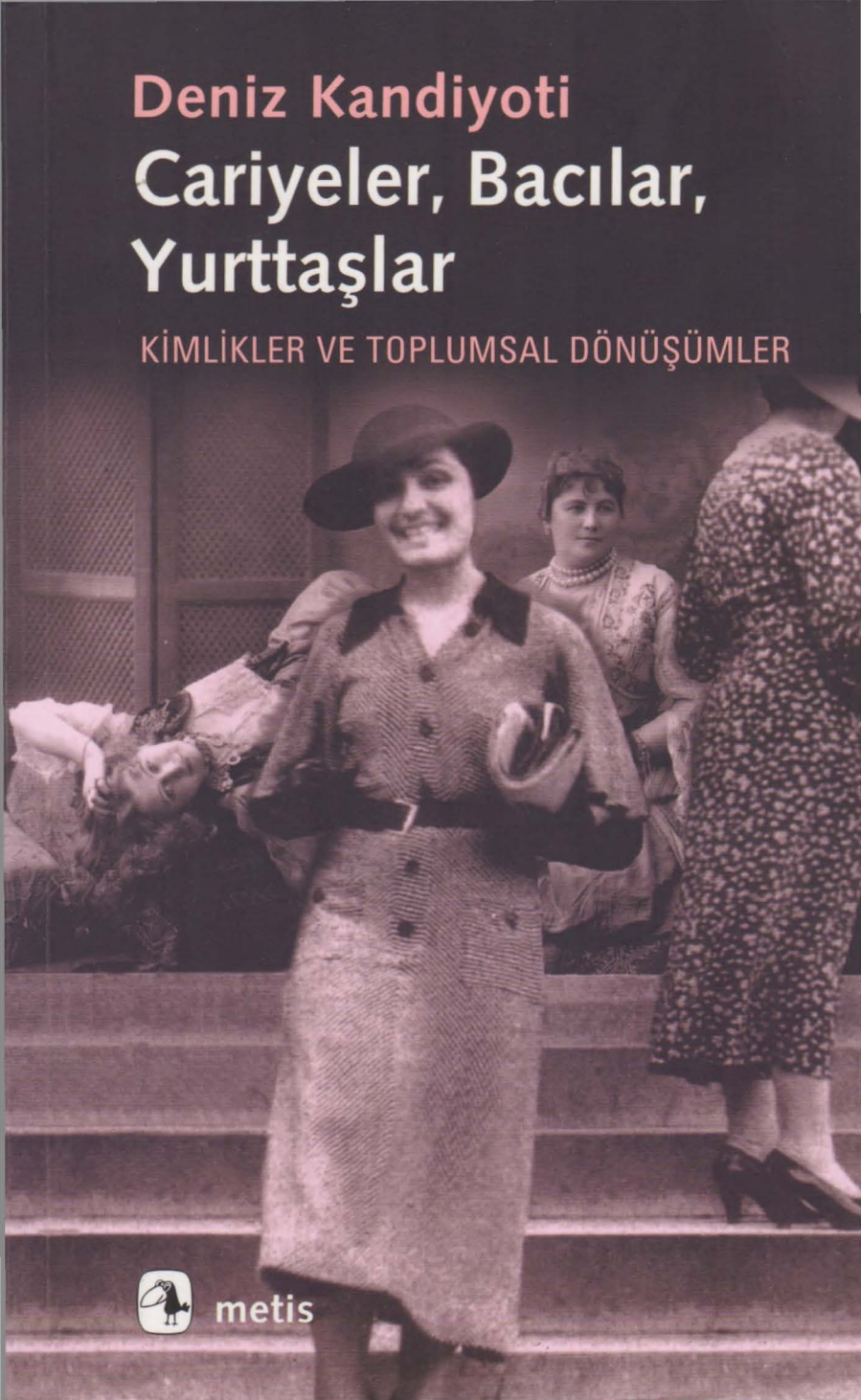
Deniz Kandiyoti

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar

KİMLİKLER VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜMLER



metis

Deniz Kandiyoti

Cariyeler Bacılar Yurttaşlar

Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler

Deniz Kandiyoti, halen Londra'da yaşamakta ve Londra Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. 1969-1973 yılları arasında Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1974-1980 yılları arasında da Boğaziçi Üniversitesi'nde görev yapmıştır. Yayınları arasında *Women and Rural Production Systems, Women, Islam and the State* ve *Gendering the Modern* adlı kitaplar ve feminist kuram, kadın ve gelişme, Ortadoğu'da kadın ve toplumsal cinsiyet üzerine çeşitli makaleler vardır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Kadın Araştırmaları 11

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar
Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler
Deniz Kandiyoti

© Deniz Kandiyoti, 1996
© Metis Yayınları, 1996, 2013

İlk Basım: Temmuz 1997
Dördüncü Basım: Ekim 2013

Yayıma Hazırlayanlar: Beril Eyüboğlu,
Müge Gürsoy Sökmen
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi: İki fotoğraftan kolaj; *önde*, 1930'lu yıllarda ilk kadın hukukçulardan Süreyya Ağaoğlu (Zehra Toska Arşivi) ve *geride* Sebah & Joallier çekimi fotoğraf (yak. 1880).

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-150-8

Deniz Kandiyoti

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar

KİMLİKLER VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜMLER

Çevirenler:
Aksu Bora ve
Feyziye Sayılan, Şirin Tekeli,
Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay



metis

BU KİTAPTA YER ALAN YAZILARDAN,

"Cinsiyet Rolleri ve Toplumsal Değişim: Türkiyeli Kadınlara İlişkin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme" (çev. Aksu Bora) "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women" (*Signs 3*, Güz 1977: 57-73; ayrıca *Women and National Development, The Complexities of Change*, haz. Wellesley Editorial Committee, Chicago University Press, 1977) ile "Urban Change and Women's Roles" (*Sex Roles, Family and Community in Turkey*, haz. Ç. Kâğıtçıbaşı, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1982: 101-20) makalelerinin birleştirilerek düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

"Kadınlar ve Haneiçi Üretim: Türkiye'de Kırsal Dönüşümün Etkileri" (çev. Aksu Bora) "Women and Household Production: The Impact of Rural Transformation in Turkey" (*The Rural Middle East*, haz. K.-P. Glavanis, Londra: Zed Press, 1989) adıyla; "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler" (çev. Fevziye Sayılan) "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case" (*Feminist Studies*, Yaz 1987: 317-38) adıyla; "Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım" (çev. Şirin Tekeli - Hüseyin Tapınç) "Women, Islam and the State: A Comparative Approach" adıyla (*Comparing Muslim Societies*, haz. J. R. Cole, Ann Arbor: University of Michigan, 1992) yayımlanmış ve *Toplum ve Bilim* Bahar 1991'de basılmıştır.

"İslam ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif" (çev. Aksu Bora) "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective" (*Women in Middle Eastern History*, haz. N. R. Keddie - B. Baron, New Haven: Yale University Press, 1991) ile "Bargaining with Patriarchy" (*Gender and Society 2 (3)*, 1988) makalelerinin birleştirilerek düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

"Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri" (çev. Aksu Bora) "Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel" (*Feminist Issues*, Bahar 1988: 35-50) adıyla; "Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri: Kadınlar ve Ulus" (çev. Aksu Bora) "Identity and Its Discontents: Women and the Nation" (*Millenium 3*, 1991; ayrıca *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, haz. L. Chisman - P. Williams, Harvester Wheatsheaf, 1993) adıyla; "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar" (çev. Şirin Tekeli - Ferhunde Özbay) ilk olarak *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar*'da (haz. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim, 1990) basılmıştır.

"Erkeklik Paradoksları: Ayrımcılığın Yaşandığı Toplumlar Üzerine Bazı Düşünceler" (çev. Fevziye Sayılan) "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies" (*Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, haz. A. Comwall - N. Lindisfame, Londra: Routledge, 1994) adıyla yayımlanmıştır. "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda Gözden Kaçırılan Yönler" (çev. Aksu Bora) "Gendering the Modern" (*Rethinking the Project of Modernity in Turkey*, haz. S. Bozdoğan - R. Kasaba, Washington: University of Washington Press, 1997; Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998) adıyla yayımlanmıştır.

İçindekiler

Giriş
Bir Alanın Öyküsü:
Kadın Araştırmalarının Gelişimi 9

Birinci Bölüm

TOPLUMSAL DEĞİŞİM: KIRSAL/KENTSEL

Cinsiyet Rolleri ve Toplumsal Değişim
Türkiyeli Kadınlara İlişkin Karşılaştırmalı
Bir Değerlendirme 23

Kadınlar ve Haneiçi Üretim
Türkiye'de Kırsal Dönüşümün Etkileri 54

İkinci Bölüm

ATAERKİLLİĞİN İDEOLOJİK
VE KURUMSAL BAĞLANTILARI:
MİLLİYETÇİLİK, DEVLET VE İSLAM

Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?
Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler 71

Kadın, İslam ve Devlet
Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım 92

İslam ve Ataerkillik
Karşılaştırmalı Bir Perspektif 119

Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar
Türk Romanında Kadın İmgeleri 146

Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri
Kadınlar ve Ulus 162

Üçüncü Bölüm

MODERNLİK VE KADIN/ERKEK KİMLİKLERİ

Ataerkil Örüntüler
Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin
Çözümlenmesine Yönelik Notlar 185

Erkeklik Paradoksları
Ayrımcılığın Yaşandığı Toplumlar Üzerine
Bazı Düşünceler 198

Modernin Cinsiyeti
Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda
Gözden Kaçırılan Yönler 221

Giriş

Bir Alanın Öyküsü: Kadın Araştırmalarının Gelişimi

Bu kitap 1975 ile 1995 tarihleri arasında yazılmış seçilmiş denemeleri içeriyor. Geriye baktığımda fark ediyorum ki bu yazılar sadece kendi özgeçmişimi değil aynı zamanda gelişmekte olan bir araştırma alanının da öyküsünü anlatıyor. Okurumla paylaşmak istediğim işte bu öykü.

İlk iki yazı "kadın ve gelişme" sorunsalının yeni şekillenmeye başladığı 70'li yıllara rastlıyor. Batı'da uzun zamandır bir feminist literatür geleneği olmasına karşın, Üçüncü Dünya'da kadın üzerinde çalışmalar –antropologların incelemeleri ve kadın hakları konusundaki polemik yazılar bir yana bırakılırsa– yok denecek kadar azdı. Bu çalışmaların hız kazanması aslında söz konusu toplumların kendi içinden gelen bir sorgulamaya veya harekete bağlı olmadı. Bu alana ilgi dolaylı yollardan ve egemen toplumsal kalkınma söylemlerine tepkisel bir biçimde gelişti. Modernleşme kuramının toplumbilimlere hâkim olduğu 50'li ve 60'lı yıllarda kadının hem ailede hem de toplumdaki genel konumunun geleneksellikten modernliğe geçişle birlikte evrimleşeceği ve daha eşitlikçi bir düzene varılacağı sanısı yaygındı. Ataerkilliğin kendi başına bir toplumsal olgu olarak çözümlenmesi gereği gündemde adeta yok gibiydi.

1975'te Meksika'da yapılan Birleşmiş Milletler'in düzenlediği ilk Uluslararası Kadın Konferansı'nın ortaya attığı en önemli iddialardan biri ise modernleşmenin beklenen sonuçları vermediği, tam tersine cinsler arasındaki uçurumu daha da derinleştirdiği ve hatta modernleşme sürecinde kadınların evvelce sahip oldukları bazı güç ve ayrıcalık kaynaklarından dahi mahrum kaldığıydı. Bu iddialar

daha çok Sahra-altı Afrikası'ndan seçilmiş gözlemlere dayanıyor, ancak daha geniş anlamda üretim ve geçim biçimlerinin köklü bir değişimine dayanan ekonomik kalkınma yollarının kadınlar açısından daha eşitlikçi sonuçlar doğurup doğurmadığı hakkında derin şüpheler uyandırıyordu. Aynı zamanda bu gözlemlerin ardında basit bir "ekonomist" mantık yatıyordu; pazar ekonomisine yönelik üretim biçimleri yayıldıkça bunların gerektirdiği beceriler, aletler, teknikler, kredi ve nihayet para, erkeklerin elinde toplanıyor (ve bu gidişi hem yerel bürokratlar, hem uluslararası kalkınma fonlarını dağıtan örgütler daha da pekiştiriyor), kadınların evvelce önemli olan katkıları değerden düşüyordu. Sonunda kadınlar kendilerini beceri gerektirmeyen, makineleşmemiş ve ücretsiz işlerde, kenara itilmiş buluyorlardı. Bu çözümlemenin ardında yatan varsayım ise, kadınların toplumsal statüsünün üretime katkılarıyla koşut biçimde değişmesi gerektiği ve onların kenara itilmelerinin bir statü kaybına yol açabileceğiydi.

Belki burada ataerkilliğin tarihsel gelişimini kavramaya çalışan ve bunun için de etnografik verilere dayanan bir dizi çalışmanın da etkisini hesaba katmak gerekir. Bu çalışmalar, doğrudan doğadan geçinen avcı-toplayıcı toplumlardan, artık ürün ve mülkiyet üzerinde denetim gerektiren, yerleşik tarım toplumlarına geçildiğinde erkek egemenliğinin ve kadın emeği ve doğurganlığı üzerindeki denetimlerin keskin biçimde arttığını gösteriyordu. Bazı araştırmacılar tanrıçalı din ve tapınma biçimlerinden tek tanrılı ataerkil dinlere geçişi bile insanlık tarihinde kadınların konumundaki değişmeye bağlamışlardı. Bu tür yorumlarda kadınların ezilmesini özel mülkiyete ve aile içinde denetim altına alınmalarına bağlayan Engels'ci yaklaşımın izlerini görmemek mümkün değil. Denebilir ki, 70'li yıllarda Üçüncü Dünya kadınlarının kalkınmadan nasıl etkilendikleri somut alan araştırmalarıyla betimlenirken, kuramsal planda Engels'ci yaklaşım bir yeniden canlanma geçirmiştir.

O sıralarda Türkiye'de kırsal kapitalistleşme süreçleriyle yakından ilgileniyor ve bunların kadınlar açısından sonuçlarını inceliyordum. Elimdeki verilerle o sırada hâkim olan yaklaşımların varsayımları arasında ciddi çelişkiler vardı. Türkiye'deki dönüşümler basit bir ekonomist yaklaşıma sığdırılamayacak kadar karmaşık ve çelişkili sonuçlar doğuruyordu. Bunları anlatabilmek için "Cinsiyet

Rolleri ve Toplumsal Değişim" yazısını yazdım ve kadının konumunu belirleyen etkenlerin çok boyutluluğunu göstermeye çalıştım. Çünkü, kadının üretime katkısının çok yüksek olduğu göçebe aşiretler bile ataerkillikte kimseden geri kalmıyordu; ancak yerleşik Müslüman topluluklarında görülen cinslerin mekânsal ayrımına burada yer yoktu. Yerleşik köy toplumlarında kadınların üretime katkı biçimleri yerine göre çok değişebilmekle birlikte konumlarını belirleyen temel etmenler yaşları, doğurganlıkları ve ailedeki yerleri olmaya devam ediyordu (taze gelin, kıdemli gelin, kaynana olmak gibi). Bundan hemen çıkan sonuç, akrabalık ve aile ilişkilerinin kendine ait bir iç mantığı olduğu ve tek başlarına belirleyici etkilerinin olabileceğiydi. Bu, hiçbir şekilde bu ilişkilerin ekonomiden bağımsız, değişmez ve tarihdışı olarak ele alınmaları anlamına gelmiyordu. Nitekim, tarımda kapitalistleşmenin hane yapıları üzerinde tartışılmaz etkileri oluyor, baba otoritesine dayalı üç kuşaklı geniş aile giderek aşınıyordu. Ancak bu, en azından, ekonomik değişmenin boşlukta değil, *kendine ait güçleri olan* birtakım yerel yapılarla etkileşim halinde gerçekleştiğini göstermekteydi. Dolayısıyla, kadınların bu değişimlerden nasıl etkilendiği ve etkileneceği henüz yanıtlanmamış bir soruydu ve doğal olarak her somut bağlamda tekrar incelenmeliydi.

Türkiye'de kırsal dönüşüm ve pazarla bütünleşme hem ailede ataerkilliği sarsarak genç kuşağa daha fazla özgürlük tanıyor, hem de evde üretilen mal ve hizmetlerin dışardan satın alınmasına olanak vererek kadınların çok ağır olan iş yükünü hafifletiyordu. Kadınların durumlarında kötüleşmeden söz etmek bu bağlamda gerçeği yansıtmıyordu. Kasaba gibi daha karmaşık ve tabakalaşmış yerleşim birimlerine bakıldığında ise, üretim dışındalıklarına karşın kadınların toplum hayatı üzerinde, birtakım sosyal etkinlikler aracılığıyla, önemli dolaylı etkileri olduğu görülüyordu. Büyük kentlerde ücretli işlerde çalışan kadınların ise sınıf konumlarına göre değişen yeni bir dizi sorunla karşı karşıya kaldığı açıktı. Ne var ki, bütün ele alınan konumlarda erkeklere tanınan ayrıcalıklar bir şekilde kendini koruyor ve erkek egemenliği biçim değiştirse bile kendini devam ettiriyordu.

"Kadınlar ve Haneiçi Üretim" yazısında kırsal dönüşümün yarattığı çeşitli ortamlarda erkek egemenliğinin kendini ne şekilde

devam ettirdiğine daha somut bir şekilde bakmaya çalıştım. O sırada kırsal çalışmalarda kadın konusundan tamamen bağımsızmış gibi görünen bir sorunsal zihinleri işgal ediyordu. Tarımda kapitalistleşme her zaman çoğunluğun mülksüzleştiği ve toprağın daha az elde biriktiği bir sürece yol açmıyor, küçük işletmeler piyasa ekonomisi içinde dirençli bir biçimde varlıklarını sürdürmeye devam edebiliyordu. Küçük meta üretimi olarak tanımlanan bu geçim biçimlerinin kendini nasıl yeniden ürettiğini kavramaya çalışmak, kapitalizmin kapitalizm-öncesi üretim biçimleriyle nasıl eklemlendiği konusunda sonuçsuz ve kısır bir tartışmaya yol açmıştı. Aileiçi iş bölümü ve kadınların katkılarının hesaba katılmadığı bu tartışmalar son derece bariz bir olguyu gizliyordu; kırsal hanelerde kadın ve çocukların ücretsiz emeğinden yararlanma imkânı. Kadınların ikincil konumu haneiçi işbölümüne yansıyor ve onların daha çok çalışıp daha az tüketmelerine yol açıyordu. Ayrıca, erkeklerin tarım dışı uğraşlar bulmaları halinde tarımsal üretimin en büyük kısmını kadınlar yüklenebiliyordu. Bu da kuşkusuz, çeşitli kaynaklardan başka girdilerin de yardımıyla, ailelerin toprakta tutunmaya devam edebilmesinin önemli bir koşulunu oluşturuyordu. İlk kez kadın konusundaki körlüğün daha geniş kuramsal çerçeveleri nasıl sınırladığına tanık oluyordum. Bundan sonra bu tecrübe birkaç kez tekrarlanacaktı. Ayrıca, bu yazıda Orta Anadolu'da tarımsal makineleşmenin etkilerine dayanan ve kadınların durumunda göreceli bir iyileşmeye işaret eden daha önceki gözlemlerimin de sınırları ortaya çıkıyordu. Para ekonomisi belki kadınların ev işlerini hafifletmeye katkıda bulunabiliyor, ama aynı zamanda parayı kontrol eden erkeklerle kendi gelir kaynakları olamayan kadınlar arasında tüketim açısından çifte standart yaratabiliyordu. Bundan böyle karar verme süreçlerinden başlayarak tüketimin denetimi cinsler arasında bir çekişme alanına dönüşebilecekti.

İlk dönem yazılarım hâlâ Türkiye'de yaşadığım ve toplumsal değişmelerin etkilerini çözmeye çalıştığım bir devreye rastlamaktadır. O açıdan "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?" tam bir geçiş yazısı sayılabilir. Zira Türkiye'den ayrıldığımda bütün ayrıntılarıyla kavramaya çalıştığımız toplumumuza ve diğer birçok topluma Batılı toplumbilimcilerin birçok kez teleskopla bakar gibi baktığını ve bu bakışın ayrıntıları silip süpürerek ortaya Müslüman toplumlar

veya Ortadoğu toplumları gibi soyut kategoriler çıkardığını gördüm. Batı'da 80'li yıllarda kadın araştırmalarında ciddi bir çeşitlenme olmuş, her yöreye özgü kadın araştırmaları kendi tarzlarını geliştirmeye başlamıştı.[1] Ortadoğu ülkeleriyle ilgili çalışmalarda ise kadın söz konusu olduğunda neredeyse refleksi anımsatan bir düzenlilikle hemen İslamiyet gündeme getiriliyordu. Neredeyse kadınların içinde yaşadıkları toplumların tarihlerindeki, ekonomilerindeki, siyasal rejimlerindeki farklılıklar birer ayrıntıymış ve bu toplumların tek özellikleri Müslüman olmalarıymış gibiydi. Bu saplantıyı eleştiren "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?" hiç kuşkusuz tepkisel bir yazı. Ama, aynı zamanda, ikinci yazı dönemimde sistemli bir çalışma programı oluşturacak soruların da ortaya çıktığı bir anı yakalıyor. Kadınların konumunu anlamak açısından İslam'ın tek başına yeterli bir çözümleme kategorisi olmadığından çok emin olmakla birlikte kendimi bir açmazda bulmuştum. Çeşitli Müslüman toplumların sömürgecilik deneyimleri, bağımsızlık sonrası devlet kuruluşları, milliyetçilik tarihleri kadınları etkileyen politikalarda ve yasalarda görülen farkları rahatça açıklayabiliyordu. Bu yine de yadsınamayacak bazı benzerliklerin varlık nedenlerini, özellikle kadınların denetimiyle ilgili bazı kültür kalıplarının, eğer İslam'a atfedilerek göz ardı edilmeyeceklerse, nereden kaynaklandıklarını açıklamaya yetmiyordu.

