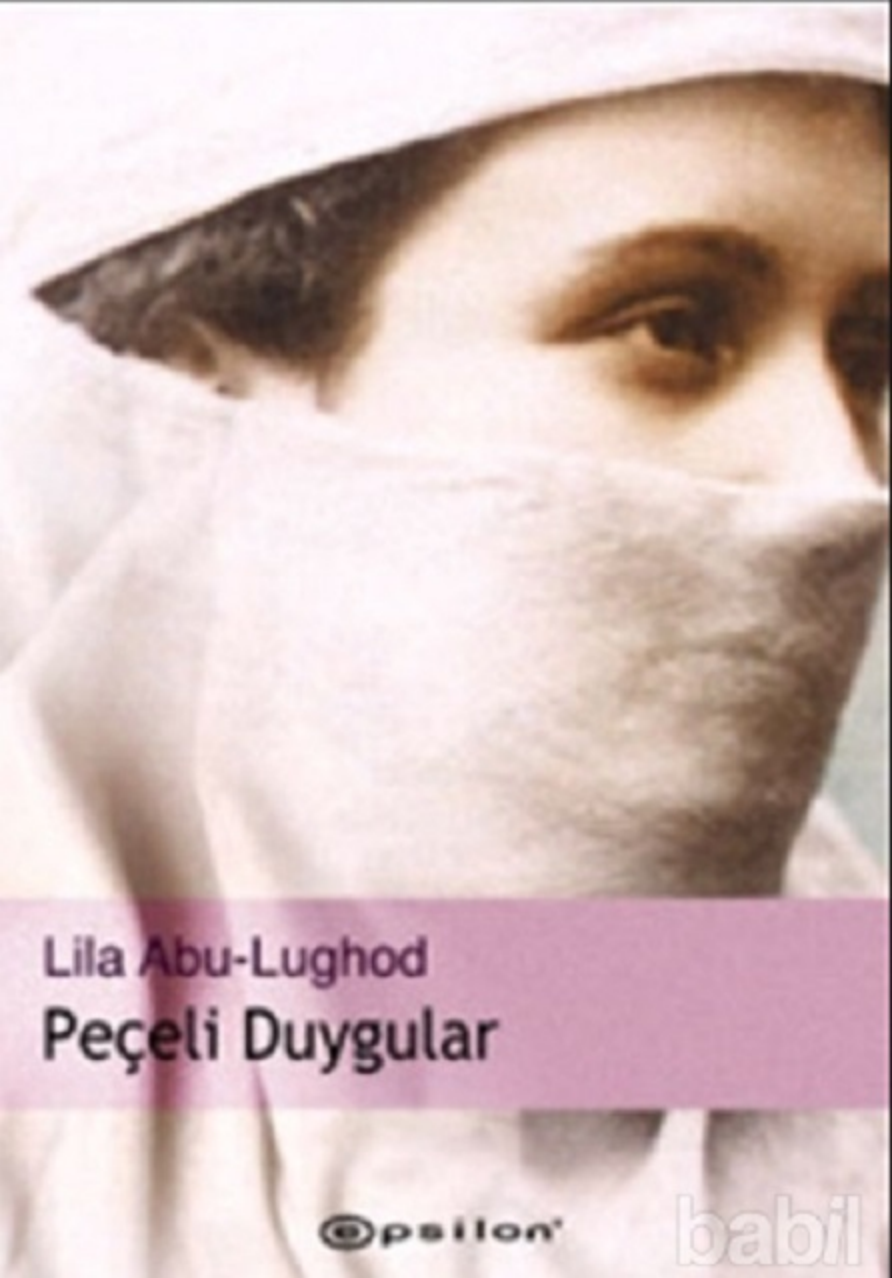

Lila Abu-Lughod
Peçeli Duygular
Epsilon
babil

LILA ABU-LUGHOD

PEÇELİ DUYGULAR

Çeviri
Suat Ertüzün

epsilon®

Annem ile babama...

İçindekiler

Teşekkür 9

BİR
Konuk ve Kız Evlat 13
Topluluk 13
Alan Araştırması 20
Şiir ve Duygu 38

BİRİNCİ KESİM
Bedevilerde Toplumsal Yaşamın İdeolojisi 51

İKİ
Akrabalık Bağı ve Kimlik 53
Asl: Ataların Kanı 55
Garâba: Akrabaların Kanı 64
Anne Tarafıyla Bağlar ve Ortak Bir Yaşam 75
Özdeşleşme ve Paylaşma 81
Değişen Dünyada Kimlik 86

ÜÇ
Onur ve Özerkliğin Erdemleri 96
Özerklik ve Hiyerarşi 96
Hiyerarşide Aile Modeli 99
Onur: Hiyerarşinin Ahlaki Temeli 103
Erke Getirilen Sınırlar 118
Haşam: Zayıfların Onuru 123

DÖRT
İffet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik 140
Toplumsal Cinsiyetin İdeolojisi ve Hiyerarşi 140
Erkeğin ve Kadının Toplumsal Değeri 141
Kadınların Ahlaki Düşüklüklerinin "Doğal" Temelleri 146
Kırmızı Kuşaklar ve Siyah Peçeler:
Toplumsal Cinsiyet ve Cinselliğin Simgeciliği 158

Cinsellik ve Toplumsal Düzen 168
Haşam'ın Yeniden Değerlendirilmesi:
Saygı ve Cinselliğin İnkârı 177
Peçe Takmanın Anlamı 185

İKİNCİ KESİM
Duygu Söylemleri 195

BEŞ
Kişisel Yaşamın Şiiri 197
Bağlamı İçinde Şiir Üzerine 197
Kendinin ve Duygunun Şiiri 203

ALTI
Onur Ve Şiirsel Savunmasızlık 213
Kayıp Söylemleri 213
Gurur Meseleleri 214
Ölüme Verilen Tepki 223
Onur Söylemi 231

YEDİ
İffet Ve Aşkın Şiiri 235
Aşk Söylemleri 235
Kadersiz Âşıklar 236
Düzenlenmiş Bir Evlilik 241
Evlilik, Boşanma Ve Çokkarılılık 249

SEKİZ
İdeoloji ve Duygunun Siyaseti 261
Söylemin Toplumsal Bağlamları 262
Biçimin Koruyucu Peçeleri 266
Şiirin Anlamı 269
Duygunun Siyaseti 277
İdeoloji Ve Deneyim 284

Ek: *Ginnave*'nin Kalıpları Ve İzlekleri 290
Kaynakça 300
Notlar 312

TEŞEKKÜR

Bu projeye doğrudan veya dolaylı, az veya çok yardım etmiş herkese tek tek teşekkür etmem imkânsız. Hepsine minnettarım, ancak bazılarını özellikle anmak istiyorum.

Çeşitli aşamalarda Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü, Amerika Üniversiteli Kadınlar Derneği (Marion Talbot Bursu), Yabancı Dil ve Bölge Araştırmaları Bursu ve sonraları da Ulusal Kaynaklar Bursu'ndan maddi destek aldım. Williams College'dan aldığım küçük bir fakülte araştırma ve gezi bursu çalışmamın son aşamalarında bana yardımcı oldu. New York Üniversitesi Hagop Kevorkian Yakın Doğu Araştırmaları Merkezi'nin yöneticisi Farhad Kazemi, 1985 yazında müsveddeyi tamamlamamı sağlayan olanakları bana cömertçe sundu.

Destek, cesaret ve eleştirel yorum ve katkıları için birkaç arkadaşıma, meslektaşıma ve hocama teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Kimi beni itekledi, kimi yönlendirdi, kimi yazdıklarımın çeşitli versiyonlarını durmadan okudu ve kimi de sırf istekliliğiyle bana elimdeki malzemelerden anlam çıkarma gücü ve cesareti verdi. Özellikle Wendy Brown'a, Vincent Crapanzano'ya, Michael M. J. Fisher'a, Robert A. LeVine'a, Catherine Lutz'a, Karen Ericksen Paige'e, Sterett Pope'a, Dan Rosenberg'e, Nur Yalman'a ve John ve Beatrice Whiting'e teşekkür ediyorum. Onlar olmasalardı bu kitap nasıl bir araya gelirdi bilmiyorum. Çeşitli yerlerde Byron ve Mary-Jo Good, Dale

Eickelman, Ron Jenkins, Sally Falk Moore ve Amal Rassam savlarımı aydınlatmama yardımcı oldular. Vicky Burbank'in, Silvana Castaneda'nın, Mitzi Goheen'in, Laurie Hart'ın, Gail Hershatter'ın, Tim Mitchell'ın, Nadine Peacock'ın, Barb Smuts'ın ve Carol Ockman'ın öneri, inanç ve dostlukları bana güven verdi. Editörüm Sheila Levine kitabın yayımlanma sürecini çok keyifli hale getirdi ve Anne Canright'ın harika düzeltileri de Randall Kromm'un yardımıyla bastığım müsveddeyi adam etti.

Bu kitabın ele aldığı şiirleri okuyan ve anlamama yardım eden insanlar olmasalardı onu yazmayı düşünemezdim bile. Bu kitabı öncelikle, elbette ki, şiirleri okuyan birçok Bedevi arkadaşıma ve "aileme", sonra da geleneksel Bedevi halk şiiri sevgisiyle inanılmaz iletişim becerisini harmanlayan Fevzi Senussi'ye borçluyum. Fevzi beni şiirsel söz dağarcığıyla tanıştırarak bu şiirlerin zenginliğini bana ilk tattıran kişi oldu. Kevin McGrath çevirilerin bazısı üzerinde çalıştı ve şiirlerin mevcut formatını önerdi. Muhammed B. Elvan'ın esinleyici ve azimli yardımları olmasaydı topladığım şiirleri çevirmeye, yorumlamaya, hatta gerçekten anlamaya bile başlayamazdım. Onun şiirsel duyarlılığı ve Arap dili konusundaki derin bilgisi bana bu yolu açtı. Cömertçe yardımları için burada ona en içten şükranlarımı sunuyorum.

Mısır'da çalışan herkes birinin koruyucu kanatları altında olmanın önemini bilir. Projeme verdiği içten desteği, önerileri ve İskenderiye Üniversitesi'nin İnsanbilim ve Toplumbilim Bölümü'yle tanıştırdığı için Dr. Ahmed Ebu Zeyd'e teşekkür etmek istiyorum. Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nin Toplumsal Araştırmalar Merkezi'nden Hind Hattab benim koruyucu meleğimdi; hasta olduğumda beni yanına aldı, cesaretim kırıldığında beni avuttu, belli soruların peşini bırakmamaya teşvik etti ve alan araştırmamı yürütmem için bana bir sürü ayrıntıda yardımcı oldu. Toplumsal Araştırmalar Merke-

zi'ndeki diğerleri, özellikle Atif Nada ve Kahire Amerikan Üniversitesi İnsanbilim ve Toplumbilim Bölümü'ndekiler araştırmamın başarısına çok büyük katkıda bulundular. Bu dostlar ve meslektaşların birçoğu Kahire'de hoşça vakit geçirmemi sağladılar, onlara bunun için de teşekkür ediyorum.

En içten teşekkürlerimse içlerinde yaşadığım Bedevi topluluğuna, özellikle Hacı'ya, eşlerine ve çocuklarına. Onların sabrını kuşkusuz zorladım ama onlar bana yine de mizah ve sevgiyle karşılık verdiler. Çöl yaşamının pireler gibi kaçınılmaz öğeleri yüzünden zaman zaman gerilim yaratan sinir patlamalarımı onlar zarifçe görmezden geldiler. Beni yaşamlarına kabul ettiler, bana baktılar ve gündelik dünyalarına ait en derin kaygı ve üzüntülerini paylaşarak bana birçok şey öğrettiler. Sohbetle, şakayla veya işle geçen olaysız bir günün; yahut küçük krizlerle veya düğün ya da ziyaretleşmenin coşkulu yorgunluğuyla geçen bir günün ardından uyuyan çocukları, keçi tulumlarını ve çay tepsilerini taşıyarak lastik ayakkabılarımızla içeri girdiğimizde gazyağı lambasının çevresinde bir insan yumağı oluşturulan uzun kış akşamlarının ve ay ışığının aydınlattığı meltemli yaz gecelerinin anıları belleğimde capcanlı. Alan araştırması notlarımı tuttuğum defterimin son sayfasında şöyle yazıyor:

> Çadır, koyun ve keçi manzarasını özleyeceğim. Alacakaranlıkta, gün sona ererken yiyecekleri ve diğer eşyaları kaldırdığımızda hissettiklerimizin, yaşamın dokusuna ait şeylerin çoğunu unutacağıma eminim. Odamda bu satırları yazarken dışarıda koşuşan ve bağıran çocukların seslerini işitiyorum. R. kızına sesleniyor. Eve bir araba yaklaşıyor. Özleyeceğim sakin bir yaşam. Yalnızlıktan uzak, her zaman birlikte oturacağın biri var. Buraya ait olduğum konusunda içimde güçlü bir his var. Daha önce hiç böyle hissetmemiştim.

Onlar bana yalnızca bu kitapla bir bölümünü aktarmaya çalıştığım yaşam biçimlerini değil, insanların birbirlerini yitirme korkusu olmadan kucaklaştıkları, sohbet ettikleri, güldükleri ve bağırıp çağırdıkları dostane bir dünyanın sevincini öğrettiler. Umarım bu duyguları da okuyucuya aktarabilirim.

Yaşamım ve çalışmalarım üzerinde derin etkileri olan birkaç kişi daha var. Beni insanbilimle tanıştıran ve onun ne olabileceğini gösteren Paul Riesman oldu. Onun görüşleri bana esin vermeye, özendirmesi bana inanç vermeye devam ediyor. Bu araştırmada duyarlılık ve içgörü adına ne varsa, ona adıyorum. Öte yandan bu kitabın yazılmasının asıl sorumluları annem ve babamdır. Bana olan inançları, bu projeye gönülden ve çoğunlukla farkında olmadan yaptıkları katkılar ve daha ayrıntısına giremeyeceğim birçok şey için onlara teşekkür ediyorum.

1

KONUK VE KIZ EVLAT

Topluluk

İskenderiye'nin büyük yapılarını ve sıra sıra kum renkli, birbirinin aynısı binaların dizili olduğu, o binaların balkonları çocuklarla, atletli adamlarla, konuya komşuya bağırarak seslenen kadınlarla ve parlak Mısır güneşinde anında kuruyan rengarenk çamaşırların asılı olduğu iplerle dolu palmiyeli bulvarlarını geride bırakıp batıya giden yolu tuttuğunuzda tek şeritli bir yol genişliğinde küçük bir köprüden geçilir. O köprüde at arabalarının yanı sıra binek arabaları, kamyonlar ve taksiler (anayolların kenarlarında çelik yığınlar halinde metruk kadavralarını sıklıkla gören alaycı, yabancıların "uçan tabutlar" dedikleri, her yerde her zaman görülebilen beyaz steyşın Peugeot'lar) sıralarını bekler. Oradan yalnızca yayalar kesintisizce akar.

Köprüden sonra Maryut Gölü'nün bataklık kıyılarından kötü kokular ve uzun sazlar yükselir. Gölü geride bırakınca çöl başlar. Yol kenarında balıkçılar kısmetlerini satmak umuduyla onları havada tutarlar. Bu çöl ne iç kesimin etkileyici çöllerine benzer ne de Akdeniz'in beyaz kumsallarına veya kıyının yirmi kilometre gerisindeki yer yer çalılıklı bozkırlarına. Burası pekişmiş toprak parçacıklı, İskenderiye rıhtımlarına indirilmiş yeni kamyon ve arabaların saklandığı açık hava depo-

larının ve fabrikaların kurulu olduğu bir kireçtaşı düzlüğüdür.

Batıya devam edildikçe metropolün izlerinin yerini sağa sola dağılmış tek katlı taş veya betonarme evler alır. Genellikle sarı, açık mavi veya pembeye boyanıp basit şekillerle süslenmiş ve çalı gibi cüce incir ağaçlarıyla çevrilmiş bu kaba yapılar Libya sınırına kadar beş yüz kilometre boyunca uzanan ve topluca Evlad Ali[1] olarak bilinen Bedevi kabilelerini barındıran Batı Çölü'ne girildiğinin işaretidir. Bu evler çoğunlukla Bedevilerin geleneksel yün çadırlarının yerini almış olan evlerdir. Özellikle yerleşikleşmenin en çok ilerlediği çölün bu doğu sınırındaki evlerin yanında artık çuval bezinden yazlık çadırlar bile görülmüyor. Çalışan kadının gelip geçen görüntüsü bu evlerde Bedevilerin yaşadığını doğruluyor: Bileklerinde onlara özgü gümüşün parıltısı, kırmızı bir kuşakla belinde toplanmış uzun canlı bir giysi, başında siyah örtü.

Bu yoldan ilk geçtiğimde bu özelliklerin hepsi dikkatime sunulmuştu. Hepsini görmeye çabalıyordum, belleğime kazımaya uğraşıyordum ve bu görüntülere alışır mıyım diye merak ediyordum. Bir Evlad Ali topluluğuna yerleşince tepkim farklı olmuştu. Bu yoldan her geçtiğimde; bataklığın, fabrikaların ve pastel renkli evlerin yanından ilerlediğimde kalbim küt küt atıyordu. Büyük kasabanın uzağında olmayan resmi kontrol noktasında, güneye Kahire'ye devam eden çöl yolundan sapınca "bizim" akrabalarımızdan –yanında kaldığım ailenin akrabalarını artık böyle görmeye başlamıştım– bazılarının ev ve çadırlarının yanından geçeceğimizi biliyordum. En sevdiğim halamı görebilir miyim diye her seferinde bakıyordum, böylece yanlarında kaldığım insanlara bunun haberini verebilirdim. Onlar kendi sınırları ötesindeki dünyanın haberlerine bayılırlardı.

Her seferinde tarlalarda mevsim değişikliğinin izlerini görebilirdim. Kışın ara sıra döktüren yağmur sayesinde yer yer

yeşil arpalar sürgün verirdi ama bazı yerlerde de çok zor yetişirdi. Yaz aylarında kır çiçeklerinin oluşturduğu halı kaybolur, kurumuş topraktan başka bir şey görünmezdi. Tek tük develer otlar, küçük koyun ve keçi sürüleri kaya çatlaklarında biten yeşillikleri kemirirlerdi. Bazen yol kenarında sarıklı bir adam çömelmiş olur, bir taksinin geçmesini beklerdi. Bazen eşek üstünde yaşlı bir kadın geçerdi. Daha seyrek olarak başında iri bir bohça, sırtında bebek, peşinde birkaç çocukla yüzü peçe işlevi de gören siyah bir örtüye sarınmış bir kadın canlılıkla yürürdü. Yine birlikte kaldığım insanlara haberi vermek üzere, onları tanıyor muyum diye her seferinde dönüp bakardım.

Kahire veya İskenderiye'nin kalabalık ve gürültülü sokaklarından dönerken açık araziyi görmek, sessizliğin tadına varmak beni çoğunlukla rahatlatırdı. Alan araştırması yaptığım süre boyunca kaldığım yere yaklaşırken bitki örtüsü biraz daha yoğunlaşırdı: palmiyeler, zeytinlikler, erozyonun önüne geçmek için devletçe dikilmiş her dem yeşil, sıra sıra ağaçlar, bir guava bahçesi (bakımı çok zordur). Sonra çorak bir alan gelirdi. Kayaların üstüne geniş aralıklarla kurulmuş evler ve çadırlar. Evlerin bazısı taş ve kerpiçten yapılıp manzaraya uyum sağlıyordu, bazısı da pastel renklere boyalıydı. Bir de beyaz bir blok halinde çağdaş bir yapı vardı. Ben orada kalıyordum.

Eve konukları ve hane sakinlerini getiren arabaların izleriyle oluşan bir yola sapınca çevrede olanları görmek için can atardım. Ne olacağını kimse bilemezdi. Arabaları ilk görenler genellikle hareket için tetikte bekleyen çocuklar olurdu. Yolcunun kimliği anlaşılınca onların da çekingenliği geçerdi. Bazısı gelişimi haber vermek için eve, bazısı da arabaya koşardı. Ben kapıya varana kadar, ön tarafta eğer erkek konuklar yoksa, kadınlar beni karşılamaya çıkardı. Önde erkek varsa onları nazikçe selamlar, aceleyle eve girerdim. Hemen içerde, er-

keklerin görüş alanı dışında, kol kola girişe doluşmuş kadınları ve kızları bulurdum. Eşyalarımı kaldırıp yanımda getirdiğim şekerleri dağıttıktan sonra bir şeyler atıştırmak, çay içmek ve yokluğumda olan bitenin haberini almak üzere otururdum.

Ekim 1978'le Mayıs 1980 arasında bu evde yaşadım.[2] Bu süre içinde evde yaşayanların bileşimi birkaç kez değişti ama hanenin çekirdek üyeleri belliydi: Hac görevini yerine getirdiği için insanların Hacı olarak bildiği karizmatik, varlıklı ve elli yaşına yakın, biraz sıra dışı bir kabile arabulucusu; onun aynı zamanda baba tarafından birinci kuzeni olan, sıcak, etine dolgun, zeki ve otuz yedisinden daha yaşlı gösteren kıdemli karısı; ve ayrıldığım sıra sayısı on sekiz olan çocuklarının birçoğu. Bazen benim gelişimden bir yıl önce gayri resmi olarak boşadığı ikinci karısı ve ondan olma bütün çocukları da orada olurdu; kadın boş zamanlarını eski evde geçirirdi ki ben gelene kadar Hacı'nın annesi ve ağabeyiyle hep birlikte orada yaşarlarmış.[3] Fakat bu ikinci eş her gittiği yere çocuklarını götürmüyordu. Hacı'nın en büyük çocukları arasında olan on dokuz yaşındaki oğlu çoğu zaman bizim kaldığımız evde yaşıyordu. Oradaki ikinci yılımda Hacı'nın üçüncü karısı da bize katıldı ve yanında üç çocuğunu getirdi. O ve Hacı ben gelmeden aylar önce tartışmışlar ve Hacı boşanmak niyetiyle onu ailesine geri göndermişti. Gebe olduğunu ve ikiz doğurduğunu öğrendiğindeyse onu geri almaya ikna olmuştu. Aynı yıl Hacı'nın kardeşi de ikinci bir eş aldı ve onu bizim eve getirdi. Bazı geceler eski evde (ilk karısı ve altı çocuğunun yanında) kalmakla birlikte vaktinin çoğunu bizimkinde geçirirdi. Bunun dışında bir gecelik konuklar – yeğenler, kuzenler, halalar, teyzeler, hatta düzenli olarak yakındaki pazar yerine giden bir kadın seyyar satıcı – durmadan gelip gidiyordu.

Bu hane, ev halkının kendini aynı topluluktan gördüğü aşağı yukarı on beş haneden biriydi. Bu hanelerde elli üç yetişkin ve bunun iki katı kadar çocuk (bekâr yetişkinler dahil)

vardı. En küçük hane bir çift ve bebeklerinden oluşuyordu; en büyüğünde de – ortak geçim dolayısıyla bir hane olarak değerlendirilen – iki evin dört odasında yirmi beş kişi yaşıyordu. Bedeviler bir haneyi "Aynı kaptan yemek yerler" deyişiyle betimlerler.

Bedeviler yerleşik toplulukları babayanlı akrabalık bağlarıyla bağlı toplumsal birimler olarak kabul ederler.[4] Evlad Ali'nin yerleşik topluluklar için kullandığı terim, *naci*'dir; onlar geleneksel olarak yaşadıkları çadırlı konak yerleri için de aynı terimi kullanırlar. Konak yerlerinin çoğu adını, kendisinin çekirdeğini oluşturan soydan veya babayanlı akraba kümesinden alır; bununla birlikte onların çoğuna gruba sonradan eklenmiş başka aileler de dahildir – kimi uzaktan akrabadır, kimi hısım veya anne tarafından akraba, kimi de kan bağı olmayan ve himaye edilen kimselerdir. İçinde yaşadığım topluluk herkesin gözünde Hacı'nın büyük dedesinin ailesinin (*'eyt*, Kuzey Afrikalılar *'ayt* diye telaffuz eder) konak yeriydi. Bu konak yeri de iki kardeşin oğullarının başını çektiği beş çekirdek haneden oluşuyordu. Oysa *'eyt* genellikle kapsamlı anlamıyla bilinir, yani aynı kökten dört kuşak öncesine giden ve sayıca az ve yoksul iki tali silsileden oluşan bir topluluğu, ayrıca birkaç himaye edilen aileyi kapsardı. Çekirdek aileler arasındaki babayanlı akrabalık bağları yetişkin kuşak ve gelecek kuşak içindeki babayanlı koşut yeğen evliliğiyle güçlendirilirdi. Topluluğun haneleri içinde onca insan akrabalık bağlarıyla bağlı olduğu için birbirlerini sık sık ziyaret eder ve gittikleri yerde kalırlardı. Bu durum özellikle çocuklar için geçerliydi. Onlar isterlerse anneleriyle, büyükanneleriyle, teyze/halalarıyla, yahut (erkekseler) kuzenleriyle veya dayı/amcalarıyla yatabilirlerdi.

Geçmişte konak yeri içindeki mekân düzenlemesi tam anlamıyla toplumsal ilişkileri yansıtırdı. Çadırlar aynı hizada yan yana dizilir, hepsi aynı yöne bakar, ipleri yandaki akraba

çadırının ipleriyle çapraz oluştururdu. Ortada topluluğun çekirdek haneleri, genellikle de kıdemli akraba ve onların aileleri olur, yanlarda da daha uzak akrabalar ve himaye edilenler yer alırdı. Şimdiyse kalıcı yapılar toplumsal ve mekânsal bağlarla o kadar örtüşmüyor. Çağdaş konak yerleri evlerden ve çadırlardan oluşan bir karmaşa. Yine de her topluluğun çekirdek üyelerinin evleri birbirine daha yakın duruyor, dışarıdan gelenlerse çadırlarını ya en yakın oldukları hanelerin yakınına kuruyor ya da civardaki evlere yerleşiyorlar.

Bu anlatılanlara dayanarak birbirine yakın duran evlerin dışarıya karşı yalıtılmış olduğunu düşünmek hata olur; çünkü daha batıdaki az nüfuslu çölde durum bu. Doğuda daha yoğun nüfuslu Maryut ilçesinde bir kasabayla bir köy arasında bulunan bu topluluk başka evlerle çevriliydi. Mekânsal yakınlığa ve evlerin gelişigüzel kurulmasına karşın –kabile bağlarıyla tanımlanmış– ayrı toplulukların haneleri arasındaki toplumsal uçurumu fark etmemek olanaksızdı, ayrıca görünmez sınırlar da iyi biliniyordu. Bizim topluluğumuzun bazı topluluklarla dostane komşuluk ilişkileri vardı; başka bazı topluluklarla ise yalnızca yakındaki bir ermişin türbesine bitişik camide kılınan cuma namazlarında erkekler aracılığıyla kurulan gevşek bir bağ söz konusuydu.

Bireylerin topluluk dışındakilerle kurdukları ilişkilerde müthiş bir derece farkı vardı. Hacı, Batı Çölü'nde şahin avında tanıştığı biriyle arkadaş olmuş ve onu görmek için ta Katar'a kadar gitmişti. Erkeklerin bazıları Kahire ve İskenderiye'ye gitmişlerdi. Çoğu Batı Çölü'nün en büyük kenti olan Marsa Matruh'a, hatta sınırın kapanmasından önceki günlerde Libya'ya gitmişti. Erkeklerin neredeyse hepsi batıda kurulan koyun pazarını görmüş ve doğudaki Bedevi olmayan ticaret kasabasına iş için gitmişti. Çoğu günlük işleri için mezralarının aralarında bulunduğu kasabaya veya köye gidiyordu. Kadınlar o kadar rahat hareket edemiyorlardı. Çok yaşlılar dı-

şındaki kadınların hepsi yalnızca ailelerini ziyarete, düğün ve cenazelere katılmaya ve yakındaki kasaba ve köyün hastanesinde doktoru görmeye gidiyorlardı. Yaşça büyük kadınlar daha serbesttiler ve sağlıkları elveriyorsa yerel pazarlara sıkça gidebiliyorlardı.

Yanlarında yaşadığım insanlar geleneklerine o bölgede, özellikle de kasabada yaşayanlardan daha bağlıydılar ama aynı zamanda, daha batıda yaşayan görece yoksul ve yalıtılmış gruplarla karşılaştırıldığında, son on yıllarda Bedevi yaşamında meydana gelen dönüşümlere daha yakından tanık oluyorlardı. Bu topluluğun üyeleri kasaba yaşamını yoz, kasabalıları da ahlaksız görüyorlardı ve oraya taşınmayı düşünmüyorlardı. Çekirdek ailelerin 1950'lerde kısa bir kesintiye uğrayan ama Hacı'nın akıllı ekonomik kararlarıyla tekrar kazanılan refahı onları devlet müdahalelerinden korumuş ve hükümetin yerleşim planlarına uymak zorunda kalmaktan kurtarmıştı. Bu ekonomik refah çekirdek ailelerin himaye edilenlere ve yoksul akrabalara destek vermesine olanak tanımış, böylece onları grup içinde tutabilmişlerdi. Aynı zamanda topluluğun kendi ahlaki kurallarını koymasına ve bağımsız kimliğini sürdürmesini de sağlamıştı.

Değişen Bedevi ekonomisindeki (ikinci bölümde ele alınacak) tüm eğilimler bu topluluğun üyelerinin geçimlerini sağladıkları çeşitli etkinliklerce temsil edilmekteydi. Çekirdek ailelerin büyük koyun sürüleri vardı ve onlar bunu ana girişimleri olarak görüyorlardı. Ayrıca itibar için tuttukları küçük deve sürüleri de vardı. Zeytin ve badem ağaçları dikmişlerdi ve kendi ihtiyaçları için düzenli olarak zeytinyağı sıkıyorlardı. Biraz kâr etmeyi umdukları küçük tarım arazilerine sahiptiler. Her yıl arpa ekiyorlardı. Orada kaldığım ilk yıl yağış çok azdı ve hasat olmadı; ikinci yılsa biraz ekin yetişmişti. Hacı'nın, kardeşlerinin aksine, Kahire ve İskenderiye'de bağlantıları vardı; Akdeniz kıyısında emlak işlerinde aracılık yapıyordu,

karşılığında da ortaklarıyla birlikte kentsel emlake yatırım yapıyordu. Kardeşlerinin hepsi daha erken tarihlerde kaçakçılık yapmışlardı. Himaye edilen aileler çoban olarak iş görüyorlar ve inşaat, hasat, boya, bahçe vs. dahil olmak üzere adi işlerde hamileri hesabına çalışıyorlardı. Ayrıca tavşan, güvercin ve az sayıda keçi de besliyorlardı.

Bu insanlar değişen koşullara gönüllü olarak uyum sağlamak yoluyla yaşam tarzlarında değişikliğe gitmişlerdi. Ağaç dikiminde devlet yardımından yararlanmışlarsa da kendi evlerini kendileri yapmışlar ve devlet Batı Çölü'ndeki arazilere el koymak isteyince geleneksel olarak sahip oldukları toprakları satın almayı başarmışlardı. Son olarak benim gelişimden yedi yıl önce çöl otlaklarına göçmüşler fakat bir dizi pratik ve duygusal nedenden ötürü bunu artık bırakmışlardı; ancak her yıl bu fikir yeniden gündeme geliyordu. Elektrik yoktu; Hacı bir jeneratör almıştı ama o da orada bulunduğum süre içinde çoğunlukla bozuktu. Bir evin yakındaki bir kaynaktan su getiren bir tesisatı vardı ancak ailelerin çoğu büyük kızlarını eşekle suya gönderirlerdi. Baharda, yağmurların ardından, birkaç komşu toplulukla paylaşılan bir kuyudan su alınırdı. Devletten yakın bir yere okul yapmasını istemişlerdi, çocuklarının çoğu da orada okuyordu.

Bu taslak yazarın daha sonra yakından tanıyacağı bir topluluğun anlatımına giriş olarak algılanmalıdır. Kitabın araştırma konusu o insan topluluğuyla yaşarken ve kısmen onlarla olan etkileşimimin bir sonucu olarak belirdi. Dolayısıyla okuyucuya bazı kuramsal konuları sunmadan alan araştırması deneyimini aktarmak durumundayım.

Alan Araştırması

Alan araştırmasının koşullarını dürüstçe anlatmak (insanbilimcinin konuk olduğu ülkede bulunduğu tarihleri iş olsun

diye not düşmek değil), Mary-Lewis'in (1967) girişinde de belirttiği gibi, hem budunbetimsel bir raporda sunulan olgu ve yorumların değerlendirilmesi açısından şarttır hem de bazen utanç vericidir. Başarılı öncüllerinin alan araştırması deneyimleri üstündeki giz perdesi özellikle genç insanbilimcilerin, belki de mesleki yeterliliklerine güvenemediklerinden, düşlemlerine esin verir. Örneğin onların, bu büyük insanların yeteneklerinden, topladıkları malzemenin yeterliliğinden ya da ev sahiplerinin onlara beslediği hislerden hiç kuşku duymadıkları hayal edilebilir. Onlar son biçimini almış çalışmalarında görülen fikirlerle yola koyulmuş olmalılar; cilalı, kendinden emin ve derin. Fakat insanların işleriyle meşgul oldukları bir günde siz tek başına kaldığınız perişan bir yerde ateşlenmişseniz ve pirelerce canlı canlı yeniyorsanız veya sizinle dalga geçen bir çocuğa canınız sıkılıyorsa, "araştırma" veya daha bilimsel haliyle, "veri toplama" gibi itibarlı yaftalara sahip deneyim *bu* mu diye kara kara düşünürsünüz. İnsanbilimcilerin öğrendikleri şeylerin doğası ve niteliği onların alan araştırmalarının özgün biçiminde derinden etkilenir; bunu açık açık söylemek gerek.

Soruşturmanın tek konusunun insanbilimciyle ev sahipleri arasındaki karşılaşma olması gerektiğine inanmıyorum. Ancak olağanüstü bir duyarlılık ve anlayışla böyle bir projenin tekbenciliği telafi edilebilir.[5] Ancak karşılaşmayı görmezden gelmek yalnızca kişiliğin, topluluk içindeki toplumsal konumun, ilişkinin yakınlığının ve şansın alan araştırması ve onun ürününü biçimlendirmedeki gücünü inkâr etmekle kalmaz, aynı zamanda budunbetimsel çalışma türüne damgasını vuran nesnellik ve her şeyi bilme yollu geleneksel kurguları da sürdürmeye yarar.[6]

Ben ikisi arasında durarak alan araştırmamda, yapabildiklerimin ve keşfedebildiklerimin parametrelerini belirlemede en çok öne çıkan birkaç öğeyi sunacağım. Bu kitapta ele alı-

nan konular, topluluktakilerin beni nasıl algıladıkları ve benim onlarla ilişkilerimde kendimi nasıl rahat hissettiğimce biçimlenen bir deneyimden doğdu. Bu çerçevede araştırmanın gerçek konusunu da sunmak gerek: Evlad Ali'nin duyguları ve deneyimleri arasındaki ilişkiler ve bunları hem ifade eden hem de etkileyen iki karşıt söylem – yani bir yanda aşkı ve savunmasızlığı konu alan sözlü lirik şiir, öbür yanda sıradan konuşmalarda ve günlük davranışlarda beliren onur ideolojisi.

Kahire'ye 1978 Ekiminin başında vardım ve kuşaklardır Arap ve Mısır dili uzmanlarıyla mütevazı bilim insanlarının uğrak yeri olan gösterişsiz bir otele yerleştim. Otelin Nil manzarası vardı; Semiramis, Shepheard's ve Hilton gibi eski ve büyük otelleri görüyordu; ve Amerikan Üniversitesi'ne yürüme mesafesindeydi. Yıllar önce, küçük bir kızken ailemle birlikte burada kalmıştım ve o zamandan beri pek bir şey değişmemişti – yamru yumru yataklar, tesisat ve nazik otel çalışanları kaçınılmaz olarak eski zamanları çağrıştırıyordu. Ancak kente değişimin kargaşası hakimdi. Eski yapılar giderek harap hale gelmiş, bazıları çökmüştü. Kentin başka bölgelerindeyse kocaman yeni otellerin inşaatları sürüyordu.

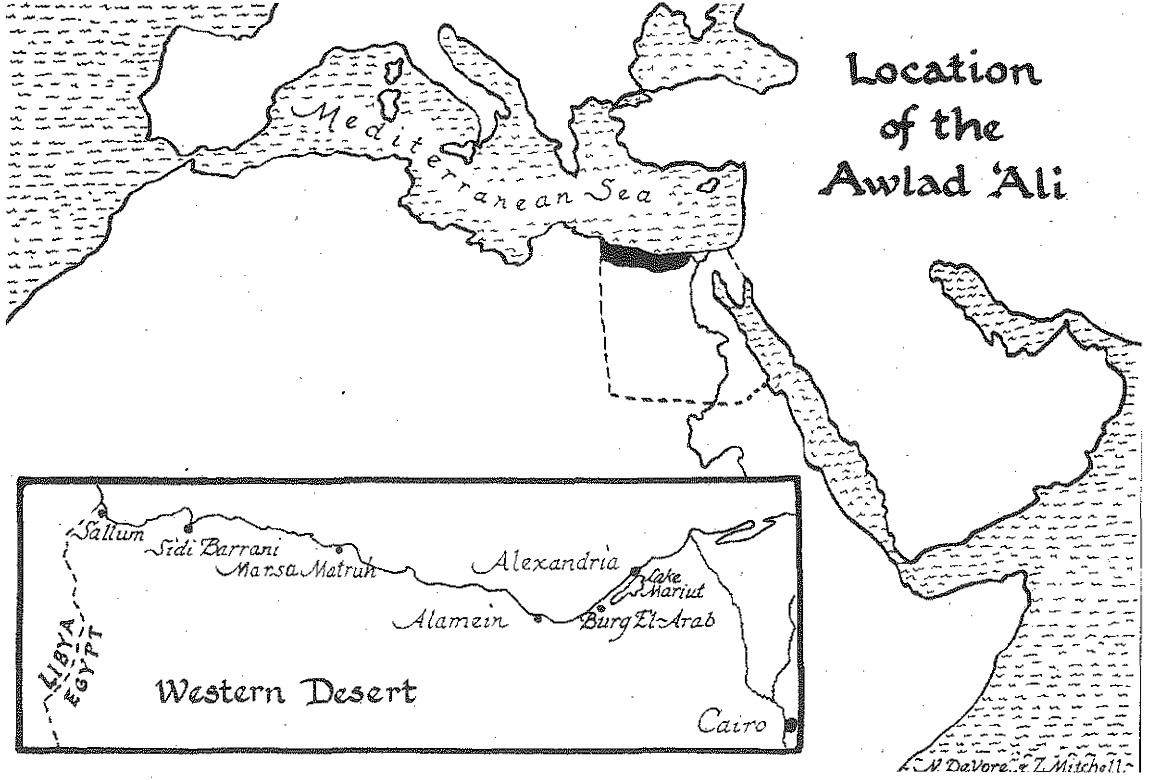
Her zamankinden daha kalabalık ve gürültülü olan kente alışmaya çalıştım ve babamın gelmesini bekledim. Okuyucu burada duraksayabilir. İlk temaslarını kurmak üzere alana çıkan kaç tane insanbilimci oraya babasıyla gidiyor, öyle bir insanbilimci var mı, bilmiyorum. Fakat babam Mısır'da işi olduğunda ve gezisini benim gidişime denk getirmekte ısrar etmişti. Onun bu önerisini isteksizce kabul etmiştim; bana arkadaş olmasına seviniyordum ama alana böyle çıkma düşüncesi beni biraz da utandırıyordu. Ancak Bedevilerin arasında uzun süre yaşadıktan sonra babamın sakin ama kararlı ısrarının nedenini anlamaya başlamıştım. Gerçi Bedevi değildi ama bir Arap olarak, ne idüğü belirsiz bir iş gezisine çıkmış genç, bekâr bir kadının anormal karşılanacağını bilecek kadar kendi

kültürünü ve toplumunu tanıyordu. Böyle bir kadın kuşkuyla karşılanırdı ve saygınlığı konusunda insanları inandırmakta zorlanırdı. Batılı kadının söylentilerden, filmlerden ve yerel ahlak kuralları ve toplumsal iletişim örüntülerine karşı genel duyarsızlığından beslenen olumsuz imgesini elbette biliyordum.[7] Fakat insanların önyargılarının üstesinden gelebileceğimi varsayıyordum: öncelikle yarı Arap kimliğimden yararlanıp Batılılarla özdeşleşmeyerek, ikinci olarak da düzgün davranarak. Kökenim dolayısıyla kültürel beklentileri karşılayacak duyarlılığı göstereceğimden emindim. Çocukken dört yıl boyunca Mısır'da yaşamakla kalmamış, daha da önemlisi, birçok yazı Ürdün'de akrabalarımızın yanında geçirmiştim. Oradayken evin bir üyesi olarak Arap kızlarının uymaları gereken davranış kurallarına bir ölçüde ben de uymak zorundaydım ve bu konuda birçok kuzenim bana örnek oluyordu. Bedevilere uyum göstermeme ve onları incitmeden kalmama yardım edecek birçok şeyi içselleştirdiğimi düşünüyordum.

Oysa hesaba katmadığım şey, saygınlığın yalnızca kişiler arası etkileşimlerdeki davranışlarla değil, aynı zamanda daha geniş anlamıyla toplumsal dünyayla ilişkilerdeki davranışlarla da değerlendirildiğiydi. Kabile ve aile aidiyetlerinin çok büyük öneme sahip ve kızların eğitiminin çok yeni olduğu Bedeviler gibi muhafazakâr insanların gözünde bir kadın yalnızsa ailesini, özellikle de erkek akrabalarını o kadar güçendirmiş olmalıydı ki artık onun hakkında kaygılanmıyor olmalıydılar – daha da kötüsü, belki de öyle ahlaksız bir şey yapmıştı ki onu tümden dışlamışlardı; fakat ben böyle düşünebileceklerini tahmin edememiştim. Ailesince değer verilen her kız, özellikle de iyi bir evlilik için bekâreti ve iyi ününü koruması gereken bekâr bir kız, ondan yararlanmak isteyenlerin insafına kalacak şekilde korumasız dışarı bırakılmazdı. Benimle gelmekle babam bu tür kuşkuları gidermeyi amaçlıyordu.

Kahire'de temaslar kurduktan sonra İskenderiye'ye doğru yola çıktık. Orada Maryut Uzantısı'nda (Batı Çölü'nde kullanılabilir hale getirme ve iskân etme tasarılarına konu olan bir toprak parçası) toplumsal bir araştırma yürüten insanlarla görüştük. Alan araştırmasının müdürü bize cömertçe konaklama ve araştırma bölgelerine en yakın Bedevi kasabasına ulaşım sağladı ve bir Bedevi tanıdığıyla bizi tanıştırmaya söz verdi. Güneşte pişmiş gibi duran ve öğle vakti sessiz ve metruk bir hali olan kasabaya gittiğimizi hatırlıyorum. Söz konusu deneği arayarak çevrede dolaştık ve sonunda küçük evini bulduk. Ben arabanın arkasında sessizce otururken babam ve araştırma müdürü onunla uzun uzun konuştular; utanıyordum, konuşulanları neredeyse hiç anlamıyordum ve kendimi insanbilimci gibi hissetmekten uzaktım.

Babam ABD'de büyümüş olan kızının Arapçasını geliştirmek ve toplumları hakkında bilgi edinmek istediğini, yanlarında yaşayabileceği iyi bir aileye ihtiyacı olduğunu söyledi. Biraz düşündükten sonra adam bizi birkaç ev ve çadırdan oluşan bir mezraya yönlendirdi. Oraya yaklaşırken hasırları silkelemek için aceleyle çadırlarından çıkan insanları görebiliyorduk. Bizi birkaç adam selamladı. Babam onlarla evlerden birine gitti, ben de Maryut projesinden birkaç kadın araştırmacıyla birlikte yakındaki bir çadıra davet edildim. Büyük bir meraklı kadın ve çocuk topluluğunun arasında oturduk. Onlara sorular sorduk, onlar da bize sordular. Kendimi yine yabancı hissediyordum. Bedevi kadınların söylediklerini yine çok az anlayabiliyordum ve Mısırlı üniversite öğrencilerinin çevirilerine ihtiyaç duyuyordum. Onlar da hızla konuşulduğunda lehçeyi anlamakta zorlanıyorlardı. Çok kalmadık ve yemeğe kalmamızı isteyen ev sahibelerinin itirazları arasında minibüse doluştuk. Proje müdürü her onurlu konuk gibi bize de bir koyun kesmek istediklerini açıkladı. Topluluğun reisi olan Hacı orada değildi; babam onun yerine kardeşleriyle konuş-


Location of the Awlad 'Ali
Mediterranean Sea
Sallum
Sidi Barrani
Marsa Matruh
Alexandria
Lake Mariut
Alamein
Burg El-Arab
LIBYA
EGYPT
Western Desert
Cairo
M. DaVore & Z. Mitchell

muştu ve ona durumu açıklayan, beni onun himayesine bırakan bir mektup yazmıştı. Ertesi gün döndüğümde Hacı beni hoşça karşıladı ve onlarla kalmamdan memnun olacağını söyledi.

Toplulukla bu şekilde tanıştırılmam benim konumumu ve yapabileceğim işin doğasını derinden etkiledi. Birincisi, dildeki yetersizliğime ve belirgin yabancılığıma karşın beni bir Müslüman ve Arap olarak tanımladı. Namaz kılmadığımdan ve annemin de Amerikalı olduğu bilindiğinden, Müslümanlığım kuşkuluydu. Fakat çoğu benim bir Müslüman olarak onlarla temel bir kimliği paylaştığımı varsayıyordu ve babamın konuşması besbelli dinsel deyişlerle o kadar süslüydü ki onun dindar biri olduğuna inanmışlardı; bu da beni epey yordu. Orada kaldığım süre içinde birçok kez, topluluğa kabul edilmemde ortak Müslüman kimliğimin can alıcı önemini gördüğüm durumlarla karşılaştım. Yaşlı kadınlar ve çocuklar, her zamanki gibi, çoğu yetişkinin nezaketen dile getiremediği şeyleri patavatsızca söylüyorlardı. Avrupalılara (*nasâra* veya Hıristiyanlar) karşı hissettikleri düşmanlık; çocukların radyoda İngilizce yayınları dinlememe şiddetle itiraz etmelerinde, biraz önce Avrupalı bir kadın konuğun içtiği fincandan içmem karşısında yaşlı bir kadının kapıldığı dehşette ve beni görmeye gelen Amerikalı bir arkadaşım hakkında yapılan yorumlarda [onu çok sevmişlerdi ve "onun dininden biri için" (*alâ dînhâ*) iyi biri olduğunu söylemişlerdi] açığa çıkıyordu.

Ayrıca iyi bir aile ve soydan geldiğim de belliydi, dolayısıyla Hacı'nın ailesi, toplumsal statülerine zarar gelmeksizin, beni hanelerinin bir üyesi olarak kabul edebilirlerdi. Babamın kusursuz Arapçası ve Mısırlı değil de "Ürdünlü" olması (tanışmada belirtilmişti) çok kez tartışma konusu oldu. Bedeviler Mısırlı olmayan tüm Arapların temiz Arapça konuşan ve kendilerinkine benzer bir yaşam tarzına sahip Bedeviler olduklarına inanırlar. Dolayısıyla babamı da kendileri gibi bir kabile

üyesi ve soylu bir köke (*aşr*) sahip biri olarak değerlendiriyorlardı ki bunun önemi gelecek iki bölümde ele alınacak. Onların beni kabul etme gerekçelerinin bu olduğunu çok kez işitecektim.

Hepsinden önemlisi, bana eşlik etmekle babam yanlarında yaşayacağım ve çalışmalarımla yaşamımın onların iyi niyetine ve cömertliğine bağlı olacağı insanlara şunu göstermişti: Ben iyi bir ailenin kızıydım ve ailemin erkek üyeleri, eğitimimin gerekleri beni zor durumlara soksa da, benim için kaygılanıyorlardı ve beni korumak istiyorlardı. Hacı ve akrabaları babama verdikleri kutsal söze büyük önem verdiler; beni böylece koruma altına aldılar. Hacı orada bulunma nedenimin gelenek ve göreneklerini (*âdât vtakâlîd*) öğrenmek olduğunu bilmesine ve ilk sohbetimizde, nerede olacağımı bildirmek şartıyla, araştırmamın gerektirdiği her yere gitmekte özgür olduğumu söylemesine karşın çok geçmeden anladım ki aslında özgürlüğüm sınırlı bir özgürlüktü. Nazik ama inatçı yetişkinlerin ince sözleri yardımıyla konak yeri içinde istediğim yere gitmekte özgür olduğumu fakat topluluğun sınırları dışına, özellikle de yalnız başıma, adım atmamın uygun düşmeyeceğini öğrendim.

Hareketlerimin sınırlanmasının çeşitli nedenleri vardı. Hacı'nın bana bir kızgınlık anında açıkladığı üzere, onlar benim güvenliğimden kaygılanıyorlardı. Başıma bir şey gelirse sorumluluk onlara ait olacaktı ve öç olaylarına karışmaya istekli değillerdi. Ayrıca onların yanında yaşamakla ailelerinin bir üyesi olarak tanımlanmış oluyordum. Herkes tarafından Hacı'nın akraba kümesinin üyesi bir kadın olarak algılandığımdan eylemlerim onlara yansıyor ve ünlerini etkiliyordu. Onların kadınlarıyla aynı görgü kurallarına uymamı olabildiğince sağlama almak yoluyla onurlarını tehlikeye atmayacağımdan emin olmak zorundaydılar. Bu da gidebileceğim yerlerin, birlikte görülebileceklerimin ve konuşabileceklerimin sınırlanması anlamına geliyordu. Fakat sonradan başka bir ne-

denin daha olduğunu anlamıştım: Topluluk dışındakileri ziyaret ederek onları, tercihleri olmayan toplumsal yükümlülüklerin altına sokabilirdim. Başka bir kabileyi görmeye gidersem Hacı'nın topluluğunun bir üyesi olarak karşılanırdım. İnsanlar genellikle kendilerine ilk kez konuk olanlar için bir şölen düzenlerler, o yüzden Hacı'nın ailesi borç altına girebilirdi.

Babamın kızı olarak topluluğa takdim edilmemin bir başka sonucu da bana evlatlık kız rolü yüklenmesi ve benim bu rolü üstlenmemdi. Korunmam/kısıtlanmam bu ilişkinin bir gereğiydi; fakat aynı şekilde ev işlerine katılımım, akraba grubuyla özdeşleşmem ve kültürlerini öğrenme sürecim de bu role uygun bir tür toplumsallaşmaydı. Konuk olarak statüm hiçbir zaman tam olarak yitmemiş olmakla birlikte kız çocuğu olarak rolüm yavaş yavaş onun önüne geçti. Başta benim için bir kenara konan iyi etler daha sonra başka konuklara ikram edilir olmuştu. Konuklar geldiğinde ben de sahne gerisinin bir üyesi oluyor ve ev işlerine istediğimden fazla bulaşmak zorunda kalıyordum. Erkekler zaman zaman bana emirler yağdırıyorlar ve konuklara çay ikramı için gecenin bir vakti öbür kadınlar ve kızlarla birlikte beni de kaldırmakta bir sakınca görmüyorlardı.

Bu rolün bana zorla yüklendiği izlenimini vermemeliyim. Bu işlere isteyerek katılıyordum. Çoğu ilişkileri akrabalığın tanımladığı bir topluma katılabilmek için kurgusal bir akraba rolüne sahip olmak önemliydi. Uysal bir kız çocuğundan ne beklendiğini biliyor ve bu beklentileri karşılamamak için kendimi zor tutuyordum. Ev içinde yaptığım her şeyi kız çocuğu olarak statüm dolayısıyla yapmıyordum. Evdeki insanlar beni yaşamlarına kabul ettikleri ve ailenin bir üyesi olarak gördükleri için onlara minnettardım. Fazla yük olmamakla birlikte kadınlar ve kızlar deli gibi çalışırlarken aylak aylak oturmak beni rahatsız ediyordu. Zamanla Hacı'nın ilk karısı Gatîfe ve

kızlarıyla yakınlık kurdum. Yaptığım iş onlara yardım etmekti, özellikle de Gatîfe'nin hasta olduğu ve kuması ona katılmadan önce bir yetişkin kızıyla evin işlerini yürütmeye çalıştığı sıkıntılı zamanlarda. Zorlu gebelik döneminde zamanımın çoğunu onunla geçirdim, ona masaj yaptım ve sağlığından epey kaygı duyduğum için elimden geldiğince onun işlerini yapmaya çalıştım. Böyle zamanlarda kaplara su doldururken, ocak için saman toplarken, tepsiyle ekmek taşırken veya akşam yemeği için bitmek bilmeyen kabakları soyarken defterime not almadığımı ve zamanın tükendiğini düşünürdüm. Zaman zaman buna içerlesem de bana bakan ve beni bir araştırmacı olarak değil de ailelerinin bir üyesi olarak gören bireylere karşı kişisel sorumluluğumun daha önce geldiğini düşünüyordum.

Kimliğimin Bedevilerle toplumsal ilişkilerimin doğasını, dolayısıyla da araştırmamın türünü etkileyen iki yönü daha vardı. Birincisi, cinsiyet olarak kadın olmadan onların kızı olamazdım. Bir kadın olarak sık sık erkek araştırmacıların karşılaşmadığı zorluklarla karşılaştım ama kadınların dünyasına girmenin avantajını ve beklenmedik hoşluklarını da yaşadım. İlk birkaç haftam içinde kadınlarla erkeklerin dünyası arasında gidip gelmeye çalıştım. Zamanla anladım ki bunların herhangi birine kabul edilmem için kime sadık olduğumu açık etmem gerekiyordu. Neredeyse her günkü sohbetlerimizden ve ara sıra Kahire'ye yaptığımız uzun araba yolculuklarından çok iyi tanır hale geldiğim Hacı dışında erkeklerle görüşmeyi sıkıcı buluyordum çünkü nezaket sınırları içinde konuşabileceğimiz konular sınırlıydı. Dolayısıyla kadınların dünyasını tercih ettim ve erkekler çağırdığında onların yanına gitmeyi zamanla daha çok reddettim. Bu tercih kadınlar ve kızlar tarafından sessizce beğenildi ve böylece onların dünyasına kabul edildim, işlerine katıldım ve onlara sırdaş oldum. Kadınların dünyasında ilişkiler erkeklerde olduğu kadar resmi olmadığından nazik konuşmaların çabucak ötesine geçtik.

İkinci yön de bekâr oluşumdu. Bunun doğurduğu sorunlar batıda insanbilim eğitimi alan ve kendi toplumlarına dönüp orada alan araştırması yapan iki Arap kadın tarafından dile getirilmiştir (Altorki 1973; Abu-Zahra 1978). Bekâr oluşum beni yalnızca kız çocuğu statüsüne sokmakla kalmadı, bekâr Bedevi kızların çoğundan çok daha büyük olduğum için aynı zamanda beni ne olduğu belirsiz bir konuma getirdi. Kadınların dünyasının bir parçası olmak istiyordum ama onların en belirleyici özelliklerinin birinden yoksundum: çocuklar. Bu iki ulam arasındaki fark giyimle simgeleştirilir; ben de onlar gibi giyinmeye karar verdiğimde ne yapacağımı şaşırmıştım. Evli kadınlar siyah peçe ve kırmızı kuşak takarlarken (bakınız dördüncü bölüm) bekâr kızlar başlarını ve bellerini başka örtülerle sararlar. Ben de ikisinin arasında bir yol tutarak biraz kadınların, biraz da kızların giyimlerinden aldım ve başımı Bedevi olmayanlar gibi bağladım. Onlar da beni sonunda bir ara ulama soktular. Bu statünün yol açtığı tek gerçek sorun cinsellik hakkında belli sorular soramamamdı – konunun cahili olduğum varsayılıyordu ve ben de ünümü korumak istediğimden insanlara başka şeyler düşündürtecek davranışlardan kaçınıyordum. Fakat kadınlar çocukların yanında bile her şeyden açık açık konuşuyor gibiydiler, dolayısıyla bu konunun bana o kadar da kapalı olmadığını gördüm.

İlk ayda onların beni bağırlarına basmalarını takdir etsem de topluluk içindeki rol ve konumumun getirdiği kısıtlamalar canımı sıkıyordu. Bu kadar bağlı olmak zordu. Ayrıca Hacı'nın evinde yaşamayı sevmekle ve daha yakından bildiğim insanların yanında kendimi alabildiğine rahat hissetmekle birlikte insanbilimcilerin yapmakla yükümlü oldukları şeyler beni kaygılandırıyordu. Kapı kapı dolaşmam, civardaki herkesle tanışmam ve anket yapmam gerektiğini düşünüyordum. Temaslarımı bir akraba grubu veya toplulukla sınırlandırmamam gerektiğini düşünüyordum. Öte yandan ev sahiplerime

karşı gelmek onlara hakaret olurdu ve onlarla ilişkilerimi ciddden tehlikeye sokardı. Ne de olsa beni korumaya ve bana bakmaya söz vermişlerdi. Bakmakla yükümlü olunan biri olarak benim de görevim isteklerini saygıyla karşılamaktı ve kız çocuğu olarak rolüm, Eskimolar arasında Jean Briggs (Briggs 1970) gibi, karşı koymayı özellikle uygunsuz kılıyordu.

Topluluktaki insanlarla ilişkilerim zamanla evrildi, hatta eve yeni bir kadın geldiği ve beni zaten orada olanların ta içine fırlattığı bazı önemli durumlarda kökten değişti; ama bu örneği saymazsak genel olarak ağır ağır değişime uğradı. Başlangıçta söylenenleri güçlükle anladığım, kendimi yabancı hissettiğim ve etkileşime girmekten çok gözlemlediğim halde insanları tanıdıkça ve dilim geliştikçe onlara katılmaya başladım. İlk birkaç ay içinde her iki-üç haftada bir Kahire'ye gidip yıkanıyor, yemek yiyor, ilaç alıyor, postama bakıyor ve İngilizce konuşuyordum. Fakat sonunda o kadar alışmıştım ki üç ay boyunca yalnızca bir günlüğüne Kahire'ye, o da acil bir iş için gitmiştim.

İlk birkaç ayın ardından canımı en çok sıkan şey, yanlarında yaşadığım insanlarla aramdaki ilişkinin bakışımsızlığıydı. Bundan kastım, insanbilimci lehine bildiğimiz anlamda güç ve refah farkı değil; ben ne de olsa arkadaşlıktan başka sunacak bir şeyi olmayan bir kız çocuğu ve bakmakla yükümlü olunan biriydim. Asıl sorun, yaşamlarının nasıl olduğunu öğrenebilmem için onlardan dürüst olmalarını isterken kendim hakkında bir şey anlatmaya isteksiz olmamdı. Onlara sahte bir kişilik sunuyordum: Sırf kendilerince yargılamasınlar ve iyi ünüm zedelenmesin diye ABD'deki yaşamımın birçok yönüyle ilgili yalan söylemek zorunda hissetmiştim. Yaşamımla ilgili gerçekleri saptırıyor ve sorduklarında konuyu değiştiriyordum ama bundan rahatsızdım. Kendimi olmadığım biçimde göstermek, yanlarında değilken bile onlar gibi yaşıyormuşum ve onların değerlerini paylaşıyormuşum gibi yapmak ne kadar

doğruydu? Onlar benim yaşamım, arkadaşlarım, ailem, üniversitem, evim – kısacası, kimliğimi oluşturduğunu düşündüğüm şeyler – hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Kendilerini farklı biri olarak sunmakla kalmayıp bunu onlarla tartışmanın bir yolu olarak kullanabilen öbür insanbilimcilerin aksine benim kendimi Amerikalılardan olabildiğince ayırmam gerekiyordu. Arap kimliğimle, "Benim yaşadığım yerde insanlar şöyle şöyle yaparlar..." diyemezdim. Zaten duymuş oldukları şeyler, gayrimüslimler arasında yaşamayı ve çocuklarını orada yetiştirmeyi tercih eden babamın sağduyusuyla ilgili kuşku uyandırmaya yetiyordu.

Sonunda bu yapmacıklık geçti. Topluluğun yaşamına daha çok katılıp öbür yaşamımla bağlarımı gevşettikçe ve ilişkilerin kurulabileceği ortak bir geçmiş ve deneyim birikimi oluştukça onlarla birlikteyken gerçekten göründüğüm kişi *haline geldim*. Dürüst bir ilişki için bu yeterliydi. Onlar hakkında yazıyor ve onları, onların beni gözlemlediklerinden daha yakından gözlemliyor olmama karşın çoğu durumda, eşit ölçüde katıldığımız olaylara tepki veren bireyler olarak bir araya geldiğimizi hissediyordum. Bu deneyim, alan araştırmasını çözümleyenlerin bazılarının öznelerarasılığın gelişimi (Rabinow, 1977, 155) dedikleri şeye karşılık gelebilir.

İnsanlarla ilişkimde bir geçiş döneminin farkına vardığım zamanlar oluyordu, bununla birlikte genel değişim süreci fark edilmeden yaşanıyordu. On beş ay kadar alan araştırmasında çalıştıktan sonra bir gün, aidiyet duygumun yoğunluğu ve bu yaşamın benim için kazandığı doğallık beni çarptı. Sabah Hacı'nın kızlarından biri beni uyandırmış, komşumuzun hacdan geldiğini duyurmuştu. Mekke'de Mescid-i Haram'ın ele geçirilmesi sırasında pasaportsuz yakalandığı ve ardından da kendisinden haber alınamadığı için hapse düşmüş veya ölmüş olmasından korkuyorduk. Kız acele etmemi ve komşuyu karşılama şölenine katılmamı söylemişti. En güzel giysilerimi giydim.

Yola çıktığımızda sonunda doğru şeylere sahip olmaktan ne kadar gurur duyduğumu fark etmiştim: Ev sahiplerim son düğünde Bedevi modasının en yeni ürünü olan renkli sentetik kumaştan yeni bir elbise, kırmızı bir kuşak ve başımı örtmem için siyah bir şal vermişlerdi. Parlak renkli ve madeni iplikle süslü yeni süveterimin (onu elbisemin *altına* giyiyordum), terzi bir arkadaşımın armağanı olan fazla gösterişli yeni boncuk kolyem gibi büyük beğeni toplayacağını biliyordum. Kendimi başkalarının beni görecekleri gibi görebiliyordum ve en sonunda, bir kutlama için giydirilmekten büyük keyif duyuyordum. Yolda erkeklerin çadırı önünden geçerken şalımla yüzümü örtmeye de hazırlıklıydım. Artık peçe kullanmamak beni rahatsız bile ediyordu.

Kadınlarla dolu çadıra girdiğimde hangi gruba katılacağımı – "bizim" akrabalarımızın grubu – çok iyi biliyordum. Beni doğallıkla selamladılar ve orada bulunan öbürleri hakkında dedikodu yapmaya devam ettiler. Toplumsal etkileşimleri bakımından çok önemli olan "onlara karşı biz" duygusu benim için de önemli bir hal almıştı ve bir "biz"e ait olmaktan mutluydum. Konuklara çay hazırlamada yetersiz kalınınca yakın komşu rolüne uygun davranarak ben de yardıma gittim.

Şölenden, grubumuzdan birkaç kadınla ayrıldım ve günün geri kalanında birlikte ev ev dolaşarak bir halayla yeğen arasında cereyan eden son konak yeri krizinde farklı tarafların öykülerini dinledik. İkindi vakti yetişkin kızlardan birkaçı beni buldular ve budanan bir zeytinlikten odun toplamaya yardım etmem için beni çağırdılar. Çok güzel bir gündü ve dışarı çıkma fırsatını değerlendirerek onlara katıldım. Kızlar bana daha geçenlerde kuzenlerinin büyük bir yılanı öldürdükleri yeri gösterdiler ve dinleyegeldiğim aile meselesi hakkında ayrıntılı bilgi verdiler. Budanmış dalları çektik ve eşek arabalarına yükleyip gün batarken eve yollandık. Bizim konak yerinden iki genç erkeğin sürdüğü bir eşek arabası yanımızdan geç-

ti. Yol arkadaşlarım – iki kadın, üç kız ve yeni yürümeye başlayan bir çocuk, hepsi de kaldığım evden – durmaları ve bizi de götürmeleri için işaret ettiler. Fakat gençlerin aceleleri vardı ve bizi atlatmaya çalıştılar; artık pohpohlanacak şeref konuğu muamelesi görmüyordum. Biz yine de koşturup delice gülerek ve gençlerle karşılıklı şakalar yaparak hareket halindeki arabaya atladık.

O akşam gazyağı lambasının çevresinde oturup katıldığımız kutlamayı konuşur, topladığımız bilgi kırıntılarını paylaşır ve et yediğimiz için kendimizi mutlu hissederken ne kadar rahat olduğumu fark ettim; hakkında tartışılan herkesi tanıyor, kendi ilginç haberlerim ve yorumlarımla katılıyor ve yerde bağdaş kurmuş otururken kucağımda uyuyakalan çocuğun ağırlığını kolayca taşıyordum. O gece defterime tarih atana kadar Noel'e birkaç gün kaldığını fark etmemiştim. Amerika'daki yaşamım çok uzaklarda kalmış gibiydi.

Onlara karşı beslediğim duygular değişmişti ama sanırım ancak bir cenaze olayında konak yerindekilerin birçoğunun gözünde tam insan haline geldim (çünkü toplumsallaşmıştım). Oradan ayrılır ayrılmaz onları unutacağım ve bir daha geri dönmeyeceğim yollu yarı şaka suçlamalardan anlaşıldığı kadarıyla, onlar kendilerinin beni önemsedikleri gibi benim onları önemsememden korkuyorlardı. Hacı'nın annesi zorba biri olmamakla birlikte konak yerinde önemli bir kişilik, en üst düzeyde ahlaki yetkiliydi. Beni sevmesine karşın benim orada ne işim olduğunu merak ettiğini ve bana karşı çekinceleri olduğunu biliyordum. Kardeşinin cenazesinde bana olan tutumu değişmişti. Onun öldüğü haberini alınca hanemizdeki kadınlarla birlikte başsağlığı ziyaretine gitmekte ısrar etmiştim. "Ağlamalı" ve feryatlı[8] manzara çok duygulandırıcıydı. Ona sarılmak ve üzüntülerimi bildirmek için çömeldiğimde ağladığımı fark ettim. Acısı beni üzmüştü ve kadın zaten bir süredir hasta olduğundan sağlığı için kaygılanıyordum.

Her yeni gelenle yeniden ağıtlar yakılıyor ve ben gözyaşlarımı tutamıyordum. Bu cenaze hiçbirine gerektiği gibi üzülmediğim büyükannemin ve kuzenimin ölümünü hatırlatmıştı.

Yaşlı kadının, akrabaları ve gelinleriyle birlikte hemen gelişimden ne kadar etkilendiğini sonradan başkalarından duymuştum. Başkalarının dediklerine göre tek öz kardeşinin ölüm acısını onunla sahiden paylaşmam ona çok anlamlı gelmişti. O andan itibaren bana farklı davranmış, hatta alan araştırmam bitip oradan ayrılırken birkaç dokunaklı ayrılık şarkısı söylemiş ve ağlamıştı.

Topluluk içindeki özel konumumun budunbetimsel çalışmam açısından ne gibi avantaj ve dezavantajlar yarattığı şimdiye kadar anlattıklarımdan anlaşılmıştır. Ancak ev sahiplerimin, benim dokunulmazlığı olan bir yabancı değil de ahlaki topluluğun bir üyesi olduğum şeklindeki varsayımları bir yandan beni sınırlandırdıysa da öte yandan bana benzersiz bir katılım fırsatı sağlamıştı. Kız çocuğu olmakla kadınların davranış kurallarını içeriden biri olarak öğrenmek zorunda kalmıştım – bu bir gözlem süreci olduğu kadar bir toplumsallaşma süreciydi de. Altorki'de (1973) olduğu gibi tek dezavantaj insanların benden aslında bilmediğim şeyleri beklemeleriydi; ve özellikle dinsel konularda bilgisizliğimi ele vermekten çekindiğim için normalde araştıracağım bazı konuların peşine düşemedim. Yine de tanımlanan sınırlarının, üyelerince tecrübe edilen sınırlarla aynı olduğu toplumsal bir dünyada yaşamak bana o dünyanın işleyişini ve onun üyelerinin onu nasıl anladığını daha dolaysız yoldan kavrama fırsatı verdi.

Üyeleriyle yakınlaşabileceğim küçük bir grup içinde kalmak benim mizacıma ve çıkarlarıma uygun düşüyordu. Birlikte yaşadığım insanları yakından tanıdıkça yabancılarla tanışma hevesim azalıyordu. Onlarla olası sığ sohbetleri sıkıcı buluyor ve *amrîka*'da ne yetiştirildiği sorularından çabucak bezdiyordum. Bedevi toplumunda kişiler arası ilişkilerin çapraşık-

lığına ilgi duyar olmuş ve Evlad Ali'nin toplumsal dünyalarını hangi kavramlarla anladıkları ve o dünyanın sınırları içinde hangi kavramlara dayanarak hareket ettiklerini araştırıyordum.

Günlük yaşamın yakından incelenmesinden doğan boşluklar küçük değildir. Bazen kabileler arası ilişkilerin tarihini derlemediğim ve kontrol altında tutulan toprakların denetim örüntülerinin izini sürmediğim için umutsuzluğa kapılıyordum. Fakat kapsamdan feda ettiklerim, bana göre, bireylere ait bilginin derinliği tarafından – ki izleyen çözümleme buna dayanır – fazlasıyla telafi ediliyordu. Ayrıca evlenip dışarı giden akraba kadınları, hısımları ve haklarında çok şey duyup hiç görmediğim insanları sayarsak toplum hakkında bildiklerimin çekirdek topluluğu oluşturan on beş haneden daha büyük bir "örneklem"e dayandığını söyleyebilirim.

Bu topluluğun Evlad Ali'yi temsil edip etmediği sorusu belki de anlamsızdır. Öbür Bedeviler (Mısırlılardan farklı olarak) aynı toplumsal ve ahlaki evrenin içinde değerlendirildiği ölçüde – başka toplulukları ziyarete gittiğimde gördüklerim, sahip oldukları geleneksel ve çağdaş eşyaların nicelik ve niteliği dışında pek bir farkları olmadığını gösteriyordu – ben de bu topluluğun Evlad Ali'yi temsil ettiğini düşünüyorum. Bununla birlikte benzersiz "kültürler", birbirinden ayrı aileler dahil, her kapalı toplulukta gelişir ve bu bakımdan benim topluluğum belki de öbürlerinden farklıydı. Bu durumun benim gözlemlerimi daha az geçerli kıldığını sanmıyorum.

Kadınların dünyasına odaklanmam da belki bir yetersizlik olarak görülebilir. Ancak birçok bakımdan benim iki dünyayla kurduğum bağlantı bir erkeğin kurabileceğinden daha dengeliydi. Çok seyrek durumlar hariç, cinsiyet ayrımcılığının olduğu toplumlarda erkek araştırmacıların kadınların arasına giremeyecekleri kadar ben erkeklerin arasına girdim. Ev sahibimin son derece açık sözlü ve cömert bir denek olması bir ya-

na, onun erkek kardeşi, oğulları ve erkek yeğenleri, ayrıca himaye edilen statüsündeki erkekler de kadınların dünyasına sık sık uğrayan konuklardı ve ben onlarla serbestçe konuşabiliyordum. Dahası, erkeklerin ve kadınların dünyası arasındaki bilgi akışının yapısı bakışık değildi. Hiyerarşi örüntüsünden dolayı erkekler kadınların yanında birbirleriyle konuşabiliyorlardı ama bunun tersi söz konusu değildi.[9] Bunun dışında genç ve alt statüden erkekler annelerini, halalarını, teyzelerini, büyükannelerini ve (alt statüden erkekler için) eşlerini erkeklerin işleriyle ilgili bilgilendiriyorlardı. Oysa kimse yetişkin erkeklere haber yetiştirmiyordu. Erkekler sessiz bir komplo ile kadınların dünyasından dışlanmışlardı.[10]

Araştırmam belki de en çok buyurgan olmayan bir yaklaşım benimsememden etkilendi. İlke, kişisel tercih ve koşulların bir araya gelmesi, girişken bir tutum takınıp soru sormak ve hazırlanmış görüşmeler yapmak istememem dolayısıyla bazı konuları sistemli olarak araştırma imkânımı sınırlıyor öte yandan soruşturmamı Bedevilerin kendilerinin ilginç ve önemli buldukları konular çevresinde kurmama fırsat tanıyordu. Topluluk içindeki zayıf konumum yüzünden insanları ilgi duymadıkları konularda tartışmaya zorlayamıyordum ama zaten böyle bir arzum da yoktu. Beni daha önce gördükleri başka araştırmacılardan farklı algılamalarını anlıyordum. Bu araştırmacıların onlara verdikleri "sınavlar" (anketler) ve Bedevilerin onlara sundukları komik derecede çılgın öyküler hakkında bir şeyler duymuştum. Fakat ben onlarla birlikte yaşamayı istediğim için onlar bu ilişkinin olağan toplumsal koşullar içinde süreceğini varsayıyorlardı. Bu koşulları zorlamak istemiyordum, o yüzden de onlar konuştuklarında not tutmak veya teybe kaydetmek yerine (sonraları şiir derlemeye başladığım zamanlar hariç) geceleri ve bazen de gündüz boş vakitlerde aklımda kalanları not ediyordum. Bunun dışında, damdan düşer gibi değil de insanlar belirli bir konuyu veya olayı

hazır tartışırlarken soru sormaya çalışıyordum. Araştırmamı önceden katı bir şekilde yapılandırmış olsaydım bu iki yönteme açık olamazdım.

Şiir ve Duygu

Göz tam açılmaya başlarken
onu bir sis perdesi örter...

Bu dizeleri bana güçlü bir kabile reisinin gürbüz, orta yaşlı karısı okudu. Aynı kabileye üye iki kuzenin kavgası sonucu meydana gelen bir ölümle ayrılan iki kolun barışma (*suluh*) töreninde birlikte oturuyorduk. Gerilimli bir hava vardı. Erkekler için birkaç beyaz çadırın kurulduğu düzlüğe bakan başka bir çadırda oturan kadınlar tedirginlikle erkeklerin gidiş gelişlerini izliyorlardı. Derken kadınlardan biri yakındaki bir evin içinde kayboldu ve etkileyici, tekdüze bir ezgi okunmaya başladı. Şaşırdığımı gören ve bu yabancılar topluluğunda kendisinin sorumluluğunda olduğum kadın, ölmüş akrabayı hatırladıklarını ve arkasından ağladıklarını açıkladı. Saatlerin geçmesiyle toplantının sorunsuz geçtiği anlaşılınca kadınlar biraz rahatladılar. Barışan taraflarla yakın akraba olmayanlar aralarında yukarıdaki dizeler de olan şiirler okuyarak beni eğlendirmeye çalıştılar.

O uzun günün ardından eve döndüğümde konak yerindeki kadınlar kimi ve neyi gördüğüm konusunda beni ayrıntılı bir sorguya tabi tuttular ve açıklamalarım üstüne tahmin yürütüp tartıştılar. Onlara bu şiiri okuyup, okuyan kadını betimleyince onun kim olduğunu buldular ve bana şiirin anlamını açıkladılar. Bunu sözcüklerin anlamını vererek değil, kadının iki buçuk yıl önce tek oğlunu nasıl yitirdiğini anlatarak yaptılar. Bazı Bedevilerle onların bölgesinden geçen bir trende bulunan Mısırlı askerler arasında gerçekleşen bir çatışmada ağzından vurulmuştu oğlu. Bu dizeleri çevirmem ve şiirin, kadı-

nın oğlunu yitirmesi üzerine duyduğu üzüntünün ifadesi olarak – akrabalarının barışma töreninin konusu olan öldürülmüş gencin acılı anısıyla tetiklenen ve belki de yas tutan kadınlara beslenen duygudaşlıkla dile getirilen bir ifade – önemini kavramam çok sonralara rast gelecekti.

Günlük yaşamı ve toplumsa[1] etkileşimleri hem toplum içinde hem de ev içindeki mahremiyet ortamında dinleyip gözlemlediğimden insanların sık sık şarkı söylediklerini veya konuşmalarını kısa şiirlerle sona erdirdiklerini fark etmiştim. Bu kısa şiirlere herkes ilgi duyuyor ve duygulanıyordu. Başta bunu görmezden gelmiştim; çünkü şiire ilgi beslemiyordum. Ben buraya kişiler arası, özellikle de erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerin anlamını ve nasıl örüntü haline geldiğini incelemeye gelmiştim, dolayısıyla notlarıma yalnızca insanların seviyor göründükleri ve kulağa duygulu gelen kısa şiirleri yazıyordum. Ancak birkaç kez böyle durumlarla karşılaştıktan sonra bu şiirlerin anlamını ve Bedeviler için niçin bu kadar değerli olduğunu merak etmeye başladım. Onlara dikkat etmeye başladım.

Kaydettiğim ilk şiir ziyaret ettiğim başka bir konak yerinde yaşlı bir kadınca okunmuştu. O ve oradaki birkaç kadın benim topluluğumdaki kadınları tanıyorlardı. Kadın bana yazmamı söyleyerek şiirini ağır ağır okudu ve doğru yazdığımdan emin olmak için tekrar etti. Ayrılmadan önce yaşlı kadının adını sordum, o da söyledi. Eve dönünce bana anlamsız heceler gibi gelen sözcükleri yineledim. Şiiri okuyanın adını verince kadınların kafası karışmıştı. Hepsi başka bir ad üstünde görüş birliğine varınca kadının bana verdiği adın yanlış olduğunu anladım. Bir hafta boyunca evdeki her kadın oradaki kadının benimle gönderdiği şiiri tekrar etmemi istedi. Bununla çok ilgileniyorlardı ve ben kadının kimliğini gizlemesine çok şaşırmıştım.

Şiirlerin duyarlı doğalarını ilk kez fark etmem biraz sonra-

sına denk gelir. Bir çobanın eşi uydurma ocağımızda ekmek pişirmeye yardım ediyordu. Kısa bir hayal kırıklığının ardından ansızın bu şiirlerden birini okudu. Yazabileyim diye tekrar etmesini istedim. O akşam gördüklerim ve duyduklarım üzerine Hacı'yla konuşur, soru sorup açıklamalar alırken ona şiiri okudum. Sevecen ve öğretici tavrı bir anda değişti. Huzursuzca bunu kimin okuduğunu sordu. Acaba farkında olmadan bilmemesi gereken önemli bir şey mi söyledim diye duraksadım; ama çobanlarından birinin karısı olduğunu itiraf ettiğimde belirgin bir şekilde rahatladı. Şiirin umutsuz bir aşkla ilgili olduğunu anlattı; kadın bir kocasını kaybettiği, ikinci kocası da yaşlı ve ölmek üzere olduğu için onu okumuştu. Anladım ki eşlerinden bir tanesinin onu okumuş olmasından korkmuştu. İtirafımı Gatîfe'ye, Hacı'nın kıdemli eşine bildirdiğimde ihtiyatsızlığım yüzünden beni azarladı ve hiçbir kadının şiirini erkeklere anlatmamamı tembihledi.

İnsanların bu şiirlere verdikleri tepkiler, onların kişisel ifade ve gizli bilgilerin iletişim aracı olarak önemi konusundaki ilk ipuçlarıydı. İnsanlar konuşmaları arasında rasgele şiir okumaya veya onları şarkı biçiminde söylemeye başladıkları her seferinde onları yazmaya veya teypte kaydetmeye başladım. Meğer kadınlardan, bazen de erkeklerden işittiğim kederli şarkılar, okudukları kısa şiirlerle aynı türdenmiş. Bedevilerin şiire besledikleri yoğun ilgi ve şiirin önemini anlamamı beğeniyle karşılamaları hayati bir konuya rast geldiğimi doğruluyordu. Yine de birçok kadın bana şiirlerin anlamını açıklayamıyordu. Bir şiirin ne anlama geldiğini sorduğumda ya sözcükleri yinelemekle yetiniyor ya da şiiri açıklayacak durumu anlatmaya koyuluyorlardı. İlerideki bölümlerde açıklığa kavuşacağı üzere, erkeklerle neredeyse hiç şiir tartışamıyordum. Uzunca bir süre onları sesçil olarak kaydettim; sözcükler anlaşılmaz, imgeler yoğun ve gönderenler belirsiz olduğu için onlardan pek bir şey çıkaramıyordum. Sonunda, topluluk

içinden birkaç kişinin ve Kahire'den genç, sabırlı ve kendini son derece iyi ifade edebilen bir Libyalının yardımıyla onları yorumlayabilmeye başladım.

Ğinnave[11] denen bu şiirlerin lirik olduğunu; biçim bakımından Japonların haiku'suna[12] ama içerik ve duygusal hava açısından Amerikalıların blues'una benzediğini anladım. Genellikle bir duyguyu betimliyorlardı ve başkalarınca kişiler arası durumlarla ilgili kişisel ifadeler olarak algılanıyorlardı. Evlad Ali üzerine olan budunbetimsel yazın beni sözlü edebiyatın onların günlük yaşamlarında ne kadar önemli olduğu gerçeğine hazırlamamıştı. Evlad Ali ve onların kuzeydoğu Libyalı kuzenlerini ele alan insanbilimcilerden bir tek Peter (1965) şiir veya şarkılardan söz etmiş ama o da onların öneminin ayrıntısına girmemişti. Sonradan Evlad Ali'de şiir üzerine bulabildiğim malzeme de şiirin okunduğu toplumsal bağlam hakkında hiçbir bilgi vermiyordu.[13]

Bununla birlikte, öbür Arap toplumlarında günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası olan şarkının ve şiirin büyük önemi erken dönem budunbetimsel araştırmaların en iyilerince belirtilmişti. Granqvist (1931, 1935) ve Musil (1928) gibi çok nitelikli budunbetimcilerin kaydettiklerin benzer örneklere çağdaş yazında rastlanmıyor. Bu kişiler uzun yıllar önce sırayla Filistinli köylüleri ve Rvanda Bedevilerini araştırmışlardı. Granqvist'in metinleri kendisinin büyük bir canlılıkla betimlediği köylülerin yaşamlarındaki, büyük veya küçük, her olayla ilgili şiir ve şarkılarıyla dopdoludur. Musil de, Rvanda Bedevilerinden zengin şiirsel malzeme toplamıştır. Arap kültürü uzmanları, Arapların şiire ne kadar değer verdiklerini sık sık dile getirmişlerse de ancak birkaçı şiiri canlı bir toplumsal bağlama yerleştirmeye çalışmıştır. Budunbetimciler pek seyrek olarak edebi konularla ilgilenmişlerdir; onlar ne günlük yaşamda dile getirilen şiirleri kaydetmiş ne de onların toplumsal kullanımlarını hesaba katan çözümlemeler yapmışlardır;

onun yerine ilgilerini büyük ölçüde klasik edebi şiire yoğunlaştırmışlardır. Zwettler (1976, 1978) gibi bazıları klasik biçimleri sözlü edebiyat hakkında bildiklerimiz ışığında değerlendirmeye başlamışlarsa da sözlü geleneğin ana konularından birini – *canlı* şiirin toplumsal bağlamını – hesaba katmayı ihmal etmişlerdir.[14]

Topladığım şiirlerin çoğu belirli toplumsal bağlamlarda doğallıkla okunduğu için onu yalnızca uzmanların ilgisini çekecek ve günlük yaşamdan kopuk, anlaşılmaz bir sanat olarak değil de Bedevilerin toplumsal yaşamından ayrı olmayan bir söylem olarak tanıdım.[15] Ancak şiirden duaya, atasözünden mite kadar söylemleri inceleyen herkes için sorun, onların toplumsal yaşamla nasıl ilişkili olduklarıdır. Arap kabile şiiri üzerine son dönemde çıkan iki insanbilimsel çalışma (Meeker 1979; Caton 1984)[16] şiirle toplum arasındaki ilişkiyi öyle tanımlarlar ki bu tanım hem kültürel irfan ve değerlerin haznesi ve kaynağı olarak eski halkbilim fikrinin hem de sanatları bireysel dehanın ifadesi olarak gören Batılı estetik düşüncenin ötesine götürür. Yirminci yüzyılın başında yapılmış budunbetimsel çalışmalara dayanarak Rvala Bedevilerinin şiirini ve Rvala toplumunu göz kamaştırıcı ve karmaşık bir çözümlemeye tabi tutan Michael Meeker bu ilişkiyi şöyle tanımlar:

> Bedevilerin sözleri, belirsiz siyasal ilişkilerin çeşitli olanak ve olanaksızlıklarını görme çabasının merkezinde yer alıyordu ve bu bakımdan Bedevilerin eylemlerinden çok daha önemliydi. Bu sözler siyasal ilişkilerin belirsizliğine karşın bir çeşit siyasal düzen kurma konusunda sistemli stratejilerin olduğunu açığa vurur. Bir Bedevi sesinin aldığı biçimlerden Bedevi deneyiminin nasıl bir şey olduğu bir miktar anlaşılmaya başlanabilir (1979, 27).

Burada dikkat edilmesi gereken iki nokta var. Birincisi, Meeker edebiyatı kendisine göre Rvala yaşamının can alıcı

meseleleri – bu örnekte belirsiz siyasal ilişkiler ve silahlı süvariler arasındaki mücadele – olan konulara bağlıyor. İkincisi, "Asdiwal'ın Öyküsü"nde (1967) yaptığı gibi en azından bazı zamanlar mitin bir toplumun özünde yer alan felsefi/toplumsal ikilemleri çözme aracı olduğunu savunan Levi-Strauss'a benzer şekilde Meeker de şiiri bu can alıcı meselelerle baş etmenin öncelikli olarak entelektüel bir aracı gibi görür.

Meeker'in, şiirin siyasal anlaşmazlıklarla ilgili olduğu sezgisini paylaşmakla birlikte Steven Caton inandırıcı bir şekilde Yemenli kabilelerin şiiriyle toplumsal yaşamları arasında daha yararcı bir ilişki olduğunu ileri sürer. Kenneth Burke'ün içgörülerine dayanan ve anlaşmazlıklara aracılık edilen durumlarda şiir alışverişinin kullanımına odaklanan Caton, "şiir, toplumsal-tarihsel bir gerçekliğin içinde yer alan, kılıçlar veya tüfekler kadar etkili ama siyasal retoriğin *sözel* savaşında kullanılan bir eylemdir," der (1984, 8).

Şiirin işlevine ilişkin bu görüşler epeyce farklı olmakla birlikte incelenmeye değer bir dizi ilginç varsayımı paylaşır; çünkü yaygın görülen ve benim çalışmamın sorguladığı önyargıları yansıtırlar. Meeker de Caton da anlaşmazlık ve toplumsal düzen sorununu Yemenli ve Rvalalı kabile üyelerinin temel kaygısı olarak ele alırlar ve her ikisi de yalnızca belli şiir türlerini, erkeklerin uyaklı şiirlerini incelerler. Bu kabiledeki insanların anlaşmazlık ve siyasal ittifakları kafalarına adamakıllı taktıkları konusunda fazlasıyla kanıt olsa da benim düşüncem, bu yazarların toplumsal yaşamın bu yönüne atfettikleri önemin aynı ölçüde Ortadoğu konulu insanbilimsel yazından da kaynaklandığı yönündedir. Söz konusu yazın ağırlıklı olarak bölümlü akrabalık modeli konusundaki tartışmalara ayrılmıştır. Sömürgeci yönetimlerin egemen oldukları bir dönemde insanbilimcilerin – ki buna Evans-Pitchard, bölümlü akraba veya soy örgütlenmesi tartışmalarından en çok sorumlu olan adam, dahildir – siyasal örgütlenmelerle ilgilenmiş olma-

larına şaşırmamalı.[17] Ben daha genel bir sorunu gündeme getirmek isterim: insanla siyaset arasındaki ilişki.

Erkeklerle siyaset, kadınlarla da özel alan arasında kurulan evrensel bağa – bunu feminist yazında (de Beauvoir 1953; Elshtain 1981; Rosaldo ve Lamphere 1974) incelenmiştir – pekâlâ karşı çıkılabilmesine karşın bu bağ çağdaş Batılı toplumlarda toplumsal yaşamda bir gerçeği betimler. Meeker'ı, Caton'ı, Evans-Pitchard'ı, Peters'ı veya bir başka insanbilimciyi kendi ilgilerini bir duruma uygunsuz şekilde yansıtmalarından dolayı suçlayamam; ancak Arap kabile üyelerinin görüşleriyle Avrupalılarınkinin mesut bir şekilde örtüşmesi birbirlerinin özel çıkarlarını takviye ederken öbür deneyim ve kaygıların unutulması beni şaşırtıyor. Soyut ve grup-yönelimli olana karşılık kişisel ve kişiler arası olan; kamusal, törensel ve biçimsel olana karşılık özel olan ve biçimsel olmayan; ayrımcı olana karşılık birleştirici olan, gibi yönler asla yalnızca kadınların (Batılı veya Bedevi) ilgi alanlarına girmez. Fakat bir toplumun araştırılmasına kadınlar da dahil edildiğinde bunların göz ardı edilmesi daha zor olur. Aslında Bedevi toplumlarda kadınlar kabile ve grup anlaşmazlıklarına ilişkin dar anlamda siyasal konulara derin ilgi beslerler. Yukarıda sözü edilen kabile barışmalarında kocaları, babaları ve oğulları birinci dereceden müdahildirler. Bedevi toplumunun savaş ruhunu onlar da paylaşırlar. Fakat tıpkı Bedevi kadınların kabileye ve özerkliğe şiddetle bağlı olmaları gibi erkeklerde de siyasal oyunculuktan fazlası vardır. Onların da aileleri, arzuları ve özlemleri vardır ve onlar da aşkta ve dostlukta kişisel facialar yaşarlar. Ben Ortadoğu kabile toplumları hakkındaki görüşümüzü, toplumsal yaşamın çözümlenmesinde bu deneyimleri kapsayacak şekilde genişletmemiz gerektiğini ileri sürüyorum. Yaşamın bu yönlerinin birbirine ne kadar bağlı oldukları hemen görülecektir.

Bu toplumların hepsinde birçok şiir türü vardır: Kimileri-

nin yapıları karmaşıktır ve konusu kahramanlıktır, yalnızca törensel olaylarda veya belirli toplumsal bağlamlarda okunurlar;[18] kimilerinin de yapısı daha basittir ve kişisel konuları ve duyguları işlerler, gayri resmi toplumsal durumlara daha uygundurlar. Baştakiler ağırlıklı olarak erkeklerin alanına girer, ikinciler de kadınların ve gençlerin önemsiz ürünleri olarak kıdemli erkeklerce görünüşte küçümsenir.[19] Ortadoğulu kabile toplumlarının aşk şiirleri ve şarkıları, yaygınlıklarına sık sık gönderme yapılsa da, belki de bu yüzden neredeyse hiç araştırılmamıştır.[20]

Meeker ve Caton da bu örüntüyü izlerler ve, belki de siyasal olana ilgilerinden ötürü, birinci tiptekileri ele alırlar.[21] Meeker bu tercihi bilinçli olarak yapar. Musil'in derlemesinde mevcut zengin birikim içinden, bir bölümde ele alınan savaş şiirleri ve anlatılarını çözümlemeyi tercih ederken başka bir bölümde bulunan birçok aşk şiirini ve manisini göz ardı eder. Bu tercih dolaylı olarak Meeker'ın, Ortadoğu'nun yerleşik ve yarı-yerleşik halklarının tersine, Rvalaların konak yerindeki özel yaşama çok az ilgi duydukları yollu savıyla (1979, 26, 94-97) ussallaştırılır. Konak yerindeki özel yaşamı ele alırken Meeker, Charles Doughty'nin izinden giderek yalnızca *meclis*lere, yani erkeklerin reisin çadırında toplanmalarına dikkat çeker. Yemen'de uzun süreyle alan araştırması yapan Caton'un daha da az seçeneği vardı. Cinsiyet ayrımcılığının egemen olduğu bu toplumda o yalnızca erkeklerin dünyasında hareket edebilmiş, erkekler tarafından resmi kamusal olaylarda – ki orada öbür konuklar arasında bir konuk olarak bulunuyor ve kabile şairleriyle görüşüyordu – okunan şiirleri teybe kaydedebilmiştir. Ev içindeki özel dünyaya ve yakın arkadaşlarla akrabaların toplantılarına katılma olanağı kısıtlıydı.

