında rastlanan şeytan imgesinde ciddi bir değişiklik yaratmıştır. İlkinde şeytan uğursuz ama çok az güce sahip bir varlık olarak gösterilir. Biraz kutsal su serpiştirmek yahut birkaç kutsal söz söylemek şeytanın planlarını başarısızlığa uğratmaya yeter. Korkutmak şöyle dursun, bazı erdemlerle donatılmış, başarısız bir kötü imgesidir bu. Ortaçağda ise şeytan, kimi zaman mahkemenin önünde müvekkilini savunurken temsil edilen, hukuki meselelerde yetkin bir mantıkçıdır (Seligman 1948: 151-58).[29]Şeytan aynı zamanda maden kazmada ya da şehir surlarının inşasında kullanılabilen, ama ücretini ödemek gerektiğinde her daim kandırılan yetenekli bir işçidir. Ayrıca Rönesans'ta şeytan ve büyücü arasındaki ilişkide, şeytan her zaman istese de istemese de tıpkı bir hizmetçi gibi işe koşulan ve efendisinin isteklerine göre hareket etmeye zorlanan, emir altındaki bir varlıktır.



Şeytan kendisine hizmette bulunan bir kadının ruhunu götürüyor. Olaus Magnus, Historia De Gentibus Septentrionalibus'tan bir gravür (Roma, 1555).

Cadı avı, şeytan ve cadı arasındaki güç ilişkisini tersine döndürmüştür. Artık kadın hizmetçi, köle, bedene ve ruha sahip bir *succubus* (dişi şeytan) haline gelirken, şeytan da onun sahibi ve efendisi, aynı zamanda pazarlayıcısı ve kocası işlevini görmeye başlar. Örneğin, "cadıya yanaşan şeytandı, cadı nadiren onu çağırırdı" (Larner 1983: 148). Şeytan kendini cadıya gösterdikten sonra ondan hizmetkârı olmasını ister, ardından efendi/köle, koca/karı ilişkisinin tipik örneği bu ritüeli takip eder. Şeytan onu kendi işaretiyle damgalar, onunla cinsel ilişkiye girer ve bazı durumlarda adını dahi değiştirir (Larner 1983: 143). Ayrıca, kadının evliliğe giden kaderinin açık bir ön temsili olarak, cadı avı ortaçağda ve Rönesans'ta rastlanılan şeytan çokluğu yerine *tek bir Şeytan* getirir; ortaçağlarda hem Akdeniz'de hem de Töton bölgelerinde kadınlar arasında kültleri yaygın olarak görülen kadın figürlerin (Diana, Hera, "*la Signora del zogo*") tersine *eril bir Şeytandır* bu.

Cadı avcılarının erkek egemenliğini olumlamakla ne kadar da meşgul olduğu şu gerçekten de anlaşılabilir: Beşeri ve ilahi yasaya karşı isyan ederken bile, kadınların bir erkeğe tabi olarak resmedilmesi ve isyanlarının sonucunun da -şu meşhur

şeytanla anlaşma- sapkın bir evlilik anlaşması olarak gösterilmesi gerekiyordu. Bu evlilik benzetmesi o kadar ileri götürülürdü ki cadılar "şeytana karşı gelmeye cüret edemediklerini" ya da daha ilginci, onunla cinsel ilişkiye girdiklerinde bundan hiç zevk almadıklarını itiraf ederlerdi. Bu, cadılığı kadınların dinmek bilmeyen şehvetine bağlayan cadılık ideolojisiyle bir tezat oluşturuyordu.

Cadı avı erkek egemenliğini kutsamakla kalmadı, aynı zamanda erkeklerin kadınlardan korkmalarını, hatta onları erkek cinsinin yok edicileri olarak görmelerine neden oldu. *Malleus Maleficarum*'un yazarları, kadınlara bakmak güzeldir ama dokunmak erkeği kirletir, erkekleri sadece mahvetmek için cezp ederler, onları memnun etmek için her şeyi yaparlar ama sundukları zevk ölümden acıdır, çünkü ahlaksızlıkları erkeklerin ruhlarını -hatta belki de cinsel organlarını- yitirmelerine neden olur, diye vaaz ediyorlardı (Kors ve Peters 1972: 114-115). Muhtemelen bir cadının ya erkeğin üreme güçlerini dondurarak ya da onun cinsel organının tamamen kendi arzusuna göre çıkmasını ya da içeri çekilmesini sağlayarak erkekleri hadım edebileceğine ya da onları iktidarsız kılabileceğine inanılıyordu. [30] Kimileri de penisleri çalarak kuş yuvalarına ve kutulara saklıyor, bunları ancak zorla geri veriyordu.[31]

Erkekleri hadım eden, onları iktidarsızlaştıran bu kadınlar kimdi? Potansiyel olarak her kadın. Birkaç bin kişilik bir köyde ya da küçük bir kasabada, cadı avının zirveye ulaştığı zamanlarda yalnızca birkaç yıl, hatta birkaç hafta içinde düzinelerce kadın yakıldı; hiçbir erkek güvende olduğundan ya da bir cadıyla yaşıyor olup olmadığından emin olamaz hale geldi. Çoğu erkek, geceleri bazı kadınların yataklarından kalkıp, kocalarının yanına bir sopa koyduktan sonra Sabbat'a gittiğini ya da tıpkı *Malleus*'ta bahsedilen, ağaçlara bir sürü penis saklayan kadın gibi, bütün kadınların penislerini yok edebilme gücüne sahip olduğunu duyduğunda dehşete kapılmış olmalıdır.

Bu propaganda erkeklerle kadınları bölmekte oldukça başarılı olmuş olsa gerektir, çünkü oğulların, kocaların ya da babaların kadın akrabalarını kazıklardan kurtarmak için gös-



Kadınlar vücutlarını merhemledikten sonra süpürgelerine binip Sabbat'a gidiyor. Thomas Erastus'un Dialogues Touchant Le Pouvoir Des Sorcières'sinden 16. yüzyıl Fransız baskısı (1570).

terdikleri bireysel çabalara karşın, tek bir istisna dışında, katliama karşı çıkan bir erkek örgütlenmesine dair bir kayıt bulunmuyor. Bu istisna, Fransız Engizisyon üyesi Pierre Lancre'ın belki de altı yüz kadının yakılmasıyla sonlanan kitlesel davaları yürütmekte olduğu Bask bölgesindeki balıkçılardır. Mark Kurlanksy, balıkçıların yıllık morina balığı sezonu için o sırada denize açılmış olduğunu anlatır. Ama

> St.-Jean-de-Luz morina filosundaki (Bask ülkesinin en büyüğü) (erkekler) karılarının, annelerinin ve kızlarının soyulduğunu, bıçaklandığını ve çoğunun çoktan idam edildiğini duyunca, 1609 morina seferi iki ay erken sona erdi. Balıkçılar ellerinde sopalarla geri geldi ve yakılma alanına götürülen bir cadı konvoyunu salıverdi. Tek bir halk direnişi davaların sona erdirilmesine yetti... (Kurlansky 2001: 102).

Basklı balıkçıların kadın akrabalarının idam edilmesine müdahalesinin bir benzeri daha yaşanmamıştır. Başka hiçbir grup ya da örgüt cadıları savunmamıştır. Aksine bazı erkeklerin kendilerini "cadı bulucu" ilan edip kadınları suçlamayı

iş edindiğini, köy köy gezerek kadınları istedikleri parayı vermezlerse cadı diye ifşa etmekle tehdit ettiğini biliyoruz. Bazı başkaları ise kadınların etrafındaki bu şüphe ortamını istemedikleri karılarından ve sevgililerinden kurtulmak ya da tecavüz ettikleri ya da baştan çıkardıkları kadınların kendilerinden intikam almasını engellemek için kullanmışlardı. Şüphesiz erkeklerin kadınların maruz kaldığı vahşete sessiz kalışlarının bir nedeni de aynı suçlamaya uğrama korkusudur. Bu suçtan yargılanan erkeklerin çoğu, cadı olduğundan şüphelenilen ya da cadılıkla suçlanmış kadınların akrabalarıydı. Ancak yıllar süren propagandanın ve terörün, erkeklerde kadınlardan derin bir psikolojik yabancılaşmanın tohumlarını ektiğine de şüphe yok. Bu yabancılaşma sınıf dayanışmasını yıkmış, kendi kolektif güçlerini zayıflatmıştır. Marvin Harris'in şu söylediklerine katılabiliriz:

> Cadı avı.... her türlü gizil ayaklanma enerjisini dağıtmış, parçalamıştır. Herkesin kendisini aciz ve hâkim toplumsal gruplara bağımlı hissetmesine yol açmış, üstelik bundan duyduğu kızgınlığı yönlendirebileceği belirli bir alan sunmuştur. Böylece diğer bütün toplumsal gruplardan ziyade, en çok yoksulların kilise otoritesine ve seküler düzene karşı durmalarını, zenginliğin yeniden dağılımını ve toplumsal statü farklarının ortadan kaldırılmasını talep etmelerini engellemiştir (Harris 1974: 239-240).

Tıpkı günümüzde olduğu gibi, hâkim sınıflar, proletaryayı kadınlar üzerinde baskı kurarak çok daha etkin bir biçimde bastırabilmiştir. Mülksüzleştirilen, yoksullaştırılan ve suçlu ilan edilen erkeklerin, başlarına gelen talihsizliklerin suçunu hadım eden cadılara yüklemelerine, kadınların otoriteye karşı kazandığı gücü kendilerine yönelteceğini sanmalarına yol açmıştır. Erkeklerin kadınlara karşı besledikleri bütün köklü korkular (genellikle Kilise'nin kadın düşmanı politikasından kaynaklanan) bu bağlamda harekete geçirilmiştir. Kadınlar erkekleri iktidarsızlaştırmakla suçlanmakla kalmamış, erkeklere bir cadının kendilerini köleleştirebileceği, dilediğince zincirlere vurabileceği öğretildikçe, bizzat kadın cinselliği bile bir korku nesnesi, tehlikeli ve şeytani bir güç haline getirilmiştir (Kors ve Peters 1972:130-32).

Cadı davalarında sıkça rastlanan suçlamalardan biri de cadıların yozlaşmış cinsel pratiklerde bulunmalarıdır. Bu pratiklerin başında ise şeytanla cinsel ilişkiye girmek ve Sabbat'ta gerçekleştirildiği iddia edilen orji ayinlerine katılmak gelir. Ancak cadılar aynı zamanda erkeklerde aşırı erotik tutkular uyandırmakla da suçlanmaktaydı. Bu sayede gayri meşru bir ilişki yaşayan bir adam pekâlâ büyülendiğini iddia edebiliyor, oğullarının onaylamadıkları ilişkisini sona erdirmek isteyen ebeveynler kadının cadı olduğunu öne sürebiliyorlardı. *Malleus*'ta denildiği gibi:

> Cadıların cinsel ilişkiye ve gebe kalmaya sirayet edebilmesinin yedi yolu vardır...Birincisi, erkeklerin zihnini aşırı tutkuya yöneltmek; ikincisi, onların üreme güçlerini ellerinden almak; üçüncüsü, bu işi gerçekleştiren uzvu ortadan kaldırmak; dördüncüsü, erkekleri büyülü güçleriyle hayvana çevirmek; beşincisi, kadınların üreme güçlerini ellerinden almak; altıncısı kürtaj yapmak ve yedincisi şeytana çocuk kurban etmek... (1971: 47).



Şeytan kendisiyle anlaşma yapması için kadını baştan çıkarıyor. Ulrich Molitor, De Lamies'den, (1489).

Cadıların hem erkekleri iktidarsızlaştırmakla hem de onlarda aşırı cinsel istek uyandırmakla suçlanmaları sadece görünüşte çelişkilidir. Cadı avıyla beraber gelişen yeni patriyarkal yasaya göre, fiziksel iktidarsızlık aynı zamanda ahlaki iktidarsızlığa karşılık gelmekteydi. Bu, erkeğin kadın üzerindeki otoritesini kaybetmesinin fiziksel bir dışavurumuydu, çünkü hadım edilmiş bir adamla umutsuz bir aşka düşmüş bir adam arasında "işlevsel olarak" bir fark yoktu. Demonologlar, her iki duruma da şüpheyle bakıyorlardı ve kadınlar *cazibeleri* ve aşk süzgeçleriyle erkeklerin üzerinde, onları kendi arzularının *succubi*'si haline getirebilecek kadar büyük bir güce sahip olmaya devam ettiği sürece, zamanın burjuva aklının talep ettiği, adeta devlet gibi örgütlenmiş, kocanın kral, kadının ise onun iradesine bağımlı olduğu ve kendini ev işlerine adadığı aile biçimini geçerli kılmanın imkânsız olduğundan emindiler (Schochet 1975).

Cinsel tutku, yalnızca erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesinin sarsılmasına değil –Montaigne'in de hayıflandığı gibi, erkek her alanda kendi mizacını muhafaza edebilirken cinsel ilişkide bunu bir türlü yapamıyordu (Easlea 1980: 243)- aynı zamanda bir erkeğin kendi kendini yönetebilme becerisinin zedelenmesine, böylece Kartezyen felsefenin Aklın kaynağı olarak gösterdiği çok kıymetli kafasını da yemesine yol açıyordu. Bu yüzden cinsel olarak aktif bir kadın, erkeğin sorumluluk duygusunu, çalışma ve kendi kendini kontrol edebilme yetisini tahrip ettiği için kamusal bir tehlike ve toplumsal düzen için de bir tehditti. Kadınların ahlaken ve de daha da önemlisi ekonomik olarak erkekleri mahvetmelerini önlemek için içlerindeki şeytanı çıkartmak gerekiyordu. Bu da cadılara işkence ederek, onları ateşe vererek ve cinsel şeytan çıkarma ile psikolojik tecavüzün bir karışımı olan ayrıntılı sorgulamalara tabi tutarak gerçekleştirildi.[32]

Dolayısıyla 16. ve 17. yüzyıl, kadınlar için bir cinsel baskı çağının başlangıcı olmuştur. Kadınların cinsellikle ilişkilerini tanımlayan şeyler, sansür ve yasaklar haline gelmiştir. Michel Foucault'yu düşünerek söylersek, modern çağın eşiğinde "iktidar"ın insanları cinsellik üzerine konuşmaya zorlamasının en iyi örneğinin *ne* Katolik köy hayatı *ne de* itiraflar ol-

duğunu özellikle vurgulamamız gerekir (Foucault 1978: 116). Foucault'nun bu dönemde tespit ettiği, cinsellikteki "söylemsel patlama" kendini en çok cadı avının işkence odalarında gösterir. Ancak bunun Foucault'nun kadın ile günah çıkartan rahip arasında karşılıklı olarak aktığını hayal ettiği iç gıdıklayıcı hisle bir ilgisi yoktur. Engizisyon üyeleri, köy rahiplerinin yaptığının çok daha ötesine giderek, çoğu zaman yaşlı ve cinsel *başarıları* yıllar öncesinde kalan kadınlar olmalarına rağmen, cadıları cinsel maceralarını her türlü ayrıntısına kadar ifşa etmeye zorlamıştır. Tıpkı bir ritüel tarzında, sözde cadıları gençliklerinde ilkin nasıl şeytan tarafından ele geçirildiklerini, cinsel ilişki esnasında neler hissettiklerini, akıllarından geçen ahlaksız düşüncelerini anlatmaya zorlamışlardır. Ancak cinsellik üzerine bu tuhaf söylemin açığa çıktığı sahne, işkence odalarıydı ve acıdan çılgına dönmüş kadınlar, bileklerine bağlı iple yukarı çekilip aşağıya düşürüldükleri *strappado* işkencelerinin arasında, kendilerine sorulan sorulara cevap vermek zorundaydı. Hayal gücümüzü ne kadar zorlarsak zorlayalım, bu şekilde işkenceye maruz kalan kadınların söylemek zorunda kaldıkları sözlerin orjisinin onları tahrik ettiğini ya da dilsel yüceltmeyle arzularını yeniden yönlendirdiğini varsaymak mümkün değildir. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde (1. cilt, 1978) şaşırtıcı bir şekilde ihmal ettiği cadı avı örneğinde, "cinsellik üzerine bitmek tükenmek bilmeyen söylem" baskıya, sansüre, inkâra alternatif olarak değil, tersine bunlara hizmet etmesi için kullanılmıştır. Elbette, cadı avı dilinin, Kadını farklı bir tür, daha bedensel ve doğa tarafından saptırılmış *sui generis* bir varlık olarak "ürettiği" söylenebilir. Aynı şekilde "kadın sapkın"ın üretiminin, kadının *vis erotica*'dan *vis lavorativa*'ya dönüşümü sürecinin bir adımı, *kadın cinselliğinin işe dönüştürülmesinin ilk adımı* olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu sürecin yıkıcı karakterini de göz önünde bulundurmalıyız. Böyle bir perspektif bize, cinselliği farklılaşmamış, toplumsal cinsiyet ayrımlarından bağımsız bir öznenin bakış açısıyla ve kadınlar ile erkekler için muhtemelen aynı sonuçları doğuran bir etkinlik olarak ele alan, Foucault'nun önerdiği türden "cinselliğin [genel bir] tarihi"nin sınırlarını da gösterir.

Cadı Avı ve Cinselliğin Kapitalist Rasyonalizasyonu

Cadı avı sonucunda kadınlar ne yeni cinsel yetiler kazanmıştır ne de hazları yüceltilmiştir. Bilakis cadı avı, "temiz çarşaflarda temiz seks"e doğru giden o uzun yolun ve kadının cinsel eyleminin işe, erkeğe hizmete ve doğurmaya dönüşmesi sürecinin ilk adımı olmuştur. Bu süreçte, üretken olmayan, üreme amacı taşımayan her türlü kadın cinselliği biçiminin anti-sosyal ve aslında şeytani bir etkinlik olarak yasaklanması merkezi bir öneme sahiptir.

Üreme amacı taşımayan cinselliğin uyandırmaya başladığı tiksinti, üzerine bindiği keçi, kısrak, köpek vs. hayvanlar gibi, uzamış bir penisi andıran süpürgesinin üzerinde uçan yaşlı cadı mitinden de yakalanabilir. Bu tasvir, artık doğurgan olmayan "yaşlı ve çirkin" kadına aktif bir cinsel hayata sahip olma hakkı tanımayan yeni bir cinsel disiplini anlatır. Bu kalıbı yaratırken demonologlar, yaşadıkları dönemin ahlaki hassasiyetlerine bağlı kalmışlardır. Cadı avının iki meşhur tanığının ağzından çıkan aşağıdaki ifadeler, bunu açıkça gösterir:

> Yaşlı bir zamparadan daha iğrenç, daha saçma bir şey olabilir mi? Ama bir o kadar da yaygın işte...Kadınlarda daha da kötü... Artık bir enkaz, moruk, ne kulakları duyan ne gözleri gören bir kadavra olduğuna bakmadan kediler gibi azıyor; damızlık bir at lazım böylelerine...(Burton 1977: 56).

> Yılların yükünü güçlükle taşıyan, ölümden dönmüş bir ceset gibi görünen yaşlı bir kadını görmek daha da gülünç! Hâlâ etrafta "hayat ne güzel" diye dolanıp kendilerine eş bakıyorlar...Sürekli yüzlerini makyaja bulayıp kasık tüylerini cımbızla alıyor, sarkmış, kurumuş göğüslerini gösterip titrek sesleriyle arzu uyandırmaya çalışırken bir yandan da içiyor, kızların arasında dans edip aşk mektupları karalıyorlar (Erasmus 1941: 42).

Tüm bu söylenenler ile Bath'ın Karısı'nın beş kocayı gömdükten sonra açıkça, "Altıncıyı alacağım... Ne olursa olsun iffetli olacağım diye bir derdim yok. Bir koca giderse, beni alacak başka bir Hıristiyan elbet çıkar" dediği, Chaucer'ın dünyası arasında elbette dağlar kadar fark var (Chaucer, 1977: 277).



Bir cadıyla bir Engizisyon üyesi arasında geçen tartışma. Hans Burkmair (1514 öncesi).

Cadılıkla suçlanan ve yargılanan kadınların çoğu yaşlı ve yoksuldu. Genellikle geçimlerini kamusal yardımlarla sağlıyorlardı. Cadılığın güçsüzlerin silahı olduğu anlatılır hep. Oysa bu yaşlı kadınlar aynı zamanda kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasıyla birlikte komünal ilişkilerin yıkılmasına direnmeye en meyilli kesimdi. Topluluğun bilgisi ve belleği onlarda cisimleşmişti. Cadı avı yaşlı kadın imgesini alt üst etti: Geleneksel olarak bilge olarak bakılan bu yaşlı kadın, artık kısırlığın ve hayata düşmanlığın simgesi haline gelmişti.

Chaucer'ın dünyasında yaşlı kadının cinsel gücü, ölüme karşı hayatın olumlanması anlamına geliyordu. Cadı avının ikonografisinde ise yaşlılık, kadının bir cinsel hayatının olabilmesinin önünde engeldir, onu kirletir, cinsel etkinliği bir yenilenme aracı yerine ölümün bir aletine dönüştürür.

Cadı davalarında yaşa bakılmaksızın (ama elbette sınıfa göre), sürekli olarak kadın cinselliği ile hayvanlarla cinsel temas arasında bir özdeşlik kurulur. Şeytanın temsillerinden biri olan keçi-tanrı'yla cinsel ilişkiye girme, yüz kızartıcı *sub cauda* (kuyruk altı) öpücüğü ve cadıların suç işlerken onlara yardım eden ve bilhassa mahrem bir ilişki içinde oldukları -"küçük şeytanlar" ya da "hizmetkâr cinler"- pek çok hayvan beslemekle suçlanmaları, böyle bir özdeşliğin göstergesidir. Bu hayvanlar, cadıların muhtemelen özel emziklerle beslediği kediler, köpekler, kurbağalar ve tavşanlardı.

Cadının hayatında şeytanın araçları olarak rol oynayan başka hayvanlar da vardı: keçiler, (gece)kısrakları* cadıyı Sabbat'a uçuruyor, karakurbağalar ise hazırladıkları karışımlar için gereken zehri sağlıyordu. Cadıların dünyasında hayvanların o kadar büyük bir yeri vardı ki hayvanların da bu davalarda yargılanan bir taraf oldukları düşünülebilir.[33]

Cadının "cin"iyle evliliği belki de cadı avından çok uzun zaman sonra bile ölümle cezalandırılan bir suç olarak kalan, Avrupalı köylülerin cinsel hayatlarını ayırt eden "hayvanla cinsel ilişki" pratiklerine atıfta bulunmaktaydı. Akla tapınmaya ve insanı bedensel olandan ayırmaya başlayan bir çağda hayvanlar da oldukça sert bir değersizleştirme sürecine maruz kalmış, yalnızca "yabani"lere, gerçek "Öteki"ye indirgenerek en kötü insani içgüdülerin daimi sembolü haline gelmiştir Bu yüzden hiçbir suç bir hayvanla cinsel ilişkiye girmek kadar dehşet verici olamazdı. Bu giderek en maddi olmayan yönleriyle özdeşleştirilen insan doğasının ontolojik temellerine esaslı bir saldırıydı. Ancak cadıların hayatlarında hayvanların bu kadar fazla yer tutması aynı zamanda kadınların erkek ve hayvan arasındaki (kaygan) sınırda yer aldığını ve yalnızca

* İngilizcede kabûs anlamına gelen *(night)mare* sözcüğü, *night* (gece) ve *mare* (kısrak) sözcüklerinden oluşur.

kadın cinselliği değil, kadınlığın ta kendisinin hayvanlığa yakın olduğunu ima eder. Bu eşitliği sağlama almak için, cadılar sık sık şekillerini değiştirip hayvan kılığına girmekle suçlanmışlardır. Bu açıdan en çok bahsi geçen hayvan, vajinanın bir sembolü olarak cinselliği, hayvanla cinsel teması, kadınlığı ve kötülüğü birleştiren keçiydi.