Bu soruları, birlikte okunmaları gereken iki yazıda, "Kadın, İslam ve Devlet" ile "İslam ve Ataerkillik"te cevaplamaya çalıştım. Bu beni bazı sezgilerle donatılmış olarak geniş bir çerçevede karşılaştırmalı olarak çalışmaya sevketti. Konuyu bir çeşit ablukaya alarak bir yandan Ortadoğu ve Güney Asya'daki devlet kuruluş tarihçelerini, diğer yandan da Afrika ve Asya toplumlarındaki akrabalık sistemlerini inceledim. Ancak bütün keşiflerimin ve hayretlerimin temelinde hep başlangıç noktam yatıyordu. Afrika'daki akrabalık sistemlerini algılayışım ister istemez Anadolu hanesinden çok farklı oluşlarıyla besleniyordu. Tersine, Çin akrabalık sistemlerindeki derin benzerlikler ve Türkiye'ye Arap Ortadoğusu'ndan bile –Müs-

1. Bu gelişmelerin özeti için bakınız Deniz Kandiyoti, "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmaları", *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, yayıma hazırlayanlar Serpil Çakır, Necla Akgökçe (İstanbul: Sel, 1996).

lüman toplumlar oldukları halde– yakın oluşları beni sanki yeni bir kıtanın eşiğine gelmişim gibi heyecanlandırıyordu.

Bu arayıştan bazı ilginç sonuçlar çıkıyordu. İster sömürgecilik sonrası kurulmuş bağımsız ülkeler (Cezayir veya Pakistan gibi) isterse yerel hanedanların çöküşünden sonra ortaya çıkan devletler olsun (İran ve Türkiye gibi), İslam'ın devlet politikalarını belirlemedeki etkinliği ve siyasi rolü, yerel milliyetçilik akımlarının niteliği ve bunların yarattığı devlet biçimleriyle çok yakından ilgiliydi. Devletlerin kuruluş projelerinde İslam'ın konumu ise, kadınları yakından ilgilendiren aile ve medeni hukuk alanlarının nasıl şekilleneceğini etkiliyordu. Dolayısıyla, Müslüman toplumların devlet tarihleri kadın hakları alanında büyük farklılıkların ortaya çıkmasına sebep oluyordu.

Bunun yanı sıra, Ortadoğu Müslüman toplumlarında görülen akrabalık sistemlerinin ve kadınları denetleme biçimlerinin hiç de İslam'a özgü olmadığı, benzer özelliklerin Hindu, Budist veya Konfüçyüsçü toplumlarda da bulunduğu, buna karşılık Sahra-altı Afrikası'ndaki Müslüman toplumlarına pek uymadığı görülüyordu. Eğer kapsam dışında bıraktığım Güneydoğu Asya'daki Müslüman toplumları da dahil etseydim eminim ortaya daha da karmaşık bir görünüm çıkabilecekti. Demek ki Ortadoğu ülkelerinde görülen erkek egemenliği biçimlerinin İslamiyet'e atfedilmesi temel bir yanılgıya dayanıyordu; çeşitli uygulamalara ve yorumlara yol açabilen ve evrensel bir din olan İslam'ın "klasik ataerkillik" diyebileceğimiz bir erkek egemenliği biçimiyle birbirine karıştırılması. İslam medeniyetinin "merkez" alanları olarak tanımlanabilecek yörelerin klasik ataerkillik alanlarıyla çakışması bu birbirine karıştırmayı kuşkusuz kolaylaştırıyor, yanılgıyı besliyordu. Yoksa farklı yerel akrabalık sistemlerinin İslam'la eklemlenmesi çok farklı sonuçlar doğurabiliyordu. Dolayısıyla, eğer günümüzün Müslüman toplumlarında giderek artan benzerlikler varsa bunların kaynağı dinde değil, modern bir olgu olan dinin siyasallaştırılması ve modern siyasi kimlik mücadelelerinde aranmalıdır. Giderek yaygınlaşan küreselleşme sürekli bir uluslararası insan, para, mal ve fikir trafiğiyle bu kimlik arayışlarına devamlı olarak yeni boyutlar eklemektedir.

Yine de 80'li yılların feminist kuramında sağlam bir yere oturmuş gibi görünen ataerkillik (patriarka) kavramı beni bir türlü tat-

min etmiyordu. Erkek egemenliği sistemlerindeki derin farklılıkları tekil bir ataerkillik kavramında toplamaya kalkışmak yararsızdan da öte, kadınların somut ortamlarda benimsedikleri yaşam stratejilerini doğru biçimde kavramamıza engel olabilir ve "kadınlar, kadın oldukları için ezilirler" gibi basmakalıp ve içeriksiz formüllere götürebilirdi. Nitekim birçok Batılı radikal feminist bu tuzağa düşmüş, onların deneyimlerini ve dünya görüşlerini paylaşmayan Üçüncü Dünyalı ve Batılı siyah kadınların kültür emperyalizmi suçlamalarıyla karşı karşıya kalmışlardı. Paris'te oturan bir kadının bakış açısından örtünen bir Cezayirli kadın, bu kararı kendisi vermiş olsa bile, ancak ezilmişliğini sergiliyor olabilirdi. Kendi toplumunda farklı mücadeleler içinde olan Cezayirli kadın ise, bu tanımlama karşısında kendi toplumunun en sevmediği ayıplarını örtmeye kalkışmaya varacak kadar hiddetlenebiliyordu. Kadın haklarında evrensellik mi, kültüre özgü haklar mı tartışması sürüp giderken, ben hep kadınların –birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar– kendi gündemlerini kavramaya çalışıyordum. Beni en çok ilgilendirenler de ABD'de kürtaja karşı mücadele eden kadınlar, Çin'de eşitlikçi aile yasasına karşı baş kaldıranlar ve İran'da Humeyni yanlısı, örtünmeyi talep eden kadınlardı. Bu ilgi beni kadınların toplumsal uyum, savunma ve direniş stratejileri üzerinde çalışmaya itti.

Acaba ataerkillik kavramından vazgeçip kadınların toplumsal uyum ve direniş stratejileri üzerinde odaklanan bir bakış açısı geliştirsek ne olurdu? Bu bizi yaygınlığı yadsınamayacak erkek egemenliğinden kavram olarak vazgeçmeye değil, ama onun aldığı biçimleri daha hassas bir biçimde tanımlamaya götürebilirdi. "Ataerkil pazarlık" kavramını bu boşluğu doldurabilmek için geliştirdim. Aslında bu kavram çok basit bir mantığa dayanıyordu; kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yollar bir ölçüde içinde bulundukları sistemin mantığıyla açıklanabilirdi. Bütün egemenlik sistemlerinde olduğu gibi erkek egemenlik sistemlerinin de hem koruyucu, hem baskıcı öğeleri vardır ve her sistem içinde kadınların da kendi güç ve özerklik kaynakları mevcuttur. Dolayısıyla onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlar da erkekler kadar bağlı olabilir. Ancak "ataerkil pazarlık"lar birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır ve bu bek-

lentilerin niteliği toplumdan topluma değişebilir. Örneğin, Afrika poligamisinde erkeğin karısının ve çocuklarının bakımından maddi olarak tam sorumlu olması beklentisi yoktur; buna karşılık kadına ait ayrı gelir getiren bir iş alanı vardır ve bu alan üzerinde erkek hak iddia edemez. Kadınların mekânda tecrit edildiği ve ev dışındaki hareketliliğinin sınırlandığı Ortadoğu ve Güney Asya toplumlarında ise erkeğin ailenin maddi ihtiyaçlarını tamamen karşılaması beklentisi vardır.

En çetin sorunlar toplumsal değişmelerin bu karşılıklı beklentileri geçersiz hale getirdiği ve ataerkil pazarlıkların sınırlarının zorlandığı durumlarda yaşanır. Böyle bir açmaz karşısında kadınların çeşitli tepkileri olabilir. Bunları kabaca sistemi onarmaya veya alt etmeye yönelik eylemler olarak görebiliriz. ABD örneğini ele alırsak, ikinci dalga feminist hareketin ailede önemli değişiklikler olduğu bir devreye rastladığını görürüz. Sadece ailesine bakan, kendisine ait geliri olmayan kadının birdenbire kendini boşanmış ve desteksiz bulma olasılığı 1950'lerden sonra keskin bir şekilde artmış ve üniversiteye sırf "uygun bir eş" bulmak için giden kadınlar devri kapanmıştı. Ömür boyu aile içinde korunma vaadiyle büyütülmüş ve terk edilmiş veya kendini gerçekleştirememiş kadınların öfkesi feminist hareketi hiç kuşkusuz besledi. Ne ilginçtir ki, aile içindeki kadın-erkek ilişkilerinin baskıcı yönlerini eleştiren bu feministler bir anlamda işlerliğini kaybetmiş bir kurumdan söz ediyorlardı. Radikal bir söylem gibi görünen feminizm, aynı zamanda, bence, tepkisel bir tavır alıştı. Aileyi baskıcı bir kurum olarak tanımlayan feministlerin karşısındaysa aileyi onarmaya ve statükocu bir ataerkil pazarlığı sürdürmeye çalışan sağcı kadınlar vardı. Onlara göre kadının aile dışına itilmesi onları daha da güçsüz ve savunmasız hale getiriyor, erkekleri ise daha da sorumsuz kılıyordu. Tabii ki sorun, ailenin sarsılmasına karşın, kadınların güç ve güvence kazanmasına yol açabilecek alternatiflerin oluşmamış olmasıydı. Dolayısıyla, kadınların yarattıkları ya da benimsedikleri stratejileri eleştirmeden önce, onların hangi yapısal açmazlardan kaynaklandığını iyi anlamak gerekir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığım çalışma programı elimde birçok yan ürün bırakmıştı. O zamana kadar toplumsal cinsiyetin çeşitli ideolojilerde ve söylemlerde nasıl yapılandırıldığı konusu araş-

tırmalarımın merkezinde değildi. Oysa, "Kadın, İslam ve Devlet" projesi beni birçok ideolojiyle ve özellikle milliyetçi söylemle karşı karşıya bırakmıştı. Kadın sorununun sadece kadınla ilgili olmayıp toplumun genel gidişinin teşhis edildiği bir siyasi mücadele alanı olduğu açıktı. "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri" yazısında Tanzimat dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yılları arasında yazılmış romanlar aracılığıyla kadınla ilgili söyleınlerin geçirdiği dönüşümleri kavramaya çalıştım. Halide Edib'in romanlarındaki milliyetçi kadın kahraman tipi kadın cinselliğinin artık kapatılma yoluyla olmasa bile bastırılma yoluyla denetim altında tutulduğuna ve kadının kamu alanında ancak cinsiyetsiz bir yoldaş olarak kabul edilebileceğine işaret ediyordu. Milliyetçi söylem kadının davranışlarıyla toplumun şerefi arasındaki denklem açısından belki de İslami söylemden çok fazla ayrılmıyordu.

Kadınların ait oldukları topluluklarda "ötekiler" arasındaki sınırın "kültüre uygun" davranışlar aracılığıyla çizilmesi bir anlamda onları tutsak alıyor ve kadınların modern yurttaşlık haklarını geçersiz kılıyordu. "Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri: Kadınlar ve Ulus" yazısında bu fikri açıyor ve özellikle milliyetçi devlet politikalarında kadınların işgal ettiği konumun belirsizlik ve çelişkilerini inceliyorum. Bir yandan milliyetçi projelerin modernleşmeci unsuru kadınları eşit yurttaşlar olarak toplumun kamusal alanında yer almaya davet ediyor, diğer yandan bozulmamış bir milli kültürün taşıyıcılığını yapma görevi de kadınlara yükleniyor ve "modern"in tehlikeleri değişen kadın davranışlarında aranabiliyordu. Bu şartlarda, örneğin Hindistan gibi bir laik devlet denemesiyle yola çıkan ülkelerde bağımsızlık sonrasında devletin geçirdiği meşruiyet bunalımları ve cemaatçilik akımlarının canlanması kadınları kendi ait oldukları dinsel toplumların kurallarına terk edebiliyordu. Şöyle ki, 1987 senesinde Deroala kentinde yer alan bir *sati* (dul yakma) olayı Hindu kadınlığının ve milli değerlerin bayrağı mertebesine yükseltilmiş, olay yeri adeta bir panayıra dönüşerek ülkenin çeşitli yörelerinden ziyaretçi çekmişti.[2] Aşırı Hindu milliyetçiliğini ve Müslüman aleyhtarlığını körükleyen BJP gibi partiler ise bu tarz göste-

2. Hindu âdetlerinde yakılına yöntemiyle defnedilen ölü erkeğin dul karısının aynı zamanda yakılması geleneği vardı. Ancak bu âdet bazı yöre ve kastlarla

rileri siyasi sermaye olarak kullanmaktan geri kalmamışlardı. Milli kimlik pazarlıklarının kadınların bedenleri üzerinden yapılması eşit yurttaşlık iddialarını adeta gülünç duruma düşürmekteydi.

1980'lerin ortalarından itibaren artık çalışma alanımın "kadın" terimiyle tam kavranamayacağını sezmeye başlamıştım. Ataerkillik konusunu çözümlemeye çalıştığım senelerde bile aslında sadece kadınlara değil kadınlarla erkeklerin karşılıklı ilişkilerine ve bunların ne gibi dönüşümler geçirdiğine bakmıştım. Ancak erkek egemenliğinin kendini kadın-erkek ilişkilerinde ifade ettiği gibi eksik bir anlayışla çalışmakta olduğum için dikkatimi yoğun biçimde aile ve akrabalık kurumlarına yöneltmiştim. Oysa, devlet ve milliyetçilikle ilgili çalışmalarım bana ataerkilliğin çok çeşitli ideolojik ve kurumsal bağlamlarda hem ifade hem de destek bulabileceğini göstermişti. Bu nedenle, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar" tıpkı daha önceki dönemimin "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?" yazısı gibi birtakım yeni sezgilerin uç vermeye başladığı bir geçiş yazısıdır.

O sıralarda feminist kuram önemli değişiklikler geçiriyor ve "kadın" terimi giderek yerini toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramına terk ediyordu. Post-yapısalcı feministler ise "kadın" ve "erkek" öznelerinin sabit ve yeknesak olmadığını, bu öznelerin tarihselliği olan söylemler aracılığıyla yapılandığını ileri sürüyorlardı. Kuşkusuz bunda Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde geliştirdiği yaklaşımın payı büyüktü. Artık belki de çeşitli "kadınlıklar" ve "erkeklikler"den söz etmek daha yerinde olacaktı. Ne var ki, "Ataerkil Örüntüler"i yazdığım sıralarda ben bu akımlardan fazla etkilenmemiş, kendi ortaya attığım ataerkillik çözümlemesinin eksiklikleriyle uğraşıyordum. Daha önce erkek egemenliğinin çeşitlenme biçimlerini farklı toplumlara bakarak aramıştım. Oysa her toplumun kendi içinde de erkek egemenliğini farklı biçimlerde yeniden üreten, zayıflatan veya pekiştiren kurumlar vardır ve bu kurumlar tekil bir ataerkil mantığı yansıtmadığı gibi aynı zamanda birbirleriyle çelişkiye de düşebilirler. Türkiye örneğinde de bu karşıt-akımları izlemek mümkündü. Ancak bu yazıdaki esas yenilik ataerkilliğin çö-

sınırlı olup, modern çağda yasaklanmış ve ortadan kalkmıştır. Bu olay o açıdan daha da anlamlıdır.

zümlenmesinde erkekler arasındaki iktidar ve egemenlik ilişkilerini ilk kez ön plana getirmek isteğimdi. Bu da kadınların dışlandığı spor kulüpleri, yatılı okullar ve ordunun ataerkilliğin yeniden üretilmesinde kilit kurumlar olarak incelenmesini gerektiriyordu. Erkek kimliklerinin toplumda iktidar ve egemenliğin kurumsallaşma biçimleriyle yakından ilgili olduğunu düşünüyor ve bunların toplumdaki baskı ve şiddet uygulamalarıyla ilişkisini merak ediyordum. Bu merakı henüz tatmin edememiş olmakla birlikte (bu ancak bir erkeğin gerçekleştirebileceği bir araştırmada olabilecek) erkek kimliklerinin incelenmesini artık gündemime almıştım.

"Erkeklik Paradoksları" yazısı "Kadın, İslam ve Devlet"ten artakalan cevaplanmamış bir soruyu kurcalıyor: Kadınlara karşı ayrımcılığın bu kadar bariz olduğu Ortadoğu ve Güney Asya toplumlarında nasıl oluyordu da kadınların haklarını savunan ilk reformcular hep erkek oluyordu? Bu erkek feminizmi ne şekilde açıklanabilirdi? "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar" yazısında bu soruya son tahlilde beni tatmin etmeyen bir yanıt getirmiştim; modernist ve reformcu erkekler toplumlarının kendilerini baskı altına alan yönlerini kadınların ezilmişliği ve çaresizliğini öne sürerek eleştiriyorlardı. Yani asıl gündemleri kadınların değil kendilerinin özgürleşmesiyle ilgiliydi. Bu kısmen doğru olsa bile, yine de hem tam açıklayıcı değildi, hem de ne düşündüklerini aslında tam da bilmediğim birçok erkeğe haksızlık ediyor olabilirdim. Bu aşamada kadınlığı ve erkekliği tekil ve yeknesak özneler olarak ele almaktan vazgeçmiş kuramcıların yaklaşımlarından çok yararlandım. Özellikle, Connell'in "hegemonyacı erkeklik" kavramı bana her topluma belirli bir evrede hâkim olan bir erkeklik söyleminin yanı sıra ezilen, ikincil, bastırılan erkeklikler olduğunu da hatırlattı. Bu gözle bakınca ayrımcılığa dayanan ve baba otoritesinin mutlak olduğu bir toplumda erkek çocuğu olarak yetişmenin birçok psikolojik yükü beraberinde getireceği açıktı. Daha önce kadınların yaşam döngüsüne gösterdiğim hassasiyeti erkeklerin yaşamına uygulamamış ve ataerkilliğin erkekler üzerinde baskıcılığını gözden kaçırmıştım. Bu yazı toplumsal cinsiyete dayalı kimliklerin karmaşıklığını ve tarihselliğini nihayet gündemime sokmuş oldu.

"Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda Gözden Kaçırılan Yönler" yazısı toplumsal cinsiyetin tarihselli-

ğini Türkiye'de gelişen "modern"lik anlayışlarının çerçevesinde inceliyor. Modernlik söylemi aileyi, cinselliği ve cinsiyete dayalı kimlikleri hedef almış, Türkiye'de yeni kadın ve erkek kimlikleri yaratmıştır. Bunlar kişisel kimlik ifadeleri olmakla kalmamış toplumdaki statü, prestij ve altkültür farklılıklarının sergilendiği kültür alanları haline gelmişlerdir. Farklı kadınlık ve erkeklik ifadeleri şimdi daha geniş toplumsal kimlik arayışları içinde şekilleniyor ve bize geliştirebileceğimiz yeni araştırma gündemleri konusunda ipuçları veriyor. Türkiye'deki toplumbilim çalışmalarında görülen kültürel çözümleme eksikliği sadece toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmalar yaparak giderilemez. Bunların ancak verimli bir başlangıç noktası olabileceğini düşünüyorum.

Bu yazıda ve bu kitabın kendi içinde, birtakım gidiş-gelişler, tekrarlar, yanılmalar, kendini düzeltmeler, aynı konuyu tekrar tekrar ele alışlarla okurumu yormuş olabileceğimi düşünüyorum. Ancak bu derlemenin bir arayış, hatta bir takip olarak düşünülmesini istiyorum; avını sürerken etrafında giderek daralan daireler çizen ve arada sırada da yanlış avın peşinden gittiğini fark ederek yön değiştiren bir iz sürücününki gibi. Bu, yaklaşımlarımda bir süreklilik ve iç mantık olduğu gibi zaman zaman sıçramalar ve kopukluklar olduğunu da gösteriyor; tıpkı kadın araştırmaları alanının geçirdiği sancılı değişimlerde olduğu gibi. İster istemez okurumu açık bir gündemle karşı karşıya bırakıyorum; on yıl sonra bu kitaba geri baktığımda ne kadar yeni mesafe kat etmiş olabileceğimi şimdiden kestirmek güç. Ancak, şimdiye kadar yazdıklarımı Türkiyeli –kadın, erkek– bütün feministlere armağan ediyorum.