Benim Evlad Ali'nin özel dünyası içinde hareket etmem gerçeği ve temel araştırma konumun şiir veya siyaset değil de toplumsal yaşam, özellikle de yaşamın duygusal yönü olması

mutlaka belli bir şiir türüyle karşılaşmam, o türü daha önemli bulmam ve sonradan Bedevi şiiriyle toplumu arasında kurduğum ilişki üzerinde etkili olmuştur.[22] *Ğinnave* kişisel yaşamın şiiri olarak kabul edilebilir: Bireyler böyle şiirleri belirli toplumsal, çoğunlukla da özel bağlamlarda okurlar ve onlarda kişisel durumları ve en mahrem ilişkileriyle ilgili duygularını dile getirirler.

Tanıdığım Evlad Ali erkekleri ve kadınlarınca okunan şiirlerin en çarpıcı yönü, onlarda ifade edilen duygularla olağan toplumsal etkileşimlerde ve konuşmalarda aynı konularla ilgili ifade edilen duygular arasındaki köklü farklılıklardır. Bedevilerin kişisel konularla alay etme veya onları inkâr etme ve zor durumlarda öfke gösterme eğilimleri bana bir savunma tepkisi gibi gelmişti. Fakat çoğunlukla savunmasızlık ve başkalarına duyulan derin bağlılığı konu alan dokunaklı lirik şiirlerinde ifade edilen duygular benim de kolayca takdir edebileceğim ve onların etkileyici buldukları duygulardı.

Söz konusu farklılık bu çalışmanın ele aldığı sorunları gündeme getirdi. Bireylerin şiirsel ve şiirsel olmayan söylemde bambaşka duygular ifade etmeleri gerçeğini nasıl anlamalı? Bir söylem bireysel duyguların dile getirilmesinde öbüründen daha mı güvenilirdir? Kendinin insanbilimsel araştırmasını değerlendirirken Robert LeVine, "bireylerin yaşamlarını nasıl tecrübe ettiklerini ve kültürel inançların o tecrübeyi nasıl biçimlendirdiğini kişiler arası iletişim yoluyla öğreniriz," der (1982a, 293). Bu iletişimin çoklu alanlarda ve ortamlarda gerçekleşmesinin ve taşınan mesajların olası tutarsızlığının yaratacağı sıkıntılara dikkat çeker. Arap Bedevi toplumunda şiirin mesajı derin anlamlar taşır ve önemlidir; dolayısıyla Evlad Ali'nin yaşadıklarının anlaşılması açısından yaşamsaldır.

Öyleyse Evlad Ali *ğinnave*lerinin değerlendirilmesinden doğan çok önemli bir sorun, Bedevilerin şiirsel söylemiyle olağan toplumsal yaşamın söylemi arasındaki ilişkiyle ilgilidir.[23]

Bu ilişkiyi araştırmaya başlamak için şiirin okunduğu durumların yakın görünen bağlamıyla şiiri okuyan kişilerin yaşamlarındaki olayların geniş bağlamının ötesine bakmamız ve Evlad Ali'nin toplum, toplumsal ilişkiler ve birey hakkındaki temel kültürel fikirlerini – yani toplumsal yaşamın ideolojisini – anlamaya çalışmamız gerekir.[24] Bu amaca dönük olarak ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde bu ideolojinin temel öğelerini ana hatlarıyla ortaya koyuyor, bunun için de Bedevilerin kendi dünyalarını anlamak için yararlandıkları kavramları ve eylem ve etkileşimlerini yönlendiren egemen fikirleri sunuyorum.

Evlad Ali'nin toplumsal dünyayla ilgili görüşlerini yapılandıran, bireylerin toplumsal kimliklerini ve kolektif kültürel kimliği tanımlayan, başkalarına yönelik bireysel davranışları ve duyguları biçimlendiren akrabalık ideolojisi, özellikle de atalar ve babayanlı akrabalar şeklinde iki yönüyle "kan" kavramı, olduğu için önce onu ele alacağım. Siyasal yaşamın örgütlenmesi bu ideoloji çevresinde gerçekleşir. Fakat belki de özerkliklerine büyük değer veren ve – en azından siyasal yaşamda – eşitlikçilikleriyle gurur duyan Bedevilerin toplumsal yaşantılarının günlük kaygılarından daha da acil olan, hiyerarşi, güç ve statü konularıdır. Burada da kilit konumdaki onur ve iffet terimleri devreye girer. Onur düşüncesiyle ilgili değerlerin – onur nasıl tanımlanırsa tanımlansın – Akdeniz havzasındaki çeşitli toplumların toplumsal ideolojilerinin özünde yer aldığı yaygın olarak kabul edilir.[25] Onurla tabakalaşma arasında bir bağ olduğu da çoğunlukla kabul edilir.[26] Ancak onur düzgülerinin koşullarını tanımlamak, hangi alanlar açısından önemli olduğunu belirlemek, onurla cinsel iffet arasındaki bağı açıklamak ve bu kuralın niçin bu kadar önemli olduğunu anlamak kolay değildir. Belirli toplulukların budunbetimsel bağlamlarında bu konuların üstüne gidilmelidir.

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde onur ideolojisinin man-

tığını ve Evlad Ali toplumunda iffetin onurla ilişkisini inceliyorum. Bu ideolojinin hem babayanlı akrabaların eşitliğiyle bireylerin özerkliğini ülküleştiren bir sistemde bazı insanlarca başka bazı insanlar üstünde kurulan denetimi hem de toplumsal eşitsizliği nasıl ussallaştırmaya yaradığını gösteriyorum. Bu, ahlaka gönderme yaparak gerçekleşiyor; ahlak da bireylerin siyasal ve toplumsal sistemi sürdürecek şekilde hareket etmeleri yönünde onların güdülenmesini sağlıyor. Evlad Ali düşüncesinde kişinin yetkesi veya toplumsal üstünlüğü ahlaki değerlilikten kaynaklanır ve ahlaki değerlilik de birinin kişi olma ülkülerine ne derecede sahip olduğuyla ölçülür. Bu ülküler onur düzgülerince anıştırılır ve özerklik değerleri çevresinde döner. Ancak onur özerklikle bağlantılı erdemlerden türüyorsa bedensel, toplumsal ve ekonomik bağımlılıklarından ötürü bu ülküleri gerçekleştirme çabaları sekteye uğrayan birçok kişi, özellikle de kadınlar ne olacak? Genel olarak aynı ruhu paylaşsalar ve belli koşullarda bazı özerklik erdemlerini gösterseler de bu sistemde onura giden yol onlar için başkadır. Ahlaki değerliliğe sahip olmak için bu insanların iffetli (*haşam* sahibi) olmaları gerekir ki bu, iffet ülkülerini kendisinde daha iyi gerçekleştirmiş olanlara gönüllü itaat olarak anlaşılmalıdır. Özellikle kadınlar için cinsel iffetin toplumsal bakımdan üstün olanlara, özellikle de kıdemli babayanlı erkek akrabalara itaat açısından niçin önemli olduğu dördüncü bölümde açıklanmaktadır. Bu bölümde Bedevilerin toplumsal cinsiyet hakkındaki görüşlerini ve babayanlı akrabalık bağlarına dayalı bir sistemde cinselliğin yerini inceliyorum. Cinsel iffete getirilen bu yorumun güvenilirliği onun onur için adam öldürme olgusunu ve kadınların peçe takma örüntülerini açıklama yeteneğince kanıtlanmaktadır.

Onur ideolojisiyle ilişkili olan bu ahlaki sistemin bireylerin söylediklerini, yaptıklarını ve en özel konularda bile hissettiklerini söyledikleri şeyleri nasıl etkilediği, bu kitabın

ikinci kesiminin konusudur. Fakat kişisel yaşamdan konu açılınca yine şiire dönmüş oluyoruz çünkü insanlar duygularını ve kişisel durumlara verdikleri tepkileri hem günlük konuşmalarla hem de şiirle dile getirirler. Dolayısıyla, beşinci bölümde Evlad Ali'deki şiir türlerine ve şiir sanatının bağlamsal çözümlenmesine kısa bir giriş yaptıktan sonra altıncı ve yedinci bölümlerde çeşitli yaşamsal durumlara, özellikle de yakınların kaybı ve aşk gibi bunalımlı durumlara Bedevilerin tepkilerini inceliyorum. Bireylerin şiirsel sözlerinde ifade ettikleri duygularla şiirsel olmayan sözlerinde ifade ettikleri arasında hep var olan fark, dile getirdikleri duyguların kültürel anlama sahip olduğu sonucuna ulaştırıyor bizi. Aslında bu tepkilerin yazınsal veya uylaşımsal doğalarını belirtmek üzere *emotion* veya *affect* yerine *sentiment** terimini tercih ediyorum. Belli duygulara farklı farklı değerler veren kültürel bağlamlarda duygusal tepkilerin köklülüğünün son zamanlarda birçok ruhbilimsel ve yorumsal insanbilim uzmanının araştırmasına konu olmasına karşın ben bunu daha da ileri götürmek istiyorum. Benim niyetim duyguların aslında değerleri simgeleştirebileceğini ve bu duyguların bireylerce ifade edilmesinin kendinin betimlerine katkıda bulunabileceğini göstermektir. Söz konusu betimler ahlaka bağlıdır, ahlak da en geniş anlamıyla siyasete. Olağan söylemde ifade edilen duygular onur ve iffet ideolojisiyle uyumludur. Genellikle şiirle ifade edilen duygularsa hassas ve zayıf bir benliği akla getirir, derin aşk ve duyguların etkisinde olan bir benliği. Bunlar ilk bakışta mağrur ve özerk bireylerin duyguları olmadığı gibi namuslu bireylerin de duyguları değildir.

Bu erdemsiz duyguların ifadesi yoluyla bireyler kendileri hakkında neyi simgeleştiriyorlar? Şiirde ne var da onunla

* Türkçe'de bu sözcüklerin hepsi "duygu" olarak çevrilebilmekle birlikte "sentiment"in daha çok zihinsel süreçten geçirilmiş duyguları ifade ettiğini söyleyebiliriz (çev).

onur ülkülerine karşıt duyguların ifade edilmesine izin veriliyor, hem de onu okuyanların ünü zarar görmeden? Ahlaki sisteme başkaldırı olarak düşünülebilecek duyguları ifade eden şiirler aracılığıyla bireyler kendileri ve yaşadıkları toplum hakkında neyi anlatıyorlar? İki tip tepkinin de uylaşımsal olduğu kabul edilirse, bireysel duyguların söze dökülmesi için iki kültürel söyleme sahip olmanın önemi nedir? İnsanların olağan söylemde veya şiirin uylaşımsal ve stilize söyleminde ne anlattıkları düşünüldüğünde, iki söylem kipi arasındaki fark bize onur ve iffet ideolojisinin deneyimi biçimlendirme gücü konusunda ne diyor? Son olarak, şiirsel söyleme verilen olağanüstü kültürel değer bize onur ideolojisiyle, yalnızca bireysel deneyim arasında değil, bir bütün olarak Bedevi toplumsal ve siyasal yaşamının örgütlenmesi arasındaki ilişki hakkında ne diyor? Son bölümde bu sorulara dönüyoruz ve başlangıçta bir şiir türünün anlamı bizim için bir bilmeceyken duygu söyleminin siyasetini, ideolojinin doğası ve ideolojiyle insan deneyimi arasındaki ilişki hakkında düşünmeye başlıyoruz.

Birinci Kesim

BEDEVİLERDE TOPLUMSAL YAŞAMIN İDEOLOJİSİ

2

AKRABALIK BAĞI VE KİMLİK

Yaşamlarını paylaştığım insanlarla dolu bu dünya hiç de kafamda canlandırdığım gibi değildi. Bilinçaltım çeşitli romantik imgelerle doluydu. Evlad Ali'nin Libya Çölü'nün[1] kuzey sınırında bir kıyı şeridinde yaşadığını bildiğimden beyaz kumsallar boyunca uzanan çadırlar, arka planda da pırıl pırıl parlayan turkuvaz renkli Akdeniz'i hayal etmiştim. Aklımda Lawrence Durrel'ın "İskenderiye Dörtlüsü"nün birinci cildi, *Justine*'den canlı bir pasaj vardı:

> Birlikte çay içtik ve ardından, ani bir dürtüyle yüzmek için gerekli eşyaları alıp Mex'in pas renkli dışkı yığınları arasından Bourg El Arap'ın oradaki, hızla yiten ikindi vaktinin leylak-limon ışığında parlayan kumsallara yöneldik. Burada açık deniz oksitlenmiş cıva renkli taze kumdan halının üstünde gümbürdeyerek patlıyordu; derin ezgili vuruşları konuşmalarımıza fon oluşturuyordu. Sığ su birikintilerinde topuklarımıza kadar batarak yürüyor, köklerinden sökülüp kıyıya fırlatılmış süngerlere takılıyorduk. Yolda, ince ıhlamur dallarıyla yakaladığı yabani kuşlarla dolu tel kasayı başında taşıyan sıska bir Bedevi genç dışında tanıdığım kimseye rastlamadık. Baygın bıldırcınlar. (1957, 34)

Ancak gördüm ki yakın olmasına karşın denizin Bedevilerin yaşamında çok az yeri vardı. Doğal güzelliklere besledikleri hayranlık da, onlar yerleşik yaşama geçene kadar kış göçleriyle gittikleri çölle sınırlıydı. Topluluğumun üyelerinin hepsi de iç kesimdeki çölden – "yukarı memleket" (*fovg*) – özlemle söz ediyorlardı. Bununla birlikte oraya en son, ben gelmeden yedi yıl önce göç etmişlerdi. Bitki ve hayvan varlığını, ceylanların çok sevdiği çimleri, iştah kabartan anasonlu bitkileri, çayla kaynatıldığında çeşitli hastalıklara iyi gelen şifalı bitkileri, herhalde geceleri avlanan yabani tavşanları ve bir çalılıktan aniden uçuveren yırtıcı kuşları anlattılar. Çöl yaşamının güzel ve "kuru" yiyeceklerini[2] övüp artık beslenmelerinde önemli bir yer tutan taze sebze yemeklerini sağlıksız diye kötülediler. Yağmurların çölde otlaklar bitirdiği baharda[3] bollaşan süt ürünlerini sevinçle hatırladılar ve güzel kokulu pelinle (*şih*) beslenmiş maryaların verdiği sütün lezzetini andılar.

Yine de, çölün doğal nimetlerini takdir etmekle birlikte, Bedeviler yaşadıkları toprakları esas olarak orada bulunan insanlar ve gruplar bağlamında düşünürler. Onların dünyası toplumsallığı son derece yoğun, insanların etkinlikleri ve ilişkilerinin dikkat çekici olduğu ve yalnızlıktan tek başına bile yatamayacak kadar nefret edildiği bir dünyadır; yalnız vakit geçirenlerin, insanların olmadığı yerlerde bulunan kötü ruhların (*afârit*) hedefi olabilecekleri düşünülür.

Ayrıca hayvan sürüleriyle sessiz sedasız çadırlarında yaşayan pastoral göçebeler de bekliyordum ama bunun yerine, çölü öve öve bitiremeyen insanların evlerde yaşadıklarını (bu evlerin yanına çadır kursalar ve gündüz vakitlerinin çoğunu bu çadırlarda geçirseler bile), gösterişli kol saatleri takıp lastik ayakkabılar giydiklerini, radyo ve teyp dinlediklerini ve Toyota marka pikaplara bindiklerini gördüm.[4] Benim aksime onlar bunu, kültürel grup olarak kimliklerini kaybettiklerinin işareti olarak görmüyorlardı. Onlar bunu Bedeviliklerine yö-

nelmiş bir tehdit olarak görmüyorlardı çünkü kendilerini esas olarak yaşam tarzlarıyla değil (pastoral göçebeliğe ve çölün güçlüklerine ne kadar değer verseler de), toplumsal örgütlenmenin bazı kilit ilkeleriyle – babayanlı akrabalığa dayanan ve bir ahlak düzgüsüne bağlanan soykütüğü ve bir kabile düzeni – tanımlıyorlar. Onların toplumsal evrenlerini, bireylerin kimliklerini ve o bireylerin başkalarıyla ilişkilerinin niteliğini tanımlayan bu ideolojik ilkeler düzenler. Bu ilkeler Evlad Ali'nin "kan"la (*dam*) ilgili görüşlerinde toplanmıştır. Bu "kan" kavramı yoğun anlamları ve müthiş bir kültürel gücü olan çok yönlü bir kavramdır. Aşağıda onun iki boyutunu ele alacağız.

Asl: Ataların Kanı

Kan insanları geçmişe ve birbirlerine bağlar. Soykütüğü yoluyla geçmişle kurulan bağ olarak kan, kültürel kimliğin tanımı açısından çok önemlidir. Kökenin ve ataların (*asl*) soyluluğu Evlad Ali için yaşamsaldır. Evlad Ali olarak bilinen boylar veya kabileler Mısır'a Libya'dan göç ettiler. Kuzeydoğu Libya'nın öbür Sa'adi kabileleri gibi onlar da on birinci yüzyılda Kuzey Afrika'yı istila eden Necd'li Araplar, Beni Suleym ve Beni Hilal'in torunları olarak görülmektedirler. Bazı kaynaklar onların Mısır'a göçünü on yedinci yüzyılın sonuna tarihlerken başka kaynaklar bu olayın on sekizinci yüzyıl sonunda gerçekleştiğini ileri sürmektedir.[5] *Mrâbtîn* gibi kökeni belirsiz kabilelerle[6] birlikte Batı Çölü'nü paylaşan Evlad Ali, Mısır'ın hem ekonomik hem de nüfus bakımından merkezini oluşturan Nil Vadisi'nin tarım toplumuyla karışmamışlardır. Tüm hesaplar göstermektedir ki Batı Çölü'nün Bedevileri Mısır'ın toplam nüfusunun yüzde 1'inden azını oluşturmaktadırlar ve bu oran herhalde giderek düşüyordur.[7]

Geleneksel ekonomileri ağırlıklı olarak kıyı kesiminde

yağmura bağlı tahıl ekimine, deve, koyun ve keçi sürülerine ve ticarete dayanmakla birlikte Evlad Ali'nin talihini yalnızca yağış ve otlakların durumunu belirlememiştir. Onların hareketlilikleri ve geçimleri yalnızca yaşam tarzları aynı olan kabilelerle rekabet tarafından değil, Libya ve Mısır'ı etkileyen dışsal siyasal ve ekonomik olaylarca da belirlenmiştir. Onlar ticaret, kaçakçılık ve hem barışçıl hem de zor kullanılan istilalar aracılığıyla Avrupalılar, Libyalılar ve Mısırlılarla ilişki içinde olmuşlardır. Ancak başka gruplarla yüzyıllardır süren ilişkilerine ve Nil Vadisi'nin birbirini izleyen – Mehmet Ali'den (Kavalalı) İngilizlere, Nasır'a ve mevcut rejime kadar – merkezi yönetimlerince denetim altına alınma ve sonra da özümleme çabalarına karşın Evlad Ali Bedevileri hâlâ ayrı bir kültürel kimliğe sahiptirler.

On dokuzuncu yüzyılda Evlad Ali'nin hareket özgürlükleri, kervan yolları üstündeki denetimleri ve yasa tanımazlıkları Mehmet Ali'nin epey başını ağrıtmıştı. Sonunda sınırda devriye gezme, iç isyanları bastırma ve dış seferlerde yardım etmeleri karşılığında Mehmet Ali onlara Batı Çölü'nde yararlanma (intifa) hakkıyla arazi verdi ve onları vergiyle zorunlu askerlikten muaf tuttu. İngilizlerin yönetimde oldukları dönemde de boyun eğdirilmiş veya iskân edilmiş değildiler. Bununla birlikte ürünlere nakit ödeme yapılması birçoklarının tarıma başlamasına yol açmış, demiryollarıyla birlikte etkileri hissedilen rekabet nedeniyle ticaretteki ağırlıkları azalmış ve onları develerden çok koyunlar üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmişti.[8] Göçebelerin Libya'yla bağlarından ve kaçakçılıklarından güvensizlik duyan İngilizler onların silah taşıma ve askere alınmama ayrıcalıklarını tekrar tekrar geri almaya çalışmış fakat başarılı olamamışlardı. İkinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerle Almanlar onların topraklarında mücadeleye başlayınca Bedeviler ağır kayıplara uğradılar ve sürülerini, kuyularını ve mal-mülklerini yitirdiler.[9]

Devrimden ve Nasır'ın 1952'de iktidara gelişinden sonra hükümet siyasal denetimden vazgeçip özümleme yöntemine başvurdu. Devletin Bedevileri Mısır siyaseti, ekonomisi ve ulusal kültürüyle bütünleştirmesinin hem ideolojik hem de maddi nedenleri vardı. İnsanbilimci Ahmed Abou-Zeyd'in 1959'da açıkladığı üzere, "Doğru veya yanlış, Mısır'da genel olarak göçebelik ve yarı-göçebeliğin çağdaş yaşamla bağdaşmayan ve bu yüzden ortadan kaldırılması gereken bir bozulmayı temsil ettiği sanılmaktadır" (1959, 553). Devlet göçebeleri iskân etmek için projeler başlattı: Toprakları tarıma elverişli hale getirdi; zeytin, incir ve badem üretimini sübvanse etti; kooperatifler aracılığıyla hayvan yemi üretimini destekledi; ve arazi üstünde ev kuran bireylere o arazinin mülkiyet hakkını veren yasalar çıkardı. Devlet ayrıca otlakları ıslah etmeye ve hayvancılığı geliştirmeye, yerel sanayileri özendirmeye ve hem sağlık hem de eğitim hizmetleri vermeye çalıştı. Bedevilerin özellikle ticari girişimleriyle uyumlu olan bu projeler Evlad Ali'nin temel ekonomisini ve çalışma düzenini kökünden değiştirdi ve yerleşikleşmeye katkıda bulundu.[10] Yine de Abou-Zeyd'in, devlet kalkınma projelerinin Evlad Ali'ye etkilerine ilişkin iyimser tahminleri yirmi beş yıl sonra sanki kulağa boş geliyor:

> Bu projelerin en büyük başarısı da şu anda göçebe ve yarı-göçebelerin yaşadığı Batı Çölü'yle ülkenin geri kalanı arasındaki kültürel ve toplumsal karşıtlığın azaltılması olacaktır. Bu karşıtlık kendisini toplumsal ilişkilerin farklı örüntülerinde, farklı değerlerde ve düşünce tarzlarında, ve çölle Nil Vadisi'nde hüküm süren farklı yapılarda göstermektedir. (1959, 558)

Evlad Ali toplumu ve ekonomisindeki birçok değişime karşın özümleme hedefine ulaşılamamıştır. Tam tersine,

Bedevi kimliği ve benlik duygusu büyük ölçüde Bedevi olmayanlardan – onlar ister *flûh* (çiftçiler) ister *masriyyîn* (Mısırlılar, Kahireliler) isterse de *nasâra* olsunlar[11] – farklı olma veya onlara karşıt olma noktasında ifade edilmektedir. Devletle bütünleşmenin izleri de yok değil: Bedevi erkeklerin çoğu dünya siyasetinde olanların bilincinde, kimileri süper güçlerin yanında olmanın görece yararları konusunda fikir sahibi ve çoğu da Mısır'ın iç siyasetteki durumuyla uluslararası ilişkileri hakkında bir şeyler biliyor. Fakat onların duygularını ancak kabile meseleleri harekete geçirir – Bedeviler arası anlaşmazlıklar, uzlaşmalar, ittifaklar ve düşmanlıklar. Radyolarda Mısırlıların programlarını dinliyor olabilirler ama heyecanlarını yalnızca "İskenderiye-Matruh" programına saklarlar. Haftada bir gün genci ve yaşlısıyla, erkeği ve kadınıyla herkes küçük radyoların başına toplanır ve keyifle, Bedevi şarkılarını ve şiirlerini okuyup söyleyen, hepsi de adı ve kabilesel bağlarıyla tanımlanan çeşitli taraflara selam gönderen bu programa kulak kesilirler.

Bedevilerin kolektif kimlik duyguları, "Nil Vadisi'nin insanları" (*hal vâdi'n-nîl*) olarak aynı kefeye konan Mısırlılar ve çiftçilere karşıt olarak billurlaşır. Bedevilere göre aradaki fark dilsel veya giyimsel olmanın ötesinde soya, toplumsal örgütlenmeye, kişiler arası etkileşim kipine dayanır ve doğası gereği ahlaki niteliktedir.[12] Bedevilerin Mısırlıları ne kadar doğru gördükleri bizim konumuz değil. Siyasal sınırlarını keyfi gördükleri bir ülkede birlikte yaşadıkları Mısırlılar, Evlad Ali için açık seçik bir "öteki"dir ve bu kendilerini tanımlamak için yeterli gerekçedir; Bedevilerin kendilerini Mısırlılardan nasıl ayırt ettiklerine bakarak Bedevi kimliğinin öğelerini ortaya koyabiliriz.

Evlad Ali kimliğinin temeli, soykütüğü anlamında, kandır. Nerede ve nasıl yaşarlarsa yaşasınlar, kendilerini soy bakımından Batı Çölü'ndeki kabilelerden herhangi birine bağlayabi-

lenler *arab*'dır (Araplar), Mısırlı değil.[13] Evlad Ali kendilerine *bedû* (Bedeviler) demekten çok *arab* derler. Birçok kültürde olduğu gibi kendilerini adlandırmak için kullandıkları sözcük aynı zamanda *insanlar* genel terimini çağrıştırır – örneğin, akrabalarını ziyaretten gelen birine, "Arapların nasıllar?" diye sorulur. Ancak bu terim Bedevileri Mısırlı komşularından ayırt etmek için kullanıldığında daha özel bir anlam kazanır. Bu bağlamda Bedevilerin kökeninin Arap Yarımadası'nda olduğu ve onların, Peygamber Muhammed'in ilk izleyicileri olan saf Arap kabileleriyle soy bağları olduğu iddiasını anıştırır. Ayrıca Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın Arapça konuşan tüm Müslümanlarıyla benzerliklerini çağrıştırır; çünkü ortak kökenlerinden dolayı Bedeviler onların da tıpkı kendileri gibi olduklarını varsayarlar.

Kan, kökeni veya soyağacını gerçekler ve bu bakımdan, Bedevilerin hem kimliği hem de onların – köklerinin veya kökenlerinin (*asl* veya *mebde*) soylu olmadığı söylenen – Mısırlılardan ayrı tutulmaları için önemlidir. Bazı Bedeviler bu görüşü, Mısırlıların kanlarının karışık olduğu veya saf olmadığını söyleyerek dile getirirler; bazılarıysa Mısırlıların firavun kökenlerine atıfta bulunurlar, bir Bedevi erkeğin aşağıda anlattığı öyküyle örneklendiği üzere:

> Musa, Mısır'dan kaçtığı zaman firavun ve gerçek erkeklerin hepsi, savaşçılar, peşine düştüler. Geride yalnızca kadınları, çocukları ve hizmetkârları/köleleri (*hademe*) bıraktılar. Bunlar kadınların ayaklarını yıkayan ve çocuklara bakan zayıf erkeklerdi. Musa Kızıldeniz'i aştığında firavunun adamları onu kovalarken boğuldular. Böylece geriye yalnızca hizmetkârlar kaldı. Mısırlıların dedeleri [ataları] onlardır. Onlar o yüzden şimdi böyleler. Erkekleri kadın, kadınları da erkek. Adam çocukları taşır ve kadının oturduğunu görmeden oturmaz.

Kanın soyağacı veya şanlı atalarla bağ teşkil etmesi bakımından önemi bu sözlerden açıkça anlaşılabilir. Bu kaygının altında kişinin doğası ve değerinin onun atalarının doğa ve değerleriyle yakından ilişkili olduğu inancı yatar. Mısırlılara bir soy veya geçmiş layık görmemekle, ya da daha kötüsü, onlara aşağılık bir soy, İslamiyet öncesi geçmişte köleliği layık görmekle bu adam onların şimdiki değersizliklerine gönderme yapıyordu. Kökenin alçaklığı şimdinin çıkmazlarının eğretilemesi gibidir.

Ahlaki nitelik ve kişiliğin kökenin soyluluğuna dayandığına inanılır. Bedeviler, "onur düzgüsü" şeklinde bir şemsiye terimle ifade edilebilecek bir nitelikler manzumesini benimserler. Bu düzgünün gerekleri bunu izleyen iki bölümde ayrıntısıyla ele alınacaksa da Bedevilerin Mısırlılara yönelttikleri eleştirilere birkaç izlekle giriş yapacağız. Erkekler Mısırlıların yerine göre erdemli (*fazîle*), onurlu (*şeref*), içten ve dürüst (*sadak*) ve cömert (*kurame*) olmadıklarını söylediler; aynı zamanda bunların Bedevilerin özellikleri olduğunu ileri sürdüler. Mısırlıların onurlu olmayışları konusunda verdikleri bir örnek, onların işlerinde ısrarla sözleşme yapmak istemeleriydi – oysa Araplar için, diye açıklıyorlardı, bir söz yeterlidir.

En çok değer verilen Arap erdemi cömertliktir ve onlar bunu ağırlıklı olarak o ünlü konukseverlikleriyle gösterirler. Bir Bedevi erkeğin sözleriyle, "Biz [konuklarımıza olan görevlerimizi] yerine getirmeyi severiz, böyle bir şeyin bize yapılmasını değil." Konukları onurlandırmak için ülkülsel olarak koyun kesilir. Bu mümkün olmazsa onun yerine daha küçük bir hayvan kesilir. Bu da mümkün değilse hiç olmazsa biraz yiyecek çıkarmak gerekir. Hiçbir konuk, hatta yoldan geçenler bile çay ikram edilmeden bırakılmaz. Mısırlılar hakkında bir adam şöyle demişti: "Onlar seni seyrek olarak evlerine davet ederler. Sen onları evine davet edip onlar için bir koyun kestikten ve elinin altındaki her şeyi verdikten sonra bir fin-

can çay veya kahve için davet edilirsen şanslısın demektir." Bazı Bedeviler Mısırlıları ayrıca fırsatçı olmakla, dostluğun anlamını bilmemekle suçlarlar.

Korkusuzluk ve cesaret, Bedevi erkek ve kadınların soyluluğunun doğal sonucu olarak görülen niteliklerdir. Kabileler arasında görülen savaşlar geride kalmış olmakla birlikte Bedevi erkekler savaşçı değerlerini korurlar, silah taşırlar ve kendilerine meydan okunduğunda veya hakarete uğradıklarında şiddete başvururlar. Kadınlar bu değerleri desteklerler. Hepsi de Mısırlıları korkak ve ödlek görür; ve onur ideolojisi açısından büyük öneme sahip savaşkanlığa sahip olmadıklarını düşünürler.

Asl'ın belki de en iyi göstergesi erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerle bağlantılı ahlaki niteliklerdir. Mısırlıların cinsel ayrımcılık konusunda gevşek davranmaları ve karılarla kocaların toplum içinde birbirlerine yakınlık göstermeleri Mısırlı erkeklerin zayıflıklarının, kadınların da ahlaksızlıklarının işaretidir. (Bunlar arasındaki ilişki izleyen iki bölümde açıklanacaktır.) Evlad Ali'nin kendi kültürlerini tanımlarken cinsel ayrımcılığa çok önem verdiklerini, bir tarım ili olan Beyra'da yaşayan yerleşik bir Bedevi ailesini ziyarete gittiğimde anlamıştım. Soyu Evlad Ali'ye dayanan ve toprak sahibi olan bu aile büyük ve verimli bir tarım bölgesinde yaşıyor, kırsal kesimdeki seçkinlerde yaygın olarak görülen o garip, çiftçi ve kentli karışımı tarzda giyiniyor ve Libya'dan çok Mısır lehçesiyle konuşuyorlardı. Bana Arap kimliklerini şiddetle savunmuşlardı. İçlerinden biri, "Biz çiftçiler gibi değiliz. Onların kadınları gibi çıkıp erkeklerle konuşmayız. Asla evden çıkmayız, erkeklerle çay içmeyiz ve konuklara selam vermeyiz."

Bedevilerin, erkeklerle kadınların birbirleriyle konuşmaktan çekinmemelerini ve erkeklerin kadınlara sevgi göstermelerini erkeklerin zayıflıklarına yormaları yukarıda aktarılan, Mısırlıların firavunla ortak kökenine ilişkin öyküden de anla-

şılabilir. Arkada bırakılan hizmetkârların kadınların ayaklarını yıkadıkları ve çocuklara baktıkları belirtilmişti. Bana o öyküyü anlatan adam Mısırlı erkeklerin bugüne kadar zayıf olageldiklerini ve kadınlarına çok düşkün olduklarını söylemişti. Bu görüşün ne kadar eskiye dayandığına Lord Cromer'ın 1908 tarihli şu yorumu da tanıklık eder: "Bedeviler fellahîni [çiftçiler] küçümserler, onları erkeklikle ilgisi olmayan bir ırk olarak görürler" (1908, 198). Birçok Bedevi erkek ve kadın da bu düşünceleri paylaşırlar:

> Araplarda erkekler kadınları yönetirler, onların kadınları diledikleri gibi gidip gelen Mısırlılar gibi değildirler. Mısırlı bir aile dışarı çıktığı zaman bebeği erkek taşır ve kadın onun önünden yürür. Araplarda bir kadın bir yere gitmek istediği zaman izin almak zorundadır. Araplarda, eve konuk geldiyse kadın onları ancak akrabaysa selamlayabilir. Aynı odada oturmaz. Eğer akraba değillerse o odaya girmez bile.

Güç ilişkisinin tersine çevrilmesiyle ilgili başka bir kanıt da Mısırlı kocaların toplum içinde kadınlarına gösterdikleri sevgidir. Yatalak eşlerine yemek yapan, onlara çiçek getiren veya benzeri sevgi gösterilerinde bulunan kocaların öyküleri hem Bedevi kadınlar hem de Bedevi erkeklerce sert tepkiyle karşılanmıştı. Kadınların kınamaları zaman zaman, "Mısırlılar kadınlarını şımartıyorlar – onlar karılarını seviyorlar," gibi özlem dolu yorumlarla yumuşatılıyorduysa da erkekler bu konuda daha açıktılar. Onlara göre böyle davranışlar düpedüz erkeklik dışıydı ve kadın egemenliğinin kanıtıydı (ama bu, onların birçoğunun eşlerini sevdiklerini ve onlara saygılı davrandıklarını inkâr etmek anlamına gelmiyordu).

Madalyonun öbür yüzü de kadınların iffetsizlikleriydi. Bir keresinde, evleneceğim zaman ne yapmam gerektiğiyle ilgili bana sır veren iki kadın, "Damadın ilk gece seninle sevişmesi-

ne izin vermemelisin," demişlerdi. Ben gelinle damadın evliliklerini ilk gecede tamamına erdirdikleri gerçeğini hepimizin bildiğini ileri sürmüştüm. Onlar karşı çıkmışlardı, "Ah, onu çiftçiler yaparlar. Onlar umursamazlar. Onlarda utanma yoktur [*mâ yitheşşemüş*]."[14] Sonra gürültüyle gülmüşler ve evlendiğinin ertesi günü onu görmeye gelen kadın konuklara, kocasıyla iki kez sevişti̇ğini söyleyen başka bir çiftçi kadını hatırlayıp, "Onda hiç utanma yoktu!" diye eklemişlerdi. Aksi herkesçe bilinse bile Bedevi gelinler cinsel ilişkinin gerçekleştiğini şiddetle inkâr ederler. Bir kadın bunu şöyle ifade etmişti:

> Mısırlılar bizim gibi değildirler. Onlarda utanma yoktur. Niçin, falanca falancaların [bildiğimiz Mısırlı bir aile] oturma odasında herkesin görebileceği bir yerde düğün resimleri var. Orada adam karısına kollarıyla sarılmış. Ve onlar birlikte oturup birbirlerine sevgi ifadeleriyle hitap ediyorlar. Bir Arap kadını ağabeyinin, kaynanasının, başka insanların önünde bundan utanır [*tahaşşam*].

Bedevilerin Mısırlılara ilişkin düşüncelerinin çoğu söylentilere ve haber aldıkları davranışların kendi kültürlerince yapılmış yorumlarına dayanır. Çölde yaşayanların çok azı Mısırlıları kendi evlerinde görme fırsatı bulur. Ancak aşağıdaki olayların göstereceği üzere, bu düşünceler doğrulanmıştır. Mevlit Kandili kutlamalarında Hacı'nın bir arkadaşı ve iş ortağı olan Mısırlı bir subay hafta sonu ailesini Batı Çölü'ne getirmeye karar vermişti. Onlar kıyıda bir tatil yerine gitmeden önce bizde bir gün bir gece kalmışlardı. Bu ziyaret özel yiyeceklerin alınması ve hazırlanması, kapsamlı bir temizlik ve konukların rahat etmeleri için kullanılmayan odaların yeniden düzenlenmesi dahil, epey koşuşturmaya neden olmuştu. Herkesin sinirleri gerilmiş ve çok çaba harcanmıştı ama bu durum Mısırlılara yakından bakma fırsatı verecekti.

Mısırlıların cinsiyet ayrımcılığı konusundaki rahatlıklarını herkes biliyordu, dolayısıyla kadınlarla kızların erkeklerle yemek yemelerine ve selamlıkta topluca vakit geçirmelerine kimse şaşırmamıştı. Fakat asıl beklenmedik olaylar akşam olmuştu. Yemekten sonra adam, karısı, kızları ve karısının kız kardeşi odalarına çekilmişler, derken hepsi gecelikleri ve bornozlarıyla çıkıp yine selamlığa gitmişler ve orada ev sahibi ve kardeşiyle oturup onlarla sohbet etmişlerdi. Giyimlerinin iffetsizliği topluluk içinde adeta şok dalgaları yaymış, bu da yetmiyormuş gibi kadınla kocası aynı odada yatmışlardı. Bedeviler olağan koşullarda karı-koca birlikte uyumakla beraber misafirlikte böyle yapmazlar; her biri kendi hemcinsiyle aynı odada yatar. Aslında ev sahibi veya sahibesinin konuklarıyla aynı odada yatmaması kabalık olarak görülür. Çiftin birlikte yatma isteklerinin çağrıştırdığı aktif cinselliğin topluluk içinde belli edilmesi iffetsizliğin doruğuydu. Yine de kimse nezaketten ödün vermemiş, görgü kurallarının ağır saldırıya uğramasına karşın dostluk ve konukseverlik değerleri ağır basmıştı. Daha da önemlisi, Bedeviler konuklarının davranışını mazur görmüşlerdi; çünkü Mısırlıların başka tür insanlar olduklarını biliyorlardı – onların soy konusundaki noksanlıkları (imkânsız olmamakla birlikte) onurlu bir davranış sergilemelerini güçleştiriyordu.

Garâbe: Akrabaların Kanı

Kan kavramı ikinci anlamıyla da Bedevi kimliği için önemlidir. Bu anlam, toplumsal konumu ve insanlar arasındaki bağı belirleme aracı olarak şimdiki zamanda sahip olduğu ideolojik üstünlükte belirir. Her şeyden önce, Evlad Ali kendilerini – kan bağı veya baba soyundan ortak bir atayla tanımlanan, fena halde belirsizce bölümlenmiş birimler olan – kabileler bağlamında algılarlar.[15]

Kabile tarzı bu toplumsal örgütlenme biçimi Evlad Ali'nin

gurur duydukları ve kendilerini Mısırlılardan ayırt ettikleri bir başka noktadır. Onlar bununla ilgili olarak Mısırlıları "halk" (*şa'b*) olarak görürler ki bununla onların kabile biçiminde örgütlenmediklerini, köklerini bilmediklerini ve kendilerini bir coğrafi bölgeyle, daha da kötüsü, ulusal bir devletle tanımladıklarını kastederler. Toplumsal kimlikte kanın önemi Bedevilerin kendilerini aileyle, soyla ve kabileyle tanımlamalarında belirir. Yeni gelen birine sorulan ilk sorulardan biri, "Neredensin?"dir ama bunun cevabı coğrafi bir bölge değil (bu cevap, "Memleketin [*vatn*] neresi?" sorusuna verilir), hangi kabileye bağlı olunduğudur. Çünkü Evlad Ali *kabile (gabîle)* terimini birçok örgütlenme düzeyi için kullanırlar; insanlar aynı anda farklı adlara sahip kabilelere üyedirler.[16] Kişinin belirli bir anda kendisini tanımlamayı tercih ettiği kabile büyük ölçüde soruyu soranla kurmak istediği ilişki konusunda söylemek istediği şeye bağlıdır. Yakınlık ve aynılık belirtmek istiyorsa ortak bir kabile bağını (ortak ata) belirtecek, kendisini ilgili kuşağın baba tarafından akrabası olarak ortaya koyacaktır.

Bedevilerin toplumsal bağları kabilesel bağlamda düşünmeleri onların toplumsal yaşamlarına belirgin bir özellik verir. Bedevilerle ilgili insanbilimsel yazının çoğu akrabalığın siyasal ilişkiler konusunda nasıl bir dil sunduğuna odaklanmıştır. Ben Bedevilerin siyasal olarak gerçekten de bölümlü akrabalık doğrultusunda örgütlenip örgütlenmedikleriyle (Peters 1967) veya bölümlü karşıtlık kuramının, siyasal yaşamın soykütüksel düzeninin ve akrabalığın Bedevi ekonomisi ve çevrebilimiyle nasıl ilişkili olduğuyla (Peters 1960, 1965, 1967, 1980; Behnke 1980) pek ilgilenmiyorum. Hatta belirsiz siyasal ilişkilerin Bedevi ekonomisi ve çevrebilimiyle nasıl ilintili olduğuyla (Meeker 1979) da ilgilenmiyorum. Ben daha çok akrabalık ideolojisinin bireysel kimliği ve günlük toplumsal ilişkilerin algılanmasını ve çekip çevrilmesini nasıl biçimlendirdi-

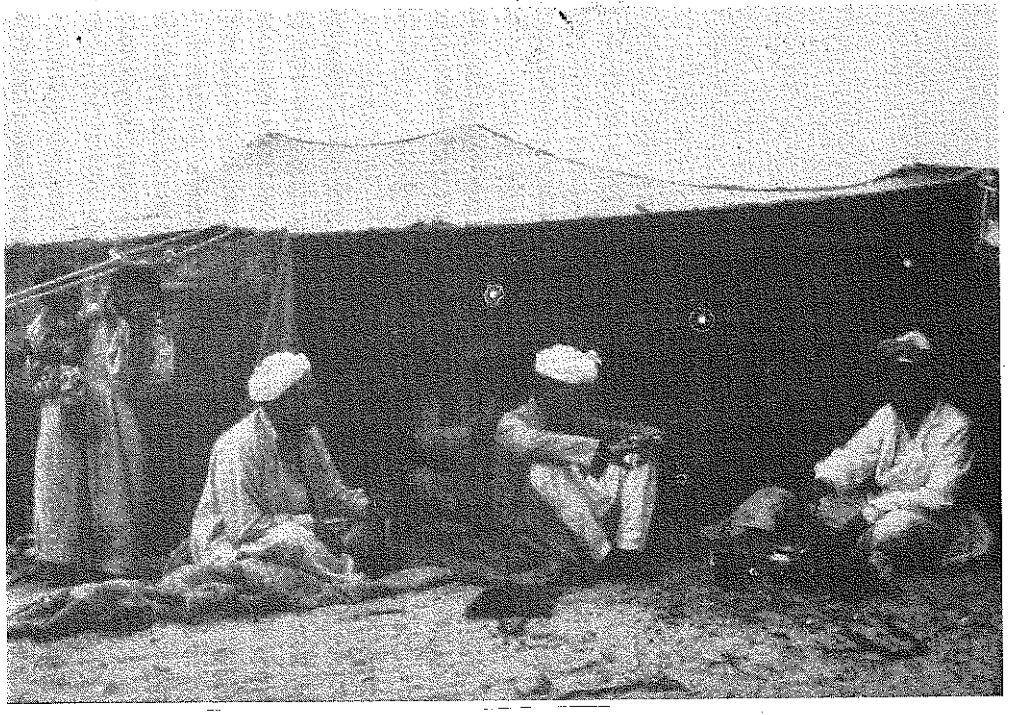
ğiyle ilgileniyorum. Bu, sonraki savların göstereceği üzere, toplumsal-siyasal örgütlenmenin dili olarak akrabalığın öneminin veya siyasal alanla kişiler arası alan arasındaki diyalektiğin öneminin yadsınması demek değildir. Bu yalnızca Evlad Ali'nin, toplumsal dünyalarındaki kişiler hakkında ve o kişilere yönelik hislerinin dili olarak akrabalığa dikkat çekmektir; ve bundan amaç, bu ideolojinin günlük yaşama ve duyguya ne kadar derin nüfuz ettiğini göstermektir.[17]

Evlad Ali'nin toplumsal dünyaları akrabalar ve yabancılar arasında (*garîbe* karşılık *ğarîb*) ikiye bölünmüştür; bu ayrım hem duyguları hem de davranışları biçimlendirir. Bedevilerin akrabalık ideolojisi iki temel önermeye dayanır. Birincisi, kan bağı olan herkes kendilerini tanımlayan bir özü paylaşır. Buradaki tanımlama iki anlamı da kapsar: hem her bireye toplumsal bir kimlik verir hem de bireylerin aynı kanı paylaşan herkesle özdeşleşmesini sağlar. Babayanlı akrabalar kanı ve eti paylaşırlar (*dam vlham*). Bununla birlikte anne soyundan gelenlerle olan akrabalığın *dmâye* (kanın küçültmeli hali) olarak nitelendirilmesi Bedevilerin anne tarafından uzak akrabalıkları zayıf akrabalıklar olarak gördüklerini düşündürtür. İkinci olarak da, aynı kanı paylaşan bireyler birbirleriyle özdeşleştikleri için birbirlerine yakınlık hissederler.

Akrabalık için kullanılan terim, "yakın olmak" anlamındaki kökten gelen *garâbe*'dir. Bedevilerin toplumsal ilişkiler hakkındaki görüşlerine bu ideoloji – kandaşlar, özellikle babayanlı akrabalar (uzak veya varsayımsal babayanlı akrabalar dahil), yani soya adını veren bir atanın tanıklık ettiği ortak baba soyundan akraba olanlar arasında doğal, olumlu ve kopmaz kan bağının ideolojisi – egemendir. Kabile bağlarına, ya da baba tarafından akraba olanlar arasındaki bağlara, birinin açık sözlülükle "asla koparılamayan kahrolası bağlar" diye nitelediği,[18] *asabiyye* denir. Bedeviler yakın akrabaları dışında kimseyi tanımadıkları iddiasıyla Mısırlıları hor görürler.

Akrabalıkta babayanlılığın tartışılmaz ideolojik önceliği vardır. Soy, miras ve toplumsal-siyasal kabile örgütlenmesi babasoyluluk çerçevesinde kavramlaştırılır; bu bağlamda babayla oğul (ve babayla kız) arasındaki güçlü bağ zaman olarak geriye ve yakın aile çevresinin ötesine kadar uzatılır. Babayanlı akrabalığın önemi aile üyeleri arasında hakların dağılımında açıkça görülür. Bir kere, çocuklar, annelerinin hangi kabileden olduğu statülerini etkilese de, babalarının kabilesinden sayılırlar (Abou-Zeid 1966, 257). Boşanma durumunda kadının çocuklarını tutma hakkı yoktur; bununla birlikte sütten kesilmemiş çocuklar bir süre annenin yanında kalabilirler ve anne yetişkin oğullarıyla birlikte ayrı bir evde yaşayabilir. Babayanlı akrabaların çocuklarında öncelikli hak sahibi olmalarıyla ilgili olarak hararetle tartışan iki kadından birinin (kadın, kocasının baba tarafından birinci derece kuzeniydi) kumasına şöyle dediğine tanık olmuştum: "Senin oğlun bizimdir, ve biz onu [koyun gibi] kurban edecek olsak bile senin bir söz söylemeye hakkın olmaz." Tartışmanın hararetinden kaynaklanan abartı bunun gerisindeki asıl iletiyi gizleyemez: baba tarafından akrabalar kadınlarının doğurduğu tüm çocuklar üzerinde hukuken hak sahibidir.

Bedeviler bunu yalnızca hak olarak değil, aynı zamanda duygudan kaynaklanan doğal bir bağ olarak da görürler ve bu, bir komşu kadından duyduğum aşağıdaki öyküden da açıkça anlaşılabilir. Bu kadın, kocası tarafından kendi ailesinin evine bırakılmış, sonra kocası bir daha onu almaya gelmemiş ve böylece onu boşamış. Kadının annesinden ayrılamayacak kadar küçük kabul edilen oğlu onun yanındaymış. Bir yıl sonra çocuğun baba tarafından dedesi onu almaya gelmiş. Söylenenlere göre beş yaşındaki torununa sormuş, "Benimle gelmek ister misin?" diye. Dedesini daha önce hiç görmemiş olan oğlan da birkaç eşyasını toplamak üzere koşmuş, dedesinin elinden tutmuş ve arkasına bakmadan gitmiş. Annesinin kalbi çok kı-



Akrabalar çölde kurdukları bir konak yerinde çay demliyorlar.

rılmış. Bu öyküyü duyan erkekler başlarıyla onaylamışlar ve hiç şaşırmamışlar; tek kelimeyle "Kan" diye açıklamışlar. Kadınlar da toplumsal ilişkileri ve kimliği öncelikle babayanlı akrabalık bağlamında düşünmekle birlikte deneyimleri onları biraz farklı bir konuma sürükler. En yakın bağlar kurdukları-nın çoğu, yani çocukları ve birlikte aynı evde yaşadıkları kadınlar, babayanlı akrabalar değildirler. Bu öyküyü duyan kadınların çoğu duygulanmışlar ve farklı tepki vermişler, dedesi yoksa çocuğu cezbetmek için büyü (*katablu*) mü kullanmış diye merak etmişlerdi.

Babasoylu, babayerli toplumlarda erkekler, özellikle erkek kardeşler arasındaki yakın (ama genellikle sorunlu) ilişkiler üzerine çok şey yazılıp çizildi. Yine de Bedevi toplumlarda babayanlı akrabalığın toplumsal kimlik ve ilişkilerdeki ideolojik başatlığının en iyi göstergesi, evlilikle kurulan bağlarla ilgili olarak kadınların konumu ve tutumudur. Kadınlar yaşamları boyunca kabile bağlarını korurlar ve kendi akrabalarıyla kocalarının akrabaları arasında anlaşmazlık olduğu durumlarda kendilerinkinin tarafını tutarlar; böyle koşullar altında çocuklarını bile terk ederek ailelerinin yanına dönen birçok kadının öyküsünü işittim. İçgüveysi geldikleri konak yerinde insanlar onlardan bağlı oldukları kabileye gönderme yaparak söz ederler; ve kadınlar yirmi yıllık evliliğin ardından bile kendilerini hâlâ içgüveysi olarak görebilirler.

Kadınların baba tarafından kendi gruplarına ne ölçüde bağlı oldukları aşağıdaki olaydan anlaşılabilir. Bir konak yerinde, babayanlı çekirdek akrabalardan birinin halası öldüğünde onun kız ve erkek yeğenlerinin hepsi kadının son günleri kendi yanlarında geçse ve babasının konak yerinde gömülseydi daha iyi olacağını düşünmüşler. Kırk yıl süren evlilik yaşamını konak yerinden uzakta geçirmiş olsa da orasını kadının gerçek evi olarak düşünüyorlarmış. Cenazesini yıkayan beş kişiden yalnızca biri kocasının sülalesindenmiş; öbür-

leri kız kardeşleri ve erkek kardeşlerinin eşleriymiş. Bir kadın kocasının soyuna asla dahil edilemese de oğullarının büyümeleriyle içgüveysi olduğu topluluktaki yeri sağlamlaşır. Kocası ölüp hanenin reisi olduğunda onun oğullarıyla yakın bağı babayanlı akrabalar kümesinin başı gibi görünmesini sağlar. Bu türden birçok kadın aile reisi vardır.

Kadınlar kimliklerini kendi babaları tarafından aldıkları gibi evlendikten sonra bile kendi akrabalarıyla bağlarını hem duygusal hem de stratejik nedenlerle korurlar. Kadınlar babalarının, erkek kardeşlerinin veya başka erkek akrabalarının ahlaki, yasal ve sık sık da mali desteklerine bağımlı olmayı sürdürürler. Bir kadının evlilik haklarını ancak onlar güvence altına alabilirler. Ailesiyle bağları kopmuş bir kadın hem kocasının hem de toplumun suiistimaline açıktır (Mohsen 1967, 157) fakat kendi akrabalarının desteğini arkasına alan evli bir kadın koruma altındadır. Kötü muameleye veya suçlamaya maruz kaldığında bunlara katlanmak zorunda olmadığını çünkü "arkasında erkekler olduğunu" savunur. Kızdığında eşyalarını denkler ve ailesinin konak yerine gider. Boşanma durumunda da destek göreceği aile evine döner. Akrabalarıyla özdeşleştirildiği için kadının davranışları akrabalarının onur ve ününü etkiler, tıpkı tersinin de geçerli olduğu gibi. Kadından son tahlilde sorumlu olan, kocası değil, akrabalarıdır; ve kadının, zina dahil, hatalarına yaptırım uygulayacak olanlar da onlardır.

Stratejik bakımdan yararlı olmakla birlikte bu akrabalık bağlarının duyguya dayandığı düşünülür. Kadınların yakınlık, özdeşleşme, ortak çıkar ve bağlılık duyguları onların akrabaları hakkında nasıl konuştuklarında ve aile evlerini ziyarete gitme, hatta akrabalarının kendilerini ziyaret etmeleri karşısında takındıkları tavırda ifadesini bulur. Akrabalarının haberleri kadınların kafalarını epeyce meşgul eder. Kutlanacak veya yas tutacak bir olay olduğunda (kocaları izin verirlerse)

koşa koşa evlerine giderler: hastalık, evlilik, sünnet; hacdan dönen, hapisten çıkan biri veya bir cenaze olduğunda ziyarete giderler; ve eğer bir nedenden ötürü gidemezlerse fena halde sinirleri bozulur. Genç bir kadın konak yerinden, ortada görünür bir neden yokken, "öfkeli" ayrıldığında bazı erkekler büyüden kuşkulanmışlardı ama kadınlar akrabalarını özlediğini ve hapisten yeni çıkan erkek kardeşini görmek istediğini düşünüyorlardı. Kocası onu eve götüremeyecek kadar meşguldü ve kadın günlerdir ağlıyordu.

Evlere ziyaret heyecanla karışık sıcak duygularla beklenir ve özlemle hatırlanır. Kadınlar hep ne kadar mutlu olduklarını, el üstünde tutulduklarını ve iyi bakıldıklarını anlatırlar. Armağanlar, giysiler, takılar, sabunlar, kokular ve şekerlerle gelirler. Saçları yeni örülmüş ve kına yakılmıştır, tatlı tatlı karanfil kokusu yayarlar – saçları ören kadın akrabaların armağanı. Kadının içgüveysi geldiği eve onun bir erkek kardeşi veya akrabası geldiğinde, cinsel ayrımcılık onun onlarla oturmasına bazen engel olsa da, kadın onlara mutlaka en iyi ikramlarda bulunacak ve sorumluluğu büyük kızlarına veya genç kumalarına bırakmak yerine bunların hazırlanmasıyla bizzat ilgilenecektir. Onları kısa da olsa selamlamasındaki ses tonu sevgisini hep belli eder.

Babayanlı akrabalığın diğer tüm bağlardan daha öncelikli kabul edildiği bir ideolojik sistemde evlilik o sistemin tutarlılığı açısından ciddi sorunlar doğurur. Evlad Ali'nin bu sisteme bağlılığı onların, Mısırlıların çekirdek aile olarak oturma eğilimlerini küçümseyişlerinden de anlaşılabilir. Bu durum, evlilik bağlarının babayanlı akrabalık bağlarının önüne geçtiğinin utanç verici bir işaretidir. Bir adam şöyle demişti: "Araplar en çok anne, baba ve erkek kardeşlerini sevdiklerini söylerler. Bir Arap karısını her şeyden çok sevse bile bunu kimseye belli edemez. Bunu asla belli etmemeye çalışır."

Evlilik sorununu çözmenin yolu onu özdeşlik ve yakın

kan bağıyla kaynaştırmaktır. Babayanlı koşut yeğen evliliğinin tercih edilmesinin nedeni bunun Bedevilerin babayanlı akrabalığın önemine ilişkin fikirleriyle tutarlı tek evlilik tipi olması olabilir (bkz. dördüncü bölüm). Ortadoğu'nun başka yerlerinde olduğu gibi bu tip evlilik kültürel bir ülküdür; bununla birlikte birçok başka evlilik türü de vardır. Bireyler arasında birden çok akrabalık bağı olmasından (Peters 1980, 133-34) ve *baba tarafından kuzen* teriminin kabile üyelerinin hepsini kapsamasından (kabile ne kadar geniş tanımlanırsa tanımlansın) ötürü çeşitli evlilik tipleri bu ülküsel tipe uygun olarak yorumlanabilir; ve evlilikler başka nedenlerle yapılsa bile onlar bu ülküsel tip bağlamında gerekçelendirilir. Dolayısıyla bir kuzen anne tarafından daha yakın olsa da aradaki bağ babayanlı bir bağ olarak betimlenir.[19] Kuzen evliliklerinin sıklığı bazı koşullara göre değişir. Bu koşullar burada ele alınamayacak kadar karmaşıktır ama kuramsal yazında bunlar epeyce işlenmiştir (bkz. Bourdieu 1977, 32-33). Ancak belirli bir toplulukta bu evlilik türünün ne sıklıkta gerçekleştiği, ideolojik boyutu yanında pek önemli değildir. Alan araştırmamı yaptığım toplulukta bu evliliğin oranı oldukça yüksekti. Beş hane reisinden dördü baba tarafından birinci derece kuzenleriyle (FBD) evliydiler. İkinci eş alanların üçü daha uzak kuzenlerle, kabilelerinin başka bir kolundan kadınlarla evliydiler. Bu kuşakta, iki erkek kardeşin büyük kızıyla büyük oğlu evlenmişlerdi ve erkek kardeşler yakın gelecekte öbür kız ve oğullarını da birbirleriyle evlendirmeyi tasarlıyorlardı.

Baba tarafından akrabalarla evliliği diğer evliliklerden ayıran şey nedir ve bu farklılıklar nasıl değerlendirilir? Çoğunluk için bunun cinsel heyecanla bir ilgisi yok. Aslında kimi yaşlı erkekler bu tür evliliklerin "medeni" (cinsel) yanının zayıf olmasından yakınıyorlardı. Çokkarılı bir adamın ifadesiyle, "Öbür karılarım kişisel olarak benimle daha iyiler," ama aynı adam yine de kuzen-karısını aşağıda açıklanacak nedenlerle

tercih ettiğini söylemişti. Bazı genç erkekler kuzenle evliliğin sorunlu yanının, kuzeni bir kardeş gibi görmelerinden kaynaklandığını söylüyorlardı.[20] Bekâr bir erkek düşüncelerini, "Konuşuyormuş ve flört ediyormuş gibi hissetmezsin, üstelik hakkında her şeyi, gittiğin yerleri, gördüklerini bilir," diye dile getirmişti. Bu yüzden kocasından çekinmeyeceğini ve bunun güç farkını azaltacağını ima ediyordu. Kızlar da konak yerinden ayrılacakları için dışarıdan biriyle evlenmek yönünde istek bildiriyorlardı. En azından bana, evliliğin cinsel yönüyle ilgili bir şey söylemiyorlardı.

Böyle evliliklerinin avantajları yakınlık, güven, özdeşleşme ve sadakat konusunda – baba tarafından – akrabalıktan beslenmesidir. Çokkarılı evliliklerde baba tarafından akraba olan kadına genellikle öbür kumalardan daha iyi davranılır. Kuzen-karıyla evlenmenin hiçbir gizeminin olmayacağından yakınan genç adam aynı zamanda öyle birini dışarıdan gelecek birinden daha az döveceğini ileri sürüyordu. Cinsel heyecanın olmadığını itiraf eden yaşlı adam da sevgi ve ev işlerinde sorumluluk konusunda kuzen-karısının ilk sırada geldiğini söylüyordu. Öbür karıları sevgide kuzeninin yerini almak için boşuna çabalamışlardı. Oysa bu ona göre imkânsızdı çünkü;

> ne de olsa o benim amcamın kızı. Ben olmadığım zaman onun eve bakacağını, konuklarla nazikçe ilgileneceğini ve mülkümle çocuklarımı koruyacağını bilirim. Kendi çocuklarımı daha çok sevse de öbür karılarımdan olma çocuklarıma nasıl baktığını, hatta onları kendi annelerinin hışmından nasıl koruduğunu görmedin mi? Ne de olsa çocuklar ona daha yakınlar, onlar onun akrabası, onun kabilesinden. Ayrıca, benim aklımda olan bir şey onun da aklında olur. Yabancılar bunu umursamazlar. Ben yokken kimin geldiğiyle, neyin kırılıp döküldüğüyle veya çalındığıyla ilgilenmezler. Onlar adını veya şanını umursamazlar. Ama amcanın kızı seninle ve sana ait şeylerle ilgilenir çünkü onlar onundur.

Menopoz olmuş karısıyla artık yatmayan bir başka adam da ona ev işlerinde reis oymuş gibi davranıyor ve parasıyla değerli eşyalarının hepsini ona emanet ediyor, önemli ziyaretlere yalnızca onu götürüyordu. "Yabancıları ziyarete gittiğimde yanımda yalnızca amcamın kızını götürüyorum çünkü ona güveniyorum," diye açıklamıştı. Öbür eşlerinden olma küçük çocukların neredeyse hepsi onunla beraber yatıyor, onunla yiyor ve kendi annelerinden çok onunla vakit geçiriyorlardı. Ona *hanni*, nene diyorlardı, yani çocukların en çok sevgi duydukları kişi oydu.

Bu tip evliliklerin kadınlar için sayısız yararı var. Eş olarak daha güvende ve güçlüler çünkü kendilerini korumakla yükümlü olanlar arasında kalıyorlar. Mali destek görme hakkı ortak babayanlı mirasa dayandığı için kocalarına o kadar bağımlı olmuyorlar. Ayrıca ortak çıkarları olan ve çoğunlukla da bir ömrü paylaştıkları akrabalarla ve sevdikleriyle bir arada olduklarından kendilerini daha rahat hissediyorlar. Evlilik yürümese bile çocuklarından ayrılmaları gerekmiyor. Birlikte ikamet eden kuzenler arasındaki evlilikler daha sevgi dolu oluyor çünkü, karşı cinsten birbirine akraba olmayan üyeler arasındaki ilişkilerin son derece sınırlı ve genellikle de ya uzak ya da düşmanca olduğu bir toplumda (bkz. dördüncü bölüm), yakınlığa dayalı çocukluk anıları üzerine kuruluyor.

Buna karşılık kocalarının baba tarafından akrabası olmayan eşler amca çocuklarından, hatta babayanlı çekirdek akrabaların anneleri ve kız kardeşlerinden genellikle farklı muamele görürler. Benim yaşadığım konak yerinde erkekler, oradaki kadınlara giysi ve takı alınan kutlamalarda (örneğin, düğünlerde) bu "yabancı" kadınları ya görmezden gelir ya da onlara daha az armağan verirler. Buna karşı savunma durumuna geçen yabancı eşler de birbirleriyle ittifak kurarlar ama bu da gelişigüzel olmaz; babayanlı akrabalık içgüveysi gelen kadınlar arasında bile özel bağlar yaratır. Benim konak yerinden er-

keklerle evli, aynı kabileden iki kadın vakitlerinin çoğunu birlikte geçiriyor, birbirlerine yardım ediyor ve tartışmalarda birbirlerini destekliyorlardı. Biri bir kişi veya aileye kızdığında öbürü de onunla veya onlarla konuşmayı reddediyordu. Dolayısıyla, maddi sonuçları ne olursa olsun,[21] babayanlı akrabalarla evlenmek, kendi çıkarlarını yürekten paylaşmayan ve desteklerini esirgeyen insanlara karşı kadınları korur; ayrıca erkekleri de öncelikli bağlılıkları ve çıkarları başka yerde olan kadınları hanelerine almak zorunda kalmaktan kurtarır.

Gördüğümüz gibi Evlad Ali toplumunda yakın toplumsal ilişkiler kurmanın tek kültürel temeli kan bağıdır. Ne var ki babayanlı akrabalık, başat olmakla birlikte, toplumsal kimliği ve toplumsal ilişkileri etkileyen tek etmen değildir. Evlad Ali bireyleri başka şeyleri de hesaba katarak evlenirler ve bunu genellikle akrabalık diliyle ifade etmeye çalışırlar.

Anne Tarafıyla Bağlar ve Ortak Bir Yaşam

Babayanlı akrabalık dışında bireyler arasındaki en önemli iki bağ anne tarafından akrabalık ve birlikte ikamettir (*işra*). Bu iki öğe başat babayanlı akrabalık ilkesinin dışındaymış gibi görünür, oysa Bedeviler bunu böyle algılamazlar. Farklı kavramsal araçlardan yararlanarak onlar ikisini de soy örgütlenmesi ideolojisiyle uzlaştırır ve böylece baba tarafından akrabalık ilkesi çerçevesine alırlar.

Anne tarafından akrabalığın çözümü daha kolaydır çünkü anne ve baba tarafından akrabalık arasındaki ayrım her zaman açık değildir. Babayanlı koşut-yeğen evliliği anne ve baba tarafının bağlarını kaynaştırır. Peters'ın (1967, 272) da işaret ettiği gibi, aynı soy içinde gerçekleşen evliliklerin ve kuşaklar boyunca aynı iki soy arasında sürekli kadın alışverişinin yarattığı örtüşen bağların yoğunluğu da davranış ve duygunun hukuksal kurallara uyup uymadığı sorusunu bulandırır. Fakat en azından konuşmalarda – ve akrabalık terimleri uygulandı-

ğında – Bedeviler, birden çok bağın söz konusu olduğu durumlarda babayanlı akrabalar arasındaki bağlara öncelik tanırlar. Dolayısıyla, yaşadığım kampta, baba tarafından birinci derece kuzenleri olan iki kız kardeşle evlenmiş olan iki erkek kardeş, dayılarını ve teyzelerini de, baba tarafıyla bağlarını ifade edecek tarzda amca ve hala diye çağırırlardı (yani *sid* ve *amma* diye, *hâl* ve *hâla* diye değil).

Genel olarak bireyler anne tarafından akrabalarına büyük sevgi ve yakınlık beslerler; fakat anne soyu toplumsal kimliği belirlemekten uzaktır çünkü bir kuşaktan öteye gitmez ve başkalarıyla özdeşleşme konusunda güçlü bir etkisi yoktur. Ortak paydaya ilişkin sayılı ipuçları çocukların dayılara benzerliğini dile getiren deyişlerde saklıdır. Anne soyunun onuru bir kadının çocuklarının, kumaların çocuklarına karşı olan statüsünü belirginleştirmede etkili olabilir. Babayanlı akrabalığa dayalı toplumsal ilişkileri güçlendiren öğeler – örneğin ortak hukuksal sorumluluk, ortak mülk veya birlikte ikamet – pek seyrek olarak anne tarafından akrabalık bağlarını pekiştirir. Ancak *dmâye* sözcüğünün ("kan"ın küçültmeli hali) simgeleştirdiği bağ, bünyesinde bağlılık ve arkadaşlık duygularıyla törensel olaylarda ziyaretleşme ve armağanlaşma yükümlülüklerini barındırır.

Anne tarafından akrabalarla yakınlık babayanlı akrabalık ilkesiyle çelişmez. Aslında bir kadının akrabalarıyla onun çocukları arasındaki ilişkiye dikkatle bakılırsa görülecektir ki anne tarafından akrabalık bağı dolaylı olarak babayanlı akrabalıktan türemektedir. Birincisi, akrabalığın kaynağı çocuklar değil yetişkinler olduğu için bir kadının çocuğuyla olan bağı, kadının kendisiyle onun baba tarafından akrabalarıyla olan bağın bir uzantısıdır. Bir adamın açıkladığı üzere, "Bir kadın, dışarıdan biriyle evlendiğinde bile kendi kabilesinin bir parçasıdır," dolayısıyla akrabaları onun çocuklarıyla ilgilenirler çünkü bizzat onunla ilgilenirler. Ziyarete geldiklerinde mutla-



Anne ve oğul.

ka ikisini de sevgi seliyle karşılarlar. Bedevilerin bu tür akrabalığı nasıl gördüklerine ilişkin dolayı bir kanıt da erkek ve kız yeğenler için kullanılan kardeşliğe dayalı akrabalık terimleridir: ne kadar uzak ve hangi kuşaktan olurlarsa olsunlar, tüm yeğenler "kız kardeşin oğlu," veya "erkek kardeşin oğlu," diye çağrılırlar (*ibnahıyyi* ve *ibnahıti*). Akrabalığın kaynağı olanlar açısından bakıldığında, yeğenler arasındaki bağlar babayanlı akrabalık bağlarıyla tutarlıdır; çünkü onlar ne de olsa baba tarafından akraba olanların çocuklarıdırlar.

Bedevi toplumunda annelerle çocukları arasındaki ilişki, birkaç istisna dışında, ömürleri boyunca son derece yakın ve sevgi doludur. Başta bağımlılık, sonra da ilgi ve kaygıya dayalı olan bu ilişki verili olarak kabul edilir ve yakınlığı babayanlı akrabalıkla eşit gören kuralın tek tartışmasız ve açık istisnasını teşkil eder. Çocuklar büyüdükten, baba tarafından akrabalarla yaşayıp onlarla özdeşleştikten sonra anne tarafından akrabalara duydukları sevgi, anneye duydukları sevginin birer uzantısıdır. Annelerini seviyorlarsa annelerinin özdeşleştiği ve anneleriyle özdeşleşenleri de seveceklerdir. Dolayısıyla çocuğun bakış açısından anne tarafından akraba olanlar baba tarafından olanlarla ne karıştırılır ne de onlarla rekabet halindedirler; onlar yalnızca annenin babayanlı akrabaları olarak düşünülürler. Bir rekabet varsa da anneyle baba arasındadır. Bir babanın şaka yollu sorusundan anlaşılacağı gibi: karısıyla birlikte oturan adam iki yaşındaki kızını gıdıklamış ve tekrar tekrar, "Sen kimin kızısın? Babanın mı ananın mı?" diye sormuştu.

Bedevi toplumundaki öbür yakın ilişki türü de bir arada yaşayan ama akraba olmayanlar arasındakidir, ya da bir adamın betimiyle, *garâba min l-galb* (kalpten gelen akrabalık). Evlad Ali, ne anne tarafından akraba ne de, ne kadar uzak olursa olsun, aynı soydan veya kabileden olmayanlar arasındaki yakın bağları mantıksal bir tersine çevirmeyle haklılaştı-

rırlar. Aynı soydan gelenler ülküsel olarak birbirlerine yakın yaşadıklarından, birlikte ikamet olgusuyla baba tarafından akrabalık arasında güçlü bir ilişki vardır. Usta bir manevrayla birlikte yaşayanlar baba tarafından akraba olanlarınkine benzer ilişkiler geliştirirler. Böyle ilişkiler hakkında konuşurlarken Evlad Ali – eğer varsa, ne kadar uzak olursa olsun – baba tarafından akrabalığı vurgulama eğilimindedirler. Soykütüksel bir bağ olmadığı durumlardaysa ilişkilerin doğası göz ardı edilir ve eylem yoluyla akrabamsı bağlar yaratılır.

Bir arada yaşama veya bir yaşamı paylaşmayla oluşan bağa *işra* denir. Geçici diye nitelendirilmesine karşın[22] bu bağ akrabalığın kalıcı yakınlık duygularını, destek ve birlik olmanın getirdiği az-çok özdeşleşmeyi ve bunun sonucu olan yükümlülükleri akla getirir. Bu bağ Bedevi kültüründe (ve başka birçoklarında), arada düşmanlık olmadığı anlamına gelen, yemeği paylaşma fikriyle simgelenir. Fiziksel yakınlık ve yaşamı paylaşmaya dayalı bir ilişkiyi betimleyen deyiş, *eyş vmlih* (tahıl ve tuz), hem karı-koca, hem eski ve mevcut komşular, hem de himaye eden ve edilen aileler için kullanılır.

Yerleşikleşmeyle birlikte komşuların çeşitliliği ve sürekliliği de değişti. Yerleşik mezralarda komşular akraba gibi oldular: onlar sünnet, evlilik, cenaze, doğum ve hastalıkla ilgili törenlerde birbirlerini ziyaret ve birbirlerine yardım ediyor, komşu ailelerin tuttukları yasa saygı gösteriyorlar. Başka gruplarla anlaşmazlıklarda, özellikle birbirlerine çok yakın yaşayan komşular, siyasal olarak bir arada duruyorlar. Aynı zamanda birbirleriyle çok vakit geçiriyorlar.

Birçok konak yeri ve mezrada, özellikle zengin olanlarında, grubun ve belli erkeklerin himayesi altında bulunan bazı aileler veya bireyler vardır. Benim yaşadığım konak yerinde bu türden beş hane vardı ve onlar çekirdek aileyle o kadar yakındılar ki başta onları akraba sandım. Bazıları gerçekten uzak akrabaydılar (altı çizilen bir statü) ama bunlar azınlıktılar ve

kriz durumları hariç, bu insanların kabilesel kimlikleri görmezden gelinirdi. Akrabalar gibi onların çoğu yaşamlarını topluluğun içinde geçirmişlerdi. Örneğin, genç bir erkek, onun karısı ve iki çocuğu, bir de yaşlı kör babasından oluşan bir aile vardı. Bu yaşlı adam babayanlı çekirdek akrabaların babaları için çobanlık yapmıştı, onun da babası yine aynı işi yapmıştı. Kadın ve çocukları bu adama amca (*sid*) diye hitap ediyorlardı çünkü topluluk içindeki yaşlılar genellikle akrabalık sıfatıyla çağrılırlar. Genç adam çekirdek ailelerin evlerine sürekli gider gelir, hamileri evde olmadıklarında konuklarını eğlendirir, evde olduklarında da yemeklerin servis edilmesine ve başka işlere yardım ederdi vs. Onun toplumsal rolü babayanlı çekirdek akrabaların erkek yeğenlerinkiyle – ki onlarla çok yakındı – benzerdi.

Himaye edilen bir başka aile de otuz yılı aşkındır grubun içinde yaşıyordu. Evin reisi başta çoban olarak konak yerine gelmiş, sonra da hamilerinden biriyle ortak olmuştu. Ben oradayken bu yaşlı adamın hamisinin erkek kardeşi onun güzel kızıyla evlenmeye karar vermişti. Bu kızın ve konak yerindeki öbür kadınların tutumlarının, aynı anda içgüveysi gelen bir gelininkinden ne kadar farklı olduğu görmeye değerdi. İçgüveysi gelen gelin rahatsızdı ve çevresindekiler de gergindi. Oysa himaye edilen adamın kızı farklıydı – *işra* bağları onu konak yerindeki herkese zaten bağlamıştı. Ben bu farklılıktan söz açtığımda insanlar, "O konak yerinde doğdu. Arada bir yabancılık (*ğurbe*) yok. Herkes rahat," diye açıkladılar.

Yalnızca bir arada yaşamak bile akrabalığa benzer haklar ve yükümlülükler doğurur. Bu aşağıdaki iki örnekten de anlaşılacaktır. Çekirdek topluluktaki erkeklerin hem kız kardeşi hem de komşusu olan bir kadın (yakında oturan başka bir sülaleden bir adamla evliydi) – etin bol olduğu ve damadın kadın akrabalarının çalışmaları gerekmediği – erkek kardeşinin nişanına (*siyâg*) ve düğünden sonraki törensel gelin ziyareti-

ne (*zevre*) davet edilmediği için kızgındı. Haksızlığa uğramış hissettiğinin gerekçelerinden biri, "Ben onların kız kardeşiyim. Bir komşu olarak bile oraya gitmeliydim!" idi. Gebe bir akrabasına yardım etmediği için birini azarlayan bir kadın, komşu bir kadının – "akraba bile değil" – ona ekmek pişirdiğini, kuyudan su taşıdığını, hatta çamaşırlarını bile yıkadığını anlatmıştı.

Akrabalar birbirlerine yakın yaşadıklarından ötürü birbirlerine yakın yaşayanların da akraba gibi olmaları gerektiği yollu sav yeterli değildir. Asıl şunu sormak gerekiyor: Bir arada yaşama niçin bu kadar güçlü bağlar yaratıyor? Gelişen yakınlık hukuksal sorumluluklarla değil de güçlü duygularla ayakta tutulduğu için sanırım bunun açıklaması Bedevilerin "tanışıklık" konusundaki tutumlarında saklı. *Mvellif ale* (alışkın veya tanışık olma) terimi en sık olarak bir çocuğun annesi dışındaki bakıcılarına (genellikle büyükanne, abla veya babanın başka bir eşi) aşırı bağlılık hissettiği durumlar için kullanılır. Böyle durumlarda çocuk bakıcısından ayrıldığında şiddetle itiraz eder, çok ağlar ve yemeyi veya susmayı reddeder. Aynı terim anavatan düşüncesiyle ilişkili olarak da kullanılıyordu; insanlar alışkın olmadıkları topraklarda rahatsız olurlar ve "nasıl oturacağımızı veya duracağımızı şaşırdık" derlerdi. Buradan da tanışık olunan şeye bağlanma fikri doğuyor. Birlikte yaşamak yabancıları tanıdık, dolayısıyla sanki akraba yapar ki akrabalar aileden olmaları itibariyle zaten tanıdıktırlar.

Özdeşleşme ve Paylaşma

Kan bağı yakın toplumsal ilişkiler anlamına gelir, çünkü Evlad Ali düşüncesinde, akrabaları birbirleriyle özdeşleştirir. Akrabalar ortak kaygılara ve onura sahiptirler; ülküsel olarak konutlarını, mülklerini ve geçimlerini de paylaşırlar.[23] Onlar bu ortaklık duygusunu ziyaretleşmelerle, törensel değişimler-

le ve işi, duygusal tepkileri ve sırları paylaşarak ifade ederler. Sorunlu durumlarda birbirlerine sıkı bağlılıkları bazen birlikte sıraha sarılmalarıyla sonuçlanır; cinayet hallerinde bu bağlılık, diyet (*diyye*) konusunda ortak sorumluluk biçiminde kurumsallaşmıştır.

Baba tarafından akraba olanlar arasındaki bu güçlü özdeşleşme kendini çeşitli biçimlerde gösterir. Birincisi, birçok bağlamda bireyler, akrabalarını etkileyen şey kendilerini de etkilemiş gibi davranırlar; birine yapılan bir hakaret tüm akraba grubuna yapılmış gibidir, tıpkı bir akrabaya yapılan bir hakaretin kişinin kendisine yapılmış bir hakaret olarak yorumlanması gibi. Hararetli bir tartışmanın ortasında kocasının babasını aşağılaması üzerine bir kadın herkese derdini şöyle anlatıyordu: "Baban hakkında biri böyle bir şey söylese sen durur muydun?" Benzer şekilde, aileden birinin utanç verici bir davranışının tüm ailenin onurunu lekelemesi gibi önde gelen bir babayanlı akrabanın veya baba soyundan bir atanın şanı da herkesin şanıdır. Hem öç hem de onur cinayetlerinin (gerçek yaşamda son derece seyrek görülür) mantığı, bir kişinin hakaret dolu bir sözü veya utanç verici bir davranışının yalnızca bireyi değil, tüm grubu etkilemesidir.[24]

İkincisi, insanlar, en azından yabancılar tarafından, akraba gruplarının hemen hemen eşdeğer temsilcileri olarak algılanmaktadırlar. Bir ev sahibi bir konuğu onurlandırdığı zaman onun o kişinin tüm akrabalarını onurlandırdığı varsayılır; bu da kadınlar veya kişilik olarak çok da önemli olmayan bireyler için bazen niçin koyun kesildiğini açıklar. Beni evlat edinen ailelerin üyeleri, konak yerinin dışında ziyarete gittiğimde bana nasıl davranıldığını hevesle sorarlardı; çünkü bunu *kendilerine* ne kadar saygı gösterildiğinin bir belirtisi sayarlardı. Yabancı grupların törenlerine babayanlı akraba kümesinden bir kişinin katılması tüm grubun yükümlülüğünü kaldırmaya yeter. Evliliklerin düzenlenmesinde ilgili gruplar, bi-

reylerden daha önemlidir. Konak yerimize gelen erkekler evlilik isteklerini "kızlarımızdan biri" diye dile getiriyorlardı; *nasîb* (hısımlık yaratmak) için aileyi tercih ettiklerinden, görünüşe göre kızın kim olacağının pek önemi olmuyordu. Bu erkeklerden bazıları, akraba gruplarına beslenen kinden ötürü geri çevrilmişlerdi. Hatta talibin konak yerindeki erkeklerle kişisel yakınlığı olsa bile (bir seferinde anne tarafından akrabalık da söz konusuydu) kabile üyeliği ve kabileler arası ilişkilerin durumu buna engel olabilir.

İnsanlar arasındaki bağların – bu bağlar ister anne veya baba tarafından akrabalığa, ister bir arada yaşamaya dayansın – varlığını betimlemek için sık sık "biz onlara gideriz, onlar da bize gelirler" (*nimşülhüm vycûnâ*) deyişi kullanılır. Bu deyiş hoş bir biçimde bireyler arasındaki bağların ne şekilde ifade edildiğini ve sürdürüldüğünü anlatır. "Gitmek ve gelmek," günlük ve törensel (*münâsebât*) ziyaretlerdeki (törensel olanlar genellikle yaşamsal kriz veya geçişler dolayısıyla yapılır) karşılıklılığa işaret eder. Törensel olanlar gayri resmi olarak önem sıralamasına konduğu için bazılarına katılmamak, ilişkinin sona erdiği ve bağın koptuğunun belirtisi olarak yorumlanır.

Böyle ziyaretler özdeşleşme ("akrabaya olan bana da olur" duygusu) ve duyguları paylaşan insanlarla birlikte olma dürtüsüyle yapılır. Ziyaretler ayrıca, halihazırda aralarında bağ bulunanların özdeşleşme duygularını güçlendirmeye yarar. Bu yön en çok hastalık veya sıkıntılı zamanlarda yapılan ziyaretlerde (bunlarda törensellik en alt düzeydedir) görülür. Alan araştırmasında bulunduğumun ilk iki ayında ev sahibim gizemli bir biçimde uzun süreliğine eve gelmedi. Sürekli olarak konuklar gelip gidiyor, birçoğu da kalıyordu; bense Bedevilerin sahiden çok arkadaş canlısı insanlar olduklarını düşünüyordum. Ev sahibim döndüğünde bir kutlama yapıldı, koyunlar kesildi, konuklar hem çok hem de neşeliydiler. Son-

radan anlamıştım ki adam devlet yetkililerince sorgulanmak üzere gözaltına alınmış; herkes tutuklanacağından kaygılanmış ve bundan dolayı, ona en yakın ve bu durumdan en çok etkilenmiş olanları görmeye gelmişlerdi. Sağ salim dönüşünün ardından da geçmiş olsuna gelenler bu sefer insanların sevinçlerini paylaşıyorlardı. Hasta ziyaretleri de benzer bir protokolü izler. Hasta birini ziyaret etmemek hakaret ve ilişki hukukunun ihlali olarak algılanır çünkü sevilenlerin sağlığı için kaygılanmak gibi "doğal" bir şeyden sapma olarak görülür.

Sıkıntıların en büyüğü elbette ki ölümdür. Birinin öldüğü bir konak yerine gitmemek, mevtanın akrabaları veya onunla birlikte yaşayanlarla bir bağ varsa, o bağın koparılması anlamına gelir. Cenaze törenlerini altıncı bölümde ayrıntısıyla ele alacağım ancak kadınların yasla ilgili tutumlarına kısa bir bakış, bu törenlere katılmanın niteliğini açıklayacaktır. Başsağlığına (*y'azzun*) gelen kadınlar eve veya konak yerine feryat ederek (*y'aytun*) yaklaşırlar, sonra da herkes en yakın olduğu aile üyesinin önünde çömelir ve onunla "ağlar" (*yetebâkun*). Bu törensel ağlama basit bir gözyaşı dökmeden ötedir; bu, kadının en yakınının, genellikle babasının arkasından yürekler parçalayan feryadıdır. Bu alışılmadık davranışı sorunca bir kadın, "Orada ölenin arkasından mı ağladıklarını sanıyorsun? Hayır, onlar kendi ölmüş yakınlarının arkasından ağlıyorlar,"diye açıklamıştı. Sonra, arkasından yas tutulan kişiye en yakın kadın da kendi kaybına feryat ettiği bir ağıtla karşılık verir. Kadınlar "biriyle ağlamak"tan söz ederken bir deneyimi paylaştıklarını söylemek isterler. Paylaştıkları şey üzüntüdür; yalnızca halden anlayarak değil, o anda üzüntü duyan kişinin huzurunda, kendi ölmüşlerinin üzüntüsü hatırlayıp bizzat o deneyimi yine yaşayarak. Paylaşılan bu duygusal deneyimler toplumsal bağların temelini oluşturan özdeşleşme duygusunu güçlendirmekle kalmaz; duyguları açığa vuran bu tür törenlere katılım aynı zamanda, o anda ilgili kişinin yaşadıklarına



Kadınlar ziyarete gidiyorlar.

benzer duygular – dolayısıyla da aralarında normalde hiçbir özdeşleşme ilişkisi olmayan bireyler arasında bile – bir özdeşleşme yaratabilir. Aynı süreç evlilik ve sünnet düğünleri, hac dönüşü veya hapisten çıkma gibi sevinçli törenler için de geçerli olabilir.

Gidip gelmelerde armağanlaşmalar da görülür; kesilmesi için hayvanlar, para ve hizmetler alınıp verilir.[25] Bana göre bu değişimler Peters'ın (1951, 166-67) savunduğu gibi borç olarak değil, bağların varlığının, maddi bir bağlamda, onanması olarak görülmektedir. Toplumsal ilişkilerde armağanlar ve karşı-armağanlar çok önemli olmakla birlikte ilişkiler bunlarla kurulmaz; bu armağanlar söz konusu ilişkilerin varlığını yansıtır ve sürdürülmesini imler. Armağan verme bazen yük halini alıyorsa bu, hem bireysel deneyimlerin hem de kişiliğin ve tarihin olumsallıklarının toplumsal örgütlenmeye ilişkin kültürel ülkülerce tam olarak belirlenememesinden kaynaklanır.

Bağların dışavurumunun ve sürdürülmesinin yöntemlerinde ortaklaşa görülen şey, paylaşımdır. İnsanları ziyaret etmeye yönelten, yakınlık hissedilen kişiyle aradaki özdeşleşme duygusudur; ve ziyaretler, paylaşılan şeyi güçlendiren duygu yüklü etkinliklere katılım için vesile oluşturur. Hem maddi eşya hem de hizmet şeklinde armağanlar vererek insanlar sahip oldukları şeyleri paylaşırlar. Kitabın ikinci yarısında inceleyeceğimiz üzere, toplumsal yakınlığın bir başka önemli göstergesi de düşüncelerin ve duyguların, özellikle de onur ve iffete ilişkin ülkülere aykırı düşünce ve duyguların paylaşımıdır.

Değişen Dünyada Kimlik

Evlad Ali'yi de etkileyen köklü değişimler yukarıda açıklanan kan ideolojisiyle karmaşık biçimlerde etkileşmektedir. Toplumsal örgütlenmeye egemen ideolojik ilke hâlâ akraba-

lıktır; ve toprağın farklı görünümüne karşın iskân örüntüleri süreklilik göstermektedir. İlk bölümde betimlenen ev ve çadır kümeleri bugün geleneksel olarak dağınık dağınık duran iki-on çadırlık konak yerlerinden daha yaygın olmakla birlikte ikisi de aynı adla (*naci*, çoğulu *nevaci*) anılmakta ve biri öbüründen farklı görülmemektedir. Yerleşimler kalıcı olabilir ancak gruba egemen soy veya ailenin adıyla anılan topluluklar toprağa dayalı bir birimler olarak değil toplumsal birimler olarak tanımlanmaktadır.

Bedevilerin – kaçakçılık, yasal işler, toprak satışı ve tarım aracılığıyla – parasal ekonomiyle ilişkilerinin yarattığı yeni ekonomik durum, refahın hacmini de dağılımını de derinden etkiledi. Hayvancılığa ve tahıla yönelik basit tarımcılığa dayalı bir ekonomi yağışa bağımlı olduğu için yılda beş-on santim yağmur alan ve kuraklığın yedi yıl bile sürebildiği bir bölgede malvarlığı da hep tehdit altındadır. Sürüler bir mevsimde bile yok olabilir. Ekili bir araziye yağmur yağabilir de yağmayabilir de. Bedevilerde hep zengin ve yoksullar olmakla birlikte talih her an öngörülemez biçimde değişebilir ve bir kişi veya ailenin elindeki birikmiş servet her an tehlikeye düşebilirdi. Artık toplumsal tabakalaşma daha belirginleşti ve katılaştı: zengin olanlar verimli yatırımlara girecek sermayeye sahipler, yoksullar sahip değiller.

Toplumsal ve siyasal gücün pekişmesi açısından belki de daha önemli olan, özel mülkiyete konu olabilecek kaynak çeşitlerinin yavaş yavaş artması, dolayısıyla da bazı insanların başka insanları kendilerine bağımlı hale getirmeleri ve onları kontrol etmeleridir. Eskiden ekonomik, siyasal ve toplumsal statü birbirinden bağımsızken – çünkü statü ve önderlik büyük ölçüde soykütüğüne ve somut başarılara dayalı üne bağlıydı, bağımlılık da ekonomik çaresizliğin bu denli açık bir göstergesi değildi – artık bunların birbiriyle ilişkisi giderek artmaktadır.

Bununla birlikte kabile sisteminin çözülmesi hiçbir şekilde yakın değildir. Refah farklılıklarının hepsinde hâlâ akrabalık bağları görülmekte, kabile örgütlenmesinin dikey bağları yeni yeni baş gösteren sınıfsal oluşumların yatay bağlarını gölgede bırakmaktadır. Bireysel mülkiyet ve kaynakların özel kişilerce denetlenmesi kabile sisteminin ekonomik temellerini zayıflatmaktaysa da kabilenin ideolojik egemenliği sürmektedir. Garip bir biçimde, devletin soy sistemini yıkmak niyetiyle ön ayak olduğu kooperatifler soya dayalı bağlılıkları daha da güçlendirdi çünkü yeni kaynaklar, yeni sistem içinde önderliği üstlenen geleneksel kabile reislerince soy esasına göre dağıtıldı (Bujra 1973, 156).