Cadı avı, kadın cinselliğini her türlü kötülüğün kaynağı olmakla suçlamanın yanı sıra, yeni kapitalist iş disiplinine uygun olarak, üremeye ve mülkün aile içinde aktarılmasına tehdit oluşturan ya da işe harcanması gereken enerjiyi ve zamanı heba eden her türlü cinsel eylemi bir suç haline getiren, cinsel hayatın oldukça kapsamlı bir yeniden yapılanışının da aracı olmuştur.

Cadı davaları, "üretken olmayan" cinsellik biçimlerinin oldukça yol gösterici bir listesini sunmuştur: eşcinsellik, genç ve yaşlı arasında cinsel ilişki[34], farklı sınıflara mensup insanlar arasında cinsel ilişki, anal birleşme, sözde kısır ilişkilere yol açan arkadan birleşme, çıplaklık ve dans. Ayrıca 16. ve 17. yüzyılda halen Avrupa'nın her yanında kutlanmakta olan pagan kaynaklı bahar festivallerinde olduğu gibi, ortaçağlarda yaygın olan toplumsal, kolektif cinsellik de yasaklanmıştı. Bu bağlamda, P. Stubbes'ın *Anatomy of Abuse*'de (1583) İngiltere'deki 1 Mayıs kutlamalarını nasıl tasvir ettiği ile cadıları toplantılarda sürekli dans edip flütler ve kavalların eşliğinde sürekli zıplamakla, kolektif seks ve cümbüşlere katılmakla suçlayan standart Sabbat tasvirlerini karşılaştırmak faydalı olabilir.

> Mayısa doğru... her mahalle, kasaba ve köy erkeğiyle kadınıyla, çocuğuyla, genci yaşlısıyla bir araya gelir... .çalılıklara ve koruluklara, tepeliklere, dağlara akar, bütün geceyi eğlenerek geçirir, sabahına da ellerinde huş ağacından yaylar, ağaç dallarıyla geri dönerler... Evlerine getirdikleri en değerli mücevherse muazzam bir saygıyla taşıdıkları, çiçeklerle ve kurdeleyle süslenmiş direktir...daha sonra ziyafet ve eğlenceye geçilir, tıpkı putperestlerin idollerine adak adarken yaptıkları gibi, bu direğin çevresinde hoplayıp dans ederler... (Partridge: III).

Benzer bir karşılaştırma, Sabbat tasvirleri ile İskoç Presbiteryen otoritelerinin (kutsal kuyulara ve diğer kutsal mekânlara) hacca ilişkin tasvirleri arasında da yapılabilir. Katolik Kilisesi'nin teşvik ettiği bu hacları, Presbiteryenler baya-



1589 yılında Chelmsford cadılarının idamı. Kurbanlardan biri olan Joan Prentice dostlarıyla birlikte.

ğı ilişkilerin yaşandığı, şeytanla bir araya gelinen buluşmalar görüyordu. Aslında bu dönemin genel bir eğilimi, köy toplantıları, asi kampları, festivaller ve danslar gibi potansiyel olarak yasadışı her türlü toplantının yetkililer tarafından gerçek bir Sabbat olarak tanımlanmasıdır.[35]

Kuzey İtalya'nın bazı bölgelerinde Sabbat'a gitmenin "dansa gitmek" ya da "oyuna gitmek" (*al zogo*) olarak tanımlanması özellikle de Kilise'nin ve devletin böylesi eğlencelere karşı takındığı tutum göz önünde bulundurulduğunda ayrıca önemlidir (Muraro 1977: 109 ve devamı; Hill 1964: 183 ve devamı). Ginzburg'un da değindiği üzere, "[Sabbat'tan] mitleri ve fantastik süsleri çıkardığımızda, geriye dans edilen ve rastgele cinsel ilişkilerin yaşandığı toplantılar kalır" (Ginzburg 1966: 189).Bunlara bir de, açlığın Avrupa'da böylesine yaygın olduğu bir zamanda elbette bir fantezi olan, bolca yemek ve içmek eklenmeli. (Cadı avı döneminde sınıf ilişkilerinin doğasını açığa vurması açısından, koyun rostosu ve bira hayallerinin, iyi beslenen, sığır eti yiyen bir burjuvazi tarafından şeytanla suç ortaklığı sayılması ne kadar da çarpıcı!). Ancak Ginzburg, daha önce sıkça aşındırılmış bir yolu izleyerek, Sabbat'la ilişkilendi-

rilen orjileri "yaşlı kadınların sefil var oluşlarına teselli olan halüsinasyonları" olarak değerlendirir (a.g.e.:190).

Böylelikle Ginzburg, ölümlerinden kurbanların kendisini sorumlu tutar ve bu gibi "halüsinasyonlar"ı, örneğin, *succubi* ve *incubi*'nin* rolünü ya da cadının Şeytandan hamile kalıp kalamayacağını (belli ki bu soru 18. yüzyıl entelektüellerinin ilgisini çekmeye devam ediyordu) tartışmak için tonlarca kâğıt harcayanların, cadılıkla suçlanan kadınlar değil de, Avrupalı elitlerin ta kendisi olduğunu görmezlikten gelir (Couliano 1987: 148-51). Günümüzde bu grotesk incelemeler, yüz binlerce kadını ölüme mahkûm eden bir ağ örmüş olmalarına rağmen, ya "Batı Medeniyeti" tarihinden ayrılmış ya da tamamen unutulmuştur.

Dolayısıyla burjuva dünyasının ve özellikle de kapitalist cinsellik disiplininin gelişiminde cadı avının oynadığı rol belleğimizden silinmiştir. Yine de zamanımızın belli başlı tabularını bu sürece dayandırabiliriz. Rönesans boyunca Avrupa'nın pek çok bölgesinde tamamen kabul görmüş olan, ancak cadı avı sürecinde kökü kurutulan eşcinsellik bu tabulardan sadece biridir. Eşcinseller o kadar vahşice katledilmiştir ki bu katliamın izleri dilimizde daha halen korunmaktır. Hem çalı çırpı hem de homoseksüel anlamına gelen *faggot* sözcüğü, eşcinsellerin cadıların yakıldığı kazıklarda bir çıra vazifesi gördüğünü bize hatırlatır. Aynı şekilde, yine hem rezene hem de eşcinsel anlamına gelen İtalyanca *finocchio* sözcüğü, yanan insan etinin kokusunu örtsün diye bu hoş kokulu bitkiyi kazıklara serpme işlemine atıfta bulunur.

Cadı avının fahişe ile cadı arasında kurduğu, cinsel işin kapitalist sistem tarafından yeniden düzenlenmesi sırasında fahişeliğin değersizleştirilmesi sürecini yansıtan ilişki özel bir önem taşır. Bir atasözünün de dediği gibi, "gençse bir fahişe, yaşlıysa bir cadıdır," çünkü her ikisi de erkekleri kandırmak ve yozlaştırmak için cinselliklerini kullanır ve sadece para kazanmak için aşk numarası yapar (Stiefelmeir 1977: 48 ve devamı).

* *Succubus*, geceleri kadın şeklinde erkeklerin rüyasına girip onlarla cinsel ilişkiye giren dişi şeytan, *incubus* ise erkek şeklinde kadınların rüyasına girip onlarla cinsel ilişkiye giren erkek şeytandır.



Avrupa'da kıtlığın yaygın olduğu bu dönemde ancak bir fantezi olabilecek ziyafet, pek çok Sabbat tasvirinin önemli bir temasıdır. Jan Ziarnko'nun Pierre De Lancre'nin Tableau de l'inconstance'ı (1612) için resimden bir ayrıntı.

Her ikisi de para ve gayri meşru bir güç elde etmek için *kendilerini satar.* Ruhunu şeytana satan cadı, bedenini erkeklere satan fahişenin adeta büyütülmüş bir imgesidir. Üstelik hem (yaşlı) cadı hem de fahişe, kısırlığın simgeleri, üreme amacı taşımayan cinselliğin kişilikleşmiş biçimleridir. Bu yüzden, ortaçağlarda fahişe ve cadı, topluluk için sosyal bir hizmet veren olumlu figürler olarak görülürken, cadı avıyla birlikte her ikisine de en olumsuz anlamlar yüklenmiş; fiziksel açıdan öldürülerek, toplumsal açıdan ise suçlu ilan edilerek kabul edilebilir kadın kimlikleri olmaktan çıkarılmıştır. Fahişe, ancak cadı olarak binlerce kez kazıklarda öldürüldükten sonra hukuki bir özne olarak ölebilmiştir. Ya da daha doğrusu, ancak cadının öldürülmesi koşuluyla fahişenin hayatta kalmasına izin verilmiştir, hatta gizliden gizliye de olsa yararlı bile olabileceği düşünülmüştür. Çünkü cadı, toplumsal olarak çok daha tehlikeli bir öz-

nedir, Engizisyon üyelerinin gözünde daha az kontrol edilebilir olandır, acı ya da zevk verebilen, iyileştiren ya da zarar veren, maddeleri canlandıran, erkeklerin iradesini bağlayan odur, tek bir bakışıyla zarar verebilir, hatta bir *malocchio* ("kem göz") ölüme bile götürebilir.

Cadı ile işkenceden muaf tutulan Rönesans büyücüsünü ayıran şey, ilkinin suçlarının cinsel niteliği ve alt sınıfa mensup oluşudur. Aslında Yüksek Büyü ve cadılığın pek çok ortak noktası vardır. Akademik büyü geleneğinden alınma temalar, cadılığın tarifine demonologlar tarafından sokulmuştur. Bunlardan biri, Eros'un, büyücünün kendi deneylerinde doğayı manipüle ya da taklit etmesine olanak veren "etkileşim" ve çekim ilişkileriyle evreni birbirine bağlayan, kozmik bir güç olduğu biçimindeki Yeni-Platoncu inanıştır. Sözde bir çakıl taşını kımıldatarak fırtınalar kopartabileceğine ya da simya geleneğinde metallerin bağlanması gibi bir "çekim" yaratabildiğine inanılan cadıya da benzer bir güç atfedilmiştir (Yates 1964: 145 ve devamı; Couliano 1987). Aynı zamanda cadılık ideolojisi, hem büyüde hem de simyada yaygın olan, *cinsellik* ile *bilgi* arasında bir bağlantı kuran kutsal kitap öğretisini de yansıtır. Cadıların güçlerini şeytanla çiftleşerek edindikleri savı, kadınların kimyanın sırlarına asi iblislerle çiftleşerek eriştiklerine dair simya inanışını çağrıştırır (Seligman 1948: 76). Bununla birlikte, simya hem boş bir uğraş hem de kaynak ve zaman israfı olarak görüldüğünden hoş karşılanmasa da, Yüksek Büyü hiçbir zaman cezalandırılmamıştır. Büyücüler genellikle prenslerin ve diğer yüksek kademeden insanların hizmetinde çalışan bir elittir (Couliano 1987: 156 ve devamı). Demonologlar, Yüksek Büyüyü (özellikle de astronomi ve astrolojiyi) bilimden sayarak, bu elit büyücüler ile cadıları dikkatli bir şekilde birbirlerinden ayırmıştır.[36]

Cadı Avı ve Yeni Dünya

O halde tipik Avrupalı cadının karşılığı, Rönesans büyücüsü değil, sermaye birikimine sonsuz görünen bir emek arzı sağlayarak "Yeni Dünya" plantasyonlarında Avrupalı kadınlarla benzer bir kaderi paylaşan, kolonileştirilmiş yerli Amerikalılar ve köleleştirilmiş Afrikalılardır.

Avrupalı kadınlarla kolonilerdeki Amerika Yerlilerinin ve Afrikalıların kaderi o derece birbirine bağlıydı ki birbirlerini karşılıklı etkilediler. Cadı avı ve şeytana tapınma cezaları, Amerikalar'a yerel nüfusun direnişini kırmak ve dünyanın gözünde kolonileşmeyi ve köle ticaretini meşrulaştırmak için getirildi. Buna karşılık, Luciano Parinetto'ya göre, Avrupalı otoritelerin cadıların bir nüfus olarak var olduğuna inanmasını sağlayan, Amerika'da geliştirilen kitlesel imha tekniklerinin Avrupa'da da uygulanmasını yüreklendiren şey Amerika'daki deneyim olmuştur (Parinetto 1998).

Meksika'da "1536'dan 1543'e kadar" piskopos Zumarraga, çoğunlukla belli başlı Meksika topluluklarının siyasi ve dini liderlerinden oluşan 75 Yerli heretiğe karşı 19 dava yürütmüş, bunların çoğu hayatını kazıklarda kaybetmiştir. 1560'lar boyunca keşiş Diego de Landa, Yucatan'da putperestlik davalarına bakmış, bu davalarda sıkça işkenceye, kırbaçlamaya ve *auto-de fe*'ye* başvurulmuştur" (Behar 1987: 51). Peru'da, Avrupalıların şeytan olarak nitelendirdikleri yerli Tanrı kültlerini yok etmek üzere cadı avları yapılmıştır. "İspanyollar her yerde şeytanı görüyorlardı: yiyeceklerde... 'Yerlilerin ilkel ahlaksızlıklarında...' onların barbar dillerinde" (de Leon 1985 I: 33-34). Kolonilerde de cadı suçlaması karşısında en savunmasız olanlar yine kadınlardı, çünkü kadınlar, onlara aklı kıt varlıklar olarak bakan Avrupalılar tarafından hor görüldüklerinden, kendi toplumlarının en sadık savunucuları haline gelmişlerdi (Silverblatt 1980: 173-79).

17. yüzyıl boyunca cadılık ideolojisi ile Fethin ve köle ticaretinin topraklarında gelişen ırkçı ideoloji arasındaki giderek artan alışveriş, Avrupa cadılarıyla Avrupa kolonilerinin ortak kaderinin başka bir kanıtıdır. Şeytan siyah bir adam olarak tasvir edilmeye, siyahlara ise giderek şeytan gibi davranılmaya başlanmıştır. Öyle ki "şeytana tapınma ve şeytanın arabuluculuğu, köle tacirlerinin rastladığı Avrupalı olmayan toplumların en çok dikkat çekilen özelliği haline gelmiştir" (Barker 1978:91).

* Özellikle İspanya ve Portekiz gibi Katolik ülkelerde 14. ve 18. yüzyıllar arasında, Engizisyon'un dine karşı suç işleyenlere uyguladığı ateşte yakılma cezası.



16. yüzyılda, Karayip yerlilerinin şeytan olarak temsili. Tobias George Smollet (derleyen), "A Compendium of Authentic and Entertaining Voyages Digested in a Chronological Series...", 1766'dan alınmıştır.

Anthony Barker, "Lâponyalılardan Sibiryalılara, Hotantolulardan Endonezyalılara...bir İngiliz tarafından şeytanın tesiri altında olmakla yaftalanmamış tek bir toplum yoktur" diye belirtir (1978: 91). Tıpkı Avrupa'da olduğu gibi, burada da şeytana tapınmanın en önemli göstergesi anormal bir şehvet ve cinsel güçtür.[37] Şeytan sıklıkla iki penise sahip olarak resmedilirken, misyonerlerin ve "Yeni Dünya" seyyahlarının anlatımlarında vahşi cinsel pratikler, müziğe ve dansa aşırı düşkünlük hikâyelerine bolca yer verilmiştir.

Tarihçi Brian Easlea'ye göre, siyahların cinsel güçlerinin sistematik olarak abartılması aslında mülk sahibi beyaz adamın kendi cinselliğinden duyduğu kaygıyı yansıtır; muhtemelen üst sınıf beyaz erkekler doğaya daha yakın olduklarını düşündükleri kölelerinin rekabetinden korkuyordu, çünkü aşırı otokontrol ve ihtiyatlı akıl yürütmeleri yüzünden kendilerini cinsel olarak yetersiz hissediyorlardı (Easlea 1980: 249-50). Ancak kadınların ve siyah erkeklerin, yani cadıların ve şeytanların aşırı cinselleştirilmeleri aynı zamanda Amerika'nın kolonileştirilmesi, köle ticareti ile cadı avı temelinde gelişmekte olan uluslararası işbölümünde sahip oldukları konumdan da kaynaklanıyor olmalıdır. Çünkü siyahlık ve kadınlığın, hayvanilik ve irrasyonelliğin işaretleri olarak tanımlanması, Avrupa'da kadınların, kolonilerde ise kadınların ve erkeklerin ücretin altında yatan toplumsal sözleşmeden dışlanmalarıyla ve bunun sonucunda sömürülmelerinin doğallaştırılmasıyla uyumluydu.

Cadı, Şifacı ve Modern Bilimin Doğuşu

Cadıların katlinin ardında yatan başka güdüler de vardı. Cadılık suçlamaları, genellikle mülke karşı işlenen suçların, özellikle de hırsızlığın cezalandırılmasına hizmet etmekteydi. Gerçekten de hırsızlık, toprakların ve tarım alanlarının hızla özelleştirilmesini takip eden 16. ve 17. yüzyıllarda oldukça artış göstermişti. Daha önce de gördüğümüz üzere, İngiltere'de komşularının evlerinden süt ve şarap çalan ya da bunlar için dilenen, bağışlarla ayakta duran yaşlı kadınların kötülük sanatını icra etmekle suçlanmaları daha muhtemel hale gelmişti.

Alan Macfarlane ve Keith Thomas, bu dönemde ortak alanların kaybedilmesinin ve aile hayatının yeniden düzenlenmesinin ardından (bu yeni düzenleme, daha önceden olduğu gibi yaşlılara bakmak yerine çocuk yetiştirmeye öncelik veriyordu) yaşlı kadınların durumunda gözle görülür bir kötüleşme olduğunu ifade eder. (Macfarlane 1970: 205).[38] Bu yaşlılar hayatta kalmak için arkadaşlarına ya da komşularına muhtaç kalmışlardı. Tam da Protestan etiğinin bağış vermeyi israf ve miskinliği teşvik eden bir şey olarak görmeye ve geçmişte yoksullara aş dağıtan kurumların çözülmeye başladığı bir dönemde, yaşlılar kendilerini Yoksul Listelerine kaydettirmek zorunda kalıyorlardı. Bazı yoksul kadınlar, ihtiyaçlarını karşılamak için, cadı olarak ünlenmelerinin yarattığı korkudan yararlanmış olabilir. Ancak cezalandırılan yalnızca lanet okuyan, sözde sığırı topal eden, ekinleri kurutan ya da işvereninin çocuklarının ölümüne sebep olan "kötü cadı" değildi. Büyücülüğü meslek edinmiş "iyi cadı" da, hem de belki daha da fazla cezalandırılıyordu.

Tarihsel olarak, cadı (Burckhardt'ın İtalyan cadılarıyla ilgili olarak işaret ettiği gibi) ayrıcalıklı yetkinlik alanı aşkla ilgili entrikalar olan köy ebesi, hekim, kâhin ya da büyücüydü (Burckhardt 1927: 319-20). Fernando de Rojas'ın oyunundaki (*The Celestina*, 1499) Celestina, tam da böyle bir cadı tipinin bir canlandırmasıydı. Yazar Celestina'dan şöyle bahseder:

> Altı mesleği vardı: çamaşırcılık, kozmetik yapımı ve bozulan bekâret zarını tamir etme ustası, kadın satıcılığı ve cadılığa benzer bir şey...İlk mesleğiyle diğerlerini gizlemek için meşgul olurdu. Hizmetçi kızlar çamaşırlarını yıkatma bahanesiyle ona giderdi... Ne kadar çok müşterisi olduğunu tahmin bile edemezsiniz. Bir çocuk doktoruydu, her yere girip çıkabilmek için bir evden diğerine keten taşırdı. Birisi çıkıp "Anacığım, gel buraya!" ya da "İşte Hanımımız geliyor!" derdi. Herkes onu tanırdı. Onca işine gücüne rağmen ayinlere, akşam dualarına gitmekten geri kalmazdı (Rojas 1959: 17-18).

Toscano'nun küçük bir kasabası olan San Miniato'da, 1594'te cadı olarak yargılanan Gostanza'ysa daha tipik bir şifacıydı. Dul kaldıktan sonra Gostanza kendini profesyonel bir şifacı olarak yetiştirmiş, kısa süre içinde yöresinde şifa veren tedavileri ve şeytan çıkarmasıyla ün yapmıştı. Yeğeniyle ve

kendisi gibi dul iki kadınla beraber yaşamaktaydı. Yine dul olan kapı komşusu ona ilaçlarında kullandığı baharatları tedarik ederdi. Müşterilerini evine kabul eder, ancak bir hayvanı "işaretlemek," hasta bir insanı ziyaret etmek, insanların intikam almalarına ya da tıbbi büyülerin etkisinden kurtulmalarına yardım etmek için gerektiğinde seyahat de ederdi (Cardini 1989: 51-58). Kullandığı malzemeler doğal yağlar ve pudralar, ayrıca "etkileşim" ya da "temas"la şifa vermeye ya da korumaya yarayan araçlardı. Kendi toplumu üzerinde korku uyandırmak gibi bir derdi yoktu, çünkü sanatını icra ederek geçimini sağlamaya çalışıyordu. Aksine oldukça popülerdi. Herkes şifa bulmak, kaderini öğrenmek, kayıp eşyalarını bulmak ve aşk iksiri satın almak için ona giderdi. Ancak o da katliamdan nasibini aldı. Trento Konseyi'nin ardından (1545-1563) Karşı-Reformasyon, topluluklarının kültürü içindeki güçlerinden ve oldukça köklü bir yere sahip olmalarından korktuğu popüler şifacılara karşı oldukça sert bir pozisyon aldı. İngiltere'de de I. James 1604'te ruhları ve büyüyü kullanan herkesi, gözle görülür bir zarara yol açmasa bile, ölüme mahkûm eden yasayı çıkardığında, "iyi cadılar"ın kaderi de belli oldu.[39]

Halk şifacısına yapılan zulümle beraber, kadınlar biriktirip nesilden nesle aktardıkları, şifalı otlar ve tedavilerle ilgili deneysel bilgiden mülksüzleştirildi ve bu bilginin kaybedilmesi yeni bir çitleme biçiminin önünü açtı: iyi edeceği iddiasına rağmen, "alt sınıflar"m önüne ulaşılmaz, bir o kadar da yabancı ve itiraz edilemez bir bilimsel bilgi duvarı ören profesyonel tıbbın doğuşu (Ehrenreich ve English 1973; Starhawk 1997).

Halk şifacısı/cadmın yerini doktorun alışı, modern bilimin ve bilimsel dünya görüşünün gelişiminin cadı avının yükselişi ve bitişi süreçlerinde nasıl bir rol oynadığı sorusunu sormayı gerekli kılıyor. Bu soruya ilişkin iki karşıt görüş vardır.