Birinci Bölüm

TOPLUMSAL DEĞİŞİM: KIRSAL/KENTSEL

Cinsiyet Rolleri ve Toplumsal Değişim

Türkiyeli Kadınlara İlişkin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN kadınlar üzerindeki etkisine ilişkin bir çözümleme, hem cinsiyet rollerinin yaşandığı somut bağlamlara, hem de bunları etkileyen dönüşüm süreçlerine ilişkin bir kavrayışa işaret eder. Türkiye'de bu bağlamlar göçebe aşiretlerden metropol merkezlere kadar çok çeşitli karmaşıklık düzeyleri gösterir. Bu yazının amacı, cinsiyet rollerinin değişik bileşenlerini kavramlaştırmak ve farklı toplumsal yapılarda –göçebe aşirette, geleneksel köyde, değişmekte olan kırsal çevrede, kasabada ve büyük kent merkezinde– nasıl ortaya çıktıklarını çözümlemek amacıyla karşılaştırmalı bir perspektif benimsemektir. Bu yaklaşımın temsil edicilik konusunda bir iddiası olmadığı, esas olarak keşfetmeye yönelik çözümleyici bir araç olarak kullanılmış olduğu vurgulanmalıdır. Ayrıca, 1970'li yıllarda ve daha önce gerçekleştirilmiş etnografik ve sosyolojik çalışmalara dayanan bu karşılaştırma son yıllarda ortaya çıkan değişimleri yansıtmamaktadır. Örneğin, aşiret olgusu son senelerin politik çalkantıları sonucunda tamamen nitelik değiştirmiş ve göçebeliğe dayanan yaşam biçimleri tarihe karışmıştır. Geçimlik üretimin yapıldığı köy de geçmişte kaldı. Aynı şekilde, Türkiye'de hem kasaba hem büyük kent yaşantısı bu sayfalarda anlatılanın çok ötesine varan bir karmaşıklık ve çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla bu yazının sunulan verilerden çok benimsenen yöntem açısından değerlendirilmesi daha yerinde olacaktır.

Göçebe Aşirette Kadınlar

Göçebe aşireti, çok değişik nitelikler taşısa da göreceli olarak, katmanlaşmamış bir toplumu temsil eder. Refah ve mülkiyetin temel biçimi koyundur ve geçim hayvancılığa bağlıdır. Akrabalık bağları ve cinsler arası işbölümü, aşiretin toplumsal ve ekonomik işleyişinin anahtarıdır.

Akrabalık atasoyludur ve aşiret hayatı, ortak bir erkek atanın soyundan gelindiği inancına dayalıdır. Aşiret varlığının bu eski biçimi, yerleşik hayat yaygınlaştığında büyük bir baskı altına girer. Bu baskıya uyma biçimleri, yerleşim birimlerinin büyüklüğü ve bileşimindeki değişimlerden, kısmi ya da tamamen yerleşikleşmeye kadar değişiklikler gösterir. Tarımda makineleşmenin artması, köylerden ve yerel yönetimlerden yüksek fiyatla kiralanan otlakların giderek azalmasına yol açmıştır. Türkiye'nin güneydoğusundaki Yörükler konusunda araştırma yapan Bates, inandırıcı biçimde, mevcut aşiret yapısının, hayvancılığın gerektirdiği maddi gereksinmeler kadar para ekonomisine de bir uyumu sergilediğini öne sürmektedir.[1] Bununla birlikte, bu hayvancılık ekonomisinin ortaya çıkardığı kadın rollerindeki göze çarpan benzerlikler, değişimden en az ve en yavaş etkilenenlerin belki de cinsiyet rolleri olduğunu gösteriyor.

Göçebe aşirette evlilik damadın babasının gelinin babasına ödediği başlık parasını içerir. 1967 yılında Alikan aşiretinde yaklaşık 650 dolar olduğu tahmin edilen,[2] ancak Yörükler arasında bazen 1450 dolara kadar yükselebilen bu miktar, damadın ailesi için büyük bir mali külfet oluşturur (1970 rakamlarına göre Türkiye'de kişi başına milli gelir 400 dolar civarındaydı). Aileler tarafından düzenlenen evliliklere karşı başvurulan kaçma ve kaçırma durumunda bile başlık parasından feragat edilmez.

1. D. Bates, "Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey", *Anthropological Papers 52* (Ann Arbor: University of Michigan, Museum of Anthropology, 1973).

2. İ. Beşikçi, *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1969).

Başlık parasının, kadının üretime katkısının çok yüksek, evlilik üzerindeki denetimininse sınırlı olduğu durumlarda yaygın olduğu genel kabul görmektedir. Tersine, kadının drahomayı (yani kız babasının damada yaptığı ödemeyi) denetim aracı olarak kullandığı da öne sürülmüştür.[3] Bununla birlikte Ortadoğu'da başlık parası, boşanma durumunda, gelin ailesine geri döndüğü zaman bir güvenlik fonu olarak kullanılır. Ancak Stirling'in dikkati çektiği gibi, köylerde bu fonlar geline özenle hazırlanmış bir çeyiz olarak geri gelir: bu nedenle de bu uygulama, giderek daha çok, göze çarpan bir tüketim biçimini almaktadır.[4] Bates'a göre çeyiz, yerleşikliğe geçen Yörükler arasında görülmeye başlanıştır ama genellikle köylerde olduğu gibi başlığın dengi değildir. Çeşitli uygulamalar olmakla birlikte, Timur tarafından 1968'de ülke çapında yapılan bir araştırma, başlık parası kurumunun Türkiye'nin doğusu, Karadeniz kıyıları ve Orta Anadolu'da, yani kadınların üretime ekonomik katkılarının yüksek ve ataerkil geniş ailenin en yaygın olduğu yörelerde uygulandığını doğrulamaktadır.[5] Doğu Anadolu'daki Alikan aşiretinde kadınların rolleri üzerine inandırıcı ve ayrıntılı bir çözümleme sunan Beşikçi, hane halkı içinde çalışan sayısının hayati değerde olduğu göçebe aşirette, bu ödemeyi kızın işgücünün kaybedilmesinin doğrudan karşılığı olarak görür.[6] Kadının üretime katkısı çok yüksektir. Hayvancılığa dayalı ekonomide taşıdıkları ekonomik değerden ötürü, çok sayıda çocuk doğurmalıdır. Yiyecek hazırlar, kilometrelerce yürümesini gerektiren yakacak odunu ve suyu taşır, hayvanları besler, ahırları temiz tutar, tüm ailenin giyeceklerinin yanı sıra, sürekli yenilenmesi ve korunması gereken çadırı dokur. Yörükler arasında yün çadırın yerine artık çarşıdan alınan çadır geçmiştir, ancak kadınların tüm öteki görevleri temel olarak aynıdır. Çadırı kurup kaldıran, mevsimlik göç için hazırlık yapan, takasa dayalı alışverişi yürüten kadındır.

Alikan aşiretinin erkekleri, kadının erkekten daha dayanıklı olduğuna ve doğanın güçlüklerine daha iyi göğüs gerebildiğine ina-

3. E. Friedl, "The Position of Women: Appearance and Reality", *Anthropological Quarterly 40* (1967): 97-108.

4. P. Stirling, *Turkish Village* (New York: John Wiley & Sons, 1965).

5. S. Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1972).

6. Bkz. İ. Beşikçi, *a.g.e.*

nırlar. Ne tuhaftır ki, bu özellikler pek çok toplumda erkek üstünlüğünü meşrulaştırmak için öne sürülen özelliklerin aynısıdır. Kadınlar, erkekler tarafından küçük görülen işleri yaparlar. Kadınların çalışmayla geçen hayatlarıyla karşılaştırıldığında, erkeklerin işleri daha hafiftir. Çobanlık yapmak, hayvanları sağmak, koyunları kırkmak, hasta hayvanlara bakmak ve ürünlerini satmak için tüccarla anlaşma yapmak zorundadırlar. Bununla beraber, çobanlık değer verilen ve uzmanlaşma isteyen bir beceridir ve oldukça basit bir ekonomideki tek uzmanlaşma alanıdır. Otlakları kiralamak için yerel yetkililerle yapılan görüşmeler dışında, tüccarlarla ilişkiler, oldukça yalıtılmış bu topluluğun tek aşikâr kamusal ilişkisidir. Rosaldo'nun öne sürdüğü gibi, cinsiyetler arasında iş yükünün niceliksel dağılımı ne olursa olsun, kamu alanını ve toplumsal olarak önemli kabul edilen uzmanlaşmış etkinlikleri denetleyen, erkeklerdir.[7] Burada, asimetri görünür bir ataerkil arka planla desteklenmektedir. Bu yaygın atayerli aile tipinin ideal hanesinde, kadın ne emeğinin ürünü ne de, ilkesel olarak atasoyuna ait olan, çocukları üzerinde denetim hakkına sahiptir. Görünürdeki "yük hayvanı" rolüne rağmen, Beşikçi'ye göre kadının saygınlığı yüksektir ve aile işlerinde sözünü sakınmayan bir katılımcıdır. Beşikçi, bu saygınlığı ve konumu, kadının çok çalışmasına ve üretime katkısına bağlar. Bu yorum ise, Beşikçi'nin kadınların temelde doğurganlık kapasitelerine göre değerlendirildikleri yolundaki kendi kabulüne ters düşüyor. Bir kadın çocuk doğuramıyorsa, hatanın onda olduğuna inanılır. Bir çocuk –tercihan erkek– doğurmak öyle değerlidir ki, kadın ancak anne olduğu zaman statüsünün işareti olarak *kofi* denen beyaz başörtüsünü örtebilir. Çocuk doğurmayan kadınlar, diğer işlerde ne kadar başarılı olurlarsa olsunlar, kendilerini açıkça ikinci sınıf hissederler.

Hayatın tüm alanlarında erkek otoritesi açıktır. Çadırda çocuklar ve kadınlar, hane reisinin oturduğu ocağın en uzağında otururlar. Yemeklerini ayrı yer ve artıklarla karınlarını doyururlar. İslâm kurallarına ve Medeni Kanuna aykırı olarak, kızların miras hakkı yoktur ve kendilerinden küçük de olsa erkek kardeşlerine "abi" derler. Açık erkek-kadın hiyerarşisinin varlığına rağmen, göçebe haya-

7. M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere, *Women, Culture and Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974).

tı İslam'ın çok vurgulanan, cinslerin mekânda ayrımını güçleştirir. Çadır hayatı, Beşikçi'nin bir sorun olarak değindiği "görünürlük"ü yaygın biçimde artırır. Kadınların kapatılmasının bu hayat tarzında yeri olmadığı açıktır.

Toplumsal değişim koşullarında, aşiret kadınlarının kaderleri, aşiretin kaderine sıkıca bağlıdır. Aşiretin iskân edildiği yerde arazi sahibi olan zengin soyların kadınları belki eve kapatılacaklar ve kendilerini yalnızca evişlerine vereceklerdir. Daha yoksul olan aşiret kadınları tarım işçisi olacak ya da giderek kent yoksullarına katılacaklardır. Bir noktadan sonra hayatları, doğrudan daha geniş toplumdaki konumları tarafından etkilenecektir.

Aswad, Türkiye-Suriye sınırında toprak verilerek iskân edilen bir toplulukta, kocalarıyla aynı atasoyundan gelen soylu kadınların da toprağın önemli bir bölümünü kontrol ettiklerini ve belirli koşullarda bu kontrolün sağladığı siyasal statüyü de elde ettiklerini bildiriyor.[8] Bir erkek, ardında küçük çocuklar ve biri kendi atasoyundan gelen birden fazla eş bırakarak öldüğünde, bu rol değişimi ortaya çıkıyor. Kocanın payına düşen toprak erkek çocuklardan biri on bir yaşına gelene dek, erkek kardeşlerinden biri tarafından idare edilir. Sonra dul eş daha önce kocasının yönettiği aşiret biriminin başına geçer ve oğullarından biri ya da hepsi evlenene dek mülk üzerindeki denetimini sürdürür. Kimi durumda, yetişkin oğullarının ve onların ailelerinin oluşturduğu yaygın ailenin tüm ekonomik ve siyasi denetimini elinde tutmaya devam eder. Dört buçuk nesillik bir dönemde, topluluktaki altmış sekiz erkeğin on yedisinin mülkleri, on dokuz kez kadınlar tarafından yönetilmiştir. Ancak bu yetkiyi kullanabilme koşulları çok ağırdır. Dul eşin kocasıyla aynı atasoyundan gelmesi ve kocası öldüğünde küçük çocuklarının olması zorunluluğunun yanı sıra, yeniden evlenmemesi ve tüm cinsel işlevlerinden feragat etmesi gereklidir. Ayrıca oğullarından biri on bir yaşına gelene kadar çocuklarını yetiştirmek için aldığı yardımı kendi ailesine borçlu olsa bile, kocasının çıkar ağı içinde hareket etmek zorundadır. Denetim ve yetkisine karşın, yine de kamusal işlevlerden alıkonmuştur ve köyün dışındaki konumlarda, örneğin

8. B. Aswad, "Key and Peripheral Role of Noble Women in a Middle Eastern Plains Village", *Anthropological Quarterly 40* (Temmuz 1967): 139-52.

toprak sahipleri ve kasabadaki tüccarlarla karşılıklı nüfuz ilişkileri kuramaz. Böylece, kadının nüfuzu evlenecek çiftlerle ilgili görüşmeler ve köy içindeki akraba ilişkileriyle sınırlanmış olur. Topluluk kendine yeterli bir birim olarak kaldığı sürece bu önemli bir yetki sayılır. Ancak piyasa ekonomisine eklemlenme, bu kadınların konumunu aşındırır.[9] Yeni iktidar, toplulukla dış dünya arasında aracılık etmek için daha iyi donanımlı olan genç erkeklere verilir.

Köydeki Kadınlar

Geçimlik ürün ekimine ve sürü yetiştirilmesine bağımlı olan ve saban teknolojisiyle tarım yapan çiftçi köyü, tüm arkeolojik ve tarihi bulgulara göre, Anadolu'da çok eski bir yerleşim biçimidir. Bölge ve iklim farklılaşmalarına karşın, köyün tâbi olduğu ekolojik, teknolojik ve nüfus yapısına dair sınırlamalar, ona büyük bir esneklik kazandırıyor ve piyasa yönelimli üretimle ilişkiye geçene dek, kendini sürdürebilmesini mümkün kılıyordu. Stirling'in 1949-50'de iki Orta Anadolu köyüyle ilgili olarak yaptığı çalışma, cinsiyet rollerine verilen ayrıntılı önem kadar, kırsal koşulların çok canlı bir betimlemesini de içeriyor.[10] Burada da –yaşa, akrabalığa ve servete dayalı bir sıralama olsa bile– açık bir toplumsal tabakalaşma yokken cinsiyetler arasındaki ayrım oldukça keskindir. Göçebe hayatla karşılaştırıldığında, yerleşik köylü hayatı bu ayrımı destekleyen daha fazla dayanağa sahiptir. Bunların bir kısmı, her evi çevreleyip akraba olmayan erkeklerin girmesini engelleyen duvarlar gibi somuttur. Erkekler ya tarlada çalışarak ya kapı önünde sohbet ederek ya da daha zengin evlerin konuk odalarında toplanarak zamanlarını olabildiğince evin dışında geçirir. Konuk odaları kadınlara kapalıdır, varlığı kimi zaman hoşgörülebilen daha yaşlı kadınlar istisna

9. Farklı fakat muhtemelen doğrudan ilişkili bir bağlamda, Abadan kadınların siyasal katılımlarının parlamentoda kadın temsili bakımından cumhuriyetin kurulmasından beri, özellikle de çok partili sisteme geçişten sonra sürekli düştüğünü belirtiyor (N. Abadan, "Turkey", *Women in the Modern World* içinde, haz. R. Patai, New York: Free Press, 1967). Bunu, kadınların "aydınlanmış" bir öncü tarafından, parti ideolojisi doğrultusunda atandığı tek partili sistemden, muhtemelen erkek dünyasının nüfuz ilişkilerinin anahtar rol oynadığı çok partili demokrasi ortamına geçişle bağlantılı olarak düşünürsek anlaşılması mümkün olur.

10. Bkz. P. Stirling, *a.g.e.*

olabilir. Toprağın yalnızca erkekler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarıldığı atasoylu hane halkı, kadınlara son derece sınırlı bir alan bırakır. Bu kalıp, İslamiyet'in ve öteki dinlerin sınırlarını aşan, çeşitli köy toplumu tiplerinde de bulunan bir ideoloji üretir ve bu ideolojiden güç alır.[11]

Kadınları geleneksel haneye bağlayan en can alıcı ilişkiler, dışarıdan haneye evlilik yoluyla katılanlarla erkek reisli hane mensupları arasında yer alır. Kız, kocasının evine *gelin* olarak gelir, çocukluğundan beri kendi evini terk edip *el*'e gideceğini bilmektedir. Köy içinden evlenme durumunda, kızın kendi ailesinden ayrılması *el* sözcüğünün çağrıştırdığı kadar vahim olmayabilir ama bir başka köyden evlendiğinde gelinin kendi ailesi ile bağlantı kurması çok sınırlandırılabilir. Hane içinde kesin bir hiyerarşi vardır – yeni gelin kaynanasına itaat eder ve tüm eltileri ondan daha üstün konumdadır. Çocuk doğurmakla –özellikle de oğlan çocuk– gelin kocasının ailesi tarafından daha fazla kabul görür. Gelin, ancak kayınbabası öldükten sonra ayrı bir çekirdek aile kurabilir. Ne var ki, gücünün ve etkisinin doruğuna yetişkin oğulları ona gelin getirdiği zaman ulaşır. Bir kadının oğluyla ilişkisi bu nedenle hayati bir önem taşır. Karı kocanın birbiriyle ilişkisinin ifadesi sınırlı kalmaktadır ve başkalarının önünde en ufak bir ilgi ya da sevgi belirtisinin gösterilmesini bile engelleyici katı kısıtlamalar vardır. Kocanın karısından doğrudan söz etmesi bile hoş görülmez. Bir erkeğin annesi ile ilişkisi karısı ile olandan güçlü olabilmekte ve bir çatışma durumunda annesinden yana çıkabilmektedir. Anne oğul ilişkisi mahrem ve sevgi doludur: kadın oğluna karşı hoşgörülüdür; bazen cezalandıran babaya karşı onu korur; oğluna gelecekteki güvencesi ve koruyucusu olarak bakar. Toplumsallaşmanın bu biçimi, dulluk ve yaşlılıktaki gelecek güvencesi için bir yatırım anlamı taşır: aynı zamanda kadınların ezilmesine neden olan bir sistemin devam etmesine de hizmet eder. Oğulların sadakatine bağlı geleneksel güvenlik vaadi, toplumsal değişme koşullarında geçerliğini yitirebilir ve ciddi bunalımlara yol açabilir.

Bu arka plana bakıldığında, iki cins arasındaki işbölümünün özgül biçimleri, kadın ezilmişliği konusundaki kavrayışımızı özel

11. E. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1969).

olarak güçlendirmez. Ekonomik ve coğrafi koşullara bağlı olarak, bazı kadınlar kendilerini tamamen evişlerine ve piyasa öncesi bir ekonomide dikkate değer ölçüde yük teşkil eden haneiçi üretime verirler. Yelpazenin öbür ucunda, kimi kadınlar halı dokuma gibi geleneksel zanaatlerle uğraşır; başkaları tarım mevsimi boyunca bütün gün erkeklerle birlikte tarlada çalışır; kimileri de erkeklerin kırdan kentlere göç ettikleri Karadeniz gibi bölgelerde, tüm tarımı, özellikle de harmanı üstlenir. Ancak, ekonomik katkısının büyüklüğüne karşın kadın emeği, toplumsal kabul görmez. Kadınların eve kapanması ve etkinliklerini günlük evişleriyle sınırlandırmaları, daha saygın ve "kentli" kabul edildiği içindir ki, köylü erkekler kimi zaman "kadınlarının çalışmadığını" öne sürer. Ancak gerçek duruma daha yakından bakınca, ağır ve dikkate alınmayan bir emek türünün varlığı görülür.

Kadınlar ve Kırsal Dönüşüm

Köylerin ulusal piyasa ekonomisi içine çekilmesi, 1950'lerden bu yana giderek artan bir hızla gerçekleşti ve geleneksel hane ekonomisinin işleyişini çökertti. Bu çekilme ister tarımın makineleşmesi, ister piyasa ürünlerine yöneliş ya da iki biçimde birden olsun, küçük köylü işletmesini tek başına elverişli bir biçim olmaktan çıkardı. Tarım işletmelerinin yetersizliği, aile üyelerinin geçimlerini topraktan sağlayamamaları ve başka gelir kaynaklarına, genellikle de ücretli işe başvurmak zorunda kalmaları anlamına geldi. Bunun en belirgin sonucu şehir merkezlerine doğru kitlesel göç oldu. Ancak, köyün kendi içindeki bu değişiklikler, babanın ekonomik kaynakların –yani toprağın– tek hâkimi rolünün çökmesi de dahil olmak üzere, hane biçimine ve işleyişine doğrudan etkide bulundu. Bu durum sürtüşmeler yarattı ve çok sayıda araştırmanın da ortaya koyduğu gibi, oğulların baba evinden erken ayrılmaya karar vermelerine ve baba evine düğün masraflarını ödedikten sonra, ayrı bir çekirdek aile kurmalarına yol açtı. Aslında Kıray, örneğin tarımsal ekonomideki değişimlerden kaynaklanan ağır ekonomik baskılar altında, hanenin anasoylu akrabaları barındırması ve alışılagelmiş kültürel kalıplardan önemli bir sapma anlamına gelen içgüvey alma olaylarına bakarak aileyi çok esnek bir kurum olarak değer-

lendirir.[12] Geleneksel varoluşun ekonomik temelini çözen kırsal değişim, büyüklere saygıyı azaltarak ve genç evli erkeklerin liderlik rolünü üstlenmelerine yol açarak *erkekler dünyasındaki* otorite ilişkilerinde de büyük bir çözülmeye neden oldu.