Refahın ulaştığı yeni boyutlar geleneksel ekonomide erişilemeyen ülküsel soy dayanışmasını daha çok gerçekleştirmeye yaradı. Örneğin, refahın ve fırsatların artması geniş ailelerin bir arada yaşamasını kolaylaştırdığı için soylar üstündeki bölünme baskısını bir ölçüde azalttı. Stein'a göre bu yeni koşullarda "geniş aileye üye olan bireyler belirli gelir kaynakları konusunda uzmanlaştılar; bunun da toplam etkisi, geniş ailenin bir bütün olarak geçiminin ve sosyal güvenliğinin garanti altına alınmasıdır" (1981, 42). Bu işbölümü soy dayanışması ve geniş aile ülküsüne yeniden can verdi. Ayrıca başka bölgelerdeki soylarla ittifakları sürdürme baskısını da azaltmış olabilir ki böylelikle babayanlı akrabalığa yeniden yönelme eğilimi başgöstermiştir. Bu yeni refahla daha kolay gerçekleştirilebilecek bir başka ülkü de ailenin büyümesidir – zengin erkekler daha çok kadınlarla evlenebilir ve daha çok çocuğa bakabilirler.

Erkekçe özerklik ve kabilesel bağımsızlık ülküleri, devletin Bedevilerin yaşam tarzlarına ve işlerine kısıtlama getirme girişimlerine Bedevilerin gösterdikleri dirençte sürmektedir. 1950'lerin sonunda askeri yönetim sona erdikten sonra Batı Çölü ilinin idaresi – kabile örgütlenmelerine uygun birkaç de-

ğişiklik hariç – dış görünüşte diğer iller gibi olduysa da fiiliyatta bu il diğerleri gibi yönetilemiyor. Örneğin, Bedeviler ulusal meclise gönderilecek temsilcilerini seçerken hâlâ kabile bağlarını gözetiyorlar. Genç erkekler de hâlâ askerlikten kaçıyor, ya Libya'ya ya da sürüleriyle çöle gidiyorlar. Anlaşmazlıkların çoğu örfi hukukla çözülmektedir. Cinayet gibi ağır ve yetkililerden gizlenemeyen suçlarda devlet mahkemelerinin verdiği kararlar geçerli kabul edilmemektedir. Dahası, Bedeviler suçlunun olabildiğince çabuk salıverilmesini istedikleri için (çünkü böylece sorunu örfi hukuka göre çözebilirler) genellikle mahkemelere yardımcı olmuyorlar. Bilerek veya bilmeyerek, birçok insan yasadışı yaşıyor; kaçakçılık yapıyor, kapalı sınırları aşıyor, ruhsatsız silah taşıyor, askerden kaçıyor, doğumları nüfusa bildirmiyor, kimlik çıkartmıyor, vergi vermiyor ve adaleti kendince gerçekleştiriyor. Tutuklanmak veya hapse girmek Bedeviler için caydırıcı değil; onlar kendileri haklı gördükleri için bunu, sorumlu devlet birimlerini lanetlemek için fırsat biliyorlar.

Bununla birlikte eski ülkü ve değerlerin yeni koşullarda sürmesiyle ilişkili ilk bakışta belli olmayan başka süreçler Bedevilerin günlük yaşantılarını dönüştürmeye başladı. Bundan özellikle kadınlar etkileniyorlar. Konak yerinde ve ev içinde erkeklerle kadınların dünyaları daha ayrıklaşmaya başladı. Bedevi toplumsal yaşamında bir yere kadar hep cinsel ayrımcılık varolmakla birlikte evlere taşınmayla bu katılaştı. Çadırlarda, yakın akrabalardan başka erkekler olduğunda kadınların alanıyla erkeklerinkini bir battaniye ayırırdı. Battaniyeler duvar gibi sabit ve geçirmez olmadığından arada konuşmalar ve bilgi akışı mümkün oluyordu. Şimdiyse her odada bir kadın ve çocukları barındığından, selamlık işleviyle ayrı bir oda (*marbu'a* veya *manzara*) yapmak alışkanlık haline geldi.

Geçim ekonomisinden pazar ekonomisine doğru gerçekleşen değişim, erkeklerin üretim kaynakları aracılığıyla kadınlar

üstündeki denetimlerinin derecesini de değiştirdi. Kadınlar hiçbir zaman kaynaklara sahip olmamış, hatta onları kontrol etmemiş olabilirler ancak bu kaynaklarla geçinebilmek için kadınlara hep ihtiyaç oluyordu ve erkeklerle kadınlar geçim ekonomisine birbirini bütünleyen etkinliklerle katkı yapıyorlardı. Artık bu denge kalmadı. Geleneksel işbölümünde erkekler koyunlara bakar, tahıl ekip biçer ve sınırlı ölçüde ticaretle uğraşırlardı. Kadınlar da ev işlerinden sorumluydular ve bu yalnızca yemek yapma ve çocuk bakmayla sınırlı değil, tahıl öğütme, süt sağma ve işleme, su taşıma (çoğunlukla uzak kuyulardan), yakacak olarak çalı çırpı toplama (kullanılan ilkel keserler ve ağır yüklerle kat edilmesi gereken mesafe uzun olduğundan çetin bir iş) ve çadırla battaniye dokumayı da kapsardı. Peters (1965, 137-38), Kuzeydoğu Libya Bedevilerinde kadınlarla erkeklerin alanlarının birbirine bağımlılığına ve geleneksel ekonomide kendilerine özgü işler üstündeki kontrolleri sayesinde kadınların sahip oldukları haklara büyük önem verir. Ne var ki kadınların işleri önemsizleştikçe söz konusu haklar kısıtlanmış olabilir. Evler ve mobilyalar artık parayla alınmakta, besinlerin daha az işlenmesi gerekmekte, su yakında ve yemeklerin pişirilmesi yine parayla alınabilen gazyağıyla yapılmaktadır. Kadınların işi giderek kapalı ve ekonomik bakımdan değersizleştirilen bir alana kısıldı. Kadınlar büyük ölçüde erkeklere bağımlı hale geldiler; çünkü geçim artık – eskiden hem erkeklerin hem de kadınların emeğini gerektiren ve ikisini geçimlikte hak sahibi kılan – sürülerin ve tarlaların değerlendirilmesinden çok paraya dayanmaktadır.

İffet düzgüsü ve peçe takma kuralları uzun bir tarihe sahip; fakat kalıcı, yerleşik toplulukların oluşturduğu bu yeni bağlamda bunlar kadınların yaptıklarını daha büyük ölçüde belirlemektedir. Komşuların akraba olmama veya yabancı olma ve yakın mesafede yaşama ihtimali, üyelerinin genellikle

şu veya bu şekilde akraba oldukları çöldeki yalıtılmış konak yerlerindekinden daha büyüktür. Ayrıca yeni meskenlere gelen konuklar da, erkeklerin seyahatleri ve ticari girişimleri dolayısıyla daha çok grup dışından olmaktadır. Cinsel düzgüler (bkz. dördüncü bölüm) kadınların akraba olmayan yabancı erkeklerden uzak durmalarını gerektirdiğinden onlar göze görünmemeye, daha sık peçe takmaya ve haremlikte kalmaya daha çok özen göstermelidirler. Bu durum onların hareket etme özgürlüklerini kısıtlamıştır.

Yerleşikleşmenin ve yeni ekonomik seçeneklerin ortaya çıkışıyla bu düzgüler kadınların toplumsal ağlarını sınırlandırmış ve kadınlarla erkeklerin yaşantıları arasındaki uçurumu genişletmiştir. Kadınlar kendi akrabalarını ziyaret etmek dışında seyrek olarak konak yerlerinden uzağa gitmektedirler. İlişkileri akrabaları, hısımları ve komşularıyla sınırlıdır. Geçmişte mevsimsel göçler yeni komşuluklar doğururdu; yerleşik topluluklardaysa komşuluk da pek değişmemekte ve yeni insanlarla tanışma, yeni arkadaşlar edinme fırsatı azalmaktadır. Buna karşılık erkekler konak yeri dışındaki dünyaya daha çok yöneldiler. Motorlu taşımacılık yalnızca erkeklerin hareketliliğini artırmaya yaradı; ve erkekler çoğunlukla hâlâ – kadınların da tanıdığı – kendi akrabalarıyla iş yapsalar da kadınların tanımadığı yabancılarla ilişkileri artmaktadır. Dolayısıyla bir topluluktaki kadınlarla erkekler ayrı toplumsal dünyalarda yaşıyorlar. Aynı evin erkekleriyle kadınları birbirleriyle daha az vakit geçiriyorlar, ortak tanıdıkları azalıyor ve günlük yaşamda farklı şeyler yaşıyorlar. Eğitim yaygınlaştıkça bu uçurum daha da genişleyecektir; çünkü erkekler okula kaydolurlarken eski değerler kızları evde tutmaya devam edecek.[20] Çok geçmeden erkekler okuryazar olurken kızlar cahil kalacaklar.

Erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerde, onların görece statülerinde ve fırsatlarında görülen bu değişimler ne eski sisteme muhalefetle ne de ithal kültürleri taklit etmeyle ilgilidir.

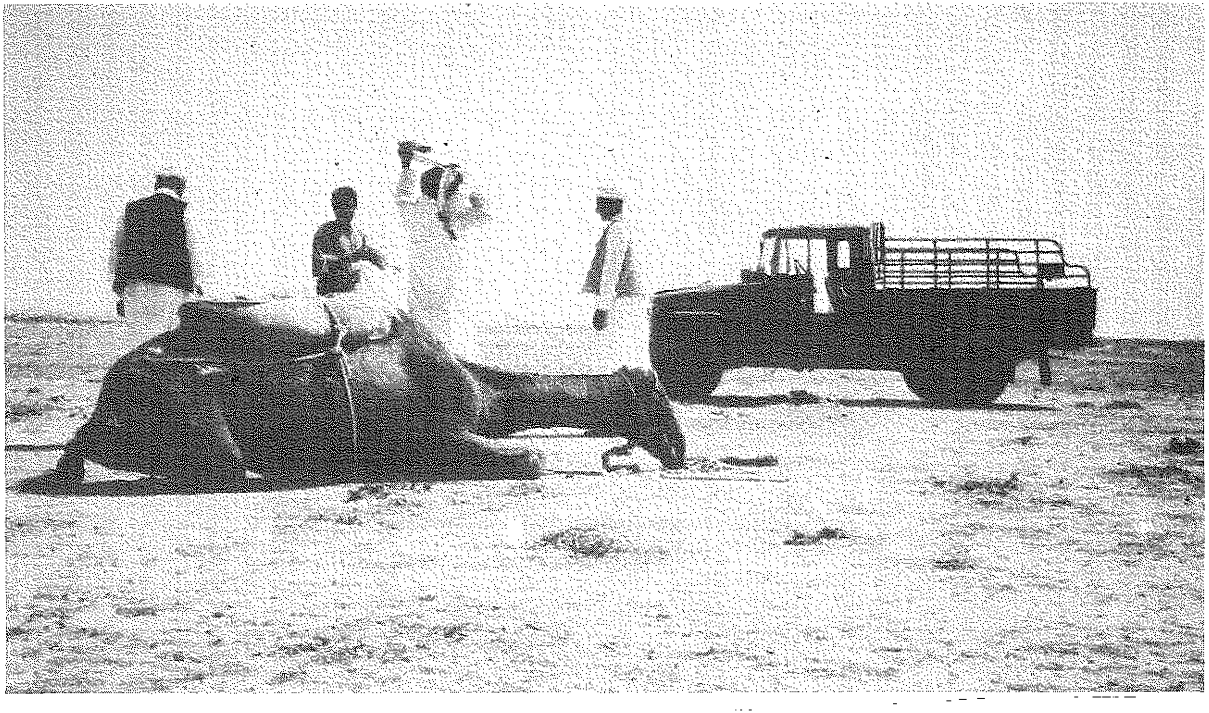
Devlet politikalarının bir sonucu olmadıkları da kesin. Kırk yıl önce işlerin bazı bakımlardan farklı olduğunu kabul etmekle birlikte Bedeviler rahatsız edici bir süreksizlik hissi duymuyorlar. Süreklilik duygularının kaynağı – yerleşikleşme ve pazar ekonomisinin yarattığı yeni bağlam içinde farklı bir görüntü veren – yaşamlarının gerisindeki ilkelerin değişmezliği olabilir.

Yakından bakıldığında en belirgin değişimlerin yüzeyde kaldığı görülür. Bunlar Bedevi kültür ve toplumunun yok olmasından çok onların yararlı yeniliklere açıklıklarını ve yeni öğeleri eski yapılar içinde özümseme yeteneklerini gösterir. Örnek vermek gerekirse, Batı Çölü'nde artık yaygınlaşmış olan araba ve pikaplar birçok bakımdan, eskiden atın olduğu gibi birer statü nesnesidir. Buna göre yeni bir araba alındığında bir koyun kurban edilir ve dikiz aynasına asılacak bir muska almak için hocaya gidilir. Erkekler arabalarıyla tanımlanır ve özdeşleştirilirler. Onlarla fotoğraf çektirmek isterler. Genç kızların manilerinde delikanlılar adlarıyla değil, sürdükleri arabaların renkleri ve markalarıyla anılırlar; aşağıdaki iki şarkıda olduğu gibi:

Hoş geldin cipin sürücüsü
Utanmazsan sana sütlü çay yapayım

İlk geldiklerinde Toyotalar
Yaşamın ışığını getirdiler, sonra kayboldular

Hayvan cinsinden selefleri gibi arabaların taşıt olmak dışında bir de törensel önemleri vardır. Eskiden bir gelin aile evinden damat evine devenin sırtına kurulmuş tahtırevan üstünde gider, yanında da at, eşek ya da ne toplanabildiyse erkekler ve kadınlar onlara biner, herkes şarkı söyler, oynar ve tüfeklerini ateşlerdi. Gelin alayının kalabalığı hâlâ önemli ol-



Sürü sahipleri kamyonetleriyle tuttukları çobanlara malzeme getiriyorlar

makla birlikte artık taşıtlar değişti; Toyotalar, Datsunlar, Peugeotlar yarış ediyor, camdan sarkan erkekler havaya ateş ediyorlar, kadın arka koltuklarda oturup geleneksel şarkılar söylüyorlar. Gelin alayı gelini indirmeden önce nasıl gelin çadırının çevresinde dönüyorduysa şimdi de arabalar yeni evin veya yakındaki bir ermişin mezarının çevresinde dolaşıyor.

Toplumsal ve siyasal yaşamı örgütleyici temel ilkelerin, ideoloji ve değerlerin sürdüğü açık. En moda düğünler bangır bangır bağıran *mikrofûn*larla ve bulutsuz gecede kilometrelerce uzaktan görülebilen flaş ışıklarıyla kutlanıyorsa; ve gelin arabayla, çeyizi de onun arkasından bir pikapla getiriliyorsa da düğünler hâlâ geleneksel olarak haftanın uğurlu günlerinde geleneksel şiirler ve şarkılarla kutlanıyor, hâlâ koyunlar kesiliyor ve hâlâ şölenler yapılıyor. Zifaf hâlâ öğleden sonra gerçekleşiyor, bekâretin kanıtı hâlâ zafer duygularıyla gösteriliyor. Ailelerce kararlaştırılan ve başlık parası pazarlığının akrabalarca yapıldığı evlilikler hâlâ kabile kolları arasındaki evlilik ittifakları tarihine bağlı. Evlenen damat babası karşısında ekonomik bağımsızlığını kazanmaz ama karısını genişleyen haneye alır. Kadınlar nakışlı çarıklarını ve uzun etekli, ağırbaşlı bol elbiselerini pembe lastik ayakkabılarla ve parlak sentetik kumaşlarla değiştirdilerse de iffetlerini göstermek ve erkeklerle aralarındaki mesafe ve saygıyı kabul ettiklerini (bkz. dördüncü bölüm) göstermek için kullandıkları peçeden vazgeçmiş değiller.

Evlad Ali'nin yaşamlarındaki en köklü değişimler geleneksel ilkelerin işleyişini köstekleyen yeni koşulların sonucudur. Bu en açık şekilde kasabalarda görülür. Akrabaların birbirleriyle özdeşleşmeleri kavramsal olarak kana dayanır ama ortak mülk ve bir arada yaşama ile pekiştirilir. Marsa Matruh kentine yerleşen Bedevileri konu alan araştırmalar göstermektedir ki rasgele veya kontrolleri dışında etmenlerle yerleşenlerin iskân örüntüleri akrabalar arasındaki bağları, komşular lehine,

önemli ölçüde zayıflatmaktadır (Abd al-Hamid, 1969, 129). Eğitimin ve ücretli emeğin yaygınlaşmasıyla eğitimli Bedeviler kendi dünyalarının merkezindeki onur ve iffet değerlerini, çöl yaşamını ve kabile siyasetini terk ettikçe en sonunda pastoral yaşam tarzı marjinalleşebilir ve hem aile hem de kabile bağları zayıflayabilir. Böyle bir gelişme henüz yok. Yerleşik yaşama geçmeye başlamalarına karşın Evlad Ali Bedevilerinin çiftçilerle hiç ilgisi yok. Hiçbir şekilde kabile bağları çözülmüş değil; ve siyasal boyunduruk altında, ellerinde ne özgürlük kaldıysa onu devlet yetkilileriyle muamelelerini en aza indirerek korumaya çalışıyorlar. Bedevi olmayanlarla temaslarına ve devletin çeşitli tasarılarına karşın henüz özümlenmekten uzaklar. Gelecek iki bölümde göreceğimiz üzere, kökenin soyluluğuyla çok yakın ilişkili olan onur ve iffet ideolojisine her Evlad Ali bireyi sıkı sıkıya bağlıdır.

3

ONUR VE ÖZERKLİĞİN ERDEMLERİ

Özerklik ve Hiyerarşi

Bedevilerin hem kültürel hem de siyasal kimliklerinin tanımında kilit kavram olan "kan," geçen bölümde de ele aldığımız gibi, ahlaki doğayla sıkı sıkıya bağlı görülür. Evlad Ali kendilerini öbür insanlardan ayıran ve onlardan üstün kılanın ahlak olduğuna inanırlar. Ahlak sistemlerinin merkezinde onur ve iffet değerleri yer alır. Bu değerlerin ne olduğunun ve bireysel eylemleri, başkalarının eylemlerine ilişkin yorumları, hatta duygunun yaşamını nasıl biçimlendirdiklerinin araştırılması gerek.

Bedevi toplumsal sistemi sık sık son derece eşitlikçi diye reklam edilmesine (ve doğrusu, birçoklarıyla karşılaştırıldığında gerçekten öyle) karşın güç farklılıklarının var olduğu da bir gerçektir, özellikle aile ve soy içinde. Asıl şaşırtıcı olansa Evlad Ali'de çeşitli ideolojik araçlarla eşitliğe ilişkin temel değerlerin fiili hiyerarşik sistemle nasıl uzlaştırıldığıdır. Öncelikle, yüksek statünün, kaynakların denetiminin ve insanların başkalarını kontrol etmesinin dayanaklarını son tahlilde ahlaki olarak görülüyor. Bireyler onur düzgüsünün – ki bu düzgüde en üstün değer özerkliktir – gerektirdiği kültürel ülkülere uygun yaşayarak toplumsal statüye erişmelidir. Zayıf ve ba-

ğımlı olanlar, yani onur düzgüsünün birçok ülküsünü yerine getiremeyenler de alternatif bir düzgüyle, iffet düzgüsüyle yine de saygınlık ve onur elde edebilirler. İkinci olarak, Evlad Ali'de eşitlik ülküsüyle hiyerarşinin gerçekleri arasındaki çelişki, eşitsiz ilişkileri düşmanca değil bütünleyici görülerek uzlaştırılıyor. Bağımsızlığa sorumluluk ve bir dizi yükümlülük veriliyor, bağımlılığa da tercih yapmanın itibarı tanınıyor.

Statünün ölçüsü ve toplumsal hiyerarşinin belirleyeni özerklik veya özgürlüktür. Eşitliğin ancak özerklikte eşitlik olarak bilindiği Bedevi toplumsal yaşamını biçimlendiren değişmez öğe budur – yani başkalarının boyunduruğunda veya başkalarına bağımlı olmama özgürlüğü. Bu ilke Bedevilerin siyasal örgütlenme tipi olan bölümlü akrabalık modelinde açıkça görülür. İnsanbilimciler bu sistemin başka birçok yönü üzerinde anlaşamasalar bile onun ana özelliğinin, birim özerkliğinin en üst düzeye çıkarılması olduğu konusunda görüş birliği vardır (Eickelman 1981; Lancaster 1981; Meeker 1979). Kabilenin her kolu karşıtlık yoluyla, kuramsal olarak, öbürleriyle eşittir. Hiçbir önder kabile kolları konfederasyonu üstünde yetki sahibi değildir ve makamı veya unvanı da yoktur; bununla birlikte çeşitli bölümlenme düzeylerinde gayri resmi önderlik görülmektedir. Evlad Ali'nin önce sömürgeci güçler, sonra Mısır hükümetince dayatılan devlet otoritesine karşı süregelen ve ikinci bölümde açıklanan direnci de siyasal özerkliğe değer katmıştır.

Özerklik ve hiyerarşi arasındaki ilişki Batı Çölü'nün en geniş toplumsal birimleri olan Sa'adi kabileleri, yani gerçek Evlad Ali ve onların geleneksel olarak himayeleri altında olan *Mrâbtîn* arasında görülebilir. Sa'adi, "özgür" (*hürr*) kabileler olarak bilinirler ve *mrâbit* de "bağlı" demektir – yani bu durumda, himaye ilişkisinin yükümlülüklerine bağlı. Geçmişte *Mrâbtîn*, Evlad Ali'ye haraç öderlerdi, kabile olarak hiçbir toprağa sahip değillerdi ve toprak, kuyu ve otlak kullanımında

hamilerine bağlılardı. Artık *Mrâbtîn* bağımsız olmakla, toprak sahibi olabilmekle ve haraç ödememekle birlikte, soylarının doğurduğu ahlaki sonuçlardan ötürü özgür olamama durumu hâlâ bir toplumsal farklılık kaynağı olarak sürmektedir.

Babayanlı akrabaların hukuksal eşdeğerlik ve eşitliklerine karşın aynı kabile içinde de çok büyük statü ve yetke eşitsizlikleri olabilmektedir. Bunlar özerklik derecesindeki farklılara karşılık gelir ve, Sa'adi ile *Mrâbtîn* arasındaki ayrım gibi, kaynakların denetimine bağlıdır. Temel fark yaşça büyük olanlarla küçükler arasındadır ve bunun sonucu da karar verme yetkisindeki ayrımda görülür. Sülalenin büyükleri kabile kuyuları ve toprakları gibi kaynakları kontrol ederler. (Sürülerin mülkiyeti kişilere aittir ve bu ayrı bir konudur.) Kıdemli erkekler kıdemsiz erkekler adına karar verirler ve onların evliliklerini düzenlerler. Aslında bu ilişki, babanın ve amcaların oğullar ve yeğenler üstünde yetke sahibi olduğu geniş aileyi örnek alır. Bunun uzantısı olarak, kendi sülaleleri içinde önemli kişiler olan tüm büyüklere daha önemsiz olan küçükler tarafından itaat edilir. Kıdemsiz üyeler kıdemlilere hizmet ederler ve toplantılarda sessizce kenarda oturup dinlerler ve konuşmazlar.

Ailenin içindeyse erkek reisle ona bağımlı olanlar – çekirdek aile söz konusu olduğunda erkek, onun karısı ve çocukları (bunlar topluca *veşûn* olarak bilinirler) – arasındaki eşitsizlik, benzer şekilde, görece bağımsızlık çerçevesinde eşitsizliktir. İleride ele alacağım üzere aile, hiyerarşik ilişkilerin ilkörneğidir. Reis kaynakları denetler; ona bağımlı olanlar daha zayıftırlar, yaşça küçüktürler ve hiçbir kaynağı bağımsız olarak denetlemezler. Fakat aile içindeki öbür ilişkiler de eşitsizdir; örneğin büyük kardeşlerle küçük kardeşler arasında öncelik büyüklerdedir. Cinsiyetler arasındaki eşitsizlik genellikle ikisi arasında geçerli olan aile ilişkilerinin bir fonksiyonudur. Babanın oğulları üzerinde nasıl yetkesi varsa kızları üzerinde

de vardır. Ağabeyler kız kardeşleri üstünde yetke sahibi olmakla birlikte, çocukken, ablalar erkek kardeşlerine bakarlar ve onlara iş buyurabilirler.

Ancak cinsiyetler arasındaki eşitsizlikleri tek başına aile ilişkileri belirlemez. Kadınlar, onlar için en çok kullanılan gönderge terimi, *vliyye*'nin (koruma altında) de gösterdiği üzere, her zaman bağımlıdırlar. Erkekle kadın arasındaki hiyerarşik ilişki genel olarak tikel rollerden bağımsız gibidir (bkz. dördüncü bölüm). Örneğin, küçük kardeşler için geçerli olan yaş ve sorumluluk avantajı ablalar-erkek kardeşler durumunda geçerli değildir. Yetişkinler olarak erkek kardeşler bile ablalarından sorumludurlar ve onlar üstünde söz sahibidirler. Benzer şekilde, anneyle oğul arasındaki ilişkide de başlangıçta anne tam yetkilidir, besin kaynaklarına ve başka kaynaklara erişimi denetler, oğluna ne yapması gerektiğini söyler; ama sonra bu ilişki eşitlenir. Karı-koca da, ikisi de yetişkin olmakla ve ülküsel olarak denk statüye sahip kabile ve sülalelerden gelmekle birlikte, asla eşit olmazlar. Koca, eşine söz geçirmek konusunda çok ciddi olarak sınırlanabilir; ama yine de kadın bağımlıdır ve buyruk altındadır.

Hiyerarşide Aile Modeli

Evlad Ali'de bağımsızlık ve özerklik ülküleriyle eşitsiz statü gerçeği arasındaki temel çelişki kavramsal bir araçla uzlaştırılır: tüm eşitsizlik ilişkileri ailedeki eşitsizlik ilişkilerinin dili içinde düşünülür. Böyle bir dil, belki de belirsiz bir ilişkiyi iyi bilinen bir ilişkiye benzetme işlevi gördüğü için söz konusu aile benzeşimi retorik veya mecazi olarak, aile ilişkilerine içkin olduğuna inanılan nitelikleri aile dışındaki ilişkilere taşır.[1]

Aile dili, açık bir hükmetme-boyun eğme karşıtlığı dışında başka bir şey önererek eşitsizlik ilişkilerinin çatışma potan-

siyelini azaltır. Bu dil karşıtlığın yerine bütünleyiciliği getirir ve bunu birlik ve özdeşlik kavramlarıyla destekleyerek aile üyeleri arasındaki bağlara – sevgi ve özdeşlik – vurgu yapar. Daha da önemlisi, aile dili, güçlülere zayıf olanları koruma ve onlara bakma sorumluluğu ve yükümlülüğünü verir. Çaresiz bebeklere ve çocuklara benzetilen zayıf üyeler güçlülere bağımlıdırlar. Aile dilinde bu sorumluluk yalnızca görev duygusuyla değil, ilgi ve sevgiyle de güdülenir. Dolayısıyla zayıfla güçlü arasındaki ayrımda sevginin ve karşılıklı ilginin birliği mevcuttur. Eşitsizliği meşrulaştıran bu mantığın kilit terimleri, ahlaki bir düzenin öğeleri olarak, bağımlılık ve sorumluluktur.

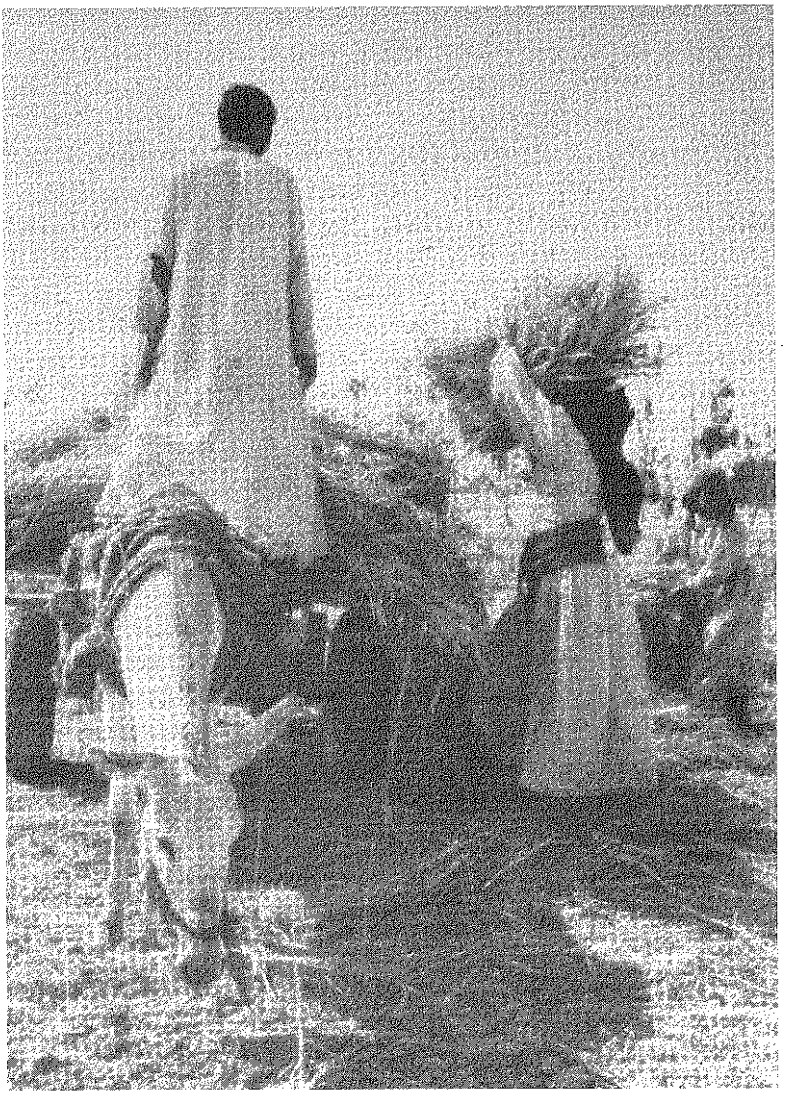
Bu mecazi uzantıya model oluşturan iki özgül aile ilişkisi var: baba-oğul ve ağabey-erkek kardeş. Sa'adiler ve *Mrâbtîn* arasındaki ilişkide geçerli olan model, kardeşlik modeliydi. Her Mrâbit kabilesi belli bir Sa'adi kabilesi veya onun bir koluna *huvve* (kardeşlik) ilişkisiyle bağlıydı. Sa'adi kardeşine verdiği haraç karşılığında Mrâbit korunmaya hak kazanıyordu. Yalnızca Sa'adiler silah taşıyıp çatışmaya girdiklerinden bu anlaşmayla *Mrâbtîn* başka kabilelerin tacizlerine uğrama korkusu olmadan çobanlar ve çiftçiler olarak işlerini yapma fırsatı buluyorlardı. Sa'adi kabilesinden hamiler aynı zamanda bir anlaşmazlık durumunda korumaları altındaki Mrâbit'i temsil etmekle sorumluydular. Aradaki ilişkiyi kardeşlik ilişkisine benzetmekle Sa'adi egemenliği geri plana atılıyor, ilişkinin koruyuculuğu ve karşılıklılığı vurgulanıyordu. Bu model aynı zamanda iki grup arasındaki ilişkinin değişmezliğini de gösteriyor. Ağabey-kardeş arasında olduğu gibi bu ilişkide de ardıllık yoluyla aradaki ilişkinin tersine çevrilmesi söz konusu olamaz.

Baba-oğul ilişkisi, sülale büyükleriyle küçükleri ve himaye edenlerle edilenler arasındaki dahil, başka eşitsizlik ilişkilerine model oluşturur. Sülale büyüklerinin hepsi, bir üst ku-

şaktan olmamaları kaydıyla – ki bu durumda "büyükbaba" (*cedd*) diye anılırlar – amca için kullanılan iki terimden biriyle bilinirler. Büyüklerde bazen görülen dilsel ayrım gerçek amcayla (*sid*) baba tarafından öbür akrabalar arasındadır (*'amm*). Bu insanlar da, babalar gibi, soylarından gelenlere sülale kaynaklarını açmakla ve evlilik parasını bulmakla sorumludurlar. Sülalenin küçükleri emekleriyle katkıda bulunurlar; böylece bir gün sahip olacakları miras korunur ve büyür. Oğullar gibi sülalenin küçükleri de sonunda büyüklerin yerlerini alacaklar ve sorumluluk üstleneceklerdir.

Himaye edilen kabileler artık özgür kabilelere bağlı olmamakla birlikte Batı Çölü'nde bireyler veya haneler hâlâ varlıklı ailelerin himayesine girmektedirler. Birçok bakımdan aile ilişkilerine benzeyen himaye eden-edilen ilişkisi hem baba-oğul hem de ağabey-kardeş ilişkilerinin özelliklerine sahiptir. Baba-oğul arasında olduğu gibi hami, himaye ettiği kişiden sorumludur; himaye gören kişi de temel yaşamsal ihtiyaçları için hamisine bağımlı olduğu gibi ona hem emeğiyle hem de siyasal olarak destek verir. Öte yandan, kardeşler gibi, himaye edilenler de hamilerine ardıl olamazlar. Bununla birlikte onlar hami ailelerin – kendi geçimlerinin de kaynağı olan – ekonomik ve toplumsal işleriyle giderek daha çok ilgilenmektedirler ve olabiliyorlarsa o işlere ortak olmaktadırlar.

Genellikle kaynaklara sahip olmayan yoksul sülalelerden gelen – ve himaye edilen – genç bireyler ya kendi bağımlılarıyla gelirler ya da, daha sık olarak, himaye altına girdikten sonra evlenir ve aile kurarlar. Böyle birinin eşi esas olarak kendi ev işlerinden sorumlu olmakla birlikte hamisinin kadınlarına bazı konularda yardım eder; çünkü o da himaye altındadır. Erkekler genellikle hamilerinin sürülerini güder ve gerektikçe ev ve ağıl inşaatında, arpa ekimi ve biçilmesinde vs. çalışırlar. Siyasal anlaşmazlıklarda hamilerinin yanında durur ve onları desteklerler. Her büyük toplantıya katılır, oğullar ve



Himaye edilen bir aile arpa biçiyor.

erkek yeğenlerle birlikte konuklara hizmet ederler. Himaye edilen yetişkin erkekler konukların karşılanmasında ve hami evinin kollanıp gözetlenmesinde sorumluluk alırlar, hatta hamileri olmadığında selamlıkta uyurlar.

Hamiler himaye edilenlere geçim aracı sunarlar; onlara ev, ev içinde oda veya bazen de çadır, yemek için para, özel etkinlikler için giysi ve evlenmek için genellikle başlık parası verirler. Sık sık onlarla ortaklığa girerler, örneğin, bakmaları için onlara koyun bulur, karşılığında da sürünün bir bölümünü alırlar. Bunun dışında, bir hami, himaye ettiği kişinin bakıp besleyeceği bir veya iki inek alıp karşılığında süt ve inek satılınca kârın bir bölümünü alabilir.

İster aile içinde olsun ister yalnızca aile diliyle kavramsallaştırılsın, bu eşitsizlik ilişkilerini karşılıklı yükümlülük ve sevgiye dayalı ayırıcı bir ahlaki özellik niteler. Bedeviler buna dayanarak bu ilişkilerin egemenlik ve itaat değil, koruma ve bağımlılık ilişkileri olduğunu ileri sürerler. Aileyle kurulan benzerlik de kontrol edilen mülk ve insanlar arasındaki farklılığın keyfi veya zora dayalı olmadığını, tersine, yetişkinlerin yeterlilik ve yeteneklerine, bakıma ihtiyacı olan çaresiz çocukların da "doğal" bağımlılığına dayandığını düşündürtür. Bu yorum elbette ki bir grubun özerkliğini mümkün kılan, öbürkünü de bağımlılığa zorlayan kaynaklar üstündeki denetimin keyfiliğini gizleyerek Bedevilerin daha sonra toplumsal statü farklılıklarını onaylamak için kullandıkları bir farklılaşma yaratır.

Onur: Hiyerarşinin Ahlaki Temeli

Toplumsal üstünlüğe sahip olanların sorumluluğu yalnızca bağımlılara bakmaktan öteye gider. Bedevi ideolojisinde eşitlik ve bağımsızlık ülküleriyle statü farklılıkları arasındaki gerilim, yetkenin kaynağının zorbalık veya atfedilmiş konum değil, ahlaki değerlilik olduğu düşüncesiyle uzlaştırılır. Hiye-

rarşi, öbürlerinden farklı olarak belli erdemlere ve ahlaki özelliklere sahip olma inancıyla meşrulaştırılır. Dahası, Bedeviler yetkeyi elde edilmesi gereken bir şeymiş gibi görürler. Yetke elde edilebildiği gibi yitirilebilir de. Akrabalıkla benzerlik de buraya kadardır. Ailede tedarikçiyle bağımlının rolleri ve bunların her biriyle ilişkili hak ve ödevler az-çok sabittir veya belirlenmiştir; aile üyelerinin konumları değişmez. Toplumsal yaşamda esnekliğe ve başarıya ise daha çok yer vardır.

Bireyler konumlarının gerektirdiği saygıyı toplumun ahlaki ülkülerini kendilerinde gerçekleştirerek elde etmelidirler. Soykütüğünün, yaşın, refahın ve toplumsal cinsiyetin üstünlüğü ilkelerinde ifade edilen statü farklılığındaki düzenlilikler her türlü başarı düşüncesiyle çelişiyor gibi görünse de Evlad Ali'de bu ilkeler genel olarak aşağıda betimlenecek ahlaki ilkelerle ilişkili, dolayısıyla da onların kaba göstergeleri olarak görülürler. Kişiler bu erdemleri gösterdikleri ölçüde toplumsal üstünlüğü ve yetkeyi (bunlar genel olarak söz konusu ilkelerle ilişkilendirilir) değilse bile onu geçerli kılan saygıyı hak ederler. Ancak, örneklerini vereceğim üzere, bu ilkeler tek başına statü belirlemeye yeterli değildir. Bir başka deyişle, soykütüğünün veya ataların, hatta toplumsal cinsiyetin bile daha iyisi daha büyük yetkenin veya toplumsal üstünlüğün garantisi değildir.

Bedevi onur düzgüsü olarak andığım şeyi oluşturan, Bedevi toplumunun ülküleri veya ahlaki erdemleridir. Akdeniz havzasındaki hem Hıristiyan hem Müslüman kültürlerle ilgili insanbilimsel araştırmalar bu konuya çok eğilmişse de (veya belki de bu yüzden) onur düzgüsünü tanımlamak tuhaf derecede zordur.[2] Fakat Friedrich (1977, 284) ilginç bir düşünceyle yaklaşır konuya: "Onur, hem bir yorum hem de bir eylem düzgüsüdür: bir başka deyişle, hem bilişsel hem de yararcı bileşenleri var." İlk yönüyle o "bir simgeler, değerler ve tanımlar sistemidir ki olgular onunla kavramsallaştırılır ve yo-

rumlanır." İkinci yönüyle de onur, "büyük ölçüde belirli bir kültüre özgü olan ulamlar, kurallar ve süreçler bağlamında örgütlenen" eylemleri yönlendirir ve güdüler. Friedrich bunun ardından İlyada-vari onurun yapısını ana hatlarıyla çizer: bu yapı ona göre Homerosçu Yunan kültürüne özgü onur ve "onur bağlantılı değerler"e ilişkin önermelerin oluşturduğu bir "ağ"dır.

Bedevi onur bileşkesinin değerleri ne İlyada'dakilerle ne de İspanya, Sicilya, Cezayir veya başka bir Akdeniz toplumunda bulunan bileşkelerinkilerle aynı değildir. Evlad Ali'nin onur düzgüsündeki can alıcı terim *asl*'dır (soy/köken/soyluluk) ve bu terim bir dizi ülküyü ifade eder. İkinci bölümde açıkladığım üzere, Bedevilerin kendilerini gururla Bedevi olmayanlardan ayırdıkları şey budur. Soykütüksel kök veya saf ve şanlı bir silsile düşüncesine dayanan bu temel aynı zamanda bu silsileyle aktarıldığına inanılan ahlaki bir özyapıyı da anıştırır. Dolayısıyla erdem ve onur için kullanılan asıl mecaz, *asl*'dır.

Peki Evlad Ali'nin onur bağlantılı değerler ağı nedir? Ve bu değerler daha yüksek toplumsal statüyü nasıl meşrulaştırır? Birincisi, cömertlik, dürüstlük, içtenlik, dostlara bağlılık ve sözünde durma değerleri vardır ki bunların hepsini onur (*şeref*) olarak çevrilen sözcük anıştırır. Ancak daha da önemlisi, bağımsızlıkla ilişkili değerler bileşkesidir. Özgür (*hürr*) olmak, tek başına ayakta durmak ve boyunduruk altında olmamak dahil, çeşitli nitelikleri anıştırır. Başkalarının boyunduruğu altında olmamak ödünsüz bir atılganlıkla, korkusuzlukla ve gururla; ihtiyaçlar ve tutkular bağlamındaysa özdenetimle elde edilir. Bunlardan herhangi birinde zaaf gösteren kişi sorumluluk alma ve saygı görme yeterliliğini yitirir ve başkalarına bağımlı olmaya veya başkalarının boyunduruğu altına girmeye açık hale gelir.

Sa'adilerle *Mrâbtîn* arasındaki farklılıkların nitelenme bi-

çimlerinden de anlaşılabilir ki *asl*'la ilişkili vasıflar hem bireyleri hem de ailelerle sülaleleri birbirinden ayırt etmek için farklı bağlamlara uygulanır. Teknik olarak yalnızca Sa'adi kabileleri Evlad Ali, yani Ali'nin oğulları olarak bilinirler. Onların soykütüksel bağlarını kendilerine adlarını veren tek bir ataya kadar götürebilmeleri bir gurur meselesidir, tıpkı herhangi iki birey, sülale, kol veya kabile arasında akrabalık ilişkisi bulma yeteneğinin gurur meselesi olduğu gibi. Buna karşılık *Mrâbtîn* birbirleriyle akrabalığı ve hepsini aşan soykütüksel bir birlik olmayan bir kabileler topluluğu olarak kabul edilir. Soykütüğünün olmayışı daha düşük bir ahlaki değerliliğe işaret eder.[3] Sa'adiler, *Mrâbtîn*'in cömertlik (*Mrâbtîn*'in cimri oldukları söylenir), dövüşme ve anlaşmazlıkları çözme yeteneğiyle dünyevi işlerde başarılı olma (*Mrâbtîn*, "yalnızca konuşurlar" diye veya "habire kaynayan bir kazan" olarak betimlenir) gibi onur erdemleri bakımından noksan olduklarını söylerler. Doğrusu, *Mrâbtîn* bile kendilerini Sa'adilerden aşağı görürler. Bir Mrâbit bana, "Bizler zayıfız, değersiziz. Bunun parayla ilgisi yok; çünkü bazı *Mrâbtîn* zengindirler. Fakat bir *Si'davi* [tekil] 'statü'ye, gurura, cesarete sahiptir ve hayırlıdır. Onun 'insanlar önünde yüzü [saygı, itibar] vardır,'" demişti.

Bazen *Mrâbtîn* üyesi bireylerin soylu, *asl*'la ilişkili ahlaki niteliklere sahip oldukları kabul edilir; fakat ısrarla sorunca anlaşılır ki onun ailesinde mutlaka biraz Sa'adi kanı keşfedilmiştir – belki bir dayı veya anne tarafından dede. Bu da Bedevilerin kanla özyapıyı ne kadar ilişkili gördüklerini gösterir.

Bedevilerin erkeklik ülküleri *asl* özgürlüğünün öneminin altını çizer. Bir erkek şöyle demişti: "Gerçek bir erkek tek başına ayakta durur ve hiçbir şeyden korkmaz. O şahin gibidir. Şahin kendi başına uçar. Aynı bölgede onlardan iki tane varsa biri öbürünü mutlaka öldürür." Özgürlük ve korkusuzluk, şahin için kullanılan başka bir sözcükte de bir araya gelir: "öz-

gür kuş" (*ter hürr*). Savaşçının cesaretiyle ilgili ahlak, Bedevilerle Mısırlılar ve Sa'adi'yle *Mrâbtîn* arasındaki farkları açıklarken betimlendiği üzere, yalnızca savaş veya dövüş için geçerli değildir; bu aynı zamanda günlük yaşamın etkileşimlerine de uygulanır. "Gerçek erkek", ışığın olmadığı ve insanca seyrek çöllerde yabani hayvanlarla veya ruhlarla (*afârit*) karşılaşma ihtimaline karşın geceleri yalnız kalmaktan korkmaz. Birinden veya bir şeyden korkmak, onun insan üzerinde etki sahibi olduğu anlamına gelir.

Güçlü insan; yetenek, güç, güç yetirebilme anlamındaki kökten türetilen *kadr* (güç, erk) bağlamında betimlenir. Bu anlamıyla güç, birkaç farklı alanda uygulanır ve anlaşmazlık durumlarıyla çok ilgilidir. *Kadr* özellikle eşit veya daha büyük kuvvet sayesinde başkalarına karşı koyma yeteneğini ifade eder; hem kişisel cesarete hem de atılganlığa ve refaha bağlıdır çünkü cömertlik ve konukseverlik başkalarını bağımlı kılma aracıdır. *Kadr*'ın kapsadığı meydan okuma ve egemenlik için rekabet etme niteliği tanık olduğum eğlenceli bir olayda açıkça ortaya çıkmıştı. Yaşlıca bir adam erkek kardeşiyle oturuyordu. Onun sevimli ve herkesin gözbebeği olan en küçük kızı içeri girip babasına sokulmuştu. Amcası da takılarak onu kurban edeceğini söylemişti. Babası da bu söze meydan okuması için kızını gayrete getirip tumturaklı bir edayla, "*Yakdar?*" diye sormuştu ki bu aynı anda hem, "Yapabilir mi?" hem de "Cesaret edebilir mi?" anlamına gelir. Bu atışma birkaç kez tekrar etmiş, destek için babasına yakın duran küçük kız her seferinde ısrarla hayır demişti.

Sertlik vasıfları da bu türden güçle ilgilidir. Takdir edilen erkekler genellikle zorlu (*va'r*) veya sert (*cebbâr*) diye betimlenirler. İri yarı ve bedensel bakımdan güçlü bu adamlar iradelerini kabul ettirirler. Örneğin kadınlar, "gerçek erkekler"in kendilerine bağımlı olan herkesi denetlediklerini ve aptalca şeyler yaptıklarında eşlerini dövdüklerini öne sürerler. Kızı

konak yerinin en saygın erkeklerinden biriyle evlenmek üzere olan bir kadın, "Benim kızım gözü açık birini istiyor – hoş birini değil. Kızlar kendilerini deli edecek birini ararlar. Benim kızım aklına estiği gibi gidip gelsin diye parmağında oynatacağı birini istemiyor. Hayır, o kendisine iş buyuracak birini istiyor," demişti.

Onun derdi bana (ve herhalde bu sözleri ileteceğim herkese) kızının ne harika ve uysal bir gelin olacağını anlatmak olduğundan, hemcinslerinin istedikleri şeylere ilişkin sözleri yüzeysel anlamıyla alınmamalıdır ama bunda yine de kadınların, erkeklerin kendilerinden duymak istediklerine inandıkları şeyler saklı. Genel olarak kadınlar, erkeklerin atılgan kimselerle ilgili ülküleştirmelerine ve onların toplum ve hanenin düzen kaynağı olduklarına ilişkin görüşlerine katılırlar. Ne var ki bir erkeğin sözünü nereye kadar geçireceğinin bir sınırı var. Erkekler da kadınlar da sert ve her an patlamaya hazır kocaları kınarlar; ayrıca kadınlar kendi aralarında, bir erkekte bir miktar şefkat olmasını hoş karşılarlar.

Atılganlık ve nüfuz arasındaki uygunluk – Bourdieu'nün (1979) onurlu bir *Kabyle* erkeğiyle ilgili olarak betimlediği üzere[4] – şaşırtıcıdır. Bourideu "onur kuralları"nı meydan okuma ve karşılık verme mantığınınkiler gibi görür. Bu mantıkta meydan okuma hem bireyin – onun meydan okunmaya değer biri olduğunu görerek – onurunu onaylar hem de onu "karşılık vermeye kışkırtır" (Bourdieu 1979, 106). Cevap ve meydan okumaya karşılık verememe onur kaybıyla sonuçlanır. Bourdieu'nün de belirttiği üzere, "Yüreksizlik, sözün geri alınmasını istemeden tecavüzü sineye çekmek, kötülüktür" (Bourdieu 1979, 113). Hem Evlad Ali hem de *Kabyle* düzgüsünde onurlu erkeklerde genel olarak atılganlık ve yararlılık eğilimi görülür.

Bedevilerin onur bağlantılı değerler ağının son öğesi de, bir yönüyle bedensel stoacılığa dayanan, kendine hakim olma

niteliğidir. Bedeviler bedensel acıya ve sıkıntıya yakınmadan katlanmak gerektiğini düşünürler.[5] Bizim topluluğumuzdan bir genç Kahire'de ciddi bir ameliyat geçirdiğinde onu hastanede görmeye gitmiştim. Onun Bedevi olmayan ve hepsi de aynı ameliyatı geçirmiş oda arkadaşları kendilerinin çok acı çekmelerine ve her gelene durmadan ağlayıp sızlanmalarına karşın onun bir kez bile yakınmadığına dikkat çekmişlerdi. Delikanlının babası gururla bana dönmüştü; oğlunun Bedevi ülkülerini gerçekleştirmesine seviniyordu. Pirelerin ısırmalarından sürekli yakınmamı da insanlar aynı nedenlerden ötürü kınamış olabilirler. Bana hep daha dayanıklı olmamı söylerlerdi.

Kendine hakim olmanın bir başka yönüyse duygusal acıya sessizce katlanmadır. Ağlamak zayıflık belirtisidir. Dolayısıyla *asl* sahibi erkekler, acıları ne kadar büyük olursa olsun, ağlamazlar. Çok sevdiği bir halasının ölümüne verdiği tepkiyi betimleyen genç bir erkek, "Erkekler ağlamazlar. Ölümü bana çok koyduğu [*sa'bat alayy*] için başıma korkunç bir ağrı girmişti," demişti. Başkasına duyulan ihtiyaca ve beslenen duygulara – onurla tam anlamıyla çelişen bağımlılığın gerçek kaynakları – hakim olmak, *akl*'ın gelişimiyle ilişkili görülür. Son derece karmaşık bir kavram olan, Fas'tan Afganistan'a dek birçok Müslüman kültürde çok önemli bir yeri olan bu terim[6] akıl veya toplumsal akıl olarak yorumlanabilir. Meleklerin yalnızca *akl*'a, Adem'inse *akl* ile tutkunun, ya da cinsel isteğin (*şehve*) birleşimine sahip oldukları düşünülür. Meleklerle ters uçta yer alır, hayvanlarınsa *akl*'ı yoktur.

Yeni doğan çocuklarda neredeyse hiç *akl* yoktur fakat olgunlaşma sürecinde bu da gelişir;[7] ki erkeklerin yaşam döngülerinin dört aşamasında bu betimlenmektedir. Önce çocukluk gelir; oğlanın yalnızca ihtiyaçlarını giderip oyun oynadığı sorumsuzluk çağı. Ciddi olarak oruç tutup namaz kılmaya başladığı ve kabilesinin diyetinden sorumlu hale geldiği ergenli-

ğe ulaştığında (*sinn'ir-rüşd*) gençlik çağı (*şahâb*) başlar. Bedeviler kırk yaşına kadar süren bu çağla ilgili karışık hisler beslerler. Bunlar aşkın ve yaşamın güzel yıllarıdır; yine de yalnızca tutkularının esiri olan erkek dinsel ve toplumsal bakımdan noksan kabul edilir. Ancak kırkına geldiğinde "bilge" olmaya, "akıllanmaya" (*âkil*) başlar. Doğruyu yanlıştan ayırt eder ve bütün olur. Son aşama, yani yaşlılık (*şehuha*), araya bunaklık girmediği takdirde, *âkil* olma çağının devamıdır. Öyleyse *akl*, olgunluğun bir boyutudur.

Özdenetimin, ya da *akl*'a sahip olmanın değeri özellikle siyasal alanda belirginleşir. Batı Çölü'nün en saygın erkekleri anlaşmazlıkların çözümünde arabuluculuk etmeleri istenen kişilerdir. Kolay kolay öfkelenmeyen, ılımlı ve sabırlı, soğukkanlı ve adil olan kişilerden "kabile mahkemelerine gelmeleri istenir" (*matlûb fi'l-mi'âd*). Arabulucular genellikle en küçük toplumsal-siyasal birimlerden, *byût*'tan veya yerleşim bölgelerinden seçilirler ve *'akl*'ın sıfat halinin çoğulu olan *'avâkil* terimiyle adlandırılırlar.[8] Bu unvan hem akıl hem de yaş olgunluğunu belirtir çünkü ilgili önderlerin çoğu babayanlı akraba kümelerinin en kıdemli erkekleridir.

Ancak deli ve alık olanların zaman içinde *'akl*'ı gelişmez; çocuklar gibi onlarda da toplumsal akıl yoktur; yerken, içerken, tuvalette veya bazen de cinsel ihtiyaçların giderilmesinde kendilerini denetlemezler. Bedevi toplumunda bunlar hoş görülmekle ve dışlanmamakla birlikte iki sınıf da eşit bireyler olarak topluma katılamazlar. Onlar yaşamları boyunca bağımlı kalırlar ve akrabaları tarafından bakılırlar. *Akl*'a veya toplumsal akla sahip olmamaları onların toplumsal kurallara ve kültürel ülkülere uygun davranmalarına engel olduğu için onlarda onur da yoktur.

Hiyerarşinin üstünde kurulu göründüğü belli nitelikler veya ilkelerle (örneğin yaş, refah ve toplumsal cinsiyet) bireylerin fiili statüleri arasındaki ilişkiyi şimdi irdeleyebiliriz. Ki-

şiye başkaları üstünde yetke tanıyan veya toplumsal statüde basamak atlatan şey, deli ve aptallar örneğinde gördüğümüz üzere, tek başına yaş değildir. Yaş genellikle özdenetim ve başkalarına karşı sorumlulukla yan yana olmalıdır. Yaş ayrıca kişinin bağımlı olduğu veya kendi üstünde yetke sahibi olan başkalarından kurtulma anlamı da taşır çünkü zaman geçtikçe onlar ölürler. Refah; kişiye cömert olma olanağı vermesi, savurganca ev sahipliği yapması, tüm armağanlara (dolayısıyla tüm meydan okumalara) karşılık vermesi ve son olarak, birçok bağımlıya bakması anlamında *kadr* (güç) için gerekli araçları sunar. Zengin bir adam daha çok eşe ve çocuğa bakabilir ve daha çok kişiyi himaye edebilir; böylece yetke sahibi olduğu ve kendisine itaat borcu olan kişilerin sayısı artar. Toplumsal cinsiyet de kişinin denetim altına alabileceği mülkün miktarını ve kişilerin sayısını, dolayısıyla bağımsızlık ülküsünü kişiliğinde ne ölçüde gerçekleştirebildiğini etkiler.

Bireyler biraz önce anlatılan onur bağlantılı değerleri gerçekleştiremezlerse yaşlarının, refah düzeylerinin, toplumsal cinsiyetlerinin, hatta soykütüksel üstünlüklerinin (örneğin, Sa'adiler veya başka şanlı soylardan gelen insanlar söz konusu olduğunda) gerektirdiği statüyü yitirirler. Daha önemlisi, yetkelerinin dayandığı saygınlığı yitirirler. Korkaklık, düşmana karşı duramama, armağanlara karşılık verememe, acıya boyun eğme, cimrilik – bunların hepsi onursuzluktur ve saygınlığın kaybıyla sonuçlanır. Kadınlara karşı duyulan arzunun denetlenememesi bir erkeğin onurunu özellikle tehdit eder. Buna karşılık yaşa, refah düzeyine, toplumsal cinsiyete uygun her örnek davranış takdir edilir ve saygınlıkla ödüllendirilir.

Aşağıdaki yaşanmış örnekler onurun gerektirdiği erdemleri gösterememenin toplumsal statü yitimiyle sonuçlanabileceğini açıkça gösterir. İlki, bölgenin en saygın ve zengin adamlarından olan, altmış yaşındaki seçkin görünümlü Zarîbe'yle ilgilidir. Zarîbe babasından büyük bir sürü miras almış ama za-

manla zenginliğini çarçur etmeye başlamıştı. Piyasaya çıkan işe yaramaz her yeniliğin cazibesine kapıldığı ve bunları ailesine aldığı söyleniyordu. Başka bağlamlarda da uygunsuz davranıyordu. Örneğin, bir gün gençliğinden beri tanıdığı yaşlı bir kadının evinde görünmüş, kıyafetlerinin kirlendiğinden yakınmış ve onları yıkamasını rica etmiş. Kadın olur demiş ama bu arada adamın ne giyeceğini merak etmiş. Adam kadının giysilerinden birini giymeyi önermiş. Kadının çıkardığı giysi meğer epey saydammış. Adam gülüp cinsel organlarının nasıl da göründüğünü söyleyip duruyormuş. İnsanlar onun bu tuhaf ve çirkin davranışını aklını yitirdiğine yormuşlardı. Ancak daha da önemlisi, kadınların peşinden koşmaya başlamıştı; kadınları çekmek ve kendisiyle evlenmeye kandırmak için mülkünü ve sürüsünü satmaya başlamıştı. Özellikle kadınlara olan zaafından ötürü bölgedeki insanların maskarası olmuştu.

Zarîbe örneği göstermektedir ki onurlu davranışlar yaş veya refaha dayanan verili statüden önce gelir. Bu adam tutkularına hakim olamadığından onur düzgüsüne aykırı davranmıştı; kadınların peşinden koşmuş ve hiç utanmadan açık saçık laflar etmişti. Ailesine karşı sorumsuz davranıp tedarikçi olarak rolünü yerine getirmemekle egemenlerin zayıflara bakmasını güvenceye alan sözleşmeye karşı gelmişti. Arkadaş olduğu erkeklerin birçoğundan yaşlı olmakla birlikte artık onların saygısına layık değildi.

Kadınlara muhtaç olan erkeklere ya aptal (*hebel*) ya da eşek (*hmâr*) denir; iki deyiş de *akl* noksanlığını anıştırır. Cinsel isteklerini denetleyemez görünen erkeğe hayvan yakıştırması yapılır. Çok eşle evlenen erkeklere, onlar ister (yaşamı boyunca otuz iki kadınla evlenmekle ünlenmiş bir adam gibi) zengin ister (halihazırda evli olduğu kadınları doyurup giydiremese de eline geçen her kuruşu yeni bir eş almak için başlık parası olarak değerlendiren adam örneğinde olduğu gibi) yoksul olsunlar, sık sık eşek denir. Aynı deyiş zina eden veya

sık sık fahişelere giden erkekler için de kullanılırdı. Bu adamlar *bitâ sabâye*, yani kadınlara ait, diye betimlenirdi. Eylemlerinin sonuçlarına göre bu erkekler ya açıkça kınanır veya yalnızca alay konusu olurlar. Aile sorumluluklarını ihmal edenler, bakmakla yükümlü olduklarının ihtiyaçlarını karşılamayanlar şiddetle kınanırlar. Bağımlıların refahını tehlikeye sokmayan durumlardaysa aynı davranışları gösteren erkeklerle yalnızca alay edilir. Kadın böyle erkeklerin arkalarından açık saçık hareketler ve müstehcen şakalar yaparlar; cinsel arzularının esiri olmuşlar diye onları aptal olarak görürler.

Tutkularının esiri olmakla yetinmeyip bir kadına bağımlılaşmakla bağımsızlığını feda eden erkek daha çok aşağılanır. Zayıflık belirtisi cinsiyetler arasındaki güç ilişkisini tersine çevirebilir. Yaşlı bir kadın bana şöyle demişti: "Bir erkek gerçekten bir şeyse [erkek gibiyse] kadınlara kulak asmaz." Bir genç kadınsa, "Ne yapması gerektiği konusunda karısını dinleyen adam aptaldır," demişti. Bir başka yaşlı kadın da, "Bir kadının peşinden giden erkek değildir. O hiçbir işe yaramaz," diye açıklamıştı. Birçok kişi ona katılmış ve, "Bir erkek aptal olmaya görsün, kadın eşek gibi onun tepesine biner," diye eklemişlerdi. Kadınlar böyle hissediyorlarsa erkeklerin duyguları daha da güçlüdür.

Kadınlara genel olarak söz geçiremeyen (neredeyse bir kişilik noksanlığı) veya bir kadına aşırı bağlanan ve bu bağlılığı onu kaybedeceğim veya kendimden soğutacağım diye korkma noktasına ulaşan erkekler denetim güçlerini ve onurlarını yitirirler. Sözünü geçiremeyen erkek cansız, ruhsuz veya hoş – son derece acınası kişilik özellikleri – diye tanımlanır. Karısını azarlayamadığı ve eve geldiğinde yemeğinin hazırlanmasını isteyemediği için eleştirilen böyle bir erkek vardı. Bir şey istediği zaman hep kızlarını çağırırdı çünkü karısı ona kulak asmıyordu. Kadın bütün konak yerinde ev ev dolaşıyor ve adam ona neredesin diye hiç sormuyordu.

Canlı bir kişiliği olsa bile – hatta onur düzgüsünün çoğu değerini uygulamakla birlikte – bir erkek, bir kadına fazla bağlanmakla aptal durumuna düşebilir ve dolayısıyla onurunu yitirebilir. Bağımsızlık ülkülerinin ihlaline akrabalarca verilen tepkiler en güzel, böyle bir ihlal üzerine gelişen olaylarla açıklanabilir.

Önemli bir aileden gelen kırklı yaşlarının başında bir adam, Raşit, ikinci eş olarak kendinden on beş-yirmi yaş küçük bir kadın almıştı. Düğünü izleyen ilk iki hafta boyunca her geceyi, altı çocuğunun annesi olan ilk karısından ayrı bir eve yerleştirdiği yeni gelinle geçirmişti. İlk haftayı yalnızca yeni gelinle geçirmek yaygın olmakla birlikte adam olağan düzene geçmekte gecikiyordu. Sonunda ilk karısıyla yatmaya başladığında bile gecelerin olağan paylaşımına uymuyor ve çoğu gece yeni gelinle kalıyordu. Topluluktaki insanlar çocuklarının onu özlemeye başladıklarını söyleyerek onu yumuşakça eleştirmeye başlamışlardı.

Hoşnutsuzluğun giderek arttığı (yeni gelinin yaşadığı hane dışındaki tüm kadınlar bunun farkındaydılar) bir gün yeni gelin ansızın evden kaçıp içinden birçok ermişin çıktığı bir kabileye üye olan bir aileye sığındı. Raşit'in hanesinden olan amca kızı (aynı zamanda ağabeyinin karısı) onu komşu evine girmek üzereyken görmüş. Koşup Raşit'e haber vermiş, Raşit de gelinin peşine düşecekmiş ki böyle bir hareketin uygunsuzluğunun farkına varıp durmuş. Onun yerine kuzeninden gidip onunla konuşmasını ve onu ikna etmesini istemiş. Kadın müthiş bir utançla gitmiş, toplumsal uylaşımları ayaklar altına alarak daha önce hiç gitmediği komşu evine girmiş ve gelin tarafından geri çevrilmiş.

Ardından Raşit pikabına binip gelinin erkek kardeşinin evine gitmiş (yirmi kilometre uzakta) ve ailesini haberdar etmiş. (Gelin erkek kardeşinin vesayeti altındaymış çünkü babası annesinden ayrılmış ve başka bir kadınla evlenerek iki

yüz kilometre uzakta başka bir yere taşınmış.) Annesi ve kardeşi derhal gelip onu evlerine götürmüşler. Raşit o geceyi yalnız geçirmiş. Evdekiler onun uyumadığını ve üzgün üzgün dolaştığını bildirmişlerdi.

Raşit'in yolculuktan dönen ağabeyi – ailenin sözcüsü ve en saygın üyesi – bu olanlardan ertesi gün haberdar oldu. Raşit'in konak yerindeki öbür kardeşleri ve kuzenleriyle uzun uzun görüştü. Hepsi böyle bir hakaretten ötürü Raşit'in ondan boşanmasının en iyisi olacağını düşündüler: Kadın Raşit'in gururunu çiğnemiş, bu da Raşit'in akrabaları olarak kendilerine yansımıştı; durumu kadının ailesi aleyhine çevirmek istiyorlardı. Hakaret olarak gelini evinde bırakmayı tercih ediyorlardı; üstelik hakları olduğu halde – çünkü boşanmayı isteyen kadındı – başlık parasını bile geri istemeyeceklerdi. Fakat Raşit kadını geri istedi, öyle olunca da, düşeceği bu aşağılık duruma katlanmak zorunda olduğu için deliye dönen ağabeyi gelinin dönüşünü görüşmeye gitti.

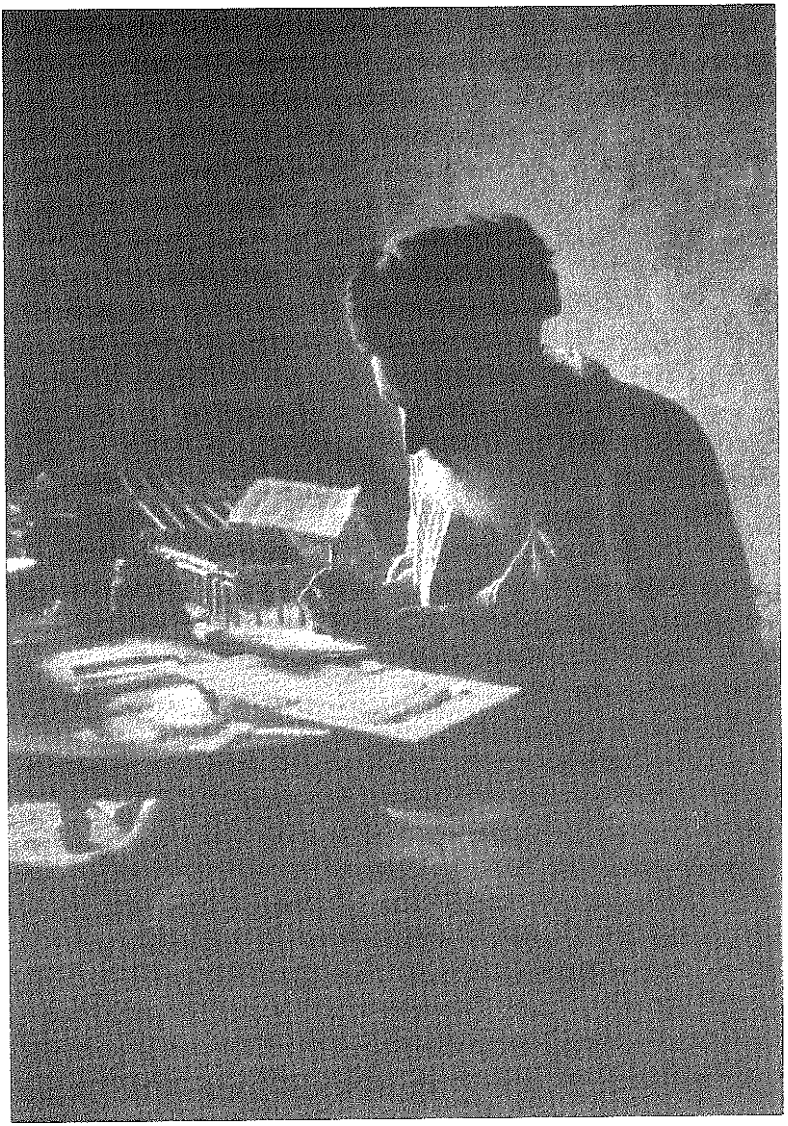
Öfkeli olan yalnızca ağabey değildi. Raşit'in bir kuzeni daha sonra şöyle diyecekti: "Raşit salağın teki. Ayrılan kişi kadınsa onun peşinden gidilmez!" Onu dövmüş olsa veya ona bir neden vermiş olsaydı daha iyi olurdu. Açık sözlü bir kadın olan Raşit'in annesi, "O bir aptal [*hebel*]. Böyle bir salaklık yapanı daha önce hiç duymadım. Kadın gidip kendini *Mrâbtîn*'in yanına atıyor.[9] Erkek olsa peşinden gitmezdi. Aptal! Hiç böyle bir şey görmedim. Yapması gereken şey kızı orada bırakmaktı – kaçtığını ailesine bile söylemezsin. Bırak, kızlarının bir yabancının evinde olduğu haberini pazar yerinde alsınlar. [Bu bir rezalet olurdu; yalnızca insanlar pazar yerinde bir kadın akraba hakkında konuşuyorlar diye değil, namusuyla ilgili kuşkular da doğacağı için.] O erkek değil!" diye yüksek perdeden konuşmuştu. Raşit'in kadını geri istemesini ailedeki tüm erkekler ağız birliğiyle kınıyorlardı – içlerinden biri öyle rahatsız olmuştu ki gelin döndükten sonra birkaç ay onun evi-

ne gitmedi. Raşit'in sırrını açtığı ve onu daha çok seven kadın kuzeni bile gelinin dönüşünden kısa süre sonra şöyle Raşit'e bakıp şöyle demişti: "O bir aptal. Gelinin döndüğüne neredeyse inanamıyor. O kadar mutlu." Bu kuzen, üzgün göründüğü ve amcasına anlayış gösterdiği için daha önce Raşit'in bir erkek yeğenini azarlayıp şöyle demişti: "Bir kadına mı üzülüyorsun? Bir kadın için asla üzme kendini. Tanrıya şükür, erkeklerimiz ve paramız var. Kadınlar çok. Her zaman bir başkasını bulabilirsin." Arkasından da aynı anlamda bir şarkıyla devam etmişti:

> Para çok var bizde
> giderse biz de başkasını buluruz...

Gelinin dönüşünün ardından Raşit birkaç hafta boyunca ilk karısını görmeye gitmedi. Topluluktaki kadınlar ve erkekler yine konuşmaya başladılar. Fakat onların çoğu gelinin, yatağının altında bir muska bulduğunu bilmiyorlardı; Raşit sonunda ona, bir daha gitmesin diye onu oraya koyduğunu itiraf etmişti. Son derece gizli tutulan bu sırrı yalnızca birkaç hane üyesi biliyordu; Raşit'in bağımlılığından ötürü onun adına o kadar utanıyorlardı ki bu durumu kimsenin bilmesini istemiyorlardı.

Sert ve sözünü geçiren nitelikte bir bağımsızlık ülküsünü gerçekleştirememesinden kaynaklanan ayıplama, topluluğun ona duyduğu saygının yitmesiyle sonuçlandı. Duygularına hakim olamaması yüzünden bir başkasının etkisi altına girdi. Yeni geline bağımlılığı özyapısında bir zayıflık olarak yorumlandı: annesi, kardeşleri ve kuzenleri onu *akl*'sız olmakla suçladılar ve yeğenleri, hatta çocukları bile bana ondan artık korkmadıklarını anlattılar. Bu olaylar sonucunda Raşit, yaşına uygun olan statüyü, yani kendinin ve başkalarının efendisi olan onurlu bir erkeğin statüsünü – o yaşına kadar sahip olduğu bir statüyü – yitirdi.



Mrābīt kabilesinden bir hoca (fkīh) muska yazıyor.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, toplumsal hiyerarşi içinde daha yüksek bir konuma ulaşmak veya o konumu meşrulaştırmak için onur düzgüsünün ahlaki erdemlerine uygun davranmak çok önemlidir. Böyle bir konumda olan erkekler kültürel ülküleri gerçekleştirmekten daha çok sorumludurlar; başkalarına karşı sorumluluklarını ve onlar üstünde sahip oldukları denetimi meşrulaştıran da bu ülküleri somut olarak gerçekleştirmeleridir. Daha çok denetleme gücünün, toplumsal kuralları görmezden gelme serbestisi değil de, o kurallara daha sıkı uymayı gerektirmesi belki de biraz ironiktir; fakat bu, Bourdieu'nün "egemenliğin temel kuralları" dediği şey açısından tipik bir durum gibi görünmektedir. Bourdieu, *Kayble* toplumuyla ilgili olarak şöyle der: "Resmi kurallara en çok uyması gerekenler 'büyükler'dir. Üstün değere sahip olmanın bedeli grubun değerlerine üstün bir bağlılık göstermektir" (19977, 193). Bourdieu ahlaki erdemi erke bağlar: "Sistem öyle kuruludur ki egemen kişilerin erdemlilikte çıkarları vardır; ... onlar erklerinin 'erdemleri'ne sahip olmalılar çünkü erklerinin yegane dayanağı 'erdem'dir" (1977, 194).

Erke Getirilen Sınırlar

Bireylerin bağımsızlıklarına değer verdikleri ve eşitliğe inandıkları yerlerde başkaları üstünde yetkeye sahip olanların durumu naziktir. Bedevi toplumunda toplumsal üstünlük veya erk zora değil, insanların saygı duydukları ahlaki erdemlerin gösterimine dayanır. Erk sahibi insanların kendilerine gösterilen saygıyla tanınan toplumsal statüye (*kîme*) sahip oldukları söylenir. Başkalarının, özellikle de bağımlıların saygısını kazanmak için bu insanların onur ülkülerinden sapmamaları, bağımlılarının ihtiyaçlarını karşılayıp onları korumaları ve onların durumunu fırsat bilip haksız çıkar elde etmeden adil olmaları gerekir. Yetkilerini özenle uygulamalılar ki bağımlı-

larının özerkliklerinden, onları isyana sevk edecek ve bu özerkliği yapmacık gösterecek biçimde ödün verilmesin.

Yetke sahiplerinin bağımlılarına, hatta çocuklarına bile biraz olsun saygı göstermeleri gerektiği için aradaki ilişkinin eşitsizliğine olabildiğince az dikkat çekmeleri şarttır. Böyle ilişkilerin doğasını gizleyen örtmecelerin haddi hesabı yoktur. Örneğin, Sa'adi bireyleri Mrâbit arkadaşlarına onların huzurunda *Mrâbtîn* demezler. Bir keresinde ev sahibimin çobanlığını yapan kişiyle ilgili olarak bu mesleğin teknik adını kullandığımda o, "Biz onlara 'koyun halkı' [*hal'il-ğanam*] demeyi tercih ederiz. Böylesi kulağa daha hoş geliyor," diye beni düzeltmişti. Himaye eden-edilen örneğinde olduğu gibi, kurgusal akrabalık terimleri de eşitsiz ilişkileri gizlemeye hizmet eder.

Yetke sahiplerinden ayrıca, bağımlılar üstündeki erklerini halk içinde dile getirmekten olabildiğince kaçınarak onların itibarına saygı göstermeleri beklenir. Tedarikçi, konumu gereği bağımlılara ihtiyaç duyduğundan, onları kendinden soğutursa erk temelini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bir bağımlıya herkesin içinde emir verirse, hakaret ederse veya onu döverse konumunu tehlikeye atacak bir başkaldırıya davetiye çıkarır. Böyle anlar çok gerilimlidir çünkü bağımlı, itibar veya onurunu korumak için karşılık verme ihtiyacı duyabilir. Gerçekten de, makul olmayan bir buyruğa uyulmaması veya uzlaşır bir edayla verilen bir buyruk, bağımlının tutumuna yansır ve bu da o buyruğu veren kişinin yetkesine zarar verir.

Zorbalık asla uzun süreyle hoş görülmez. Bağımlıların çoğu tedarikçilerinin erkini sınırlayan yaptırımlar uygularlar. Herkes kendi adına müdahalede bulunması için bir arabulucuya başvurabilir, ayrıca çocuklar dışında herkes için daha köklü çözüm yolları da bulunmaktadır. Himaye edilenler kendilerinden olmadık şeyler isteyen bir hamiyi bırakıp yeni bir

hami bulabilirler. Genç erkekler her zaman için zorba bir baba veya amcayı terk edip anne tarafından akrabalara, veya varsa, hısımlara katılabilir, hatta başka bir ailenin himayesine girebilirler. Yirmi yıl öncesine kadar genç erkekler iş bulmak için Libya'ya gidebiliyorlardı.

Küçük kardeşler genellikle babayanlı mirastan kendilerine düşen payı isteyip kendi hanelerini kurarak geçimsiz ağabeylerden ayrılırlar. Yaşadığım konak yerinde dört kardeşten oluşan çekirdek örneğinde bunun dinamiği açıkça görülebiliyordu. İkisi ayrılıp ayrı hanelerde yaşıyorlardı. Bir başka ikili de hâlâ mülke, sürülere ve giderlere ortaktılar. Ben oradayken araları bozulmaya başlamıştı. Ağabeyin genel olarak toplulukta daha çok ağırlığı vardı, kardeş de biraz daha sorumsuzdu ve pek zeki değildi; çoğunlukla çeşitli işlere ortaklaşa giriyor ve sürtüşme olmadan bu işleri sürdürüyorlardı. Kardeş çoğunlukla ağabeyinin sözünü dinliyor ve onun verdiği kararları uyguluyordu.

Fakat bir gün bir gerginlik su yüzüne çıktı. Ağabey bir öğle vakti eve morali bozuk geldi ve kimsenin öğle yemeği hazırlamamış olduğunu gördü. Eşlerinden birine gidip yemek hazırlamadığı için onu azarladı ve oğullarının açlıktan yakındıklarını ileri sürdü. Onu, çocuklarını açlıktan öldürmeye çalışmakla suçladı ve dövmekle tehdit etti. Kardeşi araya girmeye çalıştı, derken ağabey onun üstüne yürüdü ve küfretmeye başladı. Onu tembellikle suçladı (çünkü o gün, verilen bir sözle ilgili olarak koyunlara bakılması işini becerememişti), sonra da yapılacak bir sürü iş varken karısının niçin odasında oturup boş boş vakit geçirdiğini sordu. Sonra elinde bir sopayla bağıra çağıra öbür eşini bulmaya gitti.

Kardeş bu duruma çok kızdı ve o da annesini getirmeye gitti. Yanında oğullarından biriyle daha gelen kadın reis çekişen adamlarla bir süre görüştü. Kardeş, ağabeyinin hanesinden ayrılmak istiyordu; öbür kardeş bu söze alındığı için ona

kızıyordu, ne de olsa o onun ağabeyiydi; dayak bile atsa bir şey dememek gerekirdi. Anne hanelerin bölünmesine karşı çıktı. Sonunda herkes sakinleşti. Fakat buna benzer birkaç olay daha kaçınılmaz olarak kardeşin evden ayrılmasıyla sonuçlanacaktır.

Kadın bile zorba kocasına "kızıp" (*muğtâza*) doğduğu eve dönebilir. Bu suiistimale karşı verilen meşru bir tepkidir ve kocayı veya kocanın temsilcilerini, kadının akrabalarının eleştirilerini sineye çekmeye ve bazen de, onları yumuşatmak için, armağan vermeye mecbur bırakır. Kadınların zorba babalara veya koruyuculara karşı daha az çareleri vardır ancak razı gelmedikleri kararların zorla dayatılmasına karşı onlar da resmi olmayan bazı araçlara sahiptirler. Son çare intihardır ve gerek genç erkeklerin gerekse genç kızların, özellikle evlilik konusunda, babalarının kararlarına çaresizce direndikten sonra intihar ettiklerini birkaç kez işittim. Yaşlı bir kadının öyküsü zora karşı direnmenin nerelere varabileceğini betimler. Nâfle şöyle anlatmıştı:

> Önce amcaoğlumla [*ibn 'amm*] evlendim. Onunla aynı konak yerindendik. Bir gün çadırımıza bir adam geldi. Çadırın erkeklerle dolu olduğunu gördüm ve nedenini merak ettim. Elimi istemeye geldiklerini [*yühultû fiyye*] öğrendim. Gidip çadırın dışında durdum ve şöyle seslendim: "Eğer bir şey yapmayı düşünüyorsanız, durun. Ben istemiyorum." Eh, onlar yine bildiklerini okudular ve ben her gün ağlayıp onunla evlenmek istemediğimi söyledim. Küçüktüm, belki de on dört yaşında. Davul çalıp şarkı söylemeye başladıklarında herkes bunun başka bir kuzenimin düğünü için olduğunu söyleyip beni yatıştırdılar, ben de onlarla şarkı söyleyip oynadım. Bu günlerce devam etti. Sonra, düğün günü halam ve başka bir akrabam beni çadırda yakalayıp girişi kapattılar ve leğeni çıkardılar. Yıkanmamı istiyorlardı. Çığlık

attım. Habire çığlık attım; ne zaman üstüme su dökmek için ellerine maşrapa aldılarsa ellerine vurup onu döktüm.

Onun akrabaları develerle geldiler ve beni bir tahtırevana bindirip çadırına götürdüler. Öğleden sonra [kızlığımın bozulması için] çadıra geldiğinde ben yine çığlığı bastım. Sonra gece battaniyelerin arasına saklandım. Baktıysalar da beni bulamadılar. Babam küplere bindi. Birkaç gün geçtikten sonra kocamla aynı çadırda kalmam gerektiğinde ısrar etti. O gider gitmez kaçtım ve damadın kız kardeşinin çadırının arkasına saklandım. Orada olduğumu ve orada uyuyacağımı kimseye söylememesi için ondan söz aldım.

Fakat beni geri götürdüler. O gece babam silahıyla nöbete durdu. Sıvışmaya çalıştığım her seferinde sigarasından bir fırt çekerdi ki onun hâlâ orada olduğunu görebileyim. Sonunda bir hasıra sarındım. Damat geldiğinde arandı arandı ama beni bulamadı.

Sonunda babamın evine geri döndüm. Cin çarpmış gibi davranıyordum. Kasılıyor, gözlerimi deviriyordum ve herkes yanıma koşturup bana koku getiriyor ve dua ediyorlardı. Bir şifacı [veya hoca, *fkih*] getirdiler, o da suçu benim istemediğim evliliğe attı. Sonra benim belki de fazla küçük olduğuma ve kocama dönmeye zorlanmamam gerektiğine karar verdiler. Nöbetlerim geçti ve ailem o kadar sevindi ki kocamın ailesine beni boşamaları için baskı yaptılar. Ailem başlık parasını iade etti, ben de evde kaldım.

Nâfle babasının kararına doğrudan karşı çıkamadı ama yine de farklı yollardan direnç gösterebildi. Haksızlığa uğrayan, suiistimal edilen veya toplum içinde hakarete uğrayan bağımlıların sahip oldukları başka seçenekler gibi onun isyanı da babasının, belki de daha önemlisi, amcasının gücünü sınırlama işlevi gördü.

Yetkenin kötüye kullanımına getirilen son sınırlama da

zayıflar ve bağımlılarla ilişkili görülen doğaüstü yaptırımlardır. *Mrâbtîn*'in ermiş soylarına kötü davranışın doğaüstü cezayla, onların beddualarının da ölümle veya suçlunun soyunun tükenmesiyle sonuçlanacağına inanılır. Bir Bedevi öyküsünde iki genç kıza yemek vermeyen bir kadının hastalandığı ve yaptığı yemeklerde kan belirdiği anlatılır – çaresizlere kötü davranmanın cezası. Nâfle'nin öyküsünün betimlediği üzere, cin çarpması da bir direnme yöntemi olabilir. Benim duyduğum cin çarpması vakalarının çoğu kadın dövme gibi haksız davranışlarla ilişkiliydi; ama bir farkla ki onlar Nâfle'ninki gibi sahte değildi.

Haşam: Zayıfların Onuru

Onur çözümlemelerinin çoğu toplumsal ülküleri gerçekleştirebilecek durumda olan hiyerarşik üstlerin bakış açısını esas alır. Oysa en alttakilerin, bu ülküleri kabullenmeleriyle kendi kısıtlı konumları (bu konum onların söz konusu ülküleri gerçekleştirmelerine çok seyrek olarak fırsat verir) arasındaki çelişkiyi nasıl çözdükleri sorusunu sormak gerek. Bedevilerin bireylerle ilgili kültürel ülküleriyle hiyerarşinin gerçekliği arasındaki gerilimi bu insanlar çok yakından hissederler. Bedeviler olarak onlar da üstleri gibi özerklik ve eşitliğe, onur değerlerine büyük önem verirler. Düşük statülü bireyler, özellikle genç insanlar ve kadınlar, kabile bağlarına ya da hiç olmazsa Mısırlılara karşı Bedeviler olarak *asl*'a, yani soylu bir kökene sahip olabilirler. Fakat bağımlılar olarak *asl*'ı geçerli kılan davranış ülkülerini gerçekleştirme sığaları sınırlıdır. Kaynaklar üstünde denetimlerinin olmaması onları erkin (*kadr*) temelinde yatan cömertlik ve tedarikçilik yeteneğinden yoksun bırakır. Tanım gereği onların bağımsızlıkları ve kendi ayakları üstünde durma güçleri asgari düzeydedir ve iradelerini de ancak sınırlı toplumsal durumlarda kabul ettire-

bilirler. Ayrıca ihtiyaçlarını karşılayanlara ve yetke sahiplerine muhalefet ancak üstlerinin kararları açıkça akla aykırı veya bağımlılarına karşı tutumları saygısızcaysa başarılı olabilir.

Alttakiler için kendi konumlarıyla sistemin ülküleri arasındaki çelişkiyi çözmenin bir yolu yetke sahiplerine gönüllü itaat ediyor görünmektir. Bu durum daha önce yaptığımız bir saptamanın – yetke sahibi kişi ahlaki değerlilik yoluyla saygınlık kazanmalıdır – görünen yüzüdür: bağımlıların rızaları üstlerinin meşruiyeti açısından şarttır. Gönüllü olan doğası gereği özgürdür, dolayısıyla bu bir bağımsızlık göstergesidir. Bu nedenle gönüllü itaat, bağımlılığın onurlu kipidir.

Gönüllü boyun eğmeye verilen değer çeşitli durumlardan çıkarsanabilir. Okulu bırakmasına yol açan olayları anlatan genç bir erkek okul disiplinine gönüllü teslimiyet kavramının önemine dikkat çekmişti. Anlattığına göre bir gün öğretmeni onu ve kuzenini odasına çağırıp dersi böldükleri için onları dövmekle tehdit etmiş. Genç ise, "Sakın bize vurmaya kalkma. Bunu yapamazsın. Bir özgür irademizle okuyoruz. Biz çiftçi değiliz. Arkamızda erkekler var. Bize dokunursan başına gelecekleri görürsün," diye karşılık vermiş.

O yıl bir daha okula gitmemiş. Ağabeyleri aynı yaz yerel pazarda öğretmeni gördüklerinde ona taş atıp kaçmışlar. Bu aşırı bir örnek, ayrıca öğretmenin Mısırlı olması durumu daha da karmaşıklaştırıyor; çünkü genç Bedevinin kafasında o tüm ahlaki erdemlerden yoksun, alt düzeyden biri ve o yüzden de yetkesini kullanmaya hakkı yok. Gencin tepkisi, çiftçiler belki böyle bir muameleyi sineye çekseler bile Bedevilerin buna göz yummayacakları yönündeydi.

Kadınlar her zaman bir dereceye kadar bağımlıdırlar. Bedevi ideolojisi onların erkeklerce "yönetilmelerini" ve uysal davranmalarını öngörür. Ancak onların da, kabile bağları olan Bedevilerce örneklendiği üzere, *asil*'leri olabilir. Öbür bağımlılarda, örneğin genç erkeklerde olduğu gibi kadınlar üstlerine

gönül rızasıyla boyun eğmedikten sonra bu itaat, üstleri açısından alçaltıcı ve değersizdir. Kadınlar ve kızlar birkaç kez, Mısırlı kadınların baskı karşısında, Bedevi kadınlarla karşılaştırıldıklarında, ne kadar yumuşak başlı olduklarına dikkat çekmişlerdi. Örneğin, çiftçilerin yaşadıkları bölgeden gelen yeni bir gelini betimlerken insanlar, "O doğulu. Bak, çok çalışkan. Kaynanasına tek laf etmeden hizmet ediyor, onca pislikle ve çocukla [kayınpederinin çocukları] uğraşıyor – bir Arap [Bedevi] kızı buna asla katlanmazdı. Bunu kabul etmezdi," demişlerdi. Öte yandan böyle aşağı kökenli bir kızı istedikleri için kocanın ailesini eleştiriyor, damadın annesinin tek derdinin başını ağrıtmayacak bir hizmetçi bulmak olduğunu söylemeye getiriyorlardı.

Ya ailesi çok yoksul olduğu ya da kocasından ayrılmak istese ona destek olacak erkek akrabası olmadığı için kocasına itaat etmekten başka seçeneği olmayan kadına insanlar acırlar. Fakat aynı zamanda onu küçümser, yalnızca sakin veya uysal (*hâdye*) olarak değil, acınası (*ğalbâne*) ve zavallı (*râkdat rîh*, sözlük anlamı, "meltemde uyuyan") olarak da tanımlarlar.

İtaate zorlananlar horlanırlar, gönüllü olarak itaat edenlerse onurludurlar. Gönüllü itaatin doğası, anlamı ve sonuçlarını anlamak için *haşam* kavramını incelemeliyiz. Bedevi kültürünün belki de en karmaşık kavramı olan *haşam*, toplumun üyesi olan bireyle ilgili düşüncelerin özünde yer alır. Konuşmalarda bu sözcüğün laf arasında geçmediği gün yok gibiydi; bununla birlikte anlamı bağlama göre değişiyor gibiydi. Çağdaş yazılı Arapça'nın önde gelen sözlüğünde üç sessiz harfli *haşeme* kökünden türetilen çeşitli sözcükler iffet, utanma ve çekingenlik dahil, bir dizi sözcükle çevrilmektedir ve en geniş anlamıyla terbiye kurallarına uymak demektir. Ancak acele edip Evlad Ali'nin ne demek istediklerini bildiğimiz varsayımına kapılarak bu terimlerden herhangi birini olduğu gibi al-

mak tehlikelidir.[10] Paul Riesman'ın (1977, 136) Yukarı Volta'daki Fulanilerin benzer bir kavramıyla ilgili olarak işaret ettiği gibi, "karmaşık bir tanıma karşılık olarak bulunan bir terim, o terimi bilmekle onun karşılık geldiği tanımı bildiğimiz şeklinde yanlış bir izlenim yaratma tehlikesi taşır."

Zaten kültürel anlamları bulmak için sözlüğe başvurmak kuşkulu bir yöntem. Antoun'un (1968) Arap kadınlarında iffetle ilgili klasik makalesinin sözcük tanımlarına güvenme konusunda başlattığı tartışma öğreticidir. Aslında çözümlemesini dayandırdığı kilit sözcüklerden biri *haşam*'dır: "*Hişme*, sıkılganlık veya kendini dizginlemeye, *ihtişam* da iffet veya saygıya işaret eder ve her iki sözcük de yüz kızarması anlamına gelen üç sessizli kökten türer." Buraya kadar tanımla ilgili tek sorun, belirsiz olmasıdır. Ancak Antoun şöyle devam eder: "Fakat aynı kökten gelen *mehâşim*, cinsel organların bütününü ifade eder. Kuran'da iffet ve namusa yapılan göndermelerin birçoğu doğrudan kadının üreme organının korunmasına yöneliktir (Antoun 1968, 679). Bu tanımlar kadın iffetinin yalnızca cinselliğe bağlı olarak yorumlanmasının, kısmen, kanıtını oluşturur.