Bir yanda, bilimsel rasyonalizmin yükselişini yapılan zulmün sona erdirilmesinde önemli bir etken olarak kabul eden, Aydınlanma'dan gelen bir kuram vardır. Joseph Klaits (1985) tarafından formüle edildiği haliyle, bu kuram yeni bilimin entelektüel hayatı dönüşüme uğrattığını, "evrenin doğrudan ve sürekli bir ilahi müdahaleye ihtiyaç duymadan, kendi kendini



Cadının şifacılığı, Hans Weiditz'e ait gravür (1532). Yıldızlı gökyüzünden de anlaşılacağı üzere, doğru yıldız kavuşumları şifalı otların "etkisi"ni güçlendirir.

düzenleyen bir mekanizma olduğunu ortaya koyarak" yeni bir şüpheciliği doğurduğunu öne sürer (s.162). Bununla birlikte, Klait 1650'lerde cadı davalarına son veren aynı yargıçların asla cadılığın gerçekliğini sorgulamadığını kabul eder. "Fransa'da ya da başka bir yerde, cadı avına son veren on yedinci yüzyıl yargıçlarının hiçbiri, cadıların var olmadığını itiraf etmemiştir. Newton ve dönemin diğer bilim adamları gibi, yargıçlar da doğaüstü büyüyü kuramsal olarak akla yatkın bir şey olarak görmeye devam ettiler" (a.g.e.:163).

Aslında bu yeni bilimin özgürleştirici bir etkisi olduğuna dair elimizde hiç kanıt yoktur. Modern bilimin ortaya çıkmasıyla birlikte gelişen mekanistik doğa anlayışı "dünyanın büyüsünü bozmuştur." Ancak bu anlayışı destekleyenlerin hiçbirinin cadılıkla suçlanan kadınlar lehine konuştuklarına dair bir kanıt yoktur. Descartes bu konuda agnostik olduğunu ilan ederken diğer mekanik felsefeciler (Joseph Glanvil ve Thomas Hobbes) cadı avını şiddetle savunmuştur. Cadı avını sona erdiren şey (Brian Easlea'nın gayet inandırıcı bir şekilde ortaya koyduğu gibi) cadıların dünyasının yok edilmesi ve muzaffer kapitalist sistemin gerektirdiği toplumsal disiplinin dayatılmasıdır. Başka bir deyişle, cadı avının 17. yüzyılda sona er-

mesinin nedeni, daha aydınlanmış bir dünyanın ortaya çıkışı değil, dönemin hâkim sınıflarının iktidarlarından duydukları güvenin artmış olmasıdır.

O halde geriye kalan soru, modern bilimsel yöntemin ortaya çıkışının cadı avının nedeni olarak düşünülüp düşünülemeyeceğidir. Bu görüş en çok *The Death of Nature*'da (1980) Carolyn Merchant tarafından savunulmuştur. Merchant, cadıların katledilişini bilimsel devrimin, bilhassa Kartezyen mekanistik felsefenin ateşlediği paradigma kaymasına bağlar. Merchant'a göre, bu kayma doğayı, kadını ve yeryüzünü hayat veren anneler olarak gören organik bir dünya algısının yerine, bunları "sürekli kaynaklar"a indirgeyerek alçaltan mekanik bir dünya algısı koymuş ve böylece sömürülmelerinin önündeki etik kısıtlamaları ortadan kaldırmıştır (Merchant 1980: 127 ve devamı). Cadı-olarak-kadın, Merchant'a göre, doğanın "vahşi yanı"nın, doğada düzensiz, kontrol edilemez görünen her şeyin cisimleşmiş bir hali ve dolayısıyla yeni bilimin üstlendiği projenin uzlaşmaz bir karşıtı olarak görüldüğü için katledilmiştir. Merchant, cadıların katledilmesi ile modern bilimin yükselişi arasındaki bağlantının kanıtlarından birini yeni bilimsel yöntemin tanınmış babalarından Francis Bacon'un eserlerinde bulur. Bacon'un doğanın bilimsel incelemesine dair anlayışının, cadıların işkence altındaki sorgusunu model aldığına ve doğayı fethedilmesi, örtüsünün kaldırılması ve tecavüz edilmesi gereken bir kadın olarak betimlediğine işaret eder (Merchant 1980: 168-72).

Merchant'ın görüşü, bilimsel rasyonalizmin bir ilerleme aracı olduğu varsayımını sorgulamamızı sağlar ve ayrıca dikkatimizi modern bilimin neden olduğu, insan ile doğa arasındaki yoğun yabancılaşmaya çeker. Bu görüş aynı zamanda cadı avını çevrenin yok edilmesine bağlarken, doğal dünyanın kapitalist sömürüsü ile kadınların sömürülmesi arasında da bir bağlantı kurar.

Bununla birlikte, Merchant bilimsellik-öncesi Avrupa'da elitlerin benimsemiş olduğu "organik dünya görüşü"nün köleliğe ve heretiklerin katledilmesine açık kapı bıraktığını görmezden gelir. Doğaya teknoloji aracılığıyla hâkim olma arzusu ile kadınların yaratıcı güçlerinden mülksüzleştirilmesinin farklı

kozmolojik çerçeveleri uzlaştırdığını da biliyoruz. Rönesans büyücüleri de bu amaçlara bağlıydı,[40] üstelik Newton fiziği yerçekimi yasasını keşfini mekanistik değil büyülü bir dünya görüşüne borçluydu. Ayrıca felsefi mekanizme gösterilen rağbet miadını doldurduğunda, 18. yüzyılın başlangıcıyla birlikte "etkileşim," "anlayış," "tutku" gibi değerleri vurgulayan yeni felsefi eğilimler ortaya çıktı, ama bunlar da yeni bilimin projesiyle kolayca bütünleştirildi (Barnes ve Shapin 1979).

Ayrıca cadıların katledilmesini destekleyen entelektüel iskeletin doğrudan felsefi rasyonalizmin sayfalarından alınmadığını da göz önünde bulundurmalıyız. Bu daha ziyade geçişi yansıtan bir olgu, başarmak zorunda olduğu görevin baskısı altında evrilen ideolojik bir *yaptakçılık* gibiydi. Bu süreç içinde, tıpkı Nazizm'in kan bağları ve parasal ilişkilerin gelişmesinden önce var olan bağlılıklara dayalı, arkaik, mitik bir dünya yaratma senaryosuyla birleştirdiği bir bilim ve teknoloji kültü yaratması gibi, ortaçağ Hıristiyanlığının fantastik dünyasına ait unsurlar, rasyonel argümanlar ve modern bürokratik mahkeme prosedürleri de bir arada bulunabiliyordu.

Bu nokta, cadı avının, kapitalizm tarihinde "geriye gitme"nin, sermaye birikiminin koşullarını yaratmak açısından nasıl da ileriye bir adım atmak anlamına geldiğini gösteren klasik (ama maalesef sonuncu olmayan) bir örnek olduğunu öne süren Parinetto tarafından dile getirilir. Çünkü Engizisyon üyeleri, şeytanı çağırarak, popüler animizmi ve panteizmi bertaraf etmiş, iktidarın kozmostaki ve toplumdaki yerini ve dağılımını çok daha merkezi bir şekilde yeniden tanımlamışlardı. Böylece ne kadar paradoksal görünse de (diyor Parinetto) şeytan, cadı avında Tanrı'nın gerçek hizmetçisi rolünü oynamış, yeni bilimin yolunu açan bir araç işlevi görmüştür. Bir muhafız ya da Tanrı'nın gizli casusu gibi, Şeytan dünyaya bir düzen getirmiş, onu birbiriyle çatışan etkilerden arındırarak Tanrı'nın nihai karar verici olduğunu yeniden göstermiştir. Tanrı'nın dünya işleri üzerindeki hükmünü o derece sağlamlaştırmıştır ki Newton fiziğinin ortaya çıkışıyla birlikte, bir yüzyıl içinde, saat gibi tıkırında giden işlemlerini çok uzaklardan da kontrol edebilmekten memnun olan Tanrı dünya işlerinden emekli olabilmiştir.



Simyacının "doğurma işlevini kendine mal etme arzusu," "erkeğin dölleme vazifesi"ne atfen rahminde bir cenin taşıyan Hermes Trismegistus'un (simyanın mitik kurucusu) yukarıdaki resminde oldukça güzel temsil edilmiştir.

Öyleyse rasyonalizm ve mekanizm her ne kadar doğanın sömürülmesine adanmış bir dünyanın yaratılmasına katkıda bulunmuş olsa da katliamın *doğrudan* nedeni değildir. Daha önemlisi, cadı avını başlatan şey, Avrupalı elitlerin ortaçağın ortalarına doğru politik ve ekonomik iktidarlarını tehdit eden bir varoluş biçimini bütün olarak yok etme ihtiyacını hissetmesidir. Bu amaç yerine getirildiğinde, yani toplumsal disiplin yeniden sağlanıp hâkim sınıfın hegemonyası pekiştirildiğinde cadı davaları son bulmuştur. Ondan sonra cadılığa inanmak bile alay konusu olacak, batıl inanç olarak damgalanacak ve kısa sürede hafızalardan tamamen silinecekti.

İskoçya'da cadı davaları bir otuz yıl kadar daha devam etmiş olsa da bu süreç, Avrupa'da 17. yüzyılın sonlarına doğru başlamıştır. Cadı avının sona ermesine katkıda bulunan bir başka etken de hâkim sınıfın cadı avı üzerindeki kontrolünü

yitirmeye başlaması, kendi üyelerinin bile suçlamaların hedefi haline gelmesiyle birlikte, kendi yarattığı baskı makinesinin ateşinin onu da yakmasıdır. Midelfort Almanya'yla ilgili olarak şöyle der:

> Alevler yüksek konum ve iktidara sahip olanların isimlerine de sıçramaya başladıkça, yargıçların yapılan itiraflara güveni sarsıldı ve böylece panik sona erdi... (Midelfort 1972: 206).

Fransa'da da son dava dalgası beraberinde oldukça ciddi bir toplumsal kargaşa getirdi. Hizmetçiler efendilerini, çocuklar ebeveynlerini, kocalar karılarını suçlamaya başladı. Bu şartlar altında Kral duruma müdahale etmeye karar verdi, katliama son vermek için Colbert, Paris'in yargı yetkisinin alanını bütün bir Fransa'ya genişletti. Cadılığın bahsinin bile geçmediği yeni yasalar yürürlüğe kondu (Mandrou 1968: 443).

Nasıl ki cadı avını başlatan devlet olduysa, bitirme inisiyatifini teker teker eline alanlar da hükümetler oldu. 17. yüzyılın ortalarından itibaren bu yargılama ve soruşturma furyasına bir son vermek için girişimlerde bulunuldu. Bunun ilk sonuçlarından biri, 18. yüzyılda "sıradan suçlar"ın birdenbire artış göstermesidir (a.g.e.: 437). İngiltere'de cadı avının sona erdiği 1686 ile 1712 yılları arasında mülke zarar (tahıl ambarlarının, evlerin ve saman yığınlarının yakılması) suçları ve saldırılar inanılmaz derecede yükselişe geçerken (Kittredge 1929: 333) kanunlara yeni yeni suçlar eklendi. Küfür cezalandırılması gereken bir suç halini alırken (Fransa'da suçun altıncı kez işlenmesinin ardından kâfirlerin dilleri kesiliyordu) kutsal eşyalara saygısızlık (kutsal emanetlere saygısızlık, okunmuş ekmek çalmak) da aynı muameleyi görüyordu. Zehir satışına da yeni kısıtlamalar getirilmişti. Bunların kişisel kullanımı yasaklanırken ancak izinle satılabiliyorlardı, birini zehirleme suçunun cezası ölümdü. Bütün bunlar, yeni toplumsal düzenin suçları hiç de doğaüstü olana başvurmadan, oldukları şekliyle tanımlayacak ve cezalandıracak kadar oturmuş olduğunu gösterir. Bir Fransız parlamenterin deyişiyle:

> Cadılar ve büyücüler artık yargılanmıyorlar, çünkü hem cadılığı kanıtlamak oldukça zor hem de böylesi suçlamalar başka-

> larına zarar verme amacı da taşıyabiliyor. Bu yüzden, onları kesin şeylerle suçlayabilmek için belirsiz şeylerle suçlamaktan vazgeçildi (Mandrou 1968:361).

Cadılığın yıkıcı gücü bir kez ortadan kaldırıldığında, büyü uygulamasının sürmesine izin bile verilebilirdi. Cadı avının son bulmasının ardından pek çok kadın, geleceği okuyarak, tılsımlar satarak ve diğer türden büyüler yaparak geçimlerini sürdürmeye devam etti. Pierre Bayle'in 1704'te belirttiği gibi, "Fransa'nın pek çok eyaletinde, Savoy'da, Berne kantonunda ve Avrupa'nın diğer pek çok bölgesinde... ne kadar küçük olursa olsun, birilerinin cadı olarak görülmediği tek bir kasaba ya da köy yoktu" (Erhard 1963:30). 18. yüzyıl Fransa'sında, ekonomik üretimden dışlandıkları ve ayrıcalıklarına saldırıldığını hissettikleri için iktidar arzularını büyülü sanatlarla uğraşarak tatmin etmeye çalışan kent soyluları arasında cadılığa karşı bir ilgi uyanmaya başladı (a.g.e.: 31-32). Ancak yetkililer artık böylesi uygulamaları cezalandırma gereği görmüyor, daha ziyade cadılığı cahillik ya da bir hayal gücü hastalığı olarak değerlendiriyorlardı (Mandrou 1968: 519). 18. yüzyıla gelindiğinde, Avrupa entelijensiyası yaşadığı aydınlanmayla gurur duymaya başlamış, bu güvenle cadı avı tarihini yeni baştan yazma işine girişerek, onu ortaçağ batıl inancının bir ürünü olarak bir kenara bırakmıştır

Yine de cadıların hayaleti, hâkim sınıfın imgelemini meşgul etmeye devam etti. 1871 yılında Paris burjuvazisi, kadın komüncüleri şeytanlaştırmak için yeniden cadılığa başvurmuş ve onları Paris'i alevler altında bırakmaya çalışmakla suçlamıştır. Aslında burjuva basınının *petroleuses* miti yaratmak için kullandığı korkunç hikâyelerin ve imgelerin asıl modelinin cadı avları olduğu nerdeyse şüphesizdir. Edith Thomas'm anlattığı üzere, Komün'ün düşmanları, binlerce proleter kadının, Versailles'den yola çıkan birliklerin gözü önünde Paris'i küle çevirmek için, muhtemelen kendilerine verilen emirlere uyarak (tıpkı cadılar gibi) gece gündüz ellerinde gaz yağı dolu, üzerinde "B.P.B" ("*bon pour pruler*," yani "iyi ateşleyici") yazılı kaplarla şehri dolaştıklarını iddia etmiştir. Versailles ordusunun işgali altındaki bölgelerde, bir kadının *petroleuse* olduğundan "şüphe-

lenilmesi" için yoksul, kötü giyimli olması ve bir sepet, kutu ya da süt şişesi taşıması yeterliydi (Thomas 1966: 166-67). Böylece gazetelerde ihbar edilen yüzlerce kadın süratle idam edildi. Tıpkı cadı gibi *petroleuse* de yaşlı, vahşi bakışlı ve dağınık saçlı bir kadın olarak betimleniyordu. Elinde suçlarını işlemek için kullandığı sıvı kabı vardı.[41]

Sonnotlar

1 Erik Midelfort'un da işaret ettiği gibi, "Birkaç dikkate değer istisna dışında, cadı avı üzerine yapılan çalışmalar empresyonist kalmıştır... Gerçekten de Avrupa'da cadılık üzerine yapılmış iyi çalışmaların, yani belli bir kasaba ya da köyde görülen cadı davalarını listeleme amacı taşıyan çalışmaların sayısının bu kadar az olması oldukça çarpıcıdır" (Midelfort 1972:7).

2 Bu özdeşleşmenin diğer bir ifadesi de Amerika Birleşik Devletleri'nde kadın özgürleşme hareketinin ilk döneminde önemli bir rol oynamış otonom feminist gruplardan oluşan CADI (WITCH) adlı bir ağın yaratılmasıdır. Robin Morgan'ın *Sisterhood is Powerful*'da (1970) aktardığı gibi, CADI 1968'de New York'ta Cadı Bayramı'nda kurulmuş, kısa sürede pek çok şehirde "cadı meclisleri" oluşturulmuştur. New York meclisinin yayınladığı bir bildiri, cadı figürünün bu aktivistler için ne anlama geldiğini ortaya koyar. Bildiride doğum kontrolü ve kürtajın ilk cadılar tarafından uygulandığı belirtildikten sonra aşağıdaki ifadelere yer verilmiştir: "Cadılar her daim cesur, atılgan, zeki, konformizm karşıtı, meraklı, bağımsız, cinsel yönden özgür ve devrimci olmaya cüret etmiş kadınlardır... CADI her kadında yaşamakta, onlarla gülümsemektedir. O her birimizin özgür olan yanıdır...Kadın olduğunuz için, ehlileşmediğiniz için, öfkeli, neşeli ve ölümsüz olduğunuz için siz de bir Cadısınız" (Morgan 1970: 605-6).

Kuzey Amerikalı feministler arasında, cadıların tarihini bilinçli olarak kadın özgürleşme mücadelesiyle özdeşleştiren yazarlar arasında, Mary Daly (1978), Starhawk (1982) ve *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (1973) adlı kitaplarıyla, ben dahil pek çok feministin cadı avı tarihiyle tanışmasına vesile olmuş Barbara Ehrenreich ve Deidre English sayılabilir.

3 Kaç cadı yakıldı? Bu, cadı avı üzerine yapılan araştırmalarda hem tartışma konusu olmuş hem de yanıtlanması zor bir sorudur, çünkü mahkemelerin çoğu kayıtlara geçmemiş, geçtiği durumlarda da idam edilen kadınların sayısı kesin olarak belirtilmemiştir. Ayrıca cadılık davalarına atıf yapan pek çok belge üzerine henüz çalışma yapılmamış ya da bu belgeler yok edilmiştir. Örneğin, 1970'li yıllarda E.W. Monter, İsviçre'de gerçekleştirilen seküler cadı davalarının sayısının hesaplanamayacağını, çünkü bu davalardan genellikle sadece mali kayıtlarda bahsedildiğini



Yukarıdaki resim: "Petroleuses," Les Communeaux, n.20'de bir reprodüksiyonu bulunan, Bertall'a ait renkli taş baskı.



Sağdaki resim: "Parisli Kadınlar," 29 Nisan 1871 tarihli The Graphic'te bir reprodüksiyonu bulunan, tahta gravür.

ve bu kayıtların henüz incelenmediğini belirtmiştir (1976: 21). Otuz yıl sonra bile, sayılar hâlâ büyük değişiklik göstermektedir.

Bazı feminist araştırmacılar idam edilen cadı sayısının Nazi Almanya'sında öldürülen Yahudilerin sayısına denk olduğunu öne sürerken, Anna L. Barstow, arşiv çalışmalarının bugünkü durumuna dayanarak, üç yüzyıllık bir sürede, yaklaşık 200.000 kadının cadılıkla suçlandığını ve bunların neredeyse tamamının öldürüldüğünü varsaymanın meşru olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, Barstow kaç kadının idam edildiğini ya da maruz kaldıkları işkenceler yüzünden hayatını kaybettiğini tespit etmenin oldukça güç olduğunu kabul eder: "Kayıtların çoğunda mahkeme hükümleri yer almamaktadır... (ya da) hapishanede ölenlerin sayısı belirtilmemektedir... İşkenceler sonucu bütün umutlarını yitirip kendilerini asanlar da vardı... Cadılıkla suçlananların çoğu cezaevinde öldürüldü... Diğerleri maruz kaldıkları işkenceler yüzünden cezaevinde hayatlarını kaybettiler" (Barstow: 22-3)...

Linç edilenler de göz önünde bulundurulduğunda, Barstow en az 100.000 kadının öldürüldüğü sonucuna varır, ama bundan kurtulabilenlerin "hayatlarının mahvolduğunu" da ekler, çünkü bir kez cadılıkla suçlananların peşini "şüphe ve kötü niyet mezara kadar bırakmaz" (a.g.e.)

Cadı avının boyutlarına ilişkin tartışmalar bugün de devam etmekle birlikte Midelfort ve Larner birtakım bölgesel tahminler sunabilmiştir. Midelfort (1972) güneybatı Almanya'da yalnızca 1560 ve 1670 yılları arasında "bir ikiyle yetinmeyip düzinelerce, yüzlerce cadı yaktıkları" bir dönemde en az 3200 cadının yakılarak öldürüldüğünü belirtir (Lea 1922: 549). Christina Larner (1981) İskoçya'da 1590 ve 1650 yılları arasında idam edilen kadınların sayısının 4500 olduğunu belirtmekle beraber, bu rakamın çok daha fazla olabileceğini de ekler. Çünkü her bölgenin önde gelenlerine de cadı avı yapabilme ayrıcalığı tanınmıştı. Bunlar, istedikleri gibi "cadı" yakalayabildiği gibi kayıt tutmakta da özgürdü.

4 İki feminist yazar –Starhawk ve Maria Mies- cadı avını ilksel birikim bağlamında ele almış ve bu kitaptakilere benzer sonuçlara ulaşmıştır. *Dreaming the Dark* (1982) adlı eserinde, Starhawk cadı avı ile Avrupalı yoksulların ortak alanlardan mülksüzleştirilmeleri, Avrupa'ya Amerikan altını ve gümüş akışının yarattığı ücret enflasyonunun toplumsal etkileri ve profesyonel tıbbın yükselişi arasında bağlantı kurar. Starhawk ayrıca şöyle belirtir: "(Cadı) artık yok... (ama) korkuları ve yaşamı boyunca mücadele ettiği güçler hâlâ yaşıyor...Gazeteleri açtığımızda işsiz yoksullara karşı aynı suçlamaların yöneltildiğini okuyoruz...Onları mülksüzleştirenler Üçüncü Dünya'ya gitti, oranın kültürlerini yok ediyor...toprakların ve insanların kaynaklarını yağmalıyor... Radyoyu açtığımızda alevlerin çıtırtılarını duyabiliriz...Ama mücadele de hâlâ yaşıyor" (Starhawk 1997: 218-9).

Starhawk cadı avını daha çok Avrupa'da piyasa ekonomisinin yükselişi bağlamında ele alsa da, Maria Mies'in *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*'i (1986) cadı avını kapitalist egemenliği ayırt eden kolo-

nileşme sürecine ve artan doğa tahribatına bağlar. Mies, cadı avının, gelişmekte olan kapitalist sınıfın -kadınların, kolonilerin ve doğanın sömürüsü üzerine kurulu, cinsiyete dayalı ve uluslararası yeni bir işbölümü bağlamında- kadınların üretici gücü ve hepsinden önemlisi doğurganlık güçleri üzerinde kontrol sağlama çabasının bir parçası olduğunu öne sürer (Mies 1986: 69-70; 78-88).