Bu toplumsal değişim sürecinin kadınlar üzerindeki etkilerini doğrudan inceleyen pek az araştırma vardır. Boserup, kırsal alandaki değişimin cinsler arası üretkenlik uçurumunu derinleştirdiğini, çünkü erkeklerin yeni araçları ve tarımsal yöntemleri tekellerine alarak kadınlara basit el işlerini bıraktığını söyler.[13] Ancak Türkiye'de, uzmanlaşmış işlerin erkeklerin tekeline alınması ve kadın emeğinin azımsanması, göçebe aşiretlerde bile geçerlidir. Üstelik kendi emeğinin ürünlerini hiçbir zaman denetleyememiş olan kadınların üretkenlikleri ile göreli statüleri arasında bir bağlantı kurulamaz. Aslında, kadınların özgür üretim alanlarına sahip olduğu Afrika'da ya da büyük çiftliklerdeki sömürgeci şirketler aracılığıyla para ekonomisi ile ilişkide oldukları Latin Amerika gibi yerlerde, kadının konumu, piyasa ilişkileri içinde Ortadoğu ve Asya'nın pek çok bölgesinden daha büyük bir aşınmaya ve baskıya uğramıştır. Türkiye'de kırsal değişim cinsiyetler arasında zaten var olan eşitsizliği değil, erkekler arasındaki toplumsal tabakalaşmayı derinleştirmiştir. Yeni tarımsal teknolojiyi ve tarım kaynaklarını denetimleri altında tutanlar, ekonomik konumlarını pekiştirdiler; kalanlar marjinal bir konuma itildiler. Kadınlarla ilgili değişimler, erkekler dünyasındaki ilişkilerde meydana gelen değişimlerin sadece tamamlayıcısıydı. Örneğin Anadolu'da makineleşmiş bir köy olan Sakarya'yla ilgili bir çalışma, bekâr erkeklerin eş seçiminde babalarının denetiminden kurtulduklarını ve bu ayrıcalığın genç kızların tercihlerinin daha çok sorulmasına yol açtığını gösterdi.[14] Böylece, karşılıklı rızaya dayalı evliliklerin sayısında artış oldu. Bunun

12. M. Kıray ve J. Hinderink, *Social Stratification as an Obstacle to Development* (New York: Praeger Publishers, 1970).

13. E. Boserup, *Women's Role in Economic Development* (New York: St. Martin's Press, 1975).

14. D. Kandiyoti, "Social Change and Social Stratification in a Turkish Village", *Journal of Peasant Studies 2* (Ocak 1974): 206-20; "Social Change and Family Structure in a Turkish Village", *Kinship and Modernization* içinde, haz. J. Peristiany (Roma: American Universities Field Staff Press, 1975).

da ötesinde, genç çiftler büyüklerinden eskiye göre daha bağımsız olmaya çalışıyordu. Ne var ki, erkek dünyasındaki otorite ilişkilerindeki hızlı değişimle karşılaştırıldığında, kadınların konumundaki değişim oldukça küçüktü. Köy gelinleri hâlâ gelin gittikleri evin tüm erkeklerinden ve kendilerinden büyük kadınlardan daha alt konumda yer almaktadır. Kadının konumu hâlâ yaş ve çocuk doğurma gibi geleneksel ölçütlerle tanımlanır. Bir önemli ve yaygın değişim, erkeklerin baba evinden eskisinden daha erken ayrılarak, kadınların daha genç yaşta kendi evlerinin idaresini ele almalarıdır.

Sakarya'da makineleşmenin kadınlar için bir başka yan etkisi, boş zamanların artışında görülür. Geleneksel olarak, hem kadınlar hem de erkekler tarım mevsimi boyunca sürekli çalışsalar da, kadınlar kışın zaman öğütücü evişlerini yüklenirken, erkeklerin daha çok boş zamanı olurdu. Kadınların boş zamanı, bilinmeyen bir olguydu. Makineleşme, genel olarak ihtiyaç duyulan emeği çok azaltı ve kadınları tavuk yemlemek, inek sağmak gibi işler sayılmazsa, tarımsal üretimin dışına itti. Daha da önemlisi, evde üretilen mallar yerini hızla çarşıdan alınanlara bıraktı. Daha önce kadınların yaptığı giysiler artık dışardan alınır oldu; hatta hazır ekmek, konserve yiyecek ve temizlik maddeleri bile köylerde görülmeye başladı. Şehir merkezine ulaşım imkânının artması ve nakit paranın varlığı, bu alışverişleri mümkün kıldı. Ne var ki, kadınların büyük ölçüde makineleşmiş bir bölgede, az sayıda elle yapılan işlerden biri olan pamuk toplamayı üstlendikleri güneydeki ovalarda çalışan yoksul emekçi ailelerde ya da fındık, tütün ve çilek üretimi gibi işgücünün büyük bölümünü kadınların oluşturduğu emek yoğun işlerde böyle bir boş zamanın izine rastlanmaz. Yine de Sakarya'da kadınlar, genellikle ikindileri komşulara çaya gidip iş işlemekle geçirdikleri bir boş zamana sahipler. Bu kadınların hayatı, kasaba hayatını anımsatmaya başlamıştır.

Kasabadaki Kadınlar

Hem göçebe hem de yerleşik kırsal topluluklarda cinsiyet rolleri ve hane halkı biçimleri inceden inceye araştırılmışken, küçük kırsal olmayan yerleşim yerleri yani kasabalara ilişkin bilgilerin oldukça yetersiz kaldığı söylenebilir. Oysa Benedict'in de dediği gibi, Tür-

kiye'de kasabaların oynamış olduğu tarihsel ve toplumsal rol çok önemlidir.[15] Bunların pek çoğu, kırsal iç kesim ile büyük Osmanlı şehirleri arasındaki geçiş noktaları, gelişkin pazar kentleri ya da ipekçilik, halıcılık ve bakırcılık gibi geleneksel zanaat merkezleri olarak hizmet gördü. Toplumun modernleşme sürecinde bu kasabalar genellikle sınırlı pazar ve hizmet merkezleri olarak işleyen yönetsel birimlere indirgendi. Küçük taşra kentlerinde tüccar ve zanaatkâr olarak iş hayatını ve iktisadi hayatı belirleyip düzenleyen eşraf, hayatın –din, siyaset ve aile gibi– tüm alanlarında belirli geleneklerin sürmesini de sağlarlar. Bununla birlikte kasabanın artan işlevleri, hane ve cinsiyet rollerinin yerleşeceği daha karmaşık bir ağ sunar.

Kıray'ın Karadeniz Ereğlisi çözümlemesi, muhtemelen kasabalar konusunda dikkate değer ilk çalışmadır.[16] Bölgede ağır sanayi fabrikası kurulmazdan önce, Ereğli'de çeşitli meslekler sergileniyordu. Aile reislerinin çoğu tüccar, küçük üretici ya da zanaatkârdı; az sayıda da (sivil ve asker) kamu görevlisi, vasıflı işçi ve serbest meslek sahibi vardı. Kırsal kesimden farklı olarak Ereğli'de kadın işgücü özel bir biçimde düzenlenmiş değildi. Alt sosyo-ekonomik gruplarda kadınlar kısmen bahçelerde, daha çok da evlerde temizlik ve çamaşır işlerinde çalışıyordu ama bu işler nakit gelir sağlasa da, erkekler tarafından "iş" olarak görülmüyordu. Kadın terziliği ve para karşılığında nakış işlemek de alışılmış kadın işleriydi. Kimi kadınlar konserve fabrikalarında çalışıyor, yerel okullarda odacılık yapıyorlardı. Kadınlar için en saygın meslekler, öğretmenlik, memurluk ya da sekreterlikti. Çalışan kadınların büyük bölümü bekârdı; evli kadınların yalnızca %17'si ücretli olarak çalışıyordu. Araştırmaya katılan erkekler bekâr kızların çalışmasına oldukça hoşgörülü bakıyordu: Karşı çıkacaklarını söyleyen %40.9 oranına karşılık, görüşülen erkeklerin %42.1'i engel olmayacaklarını belirtmişlerdi. Ancak, evli kadınların evin dışında çalışmalarına karşı çıkanların oranı, %68'di. Böyle bir karşı çıkışa rağmen,

15. P. Benedict, "The Changing Role of Provincial Towns: A Case Study for Southwestern Turkey", *Turkey, Geographic and Social Perspectives* içinde, haz. P. Benedict, F. Mansur ve E. Tümertekin (Leiden: E. J. Brill, 1974).

16. M. Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Evvel Bir Sahil Kasabası* (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı, 1964).

Ereğli halkının şaşırtıcı büyüklükteki kesimi, kadınların doktor, avukat, mühendis ya da hakim olabileceklerini –aslında herhangi bir mesleğe girebileceklerini– kabul ediyordu. Demek ki, kadınları işe göndermek konusundaki gönülsüzlük, kadınların meslek hayatında başarılı olamayacakları inancına dayalı değildi. Magnarella da bir Kuzeybatı Anadolu kasabası olan Susurluk'la ilgili araştırmasında gerek kadının çalışmasına ilişkin görüşlerde, gerekse evli kadınların ücretli olarak çalışmalarına direnişte benzerlikler olduğuna işaret ediyor.[17] Bu direnişin nedenleri de bazı ortak kaygılara dayanıyor. Dışarıda çalışmak, evin ve ailenin ihmal edilmesi anlamına gelebilir; akraba olmayan erkeklerle ilişki dolayısıyla zina tehlikesini artırır ve ekonomik güçlenme erkek otoritesine meydan okuyucu bir tavrın ortaya çıkmasına yol açabilir. Kadınlar aile üretimine katkıda bulunup da nakit ücret almadıkları sürece, böyle bir tehdit algılanmaz. Hem ekonomik gereklilik hem de artan iş imkânlarına bağlı olarak kadınlara nakit ödeme yapıldığında, erkekler bir yandan bunun aile ekonomisindeki önemini azımsarken, bir yandan da ücretin tam olarak kendilerine "teslim edilmesi"ni ve kendi isteklerine göre harcanmasını garantiye almaya çalışırlar. Bununla birlikte, kadınların bütçe üzerindeki denetimleri kaçınılmaz olarak artar. Susurluk'ta kadınlar, geleneksel olarak erkek işi sayılan ve erkeklere pazara girme ve aile bütçesinin nasıl harcanacağına karar verme imkânı sağlayan alışverişe el atınca, bu eğilim güçlenmiştir. Şeker fabrikasında çalışan erkekler fabrikanın çalışma saatleri yüzünden alışverişe çıkamaz olunca, karılarına bu tür konularda daha çok özgürlük tanıyan yerli olmayan yöneticileri taklit etmeye başlamışlardır.

Ereğli çalışmasının en çarpıcı bulgularından biri, kız çocuklarına karşı davranıştaki değişimdir. Geleneksel olarak yaşlılık sigortası ve mirasçı olarak görülen oğlan çocukken, Ereğli'de "kızların daha sadık olduğu" vurgulanmış, eskisine göre daha çok anababa, yaşlılık günlerini kızlarının ve damatlarının yanında geçirmeyi düşündüklerini belirtmişlerdir. Kadının akrabalarını kapsayan geniş ailelerin, tüm ailelerin %7.8'i olduğu görülmüştür; bu da gelenek-

17. P. Magnarella, *Tradition and Change in a Turkish Town* (New York: John Wiley & Sons, 1974).

sel kalıptan dikkat çekici bir sapmadır. Bununla beraber, ana-oğul ilişkisi burada da can alıcı öneme sahiptir; oğulun toplumsallaşmasına gösterilen aşırı duyarlılık ve oğlan çocuğun ayrıcalıklı konumu egemen eğilimdir.[18]

Karı-koca ilişkileri belirgin bir çeşitlilik gösteriyorsa da, kadınlar ve erkekler ayrı dünyalarda yaşar; kadınlar, erkeklerin ilişki ağının dışında, kadın akraba ve komşularıyla bir aradadır.[19] Lloyd ve Margaret Fallers, Edremit'te cinsiyet rolleri üzerine yayımladıkları düşündürücü makalede, Türkiyeli kadınların ayrıncılık tecrübesi geçirmeyen Batılı kadınlara göre psikolojik olarak pek çok bakımdan erkeklerden daha bağımsız olduklarını öne sürdüler.[20] Bu kadınlar farklı sebeplerle kamu alanına girdiklerinde bu durum iyice kendini gösterir. Margaret Fallers, "Kamu alanında yer alan bu Türk kadınları, geleneksel olarak erkeklerin girmediği bir kadın dünyasından, erkeklerden bağımsız olma duygusunu beraberlerinde taşırlar; bu duygu onları kamu alanındaki görevlerinde yoğunlaşmaya daha yetenekli hale getirir," diye yazıyor.[21] "Dişi" gibi değil, davranış alışkanlıkları erkekleri erkek olarak görmelerini gerektirmeyen profesyoneller olarak hareket ederler. Ne var ki, özel alandan kamusal alana geçenlerin sayısı çok azdır. Bütün olarak, kasaba kadınları, kırsal kesim kadınlarından daha kapalı bir hayat yaşarlar, ama bu kapalılığın arkasında zengin bir toplumsal hayat vardır.

18. M. Kıray, "Changing Roles of Mothers: Changing Intro-Family Relations in a Turkish Town", *Mediterranean Family Structure* içinde, haz. J. Peristiany (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

19. Batılı orta sınıfların arkadaşlık, ortak çıkarlar ve paylaşılan etkinlikler üzerine kurulu evlilik birliği ideali fazla önemsenmiş olabilir. İşçi sınıfı arasında kocaların hâlâ hemcinsleriyle gezdiği, kadınların da anneleri, kız kardeşleri ve kadın komşularına daha fazla güvendikleri açıktır. (M. Komarovsky, *Blue Collar Marriage*, New York: Vintage Books, 1967); L. Rainwater, R.P. Coleman ve G. Handel, *Workingman's Wife* (New York: Mc. Fadden Bartell, 1962). Bott daha ileri giderek, evlilik rollerindeki cinsiyet ayrımının ailenin toplumsal ilişkiler ağı yoluyla, dolaylı olarak toplumsal sınıfla ilişkilendirilebileceğini öne sürüyor. Oturmuş işçi sınıfı topluluklarında görülen daha sıkı ilişkiler ağı, cinsiyet ayrımcılığının artmasına yol açmaktadır (E. Bott, "Urban Families, Conjugal Roles and Social Networks", *Human Relations 8* [Kasım 1955]: 345-84).

20. L. Fallers ve M. Fallers, "Sex Roles in Edremit", *Mediterranean Family Structure* içinde.

21. *A.g.e.*: 255.

Kadınların boş zamanlarının yan ürünü olan kasabalardaki ziyaret kalıpları, kırsal kesimdeki haneiçi ve komşular arası ağlardan hem işleyiş hem de yapı olarak farklı bir kadın ilişkileri ağı yaratır. Kadınların düzenli, neredeyse dönüşümlü olarak konuk kabul ettikleri kabul günü üzerine yapılan araştırmalarda (kabul günü, Ortadoğu'nun başka bölgelerinde *istikbal* –karşılama– olarak anılır), kadınlar arasındaki ziyaretlerin, konukseverliğin ötesinde, çok önemli toplumsal işlevlere hizmet ettiği öne sürülmektedir. 1954'te ilçe olan ve bu nedenle dışardan gelen bir kamu görevlileri grubuna kapısını açan Tütüneli'nde kabul günü, bu görevlilerin yeni toplumsal çevrede yabancılık hisseden eşleri tarafından başlatılmış. Ancak Benedict'in araştırmasının gösterdiği gibi, birkaç yıl içinde bu çevre yerel ağaların, kasaba ve taşra siyasetinde etkili zengin tüccarların eşlerini de içine alacak şekilde genişlemiş.[22] Daha kozmopolit olan memur eşleri, kültürel zevklerini yerli kadınlara aktarmışlar. Bu toplantılarda yalnızca eşrafla kamu görevlileri arasında bir köprü kurulmakla kalmaz, ayrıca gerçekleşen haber alışverişinde belirgin bir erkek etkisi de görülür. Erkekler, yerel olaylarla ilgili görüşlerini, kendileri açısından bu tür görüş ve düşüncelerin yüz yüze verilmesinin uygun olmayacağı durumlarda, eşlerini kullanarak diğer erkeklere iletir. Ayrıca kabul günlerinde eşlerin konumu kocaların toplumsal konumuna bağlı olduğundan, kadın hiyerarşisi, erkek dünyasındaki sıralamayı aynen yansıtır.

Aswad'ın çalışma yaptığı Antakya'da geleneksel eşraf eşleri arasındaki ziyaret kalıpları, bu grubun iç dayanışmasını sürdürmeye yarar.[23] Ziyaretler esas olarak akraba kabul edilen kişiler arasında gerçekleşir; evlilik yoluyla bu ilişki ağına yeni kadınlar girer. Bununla beraber, kabul günü aynı zamanda seçkinlerin iktidarının genişlemesine de hizmet eder, çünkü alt sosyo-ekonomik düzeyden kadınlar da zengin akrabaları tarafından davet ve himaye edilebilir; ancak erkekler eşleri dolayımıyla ayrıcalık ve himaye görmekten hoşlanmazlar.

22. P. Benedict, "The Kabul Günü: Structured Visiting in an Anatolian Provincial Town", *Anthropological Quarterly 47* (Ocak 1974): 28-47.

23. B. Aswad, "Visiting Patterns among Women of the Elite in a Small Turkish City", *Anthropological Quarterly 47* (Ocak 1974): 9-27.

Zamanın iki büyük ulusal partisinin yönetici kadrolarında yer alan Antakya seçkinlerinin evliliklerinin yarısının partiler arası evlilikler olması anlamlıdır. Böylece seçkin grubun erkek üyelerini ayıran parti çizgisi, tıpkı himaye eden ve edilen arasındaki dikey bağlarda olduğu gibi, evlilikle ve sonra da kabul günüyle aşılır. Orta sınıf kabul günü kalıpları ise tersine, aynı siyasal partiye mensup insanlarla sınırlıdır.

Benedict'in ve Aswad'ın çalışmalarının basit bir karşılaştırması, yapısal benzerliklerinin ötesinde, kabul gününün belirli bir toplumsal bağlama uygun, belirli bir işlevi yerine getirmek üzere kullanılabildiğini gösteriyor. Tabakalaşmamış topluluklarda da var olan cinsler arasındaki toplumsal mesafeye, evlilik rollerinin yanı sıra, toplumsal ve siyasal alanlardaki işlevin de tamamlayıcı özellikleri eşlik edebilir. Kadın toplantılarının gayri resmiliği ve eğlence niteliği, erkeklerce genellikle kuşkulu bir kabul gören bu gizli işlevleri maskeler.

Yöre köylerindeki kadınlar kasabadaki hemcinslerinin kapalı hayatlar yaşadıklarını düşünseler ve gerçekten de bu kadınların kasabanın yerleşim bölgelerinin dışındaki kamusal alanlarla bağlantıları yok gibi görünse de, fiziksel ayrım hatırı sayılır ölçüde bölgesel çeşitlilik gösterir. Bu sav, Mansur'un kültürel olarak ayrı iki topluluğun –geleneksel olarak topraktan geçinen "yerli"ler ve Giritliler, yani 1897'deki Girit savaşından kaçan ya da 1923'ten sonra gelen Türkler– yerleşmiş olduğu Bodrum üzerine yaptığı çalışmada öne sürülmektedir.[24] Birbirleriyle pek evlenmeyen bu iki topluluk arasındaki farkları çözümlerken Mansur, "yerli" ve Giritli hayatının zıt ekonomik temellerinden söz ediyor. Hayatını topraktan kazanan ve bir defada olmak üzere hasat zamanı gelir elde eden "yerli"ler, kadın işgücüne muhtaçtır. Denizci bir halk olan Giritliler ise, hiçbir biçimde kadın işgücüne dayanmayan daha düzensiz bir gelir elde eder. Ağların onarılması ve süngerlerin temizlenmesi gibi basit işler bile, vakit buldukça evde yapılır. Ayrıca erkekleri denizdeyken, bazen haftalarca hatta aylarca yalnız kalan Giritli kadınlar, acil durumlarda karar almak, bütçeyi uygun gördükleri biçimde ayarlamak ve kendi alışverişlerini yapmak zorundadırlar. Bu

24. F. Mansur, *Bodrum: A Town in the Aegean* (Leiden: E.J.Brill, 1972).

onlara gündelik hayatta belli ölçüde bağımsızlık sağlarken, dünyaya daha çok açılma ve hareketlilik de getirir. İlginç olan, Giritli kadınların yerli kadınların tarladaki işlerinin son derece zor olduğunu düşünmesi; yerli kadınların da Giritli kadınların güvenceden yoksun oluşlarını dayanılmaz bulmasıdır. Böylece, aynı kasaba sınırları içinde de olsa, kültürel farklılıklar, farklı cinsiyet rol kalıplarına neden olur.

Mansur, esas olarak kasabanın seçkin kadınlarının, yani kamu görevlilerinin eşleri ve bazı yerli kadınların, boş zamanlarını yapılandıran benzer katılıkta tanımlanmış kabul günlerinden söz eder. Ancak daha alt sosyo-ekonomik grupların kadınlarının boş zamanları daha gevşek kalıplar içinde değerlendirilir. Giritli kadınlar deniz kıyısında oturup, gelen geçeni izleyebilirken, yerli halkın oturduğu kesimde kadınlar ortalıkta görünmez. Tören günleri, özellikle de dinsel bayramlar, kadınların bir araya gelmeleri için bir başka odak sunar; oysa kırsal kesimde resmi ve dinsel törenler esas olarak erkek alanıyken, kadınlar daha çok batıl inançlarla uğraşır. Kasabada kadınların dinsel törenlere katılımları yalnızca bilgilerini ve görgülerini artırma imkânı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda topluca bir araya gelmelerine meşru bir zemin de sağlar. Bu tür toplantıların bir başka örneği, tüm Ortadoğu'dan yaygın olduğu anlaşılan mevlit geleneğidir. Gerçekten de, kadınların evdışı faaliyetlerinin meşruiyet kazanabilmek için ciddi görünmesi gereken toplumsal sınıflarda mevlitin yaygınlaştığı varsayılabilir. Büyük kent merkezlerinde de uygulanmakla birlikte mevlit, daha görünür olan ve iffetleri daha sıkı denetlenen kasaba kadınlarına meşruiyet sağlar. Bununla beraber, mahalle düzeyinde düşünüldüğünde, büyük kent merkezlerinin de şehir hayatının bir özelliği olduğu varsayılan dikkat çekmeme ve anonimliği sağlayamadığı iddia edilebilir. Bu, sanayileşmiş ülkelerde işçi sınıfı ya da etnik grupların aynı bölgeye yerleşmelerinde açıkça görüldüğü gibi, gecekondu bölgelerinde, şehirlere yeni göç edenler arasında küçük, yüz yüze toplulukların açıkça korunabildiği sanayileşmemiş ülkelerde özellikle geçerlidir.[25] Bu da büyük metropollerde cinsiyet rolleri tartışmasını gerçekten zor bir hale sokuyor.