Abu-Zahra'nın (1970) Antoun'a cevabı çokyönlüdür. Eleştirisinin bir bölümü Antoun'un, "müzelik sözcükler"i sözlükbilgisel açıdan incelemekle (bu sözcükler ya Antoun'un ele aldığı "okuma yazma bilmez" köylülerin bihaber oldukları ya da göndereni Arap lehçeleri arasında farklılık gösteren sözcüklerdir) yetinmesine odaklanır (Abu-Zahra 1970, 1081). Kendisi de en yetkin sözlüğe başvurur ama *mehâşim*'in cinsel organlar anlamına hiç rastlamaz. Dahası, hem Tunus'un hem de Mısır'ın konuşma dilinde sözcüklerin çok farklı anlamlara sahip olduğunu belirtir. Öyleyse *haşam* kavramının Evlad Ali toplumu hakkında bize ne anlattığını anlamaya çalışırken sözcüğün anlamı, bu konuda yetersiz kalan klasik Arap dili sözlüklerinde değil, günlük kullanımda aranmalıdır.



Altın kolyesi (fracellāt), gümüş bilezikleri (dimlic) ve kundaktaki bebeğiyle genç bir kadın

Günlük dilde *haşeme* kökünden türetilmiş sözcükler farklı dilbilgisel biçimlerde kullanılır ve her biri biraz farklı anlamlara gelir. Kullanımın öbekleştiği iki anlam kutbunun biri ruhsal duruma, öbürü davranış tarzına işaret eder; dolayısıyla *haşam* hem daha güçlülerin huzurunda hissedilen utanma duygusunu hem de bu duygudan kaynaklanan itaat davranışlarını kapsar. Bunların ilkinde *haşam* gönülsüz bir deneyim (hatta buna duygu bile diyebiliriz) olarak kavramlaştırılır; ikincisinde de "iffet düzgüsü"ne uygun gönüllü davranışlar dizisi olarak. Deneyim, bir rahatsızlık deneyimidir; utanma duygusuna bağlıdır; ve davranışlar da onur düzgüsünün davranışlarıdır, yani biçimsel bir kendini-dizginleme ve dikkatleri üstüne çekmeme dili. Bu tür davranışların kültürel yelpazesi en görünür ve uç örnekler olarak peçe takma ve iffetli giyinmenin (saçı, kolları, bacakları örtme ve vücut hatlarını gizleme) yanı sıra daha kişisel hareket bağlamında gözleri yere indirmeyi, resmi ve alçakgönüllü bir duruş takınmayı ve yerken, sigara içerken, konuşurken, gülerken ve şakalaşırken ölçülü olmayı kapsar.

Haşam, onurluların toplumsal aklı ve özdenetimi olan *'akl* kavramıyla yakından ilgilidir. *'Akl* sahibi olmak kişiye, onur ülkülerini gerçekleştirmek bakımından, ihtiyaç ve isteklerini denetleme yeteneği verdiği gibi toplumsal düzeni ve kendisinin onun içindeki yerini anlama yeteneği de verir. Pek *'akl*'a sahip olmadıkları söylenen çocuklara *tahaşşam* öğretilmelidir; toplumsallaşmanın başlıca amacı onların toplumsal bağlamları anlamalarını ve bu bağlamlara uygun biçimde davranmalarını sağlamaktır – bu da *tahaşşam* edilecek zamanı bilmek demektir. Anneler çocuklarını sık sık bu buyrukla azarlarlar ki çevrildiğinde "kendine hakim ol" veya "doğru davran" anlamına gelir ve "biraz utan" demeye getirir.[11] Nasıl hissedilmesi gerektiğiyle gönüllü davranış denetiminin çifte çağrışımı burada açıkça görülebilir.

Haşam ve *'akl* kavramlarının ülküsel kadınla ilgili fikirlerde birbiriyle yakın ilişkili olduğu görülür. *'Akle* (mantıklı, *'akl* ile nitelendirilebilecek) olan kadın terbiyelidir; tüm etkileşimlerde göreceli konumuyla uyumlu olarak toplumsal yaşamda doğru davranır. Ayrıca genel iffetli davranış biçimlerine uygun genel kuralları da gözetir. İnsanlar *'akle* olan kadının nerede konuşup nerede dinleyeceğini bildiğini söylerler. Bu betimleme onun itaatkâr olduğu gerçeğine işaret eder çünkü Bedevi toplumunda üst konuşur, ast dinler. Bir önderin veya önemli bir kişiliğin "söz" (*kilme*) sahibi olduğu söylenir. Ülküsel kadın da "uzun bir dil"e değil, yumuşak bir sese (*hisşe vâtî*) sahip biri olarak betimlenir.

'Akl'ı olmayan veya *tahaşşam* etmeyen kadın iki şekilde betimlenir: dik başlı (*kâvye*) ya da sürtük (*khabe*). İkinci betim özellikle cinselliğe gönderme yapar. Bu konuyu, cinsel kurallara uygunluğun toplumsal ülküleri daha doğru bir biçimde temsil edenlere itaatten ibaret olduğunu savunduğum bir sonraki bölümde ele alacağım. İlki, yani *kâvye*'nin – güçlü olmak anlamında *kvy* kökünden – hiyerarşik ilişkilerle ilgili olduğu açık. Bedeviler sözcüğün bu özel sıfat biçimini yalnızca kadınlar için kullanırlar. Bunun anlamı "aşırı güçlü" gibi bir şeydir ve fazla atılgan olmayı akla getirir. Bu türden bir atılganlığın olumsuz çağrışımları bağımlılık ve toplumsal astlık konumunda olanların bu özelliğe sahip olmalarının uygunsuzluğundan kaynaklanır. Örneğin, bu sözcük büyükleriyle tartışan ve onlara karşı gelen, söylenenleri yapmayan, sert karşılık veren veya izinsiz işler yapan kadın ve kızlar için kullanılır. Kocalarına ve kocalarının akrabalarına karşı gelen yetişkin kadınlar da dik başlı olarak yaftalanırlar ve *haşam*'sız olarak algılanırlar. "Çok konuşanlar" terbiye edici önlemlere davetiye çıkarırlar.

Bedeviler böyle saygısız davranışları yanlış yetiştirilmeye, özellikle şımartılmaya bağlarlar. Anneler oğlanları da kızlar

kadar gözdağı ve terbiye vermekle birlikte dik başlı olmasınlar diye kızları çok, ödlek olmasınlar diye de oğlanları az sıkmak gerektiği söylenir. Başkalarıyla ilişkilerinde zayıf olmasınlar, kendilerinde bir güç duygusu oluşsun diye oğlanların istediklerini yapmalarına izin verilmelidir. Kadınlar erkek çocukların kız çocuklardan daha çok emzirilmesi gerektiği inancını bu düşüncelerle ussallaştırırlar. Yaşlı bir kadın şöyle demişti: "Bir oğlan ne kadar dik başlı olursa o kadar iyi."

Oğlanlar ve kızlar için atılganlığın değerine ilişkin değişen inançlar onların gelecekte hiyerarşide alacakları yere karşılık gelir. *Haşam* gerçekte yalnızca eşit statüde olmayan insanlarla ilgili toplumsal durumları ilgilendirse de kadınlar o kadar sık bu konuma düşüyorlar ki onlara genel bir tavır olarak iffetin – itaatkâr, yumuşak sesli, uysal ve işbirliğine yatkın olmak – öğretilmesi gerek; ya da en azından iffetin uygun düşeceği toplumsal bağlamlara duyarlı olmanın. Kızlar bağımlılar olarak yetişirler, ileride kız çocuğu olarak konumlarını belki değiştirip eş olurlar. En iyi ihtimalle kadın reis sıfatıyla biraz mülkü denetimlerine alıp işlerini ve akraba olmayan dünyayla ilişkilerini yürütmek için kendilerine bağımlı oldukları erkeklere, genellikle de oğullarına söz geçirebilirler. Oğlanlar neredeyse istisnasız olarak, büyük bir bağımlı topluluğunun olmasa bile, eşler ve çocuklardan oluşan hanenin geçimini sağlayan tedarikçiler olurlar; dolayısıyla da birçok kişiye itaat etmeleri gerekmez.

Yine de kadınların dik başlılığına ilişkin Bedevilerin tutumunda bir belirsizlik var. Bir kadının *tahaşşam* etmesi her zaman bir iltifat olarak algılansa da onun dik başlı olduğunu söylemek ille de ona hakaret anlamına gelmez. Kadınlar dik başlı kızlara korkuyla karışık bir saygıyla bakma eğilimindedirler; öte yandan, toplumsallaştırıcılar olarak, kontrolden çıkmamaları için onları sürekli paylamaları gerekir. İffete verilen çok büyük değerin bilincinde olduğumdan, konak yeri-

nin genç kızları hakkında konuşurken yaşça büyük kadınların ağız birliğiyle, yalnızca en atılgan üç kızın işe yaradığını söylemeleri beni şaşırtmıştı – annelerinin başlarını ağrıtmalarına karşın en neşeli ve en zeki olanlar onlardı. O kızlardan birinin annesi, biraz gururla, kendisinin de gençken, tıpkı kızı gibi, dik başlı olduğunu söylemişti.

Aslında Bedevi toplumunda erkeklerin niteliklerine sahip kadınlar genel olarak takdir görürler. Bedeviler ve *asl*'ı olan insanlar olarak onlardan da tedarikçilerinin yetkesini meşrulaştıran onur bağlantılı erdemlerin birçoğunu göstermeleri beklenir. Aradaki fark şu ki, onlar bu erdemleri ancak toplumsal eşitlik bağlamlarında – yani *tahaşşam* etmedikleri, davranışlarını yönlendiren ülküler edilgenlik değil de cesaret ve güç olduğu zamanlarda – gösterebilirler. Örneğin, bir kadının canlı (*hurra*), çalışkan, girişken ve dayanıklı (hem bedensel hem de duygusal anlamda) olması beklenir. Kadınlar ağır iş yaparlar, çadır kurarlar, odun toplarlar, su getirirler; ve tembellik şiddetle kınanır. Öykü anlatımı ve şarkı okunmasında kendini gösteren zekâya da değer verilir. Zekânın bir başka belirtisi olan kurnazlık ve girişkenlik küçük ölçekte tavuk ve tavşan yetiştiriciliği veya dikiş ve dokumacılık gibi ticari girişimlerde kazanılan başarıyla gösterilir. Hatta kadınların bedensel yetenekleri onlara ilişkin güzellik ülkülerinde övülür. Erkekler için olduğu kadar kadınlar için de ince yapılı, güçsüz ve hastalıklı olmak nefret edilesi bir şeydir; sağlıklı güzel bir kadının (*hamra*) yanakları al al parlar ve böyle bir kadın gürbüz bir yapıya (*m'anikra*) sahiptir.

Saygı görmek isteyen kadınlar atılgan olmanın yanı sıra cömert ve dürüst de olmalıdırlar. İyi kadın (*vliyye zeyn*) konuklarının yanında doğru davranır; "görevini" (*sâhbit vâcib*) yerine getirir. En büyük suç, cimriliktir. Kendi eşyalarını paylaşmayı istememek veya kumaların ya da hanedeki öbür kadınların zararına olmak üzere maddi birikim yapmaya çalış-

mak uygun görülmez. Bu bağlamda değerlendirilen şeyler değerli eşyalar değil, sabun, güzel koku, karanfil ve kına gibi küçük şeylerdir. Kimseden evlenirken veya sonrasında edinilen takılar ve giysiler gibi kişisel varlığı paylaşması beklenmez. Hanenin kaynaklarından – başta yiyecekler – sorumlu olan kadının bu konuda eli açık olması beklenir ve topluluğun öbür üyeleri için özel yemekler yapılmaması eleştirilere neden olur. Yiyecek kaplarını yoldan geçen kadınlardan saklayan bazı kadınlar hakkında nefret dolu öyküler duymuştum; en canlı hatırlananıysa gebe kadınlara konukseverlikte gösterilen kusurla ilgili olanıydı. Bu öykülerden bazıları on beş yıl öncesine dayanıyordu ve zamanla belleklerden silinmiyordu.

Konudan sapıp kadınların kültürel ülkülere uymalarına ilişkin değindiğimiz bu beklentilerden de görülüyor ki geleneksel anlamıyla onurlu olmayı, kadınlar dahil, bağımlılar çok önemsiyorlar. Öz imge ve toplumsal ün konusunda onlar da tedarikçileriyle aynı ülküleri paylaşıyorlar ve bunları günlük yaşamlarında uygulamaya çalışıyorlar. Bununla birlikte bu ülküleri, özellikle de bağımsızlık ve atılganlıkla ilgili olanları gerçekleştirebildikleri koşullar sınırlıdır. Bağımlılar nasıl meydan okuyarak tedarikçilerinin yetkesinin dayanaksız olduğunu ilan edebilirlerse güçlü olanlar da bağımlılarının ne olduklarını – bağımsızlık ve meydan okuma yeteneği gibi kilit değerlerden yoksun – gözler önüne serebilirler.

Hiyerarşinin daha üst basamaklarında yer alanların huzurunda *haşam* duygularını (utanma) uyandıran da belki aşağılanmaya açık olmanın fark edilmesidir. Her koşulda utangaç davranan birini görmek zordur. Bu terimin fiil hali çoğunlukla *-den/-dan* ekiyle kullanılır ki bu, insanların belli kişiler"den utan"dıklarını düşündürtür. Bu yorum, "-den utanma" deyişiyle neredeyse aynı anlamda kullanılan iki başka sözcükle desteklenir: "-den korkmak" (*yhâf min*) ve "-e saygı duymak" (*yihteram*).

Normal bir rahatlık halinin yokluğundan aşırı bir tedirginliğe kadar değişir görünen öznel utanç deneyimini bilemeyiz ama onun bazı yönlerini çeşitli olaylardan çıkarsayabiliriz. Bir keresinde garip bir ev ziyareti yapmıştım ve belki de gergin olduğumdan başım dönmüş ve midem bulanmıştı. Birlikte yaşadığım insanlara bu belirtileri anlatınca hepsi bilgiççe onaylamış ve *mithaşme* (sıfat) olduğumu söylemişlerdi. Buna benzer aşırı durumları duymuş olmakla birlikte daha yaygın yaşanan, bireylerin olabildiğince çabuk kurtulmaya çalıştıkları suskun bir utanç duygusuydu.

Evlad Ali görece zayıflığı veya – sözlü ya da bedensel – savunmasızlığı "maruz kalma" dili bağlamında düşünürler ki buradan korunmanın, saldırıya maruz kalmamayı da beraberinde getirdiği sonucu çıkar. Saldırıya maruz kalmamanın ülküsel biçimi kaçınmadır; fakat yüzleşmek gerektiği zaman yapılacak en iyi şey başka bir kılığa bürünmek veya gizlenmektir. Öyleyse, duygusal rahatsızlık veya utanma olarak beliren *haşam*, daha güçlü olandan kaçınmayı güdüleyen şeydir; aynı duyguların harekete geçirdiği iffet eylemleri olarak beliren *haşam* da güçlü olana maruz kalmak kaçınılmaz hale geldiğinde kişiyi korumak amacıyla gizler.

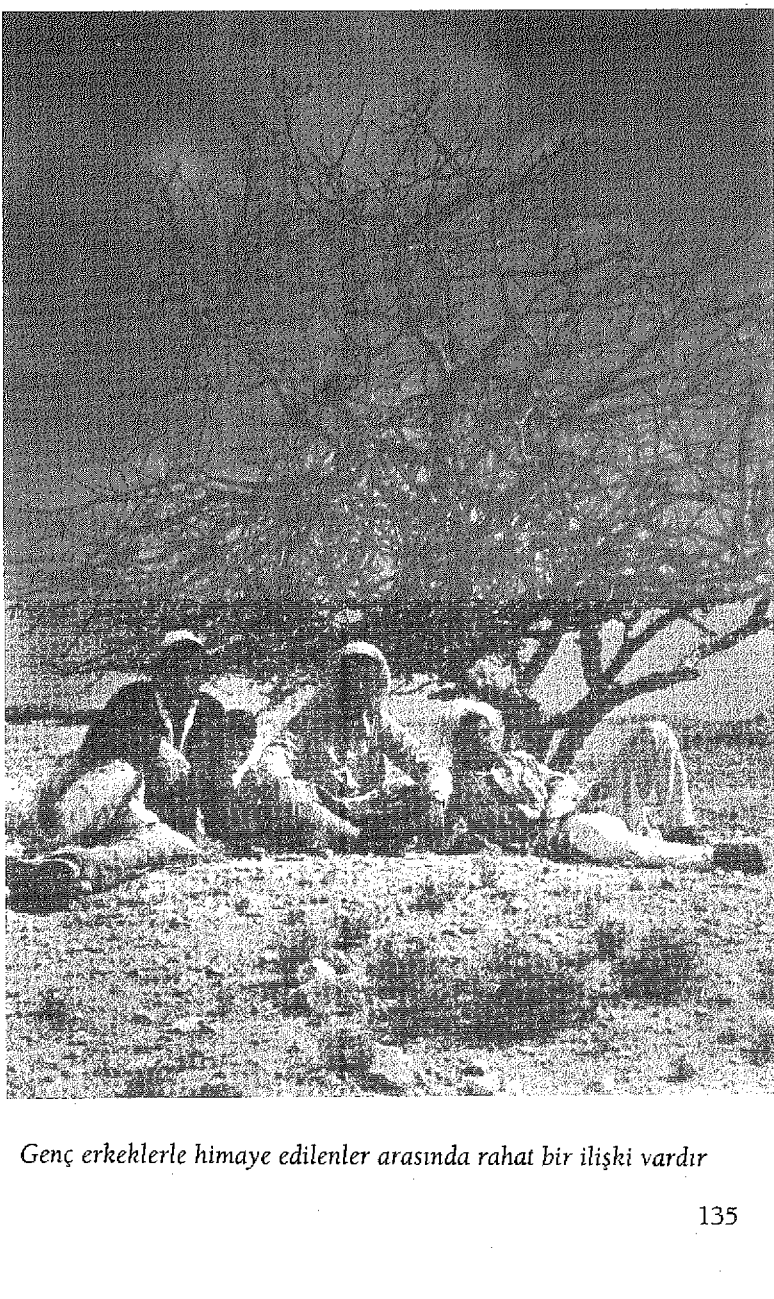
Genç bir erkeğin *tahaşşam* edeceği kişiler ulamında babası ve babasının kuşağından babayanlı erkek akrabalar, kendininkine eşit statüde sülalelerin yine büyük kuşaktan erkekleri ve ağabeyleri – özellikle babayanlı mirasın denetiminde babasının yerini almışlarsa – olabilir. Himaye edilenler hamilerinden ve hamileriyle aynı statüde olanlardan *tahaşşam* ederler. Kadınlar kendilerinden yaşça büyük bazı kadınlardan, özellikle de hısımlardan ve, ister akraba ister hısım olsun, yaşça büyük erkeklerden *tahaşşam* ederler. Ancak yaşları ne olursa olsun, himaye edilen erkeklerden, *tahaşşam* etmezler, özellikle de onları uzun süredir tanıyorlarsa. Genel kural, insanların saygıyı hak eden kimselerden – kendilerinden sorumlu

olanlardan ve/veya onur erdemlerini gösterenlerden – *tahaşşam* etmeleridir.

Maruz kalma dilinin kökleri yaşam döngüsüne bakış açısında saklı olabilir. Çocuklar çaresiz doğduklarından tamamen savunmasız oldukları gibi kendilerini çıplak, yerken, içerken, dışkılarken gören güçlü bakıcılarına da maruzdurlar. Onların özdenetimleri yoktur. Ancak büyüdükçe, özdenetim yeteneklerini ve toplumsal akıllarını geliştirdikçe giderek daha bağımsızlaşırlar ve bakıcılarına itaat edip etmemek konusunda bazı tercihler yapabilirler. Aynı zamanda daha az "maruz kalırlar;" giysi giyerler, kendi başlarına dışkılarlar ve artık kendi sırları vardır.

İnsanların büyüklerinin yanında utanmalarının nedeni yalnızca büyüklerin kaynakları denetlemeleri ve halen yetke sahibi olmaları değil, aynı zamanda onların, kendilerinin alabildiğine güçsüz oldukları ve maruz kaldıkları zamanları bilmeleridir. Aynı nedenle bireyler bu şekilde gördükleri insanlardan ne korkarlar ne de utanırlar. Kadınlar onlara bağımlı olsalar ve kaynakları denetlediklerini bilseler bile kendilerinden küçük erkeklerden hiçbir zaman *tahaşşam* etmezler; aynı şekilde, kocalarının veya akrabalarının himayesindeki insanlardan da *tahaşşam* etmezler – herhalde onları babaların, hamilerin veya her kimse onların etkisine maruz veya emri altında gördükleri için. Daha güçlü olanlar karşısındaki ortak zayıflıkları bu bağımlılar ulamlarını, aradaki toplumsal cinsiyet ve farklılıklara karşın, görece bir eşitlik altında birleştirir.

Savunmasızlıkla maruz kalma veya zayıflık arasındaki bağın kültürel önemi Bedevilerin hastalık ve belaları yorumlamakta kullandıkları açıklayıcı kavramsal örnekçelerce de doğrulanır. "Kem göz" de, büyü de, cin çarpması da – hastalık ve belaların en bilinen kaynakları – kurbanın daha güçlü etkilere maruz kalmasının sonucudur. Hocalar hastalıklara "bakılma"nın (*menzûr*) yol açtığını düşünürler. Büyü kurbanın



Genç erkeklerle himaye edilenler arasında rahat bir ilişki vardır

muska veya tılsıma, yahut da yalnızca tılsım batırılmış suya maruz kalmasıyla etki gösterir. Hatta Bedeviler başka bir kadının kolyesindeki altın paralara (*fracellât*) maruz kalan bir kadının sütünün çekilebileceğine bile inanırlar. Ciddi hastalıklar genellikle ıssız yerlerde tek başınayken karşılaşılan cinlerden kaynaklanır; o cinlere fazla yaklaşıldığında onlar insana "biner" ve onu ele geçirebilirler. Bu tür karşılaşmalar hep korkuyla betimlenir. Korku başka hastalıklara da neden olur; örneğin, korkuyla nefesi kesilen kişilerde aynı anda safranın yükselmesiyle hepatitin belirtisi olan sarı renk baş gösterir.

İster doğaüstü ister toplumsal nitelikte olsun, güçlü olanın etkisiyle karşılaşılan durumlarda güvenlik öncelikle ya bu tür yüzleşmelerden kaçınmakla ya da araya bir engel koymakla sağlanır. Kem göze, cine veya büyüye karşı bilinen en iyi korunma yöntemi muskadır. Muska hocaların ayet, ya da sık sık, insanların ayet sandığı şeyler çiziktirdikleri kağıt parçalarıdır. Evlad Ali'nin muska için kullandıkları sözcük, *hcâb*'tır; anlamı da korunma, örtü veya peçedir. Arap dünyasında bu sözcük genellikle peçe için kullanılır.

Benzer şekilde, daha güçlü insanlardan korunmak için de kişi, iffetle davranmak anlamında, *tahaşşam* etmelidir. Bedevilerin iffet belirtisi kabul ettikleri davranışların kapsamından, bunun başka bir kılığa bürünmeyi veya gizlenmeyi de içerdiği açıkça anlaşılır. Birincisi, iffetli giyinmek diye bir şey var ki kadınlar için bu yüzü örtmeyi de kapsar; bu düpedüz başka bir kılığa bürünmektir. Aynı zamanda "doğal" ihtiyaçlar ve istekler de gizlenir; yani *tahaşşam* etmek, ilgili kişinin karşısında yiyip içmemeyi (sigara dahil) de kapsar. Kişi ayrıca dik bir duruş takınır ve üstüyle konuşmaz, onun gözlerinin içine bakmaz. Bu davranış tarzı bir yandan resmiyeti, öbür yandan da dikkatleri üstüne çekmemeyi kapsar ki her ikisi de kişinin doğasını gizlemek, kendini başkasına maruz bırakmamak anlamı taşır.

En iyi korunma tam kaçınmadır; etkileşim yoksa maruz kalma tehlikesi de yoktur. Eşitsizler yalnızca bireyler olarak değil, ulamlar olarak da birbirlerinden kaçınırlar. Evlad Ali'nin günlük toplumsal dünyasının belirgin bir niteliği cinsel ayrımcılık ve, daha az ölçüde, kuşaklar arası ayrımcılıktır; ve bu, hiyerarşik astlarca duyulan *haşam*'la gerekçelendirilir. Dolayısıyla Bedeviler kadınların ve gençlerin, yetişkin erkeklerin dünyasından soyutlanmalarını erkeklerin isteklerine değil, zayıfların güçlü olanların yanında duydukları rahatsızlığa bağlarlar. Kadınların dünyasına yetişkin erkekler girdiğinde kadınların verdikleri tepki bu yorumun geçerliliğini doğrular. Saygın bir yetişkin erkek çenebaz kadınlar ve gürültücü çocuklarla dolu bir odaya girdiğinde odadakiler duruşlarını ve giysileri hışırtıyla düzeltir, çocuklar birbirlerine sokulurlar; ve ardından odaya sessizlik çöker. Odanın havası değişir, soylu genç erkekler bile susar ve babayanlı büyük akrabalarının yanında rahatsız görünürler; gülüp şakalaşmazlar, sessizce oturup dinler ve hizmete hazır beklerler. Onlar da yaşıtlarının, himaye edilenlerin, hatta kadınların, annelerinin, halalarının ve ninelerinin dünyasını tercih ederler. Ayrımcılık, statü bakımından eşit olmayanlar arasındaki iletişimi en aza indirmek yoluyla zayıfların kendilerini rahatsız hissettikleri ve ölçülü hareket etmeleri gereken süreyi kısaltır.[12]

Dolayısıyla eşitsizlik toplumsal mesafe olarak ifade edilir; bunun da belirtisi *haşam*'ın gerektirdiği resmiyet, dikkatleri kendinden uzak tutma, ve nihayet, kaçınmadır. Eşitler ve akrabalar arasında görüldüğü biçimiyle toplumsal yakınlık hem *haşam*'ın yokluğuyla hem her şeyi paylaşma, yani kendini maruz bırakma isteğiyle ifade edilir. Ev sahibesiyle resmi konuk arasındaki törensel söz alışverişinin gerisinde bu kabul yatar. Konuk ne zaman yemeyi bitirdiğini belirtse ev sahibesi onu azarlarcasına, "Ne? Bu kadarcık mı yiyorsun? Senin neyin var? Yoksa *mithaşme* mi oldun?" der. Konuk da her zaman,

"Elbette *mithaşme* olmadım," der. Bu konuşmanın retorik amacı aradaki ilişkinin bir eşitsizlik ve toplumsal mesafe ilişkisi değil, bir yakınlık ve eşitlik ilişkisi olması gerektiğini anlatmaktır.

Haşam hiyerarşik ilişkilerin göstergesidir. Bu o kadar kesindir ki genç bir gelin bizim topluluğumuza içgüveysi geldiğinde kocasının genç kadın akrabalarına sorduğu ilk sorulardan biri kimin kimden *tahaşşam* ettiğiyle ilgiliydi. Bu, topluluktaki statü hiyerarşisini, vereceği toplumsal tepkileri bulmanın bir yoluydu. Genç kadınlar da, *haşam* işareti olarak, erkekler arasındaki ilişkilerde sigara içmemeyi, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerde de peçe takmayı gösteriyorlardı.

Bunca korunma niye? Zayıflar neden korkuyorlar? Bunlar cevaplaması zor sorular ama bence *haşam*'ın özünde yatan şey, daha güçlü birinin bir başkasını denetlemesine – özerklik ve eşitlik ülkülerine aykırı bir durum – maruz kalma korkusudur. Belki de korku veya rahatsızlığın nedeni öz imge ve başkalarının gözündeki imgenin nazikliğidir. Kadınlar ve – onlardan daha da fazla – genç erkekler ve himaye edilenler de onurla ilgili kültürel ülküleri paylaştıklarından ve kendilerini bunun ölçüsüne vurduklarından, gizleme ve kaçınma yöntemi bu ülkülere yeterince sahip olunmadığının ortaya çıkmasından (maruz kalma) korunma anlamına gelebilir; ki bağımsız olmayan herkes bu yola başvurmak zorundadır.

Haşam edilgen bir korunma değildir; o bireyin içinden gelen bir şey olarak düşünülür ve güçlüler kimseyi buna zorlayamaz veya bunu kimseye dayatamazlar. İnsanlar iffetli davranışlarından sorumludurlar. *Haşam*'ın zayıflık duygularına veya maruz bırakılma korkusuna bir tepki mi yoksa yalnızca bu durumlarda bireyi koruyan bir iffet tutumu mu olduğunun bir önemi yok: belli kişilere maruz kalma duygusu söz konusu olmasa bile bir birey iffetli davranarak hiyerarşideki göreceli konumunu hiç olmazsa bir ölçüde tanımış olur; ayrıca, daha çok

yetke sahibi olanlara olmasa bile o kişilere yetkelerini veren sisteme saygı göstermiş olur. Bu itaat değil, bir özdenetim biçimidir ve erk sahibinin hesabına bir güç gösterisi – astın zayıflığını ortaya çıkaracak olan bir gösteri – yapma ihtiyacının önünü alır. Bağımlının ön ayak olduğu *haşam* gönüllü bir edim, bir bağımsızlık belirtisidir; ve bu bakımdan da onur düzgüsünün bir parçasıdır çünkü güce ve özerkliğe değer veren bir toplumda zayıflar ve bağımlılar için onurlu olmanın yolunu gösterir. Zayıfların onuruna yönelik bu strateji erdemle itaati kaynaştırarak hiyerarşiyi pekiştirir.

4

İFFET, TOPLUMSAL CİNSİYET VE CİNSELLİK

Toplumsal Cinsiyet İdeolojisi ve Hiyerarşi

Evlad Ali'de toplumsal hiyerarşiyi ve üstlerin, başkalarının yaşamları hakkında karar verme ve onları etkileme özgürlüklerinde yatan haksızlıkları ussallaştırmak için onurun ve iffetin ahlaki söylemi kullanılır. Hiçbir yerde bunu Bedevilerin toplumsal cinsiyet ideolojisinden daha iyi göremeyiz. Bedevi düşüncesinde, benim onur dediğim özerklikle bağlantılı değerler ağı genellikle erkeklikle ilişkilidir, bu da "gerçek erkek"e ilişkin betimlemelerden anlaşılabilir; iffetse (*haşam*) dişilikle ilişkilidir. Bedeviler kadınların bazı erkeklerden, sözcüğün dar anlamıyla, onurlu olabileceklerini ya da bazı erkeklerin veya erkek ulamlarının (bağımlılar, örneğin genç ve rütbece aşağı erkekler) bazı kadınlardan (yaşça büyük kadınlar ve önemli ailelerden gelen kadınlar) daha itaatkâr olduklarını inkâr etmezler. Yine de, soyut anlamda, erkeklik özerklikle, dişilik de bağımlılıkla ilişkili görülür. Bu bakış hem – temelinde babayanlı akrabalık bağları yatan – Bedevi toplumsal sistemine hem de – yaşça büyük erkeklerin kaynakları denetledikleri ve diğerlerinin ihtiyaçlarını giderdikleri, kadınların da tam anlamıyla bağımlı oldukları[1] – ekonomik sistemine karşılık

gelir ve bunları pekiştirir. Evlad Ali hiyerarşiyi ahlaki değerliliğin diliyle ifade ettikleri için söz konusu ilişki erkeklerin önceliğinin ahlaki üstünlükten kaynaklandığını anıştırır.

Bedevilerin dişilikten fazla erkekliğe verdikleri değer sayısız deyişte, kurumda, törende ve simgede yansıtılmaktadır ama bunları yumuşatan örnekler de yok değil. Kadınlara daha az değer vermenin önemli toplumbilimsel nedenleri olsa da – Bedeviler bunu kız değil de erkek çocuğu tercihlerinde belli etmektedirler – bunun asıl gerekçesi olarak onların ahlaki bakımdan daha aşağı olmaları gösterilmektedir. Evlad Ali ideolojisinde ahlaki düşüklüğün başlıca kaynağı dişiliğin üremeyle olan ilişkisidir; aslında bu kendi başına olumlu bir şey ama üremeye eşlik eden öğeler – âdet görme ve cinsellik – bunu lekeler.

Kadınların hem âdet görme hem de cinsellikle özdeşleştirilmelerinin onları, çeşitli yollardan, onur düzgüsünü temsil edenlerin ahlaki erdemlerine ulaşmaktan alıkoyduğu düşünülür. Bu aynı zamanda, saygınlık kazanmaları için tutmaları gereken yolu da belirler: iffet yolu. Bu bölümde toplumsal itaatin, yani *haşam*'ın bir boyutu olarak namusluluğun veya cinsel iffetin niçin kadınların onuru açısından yaşamsal olduğunu göstereceğim. *Haşam*'ın alameti olan cinselliğin inkârının, kültürel ülküleri ve toplumsal sistemin kendisini daha yakından temsil edenlere saygıyla boyun eğmenin simgesel bir aracı olduğunu savunuyorum. Bu inkâr şarttır çünkü toplumsal sisteme ve bu sistemin tercih ettiklerinin yetkelerine en büyük tehdit, bizzat cinselliktir.

Erkeğin ve Kadının Toplumsal Değeri

Bedevilerin kadınlardan çok erkeklere değer verdiklerinin önemli bir ifadesi, oğlanları kızlara tercih etmeleridir. Erkeklerin de kadınların da ağızlarından, "Erkekler oğlan yapmak için kadınları bir araya toplarlar [kadınlarla evlenirler]. Kız



Çocuklar yenilebilir yabani bir ot olan hubbeyze topluyorlar.

çocukları bir işe yaramazlar," gibi laflar çıkar. Bebeğin kız veya oğlan olmasına bağlı olarak gebelikten gebeliğe fark olduğu düşünülür. Bir kadın kilo alır ve karnı çok şişerse, kendini ağır hissederse ve çok uyursa bebeğin kız olacağı tahmin edilir; bebek erkekse kadının gebelik boyuca hafif kaldığı ve özellikle son ayında az uyuduğu söylenir.

İnsanlar oğlanlara kızlardan daha çok sevinirler. Ebelik günlerini anan yaşlı bir kadın aynı gün içinde iki oğlan çocuğu doğurttuğunu gururla anlatmıştı:

> Oğlan doğurmak daha hayırlıdır. Herkes düğün bayram eder. Babasına koşup oğlunun olduğunu söylerler. Eğer kızsa onu doğuran, doğumda hazır bulunanlar, herkes üzülür. Gidip erkeklere haber vermezler. Yemek yenmez. Hatta çadır yasa boğulur. Eğer oğlansa çadır mutludur, baba mutludur, amcalar mutludurlar ve anne – onun ne kadar mutlu olduğunu anlatamam!

Kadınlar yeni anne olmuş birini ziyarete gittiklerinde, eğer doğan oğlansa evine zılgıt çekerek girerler ve onu kutlarlar. Eğer dünyaya kız çocuğu getirdiyse şu sözü söylerler: "Tanrıya şükür, sağlıklısın [*elhamdülilah 'ale slâmtik*]." İnsanlar bir kız çocuğunun doğumunu genellikle, "Tanrının her verdiğinde bir hayır vardır," şeklide felsefi bir ifadeyle karşılarlar. Karısının dünyaya bir kız çocuğu (yedi çocuk içinden beşinci kız) getirdiğini duyan bir baba, "Hepsi aynı," demişti. Fakat on beş yaşındaki kızı bu kadar tarafsız değildi; bu haber üstüne o, "Küçük bir kız, karnına ağrı girsin [*bneyye, a'tîhâ leyye*]" diye aşağılayıcı bir dize okumuştu ki büyük kadınlar onu hemen azarlamış ve "Sana yazıklar olsun, kızlar iyidir," demişlerdi. İnsanlar bebekken ölen bir oğlanın kızlardan daha çok üzüntü yarattığını kabul etmekle birlikte her iki durumda da yürekler burkulur ve Tanrının iradesine teslimiyet gösterilir.

Bununla birlikte oğlanlardan yana dile getirilen tercih kızlarla erkeklerin erken yaşlarda gördükleri muameleye veya annelerinin, babalarının veya başkalarının onlara gösterdikleri sevgiye yansımaz. Oğlanların kızlardan daha çok emzirilmesi gerektiğine inanılsa da, son bölümde gördüğümüz üzere bu, erkeklerden yana konulan tavrın değil, çocukların isteklerinin yerine getirilmesiyle korkusuzluğun gelişimi arasında kurulan bağa ilişkin fikirlerin sonucudur. Aslında sütten kesme büyük ölçüde mizaca ve koşullara bağlıdır ve zamanlaması, cinsiyetten bağımsız olarak, aileden aileye, hatta aile içinde bile epey farklılıklar gösterir.

Oğlanların tercih edilmesinin toplumbilimsel nedenleri çoktur. Kabile sistemi babasoyluluk ve babayanlı akrabaların dayanışma ilkeleri ekseninde örgütlenir ve erkekler arasındaki ilişkileri esas alır. Hısımlar ve soydaş akrabalar ekonomik, toplumsal ve duygusal olarak ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, kabile kolları ancak erkeklerin çoğalmasıyla büyüyebilir. Güç, erkeklerin sayısıyla ölçülür. Bu yüzden erkeklerin şaşmaz biçimde oğlan istemeleri olağandır.

Kabile sistemi bu kadar erkek odaklı olduğu için erkeklerle kadınların çıkarları her zaman örtüşmez. Kadınların oğlanlarla kız çocuklarına karşı olan tutumları erkeklerinkinden daha karmaşık ve belirsizdir ki bunu Bedevilerin kendileri de kabul ederler. Bedeviler şöyle derler: "Kız çocuğu annenin çıkarınadır, oğlan babanın [*il-binit fî maslahit umhâ vi'l-ved fî maslahit bûh*]." Bir ailede oğlanlardan yana ağır basan tercih, kız çocuklarının ev işlerine yapacakları katkıyla dengelenir. Kız çocuklarıyla dolu bir eve acınsa bile insanlar erkekler ve oğlanlardan oluşan bir haneyi çekip çevirmenin zorluğunu takdir ederler. Bu durumda en iyisi çok oğlan ve birkaç kız sahibi olmaktır. Birlikte çok vakit geçiren annelerle kızlar birbirlerine hem yakın hem de bağımlıdırlar. Anneler işlerine yardım etmeleri, kendilerine arkadaş olmaları ve daha ileride

kendilerine bakmaları için kızlarına güvenirler ve çoğu annekız arasında duygusal bakımdan çok yakın bir ilişki vardır.

Yine de genel olarak kadınlar, toplumsal ve ekonomik yaşamın örgütlenme biçiminden ötürü, oğlanlar lehine kocalarıyla aynı görüştedirler. Oğullar kadınların toplumsal güvenceleridir. Kadın önce, içgüveysi geldiği topluluk içinde konumunu ve kocasıyla bağını güçlendirdiği için oğlan doğurduğuna sevinir. Sonra da, oğullar babalarının mülkünü miras alınca, maddi destek için onlara bağımlı hale gelir (Bedevi kadınlar da bizim toplumumuzdaki kadınlar gibi kocalarından daha uzun yaşama eğilimindedirler). Boşanma durumunda kadın çoğunlukla yetişkin bir oğlunun, varsa, hanesinde yaşar ve orada bir miktar bağımsızlık ve erk kazanır; oğlunun eşi veya eşleri ona hizmet ederler ve çocukları yakınında yaşarlar.

Kız çocuklarıyla ilgili sorunun özü (en azından anneleri açısından) babayanlı koşut-yeğen evliliği yapmadıkları takdirde onların aile ocaklarından ve annelerinden ayrılmaları, çocuklarının da başka bir kabileye ait olmalarıdır; çünkü ikamet erkekyerlidir ve soy da baba tarafından yürür. Bir kadın şöyle açıklamıştı: "Kız çocuğu senden ayrılır, evlenir ve seni terk eder. Senden haber bile almaz. Fakat eğer şanslıysan bir oğul sana maddi destek olacak ve yaşlandığında sana bakacaktır. Kızlar daha sevecen [*hanūn*] olabilirler ama onlar giderler. Tabii konak yerinden biriyle evlenmezlerse."

Konak yeri dışından biriyle evlenen bir kız çocuğu ancak kocası veya kocasının akrabaları izin verirse ziyarete gelebilir, üstelik kendi evinde belli bir süreyle onun yerini alacak biri seyrek olarak bulunur. Kendisinin doğduğu toplulukla çocukları arasındaki toplumsal mesafe çeşitli etmenlere bağlı olarak değişir ama annenin akrabaları sevilse bile hukuksal ve siyasal mesafenin aşılması zordur. Kızı yakında yaşayan başka bir topluluktan biriyle evlenen yaşlı bir kadının sözü bu etmenin önemini doğrular. Kadın kızını oğullarının (kadın reis konu-

munda olduğu konak yerinde birlikte yaşadığı bu oğulların hep[illegible] de varlıklı, saygın kişilerdi) hepsine tercih ettiğini açıklamıştı çünkü hastalandığında kızı onu görmeye geliyor ve ona bakıyordu, oysa oğulları onun hatırını bile sormuyorlardı (abartıyor). Bununla birlikte oğullarının çocuklarını kızınınkine tercih ediyordu çünkü kızından olma torunlar "bir başkasına ait"tiler.

Soyun, mirasın ve ikametin baba tarafına dayandığı kabile sistemi tanım gereği kadınları – erkeklere açık toplumsal statülere ulaşmalarına engel olmak ve babasoyu içinde onları dışlamak yoluyla – önemsemese de, ne kadar geçici de olsa, onlara kabile ve soy içinde erkek kardeşlerinin yanında bir yer tanır. Kimse kadınların, soykütüklerinin soyluluğuna (*asl*) sahip olabileceklerini, hatta bunun bir miktarını çocuklarına aktarabileceklerini inkâr etmez (Abou-Zeid 1966, 257). Bedevi düşüncesinde kadınların ikincil statülerinin dayanağı, bireylerin ölçüldükleri onur düzgüsünün kurallarıyla tanımlanan bir tür ahlaki düşüklüktür.

Kadınların Ahlaki Düşüklüklerinin "Doğal" Temelleri

Bedevi düşüncesinde erkekle kadın simgesel karşıtlardır. Her şeyden öte, kadınlar üreme yönleriyle tanımlanırlar; bu da anneliğin toplumsal yanından çok âdet görme, çocuk doğurma ve cinsellik boyutuyla ele alınır. Bu doğal nitelikler kadın giysilerinin renklerinde simgeleştirilir, özellikle de her yerde karşımıza çıkan kırmızı kuşakta; oysa erkeklerin giysileri daha çok onların kültürel (ve dinsel) niteliklerini anlatır. Kadınların doğayla ilişkileri onların erkeklerle aynı ahlaki değerliliğe sahip olmalarının önünde bir engel olarak görülür. Kadınların doğadan bağımsız olamamaları onları onur erdemlerinin en önemlilerinden birinden yoksun bırakır: *'akl*'la (toplumsal akıl veya akıl) ilişkili kendine hakimiyet.

Kadınların ahlaki düşüklüklerine olan inançlar, kendine hakimiyet dışında onur bağlantılı öbür değerleri de kapsar. Bu inançlara ilişkin ifadelerin çoğunu erkeklerden duydum; kadınlar bunları seyrek olarak onaylıyor, ama öte yandan yine seyrek olarak karşı çıkıyorlardı. Örneğin, erkeklerin kadınlardan daha güçlü ve daha korkusuz oldukları söylenir. Kadınların karanlıktan korktukları ve "fazla tahammül edemedikleri" (*mâ yithammelûş*) söylenir. Erkeklerin dolu konuştukları, kadınlarınsa boş konuştukları ve cahil oldukları söylenir. Bazıları iki kadın konuşurken aralarında şeytanın olduğunu söyler. Daha önemlisi, erkeklerin daha dürüst ve açık sözlü oldukları söylenir. Bir adam bunu cennetten kovuluşun aşağıdaki anlatımıyla betimlemişti:

> Tanrı Havva'yı Adem'in eğri kaburga kemiğinden yarattı. Kadınların çarpıklığı bu yüzden. Onlar hiçbir zaman düz ve açık konuşmazlar.
>
> Cennet bahçesinde Adem'le Havva'nın her şeyleri vardı. Bir gün şeytan zurna (*zummâra*) çalıyordu ve Adem'le Havva da bunu dinlediler. Şeytan çalmayı bıraktı ve Havva'ya, "Şu tatlı meyveyi (Tanrının onlara yasak ettiği ağaçtan) ye, yoksa sizin için bir daha çalmam." Müziği duymak isteyen Havva bunu kabul etti. Meyvenin zehirli olduğu için yasaklandığını sanmışlardı ama Adem, ondan yiyen Havva'nın hastalanmadığını veya ölmediğini görünce o da yedi. Tam yutmak üzereyken meyve boğazına takıldı. Erkeklerde bu yüzden ademelması var.
>
> Tanrı Adem'le Havva'nın kendine itaatsizlik ettiğini görünce onları kovup dünyaya gönderdi. Havva batıya indi, Adem de doğuya. Birbirlerini aramaya başladılar, Havva doğuya, Adem batıya gitti. Tam orta nokta Arafat Dağı'ydı (Mekke yakınlarında). Havva oraya daha önce vardı. Adem'in geldiğini görünce hemen oturdu ve sanki başından

beri oradaymış gibi yaptı. Adem ona yaklaştığında birbirlerini selamladılar ve kucaklaştılar. Havva yüz çevirdi ve Adem'in kolları arasından çıkmak istedi. Havva, Adem onu bulmaya nasıl istekli idiyse kendisinin de onu bulmaya o kadar istekli olduğunu belli etmek istemedi. O gün bugündür kadınlar değişmedi. Hep kendilerini geri çekip umursamıyormuş gibi yapıyorlar.[2]

Ancak bu ahlaki düşüklük belirtileri yalnızca kadınlara özgü değildir. Herkes erkeklerin de dürüst olmayabileceklerinin, cahil, korkak vs. olabileceklerinin farkında. Eğer böyle olmasaydı ahlaki değerliliğin ölçüsü olan bu değerler zaten ne ölçülebilir ne de hiyerarşinin bir haklılığı olabilirdi.

Kadınlara özgü olan, onların doğayla ilişkileridir; ve bu onların sahip oldukları hem olumlu hem de olumsuz değerlerinin kaynağıdır. Bedeviler doğal ve üremeyle ilişkili olan her şeyi değersiz görmezler. Örneğin, üremeyi gerçekleştirenler olarak kadınlar, bu kadar sevilen ve istenen çocukları dünyaya getirmekten sorumludurlar. Herkes çocuk istiyor; üstelik erkekler yapabildikleri ve bakabildikleri kadar çocuk istiyorlar. Kadınlarsa iş yükü, yorgunluk ve sağlık durumlarının çok iyi olmaması yüzünden daha az sayıda istiyorlar; sırf onları dünyaya getirmenin ve onlara bakmanın getirdiği iş yükü bile onlara yetiyor. Bununla birlikte, gebe kalmakta veya gebeliği sonuna kadar sürdürmekte zorlanıyorlarsa şifacılardan ve doktorlardan yardım istemiyor da değiller. Doğurgan kadınlar değer görüyor, takdir ediliyor ve kıskanılıyorlar. Kısır kadınlarsa kocalarının en azından bir kuma alacağından emin, kederli bir yaşamla karşı karşıya kalıyorlar.

Kadınların doğurganlıkla ilişkili görülmeleri onların rollerini üreyicilikle sınırlamaz, bolluk-berekete ilişkin düşüncülere kadar genişletir. Bir kız çocuğunun doğum haberi üstüne sıklıkla, "Kızların yılı bereket yılıdır," (*senet benât senet heyr*)

deyişi söylenir, yani kız çocukları verimli otlaklar getirir, dolayısıyla da süt ve yağ bol olur; erkeklerin yılındaysa yağış olmaz, otlak olmaz ve süt olmaz.

Kızlar simgesel olarak – geçimin bağlı olduğu otlaklar ve arpa hasadı için gerekli olan – yağmurla ilişkilidirler; bu eskiden kuraklık zamanlarında yapılan kuttörenlerde daha açıkça görülür. Evlad Ali takvimi kış göğünde burçların hareketine göre hesaplanan mevsimleri esas alır. Arpa ekiminin zamanlaması buna göre ayarlanır ve yağışın zamanı ve miktarına bağlı olan çöldeki bahar otlaklarının gürlüğü buna göre hesap edilir. Aralığın ortalarına denk gelen ve *covze* olarak bilinen dönemde yağacak yağmur yaşamsaldır. Geçmişte bu dönemde yağış olmadığında çocuklar yağmur duasına çıkarlardı. Bu kuttörenin önemli bir öğesi *zirrâfe* denen oyuncak bebekti. Bu bebek bir fırın küreği (ekmek yapımında kullanılan) ve dokuma mekiğinin iple tutturulmasıyla yapılıyordu ki, iki nesne de kadın etkinlikleriyle ilgilidir. Bebeğe kırmızı bir elbise, kırmızı bir kuşak ve ipek bir başörtüsü giydirilir, "tıpkı bir bakire gibi."[3]

Kadınların yaşamsal döngülerle ilgili bazı kuttörenlerle ilişkileri de doğurganlıkla aralarındaki simgesel bağı gösterir. Kadınlar yaşamla, erkekler de ölümle daha çok ilişkilidirler. Hayvanları kesenler erkekler oldukları gibi, cenazeler dahil, törenlerde kesilecek koyunları alıp verenler de onlardır. Kadınlar hayvan kesmezler; ayrıca törenlere katılmakla birlikte cenazelere armağan getirmezler veya başka şeyler alıp vermezler. Ancak yeni doğum yapmış bir kadını öbür kadınlar ziyarete giderler ve ona armağanlar verirler; erkeklerse kural olarak onları ne ziyaret eder ne de onlara armağan verirler. Öbür törenlerin hepsine erkekler de kadınlar da katılırlar ve, farklı olsa da, koşut armağanlar alıp verirler.

Doğurganlık simgesi dölyatağına sahip olmak beraberinde başka olumlu ahlaki nitelikleri de taşır. Aşağıda aktaracağım



Kadınlar peçelerine, toplumsal rahatlık derecelerini gösterecek şekilde biçim verebilirler

ve oğlanlarla kız çocuklarının değerlerinin tartışıldığı bir sohbet sırasında yaşlı bir kadının anlattığı halk öyküsünde şefkatli ve sevgi dolu bir kız çocuğuyla küfürbaz ve kalpsiz bir oğul karşılaştırılırken ahlaki doğaları arasındaki fark, bedensel farklılıklarına dayandırılır.

> Bir zamanlar dokuz kızı olan bir kadın varmış. Yine gebe kaldığında oğlan olması için dua etmiş ve eğer oğlan olursa kızlarından birinden vazgeçeceğine ant içmiş. Bebek oğlan çıkmış. Konak yerini değiştirmek üzere develerine bindiklerinde o da bir kızını arkada bırakmış.
>
> Çok geçmeden atlı bir adam çıkagelmiş ve bir yere bağlı olan kızı bulmuş. Ona öyküsünü sormuş, bağını çözmüş, yanında götürmüş ve ona bakmış.
>
> Bu arada oğlan büyümüş ve evlenmiş. Karısı kaynanasının kendisine hizmetçi yapılmasını istemiş. Oğlan dediğini yapmış ve anne, gelinin söylediği bütün ev işlerini yapmak zorunda kalmış [gelin-kaynana arasında olması gereken ilişkinin tam tersi].
>
> Bir gün konak yerini değiştirmeye karar vermişler. Develeri yüklemişler ve gittikçe gitmişler. Yaşlı anne yürüyüp koyunları gütmek zorundaymış. Yorgun düşmüş ve sonunda geri kalmış. Kaybolmuş ve bir konak yerine varana dek dolaşıp durmuş. Konak yerindeki insanlar ona seslenmişler ve onu içeri davet etmişler. Ona öyküsünü sormuşlar. Kadın onlara daha önceleri hizmetçi olmadığını söylemiş ve öyküsünü anlatmaya koyulmuş. Konak yerindeki insanlar anlatılanları dinleyince koşarak gidip bunu oradaki kadınlardan birine söylemişler. Anlaşılmış ki kadın, annesinin çocukken terk ettiği kızmış. Kadın gelmiş, yaşlı kadını sorgulamış ve onun gerçekten de annesi olduğuna inanınca onu kucaklayıp öpmüş, çadırına götürmüş, doyurmuş, giysilerini yıkamış ve ona bakmış.

Gel zaman git zaman, oğlu annesini aramaya çıkmış. Konak yerine gelmiş ve oradakilere, "Çevrede gezinen yaşlı bir hizmetçi gördünüz mü?" diye sormuş. Ablası (ama adam bunu bilmiyordu) onu çadırına davet etmiş. Adamın şerefine bir koç getirilip kesilmesini buyurmuş. Sonra adama sormuş, "Koçun *rihm*'i (dölyatağı) nerede?" Kardeşi ona hayretle bakıp, "Koçun *rihm*'i olmaz ki, bilmez misin?"

Kadın sonra kim olduğunu açıklamış ve ona kendi öyküsünü anlatmış. Adamın annesini götürmesine izin vermemiş ve ona bu kadar kötü davrandığı için onu paylamış.

Öyküden çıkan ders üç sessizli kök, *rahame*'nin çift anlamı (hem *rihm*, yani dölyatağı hem de acıma, şefkat, esirgeme anlamındaki sözcük bu kökten türer) çevresinde döner. Dolayısıyla öykü dölyatağıyla (kadınlık) sevgi ve ilgi arasında bir ilişki kurar. Bu öyküyü anlatan kadın sonra şu yorumu eklemişti:

Görüyorsun ya, erkeklerin dölyatağı yoktur. Onların ancak benim şu parmağım kadar kamışları vardır [bu arada parmağını aşağılar bir edayla kıpırdatıyordu]. Erkekte şefkat yoktur. Fakat kadın sevecendir, şefkatlidir [*iz-zeker mâ yirhamş, l-ansâ sinn vtirham*]. Annelerine bakanlar kızlardır, erkekler değil.

Bu öyküden ve yaşlı kadının yorumundan açıkça anlaşılıyor ki Bedevi kültür ve toplumunda oğlanlar tercih edilse bile bazı olumlu değerler – özellikle de öbür kadınlarla ve annelerle ilişkiler – kadınlarla bağlantılı görülmektedir. Erkeğin annesine yaptığı eziyetle kızının ona gösterdiği sevgi ve bağışlayıcılık çarpıcı bir karşıtlık gösterir ve bu da onların doğalarındaki farklılığa bağlanır; çünkü kadınların dölyatağı vardır.

Ancak doğurganlıkla ilişkileri aracılığıyla kadınlara veri-

len olumlu değerin karşısında doğurganlığın olumsuz yanları yer alır: âdet görme ve cinsellik. Bu etmenlerin ikisi de, farklı bir yoldan, kadınların onur ülkülerini gerçekleştirme yeteneklerine ket vurur. Âdet görme kadınların erdemliliğini, onların dindarlıklarına zarar vererek tehlikeye atar. Ayrıca, denetleyemedikleri doğal bir güç olarak kaçınılması mümkün olmayan zayıflığın ve özdenetim veya bağımsızlık eksikliğinin işaretidir. İleride göstereceğim üzere cinsellik de erkek odaklı toplumsal düzeni tehdit eder. Kadınlar üreme yetenekleri dolayısıyla cinsellikle daha yakından ilişkili görüldüklerinden, hiyerarşinin tepesindeki olgun erkekler gibi toplumsal düzeni temsil edemezler; tersine, onlar bu düzenin karşısavıdırlar. Ayrıca onur, kültürel ülkülerin kişilikte somutlaştırılmasıyla kazanıldığı için bu alanda da kadınlar ahlaken düşüktür.

Kadınlar âdet görmelerinden kaynaklanan "doğal" kirlenme dolayısıyla kolay kolay ahlakın bir boyutunu oluşturan dindarlığa erişemezler. Cennetten kovuluşun yorumlarından biri Havva'nın cennet bahçelerinde âdet görmediğini ama yeryüzüne düştükten sonra kanamaya başladığını anlatır. Kadınların her ay âdet görmeleri dünyevi günahı ya da en azından tanrısal olmayanı hatırlatır. İslami inanç ve kılgının beş esası olmakla birlikte (Tanrının birliğine ve Muhammet'in onun elçisi olduğuna inandığını dile getirmek, namaz kılmak, zekat vermek, Mekke'ye hacca gitmek ve Ramazan ayında oruç tutmak) dindarlığı en canlı tanımlayan eylem, her gün kılınan namazdır. Kadınlar bu konuda engellidirler çünkü âdetle kirlenmektedirler. Âdet gören bir kadın namaz kılamaz.[4] Aslında Bedevilerde âdet görmenin nazik terimi, "namazı engelleyen şey"dir (*hirmân'is-salâ*). İslam töresi âdet gören bir kadının camilere girmemesini ve kutsal eşyalara, özellikle de Kuran'a dokunmamasını öngörür. Dahası, böyle bir kadın oruç da tutamaz. Bunun anlamı, Ramazan ayında âdet gördüğü dönemi daha sonra kaza etmesi gerektiğidir. Bedevi kadınlar âdet gör-

menin kirliliğini o dönem içinde yıkanmayarak, hatta saçlarını bile taramayarak abartırlar. Akıntının sona erdiğini ifade eden yıkanma, aynı zamanda boy aptesidir; bu şekilde yıkandıktan sonra kadınlar namazlarına devam edebilirler, tabii cinsel ilişkiye de. Buna karşın erkekler dinsel görevlerin ifasında herhangi bir "doğal" engelle karşılaşmazlar. Bedevi erkeklerin çoğu (en azından benim yaşadığım topluluk içindekiler) günde beş vakit namaz kılmaya çaba göstererek hem dindarlıklarını gösterirler hem de her namaz öncesi alınan aptesle sürekli temiz kalmayı güvenceye alırlar.

Âdet görmeyle ilişkili kirlilik yalnızca fiili olarak âdet görülen günlerle sınırlı değildir; tersine, tüm kadınlar gördükleri ilk âdetten menopoza, hatta daha sonrasına kadar bununla lekelenmişlerdir. Erkekler simgesel olarak saflıkla, sağla (kutsal) ve beyaz renkle ilişkilidirler.[5] Erkekler daha çok çadırın sağında, kadınlar da solunda otururlar. Nedeni sorulduğunda erkeklerin "daha iyi" (*efdal*) oldukları söylenmekle yetinilir ki bu aslında dinsel çağrışımlı bir sözcüktür. Beyaz ise yeşille birlikte İslam'ın renklerinden biridir ve Mekke'de hacılar dikişsiz beyaz giysiler giyerler. Evlad Ali erkeklerinin vazgeçilmez giyim eşyalarından biri cüppenin üstüne giyinen, harmani gibi bir omuzdan ilikli beyaz bir battaniye olarak tanımlayabileceğimiz *cerd*'dir. Kadınlar da kirlilikle, solla, siyah ve kırmızı renkle ilişkilidirler (bunun simgesel anlamı bir sonraki bölümde ele alınacak). Onlar asla beyaz giyinmezler. Hacca giden kadınlar geleneksel siyah başörtülerinden, hatta siyah çarşaflarından ve kırmızı kuşaklarından bile vazgeçmez ve hacıların bilinen beyaz giysilerini giymezler.

Saflık/kirlilik ayrımının dinsel temeli ve bu konuya ilişkin duyguların yoğunluğu, ben bir kadın giysisini düşüncesizce erkek giysilerinin yıkandığı leğenin içine atınca tüm açıklığıyla anlaşılmıştı. Kadınlar soluklarını tutmuş ve o giysiyi oradan almak için koşturmuşlar, erkeklerle kadınların giysilerini karış-

tırdığım için beni paylamışlardı. Bana kadınların temiz olmadıklarını ve kadınlarla çocukların giysilerinin erkeklerin ve menopoz geçirmiş kadınlarınkinden (onların iç çamaşırları dışındaki giysileri erkeklerinkiyle birlikte yıkanıyormuş) ayrı yıkandığını söylemişlerdi. Açıklama olarak da, "Erkekler namaz kılarlar," demekle yetinmişlerdi. Bununla erkeklerin, menopoz dönemini yaşamış ve çoğunlukla beş vakit namaz kılan kadınlar gibi, saf ve dindar olduklarını demeye getiriyorlardı. Doğurganlık dönemlerini yaşayan genç kadınlar pek düzenli namaz kılmazlar. Gerekçeleri, çok fazla çocukları olduğu için işten ve dağınıklıktan başlarını kaldıramamak, bu yüzden de namaz için gerekli aptese vakit ayıramamaktır. Fakat isteseler bile zaten âdet görmeleri yüzünden düzenli olarak namaz kılamazlardı.

Erkeklerle kadınlar arasındaki dinsel ve kuttörensel ayrım, kadınların hayvan kesmelerinin yasak olmasından da anlaşılabilir. Tüm hayvanlar İslami kurallara uygun bir törenle kesilmelidir; kişi yüzünü Mekke'ye dönmeli ve *allahuekber* (Tanrı büyüktür) sözünü söylerken tek bir hamlede hayvanın gırtlağını kesmelidir. Bedevi törelerine göre yalnızca erkekler hayvan kesebilirler ancak bu kısıtlama birçok insanı zahmete sokar. Konak yerinde sık rastlanan manzaralardan biri de kızların, annelerinin pişirmek istediği tavşanların kulaklarından veya tavukların bacaklarından tutup bunları kesecek erkek arayışıyla çevrede delice koşturmalarıdır. Kadınların kuttörensel kirlilikleri, ortada hiç erkek olmaması durumunda bu sorunun çözümünde de görülür. Bana söylendiğine göre eğer hiç erkek bulunamazsa hayvanı menopoz geçirmiş bir kadının kesilmesine izin verilir; ama ancak o kadın bıçağı sünnetli bir oğlanın eline koyarsa. Kadın oğlanın elini eline alır ve hayvanın gırtlağını öyle keser fakat bu arada, dinsel ifadeyi söylemesi gereken kişi o çocuktur. Erkeklerin şaşmaz saflıkları ortadadır: namaz kılmayan bir erkek çocuğu bile namaz kılan, âdet görmeyen bir kadından daha temizdir.

Kadınların ahlaki düşüklükleri konusunda daha ciddi bir kaynak, cinselliktir; kadınlar üreme işlevleri dolayısıyla bununla yakından ilgili görülürler. Cinsel etkinlik konusunda gebelik kendi başına, erkeklerde eşi görülmeyen ve yadsınamaz bir kanıttır; ve genç kadınları dişi olarak tanımlayan şey de cinselliğin harekete geçirdiği doğurganlıktır. Doğurganlık dikkatleri cinselliklerine çektiği için kadınlar onu görmezden gelme eğilimindedirler;[6] hatta karınlarının büyüklüğünü kuşaklarıyla gizleyerek gebeliklerini ellerinden geldiği kadar saklamaya çalışırlar. Bedevi toplumunda onca değer verilen çocukları dünyaya getirmesi bakımından olumlu olmak birlikte doğum, kirletici bir şey olarak görülür. O kadar ki bazı erkekler yeni anne olmuş bir kadının yemeğini bile yemezler. Üremeye ilişkin kararsızlık, yeni doğum yapmış kadınlara karşı takınılan tavırlara da yansır. Dualarının makbuldür diye Tanrıya daha yakın oldukları belirtilen yeni anneler aynı zamanda âdet gören kadınların kirliliğiyle özdeşleştirilirler: o cinsel bakımdan tabudur (doğumdan itibaren kırk gün boyunca), yıkanmamaya özendirilir ve kanaması durana kadar isterse namaz kılmayabilir.

Peki üremeyle kurulan bağ, özellikle de bunun için şart olan cinsellik niçin kadınların ahlaki düşüklüklerine neden olsun? Bunun cevabının, Bedevilerde ahlaki değerliliğin ölçülerini belirleyen onur bileşiğinin iki değerine karşılık gelen iki yanı var. Bunlardan birincisi bireyin kendi doğal istek ve işlevleriyle olan ilişkisiyle ilgilidir; bu değer özgül olarak bağımsızlık ve kendine hakim olma değeridir. Cinsellik ve üreme, tıpkı âdet görme gibi, kadınların denetleyemedikleri "doğal" olaylar olarak olumsuz değere sahiptir ve böylece başkalarının onlar üstünde denetim kurmasının yolunu açar. Bu yönleriyle söz konusu öğeler kadınların özdenetim ülküsünü gerçekleştirme sığalarını azaltır. Erkekler çocuklarının soylarını sürdürmelerini isterler, kadınlar da bunun aracıdırlar; on-

ların üreme özellikleri erkeklerin onları denetlemek istemelerine yol açar. Kadınlar cinsellik ve gebelik dolayısıyla kendi bedenleri üstündeki denetimlerini yitirirler. Çelişkiye bakın ki, daha sonraları kadının konumunu güçlendiren çocuklar başta onu kocasına daha bağımlı kılar ve kocanın kendi üstündeki denetimini artırır: kadın kocasına, kendi isteğiyle boşanacak olursa kaybedeceği çocuklarıyla bağlıdır. Günlük yaşamında gezme ve ziyaret etme özgürlüğü bile sınırlıdır; o yalnızca kendi iş programını denetleyebilir.

Bağımsızlık konusundaki yetersizlikle kadınların cinsellik ve üreme yönleri arasında kurulan ilişki, Bedevilerin bazı kadınları ya erkeksi (*mtzekkera*) ya da erkek gibi (*keyf'ir-râcil*) diye nitelemelerinden de açıkça anlaşılır. Bunlardan ilki artık âdet görmeyen, üreme yeteneklerini yitirmiş ve cinsel bakımdan pek faal olmayan (genellikle boşanmış, "terk edilmiş" veya dul), daha dindar ve başkalarınca daha az denetlenen menopoz geçirmiş, görece yaşlı kadınları kapsar. Erkek gibi, diye betimlenen kadınlarsa erkeği olmayan kadınlardır. Yeniden evlenmeyi düşünmeyen boşanmış bir kadınla, erkek gibi, diye dalga geçiliyordu. Kocası tarafından "terk edilmiş" bir kadın (resmi olarak boşanmamışlar ama kocası artık kendisiyle yatmıyordu) bana kendisinin "bir erkek gibi yaşadığını" anlatmıştı. Oldukça genç yaşta boşanmış ve bir daha evlenmemiş biraz daha yaşlı bir kadın sık sık erkeksi olarak nitelendiriliyordu. Bu kadınların iki temel ortak noktası vardı: evlilikle denetlenmiyorlardı ve üremiyorlardı. Bedevilerde genel olarak sistemli veya güvenilir bir doğum kontrol yöntemi olmadığı için cinsellik ancak erkekler veya menopoz geçirmiş kadınlar söz konusu olduğunda üremeden ayrılabilir, dolayısıyla da gizlenebilir.

Onur bileşiğinin – ki kadınların cinsellikle olan bağları ona erişmelerine engeldir – ikinci değeri de *'akl* (toplumsal akıl) kavramına içkin toplumsal düzen ülkülerine uygunluk-

tur. Yukarıda da gördüğümüz gibi olgun erkeklerden toplumsal düzen ve onun ülkülerine uymaları ve onları desteklemeleri – daha doğrusu, onu kişiliklerinde somutlaştırmaları – beklenir ki hiyerarşinin tepesindeki konumları haklılık kazansın. Oysa biraz sonra da göstereceğim üzere, cinsellik toplumsal düzene bir tehdittir. Öyleyse bundan çıkan sonuç, *'akl* ile cinsellik arasında bir mesafe olması ve cinsellikle daha yakın ilişkili olan kadınların çok *'akl*'a sahip olmanın onurundan daha az pay almalarıdır.

Kırmızı Kuşaklar Ve Siyah Peçeler: Toplumsal Cinsiyet Ve Cinselliğin Simgeciliği

Toplumsal cinsiyet simgeciliği, özellikle kadın giyiminin iki ayırt edici öğesinin, yani kırmızı kuşakla siyah peçenin simgeciliği Evlad Ali'de kadınlıkla cinsellik arasında nasıl ilişki kurulduğunu aydınlatmaya yarar. Kadınlar açısından cinsel bilgi ve cinsel etkinlik evlilikle başlar ve bekâretten kadınlığa geçiş, köktendir. Doğurganlığa biçilen olumlu değer – ki bunu yukarıda, yağmur duası ve bollukla simgesel ilişki bağlamında ele aldık – açıkça bakirelerle ilişkilidir, bu niteliği yitirdikleri çok kesin olan yetişkin ve evli kadınlarla değil. Aradaki geçiş, kızın giyiminde görülen belirgin değişimle vurgulanır.[7] Geleneksel düğünlerde gelin baştan aşağı beyaz bir erkek harmanisine (*cerd*) bürünür ve babasının evinden getirildiği andan kızlığının bozulmasına (bu da genellikle düğün günü öğleden sonra gerçekleşir) kadar geçen süre boyunca bu giysi üstünde kalır. O andan itibaren gelin, evli kadınların giysilerini giyer ki bunun iki temel öğesi vardır: peçe olarak açılabilen katlı başörtüsü ve kırmızı yün kuşak. Bunlar Bedevilerde kadınlığı temsil eder. İnsanlar bana sık sık, "Bir başörtüsüyle bir kuşak bağlarsan tam bir Bedevi kadını olursun," [*tkanne'i wsezzemî vtıkbî bduviyyâ*] diyorlardı.



Evlenmemiş kızlar başlarını normal bir örtüyle örterken evli kadınlar peçe işlevi de görebilen siyah bir örtü kullanırlar.

Her evli kadının taktığı kırmızı kuşak onun doğurganlığını ve yaşamın yaratılmasıyla olan bağını simgeler. Yağmur duasının simgeciliğinde de gördüğümüz gibi kırmızı, dişilik ve doğurganlıkla bağlantılıdır. O, ikisi de cinselliği ve doğurganlığı kutlayan törenler olarak düğünlerin ve sünnetlerin rengidir. Her iki törende de çadırın, hatta gelini damadın evine götüren arabanın bile üstü büyük bir kırmızı battaniyeyle örtülür. Kuşaklar da doğurganlıkla ilişkilidir; âdet görmenin başlangıcından itibaren giyim yavaş yavaş değişir. Önce, genellikle yalnızca renkli bir örtüden ibaret olan kuşak bağlanır, evlilikle de kırmızı kuşak bağlamak bir zorunluluk halini alır. Kuşaksız çıkmak büyük ayıp kabul edilir. Oraya ilk geldiğimde bluz ve yere inen etekler giyiyordum. Eteklerimin bel hizasında kayış olmasına karşın ergen kızlar beni kuşak bağlamamakla eleştiriyorlardı. Belime bir örtü bağlamaya başlayınca bundan herkes hoşnut olmuştu.

Kadınların bağladıkları kuşakların anlamını sorunca erkeklerden biri küçük kızların onları bağlamalarına ihtiyaç olmadığını çünkü onların bir şey bilmediklerini açıklamıştı; bundan kastettiği şey, cinsellikti. Sonra, biraz da utanarak, bir kadının dışarı kuşaksız çıkmasının onun, yine cinselliğe göndermeyle, "her şeye hazır" olduğu anlamına geldiğini açıklamıştı. Aslında kadınlar yalnızca kocalarıyla yattıklarında kuşaklarını çıkarıyorlardı, dolayısıyla aradaki bağ açık. Kadınların çoğu kuşağı törel bir şey olarak savunuyor ve onu bağlamayan kadınları (örneğin, Mısırlıları) utanmaz diye kınıyorlardı; ama öte yandan onu bağlamalarının şart olduğunu çünkü çok çalışmaları gerektiğini ve kuşak bağlamazlarsa bellerini incitebileceklerini açıklıyorlardı. Bu açıklama bile kuşakla doğurganlık arasında kurulan bağı dolaylı yoldan destekler çünkü âdet görmeye de "bel" denir ve onun – çocuklar gibi – oradan kaynaklandığı düşünülür.

Kırmızıdan başka renkte kuşak bağlamaya verilen tepkiler

bu yorumu destekler. Bir gün belime siyah bir örtü bağlamış ve anında tepki görmüştüm. Nedenini sorduğumda kadınlardan biri bele siyah bir şey sarmanın yasak (*harâm*) olduğunu çünkü "Tanrının verdiği yaşam"a minnettar olmamanın bir belirtisi olduğunu söylemişti. Yakın akrabasına yas tutan kadınlar kırmızı kuşağı beyazıyla değiştirirler. Beyaz kuşağın anlamı konusunda bir açıklama alamamakla birlikte bu, yaşama duyulan ilginin yitmesini temsil ediyor olabilir; çünkü yas sona erip kadın olağan yaşama döndüğünde ve yaşayanlarla tekrar ilgilenmeye başladığında yine kırmızı kuşağı sarar. Ayrıca yasta olan kadınlar kına yakmazlar (kına saçı kırmızıya boyar) ve dokunacak yünleri boyamazlar (hakim boya rengi kırmızıdır). Bu bağlamda beyazın saflık, din ve erkeklikle ilgisi olup olmadığını bilemiyorum.

Kırmızı kuşağın bağlanamadığı yerde siyah peçe de takılamaz. Bedevilerin Mısır giyim tarzından etkilendikleri kasabalarda kadınların çoğu kırmızı kuşaklarını çıkarsalar da genellikle siyah başörtüsünü takmayı sürdürürler. Müslüman dünyanın her yerinde kadınlar başlarını bir iffet belirtisi olarak örterler. Bedevi erkekler de başlarını örterler ve örtmeyenleri yüzsüz ve dinde noksan olarak görürler. Bedevi kadınların başörtüleri peçe olarak açılabilir. Onlar Basra Körfezi havzasındakiler gibi katı maskeler veya Fas'takilerin yaptığı gibi burnu ve ağzı değişmez şekilde örten peçeler takmazlar. Onların siyah örtüleri biraz saydamdır ve öyle bağlanır ki istenirse yüzün tamamını örtecek şekilde kaldırılabilir, istenirse indirilip yüz açılabilir ya da kadının muhatabının statüsüne göre yüzün istenen bölümü örtülebilir. Peçe takmanın karmaşık kuralları ve toplumsal anlamları bu bölümün sonunda incelenecektir.

Siyah, çoğu olumsuz olmak üzere, çeşitli çağrışımları olan bir renktir. Siyah çoğunlukla dinin ve saflığın rengi olan beyazın karşısında yer alır. Örneğin, insan kişiliğini betimleyen

Bedevi deyimlerde iyi niyetli, içten ve hayırlı kimseler "beyaz kalpli"dirler, kötü niyetlilerse "kara kalpli"dirler. Toplumsal saygınlık, örneğin insanlar utanacak veya saklanacak bir şeyleri olmadığını ileri sürdüklerinde, beyaz yüzle ifade edilir. Öte yandan, utandırılmış veya ünü lekelenmiş birinin yüzünün karardığı söylenir. Peçe yüzü bilfiil karartır; dolayısıyla da utancı ifade eder, özellikle cinsel utancı.

Kadın giyiminin tek siyah öğesi peçe değildir. Eskiden uzak yolculuklara çıkan veya toplumsal nitelikli resmi ziyaretlere giden kadınlar siyah çarşaf giyerlerdi. Yaşlı kadınlar hâlâ bu giysileri giyiyorlar ama gençler bu uygulamayı bırakmışlar. Bununla birlikte tüm kadınlar resmi ziyaretlere gittiklerinde *milaye* (Mısırlı çiftçilerin giysilerinin ve *baladi* giysisinin bir öğesi) denen siyah birer şal giyiyorlar. Siyah çarşaf ve şalın – nihayetinde de peçenin – anlamını açıklayacak bir ipucu, genç ve alt statüden komşusunun bir düğün için yakındaki bir köye gidişini izleyen bir kadının yorumunda bulunabilir. Genç komşu oldukça saydam bir çarşaf giyinmişti. Kadın da birçok kişinin bu yeni çarşaf türünü saygısız ve kışkırtıcı, onu giyenleri de utanmaz bulduklarını belirtmişti.

Siyahla utanma arasında kurulan bağ, bir akşam bir kadının kadınlı-çocuklu bir dinleyici topluluğuna anlattığı zengin bir ana-oğul ensesti öyküsüyle de doğrulanır. Öykünün verdiği ders, kadınların siyah peçelerinin kökenlerini onların yapı-karşıtı cinselliklerinde görmesindedir. Fakat öykü aynı zamanda kadınlar, cinsellik ve ahlak arasındaki karmaşık ilişkisi hakkında da bir şeyler söyler. Aşağıdaki anlatımda öyküyü anlatan kadının yorumları parantez içinde gösterilmiştir.

> Bir zamanlar kısır bir kadın varmış ve bu kadın gezgin bir hocadan (*fkih*), çocuk yapabilmesi için ilaç istemiş. Hoca ona yumurtaya benzer şeyler vermiş ve onları pişirmesini ama ertesi sabaha kadar yememesini söylemiş. Kadın on-

ları pişirmiş, sonra su almaya gitmiş. Bu arada kocası gelmiş, tencerenin içine bakmış, "yumurtalar"ı görmüş ve onları yemiş.

Kadın döndüğünde tencerenin boş olduğunu görmüş ve telaşa kapılmış. "Hayır, olamaz!" demiş, "Şimdi sen gebe kalacaksın." Kocası ona inanmamış ama sonra gerçekten gebe olduğunu anlamış. Gel zaman git zaman, adamın doğum sancıları tutmuş. Karısına gitmiş ve ne yapacağını sormuş. Kadın, "Şu çalının arkasına geç, çömel ve bebeği doğur. Eğer oğlansa eve getir. Kızsa orada bırak," demiş. Adam gitmiş, ıkınmış, ıkınmış ve bebeği doğurana kadar çalıya sıkıca tutunmuş. Sonra hızla oradan ayrılmış

Bir kuş gelmiş ve kız çocuğunu götürmüş. Onu bir ağacın tepesindeki yuvasına taşımış ve her gün beslemiş. Kız büyümüş ve insanların hayal edemeyeceği kadar güzel biri olup çıkmış. Güzellikte kimse onunla rekabet edemezmiş.

Şimdi, ağacın dibinde bir pınar varmış. Ordan pek de uzakta olmayan bir kalede yaşayan Muhammed bûh Sultan'ın çok güzel bir atı varmış ve o atı kölesiyle oradan su içmeye göndermiş. Fakat pınara varınca at şaha kalkmış ve su içmeye yanaşmamış. Döndüklerinde Muhammed bûh Sultan köpürmüş ve, "Ne demek, içmek istemedi?" diye bağırmış. Kölenin kellesini uçurmuş. Ertesi gün atı bir başka köleyle su içmeye göndermiş. Aynı şey olmuş. Üçüncü gün kendi gitmeye karar vermiş. Pınara yaklaşınca at yine şaha kalkmış ama tam o anda adam bir an için kızın sudaki yansımasını görmüş ve oracıkta ona âşık olmuş.

Yaşlı bir kadına gitmiş ve kızı nasıl alabileceğini sormuş. Kadın adama yardım edebileceğini söylemiş; fakat önce ona bir çadır, bir koç, bir tencere ve bir değirmen taşı getirmesi gerekiyormuş. Adam kadının dediğini yapmış. Kadın bunlarla gitmiş ve kızın yaşadığı ağacın dibine çadırını kurmuş. Ama her şeyi yanlış yapmaya koyulmuş, çadırı baş

aşağı kurmaya, direkleri çadırın dışında dikmeye çalışıyormuş. Kız aşağı seslenmiş, "Nine, öyle olmaz. Baş aşağı yapıyorsun!" Yaşlı kadın, "Ah lütfen, aşağı gel de bana yardım et. Nasıl yapacağımı göster," demiş. Ama kız buna yanaşmamış. Sonunda kadın çadırı kurmayı başarmış.

Sonra koçu kesmek istemiş, bıçağı hayvanın bacağına çalmış. "Hayır, nene, koç öyle kesilmez. Boynunu kesmelisin," diye seslenmiş kız. Kadın da, "Ah lütfen çocuğum, aşağı gel de nasıl yapacağımı göster," demiş. Kız olmaz demiş.

Sonra kadın bir ateş yakmış ve üstüne tencereyi koymuş, ama baş aşağı. Kız aşağı seslenmiş, "Ah nine, öyle yemek pişiremezsin. Tencereyi ters çevir." Yaşlı kadın, "Lütfen aşağı gel, bana göster," demiş. Kız yine kabul etmemiş. Sonra yaşlı kadın koçu kesmeden almış ve onu olduğu gibi tencereye sığdırmaya çalışmış. Kız yine seslenmiş, "Nene, et öyle pişmez." Yaşlı kadın aşağı insin diye yalvarmış ama kız yine olmaz demiş.

Koçu tencereye koyduktan sonra kadın buğday öğütmeye başlamış. Fakat buğdayı bir bez üstüne koyacağına onu doğrudan yere sermiş ve öyle öğütmeye başlamış. Kız seslenmiş, "Hayır, nene, hayır, Tanrının nimetini [*ni'met rabnâ*] yere koymak yasaktır [*harâm*]. Yere önce bir çuval bezi veya başka bir şey ser." Yaşlı kadın onu duymazdan gelmiş. Kız aşağı inmiş, buğdayı almış ve onu bir çuvalın üstüne sermiş.

Muhammed bûh Sultan yakında bir yere saklanmışmış ve kız öne doğru eğilmişken üstüne atlamış, onu yakalamış ve atına bindirip uzaklaşmış. Kız yol boyunca ağlayıp, "Lanet olsun sana, nene! Lanet olsun sana!" diye çığlık atmış. Kaleye varana kadar bağırmaya devam etmiş. Sonra adam kıza, "Lütfen benimle yaşa. Baban olmamı istersen baban olurum. Ağabeyin olmamı istersen ağabeyin olurum. Kocan olmamı istersen kocan olurum," demiş. Kız onunla evlenmiş. (Neyin çıkarına olacağını biliyormuş!)

Kalede adamın kendisinden başka bir tek annesi yaşıyormuş. Kadın yaşlıymış. Şimdi, Muhammed bûh Sultan hacca gitmeye karar vermiş. Yola çıkmadan önce annesiyle karısına bir koç bırakıp, "İçinizden biri ölecek olursa kalanınız onun arkasından bu koçu kessin. Annem ölürse onu avluya gömün," demiş. Sonra karısına dönmüş ve demiş ki, "Benim hatırım için, annem ne isterse onu yap, kendi gözlerini çıkarmanı istese bile." (Kızın gözleri çok güzelmiş.) Sonra adam yola çıkmış.

Adam gider gitmez kaynana kızla uğraşmaya başlamış. Ondan gözlerini çıkarmasını istemiş, kız olur demiş. O muhteşem yeni gözlere sahip olan yaşlı kadın, kızı kaleden kovmuş. Kız kör haliyle ayrılmış. Epeyce yürümüş, derken büyük bir yılandan kaçan bir *"makass"*a[8] rastlamış. *Makass* onu yılandan saklaması için yalvarmış ve eğer öyle yaparsa dilediği her şeyi yerine getireceğini söylemiş. Kız da onu boş bir tahıl kutusuna saklamış. Yılan gittikten sonra *makass* oradan çıkmış ve kıza teşekkür etmiş. Sonra dileğinin ne olduğunu sormuş. Kız eskisinden iki kat büyük bir kale, bir çift göz ve akla gelebilecek her meyve ağacının olduğu bir bahçe istemiş. *Makass* bu dilekleri yerine getirmiş ve kalede birlikte yaşamaya başlamışlar.

Muhammed bûh Sultan hacdan dönünce bulduğu kadın ağlamaya başlamış. "Koçu zavallı yaşlı annen için kestik," demiş. Gerçekten de avluda bir mezar varmış. Fakat karısını çok değişik görmüş. "Tenin niçin bu kadar sertleşti? Bedenin niçin bu kadar yaşlandı?" diye sormuş. Kadın, "Uzun zamandır burada değildin," demiş. Böylece bir süre karı-koca olarak yaşamışlar. (Muhammed ve annesi.)

Sonra bir gün, kadın gebe olduğunu söylemiş. (Yalan, gebe kalamayacak kadar yaşlıymış.) Üzüme aş erdiğini [*tevahhamat*] söylemiş. Öyle olunca Muhammed, üzüm istemesi için yokluğunda birdenbire ortaya çıkan kaleye bir köle gönder-

miş. Köle kaleye gitmiş ve kendisini karşılayan ev sahibesine, "Muhammed bûh Sultan'ın eşi üzüme aş eriyor, bize biraz üzüm vermez misiniz?" diye sormuş. Kadın, "Yalana bak! O onun karısı değil, annesi!" demiş. *Makass*'a, konuşmasın diye kölenin dilini koparmasını söylemiş. Köle eli boş, dili kopuk dönmüş. Muhammed küplere binmiş. Ertesi gün bir başka köle göndermiş, o da dili kopuk dönmüş.

> Sonunda kendi gitmeye karar vermiş. Vardığında, "Muhammed bûh Sultan'ın karısına verecek üzümün yok mu? Aş eriyor," demiş. Kadının, "Yalana bak, o onun karını değil, annesi," dediğini duymuş. Adam şaşkına dönmüş ve sormuş, "Ne demek istiyorsun?" *Makass* tam adamın dilini koparmak üzereyken kadın kocasını tanımış ve onu durdurmuş. Kocasının yokluğunda neler olduğunu anlatmış: annesinin nasıl gözlerini aldığını, onu kovduğunu ve avluya koçu gömdüğünü.
>
> Muhammed kalesine dönmüş ve "karısının," annesinin mezarını açmasını istemiş. Kadın onu vazgeçirmeye çalışmış, "Olmaz, olmaz. Onu niçin görmek istiyorsun ki?" diye yalvarmış. Adam ısrar etmiş ve mezar açıldığında orada koçun yattığını görmüş. Adam öfkeden çılgına dönmüş ve annesini ateşe atmış. [Çoğu kız çocuğu olan dinleyiciler dehşete düşmüşlerdi ama öyküyü anlatan kadın, "Bunu hak etmişti!" demişti.] Sonra gerçek karısını getirtmiş ve onunla yaşamaya başlamış.

Denir ki, kadınların peçeleri onun annesinin yaptıkları yüzünden siyahmış.

Bu öykü birçok düzeyde çözümlenebilecek kadar zengin ve karmaşık olmakla birlikte ben yalnızca birkaç noktaya değineceğim. Kadınların siyah peçeleriyle utanç verici bir ensest ilişki arasında bağ kurularak kadınların olumsuz değere sahip

cinsellikle ilişkileri desteklenir. Burada kadınlar yalnızca evlilik içi olağan cinsellikle değil, aynı zamanda toplumsal ve dinsel kurallara aykırı cinsellikle de ilişkilendirilirler. Anne-oğul ensesti erkekler arasındaki bağların önceliğini ve babaların, oğullarının evlilikleri üstündeki denetimlerini – Bedevi toplumsal düzeninin temelleri – tehdit eder. Bu öyküde baba yoktur, yalnızca anne vardır. Dahası, annenin cinsel arzuları üremeye yapacağı katkıyla da hafifletilemez çünkü kadın menopoz sonrası kısırlık döneminde. Dolayısıyla utancın siyah peçesi, olumlu doğurganlık yönünden ve kıdemli erkeklerin denetiminden yoksun cinsellikle ilişkili görülmektedir. Bu noktaya ileride yine döneceğim.

Öykü bize iki kadın tipi sunarak kadınların ahlaki değerliliklerine ilişkin daha da önemli mesajlar vermektedir. Buraya kadar toplumsal cinsiyetin ele alınış tarzından Bedevilerin, kadınların erkekler karşısındaki ahlaki düşüklüklerini mutlak olarak algıladıkları; bir yandan kadınları, doğurganlığın kırmızı kuşağı ve cinselliğin siyah peçesiyle simgeleştirilen "doğa"yla, öbür yandan da erkekleri "kültür"ün doruğunu temsil eden dinin rengi olan beyazla ilişkili gördükleri düşünülebilir.[9] Fakat öyküde iyi kadınla kötü kadın açıkça ayırt edilmekte, cinselliğin esiri yaşlı kötü anneyle güzel ve erdemli kadın karşıt kutuplara konmaktadır.

Öyküdeki iyi kadının betimine bakılırsa kadınların ahlaki değerlilikleri değişkendir ve bazı yollarla kadınların ahlaki düşüklüklerinin önüne geçilebilir. Her şeyden önce, iyi kadın en erkek olan kadındır; bu, öyküdeki kadının babasınca dünyaya getirildiğiyle simgelenir. Bunun toplumsal yaşamdaki karşılığı erkek akrabalarıyla yakın bağlarını koruyan kadın olabilir. İkincisi, bu kadın dindardır; bu da onu ahlaki erdemin can alıcı kaynağıyla özdeşleştirir. Genç kadının iyi kişiliği onun, yaşlı kadının buğdayı yere koymasına göz yumamamasıyla anlatılır. Üçüncüsü, saygılıdır; hem kocasına hem

kaynanasına, gözlerini feda edecek kadar itaat eder. Son olarak da namusludur; erkek istemediğini ileri sürer ve zorla alıkonulduğunda şiddetle karşı koyar. Kısacası bir kadın, doğru davranarak, özellikle *haşam* göstererek, "doğal" işlevleri dolayısıyla onun bir parçası olan düşüklüğü hiç olmazsa kısmen aşabilir. Bunun nedenini daha iyi anlamak içinse Bedevilerin sisteminde cinselliğin yeri araştırılmalıdır.

Cinsellik ve Toplumsal Düzen

Bedevi düşüncesinde cinselliğe verilen olumsuz değerin kökleri esas olarak toplumsal düzende yatar. İnsanlar arasındaki başlıca ve tek meşru bağın ortak köken ve kandaşlık olduğu yerde cinsellik bağı, bireyleri bu kavramsal çerçeve dışında bir bağla bağlaması bakımından, tehdittir. Bu yorum Mernissi'ninkiyle (1975) çatışır; İslam öğretisi ve inancının kadınları kaosla (*fitne*) ilişkilendirdiğini, erkeklere de, Tanrıya ve toplumsal düzene harcamaları gereken güçlerini kadınlara yönlendirmesinler diye, kadınlardan uzak durmayı salık verdiğini savunan Mernissi'ye göre Fas toplumunca cinselliğe verilen olumsuz değer dinsel düzen kaynaklıdır. Bana kalırsa cinselliğe karşı takınılan bu olumsuz tutumun dinle ilişkisi, Müslüman bir toplumda ahlaki değerliliğin ölçülerinden birinin dindarlık olmasıyla sınırlıdır. İslam inancı ve kılgısı Bedevi toplumunun en yüksek ülkülerini temsil ettiği ölçüde egemen toplumsal sistemin ve statükonun İslam'la özdeşleştirilmesi – toplumun gözünde meşruiyeti bu sağlar – de kaçınılmazdır. Fakat öte yandan dinsel ülküler toplumsal ülkülerle karıştırılmaktadır; ve kişisel onur her ikisine de uygun davranmaya bağlanmaktadır.