5 Eski Roma İmparatorluğu'ndan beri, hâkim sınıflar büyüye kölelerin ideolojisinin bir parçası ve bir itaatsizlik aracı olarak şüpheyle yaklaşmışlardır. Pierre Dockes, Cato'dan alıntı yapan Geç Cumhuriyet döneminin Romalı tarım uzmanı Columella'nın *De re rustica*'sından alıntılayarak, Columella'nın astrologlarla, kâhinlerle ve büyücülerle içli dışlı olmanın her daim kontrol altında tutulması gerektiğini, çünkü bu durumun köleler üzerinde tehlikeli etkileri olduğunu söylediğini aktarır. Columella, *villicus*'un "efendisinin emri olmadan adak adamamasını" salık verir. "İnsanları suça itmek için onların batıl inançlarından faydalanan hiçbir kâhini ya da büyücüyü kabul etmemeliler...Cahil ruhları asılsız batıl inançlarla zehirleyen *haruspices* (kurban olarak sunulan hayvanların iç organlarını inceleyerek gelecekten haber veren keşiş – y.n.) ve kâhinlerden uzak durmalılar" (Dockes 1982: 213).

6 Dockes, Jean Bodin'in *"Les Six Livres de la Republique"* (1576) adlı eserinden şu paragrafı alıntılar: "Arapların gücü ancak bu şekilde katlanmıştır (kölelere özgürlük vererek ya da vermeyi vaat ederek.) Mehmet'in yüzbaşılarından Ömer, kendisini izleyen kölelere özgürlük vaat etmişti, bu vaat o kadar çok köleyi cezp etmiş ki birkaç yıl içinde doğunun efendileri haline gelmişlerdi. Özgürlük söylentileri ve kölelerin gerçekleştirdiği fetihler, Avrupalı kölelerin kalplerini de tutuşturmuş, o zamanlar kölelerin ihanetine karşı çıkartılan buyruklarda da görüldüğü gibi, önce 781'de İspanya'da, ardından yine aynı krallıkta Charlemagne ve I. Louis'ye karşı silahlanmışlardır... Bu kıvılcım birden Almanya'da alev almış, silahlanan köleler prenslerin ve şehirlerin malikânelerini sallamış, hatta Alman kralı Louis bütün kuvvetlerini onlara karşı kullanmak için toplamıştır. Bu zamanla Hıristiyanları serflik sistemini gevşetmeye, belli başlı *corvée*'ler (derebeyine zorunlu hizmet verenler – y.n.) dışında köleleri azat etmeye zorlamıştır..." (Dockes'tan alıntı, 1982: 237).

7 Kilisenin büyü inanışına karşı hoşgörüsünü belgeleyen en önemli metnin *Canon Episcopi* (onuncu yüzyıl) olduğu düşünülmektedir. Metin, kötü ruhlara ve geçe uçuşlarına inananları "inançsızlık"la damgalarken bu gibi "yanılsamalar"ın şeytanın işi olduğunu öne sürüyordu. (Russell 1972: 76-7). Ancak Erik Midelfort, güneybatı Almanya'da cadı avı üzerine çalışmasında, ortaçağlarda Kilise'nin cadılığa şüpheyle ve hoşgörüyle yaklaşmakta olduğu görüşünü tartışır. Midelfort, *Canon Episkopi*'den bu şekilde yararlanılmasını eleştirir ve onun söylediği iddia edilen şeyin tam tersini söylediğini iddia eder. Yani, *Canon*'un yazarı büyü inanışına saldırıyor diye Kilise'nin büyü yapmayı hoş gördüğü sonucuna varmak yanlıştır. Midelfort'a göre, *Canon*'un tutu-

muyla Kilise'nin 18. yüzyıla kadar benimsediği tutum aynıdır. Kilise büyü yapmanın mümkün olduğu inancını lanetler, çünkü o cadılara ve şeytanlara ilahi güçler atfetmenin Manişeist bir heretiklik olduğunu düşünmüştür. Yine de büyü yapanların kötü niyetli oldukları ve şeytanla işbirliği yaptıkları için hak ettikleri cezaya kavuştuklarına inanılmıştır (Midelfort 1975: 16-19).

Midelfort, 16. yüzyıl Almanya'sında bile ruhban sınıfının şeytanın güçlerine inanmamak gerektiği konusunda ısrarcı olduğunu vurgular. Ama Midelfort'a göre: (a) davaların çoğu teolojik incelemelerle ilgilenmeyen, seküler otoriteler tarafından açılmış ve yürütülmüştü, (b) ruhban sınıfı içinde de "kötü niyet" ve "kötü amel" ayrımının pratik olarak pek bir etkisi yoktu, çünkü nihayetinde rahiplerin çoğu da cadıların ölümle cezalandırılmalarını tavsiye ediyorlardı.

8 Monter (1976), 18. Sabbat, ortaçağ literatüründe ilkin 15. yüzyılın ortalarında görülmeye başlanmıştır. Rossell Hope Robbins şöyle der: "Erken dönem demonologu Johannes Nieder'e (1435) kadar Sabbat bilinmiyordu, ancak yazarı belli olmayan Fransızca risale *Errores Gazariarum*'da (1459) 'sinagog'un ayrıntılı bir tarifi yer alır. 1458 yılı civarında Nicholas Jaquier 'sabbat' kelimesini kullanmıştı; ancak verileri oldukça üstünkörüydü. Sabbat, aynı zamanda 1460 yılında Lyon'da bir cadı işkencesi raporunda karşımıza çıkar...16. yüzyıla gelindiğinde ise sabbat, cadılığın yerleşik bir parçası halini gelmişti" (1959:415).

9 Aylarca sürebilen cadı davaları oldukça pahalıya mal oluyordu ve bir sürü insan için de bir istihdam kaynağı haline gelmişti (Robbins 1959: 111). "Hizmetler" için yapılan ödemeler ve dahil olan insanlar –hâkim, cerrah, işkenceci, yazıcı, gardiyanlar-, bunların yedikleri yiyecekler ve içtikleri şarapların yanı sıra idamların ve cadıları hapiste tutmanın maliyetleri, davaların kayıtlarında arsızca listeleniyordu. Aşağıda, bir İskoç kasabası olan Kirkcaldy'de, 1636'da görülen bir davanın faturası yer almaktadır:

	Pound	Şilin	Peni
Yakmak için on yük kömür	3	6	8
Bir varil katran	14		
Kısa kaput yapmak için keten (kenevirden dokunmuş)	3	10	
Bunların yapımı için	8		
Mahkemenin hâkimi olacak toprak sahibi için, Finmouth'a gidecek kişiye	6		
Zahmetleri için cellâda	8	14	
Buradaki masrafları için	16	4	

(Robbins 1959: 114)

Cadı davasının masrafları, kurbanın akrabaları tarafından karşılanıyordu, ama "kurban meteliksiz ise" masrafları kasabanın vatandaşları ya da toprak sahibi ödüyordu (Robbins, a.g.e.). Bu konu için, diğerle-

rinin yanı sıra bkz. Robert Mandrou (1968: 112) ve Christina Larner (1983: 115).

10 H.R. Trevor-Roper şöyle der: "(Cadı avı) Rönesans'ın kültürlü Papaları, büyük Protestan Reformcuları, Karşı-reform Azizleri, bilginler, hukukçular ve Kilise adamları tarafından ileriye taşınmıştır...Bu iki yüzyıl ışığın yüzyılları idiyse, kabul etmemiz gerekir ki en karanlık çağlar en azından bunlardan çok daha uygardı..." (Trevor-Roper 1967: 122 ve devamı).

11 Cardini 1989: 13-6; Prosperi 1989: 217 ve devamı; Martin 1989: 32. Engizisyon'un Venedik'teki işleyişi üzerine Ruth Martin'in de belirttiği gibi: "(P.F) Grendler, Engizisyon ve sivil mahkemeler tarafından verilen ölüm cezalarının sayılarını karşılaştırdığında, 'İtalyan Engizisyon'ların sivil mahkemelere nazaran daha ölçülü davrandığı" ve "Venedik Engizisyonu'nun şiddet yerine hafif cezaları ve cezaların hafifletilmesini tercih ettiği" sonucuna varmıştır. Bu çıkarım daha sonra E.W. Monter'in Akdeniz Engizisyonu üzerine yaptığı çalışmada da doğrulanmıştır...Venedik davaları göz önünde bulundurulduğunda ceza olarak ne idam ne de sakat bırakma uygulanmış, nadiren kürek cezasına başvurulmuştur. Ayrıca uzun hapis cezalarına da nadiren rastlanmakta, hapis yahut sürgün cezasının verildiği hallerde bu cezalar nispeten kısa süre içinde hafifletilmekte ya da değiştirilmekteydi... Mahpusların sağlıklarının bozuk olduğu gerekçesiyle ev hapsi yatma istekleri de hoşgörüyle karşılanmaktaydı" (Martin 1989: 32-3).

12 Ayrıca belli suçlamalara atfedilen ağırlıkta, genellikle cadılıkla ilişkilendirilen suçların doğası ve suçlayanlar ile suçlananların toplumsal bileşiminde ciddi değişimler olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır. Belki de en önemli değişim, katliamın ilk döneminde (15.yüzyıl davaları esnasında) esas itibariyle kitlesel toplantılara ve örgütlenmelere dayalı kolektif bir suç olarak algılanan cadılığın, 17. yüzyılda bireysel nitelikli bir suç, toplumdan yalıtılmış olan cadıların üzerinde uzmanlaştığı uğursuz bir iş olarak görülmeye başlanmasıdır. Bu uzmanlaşma, bu dönemde arazileri kullanma hakkının giderek özelleştirilmesi ve ticari ilişkilerin genişlemesi yüzünden komünal bağların kopmasının bir göstergesidir.

13 Almanya bu duruma istisna oluşturur, çünkü burada cadı avından belediye meclis üyeleri de dahil olmak üzere, burjuvazinin pek çok üyesi de etkilenmiştir. Tartışmaya açık olmakla birlikte, Almanya'da idamların esas nedeni bu kişilerin mal varlıklarına el koyma arzusudur, burada cadı avının İskoçya dışında hiçbir ülkeyle karşılaştırılamayacak boyutlara ulaşması bununla açıklanabilir. Ancak, Midelfort'a göre, bu el koymaların yasallığı tartışmalıdır, zengin aileler söz konusu olduğunda bile mülkün üçte birinden fazlasına dokunulmamıştır. Midelfort, ayrıca Almanya'da da "yok edilen kişilerin çoğu hiç şüphesiz yoksuldu" diye ekler (Midelfort 1972: 1964-169).

14 Arazi kullanım hakkındaki değişiklikler ve hepsinden önemlisi toprak özelleştirilmesi ile cadı avı arasındaki ilişki üzerine ciddi bir araştır-

ma halen daha bulunmamaktadır. Essex çitlemeleri ile aynı dönem gözlemlenen cadı avı arasında ilk dikkate değer ilişkiyi kuran Alan Macfarlane, sonrasında bu önerisini geri çekmiştir (Macfarlane 1978). Ancak bu iki olgu arasında ilişki şüphe götürmez. 2. bölümde gördüğümüz üzere, toprak özelleştirmesi –doğrudan ya da dolaylı olarak- cadı avının kitlesel rakamlara ulaştığı dönemde kadınların maruz bırakıldığı yoksullaşmada önemli bir etkenidir. Topraklar özelleşir özelleşmez ve bir toprak piyasası gelişir gelişmez, kadınlar hem hali vakti yerinde toprak alıcıları hem de kendi erkekleriyle olan ilişkilerinde çifte sömürüye maruz kaldılar.

15 Ancak cadı avı genişledikçe, profesyonel cadılar ile cadılardan medet umanlar ya da uzmanlaşma amacı taşımadan büyüyle uğraşanlar arasındaki ayrım iyiden iyiye belirsizleşmiştir.

16 Midelfort da Fiyat Devrimi ile cadıların katledilmesi arasında bir bağlantı görür. 1620'den sonra güneybatı Almanya'da cadı davalarının yükselişine ilişkin olarak şöyle der: "1622-23 yıllarında para sistemi hepten bozuldu. Paranın değeri o kadar çok düştü ki fiyatlar inanılmaz yükselişe geçti. Zaten yiyecek fiyatlarının artması için para politikalarına gerek yoktu. 1625 yılında Wurzberg'den, Wuttemberg ve Ren vadisine kadar baharlar soğuk geçti, hasat kötüydü. Sonraki yıl bütün bir Ren vadisi boyunca açlık baş gösterdi... Tek başına bu sebepler bile fiyatları pek çok işçinin karşılayamayacağı kadar yükseltmeye yetmişti" (1972: 123-24).

17 "Bu şiddetli ayaklanmalar (*sic*) [cadı avları] ve 1580-1600 yıllarında aynı dağlarda doruk noktasına ulaşan özgün halk isyanları arasında bir dizi coğrafi, kronolojik ve bazen de ailevi çakışma vardır" (Le Roy Ladurie 1987: 208).

18 Bu Sabbat ya da Sinagog, yani mistik cadı toplantıları saplantısında, cadı katliamı ile Yahudi katliamı arasında bir süreklilik olduğunun kanıtını görebiliriz. Heretikler ve Arap bilgeliğinin propagandacıları olarak Yahudiler de büyücü, zehirleyici ve Şeytan'a tapanlar olarak görülüyordu. Yahudilerin çocuklarını öldürme ritüeline sahip olduğunu iddia eden, sünnet üzerine anlatılan hikâyeler Yahudilerin şeytani varlıklar olarak resmedilmelerine katkıda bulunmuştur. "Yine Yahudiler (ortaçağ dini piyeslerinde ve skeçlerde) cehennemden gelen şeytanlar, insan ırkının düşmanları olarak gösteriliyor" (Trachtenberg 1944: 23). Yahudilerin katledilişi ve cadı avları arasındaki ilişki için, ayrıca bkz. Carlo Ginzburg, Ecstasies (1991), 1. ve 2. bölüm.

19 Burada, 1490 yılında Alsace'da kiliseye ve kaleye karşı bir ayaklanma örgütleyen "Bundschuh" komplocularına –sembolü kütük olan, Alman köylü birliği- atıfta bulunulmaktadır. Friedrick Engels, bunların toplantılarını geceleri Ionesome Hunher Dağları'nda yapmayı adet haline getirdiklerini söyler (Engels 1977: 66).

20 İtalyan tarihçi Luciano Parinetto, yamyamlık temasının Yeni Dünya'dan ithal edilmiş olabileceğini öne sürmüştür. Çünkü yamyamlık ve şeytana tapınma, işgalcilerin ve onların ruhban suç ortaklarının, "Yerliler"

üzerine kaleme aldıkları raporlarda bir arada ele alınmıştır. Bu tezi desteklemek için Parinetto, Francesco Maria Guazzo'nun *Compendium Maleficarum* (1608) adlı eserine atıfta bulunur. Ona göre bu eser, Avrupalı demonologların cadıları yamyam olarak tasvir edişlerinde "Yeni Dünya"dan gelen raporların etkisini ortaya koyar. Bununla birlikte, Avrupa'da cadılar, Amerikalar'ın fethedilip kolonileştirilmesinden çok önce çocuk kurban etmekle suçlanmışlardır.

21 14. ve 15. yüzyıllarda Engizisyon kadınları, heretikleri ve Yahudileri cadılıkla suçlamıştır. *Hexerei* ("cadılık") sözcüğü ilk olarak 1419-1420'de Lucerne ve Interlaken'de görülen davalar esnasında kullanılmıştır (Russell 1972: 203).

22 Eko-feministlerin erken "ana merkezli" toplumlarda kadın-doğa ilişkisine yeniden ilgi duymalarıyla, Murray'ın tezi de son yıllarda yeniden gündeme gelmiştir. Mary Condren, cadıları kadınların üreme güçlerine tapan, kadın merkezli kadim bir dinin savunucuları olarak okur. *The Serpent and the Goddess (1989)* adlı eserinde Condren, cadı avının, Hıristiyanlığın eski dinin rahibelerini önce güçlerini kötü amaçlar için kullandıkları iddiasıyla, sonra da böyle güçleri olduğunu hepten inkâr ederek yerinden etmesinin uzun sürecinin bir parçası olduğunu savunur (Condren 1989: 80-86). Condren'in bu bağlamda en ilginç iddialarından biri, cadıların katledilmesi ile Hıristiyan rahiplerin kadınların üreme güçlerini kendilerine mal etme çabası arasındaki bağlantıyla ilgilidir. Condren, rahiplerin doğumla ilgili mucizeler gerçekleştirme, kısır kadınların doğurmasını sağlama, bebeklerin cinsiyetini değiştirme, doğaüstü kürtajlar gerçekleştirme ve bir o kadar önemlisi terkedilmiş çocukları yetiştirme konularında nasıl da "bilge kadınlarla" tam bir rekabet içinde olduklarını ortaya koyar (Condren 1989: 84-85).

23 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Avrupa ülkelerinin çoğunda nüfus istatistikleri tutulmaya başlandı. 1560 yılında İtalyan tarihçi Francesco Guicciardini, Antwerp'te ve genellikle Hollanda'da yetkililerin "acil bir ihtiyaç" olmadığı takdirde nüfus kaydı tutmadıklarını öğrenince epey şaşırmıştır (a.g.e.: 46).

24 Bununla birlikte, Monica Green ortaçağlarda tıbbi alanda cinsiyete dayalı katı bir işbölümü olduğu, öyle ki erkeklerin kadınların bakımından ve özellikle jinekoloji ve doğum alanlarından uzak tutuldukları fikrine karşı çıkar. Ayrıca sayıları az da olsa, kadınların tıp cemiyeti içinde yalnızca ebe olarak değil, aynı zamanda hekim, eczacı ve berber-cerrah olarak da yer aldığından bahseder. Green, otoritelerin özelikle ebeleri hedef aldıklarına dair yaygın görüşü ve cadı avıyla kadınların 14. ve 15. yüzyıllardan başlayarak tıp mesleğinden dışlanmaya başlanmaları arasında bir ilişki kurulabileceği fikrini sorgular. Mesleğin icrasına getirilen kısıtlamaların toplumsal gerilimlerden kaynaklandığını savunur (örneğin, İspanya'da Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki çatışma) ve kadınların bu mesleği icra etmelerinin giderek daha çok kısıtlanmış olması belgelenebilir olmasına rağmen, bunun nedenlerinin aynı şekilde belgelenmemiş olduğunu öne sürer. Bu kısıtlamaların ar-

kasındaki hâkim kaygının "ahlaki" bir kökeni olduğunu, yani bunların kadınların karakterine ilişkin düşüncelerle ilgili olduğunu kabul eder (Green 1989: 435 ve devamı).

25 J. Gelis şöyle der: "Devlet ve kilise, işlerini genellikle gizlice gerçekleştiren, cadılık olmasa da büyüye bulaşmış ve kırsal toplumun desteğini kesinlikle alabilen bu kadınlara geleneksel olarak güvensizlik beslemekteydi" ("*L'etat et l'èglise se mefient traditonellement de cette femme dont la pratuque reste souvent secrète, empreinte de magie, voire de sorcelleries et qui dispose au sein de la communautè rurale d'une audience certaine*"). Gelis ayrıca, gerçek ya da hayal ürünü olsun, *sages femmes*'ın (ebeler) kürtaj, bebek katli ve çocuğu terk etme gibi suçlarda işbirliği yapmasını engellemenin gerekli olduğunu ekler (Gelis 1977: 927 ve devamı). Fransa'da *sages femme'm* eylemlerini düzenleyen ilk buyruk, 16. yüzyılın sonunda Strasbourg'da ilan edilmiştir. 17. yüzyıla gelindiğinde, *sage femmes* tamamen devlet kontrolü altına alınmış, devletin ahlaki reform kampanyasının gerici bir gücü halini gelmişlerdir (Gelis, 1977).

26 Bu, ortaçağda sıkça kullanılan doğum kontrol yöntemlerinin neden yalnızca fahişelikte kullanılmaya devam ederek 17. yüzyılda kaybolduğunu ve neden daha sonra erkeklerin ellerine teslim edilmiş olarak –öyle ki erkeğin izni olmadan kadınlar bu yöntemleri kullanamıyorduyeniden ortaya çıktığını açıklayabilir. Aslında burjuva tıbbı, doğum kontrol yöntemi olarak uzunca bir süre yalnızca prezervatifi önermiştir. "Kılıf" İngiltere'de 18. yüzyılda görülmeye başlar, ilk bahsinin geçtiği yerlerden biri James Bosweel'in *Günlükler*'idir (Helleiner'dan alıntı, 1958: 94).

27 1556 yılında, II. Henry hamileliğini saklayan ve ölü doğum yapan kadınları katilmiş gibi cezalandıran bir yasa çıkardı. Benzer bir yasa, 1563 yılında İskoçya'da çıkarıldı. 18. yüzyıla kadar Avrupa'da bebek katlinin cezası idamdı. İngiltere'de Protektora döneminde zinaya ölüm cezası getirildi.

Kadının üreme haklarına karşı saldırılar ve kadının aile içinde kocasına tabi kılınmasını buyuran yeni yasaların getirilmesine bir de 16. yüzyıldan itibaren fahişeliğin suç haline getirilmesini de eklemek gerekir. İkinci bölümde de gördüğümüz üzere, fahişeler *acabussade* gibi son derece vahşi cezalara maruz kalıyorlardı. İngiltere'de alınlarına kızgın demirle "şeytanın işareti"ni andıran bir damga basılıyor, tıpkı cadılar gibi kırbaçlanıyor ve tıraşlanıyorlardı. Almanya'da fahişeler boğulabiliyor, yakılabiliyor ve diri diri gömülebiliyordu. Burada da fahişeler tıraşlanıyordu, tüyler şeytanın en sevdiği yer olarak görülüyordu. Kimi zaman burunları kesiliyordu. Bu, zina suçu işleyen kadınlara da uygulanabilen ve "namus suçları"nı cezalandırmak için kullanılan Arap kökenli bir yöntemdi.

Cadı gibi fahişenin de "kem göz"ünden tanındığı düşünülürdü. Cinsel günahın şeytani olduğuna ve kadına büyülü güçler kazandırdığına inanılırdı. Rönesans'ta eros ve büyü ilişkisi için bkz. Ioan P. Couliano (1987).

28 Cinsiyetlerin doğası üzerine tartışmalar ortaçağların sonlarında baş ladı, sonra 17. yüzyılda tekrar açıldı.

29 Dante'nin *Inferno*'sunda Şeytan bir yandan *"Tu non pensavi ch'io loico fossi!"* (Benim bir mantıkçı olduğumu bilmiyordun, değil mi?) diye kı kır kıkır gülerken, bir yandan da işlediği suçlardan duyduğu pişman lığı itiraf ederek kutsal ateşten kurnazca kurtulmaya çalışan VIII. Boniface'in ruhunu yakalamaya çalışır (*Divine Comedy, Inferno*, canto XXVII, 123. dörtlük).

30 Kocalık görevinin sabote edilmesi, özellikle Fransa'da dönemin evliliğe ve boşanmaya ilişkin yasal prosedürlerinde de önemli bir yer tutar. Robert Mandrou'nun belirttiği gibi, erkekler kadınlar tarafından iktidarsızlaştırılmaktan o kadar korkuyorlardı ki köy rahipleri çoğu zaman "düğümlemede" (erkekleri iktidarsızlaştırdığı iddia edilen bir yöntem) uzman olduğu düşünülen kadınların düğünlere katılmalarını yasaklıyorlardı (Mandrou 1968: 81-82, 391 ve devamı; Le Roy Ladurie 1974: 204-205; Lecky 1886: 100).