25. H. Gans, *Urban Villagers* (New York: Free Press, 1962); M. Fried, *The*

Metropollerde Kadınlar: Kentsel Değişim ve Kadınların Rolleri

Kent bağlamında kadınları kentteki tabakalaşmaya açıkça atıfta bulunmadan tartışmak imkânsızdır. Keza, "kent bağlamı"nın anlamı, taşra kasabasından metropole kadar çeşitlilik gösterebilir. Metropol kent çevresi de yine gecekondu bölgelerinden üst orta sınıf bölgelerine kadar sıralanabilir. Bu nedenle bu konudaki çalışmalar, iki ayrım akılda tutularak gözden geçirilecektir; gecekondu bölgelerindeki kadınlar; eğitimli orta ve üst orta sınıf kadınları. Bu ayrım, katı bir katmanlaşma kategorisinden çok, karmaşıklık ve çeşitlilik içeren bir olgunun kabaca sınıflandırılması için uygun bir araç olarak kabul edilmelidir.

Gecekondu Bölgelerindeki Kadınlar

Türkiye'deki metropollerin yaygın bir özelliği, kırsal kesimden şehirlere göç edenleri barındıran gecekondu bölgelerinin varlığıdır. Bu nedenle, kadınların bu ortamdaki konumları, tipik bir metropol olgusu olarak kabul edilebilir. Şenyapılı'nın Ankara ve İstanbul gecekonduları ile ilgili çalışması, genellikle genç bir nüfusun varlığını gösteriyor.[26] Erkek hane reislerinin ortalama yaşı 40; karılarının ortalama yaşı ise 35.3'tür. Çekirdek aileler ağırlıktadır (İstanbul'da %72, Ankara'da %77). Kadınlar on sekiz-yirmi yaşlarında evlenir, ortalama yirmi iki yaşındayken ilk çocuklarını doğururlar; on-on beş yıllık bir doğurganlık dönemleri vardır. Hem işgücüne katılım hem de toplumsal hayatları bakımından, bu kadınlar farklı kalıplar sergiler.

İşgücüne katılım söz konusu olduğunda, Kazgan, Türkiye'nin kentli işgücü içinde kadınların görece önemsiz bir yer kapladıklarını ve bu işgücünün dağılımının pek çok Ortadoğu ülkesindekine

World of the Urban Working Class (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).

26. T. Şenyapılı, "A New Component in the Metropolitan Areas - The 'Gecekondu' Women", *Women in Turkish Society* içinde, haz. N. Abadan-Unat (Leiden: E.J. Brill, 1982).

benzer özellikler gösterdiğini (vasıfsız kadınlardan oluşan geniş bir taban, göreli olarak güçlü, yüksek nitelikli meslek kadınları ve az sayıda yarı vasıflıların dağılımından oluşan bir kategori) belirtiyor.[27] Bu, yarı vasıflı kadınların, işgücünün büyük bir bölümünü oluşturduğu sanayi ülkeleriyle açık bir karşıtlık gösteren bir kadın istihdam dağılımıdır. "Kayıt dışı" denen sektörün faaliyetlerinin istatistik dışı kalma ihtimali kabul edilse bile, mekânsal hareketliliği ve kamusal alana girmeyi gerektiren küçük ticaretten seyyar satıcılığa kadar uzanan işlerde kadınların aşikâr yokluğu dolayısıyla Türkiye, Latin Amerika ülkeleri gibi, benzer kalkınma düzeyinde olan ülkelerdeki kent kalıplarından farklı bir nitelik sergiliyor. Bununla beraber, yukarıda sözü edilen vasıfsız kadınlardan oluşan güçlü tabanın varlığı bir gerçektir; kaynağı ise gecekondu bölgelerinde yatar. Katılım eğiliminin dönemsel çeşitliliği bakımından, 1950'lerdeki erken göç dalgası ile 1960 ve 70'lerdekini birbirinden ayırt etmek gerekir. 1950'lerde, okuma yazma bilmeyen, vasıfsız kadınlar için tek çalışma imkânı, orta sınıf kadınlarının evlerinde hizmetçilik yapmaktı. Bu, bir sınıfın kadınlarını bir sömürü ilişkisine sokmuştu (bu durum, kırsal nüfus fazlası olan pek çok toplumda belirgin bir olgudur). Daha sonra, erkek göçmenler için yeni işler açılırken ve artan sayıda orta sınıf kadını işgücü piyasasına girerken, gecekondu kadınları evlerine çekildi ya da kentteki hizmet sektörünün uzmanlaşmamış bölümlerine girdiler. 1976-77 yıllarında İstanbul ve Ankara gecekondularında on beş-altmış dört yaş grubundan gecekondulu kadınların sırasıyla yalnızca %5.55'i ve %6'sı çalışıyordu. Çalışanlar da ileride çalışmayı sürdürme isteğini yok eden düşük ücretli, saygınlığı olmayan, örgütsüz işlerde istihdam edilmişlerdi. Kentteki istihdam yelpazesinde bir kadının ulaşabileceği en yüksek konum, öğretmenlikti. Fabrikalarda çalışan kadın sayısını yükselten, gecekondulu kadınlardı.

Türkiye'de işgücünde kadınların en yoğun oldukları sektör, tarımdır; ikinci sırada tütün, tekstil, giyim, gıda, meşrubat, kimyasal maddelerin ambalajlanması gibi hafif imalat sanayisi ve hizmet sa-

27. G. Kazgan, "Labor Force Participation, Occupational Distribution, Educational Attainment and the Socio-Economic Status of Women in the Turkish Economy", *Women in Turkish Society* içinde.

nayisinin belli alt bölümleri gelir. Kadınlar sanayide Türkiye'nin temel ihracat ürünlerini oluşturan ve dünya pazarında rekabete açık sektörlerde çalışmaktadır. Bu durum, daha iyi korunan ve erkek işçi istihdam eden ithal ikameci yerli sanayi ile çelişir. 1955'ten 1974'e kadar, kadın işçilerin ücretleri erkeklerinkinin üçte ikisi ile beşte dördü arasında farklılık gösteriyordu.[28] Ayrıca, sosyal sigorta kapsamındaki işçilerin yalnızca %9'u kadındır. Daha rekabetçi, düşük ücretli sektörlerde çalışan kadınlar, normal olarak sendikasızdır. Küçük kızlar genellikle kaçak çalıştırılır ve istatistik kayıtların tamamen dışında kalır. Çalışan kadınların yirmi beş yaş ve altındaki grupta yoğunlaşması, evlendiklerinde işgücünün dışına çıkacak olan bekâr kadınların çoğunlukta olduğunu gösterir. Genellikle kırdan şehire göç eden erkek sanayi işçileri arasında İstanbul ve İzmit'te yapılan bir araştırmanın sonuçları, bu işçilerin yalnızca %2'sinin eşinin herhangi bir biçimde istihdam edilmiş olduğunu gösterdi.[29] Bu eğilimi güçlendiren faktörler, mavi yakalı işçilerin görece istikrarlı gelire sahip olmaları, kadınların erken yaşta evlenmeleri, okul öncesi yaştaki çocuk sayısındaki fazlalık, kreş ve yuva yokluğu ve kadın akrabaların yetersiz desteğidir.

Yine de, eşleri evde tutma yolundaki kültürel ideale ve alt sınıftan kadınların elde edebildikleri işlerin esasen cazip olmamasına rağmen, giderek daha çok evli kadın kentte yaşamanın artan maliyetini karşılayabilmek için kent işgücüne katılıyor ve katılmak zorunda. Bu nedenle gecekondulu kadınların, özellikle de evli olanlarının kent işgücü piyasasından çekilmeleri bir süre sonra pazarlık gücüne dayalı, örgütsüz, düşük ücretli ve vasıfsız işlere girme eğilimlerindeki artışla devam edecek geçici bir olgu olabilir. Özellikle ekonomik durgunluk döneminde, düşük gelirli hane halklarının ekonomik baskıya tepkisi, ikincil işçilerin, yani kadın ve çocukların tamamlayıcı kazancına daha fazla dayanmak olabilir. Hal böyle olunca, bu kadınların gelecekte giderek artan sömürü düzeyi ile karşı karşıya kalacaklarını ve göreli yoksulluğa düşeceklerini tahmin etmek yanlış olmaz.

28. G. Kazgan, *a.g.e.*

29. D. Kandiyoti, "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Signs 3* (Güz 1977): 57-73.

Gecekondulu kadınların toplumsal hayatları, genellikle yakın komşuları ile sınırlıdır. Abu-Lughod, Kahire'ye göç edenlerle ilgili çalışmasında erkek göçmenler için gayri resmi dernekler mevcutken, kadınlar için böyle kurumların olmadığını ortaya koymuştur.[30] Köy ve kasabalarda dinsel bayramlar, doğum, ölüm ve benzeri olaylar, kadınların rol oynadığı önemli olaylardır. Şehirde bu olaylar daha "özel" hale gelir, bu nedenle kadınların hayatı daha yakın ve halihazırdaki çevre ile sınırlanır. Yine de, Maher'in Fas'ta yaptığı çalışma, göçmen kadınların kadın akrabalarla kasaba ve taşra sınırlarını aşan iletişimlerini canlı tuttuklarını öne sürer.[31] Bu kadınlar, doğum, düğün, cenaze, oğullarına kız bakmak gibi nedenlerle memleketlerine giderler. Bunun yanı sıra daha zengin kadınlardan yoksullara doğru sürekli bir para ve mal, ters yönde ise hizmet ve ziyaret akışı biçiminde karşılıklı bir destek ağı vardır. Bu türden kadın ilişki ağlarının etkinliğinin, kadınlara tanınan hareket imkânının genişliğine ve ataerkil denetimin katılığına bağlı olarak değişmesi beklenir. Türkiye'de özellikle bu konu ile ilgili çalışmalar yoksa da, Fas'a göre düşük boşanma oranı ve kadınların reis olduğu aile sayısındaki azlık, kadınlar arası ilişki ağlarına daha az girdiklerini ve belki de erkek akrabalarca daha fazla denetlendiklerini gösterebilir.

Gecekondulu kadınlara bakarken, bir başka önemli konu da, kuşaklar arası farktır. Kuşaklar arasında açık bir eğitim farkı görülmektedir. Annelerin büyük bölümü okuma yazma bilmez (İstanbul'da %48.7, Ankara'da %50.5) ya da sadece ilkokul mezunudur.[32] Öte yandan, kızların neredeyse tamamı ilkokula gitmiş, bir kısmı lise düzeyine kadar daha üst öğretim kurumlarına girmiştir (beş yıldan sekiz yıla kadar eğitim). Yine de, bu resmi eğitim, çevrelerindeki hayat tarzı ile doğrudan bağlantılı değildir. Televizyon, çizgi roman ve kadın dergileri gibi basit okuma malzemesi türünden kitle iletişim araçları, kadınlar üzerinde etkilidir. Kadınların temel arzularını basit, anlaşılabilir bir dil, simge ve imgelerle sömüren kitle iletişim araçlarına nüfuz etmiş olan kültür, devlet okullarında su-

30. J. Abu-Lughod, "Migrant Adjustment to City Life: The Egyptian Case", *American Journal of Sociology 67* (1961): 22-3.

31. V. Maher, *Women and Property in Morocco* (Cambridge: 1974).

32. T. Şenyapılı, *a.g.e.*

nulan yabancı burjuva kültüründen daha etkilidir.

Popüler medya tarafından aktarılan mesajlar, daha fazla tüketimin ve evlilik yoluyla sınıf atlama başarısının sürekli özendirilmesi olarak nitelenebilir. Sonuçta, hareketliliğin ve kent yaşamına eklemlenmenin tek yolu olarak tüketim, kadın gecekondu nüfusunda hevesli ve gönüllü katılımcılar bulmaktadır. Yine de bir üst sınıfa atlama, toplumsal ve ekonomik ilişkileriyle sınırlı ve toplumsal alanda yalıtılmış olan bu kadınlar için zor gerçekleşebilecek bir düştür. Aynı zamanda, gecekondu çevresine giren televizyon ve düzeysiz yayınlar, "insanı kendi sınıfına yabancılaştıran, tatmin edilmemiş arzulara ve gereksiz özlemlere yol açıp, kadınlar için mutsuzlukla sonuçlanan tüketim yönelimli bir değerler sistemini etkin biçimde yerleştirir".[33]

İlk kuşaktan göçmen kadınlar arasında genellikle rastlanmayan göreli yoksunluk duygusu, manikürcü, kuaför ya da terzi yardımcısı, tezgâhtar, küçük memur olarak kendi sınıflarından başka sınıflarla ilişkiye geçme imkânını doğuran çeşitli işlere giren ikinci kuşakta artmış gibi görünüyor. Bu kuşak eğitim becerilerinin ve yetenek düzeylerinin sınırlılığına rağmen ev hizmetlerine girmekten kaçınmayı tercih ediyor. Mernissi'nin Fas'taki genç ev hizmetlileri üzerine yaptığı çalışma, bu kadınların yaşadığı aşağılanma ve içerleme duygusunu kusursuz biçimde yansıtıyor.[34] Kırsal kesimden yeni ve daha düşük beklentili göçlerle ev hizmetlileri sayısı beslenmedikçe, ev emeği, orta sınıf kadınlarının ileride başlarını ağrıtacak bir konu olacağa benzer.

Eğitimli Orta ve Üst-Orta Sınıf Kadınları

Erkekler ve kadınlar arasındaki okuma yazma oranları, Ortadoğu'nun her yerinde büyük farklılık gösterir. Türkiye ile ilgili ilginç olan nokta, 1970'li yıllarda %35 oranındaki bu farkın, dünyadaki en yüksek fark olmasıdır.[35] Belirtilmesi gereken önemli bir gerçek, eğitim imkânlarının bir ölçüde ulaşılabilir olduğu, ama iki cinsin bu im-

33. T. Şenyapılı, *a.g.e.*: 295.

34. F. Memissi, "Les Bonnes", *Al Asas 5* (1977).

35. S. Timur, "Determinants of Family Structure in Turkey", "Women in Turkish Society" konulu seminerde sunulan makale (İstanbul, 16-19 Mayıs 1978).

kânlardan eşit derecede yararlanamadığıdır. Aynı kalkınma düzeyindeki Latin Amerika ve Uzak Doğu ülkelerinde Türkiye'deki bu büyük farklılık görülmez. Bu arka plana rağmen, ilk bakışta anormal gelebilecek bir şeyin belirtilmesi önemli görünüyor; bu da meslek sahibi kadınların oranındaki yükseklik. Tıp ve hukuk alanlarındaki meslek kadınları üzerine yaptığı çalışmada Öncü, Türkiye'de çalışmakta olan her beş avukattan ve her altı doktordan birinin kadın olduğunu ortaya koydu.[36] 1978'de İstanbul Barosu'na kayıtlı üyelerin %28.5'i kadındı ve 1970'te işgücü piyasasındaki doktorlar içinde kadınların payı %21'di. Bu rakamlar, Türk kadınlarının hukuk ve tıp gibi saygın mesleklere girişlerinin, ABD ve Fransa gibi yüksek düzeyde sanayileşmiş ülkelerdeki hemcinslerinden daha yaygın değilse bile, onlara eşit olduğuna işaret ediyor. Türkiye bu bakımdan tek değil. Safilios-Rothschild, iki aşırı uç yerine orta düzeydeki mesleklerde yoğunlaşan kadın oranının daha yüksek olduğu kapitalist ülkelerde kalkınma düzeyi ile kadınlara açık meslek fırsatları arasında eğrisel bir ilişki olduğunu ortaya koydu.[37]

Öncü, Türkiye'ye özel olarak gönderme yaparak bu olgunun ilginç bir çözümlemesini sunuyor. Türkiye'de, çalışan kadınların, ucuz ev hizmeti ya da geniş aile ilişkileri biçiminde destek sistemlerine dayanabildikleri yolundaki klasik tez bir yana, Öncü, bu kadınların mesleklere girişlerinin esas olarak sınıf eşitsizliklerinin ve hızlı büyüme koşulları altındaki kadro yenilemesinin bir sonucu olduğunu ortaya çıkarır. Destek sistemlerinin varlığı kesinlikle kolaylaştırıcı ve gerekli koşulken, bu durum talep değil arz yaratacağı için, yeterli koşul değildir. Talebin büyümesi, Üçüncü Dünya ülkelerindeki ve sanayileşmiş ülkelerdeki mesleklerin farklı evrimlerinin de göstergesidir. Üçüncü Dünya ülkelerinde hükümetlerin esas amacı, "azgelişmiş" olan ülkeye gelişmiş sanayi tekniklerinin sokulmasını yönlendirecek eğitimli kadroyu hızla yaratmaktır. Üst ve orta sınıftan kadınlar meslek okullarına girmeye başlamazsa, işçi ya da köylü kökenli kişilerin hızla genişleyen bu uzmanlaşmış ve

36. A. Öncü, "Turkish Women in the Professions: Why So Many?", *Women in Turkish Society* içinde.

37. C. Safilios-Rothschild, "A Cross-Cultural Examination of Women's Marital, Educational and Occupational Options", *Acta Sociologica 14* (1971): 93-113.

teknik eğitimli seçkin kadroya devşirilmesi gerekecektir. Son elli yılda, meslek eğitimindeki hızlı genişlemeye rağmen, üniversite öğrencilerinin görece küçük bir bölümü işçi ya da köylü kökenlidir. Dolayısıyla, seçkinlerin en saygın ve yüksek gelir getiren mesleklere girmesi aynı sosyal kökenden gelen kadınların da bu mesleklerin saflarına katılmasıyla sağlanacaktır. Bu kadınlar yukarı tırmanan alt tabaka erkeklerinden daha az korkutucudur. Kadınların eğitiminin sınıf atlama yönünde bir hareketlilikten ziyade sınıf ayrıcalıklarını pekiştirme aracı olduğu anlaşılıyor. Türkiye'de kadınların mesleklere girişinin tarihsel özgüllüğünü görünce, insan bu eğilimin duraklama ya da düşüş gösterecek geçici bir eğilim olup olmadığını merak ediyor. Ancak kadınların bu mesleklere girişleri, kendi dinamiğini yaratmış ve mesleklerin cinsiyete göre tasnifini zayıflatmıştır. Bu meslekler herhangi bir "erkeksilik" atfı olmaksızın, kapılarını kız öğrencilere açık tutmayı sürdürdüler. Papanek, Pakistan üzerine yaptığı çözümlemede daha da ileri giderek, cinsiyetler arasında ayrım gözeten toplumların gerçekte kadınlara özgü belirli mesleklerin kurulması için işlevsel olabileceğini söylüyor.[38] Cinsiyet ayrımının, tıp ve eğitim alanında, kadın öğrenci ve hastaların özel ihtiyaçlarına hizmet edecek kadın uzman ihtiyacını güçlendirdiğini gösteriyor. Aynı şey çok daha erken bir dönemde, on dokuzuncu yüzyılda kadınlar için ilk öğretmen okullarının kurulduğu Türkiye için de geçerliydi.

Kadınların mesleklere önemli oranlarda girişinin ve cinsiyete göre meslek tanımlanmasının görece önemsizliğinin kanıtlarına rağmen, bu kadınların başarı ve ilerleme anlamında meslek hayatlarında gerçekte nasıl yol aldıklarına ilişkin pek az kanıtımız var. Çitçi, kamu görevlisi kadınlar ile ilgili çalışmasında bu kadınların tipik olarak kamu hizmetinde alt kademelerde yer alan ve cinsiyetlerince belirlenen işlerde yoğunlaştıklarını gösteriyor.[39] 1938-1975 yılları arasında, kamu hizmetindeki kadınların sayısında istikrarlı bir artış oldu. 1938'de kamu görevlileri içinde kadınların oranı %9.5

38. H. Papanek, "Purdah in Pakistan: Seclusion and Modern Occupations for Women", *Journal of Marriage and the Family* (1971): 517-30.

39. O. Çitçi, "Turkish Female Civil Service Employees", *Women in Turkish Society* içinde.

iken, bu oran 1977'de %25.3'e yükseldi. Böylece, kamu hizmetinde çalışan erkeklerin sayısı bu dönemde altıya katlanırken, aynı dönemde kadın sayısı dokuz katına çıktı.