Cinsel ilişkinin kirletici olduğu inancının dinsel bir temeli *var*. Örneğin, ilişkiyi izleyen kirlilikle namaz kılmak veya camiye girmek yasaktır. Ancak bu kirliliği gidermek için er-

kek ve kadınların yapmaları gereken şey, belli sınırları gözetmek ve basit bazı arınma edimlerini gerçekleştirmekten ibarettir. Evlad Ali'ye göre cinsel ilişkinin hemen ardından yıkanmalı ki hâlâ "kirli"yken biriyle karşılaşma ihtimali en aza indirilsin; ayrıca banyo suyunu insanların yürüyebilecekleri yerlere sıçratmamak da önemlidir. Yıkanırken kullanılan sabun çocuklardan ve namaz kılanlardan uzak tutulmalıdır. İlişkide bulunulan giysilerle çocukların karşısına çıkmanın onlarda göz sorunlarına neden olduğuna inanılır.[10] Dahası, Bedevilere göre kirliyken (*vesâha*) besin maddesi veya "Tanrı nimeti" yetişen bahçelere girmek yasaktır (*harâm*).

Fakat Mernissi'nin (1975, 1-2) de belirttiği gibi, İslam cinselliği yaşamın görece olumlu bir gerçeği, meşru bir çıkış noktası bulması gereken güçlü bir dürtü olarak kabul eder. Mernissi'ye göre İslam'da, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, maneviyat veya dindarlıkla tensellik arasında bir düşmanlık, bedenle ruh arasında bir ayrım yok. Kadınlarla erkekler evlenmeye özendirilirler; din adamlarının bile cinsellikten uzak durmaları gerekmez. Bu inancı Bedeviler de paylaşırlar ve onlarda da kadınlarla erkeklerin çoğu evlenirler. Evlilikte erkeğin de kadının da cinsel doyuma hakkı vardır ve karı veya koca tarafından cinsel işlevin yerine getirilmemesi veya getirilememesi boşanmak için yeterli neden kabul edilir.

Dolayısıyla Evlad Ali dahil, tüm Müslüman toplumlarda iyi ve güzel olanı en üst düzeyde simgeleyen ve cinsellikle cinsel davranışların bazı yönlerini tehdit olarak düzgüleştiren İslam, cinselliğe olumsuz bakılmasında pay sahibidir. Ancak bu tutumun gücünün ve kararlılığının kaynağı İslam ideolojisi değil, kan bağının önceliğini esas alan ve babasoyluluğa göre örgütlenen toplumsal-yapısal kabile modelidir. Toplumsal bakımdan meşru ve dinsel bakımdan salık verilen evlilik kapsamında bile olsa cinsellik, toplumun üremesi ve soyun devamı için şart olsa da, bu çerçeveye kolay kolay oturmaz. Bu mode-

le uygun olan yalnızca babayanlı koşut-yeğen evliliğidir; Ortadoğu'nun büyük bölümünde bu evlilik türünün tercih edilmesinin ve kültürel bakımdan ülküsel görülmesinin nedeni de budur. Evlad Ali'de yaygın olan babayanlı koşut-yeğen evliliği, "amca kızı üstünde hak iddia etme" (*mesk bint'il-'amm*) kurumunca hukuken onaylanır ve olumlu bir duygusal tını taşır.[11] Bu evlenme biçimi ülküsel babasoyluluk ilkesine uygundur; evlilik bağını daha öncel ve daha yasal olan akrabalık bağının bünyesine alır.[12]

Bireyler arasında kurduğu bağlarla birlikte ele alındığında cinsellik yalnızca toplumsal ilişkileri düzenleyen kavramsal sisteme kavramsal bir tehdit olmakla kalmaz, bizzat babayanlı akraba grubunun dayanışmasını da tehdit eder. Özellikle geniş babayerli gruba yönelmiş bu tehdide, geleneksel Çin'den (Wolf 1972) Zinacantan'a (Collier, 1974), benzer şekilde örgütlenmiş toplumlarla ilgili olarak dikkat çekilmiştir. Collier, kaynakların ortaklaşa sahiplenildiği sistemlerde içgüveysi gelen kadınların çıkarlarının kocalarınkinden farklı, amaçlarının da soy birliğini sürdürme kaygısında olan babayanlı büyük akrabaların amaçlarına karşıt olmaya mahkûm olduğunu belirtir. İçgüveysi gelen kadınların sadakatleri çocuklarınadır, kocalarının sülalelerine değil. Onlar hem kaynaklara hem de bağımsız bir hanenin hiyerarşisinin tepesindeki kişinin elindeki erke ulaşabilmek amacıyla yetişkin kardeşlerin hanelerinin bölünmesi için çaba gösterebilirler. Ancak şu da dikkatten kaçmamalıdır ki kadınlar ille de bölünmeleri başlatan kişiler değildir; onlar sık sık, baba tarafından akrabaların dayanışma ideolojisinin olanca açıklığına karşın, ağabeylerinin yetkesinden kurtulmak ve bağımsızlık kazanmak isteyen erkeklerce bahane gösterilir veya günah keçisi ilan edilirler (Denich 1974, 256).

Evlilikte erkeklerin de çıkarları çatışır, ama kadınlarınki kadar değil. Onların çocukları soylarının birer üyesidirler, do-

layısıyla bu bağlamda onların çıkarına olan soyun da çıkarlarına uygundur. Ancak Riesman'ın da babasoylu Fulanilerle ilgili belirttiği üzere, cinsel bağ babayanlı akraba grubunun dağılmasına yol açar.

> Cinsel bağ, yani eşin adı sarf edilerek akla getirilmemesi gereken bağ, kocayı karısıyla birleştirerek onu babayanlı akraba grubundan ayırır. Ve bu bağ ne kadar doğurgan olursa erkek, kendi grubuna kıyasla, o ölçüde gerçek bağımsızlık kazanır... Sonuçta, kulübelerinde oturan kadınlar meşru cinselliği, dolayısıyla da dölü simgeledikleri ölçüde erkeklerin dağılmasının da zorunlu nedenidirler. (Riesman 1977, 58)

Cinsellik ve evlilik, babayanlı akraba topluluğunun çıkarlarını temsil eden babayanlı büyüklerin yetke ve denetimlerini de tehdit eder. Zifaf gecesi damada gönderme yapan aşağıdaki evlilik manisinin de işaret ettiği gibi,[13] Bedeviler cinsel bağla akrabalık bağlarının çatışan doğasının farkındadırlar.

> Kapıyı arkasından kapadığında
> Kendisini yetiştiren babasını unutur
>
> Yastığa uzanmış kollarına erişti
> Babasını unuttu, dedesini de unuttu

Bedevilerin cinselliğe karşı benimsedikleri tutumun özünde tedarikçilerle bağımlılar ya da büyüklerle küçükler arasındaki hiyerarşik ilişkiye karşı konan bu tavır vardır. Bir kadın evlenip kendi akrabalarının yerleşim alanından çıktığında akrabalarının onun üstündeki denetimi kocası ve kocasının akrabalarıyla paylaşmaları gerekir. Çocuk doğurduğunda kocasının akrabalarıyla arasındaki bağ güçlenir ve, kendi soyu ve kabilesine üyeliği sürmekle birlikte, kendisinin doğduğu gru-

ba beslediği sadakatle çatışır. Peters'ın (1965, 129-31) kuzeydoğu Libyalı Bedevilerle ilgili söylediği gibi, genç bir erkeğin evlenmesi ona küçük de olsa kendine ait bir yetke alanı tanır ve bu alan, babayanlı büyük akrabaların onun üstünde tek başına sahip oldukları yetkeye zarar verir. Kendi hesaplarına babayanlı büyük akrabalar, babayanlı küçük akrabaların düğünlerini özenle göz ardı ederek bu evliliğin kendi yetkeleri için arz ettiği tehlikeyi bilinçaltından kabul ederler. Yine, Evlad Ali'de bir oğul veya erkek yeğenin nişan veya evliliğini kutlamak için tüfeklerini ateşleyenler arasında asla onun babası veya büyük amcaları olmaz; ve gelini evinden almaya giden topluluğa damadın babası hiçbir zaman katılmaz. Evlilik dışı cinselliğin (gerçekten çok az görülmekte), babayanlı büyük akrabaların bağımlıları üstündeki denetimlerini daha da zayıflatacağı ise çok açık.

Bireyler kendilerini baba-merkezli sistemin çıkarlarıyla özdeşleştirdikçe sisteme yönelmiş tehditleri kendi yetkelerine yönelmiş kabul ederler. Bu erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler için bile geçerlidir. Cinsel arzu baş etmesi güç bir dürtüdür ve bu bakımdan onurun, özdenetimin temellerine yönelik kudretli bir tehdittir. Cinsel arzuya ya da yalnızca romantik aşka teslimiyet bireylerin onur bağlantılı değerlerle yakından ilişkili toplumsal uylaşımları ve yükümlülükleri göz ardı etmelerine yol açabilir ki bu, *'akl*'ın başarısızlığa uğramasıdır (aptal veya eşek denen erkeklerin örneğinde gördüğümüz gibi). Cinsellik bağımlılıkla sonuçlanabilir; ve bu, onur bağlantılı değerlerin en yücesi olan bağımsızlıkla taban tabana zıt bir durumdur. Cinsel arzularını doyurmak için kadınlara bağımlı hale gelen bir erkek, ceza olarak bağımsız tedarikçi konumunu yitirebilir. Başkaları bir yana, kadınlar da böyle erkeklere saygı duymazlar ve onların bağımlılıklarını kendi çıkarlarına kullanarak erkeklerle kadınlar arasındaki hiyerarşik ilişkiyi tersine çevirebilirler.

Babayanlı akraba grubunun dayanışmasına ve büyüklerin yetke ve denetimlerine yönelmiş bir tehdide toplumsal ve ideolojik stratejilerle her noktada karşı konulur. Babayanlı koşut-yeğen evliliği cinsel bağın bu toplumsal sisteme yönelttiği tehdidi etkisiz hale getirmenin mantıklı yoludur. Bu tip evlilikte cinsel bağ, toplumsal düzenin temel ilkelerine ters düşmez çünkü evli çift zaten akrabalık bağıyla bağlıdır. Ayrıca babayanlı yeğen için kullanılan sözcük birinci dereceden kuzenleri aşıp aynı kuşaktan baba tarafından tüm akrabaları – dolayısıyla, çeşitli bölümlenme düzeylerinde tanımlandığı biçimiyle, kabilenin tüm üyelerini – kapsadığı için toplumsal sisteme tehdit anlamı taşımayan evliliklerin kapsamı epey geniştir. İçevliliklerin tercihi birçok Bedevi kadının kocası ve kocasının akrabalarıyla aynı soydan veya kabile kolundan olmasını sağlar; bu kadınlar Collier'ın (1974, 92) canlı bir dille belirttiği gibi, "babayerli hane üyeleri arasında elmanın içindeki kurt" gibi olmazlar, onlar parçası oldukları toplulukla çıkarları aynı olan bireylerdir.

Akrabalık bağlarının evlilik bağına üstünlüğü başka yollarla da dile getirilir ve uygulanır. Bedevi kadınlar kendi kabile bağlarını, baba tarafından akrabalarıyla bağlantılarını korurlar ve ahlaki, maddi ve toplumsal destek için kendi akrabalarına güvenmeyi sürdürürler. Kendi akrabalarından çok seyrek olarak kopan kadınlar hiçbir zaman bütünüyle kocalarına bağımlı olmazlar; destek ve saygı konusunda başka seçenekleri olduğundan, Çin'deki gibi (Wolf 1972) baba-merkezli sistemlerdeki kadınların tersine, güvenlikleri için oğullarını kendilerine bağlama stratejisinden daha az yararlanırlar. Onların baba tarafından kendi akrabalarına bağlılıkları da sürer; dolayısıyla bir kadının akrabaları onun kocasıyla veya kocasının soydaşlarıyla kavgalı olduklarında kadından kocasını bırakmasını isteyebilirler.

Babayanlı büyük akrabaların kimlerin evlenecekleri konu-

sundaki denetimleri de evliliğin sisteme yönelttiği tehdidi sınırlayıcı bir başka araçtır. Genç insanların evliliklerini aileleri düzenler. Aşk evlilikleri bilinçli olarak yok sayılır ve engellenir. Ortadoğu'nun birçok yerinde kadınların evlilik tercihleri üstündeki etkileri bu açık ideolojiyle – yani evlilikleri erkeklerin düzenlemesi – çelişir. Evlad Ali'de evlilikleri kimin düzenlediği konusunda epey farklılaşma olmakla birlikte statüsü yüksek kabile ve soylarda erkekler başı çekerken önem ve zenginlik bakımından daha geride olan ailelerde kadınların sözü daha çok geçiyordu. Her halükârda, resmi düğün törenini ve başlık parası pazarlığını yürütenler kesin olarak erkeklerdir. Kararı evlenecek iki insanın elinden almak, akraba grubunun bireyler ve bir birim olarak çift üstünde yetkesini güçlendirir.

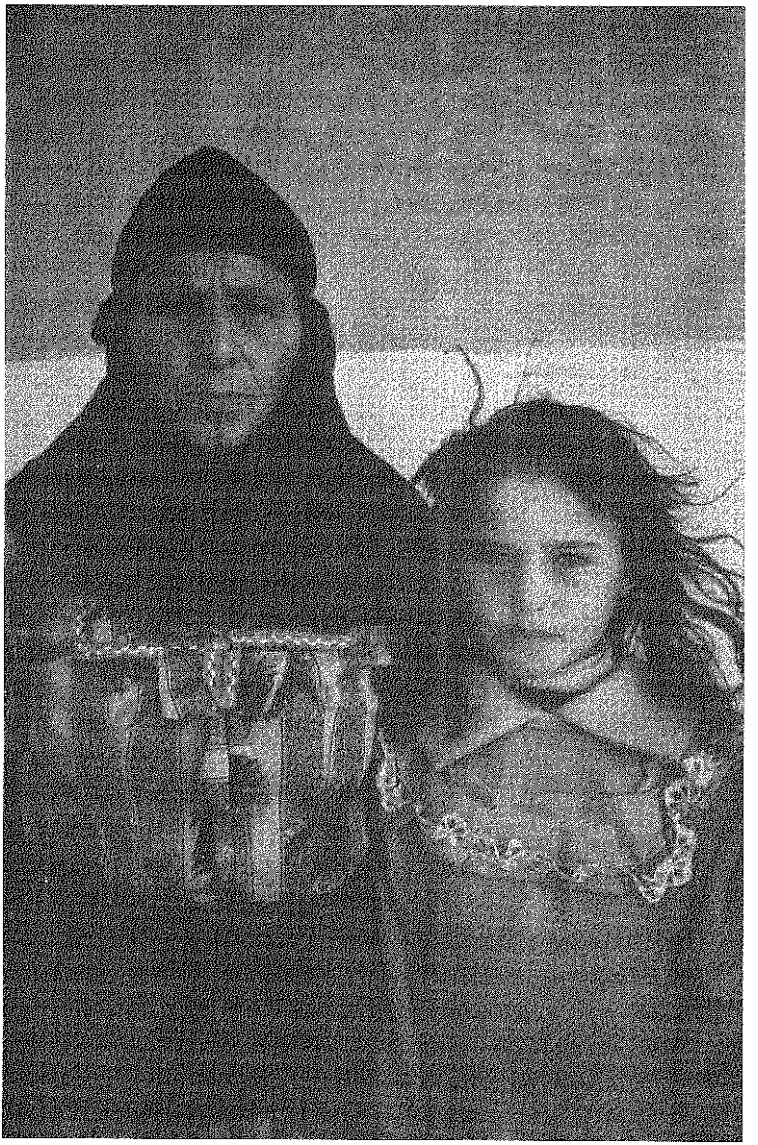
Akrabalık bağlarının ağırlığı evli çiftin ayrı bir varlık oluşunun ve bağımsızlığının göz ardı edilmesi yoluyla da pekiştirilir. Evlilik bağının kendisi kutsanmaz; bu bağ çözülebilir niteliktedir ve iki kişi arasında olan bir şey değildir (en azından erkekler için). Boşanma yaygındır, boşanmak oldukça kolaydır:[14] yaşadığım konak yerindeki on dört hanenin elli üç yetişkininden on sekizi, ya da üçte biri, en azından bir kez, beşi de birden çok kez boşanmıştı. Boşanmanın utanç verici bir yanı yok; boşanmış kadınlar kolayca yeniden evlenebiliyorlar ve neredeyse bakire gelinler kadar yüklü başlık paraları alabiliyorlar. Çokkarılığa göz yumuluyor ama bu kadınlardan çok erkeklerin tercihi.

İkamet ve ekonomik güç bakımından bile evlilik biriminin ilk yıllarında kendi başına varolmasına pek izin verilmez. Yeni çiftlerin çoğu, erkek reisin kaynakları denetim altında tuttuğu geniş aileyle aynı hanede yaşarlar. Kardeşleriyle ortak işler yürüten yeni koca seyrek olarak mali bağımsızlığa sahiptir. Yeni gelin giyim eşyası gibi armağanları kocasından değil, hanedeki tüm kadınlara – eşleri, gelinleri, kızları, kız kardeşleri veya yanlarında kim yaşıyorsa – armağan getiren kayınbaba-

sından alır. Eskiden çok zorlu koşullar haricinde her yeni çiftin kendi çadırları olurdu ve gelin de düğün günü o çadıra getirilirdi. Çadır – geleneksel olarak bir sıra çadırdan oluşan – konak yerinin önüne kurulur ve balayı haftasının ardından konak yeri yeni çadıra katılmak üzere öne taşınırdı. Bugünlerdeyse gelinler damadın babasının evine eklenen bir odaya getiriliyorlar. Ancak ne eskiden ne de şimdi yeni evli hane ayrı olarak görülmüyordu çünkü kaynaklar aynıydı ve evli çiftin kendine ait kaynakları yoktu.

Evlilik ilişkisinin önemini en aza indirmek ve onun erkekle kadın arasında cinsel bir bağ olarak doğasını gizlemek için ideolojik düzeyde her şey yapılır. Evlilikten gruplar, aileler, soylar veya kabileler arası bir bağ olarak söz edilir; vurgu hısımlığın (*ensâb*) kurulmasınadır. Bedeviler evliliğe asla Arapça'da bunun için kullanılan *cevâz* veya *zevâc* sözcükleriyle gönderme yapmazlar; bu sözcükler doğrudan eşleşmeyi, dolayısıyla da mahrem cinselliği çağrıştırır, bu yüzden de Bedeviler onları kaba ve müstehcen bulurlar. Onlar *bani el-beyt* ("çadır veya hane kurmak" veya "ev yapmak") örtmecesini tercih ederler ve bununla hem bir hanenin hem de bir soyun kurulmasını kastederler. Bu deyiş dikkatleri evliliğin erkekle kadını birleştiren bir şey olarak anlamından uzaklaştırıp onun akraba grubunun büyümesine katkı yapan bir şey olduğunun altını çizer.

Cinsel bağı zayıflatan son strateji de iffet düzgüsüdür. Toplumsal sisteme yönelen bir tehdit bireysel saygınlığa da yönelmiş olarak tecrübe ediliyorsa toplumsal düzen bireylerin günlük yaşamlarındaki eylemleriyle yeniden üretiliyor demektir. Evlad Ali'deki durum da aynen böyledir. Toplumsal sistemden en çok zarar görenler erdemli olabilmek için kendi içlerinde toplumsal sistemi en çok tehdit eden şeyi bastırmalıdırlar, özellikle de sistemi temsil eden ve sistemden en kazançlı çıkanların huzurunda.



Bağımsız, yaslı bir kadın ve yeğeni

Haşam'ın Yeniden Değerlendirilmesi: Saygı ve Cinselliğin İnkârı

İffet düzgüsü cinselliğin toplumsal sisteme yönelttiği tehdidi, erdemi veya ahlaki statüyü onun inkârına bağlayarak bertaraf eder. Özdenetim eksikliğinin, kendi bedenine hakim olamamanın ve toplumsal sistemi tehdit eden şeylerle yakın ilişkinin getirdiği ahlaki değersizlikten nasiplenmemek için insanlar cinsellik ve üreme işlevleriyle aralarına mesafe koymalıdırlar. Evlad Ali için cinselliğin "doğal" gücüne yakınlık, ahlaki değerliliğin her an yeniden değerlendirme konusu yapılabileceği bir eksen oluşturur. Kadınlar kendi cinselliklerini ne kadar inkâr ederlerse o kadar onurludurlar.

Bu ilişki, erdemli kadınlığın olmazsa olmaz koşulu olan *haşam*'da açıkça görülür. Bir kadını *tahaşşam* eden biri olarak betimlemek[15] – bununla cinsel terbiyeyi hem güdüleyen duygulara hem de onu hesaba katan edimlere gönderme yapılır – ona yapılacak en büyük iltifattır. Bu şekilde betimlenen kadınlar namuslu davranan, her türden cinsel ilgiyi inkâr eden ve akraba olmayan erkeklerden kaçınan kadınlardır. İffetli kadın erkeklere ilgi duymadığını söyler, onları davranışlar ve giyimle cezbetmek için çaba göstermez ve cinsel veya duygusal her türlü bağı (evliliğinde bile) örtbas eder. Böyle yapmayan kadınlara "sürtük" (*khabe*) veya "orospu" (*şarmûte*) denir.

Erkeklerin dikkatini çekmemenin en iyi yolu onlardan kaçınmak, uzak durmaktır. İşbölümünün ve kadınların yaptıkları işin doğası gereği Evlad Ali'de bir yere kapanmak mümkün olmasa da kadınlar birçok bakımdan erkeklerden uzak dururlar. *Tahaşşam* eden bir kadın kaçınılması imkânsız bir durum olmadıkça veya, örneğin belli erkek ulamlarıyla (aşağıda açıklanacak) ilgili olarak, onlardan kaçınması gerekmedikçe kendisinin bir erkek tarafından görülmesine izin vermez. Ne pazara gider ne de eve konuklar veya yabancılar gel-

diklerinde onlara görünür. Karşılaşma kaçınılmaz olduğunda da peçesini örter. Ayrıca giyimi ve davranışı güzelliğine dikkat çekmeyecek biçimdedir. Makyaj hoş karşılanmaz (*kuhl* hariç), çok beğenilen uzun örgüler ve altın küpeler başörtüsüyle (*tarha*) örtülür. Bedevi kadınların giysilerinin iffetliliğine daha önce dikkat çekildi. Bununla birlikte iffetli giyimin, hatta peçenin iffeti garantilemediği kabul edilir. Yaşlı kadınlar gençlerin, eskiden kendilerinin olduğu kadar iffetli olmadıklarından yakınıyorlardı: genç kadınların peçeleri daha inceydi ve daha da kötüsü, başlarını kaldırıp peçelerinin arkasından erkeklerle konuşuyorlardı – kısacası, doğru davranmıyorlardı. Son bölümde belirttiğimiz gibi, iffetin davranışsal bağıntı öğeleri, dikkati kendinden uzaklaştırıcı ve resmi edimlerin türevleridir ki buna konuşmaktan, yemekten ve gülmekten kaçınmak dahildir. Erkeklerin yanında bu davranışlardan herhangi birini sergilemek utanmazca cilveleşmek olarak yorumlanır. Bir keresinde oturduğum evin genç kızları tarafından, görüşme yaptığım erkeklerin bazılarıyla cilveleştiğim yollu kınanmıştım. Gerekçeleri benim canlı ve neşeli görünmem, yüzümün ve gözlerimin fazla anlamlı olmasıymış.

İyi kadınlar cinsel konulara ilgi duyduklarını ve kendi cinselliklerini inkâr ederler. Toplumsallaşma sürecinin önemli bir amacı da kızlara bunu öğretmektir. Bir eşeğin kocaman cinsel organına gülen küçük bir kız ablasınca, "istersen *kuhub* [sürtüklük] yapmayalım," diye ayıplanmıştı. Bir başka kız da amcasının yeni karısına şöyle itiraf etmişti: "Doğrusunu söylemek gerekirse, aşk dedikleri şeyin varolup olmadığından bile haberim yok. Şarkılarda adının geçtiğini, filancanın birine yüzük, falancanın öbürüne kolye verdiğini duyuyorum ama ne hissettiklerini bilmiyorum." Yengesi de, "Aferin kızıma," diyerek onu onaylamıştı. Evlenme isteklerini herhangi şekilde belli eden gençler kınanırlar. Düğünlerde şarkı söyleyip el çırparken kendilerini kaptırır veya bir gelinin kızlığı bozulurken

fazla yakın dururlarsa anneleri onlara, "Ne demeye bu kadar meraklısın? Yoksa kendi düğünün için mi sabırsızlanıyorsun?" diye sataşırlar.

Toplumsallaşma büyük ölçüde şaka yollu takılmalarla gerçekleşir. Aşağıda bunun örneği görülebilir. Kentsel alanlarda çok yaygın olan batı tarzı sabahlıklar çöl bölgelerinde yeni yeni satılmaya başlanıyordu. Kentlilerin aksesuarlarına düşkünlükleriyle bilinen iki genç kız bu sabahlıkların büyüsüne kapılıp çeyizleri için onlardan aldılar. Büyükanneleri küplere binmişlerdi ve onlardan biri, konuklarıyla birlikte otururlarken torunundan sabahlığını çıkarmasını istedi. Sonra onu konuklara gösterip hiç bu kadar rezil bir şey gördüler mi diye sordu ve ıhlamur yeşili giysiyi üstüne geçirip kışkırtıcı biçimde odada dolaşmaya başladı. Onu erkeklere göstermekle tehdit edince gülmekten gözlerinden yaş gelen kadınlar onu kapı ağzından güç bela geri çevirdiler. Öbür büyükanne de sabahlığa gidecek bir şey daha almayı önerdi. Bu yolla cezalandırılan kızlara sonunda giysileri satıcıya iade etmeleri söylendi.

Tahaşşam eden kız, birinin kendisiyle evlenmek istediğini duyunca ağlar. İyi gelin, damat ona yaklaştığında çığlığı basar ve onu uzak tutmak için mücadele eder. Zifaf gecesi pencere dışında kulak kesilen genç erkeklerin de bildirdikleri gibi, gelinin damatla konuşmak istemeyişi veya sorularına cevap vermeyişi takdirle karşılanır.

Evli kadınlar, öbür erkekler bir yana, kendi kocalarına bile ilgilerini inkâr etmelidirler. Genç bir kadın, çadırın bir köşesinden yakışıklı bir erkeğe bakınca bunu fark eden ablasının onu bacaklarından çimdiklediğini anlatmıştı. Bir kadın kocasını cinsel olarak arzuladığını belli ederse *haşam*'sızlıkla suçlanır, özellikle de orta yaşa eriştiyse veya büyümüş oğulları varsa. Yaşlı kadınların gebelik öyküleri, doğurganlıkları hayranlık uyandırsa da ılımlı kınama ifadeleriyle karşılanır. Büyümüş çocuklarını büyükannelerinin yanına göndererek kendi-

sinden ayrı yatan kocasını yanına almaya hazır olduğunu gösteren bir kadın, konak yerini epey çalkalandırmıştı; kocası döndükten sonra kadın adeta ışık saçıyordu, hatta kendisine gelinlik armağanı verilmesi gerektiği yollu şaka yapmıştı (yedinci bölümde Safiyye'nin öyküsüne bakınız). Bir kadın kızdığında muhatabının cinsel organının iriliğine gönderme yapar (buradaki varsayım, cinsel organ büyüdükçe cinsel arzunun da artacağı yönündedir).

İffetli kadınlar cinsel veya romantik bağlarını gizlerler. Kadınlar kocalarının adlarını seyrek olarak anarlar; onlara daha çok "o kişi" (*hâzâk*) veya, sevgi ifadesiyle, "yaşlı adam" (*şâyib*) ya da "evimin efendisi" (*sâhib beytî*) derler. En azından başkalarının yanında kocalarına resmi ve mesafeli davranırlar, sevgi göstermezler; kendilerine sevgi gösterildiğinde de fena halde utanmış görünürler. Kıskançlıklarını kabule hazır olsalar da kocalarının gözdesi olan kumalara içerlediklerini söyleyen kadınlara saygı duyulmaz. Kumaya içerlemek, kocaya beslenen aşırı şehvet ve ilginin belirtisi olarak görülür. Kadınların çoğu kumalar veya çokkarılı kocalarla ilgili hoşnutsuzluklarını, ünlerine zarar gelmesin kaygısıyla, maddi gerekçelere dayandırırlar ve duygusal kayırmacılıktan çok malın eşitsiz dağılımından yakınırlar.

Cinselliğin inkârının kadının iffeti açısından önemi iyi kadınla ilgili anlattıklarımızdan açıkça anlaşılır. İyi de kadınlarda cinselliğin inkârı niçin erkeklerde olduğundan daha önemli? Olağan yönüyle, yani tedarikçilere ve toplumsal üstlere itaat olarak *haşam*, onura götüren yol olarak, hangi nedenle ve ne kadar süreliğine olursa olsun, bağımlı erkekler için ne kadar önemliyse kadınlar için de aynı derecede önemlidir. Fakat öbür yönüyle, yani cinsel utanç ve iffet olarak, kadınlar için daha yaşamsaldır. Daha önce gördüğümüz gibi, erkeklerin onuru da, cinsellik dahil, "doğal" istek ve işlevlerini denetlemelerine bağlıdır; ama erkekler bedensel olarak cinsellikle da-

ha az ilişkili olduklarından onu inkâr etme baskısına daha az maruz kalırlar. Erkeklerin kendi içlerinde öncelikle egemen olmaları gereken güçler korku, acı, açlık ve bağımlılıktır. Dolayısıyla onlar, cinsellik bağımlılığa yol açtığı ölçüde onu inkâr etmeliler; ve bunu da onu temsil edenleri, yani kadınları ayıplayıp onlardan kaçınarak yapabilirler. Üreyici etkinlikleri ve gebelikten ötürü cinselliklerini saklayamamaları yüzünden kadınlar, erkek-odaklı toplumsal sistemin bütününü tehdit eden cinsellikle daha yakından ilişkili görülürler. Bu yakın ilişki onların söz konusu düzeni, hiyerarşinin tepesindeki olgun erkekler gibi, temsil edemedikleri anlamına gelir; tersine, onlar düzenin karşısavıdırlar. Bu nedenle cinselliklerini inkâr etmesi gerekenler kadınlardır.

Ancak şunu da dikkatten kaçırmamak gerekir: *Haşam*'ın anıştırdığı cinselliğin değersiz görülmesi ve inkârı konusu, toplumsal bağlamların hepsinde kadınların onuru için aynı ölçüde şart değildir. *Haşam* kamuda ve kadınların hiyerarşik üstler veya yabancılarla etkileştikleri durumlar açısından yaşamsaldır. *Haşam*'ın duruma bağlı niteliği onun aldığı ilgeçten de anlaşılır: *min*, yani "–den." Kendi yaşıtları ve veya yakın arkadaşları arasında kadınların iffetli davranmaları veya cinselliklerinden utanç duymaları beklenmez. Yakın akraba, yaşıt veya başka nedenlerle yakın arkadaş olan kadınlar arasındaki konuşmalar çoğu zaman açık saçıktır ve Bedevi kızlarla kadınlar bu konuda ne alıngandırlar ne de birbirlerine akıl öğretmeye kalkarlar. Kadınlar arasındaki ve belli erkek ulamları – özellikle kuzenler – arasındaki etkileşimlerin çoğu yine son derece rahat ve içtendir; kadınların cinselliğe göndermeleri olsa olsa şaşkın bir hoşgörüyle karşılanır, yeter ki namuslu olsun ve erkeklerin yanındayken iffetli davransınlar. Örneğin, geçici olarak annesinin (tek oğlu hapse girdiği için kadın dertliydi) yanında kalmaya giden hareketli ve neşeli bir kadın, "'Yaşlı adam'dan beş aydır uzaktayım, hiç hoş değil! Onu baş-

ka bir kadına bıraktım. Tek yapabildikleri [annesinin ev halkını kastediyor] bana ucundan azıcık göstermekti," diye şaka yapmış. Bunu bizim konak yerinde aktaran kuzeni gülmüş ve sevgi dolu bir ifadeyle, "Onda hiç utanma yok [*mâ tahaşşamş*]!" demişti, ama eleştirmek amacıyla değil.

Kadınlar başkalarının içinde kocalarından kaçınırlar ama kendi başlarınayken onlara sevgi gösterebilirler. Yanında yaşadığım kadın kocasıyla yemeğe itirazının olmadığını iddia ediyordu ama öbür kumalarla değil. Onların yanındayken kocası başını onun kucağına koymaya çalışırken çok utanmış görünüyordu, oysa onlarla bir yılı aşkındır yaşıyordum ve ikisini de çok iyi tanıyordum. Kocalarla karılar arasındaki resmiyet ve mesafe başka erkeklerin, özellikle büyük erkeklerin oldukları yerlerde daha da artar; bununla birlikte gençlerin ve çocukların yanındayken bile erkekler eşlerine duydukları ilgi ve sevgiyi gizlerler. Karısına gösterdiği sevgiye tanık olan çocukların babalarından *tahaşşam* etmeyecekleri söylenir; kadınlara bağlılık bağımlılık olarak yorumlanır ve bu, erkeklerin bağımlıları denetleme ve onların saygısını kazanma hakkını tehlikeye atar.

Cinsel iffetin duruma bağlı niteliği onun anlamının da ipuçlarını verir. Son bölümde Evlad Ali'de *haşam*'ın hem ahlaken daha az değerliliği olanların utancı (utanç/çekinme/sıkılma duygusu) hem de kişi üstünde denetim sahibi olan, ahlaken daha yüksek değerliliği olanlara gösterilen gönüllü itaat (iffet edimlerinde ifadesini bulur) olarak kavramlaştırıldığını göstermiştim. Dolayısıyla bu ancak belli toplumsal bağlamlarda – üstlerle etkileşimde – devreye girer. Şimdiyse konuyu daha ileri götürerek Bedevi toplumunda cinsel iffetin de aynı toplumsal bağlamlara bağlı olduğunu ve itaatin bir boyutu olarak daha iyi anlaşılabileceğini savunacağım. (Bu yorum Evlad Ali kadınlarının başka türlü açıklanamayan peçe takma örüntülerini anlamamıza olanak verir; buna ileride değinece-

ğim.) Onurlu erkekler, bağımlılarından sorumlu olanlar, sistemin değerlerini kendilerinde somutlaştıranlar ve ayrıca o değerleri temsil edip onu yüceltmekle sorumlu olanlar cinselliği yalnızca sisteme değil, bu erkeklerin konumuna da tehdit olarak görürler. Bu nedenle cinselliğin dışavurumu bir karşı koyma edimidir.

Onur esaslı hiyerarşinin alt basamaklarında olanlar bu erkek sistemin temsilcileri önünde cinsel iffet göstererek toplumsal sisteme saygılarını ifade ederler. Bir erkeğe kadınların niçin *tahaşşam* ettiklerini sorunca o, "Kabilelerine [soy], kocalarına ve kendilerine saygılarından [*ihtiram*]," demişti. Sistemin en yüksek değerlerini gerçekleştirmek yoluyla onunla özdeşleşemeyen kadınlar – ve genç ve yoksul erkekler – bunu başarabilenlere itaat ederek *'akl*'a, yani toplumsal sisteme uygun davranacak toplumsal akla sahip olanların kendilerine uygun gördükleri onura hak kazanırlar. *Tahaşşam* eden kadınlara *'akle* denmesi bizi şaşırtmamalı.

Cinsel iffetle sorumluluk sahiplerine gösterilen saygı arasında kurulan bağ, Bedevilerin erdemli kadınları tasarlayış biçimlerinde görülebilir. *Tahaşşam* eden ülküsel kadına, "Erkek adamın kızı" (*bint'ir-râcil*) denir. Kızlara, kendisini istemeye geldiklerinde bir genç kızın niçin ağladığını sorduğumda onlar, "Herkes babasının erkek olduğunu ve onu iyi yetiştirdiğini görsün diye," demişlerdi. Evlilik öncesi cinselliği ve evden kaçmayı – iffet düzgüsünün en korkunç ihlali – sorduğumda aynı bağlantı dile getirilmişti. Kadınlara evlilik öncesi cinsel ilişki kuranlar ve evden kaçanların bunu niçin yaptıklarını sorduğumda, "Onlar babalarını umursamayan ve akrabalarından korkmayan sürtüklerdir," diye cevaplamışlardı. Son bölümde de gördüğümüz gibi, itaat ve korku, kavramsal olarak çok yakınlar ve Bedeviler arasında sık sık birbirinin yerine kullanılırlar.

Cinsel iffetle sorumluluk sahiplerine itaat arasındaki iliş-

kinin bu şekilde çözümlenmesiyle Araplarda toplumsal ilişkileri gözlemleyenlerin uzun zamandır kafalarını karıştıran bir olguya – bir kadının cinsel ahlaksızlığının akrabalarının onuruna sürdüğü leke – yeniden yorum getirebiliriz. Onursuzluğun paylaşımı kısmen, ikinci bölümde betimlenen akrabalarla özdeşleşme olgusuyla açıklanabilir. Fakat ortak toplumsal kimlik, niçin kadının kendisinden çok akrabaların onuruna leke sürüldüğünü ve kadını öldürmenin bu utancı niçin sildiğini açıklamaz. Ancak kadının namusunu itaatin bir boyutu olarak anlarsak Bedevilerin kural ihlallerini niçin başkaldırı ve küstahlık olarak yorumladıklarını da görebiliriz. Erkeklerin hiyerarşi içindeki konumları bağımlıların onlara gösterdikleri gönüllü itaatle onaylandığı için bu saygı ifadesinin geri çekilmesi erkeklerin yetkesine meydan okumak anlamına gelir ve onların konumunu tehlikeye atar. Bir bağımlının isyanı başkalarının gözünde hiyerarşik üstün onuruna leke sürer ve bunu, onun – yetkesinin dayanağı olan – ahlaki değerliliği hakkında kuşku uyandırarak yapar. Dolayısıyla bir kadının *tahaşşam* (cinselliğini inkâr) etmeye yanaşmaması ondan sorumlu erkeğin konumunu sarsar. Bu konumu yine kazanmak için erkeğin ahlaki üstünlüğünü ortaya koyması, bunun için de kadının eylemlerinin ahlaksızlığını kanıtlaması ve onu denetleme sığası göstermesi gerek; şiddetin en güçlü biçimi de bunun en iyi ifadesidir.[16]

Zinanın, kocasından çok kadının kendi akrabalarının onuruna leke sürmesi de bu bağlamda anlaşılabilir. Cinsel iffetsizlik eğer yetkelerinin onayı için kadına ihtiyaç duyanlara bir hakaretse onuru en çok lekelenenler, o kadından sorumlu olanlardır. Kadının evlendikten sonra bile akrabalık bağlarını koruduğu, onlarla özdeşleşmeyi ve baba tarafından akrabalara bağımlılığını sürdürdüğü bu denli babasoylu bir sistemde kocasının onun üstündeki yetkesi her zaman birincil akrabaların gölgesinde kalacaktır. Meeker'ın (1976) Ortadoğu'da onur ko-

nusunu ele aldığı dahice tartışmasında işaret ettiği gibi, Araplar bu konuda Karadeniz tarafındaki Türklerden farklıdırlar. Türklerde evlilikten sonra koca, karısı üstünde tam yetke sahibi olur; dolayısıyla bir sadakatsizlik durumunda onun onuru daha çok zarar görür ve cezalandırma sorumluluğu da ona ait olur.

Peçe Takmanın Anlamı

Haşam'ın bu yorumunun – yani cinselliğin inkârının itaatle eşdeğer görüldüğünün – geçerliğini sınamanın en iyi yolu onun, kadınların peçe takma örüntülerini açıklama gücünü göstermektir. Bedeviler peçe takmayı *haşam*'la eşanlamlı, ya da en azından onun oldukça doğru bir göstergesi sayarlar. Cinsel utancı gizlediği gibi onu aynı zamanda simgeleştiren peçe, iffetli itaatin en görünür edimidir. Geçen bölümde söz geçen gelin genç arkadaşlarına, "Topluluk içinde kim kimden *tahaşşam* eder?" diye sorduğunda cevap olarak belli kadınların karşılarında peçe taktıkları erkeklerin dökümünü almıştı.

Peçe takma hem gönül işidir hem de duruma bağlıdır. Evlad Ali'nin gözünde bu, belli erkek ulamları karşısında erdemlerini göstermek için kadınların giriştikleri bir eylemdir. Onlar bunu kesinlikle erkeklerin kadınlara dayattıkları bir şey olarak algılamıyorlar. Peçenin gerektiği biçimde kullanılmasını gözetme sorumluluğu, kadının bizzat kendisinden başka, olsa olsa öbür kadınlara aittir; saygı ve itaatlerini hak etmeyenler karşısında peçe taktıklarında alay ederek, peçe takmaları gerekenler karşısında da bunu yapmadıklarında onları eleştirerek acemilere (gelinler) yol gösterenler onlardır.

Anderson (1982, 403) haklı olarak, "peçe kullanımı özel olarak namusluluktan çok genel olarak terbiye konusunda bir kavramsal örnekçeye işaret eder" der ama öte yandan, bunun salt cinsel kaygılardan kaynaklandığına ilişkin yanlış kanılara (bkz. Antoun 1968; Mernissi 1975; Dwyer 1978) karşı müca-



Peçeli kadınlar pirinç ayıklıyorlar

dele edeyim derken durumu fazla abartır.[17] Peçe takma itaat göstergesidir; ama dili cinselliğin veya namusluluğun dilidir. Daha önce alıntıladığımız ana-oğul ensesti öyküsü bunu anlatır; tıpkı Bedevi kadınların başka kadınlar karşısında, soy ve toplumsal sistemle ne kadar özdeşleşmiş olurlarsa olsunlar, peçe takmadıkları gerçeğinin bunu anlattığı gibi. En ikna edici kanıt, yaşam döngüsünde peçe kullanımının zamanlamasıdır. Kızlar ancak evlendikten sonra peçe takmaya başlarlar, yani cinsel olarak faaliyete geçtikleri zaman; ve kadınlar da menopoz döneminde bundan yavaş yavaş vazgeçerler. Yakın bir kadın arkadaşıma bakirelerin niçin peçe takmadıklarını sorduğumda o gülmüş, cinsel ilişkiyi anıştıran ayıp bir hareket yapmış ve, "Evli kadına erkek girmemiş midir? O kadın *tahaşşam* eder," demişti. Peçenin doğru takılmasının istisnaları kuralın geçerliliğini tanıtlar. Orta yaşlarının başında bir dul kadına niçin peçe takmadığını sorduğumda, "Ben ne alıyorum ne de satıyorum [burada gönderme yapılan evlilik ve cinselliktir]," demişti. Daha önce "erkek gibi" veya "erkeksi" diye betimlediğimiz kadınlar da peçelerini kocalarıyla birlikte yaşayan kadınlardan daha az kullanırlar ve peçenin – cinsel utancı örten şey olarak – anlamı konusundaki yorumumuzu doğrularlar.

Peçenin cinsellikle ilişkisinin son göstergesi de, normalde yanlarında peçe takmadıkları erkeklerin olduğu ortamlarda bile cinselliğe gönderme yapıldığında buna başvurmalarıdır. Yaşayacağım eve ilk kez ziyarete gittiğimde saflıkla defterimi çıkarmış ve evin reisine kimin kiminle evli olduğunu sormuştum. Orada bulunan bütün kadınların yüzü kızarmış ve yüzlerine peçelerini geçirmişlerdi. Yanlış bir şey yaptığımı anlamıştım ama bunun ne olduğunu anlayana kadar daha çok zaman geçmesi gerekecekti. Bir kadın kocasına, onun yokluğunda kararlaştırılan bir nişan hakkında bilgi verirken peçesiyle ağzını örtüyordu. Akraba kadınların bir araya geldiği bir dü-

günde yaşlı bir kadın, kendi çapında saygın bir hane reisi olan erkek yeğenini evlilik yaşantısıyla ilgili olarak eleştirmişti. Sohbetin bu noktasında arada biraz mesafe olduğu halde sırtları erkeklere dönük olan görece genç kadınlar ansızın yüzlerini örtmüş ve başka bir odaya geçmişlerdi. Bir başka olayda da "erkek gibi yaşayan" ve genellikle peçe takmayan boşanmış bir kadın, evinde yaşadığı kıdemli bir sülale reisinin bir buçuk yaşındaki kızı oyun oynarken mahrem yerlerini gösterince ansızın rengi atmış ve yüzünü örtmüştü.

Cinsel utançtan ötürü peçe takmakla cinsel çekim veya uyarımın önüne geçmek için peçe takmak arasında fark vardır. Peçenin amacı cinsel çekimi engellemek olsaydı kadınların, isteseler rahatlıkla cezbedebilecekleri ve İslam hukukunca evlenmelerinde bir sakınca olmayan birçok erkekle peçesiz ve oldukça samimiyetle etkileşmelerine izin veren Bedevi sisteminin bir mantığı olmazdı. Tersinden bakıldığında, cinsel ilişki enseste girecek ve söz konusu bile olmayacak olan – örneğin, yakın akrabalar – bazı erkek ulamları için peçe takmaları da anlamsız olurdu.

Öte yandan, peçe takmayı cinsel utancın örtülmesi ve gizlenmesi olarak yorumlarsak Bedevi kadınların bazı erkekler için peçe kullanmazken bazıları için kullanmalarını daha iyi anlayabiliriz. Peçe takma ve genel olarak *haşam* kadının toplumsal sistem için cinselliğin yerini tanıdığının ve onunla arasında mesafe koyma iradesinin, dolayısıyla da *'akl*'a ya da sistemin ülkülerine uygun davranacak toplumsal akla sahip olduğunun belirtisidir. Daha önce gösterdiğim gibi, mesafe koymaya yönelik bu tutum kadın için sisteme – o sistemin çıkarlarını temsil eden ve ülkülerini daha iyi gerçekleştiren kişinin şahsında – saygı göstermenin yoludur. Hiyerarşinin tepesindekilere saygı göstermek yoluyla kadın, zayıflara veya ahlaken düşüklere olan türden onuru elde eder.

Kadınlar genellikle babaları, yaşça büyük amcaları ve sü-

lale büyükleri, büyük erkek kuzenleri ve hısımları için peçe takarlar. Bir kadının evli bir erkek karşısında peçe takması ihtimali bekâr erkekle karşılaştırıldığında daha büyüktür. Akraba olmayanlardan ve yabancılardan yaşça büyük olanlar için daima peçe takarlar – elbette ki bu erkeklerin daha düşük toplumsal statüden olmadıkları ve Bedevi oldukları kesinse. Bir kadının babası ölmüşse ve sorumluluk ağabeyine geçtiyse onun için de peçe takması olasıdır. Kadınlar kocaları, erkek kardeşleri, yaşça küçük erkek kuzenleri ve hısımlarıyla kocalarının bağımlıları ve alt statüden erkekler için peçe takmazlar. Karı-koca arasında yaş farkı fazlaysa kadın, yaşı kendinden büyük olsa bile kocasından küçük olanlar karşısında genellikle peçe kullanmaz. Belirsiz durumlarda, akrabalık bağı çerçevesinde, kuşak yaştan önce gelir.[18] Açıkça ifade edilmemiş peçe takma kurallarını, hiyerarşiyle örtüştükleri ölçüde, akrabalık ve hısımlık ilkeleri belirler; ve erkekler korkaklık, aşırı bağlılık, sahtekarlık veya başka bir nedenle onurlarını yitirirlerse kadınlar onlar için peçe takmayı bırakırlar.

Burada geçerli olan ilke, kadınların kendi üstlerinde yetke sahibi ve sisteme karşı daha büyük sorumluluğu olanlar için örtünmeleridir. Kadınlar hiyerarşinin alt basamaklarında yer alanlar – bağımlılar ve onursuzlar – için peçe takmazlar. Kocalar bundan muaftır, belki de cinsel eş olarak onların utancını paylaştıkları için. Bedevi olmayanların elbette sistemin ülkülerini yüceltme ve gerçekleştirme sorumlulukları olmadığı için kadınlar onlar karşısında örtünmezler. Bedeviler Mısırlıları ahlakla ilgili tüm alanlarda kusurlu gördüklerinden (bkz. ikinci bölüm) kadınları Kahire veya İskenderiye sokaklarında peçesiz dolaşırlar;[19] fakat Matruh ilinin Bedevi kasabalarından arabayla geçerlerken bile sıkıca örtünürler.

Kadınlar yaşlandıkça daha az peçe kullanırlar, biraz da kendilerinden büyük veya sorumlu erkeklerle daha az karşılaştıkları için. Bir topluluktaki büyük erkekler öldükçe kadın-

ların çevresini oğulları ve erkek yeğenleri doldururlar; onlardan *tahaşşam* etmezler çünkü hem onların çocuklar olarak savunmasız ve dış etkilere açık hallerini görmüşler hem de aynı büyüklere bağımlılığı paylaşmışlardır. Kendileri de büyükler sınıfında olan ve bir zamanki gençlerin büyütülmesinde sorumluluk alan bu kadınlar toplumsal sistemle daha çok özdeşleşmişlerdir. Dahası, cinsel etkinlikleri azaldığından, kadınlıkla ilişkili görülen "doğal" cinsellikle aralarındaki mesafe açılır ve bu yüzden de daha az utanç duyarlar. Onlar daha çok erkek gibidirler ve erkeklerin hiyerarşideki konumlarını gerekçelendiren söz geçirme, sorumluluk, özdenetim ve dindarlık gibi erdemlere ulaşmayı amaç edinirler.

Sistem esnek olduğundan, kadınların göreceli statü hakkında yargıda bulunmalarına, hatta statüyü aşmalarına olanak tanır.[20] Örneğin, çocukluğunu anne tarafından akrabalarıyla geçiren bir kadın onların konak yerine gittiğinde hiç peçe kullanmıyordu; annesi onu eleştirince o, "Ben ayrıldığımda hepsi küçüktü," savıyla karşılık vermişti. Yaşça büyük bir adamla evlenen genç bir kadın bazı hısımları karşısında peçesini örtmemişti; kocasının kadın akrabaları neden diye sorunca yalnızca kocasından büyük erkekler için örtünmeye karar verdiğini belirtmiş, sonra da şakayla, kimsenin ondan büyük olmadığını fark ettiğini söylemişti. Kadınlar ayrıca itaatte derece farklarını belli edecek şekilde peçelerini farklı farklı kullanırlar – yüzün tamamen örtülmesi biçimindeki son derece resmi tutumdan ancak bir bölümünü örtecek şekilde peçenin yandan indirilmesine kadar.

Bazı koşullarda peçe takmayı bırakmak statü bildirir. Kendilerini son derece erdemli gören kadınlar bunu genellikle peçe takmayarak duyururlar. Seyrek olarak peçe kullanan bir kadın kendisini "yüzüm ak" diyerek savunmuştu, yani demek istediği, utanacak bir şeyinin olmadığıydı. Orta yaşa erişen kadınlar değişen kimliklerini erkekler karşısında daha az peçe

takarak belirtirler. Yaşlı veya yüksek statülü kadınların (onurlu soydan gelenler veya bağımlıları çok, zengin adamlarla evlenenler) peçe taktıkları kimseler, genç ve düşük statülü kadınlardan daha azdır; ilk ulama girenler böylece olgun erkeklerle denklik öne sürerler.

Bu ilkenin geçerli olmadığı ve kadınların, karşılarında genellikle peçe taktıkları ulam, yabancılar ve akraba olmayanlardır. Gerçekten de kadınlar, eşit statü ve yaştan akrabalar için peçe takmazken akraba olmayanlar karşısında peçe kullanırlar. Bu olguyu anlayabilmek için ikinci bölümde ele alınan, akrabalarla özdeşleşme konusuna dönmeliyiz. Eğer daha geniş toplumda da statü onur bileşiğine bağlıysa bundan çıkan sonuç, erkeklerin statüsünün, bağımlıların onlara gösterdiği saygıya dayandığıdır. Kadınlar erkek akrabalarıyla özdeşleştikleri için gruplar arası statüde onlar da erkek akrabalarının çıkarlarını paylaşırlar. Öyleyse onların, toplum içinde herkesin göreceği biçimde peçe takmaları dahil, cinsel iffet edimleri, akrabalarının onurunu ve toplumsal statüsünü güçlendirir; çünkü kadınlar onlara saygı duyduklarını başkalarına göstermektedirler. Tersine, peçe takma ve cinselliği inkâr etmede gösterilecek bir kusur, cinsel ahlaksızlık gibi, akrabalara hakarettir ve onların onuruna zarar verir. Dolayısıyla yabancılar için peçe takarak kadınlar, akrabalarının yokluğunda onlara saygı gösterirler.

Evlad Ali'de peçe takmanın anlamını çözmenin en iyi yolu onu ahlakı anlatan simgesel bir dilin söz dağarcığı olarak algılamaktır. Gözleri indirmek ve yemede, konuşmada ve davranışta kendini sınırlamak dahil çeşitli biçimler alan kaçınma ve dikkat çekmeme edimleri bu uzmanlaşmış iffet dilinin öbür "dışavurum"larıdır. Bu söz dağarcığı öğelerinin hepsi Evlad Ali'nin onur bağlantılı değerlerine daha çok bağlılık gösteren hiyerarşik üstlere itaat edimleridir; fakat peçe takmanın, kadınlara özgü olması ve özgül cinsel bir anlamı olması bakı-

mından, ayrı bir yeri var. Daha önce gördüğümüz gibi babasoylu, babamerkezci sisteme ve bu sistemi yüceltenlerin – yani babayanlı büyük akrabalar – yetkesine yönelik en güçlü tehdit, cinselliktir; ve üreyici etkinlikleri dolayısıyla cinsellikle en çok özdeşleştirilenler, kadınlardır. Bu nedenle, toplumsal düzene ve onu temsil eden insanlara saygı göstermek için kadınların cinselliklerini inkâr etmeleri gerekir. Onlar bunu cinsel ilgilerini inkâr ederek yaparlar – erkeklerden kaçınıp onlara ilgisiz davranarak, cinsel cazibelerine dikkat çekmeyecek biçimde iffetli giyinerek ve peçe takarak. Cinsellikle ve onun toplumsallık karşıtı çağrışımlarıyla aralarına mesafe koyarak kadınlar ahlaksızlık lekesinden kurtulurlar ve kendilerine açık yegane onur türünü elde ederler: İffet, gönüllü itaatin verdiği onur – bunlar Bedevi toplumunun bağımlılarının ahlaki erdemleridir.

Ahlak tanım gereği gönüllülük esasına dayalıdır. Zorunlu itaat gibi baskıyla eve veya peçeye kapatılan kadınların iffeti de, hem kadınların kendileri hem de bağımlıların itaatiyle statüleri onaylananlar açısından değersizdir. *Haşam* zorlanamaz; başkalarının elinden gelen, belli bir durumun utanç duyulması ve iffetli davranılması gereken bir bağlam olduğunu belirtmekten ibarettir. *'Akl*'ı veya toplumsal aklı olan biri, iyi olmak isteyen biri gerektiğinde *tahaşşam* edecektir.

Eşitlikçi değerlerin açıkça yüceltilmesine karşın toplumsal, siyasal ve ekonomik eşitsizliği destekleyen bir ideolojik sistemi anlattım. Bireylerin bu ideolojiyi yaşattıkları ahlaki sistemin ana izleği, toplumsal ve ekonomik bakımdan bağımsız olanlarla bu bakımdan bağımlı olanlar için onura giden yolların ayrı olduğudur. Ahlaki değerlilik kişinin – gerek mevcut gerek gizil – düzeyine göre onur düzgüsü veya iffet düzgüsü aracılığıyla ifade edilir. Dahası, bu düzgüler bireylerin meşru olarak hiyerarşik konumlara erişme haklarının ölçüldüğü denektaşlarıdır. İnsanlar Evlad Ali ülküleriyle – ki bun-

lar çoğunlukla özerkliğe ilişkin ülkülerdir – ilişkili olan onur bağlantılı erdemleri sergileyerek onur elde ederler. Kadınlar ve diğer bağımlılar ahlaken daha altta yer alırlar çünkü bağımlıdırlar (dolayısıyla da özerklikleri yoktur); ama onlar da bağımlı oldukları insanlara saygı ve itaat göstererek onurlu olabilirler. Kadınlar cinsellikle ilişkili olduklarından ve cinsellik de sistemi ve onun ülkülerini temsil edenlerin – çoğunlukla erkekler – yetkelerini tehdit ettiğinden onlar erkekler karşısında kendi cinselliklerini bastırarak itaat gösterirler. Bu biçimiyle itaat, cinsel iffettir.

Son olarak, aile veya soy onurunun saptanmasında, onur ve iffet eytişimsel bir ilişki içindedir. Bir ailenin erkekleri "gerçek erkekler" iseler, yani Bedevi toplumunun ülkülerini kendilerinde somutlaştırıyorlarsa – ki buna bağımlılarına maddi destek olma ve onları koruma dahildir – ve kadınlarıyla bağımlıları tedarikçilerine itaat göstermek ve böylelikle bu erkeklerin hiyerarşi içindeki yüksek konumlarını onaylamak yoluyla iffet gösteriyorlarsa o aile onurludur. Erkekler kusur gösterirlerse kadınları onurlarını yitirirler; ve kadınlar ya da öbür bağımlılar kusur gösterirlerse erkekler onurlarını yitirirler. Dolayısıyla bireyler, akraba olarak özdeşleştikleri herkesin onurundan sorumludurlar.

Bu onur ideolojisinin beni ilgilendiren yönü nedenleri veya köklerinden çok – bu konu Akdeniz havzası toplumlarına ilişkin yazında enine boyuna tartışılmıştır (Antoun 1968; Bourdieu 1977; Paige 1983; Schneider 1971; Sharma 1978; Tillion 1966; Yalman 1963) ve, toplumsal yaşamın karmaşıklığı düşünülürse, herhalde açık bir cevap bulamayacaktır – onun bireyler üstündeki etkileridir. Toplumsal ve ekonomik sistemlerin, bireylerin eylemleri olmaksızın, kendilerini belli bir biçimde yeniden üretemeyeceklerini varsayıyorum; ve bireyler de fikirlerle, özellikle ahlak ve erdeme ilişkin kültürel düşüncelerle yönlendirilmektedirler. Evlad Ali Bedevilerine baktığı-

mızda bu fikirler onur ve iffete sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla sistem, iyi olanı – saygı gören, saygınlık kazandıran ve özsaygı kaynağı olanı – kendilerinde gerçekleştirmek isteyen bireylerin eylemleriyle yeniden üretiliyor. Onur ve iffet ideolojisinin hangi yollarla bir ahlak söylemi doğurduğu, bireysel eylemleri biçimlendirdiği ve, en önemlisi, başkalarıyla ilişkilerde duyguları ve deneyimleri etkilediği ise ikinci kesimin konusudur.

İkinci Kesim

DUYGU SÖYLEMLERİ

5

KİŞİSEL YAŞAMIN ŞİİRİ

Evlad Ali'nin ideolojik sisteminin mantığından onun, bir ahlak sistemi olarak somutlaşmış biçimiyle, bireylerin edim, söz, hatta duygularını şekillendirme yollarını nasıl anlayabileceğimize döndüğümüzde Bedevilerin kişisel yaşamlarının daha mahrem alanlarına girmiş oluruz. Ahlaki sistemin ülkülerinin burada, yani edimlerde, sözlerde, özellikle de duygularda kendini göstermesi beklenir. Ancak giriş bölümünde de belirttiğim gibi şiirden, duygusal yaşama ilişkin onca dokunaklı bilgi aktaran o yaşamsal ve çok değerli ifade biçiminden söz açmadan Evlad Ali üyelerinin bireysel yaşamları hakkında konuşmak imkânsızdır. Dolayısıyla Evlad Ali'de kişisel yaşamın söylemini araştırmaya başlamadan önce şiirin nasıl kullanıldığını ve insanların ona nasıl tepki verdiklerini anlatmaya çalışacağım ve bu arada kişisel yaşamdaki duygularla en çok ilişkili olan tür, yani *ginnave* hakkında biraz bilgi vereceğim.

Bağlamı İçinde Şiir Üzerine

Alan araştırmasındayken düğün şenlikleri dışında pek bir şeyi teybe kaydetme fırsatım olmamıştı. Şakayla kayıt cihazımı adi bir gammaz olmakla suçladığım için insanlar günlük konuşmalarını sık sık noktaladıkları şarkılarını kaydetmemi pek istemiyorlardı. Zaten teyp dinlemekten acayip hoşlandık-

ları için pillerim sürekli bitiyordu. Özellikle doldurduğum düğün kasetlerini seviyorlardı; oysa bir sürü konuşmanın, bebek ağlamalarının ve heyecanlı çocuk seslerinin arasından şarkıları duymak neredeyse imkânsızdı. Bununla birlikte çok istek alan bir kaset vardı. Onu bir ikindi vakti doldurmuştum. İki kadın çadır dikerlerken konuştuklarını ve söyledikleri şarkıları yakalamıştım. Benimle de birbirleriyle de ilişkileri rahattı ve çocuklar dışında evde yalnızdık. Çadır duvarlarını süsleyecek yamalı bir bez için kumaşları lime lime edip dikerlerken birbirleriyle atışarak karşılık şarkı söylemeye başlamışlardı. Azize, şairin sabretmeye çalıştığını ama bununla bir yere varamadığı için sonunda vazgeçtiğini demeye getiren aşağıdaki dizeleri okumaya başlamıştı.

Sabır dilekleri gerçekleştiremedi
Bitkin düştüm ve umudun kapıları kapandı...

Arkadaşı aşkın yerine sabrı koymanın daha hayırlı olacağını anlatan bir şiirle karşılık verdi. Azize anıların ısrarcılıkları hakkında bir şiir okudu; cevap olarak arkadaşı acı verenleri unutmaya özendiren dizeler okudu. Sonra Azize aşağıdaki şiirle yine sabır konusuna döndü:

Eğer sabır onun umutsuzluğunu hafifletmeye yarasaydı
Benlik küçük bile olsa kusur işlemezdi...

Burada insanı o kadar çaresiz bırakan bir umutsuzluk anlatılıyor ki o umutsuzluğa veya o umutsuzluğun kurbanı yönelteceği şeyleri denetlemeye sabır yetmez. Buna karşı okunan şarkıyıysa daha önce, eski aşkları gündeme getirmenin uğursuz etkilerine karşı uyaran bir bağlamda dinlemiştim.

Bu kaseti topluluktaki kadınlara ne zaman çalsam sessizce oturur ve dikkatle dinlerlerdi. Hep ciddi ve acılı görünürlerdi.

Kimileri başlarını üzüntüyle sallar ve "Talihi kötüymüş!" veya "Bu haberler insanı ağlatır," diye yorum yaparlardı. Hatta bazıları ağlıyorlardı bile. Bedevi toplumsal yaşamında şiirin yerine ilişkin – bu kasetin niçin bu kadar sevildiğini ve tepki uyandırdığını daha iyi anlamamızı sağlayacak biçimde – ayrıntılara ileride gireceğiz ama yine de burada birkaç noktayı açıklayalım.

Kadınların bu kaseti bu kadar takdir etmelerinin bir nedeni şiirlerin birbirine cevap niteliğinde olmasıydı – atışma, söyleşi halini almıştı.[1] Doğaçlama yeteneğine ve dilsel biçimlerle oynama becerisine Bedevi kültüründe çok değer verilir. Kadınlar herkesin duymuş olduğu şiirleri bile yineleseler onların bunları doğru zamanda dile getirme yetenekleri hayranlık uyandırmaya yeter.

Bedeviler ses, ses yinelemesi, titremleme ve dizem gibi sözlü öğelerin – ki bu öğelere ezberden okunan parçalarda vurgu yapılır – inceliklerine ve çağrıştırıcı güçlerine duyarlıdırlar. Şarkı olarak okunduklarında *ginnave*lerin etkisi büyük ölçüde okunuş tarzına (genellikle ağıt), okuyucunun becerisine ve ses güzelliğine bağlıdır. Azize'nin okuyuş tarzı son derece yaslıydı ve arkadaşının da çok güzel bir sesi vardı.

Bedevilerin takdir duygularını anlamak yabancılar için çok kolay olmayabilir; çünkü onlar bir ölçüde, geniş bir şiir birikimiyle tanışıklık dahil, ortak kültürel geçmişe dayanır. Evlad Ali değişik mecazları ve yeni imgeleri severler ama onlarda ısrar etmezler. Hepsi de geleneksel ve belki de aşınmış izlekler çevresinde dönen bu şiirlerdeki gibi bildik ve sıradan imgeler bile bilinçdışı metinlerarası karşılaştırmalardan kaynaklanan büyük çağrışımsal zenginliğe sahiptir. Bireyler öyle çok şiirler biliyorlar ki yeni biri duyulduğunda o ister istemez – aynı sözcükler, deyişler ve izleklere sahip öbür şiirlerden – imgesel izler ve duygusal tınılar çağrıştırıyor. İnsanların aklına "kız kardeş" şarkılar, bir izleğin çeşitlemeleri veya benzer

olaylar karşısında okunmuş şiirler geliyor. Bundan başka, kimi şiirler son duyuldukları veya uygun düştükleri özgül durumları, örneğin aşk öykülerini hatırlatabilirler. Küçük, kültürel bakımdan bağdaşık bir topluluğun ortak dünyasından imgeler ve deneyimler devşiren şiirler böyle anlam kazanır.

Fakat bana kalırsa Bedevi kadınların kasetten etkilenmelerinin en büyük nedeni Azize'nin yaşadığı koşulların zorluğunu bilmeleri ve onun için kaygılanmalarıydı çünkü onu en başından beri tanıyorlardı. Onlar aslında belirsiz olan bu geleneksel ve kalıpsal nitelikli şarkıları kişisel beyanlar olarak yorumluyorlardı. Onlar biraz önce betimlenen biçimsel şiirsel öğeleri – anlamı ve etkileyiciliği Azize'nin yaşamından kaynaklanan ve aynı yaşama gönderme yapan – duyguları söze dökmenin, iletmenin ve çağrıştırmanın aracı olarak görüyorlardı.

Kadınlar otuz üç yıllık yaşamının büyük çoğunluğunu topluluk içinde geçiren Azize'nin, birlikte yaşadığı ruhsal bakımdan dengesiz ve yoksul erkek kardeşiyle sürekli sorunlar yaşadığını biliyorlardı. Kendini zar zor geçindiren ve evli kalmayı beceremeyen (dört kadınla evlenmiş ama hepsi de, gebe kalamayınca, onu terk etmişlerdi) bu kardeşin boşanmış ablasına bakmak zorunda olmak hiç hoşuna gitmiyordu. Onun bu tavrı Azize için büyük utanç kaynağıydı çünkü, yukarıda belirttiğimiz üzere, bir kadının daima babasına, sonra da erkek kardeşlerine dayanabilmesi gerekir.

Onun evlilik öyküsü de üzücüydü. Evlendikten kısa süre sonra kocası ondan soğumuş ve ona kötü davranmaya başlamıştı. Azize de çareyi evden kaçmakta bulmuş ama babasının cenazesiyle karşılaşmıştı. Cenaze töreninin ardından kocasının yanına dönmeye ikna edilmiş, bu sefer de kuması (üvey kız kardeşi) ona kötü davranmış ve Libya'da çalıştığı için çoğu zaman evde olmayan kocasıyla başını derde sokmuştu. Kocası ondan boşanmış, o da – biraz da oğlunu büyütmek istedi-

ği için – bir başkasıyla evlenmeye yanaşmamıştı (başkasıyla evlenen kadın, eski kocasından olma oğlunu yeni evine getiremez, dolayısıyla öyle bir durumda o da oğlunu yitirirdi). Onu alıkoymasına izin verilmişti çünkü kocasından ayrıldığı sıra oğlan henüz bebekti; sıra dışı bir hareketle çocuğun nüfus kağıdını saklamıştı ve bununla yasal vesayetini elde etmeyi umuyordu. Ancak hep çocuğun elinden alınması korkusuyla yaşıyordu.

Bu da yetmiyormuş gibi Azize'nin, boşanmadan önceki sıkıntılı zamanlarında ortaya çıkmış sinsi ve acılı bir cilt hastalığı vardı. Aralıklarla nüksediyor, sonra yine hafifliyordu. Hocalara ve doktorlara gitmiş, hiçbiri çare bulamamıştı; hepsi mutsuzluğa ve strese veriyordu. Talihsizliğini düşündüğü zamanlarda hastalığının azdığını kendisi de kabul ediyordu. Başkalarının dediklerine göre kardeşiyle kavga ettiği zaman da hastalığı azıyordu.

Onun şiirle acılı kişisel duygularını dile getirmesi insanları etkilemişti. Yaşam koşullarını bilenler onun umutsuzluğunun mutsuz evliliğinden, hastalığından, yoksulluğundan ve yalnızlığından kaynaklandığını biliyorlardı. Anılardan ve unutamayışından şarkılar okuduğunda anlaşılıyordu ki geçen zamana karşın başarısız evliliği hâlâ zihnini meşgul ediyor ve kocasının haksız tutumu onu incitmeye devam ediyordu. Sabır hakkında şarkı söyleyerek sonunda ıstırabının karşılığını almayı umuyordu. Onun düş kırıklığı, onu yine şiirle rahatlatmak için ellerinden geleni yapan arkadaşları kadar dinleyenleri de üzüyordu; ama hepsi de aslında ne kadar az umut olduğunun farkındaydı.

Öz itibariyle belirsiz olan ve görünüşte hiç de kişisel olmayan – çünkü kalıplarla ve gelenekle bağlı – *ginnaveler* bu bağlamda son derece açıklayıcı kişisel ifadeler halini almaktadır; Azize'yi bilenler bununla onun bu zor koşulları nasıl tecrübe ettiği hakkında bir miktar fikir sahibi olabiliyorlardı. Öyleyse



Ekmek pişirilen ocağın sıcak külleri başında ısınan iki kadın sohbet ediyor.

biçimsel estetik ve içsel yazınbilim kadar bu şiirlerin insanlara kazandırdığı içgörü de takdir topluyordu. Gerçekten de, özellikle çarpıcı mecazlar ve imgeler kullanılmadıkça, şiirlerin çoğu soyut olarak pek az etkiye sahiptir; bağlam çok önemlidir, yalnızca değerinin bilinmesi için değil, şiirin anlaşılması için de.[2] Evlad Ali'de aslında bağlamsal bilgi olmadan şiir yorumlamaya pek yanaşılmaz; ne zaman belli bir şiirin anlamını istediysem bana sorulan ilk soru, "Kim okudu?" olmuştu.

Evlad Ali'de şiirler özgül toplumsal bağlamlarda dile getirilen kişisel ifadeler olarak yorumlandığı için yazınbilimi, biçimsel çözümlemeyi ve diğer Arap şiiri biçimleriyle karşılaştırmayı atlayıp bireylerin *ğinnave*leri kullanma biçimlerini ve şiir sanatının Bedevi toplumsal yaşamı ve düşüncesinde oynadığı rolü çözümlemek istiyorum. İlerleyen bölümlerde insanların, şiir aracılığıyla, yaşadıkları hakkında ne demek istediklerini, onları okumaktaki amaçlarını ve onlarla kime seslendiklerini soruyorum. Bu bakımdan sözlü edebiyatın bağlamsal ya da edimsel yanına odaklanan kimselerle – bu kimseler şiirlerin hangi bireysel ve toplumsal durumlarda okunduğuyla, toplumsal etkileşimlerde şiirin hangi amaçla okunduğuyla ve şarkı, atasözü ve halk öyküsü gibi geleneksel biçimlerle oynamada devreye giren yaratıcılıkla ilgilenirler (T. B. Joseph 1980; Mills 1978; Sapir ve Crocker 1977; Seitel 1977) – ortak yanlarımız daha fazla. Yine de söz konusu söylemlerin toplumsal kullanımlarına odaklanmakla bu çalışmalar engin insan deneyimlerine ilişkin söz ve düşüncelerin dışavurum boyutunu gözden kaçırır. Ben her ikisini de hesaba katmaya çalışacağım.

Kendinin ve Duygunun Şiiri

Azize'nin ve arkadaşının okuduğu şiir türüne *ğinnave* denir. Onların şiiri kullanım biçimleri ve arkadaşlarının verdiği tepkiler Bedevi yaşamında şiir sanatının rolü hakkında epey

fikir verir. Evlad Ali *ğinnave* okumaya ve dinlemeye bayılırlar. Şiirle iletilenlere özel bir önem verirler ve bu yolla ifade edilen duygular onları sık sık gözyaşlarına boğar. Onlar için iyi şiir, insanları etkileyen şiirdir. "Güzel şiir insanı ağlatır," derler ve şiirlerin düşünceleri ve eylemleri değiştirecek kadar etkili olabileceğini söylerler. Bu türden duygusal tepkiler dinleyicinin şiiri okuyan kişi hakkında bilgisine, şiirin hangi koşullara cevap olduğuna ve Bedevi toplumunda toplumsal ilişkilerin genel hatlarına bağlıdır. Evlad Ali, şiirlerin uylaşımsal ve kalıpsal olduğunu bilmekle birlikte, şiiri kişisel beyanlar olarak algılarlar.

Evlad Ali'ye ilişkin önceki araştırmalara konu olup da (Falls 1908, 1913; Hartmann 1899; ve Smart 1966, 1967) günlük yaşamın ayrılmaz parçası olan ve hâlâ düğün ve sünnetlerde okunan tek şiir ve şarkı türü *ğinnave*dir – en azından Batı Çölü'nün son on yıllarda en çok değişime uğrayan doğu kesiminde.[3] *Ğinnave*nin sözlük anlamı "küçük şarkı" demektir; ama neredeyse zikir yapar gibi okunduğu ve bizim ezgili ve uyaklı şarkı anlayışımıza uygun düşen şarkılardan farklı olduğu için ben ona şiir diyeceğim.[4] Bedevilerin kendileriyse hem bunu hem de öbür şarkı ve şiir türlerinin hepsini, telaffuz edilen her türlü sözü kapsayan genel bir terim olarak, *kavl* diye sınıflandırırlar.[5]

Ğinnave biçim, bağlam ve içerik bakımından Evlad Ali'deki diğer şarkı ve şiir türlerinden açıkça ayrılır. Öbür türler genellikle dizemli birkaç dizeden oluşur, bazen uyaklı olur ve bu işin uzmanlarınca – çoğunlukla erkekler – okunur; *ğinnave*lerse kabaca on beş heceden oluşan bir dizeden meydana gelir, iki yarı-dizeye bölünebilir ve herkes tarafından okunabilir. Erkekler de kadınlar da yeteneklerine, toplumsal koşullarına, kişisel yaşamlarının ve kişiler arası ilişkilerinin cilvelerine bağlı olarak değişebilen sıklıklarla bunları okurlar.[6] *Ğinnave*ler genellikle konuşma arasında okunur ama aynı zamanda,

geleneksel aşk öykülerinde sevgililerin konuşmalarını süsler. Şiir olarak okunduklarında uzun hecelerin üstüne basan soluksuz, uzatılmış bir tekdüzelikle, ikinci yarı-dize olarak nitelediğimiz bölümü vurgulamak için ortada bir yerde duraklayarak okunur. İnsanlar kendi başlarına çalışırlarken veya düğün ya da sünnet gibi törensel olaylarda şarkı olarak okunduklarında da "tiz ve tekdüze bir sesle dize içindeki sözcükler ve tekil heceler uzatılarak ezgili pasajlar haline getirilir" (Smart 1966, 206).[7] Şarkı olarak okunan *ginnave*nin en şaşırtıcı yönü sözcük düzenidir. Sözcükler yinelenmekle kalmaz, sıraları da değiştirilir. Bunu en iyisi bir örnekle açıklayalım:

Gözyaşları arttı, ey Rabbim
Üzüntülü zamanda geldi sevgili akla...

1	2	3	4	
dami'	zâd	yâ	mevlây	
5	6	7	8	9
hatar	'azîz	fî	vân	iz-za'al

Yukarıdaki sözler şarkıda şu sırayla okunmuştu:

fî vân (78)	zamanda
fî vân (78)	zamanda
fî vân iz za'al (789)	üzüntülü zamanda
fî vân (78)	zamanda
'azîz fî vân iz za'al (6789)	sevgili üzüntülü zamanda
fî vân (78)	zamanda
fî vân (78)	zamanda
'azîz fî vân iz za'al (6789)	sevgili üzüntülü zamanda

fî vân (78)	zamanda
fî vân (78)	zamanda
fî vân dami' (781)	zamanda gözyaşları
dami' zâd yâ mevlây (1234)	gözyaşları arttı ey Rabbim
fî vân (78)	zamanda
fî vân (78)	zamanda
hatar 'azîz (56)	geldi sevgili akla
hatar 'azîz fî vân iz za'al (56789)	üzüntülü zamanda geldi sevgili akla

Tekrar sayısı okuyucunun keyfine ve ruh durumuna göre değişir, ayrıca duraklamalarla ve duygusal tımda ve yoğunlukta yapılan değişikliklerle anlatımın vurgulanmasına yönelik kişisel oyunlara da fırsat tanınır. Sözcük düzeniyle ilgili tek genel kural, ikinci yarı-dizenin ilk sözcüğü dışındaki bütün sözcüklerle okunmaya başlanabilmesi ve sona doğru, ikinci yarı-dizenin kayıp sözcüğü dahil, bütün şarkının baştan sona, aşağı yukarı doğru sırayla okunmasıdır.[8]

Sözlü şiir sanatının çoğu örneği gibi *ginnave* de kalıpsal ve gelenekseldir.[9] Bireyler şiirleri ya kültürel repertuvardan toptan alıntılarlar ya da geleneksel dizge, mecaz, deyiş ve yapı birikiminden esinlenerek onları doğaçlama düzerler. Şiiri ilk söyleyenin kimliğini pek önemsemezler (bkz. Ek). Bu biçimin ne kadar geleneksel olduğu, Alman araştırmacı J. C. Ewald Falls'ın 1906'da (Falls 1908) derledikleri benim örneklerimle karşılaştırılarak görülebilir. Onun yayımladığı yüz kadar şiir benim yaklaşık yetmiş beş yıl sonra aynı yöreden belgelediklerimle şaşırtıcı benzerlikler gösterir, hatta bazıları özdeştir.

Bu şiir türünün kendisi de geniş bir alana yayılmıştır. Yalnızca Evlad Ali değil, kuzeydoğu Libya'nın öbür kabileleri de *ginnave* söylerler; ancak Libyalılar bu türe *'alem* veya *sovb halil* derler (Evlad Ali'de bilinen ama kullanılmayan adlar). Libyalı halkbilimciler (Jibrîl 1973; Qâdirbûh 1977; ve Al-Ghan-

nây 1968) bu türü Libya halk şiirleri ve şarkılarının önemli türlerinden biri olarak kabul ederler.[10] Onların topladıklarıyla benim kaydettiklerim arasında, yüzlerce kilometrelik uzaklığa ve sınırın kaç yıldır kapalı olmasına karşın, yine önemli benzerlikler var. Şiirlerin hatırı sayılır miktarı hemen hemen aynı; birçoklarının da imgeleri, deyişleri, mecazları ve izlekleri ortak.

Öte yandan, şiirlerin kalıpsal ve geleneksel olması bu türün müthiş yaratıcılığının önünde engel değildir. Öğeler ve yapılar yeni anlamlar üretmek üzere sanki sonsuz bileşimler oluşturabilir (bkz. Ek). Olası çeşitliliğin göstergelerinden biri de orada kaldığım süre içinde kaydettiğim dört yüz elli şiir içinden yalnızca birkaçının birbirinin aynı olmasıydı. Azize örneğinin gösterdiği üzere en önemlisi de, bu şiir sanatı gerçek ifade gücünü ve anlamını toplumsal bağlamından alır. Ben de Bedevi şiirini insanların yaşamları bağlamında çözümlüyorum.

Çok sevilen bu türü öbür şiir ve şarkı türlerinden ayıran ve Bedevi toplumundaki özel yerini açıklayan, her şeyden çok, onun konusudur. *Ğinnave*ler kişisel duyguların şiiridir. Konusu insanların belli durumlar ve insan ilişkileri hakkında hissettikleridir. Şiirsel söz dağarcığına atılacak kısa bir bakış bile onun bu yönünü ele verir. Kendi ve sevgili için kullanılan terimlerden ibaret olan basit kalıplar türe, onu tanımlayacak ölçüde egemendir. Duyduğum şiirlerin çoğunluğunda aşağıdaki altı terimden biri geçmektedir.

*Ğinnave*lerde kendi için kullanılan üç uylaşımsal terim de insan bedeninin birer parçasıdır. Bu eğretilemelerin bir ortak yönü var: onlar şairin kendisinden üçüncü tekil kişi olarak söz etmesine olanak veren adlardır; bu kişiliksizleştirme öğesinin önemini son bölümde ele alacağım. Kendine gönderme için en yaygın olarak kullanılan, keza, özgüllüğü en az olan terim, *'ayn*'dır (göz). Bu terim maddi göz ve onun işlevleriyle

(ağlamak dahil) ilgili mecaz oluşturma olanağı doğurur ancak bu konu üstünde pek az durulmuştur. Göz çoğunlukla kendi için kullanılır;[11] bazen de ters çevrilerek sevgili için kullanılır, "gözbebeğim" sözcüğünde olduğu gibi. Gözün önemi ve imgesi elbette yalnızca Evlad Ali kültürüne özgü olmayıp öbür Arap toplumlarının şarkı ve deyimlerinde, ayrıca "nazar" bağlamında hastalık ve felaketlerle ilgili olarak kültürel inançlarda görülmektedir.

Kendi için sıkça kullanılan ikinci terim de kendiyle duygular arasındaki bağı düşündürten *'akl*'dır. Bu sözcüğün *ginnave*ler içindeki kullanımı üçüncü ve dördüncü bölümlerde ele alınan başka bağlamlardakinden farklıdır. Şiirde *'akl*, günlük dildeki doğru davranış veya toplumsal bilgi anlamına gelmez; en doğru çevirisi, bizdeki kavramdan daha az beyinsel veya entelektüel çağrışımları olan "zihin," hatta "nefs" olabilir. Bedeviler *'akl*'ın kalpte olduğunu söylerler – bir kadın kendi *'akl*'ıyla ilgili bir şeyler anlatırken kalbine işaret etmişti. Libyalı halkbilimci Qâdirbûh, kendi *ginnave*lerini açımlarken *'akl*'ı doğrudan *kalb*, yani bizdeki kalp olarak açıklar. Bir Bedevinin şarkı söylemekle ilgi yaptığı bir yorum şiirin kendinin duygularıyla ilgili olduğunu doğrular nitelikteydi: "Şarkı söyleyenler kalplerinde [*kalb*] güçlü bir şeyler hissederler."

Kendine göndermeyle ilgili üçüncü terim de *hâtr*'dır – çevrilmesi zor bir sözcük. Terimin günlük dilde en çok kullanıldığı bağlama bakarak onunla kalbe veya duygulara gönderme yapıldığı, bununla da içimizdeki kişilik kastedildiği düşünülebilir. Cenaze törenleri sona erdikten sonra ölü sahiplerini ziyarete gidenler onların *hâtr*'larını sorarlar. Örneğin, halasını kaybeden birine, "Halan üstünde kalbin/gönlün nasıl [*izzây hâtrik 'ala 'amtik*]?" diye sorulur. Jibrîl gibi Qâdirbûh da *hâtr*'ı, yine *kalb* gibi, "kalp" diye açıklar. Ben bu sözcüğü "gönül" diye çevirmek taraftarıyım; çünkü öyle görünüyor ki onunla kastedilen içimizdeki kişidir. Ancak İngilizcede *hâtr*'a karşılık

kullanılan "soul" sözcüğünün tersine, bunun metafizik veya dinsel çağrışımları yoktur.[12] Bu anlamda *rûh*, yani "ruh" kullanılır ki Bedeviler şiirde kendi için bu sözcükten yararlanırlar.

*Ginnave*lerde ele alınan kalbin veya kendinin duygularının birçoğu aşk ve başkalarına bağlanmayla ilgilidir; bu gerçekse türe özgü üç öbür terimle daha da açıklığa kavuşur. Bunlar sevgili için kullanılan, birbirinin yerini alabilecek terimlerdir: *'aziz, 'alem* ve *evlaf*. Bu terimler şiirin konu aldığı ya da hitap ettiği kişiyi betimleyebilir.[13] Hepsi belli bir sevgiliye gönderme yapabilir ama bu ille de şart değildir; ve hiçbiri cinsiyet ifade etmez. İlk sözcüğün bu şiir türüyle yakın ilişkisi eğlenceli bir olayla aklıma düşmüştü. Bir akşam yemekten sonra bir grup kadın ve çocukla sohbet ediyordum. Ansızın beş yaşında bir oğlan yüksek sesle şarkı söylemeye başlamıştı. *Ginnave*nin örüntü ve ezgisini taklit ederek – ama sözcüklerin hiçbirini bilemeyecek kadar küçük olduğundan – "Ey sevgili, ey sevgili" (*yâ 'aziz, yâ 'aziz*) deyişini tekrar etmekle yetiniyordu. Sevgiliye gönderme yapan ikinci sözcük, *'alem*, Libya'da türe bile adını vermektedir. Üçüncü terim, *evlâf* da "alışkın olmak" veya "tanışık olmak" anlamına gelen kökten türemektedir; bunu birlikte yaşayanları birbirlerine yaklaştıran ilişki bağlamında ele almıştım (ikinci bölüm). Bu terim cinsiyeti ve kastedilen kişi/kişilerin sayısını belli etmez; ve *ginnave*lerin yalnızca romantik aşklarla değil, başkalarına duyulan her türlü sevgiyle de ilgili olduğunun altını çizercesine, aileler veya çocuklarla ilgili şiirlerde daha çok kullanılır.

*Ginnave*lerde ifade edilen duygu yelpazesi geniştir ve bu duyguların konusu da çeşitlidir; bununla birlikte, ikisi de Azize örneğinden çıkarılabilecek iki genelleme yapılabilir. Birincisi, düğün ve sünnetlerde okunan okunanlar hariç, şiirler olumsuz ve mutsuzdur. Ateş ve alev mecazlarına başvurulan aşk ve tutku şiirleri bile bu deneyimin acılı yönleri üstünde

durur. Bir seferinde yaşlı bir kadına bunca şiirin niçin bu kadar acılı olduğunu sormuştum. O da gülmüş ve, "İstediğini alan mutlu olur ve çenesini kapar," demişti. İnsanların kişisel sıkıntılara düşünce şiire başvurdukları yollu gözlemim birkaç kişi tarafından daha doğrulanmıştı: bir kadın, "Sıkıldığım (*mtzâyka*) zaman şarkı söylerim," demişti. Yaşlı bir adam da şöyle konuşmuştu: "Sakinleşmek istediğim zaman şarkı söylerim. Özellikle sıkıntılı zamanlarda, yani insanların şarkı söyledikleri zamanlarda."

İkincisi, neredeyse duyduğum tüm şiirler kişiler arası ilişkilerden doğan güçlü duygular olmasına karşın herhalde en çok başvurulan gönderge, kadınla erkek arasındaki aşktı. *Ğinnaveler* kur yapmanın ve aşkın genel geçer dilidir. Bedevilerin geleneksel aşk öykülerinde sevgililer arasındaki konuşmalar nasıl *ğinnaveliyse* tarihte delikanlılarla genç kızlar arasında geçtiği bildirilen konuşmalar da *ğinnavelidir* ve bunlar genellikle – su başlarında veya düğün, koyun-keçi kırkma ve harman dövme törenleri ve *miclâs* olarak bilinen kurumlar gibi daha resmi bağlamlarda gerçekleşen buluşmalarda – doğaçlama atışmalar şeklindedir.[14] Ancak işbölümünde görülen değişikliklerle birlikte giderek artan cinsel ayrımcılık, anılan son dört kurumun ortadan kalkması ve düğünlerin başkalaşması bu tür etkileşimlere fırsat yaratan ortamları sınırlandırmıştır.[15] Yaşça büyük bir adamın üzüntüyle belirttiği gibi, "Artık şarkı söylenecek ortamlar olmuyor." Görmeye gittiğim bir grup kadın, erkek yeğenlerinin rastladığı genç bir kadın için şarkı düzdüğünü öğrendiklerinde gülmüşüler ve onun "eski günlerdeki gibi" olduğunu söylemişlerdi. Bu olgunun, seyrek görülse bile, okuma yazma bilen genç ve bekâr Bedeviler için çağdaş karşılığı, birbirine şiir yazmaktır.

Ğinnavelerle romantik aşk arasında arasındaki bağ artık daha dolaylı bir hal almıştır: konu ve *ğinnavelerin* hâlâ toplum içinde söylendiği iki etkinliğin – düğünler ve sünnetler (sün-

net törenleri birçok açıdan düğünlerle özdeştir ve buna ikisi için de kullanılan *ferah* terimi dahildir) – cinsellikle en yakın ilişkili etkinlikler olması bakımından.[16] Ancak *ginnave*ler kadınlarla erkekler arasında okunmamaktadır; doğrusu, bu şenliklerde okunan şarkılar daha çok övgü ve kutlama niteliğindedir, yukarıda betimlenen daha kişisel nitelikli değil. Erkekler artık düğünlerde neredeyse hiç *ginnave* okumuyorlar; bu kadınların alanına giriyor. Kadınlar, kına gecesi (*leylet'il-hinne*) ve gelin alayı (*zeffe*) dahil, düğün törenlerinin çeşitli aşamalarında şarkı söylerler. Gelinin ailesi ve arkadaşları ona veda eden, yeni evinde mutluluk dileyen, kötü muameleye katlanmaması için uyaran ve gidişine yas tutan şarkılar okurlar. Damat tarafının kadınları da elde ettikleri zaferden ötürü kendi erkek akrabalarını kutlayan, evliliği kutsayan, damadın ve ilişkilerin durumuna göre bazen de gelinin ailesini yücelten şarkılar söylerler. Bu şiirlere sık sık aileler arasındaki rekabet yansır. Şarkılar kederli değil, hem okunuş tarzı hem de içerik olarak genellikle coşkulu olur.[17]

Kadınların sünnet şenliklerinde okudukları şarkılar da sünnet olan çocuğu, ebeveynini ve akrabalarını kutlar ve sık sık çocuğa damat olarak gönderme yapar. Fakat tıpkı düğünlerde olduğu gibi buradaki kutlamalar da başka şeyler hakkında şarkı okumak için bir fırsat teşkil eder. Fazlasıyla gösterişli bir sünnette oğlanın babası bir hoparlör sistemi kurmuş ve bir dansçıyla Bedevi bir müzik grubu tutmuştu. Konuk olarak gelen genç erkeklerin çoğu burada şarkı söylemişti; okunan türler arasında *ginnave* de vardı. Erkeklerin topluluk içinde şarkı söylediklerine yalnızca burada tanık oldum, dolayısıyla da böyle şeylere herhalde artık pek rastlanmıyor. Birlikte oturduğum kadınların hepsi eski günlere dönmüş ve bu durumu takdir etmişlerdi.

Düğünler ve sünnetler gibi resmi toplu etkinlikler toplumsal yaşamın önemli öğeleri olmakla birlikte düzenli olarak

gerçekleşmezler. Şiirlere ilgimi uyandıran şey, insanların sözlerini onlarla noktalamalarıydı; ben de şiir sanatının bu kullanımına yoğunlaşıyorum.[18] İnsanlar *ginnave*leri kendi başlarınayken de hemcins arkadaşlarıyla otururlarken de okurlar. Smart (1966, 206) çobanların gece yalnızken *ginnave* okuduklarını belirtir. Yalnız başına çalışan veya başka hemcinsleriyle oturan kadınların, çevrede erkek yoksa, onları okuduklarına tanık oldum. İnsanlar *ginnave*leri çoğunlukla şiir olarak okurlar, şarkı olarak değil. Bunu da genellikle dostlar arasında yapar, şiirleri konuşmaların aralarına serpiştirirler.