31 Bu hikâye pek çok demonolojide yer alır. Hikâye daima erkeğin kendisine verilen zararı fark ederek, cadıyı penisini geri vermeye zorlamasıyla biter. Cadı, erkeği daha pek çok penisi sakladığı bir ağaç tepesine götürür, adam bir tanesini seçer, ama kadın "Hayır, o piskoposun" diyerek itiraz eder.

32 Carolyn Merchant, cadıların maruz kaldığı sorgulamaların ve işkencelerin Francis Bacon'un ortaya koyduğu, Yeni Bilim'in metodolojisine bir model sunduğunu öne sürer: "Bacon'un bilimsel amaçlarını ve yöntemlerini tasvir etmek üzere kullandığı betimlemelerin çoğu, mahkeme salonlarından alınmadır. Doğaya mekanik buluşlar vasıtasıyla işkence edilmesi gereken bir kadın gibi yaklaşması, akla cadı mahkemelerindeki sorgulamaları ve cadılara işkence etmede kullanılan mekanik aletleri getirmektedir. Bununla ilgili bir paragrafta Bacon, doğanın sırlarının keşfedilebileceği yöntemin, Engizisyon'un cadılığın sırlarını ortaya çıkarmak için yürüttüğü soruşturmaya dayandığını belirtir..." (Merchant 1980: 168).

33 Hayvanlara yapılan saldırılar için, bkz. 2. Bölüm.

34 Bu bağlamda, cadıların genellikle çocukları tarafından suçlandıklarını eklemekte fayda var. Norman Chon, bu olguyu gençlerin yaşlılara karşı ve özellikle de ebeveynlerinin otoritesine karşı isyanı olarak okur (N. Cohn 1975; Trevor Roper 2000). Ancak diğer faktörlerin de üzerinde durmak gerekir. Öncelikle, cadı avının yarattığı yıllarca süren korku ikliminin, 17. yüzyıldan itibaren suçlayanlar arasında bu kadar çok çocuk bulunmasına yol açmış olması akla yatkındır. Ayrıca cadı olarak suçlananların çocuğun proleter kadınlar, onları suçlayan çocukların da işverenlerinin çocukları olduğunu da belirtmek gerekir. Bu yüzden, tıpkı Salem cadı davalarında olduğu gibi, ebeveynlerin kendilerinin yöneltmekte isteksiz oldukları suçlamaları çocuklarına söyletmiş olduklarını varsayabiliriz. Yine 16. ve 17. yüzyıllarda hali vakti yerinde olanların, çocuklarıyla hizmetçileri, özellikle de bakıcıları arasındaki

fiziksel yakınlıktan giderek kaygı duymaya başladığını ve bunun bir disiplinsizlik kaynağı olarak görülmeye başlanmasını da göz önünde bulundurmalıyız. Burjuvazinin yükselişiyle birlikte, ortaçağlarda görülen efendi hizmetkâr yakınlığı kaybolmaya yüz tutmuştur. Burjuvazi, işveren ve ona tabi olanlar arasında, örneğin kıyafet tarzlarını benzeterek şeklen daha eşitlikçi ilişkiler kurmuşsa da gerçekte onlarla aralarındaki fiziksel ve psikolojik ayrımı derinleştirmiştir. Bir burjuva hanesinde efendi, artık hizmetkârlarının yanında soyunamayacak, ne de onlarla aynı odada uyuyacaktır.

35 Cinsel unsurların ve sınıf ayaklanmasını akla getiren temaların bir araya geldiği gerçeğe uygun bir Sabbat için, bkz. Julian Cornwall'un köylülerin 1549 Norfolk ayaklanması esnasında kurdukları asi kamp üzerine anlatımı. Kamp, bunu muhtemelen hakiki bir Sabbat sanan seçkin sınıf içinde tam bir skandal etkisi yaratmıştır. Cornwall şöyle anlatır: "Asilerin davranışı her yönden yanlış temsil ediliyordu. Kampın ülkedeki her türlü ahlaksızın Mekke'si haline geldiği iddia ediliyordu...Asi çetelerin erzak ve para yağmaladığı, domuzları, kümes hayvanlarını, geyikleri ve kuğuları saymazsak, 3000 öküz ve 20.000 koyunun, tonlarca mısırın çalınıp birkaç gün içinde tüketildiği söyleniyordu. Genellikle öğünleri kısıtlı ve aynı olan adamlar, bu et bolluğunu pervasızca israf etmeye girişmişti. Bu et, bu kadar kinin sebebi olan hayvanlardan gelince daha da bir lezzetli oluyordu" (Cornwall 1977: 147).

36 "Hayvanlar" çok kıymetli yünü üreten koyunlardı. Bunlar Thomas Moore'un *Ütopya*'sında da belirttiği gibi, ekilebilir topraklar ve ortak alanlar çitlenerek hayvan yetiştirmek için kullanılan meralara dönüştürüldükçe, bu hayvanlar kelimenin tam anlamıyla "insan yiyorlardı." Thorndike 1923-58v; Holmes 1974: 85-86; Monter 1969: 57-58. Kurt Seligman'ın belirttiği gibi, 14. yüzyılın ortalarından 16. yüzyıla kadar simya, evrensel olarak kabul görürken kapitalizmin yükselişiyle birlikte hükümdarların simyaya bakış açısı epey değişmiştir. Protestan ülkelerde simya alay konusu olmaya başlamıştır. Simyacı, metalleri altına dönüştürme vaadinde bulunan, ama bunu başaramayan bir umut pazarlayıcısı olarak tarif ediliyordu (Seligman 1948: 126 ve devamı). Simyacı, genellikle etrafında tuhaf kaplar ve aletlerle, karşı sokakta karısı ve çocukları yoksul evinin kapısını çalarken etrafında olup bitenlere karşı kayıtsız, çalışırken resmedilirdi. Ben Jonson'un simyacı hicvi bu yeni bakış açısını temsil eder.

Astroloji de 17.yüzyıla kadar uygulanmıştır. I. James *Demonology*'sinde (1597) astrolojinin mevsimler üzerine çalışmalarla ve hava tahminleriyle sınırlandırılmak koşuluyla yasal olduğunu ilan etmiştir. A.L.Rowse, *Sex and Society in Shakespeare's Age*'te (1974) 16. yüzyılın sonunda, bir İngiliz astrologunun yaşantısını ayrıntılarıyla anlatır. Bu kitaptan cadı avı doruğuna çıkarken, bir erkek büyücünün, güçlükle ve zaman zaman bazı riskler alarak da olsa, işine pekâlâ devam edebildiğini öğrenmekteyiz.

37 Batı Hint Adaları'na ilişkin olarak, Anthony Barker, köle sahipleri tarafından yaratılan olumsuz Zenci imgesinin, doyumsuz cinsel iştah suçlamasından daha geniş ve derin köklere sahip olduğunu belirtir. Misyonerler zencilerin tek eşli olmayı reddettiklerini, aşırı şehvet düşkünü olduklarını aktarmış, maymunlarla sevişen zencilere dair hikâyeler anlatmışlardır (s. 121-23). Afrikalıların müziğe düşkünlükleri de içgüdüsel, rasyonel olmayan doğalarının bir kanıtı olarak yine onlara karşı kullanılmıştır (a.g.e.:115).

38 Ortaçağlarda bir çocuk aile mülkünü miras aldığında, yaşlanan ebeveynlerinin bakımını da kendiliğinden üstlenmiş olurdu. 16. yüzyılda ise ebeveynler terk edilmeye, insanın çocuğuna yaptığı yatırım öncelik kazanmaya başladı (Macfarlane 1970: 205).

39 I. James'in 1604'te yürürlüğe koyduğu yasa, zarar vermiş olsun ya da olmasın, "ruh ve büyü kullanan" herkesi ölüm cezasına çarptırıyordu. Daha sonra bu yasa, Amerikan kolonilerinde cadı katliamının temeli olacaktı.

40 "Outrunning Atlanta: Feminine Destiny in Alchemic Transmutations"ta Allen ve Hubbs şöyle anlatır: "Simya eserlerinde kendini sıkça gösteren semboller, biyolojik yaratım süreci üzerindeki kadın hegemonyasını tersine döndürme, hatta engelleme saplantısını ele verir... Zeus'un Athena'yı kendi kafasının içinden doğurması ya da Havva'nın Âdem'in kaburgasından yaratılması gibi imgeler de bu hakimiyet arzusunu anlatır... Doğal dünya üzerinde denetim kurma yönündeki kadim çabayı temsil eden simyacı, doğurmanın büyüsünden başka bir şeyin peşinde değildir... Bu yüzden büyük simyacı Paracelsus 'Acaba doğanın ve sanatın, bir erkeğin kadın bedeni ve doğal annenin dışında bir şeyden doğmasını sağlaması mümkün mü?' sorusuna olumlu yanıt verir" (Allen ve Hubbs 1980: 213).

41 *Petroleuse* imgesi için bkz. Albert Boime, *Art and the French Commune* (1995: 109-11; 196-99) ve Rupert Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* (1994: 352-53).



Bir keçi üstünde, gökte bir ateş yağmuruna neden olarak uçan cadı. Francesca-Maria Guazzo, Compendium Maleficarum'dan (1610), tahta baskı.



1497'de Amerigo Vespuci, Güney Amerika kıyısına ayak basarken. Önündeki hamakta tahrik edici bir şekilde yatmakta olan, "Amerika"dır. Onun arkasında ise bazı yamyamlar insan kalıntılarını kızartıyor. Jan van der Straet tarafından tasarlanmış, gravürü Théodore Galle tarafından yapılmıştır (1589).



Kolonileştirme ve Hıristiyanlaştırma

Yeni Dünya'da Caliban ve Cadılar

...Derler ki biz yeryüzüne onu yok etmek için gelmişiz. Derler ki rüzgâr evleri yıkar, ağaçları koparır atar ve ateş onları yakar, ama biz her şeyi hırsla yiyip yutarız, yeryüzünü tüketir, ırmakların yönünü değiştiririz, hiç susmaz, asla dinlenmez, altın ve gümüş peşinde oraya buraya koşturup dururuz, asla tatmin olmayız, bunlarla kumar oynar, savaşır, birbirimizi öldürür, soyar, birbirimize söveriz, asla doğruyu söylemeyiz, onların rızkını ellerinden alırız. Ve en sonunda yeryüzüne böyle kötü ve acımasız çocuklar getiren denize lanet okurlar.

-Girolamo Benzoni, *Historia del Mondo Nuovo*, 1565.

... İşkenceden ve acıdan bitap düşen (kadınlar) *huaca*'lara* taptıklarını itiraf etmek zorunda kaldılar... "Artık bu hayatta biz kadınlar... Hıristiyan'ız; belki şimdi de rahip, biz kadınları dağlara tapınmakla, tepelere ve *puna*'ya** kaçmakla suçlar, nasılsa buralarda bize adalet yok" diye hayıflanıyorlardı

-Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Chronica y Buen Gobierno*, 1615.

---

* Güney Amerika'nın And dağları bölgesinde, kutsal ritüeller ya da şeyler.
** And dağlarının orta bölgesindeki çayırlık bölgenin adı, yüksek yayla.

Giriş

Burada anlattığımız beden ve cadı avı tarihi, Amerikalı Yerlilerin kolonileşmeye direnişini simgeleyen, *Fırtına* adlı eserin karakterleri "Caliban ve Cadı"ya göndermeyle özetlenebilecek bir varsayıma dayanıyor.[1] Bu varsayım, kapitalizme geçiş sırasında Yeni Dünya nüfuslarının boyunduruk altına alınması ile Avrupalıların ve özellikle de kadınların boyunduruk altına alınması arasında bir süreklilik olduğudur. Her iki durumda da toplulukların topraklarından tümden ve zorla atıldığını, muazzam bir yoksullaşmayı, insanların otonomisini ve komünal ilişkilerini yok eden "Hıristiyanlaştırma" kampanyalarının yürütüldüğünü görüyoruz. Ayrıca Eski Dünya'da geliştirilen baskı biçimlerinin önce Yeni Dünya'ya, ondan sonra tekrar Avrupa'ya taşındığı sürekli bir çapraz döllenmeyle karşı karşıyayız.

Elbette iki durum arasındaki farklılıkları göz ardı etmemek gerekir. 18. yüzyıla gelindiğinde, Amerikalar'dan Avrupa'ya altın, gümüş ve diğer kaynakların akışı sonucunda, yeni proletaryayı farklı sınıf ilişkileri ve disiplin sistemleri aracılığıyla bölen, uluslararası bir işbölümü şekillenmiş, bu da işçi sınıfı içinde çoğu zaman birbiriyle çelişen tarihlerin başlangıcı anlamına gelmiştir. Yine de Avrupalıların ve Amerikalıların maruz kaldığı muamelelerin benzerlikleri, kapitalizmin gelişimini yöneten tek bir mantığın olduğunu ve bu süreçte yapılan vahşetin yapısal karakterini göstermeye yeterlidir. Bunun çarpıcı bir örneği, cadı avının Amerikan kolonilerine genişletilmesidir.

Kadınların ve erkeklerin cadılık suçlamasıyla katledilmesi, geçmişte tarihçiler tarafından daha çok Avrupa'yla sınırlı bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Bu kurala istisna oluşturduğu kabul edilen tek olay, Salem cadı davalarıdır. Bu davalar hâlâ Yeni Dünya'da cadı avı üzerine yapılan çalışmaların odak noktasını oluşturur. Bununla birlikte, günümüzde şeytana tapınma suçlamasının, Amerikalı Yerli toplulukların kolonileştirilmesinde oldukça kilit bir öneme sahip olduğu artık kabul edilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak, bu bölümde yaptığım tartışmanın temelini oluşturan iki metne özellikle değinmek gerekiyor. İlki, cadı avı ve İnka toplumu ile kolonyal Peru'da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanması üzeri-

ne, Irene Silverblatt'in *Moon, Sun and Witches* (1987) adlı çalışmasıdır. Bildiğim kadarıyla bu çalışma, cadı diye katledilen Andlı kadınların tarihini ayrıntılı olarak inceleyen ilk İngilizce eserdir. Diğeriyse Amerika'daki cadı avlarının Avrupa'daki davalara etkisini belgeleyen makalelerden oluşan, ancak yazarın cadıların kadın ya da erkek diye ayırt edilmeden katledildiğinde ısrarcı olması yüzünden kusurlu görülebilecek, Luciano Parinetto'nun *Streghe e Potere* (1998) isimli derlemesidir.

Her iki çalışma da Yeni Dünya'da da cadı avının *otoritelerin insanları terörize etmek*, kolektif direnişi kırmak, tüm bir toplumu sessizliğe gömmek ve toplumun üyelerini birbirlerine düşürmek amacıyla *kasıtlı olarak başvurduğu bir strateji* olduğunu gösterir. Bu bağlama göre, cadı avı kimi zaman toprağın kimi zaman bedenin ve toplumsal ilişkilerin çitlenmesi şeklinde kendini gösteren *bir tür çitleme stratejisidir* de aynı zamanda. Her şeyden önemlisi, tıpkı Avrupa'da olduğu gibi, burada da cadı avı canavarlaştırmanın bir aracı olarak kullanılmış, tam da bu yüzden köleleştirmeyi ve soykırımı meşrulaştırmaya hizmet eden, paradigmatik bir baskı biçimi haline gelmiştir.

Cadı avı, kolonileştirilenlerin direnişini yok edememiştir. Özellikle kadınların direnişi sayesinde, Amerikalı Yerlilerin toprağa, yerel dinlere ve doğaya bağlılığı yapılan zulme rağmen devam etmiş ve beş yüz yıldan fazla bir süre boyunca anti-kolonyal ve antikapitalist direnişin bir kaynağı olmuştur. Dünyanın her yanındaki yerli nüfusların kaynaklarına ve varoluş biçimlerine karşı yeni bir saldırının gerçekleştirildiği günümüzde, bu oldukça önemlidir; çünkü işgalcilerin kolonileştirdiklerine nasıl boyun eğdirdikleri, kolonileştirilenlerin bu planı nasıl bozduğu, toplumsal ve fiziksel dünyalarının yıkımına karşı nasıl yeni bir tarihsel gerçeklik yarattıkları üzerine yeniden düşünmeye ihtiyacımız var.

Yamyamların Doğuşu

Kolomb "Hint Adaları"na yelken açtığında, Avrupa'da cadı avı henüz kitlesel bir olgu haline gelmemişti. Yine de şeytana tapınma, elitler tarafından sık sık siyasi düşmanlara saldırmak ya da halkları (Müslümanlar ya da Yahudiler) aşağılamak için

bir silah olarak kullanılmaktaydı. Bunun da ötesinde, Seymour Philips'in de belirttiği gibi, ortaçağ Avrupa'sında "öteki"ne esas olarak bir saldırı nesnesi olarak yaklaşan, militarizm ve Hıristiyan hoşgörüsüzlüğünden beslenen bir "linç toplumu" oluşmaya başlamıştı (Phillips 1994). Dolayısıyla, "bu yeni genişleme çağı"na girerken, "yamyamlar"ın, "kâfir"in, "barbar"ların, "vahşi ırklar"ın ve şeytana tapınanların Avrupalıların "etnografik modelleri" olarak hizmete etmesi (a.g.e. 62), misyonerlerin ve işgalcilerin karşılaştıkları kültürleri, dinleri ve cinsel adetleri bu filtreler aracılığıyla yorumlamaları pek şaşırtıcı olmasa gerektir.[2] "Yerliler"in icat edilmesine katkıda bulunan başka kültürel işaretler de söz konusuydu. En aşağılayıcı ve belki de İspanyolların emek gereksinimlerini en iyi yansıtan tanımlar, "çıplaklık" ve "oğlancılık"tı. Bu tanımlar, Amerikalı Yerlilerin hayvanlar gibi yaşadığını (ve bu yüzden de pekâlâ işkence görebileceklerini) ima eder. Buna karşılık, bazı aktarımlar ise, hayvanca davranışlarının yanı sıra, paylaşmaya ve "çok az değerli şeylere karşılık sahip oldukları her şeyi vermeye" meyilli olduklarını vurgular (Hulme 1994: 198).

Amerikalı yerli nüfusları yamyamlar, şeytana tapınanlar ve oğlancılar olarak tanımlamak, fethin aşağılık bir altın ve gümüş arayışının değil de insanları Hıristiyanlaştırma misyonunun ürünü olduğu masalına bir dayanak oluşturmuştur. Bu iddiayı kullanarak, İspanya krallığı 1508 yılında Papanın onayını almış, Amerikalar'da Kilise üzerinde mutlak hâkimiyet elde etmiştir. Yine aynı iddia, bütün dünyanın ve kolonicilerin gözünde, "Yerliler"in maruz kaldığı zulmün gerektirdiği yaptırımı ortadan kaldırmış, kasıtlı olarak seçilen kurbanların ne yaptıklarına bakılmaksızın öldürülebilmelerine izin vermiştir. Gerçekten de Yeni Dünya'da "kamçı, darağacı ve dayak, hapis, işkence, tecavüz ve rastgele öldürme emek disiplinini sağlamanın standart silahları haline gelmiştir" (Cockroft 1990: 19).

Yine de ilk başlarda, şeytana tapınan yerli imgesi, efsanevi "Altın Çağ"ı ya da dünyevi bir cenneti hatırlatırcasına, Yerlileri "çalışmanın ve zorbalığın olmadığı" bir hayat sürdüren, masum ve cömert varlıklar olarak gören daha olumlu, hatta

pastoral bir imgeyle birlikte var olabilmişti (Brandon1986: 6-8; Sale 1991: 100-101).

Bu tanımlama, edebi bir klişe ya da diğerlerinin yanı sıra Roberto Retamar'ın da dediği gibi, Avrupalıların karşılaştıkları kişileri gerçek insanlar olarak görmek konusundaki aczinin bir kanıtı olarak, "vahşi" imgesinin retorik bir karşılığı olabilir.[3] Ancak bu iyimser görüş, İspanyolların hâlâ yerli nüfusların kolayca Hıristiyanlaştırılabileceğine ve boyunduruk altına alınabileceğine inandıkları bir döneme (1520'den 1540'lara) tekabül eder (Cervantes 1994). Bu, Yerlileri isimlerini değiştirmeye, eşyalarını ve cinsel adetlerini, özellikle de çokeşliliği ve eşcinselliği bırakmaya ikna etmek için büyük çabalar sarf edilen kitlesel vaftizlerin dönemidir. Göğüsleri açıkta gezen kadınlar örtünmeye, kasıklarını bir kuşakla kapatan adamlar pantolon giymeye zorlanmışlardır (Cockfort: 1983: 21). Ama Fransisken rahip Juan de Zumarrage, Engizisyon'un Güney Amerika'ya getirildiği 1536 ile 1543 arasında, orta Meksikalı pek çok siyasi ve dini lideri yargılamış ve kazıklarda yakmış olsa da, bu dönemde şeytana karşı sürdürülen mücadele yerel "idoller"in ateşe atılmasından öteye gitmemiştir.

Yine de Fetih ilerledikçe hiçbir uzlaşma ihtimali kalmamıştır. Bir halkın diğeri üzerinde iktidarını kurabilmesi için, bu diğer halkın aralarında her türlü özdeşleşme imkânı ortadan kaldırılasıya kadar karalanması zorunludur. Önceki dönemlerde kibar Tainolar* hakkında verilen vaazlara rağmen, işlemekte olan askeri makinenin yanı sıra, kolonileştirilenleri her türlü iğrençliği yapan, "pis" şeytani varlıklar olarak gösteren ideolojik bir makine de devreye sokuldu. Daha önceleri dini eğitimin eksikliğine dayandırılan oğlancılık, yamyamlık, ensest, karşı cinsin giysilerini giyme gibi suçlar, artık Yerlilerin şeytanın etkisi altında olduğunu ve gayet meşru bir şekilde topraklarından ve hayatlarından edilebileceklerini gösteren işaretler olarak görülmeye başlandı (Williams 1986: 136-137). Fernando Cervantes, *The Devil in the New World*'de (1994) bu imge kaymasını şöyle açıklar:

* Fetihten önce Bahama, Büyük Antiller ve Küçük Antiller'in kuzeyinde yaşayan yerli halk.

> 1530'dan önce bunların hangisinin hâkim görüş olduğunu tahmin etmek oldukça zordur. Ancak 16. yüzyılın ortalarında Amerika Yerlilerinin kültürlerine dair olumsuz bir şeytani görüş baskın hale geldi. Konuya ilişkin, resmi ya da gayri resmi olarak sarf edilen her sözün üzerine koyu bir sis gibi çökmeye başladı bu görüşün etkileri (1994: 8).