Kadın kamu görevlileri, devlet daireleri arasında eşit dağılmış değildirler; %69.1'i Eğitim, Sağlık ve Sosyal Güvenlik Bakanlıkları ile PTT'de yoğunlaşmış durumdadır. Eğitim Bakanlığı'nca istihdam edilen kadın öğretmenler, tüm kadın kamu görevlilerinin %40'ını oluşturur. Kamu hizmetleri içinde kadınların ağırlıkta olduğu tek hizmet, çalışanların %61'inin kadın olduğu sağlık hizmetleridir. Ne var ki, burada da doktorların büyük bölümü erkekken, kadın çalışanların %73'ü hemşirelik ve ebelik gibi "kadın işleri"nde yoğunlaşmıştır. Yani, sayıları istikrarlı ve kitlesel biçimde artarken, kadın kamu görevlileri sekreterlik işleri, telefon santral operatörlüğü, hemşirelik ve öğretmenlik gibi "kadın işleri"nde istihdam edilmeyi sürdürmüşlerdir. Bürokratik hiyerarşide aşağılarda kalmayı, sorumlu mevkilerde olmak yerine yardımcı konumunda olmayı sürdürmüşler ve ilerlemek için erkeklerden çok daha az fırsatları olmuştur. Çitçi'nin kamu sektöründe yaptığı örneklem araştırması, personel müdürlerinin kadın çalışanları sorunluluk ve seyahati gerektiren işler için uygun bulmadıklarını ve daha istikrarsız bir çalışma hayatları olduğunu düşündüklerini gösteriyor. Öte yandan, kadınların itaatkârlıklarına ve güvenilirliklerine değer veriliyor. Cinsiyet ayrımcılığı, işe alım sırasında daha az, yönetsel sorumluluk ve yöneticilik verme durumunda daha aşikârdır; görüşülen yöneticilerin %59'u, gerek erkek, gerek kadın çalışanların bir kadın patronun yönetiminde olmaktan hoşlanmayacaklarını söylemiştir. Tamamlayıcı bir bulgu ise, aynı yazarın, kadın çalışanların kendilerini her şeyden önce eş ve anne olarak gördüklerini ve işlerinin bu rollerdeki başarılarının önünde bir engel oluşturduğunu düşündüklerini söylemesidir. Kadın çalışanların büyük çoğunluğu, onları çalışmaya iten esas faktörün ekonomik ihtiyaç olduğuna işaret etmişlerdir. Meslek sahibi kadınlar ve kadın memurlar arasındaki karşılaştırmanın bulguları, açık bir biçimde farklı sınıf kökenleri olduğunu gösteriyor. İlk grup tipik olarak seçkin, orta ya da üst orta sınıftan geliyor; ikinci grup ise orta ya da alt orta sınıf kökenli. İkinci grup, düşük eğitim düzeyi ile sınırlanmış ve yükselme şansının az olduğu düşük vasıflı işlere giriyorlar. Ayrıca bu gruptaki-

ler, çocuk bakımı için yardımcı tutma türünden, daha yüksek satın alma gücü gerektiren destek sistemlerine ulaşmada da daha az imkâna sahipler. Meslek sahibi kadınlar için gerçek anlamda bir "kariyer"den söz edebiliriz ama memurlar için ancak bir gelir kaynağı söz konusu.

Diğer kadın grupları ile karşılaştırıldığında, üst sınıftan ya da seçkin kadınların hayatlarıyla ilgili bilgilerimiz daha az. İstanbul' da anne-kız çiftleri ile yapılan kuşaklar arası bir çalışma, bu konuyu biraz olsun kavramamıza yardımcı oluyor.[40] Örneklemdeki anneler, kent kökenli ve yüksek sosyo-ekonomik düzeydeki ailelerden geldikleri için Atatürk reformlarının sağladığı eğitim imkânlarından yararlanabilen tipik ilk kuşak Cumhuriyet kadınları. Bu kadınların %30'u, üniversite eğitimlerini tamamlamışlar, annelerinin kuşağında ise bu oran %1.2 idi. Ama yalnızca %23'ü çalışmış. Yalnızca %12'sinin düzenli ve kesintisiz bir çalışma hayatı olmuş, kalanı, çocuk sahibi olunca çalışmayı bırakmış.

Bu kadınlar aynı zamanda evlenme biçimleri, kadın olarak rollerini algılayışları ve boş zaman etkinlikleri bakımından da bir geçiş kuşağı olarak kabul edilebilir. Kimileri okul ya da iş arkadaşları ile anlaşarak evlenirken, ötekiler kocalarıyla görücü usulü evlenmiş; annelerin %68.3'ü eşlerini doğrudan düzenlenmiş ya da "tesadüfi" karşılaşmalar ile gerçekleşen evliliklerde, aracılar sayesinde bulmuş; %31.7'si ise bağımsız seçimler yapmış gibi görünüyor. Bir ilgi çekici nokta da, üniversite mezunlarının %46'sının karşı cinsle ilişki kurmak için daha çok imkânları olmasına rağmen geleneksel, görücü usulü evlilikler yapması.

Bu kadınların kendi rollerini baskın şekilde evkadınlığı olarak tanımladıkları açık. "Başarılı" bir kadının sahip olduğunu düşündükleri özelliklerin neler olduğu sorulduğunda, %32.9'u başarılı bir kadını tamamen evcil terimlerle "iyi bir anne ve eş" olarak tanımladı; %23.2'si toplumsal olarak etkin ve topluma yararlı olmanın yanı sıra hamarat bir evkadını olmanın önemini vurguladı; %25.6'sı kariyerle eve ait görevleri birleştirebilme yeteneğinin başarı ölçütü

40. D. Kandiyoti, "Intergenerational Change Among Turkish Women", Uppsala, İsveç'te, Dünya Dokuzuncu Sosyoloji Kongresi'nde sunulan makale, Ağustos 1978.

olduğuna inanıyordu. Son olarak, %12.2'si kendine yeterli, kendiyle barışık bir kişi olmanın nihai amaç olduğunu vurguladı. Bu son istisna dışında, tüm anneler, diğer başarıları ne olursa olsun iyi anne ve eş olma niteliklerinden fedakârlık yapmadıklarında ısrar ettiler. Yani, annelerin geleneksel beklentilerinde hiçbir kökten değişim yapmaksızın yeni bir rol geliştirmek için çabaladıkları sonucuna varmak mümkün.

Kadınların boş zaman faaliyetleri, teorik olarak anlamlı görünen iki eksen üzerinde değerlendirilebilir. İlki boş zamanın ne kadarının birincil gruplarla, ne kadarının kulüpler ya da dernekler gibi ikincil örgütlerle geçirildiğidir; ikincisi de boş zamanların sadece kadınlarla ya da kocalarla ne ölçüde paylaşıldığıdır. Bu iki boyutun farklı kültür ve toplumsal sınıflarda özgül bileşimleri görülebilir. Hem Türkiye'deki kadınların, hem de Batılı işçi sınıfından kadınların hayatlarında yoğun birincil grup kadınlar arası toplantılar ve birliktelikler görülür. Buna karşılık Batılı orta sınıf kadınları büyük ölçüde derneklere gönüllü katılımın ve kocalarının iş bağlantılarının ağırlıklı olduğu bir yönelim sergiler. Aslında, çiftin toplumsal ve coğrafi hareketliliğinin yüksek olduğu durumlarda kadınlar için aile, okul arkadaşları, eski komşular gibi kendi birincil bağlarını sürdürmeleri daha zor olabilir. Bu durumda otomatik olarak kocanın toplumsal ilişkilerine ve yaşadıkları toplumun ikincil örgütlerine daha fazla bağımlı hale gelir.

Çalışmamızdaki annelerin konumu, yukarıdaki eksenler bakımından bir ara durum olarak kabul edilebilir. Gönüllü derneklere üyelik, belli bir derecede varsa da (%38); bu tür üyelikler gerçek bir toplumsal işlevden çok saygınlık sağlıyor gibi görünüyor. Cinsler arası ayrımı öngören geleneksel modelden farklı olarak, kadınlar kocalarıyla pek çok toplumsal etkinliği paylaşıyorlar. Yine de bu paylaşılmış etkinlikler akşamları ve hafta sonları ile sınırlı kalmaya devam ediyor. Ancak bu hiçbir zaman, Olson-Prather'ın Türk ailesini "iki odaklı" olarak tanımlayışını destekleyecek biçimde, kadınlardan oluşan birincil grupların ya da bağımsız sosyal çevre-

41. E. Olson-Prather, "*Çocuk Doğurma* [Natality] is Women's Business", Amerikan Antropoloji Derneği'nin 75. yıllık toplantısında sunulan makale (Washington, D.C.: 1976).

lerin gelişimini etkilemiyor.[41] Orta ve üst sınıf kadınlarının coğrafi hareketlilik profili oldukça düşük. Bu sayede bu kadınlar için evlenmeden önceki toplumsal ilişkiler ağını sürdürmek mümkün olabiliyor. Gerçekten, anneler zamanlarının çoğunu kiminle geçirdikleri sorulduğunda, %87.8'i aile, akrabalar, komşular ve eski okul arkadaşlarından söz ettiler. Kocalarının toplumsal çevresinden söz edenlerin oranı hâlâ düşük (%3.7) ve en sık toplumsal ilişki kaynağı olarak kendi mesleki çevrelerinden söz edenlerin sayısı da %8.5.

Literatürde, kocalarına ya da diğer erkeklere bağımlı olmadan kendilerini tanımlayan kadınların daha büyük psikolojik özgürlük ve daha net benlik sınırlarına sahip oldukları giderek daha fazla öne sürülüyor. Bu ciddiye alınacak bir ölçütse, üst orta sınıf kadınları, geleneksel beklentilerle daha modern katılım kalıpları arasında hassas ama halen avantajlı bir dengeyi korudukları için, bir yol ayrımında gibi görünüyorlar.

Şimdilerde üniversite öğrencisi olan kızlar kuşağının ise, annelerine göre yeni beklenti ve talepler üretebilecek kadar farklı biçimde yetiştikleri açık. Kadınların yeni talepleri, erkek rol tanımlarının katılığının sürmesi, kurumsal olmayan destek sistemlerinin azalması ve kadınların ihtiyaçlarının karşılanması için hiçbir planlamanın olmayışı gibi pek çok faktörün bir araya gelişi, yepyeni bir çatışma potansiyelini içinde barındırıyor. Bütün bunlar Türkiye'de kadınlara yasal özgürlükler tanındığı dönemde mevcut olmayan bir toplumsal hareketin başlaması için yapısal temeller oluşturabiliyor.

Sonuç

Cinsiyet rollerinin değişik bileşkenlerini karşılaştırmalı bir açıdan değerlendirmek bize ortaya çıkan çeşitli örüntüler konusunda daha açık bir fikir vermektedir. Bu da bizi toplumsal değişimin kadının konumu üzerindeki "iyileştirici" veya "kötüleştirici" etkileri konusunda basit ve basmakalıp yorumlardan koruyor. Farklı alan çalışmalarına ilişkin değerlendirmemin gösterdiği gibi, kadın rollerinin içerikleri, her ortamda farklı bileşimler yaratıyor. Göçebe aşiret, açıkça ataerkil, üretimde kadın katılımı yüksek ve cinslerin fiziksel ayrımı düşük. Geleneksel köy de ataerkil; kadınların üretime katılımı bölgelere göre değişiyor ve fiziksel ayrım göçebe aşirettekin-

den daha fazla, ancak küçük kasabadan daha az. Her durumda, kadınların konumunu belirleyen öğeler aynı: çocuk doğurma ve yaşlanma. Kadının üretimdeki yeri ne olursa olsun, katkısı büyük oranda yok sayılıyor ve uzmanlık gerektiren uğraşlarla, kamusal alanla ilgili işler, erkeklerin elinde olmaya devam ediyor. Bu, kadının emeğinin pazarlanmasını bizzat denetleyemedikçe işgücü verimliliğinin, kendi konumu üzerinde doğrudan bir etkisinin olamayacağını açıkça gösteriyor. Yukarıda değinilen durumlarda kadınlar ne üretim ne de üreme üzerinde, hiçbir denetime sahip değiller; her iki durumda da ürün doğrudan atasoyuna ait oluyor. Bu bakımdan geleneksel, toprağa dayalı ataerkil sistemin çözülüşü, kadınlar açısından özgürleştirici bir etki yaratma potansiyeline sahip. Ancak, bu etki büyük ölçüde potansiyel olarak kalmaya devam ediyor çünkü yok sayılan, değersiz kabul edilen aile emekçisi konumundan, belirli bir özerkliğe sahip çalışan kadın konumuna bir geçiş yok. Bunun yerine, kadınlar geleneksel uğraşlarından kurtulup boş zaman sahibi olmaya başladıklarında, üretken üyeler olarak topluma girmektense, gösterişçi tüketim yoluyla erkekler için bir prestij simgesine dönüşüyorlar.

Kırsal değişim, erkek otorite ilişkilerinin yeniden tanımlanmasına yol açtı ve kadınları eskisinden daha genç yaşta çekirdek ailenin başına geçirerek onları dolaylı olarak etkiledi. Kırsal değişim, işgücünden tasarruf edilmesini sağlayan teknikler kullanılabildiği sürece, üretime daha az katılım ve piyasa ile artan ilişkiye bağlı olarak ev yapımı ürünlerde önemli bir azalma anlamına geliyor. Kırsal alanlara göre daha fazla yapısal farklılık gösteren kasabalarda, evli kadınların çalışmasına daha büyük bir direnç gösterilmesine karşın, kadın işgücü daha çeşitlenmiş olabiliyor. Kadınların, potansiyel bir denetim kurabileceği nakit gelir, erkek otoritesine karşı kırsal kesimde var olmayan beklenmedik bir tehdit yaratıyor olmalı. Kasabalarda kadınlar daha resmi etkileşim ağları da yaratıyorlar. Kamu alanlarında ayrımcılık daha yüksek ama burada yine farklılaşmalar var ve Bodrum'daki Giritli kadınlarda olduğu gibi, ekonomik yaşam koşullarına bağlanabiliyor. Kasabada kadınlar arasındaki statü farkları kocalarının konumuyla doğrudan bağlantılı ve bu durum kabul günlerinin hiyerarşik yapısında açıkça görülüyor.

Büyük kent merkezlerinde, çok farklı koşullardan gelen kadınların geniş bir yelpazesi var – bir uçta gecekondular, diğerinde eğitimleri, işten beklentileri, evlilik kalıpları ve boş zaman uğraşları açıkça "Batılı" kültürel kalıplara uygun olan üst orta sınıf kadınları. Eğitimin yanı sıra daha çeşitli ve kazançlı fırsatlara sahip olma şansı büyük kent merkezinde daha fazla. Bununla birlikte, hangi toplumsal kategoriden olurlarsa olsunlar, kentli kadınların toplumsal ve ekonomik uyumunun ortak özelliği, erkek rollerine hiçbir biçimde meydan okumamaları, aile işleyişinin geleneksel düzenini bozmayışları ya da erkek ayrıcalıklarını sorgulamamalarıdır. Bu sonuç, her durumda farklı mekanizmaların işleyişiyle ortaya çıkıyor. Düşük gelirli kentli kadınların, ekonomik koşulların izin verdiği ölçüde ev hayatına döndükleri açıkça görülüyor. İşgücüne katıldıklarında, genellikle işlerini geçici, kimi zaman utanç verici, güç dönemlerde ailelerine yardım etmenin kestirme yolu olarak görüyorlar. Bu geçici durumun yıllarca sürmesi ya da kadının kazandığı gelirin aile gelirinin esas bölümünü oluşturması gerçeği, esas olarak ev içinde tanımlanmış rolü ve bu rolle birlikte üstlenilen işleri fazla etkilemiyor. Tipik olarak bu işleri paylaşmakta güvenilebilecek tek aile bireyleri kızlar ve gelinler. Çok kısıtlı kaynaklarla bile olsa, ailenin temelde günlük refahı kadınlar tarafından, kadınlar pahasına karşılanıyor. Ayrıca bu kadının evcil/bakıcı rolünün kadınlarca kuşaktan kuşağa aktarılmasının önemli bir açıklaması.[42]

Özellikle kasabalarda en kapalı yaşayan ve ücretle çalışma ihtimali en düşük kesim olarak anılan alt orta sınıf kadınlarının durumunda, erkek ayrıcalıkları esas olarak aile bütçesinin kontrolünde göze çarpıyor. Parasal kaynakların sadece erkeklerin denetiminde olması ve kadınların eve kapatılması, beslenmeden boş zamanların değerlendirilmesine kadar tüketim konusunda çifte standarda yol açacak uç örneklere varabilir. Burada, kadınların ezilmesi, dış dünyaya katılışlarının katı bir biçimde kısıtlanması şeklinde çok maddi bir biçim alıyor; bu kısıtlanma, kocaları ya da babaları ailenin geçimini tek başlarına sağlayamayan daha yoksul kadınların duru-

42. Ç. Kâğıtçıbaşı ve A. Kansu, "Cinsiyet Rollerinin Sosyalleşmesi ve Aile Dinamiği: Kuşaklararası Bir Karşılaştırma", *Boğaziçi University Journal 5* (Social Sciences Series) (1976-77): 35-48.

mundan da vahim boyutlarda olabiliyor.

Meslek kadınlarında bile, iş ve ev sorumluluklarını bir araya getirmekten doğan gerilimin, yeni rol taleplerinden korunmaya devam eden erkeklere yansımasına nadiren izin veriliyor. Bu koruma işlevi, değişimin etkilerini çiftten uzak tutarak birer "tampon" görevi gören başka kadınların yardımı ya da sömürüsü ile sağlanıyor; bu kadınlar hizmetçi ya da dadılardan, yoksul akraba ve annelere kadar uzanıyor. Tartışılan tüm durumlarda, çocuk yetiştirme pratikleri, ideoloji ve yapısal desteklerle beslenen erkek rolü, değişimden en az etkilenen rol gibi görünüyor.

Yine de, gelecek, tartışma konusu edilen tüm kadınlar için farklı nedenlerle de olsa zor seçimler ve düzenlemeler getirecek gibi görünüyor. Yoksul kentli kadınlar açısından, artan işsizlik ve reel ücretlerdeki düşüşle birlikte ekonomik zorlanmalar, aileler üzerindeki baskıyı artıracak ve bu, kadınların ister küçük üretim ve dağıtım sektöründe ücretsiz aile işçisi olarak, ister düşük ücretle istihdam edilerek, az ya da çok sürekliliği olan bir biçimde katılımlarını artırmalarını gerektirecek.[43] Hane halkı, düşük ücretin yarattığı baskıyı karşılamakta zorlanacak. Erkeklerin ekonomik bakımdan kadınlara daha bağımlı hale gelmesi durumunda ataerkil denetimin gevşeyecek yerde güçlenmesi dahi beklenebilir.[44] Daha aşırı durumlarda uluslararası sanayinin yer seçimi ve yatırım politikaları, bazı ülkelerdeki optik ve elektronik sanayilerinde olduğu gibi, kadınlar için istikrarlı bir istihdam yaratırken, erkeklere benzer iş ya da göç fırsatları sağlanamayınca, erkeklerin ekonomik rollerinde giderek daha vahim bir aşınma meydana gelecek, bu da ailenin kuruluşunda ve işleyişinde ciddi sonuçlara yol açacaktır.[45]

Alt orta sınıf kadınlarının eve bağlı, kapalı hayatlarının kızlarının kuşağında kendini devam ettirip ettirmeyeceği merak edilecek bir konu. Rekabet koşullarının sertleşeceği bilinse de, ikinci kuşa-

43. Bu satırların yazıldığı tarihte henüz evde parça başı ve fason çalışma biçimleri gelişmemişti. 1980'ler sonrası gelişmeler buradaki görüşü doğrulamıştır.

44. D. Kandiyoti, "Rural Transformation in Turkey and Its Implications for Women's Status", *Women on the Move: Contemporary Changes in Family and Society* (Paris: Unesco, 1984).

45. Bazı Latin Amerika ve Uzak Doğu ülkelerinde görülen bu eğilim Türkiye'de gerçekleşmemiştir.

ğın eğitim düzeyinin daha yüksek oluşu onlara en azından beyaz yakalılar ve hizmet sektöründe istihdam imkânı verecektir. Her şeye rağmen, kamu görevlileri, hatta küçük girişimciler, karılarının kazanacağı ek gelire ihtiyaç duyacaklar ve bir kadının iş bulma yeteneği, evlilik piyasasında bir eksiklikten ziyade bir avantaj sayılacak. Bu, bütçenin denetlenmesi, tüketim ve boş zaman kalıpları gibi konuları etkileyecek; ancak başlangıçta evlilikte daha büyük sürtüşmelere yol açması da mümkün görünüyor. Son olarak, profesyonel meslek sahibi olmayı amaçlayan yüksek öğrenimli kadınların, yetişmiş kadrolara büyük ihtiyaç duyulan ve bu talepten yararlanan Cumhuriyet'in ilk kuşağından anneleriyle karşılaştırıldıklarında, onlardan daha elverişsiz bir durumda olacakları söylenebilir. Bu kadınların kızları gerek kendi sınıflarından gerekse öteki sınıflardan erkeklerin daha şiddetli rekabetiyle karşılaşmanın yanı sıra, ihtiyaçlarını karşılamak için tatmin edici bir biçimde planlanmış seçeneklerin yokluğunda, yarı geleneksel sistemin (akrabalardan ev hizmetlilerine kadar) çökmesinin sıkıntısını da yaşayacaklar. Meslek sahibi kadınların görece refahının ve özerkliğinin düşük gelirli kentli kadınların kaderine sıkı sıkıya bağlı olduğuna daha önce değinmiştik; orta sınıf gelirleri daralırken ve ev hizmetlerinin dışında iş imkânları yaratılırken, bu hizmetlerinden yararlanma imkânı giderek azalabilir. Bu aynı zamanda çalışan kadınların daha iyi örgütlenmeleri ve çevrelerinden ve iş yerlerinden daha fazla talepte bulunmaları için bir neden olabilir. Sonuç olarak, bugüne dek başarılı bir biçimde kaçınılan aileiçi işbölümü konusuyla yüzleşilmek zorunda kalınabilir. Açıktır ki Türkiye'deki kadınların geleceği, belirsizliklere ve başkaldırılara gebedir.