Böyle samimi ortamlarda okunan *ginnave*lerin iki özelliği vardır. İnsanlar kendileri ve yaşantılarından kaynaklanan durumları hakkında *ginnave* okuma eğilimindedir; ve karşılıklı konuşma bağlamında okudukları şiirler genellikle ya tartışılan duruma ilişkin yorumlardır ya da o durumla ilgili duygularının kısa ve çoğunlukla acı dolu ifadeleridir.[19] Ayrıca Azize örneğinde belirttiğim gibi, erkekler ve kadınlar sevgilileri hakkında sık sık şiir okurlar. Kısacası, *ginnave* kişisel yaşamın şiiridir, mahremiyetin şiiridir. İleride göreceğimiz gibi bu duygu söylemi aynı zamanda bir muhalefet söylemidir.

6

ONUR VE ŞİİRSEL SAVUNMASIZLIK

Kayıp Söylemleri

Evlad Ali elbette duygularını ve kişisel yaşantılarını yalnızca şiirle dile getirmezler; bunu günlük dille ve olağan davranışlarla da yaparlar. Ancak giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere, bireyler günlük yaşamlarında şiiri şaşırtıcı bir biçimde kullanırlar: Onunla özel duygularını ifade ederler; üstelik aynı durum karşısında şiirsel olmayan bir dil kullandıklarında, orada dile getirilen duygular şiirle ifade edilenden çok köklü farklılıklar gösterir. Dolayısıyla her ifade kipi kişisel yaşantı üstüne ayrı bir söylem olarak kabul edilebilir. Burada *söylem*, resmi ve günlük söz edimleri arasındaki ayrımda olduğu gibi, dilsel biçim anlamında değil,[1] Foucault'nun (1972, 1980) kullandığı anlamda kullanılmaktadır; yani kurallarla sınırlı, düzenlilikler gösteren, toplumsal ve kişisel gerçekliği hem kuran hem de onu örnek alan sözlü ve sözlü olmayan ifade kümeleri anlamında.[2]

*Söylem*in bu anlamda, yani birçok insanın farklı toplumsal bağlamlarda kullandıkları karmaşık ifadelerin yerine geçen bir kısayol olarak kullanımı, iki ortamda dile getirilen duygularda bir örüntünün varolmasıyla gerekçelendirilebilir. İnsanlar kişisel sıkıntılara düştüklerinde sık sık şiire başvururlar; fakat sıkıntılara tepki olarak dile getirilen duygu kümeleriyle olağan

sözlü ve sözlü olmayan beyanlarda dile getirilenler çok az örtüşür. Olağan yaşamda yakınların kaybı, kötü muamele veya ihmal (şiir okumaya en çok neden olan etmenler) karşısındaki söylem düşmanlık, nefret ve öfke doludur; aşkın yitimiyle ilgili (bunu bir sonraki bölümde ele alacağız) söylemse ısrarlı bir aldırmazlık ve ilginin inkârı söylemidir. Buna karşılık, şiir de savunmasızlığın, duyguları yıkıcı bir üzüntüyle ifade etmenin, kendine acımanın ve ihanet duygusunun söylemidir; ya da aşk halinde, bağlanmanın ve derin duyguların söylemidir.

İkisi arasındaki şaşırtıcı uyumsuzluğu çözümlemeden önce şiirsel ve olağan söylemlerin ana hatlarını ortaya koymak istiyorum. Bunun için yakınların kaybına verilen bireysel tepkilerden birkaç örnek sunacağım ve iki söylemin toplumsal yaşamda ne kadar çeşitlilik kazandığını göstereceğim. Olağan, yani günlük yaşama ait söylemin, zaten üstünde durduğumuz onur ve iffet ideolojisiyle açıklanabileceğini göreceğiz; insanların olağan yaşamda dile getirdikleri duygular bu ahlak düzgüsünce belirlenir ve onunla uygunluk gösterir. (Şiirsel söylemin açıklamasına son bölümde girişeceğiz.)

Gurur Meseleleri

Karşılıksız bir aşk, ikil tepki örüntüsüne iyi bir örnek teşkil eder ve bizi onur düzgüsünün ülküleriyle duygunun ve şiirin getirdikleri arasındaki gerilimle tanıştırır. Üçüncü bölümde eşi evden kaçan Raşit'in durumunu anlatmıştım. Üzüntüsünü yakın akrabalarından gizleyememesi saygı görme hakkını ciddi anlamda tehlikeye atmıştı. Fakat yabancılar, hatta aynı konak yerinden olup da onu görece daha az tanıyanların birçoğu Raşit'in karısına olan bağlığının, dolayısıyla da bağımlılığının ve zayıflığının belirtilerinden habersizdiler. Onların gördükleri başka bir tepkiydi ve akrabalarıyla arkadaşlarınca desteklenen ve özendirilen de bu tür bir tepkiydi.

Kadın kaçtıktan neredeyse hemen sonra Raşit suçlanacak birini aradı. Topluluktaki herkesin dilinde olan soru, "Onu kim mahvetti [*men harrabnâ*]?" idi, yani, onu kim mutsuz etti veya kim düşüncelerini zehirledi? Raşit kardeşiyle birlikte, karısının ayrılmasını önceleyen olayları ayrıntısıyla masaya yatırdı. Evden bir kadın veya çocuğun onu üzme ihtimali elendikten sonra büyü yapılmış olabileceğini düşündüler. Raşit bundan ilk karısının sorumlu olması gerektiğine inanıyordu. Yeni gelinin kaçma nedenini öğrenmek için bölgenin hocasına yapılan ziyaret bu tahmini doğruladı ve topluluk bunu sessizce ayıplamaya başladı. Konak yerindeki kadınların çoğunun muhalefetine karşın Raşit ilk karısını suçlamakta ısrar etti ve onunla konuşmayı, onu görmeyi kızgınlıkla reddederek selamlıkta tek başına yattı.

Bunu kişisel değil, ailesel bir bunalım olarak gören Raşit'in akrabaları da öfkeyle tepki verdiler. Bazıları ilk karısından kuşkulanıp ondan uzak dursalar da çoğu suçu yeni gelinde buldu. Onun kaçışının sülaleleri için bir hakaret olduğunu düşündüler ve çoğunluk, gelinin geldiği yerde daha bir sürü başka kadın olduğunu demeye getiren geleneksel bir düğün şarkısı okuyan Raşit'in amca oğlunun duygularını paylaştılar. Erkekler, "O bizi istemiyorsa varsın boşansın, ondan başlık parasını bile istemeyiz," diye esip gürlediler.

Biraz pazarlıktan ve ailesinden baskı gördükten sonra gelin dönmeyi kabul etti. Bir-iki gün sonra Raşit'le baş başa konuşuyorduk. Ona kendini nasıl hissettiğini sordum, o da her şeyin yolunda gittiğini çünkü "o kadın"ın yanlış iş yaptığının farkında olduğunu söyledi. Ben de kurnazlıkla, hiç şiir okuyup okumadığını sordum. Utandı; çünkü kadınlarla erkekler arasındaki konuşmaya uygun düşmeyen bir şey söylemiştim. Fakat yine de anlam ve önemini bilemeyeceğim varsayımından hareketle aşağıdaki şiirleri okudu:

Gözyaşlarıyla yemek pişirmek
Sevgiliye düzenlenen cenaze töreninde...

Yaptığı kötü işler can yakan yanlışlardı
Ama bedelini ödetmeyeceğim,
hâlâ sevgiliye değer veriyorum...[3]

Bu şiirlerin onun mevcut durumla ilgili kişisel duygularını yansıtıp yansıtmadığına ilişkin kuşkularım birkaç gün sonra ortadan kalktı. Akşam vakti Raşit, eve dönen gelinle oturuyordu. Benden onlara katılmamı ve yanımda da defterimi getirmemi istedi, "önceki günkü konuşmaları" okumamı söyledi. Bana okuduğu şiirleri kastettiğini anladım. Ben şiirleri yüksek sesle okurken Raşit utanmış görünüyordu ve neredeyse onları ilk kez duyuyormuş gibi davranıyordu. Onları açıklamasını istediğimde bana anlamsız anlamsız baktı. Ertesi gün karısı bana gizlice o şiirlerin kendisi hakkında olduğunu söyledi. Duygularını dolaylı yoldan ona anlatmak için bu yönteme başvurmuştu.

Bu şiirler, Raşit'in halk içinde gösterdiği öfke ve suçlamalardan uzak, acısını ve üzüntüsünü dile getiriyordu. Ben bu şiirleri kendi kadın sırdaşlarımla paylaşınca duygulandılar. Oysa gelinin gidişine üzüldüğünü açık eden ve onu geri istediğini söyleyen Raşit'i aptallık ve erkek olmamakla suçlayanlar aynı kadınlardı. Şiirde söylenen sözlerle olağan etkileşimlerde söylenen sözlere karşı takınılan farklı tutumlar şiirsel itirafların şiirsel olmayan ifadelerle farklı ölçütlere tabi tutulduğunu akla getiriyor.

Aynı ikil örüntü Raşit'in ilk karısı Mebrüke'nin bu olaylarla ilgili sözlerinde de görülebilir. Büyü iddialarının haberi kulağına geldiğinde buna çok kızmış ve kocasını kendi akrabalarına dönüp boşanmakla tehdit etmişti. Ayrıca "büyü" yapmasıyla, onu nerede öğrendiği ve ne kadar güçlü olduğuyla ilgili

iğneleyici şakalar da yapmıştı. Örneğin, kumasının evindeki öbür kadınlara bir kap yemek gönderdiğinde ona bir de uyarı iliştirmişti: yemeğin içinde "bir şeyler" olabilirdi (tabii gönderme büyüye). Fakat kadının daha sonra okuduğu iki şiir aynı olayı farklı bir biçimde ele alıyordu. İlkinde uğradığı suçlamanın onu ne kadar incittiğini belli ediyordu. İkincisi de topluluk içinde kapıldığı yalıtılmışlık ve yalnızlık duygusunu iletiyordu; çünkü ziyaretleşme hem toplumsal ilişkilerin sürmesi hem de yaşamın en güzel yanlarından biri olması açısından çok önemliydi.

> Önce kara çaldılar, sonra masum buldular
> Şimdi suçlanma sırası onlarda...
>
> Ziyaretlerimi yapamadım
> Evli adamın kadını kuşkularla doluydu...

Duyguların dile getirilmesindeki ikil örüntü bu kadının, kocasının evlilik haberine verdiği ilk tepkilerde daha açıkça görülebilir. Mebrûke'nin ilk tepkisi bu karar için eniştesini suçlamaktı; soylarının daha çok çocuğa sahip olması için kardeşini ikinci kez evlenmeye özendirenin o olduğundan kuşkulanıyordu. Onun karısıyla on beş yıldır yakın olmasına karşın evine gitmeyi bırakmış ve büyük bir çadır dikme tasarısına, topluluktaki tüm kadınların destek vermesine karşın, katılmayı reddetmişti. İlk eşe verilen geleneksel düğün armağanları sunulduğunda onları yere fırlatmış ve kabul etmeye yanaşmamıştı, ta ki yengesi ona yalvarana kadar.

Eniştesine gösterdiği öfkenin gerekçesi kimi maddi haksızlıklar ve evlilik sürecinde geleneklerin gözetilmemesiydi. Örneğin, düğün armağanlarını, geline verilenlerle aynı olmadığı için (anlaşmazlık nedenlerinden biri gelinin aldığı Batı tarzı bir sandaletti, oysa Mebrûke'ye hiç ayakkabı gelmemişti) ka-



Bir kadınla yeğeni gazyağıyla çalışan ve eski bir zeytinyağı tenekesiyle rüzgârdan korunan bir ocakta çay demliyorlar.

bul etmemişti. Düğüne katılmayı reddetmişti çünkü yeni gelin kendi evi yerine eniştesi ve eşlerinin yanında bir eve götürülecekti (herkese söylediği üzere törelere aykırı durum). Düğünle ilgili duygularını sorduğumda bu haksızlıkları dile getirmiş ve yalnızca bunlardan ötürü kızgın olduğunu ileri sürmüştü.

Düğünden kısa süre önce onunla, kızlarıyla ve kız yeğenleriyle hep birlikte otururken benim ısrarımla birbiri ardınca şiirler okumaya başlamıştı. Bu şiirlerde ifade edilen duyguların hem tınısı farklıydı, hem de onlarda farklı bir tepki ortaya konuyordu. Aşağıda verdiğim ve uzun bir şiir dizisinin küçük bir bölümünü oluşturan örneklem onun o gün okuduklarından derlenmiştir. İlk şiirde yalnızca öfkeye değil, "umutsuzluğa" (*yâs*) gark olmanın verdiği duygu, *ginnave*lerde önemli bir yeri olan keder duygusu anlatılıyor:

> Gönlümün enginliği umutsuzluğun ve öfkenin
> Pençesinde kıvranıyor...

Bir başka şiir doğanın mecaz olarak kullanımıyla terk edilmişlik duygusunu dile getiriyor:

> Gönlümü besleyen kökler
> Umutsuzluktan kuruyalı çok oldu...

Başka bir örnekte kadın, ona her şeyini vermesine karşın yanında olmayan kocasından biraz anlayış için yalvarıyor. Bu şiirde çeviriye aktaramadığım gemi ve liman imgeleri kullanılıyor:

> Aşkını her şeyim yaptım
> Sana iyi niyetle kucağımı açtım...

Bu izlekle ilişkili bir başka şiirde de acısının, derdine deva

olma gücüne sahip biri tarafından görmezden gelindiğini anıştırıyor. Kocası onun varlığını önemseyerek ve onu hoşnut etmeye çalışarak acısını dindirebilirdi.

Beni acımla baş başa bıraktılar
Bilgeler, bana şifayı çok gördüler...

Kocasının bir başkasıyla daha evleneceği beklentisi karşısında verilen bu ilk tepkiler Mebrûke'nin düğün armağanlarını reddinde ve sürekli ayrılma tehditlerinde görülen öfkeyi yansıtmıyor. Sonlara doğru şiirleri farklı bir eğilim kazandı ve kızgınlığını açıklamaya başladı:

Fiyatını yükseltti
Kapısını kapadı ve onlara bakmayı reddetti...

ve son olarak:

Beni yatıştırsalardı daha iyi
Ama bana karşı koydukları için
ben de onlara karşı koydum...

Öfke ve suçlama çokça verilen tepkilerdendir, öyle ki insanlar buna maruz kalma ihtimalinden özenle kaçınmaya çalışırlar. Onu "mahvettiği" veya evlilikte sorunlara yol açacak başka bir şey yaptığı suçlamasına uğrama korkusu yüzünden topluluk içindeki birçok kişi gelinin yaşadığı evi ziyaret etmekten kaçınmıştı. Aynı korku nedeniyle başka bir kadının anne tarafından akrabaları, onun kocasının ikinci evliliğini kutlamaya gelmemişlerdi. Bu akrabaların boşanma isteyebilecekleri düşünülüyordu; çünkü kadın evleneli daha bir yıl olmuştu, üstelik kadın daha gençti, güzeldi, çocuğu yoktu, dolayısıyla da yeni bir koca bulması çok kolaydı. Fakat genç ka-

dın gerçekten ayrılacak olsa bu fikri onun kafasına sokmaktan suçlanacak olanlar büyük ihtimalle söz konusu akrabalar olacaktı. İncinme gerekçesiyle birini suçlama, yaşamın erken aşamalarında öğrenilen bir tepkidir: küçük çocuklar ağlayarak annelerinin yanına geldiklerinde onlara sorulan soru, "Ne oldu?" değil, "Kim yaptı?"dır.

Ölüm dışındaki acı verici olaylarda öfke göstermek dışında bir seçenek daha vardır: aldırmazlık etmek veya savunma dürtüsüyle, konuyla ilgilendiğini inkâr etmek. Bu tutum özellikle aşk konularında görülür (bkz. yedinci bölüm) ama küçük acılarda da rastlamak mümkündür. Örneğin Evlad Ali kadınları için uzun ve gür saçlar çok değerlidir ve güzellik belirtisidir. Dolayısıyla böyle bir şeyin yitimi önemli sayılır. Bir kadının saçlarını taradığını gören biri onun bu şekilde saçlarının önemli bir bölümünü dökeceğini söyleyebilir ki bu, kadınların genel olarak sağlık durumlarının olumsuzluğu hesaba katılırsa, az görülen bir şey değildir. Kadın da muhtemelen, "*inşâllah mâ yravvih*," diye karşılık verir. Bunun düz karşılığı "Tanrı dilerse geri gelmez"dir ancak kastedilen, belanın uzak durmasıdır. Söz dinlemeyen veya çağrıldığında gelmeyen çocuklara da aynı söz kullanılır. Yanlış yere konan eşyalar ve hoş anılardan da aynı biçimde söz edilir.

Aldırmazlık göstermek, bireyin denetleyemediği koşulları kabullenmesinin belirtisi olabilir. Ayrılıklar acıyı içine gömüp kabullenmenin kural olduğu durumlardır. Ancak ayrılık şiirleri insanların en çok okuduğu en acılı şiirlerdendir; bunlarda özlem ve keder duyguları dile getirilir, hastalık mecazlarıyla ayrılığın etkileri anlatılır. Birkaç örnekle açıklayalım. Aşağıdaki şiir doğal dünyanın, geride bırakılan kişinin karanlık ruh halini yansıttığını anıştırır:

> Sevgilinin gittiği geceyi
> Bulutlar kapladı, ne yıldızlar ne ay...

Bir başka örnek bedensel etkiler aracılığıyla ayrılık acısını anlatır. Şair gözyaşı dökmekten kör olur.

> Yakınlardan ayrılık zordur
> Kalp kurur ve göz kör olur...

Üçüncüsü doğrudan, ayrılık karşısında acıyı içe gömme çabasını ifadeye döker:

> Veda ederken iradesine hakim olan benlik
> Ayrılana kadar ağlamadı...

Reddedilmeye veya yüz verilmemeye verilen tepki, daha güçlü bir savunma dürtüsüyle, ilginin inkârı olabilir. Bir kadının kendi topluluğuna yaptığı ziyaret buna örnek oluşturur. Migdim altmışlarında bir kadındı ve yaşadığım topluluğun babayanlı çekirdek akrabalarının en sevdikleri halalarıydı. Bu yaşlı kadın sık sık ziyarete gelirdi; bir-iki hafta veya ne kadar kalmaya ikna edilebilirse, o kadar kalırdı ve her bir hanede birkaç gün geçirir, vaktini yeğenleri arasında bölüştürürdü. Bir akşam benim kaldığım eve geldi; bu evde karı-koca onun yeğenleri olan Gatîfe'yle Hacı, onların dışında da başka bir erkek yeğen ve onun karısı yaşıyorlardı. Migdim'e hep ilgi gösteren ve onu seven Gatîfe, kocası evde olmadığından onu kendi odasında yatmaya davet etmişti. Ancak tam uzanırlarken Hacı beklenmedik şekilde döndü. Onu odasından ve karısından ayırmak gibi bir duruma düşmek istemeyen yaşlı kadın başka bir odaya geçmekte ısrar etti. Benim odama gelmesini önerdim; odam daha birkaç ay önce evlenen öbür yeğeninin odasının bitişiğindeydi. Ben Hacı'yla sohbet etmek üzere hemen yatmadım, o da yeğeninin çocuklarıyla odama gitti ve orada öbür yeğeninin karısı ona kendi yastık ve battaniyelerini verdi. Fakat bu kez *onun* kocası geldi ve battaniyelerinin

yokluğundan yakındı; çocuklar evin ona ait olan bölümünde yatacakları için sinirleri gerilmişti. Öyle olunca Migdim yine başka bir odaya taşındı ama orada yatacak malzeme olmadığından doğru dürüst uyuyamadı.

Ertesi gün Migdim alışılmadık derecede sessizdi. Önceki geceyle ilgili hiçbir şey söylemedi. Fakat sonra genç yeğeninden gördüğü aşağılayıcı muamele karşısında duygularını anlatan bazı şiirler okudu. Bu şiirler yeğeninin düşüncesizce davranışlarından kaynaklanan şaşkınlığı ve acıyı betimler.

> Senin böyle şeyler yapacağın
> Hiç aklıma gelmezdi, ah canımı yaktın...
>
> Kuraklık yüzünden mecbur kaldı
> Dilleri eğri insanlara sığınmaya...[5]

Son şiiri bana açıkladı. Otlak arayışıyla insanlar yeni yerlere gidiyorlar ve dillerini anlayamadıkları yabancı kabilelerle, "insan olmayan insanlarla", karşılaşıyorlarmış. O akşamki kovuluşuna ve yeğenin saygısız ve konukseverlikle bağdaşmaz tutumunu bir türlü anlayamayışına gönderme yapıyordu. Olağan toplumsal etkileşim içinde buna dikkat çekseydi aşağılanmış olduğunu kabul etmiş olurdu. Fakat bunun yerine umursamıyor görünüyordu – onur düzgü hesaba katıldığında, öfkeyle karşı koymak nasıl görünüşü kurtarırsa, aynı sonucu veren bir strateji. Ne kadar yaralandığını ancak şiirlerinde itiraf ediyordu.

Ölüme Verilen Tepki

Ölüm, mutlak kayıptır. Öbür kayıplarda olduğu gibi Evlad Ali üyelerinin ölümlere verdiği tepki olağan davranışlarda başka, şiirin kalıpsal ortamında başkadır. Fakat ölüm kaynak-

lı kayıplarda bireyler aynı zamanda "ağlama" (*bkâ*) denen ve şiirle yapısal olarak eşdeğer, teknik olarak benzer olan kuttörensel ağıtlarla duygularını dile getirirler. Bu biçim, son bölümde açıklığa kavuşacak nedenlerle, şiirin taşıdığına benzer duyguları ifade eden bir araçtır.

Aşağıda aktaracağım üç olay ölüme verilen tepkilerin tipik kültürel örüntüsünü örnekler ve Evlad Ali'de ölümün nasıl yorumlandığının kültürel koşullarını sunar. Günlük dil ve davranışta insanlar ölüme öfke ve suçlamayla karşılık verirler; bu duygular ölümden öç alma dürtüsüyle bağlantılı duygulara yakındır ve Peters (1951, 1967) tarafından ayrıntısıyla betimlenen kurumsallaşmış kan davası bileşiğini yansıtır ve pekiştirir. Ancak aynı öfkeli bireyler şiirle ve "ağlama"yla bu kaybın kendilerinde yarattığı üzüntü ve yıkımı bildirirler.

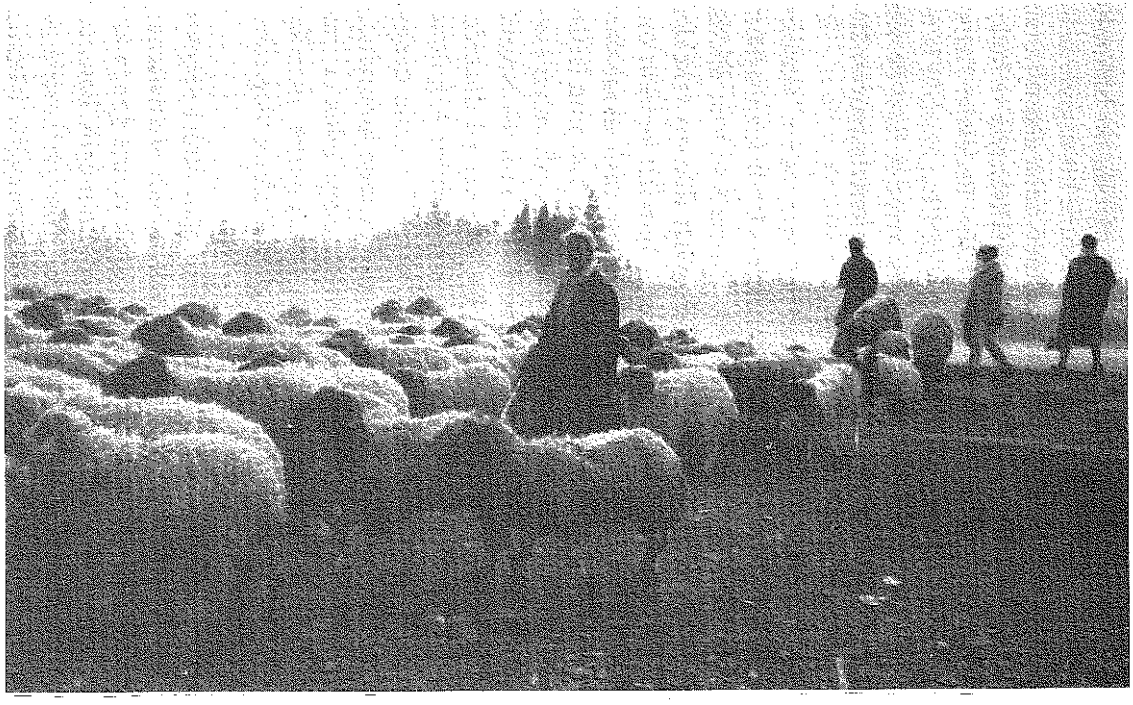
İlk örnek on yedi yaşında bir kızın ani hastalık ve ölümüne ailesinin verdiği tepkiyle ilgilidir. Doktor ölüm nedenini kanser olarak saptamakla birlikte aile kızın ölümünden, kız keçileri otlatırken tüfeğini ateşleyerek onu korkutan adamı sorumlu tutuyorlardı. Ailenin iddiasına göre kız o olayın ardından hastalanmıştı. Adamla aylarca süren tartışmalar sonunda konu bir kabile mahkemesinde görüşülmüştü. Kızın ailesi kabile kolu içindeki cinayetlerin geleneksel tazminatı olan (bkz. Peters 1967) diyeti istiyordu.

Yine de cenaze töreninde ve ondan bir ay sonra bile kızın ölümüne hâlâ, kuttörensel yasların temel edimi olan biçimiyle, "ağlanıyor"du. Evlad Ali kadınları önce zılgıt çekerler (*'ayât*). Sonra da "ağlamaya" başlarlar. "Ağlamak," gözyaşı dökmekten ibaret değildir; "ağlamak," ezgili bir ağıttır ve ölenin kadın yakını ve onu avutmaya gelenler üzüntülerini o ağıtla ifade ederler. "Vah bana" diye çevrilebilecek bir deyişle başlayan süreçte yakınını kaybedenler "ağlayarak" ölenin arkasından feryat ederler. Ölü sahibini (genellikle anne veya baba) avutanlar, onlar için büyük değer ifade eden mevtanın

kaybına ağıt yakarlar. Şiirde olduğu gibi ağıt da iki bölümlü kısa bir dize biçimindedir; sözcükler tekdüze bir ezgiyle belli bir sırada söylenir. Ağıtın şarkılardakinden daha abartılı olan kendine özgü perdesi ve sesin titrekliği gözyaşlarıyla ve hıçkırıklarla birleşince yürek burkan bir hal alır. Bedeviler "ağlama"yla şarkı söylemeyi bir görmemekle birlikte aradaki benzerliği kabul ederler. İkisi yapısal olarak aynıdır; ikisi de yas tutan kimsenin acısına ve kaybına dikkat çeken dışavurumlardır.

Genel olarak erkekler "ağlamaz"lar ama bazen sessizce gözyaşı döktükleri de bir gerçek; ancak bu olayda kızın ağabeyinin bile "ağladığı" ve ailenin denetlenemez acısına dikkat çektiği söylenmişti. Kural olarak başsağlığı dileyen erkekler ölü sahibini ağırbaşlılıkla kucaklarlar ve bundan kendini önce ölü sahibinin çekmesi gerekir. Erkekler yaslı akrabalara "kendini topla" (*şidd heylak*) diye akıl verir ve Tanrının iradesi ve iyilikseverliğine dindar göndermeler yaparak onları avuturlar. Erkeklerin "ağlama"dan kaçınma kuralının tek istisnası yerel ermiş ve hocaların türbeleri başında her yıl düzenlenen anma törenlerinde o kimselerin torunlarının yaktıkları ağıtlardır. Ermiş soyundan bir erkek, titrek bir sesle dedesi hakkında "şiir"ler okur; bu arada onun da içinde bulunduğu topluluk çadır çadır dolaşır, saygılarını sunmaya gelenlere hayır dua, kendilerine dargın olanlara da lanet okurlar. İnsanlar bu tür şarkıları ermişin arkasından "ağlama" olarak değerlendirirler.

Yaşlı bir kadının ölümü olayını konu alan ikinci örnekte de akrabalar hararetle tepki vermişlerdi. Kendi akrabalarına uzun bir ziyaretin ardından kocasının konak yerine dönen kadın kısa süre sonra, bir gece yarısı, ansızın ölmüştü. Baba tarafından akrabaları aceleyle konak yerine gelmişler, orada iki gün boyunca feryat figan etmişler ve "ağlamışlar", kadının kızlarını avutmuşlar ve kendileri de avutulmuşlardı.



Genç erkekler koyunları pazara güdüyorlar

Fakat kendi topluluklarına öfkeli dönmüşlerdi; kocasının kendilerine kaba davranmasından dolayı kızgındılar ve kadının ölümü için onu suçluyorlardı. Onun ikinci bir eş alma kararını aniden haber alan kadının bu nedenle öldüğüne inananlar vardı; bazıları kocasının onu boğduğunu anıştırıyorlardı. Yaşlı kadının ölümü coşkulu bir öykü anlatıcısı olan bir kız yeğeni tarafından büyük bir canlılıkla anlatılmıştı. Bu yeğen heyecanlı bir üslupla, konak yerine geldiğinde halasını nasıl öldüğü yerde bulduğunu, bacaklarının nasıl açıkta bırakılmış ve yüzünün çok az bir bölümünün peçeyle örtülmüş olduğunu betimlemişti. Kimse onu Müslüman âdetlerine uygun olarak hazırlamamıştı; ağzına su damlatıp çenesini bağlamamışlardı. Kendini çadırının zeminine atarak ve dilini sarkıtıp ağzından salya akıtarak, bu yeğen, halasını bulduğu korkunç durumu bizzat göstermişti. Orada bulunan insanları nasıl paylaştığını aktarmıştı: "Sizin neyiniz var? Daha önce hiç ceset görmediniz mi? En azından ona aklı başında insanların davranacağı gibi davranabilirdiniz. Üstünü örter, ona biraz saygı gösterirdiniz!" Sonra diğer kadınlarla halasını cenaze törenine nasıl hazırladığını, eniştesinin akrabalarının bulduğundan daha makul bir kefen bulmaları için kendi akrabalarına nasıl buyruk verdiğini anlattı. Kendisi şahsen, halasının boğulduğuna ve suçlunun da eniştesi olduğuna emindi.

Baba tarafından akraba topluluğunun büyüğü (ve gayri resmi önderi), yaşlı kadının ölüm haberi geldiğinde seyahatteydi. O döndüğünde herkes cenazeden dönmüştü bile. Tanık olunanları öğrenmek için cenazeye giden kadın ve erkeklerle görüşmüştü. Anlatılanları dinledikçe "Kahretsin!" diye söyleniyor ve "Ona ant içireceğiz!" diye mırıldanıyordu. Suçun saptanmasında son çare olan, suçlananın ve onun akrabalarının bir ermişin türbesi başında ant içmeleri olayından söz ediyordu. Fakat yaşlı kadının kızlarını ve diğer tanıkları sorguladığında kadınla kocası arasında bir sorun olmadığını ve kadı-

nın eceliyle öldüğüne ikna olmuştu. Heyecan yatışmış ve insanlar kadının, tek oğlunun yakın tarihteki ölümünden kaynaklanan üzüntüden dolayı ölmüş olabileceğini kabul etmeye başlamışlardı. Yine de verilen ilk tepki, cenaze töreninin yaslı "ağlama"larıyla dengelenen öfkeli suçlamalardı.

Üçüncü olay en çarpıcı olandır. Bir cinayete gösterilen tepki, maktulün akrabalarınca açığa vurulan öfke ve öç alma isteğinin – yalnızca "ağlama"da değil, okunan şiir ve şarkılarda da açıkça belli olan – korkunç acıyla nasıl dengelendiğini net olarak gösterir.[5] Bu örneğin öbürlerinden farkı, öfke için gerçekten bir neden ve suçlanacak birinin olmasıdır. Çekirdek topluluğu oluşturan babayanlı akraba grubunun en genç yetişkin üyesi ben oraya gitmeden yedi önce öldürülmüştü. Bu kimse başka bir kabilenin üyesini dövmüş, ardından da o kabileden birkaç kişinin onu yaralaması sonucu ölmüştü. Olayı bana gruptan farklı kişiler birkaç kez ayrı ayrı anlatmışlardı. Kavganın haber alınması üstüne verilen tepkiler hep aynı biçimde betimlenmişti: kadınlar ve çocuklar dahil herkes, taşlar atarak ve feryat ederek düşman grubun konak yerine koşturmuştu. Onu bulduklarında genç adam hâlâ nefes alıyordu. Onu İskenderiye'deki hastaneye götürmüşler ama adam birkaç gün sonra orada ölmüştü. Bütün anlatımlara göre bunu izleyen olağanüstü üzüntü ve kuttörensel yas epey uzun sürmüş.

Yalnızca üzüntü değil, sorumluların ailelerine ve başkalarına yönelmiş çok büyük öfke de vardı. Örneğin, maktulün kabilesinin iki kolu bu olay üstüne resmen ayrılmıştı çünkü bir kol, olayın üç yıl ardından barışçı bir uzlaşmanın ve diyetin kabul edilmesini isterken öbür kol öç almak gerektiğini savunuyordu. Ben alandayken bu iki grup arasındaki düşmanlık zaman zaman alevlenmeye devam diyordu. Bu arada katillerin topluluğu Libya'ya kaçmıştı. Mağdur topluluksa onların orada izini sürmüş, hatta başarısız bir öç girişiminde bile bulunmuş-

tu. Bu girişimin ardından öç peşindeki grup uzlaşma sürecinin başlatılmasına rıza göstermiş ve karşı tarafı bağışlayacaklarını resmen duyurmuştu. Fakat bu aslında suçluları saklandıkları yerden çıkarmak için bir taktiti; onlar öbür grubun önlem almayı bırakacağı ve öç için fırsat vereceği zamanı kolluyorlardı. İnsanlar ne zaman suçlu grubun adını duysalar onlara lanet okuyorlardı.

Maktulün yakın akrabalarının okudukları şiirlerse öfke ve öç arzusu dışında başka duyguları açığa vuruyordu. Hepsinde ölümün yol açtığı acılar dile getiriliyordu. Şiirlerin üç izleği vardı: Bedevi şiir sanatında gözyaşı ve kederle ilişkili görülen uykusuzluk; halk ruhbiliminde her türlü olumsuz duygunun sonucu olan hastalık; ve kayıtsızlaşma, çaresiz perişanlığı veya büyük acıyı çağrıştıran "umutsuzluk."

Bu ölüm olayı üstüne duyduğum ilk iki şiir kurbanın büyük amca oğluna aitti. Birincisi, belki de öç amaçlı (dolayısıyla öfke kaynaklı) uykusuz bir arayışı; ikincisi de durmadan akla gelen acılı anıları çağrıştırıyordu.

> Hedefinin sınırına erişene dek
> Mutlu uyku yok ona...
>
> Sevinç saatlerinde anılar gafil avlanınca
> Gözyaşlarına boğuldu...

Kurbanın annesi unutamadığını anıştıran ve anılarla üzüntünün neden olduğu uykusuzluğu dile getiren bir şiir okumuştu:

> Sevdiklerim beni uykudan yoksun bırakırlar
> Tam dalacakken aklıma düşerler...

Kadınlı erkekli başka akrabaların şiirlerinde de bolca has-

talık mecazları vardı. Ancak kadınlarla erkeklerin şiirleri arasında fark var gibidir. Bir başka amca oğlu da ağabeyinin duygularını yineleyerek ıstırabını, ölümün öcü alınana kadar iyileştirilemeyen feci bir hastalığa benzetmişti (kemikler öcün nesnesidir).

Eriyip gidişine bakarak vereme tutulmuş sanırsın,
Aranan kemikler, bedelinin ödenmesi kurtarır onu...

Kurbanın ablası kardeşinin ölümünden kaynaklanan hastalığına gönderme yapmıştı:

Ey sevilen, gidişin beni kararsız,
Şaşkın ve hasta bıraktı...

Kurbanın dul bıraktığı eşi bir gece çeşitli şiirler okumuştu. En yakın arkadaşları, daha önce hiç şiir okuduğunu duymadıklarını söyleyerek şaşkınlıklarını dile getirmişlerdi. O şiirlerden ikisi şöyleydi:

Hastayım ve umudumu tümden yitirdim
Bu illete hangi ilaç çare olur, göster...

Umutsuzluğumda boğuluyorum
Göz, vah aşkımın kaderine, der...

Kadının betimlediği umutsuzluk başka bir kadın akrabanın şiirinde de boy göstermişti:

Kalp korkunç işkenceler altında
Umutsuzluğun, ama yalnızca umutsuzluğun getirdiği...

Bir gün bile unutulmuyor
Umutsuzluğun sabır dolu üstadı oldum...

Bu şiirler ölümün verdiği acı ve kederi bedensel hastalık, gözyaşı, uykusuzluk, kara kara düşünme, ölünün varlığının hissedilmesi, kayıtsızlaşma ve umutsuzluk biçiminde dile getirir.[6] Olağan söylemin tersine, öfke ve öçten çok az söz edilir.

Onur Söylemi

Olağan kamusal etkileşimlerde dile getirilen duygular, bana kalırsa, onur söylemi olarak nitelendirilebilecek söyleme uygundur; ve bu duyguların tutarlılığı kitabın ilk kesiminde açıklanan egemen ideoloji bağlamında üretildikleri gerçeğine dayandırılabilir. Üçüncü bölümde onurlu kimselerin erdemlerinin özerklikle ilişkili olduğu açıklanmıştı. Evlad Ali düşüncesinde ülküsel kişi; başkalarının denetiminden azade olmasıyla bağımsızlığını, başkalarına boyun eğmeyişiyle de gücünü veya etkinliğini gösteren "gerçek adam," yani özdenetim timsalidir. Bedensel ve duygusal özdenetim derecesinin yüksekliği nedeniyle saygıyı hak eder. Bedevi toplumundaki farklı bireyler ve ulamlar tarafından farklı ölçülerde gerçekleştirilebilmelerine karşın bu ülküsel niteliklere herkesçe değer verilir. Üstlerle doğrudan etkileşilen durumlar dışında (bu koşullarda itaate daha çok değer verilir) kadınların bile bu onur bağlantılı ülküler çerçevesinde davranmaları beklenir.

Bu ülküler çerçevesinde ancak belli duyguların açığa vurulması uygun düşer. Zayıflık ve ödleklikten nefret edildiği için bireyler baskıya direnç, kayıplara da öfke göstermek yoluyla bağımsızlık ve güçlerini ortaya koymaya çalışırlar. Dirençle ilgili başlıca duygu, öfkedir; bu da başkalarına yöneltilen suçlamaya odaklanır. Onur göstermenin alternatif stratejisi de savunma dürtüsüyle ilginin, dolayısıyla da bir saldırının

varlığının inkârıdır. Bourdieu'nün (1979, 108) de belirttiği gibi, "karşılık vermenin reddinin bir ifadesi de tepkisizlik olabilir; saldırıya maruz kalan kimse bunu bir saldırı olarak görmeyi kabul etmez ve böyle bir aşağılamayla ... onu failine iade eder, failin de bununla onuru zedelenir." Gerçek yaşamda bu tür tepkilere yalnızca toplumsal astların mağduriyetlerinde (Migdim örneğinde olduğu gibi) veya, ileride görüleceği gibi, aşkla ilgili durumlarda rastladım. Başkalarının iradelerini dayatmasına karşı kendini savunmak nasıl onur ülküleriyle bağdaşıyorsa ses çıkarmadan acıya katlanmak yollu üçüncü seçenek de bununla bağdaşır. Birinin kaybı dolayısıyla yaralandığını ve sarsıldığını kabul etmek, özerklik ve özdenetim eksikliğini de kabul etmek, savunmasız olduğunu ve bu yüzden de bağımlı olduğunu teslim etmek anlamına gelir. Bunlar zayıfların, gençlerin, yoksulların ve kadınların özellikleridir. Dolayısıyla yakınların kaybına öfke ve suçlamayla veya ilginin inkârıyla tepki veren bireyler hem onur düzgüsüne uygun davranırlar hem de onurlulara layık görülen saygıyı hak ettiklerini gösterirler.

Benzer şekilde, kayba uğranılan durumların en acısı olan ölüme verilen tepkilerde de onur ideolojisi gerekli yol gösterici kavramları sunar – en azından şiirsel olmayan, her zamanki toplumsal etkileşim ve iletişim kiplerinde. Özerklik ve gurur konusunda gösterilen duyarlılık nedeniyle bireylerin, kayıpla sonuçlanan olayları kendilerine yöneltilmiş hakaret veya saldırılar olarak yorumlamaya yatkın olmaları akla yakın görünmektedir. Bir saldırıya gösterilecek onurlu tepki, direnme; duygu da öfkedir – bu duygu ister direnmenin güdüsü olsun, ister direnmeye eşlik etsin ve onunla uyum göstersin. Kaybın acısına öfkeyle karşılık verenler güçlü olduklarını, başkalarının dayatmasına edilgence boyun eğmeyi reddettiklerini ortaya koyarlar. Başkalarını suçlamak da öfkeyi belli bir hedefe yönelten bir saldırganlık edimidir.

Yakınlarını kaybedenlere ilişkin ruhbilimsel ve kültürler arası araştırmalar ölüme verilen duygusal ve davranışsal tepkilerin üzüntüden düşmanlığa kadar değişebildiğini göstermektedir (Marris 1974; Rosenblatt, Walsh ve Jackson 1976). Gerçi Evlad Ali'nin şiirsel veya törensel söylemi çok seyrek olarak kavgacı tehditler veya öfkeli duygular taşır ancak bu izleklerin olağan söylemlerde ifade edilme tarzı onların da kayıpla ilgi duygu yelpazesini dışa vurduklarını gösterir. Bununla birlikte söz konusu dışavurum kültürel olarak özgül ve düzenlenmiş, rasgele olmayan bir biçimde gerçekleşir. LeVine (1982b) belirli kültürlerde bireylerin ölümü, kişiler arası ilişkilerin egemen izleklerinde ortaya çıkan dile göre yorumladıklarını savunur. Huntington ve Metcalf'e (1979, 43) göre, "kültürel farklılıklar evrensel insan duygularının malzemesi üstünde belli etkilere sahiptir... Ölümle ilgili durumlara uygun düşen makbul duygular yelpazesi her toplumun kendine özgü kurumları ve kavramlarıyla sıkı sıkıya ilişkilidir." Bedevilerin tepkileri de ölümle ilişkili duyguların kültürel kuruluşuna ilişkin bu insanbilimsel yorumu destekler niteliktedir ama bir farkla: farklı kültürel biçimler farklı duygu kümelerini taşıyabilir.

Kayıpla ilgili durumlarda kendilerini bir şeyden etkilenmez ve atılgan olarak sunan; çaresizlerin, yoksulların veya edilgenlerin deneyimlerini (bu onların güçlü ve bağımsız görünümlerine zarar verir) kınayan kişiler kendilerini şiirlerinde bambaşka bir biçimde betimlerler. Onların şiirlerinde ve törensel "ağlama"larında acılı duygular dile getirilir ve nasıl yıkıldıkları itiraf edilir: gözyaşları ve hastalıklar kaybın güçlü etkisini açığa vurur; durmadan "umutsuzluğa" yapılan göndermeler çaresizliği ele verir. Evlad Ali için saldırı karşısında çaresizce edilgen bir tutum takınmak güçsüzlük belirtisidir; ve kaybın verdiği acı karşısında savunmasız kalmak bağlılığı çağrıştırır ki onur düzgüsünde bunun anlamı bağımlılık ve za-

yıflıktır. Şiirin ve kuttörensel yasın söylemi savunmasızlığın, zayıflığın ve bağımlılığın söylemidir.

Onur düzgüsüne aykırı zayıflık duygularının şiirle niçin ifade edilebildiği, dinleyicilerin bu söylemde ifade edilenlere niçin başka ölçütler uyguladığı ve iki çelişik söylemin varlığının ne anlama geldiği konularını son bölümde ele alacağız. Ancak bundan önce *ginnave*lerin toplumsal yaşamda kullanımlarının bir başka boyutunu araştırmalıyız. Bundan sonraki bölümde şiir ve aşk arasındaki ilişkiye bakacağız.

7

İFFET VE AŞKIN ŞİİRİ

Aşk Söylemleri

Kişisel ilişkiler, özellikle karşı cinsten biriyle aşk ilişkileri Bedeviler için büyük öneme sahiptir. Bunlar gerçekten de onur ideolojisince çok önemsenir: Aşk ilişkileri sistem açısından öyle bir tehdittir ki simgesel eytişim yoluyla sıkı bir denetime tabi tutulurlar. Cinsellik tehdidi esas olarak, bireyin değerliliğinin ölçüldüğü ahlak düzgüsünün bir öğesi haline dönüştürülerek denetim altında tutulur. İffet, karşı cinsten akraba olmayanlara beslenen duygusal bağın inkârını da kapsayan ahlaki bir erdem olarak anlamlandırılır – hele ki kadınlar için bu en büyük erdemdir. Cinselliğin inkârı özdenetimin ve toplumsal düzeni temsil edenlere itaatin bir boyutu olarak yorumlanır. Kadınlarla cinsellik arasında sıkı bir "doğal" bağ kurulması onlara, saygınlık kazanmak istiyorlarsa, kendilerini ondan ayrı tutmak konusunda daha büyük bir görev verir; ancak erkekler de özerk olduklarını ileri süreceklerse, cinsel ilgilerini inkâr etmelidirler.

Aşk ilişkileri şiirsel yaşam için de çok önemlidir. Beşinci bölümde de belirtildiği gibi Evlad Ali'de *ğinnaveler* her şeyden çok romantik aşk izleğiyle ilişkili görülür.[1] Fakat şiir bu tür konularda olağan söylemden ayrı ve ona karşıt bir aşk dilidir.

Bireylerin kayıplar karşısında verdikleri çelişkili tepkilerle aynı örüntüyü aşk ilişkilerine ilişkin iletişimlerde de görebiliriz. Onurlu bir öfke söyleminin karşısına şiirsel bir savunmasızlık söylemi koymaktan farklı olarak, aşk konularında, iffetle uzak durma söylemi bağlılığın ve güçlü duyguların şiirsel söylemiyle dengelenir. Bu ikilik insanların engellenmiş aşklar, düzenlenmiş evlilikler, boşanmalar ve çokkarılı evlilikler karşısında verdikleri tepkilerde görülebilir.

Kadersiz Âşıklar

*Ginnave*ler engellenmiş aşklar üstüne olan ve çok sevilen kültürel izlekle yakından ilişkilidir – bu aşkların hem olağan hem de mitsel gösterimlerinde. İster âşık olan gerçek bireylerin, ister Bedevilerin geleneksel acıklı aşk öykülerinin erkek ve kadın kahramanlarının geçtikleri sınav, genel olarak âşıkların istekleriyle akrabalık bağları, düzenlenmiş evlilikler ve babayanlı koşut-yeğenlerin önceliği üstüne kurulu bir sistemin talepleri arasındaki gerilimden kaynaklanır. *Ginnave*ler aynı zamanda, âşıkların birlikteyken karşılıklı şiir okumaları (gerçi bu geçmişte daha çok görülüyordu) ve ayrıyken de özlemlerini dile getiren acılı şarkılar söylemeleri bakımından, belirtisel olarak da romantik aşkla ilişkilidir. Bedevi aşk öykülerinde sevgililer birbirleriyle her zaman şiirli konuşurlar.

Evlad Ali'de çocukları evlendirme hakkı tartışmasız olarak aileye verilmiş olmakla birlikte bu sistemin de, öbürleri gibi, bir bedeli var. Düzenlenmiş evlilikleri birçoğu uzun sürelidir ve mutsuz da değildir; ve bunda talihin, kişisel olgunluğun, tarafların akrabalarının, önceden varolan hısımlık veya akrabalık bağlarının ve çiftten istenen veya çiftin istediklerinin asgari düzeyde olmasının da yardımı var. Yoksa bu tür evlilikler ancak mutsuzluk getirir.

Mutsuzluk taraflardan birinin, kendisine uygun görülen

kadın veya erkekten tiksinmesinden veya bir başkasıyla evlenmeyi istemesinden (ve engellenmesinden) kaynaklanır. Nâfle'nin, baskının sınırlarını göstermek amacıyla üçüncü bölümde anlatılan evlilik öyküsü birkaç tiksinme örneği içerir. Kuzeniyle olan ilk düzenlenmiş evliliğinde Nâfle damadı zaten tanıyordu, onunla evlenmek istemiyordu ve başarıyla direndi. İkincisinde, düğün gününde damadı görür görmez ondan tiksindi. Bu tür tiksinme evlilik konusunda sözleri daha az geçen kadınlar arasında o kadar yaygındır ki çözüm, törensel davranışlar eşliğinde kendine özgü koşullara bağlanmıştır. Eğer kızın ailesi boşanma isteğinde ona destek vermeyi kabul etmezse veya kocanın ailesi boşanmalarını istemezse, çift mutsuz olarak yaşamaya devam eder.

Düzenlenmiş evliliğin taraflarından birinin mutsuz olduğu örnekler de çoktur; çünkü söz konusu tarafın, ona kalsa tercih edeceği bir başkası vardır. Okula birlikte gidilen büyük kasabalardakiler hariç, genç kızlar ve erkeklerin birbirlerini görme fırsatı giderek azaldığı için bu artık eskisi kadar büyük bir sorun olmayabilir. Eskiden, en azından deneklerin söylediklerine bakılırsa, aşklar yaygındı. Ülküsel aşk ilişkileri gizli tutulur, tenha yerlerde kısa sürelerle buluşulur, takı veya başka kişisel eşyalar alınıp verilir ve her şeyden önemlisi, karşılıklı şiirler söylenirdi.

Birkaç nedenden ötürü aşk ilişkilerinin evlilikle sonuçlanma ihtimali düşüktür. İlke olarak aşk evliliklerine karşı çıkılır; bu tür durumlar ailenin evlilik üstündeki denetimi ülküsüne terstir ve bireysel inisiyatifi, dolayısıyla sisteme muhalefeti temsil eder. Aşk evliliklerini kabul etmek, akrabalık bağlarından kaynaklanmayan istekleri toplumsal yaşam içinde meşrulaştırır. Bir adamın iddiasına göre aşk ilişkilerinin evlilikle sonuçlanabilmesinin tek yolu vardı: Âşıklar ne yapıp edip birbirlerini tanıdıklarını saklayacaklar, özellikle kızın akrabalarından saklayacaklar ve sonra da aileleri kandırıp evlili-

ği onların düzenlemesini sağlayacaklar. Kıdemli erkeklerin aşk ilişkilerini onaylamamalarını anlamak mümkün; ama onların düşüncelerini kadınlar bile paylaşıyorlar. Onlar bunu, aşk evliliklerinin hiçbir zaman yürümeyeceğini çünkü aşkı uğruna evlenen kadının kocası karşısında fazla savunmasız kalacağını öne sürerek ussallaştırıyorlar; yüreğinin peşinden giden kadın bunu herhalde kendi akrabalarını karşısına alarak yapar, dolayısıyla içgüveysi geldiği topluluk içinde tek başına ve akrabalarının desteği olmaksızın ne hakkını savunabilir ne de haksızlığa karşı birinden yardım isteyebilir.

Aşk evliliklerini engellemekte en büyük sorumluluğa sahip kişi, kızın büyük amca oğludur. Göreneklerce kendisine verilen araya girme ve kızı kendine isteme hakkını kullanarak o her rakibin umutlarını boşa çıkartabilir. Bazen onun bu isteğinin altında gerçekten bir evlenme arzusu olur; ama çoğunlukla onu buna akrabaları yöneltir veya o, grup içinde iffetsiz bir kadının "utanç verici" tutkularının tehdidi altında olan akrabalarının onurunu kurtarmak için böyle bir yola başvurur. Aşk ilişkilerinin asıl sorun yaratan yönü, erkek akrabaların yetkesine yönelmiş bir tehdit olmasıdır.

Kuzenler sık sık bu haklarından yararlanırlar; kadersiz âşıklara veya engellenmiş aşklara ilişkin, gerçek veya düşsel, sonu gelmez öyküler de buna kanıttır. Erkeklerin birçoğu araya kuzenlerin girmesi yüzünden evlilik görüşmelerinin şu veya bu aşamada kesildiğinden yakınmışlardı. Örneğin Hacı şimdiki karısıyla evlenmeden önce üç kadına âşık olmuş ve onlarla evlenmek istemiş ama her seferinde kadınların kuzenleri tarafından engellenmiş. İlk aşkını on yedisinde yaşamış; öyküsü merak uyandırıcıdır çünkü bunda şiirin oynadığı rolü de dile getirir. Kendisi de babası da sisteme meydan okuyan bu aşktan büyük gurur duyuyordu; ki bu aslında önemli bir olgudur ve bunu son bölümde tartışacağım. Burada yalnızca insanların toplumsal sistemin gereklerini yerine getirdiklerini

ve ona karşı gelenlere engel olduklarını söylemekle yetineceğim. Öyküyü Hacı'nın anlattığı şekliyle aktarıyorum:

> 1950 yılıydı. Mrâbit kabilesinden bir kıza âşık olmuştum. İkimizin babaları iyi dosttular. Kız katı davranıyordu ama güzeldi. Ben onu seviyordum, o da beni. Arada haber götürüp getiren arkadaşlarımız aracılığıyla buluşuyorduk. Buluşmalarımız ancak birkaç dakika sürebiliyordu. Birbirimize şiirler okuyorduk. Ona hiç dokunmadım; yalnızca konuşmak için buluşuyorduk. Yemin ederim başka bir amacım yoktu. Bizler insanız, hayvan değil. Bu Tanrının verdiği [*min rabnā*] bir aşktı, gerçek aşk.
>
> Bir gün, uzun uzun plan yaptıktan sonra özel bir buluşma ayarladık. Konak yerlerinden uzakta, ta çöldeydik. Aramızda birkaç santim [makul bir uzaklık] olduğu halde yan yana oturuyorduk ve kucağımda çaprazlamasına bir tüfek tutuyordum. Ansızın kızın üç kuzeni [amcasının oğulları] çıkageldiler. [Buluşmayı nasıl haber almışlardı?] Meğer kızı izliyorlarmış.
>
> Kız korkusundan az daha ölüyordu. Onların ya kendisini ya da beni öldüreceklerini biliyordu. Ama benim silahım vardı, onlarınsa yoktu. Kıza, "Babanın evinde olsan kendini güvende hisseder miydin?" diye sordum. Evet, dedi. Biz de kalktık ve ağır ağır onun konak yerine yürüdük. Üç kuzen bizi yakından izliyorlar, her hareketimizi gözetliyorlardı. Fakat onu sağ salim babasının evine teslim ettim ve babasına her şeyi açıklamak zorunda kaldım.
>
> Babası benim babamı görmeye geldi, ona her şeyi anlattı. Bu büyük bir rezaletti. Ama benim babam beni, onunki de onu seviyordu. Kızını bize vermek istediğini söyledi. Babam da başlık parasını ödemeye razıydı. Daha önce böyle bir şey yapıp da bu yanına kâr kalan kimse olmamıştı; ama kaçmadığım, kızı korumak için cesurca onunla evine kadar

yürüdüğüm için herkes bana saygı duyuyordu. Bu benim gerçek bir erkek olduğumu gösteriyordu.

Fakat kuzenleri evliliği engellediler. Sorunu çözmek için bir kabile mahkemesi [*mi'âd*] kuruldu. Kızı bir daha hiç görmemem ve onunla hiç konuşmamam şart koşuldu. Onunla asla bağlantı kurmaya çalışmamam söylendi. Sonra o kuzenlerden biri onunla evlendi. O ölünce öbür kuzen evlendi. Hâlâ birlikteler. Kocasıyla artık arkadaşız, o yüzden ara sıra onu görebiliyorum. Evlerine gittiğimde ona selam veriyorum [bir tanışıklık belirtisi].

Artık hepsi geçti, hisler bile. Ama uzun zaman aldı. O sıralar çok üzülmüştüm. Babam benim o kıza okuduğum, onun da cevap olarak bana okuduğu birçok şiiri yinelemelerini isterdi insanlardan; çünkü çok güzellerdi.[2] Çok geç yaşta evlendim. Otuz yaşındaydım. Çünkü hep aynı şey oldu. Ondan sonra aynı olayla iki kez daha karşılaştım. Birini sevdim, o da beni sevdi ama nasip [*nasîb*] değilmiş. Her seferinde kızların kuzenleri evliliğe engel oldular. Sonunda vazgeçtim ve sıradan, yaşlı bir kadına razı oldum.

Şiir yeteneğinden gurur duyan Hacı bir gün bazı *ğinnave*lerini benim için kaydetmeyi önerdi. Birlikte teybin başına geçtik ve Hacı okuduğu on iki şiiri açımladı. İlk şiiri Mrâbit kızı için, o kuzeniyle evlendikten birkaç yıl sonra düzmüştü. Şiirin, kızla birlikte olamamasından ve elinde onunla ilgili anılardan başka bir şey kalmamasından kaynaklanan umutsuzluğu anlattığını açıkladı. Onu düşündüğü zaman hastalanıyordu, o yüzden tek istediği onu unutabilmekti.

Onları acıyla düşünmek
Keşke akla gelmeseler...

İkinci şiir daha önce sevmiş olduğu evli bir kadınla ilgili.

Burada buluşmasına izin verilmeyen kadını uzaktan biraz olsun görmeye çalışmanın sıkıntısı betimleniyor. Evli kadın için kullandığı sözcük bu tür içinde yaygın olmakla birlikte konuşma dilinde kullanılmaz. Sözcük, *rehin*le aynı kökten türemektedir.

Seni yordular, ey göz
Evli sevgililerin sana vakti yok...

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere şiir, aşk ve özlem duygularının dile getirildiği ortam işlevi görüyor.

Düzenlenmiş Bir Evlilik

Birçok kişinin yaşamı daha az dokunaklıdır; insanların çoğu kendilerine yasak olanlar için eriyip gitmez, yüreklerindeki acıdan sararıp solmazlar. Yine de, Bedevi toplumunda erkek-kadın ilişkilerinin yapılanma biçiminden ötürü kişisel sıkıntılara neden olan durumlarla karşılaşırlar.

Şiirle günlük yaşamın söylemi arasındaki karmaşık ilişki, yirmi beşinde genç bir kadın olan Fâyga'nın bizim topluluğumuzdan bir adamla düzenlenmiş evliliğine verdiği tepkide görülebilir. Şiirsel ve olağan tepkilerini yan yana koyarak Fâyga'nın çatışan duygu ve güdülerle nasıl boğuştuğunu anlayabiliriz. Onun olağan toplumsal etkileşimlerinde – hem cinsel iffet hem de terbiyelilik yönüyle – *haşam*'ın anlamını bile iyi bir aileden gelen görgülü Bedevi kız olarak imgesini tehlikeye atmama kaygısı büyük öneme sahipti. İyi bir kadın olarak onun ağabeylerince düzenlenmiş bir evliliğe karşı çıkmaması gerekiyordu çünkü bu başkaldırı olurdu. Aynı zamanda, cinsel iffete sahip biri olarak imgesini koruyabilmek için erkeklere, bu erkek kocası olsa bile, ilgisini dışa vurmaması gerekiyordu. Kocasının hanesindeki insanlarla etkileşimlerinde ve



Damadın kadın akrabaları yeni gelini oynayarak ve şarkı söyleyerek karşılıyorlar

benimle konuşmalarında bu kurallara uyuyordu. Ancak evliliğinin özellikle ilk aylarında okuduğu şiirlerde evliliğe ilişkin değişik hisler açığa vuruyordu ve bu hisler olağan ortamlarda dile getirdiğinden farklıydı.

Fâyga, Hacı'nın kardeşi Raşit'e – bundan önceki bölümde ilk karısının sert tepkisini betimlediğim adama – gelin olarak getirilmişti. Raşit – belki de ilk karısı Mebrûke'nin sürekli olarak hastalıklı çocuklar doğurması yüzünden – ikinci bir eş almaya karar vermiş ve Fâyga'yı bir arkadaşından duymuştu. Bir yetişkin olarak evlilikle ilgili işlemleri kendisi yapmış ama arabulucu olarak bir arkadaşından yararlanmıştı. Raşit, Fâyga'yı düğünden önce gördüğünü iddia etmekle birlikte Fâyga tersini ileri sürüyordu. Fâyga ve annesi Fâyga'nın ağabeyleriyle bir evde yaşıyorlardı; babanın yokluğunda evliliğin ayarlanmasından sorumlu olanlar, evin muhafızları olan ağabeylerdi. Onların ailesiyle Raşit'inkiler arasında daha önce hiç evlilik olmadığı ve iki aile de birbirine akraba olmayan, yüksek statülü aileler olduğu için görüşmeler uzun sürmüş ve başlık parası yüksek tutulmuştu. Büyük bir düğün yapıldı.

Başta işler sanki yolunda gidiyordu. Kocasının topluluğundaki kadınlardan hiçbirini tanımayan Fâyga başta utangaçtı; seyrek konuşuyordu ve ilk bir-iki hafta az yemişti. Bu olağandı, yabancıların rahat hissetmemeleri ve *tahaşşam* etmeleri beklenir. Görümcelerle eltiler ve ziyarete gelen kadınlar ona cinsel konularda sürekli olarak takılıyorlar, evliliğin zevkli yanlarıyla ilgili kinayeli kinayeli konuşuyorlardı. Fâyga ısrarla bilmiyormuş ve masummuş gibi yapıyor, kadınların neden söz ettiklerini bildiğini inkâr ediyordu. Kadınlar onun bu ısrarcılığını biraz can sıkıcı buldular, bu biraz da Fâyga'nın aralarında kendini ne kadar yabancı hissettiğini gösteriyordu. Fakat öte yandan buna saygı duymaları gerektiğini de biliyorlardı çünkü bunu cinsel iffetten yapıyordu.

Düğünün iki hafta kadar ardından Fâyga'nın evliliğinden

mutlu olmadığının ilk işaretlerini almaya başladık. Hoşnutsuzluğunu, erkeklere ve cinselliğe ilgi beslemediği ve kendi akrabalarına bağlılığı sürdürdüğü yollu imgesini pekiştirmek çerçevesinde dile getiriyordu. Bir akşam düğün şarkıları söyleyen kızları azarlayarak, "Düğünden bir önceki akşam gelin için oynayıp düğün şarkıları söylemek yanlıştır. Siz neyi kutluyorsunuz? Onun sevdiklerinden ayrılışını mı?" demişti. Sonraki üç hafta boyunca neler olduğunu bilmiyorum çünkü kısa bir geziye çıkmıştım. Fakat döndüğümde tavırları belirgin biçimde olumsuzlaşmıştı. Bir gün durup dururken ağlamaya başlamıştı, güya akrabalarını özlediği için. İki gün sonra kaynanasına *zâhde* olduğunu (kocasına ısınamadığını) itiraf etti. O gece geç saatlere kadar kadınlarla oturup konuştu ve onların odasına dönme ısrarlarına inatla karşı koydu; kocasının orada onu beklediğini biliyordu. Bu şekilde ayak sürümeye devam etti.

Bir gün öğleden sonra bana düğün *ginnave*lerini açıklamaya söz verdi, ben de onunla odasında oturdum. Bir süre sonra yeni şiirler ve şarkılar okumaya başladı. Önce uzun bir şarkı okudu; şarkının ana düşüncesi, bir kocayı paylaşmanın iyi bir şey olmadığıydı. Sonra daha çok atasözüne benzeyen kısa bir şiir geldi. Bu da çokkarılılığın iyi olmadığını dile getiriyordu:

> Ölüm, körlük, yoksulluk ve yoksunluk
> Evli bir adamla evlenmekten iyidir...

Sonra da kişinin talihi, kaderi üstüne bir dizi *ginnave* okudu. Bir ara bir şiirin kendi hakkında mı olduğunu sorduğumda güldü ve bunun yalnızca bir şarkı olduğunu söyledi. Sonra kendisi hakkında olmasının önemli mi olduğunu sordu ve "Evet, bu bile benimle ilgili," diye kabul etti. Bu şiirler onun bu düzenlenmiş evlilikten duyduğu hoşnutsuzluğu ifade ediyordu. Şiirlerin ilki çaresi olmayan bir şeyle ilgili bir sıkıntıyı – herhalde eş tercihi – anıştırır:

Sen, ey sevilen, düş kırıklığına uğramak
Ve kaderin olmaması gereken bir şey için
savaşmak istiyorsun...

İkincisinde ima edilense talihinin hiçbir arkadaşının başına gelmesini istemeyeceği kadar kötü olduğudur:

Talihimin hiçbir güzel yanı yok
Ey Tanrım, böylesini hiçbir arkadaşıma verme...

Üçüncü şiir de, açıkladığına göre, istediğini alamayan biri hakkında. Sorduğumda, aslında başka biriyle evlenmek istediğini itiraf etti.

Seni incitenleri suçlama
Yalnızca kaderinin böyle olmadığını söyle...

Birkaç gün sonra eniştesi, eltisi ve ben, onu babasına resmi bir ziyarete götürdük[3]. Zor bir yolculuktu; çölün derinliklerine girdik, yolumuzu şaşırdık ve kum fırtınasına yakalandık. Uzun kalamadık çünkü eniştesi dönmek istiyordu. Fâyga düş kırıklığına uğramıştı. Hapisten yeni çıkmış olan ve babasının evine dönüyor olması gereken erkek kardeşi gelene kadar beklemek istiyordu. Eve döndüğümüzde hasta olduğunu söyledi ve onu hiç olmazsa annesinde bırakabileceğimizden yakındı; çünkü kardeşi muhakkak ki oraya da uğrayacaktı.

Bu yolculuktan döndükten sonra kocasının akrabalarıyla ilgili her şeyde kusur bulmaya başladı. Bana ve gruptaki kızlara, erkeklerin kadınları ihmal ettiklerinden ve fazla çalıştırdıklarından, yaşam biçimlerinin berbat ve – kasabadan gelen biri olarak – alıştığından çok farklı olduğundan yakınıyordu. Bununla onları yalnızca aşağılamak mı, yoksa onları kızdırıp evine göndermelerini sağlamak mı istediği belli değildi. Aynı

zamanda bana öncekilerden daha olumsuz gelen birçok şiir okumaya başladı. Dönüşünden sonra bana okuduğu ilk dize son derece karamsardı.

Göğsüme bir mezartaşı koydum
Oysa henüz ölmemiştim, ey sevgili...

Ertesi gün, daha sonra bazı kadınlarla paylaştığım birkaç şiir daha okudu. Bu kadınlar şiirlerin evlilikten duyulan hoşnutsuzluğu ve ayrılma isteğini ifade ettiğini açıkladılar. Fâyga'nın başka biriyle evlenmek istediğinden kuşkulandılar. Şiirler şöyleydi:

Gözün yine mutlu olmayı
Ve durumunun iyileşmesini istememesi düşünülebilir mi...

Yeni bir aşk evliliği bağışlanmazsa
Fikrimdeki sızı dinmeyecek, ey sevgili...

Baş başayken ona bu şiirleri ve evliliğiyle ilgili duygularını sorduğumda önce, kocası çirkin ve yaşlı olduğu için mutsuz olduğunu iddia ederek karşı çıktı (oysa kocası ne çirkindi ne de yaşlıydı). Birkaç gün sonraki bir konuşmamızda başka bir erkeği istediğini söylemek yerine (daha önceki şiirlerinde ve onların açıklamalarında aslında bunu zaten itiraf etmişti) başka bir yaklaşım benimsedi. Kendisini iffetli ve cinselliğe ilgi beslemeyen, güya cinsellikten tiksinen, akrabalarına ve İslam'a çok bağlı iyi bir Bedevi olarak sundu. Evlilikle hiç işi olmasın istediğini söyledi.

Evli olmak istemiyorum. Erkeklerden hoşlanmıyorum. Evime, ailemin yanına dönmek ve hep orada yaşamak istiyorum. Erkeksiz yaşamak çok daha iyi. Evlilik neye yarar

ki? [Erkeklerin hepsinden mi tiksiniyorsun?] Hayır, yalnızca [cinsel olarak] "beni almak" isteyen erkeklerden tiksiniyorum. Evlenmeyi ben istemedim. Beni çok kişi istedi ama ben evlenmeyi kabul etmedim. Ben yalnızca akrabalarımla, sevdiklerimle kalmak istedim. Namaz kılmak ve hacca gitmek istiyorum. Ağabeylerimin çocuklarını da çok seviyorum. Onları düpedüz ben büyüttüm. Bu evlilik de neyin nesi? Sevdiklerin en uzaktasın ve onları görmeye bile gidemiyorsun. Erkekler, onlardan hiçbir zaman hoşlanmadım. Onlardan korkuyorum ve onlardan iğreniyorum [*nitkarraf minhüm*]. [Düğün gecesinde ne hissettin?] Çok korktum ve utandım. Ah, o kadar utandım [*kisift*] ve iğrendim ki. Midem bulandı. Yemek yiyemedim. Bir hafta boyunca iğrendim ve utandım. Hayır, ben evime dönmek ve bir daha hiç evlenmemek istiyorum.

İki gün sonra Fâyga evden kaçtı; topluluk içinde epey çalkantıya neden oldu ve kaçış güdüleriyle ilgili birçok varsayım üretildi. Kimilerinin tepkilerini, kocası Raşit'in hiç de erkekçe olmayan tutumunu üçüncü bölümde zaten açıkladık. Görüşmelerin, ağabeylerinin söylentilere göre güç kullanmalarının ve annesinin korkutmalarının ardından Fâyga eve dönmeye razı edildi.

Evden niçin kaçtığı sorularına asla doğrudan cevap vermedi. Yalnızca kocasının bir an gözüne kötü bir ruh gibi göründüğünü ve korkuyla kaçtığını söylüyordu. İnsanlar kendi aralarında bazı açıklamalar getirdiler. Kimileri kocasının gözünde daha değerli olmak ve sevgisini kazanmakta öne geçmek için zor kadını oynadığını ileri sürüyordu; kendisinden kıdemli olan kumasını yerinden etmek istediği varsayılıyordu. Kimileri kumasını kıskandığı için kaçtığını düşünüyordu. Bazıları da büyüden kuşkulanıyordu. Hangi varsayımın daha doğru olduğunu bilmek imkânsızdı.

İnsanların gerçek olduğunu düşündükleri şey, şiirlerinden çıktı. Dönüşünden sonra Fâyga sık sık hastalıktan yakınır oldu; üsteleyen ve onu kınayan kadınlara karşı yaptıklarını inatla savundu ve birçok *ginnave* okudu. Şiirlerinin neredeyse hepsi kem talihe tahammül etme ve erişilmesi imkânsız bir şeye duyulan özlemin acısına katlanma izleği çevresinde dönüyordu. İlk ve son kez olmak üzere kadınların şiirlerini erkeklere açmama sözümde durmadım ve Fâyga'nın birkaç şiirini eniştesiyle paylaştım; adamın kafası çok karışıktı ve kadının gerçek duygularının ne olduğunu kestiremiyordu. Ona Fâyga'nın bana birkaç şiir okuduğunu itiraf etmiştim, o da onları kendisine söylemem için ısrarla rica etmişti. Dikkatle dinledi ve adeta sarsıldı. Yalnızca kendine daha iyi bir konum elde etmek için dolap çevirdiği kuramının destekçisiyken adam bu şiirleri dinledikten sonra fikrini değiştirdi ve, "Demek gerçekten bu kadar kötü! Hiç fark etmemişim. Demek gerçekten altüst olmuş," yorumunu yaptı.

En yakın sırdaşlarımla başka şiirleri paylaşınca onlar da kadının yalnızca kendini çok kötü hissetmekle kalmayıp muhtemelen başka bir adama âşık olduğunu doğruladılar. Onunla yüzleştim, o da kendini savunurcasına bunu kimin söylediğini sordu. Şiirlerden kendim çıkarsadığımı öne sürünce başka bir kabileden bir adamla evlenmek istediğini itiraf etti; ağabeyleri iki aile arasında düşmanlık olduğundan bunu kabul etmemişlerdi. Kadın, adamı gerçekten tanımadığını ama genç, yakışıklı ve zengin olduğunu duyduğu için ona âşık olduğunu söyledi.

Genç bir kadının düzenlenmiş bir evliliğe verdiği tepkiye ilişkin bu kısacık öyküden bile toplumsal yaşamda şiirin yeri hakkında bazı önemli şeyler çıkarsanabilir. *Ginnaveler* aracılığıyla bu kadın kültürel olarak uygun düşmeyecek konuları dile getirecek bir ortam bulabiliyordu. Özellikle evlilik kararı karşısında onun açısından uygun olan, ağabeyleri ve erkek ak-

rabalarına ses çıkarmamaktı. Saygınlık, romantik aşkın veya bu tür konulara ilişkin her türlü ilginin inkârını gerektiriyordu. Kadın doğru olanı yapmaya, en azından bu ülkülere uyduğunu göstermeye çalışıyordu. Evden kaçtığında bile mutsuzluğunu duyurma konusunda göreneklere uygun olan aşamaları izlemeye çalışmıştı. Fakat mutsuzluğu arttıkça sıklığı ve şiddeti artan şiirlerinde farklı bir dizi duyguyu dillendiriyor ve başka yerlerde açığa çıkmayan duygusal yönlerini gösteriyordu. Böyle duyguları anlatmak için şiire başvurmasından daha da ilginç olan, başkalarının, şiirin duyguları günlük davranış ve sözlerden daha doğru ve güvenilir yansıttığına ilişkin yargılarıydı.

Evlilik, Boşanma ve Çokkarılılık

Gençlerin tamamına ermiş veya ermemiş aşkları gelip geçicidir. Bireyler evlendiler ve yerleştiler mi aşkla ilgili başka bunalımlara da göğüs germek durumundadırlar. Evlad Ali'de oldukça genç yaşta evlenilir; kızlar on beşle yirmi, erkekler, mal varlıklarına bağlı olarak, on altıyla otuz yaş arasında. İlk evliliklerin birçoğu ya gençlerin uyuşmazlığı ya da hısımlarla yaşanan anlaşmazlıklar nedeniyle birkaç ayla bir yıl içinde biter; birçok kişi ikinci evliliklerini daha iyi sürdürebilir.

Eşlerin birbirlerine karşı tutumları ağırlıklı olarak iffete ilişkin kültürel ülkülerce biçimlenir. Evli çift zamanla birbirine bağlansa bile toplum içinde birbirlerine sevgi göstermezler. Birlikte çok az vakit geçirirler, uzun uzun konuşmazlar, birlikte yemek yemezler veya yan yana iş yapmazlar. Başkalarının yanında birbirleri hakkında konuşmaktan nazikçe çekinirler ve birbirlerinin adlarını telaffuz etmezler. Erkekler ya da kadınlar eşleri veya evlilikleri hakkında yorum yaptıklarındaysa genellikle belli türden duyguları dile getirirler. En iyi ihtimalle itiraz eder bir edayla ilgilenmediklerini veya duygu-

sal olarak bağımsız olduklarını ileri sürerler. Kadınlar kocalarına bağlılık veya ilgi hissetmediklerini demeye getiren şakalar yaparlar. Evlilikte anlaşmazlık olursa düşmanca hakaretler ve acı yakınmalar gün yüzüne çıkar; fakat bunlar ille duygusal değil, maddi bir bağlamda ifade edilir ve haklar ve ödevler konusuna gönderme yapılarak gerekçelendirilir.

Başkaları da bu kuralları kısmen şaka yollu takılmak biçiminde güçlendirirler. Bir keresinde eve ağlayarak genç bir kadın gelmişti ve hanedeki kadınların ona verdikleri tepki beni çok şaşırtmıştı. Kısa bir süre önce kocası bu genç kadını iki yıl aradan sonra geri almıştı (aradan geçen zamanda onu "terk" ederek onunla aynı odada yatmamıştı). Fakat şimdi tavuklarıyla ilgili kadının başının etini yiyordu; tavukların evin altını üstüne getirdiklerini iddia ediyor ve onlardan kurtulmak istiyordu. Fakat kadın yıllardan beri tavuk yetiştiriyor, çocuklarını bu şekilde besliyordu. Yaşlı bir kadının şu sorusuna evdeki bütün kadınlar katılmışlardı: "Ona geri dönmeyi niçin kabul ettin ki? Bir erkekle olmaktan ne bekliyorsun? Tavukların kocadan daha çok işe yarar."

Yaşlı bir kadının cinsel eş olarak kocasını yitirmesini söylemesi özellikle daha büyük terbiyesizlik kabul edilir. Bazı erkekler yaşlı çiftlerin kardeş gibi olmalarını savunmuştu; kadınlar, yetişkin çocukları olan bir kadının kocasıyla cinsel ilişkiye girmesinin "yüzünde utanç" (*'ayb fi vich'il-vliyye*) olduğunu düşünüyorlardı. Topluluğumuzdaki kadınlardan biri, kocası onu kuması için terk edince bunu sükûnetle karşılaması dolayısıyla büyük saygı görmüştü. Aşağıda öyküsünü anlatacağımız başka bir kadın, kendisinden soğumuş olan kocasını arzuladığını itiraf edince kınanmıştı.

Evlilikteki duygusal yakınlığın toplumsal ve kültürel bakımlardan görmezden gelinme eğilimine karşın çoğunlukla somut bir gerçeklik kazanan karı-koca bağı, bir ilişki tehlikeye girdiğinde, en azından şiirde, açığa çıkar. Boşanma insanla-

rın yaşamlarında çok can alıcı bir hal alabilir. Evliliğin ilk birkaç yılında veya çocuk olmadan önce gerçekleşen boşanmalar – ister kocanın ister karının girişimiyle olsun – pek sıkıntı yaratmaz. Kadın ailesine geri döner ve genellikle kısa süre sonra yine evlenir. Boşanma kimseye leke sürmez ve boşanan kadınlara sık sık yüksek başlık paraları verilir. Benim topluluğumdaki yetişkinlerin üçte birinden fazlası en az bir kez resmen boşanmışlardı.[4]

Fakat aradan uzun yıllar geçtikten sonra gerçekleşen boşanmalar çok zor olabilmektedir. Bu zaman içerisinde kadının genellikle birkaç çocuğu olur ve kötü muamele görse veya mutsuz olsa bile boşanmak isteyen taraf kendisi değildir; çünkü bu durumda çocuklarından ayrılmak zorunda kalır ki birçok kadın buna dayanamaz. Dolayısıyla evliliğin bu aşamasından sonra boşanmak isteyen veya daha genç bir eş için karısını "terk" eden, koca olur. Böyle durumlarda kadının iki seçeneği vardır: akrabalarına geri dönmek veya çocuklarının yanında kalmak. Genellikle çocuklarının yanında kalmayı tercih eder ve bu durumda koca ona yiyecek, giyecek ve barınak sağlamakla yükümlüdür. Kavgalı bir boşanma sonucu ayrıldılarsa birlikte hiç vakit geçirmezler ve konak yerinde birbirlerine selam bile vermezler. Daha dostane bir boşanma durumundaysa veya koca, yaşça büyük olan karısını (genellikle amca kızı) daha genç biri için "terk" ederse kıdemli kadın hanenin başı olarak konumunu korur ve eski kocasıyla iş yapmayı, parasını korumayı ve sırdaşlığı sürdürür.

Safiyye'nin durumu istenmeyen bir boşanmanın kişi üstündeki yıkıcı etkilere ve acıyı yansıtmama konusundaki toplumsal ve kültürel baskılara iyi bir örnektir. Daha önemlisi, onun boşanma karşısındaki ikil tepkisi – yani bir yanda günlük toplumsal etkileşimlerde, öbür yanda da şiirde – ve topluluğun bu ayrık dışavurumlara verdiği tepkiler, *ğinnav*enin toplumsal yaşamdaki yeri hakkında çok önemli veriler sunar.

Bir gün, kırk yaşlarındaki bu kadın bana nasıl boşandığını anlatmıştı. Bu olay ben onun evlilik yaşamı içinde yirmi yılını geçirdiği konak yerine gelmeden bir yıl önce olmuştu. Şöyle anlatmıştı:

> Küçük kızım benden ayrıldığında onu daha kollarımda emziriyordum. Hasta ve yorgundum. "Adam" bir gün öğleden sonra ben ocağın başında otururken yanıma geldi. "Boş oldun," dedi. Ben de, "Sağ ol," dedim, "bana göre hava hoş." "Artık evine, ailene dönebilirsin," dedi. "Ve kızlarımı öbür kadınlara hizmetçi olmaları için mi bırakayım? Hayır. Burada çocuklarımla kalacağım," dedim. Bir buçuk yıl birbirimizle konuşmadık. Onu istemiyordum. Oğlumla yaşamam için bana bir ev – kendimi evimde hissedebileceğim bir yer – yapmasından başka bir şey istemiyorum. Benden boşandığı zaman bunu umursamadım. Ondan hiç hoşlanmadım. Başka bir kadın aldı ama bunu umursamadım. Onunla hiç kavga etmedim. Niye edeyim ki? Biz bu tür şeyleri önemsemeyiz.

Bu sözler beni şaşırtmamıştı. Ondaki saldırgan tını kendi evlilikleriyle ilgili – bu evlilikler boşanma veya kumalarla zora sokulmamış olsa da – konuşan başka erkekler ve kadınlarınkiyle tutarlıydı. Son bölümde de gördüğümüz gibi acı veren olaylar karşısında bu tür duygusal tepkiler beklenebilir.

Oysa iki gün sonra başka kadınlarla Safiyye'nin evinde oturur ve yoğun ev işlerine verilen bir arada sohbet ederken konu, bir gezide olan kocasının nerede olduğuna geldi. Ansızın kısa bir şiir okuyuverdi:

> Sevgilinin canlanan anılarını
> Salıversem onlarda boğulurum...



Anne ve kız

Safiyye'yle ilk tanışmamı hatırladım. Konak yerine önce başka bir kadınla, Mısırlı bir üniversite öğrencisiyle ziyarete gelmiştim. Safiyye evli miyiz diye sormuştu. İkimiz de olumsuz cevap vermiştik. Bize doğru eğilmiş ve içtenlikle, "Sakın evlenmeyin. Evlenip de ne yapacaksınız? Erkeklerin hepsi orospu çocuğudur. Size hiç iyilikleri dokunmaz," demişti. Toplulukla birkaç ay yaşadıktan sonra bir grup kadına ilk kez teybimi gösterdim. Kimisi şarkı okumak istedi, aralarında Safiyye de vardı ve onun şarkısı şöyleydi:

> Ah gözler, metin olun
> İnsanların üstüne titriyorsunuz, sonra gidiyorlar...

Daha sonra bu şarkıyı dinleyenlerin aklına gelen kişi kuşkusuz onun eski kocasıydı.

Safiyye'nin günlük konuşmalarında söyledikleriyle şiirlerinde ifade ettikleri arasındaki uyuşmazlık çarpıcıdır. Olağan sözlerinde ya kocasından ayrı olmanın kafasını meşgul ettiğini inkâr ediyor ya da öfke ve nefret dile getiriyordu. Oysa şiirlerinin ikisi de üzüntü bildiriyordu.

Boğulma imgesiyle çağrıştırılan gözyaşları ve gözlere yapılan gönderme üzüntü ve acının belirtileridir. Sahvermenin sonuçları hakkında kendine yaptığı uyarı ve gözlerine metin olmayı öğütlemesi bu üzüntüyü denetim altında tutmak için harcadığı çabayı gösterir.

Topluluktaki öbür kadınların, kumaları dahil, sözlerine (hem şiirsel hem de şiirsel olmayan) verdikleri tepkiler *ğinna*velerin işlevlerine ilişkin değerli ipuçları sunar. Teybe kaydettiğim şarkı bir yandan bu iffetsizlik gösterisinden sıkılan insanların sinirli sinirli şakalaşmalarına öbür yandan onun için kaygılanan, onu anlayan ve sözlerinden etkilenenlerin de anlayışlı mırıltılarına yol açmıştı. Safiyye öbür şiirini kumalarının da aralarında bulunduğu birkaç kişinin arasında okumuş-

tu ama bu kişiler seslerini çıkarmamışlardı. Şiirin ne anlama geldiğini sorduğumda kumalardan biri, "Eve geldiğinde 'adam'a sor," diye şaka yapmıştı. Safiyye öyle yapmamam için yalvardı.

Safiyye'yle konuştuktan birkaç ay sonra kocası onu geri almaya karar verdi. Ansızın güzel giyinmeye, gözlerine *kuhl* çekmeye ve çocuklarına ninelerinin yanında uyumalarını söylemeye başladı. *Nugût* (düğün armağanları) beklediği yollu şakalar yaptı. Yeniden evlenmesine sevindiğini bu kadar belli etmesi herkesi utandırdı. İnsanlar hakkında dedikodu yaptılar ve ona sataştılar. Çok öfkelenen kaynanası, "Onu [kocasını] istiyor! Onu istiyor! Baksana, oysa oğlu koca adam oldu!" diye söylendi. Fakat kimse onun duygularına şaşırmamıştı – şiirlerinden herkes onun kocasına ne kadar bağlı olduğunu biliyordu. Duygularını *ginnave*lerle dile getirdiği sürece onu anlayışla karşılamışlardı; fakat şiir dışında, açıkça ifade ettiğinde onu kınamaya başladılar.

Bu örnekten hareketle gönül meselelerinde şiirin rolü üzerine birkaç gözlemde bulunabiliriz. Sevilen biri için hissedilen, ama kadınlar için cinsel iffet çevresinde dönen ahlak düzgüsüne aykırı bağlılık duyguları şiirle dile getirilir. Bu şiirsel ifşalar, ilginin ve bağlılığın – cinsel aşka ilişkin kültürel ideolojiye uygun olarak – toplum içinde inkârıyla çelişir. Bireyler sürçü lisan edip uygunsuz bir ortamda uygunsuz şeyler söylerlerse bu duruma dikkat çeken sert eleştiriler alırlar ve böylece sisteme arka çıkılır.

Aşk üstüne aynı ayrık söylem örüntüsü, kocası kendi üstüne kuma alan bir başka kadının tepkilerinde de görülebilir. Boşanma gibi çokkarılılık da Bedevi kadınlara acı verebilir; ancak kocanın sevgisini kaybettiğine kaygılandığını belli etmek de kültürel bakımdan uygunsuz, kişisel bakımdan da iffetsizlik kabul edilir.

Kaçakçılık, Akdeniz kıyısındaki geleneksel arazilerinin ta-

vana vuran değeri ve öbür ekonomik gelişmeler sayesinde artan refah nedeniyle Evlad Ali'de çokkarılılıkta artış görülmektedir. Topluluğun yaşlı üyeleriyle tartışmalardan anladığım kadarıyla önceki kuşaklarda kadınlar bir kumaya katlanmak yerine ya boşanma eğilimi gösteriyorlarmış ya da kocaları için yaşamı o kadar zorlaştırıyorlarmış ki adam evlenmekten vazgeçiyormuş. Şimdiyse kadınlar ilk eşleri, "Başına böyle bir şey ilk gelen sen misin? Bugünlerde böyle şeyler oluyor. Bunlar herkesin başına geliyor," gibi sözlerle paylıyor ve yumuşatıyorlar. Kadınlar şakalarında ancak yoksul olanların kocalarının ikinci eş almaya güç yetiremediklerini belirtiyorlar. Benim yaşadığım toplulukta iki yıldan uzun süredir evli olan erkeklerin üçte birinden fazlasının birden fazla karısı vardı. Refahla çokkarılılık arasındaki bağıntı açık; söz konusu erkeklerden yalnızca biri zengin çekirdek ailelerden birine üye değildi.

Kocaların ikinci ve üçüncü evliliklerine gösterilen tepkiler değişebilmektedir. Bazı durumlarda, özellikle kıdemli eşe danışıldığı veya onun onayının alındığı, hatta kumayı bizzat onun belirlediği durumlarda işler sorunsuz yürür. Kumaların "kız kardeşler gibi" oldukları haneler boldur. Benim topluluğumda da çok seyrek kavga eden ve ayrılmaz arkadaşlar gibi görünen kumalar vardı. Ancak birçok başka örneğe bakılırsa, kadınlar kocalarının kuma alma haberlerini öfkeyle karşılıyorlar ve kumalar arasındaki ilişkiler de genellikle gergin veya inişli çıkışlı oluyor.

Kocaları paylaşma olasılığına olumsuz tepki gösterilmesi durumunda devreye giren toplumsal baskılara ek olarak cinsel iffete uygun davranma yollu iç baskılar da kadınların tepkilerini belirler. Kocası kuma almak üzere olan bir kadının örneğinde, onun tepkisi altında yatan şey de kocasının sevgisini yitirmeye karşı ilgisiz kalma kaygısıydı. Bir gün koca, karısını cebinden on lira çalmakla suçlamıştı (daha sonra o banknotu başka bir cebinde bulacaktı). Kadın bu iftira karşısında incin-

miş ve kızmıştı ama olağan koşullarda yapabileceği üzere öfkeyle akrabalarına dönmek yerine kalmak için kendini zorlamıştı. Başkalarının gitme nedenini yanlış yorumlayacaklarından ve kocasının müstakbel evliliği yüzünden kaçtığını düşünmelerinden korkmuştu. Çokkarılı hanelerde kadınlar sık sık küser ve haklarının ihlalini bahane ederek hoşnutsuzluklarını dile getirirler. Mutsuz bir kadın haksızlıkları gerekçe göstererek her zaman şikâyetlerini dile getirebilir çünkü Bedevi toplumunda çokkarılılık çok açık kurallara tabidir: kadınlara eşit davranmak, yani eşleri geceleri sırayla ziyaret etmek, onlara özdeş armağanlar vermek vs. Bu yüzden de yakınılacak durumların hiç sonu gelmez.

Öte yandan, kadınlar olağan toplumsal etkileşimlerde kıskançlık veya aldanmışlık duygularını – kocalarını sevdiklerinin ve onlara bağlılıklarının göstergesi – gizlemek zorunda hissediyorlarsa da şiir aracılığıyla söz konusu duyguları dile getirebilirler ve getiriyorlar da. Aşağıdaki örnek kocasının sevgisini yitirmesiyle ilgili kadının şiirsel ve olağan sözleri arasındaki ilişkiyi betimler ve özellikle olağan söylemdeki aldırmazlığa odaklanır (onun alternatifi olan öfkeye değil).

On altı yıllık kocasının üstüne kuma alacağından haberdar olan Mebrûke'yle (Raşit'in karısı ve altı çocuğunun annesi) ilk konuşmamızda o, kocasının onun odasına hiç güzel armağanlar getirmediğinden yakınmıştı. Fakat müstakbel evliliğin canını sıktığını inkâr etmişti. "Bırak evlensin, umurumda değil. Ama bana güzel şeyler almalı. O işe yaramaz biri, hep öyleydi. Gerçek bir erkek ailesinin halini hatırını sorar, ihtiyaçları olup olmadığıyla ilgilenir," demişti.

Düğün hazırlıkları sürerken sorunlar çıkmıştı. Son bölümde Mebrûke'nin, kocasının geline getirdiği armağanlarla kendisine getirdiklerinin aynı olmadığını fark edince kapıldığı öfkeyi ve ondan sonra da bu armağanları reddedişini betimlemiştim. Aynı zamanda okuduğu bazı kederli şiirleri de aktar-

mıştı; o şiirlerde Mebrûke kocasına bağlılığını ve terk edilmişlik duygusunu dile getiriyordu.