De Gomara (1556) ve Acosta'nınkiler (1590) gibi, dönemin "Hint Adaları"nın tarihi üzerine kaleme alınmış eserlerine bakılırsa, bu perspektif değişiminin nedeni, Avrupalıların karşısına Aztek ve İnka gibi insan kurban etmeyi de içeren baskıcı bir aygıta sahip emperyalist devletlerin çıkmasıdır (Martinez vd. 1976). 1590'da Sevilla'da yayımlanan, Cizvit Joseph de Acosta'nın *Historia Natural Y de Las Indias*'ta, özellikle de Aztekler'in (savaş esirleri ya da satın alınan çocuklar ve köleler de dahil olmak üzere) binlerce genci kitlesel olarak kurban etmesinin İspanyollar arasında yarattığı tiksinti oldukça canlı bir şekilde betimlenir.[4] Oysa Batı Hint Adaları'nın yıkımı üzerine Bartoleme De Las Casas'ın aktardıklarını ya da Fetih üzerine başka herhangi bir anlatımı okuduğumuzda, Tanrı ve altın adına, en ufak bir vicdan azabı çekmeden, telaffuz edilmesi bile zor katliamlar gerçekleştiren İspanyolların Yerlilerin bu pratikleri karşısında neden şaşkınlık geçirdiğini anlamak gerçekten güçtür. Cortez'e göre, 1521'de yalnızca Tenochtitlan kentini işgal etmek için İspanyollar 100.000 insan katletmiştir (Cockroft 1983: 19).

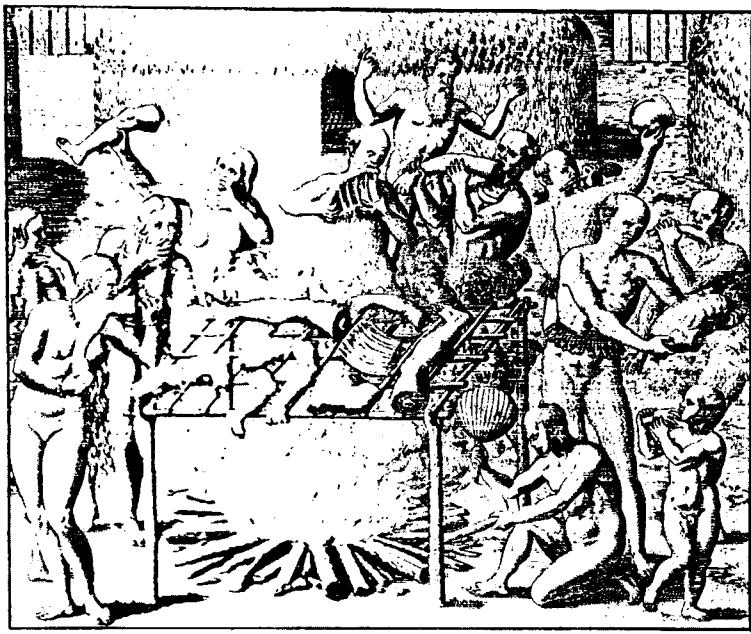
Yine aynı şekilde, Amerika'da keşfettikleri, fethe dair kayıtlarda sıkça bahsi geçen yamyam ritüelleri, dönemin Avrupa'sında yaygın olan tıbbi uygulamalardan pek de farklı değildi. 16, 17 ve hatta 18. yüzyıllarda insan kanı (özellikle de şiddet görerek ölenlerin kanı) ve insan etinin çeşitli sıvılarla ıslatılmasıyla elde edilen mumya suyunun içilmesi, Avrupa ülkelerinde sara ve diğer hastalıkların tedavisinde yaygın olarak kullanılan bir yöntemdi. Üstelik "insan etini, kanını, kalbini, kafatasını, kemik iliğini ve diğer organlarını içeren" bu yamyamlık, "toplumun kıyısında köşesinde kalmış gruplarla sınırlı kalmıyor, en saygın çevrelerde de görülüyordu" (Gordon-Grube 1988: 406-407).[5] Bu yüzden, İspanyolların 1550'lerden sonra yerli nüfuslar karşısında düştükleri dehşeti bir kültür şoku



Alman J.G. Alenburg'un tanımlamasıyla, Bahia'da (Brezilya) yamyam ziyafeti. Karınlarını insan artıklarıyla tıka basa doyuran, korkunç yamyam imgeleriyle dolu seyir defterleri, fetih sonrası Avrupa'da oldukça çoğalmıştı.

saymak pek kolay değildir; bu daha ziyade köleleştirmek istediklerini canavarlaştırarak insanlıktan çıkarması ve onlara karşı korku uyandırması gereken kolonileşmenin mantığına içsel bir tepkidir.

Bu stratejinin ne derece başarılı olduğunu görmek için, Fethin başlangıcında bütün bir bölgeyi kasıp kavuran salgının yol açtığı yüksek ölüm oranlarını İspanyolların nasıl rasyonelleştirdiğine bakmak yeterlidir. İspanyollar bu salgını Tanrı'nın Yerlilere hayvani davranışları yüzünden verdiği bir ceza olarak yorumlamışlardır.[6] Ayrıca 1550'de Valladolid'de, Bartolome de Las Casas ve İspanyol hukukçu Juan Gines d Sepulvedas arasında Yerlilerin insan sayılıp sayılamayacağı üzerine yürütülen tartışma, onları hayvan ve şeytan olarak temsil eden ideolojik kampanya olmasa mümkün olamazdı.[7]



İnsan parçalarıyla beslenen Bahia yerlileri. Amerikalı Yerlileri insan eti pişirip yerken gösteren tasvirler, ilk misyonerler tarafından başlatılan, yerli Amerikan halklarının itibarsızlaştırılması sürecinin tamamlayıcısı olmuştur.

1550'li yıllardan sonra Avrupa'da dolaşıma giren, Yeni Dünya'daki hayata dair, çıplak bedenler ile tıpkı cadıların Sabbat'ı gibi, insan kafaları ve etinin ana yemek gibi gösterildiği yamyam ziyafetleriyle dolu tasvirler, bu itibarsızlaştırma sürecinin tamamlayıcısı oldu. Bu edebi türün en son örneklerinden biri, Johann Ludwig Gottfried tarafından derlenen, insan bağırsağıyla beslenen kadınlar ve çocuklar ya da insan parçalarının kızarmasını izlemek için bir ızgaranın etrafına doluşarak insan kolları ve bacakları yiyen yamyam toplulukları gibi korkunç imgelerden oluşan *Le Livre des Antipodes*'dur (1630). Amerikalı Yerlileri hayvani yaratıklar olarak gösteren kültürel üretime daha önce yapılan katkılar arasında, Fransız Fransisken Andre Thevet'nin daha o zamandan insan parçalama, pişirme ve yeme konularına odaklanan *Les Singularitez de la France Antarctique* (Paris 1557) içindeki tasvirleri ve Hans Staden'in yamyam Brezilya yerlileri tarafından tutsak edilişini anlattığı *Wahrharftige Historia*'sı (Marburg 1557) sayılabilir (Parinetto 1998: 428).

Sömürü, Direniş ve Şeytanlaştırma

İspanya krallığının 1550'lerde Amerikan kolonilerinde çok daha katı bir sömürü politikası benimsemeye karar verişi, kolonileşme sürecine eşlik eden Yerli karşıtı propaganda ve putperestlik karşıtı kampanyada bir dönüm noktası oluşturur. Bu kararın arkasında, Fetih'ten sonra hayata geçirilen, servet birikiminin Yerlilerin emeğinin doğrudan sömürüsünden ziyade onların artık mallarına el konulmasına dayandığı "yağma ekonomisi"nin içine düştüğü kriz yatar (Spalding 1984; Steve J. Stern 1982). 1550'lere kadar, katliamlara ve *encomienda* sistemiyle bağlantılı sömürüye rağmen, İspanyollar kolonileştirdikleri topraklarda var olan, kendi kendini geçindirmeye dayalı ekonomiye tam anlamıyla müdahale etmemişlerdi. Bunun yerine, biriktirdikleri servet açısından, Azteklerin ve İnkaların uygulamaya koyduğu haraç sistemine bağlı kaldılar. Bu sisteme göre, şef olarak tayin edilen kişiler (Meksika'da *caciquez*, Peru'da *kuracas*) yerel ekonomilerin ayakta kalmasına imkân verecek şekilde, onlara mallardan ve emekten belli bir pay vermekteydi. İspanyolların onlardan talep ettikleri haraç, Az-

teklerin ve İnkaların o zamana değin fethettikleri halklardan talep ettiği miktardan çok daha yüksek olmasına rağmen, ihtiyaçlarını karşılamaya yetmiyordu. 1550'lere gelindiğinde hem *obrajes* (uluslararası pazar için mal üreten atölyeler) için hem de efsanevi Potosi madeni gibi, yeni keşfedilen gümüş ve cıva madenlerinin sömürülmesi için yeterli emek bulmakta zorlanmaya başlamışlardı.[8]

Yerli nüfusu daha fazla çalıştırma ihtiyacı daha çok anavatan İspanya'daki durumdan kaynaklanıyordu. Artık İspanya'da üretilmeyen yiyecekler ve malları satın alabilmek için, İspanya Krallığı kelimenin tam anlamıyla sırtını Amerikan külçelerine dayamıştı. Dahası, yağmalanan servet, Krallığın Avrupa'daki topraklarını genişletmesine de finansman sağlıyordu. Bu durum Yeni Dünya'dan düzenli olarak altın ve gümüş taşınmasına o derece bağlıydı ki 1550'lere gelindiğinde Krallık, İspanya'ya taşınacak gümüşü çıkarmada büyük miktarda Yerli emeğini kullanmak için *encomenderos*'un gücünü azaltmaya hazırdı.[9] Ancak kolonileşmeye karşı direniş de iyiden iyiye artıyordu (Spalding 1984: 134-135; Stern 1982).[10] Buna cevaben, Meksika ve Peru'da yerli kültürlere karşı savaş ilan edildi ve kolonyal hâkimiyetin acımasızca yoğunlaşmasının önü açıldı.

Meksika'da bu dönüm noktası, Piskopos Diego de Landa'nın girişimiyle Yucatan yarımadasında putperestlik karşıtı bir kampanyanın başlatıldığı 1562 yılına denk gelir. Bu kampanya süresince 4500'den fazla kişi, insan kurban etme suçlamasıyla toplanmış ve işkenceye maruz kalmış, sonra da herkesin gözü önünde gerçekleşen, ayrıntılı olarak düşünülmüş bir cezalandırmayla bedenleri ve maneviyatları tümden bitirilmiştir (Clendinnen 1987: 71-92). Bunlar o derece acımasız cezalardı ki (kanatana kadar kırbaçlama, yıllar boyu madenlerde kölelik) pek çok insan öldü ya da çalışamaz hale geldi, geri kalanlar evlerini terk etti ya da intihar etti. Bu yüzden çalışma hayatı son buldu, bölgesel ekonomi altüst oldu. Ancak Landa'nın tırmandırdığı zulüm, yeni bir kolonyal ekonominin temeliydi, çünkü yerli nüfusa İspanyolların orada kalacağını ve eski tanrıların hâkimiyetinin son bulduğunu gösteriyordu (a.g.e.:190).

Peru'da da şeytana tapınmaya karşı ilk geniş ölçekli saldırı, Taki Onqoy hareketinin[11] yükselişine tekabül eden 1560'larde gerçekleşmiştir. Taki Onqoy, Avrupalılarla işbirliği yapmaya karşı çıkan ve kolonileşmeye son vermek amacıyla yerel Tanrıların (*huacas*) bir pan-And ittifakı oluşturmasını savunan yerli bir binyılcı hareketti. Yaşanan yenilgiyi ve artan ölümleri yerli tanrıların terk edilmesine bağlayan Takionqolar, insanları Hıristiyan dini ve İspanyollardan gelen isimleri, giysileri, yiyecekleri reddetmeye çağırıyordu. Ayrıca insanları İspanyolların dayattığı haraçları ve emek anlaşmalarını kabul etmemeye, "gömlek, şapka, sandalet ve diğer İspanyol kıyafetlerini giymemeye" teşvik ediyorlardı (Stern 1982: 53). Bütün bunlar yapılırsa, yeniden dirilen *huaca*'ların dünyayı alt üst edeceklerini, şehirlerine hastalıklar ve seller salarak İspanyolları mahvedeceklerini, okyanusun yükselmesiyle İspanyolların varlığının bütün izlerini sileceğini vaat ediyorlardı (Stern 1982: 52-64).

Taquionqolar İspanyollara karşı oldukça ciddi bir tehdit oluşturuyordu, çünkü *huaca*'ların bir pan-And ittifakı oluşturmasını savunan bu hareket, geleneksel *ayullus* (aile birimi) örgütlenmesiyle bağlantılı ayrımların üstesinden gelebilecek yeni bir kimlik anlayışının oluşumuna işaret etmekteydi. Stern'in deyişiyle, böylece ilk defa And insanları kendilerini tek bir halk olarak, Yerliler olarak görmeye başlamış (Stern 1982: 59) ve hareket giderek büyüyerek "kuzeyde Lima'ya, doğuda Cuzvo'ya ve güneyin yüksek yaylalarından günümüzün Bolivya'sında bulunan La Paz'a kadar uzanmıştı" (Spalding 1984: 246). Bu harekete karşılık, 1567'de Lima'da toplanan Kilise Konsili, rahiplere "Yerlilerin sayısız batıl inançlarının, ayinlerinin ve şeytana tapınma ritüellerinin kökünü kazıma" görevini vermişti. Rahipler ayrıca sarhoşluğu engelleyecek, cadı-doktorlarını tutuklayacak ve hepsinden önemlisi yerel tanrılara (*huaca*'lar) ibadet etmek amacıyla kullanılan mabetleri ve tılsımları bulup yok edeceklerdi. Bu tavsiyeler, 1570 yılında Quito'da bir kilise meclisinde yinelendi ve bir kez daha "*huaca*'ları muhafaza eden ve şeytanla iletişim halinde bulunan meşhur cadı-doktorların var olduğu" öne sürüldü (Hemming 1970: 397).

Huaca'lar, ataların ruhlarının cisimleşmiş biçimleri olan dağlar, ırmaklar, taşlar ve hayvanlardı. *Huaca*'larla herkes ilgilenir, bunlar beraberce beslenir ve bunlara yine hep birlikte tapınılırdı, çünkü herkes onları toprakla ve ekonomik yeniden üretim için önem taşıyan tarımsal faaliyetlerle temel bir bağ olarak görürdü. Sağlam mahsul elde etmek için kadınlar onlarla konuşurdu, aslında Güney Amerika'da bazı bölgelerde bu uygulama halen daha devam etmektedir (Descola 1994: 191-214).[12] Bunları yok etmek ya da bunlara ibadet edilmesini engellemek, topluma, onun tarihsel kökenlerine, halkın toprakla ilişkisine ve doğayla kurdukları tinsel ilişkiye karşı açık bir saldırı anlamına geliyordu. Bunun farkına varan İspanyollar, 1550'lerde ibadet nesnesi olarak görülen her şeye karşı sistematik bir saldırı başlattı. Claude Baudez ve Sydney Picasso'nun Fransiskenlerin Yucatan'daki Mayalara karşı yürüttükleri putperestlik karşıtı saldırı için anlattıkları, Meksika'nın geri kalanı ve Peru için de geçerliydi.

"Putlar yok edildi, mabetler yakıldı ve yerli ritüelleri devam ettirenler ve kurban verenler idam edildi; ziyafet, şarkı, dans gibi şenlikler ile sanatsal ve entelektüel faaliyetler (resim, heykel, yıldız gözlemciliği, hiyeroglif yazma) şeytandan ilham alındığı şüphesiyle yasaklandı, bu işlerle uğraşanlar acımasızca katledildi" (Baudez ve Picasso 1992: 21).

Bu süreç, İspanya Krallığı'nın yerli emeğin sömürüsünü artırarak kasalarına daha fazla külçe akmasını sağlamak için talep ettiği reformla el ele gitti. Bu amaçla, her ikisi de putperestlik karşıtı kampanya sayesinde mümkün olabilen iki tedbir alındı. Birincisi, yerel şeflerin madenlerde ve *obraje*'lerde çalıştırılmak üzere sağlaması gereken emek kotası inanılmaz oranda yükseltildi. Bu yeni kuralın uygulanışı, Kraliyetin yerel temsilcisinin (*corregidore*) denetimine verildi. Bu temsilci bu kurala uyulmaması halinde tutuklama ya da başka cezalar verebilme yetkisine sahipti. Dahası yerel nüfusun büyük bir kısmının tayin edilen köylere gönderilmesini öngören, böylece halk üzerinde daha doğrudan denetim sağlayan bir yerleşim programı (*reducciones*) uygulanmaya başlandı. *Huaca*'ların yok edilmesi ve atalar dininin ortadan kaldırılması, her iki uygula-



Obraje'de –uluslararası pazar için üretim yapan atölye- çalışmak zorunda bırakılan Andlı kadın. Felipe Guaman Poma de Ayala.

ma açısından da yararlı oldu, çünkü *reducciones* yerel tapınma alanlarının şeytanileştirilmesinden güç almaktaydı.

Bununla birlikte, kısa bir zaman içinde, halkın evlerinden sürüldükten sonra kendi *milpa*'larına (tarla) geri dönmeye devam etmesi gibi, Hıristiyanlık maskesi altında kendi tanrılarına tapınmaya devam ettiği ortaya çıktı. Bu yüzden yerel tanrılara karşı yürütülen saldırı azalmak yerine daha da arttı ve bir yandan putlar yok edilirken bir yandan da bu kez özellikle kadınları hedef alan, gerçek cadı avlarının yürütüldüğü 1619 ve 1660 yılları arasında bu saldırılar doruk noktasına ulaştı. Karen Spalding, 1660'da *repartimiento*'da Engizisyon üyesi rahip Don Juan Sarmiento tarafından yürütülen bir cadı avını anlatır. Spalding'in aktardığına göre, soruşturma aynen Avrupa'daki cadı avlarındaki gibi yürütülmüştür. Buna göre, putperestlik karşıtı fermanın okunması ve bu günaha karşı verilen vaazın ardından, adı verilmeyen muhbirlerin yaptığı gizli ihbarlar açıklanır, şüpheli suçunu itiraf etmesi için işkence yapılarak sorgulanır, bunu varılan hükmün açıklanması ve herkesin gözü önünde kırbaçtan geçirilme, sürgün ve diğer pek çok aşağılama yönteminden oluşan cezalandırma süreci izler:



Felipe Guaman Poma de Ayala'nın, Andlı kadınların ve ataların dininin takipçilerinin gördüğü işkenceleri anlatan tasvirleri.

1. tasvir: Putperestlik karşıtı kampanya sırasında halk önünde aşağılanma. 2. tasvir: "Fetih ganimeti" kadınlar 3. tasvir: Şeytan olarak temsil edilen huaca'ların rüyalar aracılığıyla konuşması 4. tasvir: Şeytan olarak temsil edilen bir huaca tarafından ele geçirilen, sarhoş bir Yerli ile Taki Onqoy hareketinin bir üyesi (Steve J. Stern, 1982'den).

> Mahkûm edilen insanlar meydana götürüldü... Boyunlarında on beş santim uzunluğundaki tahta haçlarla eşeklerin ve katırların üzerine kondular. O günden sonra bu utanç işaretlerini her daim boyunlarında taşımak zorundaydılar. Dini yetkililer, mahkûmların başlarına ortaçağa özgü bir *coroza* geçirmişti. Bu mukavvadan yapılmış, koni şeklindeki kukuletayı Avrupa Katolik kilisesi rezillik ve yüz karasının bir işareti olarak kullanmaktaydı. Kukuletanın altında mahkûmların saçları kesilmişti, bu Andlılar için insanı aşağılamak amacıyla yapılan bir şeydi. Kamçı cezasına çarptırılanların sırtları çıplak olurdu. Suçlarını etrafa bağıra bağıra duyuran bir çığırtkan eşliğinde, şehrin sokaklarını sessiz sessiz arşınlarlardı... Bu merasimden sonra, köy cellâtlarının çok kuyruklu kırbaçlarla attığı 20, 40 ya da 100 kırbaçtan bütün sırtı kan içinde kalan mahkûmlar geri getirilirdi (Spalding 1984: 256).

Spalding şu sonuca varır:

> Putperestlik karşıtı kampanyalar, ortaçağ Avrupa'sında herkesin gözü önünde gerçekleştirilen idamlara çok benzer şekilde, katılımcılar kadar izleyenlere de ibreti âlem olsun diye sergilenen ritüeller, didaktik tiyatro piyesleriydi (a.g.e.: 265).

Bunların amacı halkı tehdit etmek, potansiyel asileri herkesin önünde dövülenlerin ve aşağılananların maruz kaldığı işkenceyle yüz yüze kalmaktan başka her şeye razı gelecek kadar etkisizleştirebilecek bir "ölüm alanı"[13] yaratmaktı. İspanyollar bu amaçlarında kısmen başarılı oldular. İşkenceler, isimsiz ihbarlar ve herkesin önünde küçük düşürülmeler karşısında pek çok ittifak ve arkadaşlık bozuldu, insanların tanrılarının etkililiğine olan inancı sarsıldı ve ibadet, fetih öncesi Amerika'da olduğu gibi kolektif değil gizli, bireysel bir pratik haline geldi.

Spalding'e göre, toplumsal dokunun bu terör kampanyasından ne derece etkilenmiş olduğunu, zamanla suçlamaların niteliğinde meydana gelen değişimlerden anlamak mümkündür. 1550'lerde insanlar kendilerinin ve toplumlarının geleneksel dine bağlılığını açıkça kabul edebilirken, 1650'lere gelindiğinde maruz kaldıkları suçlamalar, artık gizli eylemleri varsayan "cadılık" etrafında dönmeye ve giderek Avrupa'da cadılara yöneltilen suçlamalara benzemeye başladı. Örneğin 1660'da Huarochiri bölgesinde yürütülen kampanyada, "yetkililer tarafından ortaya çıkarılan suçlar...şifacılık, kaybolan eşyaları

bulma ve genellikle köy 'cadılığı'yla ilgili şeylerdi." Yine de bu kampanya aynı zamanda, uğradıkları zulme karşın, toplulukların gözünde "ataların ve *huaca*'ların hayati bir önem taşımaya devam ettiğini" gösterir (Spalding 1984: 261).

Amerika'da Kadınlar ve Cadılar

"1660 yılında Huarochiri soruşturmasında mahkûm edilenlerin çoğunun kadın olması (32 kişiden 28'i)" bir tesadüf değildir (Spalding 1984: 258). Tıpkı Taki Onqoy hareketinin asıl gücünün kadınlar olması gibi... Eski varoluş biçimini en şiddetli savunan ve yeni iktidar yapısına en çok karşı çıkanlar yine kadınlardı. Aslında bu durum oldukça anlaşılırdır, çünkü bu yeni iktidar yapısından en olumsuz etkilenen kesim kadınlardı.

Kolomb-öncesi topluluklarda kadınların oldukça güçlü bir konumu vardı. Dinlerinde pek çok önemli kadın tanrının bulunması bunun kanıtıdır. 1517 yılında Yucatan yarım adasında bir kıyıya yanaşan Hernandez de Cordoba, bu adaya "ziyaret ettikleri tapınaklarında birçok dişi put bulunduğundan" Isla Mujeres (Kadınlar Adası) adını vermiştir (Baudez ve Picasso 1992: 17). Fetih-öncesi Amerikalı kadınların kendi örgütlenmeleri, toplumsal kabul görmüş faaliyet alanları vardı; her ne kadar erkeklerle eşit oldukları düşünülmese de[14] erkeklerin aile ve toplumsal hayata yaptıkları katkılarda tamamlayıcı rol oynamaktaydılar.