Kadınlar ve Haneiçi Üretim

Türkiye'de Kırsal Dönüşümün Etkileri

KIRSAL ÜRETİMİN haneye dayalı biçimlerinin esnekliği ve hayatiyetini sürdürme yeteneği, Ortadoğu'da tarımsal ilişkiler üzerine son zamanlarda yapılan çalışmalarda tekrar tekrar gündeme gelmiştir.[1] Daha genel bir düzeyde, kırsal farklılaşmanın, tarımda meta ilişkilerinin yoğunlaşmasının muhtemel ama kaçınılmaz olması gerekmeyen bir sonucu olduğu, daha açık kabul görmektedir.[2] Uluslararası kalkınma örgütlerinin bile küçük üretici köylü sektörünü temel alan işgücü örgütlenmesi biçimlerini desteklediği hatta yeniden yarattığı şu dönemde, işgücü denetiminin ve yeniden üretiminin düşük maliyetli ve esnek bir aracı olarak hanenin değeri, son derece açık.[3] Buna karşılık, köylü hanelerinin varlıklarını sürdürme yetenekleri ile ilgili çok değerli ipuçları sunabilecek iç işleyişleriyle ilgili mekanizmalar az araştırılmış ve kavramlaştırılmıştır.[4] Özellik-

1. Örneğin bkz. K. Glavanis ve P. Glavanis, "The Sociology of Agrarian Relations in the Middle East: the persistence of household production", *Current Sociology 2* (1983).

2. H. Bemstein, "Concept for the Analysis of Contemporary Peasantries", *Journal of Peasant Studies 4* (1979): 421-44, böylesi süreçler için harika bir açıklama sunuyor.

3. Bkz. R. Galli (haz.), *The Political Economy of Rural Development* (Albany: State University of New York Press, 1982) ve Dünya Bankası politikaları ile ilgili bir açıklama için C. Payer, "The World Bank and the Small Farmer", *Monthly Review 6* (Kasım 1980): 30-46. Ayrıca ilginç bir salıa çalışması için A. Conti, "Capitalist Organization of Production Through Non-Capitalist Relations: Women's Role in a Pilot Resettlement in Upper Volta", *Review of African Political Economy 15-16* (1979): 75-91.

le, tarımsal metalaşmanın, hanenin oluşma süreçleri ve hanelerdeki yaş/cinsiyet hiyerarşileri üzerindeki etkileri, bugüne kadar gösterilenden daha fazla ilgiyi hak etmektedir.

Bazı genel eğilimlerin ötesinde, elimizdeki verilerden, hane örgütlenmesinin ve dinamiklerinin alacağı biçimlerin, kırsal kapitalistleşme süreçlerinden otomatik olarak çıkarsanamayacağı görülüyor. Bu, yalnızca kapitalistleşmenin çok farklı biçimlerde gerçekleşebilmesi ve çeşitli sonuçlar yaratması yüzünden değil; sermayenin halen var olan akrabalık ve üretim ilişkilerinin üzerine oturması nedeniyle de böyledir. Cinsiyetler arasındaki üretim ilişkilerinin kapitalist bütünleşme öncesi tarihi, sonraki işbölümünün özgül biçimleri ile doğrudan bağlantılıdır ve bu işbölümünün alabileceği şekilleri sınırlar. Böylelikle, Sahra-altı Afrikası'nda geçerli olan kadına dayalı üretim düzeni, kadınların geçimlik üretimi çocukların, hasta ve yaşlıların bakımını sağladığı için, erkek işçilerin plantasyonlar, madenler ve bayındırlık işlerinde asgari ücretin altında çalıştırılmasını mümkün kılmıştır.[5] Öte yandan aile bireylerinin tümünün tarım işlerinde çalıştığı Asya'nın bazı bölgelerinde, istihdamda uygulanan sömürgeci modeller tüm hane halkını etkilemiş; kadın ve erkeklerin hem geçimlik üretimde yoğunlaşmalarına hem de yeni nakit talepleri karşısında ihracat sektöründe çalışmak zorunda kalmalarına yol açmıştır.[6] Jamaika'daki plantasyon ekonomisinde, geçici, belirsiz ve emeğinin karşılığını alamayan bir "süreksiz" işgücünün ortaya çıkışı, aileyi geçindirmekte erkeklerin çok az

4. O. Harris, "Households as Natural Units", *Of Marriage and the Market* içinde, haz. Young vd. (Londra: CSE Books, 1981), hanenin kuramsallaştırılmasının önündeki kavramsal engellere ilişkin önemli ipuçlarının yanı sıra, Chayanov ve Sahlins'in yaklaşımlarına da bir eleştiri getiriyor. Bir başka yaklaşım için bkz. J. Smith, I. Wallerstein ve H. D. Ever (haz.), *Households and the World Economy* (Londra: Sage, 1984).

5. Bkz. E. Boserup, *Women's Role in Economic Development*; S. Young, "Fertility and Famine: Women's Agricultural History in Mozambique", *The Roots of Rural Poverty* içinde, haz. R. Palmer ve N. Parsons (Berkeley: University of California Press, 1977); M. Mueller, "Women and Men, Power and Powerlessness in Lesotho", *Women and National Development* içinde, haz. Wellesley Yayın Kurulu (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

6. A. Stoler, "Class Structure and Female Autonomy in Rural Java", *Women and National Development* içinde.

bir paylarının olmasıyla sonuçlanmış; bu da kadın odaklı aile örgütlenmesini ve kadınların ailenin geçiminin esas sorumluları olarak üretime daha fazla katılmalarını teşvik etmiştir.[7] Latin Amerika'da, toprak kaybetmeye başlayan hanelerde erkekler ücretli işlere talip olurken, kadınlar da geçimlik tarıma meyletmişlerdir.[8] Küçük meta üretimiyle uğraşan aile birimlerinde ise işletmenin yaşaması, aile reisi olan erkeğin ücretsiz aile emeğini harekete geçirme yeteneğine bağlıdır.[9] Bu da uygulamada genellikle kadınların işgücünü denetleme anlamına gelir.

Bu nedenle cinsiyete dayalı işbölümündeki değişimler, hem cinsiyetler arasında daha önceden var olan ilişkilerin niteliği, hem de sermayenin kırsal alanlara giriş biçimleri tarafından belirleniyor gibi görünüyor. Hanenin üretim ve yeniden üretimi örgütleme seçeneklerini belirleyen iç ve dış faktörlerin dikkatli bir şekilde gözden geçirilmesi gerektiği açık. Haneye dayalı üretimin bekasına ancak "hane emeği" ya da "ücretsiz aile emeği" gibi soyut kategorilerden daha somut emek kategorilerine geçerek tam olarak açıklayabiliriz. Birçok çalışma hane yaşam stratejilerinin ve bunların gerektirdiği uyumların kadının ezilmiş konumunun haneiçi işbölümlerine yansımasıyla gerçekleştirildiğini göstermektedir.[10] Bunlar, görevlerin iç dağıtımında (piyasaya yönelik/geçimlik; el işi/makineleşmiş iş; ücretli emek/ücretsiz emek), hangi aile üyelerinin ücretli çalışmak amacıyla azat edileceği, hangilerinin eğitimine yatırım yapılacağı, hangi aile üyelerinin geçici ya da daha uzun süreli

7. G. Standing, "Labour Force Participation in Historical Perspective" (ILO, WEP 2021/W50) (Cenevre: Uluslararası Çalışma Örgütü, 1977).

8. M. Leon de Leal ve C. D. Deere, "Rural Women and the Development of Capitalism in Colombian Agriculture", *Signs 5* (1979): 60-77.

9. K. Young, "Modes of Appropriation and the Sexual Division of Labour: A Case Study of Oaxaca, Mexico", *Feminism and Materialism* içinde, haz. A. Kuhn ve A. M. Wolpe (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978): 112-54. Ayrıca bkz. C. R. Spindel, "Oligopolic Capital and Rural Production Based on Family Labour: The Economic and Social Role of the Woman", "Women and the Working Poor" çalışma grubu için hazırlanan yazı (IDS, University of Sussex, 23-25 Nisan 1980).

10. Göç kararı ile ilgili olarak aile stratejileri üzerine iyi bir tartışma için bkz. L. Arizpe, "Agrarian Change and the Dynamics of Women's Rural Out-Migration in Latin America", *Women on the Move* içinde (Paris: Unesco, 1984).

olmak üzere göç edeceği ve gelirlerinin ne kadarının ailenin denetiminde olacağı türünden kararlarda açıkça görülür.

Tarıma sermayenin girişinin, piyasa ile geçimlik üretim arasında derin uçurumlar yaratarak, ayrıca köylü hanesinin yeniden üretiminde yeni bir önem kazanan kurumlara erişebilmede (krediye, toprağa, yeni teknolojiye, diğer tarımsal girdilere ve piyasaya ulaşmak için) dengesizlikler oluşturarak, cinsel ayrılıkları daha da derinleştirdiği sık sık öne sürüldü. Bu bölümün amacı, Türkiye kırsal kesimine sermayenin girişinin, genelde hane yapıları ve dinamikleri, özelde de köylü hanesindeki kadınların yeri üzerindeki karmaşık ve bazen de çelişik etkilerini ortaya koymak olacak. Tartışmamız, ataerkil ilişkilerin en önemli odağını oluşturan köylü hanesinin incelenmesiyle başlayacak. Bunu kırsal dönüşümün farklı süreçleri ve bunların kadınların üretici ve yeniden üretici rollerinin belirlenmesinde yarattıkları farklı sonuçların çözümlemesi izleyecek. Metinde atıfta bulunulan alan araştırma verileri özel olarak Türkiye'nin kırsal kesimine dayansa da, bunların Fas'tan Bangladeş'e uzanan tüm bir "ataerkil kuşak"ta geçerli olduğu söylenebilir.

Anadolu Köylü Hanesinin Toplumsal Örgütlenişi

Pek çok tarım toplumunda olduğu gibi, Anadolu köylü hanesi de "klasik" bir ataerkillik örneği oluşturur.[11] Bu atayerli ve atasoylu hanenin antropolojik betimlemelerinde, babanın ölümünden sonra, mülkü kendi aralarında eşit olarak paylaşan oğullar arasında servetin (toprak ve hayvan) dağıldığı (kızlar mirasçı değildir) ve kendileri de atayerli yaşayan bu oğulların hanelerinde yeniden biriktikten sonra miras yoluyla bölündüğü ailesel döngülere dikkat çekilmiştir.[12] Hem üretici güçlerin görece ilkel düzeyleri (öküz-saban teknolojisi), hem de ailesel döngülerin işlemesi, köy düzeyinde, hanelerin kendi içlerindeki keskin yaş-cinsiyet hiyerarşisiyle çelişen bir "eşitleyici" dinamik yaratır. Hane içindeki toplumsal ve cinsel hiyerarşi aynı zamanda emek sürecindeki bir hiyerarşi ile de örtüşür. Üretim ve servet birikimi açısından –toprağın kısıtlı olmadığı

11. E. Wolf, *Peasants.*
12. P. Stirling, *Turkish Village.*

hallerde– emeğe hâkim olmak kilit bir özelliktir. Hem üretimin örgütlenmesi hem de atasoyunun devamlılığı erkeklerin yeniden üretilmesine bağlıdır; bu da kadınlara bu yeniden üretimin yükümlüsü olmak gibi önemli bir rol verir. Oğlanlar, soyun sürekliliğini sağlarken, kızlar küçük yaşta bir başka soyun yeniden üretimini sağlamak için verilir. Kızlar başlık parasıyla ya da karşılıksız verilebilir ancak her durumda kadınların bütünüyle atasoya dayalı bir üretim ve yeniden üretimle yükümlü kılındıklarını görürüz.[13]

Kadınların esas işlevi olan doğurganlık, yaşlanmayla birlikte saygınlıklarının belirleyici unsuru olsa da, bu durum onların üretici rollerini ya da işgücü olarak değerlerini göz ardı etmemize neden olmamalı. Kadınların tarım toplumlarında üretime katkısının daha ilkel üretim biçimlerine kıyasla düşeceği ve bunun statülerini etkileyeceği yolundaki varsayım, kısa bir lohusalık sonrası işe geri dönüşün hiç de ender görülmediği Anadolu örneğinde, doğrulanmıyor. Tam tersine tarımsal üretime en düşük katılım gösterenler, menopoz sonrasında doğurma yükümlülüğünden kurtulmuş olan ve doğurgan gelinlerinin denetimini üstlenen kadınlar oluyor. Köydeki ataerkilliğin en çarpıcı yanlarından biri, en ağır işlerin her zaman en düşük statüye sahip olan genç kadınlarca yapılmasıdır:

> ... her erkek aile reisinin iddia edeceği gibi, kızlar oğullardan daha az önemlidir, çünkü genç yaşta bir başka aileye gelin giderler: bununla birlikte tam da değersiz sayıldıkları için küçük yaşta aileleri tarafından itaatkâr olmaya koşullandırılan, bu nedenle çok değerli ve ekonomik bir işgücü oluşturan bu gelinler aile içinde (büyük ölçüde hayatı kolaylaştırıcı) en ağır işleri yapmakla yükümlüdürler.[14]

Köylü hanesinde bir kadının emek üretkenliği, hanenin yaşam döngüsüne tamamen paraleldir. Yeni evlenen gelin yaş-cinsiyet hiyerarşisinde en alttadır ve tarımsal üretimde çalışmanın yanı sıra su taşımak gibi en ağır evişlerini de o yapar. Gelinin konumu, erkek çocuk doğurabilmesi ve yaşının ilerlemesiyle yükselir. Oğulları eve gelin getirdiğinde, saygınlığının doruğuna ulaşır. Yalnızca işi hafiflemez, işlerin genç kadınlar arasında dağıtılması ve düzenlenmesi

13. D. Kandiyoti, "Sex Roles and Social Change". Bu kitapta s. 23-53.

14. J. C. Caldwell, "A Theory of Fertility: From High Plateau to Destabilization", *Population and Development Review 4* (1978): 553-77.

gibi üretimin daha yönetsel kısımlarına bile katılabilir. Bu sistemin içinde gerilim yaratmaya uygun unsurlar bulunsa da, sistemin döngüsel doğası, geçimlik ya da yarı geçimlik üretim koşullarında göreli istikrarı sağlar; çünkü yaşlandığında insanın benzer bir hizmetten yararlanacağı güvencesi, yaşlılara gönüllü bakıma yol açar. Özbay dikkatimizi geniş ailenin yaşam süresinin sınırlanmasına ve kısalmasına yol açan, aile reislerinin yüksek ölüm oranı ve kısa yaşam beklentisi gibi demografik faktörlere çekiyor; böylece hane içindeki üretici/tüketici oranındaki ciddi dengesizlikler ve süregiden anlaşmazlıklar önlenmiş oluyor.[15]

Köylü hanesinde işbölümü, hanenin toplumsal örgütlenmesinin her yönüyle bağlantılıdır. Çok farklı biçimler alabilen ve farklı sonuçlar doğurabilen tarımın yaygın biçimde metalaşması, hane örgütlenmesi ve kadınların üretici rolleri üzerinde belirleyici bir etki yapmaktadır. Bu etki, kadınlara yeni görevlerin verilmesi ya da eskilerinin yeniden tanımlanması gibi doğrudan sonuçlara yol açarak, daha önce tartışılan hayat döngüsünü tamamen kıracak bir biçim alabilir. Kendilerini daha uzun bir süreçte hissettirecek daha dolaylı etkiler de olabilir; bu süreç geleneksel köylü hanesinin ve ataerkil aile döngüsünün derece derece çözülmesi ile sonuçlanabilir. Nihayet, aynı anda birden fazla dinamik işliyor olabilir ve bunlar birbirleriyle çelişkili etkiler yaratabilir. Kadınların üretim ve yeniden üretimdeki işlevleri çeşitli biçimlerde şekillenebilir.

Türkiye'de Kırsal Dönüşüm: Kadınlar İçin Sonuçları

Piyasa için üretime geçiş ve tarımsal metalaşma, Türkiye kırsal kesiminin değişik bölgelerinde farklı hızlarda ilerledi. Batı Anadolu'daki verimli topraklar –İzmir yöresi– ihraç ürünleri yetiştirmeye başlamışken, Güney'in şimdi pamuk üretilen tarlalarında, Çukurova'da hâlâ sıtma hüküm sürüyordu. Geçimlik ekonominin ve göçebeliğin yoğun olduğu Orta Anadolu yaylası, ancak 1940'ların sonunda ve 1950'lerde ulusal pazara eklemlenmişti. Türkiye'de kırsal

15. F. Özbay, "Transformation of the Socio-Economic Structure and Changing Family Functions in Rural Turkey", *Family in Turkish Society* içinde, haz. T. Erder (Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1985).

dönüşüm pek çok çalışmaya konu olmakla birlikte,[16] bu dönüşümün kadınları doğrudan etkileyen sonuçlarının kapsamlı bir çözümlemesi halen tamamlanmayı bekleyen bir iş. Çözümlememiz parçalı ve kısmi kanıtlara ve saha çalışmalarına dayalı olmak zorunda, tartışma da sonuca bağlayıcı değil, önerici olacak.

Kırsal kesim kadınlarının üretici rollerindeki değişimlerin, içinde bulundukları tarımsal yapılardan soyutlanamayacağı ve sermaye girişinin cinsiyete bağlı işbölümünde belirgin bir ayrışıklık yaratacağı geniş kabul görüyor. Tarımın kapitalistleşmesiyle bağlantılı tarihsel koşullar, toprağın niteliği ve büyüklüğü, ürünün cinsi, hanelerin tarımsal tabakalaşma bakımından konumu, yalnızca kadınların üretime katılımlarının oranını, tipini ve yoğunluğunu belirlemekle kalmaz, aynı zamanda, genel olarak kadınların konumuna ilişkin ideolojilerle de yakından ilişkilidir. Buna rağmen başlangıç noktamız ataerkil kırsal aile olduğunda, kadının değişen konumunu anlamak onun işgücüne olan talebini basit bir kırsal dönüşüm tipolojisine oturtarak mümkün olmaz. Bu nedenle kırsal dönüşümü iki ayrı ama bağlantılı açıdan tartışacağız; ilki köy ataerkilliğinin dönüşümü, ikincisi üretim süreçlerinde kadınların değişen rolleri.

Köy Ataerkilliğinin Dönüşümü

Atayerli geniş aile, varlığını ortak bir mal varlığına borçludur – toprak, hayvanlar ya da her ikisi birden. Bu nedenle, geçimlik tarım koşulları altında bile bazı şartlarda –miras yoluyla dağıtılan toprakların fazla parçalanması veya ekilebilir arazinin azlığı gibi– bir kırsal işgücü fazlası doğabilir. Demografik açıdan, işgücü arzındaki böyle bir fazlalığın, piyasa için üretimin yarattığı ve niteliksel bir değişime işaret eden görece yeni bir olgu olduğu da gerçektir.

16. R. Arıcanlı ve K. Somel, "Observations on the Nature of Transformation of Turkey's Land Distribution and Agriculture" (Ankara: Economic and Social Research Institute, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, ESA Working Paper, no. 10, 1979). Ayrıca bkz. M. Çınar ve O. Silier, *Türkiye Tarımında İşletmeler Arası Farklılaşma* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, no: 165, 1979); Ç. Keyder, "Paths of rural transformation in Turkey", *The Middle East* içinde, haz. Asad ve Owen (Londra: Macmillan Press, 1983); J. Hinderink ve M. Kıray, *Social Stratification as an Obstacle to Development* (New York: Praeger, 1970); Deniz Kandiyoti, "Social Change and Social Stratification in a Turkish Village".