Mebrûke, birçok kıdemli eşin yaptığının tersine, ne düğüne katılmış ne de hazırlıklarına yardım etmişti. Kız kardeşi gelip onu bulamayınca onunla konuşmaya gitmişti. Mebrûke soğukkanlılıkla aynı gün başka bir düğün yapan komşularının onun yardımına çok ihtiyaç duyduklarını, düğüne o yüzden katılmadığını açıklamıştı.

Kocası yeni gelinle, olağan balayı süresi olan bir haftadan çok vakit geçirince Mebrûke ısrarla hiç umurunda olmadığını öne sürmüştü. Yeni geline hoş geldin demek için onu evinde ziyaret etmek gibi bir niyeti olmadığını, kendisini ziyarete gelmelerini istemediğini eklemişti. Aynı evden bir kadın, onun, "Bırak orada kalsın," dediğini bildirmişti. Kocası düğünün on gün ardından ilk kez ona geldiğinde ben de rastlantı sonucu oradaydım. Pazardan alışveriş yapmıştı; Mebrûke sessizdi, bıyık altından kocasının daha önce almayı ihmal ettiklerini sıralıyordu. Kocası ava çıkmak için silahını aldı. Evden uzaklaşırken Mebrûke bana, "Onu görmeyeli yıllar oldu [abartıyor]," yorumunu yaptı. Halinden anlar bir edayla onu özleyip özlemediğini sordum. Ani bir tepkiyle, "Asla. Onun benim için değerli mi olduğunu sanıyorsun? Onu merak bile etmiyorum. Canı nasıl isterse öyle gelip gidebilir," dedi.

Az sonra birkaç şiir okudu. Bir tanesinde kocasının ani gelişiyle akla gelen ve son zamanlarda olup bitenler karşısında duyulan şaşkınlığı dile getiriyor, bir başkasında da aldanmışlık duygusunu dışa vuruyordu:

> Beni hep terk ettiler
> Yerine getirilmeyen sözlerle doldurup

Bu arada Mebrûke'nin kaynanası ve yakın bir arkadaş bize katılmıştı. Onlar da şiirle devam edip Mebrûke'nin yaşadığını

varsaydıkları duyguları anlattılar. Oysa aynı kadınlar öfkeli tepkilerinden ötürü onu kınamışlar veya ona sataşmışlardı; şiire gelince, duygularını anladıklarını göstererek onu avutmaya çalışıyorlardı. Onların gözünde şiirsel söylem kocaya bağlılığın meşru olarak tanınabileceği bir ortam işlevi görüyordu. Bu kadınların hepsinin okudukları şiirlerin tümünde ortak görülen izlek üzüntü, acı ve umutsuzluktu. Şiirlerden bir tanesi açıkça çokkarılılığa gönderme yapıyordu; burada zengin adam, evli adam için kullanılan bir örtmeceydi.

> Gözyaşlarım tepeden inen bir sel gibi aktı
> Zengin adamın evliliğinden ötürü...

Arkadaşının okuduğu bir şiir de öyle şiddetli bir umutsuzluğu anıştırıyordu ki ona kapılan biri toplumu terk edip hayvanlar gibi dışarıda avare bir halde dolaşabilirdi.

> Kapıldığın umutsuzluk, ey sevilen, seni
> Sularda yolunu şaşırmış birine çevirdi...

Zaman geçtikçe Mebrûke duruma alıştı gibi. Arada sırada hastalıktan, ateşten ve dişlerinin kötü olmasından yakınıyordu; sonra düşük yaptı. Fâyga kaçınca da onu zora soktular. Fakat o seyrek olarak kocasından söz açtı. Öte yandan, şiir okumayı sürdürdü. Düğünden birkaç ay sonra okunan şiirlerde üzüntüyle karışık, gerçekliğe felsefi bir teslimiyet vardı; aşağıdaki şiirde olduğu gibi:

> Sabrım, sevgiliye tuttuğum yastır
> Senin işin de, ey göz, ağlamak...

Bir başka şiir de kaygısını denetim altına almak için gösterdiği çabayı anıştırır:

Sabretmek düşünmekten iyidir
Yeter ki sen kendine hakim ol, ey benlik...

Bu örnekler şiirle romantik aşk veya evlilikten kaynaklanan sevgi arasındaki güçlü bağı doğrular ve *ginnaveyi* bir aşk söylemi olarak adlandırmakta bizi haklı kılar. Belli toplumsal değerler ve onur bağlantılı kişisel ülkülerce yapılandırılan konuşma dilinin olağan söylemiyle bu söylem karşıt görünmektedir. Günlük yaşamdaki davranış ve sözleri iffet düzgüsüne uygun olan, kendilerini ahlaklı ve saygıdeğer insanlar olarak sunmaya büyük özen gösteren bireyler kişisel talih ve sorunları hakkında yorum yapmak ve iffet yasalarını ihlal eden duygularını ifade etmek için şiire başvurmaktadırlar. Sevgililere veya eşlere duyulan bağlılık şiirle dile getirilir; oysa bu bağ olağan toplumsal etkileşimlerde açığa vurulsa ünü zedeler, saygınlığı tehlikeye atar ve bireysel düzeyde özsaygıya zarar verir. Son bölümde bu gözlemin gündeme getirdiği bir soruna döneceğim: tıpkı altıncı bölümde ele aldığımız ve ayrık nitelikteki onur ve savunmasızlık söylemlerinde olduğu gibi, çelişik aşk söylemlerinin de bir arada varolması.

8

İDEOLOJİ VE DUYGUNUN SİYASETİ

Bedevi toplumunda bireyler onur düzgüsüne aykırı, zayıflık belirtisi duyguları ve iffet düzgüsüne aykırı romantik aşkı şiir aracılığıyla nasıl oluyor da toplumca ayıplanmaksızın veya toplumun ülkülerinin gerçekleştirilmesinden kaynaklanan özsaygıyı yitirmeden dile getirebiliyorlar? Kişiler arası duyguları ifade etmek konusunda bireylerin kültürce kurulu ve onaylı iki söyleme sahip olmalarının anlam ve önemi nedir? Şiir okunan toplumsal bağlamların yanı sıra şiirsel dil ve biçimin özel niteliklerinin de çözümlenmesiyle ilk soruya bazı cevaplar sunulacaktır; şiirsel söylemin kültürel anlamının ve onun toplumsal ve siyasal sistemle bağının açığa çıkarılması da gerisini açıklayacaktır. Ancak bu sorulara cevap önerdikten sonra Bedevilerin söylemlerindeki ayrıklığın, bir toplumun resmi ideolojisiyle bireysel deneyimleri arasındaki ilişki hakkında bize ne anlattığını değerlendirebilir ve hem onur hem de iffet ideolojisine ters düşen şiirsel söylemin Evlad Ali tarafından niçin yüceltildiğini kavrayabiliriz.

Söylemin Toplumsal Bağlamları

Bireylerin belli duyguları bir ortamda dile getiremezken başka bir ortamda bunu yapabilmesi bilmecesinin anahtarlarından biri, iki söylemin devreye girdiği toplumsal bağlamlardır. Törensel etkinlikler dışında bireyler şiiri yalnızca yakın arkadaşlarıyla, toplumsal akranlarıyla veya sevgilileriyle paylaşırlar. Erkekler şiirleri aynı kuşaktan yakın akrabalar ve düşük statülü erkeklerle paylaşırlar; onlar babayanlı büyük akrabalarının veya hamilerinin yanında şiir okumazlar. Kadınlar yakın kadın akrabalarına, evi paylaştıkları kadınlara ve komşulara şiir okurlar; ve onları dünyası daha az tabakalaşmış olduğundan şiiri paylaşabildikleri kadın ulamları daha geniştir.

Kişi daha çok *tahaşşam* etmediği kimselerle şiir paylaşır. Daha önce de belirttiğim üzere *haşam* hem bir utanma veya çekinme haline hem de bununla ilgili olarak gösterilen iffet veya itaat davranışlarına işaret eder. Utanç deneyimi olarak *haşam*, toplumsal bakımdan eşit olmayanlar veya yabancılarla girilen kişiler arası etkileşimlerde belirir; o maruz kalmanın diliyle kavramlaştırılır ve kendini resmiyet, dikkati üstüne çekmeme ve zayıflığın ve bağımlılığın "doğal" kaynaklarını – ki bunlar bedensel ihtiyaçlar, cinsellik ve benzeriyle ilgili herhangi bir şeyi kapsar – gizleme şeklinde gösterilir. Bu anlamda *haşam* toplumsal mesafeyle bağıntılıdır; hem o mesafeye verilen bir tepkidir hem de o mesafeyi sürdürmenin bir aracıdır.

Şiir, mahremiyetin söylemidir. Doğal zayıflıkları açmak gibi şiirleri paylaşmak da bireyler arasında *haşam*'ın yokluğunun belirtisidir. Şiir, toplumun bölündüğü hatların izinden giderek toplumsal farklılıkları gösterir; cinsiyetle ilgili olanlar dahil, erk ve statü farkınca yaratılan sınırları genellikle aşmaz. En katı engel kadınlarla erkekler arasında olandır. Kadınlar erkeklerin kendilerini şarkı okurken duymamalarına özen gösterirler ve eğer duyulurlarsa aşırı derecede utandıklarını

(*yithaşşamû*) iddia ederler.[1] Hatta kadınlar, ancak şiirleri erkeklere ifşa etmeyeceğim konusunda onlara güvence verdikten sonra onları benimle paylaşmaya razı gelmişlerdi. Erkekler de şarkılarını kadınların duymalarından sıkılabilirler. İyi tanıdığım bir adam kendi düzdüğü şarkıları okumayı önermişti ama teybimi ona vermem ve şarkılarını teybe yalnız başına okumak kaydıyla. Fakat şiir konusunda iffet yalnızca kadın-erkek etkileşimlerinde görülmez. Genç erkekler de büyüklerinin yanında şarkı okumazlar; ayrıca eskiden kıdemli erkekler düğün etkinliklerinden bazılarına, özellikle de genç erkeklerin şarkı okudukları etkinliklere katılmazlardı ki bunu Peters (1965) da kuzeydoğu Libyalı Bedevilerle ilgili olarak aktarır.

Bu kuralın tek istisnası da kuralın kendisini kanıtlar. Daha önce de belirttik; son derece özel bir durum olarak bir kur ve aşk ilişkisi söz konusuysa şiir alışverişi yalnızca makbul değil, aynı zamanda şarttır. Bir aşk ilişkisinde cinsiyetler arasındaki mesafe bilerek ihlal edilir ve şiirin paylaşımı yoluyla mahremiyet ilan edilir. Burada şiir, olağan koşullarda en uzak olması gerekenler arasındaki yakınlığı belirtir.

Şiir paylaşımı aynı zamanda, yakın olmayanlarla aradaki toplumsal mesafeyi belirginleştirerek yakın olanları birbirine daha da yaklaştırır. Toplumsal mesafe söyleminin gizleyici ve resmi niteliğine karşın şiir söylemi bir kendini açığa vurma ve tanışıklık söylemidir; onda dile getirilen çaresizlik, savunmasızlık, zayıflık ve tutkular onur ve iffet düzgülerini çiğner. Bu duyguların ifade edildiği şiirler mahrem olduğu ölçüde gizlidir de: Sırlar kendisini paylaşmayanları dışlamaya, paylaşanları da birbirlerine bağlamaya yarar. Dolayısıyla her eşitler ulamı kendi içinde daha iyi uyuşurken eşitsizler arasındaki bölünme de pekiştirilir ve böylece Bedevi toplumunun yapısı güçlenir.

Olağan söylem kamusaldır, gizli değil. Onun amacı, ken-

diyle çeşitli türden ilişkisi olan her türlü birey ulamlarının oluşturduğu genel dinleyici kitlesine hitap etmektir. Kamusal dünya kişinin kendisi hakkındaki düşüncesinin değerlendirildiği alandır. Goffman'ın (1971, 185) dediği gibi, bireyin, "başkalarının gözündeki bağımsız imgesini sürdürebilmek için kendini sınırladığı" yerdir. Olağan kişiler arası karşılaşmalar da "kamu düzeninin sürdürülmesine ilişkin toplumsal sansür dramları" olarak betimlenmiştir; bu dramlar içinde insanlar "kendileri hakkında açıklayamayacak kadar tehlikeli buldukları gerçekleri (duygusal tepkileri ve niyetleri dahil) kamu dikkatinden" gizlerler (LeVine 1982a, 297). *Haşam* toplumsal düzeni temsil edenlere itaat olarak anlaşıldığı ölçüde; ülkülere, şiirlerde görüldüğü gibi, aykırı hareket edildiği zaman bunun *tahaşşam* edilenlerin huzurunda yapılmaması bizi şaşırtmamalıdır.

Evlad Ali'de onur ve iffet söylemleri her günkü olağan-dil etkileşimleri alanına aittir. Bu alanda bireyler kendilerini genel kişisel ülkülere uygun göstermeye çabalarlar; güçlü, bağımsız ve kendine hakim bir görüntü çizmeye çalışır ve hem bağımlılık nedeni olan hem de toplumsal düzene muhalefet anlamına gelen cinselliklerini inkâr ederler. Bu imgeye uygun düşen duygular yalnızca öfke, suçu birine atma ve ilginin inkârıdır.

Başka çözümlemeciler Arap toplumlarında onur söyleminin toplumsal boyutuna dikkat çekmekle birlikte bunun toplumsal bağlamla kuşatıldığını gözden kaçırmışlardır. Abou-Zeid (1966, 258), Evlad Ali'de onurun egemen toplumsal kurallara uyma kadar toplumsal ülküleri gerçekleştirmeyle de ilgili olduğunu savunur. Bourdieu (1979, 111), "Onur duygusuna uygun hareketler başka insanların önünde yapılır. *Nif* [onur damarı] her şeyden önce, bir erkeği başkaları için oluşturduğu öz imgesini ne pahasına olursa olsun savunmaya iten şeydir," der. Eickelman (1976, 138) da terbiyeli davranıştan (*theşşam*) söz ederken, "Terbiyeliliğin hedefi bir kişinin ahla-

ki bilincinden çok onun her zaman yüz yüze geldiği insanlar karşısındaki kamusal davranışlardır," der. Ancak bu çözümlemecilerin hiçbiri söylemleri kamusal alanın dışında görmez.

Söylemlerin bağlamca kuşatılmış doğalarından hareketle Evlad Ali bireylerinin kamusalla özel arasında bir kopukluk yaşadıkları, bu kopukluğun da bir yanda – kültürel ülküler açısından – öz imge ve öbür yanda "içsel gerçekliğin" ifşasına karşılık geldiği sonucuna varmak kolay gelebilir. "Gerçek ben"in – ben'in ancak toplumsal ülküleri ifade ettiği zaman "gerçek" olduğunu kabul eden kurumsal odaklı kabule karşı (karşılaştırınız Turner 1976) – rasgele itkilerce dışa vurulduğuna ilişkin kendi kültürel varsayımlarımızı hesaba katarsak kamusal alanın onurlu ve iffetli öz-imge sunumlarını toplumsal onay amaçlı maskeler olarak, zayıflığın ve romantik aşkın şiirsel söylemini de kişisel deneyimlerin, dostlara gösterilen gerçek hislerin basit bir yansıması olarak yorumlama tuzağına düşebiliriz.

Bu yorumla ilgili iki sorun var. Birincisi, toplumsal oyuncuların kendi toplumlarının kültürel ülkülerinden Goffmanvari bir tarzda yabancılaştıklarını varsayıyor. Olağan ifadelerin resmi ideoloji tarafından belirlenmiş onur düzgüsünce yönlendirildiğini düşünürsek biz de, Goffman gibi, bu onur ve iffet gösterilerinin yalnızca kendinin sunumuna yönelik akılcı edimler olduğu yollu kinik tutumu benimsemiş oluruz. Buna göre,

> oyunculuk yeteneklerine bağlı olarak bireyler kendilerinin ve kendilerinden çıkan ürünlerin yargılandığı birçok ölçüte uydukları izlenimini sürdürmek kaygısında olacaklardır. Oyuncular olarak bireyler bu ölçütleri gerçekleştirmenin ahlaki boyutuyla değil, onları gerçekleştiriyormuş izlenimini bırakmanın gayri ahlaki mühendisliğiyle uğraşacaktır. (Goffman 1959, 251)

Ancak bu dramaturjik görüş Bedevi toplumunda kurallara uymanın anlamını çarpıtıp değerini düşürür ve ahlaklı veya iyi olma isteğinin güdüleyici gücünü küçümser. Evlad Ali toplumundaki bireyler ahlaki standartları kuraldan çok değer olarak görürler; bu nedenle, bireyin bu standartlara uyması bir özsaygı ve gurur meselesidir, yükümlülük değil.[2] Standarttan başka bir öz tanım veya değerlendirme kaynağı yoktur. Ahlaki erdem aynı zamanda topluluk içindeki statüyü de gerekçelendirir. Ait olmak çok önemlidir çünkü topluluk dışında yaşam yoktur; kişinin içinde doğduğu babayanlı akrabalar topluluğunun – veya bazı hallerde sonradan bağlandığı, ama her halükârda Bedevilerden oluşan topluluğun – yerini alacak başka bir toplumsal grup yoktur. Dolayısıyla düzgünün erdemlerini kendinde somutlaştırmak yoluyla kazanılan saygınlık, özsaygıyla eşbiçimlidir. Özsaygıyla başkalarının saygısının bu şekilde kaynaşması Goffman'ın, ahlaki kuralları gerçekleştirmeyle onları gerçekleştiriyor görünme arasında yaptığı ayrımı anlamsız kılar. Evlad Ali toplumunun bireyleri için onur düzgüsüne uyma ve o düzgünün bireyler için koyduğu kültürel ülküleri gerçekleştirme eylemleri boş izlenim yönetimi edimlerinden ibaret değil, ahlakın ta kendisidir. Bir erk ilişkisi sistemini sürdürmenin aracı olarak onur ve iffet ideolojisinin büyük gücü burada yatar: Ülküleri ahlaki değerler çerçevesine alarak bireylerin, sistemin sürmesine yarayacak şeyleri istemesini güvenceye alır ve böylece açık şiddet veya güç kullanımı ihtiyacının önüne geçer.

Biçimin Koruyucu Peçeleri

Günlük yaşamın söyleminin sahiciliğini kabul etmek, şiirsel olmayan kamusal anlatımların anlık duyguları gizleyen toplumsal maskeler olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Ancak bu görüşe yönelik ikinci eleştiri, "özel" söylemin biçim ve özyapısının değerlendirilmesine dayanır. Ne *ginnaveler* ne

de onlarla ilişkili kuttörensel ağıtlar duyguların özgün, anlık ifadeleri olarak nitelendirilemez. Kültürel ülkülere aykırı görünen kişisel duyguları dile getirmek için bireyler hazır biçimlere başvurmaktadırlar; dolayısıyla o kadar mahrem ve anlatımsal olan şiirleri – son derece uylaşımsal ve kalıpsal bir dil – aslında kültürce oluşturulmuştur, üstelik "ağlama" (*bkâ*) daha da değişmez bir yapıdadır. Bu söylem, günlük yaşamın söylemiyle karşılaştırıldığında, biçim ve içerik bakımından gelenekçe daha sınırlanmış ve daha katıdır. Birini öbüründen *daha az* kültürel diye yaftalamak zordur, tıpkı birinin öbüründen daha az toplumsal olmadığı gibi.

Duyguların kültürel olarak sınırlanmasının önemini ele almadan önce şiir sanatının kültürel özyapısı ve katı biçiminin, onursuzluğun ve iffetsizliğin "aykırı" duygularını dile getiren bireyleri bir miktar koruduğunu göstermek istiyorum. Şiir, sözleri kalıpların, uylaşımın ve geleneğin peçelerine sokar ve böylece kendiyle ilgili resmi kültürel ülkülere ters düşen iletilere uygun bir biçim verir. Daha önce belirttiğimiz gibi *ğinnave* son derece kalıpsal ve stilize bir sözlü türdür. Kalıplar içeriği kişiliksizleştirerek ve bireysel olmaktan çıkararak insanların, "bu yalnızca bir şarkıydı" diye kendilerini ifade ettikleri duygulardan ayrı koymalarını mümkün kılar.[3] Doğası gereği birden fazla anlama gelebilen kalıpsal şiirler şairin ve muhatabın kimliğini ve konuyu gizler. Bir kişi kastedilse bile adıllar çoğuldur ve cinsiyet seyrek olarak belirtilir. Asla adlar geçmez; böylece ancak okuyan kimsenin yakınlarının şiirin gerçek anlamını ve muhatabını bilmeleri güvenceye alınır.

Kalıpsal biçem de sözleri sıra dışılaştırır ve ayrı koyar. Biçimsel dilsel imler yardımıyla (ve bu konuda bu imler toplumsal bağlama bağlı durumsal imlerden daha etkindir) insanlar bu ortamda aktarılan şeyleri olağan ölçülerle değerlendirmezler. Raşit'in yeni geline, Safiyye'nin de kocasına duydukları özleme, ifade kipine – şiir veya olağan eylemler – bağlı olarak,

aynı bireylerce farklı tepki verilmesi içerik ve biçimin konuyla ilgisine işaret eder. Bu bireyler onur ve iffet kurallarını günlük söyleme büyük bir katılıkla uygularken şiirsel ifadeleri aynı kurallardan muaf tutuyorlardı. Şiirle ifade edilen duygulara anlayış gösterirlerken aynı duyguların şiirsel olmayan ifade biçimlerini mahkûm ediyorlardı.

Daha önemlisi, kalıpsal dil, daha doğrusu duyguların şiirle iletimi, bireylerin yaşadıklarını başkalarınkine benzetme ve belki de deneyimlerinin evrenselliğini öne sürme fırsatı tanıyor. Başkalarıyla bu şekilde özdeşleşme, ahlak düzgüsünün açıkça ihlaline karşın, kişisel ifadelerine toplumsal bakımdan kabul edilebilir bir görüntü bağışlar. *Ğinnave*ler özellikle de geleneksel ve acıklı aşk öyküleriyle ilişkili görüldükleri için bireyler her şiir okuduklarında akla bu yüce ve büyülü dünyayı getirirler; kişisel deneyimlerini şiire konu ederek kendilerini üstü kapalı olarak bu eski zaman kahramanlarına benzetirler. Kişisel deneyimlerini görkemli ve kültürel olarak değer verilen bir biçime sokarak onları – iffetsizlik veya kıdemli erkek akrabalar ve onların temsil ettiği sisteme bireysel muhalefet belirtisi olarak algılanacağı – sıradan yaşantının alanından çıkararak yüceltirler.

*Ğinnave*ler aynı zamanda geleneksel bir dünyayı hatırlatır çünkü onların ilişkili görüldükleri öyküler uzak geçmişe ait gerçek olaylar olarak kabul edilir; ve birçok şiir her zaman korunmuş olmasa da uzun birer tarihe sahiptir. Şarkı okumayla geçmiş arasında kurulan bağda da gelenekle bir ilişki söz konusudur (geçmiş birçoklarınca altın bir çağ olarak görülür). Kısacası, geleneksel Bedevi dünyasıyla bağ kurmak yoluyla onur ve iffete ilişkin kültürel ülkülere aykırı duygular toplumsal meşruiyet kazanır ve daha az tehlikeli görünür: Büyük bir kültürel geleneğin birer parçası olan şiirler toplumun değerlerine yapılan bir başkaldırıyı temsil edemez. Düzgüyü böyle uylaşımsal ve kalıpsal bir dille ihlal eden iletileri özel durum-

lar olarak algılamak hiç de kolay değildir.[4] Yani söylemin biçimi onun, çeşitli yollardan, belli iletileri taşıma sığasını şekillendirir. Bir biçim olarak şiir, iffetsiz nitelikteki bağlanma duygularını iffetle, bağımlılık duygularını da onurla anlatma olanağı sunar.

Şiirin Anlamı

Yine de bireylerin şiirsel ifadelerini, örtük ve dolaylı olsalar bile, deneyimin ifşası olarak yorumlama dürtüsü bertaraf edilmiş değil. İnsanların iki ortamda söyledikleri arasındaki farkı ikiyüzlülük olarak görme kuşkusu da tam ortadan kaldırılmadı. Öfke ve aldırmazlık duygularının onur ve iffet düzgülerine uygunluğu üstüne yaptığımız çözümleme göstermişti ki çeşitli duygular farklı farklı değerlendirilmekte ve duygular, onu ifade eden kişiyle ilgili bir şeyi simgelemede kullanılabilmektedir. Şiirsel söylemdeki duyguların kültürel bakımdan daha az anlamlı olduğunu veya onların dile getirilmesinin kendine ilişkin bir imgenin yaratımına katkıda bulunmadığını düşünmek için bir neden yok. Her türlü iletişimde olduğu gibi şiir de yalnızca anlatımsal değil, aynı zamanda kandırıcıdır.[5]

İnsanların günlük toplumsal etkileşimlerindeki edim ve sözleri nasıl kısmen başkalarına yönelikse şiirsel üretimleri de bir dinleyici kitlesine yönelmiştir. İnsanlar yalnızken de şarkı söylemekle birlikte şiirleri genellikle başkalarının huzurunda okur veya "ey sevgili" (*yâ 'alem*) gibi nidalarla onları birinin gıyabında okuduklarını belli ederler. Kamusal onur söyleminde olduğu gibi şiir de onu okuyan kimsenin yaşadıkları veya duygularının (bunlar kültürel uylaşımlar ve kuruluşlarca biçimlendirilmiş olsalar da) basit birer yansıması değildir. Ahlak düzgüsüne uyarak saygınlık kazanma arzusunun kültürel değeri ve güdüleyici gücüyle duygular arasındaki bağ en açık bi-

çimde kamuda söylenen olağan sözlerde görülse bile bu, şiirsel ifadelerin güdülenmediği anlamına gelmez. Bu durumda soru şu: Güdüleyen ne? Hangi amaca yönelik? Bunun cevapları karmaşıktır.

Şiirin birkaç işlevini zaten ele aldım. Birincisi, şiirsel söylem toplumsal mahremiyetin göstergesi olduğu için belli bireylere şiir okumak onlara yakınlık bildirir, hatta onlarla yakınlık yaratır. Dolayısıyla şiir okuma, toplumsal mesafeyi azaltma yöntemidir ki bunu en iyi biçimde kur amaçlı kullanımında görürüz. İkincisi, kişisel deneyimleri şiir çerçevesine alarak bireyler kendilerini ahlak düzgüsünün ihlali kaynaklı eleştirilerden iki yolla korurlar: Yaşantılarına ilişkin kişisel duyguları son derece uylaşımsal ve geleneksel biçimli sözlü lirik şiirle dile getiren bireyler başkalarıyla benzerliklerini ortaya koyar ve deneyimlerinin evrenselliğini ileri sürerler; aşk öykülerinden alınan aşk şiirleri okuyarak kendi kişisel deneyimlerini kültürel olarak değer verilen bir çerçeveye yerleştirirler.

Şiirin retoriğine dikkat ettiğimiz zaman şiir okumanın başka güdüleri de akla gelir. *Ginnaveler* içerik bakımından çok farklılaşabildikleri için genelleme yapmak zor olsa da şiirsel sunumların amacının insanları etkilemek ve dolayısıyla da yönlendirmek olduğu ileri sürülebilir. Bunun yollarından biri, belli türden duyguları betimleyerek kendinin bir imgesini yansıtmaktır. Olağan söylemdeki sözler, birey için, Bedevi toplumunun resmi bağımsızlık değerlerine uygun davranmak yoluyla saygınlık kazanmaya yönelikken şiirsel sunumların amacı iki yönlüdür: insanların anlayışını elde etmek ve yardım görmek. Şiirde deneyimlerin çocukluğu çağrıştıran bir tarzda dile getirilmesi başkalarında anlayış duygularını uyandırır ve ahlaki eleştiri oklarını etkisiz hale getirir.

Evlad Ali bireylerinin bizzat kendileri şiir okumanın insanları etkilediğini ve eylem ve tutumlarında değişmeye ne-

den olduğunu savunurlar. Kandırmanın ikil boyutu insanların şiirin etkisine ilişkin yorumlarında da yansıtılır.[6] Şiirin insanların tutumlarını değiştirme, insanları duygusal olarak etkileme amacı "iyi şiir insanı ağlatır" deyişinden açıkça anlaşılır. Şiirin eylemleri değiştirme gücü de, haksızlığa uğrayan birinin okuduğu bir şiirin bile onu duyanın hareket tarzını değiştirdiği yollu etkileyici öykülerde anlatılır. Bir aşk öyküsünde böyle bir değişimin örneği verilir. Bu öyküde deveye bindirilmiş ve kocasının topluluğuna doğru yola çıkmış bir gelinin deveden inip ona *ğinnave* okuyan bir hayranıyla kaçması anlatılır. Şiirin arzulanan değişimleri yaratma konusundaki gücü şu çarpıcı şiirle anıştırılır:

> İzlerini kaybettim sevdiklerimin
> Belki şarkılarım onları getirir...

Şiirin etkisi onun diliyle ilgilidir. Şiir zayıflık, savunmasızlık, çaresizce bağımlılık ve mahremiyetle bağlantılıdır; şiir yakınların huzurunda kendini ifşa etmek demektir. Bedevi toplumunda bu tür deneyimler ve haller çocuklukla yakından ilişkili görülür çünkü çocuklar da doğaları gereği çaresiz ve bağımlıdırlar. *'Akl*'ı olmayan toplumsallaşmamış çocuk acı içinde ağlamakta, korkusunu belli etmekte ve yardım istemekte serbesttir ve bundan dolayı kınanmaz. Çocuklar bir mahremiyet dünyasında yaşar, bakılır, üstüne titrenir, hane ve topluluktaki herkesçe çok sevilirler. Yaş ve cinsiyet farkının onlar için bir anlamı yoktur; erkekler de kadınlar ve büyük çocuklar kadar onlara sevgi gösterirler.

Şiirlerinde çocuklukla ilgili deneyimleri çağrıştıran, kendileriyle küçük çocuklar arasında benzerlik kuran bireyler mecazi olarak, başkalarında belli bir tepki uyandırmak amacıyla, çocuktan farksız olduklarını demeye getirir ve belli nitelikte bir ilişkiyi anıştırırlar. Şiirin retoriği şudur: "Ben çocuk

gibiyim. Lütfen bana bir çocuğa davrandığınız gibi davranın ve beni bir çocuğun değerlendirildiği ölçülerle değerlendirin." Bu yakarış doğrudan şiirin dinleyicilerinedir, yani genellikle okuyucuyla aynı topluluktan olan yakınlarına ve "büyülü bir şekilde" acı veren veya arzunun konusu olan giyaptakileredir – ki şiirin örtük muhatapları onlardır.[7]

Bu yakarış her şeyden önce okuyucuyla dinleyici arasındaki mevcut veya gizil toplumsal ilişkiyi – bağımsız kişiler arasındaki kindar ve rekabetçi ilişki biçiminden çok aile içinde görülen türden – bir karşılıklılık ve bütünleyicilik çerçevesine sokar. Şair dinleyicilerinde, bağımlı bir çocuğun ebeveyninde uyandırdığı şefkat ve sevgi duygularını uyandırmaya çalışır. Birçok şiir çaresizlerle güçlüler arasındaki öbür ilişki türlerini anıştırarak açıkça yardım veya ilgi ister; örneğin, bazıları tedavi için (yaramı iyileştir, bana şifa ol) yalvarırken bazıları Tanrıya yakarır. En azından, zayıflığa ilişkin şiirsel itiraflar şaire acı veren veya ona saldıran güçlü bireyleri etkisiz hale getirmeye çalışır. Bedevilerdeki aile ilişkilerinin – ve bunun eşitsizler arasındaki ilişkileri de kapsayan halinin – can alıcı bir öğesi de güçlü olanların zayıflara bakma veya en azından onlar üstünde açıkça egemenlik ileri sürmekten kaçınma yükümlüğüdür.

Çocuklarla kurulan benzerlik aynı zamanda bireyleri, şiirsel biçimde söyledikleri sözlerin sorumluluğundan kurtarır. Evlad Ali'de çocuklar masum ve ahlaklı kabul edilir. Diğer Müslümanlar gibi onlar da çocuk yaşta ölenlerin doğrudan cennete gideceklerine inanırlar. Bağımsızlık, özdenetim ve hiyerarşideki yerini bilme yönünde toplumsallaşma ancak beş yaşında başlar ve sonra giderek yoğunlaşır, ergenlik döneminde de doruğa ulaşır. Toplumsallaşma onur söyleminin öğrenilmesini gerektirir; büyümek de onur düzgüsünün değerlerine uyma sorumluluğunu gerektirir. Dolayısıyla bireyler kendilerini çocuğa benzetmekle başkalarının kendileri hakkında

ahlaki değer yargılarını askıya almaya mecbur bırakırlar; böylece ahlaki uylaşımlara karşı gelen ve şiirle ifade edilen duygusal ifşalara, özellikle de cinsel nitelikli olanlarına yönelik eleştirilerin önü alınır. Çocukça bir dil şiirsel ifadelerin ahlaksız olduğunu değil, ahlaka konu olmadığını gösterir.

Ne var ki şiir sanatı asla tek başına duran bir söylem değildir. Birey ve onun yakınları için şiirde söylenenle günlük dilde söylenen yan yana varolur: Anlamlı olabilmeleri açısından etkileşimleri şarttır. Yan yana konan iki söylem, apaçık dünyaya ilişkin gizli yorumlar gibi (Simmel 1950, 330), birbirini yorumlar. Ne gariptir ki şiirsel söylem günlük yaşamın olağan söylemini, onun anlamını ve okuyan kişinin onurunu güçlendirecek şekilde yorumlar gibidir. Bu bakımdan şiir ve – şiirin temsil ettiği – duygunun ifadesi onurun ayrılmaz birer parçası olarak değerlendirilebilir.

Zayıflık ve başkalarına bağlanma konusundaki şiirsel ifşalar, olağan günlük etkileşimlerde takınılan katı bağımsızlık tutumuna, en azından üç yoldan, farklı boyutlar katar. Birincisi, onur sisteminin sınırları dışında davranış ve duyguların varlığını kabul etmekle bireyler, günlük eylemlerinde gönüllü olarak düzgüye uyduklarını gösterirler. Bu gönüllülük boyutu hem onur (onur her şeyden önce özerklikle ilgilidir) hem de iffet açısından yaşamsal önem taşır. Riesman'nın da, durmaksızın süren kadın arayışlarıyla erkeklerin resmi ahlaka açıkça karşı çıktıkları Fulani toplumuyla ilgili savunduğu gibi;

> bu muhalefet bireyin değerini hem kendi yararına hem de toplumun bir üyesi olarak artırır. Ahlak düzgüsüne aykırı hareket eden birey özgür bir varlık olduğunu ve eylemlerinin her koşul altında toplumsal kurallar ve baskılarca belirlenmediğini gösterir. Öte yandan, birey itaat etmemekte özgürse itaat etmekte de özgürdür; ve onun topluma gösterdiği bağlılığın değeri de böylece artar (1971, 611).

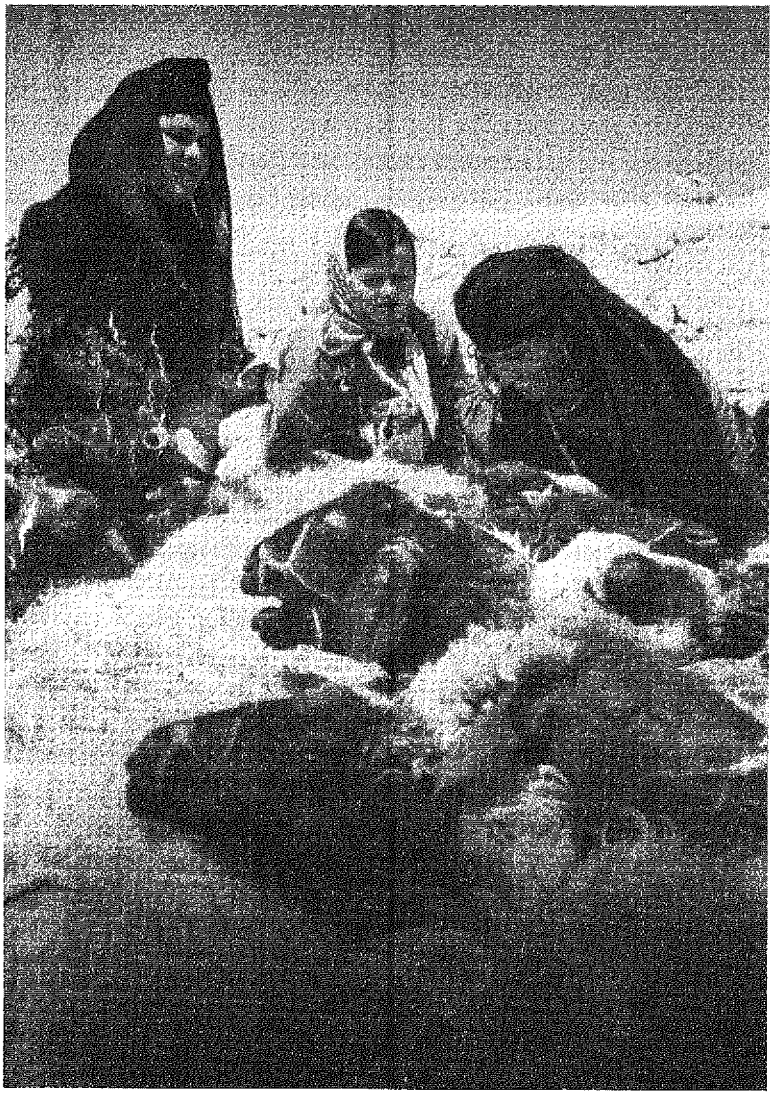
Günlük yaşamda saldırganca ve mağrur davranıp öte yandan duygusal savunmasızlığını ifşa etmekle insanlar ahlak düzgüsüne uygun davranmayı tercih ettiklerini gösteriyorlar. Bu konu iffet açısından daha da önemlidir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde savunduğum gibi Bedeviler için baskı ve zor, edimleri anlamsız kılar. Üstler için genç erkekler ve diğer bağımlılar gibi kadınların da itaati gönüllü olmadıktan sonra alçaltıcıdır. Toplumsal üstlerine karşı iffetli davranırken yakınlarının yanında iffetsiz olmakla yetke sahibi olanları ve bu insanlara yetkelerini veren toplumsal sistemi tanımayı tercih ettiklerini gösteriyorlar.

Şiirde duyguların dile getirilmesi günlük yaşamın söylemine ikinci bir yolla da anlam katar. Böylesi güçlü duyguları katı, uylaşımsal bir ortama ve sınırlı bir toplumsal bağlama yönlendirmekle bireyler, onur anlayışına da destek verecek biçimde, bir miktar özdenetim gösterirler. Şiddetli duygulara kapılan ama bunun sonucunda kendini kaybedenler (kara sevdadan ölenler veya ıstıraptan aklını yitirenler gibi acılı kişilikler) saygıyla karşılansalar da toplumsal varlıklar olarak görülmezler; özdenetimin kaybıyla onlar onurlarını ve toplumun üyesi olarak konumlarını da yitirirler. Kayıplar veya başka bunalımlı kişisel durumlar karşısında tepkilerini şiirden başka biçimlerde ortaya koyanların toplumsal statüleri bu yorumu destekler. Deliler, geri zekâlılar ve çocuklar deneyimlerini yapılanmamış yollarla dile getirirler. Onlar ifşalarını uygunsuz toplumsal bağlamlarda gerçekleştirirler ve fazla açık davranırlar. Bu üç ulamdaki insanlar bazı bakımlardan toplumun dışında kabul edilirler; onlar ya tam toplumsal varlıklar ya da uygun üyeler değildirler. Bu statünün nedeni onların bağımlı, çaresiz olmaları veya isteklerini denetleyememelerinden çok – bu durumda toplumsal bağlamları ayırt edememe ve duyguları ifade için uygun kültürel biçimleri kullanamama olarak beliren – *'akl*'sız olmalarıdır. Kültürel bakımdan uygun

yollarla bağlılık ve savunmasızlıklarını dile getirenler hâlâ kültürel ülküleri gerçekleştirme iddiasında bulunabilirler.

Üçüncüsü, deneyimin bu öbür yanını açığa vurmakla bireyler, düzgüye uyma ve kişi olmaya ilişkin kültürel ülküleri gerçekleştirme çabalarının ne sığ ne de kolay olmadığını gösterirler. Bourdieu, Kabyle'deki onur sisteminde büyük bir haksızlığa uğrayan ama yine de saygı görmeyi başaran kişilerin özellikle daha değerli görüldüklerini ileri sürer. Aynı zamanda onurun ancak "savunmaya değer şeylere sahip olan" (1979, 119) kişi için anlamlı olduğunu savunur. Bu mantıktan hareketle en büyük saygıya layık olanlar, şiddetli arzularla ve savunmasız kalınan çetin durumlarla mücadele etmelerine karşın Evlad Ali toplumunun uygun birer üyesi olmayı başaranlardır. Bir Bedevi erkek deliliğin genel olarak üç nedeni olduğunu anlatmıştı. Bunların hepsi de kayıplarla ilgiliydi: sevilen birinin ölümü, zenginken ansızın yoksul duruma düşmek, sevdiğine kavuşamamak. Bunlar tam da insanların hakkında şarkı söyledikleri konulardır ki buradan şiirin, yaratıcılıkla baş edilen güçlü duyguların belirtisi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Şiire Bedevilerce bu kadar değer verilmesinin nedeni belki de şiirin, toplumun değerlerine uymak için aşılması gereken engin duyguların bireyce ifadesi ve bireyin yakınlarınca takdirine olanak tanımasıdır.

Dolayısıyla savunmasızlığın ve aşkın şiirle dile getirilmesi bireylerin günlük yaşamlarında güç ve bağımsızlıklarını göstermelerine anlam katabilir. Şiir okuyanlar başkalarının hem takdirini hem de anlayışını kazanırlar.



Kadınlar koyunları sağmaya hazırlanıyorlar.

Duygunun Şiiri

Ahlaki sisteme aykırı duygularını ve düşüncelerini şiirle dile getirenlerin, bunun başka türlü doğuracağı sonuçlardan korundukları açık. Hatta söz konusu "ahlaksız" duygularını yalnızca yakınlarıyla paylaşmakla ve onları kişisel olmayan geleneksel kalıplarla örtmekle bireyler kendilerine hakim olduklarını da gösterirler ki bu onların ahlaki statülerini yükseltir. Ancak insanların şiirleri nasıl kullandıklarından, kültürel bir söylem ve bir gerçeklik gösterimini temsil eden kurallı ifadeler kümesi olarak şiirin kendisine döndüğümüzde daha da merak uyandırıcı bir dizi soruyla karşı karşıya kalırız. İki söylemin iletileri arasındaki ayrım yalnızca bireysel değil, kültürel düzeyde de görülüyorsa ve eğer olağan söylem, egemen toplumsal ve siyasal sistemi destekleyen değerlere uygun olarak üretilen söylemse, o zaman şiir yapı-karşıtının mı söylemidir? Eğer şiir sisteme karşı olanla ilişkiliyse onu niçin mahkûm etmiyor veya bastırmıyorlar? Onu niçin yüceltiyorlar?

*Ğinnave*nin yapı-karşıtı niteliği yalnızca onun normalde aracılık ettiği türden duygulardan değil, ilişkili olduğu şeylerden de anlaşılır. En yakından ilişkili olduğu şey de geleneksel Bedevi aşk öyküleridir. Bir aşk ilişkisinin genellikle acıyla sonlanan öyküsünde her zaman şiirler vardır; oysa aşklar genellikle toplumsal sistemi tehdit etmekle suçlanır. En dokunaklı Bedevi aşk öykülerinin izleği, engellenmiş aşklardır, özellikle farklı kabilelere üye kadınla erkek arasındaki aşklar; ve bu aşklar uzak geçmişe ait gerçek öyküler olarak anlatılır.[8] Birkaçında âşık olanlar kuzendirler ama onlarda da kızın zengin babası onun, yoksul kardeşinin oğluyla evlenmesine izin vermez; anladığım kadarıyla bu öyküler genellikle, erkek yeğenin zaferiyle, mutlu bir sona ulaşıyor. Ancak çoğunlukla sevgililer birbirleriyle akraba olmuyorlar ve aşkları da kızın kuzeni tarafından engelleniyor, aşağıdaki tipik aşk öyküsünde olduğu gibi:

Bir varmış bir yokmuş, birbirlerine âşık olan bir oğlanla bir kız varmış. Kızın amcasının oğlu bunu duymuş öfkeden deliye dönmüş. Kızın oğlanla asla evlenemeyeceğine yemin etmiş ve onu kendisi için istemiş [*mesehâ*].

Şimdi, kızla oğlan hep komşuları olan yaşlı bir kadının çadırında buluşuyorlarmış. Bir gün oğlan bir yolculuğa çıkacağını söyledi. Hurma almak için Sive vahasına gidecekmiş. Döndükten sonra kızla evleneceğine söz vermiş. Ona demiş ki,

Yokluğumda mutluluk kusur demektir
Ve üzüntülü olmamız da aşkın belirtisi...

Böyle deyip bir deve kervanıyla yola düzülmüş. Uzun bir yolculukmuş. Dönüşünde, evinden yalnızca iki günlük mesafedeyken hastalanmış ve ölmüş. Yol arkadaşına daha önce şöyle talimat vermiş: "Eğer yolda ölürsem ne olur cesedimi eve taşı ki beni ailem gömsün." O yüzden yol arkadaşı cesedini bir deveye yüklemiş ve geri kalan yolu da kat etmiş.

Oğlanın ailesi olanları öğrenince feryat edip ağlamışlar. Bu arada kız da kervanın yaklaştığını fark etmiş ama, "Niçin zılgıt ve silah sesleri gelmiyor? [kutlama işaretleri]" diye merak etmiş. Durumu anlamak için dışarıya koşmuş ve olanları görünce o da oğlanın kadın akrabalarıyla birlikte feryat edip ağlamış.

Kızın kuzeni onun oğlanın konak yerine gittiğini öğrenmiş ve peşine takılmış. Koşarak içeri girmiş ve yas tutanların arasından onu tutmuş ve dövmeye başlamış. Kız kaçmaya çalışmış ama kuzeni peşini bırakmamış ve onu öldürene kadar dövmüş, öldüğü yer de tam sevgilisinin taze mezarının üstüymüş.

Kuzen çok öfkeliymiş. "Ölümünde bile sen bir sürtüksün!" diye ona küfretmiş. Onu oğlanın yanına gömmemele-

rini söylemiş, insanlar da onu bir kilometre kadar öteye taşıyıp oraya defnetmişler.

Bir zaman sonra oğlanın ve kızın mezarının baş tarafından birer hurma ağacı bitmiş. Ağaçlar o kadar büyümüş ki sonunda ta yükseklerde yaprakları kavuşmuş. Kuzen bunu görünce yine kızmış ve, "Kız ölüyken bile ondan uzak duramıyor mu?" diye düşünmüş. Ağaçları kestirmek için oduncu aramaya çıkmış.

Oduncu kızın mezarından biten hurmayı kesmeye çalışırken balta elinden fırlayıp gözüne gelmiş ve onu kör etmiş. Adam evine gitmiş ve hastalanmış. Uykusunda gördüğü düşte oğlan ona doğru gelmiş ve şöyle demiş:

Tanrı da seni yere çarpsın, ey oduncu
Su doldururlarken [kuyuda] sen iplerini kestin...

Sonra şu sözlerle ayrılmış:

Aşk meyve vermelidir
Gökte birbirine kavuşan...

Bu öykünün birkaç kayda değer yönü var. Öyküde, kuzenin kız üstündeki hakkında temsil edilen sistemin taleplerine karşı bireylerin arzularından yana tavır konur – kuzen sistemi uygulamaya çalışırken kız ve sevgilisi bunu kabul etmeye yanaşmazlar. Kadın kahraman hem muhaliftir ve hem de bir "sürtük"tür, yani iffetsizdir; acıklı sonu Evlad Ali açısından, sistemin önünde sonunda galip gelen gücü konusunda ders niteliği de taşıyabilir. Öte yandan, kız da sevgilisi de kahramandırlar ve muhalefetleri aslında aynı zamanda bir tür zaferdir. Böyle öyküleri dinleyenler sevgilileri takdir ederler ve onları ahlaksızlıkla suçlamazlar; ayrıca âşıkların duygularını dile getiren şiirleri de beğeniyle karşılarlar.

Aşk ve cinsellikle olan açık bağı dışında şiir, başka yollardan da yapı-karşıtıyla ilişkilidir. İnsanlar şiiri gayri İslami, şiir okumayı da Tanrıya saygısızlık olarak kabul ederler, tıpkı cenazelerde "ağlama"nın dinsel açıdan yanlış görülmesi gibi (bu yüzden hacca gidip gelen kadınlar "ağlamazlar"). "Şarkı söylemek" sözcüğünün (*ğannî*) kadın-erkek karışık bir topluluk içinde kullanılamaması gerçeği bile onun yapı-karşıtı niteliğini göstermeye yeter. Bir başka gösterge de bireylerin yakın olmadıkları insanlar, özellikle de büyükler karşısında şarkı söylemekten *tahaşşam* ettikleri, yani utandıklarını söylemeleridir. Büyükler de, en azından eskiden, *ğinnave*lerin toplum içinde okundukları düğün veya koyun kırkma törenleri gibi ortamlardan uzak dururlardı. Şiirin retoriği bile ona yapı-karşıtı bir tat verir, sanki şiir, toplumsallaşmamış bir çocuğun diliymiş (uyumlu yetişkinlerin olağan söylemine karşılık) gibi. Son ve en inandırıcı bağsa kimin *ğinnave* okuduğuyla ilgilidir. Yaşça büyük erkekler de zaman zaman *ğinnave* okuyabilmekle birlikte o en çok gençler ve kadınlarla, yani Bedevi toplumunun ülkülerini en az gerçekleştiren ve yapılanmış haliyle sistemden kazanımları en az olan bağımlılarla bağlantılıdır. Şiir birçok bakımdan sisteme ve onu temsil edenlere muhalefetin söylemidir: Ahlak-karşıtı olduğu gibi yapı-karşıtıdır da.

Sapkın veya muhalif söylemlerin varlığı herhalde alışılmadık bir durum değildir. Evlad Ali'ye özgü olan yan ise başkaldırı söyleminin kültürel bakımdan karmaşık ve onaylı olmasıdır. Şiir kişisel yaşantıya gönderme yapsa da bireysel, anlık, özel durumlarla sınırlı veya gayri resmi değil, kamusal, uylaşımsal ve kalıpsaldır; son derece gelişkin bir sanattır. Daha önemlisi, bu şiirsel muhalefet söylemi mahkûm edilmez, hatta yalnızca hoşgörüyle karşılanmaz; ona, onu bağlayacak her türlü zamansal, mekânsal ve biçimsel sınırlar da verilir. Evlad Ali toplumunda şiir, ayrıcalıklı bir söylemdir. Diğer Araplarda ve belki de birçok başka sözlü kültürde olduğu gibi Bedeviler

şiire ve öbür sözlü sanatlara çok değer verirler. Ne zaman bir şiir veya şarkı okunacak olsa herkes kulak kesilir. İnsanlar şiirleri ezberliyor, yineliyor ve onlardan etkileniyorlar. Evlad Ali için şiir, kültürlerinin en iyi yönünü, belirgin bir biçimde Bedevilere ait olanı temsil eder. Şiir şanlı geçmişle, Evlad Ali'nin Mısır hükümetinin müdahalesi olmaksızın özgürce göç edebildikleri, koyunlarını otlatabildikleri, atlarını koşturabildikleri, cesur ve sert olabildikleri çağla ilişkilidir.

Şiir insanları heyecanlandırır. *Ğinnave*ler onları adeta çeker; *ğinnave*ler aynı zamanda müstehcen, dine aykırı ve biraz çirkin kabul edilir – yapı-karşıtı bir şeye yakışırcasına. Şiir için beslenen bu karışık hisler dikkate değerdir ve ancak muhalefetin kültürel anlamı bağlamında anlaşılabilir. Olağan söylem – Evlad Ali toplumsal ve siyasal sistemini pekiştiren ideolojinin ahlaki bağlılaşıkları olan – onur ve iffet değerlerince belirlendiği için yapı-karşıtı şiirsel söylemin de, karşıt iletileriyle, muhalif bir değerler dizisince belirlenmesi beklenir. Oysa durum bundan farklı. Sisteme meydan okuyan bir söylem olarak şiir, özgürlüğü – sistemin en üstün değeri ve onur düzgüsünün de temel gerekliliğini – simgeler.

Özerkliğin, sistemin boyunduruğundan kurtulmanın ilanı olarak şiire, sapkın iletiler taşımasına ve Evlad Ali toplumunda özerklik tanınmayan kesimlerle ilişkilendirilmesine karşın, çok değer verilir. Gençlerin ve kadınların zorbalığa veya sistem ya da onun temsilcilerinin egemenliğine boyun eğmemeleri nasıl gizlice takdir görüyorsa şiir de öyle takdir edilir. Yedinci bölümde alıntılanan öyküde Hacı kendisinin kıza okuduğu şiirleri babasının duymak istediğini anlatmıştı ki bu aslında bir onay ve takdir belirtisidir. Hacı'nın babası ayrıca sisteme ve kızın kuzenine başkaldırdığı için oğluyla gurur duyduğunu da söylemişti. Yukarıda anlatılan acıklı aşk öyküsündeyse kuzeni tarafından "sürtük"lükle suçlanmasına karşın kahramanımız meydan okumasıyla takdir edilmişti. *Haşam*'ın

değeri hakkında o kadar çok şey işittikten sonra konak yerinde en beğenilen kızın kim olduğunu duyunca dehşete düştüğümü hatırlıyorum: Bu kız dik başlı, geçimsiz, annesinin bağırmalarına hep bağırarak karşılık veren, kendine söylenenleri yapmayan, erkek kardeşlerine ve ağabeylerine iş buyuran biriydi ve okulda birinciydi (ayrıca okuldaki birkaç kızdan biriydi). Annesi gururla kendisinin de gençken geçimsiz (*wa'ra*) biri olduğunu kabul ediyordu. Kızın inatçılığı ve asiliği – fakat bu yönü cinsellik için geçerli değildi, bu bakımdan son derece terbiyeliydi, hatta erkeklere neredeyse düşmandı – bazen çileden çıkan babası tarafından bile yarım ağızla takdir ediliyordu.

Bana göre şiire beslenen karışık duygular – kendileri için onura giden yolun iffetten geçtiği kişilerin muhalefet konusunda besledikleri karışık duygular gibi – Bedevilerde toplumsal ve siyasal yaşamın örgütlenmesinin temelindeki bir gerilimi yansıtıyor olabilir. Bu karışık duygular belki de soy veya aile içindeki hiyerarşinin aslında, bölümlü akrabalığa dayalı siyasal sistemin temel kabullerine ters düşmesinden ve bu durumun kaygıyla sineye çekilmesinden kaynaklanıyor olabilir. Arap kabile toplumlarının siyasal çözümlemesini yapanların hepsi, Caton (1984), Cole (1975), Evans-Pritchard (1949), Lancaster (1981), Meeker (1979) ve Peters (1967) dahil, siyasal sistemin dayandığı ve bu sistemin güçlendirmek üzere tasarlandığı kuramsal ilkeler olarak özerklik ve eşitliğin önemini vurgularlar. Kendi siyasal örgütlenme sistemini betimlerken Evlad Ali de aynı ilkelerin altını çizerler. Kişi olmanın değerini anıştıran onur düzgüsü erkeklerin kendilerini savunmak için savaşmaya istekli oldukları veya, eğer Meeker haklıysa, at üstünde geçen pastoral göçebeliğin mümkün kıldığı ve gizil olarak şiddet içeren bir yaşantıya uygun bir düzgüdür.

Ne var ki, erkekler veya erkek kümeleri arasındaki dış işlerden konak yeri ve aile içindeki iç işlere – resmi siyaset gö-

rüşünden erk dilinde pek de temsil edilmeyen bir alana – döndüğümüzde sorun açıklığa kavuşur. "Ev içi" bağlamında sistem, kaynaklar ve bağımlılar üstündeki denetimi babayanlı büyük erkek akrabaların eline vererek en önemli ülkülere ters düşen bir içsel egemenlik yaratır. Göstermiş olduğum üzere bu hiyerarşik egemenlik, ahlaki düzgünün büyüklerin ayrıcalığını ussallaştıran ve bağımlıların itaatini yücelten bir biçimde yorumlanması yoluyla gerekçelendirilir. Bu çelişkiyi yumuşatmak için eşitsizlik ilişkilerine aile dilince anıştırılan karşılıklılık nitelikleri uygulanır ve gönüllü iffetle ilişkili görülen "iyilik"e odaklanılır. Fakat çelişki hiçbir zaman tam olarak çözülmez; çünkü çözülemez. Şiir, bu sorunu dile getirir. Daha çok sistemin adam yerine koymadıklarınca başvurulan bir muhalefet söylemi olarak şiir, yüceltilir; çünkü boyunduruk altına alınmamak, Bedevi siyasal yaşamının kilit öğelerindendir. Ayrıca büyükler şiirden kaçınırlar çünkü yetkelerinin gayri meşruluğunu açığa çıkarma tehlikesi taşır.

Bu araştırmaya erkeklerin – daha çok bilinen ve daha çok araştırmaya konu olmuş – kahramanlık, şiddet ve kabile siyasetiyle dolu dünyalarını anlatan şiirleri yerine kişisel yaşamın şiirine bakmanın daha önemli olduğu yollu önermeyle başlamıştım. Kişisel şiir de bizi siyasete geri getirdi; ama siyasete ilişkin daha geniş bir bakışla. Bu bakışta yalnızca dışsal ilişkilerin düzenlendiği sistem değil, içsel egemenlik ilişkilerini örgütleyen sistem de – araları açık iki sistem – kapsanır. Şiirin Evlad Ali kültüründe bu kadar önemli bir yeri var çünkü söz konusu çatışmayı yansıtır.

Şiirin sahneden giderek silinmesiyle – daha doğrusu, onun özel alana giderek hapsedilmesi ve kamusal törensel etkinliklerdeki varlığının yitmesiyle – Evlad Ali'nin toplumsal ve siyasal yapısındaki değişim arasında bir bağ kurmak cazip gelebilir. İkinci bölümde de belirtildiği üzere yerleşikleşme, pazar ekonomisine artan katılım ve her türlü kaynağın özel mülki-

yete konu olması hem refahın dağılımında kalıcı eşitsizliklere hem de, buna karşılık, daha katı bir toplumsal hiyerarşiye ve erkeklerle kadınların konumları arasında giderek genişleyen bir uçuruma neden oldu. Toplumsal eşitsizliğin kurumsallaşması Mısır devletinin Batı Çölü'ndeki yerel grup ve bireylerin siyasal özerkliklerine getirdiği sınırlamayla birleştiğinde bundan, farklı bir sisteme olanak tanıyan onur ideolojisinin dayanakları zarar görebilir. Eğer şiir, muhalefetin bir simgesi idiyse (boyunduruk altına girmek kabul edilemez bir durum olduğu için değer verilen), şiirin yitmesi bir şekilde bu yeni koşullarla ilişkili olamaz mı? Genç Bedeviler Mısır radyolarını dinliyor ve Mısır popüler kültürüyle tanışıyorlar; artık nasıl şiir düzüleceğini veya okunacağını unutmaya başlıyorlar ve eski kuşaklar da bu duruma yürekten üzülüyorlar. Geleneksel şiirlerin okunduğu törensel etkinlikler giderek azalmaktadır. Fakat nasıl ki motorlu araç çağında zengin erkekler deve beslemeye devam ediyorlar ve kuş avı haricinde seyrek olarak kullanılan tüfekleri severek ateşliyorlarsa Bedeviler hâlâ soylu geçmişlerinin simgesi olarak onur ideolojisine ve şiir sanatına tutunmayı sürdürüyorlar.

İdeoloji ve Deneyim

Toplumsal bağlama, iki söyleme uygun olarak, getirilen sınırlamalar ne olursa olsun, şiirin biçimi içeriğine ne kadar uygun olursa olsun, iletişim hangi güdülerle yapılırsa yapılsın, ve iki söylemin kültürel anlamı ne olursa olsun, Evlad Ali Bedevilerinin kendi ve kişisel duygular üstüne en azından iki karmaşık söyleme sahip oldukları gerçeği değişmez. Şimdi bu söylemlerin bireysel deneyimle ilişkisini – onların kültürel anlamlarını değerlendirirken bir yana bıraktığım bir konu – ele almalıyız.

Bedevi kültürünün egemen veya resmi ideolojisinin onur ideolojisi olduğu su götürmez. Son iki bölümde bireylerin

kendi kişisel yaşantılarında ortaya çıkan durumlara verdikleri tepkilerin bu ideoloji tarafından, ahlak dolayımıyla, nasıl biçimlendirildiğini gösterdim. Günlük yaşamın söyleminde bireylerin ifade ettikleri duygular bu ahlaki sistemde en yüksek değerleri temsil edenlerdi: saldırgan özerklik ve savunmasızlığın veya özlemin inkârı. Fakat insanların şiirsel dağarcıklarında da bir dizi aykırı duyguların da varolması egemen ideolojinin neyi nereye kadar belirlediği veya olağan davranışların bireysel deneyimleri yansıtıp yansıtmadığı konusunda kuşkular doğuruyor.

İnsanbilimciler yaygın olarak, ideoloji veya kültürü betimlemenin, toplumun üyelerinin davranış ve deneyimlerini betimlemekle eşdeğer olduğunu varsayarlar. Ortadoğu'nun budunbetimi üzerinde çalışan belki de en yetkin kuramcılardan olan Bourdieu bile bazen resmi ideolojiye, deneyimi yapılandırma konusunda, totaliter bir rol biçer. Örneğin:

> Resmi dil, özellikle de belirli bir grubun üyelerine kendi toplumsal ilişkilerinin (örneğin, akrabalık modeli veya onurla ilgili söz dağarcığı) bir temsilini sunan kavramlar sistemi, düşünülebilir olanla olmayan arasında sessizce bir çizgi çekerek, demek istediğini onaylar ve dayatır (1977, 21).

Deneyimle onun dile getirilişi arasındaki tam ilişkiyi hiçbir zaman bilemeyecek olmakla birlikte bizler arada bir uygunluk olduğunu varsayabiliriz ve kültürel söylemlerin incelenmesinin bireysel deneyimler hakkında bir şeyler anlatacağını düşünebiliriz. İki Bedevi söyleminin varlığı bizi şu sonuca yöneltiyor: Egemen onur ideolojisi "düşünülebilir olanla olmayan"ın, belki de "hissedilebilir olanla olmayan"ın sınırını belirlemiyor. Benzer şekilde, ahlaki söylemin betiminin de Evlad Ali deneyimini her yönüyle kapsaması söz konusu değildir.

Peki şiir bireysel deneyimleri etkileyen bir değerler kümesini veya kişiliğe ilişkin bir ülküler kümesini temsil eder mi? Yukarıda gördüğümüz üzere, muhalefetin şiirsel söyleminin barındırdığı duyguların anlamı büyük ölçüde onların olağan yaşantının duygularına karşıt olmasından kaynaklanıyor. Benzer şekilde şiirin, resmi sistemin dışında yer alan şeyleri yaşama özgürlüğünü simgelediği de söylenebilir. Şiirin aktardığı bu savunmasızlıklardan ve derin bağlılıklardan ne çıkarmalıyız?

Olanaklardan bir tanesi bunların, egemen ideoloji tarafından biçimlendirilen, anlamında "kültür"ün dışında kalan doğal deneyimler olduğudur. Bu görüş şu varsayımı da beraberinde getirir: İnsan varoluşuna ayrı bir biçim vermekle her kültür birçok şeyi feda etmek veya dışlamak zorundadır. Hidrolik terimlerle ifade edecek olursak, verili bir kültürel sistemi biçimlendirmesine izin verilmeyen öğeler, olağan kamusal söylemde olmasa bile başka bir yerde – Bedevi örneğinde, şiirde – mutlaka patlak verecektir. Bu "patlak verme" düşüncesi de şunu demeye getirir: Resmi ideoloji belirli bir toplumda yaşayan bireylerin deneyimlerini tam anlamıyla belirleyemediği gibi deneyimin yelpazesini de kapsayamaz.

Şiirdeki duygular ve imgelerle – Bedevilerin düşündüğü biçimiyle – çocuklara uygun düşen duygular ve imgeler arasındaki bağı zaten ele aldık; bunun aslında şiirle aktarılan deneyimlerin yalnızca kültür-*dışı* patlamalar olduğu değil, kültür-*öncesi* deneyimlerin izlerini de temsil ettiği konusunda kanıt olduğu düşünülebilir. Çünkü çocuk ne de olsa kültürün parçası olacak şekilde daha tam toplumsallaşmamış ve onun değerlerine uyacak şekilde güdülenmemiştir. Hatta çocuklukla kurulan bağ bizi, erken toplumsallaşıp özerklikle tanışan insanların içinde ne tür mahrem özlem ve hangi derin savunmasızlıkların yattığını merak etmeye sevk edebilir.

Bu yorumlarla ilgili sorun onların, bu tür deneyimlerin

ifade edildiği özgül biçimi, yani geleneksel kalıpsal şiir türünü hesaba katmamalarıdır. Şiirle aktarılan deneyimler artık olağan söylemdekilerden daha anlık veya kültür dışı değildir. Egemen ideolojinin onayladığı deneyimlerle uyuşmayabilirler ama onların sıra dışı durumlarla ilgili olmaları, mahrem ve gayri resmi olmaları da söz konusu değildir. Onur sisteminde izin verilmeyen duygular burada su yüzüne çıkabilir, hatta daha da fazlasını yapabilirler; onlara ayrı bir kültürel biçim verilir ve şiirsel türün sınırlı izlek ve mecaz yelpazesince onaylanır, şekillendirilir ve kuşatılırlar. Bu duygular aynı zamanda, sınırları içinde ifade edildikleri biçimlerce yüceltilir ve onaylanır. Dilsel işaretler, hem biçim hem de edim yönüyle, onlara dikkat çeker ve onlara özel bir statü kazandırır. Duyguların şiirsel ifadesindeki abartı iletinin önemini vurgulayabilir.[9]

Şiirsel söylemin ana hatları, kişisel ahlakınkiler gibi, kültürce belirlenir. Evlad Ali bireyleri *ğinnave*ler duyup okumayı öğrendikleri bir toplumda doğarlar; bu durum belli duyguları dile getirmek konusunda onları zengin bir söz dağarcığıyla donatır. Özel yaşantılarında şiirin deneyimlerini ne ölçüde biçimlendirdiğini bilmek olanak ama muhtemeldir ki şiirsel uylaşımlar onları yinelenen durumları benzer şekillerde yaşamalarına yol açıyor. Örneğin aşk öyküleri insanların romantik yaşantılarını yorumlamaları veya olayları bu çerçeveye sokmaları konusunda bir örnekçe sunuyor olabilir. İnsanların aşka dair kendi sıkıntılarıyla ilgili okudukları şiirlerin çoğu belli aşk öykülerinden gelir. Kendi duygularını ifade etmek için bu büyük tutku öykülerinden yararlanan bireyler, durumlarını hem kendi hem de başkaları açısından belli bir biçimde tanımlayarak, yaşantılarını eski öykülerin kültürel olarak paylaşılan imgelerine uyduruyor olabilirler. *Ğinnave*ler aracılığıyla bu öyküleri anıştırmakla insanlar dileklerini ve durumlarını aşina ve evrensel bir acıklı tip çerçevesine sokuyor olabilirler. Bu, onları nasıl tecrübe ettiklerini etkiler mi?

Deneyimi belirleyen yekpare bir kültürel ideolojinin varlığını önermekten çok Bedevi kültüründe, her biri farklı türden deneyimlere örnekçe oluşturan, en azından iki ideoloji olduğunu söylemek belki de daha adil olacaktır.[10] Bu formülleştirmenin tehlikesi, hâlâ insanları robotlara indirgeyebilen fazla katı bir kültürel koşullanmayı varsaymasıdır. Ben bunun yerine bu söylemlerin birer şablon değil de insanların kendilerini ifade etmek için kullanabilecekleri diller olduğunu önermek istiyorum. İnsanların deneyimlerini dile getirmelerine olanak tanıyan bu söylemler onların aynı zamanda bu deneyimleri hissetmelerini de sağlayabilir. Fakat bu, sözü söyleyenlerin insanlar oldukları gerçeğini değiştirmez.

Bence burada şiirin bir sanat olduğu gerçeği önemlidir. Toplumda sanatın yeri veya sanatla bireysel deneyim arasındaki ilişki[11] gibi güç sorunları ele alamamakla birlikte yine de iki noktaya değinmek istiyorum. Birincisi, sanat olarak şiir yaratıcılığa fırsat tanır. Kurallar kısıtlayıcı, *ğinnavenin* mecazları ve kalıpları sınırlayıcı olabilir ama yine de hareket alanı tanımıyor değiller. Şimdiye kadar söylenenler ve hissedilenlerin ötesine geçecek duyguları dile getirmek ve belki de onlara can vermek için yeni birleşimler oluşturmak her zaman imkân dahilindedir. Bu bakımdan şiir yalnızca kültürün deneyimi tanımlama ve sınırlama erkine karşı bireyin muhalefet özgürlüğünün simgesi değil, aynı zamanda bu muhalefet sürecinde yararlanılan bir araçtır da.

İkincisi, Bateson'dan (1972) esinlenerek şiirin bir başka işlevi hakkında fikir yürüteceğim. Bali sanatı üstüne bir yazısında Bateson, sanatın (şiir dahil), olağan bilincin sunduğu biçimiyle fazla sınırlayıcı ve en nihayetinde yıkıcı olan – bir dünya görüşü olarak – anlayışı düzeltici bir etken olduğunu savunur. Ona göre sanat, "'İrfanı'... koruyucu ve sürdürücü nitelikte olumlu bir işlev"e sahiptir; ve bu durum, onun terimleriyle, günlük yaşamı etkin kılan kısa-vadeli hedef-odaklı gö-

rüşlerin tersine, "birbirine giren devreler"in tanınmasıdır (1972, 147). Bateson'un şatafatlı bakış açısı ve sibernetik söz dağarcığı bir yana ben, onun görüşleriyle ilişkili olarak, Evlad Ali'de kendi ve duygunun şiirinin, ahlak saplantısını ve onur ideolojisine aşırı bağlılığı düzeltici bir etken olduğu önerisinde bulunmak istiyorum. Toplumsal ve siyasal sistemi sürdüren bu ideoloji, uç haliyle ele alındığında, savunmacı ve saldırgan tutumları besler ve insanların birçok bakımdan yakın ilişki kurmalarını engeller. Şiir insanlara başka bir varoluş tarzını hatırlatır ve deneyimin bir başka boyutunu yansıtır ve özendirir. Onun taşıdığı ileti, taşıyıcısının törensel biçimselliğince onaylanmış olabilir.[12] Bu önsezi onur ideolojisinin sürdürdüğü sistemden en az yararlananlarca canlı tutulur. Ve belki de bu önseziye, insan deneyimine getirdiği sınırlar dolayısıyla sistemin bedelinin çok ağır olduğunu bildikleri için bu kadar değer veriliyor.

EK:

*ĞİNNAVE*LERİN KALIPLARI VE İZLEKLERİ

Evlad Ali'de okunan *ginnave*ler geleneksel bir sözlü şiir türüdür. Sözlü edebiyat ve Arap şiiri uzmanları kuşkusuz ki bu türün daha kapsamlı bir çözümlemesini arayacaklar ve onun metinsel yönüne daha çok ilgi besleyeceklerdir. Aşağıda *ginnave*lerde kalıpların kullanımı ve izlek çeşitliliği üstüne giriş niteliğinde biraz bir bilgi vereceğim ama bu, çözümleme bekleyen bu alanın zenginliği hakkında olsa olsa biraz fikir verebilir.

Bedeviler şiirleri ya kültürel repertuvarlarından alırlar ya da bilinen izlek, deyiş ve yapılardan yararlanarak onları doğaçlama yoluyla söylerler. Bu nedenle şiirsel söylemi kalıpsal olarak niteliyorum fakat bundan kastettiğim, Lord ve Parry'nin geleneksel epik şiirin düzülmesi ve okunmasının kilit öğelerinden biri olduğunu gösterdikleri (bkz. Lord 1971) gerçek kalıplardan daha esnek bir şeydir. Uyaklı olmadığı ve ölçü gerekmediği, ayrıca çabuk düzülmesi konusunda bir baskı da olmadığından, karmaşık kalıplar bu tür için çok önemli değildir. Bununla birlikte belli imgeler, deyişler ve izlekler yinelenir. Hatta *ginnave*lerin günlük konuşmalarda seyrek rastlanan ve özgün terimler içeren farklı bir söz dağarcığı bile vardır. Bu terimlerin bazıları o kadar çok kullanılır ki artık onları uylaşımsal veya basit kalıplar olarak görmek gerekir.

Evlad Ali'de özgün şiirlerle başka yerde duyulan ve yinelenen şiirler (sözlü şiirin belirgin niteliği, Lord 1971, 101) arasında pek ayrım yapılmaz. Şiirleri ilk kimin okuduğuna ilişkin sorularıma aldığım cevaplar güvenilir değildi. Biri bir şiirin kendine ait olduğunu söyledikten hemen sonra aynısını bir başkasından birçok kez duy-

muşluğum oldu. Bazı insanlar "eski günlerde" herkesin şiir düzebildiğini ama artık bu beceriyi pek az kişi gösterebildiğinden çoğunluğun onları ezberden yinelemekle yetindiğini söylemişlerdi. Öyle olsa bile bazı bireyler bu özel yeteneğe sahip olarak değerlendirilmektedir. Bu kimseler gerçekten özgün şiirler düzmekte ve o şiirin düzüldüğü tarihi ve vesileyi hatırlamaktadırlar. Örneğin bir adam bana bir şiiri sekiz yıl önce, evli bir kadına âşık olması üstüne oluşturduğunu anlatmıştı.

Yalnızca belli özel koşullarda insanlar başkalarına ait şiirleri, utangaçlıkla, alıntılar veya yinelerler. Bu koşullardan ilki, âşıklar arasındaki konuşmaların neredeyse hep *ginnave*ler biçiminde gerçekleştiği Bedevi aşk öyküleridir. İkincisi de şiir alışverişinin söz konusu olduğu yaşanmış olayların aktarıldığı durumlardır. Her iki koşulda da şiir, "o dedi ki..." diye okunmaya başlanır.

Her halükârda özgün şiirle repertuvar arasında çok ince bir çizgi vardır. İster düğünler gibi resmi etkinliklerde ister sıradan konuşmalarda olsun, bireysel olarak okunan şiirlerde insanlar kalıpsal öğeleri farklı bir birleşimle bir araya getirerek veya geleneksel sınırlar içinde bildik izlekler üstünde oynayarak kendi şarkılarını yaratma eğilimindedirler ki şiirlerin karşılaştırılmasından da bu anlaşılabilir.

KALIPLARIN KULLANIMI

Şiirlerdeki en basit çeşitlemeler okuyanın, anlamı biraz değiştirmek üzere, sözcüklerin veya deyişlerin yerine başkalarını koyma yeteneğine bağlıdır. Aşağıda bir yıl arayla farklı kişilerce okunan iki şiir bunu örnekler:

> Ey gözler güçlü olun
> İnsanlara değer veriyorsunuz, sonra gidiyorlar...

Bu sizin kaderiniz, ey gözler
İnsanlara değer veriyorsunuz, sonra gidiyorlar...

Benzer şekilde, deyişlerin veya yarı-dizelerin yerine başkalarını koymak da anlamda küçük değişiklikler yaratabilir. İlki Falls tarafından 1906'da, ikincisi de benim tarafımdan 1979'da kaydedilen iki şiir buna örnektir:

Gözyaşları sevgilini geri getirmeyecektir
Hastalığına sabırla katlan...

Gözyaşları sevgilini geri getirmeyecektir
Aldırma, sakin ol...

Buna karşılık bir şiirin çerçevesi veya kuruluşu korunurken içerik de değişebilir. İlki benim tarafımdan, ikincisi de Qâdirbûh tarafından kaydedilen ve bir şeyin öncesi ve sonrası çevresinde dönen aşağıdaki iki şiirde bu görülebilir:

Bugün uzaktaki konak yerlerine taşıdılar
Şimdiye kadar bir nidayla çağrılabileni...

Sabrederek yıllarca katlandılar
Önceleri bir gün bile dayanamadıklarına...

Birçok şiir aynı izleğin çeşitlemesinden veya çokça kullanılan bir mecaz üstünde yapılan oynamalardan ibarettir.

Aşkının açtığı yaralar, ey sevgili
Bazı günler kapanır, sonra yine açılır...

Yaralarım tam kapanmak üzereyken
Bugün, ah verdiğin eziyet yüzünden, yine açıldılar...

Bu örnekler – gerçi bu şekilde betimlenmediler ama – Evlad Ali tarafından "kız kardeş şarkılar" olarak nitelendirilebilecek türden şarkılardır. Şiir alışverişinin önemli biçimlerinden biri de birinin şiirine o şiirin kız kardeşiyle, yani aynı izlekle oynayan veya aynı kilit imge, sözcük veya mecazı ele alan bir şiirle karşılık vermektir. Bir kadının okuduğu aşağıdaki şiir bir başka kadın tarafından cevaplanınca insanlar bunu bana kız kardeş şarkılara örnek olarak göstermişlerdi.

Gece vakti saatler
Birer birer uykusuz geçer...

Gecenin derinliğinde uykusuzluğun
Sana eziyettir ama buna dayanabilirsin...

Kırkma şarkıları da bazen kız kardeş şarkılar olarak nitelenirler. Her yıl yapılan koyun kırkma etkinlikleri bir zamanların önemli şenliklerindendi ve bu işi konak yerinin genç erkekleri yaparlardı, şimdinin konak yerleri arasında dolaşan uzmanları değil. Hepsinde koyun ve keçi imgeleri kullanılan kırkma (*cellâme*) *ğinnave*leri, anıştırma ve simgecilikleriyle öbür örneklerden ayrılır. Örneğin, kırkma şarkılarından sevgili için kullanılan *'alem* ve *'azîz* sözcüklerinin (bkz. beşinci bölüm) yerini, bu sözcüklerle uyaklı olan koyun (*ğanem*) ve keçi (*mi'îz*) sözcükleri almıştır. Öbür sözcüklerin yeriniyse kurt, süt ve tereyağı gibi şeylere gönderme yapan ve sürü gütmeyle ilgisi olan sözcükler almıştır. Şiirlerin gerçek anlamı yine aşkla ilgilidir; bu kırkma şarkılarını tam anlamıyla çözebilmek için bilinmesi gereken kız kardeş şarkılarınsa doğrudan anlatım özelliği vardır.

*Ğinnave*lere kız kardeş şarkılarla karşılık vermekten daha yaygın bir uygulamaysa bir çeşit atışma olarak nitelenebilir. Romantik konuşmalar genellikle bu biçimde olur; ben de çeşitli konularla ilgili olarak böyle şiirsel atışmalara tanık oldum. Bir aşk öyküsünden alınan aşağıdaki şiir alışverişi "cevabi" (*redd*) şiirlerin doğasını betimler. Erkek şöyle der:

Yazıklar olsun sana, ey sevgili
Sen ebediyen düşüncelerimdeyken beni unuttun...

Kız da buna çeşitli yollarla cevap verir, örneğin:

Aşkın için kaygılanma
Onu kaşımla gözüm arasına sıkıştırdım...

Ya da kız kardeşiyle:

Aşkın için kaygılanma
Onu iki yıl sonra bile yerinde bulacaksın...

Qâdirbûh (1977) da Al-Ghannây (1968) da Jibrîl (1973) de gerçek olaylar olarak anlatılan ve bu tür atışmalar içeren aşk öykülerine pek çok örnek verirler. Çok ilgi çekici olan bir gerçekse ilk iki yazarın, içinde karşılıklı okunan şiirlerin neredeyse birbirinin aynı oldukları öyküler aktarmalarıdır, oysa öykülerin kendileri aynı değildir (Qâdirbûh 1977, 132-133; Al-Ghannây 1968, 8); bu da akla şunu getiriyor: bireyler doğaçlama şiirlerinde kalıplarla oynadıkları gibi öykü anlatımında da asıl örnekleri belirli biçimlerde değişikliğe uğratıyor ve şiirleri sözcüğü sözcüğüne koruma kaygısı pek taşımıyorlar.

Kız kardeş şarkılar ve cevabi şiirler, şiirsel söz oyunlarının kültürel olarak oynanan iki biçimidir; fakat bireyler şiirlerle bazen mizahi, bazen de ciddi amaçlarla oynarlar. Uyumsuz sözcükleri birbirinin yerine kullanarak olaylar hakkında ironik ifadelerde bulunulur. Kırkma şarkılarında olduğu gibi, bu durumlarda anlam okuyanın ve dinleyenin asıl örneği bilip bilmemesine bağlıdır. Örneğin, bir seferinde bir kadın, kocasının himayesi altındaki adamın karısına takılmıştı. Pazarda satılmak üzere semirsinler diye büyük bir koyun sürüsü getirilmişti ve onların bakımından sorumlu olan genç (himaye gören erkek), geceleri koyunların yanında yatmak zorunda bırakılmıştı. Kadının şarkısı şöyleydi:

Fzûle gözün çimenliğidir
Akşamlarını benimle geçirir ve açık havada yatar...

Fzûle, adamın adının küçültmeli halidir; bununla şarkıyı okuyan kişi, karısının duygularını dile getiriyormuş gibi yapıyordu. Karısınınsa bu sataşmaya verdiği cevap yapmacık bir öfkeyi ifade ediyor, kocasının geceleri yanına gelmeyişini, dolayısıyla cinselliği sorun ettiği ve bunun da iffetli biri olarak imgesini zedelediği gerekçesiyle kendini incinmiş gösteriyordu. Ancak şiiri asıl komik yapan, onun aşağı yukarı aynı biçime sahip daha ciddi bir şiiri çağrıştırmasıydı:

Ey yürek, çok uzaklardaki
Akşamları yanımdadır ve senin olduğun yerde uyur...

Öbür şiirlerin de etki ve anlamları bildik şiirlere yüklenen ters anlamlara dayanır. Bir keresinde bir kadın, bir şiirin içindeki tek sözcükle oynayarak onun anlamını kökten değiştirmiş ve mevcut duruma çarpıcı bir yorum getirmişti. Kadın, kocası üstüne henüz kuma almış olan gelinine iyi niyetle aşağıdaki şiiri okumuştu:

Otuz gemi, gerçek aşkın ödeviyle yüklü,
Yolundan şaştı...

Daha sonra öğreneceğim üzere bu şiir, daha "doğru" veya geleneksel olan ve öbür dinleyenlerin de büyük ihtimalle bildikleri şu şiirin değiştirilmiş haliydi:

Otuz gemi, gerçek aşkın ödeviyle yüklü
Ve sevginin...

Burada "yasa" demek olan *kanûn*'u "aşkın ödevi" olarak çevirdim çünkü bence bu, bu şiirin anlamını daha doğru veriyor. Denek-

ler bu örnekteki *kanûn* sözcüğünü *vâcbât*, yani ödevler olarak açıklamışlardı. "Sevgi"nin yerine "yanlış"ı koymakla (bunu da denizcilik imgelerine sadık kalmak adına "yoldan şaşmak" diye çevirdim) kadın dokunaklı bir biçimde gelininin uğradığı haksızlığa gönderme yapıyordu. Bunca yıllık evliliğin gerektirdiği ödev duygusu bir anda yok olmuştu.

İZLEKLER

Konu veya anahtar sözcüklere dayalı tiplendirmeler, bana kalırsa, çok az şey anlatmakla birlikte (çünkü şiirlere anlamını veren öğeler esas olarak toplumsal bağlam ve kullanımdır) ortak izleklere atılacak bir bakış, öbür sözlü şiir türlerinden ayrı bir tür olarak *ginnave*nin devreye girdiği alanlar hakkında bize bazı bilgiler verebilir.

Benim derlediklerime atılacak hızlı bir bakış bile ana izlek veya mecazlara dayalı kaba bir sınıflama yapmaya yetecektir. Bununla birlikte bu şiir kümesine gereğinden fazla ağırlık tanınmamalıdır; çünkü bunu sistemli bir örneklemle değil, kendiliğinden veya gönüllü olarak okunan şiirlerin dinlenmesi ve kaydedilmesi yoluyla derledim. Öte yandan bundan çıkarılacak ulamlar öbür külliyatların çözümlenmesinden çıkacak olanlardan epey farklı olacaktır; bununla birlikte Jibrîl'in (1973, 71), *ginnave*lerin üstüne kurulduğunu söylediği "şiirsel direkler" listesi benimkine yakındır. Zaman içinde meydana gelen değişiklikler üstüne varsayımda bulunmak da insana ilginç gelir. Örneğin, Falls'ın (1908) derledikleri arasında "umutsuzluk" (*yâs*) üstüne bir şiir bile yokken bende bu en çok işlenen izleklerden biridir; ancak farklılıklardan bazıları cinsiyete bağlanabilir çünkü benim derlediğim şiirlerin çoğu kadınlara ait, oysa onunkilerden erkeklere ait olmayan bir tane bile var mı, kuşkuluyum.

Topladığım dört yüz elli şiirin çoğu izlek veya kilit imge konusunda örtüşen birkaç sınıfa sokulabilir, ayrıca şiirlerin çoğu da birkaç öğeyi birden kapsar. Şiirlerin neredeyse hepsi kişiler arası ilişkilerden doğan güçlü duygularla ilgilidir. Birçok durumda erkeklerle

kadınlar arasında aşk ilişkisine gönderme yapıldığı açıktır; daha da sık olarak, şiirlerin tam olarak neye gönderme yaptığı çok açık değildir ve bu şiirlerde her türden yakın ilişkilerden – akrabalık, arkadaşlık, anne-çocuk dahil – doğan duygular betimlenir.

Sevinç, gurur gibi duyguları ve iyi dilekleri, aile rekabetini dile getirip geline hoş geldin diyen düğün *ginnave*lerini saymazsak olumlu duyguları ifade eden şiirler pek fazla değildir. Sayıca en çok ve en etkileyici olanlar, aşkın yitiminin veya sevgiliyle kavuşamamanın sonucu olarak umutsuzluğu konu alan şiirlerdir. Burada dile getirilen duyguya, kişiliğe ve şair üstünde yıkıcı etkilere sahip bağımsız bir varlık atfedilir; ve aşağıdaki örnekte olduğu gibi güçlü imgelerle anlatılır:

> Umutsuzluk burada değilken yaptığım
> Kaleler o gelince birer birer yıkıldı...

Umutsuzluk doğadan alınan imgelerle de betimlenir. Aşağıdaki şiirde başvurulan imge Arapçada, İngilizcede olduğundan daha anlamlıdır çünkü Araplar açılan kuyuya "göz" derler.

> Umutsuzluğun kum fırtınasından körleşen
> Aşk kuyularının suyu çekildi...

Aşağıdaki şiirde de umutsuzluk sanki kişileştirilir:

> Merak ediyorum, acaba umutsuzluk
> Bir hayal mi, yoksa hayat arkadaşım mı...

Bazı şiirlerde umutsuzlukla ayrılık, başka yere taşınma, uzaklık gibi – göçebe insanların yaşamlarında herhalde sıkça rastlanan – konular birbirine karışır. Bunlarda dile getirilen duygular ayrılmanın güçlüğü, uzaktakilere duyulan özlem, sevgilinin gidişinin arkasında bıraktığı boşluk duygusu ve haber alamamanın neden olduğu üzün-

tüdür. Benim derlememde bunlar fazla ağırlığa sahip olabilir çünkü alan çalışmamın ortasında ara vermeye hazırlanırken insanlar bana bu tür şiirlerden çokça okumuşlardı. Ayrıca, içinde bulunduğumu varsaydıkları ruhsal durumu anladıklarını gösterircesine, evden ve sevdiklerimden bu kadar uzakta olmakla ilgili şarkılar da okumuşlardı.

*Ginnave*lerde, nedeni ne olursa olsun, üzüntü geleneksel olarak gözyaşı (*dmû'*) ve ağlamak (*bkâ*) imgeleriyle betimlenir; bu öğeler buluttan boşanan yağmurlara, sellere, derelere, seraplara benzetilir ve göz üstündeki etkileri – örneğin kirpiklerin yosun tutması, körlük – dile getirilir. Bu tipin örnekleri yukarıda verilmişti.

Bazı şiirler bedensel hastalık imgesinden hareketle çekilen acıları anlatır. Eriyip gitmek, giderek zayıflamak, baş dönmesi, baş ağrısı ve kaynağı belirsiz ağrılar gibi betimler çekilen acıların şiirsel belirtileridir. Fakat çoğunlukla konu hastalıktan ibaret değildir; söz konusu olan aşk yaralarıdır; irinlenen, iyileşen, ilaç isteyen veya deva bulunamayan. Bu imgelerin çoğu lirik Arap şiirlerinden ve İslam öncesi gazellerden Endülüs'ün *muvaşşah*'ına dek (Compton 1976, 60) – ki *ginnave*ler onun bazı bölümlerine benzetilir – tanıdık imgelerdir.

Şiirlerde dile getirilen duygular elbette ki acı ve üzüntüden ibaret değildir. Meydan okuyan bir edayla öfke ve ihanet duygularını ifade eden şiirler de vardır. Yüzlerine karşı seyrek olsa da insanlar başkalarını şiirle de kınar ve aşağılarlar. Bu tip şiirlerdeki imgelerin çoğu haksızlıkların dile getirildiği ve davaların çözüldüğü kabile mahkemelerinden alınmadır.

Bedeviler *'akl*'ın kalpte olduğunu düşünseler de onun düşüncelerle, anılarla ve kaygılarla köklü bir bağı olduğuna inanırlar. Fazla kaygılanmanın ve düşünmenin tehlikelerine karşı uyaran birçok şiir vardır. Şiirde çeşitli hastalıklar, özellikle de anksiyete, uykusuzluk, huzursuzluk ve akıl karışıklığı, aşırı düşüncelilik ve hatırlamakla ilişkili görülür. Hatta bu durum, aşağıdaki şiirin betimlediği üzere, erken yaşlanmaya bile neden olabilir:

Yaşamının baharında saçın ağarır
Aklında dertler varsa, ey sevgili

Son olarak da felsefi veya dinsel izlekle tanımlanabilecek bir ana sınıf var. Bu şiirler ermiş yetiştiren *Mrâbtîn* soyunun büyükleri için düzenlenen şenliklerde (*mûlid*'ler) okunan şarkıları kapsamakla birlikte onlarla sınırlı değildir. Güç durumlarda kendilerini veya başkalarını rahatlatmak için insanlar sık sık Tanrının olayları değiştirme gücünü veya kaderin, alın yazısının, "yazılmış" olanın (*mektûb*) ve tanrısal buyrukla kişiye uygun görülen kısmetin (*cism*) değişmezliğini işleyen şiirler okurlar. Kazalar ve belalar ayrıca son tahlilde Tanrı vergisi olarak kabul edilen talihe (*baht*) bağlanır. Böyle güç durumlar için büyük dinsel erdemlerden biri olan sabır (*sabr*) salık verilir. Bu şiirler Evlad Ali'nin yaşamında İslam inancının ne kadar önemli bir yer tuttuğunu ortaya koyar.

KAYNAKÇA

'Abd al-Hamid, 'Awâtif. 1969. "Al-usra al-badaviyya al-mutawattina fî marsa matruh" (Marsa Matruh'ta yerleşikleşmiş Bedevi ailesi). Yüksek lisans tezi, İskenderiye Üniversitesi, Mısır.