Çiftçilik, ev işleri, günlük yaşantıda ve ayinlerde giyilen renkli kıyafetlerin üretildiği dokumacılığın yanı sıra, kadınlar çömlekçilik, şifacılık (*curanderas*), şifalı ot satıcılığı, ev tanrılarının hizmetinde rahibelik (*sacerdotisas*) yapıyorlardı. Kadınlar, Güney Meksika'nın Oaxaca bölgesinde tanrılar tarafından yapıldığına inanılan ve "köylü dininin merkezi"ni oluşturan, yeryüzünün anası tanrıça Mayahuel'le ilişkilendirilen *pulque-maguey* içkisinin üretimiyle uğraşmaktaydı (Taylor 1970: 31-32).

Ama İspanyolların gelişiyle her şey değişti. İspanyollar kendileriyle beraber kadın düşmanı inançlarını da getirmiş, ekonomik ve siyasi hayatı erkeklerin lehine yeniden yapılandırmışlardı. Kadınlar aynı zamanda iktidarlarını muhafaza etmek için ortak alanları ele geçirmeye ve toplumun kadın üyelerini toprak

ve su haklarından mahrum bırakmaya başlayan geleneksel şeflerden de muzdaripti. Böylece, koloni ekonomisi içinde kadınların konumu *encommendores*'in, rahiplerin ya da *corregidores*'in emrinde hizmetçiliğe yahut *obraje*'lerde dokumacılığa indirgendi. Kocaları madenlerde *mita* işi yapmak zorunda kaldığında onlara eşlik etmek durumundaydılar. Halk maden işinin ölümden beter olduğunu düşünmekteydi, çünkü 1528'de yetkililer eşlerin birbirinden ayrılmasını yasaklamış, böylece kadınlar ve çocuklar bu tarihten itibaren erkek işçilere yemek yapmanın yanı sıra maden işçiliği yapmaya da zorlanmışlardır.

Kadınların itibarsızlaştırılmasının bir diğer kaynağı da çokeşliliği yasadışı ilan eden İspanyol kanunlarıydı. Bu yüzden erkekler ya bir gecede karılarından ayrılmak ya da onları hizmetçi ilan etmek zorundaydı (Mayer 1981) ve bu evliliklerden olma çocuklar beş ayrı şekilde gayrimeşru olarak damgalanıyordu (Nash 1980: 143). İronik bir şekilde, bir yandan İspanyolların gelişiyle çokeşlilik çözülürken, bir yandan da yerli kadınlar tecavüzden ve kapatılmaktan kurtulamıyordu. Böylece erkekler evlenmek yerine fahişelere yönelmeye başlamışlardı (Hemming 1970). Avrupalıların fantezisinde Amerika, yaklaşmakta olan beyaz yabancıları tahrik ederek çağıran, boylu boyunca uzanmış çıplak bir kadındı. Zaman zaman bizzat Yerli erkekler, para ödülü ya da memurluk görevi karşılığında kadın akrabalarını rahiplere ya da *encomenderos*'a teslim ediyordu.

Bütün bu sebeplerden dolayı, ekmek ve şarap ayinine gitmeyi, çocuklarını vaftiz ettirmeyi, kolonyal yetkililerle ya da rahiplerle işbirliği yapmayı reddeden kadınlar kolonyal egemenliğin başlıca düşmanları haline geldi. Andlarda kimi kadınlar intihar etti, kimi de muhtemelen madene gönderilmelerini engellemek için ya da erkek akrabalarının kendilerine yaptığı muameleden tiksindiğinden dolayı erkek çocuklarını öldürdü (Silverblatt 1987). Yine kimileri kendi topluluklarını kurdu; kolonyal yapının seçtiği yerel şeflerin ihaneti karşısında, daha önceleri üstlenmedikleri görevlerin altına girerek rahip, lider ve *huaca*'ların muhafızı oldular. Kadınların neden Taki Onqoy hareketinin bel kemiği olduğu buradan anlaşılabilir. Peru'da Katolik rahiplerin karşısına çıkmadan önce hazırlık olsun diye

insanlara günah çıkarttırıyor, neyin söylenip neyin söylenmemesinin güvenli olacağına dair öğütlerde bulunuyorlardı. Fetih öncesinde kadınlar, sadece kadın tanrılara adanmış ayinlerde görev alabilirken sonradan, daha önce yasaklanmış olmasına rağmen, erkek-ata-*huaca*'lara adanmış kültlerde yardımcılık ya da ayin yöneticiliği de yapar olmuşlardı (Stern 1982). Kadınlar ayrıca eski dinlerini yaşayabilmek için yüksek yaylalara (*puna*'lar) çekilerek koloni iktidarına karşı savaştılar. Irene Silverblatt bunu şöyle anlatır:

> Yerli erkekler, *mita*'nın baskısından ve haraçlardan kaçmak için topluluklarını terk edip yeni yeni birleşmeye başlayan *hacienda*'larda *yacona* (kısmi serf) olarak çalışmaya giderken, kadınlar yerli topluluklarının *reducciones*'inden oldukça uzaktaki kolayca ulaşılamayan *puna*'lara kaçtı. *Puna*'lara geldikten sonra kadınlar, gördükleri eziyetin güçlerini ve sembollerini reddederek İspanyol yöneticilere, ruhban sınıfına ve kendi toplumlarının yöneticilerine itaat etmeyi bıraktılar. Aynı zamanda üzerlerindeki baskıyı artıran kolonyal ideolojiyi de şiddetle reddederek ekmek ve şarap ayinine gitmeyi, Katolik günah çıkarmalara katılmayı ve Katolik dogmayı öğrenmeyi reddettiler. Daha da önemlisi, kadınlar Katolikliği reddetmekle kalmayıp kendi yerli dinlerine ve ellerinden geldiğince dinlerinin öngördüğü toplumsal ilişkilere geri döndüler (1987: 197).

O halde kadınları cadı diye katleden İspanyollar, hem eski dine inananları hem de anti-kolonyal isyanı alevlendirenleri hedef alırken, bir yandan da "yerli kadınların katılabileceği etkinlik alanları"nı yeniden tanımlıyordu (Silverblatt 1987: 160). Silverblatt'in de işaret ettiği gibi, cadılık kavramı And toplumuna yabancıydı. Peru'da da diğer bütün sanayi-öncesi toplumlarda olduğu gibi, kadınların çoğu "tıbbi bilgide uzmanlaşmıştı," şifalı bitkilerin, otların özelliklerine aşinaydı ve falcılık yapmaktaydı. Ama Hıristiyanlıktaki şeytan kavramı onlara yabancıydı. Buna rağmen, 17. yüzyıla gelindiğinde, tutuklanan çoğu yaşlı ve yoksul Andlı kadın, maruz kaldıkları işkencenin, korkunç zulmün ve "zor yoluyla kültürlenmenin" etkisi altında, kendilerini şeytanla anlaşma ve çiftleşme, şifalı reçeteler yazma, merhemler kullanma, havada uçma, balmumundan putlar yapma gibi, Avrupa'daki cadı davalarında kadınlara atfedilen suçlardan sorumlu tutuyorlardı (Silverblatt 1987: 174). Ayrıca

taşlara, dağlara, ırmaklara taptıklarını ve *huaca*'ları beslediklerini de itiraf etmişlerdi. Hepsinden kötüsü ise yetkilileri ve iktidar sahibi diğer erkekleri büyüleyerek öldürdüklerini itiraf etmiş olmalarıydı (a.g.e. 187-88).

Tıpkı Avrupa'da olduğu gibi, diğer isimleri de söyletmek için terör ve işkence kullanılmış, böylece zulmün çapı giderek daha da büyümüştür. Yine de cadı avının amaçlarından biri olarak, cadıları toplumun geri kalanından yalıtmakta başarısız olunmuştur. Andh cadılar toplum dışına itilememişlerdir. Aksine, "*comadres* (ebeler) olarak hâlâ aranan kişilerdir ve resmi olmayan köy toplantılarında onlara ihtiyaç duyulmaya devam etmiştir, çünkü kolonileştirilen bu insanlar için, cadılık, kadim dinlerin muhafaza edilmesi ve siyasi direniş giderek iç içe geçmişti" (a.g.e.). Gerçekten de eski din büyük oranda kadınların direnişi sayesinde korunabildi. Bu dinle ilgili uygulamaların anlamında değişiklikler meydana geldi. İbadet, Fetih öncesi zamanlardaki kolektif niteliğini yitirmek pahasına yeraltına çekildi. Ama dağlar ve *huaca*'ların diğer yerleri ile halk arasındaki bağ yok edilemedi.

Kadınların, en önemlisi rahibelerin, kendi topluluklarının ve kültürlerinin korunmasında önemli bir rol oynadıkları Orta ve Güney Amerika'da da benzer bir durum söz konusudur. Antonio Garcia de Leon'un *Resistencia y Utopia*'sına göre, Fethi takip eden yıllarda "anti-kolonyal bütün büyük ayaklanmaları kadınlar yönetmiş ya da önermiştir" (de Leon 1985, 1.cilt. 1:31). Oaxaca'da halk ayaklanmalarında kadınların varlığı 18. yüzyıla kadar devam etmiş, her dört ayaklanmadan birinde otoritelere karşı saldırıyı düzenleyen kadınlar olmuştur. Kadınlar, erkeklere nazaran "açıkça daha saldırgan, küstah ve asiydiler." (Taylor 1979: 116). Chiapas'ta da eski dinin korunmasında ve anti-kolonyal mücadelede esas aktörler yine kadınlar olmuştur. 1524'te İspanyollar asi Chiapaslıları bastırmak için savaş açtıklarında, onlara karşı kendi birliklerini seferber edenler rahibeler olmuştur. Kadınlar aynı zamanda rahiplerin düzenli aralıklarla ortaya çıkardıkları putperest ve direnişçi yeraltı ağlarının da üyeleriydi. Örneğin, 1584'te Chiapas'ı ziyaret eden piskopos Pedro de Feria'ya Yerlilerin şeflerinin pek

çoğunun halen daha eski kültleri uyguladıkları ve kadınlar tarafından yönlendirildikleri, bu kadınlarla birleşip Tanrı'lara ve Tanrıça'lara dönüştükleri (Sabbat benzeri) çirkin ayinler düzenledikleri, bu kadınların yağmur yağdırıp isteyenlere servet bahşettikleri anlatılmıştır (de Leon 1985, 1.cilt: 76).

Bu anlatımın ışığında, Latin Amerikalı direnişçilerin anti-kolonyal mücadelede, cadı olan annesi Sycorax yerine, Caliban'ın kendisini sembol olarak alması ironiktir. Çünkü Caliban efendisiyle yalnızca ondan öğrendiği dilde küfrederek savaşabilmektedir, dolayısıyla direnişinde "efendisinin araçları"na muhtaçtır. Ayrıca tecavüz yoluyla ve Yeni Dünya'ya yerleştirilen, tanrı diye tapındığı oportünist beyaz proleterlerin inisiyatifiyle özgürleşebileceğine inandırılarak aldatılabilirdi. Oysa "ayı kontrol edebilecek, gelgitlere yol açabilecek kadar güçlü" bir cadı olan Sycorax (*Fırtına*, V. Perde, 1. sahne) oğlu Caliban'a yüzyıllar süren acının ardından, özgürleşme mücadelesini günümüzde dahi beslemeye devam eden ve Caliban'ın imgelemine [aşağıda görüldüğü gibi] bir vaat olarak çoktan yerleşmiş olan yerel güçleri –toprak, su, ağaçlar, "doğanın hazineleri"- ve komünal bağları değerlendirmesini öğretebilirdi:

> Korkma; her köşesinden ya bir gürültü gelir bu adanın;
> Ya bir ses, ya da ezgi: Ama hepsi hoştur,
> Zarar vermez insana. Bazen bir ağızdan
> Binlerce çalgı çınlar kulağımda.
> Öyle sesler var ki,
> Uzun bir uykudan uyanmış olsam bile,
> Yine uyutur beni; sonra da rüyamda
> Bulutlar açılır ve hepsi, üzerime yağmaya hazır
> Hazineleri gösterir bana; öyle ki uyandığımda,
> Yeniden uykuya dalayım diye ağlarım (*Fırtına*, 3. Perde, 2. Sahne)

Avrupalı Cadılar ve "Indiolar"

Yeni Dünya'daki cadı avlarının Avrupa'daki olaylara etkisi oldu mu? Ya da bu iki zulüm de Avrupah hâkim sınıfın ortaçağlarda heretiklere yaptığı zulümden beri geliştirdiği aynı baskıcı stratejiler ve taktiklerden mi yararlanmıştı?

Bu soruları, Yeni Dünya'daki cadı avının Avrupa'da cadılık ideolojisinin gelişiminde ve Avrupa cadı avlarının kronolojisin-

de büyük bir etkisi olduğunu öne süren, İtalyan tarihçi Luciano Parinetto'nun ortaya koyduğu tezler ışığında soruyorum.

Kısaca belirtmek gerekirse, Parinetto'nun tezi, Avrupa'da cadı avının Amerika deneyiminin etkisiyle, 16. yüzyılın ikinci yarısında kitlesel bir fenomen haline geldiğini öne sürer. Çünkü otoriteler ve ruhban sınıfı, Amerika'daki deneyimde şeytana tapınmaya ilişkin görüşlerinin bir doğrulamasını bulmuş, böylece bir cadı nüfusunun var olduğuna inanır hale gelerek bu kanılarını daha sonra kendi topraklarında sürdürdükleri Hıristiyanlaştırma kampanyasına uygulamışlardır. Misyonerler tarafından "şeytanın ülkesi" olarak tanımlanan Yeni Dünya'dan ithal edilen diğer bir şey ise, Avrupalı devletin *imhayı siyasi bir strateji olarak* benimsemesiydi. Fransız Protestanlarının katledilmesine ve 16. yüzyılın son on yıllarına gelindiğinde cadı avının kitleselleşmesine ilham olan da muhtemelen yine bu stratejiydi (Parinetto 1998: 417-35).[15]

Bu iki zulüm arasındaki çok mühim bağlantının başka bir kanıtı da, Parinetto'ya göre, Avrupalı demonologların Hint Adaları'ndan yapılan aktarımlardan faydalanmış olmalarıdır. Jean Bodin'e odaklanmakla birlikte, Parinetto, Francesca Maria Guazzo'ya da değinerek, ondan cadı avının Amerika'ya taşınmasının yarattığı "bumerang etkisi"nin bir göstergesi olarak, Labourd (Bask ülkesi) bölgesinde aylarca süren takibatın ardından yöre halkının tamamının cadı olduğunu ilan eden Engizisyon üyesi Pierre Lancre'ın örneğini alıntılar. Parinetto, bununla kalmayıp tezinin bir kanıtı olarak, Yeni Dünya'dan kaynaklandığını iddia ettiği, 16. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'daki cadı avının repertuarında önemli bir yer tutan yamyamlık, şeytana çocuk sunma, merhem, ilaç kullanımı ve eşcinselliği (oğlancılık) şeytanlıkla özdeşleştirme gibi bir dizi temayı gündeme getirir.

Bu kuram nasıl anlamlandırılmalı ve açıklanabilir olan ile spekülatif olan arasındaki çizgi nereden çizilmelidir? Bu ancak bundan sonraki araştırmaların yanıtlayabileceği bir sorudur. Burada yalnızca birkaç gözleme yer vermekle yetineceğim.

Parinetto'nun tezi, cadı avı üzerine yapılan çalışmaların Avrupa merkezciliğini ortadan kaldırdığı için ve Avrupalı





Üstteki resim: Francesco Maria Guazzo, Compendium Maleficarum (Milan, 1608). Guazzo, Amerikalar'dan yapılan aktarımlardan en çok etkilenen demonologlardan biriydi. Cadıları topraktan kazılan ya da darağaçlarından alınan insan parçalarının etrafını sarmış bir şekilde gösteren bu tasvir, bir yamyam ziyafetini andırır.

(alttaki) Yemeklerini hazırlayan yamyamlar. Hans Staden, Wahrhaftige Historia (Marburg, 1557).





Üstteki resim: Sabbat hazırlığı. 16. yüzyıl Almaya'sına ait gravür.

(alttaki) Bir yamyam ziyafetinin hazırlıkları. Hans Staden, Wahrhaftige Historia (Marburg, 1557).

cadılara yapılan zulme ilişkin pek çok soruyu yanıtlayabilme potansiyeline sahip olduğu için önemlidir. Ancak bu tezin asıl katkısı, kapitalist gelişimin küresel karakterine dair farkındalığımızı artırması ve 16. yüzyıla gelindiğinde, Avrupa'da pratik, siyasi ve ideolojik olarak her anlamda bir dünya proletaryası yaratmaya girişen ve dolayısıyla tahakküm modellerini geliştirirken sürekli olarak uluslararası düzeyde elde ettiği bilgilerle hareket eden bir hâkim sınıfın oluştuğuna dikkat çekmesidir.

Bu tezin iddialarına gelince, Fetih öncesi Avrupa tarihinin Avrupalıların yollarına çıkanları yok etme iradesini kendilerinde bulabilmek için okyanusları aşmaya ihtiyaç duymadığının yeterli bir kanıtı olduğunu açıkça görebiliriz. 1560'lar ile 1620'ler arasında Batı Avrupa'nın çoğu yaygın bir yoksullaşma ve insanların toplu bir şekilde yerinden edilmelerine tanıklık ettiği için, Avrupa'daki cadı avının kronolojisini Yeni Dünya'dan etkilenildiği hipotezi olmadan da çıkarmak mümkündür.

Avrupa'daki cadı avını Amerika'daki cadı avının bakış açısından yeniden düşünmeyi teşvik etmek açısından, her iki cadı avı arasındaki hem tematik hem de ikonografik örtüşmeleri ortaya koymak çok daha anlamlıdır. Kendi kendini merhemleme bunlar arasında en çarpıcı olanlardan biridir. İnsan kurban ederken Aztek ya da İnka rahiplerinin sergilediği davranışlara dair tasvirler, kimi demonolojilerde gördüğümüz, cadıların Sabbat hazırlıklarını andırır. Amerika'daki bu pratiği, Hıristiyanların rahipleri yağlayarak kutsama alışkanlığının yozlaşmış bir biçimi olarak gören Acosta'nın şu paragrafına bakalım:

> Meksika'daki put-rahipler kendilerini şu şekilde yağlarlardı: Önce kendilerini, saçlar da dahil olmak üzere, baştan ayağa yağlarlardı... Kendilerini boyarken kullandıkları madde bildiğimiz çaydı, çünkü eski zamanlardan beri tanrılarına daima çay sunarlar ve bu yüzden çaya çok saygı gösterirlerdi...bu onların sıradan yağlanma ritüelleriydi... kurban vermeye gittikleri zamanlar dışında... ya da putlarını sakladıkları mağaralara gittiklerinde kendilerini cesaretlendirmek için başka bir yağ kullanırlardı... Bu yağ zehirli maddelerden yapılmıştı... kurbağalar, semenderler, zehirli yılanlar... bu yağ sayesinde büyücüye (*brujos*) dönüşebiliyorlar ve şeytanla konuşabiliyorlardı (Acosta, s.262-63).

Avrupalı cadılar aynı zehirli karışımı muhtemelen (suçlamalara göre) Sabbat'a uçabilecek gücü kazanmak için vücutlarına sürüyordu. Ama bunun kaynağını Yeni Dünya'da aramak doğru olmaz, çünkü daha 15. yüzyıl davalarında ve demonolojilerinde kara kurbağalarının kanından, çocukların kemiklerinden merhem yapan kadınlara atıfta bulunulmaktadır.[16] Amerika'dan yapılan aktarımların bu suçlamaları yeni ayrıntılar ekleyerek ve daha da meşrulaştırarak yeniden canlandırdığını düşünmek daha akla yatkındır.

Aynı etken, Sabbat resimleri ile Avrupa'da16. yüzyılın sonlarına doğru görülmeye başlayan çeşitli yamyam ailesi ve klanı tasvirleri arasındaki benzerliği açıklamak için de faydalı olabilir. Hem Avrupa'da hem Amerika'da cadıların şeytana çocuk kurban etmekle suçlanmaları gibi diğer pek çok benzerlik de bununla açıklanabilir. (bkz. sayfa 326-327'deki resimler).

Cadı Avı ve Küreselleşme

Amerika'da cadı avı dalgalar halinde 17. yüzyılın sonlarına kadar devam etti. Ta ki nüfusun azalışı ve kolonyal iktidar yapısının politik ve ekonomik güvenliğinin giderek artışı, bu zulmün son bulmasını sağlayana dek... 16. ve 17. yüzyılın muazzam putperestlik karşıtı kampanyalarına sahne olan bölgede, 18. yüzyıla gelindiğinde Engizisyon, belli ki kolonyal iktidara artık tehdit oluşturmadıklarından emin olduğundan, halkın ahlaki ve dini inançlarını etkileme yönündeki her türlü girişime son verdi. Yapılan zulmün yerine, putperestliği ve büyü pratiklerini "la gente de razon"* tarafından ciddiye alınmaya değmeyecek, cahil bir halkın zaafları olarak gören paternalist bir bakış açısı ortaya çıktı (Behar 1987). O noktadan itibaren, şeytana tapınmaya gösterilen ilgi Brezilya'nın, Karayipler'in ve Kuzey Amerika'nın gelişmekte olan köle plantasyonlarına kaydı. Buralarda Kral Philip Savaşları'yla birlikte, İngiliz yerleşimciler Amerikan Yerlilerini katletmelerini onları şeytanın müritleri olarak

* Akıl sahibi, rasyonel insanlar anlamına gelen, kolonyal ve modern İspanyol Amerika'da kültürel olarak İspanyol olanları tanımlamak için kullanılan İspanyolca terim.

damgalayarak meşrulaştırmaya çalıştı (Williams ve Williams Adelman 1978: 143).

Salem davaları da yerel otoriteler tarafından aynı temelde, Kuzeydoğu Amerika Eyaletleri'nden olanların şeytanın topraklarına yerleştikleri savıyla açıklanmıştır. Cotton Mather'in yıllar sonra Salem olaylarını hatırlayarak dediği gibi:

> Bir takım tuhaf şeylerle karşılaştım... bunlar bu anlaşılmaz savaşın (örneğin, görünmez dünyanın ruhlarıyla Salem halkı arasındaki) köklerinin Yerliler içinde bulunabileceğini düşünmeme neden oldu. Tutsaklarımızdan bazıları, Yerli *sagamore*'lerin* tıpkı şeytanla konuşanlar gibi dehşet verici büyücüler ve tüyler ürperten sihirbazlar olduğunu pekâlâ bilir (a.g.e.145).

Bu bağlamda, Salem davalarında fitili ateşleyenin, ilk tutuklananlar arasında yer alan Tituba adındaki Batı Hintli bir kölenin kehanetleri olması ve İngilizce konuşulan bir bölgede son idam edilen cadının Bermuda'da katledilen, Sarah Bassett adlı siyah bir köle olması önemlidir (Daly 1978: 179). Aslında 18. yüzyıla gelindiğinde cadı, Afrikalı bir *obeah* -plantasyoncuların korktuğu ve isyanı teşvik ettiği gerekçesiyle şeytanileştirdiği bir ritüel- ustasına dönüşmekteydi.