Abou Zeid, Ahmed M. 1959. "The Sedentarization of Nomads in the Western Desert of Egypt." *UNESCO International Social Science Journal* 11:550-58.

____. 1966. "Honour and Shame Among the Bedouins of Egypt." *Honour and Shame* içinde, der. J. G. Peristiany, 243-59. Chicago: University of Chicago Press.

____. 1979. "New Towns and Rural Development in Egypt." *Africa* 49:283-90.

Abu Jaber, Kamel, Fawzi Gharaibeh, Saleh Khasawneh ve Allan Hill. 1978. *The Bedouins of Jordan: A People in Transition.* Amman, Ürdün: Kraliyet Bilimler Topluluğu Basımevi.

Abu Jaber, Kamel ve Fawzi Gharaibeh. 1981. "Bedouin Settlement: Organizational, Legal, Administrative Structure in Jordan." *The Future of Pastoral Peoples* içinde, der. John Galaty, Dan Aronson, Philip Carl Salzman ve Amy Chouinard, 294-301. Ottawa: International Development Research Center.

Abu-Lughod, Lila. 1985a. "A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10: 637-57.

____. 1985b. "Honor and Sentiments of Loss in a Bedouin Society." *American Ethnologist* 12:245-61.

Abu Zahra, Nadia. 1970. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply." *American Anthropologist* 72:1079-87.

____. 1974. "Material Power, Honour, Friendship, and the Etiquette of Visiting." *Anthropological Quarterly* 47:120-38.

____. 1978. "Baraka, Material Power, Honour, and Women in Tunisia." *Revue d'histoire maghrébine* 10-11:5-24.

Altorki, Soraya. 1973. "Religion and Social Organization of Elite Families in Urban Saudi Arabia." Doktora tezi, University of California, Berkeley.

Anderson, Jon. 1982. "Social Structure and the Veil: Comportment and the Composition of Interaction in Afghanistan." *Anthropos* 77:397-420.

Antoun, Richard T. 1968. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions." *American Anthropologist* 70:671-97.

Asad, Talal, der. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Ithaca Press.

Austin, John L. 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Awad, Mohamed. 1954. "The Assimilation of Nomads in Egypt." *Geographical Review* 44:240-52.

Baer, Gabriel. 1969. *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.

Bateson, Gregory. 1972. "Style, Grace, and Information in Primitive Art." *Steps to an Ecology of Mind* içinde, 128-52. New York: Ballantine Books.

Beauvoir, Simone de. 1953. *The Second Sex*. New York: Knopf.

Beck, Lois ve Nikki Keddie, der. 1978. *Women in the Muslim World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Becker, A. L. 1979. "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre." *The Imagination of Reality* içinde, der. A. L. Becker ve Aram Yengoyan, 211-43. Norwood, N.J.: Ablex.

Behnke, Roy. 1980. *The Herders of Cyrenaica*. Urbana: University of Illinois Press.

Black-Michaud, J. 1975. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. New York: St. Martin's Press.

Bloch, Maurice. 1975. "Introduction." *Political Language and Oratory in Traditional Society* içinde, der. Maurice Bloch, 1-28. London: Academic Press.

Blok, Anton. 1981. "Rams and Billy-Goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour." *Man*, yer belirtilmemiş, 16:427-40.

Boesen, Inger W. 1979/80. "Women, Honour and Love: Some Aspects of the Pashtun Woman's Life in Eastern Afghanistan." *Folk* 21-22:229-39.

Bourdieu, Pierre. 1966. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society." *Honour and Shame* içinde, der. J. G. Peristiany, 191-241. Chicago: University of Chicago Press.

____. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

____. 1979. "The Sense of Honour." *Algeria 1960*, ikinci bölüm. Cambridge: Cambridge University Press.

Brandes, Stanley. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bujra, Abdalla S. 1967. *A Preliminary Analysis of the Bedouin Community in Marsa Matruh Town*. Kahire: Kahire Amerikan Üniversitesi Toplumsal Araştırmalar Merkezi.

____. 1973. "The Social Implications of Developmental Policies: A Case Study from Egypt." *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society* içinde, der. Cynthia Nelson, 143-57. Berkeley: Institute of International Studies, University of California.

Burke, Kenneth. 1969. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Campbell, John K. 1964. *Honour, Family, and Patronage*. Oxford: Oxford University Press.

Caton, Steven. 1984. "Tribal Poetry as Political Rhetoric from Khawlân At-Tiyâl, Yemen Arab Republic." Doktora tezi, University of Chicago.

Cesara, Manda [takma ad]. 1982. *Reflections of a Woman Anthrpologist: No Hiding Place*. London: Academic Press

Chatty, Dawn. 1976. "From Camel to Truck: A Study of Pastoral Adaptation." *Folk* 18:114-28

____. 1978. "Changing Sex Roles in a Bedouin Society in Syria and Lebanon." *Women in the Muslim World* içinde, der., Beck, Lois ve Nikki Keddie, 399-415. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Chelhod, Joseph. 1973. "A Contribution to the Problem of the Preeminence of the Right, Based on the Arabic Evidence." *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* içinde, der., Needham, Rodney, 239-62. Chicago: University of Chicago Press.

Cole, Donald P. 1975. *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine.

Collier, Jane. 1974. "Women in Politics." *Women, Culture, and Society*, içinde, der. Rosaldo, Michelle Z. ve Louise Lamphere, 89-96. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Comaroff, John, der. 1980. *The Meaning of Marriage Payments*. London: Academic Press.

Combs-Schilling, M. Elaine. 1981. "The Segmentary Model Versus Dyadic Ties: The False Dichotomy." *MERA Forum* 5(3):15-18.

Compton, Linda Fish. 1976. *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs: The Muvashshah and its Kharja*. New York: New York University Press.

Crapanzano, Vincent. 1977. "On the Writing of Ethnography." *Dialectical Anthropology* 2:69-73.

_____. 1980a. *Rite of Return: Circumcision in Morocco*. Cilt 9. *The Psychoanalytic Study of Society*, der. Warner Muensterberger ve L. Bryce Boyer. New York: Library of Psychological Anthropology.

_____. 1980b. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

Cromer, Earl of. 1908. *Modern Egypt*. Cilt 2. New York: Macmillan.

Davis, John. 1977. *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Davis, Susan. 1983. *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*. Cambridge, Mass.: Schenkman.

Deng, Francis Mading. 1972. *The Dinka of the Sudan*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

_____. 1973. *The Dinka and Their Songs*. Oxford: Clarendon Press.

Denich, Bette S. 1974. "Sex and Power in the Balkans," *Women, Culture, and Society*, içinde, der. Rosaldo, Michelle Z. ve Louise Lamphere, 243-62. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Dumreicher, Andre von. 1931. *Trackers and Smugglers in the Deserts of Egypt*. London: Methuen.

Durrell, Lawrence. 1957. *Justine*. New York: Dutton.

Dwyer, Diasy H. 1978. *Images and Self-images: Male and Female in Morocco*. New York: Columbia University Press.

Eickelman, Dale. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: University of Texas Press.

_____. 1981. *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Elshtain, Jean. 1981. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford: Clarendon Press.

Falls, J. C. Ewald. 1908. *Beuinen-Lieder der libyschen Wüste.* Cairo: Verlag F. Diemer, Finck & Baylaender.

____. 1913. *Three Years in the Libyan Desert: Travels, Discoveries, and Excavations of the Menas Expedition.* London: T. Fischer Unwin.

Fernea, Elizabeth. 1965. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village.* Garden City, N.Y.: Doubleday.

Finnegan, Ruth. 1976. "What Is Oral Literature Anyway? Comments in the Light of Some African and Other Comparative Material." *Oral Literature and the Formula* içinde, der. Benjamin A. Stolz ve Richard S. Shannon III, 127-66. Ann-Harbor: Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies (Eski ve Yeni Çağ Araştırmaları Eşgüdüm Merkezi), University of Michigan.

____. 1977. *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer, Michael M. J. 1978. "On Changing the Concept and Position of Persian Women." *Women in the Muslim World* içinde, der., Beck, Lois ve Nikki Keddie 189-215. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Foucault, Michael. 1972. *the Archaeology of Knowledge.* New York: Pantheon Books.

____. 1980. *Power/Knowledge.* Der., Colin Gordon. New York: Pantheon Books.

Friedrich, Paul. 1977. "Sanity and the Myth of Honor."

____. 1979. Poetic Language and the Imagination." *Language, Context, and the Imagination,* Bölüm 13. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Galaty, John, Dan Aronson, Philip Carl Salzman ve Amy Chouinard, der. 1981. *The Future of Pastoral People. 4-8 Ağustos'ta Kenya, Nairobi'de Düzenlenen Konferansta Sunulan Bildiriler.* Ottawa: International Development Research Center (Uluslararası Kalkınma Araştırmaları Merkezi).

Geertz, Clifford. 1973a. "Person, Time, and Conduct in Bali." *The Interpretation of Cultures,* Bölüm 14. New York: Basic Books.

____. 1973b. "Religion as a Cultural System." *The Interpretation of Cultures,* Bölüm 4. New York: Basic Books.

____. 1976. "Art as a Cultural System." *Modern Language Notes* 91:1473-99.

Geertz, Clifford, Hildred Geertz ve Lawrence Rosen. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, Hildred. 1979. "The Meaning of Family Ties." *Meaning and Order in Moroccan Society* içinde, Clifford Geertz, Hildred Geertz ve Lawrence Rosen, 315-91. Cambridge: Cambridge University Press.

Gellner, Ernest ve John Waterbury, der. 1977. *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.

Al-Ghannây, 'Abd Rabbuhu. 1968. *Dirâsât fil-adab al-sha'bî* (Popüler kültür üzerine araştırmalar). Bingazi, Libya: Maktabat al-andalus.

Gilmore, David. 1980. *the People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*. New York: Columbia University Press.

____. 1982. "Anthropology of Mediterranean Area." *Annual Review of Anthropology* 11:175-205.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Doubleday.

Goody, Jack. 1976. *Production and Reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gornick, Vivian. 1973. *In Search of Ali Mahmoud: An American Woman in Egypt*. New York: Saturday Review Press.

Granqvist, Hilma. 1931/35. *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Cilt 1 ve 2. Helsinki: Sodorstrom.

Hartmann, Martin. 1899. *Lieder der lybischen Wüste*. Abh.f.d. Kunde des Morgenlandes 11, 3. Leipzig: Brockhaus.

Herzfeld, Michael. 1980. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems." *Man*, yer belirtilmemiş. 15:339-51.

____. 1984. "The Horns of the Mediterraneanist Dilemma." *American Ethnologist* 11:439-54.

Huntington, Richard ve Peter Metcalf. 1979. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ibn Khaldun. 1958. *The "Muqaddimah": An Introduction to History*. Cilt 1. Çev. Franz Rosenthal. London: Routledge & Kegan Paul.

Ibrahim, Saad E. ve Donald P. Cole. 1978. *Saudi Arabian Bedouin*. Cairo Papers in Social Science, Cilt 1, no. 5. Kahire: American University in Cairo.

Irvine, Judith. 1979. "Formality and Informality in Communicative Events." *American Anthropologist* 81:773-90.

Issawi, Charles. 1950. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406).* London: John Murray.

Jeffrey, Patricia. 1979. *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah.* London: Zed Press.

Jibrîl, Salâh al-Dîn Muhammad. 1973. *Tajridât habîb ma' kitâb khalîl wa qasâ'id ghazaliyya* (Halil Kitabı ve kur şiirleriyle Habib'in savaşları). Bingazi, Libya: Maktab qurîna lil-nashr wal-tavzî.

Johnson, Douglas L. 1973. *Jabal al-Akhdar, Cyrenaica: An Historical Geography of Settlement and Livelihood.* Chicago Üniversitesi Coğrafya Bölümü Araştırma Yazısı no. 148. Chicago: University of Chicago Press.

Joseph, Roger. Tarihsiz. "The Semiotics of Reciprocity: A Moroccan Interpretation." Yayımlanmamış müsvedde.

Joseph, Terri Brint. 1980. "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffian Berber Women." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5:418-34.

Katakura, Motoko. 1977. *Bedouin Village: A Study of Saudi Arabian People in Transition.* Tokyo: Tokyo University Press.

Kennett, Austin. 1925. *Bedouin Justice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Keyser, James. 1974. "The Middle Eastern Case: Is There a Marriage Rule?" *Ethnology* 13:293-309.

Labov, William. 1972. "Rules for Ritual Insults." Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lancaster, William. 1981. *The Rwala Bedouin Today.* Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, Edmund, der. 1967. *The Structural Study of Myth and Totemism.* London: Tavistock.

Lévi-Strauss, Claude. 1967. "The Story of Asdiwal." *The Structural Study of Myth and Totemism* içinde, der., Leach, Edmund. London: Tavistock.

LeVine, Robert A. 1982a. "Gusii Funerals: Meanings of Life and Death in an African Community." *Ethos* 10:26-65.

_____. 1982b. *Culture, Behavior, and Personality.* İkinci basım. New York: Aldine.

Lichtenstadter, Ilse. 1976. *Introduction to Classical Arabic Literature.* New York: Shocken Books.

London, Public Records Office (Devlet Arşivi). 1926. Tğm. W. Jennings-Bramly'den Savaş Bakanlığına. FO 141/514.

Lord, Albert B. 1971. *The Singer of Tales.* New York: Atheneum.

Lutz, Catherine. 1982. "The Domain of Emotion Words on Ifaluk." *American Ethnologist* 9:113-28.

McCabe, Justine. 1983. "FBD Marriage: Further Support for the Westermarck Hypothesis of the Incest Taboo?" *American Anthropologist* 85:50-69.

MacCormack, Carol P. ve Marilyn Strathern, der. 1980. *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Makhlouf, Carla. 1979. *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen*. London: Croom Helm.

Marcus, George ve Dick Cushman. 1982. "Ethnographies as Texts." *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.

Marris, Peter. 1974. *Loss and Change*. New York: Pantheon Books.

Mason, John P. 1975. "Sex and Symbol in the Treatment of Women: The Wedding Rite in a Libyan Oasis Community." *American Ethnologist* 2:649-61.

Matar, 'Abd al-Azîz. 1966. "Khasâ'is al-lahja al-badawiyya fî iqlîm sâhil maryût" (Maryut kıyı bölgesindeki Bedevi lehçesinin gariplikleri). *Majallat majma' al-lugha al-'arabiyya* 20:99-105.

Maybury,-Lewis, David. 1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford Clarendon Press.

Meeker, Michael. 1976. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs." *International Journal of Middle East Studies* 7:243-70, 383-422.

_____. 1979. *Literature and Violence in North Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass.: Schenkman.

Mills, Margaret. 1978. "Oral Narrative in Afghanistan: The Individual in Transition." Doktora tezi, Harvard University.

Mohsen, Safia Kassem. 1967. "Legal Status of Women Among the Awlad 'Ali." *Anthropological Quarterly* 40:153-66.

_____. 1975. *Conflict and Law Among the Awlad 'Ali of the Western Desert*. Kahire: National Center for Social and Criminological Research (Toplum ve Suçbilim Araştırmaları Ulusal Merkezi).

Murasaki, Shikibu. 1976. *The Tale of Genji*. Çev. Edward G. Seidensticker. New York: Knopf.

Murphy, Robert ve Leonard Kasdan. 1959. "The Structure of Parallel Cousin Marriage." *American Anthropologist* 61:17-29.

Murray, George W. 1935. *Sons of Ishmael: A Study of Egyptian Bedouin*. London: Routledge.

Musil, Alois. 1928. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York: National Geographic Society.

Needham, Rodney, der. 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.

Nelson, Cynthia der. 1973. *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*. Berkeley: Institute of International Studies, University of California.

Nimkoff, Meyer F. 1965. *Comparative Family Systems*. Boston: Houghton Mifflin.

Obermeyer, Gerald J. 1968. "Structure and Authority in a Bedouin Tribe: The 'Aishaibat of the Western Desert of Egypt." Doktora tezi, Indiana University.

Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" *Women, Culture, and Society*, içinde, der. Rosaldo, Michelle Z. ve Louise Lamphere, 67-87. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

_____. 1976. "The Virgin and the State." *Michigan Discussions in Anthropology* 2:1-16.

Paige, Karen Eriksen. 1983. "Adolescence, Mautration, and Psychosocial Ritual." NIMH Nihai Raporu, Burs # RO1 MH 31516.

Papanek, Hanna ve Gail Minault, der. 1982. *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*. Columbia, Mo.: South Asia Books.

Peristiany, Jean G. der. 1966. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Peters, Emrys L. 1951. "The Sociology of the Bedouin of Cyrenaica." Tez. Lincoln College, Oxford.

_____. 1960. "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica." *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain* 90:29-53.

_____. 1965. "Aspects of the Family Among the Bedouin of Cyrenaica." *Comparative Family Systems* içinde, der. M. F. Nimkoff, 121-46. Boston: Houghton Mifflin.

_____. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica." *Africa* 37:261-82.

_____. 1977. "Patronage in Cyrenaica." *Patrons and Clients in Mediterranean Societies* içinde, der., Erest Gellner ve John Waterbury, 275-90. London: Duckworth.

_____. 1978. "The Status of Women in Four Middle East Communities." *Women in the Muslim World* içinde, der., Beck, Lois ve Nikki Keddie 311-50. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1980. "Aspects of Bedouin Bridewealth Among the Camel Herders in Cyrenaica." *The Meaning of Marriage Payments* içinde, der. John Comaroff, 125-60. London: Academic Press London: Academic Press

Pitt-Rivers, J. A. 1977. *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean.* Cambridge: Cambridge University Press.

Qâbirbûh, 'Abd al-Salâm Ibrahîm. 1977. *Ughniyât min bilâdi: Dirâsa fil-ughniya al sha'biyya* (Ülkemden şarkılar: Halk şarkıları üzerine bir araştırma). Bingazi, Libya: Al-shirka al-'amma lil-nashr wal-tavzî wal-i'lan.

Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Rappaport, Roy. 1971. "Ritual, Sanctity and Cybernetics." *American Anthropologist* 73:59-76.

Riesman, Paul. 1971. "Defying Official Morality: The Example of Man's Quest for Woman Among the Fulani." *Cahiers d'études africaines* 11:602-13. *Cahiers d'études africaines.*

_____. 1977. *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography.* Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1983. "On the Irrelevance of Child Rearing Practices for the Formation of Personality." *Culture, Medicine, and Psychiatry* 7:103-29.

Rogers, Susan Carol. 1975. "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in a Peasant Society." *American Ethnologist* 2:727-56.

Rosaldo, Michelle Z. 1980. *Knowledge and Passion.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1983. "The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self." *Ethos* 11:135-51.

_____. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling." *Culture Theory* içinde, der. Richard Schweder ve Robert A. LeVine, 137-57. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Michelle Z. ve Louise Lamphere, der. 1974. *Women, Culture, and Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Rosenberg, Daniel V. Tarihsiz. "Magical Language and the Language of Magic." Yayımlanmamış müsvedde.

Rosenblatt, Paul C., R. Patricia Walsh ve Douglas A. Jackson. 1976. *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*. New Haven, Conn.: HRAF Press.

Rosenfeld, Henry. 1960. "On Determinants of the Status of Arab Village Women." *Man* 60:66-70

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Salzman, Philip Carl. 1978. "Does Complementary Opposition Exist?" *American Anthropologist* 80:53-70.

Sapir, J. David ve Christopher Crocker, der. 1977. *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Schneider, Jane. 1971. "Of Vigilance and Virgins." *Ethnology* 10:1-24.

Seitel, Peter. 1977. "Saying Haya Sayings: Two Categories of Proverb Use." *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric* içinde, der., Sapir, J. David ve Christopher Crocker, 75-99. Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Sharma, Ursula. 1978. "Women and Their Affines: The Veil as a Symbol of Separation." *Man*, yer belirtilmemiş, 13:218-33

_____. 1980. *Women, Work, and Property in North-West India.*

Shweder, Richard ve Robert A. LeVine, der. 1984. *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Simmel, Georg. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*. Der., Kurt H. Wolff. Glencoe, Ill.: Free Press.

Smart, J. R. 1966. "A Contribution to the Study of Form in Egyptian Bedouin Poetry." *Journal of Semitic Studies* 11:202-16.

_____. 1967. "A Bedouin Song from the Egyptian Western Desert." *Journal of Semitic Studies* 12:245-67.

Sowayan, Saad Abdullah. 1985. *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Stein, Lothar. 1981. "Contradictions Arising from the Process of Sedentarization Among the Aulad Ali Bedouins of Egypt." *Contemporary nomadic and Pastoral Peoples: Asia and the North* içinde, der. Philip Carl Salzman, 33-44. Studies in Third World Societies, no. 18. Williamsburg, Va.: Antropoloji Bölümü, College of William and Mary.

Tambiah, Stanley. 1968. "The Magical Power of Words." *Man*, yer belirtilmemiş, 3:175-209.

Tillion, Germaine. 1966. *Le harem et les cousins*. Paris: Editions de Seuil.

Turner, Ralph. 1976. "The Real Self: From Institution to Impulse." *American Journal of Sociology*. 81: 989-1016.

United Nations Research Institute for Social Development (Birleşmiş Milletler Toplumsal Kalkınma Araştırma Enstitüsü). Tarihsiz. "The Role of Perceptions, Attitudes and Values of People in Relation to Environmental and Developmental Measures and Programmes: Land Reclamation in Mariout, Egypt, Research Design." Daktiloyla yazılmış yazı.

Wikan, Unni. 1984. "Shame and Honour: A Contestable Pair." *Man*, yer belirtilmemiş, 19:635-52.

Wolf, Arthur. 1970. "Childhood Association and Sexual Attraction: A Further Test of the Westermarck Hypothesis." *American Anthropologist* 72:503-15.

Wolf Margery. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Yalman, Nur. 1963. "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93:25-59.

Young, William C. 1982. "Decorated Bedouin Clothing: The Cultural Logic of Abstract Designs." Middle East Studies Association'ın (Ortadoğu Araştırmaları Derneği) 16. Olağan Toplantısında Sunulan Bildiri, Philadelphia.

Zwettler, Michael. 1976. "Classical Arabic Poetry Between Folk and Oral Tradition." *Journal of Asian and Oriental Studies* 96:198-212.

____. 1978. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. Columbus: Ohio State University Press.

NOTLAR

BİRİNCİ BÖLÜM

1 Aslında tam telaffuzu Evlâd 'Alî'dir ama ben yine de budunbetimcilerin söyleyişini tercih ettim.

2 Bu zaman zarfında belirli sürelerle İskenderiye ve Kahire'ye gitmem gerekti. Ayrıca 1979 yazında iki aylığına ABD'ye gittim.

3 Onların yeni eve taşınmalarının asıl nedeninin benim gelişim olduğunu anlamam için epey zaman geçmesi gerekmişti. Beni rahat ettirmek için eski evin yetersiz kalacağına karar vermişler. Yıllarca yaşadıkları evden hayli büyük ve daha zarif olan yeni ev, topluluğun çekirdeğini oluşturan araziden ayrı olarak yolun karşısında ve üstünde kurulduğu toprak üzerinde hak iddia etmek üzere yapılmıştı. Yeni eve taşınanlar başta yalnız kalmışlardı ve bu ailenin düzenini bozduğum, kadınları arkadaşlarından uzaklaştırdığım için kendimi suçlu hissetmiştim. Ancak zaman geçtikçe kadınlar statü ve konfordaki gelişmenin arkadaş kaybını fazlasıyla telafi ettiğini düşünür olmuşlardı; bu şekilde başka evlerle yakın bağlar kurmuşlardı.

4 Yerleşik topluluklar halinde yaşayanlar arasındaki gerçek bağlar bu kadar basit değildir; bu içinde yaşadığım ve babayanlı akrabalık bağıyla bağlı olanlardan ibaret olmayan topluluğun bileşiminden ve Peters'ın betimlediği konak yerinden de açıkça görülür. Bkz. ikinci bölüm, yirmi üçüncü dipnot.

5 Paul Riesman'ın (1977) ve Vincent Crapanzano'nun (1980b) örnek çalışmalarında kendileriyle denekler arasındaki karşılaşmaya dikkat kesilmenin ve bu karşılaşmada iç gözlemin sonuçları aydınlatıcı olmuştur. Buradaki içgörü ve kavrayış, araştırmacılardan hiçbirinin kendi üzerinde fazla durmamalarından kaynaklanmaktadır. Manda Cesara'nın *Reflections of a Woman Anthropologist* (Bir Kadın İnsanbilimcinin Düşünceleri) (1982) yapıtında, denge değiştiğinde neler olabileceğinin örneği verilir.

6 Budunbetimsel yazı uylaşımlarının tartışması için bakınız Crapanzano (1977) ve Marcus ve Cushman (1982).

7 Amerikalı kadınların Mısır'daki toplumsal iletişim örüntülerine ve ahlak kurallarına karşı olan duyarsızlıklarının klasik bir örneği Vivian Gornick'in *In Search of Ali Mahmoud* (Ali Mahmoud'u Ararken) (1973) yapıtında bulunabilir.

8 Ağıt yakma konusu üçüncü ve altıncı bölümlerde ele alınmaktadır.

9 Hem Yemen örneğinde Makhlouf (1979) hem de güney Fransa örneğinde Rogers (1975) kadınların erkeklerin yanındaki toplumsal görünmezliklerinin bilgiye erişim bakımından yararlarını dile getirmişlerdir.

10 Erkeklerin kadınların dünyasından dışlanmışlıklarını işleyen yaklaşımın ayrıntısı için bkz. Abu-Lughod (1985a); Irak'ta cinsiyet ayrımcılığının olduğu bir topluluğun canlı bir betimi için bkz. Fernea (1965).

11 Sözlük anlamıyla küçük şarkılar demek.

12 Yalnızca biçim değil, işlev bakımından da haiku ve Japonların öbür geleneksel şiirlerinin Bedevi *ğinnave*leriyle birçok ortak yönü vardır. Örneğin, Bayan Murasaki Shikibu'nun on birinci yüzyıl romanı, *Genji'nin Öyküsü*'nde aşıklar arasında gizli bir iletişim biçimi olarak şiir alışverişinin Bedevilerin – beşinci ve sekizinci bölümlerde betimlendiği üzere – kur amaçlı şiir alışverişiyle benzerliğine dikkat edin. Belki de en önemli fark *ğinnave*nin yazılı değil, sözlü bir biçim olmasıdır; dolayısıyla Japon geleneksel şiirinde çok önemli olan hat sanatı konumuz dışında kalmaktadır.

13 Bazı Alman gezginler ve Doğubilimciler geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl Evlad Ali şiirlerinden örnekler toplamışlardır. Bu derlemelerden bazıları hatalarla doludur. 1960'larda J. R. Smart, Evlad Ali şarkıları ve şiirleri üzerine bir çalışma yaptı ama bunun pek azını yayımladı. Sürekli gönderme yaptığı Alman bilim insanları gibi o da bir budunbetimci değildir ve Bedevilerin arasında yaşamamıştır. Araştırmasını birkaç ayda bitirmiş ve bu süre içinde çokça gezmiştir (Smart 1966, 203), dolayısıyla şiirleri ve şarkıları normalde söylendikleri koşullarda duymuş olması ihtimali zayıftır. Bazı durumlarda, bu şiir ve şarkı türlerinin hangi vesilelerle söylendiği konusunda emin değil gibidir. Libya halk şiiri konusunda da az miktarda Arapça yazın bulunmaktadır ve orada örnekler, açımlamalar ve tiplendirmeler bulunmakla birlikte yine çok az bağlamsal bilgi bulunur.

[14] Bunun önemli bir istisnası Sowayan'dır (1985). Ne yazık onun kitabı ben müsveddeyi bitirdikten sonra yayımlandı, o yüzden de oradaki savları buraya dahil edemedim. Sözlü edebiyat alanının makul bir incelemesi için bkz. Finnegan (1977).

[15] Burada *söylem* terimini dar dilbilimsel anlamıyla, biçimselleştirilmiş bir iletişim tipi olarak kullanıyorum (örneğin, bkz. Labov, 1972). Öbür durumlarda onu daha geniş anlamıyla, birinci bölümün yirmi üçüncü dipnotunda açıkladığım şekilde kullanacağım.

[16] İki çalışmaya da alan araştırmasından dönene kadar ulaşma imkânım olmadı.

[17] Asad'da (1973) insanbilim ve sömürgecilik çok zekice tartışılmaktadır.

[18] Caton (1984, 430) Yemenli kabile üyelerinin şiir okumanın erkekçe bir şey, bir erkeğin topluluk içinde şiiri şarkı biçiminde okumasınınsa aşağılayıcı bir durum olduğunu düşündüklerini belirtir. Şiiri şarkı biçiminde kadınlar okurlar. Evlad Ali'de böyle bir ayrım bulunmamakla birlikte çok yakın çevrenin olduğu toplantılar ve düğünler haricindeki toplumsal bağlamlarda şarkı biçiminde şiir okumak utanç verici ve uygunsuz kabul edilir. Bkz. beşinci ve sekizinci bölümler.

[19] Şiiri düz okumakla şarkı biçiminde okumayı ele alırken Caton bu ayrımın Yemenlilerde geçerli olduğunu ima eder. Qâdirbûh (1977, 137-39) da topladığı belli şiirleri Libyalı bazı Bedevi erkeklerinin, kadın şiiri diye, tiksintiyle karşıladıklarını bir dipnotta belirtir. Şiirle kadınlar ve gençler arasındaki ilişkiyi sekizinci bölümde ele alacağım. Dinkaların gençlerle şarkılar arasında kurdukları bağla ilgili ilginç bir kuram için bkz. Deng (1972, 1973).

[21] Lancaster (1981, 68) Rvala Bedevileri arasında kadınların şiirsel yeteneklerinden söz eder ama maalesef onların şiirlerini çözümlemez. Boesen'in (1979/80) Peştu kadınların ağıt ve T. B. Joseph'ın (1980) Faslı Berberi kadınların düğün şiirleri üzerine araştırmaları bu alanda görülen araştırma kıtlığının istisnalarıdır.

[22] Aynısı Geertz'in (1976) Fas'ta tartışmacı iletişim ve şiir alışverişine yaptığı vurgu ve Sowayan'ın (1985) erkeklerin şiirleri ve siyasete odaklanmaları hakkında düşündükleri için de söylenebilir.

[23] Evlad Ali'de kahramanlık şiirlerinden çok kişisel şiirlere daha büyük önem verilmesi de mümkündür ve bu da belki görece barışçıl koşullarda yaşamaları dolayısıyla siyasal serüvenlere ilgi beslememeleriyle ve yarı-yerleşik yaşantılarının tarım ve hayvancılığın birleşimine dayanmasıyla ilgilidir. Meeker (1979, 193-208), yirminci yüzyılın başla-

rında Kuzey Afrika'nın Kuzeydoğu Libyalı Bedevileriyle (Evlad Ali onlarla akrabadırlar) ve Kuzey Arabistan'da yalnızca hayvancılık yapan göçebeler arasında tam da bu türden farklılıkları dile getirir. Şiirin değişen rolüne ilişkin benim varsayımım (sekizinci bölüm) da bu yorumu destekler.

23 Benim kullandığım biçimiyle *söylem* terimi, onur ideolojisince biçimlendirildiği şekliyle günlük yaşamın eylem ve sözlerine gönderme yapar. Toplumdilbilimde yaygın olarak kullanılandan daha geniş anlamda olmakla birlikte bu, Foucault'nun (1972 ve 1980) ve çeşitli çağdaş edebiyat eleştirmenlerinin izinden giden mevcut kullanımla tutarlıdır. Daha kesin bir tanım için bkz. altıncı bölümün ilk başlığı, *Kayıp Söylemleri* ve aynı bölümün ikinci dipnotu.

24 İdeoloji terimini Marksist anlayışın onu gizemlileştirdiği biçimiyle değil, birçok insanbilimcinin "kültür" demeyi tercih edebileceği geniş anlamıyla (bkz. Bourdieu 1977) kullanıyorum. İdeoloji, dünyadaki şeylere ilişkin tanımların esasını oluşturur; insanlar onunla anlar ve hareket ederler. Onun toplumsal ve siyasal sistemle ilişkisi her tarihsel ve budunbetimsel durum için ayrı ayrı belirlenmelidir.

25 Genellikle onurla birlikte değerlendirilen utanç kavramını ele almıyorum. İleride göreceğiz ki iffet, onurla birlikte değerlendirilmeye daha uygundur çünkü onun kadınlarla zayıflar için geçerli olan biçimidir. Bkz. üçüncü ve dördüncü bölümler ve üçüncü bölümün onuncu dipnotu.

26 Akdeniz toplumlarında "onur ve utanç" yazını hakkında kaynaklar için bkz. üçüncü bölüm, ikinci dipnot.

* Türkçe'de bu sözcüklerin hepsi "duygu" olarak çevrilebilmekle birlikte "sentiment"in daha çok zihinsel süreçten geçirilmiş duyguları ifade ettiğini söyleyebiliriz (çev).

İKİNCİ BÖLÜM

1 Mısır-Libya sınırının kestiği büyük çöle verilen adlardan biri de Libya Çölü'dür. Bu çölün Mısır'da kalan bölümü için çoğunlukla Mısırlıların kullandığı terimi tercih ettim: Batı Çölü.

2 Bedeviler *nevâşif* sözcüğünü kullanırlar. Tahıl, hurma ve süt ürünleri kuru besin olarak kabul edilir. Sebzeler bu sınıfa dahil edilmez. Besinlerin neye göre sınıflandırıldığıysa ilginç bir araştırma konusu olabilir.

3 Ben *ilkbahar* sözcüğüyle bir mevsimi kastediyorum ama Bedeviler bu sözcüğü bu şekilde kullanmazlar. Onlar *rabi'* (genellikle "ilkbahar" diye çevrilir) ile mevsimi değil, otlakların durumunu anlatırlar. Ekimden ocağa kadar yeterince yağmur yağmışsa çölde otlar ve çalılar boy gösterir. Çöl yeşerdiğinde "ilkbahar" olduğu söylenir; yağmurun kıt olduğu kurak yıllardaysa çöl yeşermez, o zaman da "ilkbahar" yoktur.

4 Bu değişimler elbette ki Ortadoğu'daki tüm Bedeviler için söz konusu. Ürdün, Suriye ve Suudi Arabistan'da başka örnekler için bkz. Abu Jaber vd. (1978); Chatty (1976, 1978); İbrahim ve Cole (1978); Katakura (1977); ve Lancaster (1981).

5 Napolyon'la birlikte 1798'de Mısır'a gelenlerin, Evlad Ali'nin İskenderiye yakınlarındaki Henâdî kabileleriyle savaşta olduğunu bildiren raporlarına dayanan Obermeyer (1968, 7) sürgünün 1800'den epey sonra gerçekleştiğini söyleyen Evans-Pritchard'ın görüşünü kabul etmez. Büyük olasılıkla belli kollar "bugün bile Bedevilerin toprak ilişkilerinin bir parçası olan ağır, sürekli ve birikimsel değişimler"den meydana gelen bir süreçle kuzeydoğu Libya'dan çıkmaya zorlandılar (Behnke 1980, 162). Geri kalanlarsa Trablusgarplı Türk ve Araplardan destek gören Harâbîlerce yüzyılın sonunda sürüldüler (Evans-Pritchard 1949, 50; Johnson 1973, 32; Obermeyer 1968, 5).

6 *Mrâbtîn* ne Sa'adi kabileleriyle ne de kendi aralarında bir akrabalık bağı olduğunu öne sürmezler; bununla birlikte kabile adı altında gruplara bölünürler. *Mrâbtîn* kabileleri ikiye ayrılır: eskiden haraç ödeyenler ve dindar olanlar (*mrâbtîn bi'l-hrka*). Toplumsa ve siyasal bakımdan genel olarak aşağı kabul edilen *Mrâbtîn*'den dindarlık konusundaki ünlerini yitirmemiş olanlar hâlâ saygı görürler. Bunlar eskiden barış için aracılık eder ve şifa dağıtırlardı. Kökenleri ve toplumsal statüleri konusunda çok karışıklık vardır ve bununla ilgili olarak araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Peters (1977) özgür kabilelerle çeşitli biçimlerde himaye görenler arasındaki ilişkileri işler ancak onun araştırması daha eski dönem Libya'sını konu alır ki orada durum daha farklı görünmektedir. Behnke (1980) daha yakın dönemi ele alır. *Mrâbtîn*'le Sa'adi arasındaki ilişkinin bazı yönlerini üçüncü bölümde değerlendiriyorum ama toplumsal ve dinsel rolleriyle ilgili olup da buraya dahil edemediğim çok şey var.

7 Toplumsal nüfusa ilişkin hesaplar 120 binle 170 bin arasında değişmektedir. Bunların yanlış olduklarına kuşku yok çünkü Batı Çölü'ndeki sayım rakamları kentsel merkezlerde, özellikle Marsa Matruh'ta ve Maryut Gölü'nden kazanılan topraklarda Bedevi nüfusla Bedevi olma-

yan nüfus arasında ayrım yapmamaktadır. Dahası, özel olarak Evlad Ali'yle ilgili rakamlara Mrâbit kabilelerinin dahil edilip edilmediği belirtilmemektedir.

8 Bu dönemle ilgili olarak Evlad Ali tarihini ele kaynaklar bazıları şunlardır: Baer (1960); von Dumreicher (1931); Falls (1913); Murray (1935); Obermeyer (1968); ve Stein (1981).

9 1940'ta İngilizler göçebelere, batıda ilerleyen İtalyanlardan kaçmalarını önerdiler ve doğuda, 'Amriyye yakınlarında onlar için sığınmacı kampları hazırladılar. Mihver güçleri 1940'te Batı Çölü'ne ulaştı ve 1942 yılında Rommel karargahını Marsa Matruh'a taşımıştı bile. Kasım 1942'de Almanların uğradığı yenilginin ardından Bedeviler topraklarına döndüklerinde oraların harap olduğunu gördüler (Obermeyer 1968, 16-17; Bujra 1973, 144). Konuştuğum yaşlı Bedeviler savaşı, kalabalık kampları, bombalamaları, paraşütleri ve uçakları hatırlıyorlardı. Alameyn'deki mezarlığın yanından geçerken bir adam, genç insanların cesetlerinin her yere dağılmış olduğu savaş sahnelerini yine hatırlamıştı. Savaşın miraslarından biri de her yere bırakılmış olan, her yıl Bedevileri sakat bırakan ve öldüren mayınlardır.

10 Projeler ve onların sonuçları Bujra (1973) ve Stein'de (1981) tartışılmaktadır.

11 Hıristiyanlarla – Avrupalılar veya Kıpti Mısırlılar – temas en düşük düzeyde kaldığı için onlar Bedevilerin kendilerini tanımlamalarında belirgin bir referans noktası değildir; Bedevilerin çoğu için onlar ancak dedikodudan ibarettirler. Çok az anlaşalar da Avrupalıların dinleri onlara göre çirkindir ve dilleri de yabancıdır. Hıristiyanlar, Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki ayrımın gereği olarak Bedevi dünyasının kıyısında yer alırlar; ancak bu ayrım köklü olmakla birlikte neredeyse bütünüyle soyuttur ve günlük yaşam açısından önemsizdir.

12 Bedevi lehçesi Doğu Libya lehçesiyle yakın akrabadır ve Kahire ağzıyla kırsal kesimde konuşulan ağızdan söz dağarcığı, telaffuz ve bazı dilbilgisel öğeler bakımından farklıdır. Evlad Ali'nin giyim tarzı da gerek Bedevilerin *labis efendî* (efendiler veya bürokratlar gibi giyinik, yani Batılı giysiler giyinmiş ve başları açık) diye betimledikleri kentli Mısırlılardan gerekse çiftçiler (*flûh*) ve Yukarı Mısırlılardan (*sa'ayde*; bunların erkekleri yenleri açık gallabiyeler giyip başlarını takke ya da sarıkla örter, kadınları da önlük gibi kuşaksız binişler giyip başlarını siyah başörtüsü veya şalla örterler) farklıdır. Bedevilerin giysileri onlarınkinden birçok bakımdan ayrılır, daha iffetli ve dolayısıyla Kuran âdâbına daha uygun olduğu düşünülür. Bedeviler başlarını büyük örtülerle ör-

ter ve cüppeleri de kollarını bileklerine, vücutlarını da ayak bileklerine kadar kapatır. Erkekler başlarını, Arap dünyasının başka yerlerinde de kullanılan ama bu durumda sarık gibi sarılan *smâde* ile örterler; bu, *şenne* adı verilen geleneksel fesin yerini almıştır. *Sovb* denilen yakalı, yenli ve göğüs cepli cüppenin altına bütün erkekler *sirvel*, yani şalvar giyerler. Resmi veya törensel etkinliklerde hiçbir erkek *cerd*'siz görülmez -- omuzda iliklenen ve harmani gibi dökümlü büyük beyaz bir battaniye. Kadınlar saçlarını ince örgüler halinde tepelerine topuz yaparlar ve *tarha* denen siyah örtüyle örterler. Bu örtü saçları, boynu ve omuzları örtecek şekilde bağlanır ve peçe niyetine yüzü de örtebilir. Elbiseleri uzun yenlidir, topuklara kadar iner ve belde toplanır. Kadınlar kuşaksız dışarı çıkmazlar. En yaygın kuşak tipi kırmızı yündendir ve 40 santim genişliğinde, 180 santim uzunluğundadır; boydan ikiye katlanır, bele birkaç kez sarılır ve çengelli iğneyle tutturulur. Kadınlar bu kuşağın katları arasına, yanlarında taşımak veya başkalarından saklamak istedikleri şaşırtıcı çeşitlilikte küçük eşya tıkıştırırlar: sabun, limon, takılar, para, baharat. Dişiliğin kilit öğeleri olan siyah peçe ve kırmızı kuşağın simgeselliği dördüncü bölümde incelenmektedir.

13 Hem bireyler hem de toptan kabile kolları için resmi bir katılım yöntemi var olduğundan soykütüğü bağları her zaman kana dayalı değildir. Evlad Ali arasındaki farklı ırksal tipler de bu gerçekle açıklanır. İngilizlerin yirminci yüzyıl başındaki yakınmalarından o dönemde bu işlemin yaygın olduğu anlaşılıyor. Örneğin, Burg el-Arab'da Sınır Bölgesi Subayı olan Jennings-Bramly, Savaş Bakanı'na gönderdiği 24 Eylül 1926 tarihli muhtırayla (Londra 1926) askere alınacakların sayısını, askerlikten kaçmak için çoğunlukla para ödeyerek kendilerinin Bedevilerce evlat edinilmesini sağlayanları ayıklayarak artırmayı önerir; bu alçakça uygulamayı lanetlerken her kabilenin üçte birinin böyle evlat edinilmiş çiftçilerden oluştuğunu iddia eder (kesinlikle abartı). Bu konuyla ilgili olarak bana, Jennings-Bramly'nin durumu düzeltme çabasıyla ilgili, belki de aslı olmayan, bir öykü anlatılmıştı. Bedevi çadırının bölümlerinin adları üzerine sınav edilirken öğretmenim gülmüş ve gerçek bir Bedevi olacağını ileri sürmüştü. Bedevileri tanıyan "Bramlı" adında zeki bir adamın gerçek Bedevilerle kabile üyesi olduklarını iddia eden çiftçileri ayırt etmek için bir sınav geliştirdiğini anlatmış: bu adam herkesi geleneksel bir Bedevi çadırına çağırıp onun bölümlerini saymasını istemiş. Öğretmenim gururla, bunu yalnızca gerçek bir Bedevinin bilebileceğini söylemişti.

14 Karmaşık bir kavram olan *haşam*'ın anlamı üçüncü ve dördüncü bölümlerde incelenecektir.

[15] Soykütüğünün bölümlenmesine dayalı bu siyasal ilişki modelinin çözümlenmesiyle ilgili sorunları Meeker (1979, 11-15, 183-208) büyük bir ustalıkla açıklamaktadır.

[16] Bölümlü modelin toplumsal yaşamda ideoloji olarak oynadığı rol son zamanlarda Eickelman (1976) ve H. Geertz (1979) gibi Fas uzmanlarının çalışmalarında sorgulanmıştır. Bu uzmanlar bölümlü modelin Fas'taki ekonomik, siyasal ve toplumsal yaşamın gerçeklerini bulandırdığını savunup daha doğru modeller olarak sırasıyla dağınık bir "yakınlık" (*garâbe*) kavramını ve yer değiştiren çiftli bağlar görüşünü önerirler.

[17] Evlad Ali'de siyasal ilişkileri betimlemek veya örgütlemek için akrabalık dilini kullanılıyorlarsa bu, söz konusu dilin yakın toplumsal ilişkiler için çok güçlü bir mecaz olanağı sunmasından ve duygu bakımından çok yüklü olmasındandır. Bu dil siyasal ittifakı ve düzeni keyfi olmaktan çok "doğal" gösterir. Bununla birlikte Peter bize, Bedevilerce desteklenen bu toplumsal ilişkiler modelinin, Bedevi toplumunun işleyişini doğru yansıttığı varsayımına kapılmamamızı hatırlatır. Ona göre bölümlü akrabalık sistemi, "Bedevilerin, safça inançlarından saçma sapan taleplerde bulunmaksızın, toplumsal ilişkiler alanlarını anlamalarını ve belli ilişkilere varlık nedeni bulmalarını sağlayan," bir folk modeli olarak görülmelidir. Ancak diye devam eder Peter, "böyle bir folk modelini toplumbilimsel çözümleme yerine koymak büyük bir hata olur" (1967, 270). Ben de şunu eklemek isterim ki, akrabalık dili özel veya kişiler arası alandan çıkarılıp ona siyasal ve ekonomik ilişkiler alanı gibi kültürel bakımdan değer verilen alanlarda ideolojik ağırlık verilecek olursa onun meşruiyeti artar ve kişiler arası ilişkileri etkileme konusundaki asli gücü pekişir.

[18] Evlad Ali'nin babayanlı akrabalık bağları veya baba tarafından soy ortaklığı için kullandıkları terim, İbn Haldun'un *Mukaddime* çevirisinde (1952) Rosenthal tarafından "grup hissiyatı," Issawi (1950) tarafından da "toplumsal dayanışma" olarak çevrilmiştir. İbn Haldun'un on dördüncü yüzyılda "grup hissiyatı" üstüne yaptığı yorumların benim ele aldığım, Evlad Ali'nin toplumsal yaşama ilişkin düşünceleriyle önemli ölçüde örtüşmesi dikkat çekicidir. Örneğin, "Grup hissiyatı ancak (kan) bağından veya ona benzer bir şeyden kaynaklanır" başlıklı bir bölümde, yakın temasla bir araya gelen kan bağlarının en büyük dayanışmayla sonuçlandığını çünkü akrabalığın kendiliğinden sevgi ve özdeşleşme bağları yarattığını (örneğin, bir akrabaya haksızlık edildiği zaman bu, kişinin utanç duymasına yol açar) ileri sürer. Akrabalık ba-

ğı yakınlaştıkça grup hissiyatı da güçlenir. Ancak İbn Haldun şunu da ekler ki komşular, müttefikler veya himaye edilenlerle, akrabalarla geliştirilen nitelikte yakın bağlar kurulduğunda, onlara karşı da aynı duygular gelişebilir (1958, 264-65).

19 Bourdieu, akrabalık ilişkilerini "okuma"yla ilgili olarak aynı süreci, toplumsal bağlama bağlı olarak, farklı yollarla betimler. Ona göre resmi (erkek) okuma, bağları erkekler üstünden tanırken aykırı (kadın) okuma kadınlar üstünden kurulan bağı daha dolaysız görür (1977, 41-42).

20 McCabe (1983) Lübnan'da bir köyle ilgili veriler sunarken yakın kuzenler arasındaki evliliklerde cinsel arzunun daha az olduğunu belirtir, özellikle de küçüklüklerinde birbirleriyle yakın olan amca çocukları arasında. Ona göre bu, A. Wolf'un (1970), çocukluktan tanışık olmanın cinsel arzuyu bastırdığı yollu savını destekler (söz konusu sav, Tayvan'da iki tip evliliğin – evlat edinilmiş gelinle evlilik ve yabancılar arasında evlilik – tarihinin çözümlenmesine dayanır).

21 Arapların babayanlı koşut-yeğen evliliği tercih etmeleriyle ilgili eski açıklamalar bunun aile mülkünü aile içinde tutmaya yaradığı ileri sürüyordu ki bu görüş Murphy ve Kasdan (1959) ile Keyser (1974) tarafından eleştirilmişti. Ayrıcalıklı babayanlı koşut-yeğen evliliği üzerine geniş bir yazın var. Bourdieu (1977, 32-33) çeşitli görüşlerin özetini sunmakta, Eickelman (1981, 129-31) de özet sunmakla yetinmeyip konuyla ilgili makalelerin eksiksiz sayılabilecek bir dökümünü vermektedir.

22 Bu bağın geçiciliğinin neden olduğu duygusal acı ev sahibimin, benim onların yanında kalmam dolayısıyla yinelediği bir atasözünden de anlaşılabilir: Bir arada yaşamayı ayrılık olduğu için yasaklayın (*harram l-işra bisebeb'il-fergā*).

23 Bourdieu, "Soykütüksel bağ asla bireyler arasındaki ilişkiyi kendi başına belirleyecek kadar güçlü değildir; ancak maddi ve simgesel bir babayanlı mirasla meydana gelen ortak bir mülkün doğurduğu ortak çıkarlar söz konusu olduğunda – bu toplu mülk kadar tehlikelere toplu olarak maruz kalma durumunda da geçerlidir – böyle bir kestirim gücü vardır," (1977, 39-40) yorumuyla ortak mülkün beslediği bağları kabul eder. Ancak Peters'ın (1965, 1967) kuzeydoğu Libyalı deve güden Bedeviler için gösterdiği gibi ikamet, ortak mülk ve akrabalık fiiliyatta sınırdaş değildir. Evlad Ali de buna istisna oluşturmaz. Yaşadığım konak yerinin merkezinde iki adamın yetişkin oğulları ve onların bakmakla yükümlü oldukları – eşler, çocuklar ve himaye edilenler da-

hil – insanlar vardı. Onlara bağlı, aynı kabilenin iki başka koluna üye yoksul aileler vardı. Peters geç 1940'larm kuzeydoğu Libya'sına ait güzel karşılaştırmalı malzeme sunar: orada babayanlı akrabaların birlikte ikamet oranları yüzde 80'e ulaşmaktadır (1967, 262) ancak Peters, belirli bir konak yerinin üyeleri arasındaki bağların çözümlemesinde gösterir ki, özellikle kadınlar aracılığıyla kurulan birkaç başka bağ türü de konak yerinin kimlerden oluştuğunu fiili olarak belirler (1965). Peters'ın şemasıyla betimleri arasındaki tutarsızlığa dikkat ediniz – bunun düzeltmesi J. Davis'te (1977, 234-35) bulunabilir.

24 Türklerde ve Araplarda ortak onurun yorumuna ilişkin göz kamaştırıcı bir karşılaştırma için bkz. Meeker (1976). Onur cinayetlerinin mantığı ayrıca dördüncü bölümde de açıklanmaktadır.

25 Fazla yoksul veya uzaktan akraba değillerse – ki bu durumda koyun yerine on Mısır lirası verilir – bir erkek veya kardeşler topluluğu koyun veya keçi getirir. Kadınlar için aslolan parasal armağanlardır. Bunun yanı sıra şeker, çörek veya şerbet gibi şeyler de getirebilirler ama bunlar isteğe bağlıdır. Sünnet düğünlerinde kadınlar sünnet çocuğunun anne ve büyükannesine para verirler; eve dönen erkeğin eşi veya eşlerine, annesine ve bazen de kız kardeşlerine para verilir. Düğünlerde damadın annesine, büyükannesine ve kız kardeşlerine düğün günü, ertesi gün de gelininkilere damat ailesi tarafından *nugût* (düğün armağanları) verilir. Gelinin akrabaları gelinin annesine, büyükannesine, bir de belki ablasına para verirler. Bu parasal armağanlar genellikle çok küçük miktardadır (on Mısır kuruşuyla bir Mısır lirası – yaklaşık 1.5 dolar – arasında); fakat kadınların nakit paraya ne kadar az sahip oldukları hesaba katılırsa bu miktarın bile onlara çok geldiği olur. Bir törende verilen miktar önceki değişimlere bağlıdır, tıpkı erkeklerin fedakârlıklarının önceki armağanlara bağlı olması gibi. (Bunun tek istisnası geline damadın kadın akrabaları ve komşuları tarafından verilen armağanlardır ki böylelikle gelin topluluğun armağanlaşma ağına katılır ve onunla bu kadınlar arasında bir ilişki başlatılır. Onun yapacağı ilk şey uygun bir vesileyle armağanın karşılığını vermektir.) Kadınlar aldıkları armağanın miktarına dikkat ederler ve karşılığını verirlerken bu miktarı biraz artırmaya çalışırlar. Bu tırmanma eğilimi bilinen nedenlerden ötürü bir lira düzeyinde durur. Erkekler genellikle koyun miktarını artırmasalar da daha nitelikli bir hayvan armağan etmeyi tercih edebilirler.

26 Kızların eğitimi önündeki en büyük engel cinsellikle ilgili kaygılardır. Beş yıl öncesine kadar yanlarında yaşadığım topluluğa en yakın okul-

lar yaklaşık dört kilometre uzaktaki komşu kasabalardaydı. Kimse kızını o kadar uzağa göndermiyordu. Topluluğun görüş alanı içinde bir okul açılınca bazı kızlar gitmeye başladılar ama çoğu çok geçmeden ayrıldı; kentli öğretmenlerin uyguladıkları disiplinden ve dayaktan yakınıyorlardı. Kimse bu bahanelerine itiraz etmedi. Topluluktan yalnızca bir kız beşinci sınıfa kadar devam etti. Onun babası kardeşlerinin, topluluk dışından erkek çocuklarıyla bir arada olacak yaşı geçtiği yollu muhalefetine karşın kızının okula gitmesine izin vermişti. Kız çocuğu olan kadınlar okulun onları asi ve tembel yaptığından yakınıyorlardı. Beşinci sınıfta olan tek kızın homurdanmaları eğitimin Bedevi yaşam tarzı üzerinde gerçekten de önemli etkileri olabileceğinin ipuçlarını veriyordu. Kendisinden beklenen ev işlerinin ağır yükü altında ezilince bazen, "Kahrolası Bedevi yaşam biçimi," diye küfreder ve eğitimli biriyle evlenip bir kent veya kasabada kibar bir yaşam sürme isteğini dile getirirdi. Oysa öte yandan yabancılara, Hıristiyanlara, hatta Mısırlılara karşı katı önyargıları vardı ve Bedevilerin değerlerini, özellikle iffet ve terbiyeyle ilgili olanları şiddetle savunurdu. Okula gitmenin daha kolay olduğu ve eğitimin saygı gördüğü kentsel bölgelerde kızların okula devam oranları daha yüksektir. Yine de 1976 yılı itibariyle Stein'in Batı Çölü'nde eğitimin durumu üstüne olan istatistiklerine göre kızlar öğrencilerin yüzde 29'unu oluşturuyordu (1989, 39). Özellikle Marsa Matruh için, bu istatistiklere Bedevi olmayan nüfusun dahil edilip edilmediği açık değildir; çünkü eğer dahilse rakamlar olması gerekenin üstündedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1 Benzetme ve mecazın ikna işlevleri propagandayla ilgili olarak Burke (1969), büyüyle ilgili olarak da Tambiah (1968) tarafından incelenmiştir.

2 Bu konuda oldukça zengin bir yazın var. Peristiany'nin (1966) derlediği yapıt hâlâ klasik olma özelliğini sürdürmektedir. Dördüncü bölümün sonunda başlıca kuramsal yaklaşımların bazılarına gönderme yapılmaktadır. J. Davis (1977) ve Gilmore (1982) Akdeniz insanbilimini değerlendirirken geniş bir yelpazeyi kapsayan malzemeyi özetlerler. Hıristiyan tarafıyla ilgili olarak Campbell (1964) budunbetimsel çalışmaların en zenginlerinden birini sunarken Blok (1981), Brandes (1980), Gilmore (1980), Herzfeld (1980) ve Pitt-Rivers (1977) ayrı ayrı önemli savlar ileri sürerler. Meeker (1976) ve Bourdieu (1966, 1977,

1979) Akdeniz'in Müslüman yanında onur üzerine heyecan verici tartışmalar sunarlar. İslam dünyasında onur düzgüsüne daha geleneksel bir yaklaşım için, Evlad Ali'yle ilgili olarak bkz. Abou-Zeid (1966). Yakın zamanda Wikan (1984), onur ve utanç kavramlarının ikil karşıtlıklar olarak ele alınmaması gerektiğini dile getirir ki benim çözümlemem de bunu kesinlikle destekler. Herzfeld (1984) de Akdeniz kültür alanını şeyleştirmenin tehlikelerine karşı uyarır.

3 *Mrâbtîn*'in ahlaken daha değersiz oluşlarını açıklamak bazı kabilelerin dinsel meziyetleriyle bilinmeleri ve ermişlerle şifacıların çoğunun Mrâbit kabilelerinden çıkmaları nedeniyle güçleşmektedir. Evlad Ali, onurla ilgili görüşlerinin İslami ilkelere aykırı olduğunu bazen fark etmekle birlikte İslam'ı ahlakla ilişkili görürler.

4 İlk olarak Peristiany'de (1966) çıkan bu yazının son biçimini tercih ettim çünkü hem çevirisi daha iyi hem de yazar bazı değişiklikler yapmış.

5 Lancaster (1981, 67) bedensel acıya aynı şekilde sessizce katlanmanın Rvala Bedevilerinin de özelliği olduğundan söz eder.

6 Bununla birlikte *akl* sözcüğünün kullanımında farklılıklar var gibidir. Fas örneğinde Eickelman bunu benim Bedeviler için kullandığıma benzer anlamda kullanır. Ona göre, "akıl, toplumsal düzende, geçici de olsa, somut olarak beliren egemenlik ve itaat örüntülerini ayırt etme ve doğru davranma yeteneğidir" (1976, 141). Eickelman şunu da belirtir: "Akıl, kişinin toplumsal düzeni algılama ve o düzen içinde doğru davranacak şekilde kendini disipline etme yeteneğiyle birlikte gelişir" (1976, 141). Anderson (1982, 405) da Afganistan'daki Pahtular için *akl*'ın "akıl" veya "mantık" olduğunu ve "işbirliği ve soğukkanlılık olarak tezahür ettiğini ve toplum içinde, özellikle toplu ibadetlerle öğrenildiğini" ileri sürer. Müslüman dünyanın farklı toplumlarında *akl*'a ilişkin yerel inançları sistemli olarak karşılaştırmak ilginç bir araştırma konusu olur.

7 Dwyer'a (1978) göre Faslıların da benzer inançları vardır: "Erkek sorumluluğunun kökenlerinin belirsizliği düşünülürse erkeklerin çoğunun *akil*'liğin (zekâ, sorumluluk) sınırına ulaşmalarının görece geç yaşlarda gerçekleşmesi şaşırtıcı olmamalı. Bunun en erken kırk yaşında, yani sorumluluğun gelişimine en elverişli görünen yaşta en parlak durumuna ulaştığına inanılır" (1978, 101).

8 Batı Çölü'nün *'avâkil*'i hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mohsen (1975, 39).

9 Boşanabilmek için kendilerini bir dinsel kişinin veya bir kabile reisinin "yanına atan" kadınların izledikleri yöntemlerin iyi bir betimi için bkz. Mohsen (1967, 163-65). Böyle bir kadına *râmye* denir.

10 Örnek vermek gerekirse, *haşam*'ı kolaylık olsun diye "utanç" diye çevirmek ve böylelikle Evlad Ali'yle ilgili konumuzu insanbilimin bildik onur ve utanç söyleminin tam ortasına oturtmak cazip gelebilir. Ancak ileride de açıklığa kavuşacağı üzere böyle yaparsak bu kavramı, olduğu şeyin karşıtı olarak yorumlamamız gerekir. Evlad Ali için iffet ve utanç, onurun aldığı biçimlerdir. Onursuzluksa ayrı bir konudur.

11 S. Davis (1983, 156-57) Fas'ta aynı terimin benzer biçimde kullanıldığını ifade eder.

12 Cinsel ayrımcılık üzerine bu görüşler Abu-Lughod (1985a)'da ayrıntısıyla ele alınmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1 Kadınlar bu toplumsal sistemde dezavantajlıdırlar çünkü onurlu olmayı kolaylaştıran araçlara erişemezler. Kendi kabile kimliklerini korumak ve çocuklarının statülerini bir ölçüde etkileyebilmekle (Abou-Zeid 1966, 257) birlikte onlar kan bağlarını aktaramamaktadırlar. Dolayısıyla babasoyluluk açısından soyutlanmakta ve bu yüzden de onurun bazı yönlerinin aktarıldığı soykütüğün dışında kalmaktadırlar. Ekonomik bakımdan kadınlar neredeyse istisnasız olarak bağımlıdırlar. Onlar aslında mülk sahibi olabilmektedirler ve İslam hukukuna göre bir erkek kardeşin hakkının yarısı kadar mirasa hakları vardır ancak uygulamada kadınlar seyrek olarak toprak ve hayvanlar gibi üretici mülke sahip olurlar; mirastan kendilerine düşen payı da gerektiğinde baba ocağına dönebilme ve erkek kardeşlerinin onlara her zaman bakacakları ve maddi destek olacakları varsayımına dayanarak ilgili kardeşlere bırakırlar. Erkek kardeşlerle kız kardeşler arasındaki ilişkinin ve evlilik yaşamında kadınların erkek kardeşlerine süren bağımlılıklarının ayrıntıları için bkz. Granqvist (1935) ve Rosenfeld (1960). Ekonomik bağımlılık kadınların hem bağımsız hareket etme hem de cömertlik gösterme ve bağımlılar edinme yeteneklerini sınırlar. Bir başka deyişle, onur açısından kilit bir öğe olan *kadr*'larını, yani erklerini sınırlar.

2 Bu yorumu Dwyer'ın (1978, 45) Fas'ta Taroudannt'tan derlediği bir halk öyküsüyle benzerliği ilgi çekicidir. Bu halk öyküsünde Adem'le Havva'nın günlerce birbirlerini aradıkları ama Adem nihayet Havva'yı

bulduğunda Havva'nın onu hiç aramaya yeltenmediğini ileri sürdüğü anlatılır.

3 Bu kuttörenin yapıldığını hiç görmedim ama Granqvist'te (1935, 84) benzer bir oyuncak bebek betimine gönderme yapılır. Bu kaynakta Filistinli köylülerin düğünlerde gelinin kuklasını yaptıkları ve buna *zirâfe* dedikleri açıklanır. R. Joseph (tarihsiz) da Faslı Berberi topluluğunun "yağmurun gelini" töreninde benzer bir oyuncak bebeğin kullanımından söz eder.

4 Fischer (1978, 204-5) âdet kirlenmesiyle ilgili Müslüman, Zerdüşt ve Yahudi inançları ve kuttörenlerini karşılaştırır.

5 Araplarda sağ ve solun anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Chelhod (1973).

6 Kadınların toplumsal olarak çok nadiren annelikle özdeşleştirilmeleri gerçeği cinsellik ve cinsel edimlerle bu kadar yakından ilişkilendirilen bir toplumsal durumun tehdit edici doğasına da bağlanabilir. Arap dünyasının genelinin tersine, Batı Çölü'nde kişiye çocuklarının adıyla hitap edilmesi seyrektir; birine "falancanın annesi" demek bir saygı belirtisi değildir. Bedeviler hitap ederken kişinin ilk adını kullanırlar, bunun ardından da babasının ilk adı ya da hangi kabilenin üyesi olduğu belirtilir. Daha da ilginç olan, genç birine annesi aracılığıyla akraba olanlar (yani anne tarafından akrabaları) o gence bu bağ yoluyla gönderme yapmak veya onu bu yolla tanımlamak istediklerinde onu "falan-falanca, babası falan-falancadır" diye anarlar ki burada babanın adının yerini annenin adı alır. Babasoyluluk düşüncesi ekseninde örgütlenen bir toplumsal sistemde babalık, üstüne basa basa vurgulanan bir toplumsal gerçektir; bu gerçekle doğal cinsellik edimleri arasında yakın bağ kurulmaz.

7 Doğu Sudan'ın Raşâyde Bedevilerinin giyimindeyse bu geçiş çok daha belirgindir (bkz. Young 1982).

8 Bu sözcüğü çevirmeden bırakıyorum çünkü ne yaptıysam anlamını bulamadım. Sözcük genellikle "makas" anlamında kullanılır; kadının daha sonra Muhammed bûh Sultan'ın kölelerinin dilini kesmesini buyurmasına bakılırsa bunu canlı bir makas olarak değerlendirmek akla yakın geliyor (Bildiğim kadarıyla bazı Arap ülkelerinde yengece "makasın babası anlamında *ebu makas* deniyor, dolayısıyla *makass*'tan kastedilen bu hayvan olabilir, çev.).

9 Bu dural denklem Ortner'ın (1974), kadınlara evrensel olarak daha az değer verilmesinin, erkeklerin "kültür"le bağlarına karşılık, onların

"doğa"yla yakın ilişkili görülmelerine dayandığı yollu iz bırakmış savını hatırlatır. Ona tepki olarak ortaya konan birçok sav gibi (örneğin bkz. MacCormack ve Strathern 1982) benim savım da bu denklemin bu basit haliyle farklı kültürlerde tutmadığını ileri sürer.

10 Granqvist (1935, 161) 1920'lerin sonunda Filistinli köylülerde de benzer bir inanca işaret eder. Köylüler kirli bir kadının başkalarına zarar verebileceğine inanıyorlarmış. Bu bağlamda bir denekten şu söz alıntılanır: "Birinin kem gözleri varsa ve kirli bir kadın ona dik dik bakarsa iyi olmaz."

11 Bir babayanlı koşut-yeğen, kız veya kızın babası başka birine niyetlenseler bile amca kızıyla evlenmek konusunda hak iddia edebilir. Babanın veya ağabeyin kararlaştırdığı evliliklerin son anda baba yeğeni veya amca oğlunca engellendiği sık sık görülür. Ben oradayken olan bir örnekteki gibi, bazıları oldukça duygusal olabiliyor: tüm düğün konukları toplanmıştı ki ansızın gelinin kuzeni silahlı destekçileriyle bir kamyonet içinde gelmiş ve gelini alıp götürmüştü. Kuzenler genellikle düğünden uzun zaman önce hak iddia ederler ve ya para tazminatıyla ya da gelinle damat aileleri arasındaki görüşmelerin sona ermesiyle ödüllendirilirler.

12 Benim savım Bourdieu'nünkiyle aynı çizgidedir. O da babayanlı koşut-yeğen evliliğini "sevgi ilişkisini olduğu biçimiyle tanımanın reddi" olarak görür ve bu tür evliliklerin "cinsel işbölümüne ilişkin mitsel-kuttörensel gösterimle kusursuzca uyumlu" (1977, 44) olduğunu belirtir.

13 Bununla birlikte, geline okunan manilerde bunun tersi anlam taşıyanları da vardır – yani geline ailesini unutması gerektiğini söyleyenler, örneğin aşağıdaki düğün şarkısı:

> Kolunu sana doladığında
> Seni büyüten babanı unut

14 Evlad Ali'de boşanma hakkında daha fazla bilgi için bkz. yedinci bölüm, dördüncü dipnot.

15 Okuyucu açısından konuyu basitleştirmek için sözcüğü cümle içinde İngilizce'ymiş gibi kullandım (dolayısıyla burada Türkçe bir sözcükmüş gibi yer alıyor, çev.).

16 Aynı işleyiş öç konularında da görülür. Cinayet, kurbanın topluluğuna yapılmış bir saldırıdır ve o topluluğun savunmasızlığını gözler önü-

ne serer: Başkalarının gözünde topluluk zayıf düşmüştür. Cinayetin öcünü almak gücü ve erki yine kazanmanın, saldırıya uğramış olmanın utancını silmenin bir yoludur. Onur cinayetleri karmaşık bir konudur. İlke olarak kadını öldürmek onuru geri kazanmanın tek yolu olsa da gerçekte böyle bir şeye çok az rastlanır. Zina nedeniyle kız kardeşlerini öldüren yalnızca iki erkeğin öyküsünü işittim ve her iki olay da on beş yıl önce olmuştu. Bunun dışında, aileleri uzaklara taşınan veya başka bölgelerden yabancılar ya da konuyu örtbas etmek isteyen kuzenlerle evlendirilen birçok kadının gizli tutulan öyküsünü de duydum. Böyle durumlarda onur ülküleriyle aile yakınlığı ve insanlık gerçeği çatışır. Aynı zamanda bkz. Antoun (1968).

17 Anderson'dan başka üç insanbilimci daha (Abu-Zahra 1978; Fischer 1978; Makhlouf 1979), Müslümanların bağlamlarında birden çok kullanımı ve anlamı olan peçe üstüne ufuk açıcı yazılar yazmışlardır. Bu insanbilimciler peçeyle ahlak arasındaki bağı kabul ediyorlar ama bunu basitleştirerek cinsellik veya İslam'a indirgemiyorlar. Genel olarak Hindistan ve Pakistan üstünde uzmanlaşan insanbilimcilerin peçe konusundaki araştırmaları daha aydınlatıcıdır, belki de dinsel etmenlerden çok toplumsal etmenlere bakmaya zorlandıkları için; çünkü Hindistan'da peçe kullanan topluluklardan ancak bazısı Müslüman'dır. Jeffery (1979) peçe takma ve inzivanın, İslam ve dindarlıkla ilişkisi nedeniyle, Delhi'deki türbedarlarca güvenilirliklerini artırmak için nasıl kullanıldığını gösterir. Sharma (1978, 1980) Kuzey Hindistan'da kadınların, Bedevi kadınlardan farklı olarak, yalnızca hısımlar için peçe taktıklarını anlatır. Burada Sharma köy dışevliliği durumunda bu tür peçe kullanımının işlevleri hakkında ilginç savlar ortaya atar. Papanek ve Minault (1982) tarafından derlenen yapıtta da çok iyi birkaç makale yer almaktadır.

18 Kuşağın yaştan önce gelmesi konusuyla ilgili olarak bir adamla onun dayısının genç karısı arasında geçen bir konuşmaya tanık olmuştum. Kadın adam için peçe takıyordu, adamsa takmamasını istiyor ve, "Benim için peçe takarsan sana nasıl *hâltî* [teyze] diyebilirim?" diyordu.

19 Bu davranış Kennet'in (1925), Evlad Ali kadınlarının peçe takmadıkları yollu yanlış gözlemini açıklayabilir. Erkeklerin olmadığı bir saatte evimize bir yabancı (İngiliz) geldiğinde kadınların onu peçesiz selamlamakla kalmayıp aynı zamanda ona çekinmeden dik dik baktıklarına da tanık olmuştum.

20 Koşullar bile sıra dışı bir biçimde peçe takma için gerekçe olarak kullanılabilir. Hem anne hem de baba tarafından birinci derecede kuze-

niyle evli olan, dolayısıyla da büyüdüğü konak yerinde yaşayan genç bir kadının babası karşısında peçe takmadığını gördüğümde bunun nedenini sormuştum. Genç kuzenlerinin dediklerine göre yeni evlendiğinde babası için peçe kullanmaya başlamış. Fakat sonra hastalanmış ve babası onu kasabadaki doktora götürmeyi önermiş; kamyonetin arkasında giderken kadının peçesi rüzgardan uçmuş. Ondan sonra bir daha babası için peçe takmamış.

BEŞİNCİ BÖLÜM

1 Evlad Ali'de *ginnave*lerin düzülmesi ve okunmasında şiir alışverişi ve dil oyunlarının arka planı için bkz. Ek.

2 Metinlerin anlamlarını nasıl çeşitli bağlamlardan aldıklarına ilişkin son derece güzel, kapsamlı ve duyarlı bir tartışma bkz. Becker (1979).

3 Smart'ın (1966, 1967), Hartmann'ın (1899) ve Falls'ın (1908, 1913) kaydettiği, *barrāke, mecrūde* ve *takk* dahil, birçok şiir ve şarkı türü artık olağan koşullarda okunmuyor, en azından benim yaşadığım Bedevi topluluğunda. Bu şarkılarla ilgili kasetlerin çoğu Libya'dan kaçak getiriliyor ve çok seviliyor; ben de onlarla böyle tanıştım. Bu türlerin çoğu son zamanlarda çok büyük değişim geçiren düğünlerle ilgiliydi. Eskiden sünnet ve düğünler yedi gün kadar sürerdi. Etkinliklerin çoğunu genç erkeklerin şarkı ve şiir okumaları oluşturuyordu. Düğünlerdeki başlıca etkinlik, genç erkekler bir yarım daire oluşturup şarkı söyler ve el çırparlarken genellikle gelinin kız kardeşi veya kuzeni olan bir genç kadının peçeli halde ortalarında oynadığı *saff*'tı (betimleme için bkz. 'Abd al-Hamid 1969, 136-40; Mason 1975; ve Qadirbūh 1977,14). Erkeklerin şarkıları oynayan kadının güzelliğini över, yüzünün ve bedeninin ayrıntılarını anlatırdı. Otuz yaşını aşkın kadınların çoğu bu oyunu hatırlıyorlardı. Ancak benim katıldığım düğünlerde kadınlar yalnızca kendi aralarında oynuyorlardı. Bir başka düğün şarkısı türü de gelinin evden alınmasıyla ilgiliydi. Geçmişte gelinler deve sırtında kurulan bir tahtırevanla (*karmūd*) götürülürken bugünlerde bu iş araba veya pikapla yapılmaktadır. Smart (1966, 207), bir örneğini çevirip çözümlediği *barrāke* adlı türün düğün törenlerinin bu bölümüyle ilgili olduğunu varsayar ve bunda haklıdır da.

4 Bedevi şiir sanatını genel olarak ele alırken Smart "ikisi [şiirler ve şarkılar] arasındaki ayrımın asla kesin olmadığını" (1966,202) doğrular ve Batı Çölü'ndeki şiir külliyatını kabaca iki ulam – şiirler (düz biçimde okunan) ve şarkılar (tekdüze bir ezgiyle söylenen) halinde sınıfla-

manın yalnızca kendi gözlemine dayandığını itiraf eder (1967, 246).

5 Smart (1967, 247-48) da *kavl* teriminin "şiirle şarkı için kullanılan tek ortak terim olarak göründüğünü" kabul eder.

6 Smart (1966, 206) *ginnave*nin kadınlardan duyduğu tek şarkı türü olduğunu belirtir. Aslında kadınlar daha uzun olan başka bir şarkı türü daha söylerler ve aralarda, erkek şiiri olarak gördükleri sözlü şiirlerden bölümler okurlar. Bir düğünde yaşça büyük kadınlar bir halka oluşturmuş ve düğünlerde eskiden erkeklerin söyledikleri baz şarkılar söylemişlerdi. Olağan koşullarda böyle yapmazlardı (artık erkekler bile onları söylemiyor); bunun nedeni, kız tarafının söylediği Mısırlı çiftçi şarkılarına tepki olarak Bedevi kimliklerini öne çıkarma isteğiydi. *Ginnave*leri kadınlar kadar erkekler de okumakla birlikte Qâdirbûh (1977, 137-39) bir dipnotta, erkeklerin onun topladığı bazı şiirleri kadın şiiri diye tiksintiyle karşıladıkları kafa karıştırıcı bir olay anlatır. Qâdirbûh onların cinsiyet ayrımcılıklarına üzülür. Kendi alan araştırmamı yaptığım toplulukta böyle bir ayrım saptamadım ve kadınların erkeklerden işittikleri şiirleri yinelediklerine tanık oldum. Cinsiyet ve şiir sanatı konusunun ayrıntılı araştırılması gerek.

7 *Ginnave*nin şiir ve şarkı olarak okunuşları çok farkhdır ve bu durum ölçünün belirlenmesini zorlaştırır, hatta bazı durumlarda gereksiz kılar. Smart'a (1967, 250) göre Evlad Ali şarkıları, *ginnave* dahil, vurgu esasına dayalı olarak düzülür; Al-Ghannây (1968) da ölçüyü *el-müktezib* olarak sınıflandırır. Bu kitapta sunulan örneklerden anlaşılacaktır ki şiirlerin dizemleri arasında epey fark vardır ama öyle olsa bile bu dizem, şiir olarak okunduğu sürece önem arz eder; şarkı olarak okunduğunda ölçünün zaten hiçbir anlamı kalmıyor.

8 Özellikle sesi güzel olanlar sözcükleri daha sık tekrar ederler çünkü bu onlara ezgiyle oynama ve şarkıyı uzatma fırsatı verir. Qâdirbûh'un (1977, 122), uzunluğun, şarkının kentte mi yoksa çölde mi okunduğuna bağlı olduğu (kentte şarkıların duyulması kolayken çölde insanların seslerini yükseltmeleri ve sözcükleri yinelemeleri gerektiği) görüşü çok kuşkulu görünmektedir. Ron Jenkins (kişisel iletişim) de şarkı okuma biçiminin, Bedevi toplumsal yaşamında şiirin temsil ettiği, duraksayan esini ve duyguların zapt edilmesini canlandırdığı görüşünü (merak uyandırıcı ama doğrulanması mümkün değil) ortaya atmıştır.

9 Finnegan (1976) kalıp kavramının yararlılığını eleştirel bir bakışla inceler.

10 Qâdirbûh (1977) bu şarkıların doğu Libya edebiyatının yüzde 60'ını

oluşturduğunu hesap etmektedir ama bu oran oldukça keyfi görünmektedir. Al-Ghannay (1968, 7) da en sevilen türün bu olduğunu belirtir ki Evlad Ali için bunu doğrulayabilirim.

11 Bu terimi şiire göre farklı farklı çevirdim. Anlam özellikle göz imgesine dayanıyorsa aynen bıraktım, yoksa "ben/kendi" diye çevirdim.

12 Falls'un (1908) *hâtr*'ı Almanca *Gemüt* olarak çevirmesini ilginç buldum; bu sözcüğün İngilizce'de tam karşılığı yoktur ve genellikle, pek de yerinde olmayacak şekilde, "ruh" olarak çevrilir (Steven Caton, kişisel iletişim).

13 *'Aziz*, az bulunur, değerli, sevgili anlamına gelen ve Arap dünyasında ortaklaşa kullanılan bir Arapça sözcüktür. *'Alem*'ın kökeni kesin değildir. Büyük ihtimalle, yüksek bir noktada olması sayesinde belirgin veya çok görünür olma, anlamında bir sözcükten türemiştir. İnsanlar için kullanıldığında yüce veya önemli, yani sevilen biri anlamına gelir. Qâdirbûh'un (1977, 125), bu sözcüğün kullanımının, Bedevi toplumunda şiirin önemli, hatta en yüksek toplumsal değerin dışavurumu olduğu düşüncesinden kaynaklandığı yollu varsayımında doğruluk payı olabilir. Bu ihtimal son bölümde değerlendirilecektir.

14 Şiir düzmenin rekabetçi yönü *miclâs* kurumu açısından çok önemliydi. Bu kurum çerçevesinde genç erkekler, kendisiyle şiir alışverişinde bulunmak üzere bekâr bir genç kadının çadırında toplanırlardı. Dendiğine göre kadının şiirlerine en iyi karşılığı veren kişi onunla evlenmeye hak kazanırdı. Birlikte yaşadığım Bedeviler Jibrîl (1973, 66) tarafından betimlenen bu kurumu duymuş olmakla birlikte hiçbir böyle bir şeye tanık olmamıştı. Öyle sanıyorum ki bu kurum, eğer varolduysa bile, uzak geçmişe ait. *Ginnave* söylendiği belirtilen diğer etkinliklerden bana sözü edilen bir tek koyun-keçi kırkma etkinliğidir (Ekte ele alınacak). Qâdirbûh (1977, 108) harman dövülür ve dövme yapılırken de *ginnave* okunduğundan söz eder.

15 Görece yakın geçmişte, düğünlerde *ginnave* atışmalarının yapılması yaygındı (yakın zamana kadar bunlar daha batıda görülüyormuş). Deneklerin belirttiklerine göre, konak yerinin önünde yarım daire oluşturan genç erkekler, başta oynayan kadına (*haccâle*), uzun şarkılar okumakla kalmıyorlar, aşık oldukları kadın veya kızlara bireysel olarak *ginnave* de okuyorlarmış. Hepsi de yakındaki bir çadırda toplanmış olan kadınlar ve kızlar da söylenenleri duyabiliyor ve bizzat karşılık veriyorlarmış.

16 Düğünlerle sünnetler arasındaki ilişki ve Fas'taki sünnet törenlerinde cinsellik üstüne karmaşık bir çözümleme için bkz. Crapanzano (1980a).

17 Düğün *ğinnavesi* türünden bir tat verebilmek için birkaç örnek sunmak istiyorum ki okuyucu düğünlerle ilişkili olmayan daha yaygın *ğinnave* türüyle karşılaştırma yapabilsin. Bir düğünde, gelini babasının evinden almaya giderken damadın amca kızı çeşitli şarkılar söylemişti. Onlardan biri de şuydu:

> Biz yüksekteki eve alışkınız
> Aşağıdakine inmeyiz...

Bununla kendi ailesini statü ve ahlak bakımından yüksekte olmakla övdüğü gibi aynı statüden olması gereken gelin ailesini de üstü kapalı yüceltiyordu çünkü damada eş vermeye layık görülmüşlerdi. Amca kızı bir başka şarkıda da kuzenini, avını (gelin) eve getiren bir şahine benzeterek onunla gurur duyduğunu dile getiriyordu. *Truşûn* denen kuşun cinsini belirleyemedim ama insanlar çok küçük bir tür olduğunu açıkladıklarından onu serçe diye çevirdim. Ancak baykuş da olabilir. Asıl önemli olan, ulu şahinin yanında aşağı sınıftan bir kuş olması.

> Bir şahin, serçe değil
> Başlığı kalktı ve avını getirdi...

Gelinin kadın akrabaları düğünden bir önceki gece ve onu kocasının evine uğurlarken şarkı söylerler. Şarkılarının birçoğu, aşağıdaki gibi, gidişine duyulan üzüntüyü dile getirir:

> Ev de komşular da ceylan gözlünün
> Gidişine üzüldüler...

Buradaki kayıp duygusu verdikleri kızın değerli oluşuna dikkat çeker. Aşağıdaki *ğinnave*de gelinin akrabaları başlık parasını umursamadıklarını ifade ederek asıl kazançlı çıkanın damat tarafı olduğunu anıştırırlar:

> Parası olan kaybetti

Sevgiliyi alan kazandı...

Bu örnekler düğün şiirlerinde ifade edilen duyguları kapsam bakımından temsil etmekten uzaktır. Sevinç ve mutluluğa ilişkin kalıpsal ve kestirilebilir deyişlere ek olarak ilgili kişiler veya söz konusu evlilik hakkında da belli şeyler anlatılmak istenir. Örneğin, bir adamın ikinci eş aldığı düğünde birinci eşin akrabalarının, kendi taraflarından olan kadınların erdemlerini hatırlatmaları ve kocanın anlayış göstermesi için yakarmaları gibi.

Ginnaveyle birlikte, fakat evli kadınlardan çok bekâr kızlara tarafından söylenen *şittave* adlı bir mani türü de vardır. Düğünlerde *ginnave*lerin arasına serpiştirilen *şittave*lerin ilk türle arasında bir bağ bulamadım ama ikisinin karışık söylenmesi bir geleneğin bozulmasının sonucu olabilir. Libya'dan derlediği malzemeye dayanarak Qâdirbûh (1977, 144) ikisini izleksel bakımdan hep birbirine bağlı olarak değerlendirirken Jibrîl (1973, 92), düğünlerde önlerinde kadın oynayan erkeklerin iki tür şarkıyı da okuduklarını ekler. Düğünlerde artık kadınlar erkeklerin önünde oynamadıkları için oyuna eşlik eden şarkılar korunurken izleksel bağın asıl yapısının yitmiş olması bizi şaşırtmamalı.

[18] Okundukları bağlam ve içeriklerinin farklı olması nedeniyle düğün ve sünnet *ginnave*lerini günlük yaşamda söylenenlerden ayırıyorum. Evlad Ali'de bunlar arasında sözlüksel bir ayrım yapılmamakla birlikte hangisinin hangi bağlama uygun olduğu hemen anlaşılır. Düğün *ginnave*leri başka bir çalışmada çözümlenecektir.

[19] Qâdirbûh (1977) *ginnave*leri atasözlerine benzetir ancak unutulmamalı ki Evlad Ali'de şiirler atasözlerinden (*emsâl*) açıkça ayrılır. Qâdirbûh atasözleri gibi *ginnave*lerin de birer öyküsünün olduğunu ve öykü unutulsa bile anlamın yitmediğini savunuyor. Bana kalırsa benzerlik daha çok türlerin toplumsal işlevlerinde görülmektedir. Her iki tür de olağan konuşmalardan ayrı ama onların içinde görülen belirgin dilsel biçimlerdir ve bireyler onlara, toplumsal etkileşimlerde bugünün belirli durumları hakkında geçmişe dayanan kültürel kalıplar aracılığıyla konuştuklarında başvururlar. Atasözleri daha öğretici, şiirler de daha anlatımsal olmakla birlikte ikisi de, Burke'ün (1969) onaylayacağı üzere, ikna etmeye veya harekete geçmek için durum saptaması yapmaya yönelik retorik niteliktedir. Bu konuyu son bölümde ele alacağız. Atasözlerinin kullanımı üstüne yenilikçi bir çözümleme için bkz. Seitel (1977).

ALTINCI BÖLÜM

1 Becker (1979) da Irvine (1979) de biçimsel olma ve olmama konusunun Bloch'un (1975) törensel ve olağan konuşma ayrımını yaparken savunduğundan daha karmaşık olduğunu ileri sürerler. Biçimsel olma ve olmama derecelerinin hem söz edimlerine hem de bu edimlerin toplumsal bağlamlarına göre değişebileceğini belirten iki yazar da dikkatlerimizi, günlük konuşmaların biçimsel ve kalıpsal olabileceği gibi törensel konuşmaların ve biçimsel söylemlerin de biçimsel olmayabileceği ve görece kendiliğinden olabileceği ihtimaline çekerler. Bu ihtimal bu çalışma için önemlidir çünkü iki söylemin de eşdeğer kabul edilebileceği ve dolayısıyla da karşılaştırılabileceği anlamına gelir.

2 Foucault'nun terimbilimi çerçevesinde bu terimleri "söylemsel oluşumlar" olarak adlandırmak daha doğru olabilir ancak kendisi de *söylem* sözcüğünün belirsizliğini dile getirir ve savunur (1972, 80). Sonraki çalışmasında (1980) Foucault söylemlerin erkle ilişkisini vurgular. Aynı zamanda bkz. Said (1978).

3 Bunu ve başka bazı şiirleri başka yerlerde ufak tefek yorum farklılıklarıyla çevirmiştim.

4 Bu deyişin kalıp olduğu Charles Doughty'nin Arap Bedevileriyle ilgili şu sözlerinden anlaşılır (Meeker 1979, 28'de alıntılanmış): "Tüm [Bedevilerin] dil[i] aslında aynıdır ama her kabilenin ağzı, *loğra*, farklıdır ve komşu kabileler hep birbirlerinin ağızlarında kusur bulurlar. 'Onların konuşmaları,' derler, 'biraz "eğri büğrüdür," *evec*.'"

5 Kan davası ve öç Black-Michaud (1975) ve Peters'da (1951, 1967) ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

6 Bu belirtiler, araştırmalarda ölüme karşı verildiği bildirilen duygusal ve davranışsal tepkilere büyük benzerlik göstermektedir. Marris (1974, 26) aşağıdaki belirtilere dikkat çeker: bedensel acı ve sağlığın bozulması; geçmişi geride bırakamama – bu, örneğin, anılar üstünde çokça düşünmeyle, ölülerin varlığını hissetmeyle, ölülerin eşyalarını bırakmamayla, yakının ölümünü kavrayamamayla, gerçekdışılık hisleriyle dışa vurulur; kendini her şeyden geri çekip kayıtsızlaşma." Human Relations Area Files (İnsan İlişkileri Alan Dosyaları, Rosenblatt vd. 1976, 6) verilerine dayanarak ölüme verilen tepkiler konusunda yapılan kültürler arası bir araştırmaya göre ölüm, güçlü duygular uyandırmanın yanı sıra "iştah ve buna bağlı kilo kaybı, çalışma etkinliklerinin kesintiye uğraması, normalde ilginç gelen şeylere ilginin yit-

mesi, girişkenliğin azalması, uyku bozukluğu ve rahatsız edici düşler" dahil, davranış örüntülerinde de değişiklikler meydana getirebilir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

1 Libya'da *sovb halîl* olarak bilinen türü uzunluk, ölçü ve konu bakımından tanımlayan Jibrîl (1973, 76) bu şiirlerin hepsinin aşkın veya sevilen kişinin bazı yönlerini ele aldığını söyler. Ancak *ginnave*lerin öbür izleklerin hepsinden çok aşkla ilgili olduğu su götürmese de Jibrîl bu konuda fazla ileri gider. Beşinci bölümde sunulan şiirlerin çoğu aşkla ilgiliydi ve altıncı bölümde betimlenen durumların bazıları da aşka ilişkin kayıpları konu alıyordu. Başka örnekler Ek bölümünde bulunabilir.

2 Baba-oğul arasındaki saygı ilişkisi nedeniyle oğullar asla babalarının yanında şarkı söylemezler. Hacı'nın babasının oğlunun şiirlerine gösterdiği ilgi onun ona beslediği gizli hayranlığın bir belirtisidir. Niçin hayranlık beslediğiyse son bölümde araştırılacak.

3 Düğünün on beş gün ardından gelini kendi ailesine resmi bir ziyarete götürmek ve bu çerçevede onlara kurbanlık koyun ve belki de çay, şeker ve un armağan etmek âdettendir. Bu örnekte damadın ailesi gelini ağabeyine ve daha önce yanında yaşadığı annesine zaten götürmüştü. Sonra amcalarını – her biri bu ailenin ilişkili olmak istediği önemli insanlar – ziyarete gitmişlerdi. Babasını da özel olarak ziyarete gitmişlerdi çünkü annesinden boşanmış, ondan ve çocuklarından ayrı yaşıyordu. (En uzakta yaşayan baba olduğu için ziyaret listesinin sonunda yer alıyordu.) Çoğu durumda bir *zevra* yeter (olağan koşullarda kızın babası ve amcaları aynı konak yerinde olurlar) ancak bu örnekte damat ailesi gelin tarafının dağınıklığından yararlanıp cömertliklerini gösterme fırsatı bulmuştu.

4 Evlad Ali'de boşanma konusu karmaşıktır. İslam hukukuna göre koca, karısına üç kez üst üste "Seni boşuyorum," demekle onu boşayabilir. Bedeviler için bu "kesin" boşanmadır; ben buna resmi boşanma diyorum. Bedevilerde bunun resmiyet kazanması için kocanın aynı sözü bir kağıda yazması gerekir. Böyle bir boşanmanın üstüne koca, karısıyla resmi olarak yeniden evlenmeden onu geri alamaz; bunun içinse kadının bir başkasıyla evlenip boşanması şarttır. Ayrıca bu durumda yine başlık parası ödemesi gerekir. Ne var ki kesin olmayan boşanmalar da vardır ve daha yaygın görülen boşanma türü budur. Koca, yukarıdaki sözü bir kez söylerse karısını, o rıza gösterirse, geri alabilir. Be-