Cadı avı, köleliğin ortadan kalkmasıyla beraber burjuvazinin repertuarından kalkmadı. Tersine, kapitalizmin kolonileştirme ve Hıristiyanlaştırma yoluyla küresel gelişimi, bu zulmün kolonileştirilmiş toplumların bedenlerine yerleşmesini ve zaman içinde boyun eğdirilen toplulukların kendi adlarına, kendi halklarına karşı aynı zulmü uygulamasını sağladı.

Örneğin, 1840'larda Batı Hindistan'da bir cadı yakma dalgası ortaya çıktı. Bu dönemde, *sati*** ritüellerinde yakılandan çok daha fazla kadın yakıldı (Skaria 1997: 110). Bu cinayetler, hem kolonyal otoritelerin ormanda yaşayan toplumlara karşı giriştiği saldırının (bu topluluklarda kadınlar, ovalarda yaşayan kast toplumlarındaki kadınların sahip olduğundan çok

* Özellikle Kuzey Amerika Yerli kabilelerinde, reis.

** Bazı Hint topluluklarında, dul kalmış bir kadının kocasının cenazesinin yakıldığı odun ateşinde kendini yaktığı dini tören. Bu uygulama Hindistan'da 1829 yılında yasaklanmıştır.



Bu "petroleuse" karikatüründe cadının Afrikalılaştırılması görülmektedir. Kadın komüncüler ile kölelere isyan etme cesareti veren ve Fransız burjuvazisinin imgeleminde siyasi yabaniliğin bir örneği olarak yer eden "vahşi" Afrikalı kadın arasındaki akrabalığı ortaya koyan tuhaf küpelere, şapkaya ve Afrikalı simaya dikkat ediniz.

daha fazla iktidara sahipti) hem de kolonyalizmin dişi tanrıçalara tapınmanın azalmasına yol açacak şekilde, kadın iktidarını değersizleştirmesinin yarattığı toplumsal kriz bağlamında gerçekleştirilmiştir (a.g.e. 139-40).

Cadı avı Afrika'ya da sıçramıştır ve halen de özellikle bir zamanlar köle ticaretine bulaşmış Nijerya ya da Güney Afrika gibi pek çok ülkede bölünmeler yaratmanın temel bir aracı olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Buralarda da cadı avı, kapitalizmin yükselişiyle birlikte kadınların statüsünün düşmesi ve son yıllarda neoliberal gündemin dayatılmasıyla giderek tırmanan, kaynaklar için yapılan savaşlarla el ele gitmektedir. Yok olmakta olan kaynaklar için verilen ölüm kalım savaşının bir sonucu olarak, çoğu yaşlı ve yoksul bir sürü kadın, 1990'larda Kuzey Transvaal'da avlanmış ve 1994 yılının ilk dört ayında bunlardan yetmişi yakılmıştır (*Diario de Mexico*: 1994). Yeni çitlemeleri beraberinde getiren ve halkın daha önce görülmemiş bir şekilde yoksullaşmasına neden olan, Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası tarafından dayatılan yapısal dönüşüm politikalarıyla birlikte, 1980'ler ve 1990'larda Kenya, Nijerya ve Kamerun'da da cadı avları yaşanmıştır.[17]

Nijerya'da, 1980'lerde masum kızlar düzinelerce insan öldürdüklerini itiraf ederken, diğer Afrika ülkelerinde hükümetlere cadılara daha sert bir biçimde eziyet edilmesini talep eden dilekçeler kaleme alınıyordu. Aynı sırada, Güney Afrika ve Brezilya'da yaşlı kadınlar cadılık suçlamasıyla komşuları ve akrabaları tarafından öldürülüyordu. Yine bu dönemde, Michael Taussing'in Bolivya'da belgelediği örneğe benzer şekilde, yeni bir cadı inanışı gelişmeye başlamıştı. Taussing'in aktardığına göre, yoksul insanlar *nouveau riches*'in servetlerini yasa dışı ve doğaüstü yollardan edindiğinden şüpheleniyor ve bu zenginleri kurbanlarını çalıştırmak için zombilere dönüştürmeyi istemekle suçluyorlardı (Geschiere ve Nyamnjoh 1998: 73-74).

Tıpkı 16. ve 17.yüzyıllarda yaşanan cadı avlarının uzun bir müddet tarihçilerin ilgisini çekememiş olması gibi, Afrika ve Latin Amerika'da şu anda görülen cadı avları, Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde de çok nadiren duyurulmaktadır. Bu gibi olayların artık çok geride kalmış zamanlara ait

olduğu ve "biz"le hiçbir ilgisi olmadığı fikri o derece yaygındır ki duyulduklarında bile taşıdıkları önem genellikle es geçilir.

Oysa geçmişin derslerini günümüze uygulayacak olursak, 80'lerde ve 90'larda dünyanın bu kadar çok yerinde cadı avlarının yeniden ortaya çıkmasının bir "ilksel birikim" sürecinin çok açık bir göstergesi olduğunu görebiliriz. Bu demektir ki toprakların ve diğer komünal kaynakların özelleştirilmesi, kitlesel yoksullaşma, yağma ve bir zamanlar uyum içinde yaşayan toplulukların bölünmesi yeniden dünyanın gündemindedir. Bir Senegal köyünün yaşlıları, Amerikalı bir antropologa geleceğe ilişkin kaygılarını anlatırken, "Böyle devam ederse, çocuklarımız birbirlerini yemeye başlayacak" demiştir. Gerçekten de ister mülksüzleştirilmeye karşı direnişi suç haline getirmek için yukarıdan, isterse günümüzde Afrika'nın bazı yerlerinde yaşandığı üzere, azalan kaynakları temellük etme arzusuyla aşağıdan gelsin, cadı avının yaptığı şey tam da budur.

Bazı ülkelerde bu süreç halen daha cadıların, cinlerin, şeytanların harekete geçirilmesini gerektirmektedir. Ama bunun bizi ilgilendirmediğini söyleyerek kendimizi kandıramayız. Artur Miller'in Salem davalarına ilişkin yorumunda çoktan anlamış olduğu gibi, cadılara yapılan zulmü metafizik süslerinden arındırırsak, onda evimizin içindekilere çok benzeyen olguları görmeye başlayabiliriz.

Sonnotlar

1 Aslında Sycorax -cadı- Latin Amerika devrimci imgelemine Caliban'dan farklı bir şekilde girmiştir. O hâlâ görünmezdir, tıpkı kadınların kolonileşmeye karşı direnişinin de yıllar boyu kaldığı gibi... Caliban'ın neyi temsil ettiğini ise Kübalı yazar Roberto Fernandez Retamar oldukça etkili bir metninde şu şekilde açıklar (1989: 5-21): "Bizim sembolümüz Ariel değil.... Caliban'dır. Bizler, yani Caliban'ın yaşamış olduğu adalarda yaşayan *mestizo* yerliler için, bu o kadar açık bir şeydir ki... Prospero adaları işgal etti, atalarımızı öldürdü, Caliban'ı köleleştirdi. Kendini anlatması için ona dilini öğretti. Caliban aynı dili konuşmasın da ne yapsın? Artık ona lanet okuyabileceği başka bir dili yok ki... Tupac Amaru'dan...Toussaint-Louverture, Simone Bolivar...Jose Marti... Fidel Castro...Che Guevara...Frantz Fanon'a kadar... bizim tarihimiz, bizim kültürümüz, Caliban'ınkinden başka nedir ki?" (s.14).
Bu konuda ayrıca bkz. Margaret Paul Joseph. *Caliban in Exile*'da (1992) Joseph şöyle der: "Prospero ve Caliban, oldukça etkili bir kolonyalizm

metaforudur. Bu yorumun diğer bir ürünü de Caliban, yani tarihin mutlak güçsüzlüğün bilgisinden hüsrana uğramış bir kurbanı olmanın soyut koşuludur. Latin Amerika'da bu isim çok daha olumlu bir tarzda benimsenmiştir, çünkü Caliban burada elitlerin baskısına karşı ayaklanma mücadelesini sürdüren kitleleri temsil eder görünmektedir" (1992: 2).

2 Hispanola adası üzerine kaleme aldığı *Historia General de Las Indias*'ta (1551), Francisco Lopez De Gomara kendinden tamamen emin bir şekilde, "bu adanın tek tanrısı şeytandır" der ve bu şeytanın kadınların arasında yaşadığını öne sürer (de Gomara: 49). Meksika ve Peru halklarının dinlerinin ve geleneklerinin incelendiği, Acosta'nın *Historia'sının* beşinci kitabında (1590) insan kurban etme de dahil olmak üzere, belli başlı şeytana tapınma biçimleri ele alınır.

3 "Karip/yamyam imgesi," der Retamar, "Kolomb'un yazılarındaki Amerikalı adam imgesi, yani barışçıl, alçakgönüllü, hatta ürkek ve korkak olarak tanımladığı Büyük Antiller'in Aruaco'suyla -özellikle bizim Taino'muzla- karşıtlık oluşturur. Avrupa'da bu her iki Amerikan yerlisi imgesi de hızla dolaşıma girecektir...Bu süreçte Tainolar, ütopik bir dünyanın cennete yaraşır bir sakini haline gelirken...Karipler yamyam, insan yiyen, öldürülesiye kadar mücadele edilmesi gereken, uygarlığın sınırında konumlanmış hayvani adamlara dönüşecektir. Ancak bu iki imge aslında birbirleriyle ilk bakışta göründüğü kadar çelişik değildir." Her iki imge de Karayiplerin yerli halkının hayatını kontrol etme hakkı olduğunu varsayan, kolonyal bir müdahaleye tekabül eder. Retamar bunun günümüzde de sürdüğünü düşünmektedir. Bu iki imge arasındaki akrabalığa bir kanıt olarak, Retamar hem kibar Tainoların hem de vahşi Kariplerin yok edilmesini gösterir (a.g.e. 6-7).

4 Acosta'nın İnka ve Azteklerin dini gelenekleri üzerine anlattıklarında insan kurban etme oldukça geniş bir yer tutar. Peru'daki bazı festivallerde iki ile dört yaş arasındaki dört yüz çocuktan üç yüzünün kurban edildiğini -kendi ifadesiyle "duro e inhumano spectaculo"- anlatır. Aynı zamanda, diğerlerinin yanı sıra, Meksika'daki savaşta yakalanan İspanyol askerlerin kurban edilişinden bahsederken, tıpkı de Gomara gibi, kendinden tamamen emin bir şekilde bu cinayetlerin şeytanın işi olduğunu söyler (s.250 ve devamı).

5 Kuzeydoğu Amerika eyaletlerinde, tıpçılar "insan cesetlerinden yapılan" reçeteler tavsiye etmekteydi. Bunların arasında en popüler olanı her derde deva olduğu kabul edilen, kurutulan ya da bal mumuna batırılan ceset parçalarından hazırlanan "mumya"ydı. İnsan kanının tüketilmesine ilişkin olarak ise Gordon-Gruber şunları anlatır: "Kafası koparılan suçluların kanını satmak hakkı sadece cellâtlara aitti. İdam alanında 'ellerinde bardaklar'la kuyruğa giren sara hastalarına ya da diğer müşterilere kan henüz soğumadan satılırdı" (1988: 407).

6 Walter L. Williams şöyle der: "İspanyollar Yerlilerin neden hastalıktan kırıldıklarını düşünmek yerine, bunu Tanrı'nın kâfirleri yok etme planının bir işareti olduğunu varsaymayı yeğlediler. Oviedo şu sonuca varmıştı: 'Tanrı bir nedeni olmasa onların yok olup gitmelerine izin

vermez. Tanrı'nın, günahları yüzünden bunların işini yakında bitireceğinden hiç şüphem yok.' Krala yazdığı, Mayaları eşcinselliği kabul etmekle suçlayan mektubunda ise, 'Tanrı'nın Kızılderilileri hangi suçtan cezalandırdığını daha güçlü bir şekilde ortaya koymak ve neden onlara merhamet etmediğini göstermek için bunu dile getirmek istiyorum' diye yazar. (Williams 1986: 138).

7 Sepulveda'nın Yerlilerin köleleştirilmesini savunmasının kuramsal dayanağı, Aristoteles'in "doğal kölelik" görüşüdür (Hanke 1970: 16 ve devamı).

8 Maden, Las Casas ve Sepulveda arasındaki tartışmadan beş yıl önce, 1545'te bulunmuştur.

9 1550'lere gelindiğinde, İspanya Krallığı ayakta kalabilmesi için Amerikan külçelerine o derece bağımlıydı ki -savaştırdığı paralı askerlere ödeme yapabilmek için- özel gemilerle getirilen külçe yığınlarına el koyuyordu. Bunlar genellikle Fethe katılan ve şimdi İspanya'ya geri dönmeye hazırlananların kenara koyduğu parayı geri taşımaktaydı. Bu yüzden, birkaç yıl boyunca, göç etmiş olanlar ile İspanya Krallığı arasında göçmenlerin para biriktirmesini kısıtlayan bir yasa çıkarılmasıyla sonuçlanan bir çatışma yaşandı.

10 Enrique Mayer'in *Tribute to the Household* 'unda (1982) bu direnişin güçlü bir tasvirine rastlamak mümkündür. Kitapta her topluluğun kendisine ve krallığa borçlu olduğu haracı belirlemek için, *encomenderos*'un köylere gerçekleştirdikleri *visita*'lar anlatılır. Andların dağ köylerinde, gelmesinden saatler önce atlı kafileler uzaktan seçilmeye başladığında, gençler köyden kaçar, çocuklar farklı evlere yerleştirilir ve kaynaklar saklanırdı.

11 Taki Onqoy, harekete katılanları etkisi altına alan dans transını ifade eder.

12 Philippe Descola, Amazon'un yukarı kısımlarında yaşayan bir halk olan Achuarlar için "bahçe işlerinin verimli bir şekilde yürütülmesinin en temel koşulunun, bahçelerin koruyucu ruhu olan Nunkui'yle doğrudan, uyumlu ve sürekli bir alışveriş olduğunu" yazar (s.192). Her kadının bahçesindeki bitkilere ve şifalı otlara, büyümelerini sağlamak için "yüreğinden gelen" gizli şarkılar ve efsunlar söylerken yaptığı şey tam da budur (a.g.e. 198). Bir kadınla bahçesini koruyan ruhun ilişkisi o kadar yakındır ki kadın öldüğünde "bahçesi onun yaptıklarını devam ettirir. Kadının evlenmemiş kızı dışında hiçbir kadın kendisinin başlatmadığı bu ilişkiye adımını atmaya cesaret edemez." "Erkeklerse bu yüzden isteseler de karılarını değiştiremezler... Bir erkeğin bahçesine bakıp yemeğini yapacak kadını (annesi, karısı, kız kardeşi ya da kızı) kalmamışsa kendisini öldürmekten başka seçeneği yoktur" (Descola 1994: 175).

13 Michael Taussig *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*'de (1991) bu ifadeyi, Amerikalar'da kolonyal hegemonyanın kuruluşunda terörün gördüğü işlevi vurgulamak için kullanır: "Hegemonyanın nasıl olup da böyle kısa bir sürede sağlanabildiğiyle ilgili olarak hangi sonuçlara varırsak varalım, terörün oynadığı rolü es geçmek makul olmaz. Bununla

terör aracılığıyla düşünmeyi kastediyorum. Terör, fizyolojik bir durum olduğu kadar bazı özel niteliklerinden dolayı kolonyal hegemonyanın mükemmel bir aracısı işlevini gören toplumsal bir durumdur da: Yerlilerin, Afrikalıların ve beyazların Yeni Dünya'yı yarattığı bir *ölüm alanıdır* bu (s.5) (vurgular bana ait).

Ancak Taussing bu ölüm alanının bir yandan da bir "dönüşüm alanı" olduğunu ekler, çünkü "ölümle burun buruna gelme, çok daha canlı bir hayat duygusunun oluşmasını sağlayabilir; korku yalnızca özbilincin gelişmesine değil, aynı zamanda otoriteye uyum sağlayan benliğin parçalanmasına ve sonra da kaybına yol açabilir" (a.g.e.:7).

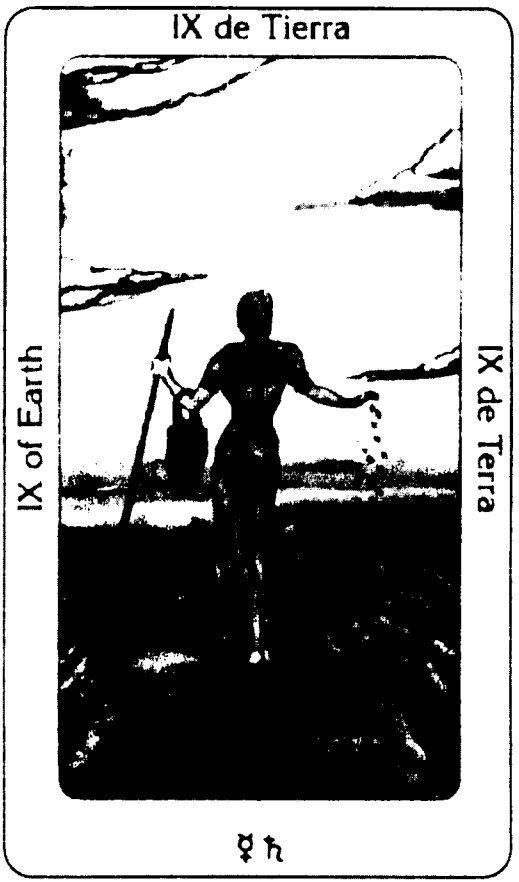
14 Fetih öncesi Meksika'da ve Peru'da kadınların konumuna ilişkin bkz. June Nash (1978, 1980), Irene Siverblatt (1987) ve Maria Rostworowski (2001). Nash, Azteklerde "akrabalığa dayalı toplumdan... sınıflı imparatorluğa" geçişle ilişkili olarak, kadınların gücünün azalışını ele alır. 15. yüzyıla gelindiğinde Aztekler savaşa dayalı bir imparatorluğa dönüştükçe, cinsiyete dayalı oldukça katı bir işbölümü ortaya çıkmış, ayrıca mağlup edilen düşmanların kadınları "muzafferlerin arasında paylaşılması gereken ganimetler" olarak görülmeye başlanmıştır (Nash 1978: 356, 358). Eş zamanlı olarak, kadın tanrıların yerini, halk bu kadın tanrılara tapınmaya devam etse de, erkek tanrılar –özellikle de kana susamış Huitzilopochli- almıştır. "Yine de Aztek toplumundaki kadınların, çömlek ve tekstil işlerinde bağımsız zanaatkârlar, rahibeler, doktorlar ve tüccarlar olarak pek çok uzmanlık alanı vardı. Rahiplerin ve krallığa bağlı yöneticilerin yürüttüğü İspanyol kalkınma politikası ise ev içi üretimin yerine erkekler tarafından işletilen atölyelerde ve değirmenlerde üretimi getirmiştir" (a.g.e.)

15 Parinetto, Amerikan Yerlisi "vahşiler" ile Huguenotların yok edilişi arasındaki bağlantının, San Bartholomé Gecesi'nden sonra Fransız Protestanlarının bilincinde ve edebiyatında oldukça açık bir biçimde görülebildiğini söyler ve bunun dolaylı bir yoldan Montaigne'in yamyamlar üzerine yazdığı makaleleri ve tamamen farklı bir yoldan da Jean Bodin'in Avrupalı cadılar ile yamyamlığa ve oğlancılığa düşkün *indio*'lar arasında kurduğu ilişkiyi etkilediğini öne sürer. Fransız kaynaklarına atıfta bulunan Parinetto, vahşi ve Huguenot arasında kurulan bu ilişkinin, İspanyolların Amerika'da gerçekleştirdikleri katliamların (Florida'da 1565'te, Lüteriyen olmakla suçlanan binlerce Fransız kolonicinin katledilmesi de dahil olmak üzere) İspanyol hâkimiyetine karşı yürütülen direnişte "çokça başvurulan siyasi bir silah" haline geldiği 16. yüzyılın son on yıllarında doruk noktasına ulaştığını belirtir (Parinetto 1998: 429-30).

16 Özellikle 1440'larda, Dauphiné'de Engizisyon tarafından görülen, pek çok yoksul insanın (köylüler ve çobanlar), bedenlerinden büyülü tozlar yapmak için çocuk pişirmekle suçlandığı davalara (Russell 1972: 217-18) ve cadıların "çocuklarını pişirdiği, kaynattığı, etlerini yiyip kapta kalan çorbayı içtiğini... katı kısımlarla büyülü merhemler ve yağlar yaptığını (bu çocuk cinayetinin üçüncü nedenidir)" anlatan Suabiyalı

Dominik Joseph Naider'in *Formicarius*'una (1435) gönderme yapıyorum (a.g.e.:240). Russell, "bu merhem ve yağın 15. yüzyıl ve sonrasındaki cadılığın en önemli unsurlarından biri" olduğuna işaret eder.

17 "Açıkça modern değişimlerle ilişkili olarak kavramsallaştırılan (Afrika'daki) cadılığa karşı yeniden artan ilgi" için bkz. *African Studies Review*'in bu konuyu ayrılmış olan 1998 Aralık sayısı. Özellikle de Diane Ciekawy ve Peter Geschiere'nin "Containing Withcraft: Conflicting Scenarious in Postcolonial Africa" başlıklı makalesi. (a.g.e.:1-14). Ayrıca bkz. Adam Ashfort, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa* (Chicago: Univ. Of Chicago Press, 2005) ile yapımcılığını ve yönetmenliğini Allison Berg'in üstlendiği "Witches in Exile" adlı video belgesel (California, Newsreel, 2005).



Caliban ve Cadı kapitalizme geçiş sürecinde bedenin bir tarihidir. Silvia Federici, geç ortaçağların köylü ayaklanmalarından cadı avlarına ve mekanik felsefenin doğuşuna kadar toplumsal yeniden üretimin rasyonelleştirilmesini araştırır. Asi bedene karşı savaşın ve beden ile zihin arasındaki çatışmanın, nasıl modern toplumsal örgütlenmenin iki merkezi ilkesinin, yani "emek gücü" ile "kendi bedeni ve yaşamı üzerinde mülkiyet hakkı"nın gelişiminin temel koşullarını oluşturduğunu gösterir.

"Postmodernizmin neoliberal çağında proletarya, tarihin sayfalarından silinmiş durumda. Silvia Federici, proletaryanın hikâyesini ta en başından, doğum sancılarıyla birlikte anlatarak ona tarihsel önemini geri kazandırır. Bu kitap bir hatırlamanın, insanlığın belleğinde kıtlık, katliam ve kölelik kadar derin ve acı veren bir yara açan, kadınların bedenine kazınmış bir travmanın kitabıdır.

Federici, proletaryanın doğuşunun kadınlara karşı bir savaşı gerektirdiğini ve bu savaşın yeni bir cinsel sözleşmeyi ve yeni bir patriyarkal dönemi, yani ücret patriyarkasını başlattığını gösterir. Federici'nin cadılara yapılan zulmün ve bedenin disiplin altına alınmasının tarihine sıkıca bağlı argümanları, kadınlara boyun eğdirilmesinin dünya proletaryasının oluşumunda neden toprağın çitlenmesi, 'Yeni Dünya'nın fethi ve kolonileştirilmesi, köle ticareti kadar önemli olduğunu açıklar."

Peter Linebaugh, *The London Hanged*'in yazarı

ISBN 978-975-6056-38-7
9 789756 056387
3826144
ACL
www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com