Bu nedenle piyasa ekonomisine dahil olmanın kır hanesinin iç yapısı ve işleyişini nasıl değiştirdiğini sormak, uygun görünüyor. Bu soru, tarımda kapitalistleşmenin mülksüzleşmeye yol açtığı durumlarda (eski ortakçıların hızla ücretli işçi haline geldikleri kapitalist çiftçiliğe geçiş durumunda olduğu gibi)[17] ya da toprak ve sermaye kaynaklarının daha az elde toplanarak, toprağın kendi işletmelerini devam ettiremeyen köylüler için bir yan gelir kaynağı haline geldiği durumlarda daha açık bir biçimde yanıtlanabilir.[18] Bu durumlarda, atayerli genişlemenin ekonomik temeli görünür biçimde aşınır ve ekonomik kaynakların tek sahibi olarak babanın rolü zayıflar. 1968 ulusal örneklem araştırmasının sonuçlarının gösterdiği gibi, çoğu çiftçi geniş ailelerde yaşar ve çekirdek ailelerin büyük bölümünü topraksız tarım işçileri oluştururken, yalnızca zengin toprak sahibi aileler genişlemeyi sürdürmektedir.[19] Çiftçiler arasında çekirdek ailelerin oranı %44, ortakçılar arasında %64'ken tarım işçileri arasında bu oran %79'a yükselmektedir. Bu nedenle, sahip olunan toprağın büyüklüğü ile ailenin büyüklüğü ve bileşimi arasında da açık bir bağlantı görülmektedir. Ne var ki, daha zengin köylerde bile eğer gelişmeler gelir kaynaklarının daha fazla çeşitlenmesi yönündeyse (tarımsal olmayan ticari etkinliklerin ortaya çıkması gibi), erkek kardeşler ya da baba ile oğullar arasındaki güçlü ekonomik bağların sürmesine karşın, hanenin genişlemesi elverişli olmaktan çıkmaktadır.[20]

Aslında, bu aileiçi ekonomik bağlar genellikle köy sınırlarını aşar ve kasaba ve kentlerde yerleşmiş aile fertlerini de içine alır. Yaşayabilmesi, ailedeki emeğin kullanımına bağlı olan bir aile girişiminde, ilerde miras dolayısıyla parçalanma ihtimaline karşı bazı iç güvencelerin sağlanması gerekir; göreli refah genellikle ço-

17. J. Hinderink ve M. Kıray, *Social Stratification.*
18. D. Kandiyoti, "Social Change and Social Stratification".
19. S. Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı.*
20. D. Kandiyoti, "Social Change". Halen sürdürmekte oldukları üretken etkinlikler farklı olsa, örneğin kimi tamamen tarımda, ötekiler ticaret ve hizmetlere dönmüş olsalar bile, kimi "aile işletmeleri", ortak bir sermaye havuzuna katkılarından ötürü, yerleşim olarak çekirdek aileleri bağlayan bir iletişim ağı içerir. Her bir hane farklı bir tüketim birimi olsa da otomatik olarak üretim birimi değildir ve bu yüzden de tamamen çekirdek ailelerle karşılaştırıldığında, farklı otorite ilişkisi kalıpları sergiler.

cukların eğitimi ve onların tarımsal olmayan mesleklere yönlendirilmelerinin bir aracı olur. Açıkça, geçinmeye yetecek bir mal varlığının olmadığı, genç kuşağın bağımsız gelir kaynaklarına sahip olduğu ya da ortak mülkün niteliği değiştiği zaman, (ticari işletmelerde olduğu gibi) atayerli geniş ailede biriken gerilimler uç verir. Böylece, geniş aile, hayat döngüsünde bir ara dönem haline gelir ve evli oğul düğün masraflarını baba evine ödediğine kanaat getirince, genellikle kendi ayrı çekirdek ailesini kurar. Bu bakımdan, evlenir evlenmez ayrı ev açmak değil, daha erken yaşta çekirdek aile kurmak daha yaygın olsa da, bu kuralın aile rolleri ile ilgili özgün neden ve sonuçları vardır.[21]

Kırsal hayatın ekonomik temelindeki değişimler, büyüklere saygıdaki belirgin azalmanın ve liderlik rollerinin daha genç, evli erkeklerce üstlenilmesinin kabulünün de kanıtladığı gibi, genel olarak yaşlı ve genç erkekler arasındaki, özel olarak da baba ile oğullar arasındaki otorite ilişkilerini büyük ölçüde etkilemiştir. Genç erkekler evlilik masraflarının karşılanması için hâlâ babalarına bağımlı olmakla birlikte, köy gençlerinin eşlerini seçerken ana babalarının denetiminden giderek kurtuldukları görülmektedir.[22] Genç çiftler evlendikten sonra bütçelerini belirlemekte ve günlük kararlarını almakta büyüklerinden bir miktar bağımsızlaşmak arzusundadır. Küçük çocuklu ve genç kadınların normal olarak kayınvalidelerine hizmet edecek yerde kendi ailelerinin başında olmaları ender rastlanan bir durum sayılmaz. Tam tersine, etrafı hizmete hazır gelinlerle çevrili, geniş aile düzeni içinde yaşlanma beklentisi, giderek zayıflamaktadır.

Özetle, ataerkil denetimin zayıflamasının yaşlı kuşağın gençler üzerindeki mutlak ekonomik denetimi ellerinde tutmayı sürdüremelerinin doğrudan bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu gelişme ilk bakışta yalnızca genç erkeklerin daha erken bağımsızlaşmasını

21. S. Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*. Özbay ("Dönüşüm") evlenildiğinde daha erken dönemde ayrı ev açmanın, aile reisinin ortalama ömrünün uzaması ve ailenin kuşak uzunluğundaki (1950'lerden beri evlilikler yapıldığı için) görece uzama gibi demografik değişimlerin getirdiği baskılara bir çözüm olduğunu ileri sürüyor.

22. D. Kandiyoti, "Bachelors and Maidens: A Turkish Case Study", *Kinship and Modernization in Mediterranean Society* içinde.

sağlıyor gibi görünse de, kadınlar üzerinde de etkisi bulunmaktadır. Ancak geleneksel aile yapısını değiştiren süreçler, aynı zamanda aile emeğine, özel olarak da kadın emeğine olan talebi de değiştirmektedir; bu nedenle ataerkil çözülmenin potansiyel olarak özgürleştirici etkisi, sömürünün yeni biçimlerine yerini bırakabilmektedir.

Bu meseleyi ele almadan önce, bu durumda ortaya çıkan bir çelişkiyi belirtmekte yarar var. Elimizdeki veriler büyük toprak sahipliğinin geniş aileyi desteklediğini ve ataerkil düzeni devam ettirdiğini doğrulamakta. Oysa ücretli emek kullanma imkânlarının olması ya da ürettikleri ürünlerin sermaye yoğun, emekten tasarruf sağlayan teknolojilere uyum sağlayabilmesi nedeniyle kadınlarını üretimden çeken de yine aynı aileler. Ataerkil aile yapısının hâlâ sürmesi burada kadınların iş yüklerinin belirgin bir şekilde hafiflemesi ile örtüşüyor. Öte yandan ücretli emeği nerdeyse hiç kullanmayan küçük aile işletmeleri, kadınların emeğine büyük ölçüde bağımlı; çünkü bu tür girişimler yaşayabilmek için aile emeğine dayanıyor. Bu, ailenin her bir üyesinin, çocukların bile, aile geçimini sağlamak için mevsimlik tarım işçisi olarak çalışmak zorunda olduğu yoksul topraksız aileler arasında daha da yaygın. Bu nedenle işin püf noktası ataerkil ailelerin çözülmesine sebep olan dinamiklerin aynı zamanda kadınların emek süreçlerine gittikçe artan katılımlarını da gerektiriyor ve destekliyor olması.

Kadınlar ve Değişen Kırsal Üretim

Burada kadınların evişleri ile tarımsal üretimleri arasında açık bir ayrım yapmak gerekiyor; çünkü tarımda kapitalistleşme bu iki alanda farklı, hatta birbirine ters sonuçlar yaratabiliyor. Tarımsal ticarileşme, Türkiye'de içpazarı büyük ölçüde genişletti ve haneiçi üretim yerini giderek tüketimin metalaşmasına bıraktı. Pek çok tüketim malı (transistor ve televizyon gibi) kadınların iş yükü üzerinde dikkate değer bir etki yapmadıysa da, bir çoğunun etkisi oldu. Hazır giyecekler, çarşıdan alınan yiyecekler, ticari olarak dağıtılan bütan gaz, sabun ve deterjan köylere girdi ve haneiçi üretimde harcanan emeği görünür biçimde azalttı. Yiyecek ve giyeceklerin evde yapılmasına harcanan çabanın azalması, kadınların ailedeki tü-

ketim üzerindeki denetimini de azalttı; tüketim açısından cinsler arasında daha sonra değineceğimiz bir çifte standart yarattı.[23] Her şeye rağmen pazarla bütünleşmenin net etkisi, daha iyi bir temizlik altyapısının yanı sıra kadınların evişlerini görece azaltmak oldu.

Tarımsal üretim bakımından durum daha karmaşıktır. Ortaya çıkan sonuçları, üretimden göreli olarak çekilme ve emek yoğunlaşması şeklinde şematik olarak tanımlayacak; bu sonuçların ne gibi şekiller alabildiğini saha çalışmaları aracılığıyla açıklayacağız.

Üretimden geri çekilmenin en iyi örnekleri, özellikle Orta Anadolu'nun Polatlı, Eskişehir ve Konya bölgelerinin özelliği olan sermaye yoğun, makineleşmiş tahıl üretimi sahasında bulunabilir. Buralarda hem emek yoğun işlemleri gerektirmeyen ürün tipleri hem de teknolojinin işgücünden tasarruf sağlayan yapısı, kadınların üretime katılımlarını sınırlamaktadır. Bu durum, her kesim için geçerli; çünkü var olan tüm sözleşmeye dayanan ilişkiler (toprak ve traktör kirası ya da mevsimlik işçilik gibi)[24] erkekler arasında yer alıyor. Bu ilişkiler kendine yeterli arazileri olan, ticari işletme sahipleriyle toprağı yetersiz olan köylüler veya komşu köylerden gelen ücretli erkek işçiler arasında gerçekleşiyor. "Klasik" ataerkil sistemde tarımda çalışmanın kadına fazla bir saygınlık getirmediği, bu tür köylerde kadınların kesinlikle konumlarının iyileştiğini hissetmelerinden ve bir denetim yoksunluğundan şikâyet etmemelerinden çıkarsanabilir; daha önce de öne sürüldüğü gibi, emek harcamak kaynakları denetlemeyi sağlamamaktadır. Evişlerine gömülmek yalnızca bir statü işareti olmakla kalmayıp, aynı zamanda, ağır kırsal işlerden kurtulma anlamına da gelmektedir.

Tam anlamıyla kapitalist işletmelere dönüşen büyük toprak sahibi ailelerin durumunda üretimden çekilmekten söz etmek pek uygun olmayabilir. Özellikle kapitalist çiftçiler daha önce topraklarını ortakçıya veren ağalar ise, ailenin kadınları sadece evişleriyle uğraşırlar ve yardımcı tutma imkânları vardır. Ancak bunların çok küçük bir azınlığı temsil ettiklerini de belirtmek gerekir.

23. M. Kıray, "The Women of Small Towns", *Women in Turkish Society* içinde.

24. D. Kandiyoti, "Social Change". Ayrıca bkz. F. Özbay, "Kırsal Yörelerde Kadının Statüsü, İşgücüne Katılımı ve Eğitim Durumu", *AITIA Yönetim Bilimleri Fakültesi Dergisi 1* (1979): 201-24.

Son olarak, etraflıca incelenmemiş bir diğer üretimden çekilme durumu da, Avrupa'ya göç eden işçilerin, kocalarının gönderdiği parayla geçinen karıları için söz konusudur. Kıray,[25] bu kadınların yurtdışından gelen nakit geliri tümüyle kendilerinin denetlediğini; kendi ana-babaları ya da daha önemlisi, kocalarının ana-babaları aynı köyde yaşıyor olsalar bile, kendileri ve çocukları için tamamen bağımsız bir hane kurmayı başardıklarını belirtiyor. Abadan-Unat,[26] bu kadınların "tarlalarda didinmek" konusunda, ona göre tarımsal üretimin "ihmal edilmesine" neden olacak kadar isteksiz olduklarını öne sürüyor. Bu kalıpların önemli bölgesel farklılıklara, köyün demografik bileşimine ve geçimlik uğraşların niteliğine, yurt dışından gelen gelirin güvenilirliğine ve miktarına göre değişiklik gösterecekleri açıktır.

Küçük ve orta büyüklükteki aile işletmelerinde, marjinal ya da yarı marjinal küçük üreticilerin ve topraksız tarım işçilerinin durumunda ise oldukça farklı kalıplar ortaya çıkıyor. Batı Anadolu'daki Söke ovasında pamuk yetiştiricileri arasında yapılan bir araştırma, küçük aile işletmeciliğinin dinamiğini ortaya koyuyor.[27] Toprağın ekime hazırlanması ve ekim işleri makineleşmiş olsa bile, pamuk fideleri arasında uygun aralıkların sağlanabilmesi için sürekli çapalama gerekir; hasat kozaların olgunlaşmasına göre iki-üç aya kadar uzayabilen bir zaman süreci içinde birçok seferde yapılır. Bu demektir ki, el emeği gerektiren bu türden işler için yeterli sayıda ve işin gerektirdiği zamanlarda çalışacak işçiler bulmak kesinlikle şarttır. Bu bağlamda, ailedeki işgücüyle yetinebilecek kadar küçük olan tarımsal işletmenin, yönetim ve özellikle işçi bulma sorunuyla karşı karşıya olan büyük tarım işletmelerine göre başarı şansının daha yüksek olduğu anlaşılıyor. Emek yoğun ürün toplama ve ça-

25. M. Kıray, "The Family of the Immigrant Worker", *Turkish Workers in Europe 1969-1975* içinde, haz. N. Abadan-Unat (Leiden: E. J. Brill, 1976).

26. N. Abadan-Unat, "Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women", *International Migration Review 11* (1977): 31-57.

27. A. N. Sirman, "Women and Development - the Changing Position of Women in an Agricultural Valley of Western Turkey", Güney Avrupa Toplumsal Hareketleri Konferansı'nda sunulan tebliğ (24-25 Mayıs 1980, University College, Londra).

palama süreçlerinde güvenilir ve kolayca denetlenebilir kadın işgücünün bu başarının kilit noktası olduğu açıktır. Kadınlar genellikle geniş bir akraba ve komşu çevresini harekete geçirerek çalışma ekipleri oluşturur ve nakit para alışverişi olmadan, birbirlerinin tarlalarında imeceyle çalışır. Kadınlar açısından piyasa için pamuk üretimine geçiş, işgücü süreçlerine daha yoğun emek harcanmasına ve cinsiyete dayalı işbölümünün daha derinleşmesine yol açarken, erkekler makineleşmiş işler ve bürokratik/ticari ilişkilerde uzmanlaştı; böylece kadınlar vasıfsız ve karşılığı ödenmeyen ağır işlere mahkûm oldu.

Durum marjinal ya da yarı marjinal küçük üreticilerde daha da ağırlaştı. Bu işletmeler aile işgücünün tamamını ememeyecek kadar küçük olduğu için, topraktan gelecek gelire ek bir gelir kaynağı aranmak zorundaydı. Bu koşullar "tarımın kadınlaştırılması" diye anılan durumu yaratır; çünkü kadınlar tarım işlerinin sorumluluğunu tamamen yüklenirken, erkekler geçici ya da uzun dönemli olarak ek gelir kaynakları aramak üzere göç eder. Bu gelişme çay, tütün ya da fındık gibi emek yoğun ürünlerin yetiştirildiği bölgelerde yer alırsa, el işlerinin kadın işi olduğu yolundaki kabul yüzünden, erkeklerin güvenli alternatif gelir kaynakları sağlamakta ve iş bulmakta başarısız olmaları durumunda bile, üretim işlerinin daha eşit paylaşılmasına yol açmaz. Kadınlar alıştıkları işleri üstlenmeyi sürdürürken, işsiz erkekler aylaklığa devam eder. Benzer gözlemler, zanaatla uğraşan, özellikle halıcılığın yaygın olduğu köylerde de yapılabilir. Güneybatı Anadolu'nun pek çok köyünde, kadınların uğraşı olan tam zamanlı, yoğun halı dokumacılığı, köy ekonomisini ayakta tutar; erkekler ise turizm, balıkçılık, süngercilik ve küçük ticari işlerden düzensiz ve mevsimlik bir gelir elde ederler. Tipik olarak, kadınlar ihtiyaç zamanında erkek işi olarak görülen işleri üstlenebilirken, bunun tersi hiçbir zaman söz konusu olmaz.[28] Bu durum kadın işgücüne yarı asalak bağımlılık gibi aşırı örneklere yol açabilir; ne var ki bu bağımlılık kadınlara daha fazla özerklik sağlayacak yerde tam tersine, onları denetlemek için daha

28. Yüksek erkek işsizliğinin olduğu böyle bir köyde, araştırmacının eşi tarafından yapılan erkeklerin dokuma tezgâhlarında çalışması önerisi, kahkahalarla karşılanmıştı.

sert ve şiddetli uygulamalarla sürdürülebilir. Bu tür savunmacı ataerkillik, geleneksel biçimiyle karıştırılmamalıdır; ancak erkeklerin kendi üstünlük ideolojilerini en şiddetle savunacakları bağlamlar bunlardır.

Özbay,[29] Karadeniz Bölgesi'nde Trabzon'un çay yetiştiren bir köyünde, erkeklerin tarımsal üretimden tamamen çekildiklerini bildiriyor. Yakındaki çay fabrikasında pek azı sürekli, çoğu da kısa zamanlı mevsimlik işler (yılda birkaç hafta) yapıyorlar. Ekilebilir topraklar sınırlı, tarlalar küçük ve her karış toprak ekili olduğu için, köy içinde hareket imkânı kısıtlanmış; bu yüzden de erkekler hem kendilerine tarım dışı işlere girme imkânı verecek daha yüksek eğitim fırsatları, hem de büyük kent merkezlerine göç imkânları arıyorlar; kadınlara ise bu tür fırsatlar tanınmıyor, böylece cinsler arası eğitim açığı iyice derinleşiyor.

Topraksız tarım işçilerinin durumundaysa erkek, kadın ve çocuklar hep birlikte Çukurova'da pamuk toplama türünden mevsimlik ücretli işlerde çalışıyorlar. Her aile üyesinin harcadığı işgücü üzerine ayrıntılı çalışmalar bulunmuyor ama kadınların katkısının ailenin geçimi için kesinlikle temel olduğu konusunda pek kuşku yok. Tabii iş sözleşmesi, ailesiyle birlikte çalışmaya gelen erkek aile reisi ile yapılıyor.

Gelecekte küçük üreticiler mülksüzleşse ve marjinalleşse ya da tam tersine, küçük aile işletmeleri konumlarını korusa da sonuçta, kadınların tarımsal üretimdeki ağırlıkları sürecekmiş gibi görünüyor. Gelişmekte olan ülkelerin çoğunda olduğu gibi Türkiye'de de tarım sektöründe kadınların azalan sayıları,[30] kırsal nüfusun kent nüfusuna oranındaki büyük değişmenin bir sonucudur; bugün kentlerde erkeklerden çok kadınlar "ekonomik olarak faal olmayan nüfus" konumundadırlar. Çok yakın zamanlara kadar kentlere göç erkek ağırlıklı olduğu için köylerde kalan kadınlara her zamankinden daha çok iş düşeceği ise açıktır.[31]

29. F. Özbay, "Kırsal Yörelerde Kadının Statüsü".

30. Türkiye örneğinde kadınların genel katılım oranı 1950'lerdeki %81.5'ten 1975'te %37'ye düştü. G. Kazgan, "Labour Force Participation...", *Women in Turkish Society* içinde: 131-59.

31. L. Erder, "The Women of Turkey: A Demographic Overview", *Women in Turkish Society* içinde: 41-58.

Kırsal kesimden ailelerin kadınlarının hem ücretsiz emeğinden, hem de ücretli çalışma yeteneklerinden yararlanabilmeleri, bu ailelerin geçinebilmesinin ve yoğun meta ilişkileri koşulları altında yeniden üretimlerinin temel bir koşuludur. Pek çok çalışma, toprakta tutunamayan hanelerin maruz kaldığı merkezkaç güçlerin, hane üyeleri arasında eşit dağılmadığını açıkça gösteriyor. Hanenin ilk kaybettiği genç erkek işgücü oluyor. Ev hizmetlileri örneğindeki gibi genç ve bekâr kadınların ücretli işler için göç ettiği durumlarda bile, aile bu kadınların kazançlarının tamamını değilse bile büyük bir bölümünü denetlemeyi sürdürüyor. Türkiye'deki ataerkilliğin kadınların emeğinin ve doğurganlığının doğrudan atasoyu tarafından denetlenmesine dayanması, piyasa koşulları altında yoğunlaşan hem ücretli hem ücretsiz işgüçlerine erkek aile reisi tarafından el konmasını kolaylaştırmış, nispeten sorunsuz bir geçiş yaratmıştır. Buna karşılık, kadınların geleneksel olarak kendi üretim ve pazarlama faaliyetleri üzerinde göreceli bir özerkliğe sahip olduğu bazı Afrika toplumlarında pazar ekonomisine geçiş cinsler arasındaki çatışmaları keskinleştirmiştir. Türkiye'de geleneksel erkek ayrıcalıklarının pazar ekonomisinde de sürmesi, erkeklerin kazanan kendileri olmadığı zaman bile parayı denetleme yetkisine sahip olmasında açıkça görülür. Böylece erkekler yalnızca karıları, kızları ve kız kardeşleri karşısında, ürünlerini pazarlayıp nakit parayı denetleyerek, aracı gibi davranmakla kalmazlar, bu parayı tüketim tercihlerinde de kendi çıkarları doğrultusunda kullanırlar. Türkiye kırsal kesiminde yapılan araştırmalar, erkeklerin daha çok ve daha iyi beslendiklerini, kendi boş zaman etkinliklerine daha çok para ve zaman ayırdıklarını ve kadınlardan daha fazla tüketime düşkünlük gösterdiklerini ortaya koyuyor.[32] Kırsal kesimde pazarla bütünleşmenin hiç olmazsa bu aşamasında, kadınlar üzerindeki ataerkil denetim aile yapılarında ve dinamiklerindeki önemli dönüşümlere karşın farklı şekiller alarak sürüyor ve güçleniyor.

32. A. Baysal, "Nutritional Problems of Turkish Women", *Women in Turkish Society* içinde: 107-21. Ayrıca bkz. Kıray, "The Women of Small Towns": 41-58.

İkinci Bölüm

ATAERKİLLİĞİN İDEOLOJİK VE KURUMSAL BAĞLANTILARI: MİLLİYETÇİLİK, DEVLET VE İSLAM

Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?

Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler

BATILI FEMİNİST KURAM genellikle Batı merkezci olmakla suçlanmıştır, ancak bu kuramın Batılı olmayan bağlamlara uygulanabilirliği ve bu bağlamlarla ilişkisi noktasında açık bir sorgulama nadiren söz konusu olmuştur. Batılı feministlerin oluşturduğu kavramlar İslami toplumlarda yaşayan kadınların durumunu açıklayan çözümlemelerde nadiren kullanılmış; buna karşılık İslami toplumlarda yaşayan kadınların deneyimleri de feminist kavramları eleştirel bir biçimde değerlendirmek için sistematik olarak kullanılmamıştır. Bu durum, en azından kısmen, şarkiyatçı yaklaşımlarda ayak direme ve İslamiyet'i kadınlarla ilgili uygulamaları otomatik olarak belirleyen bütüncül bir ideoloji olarak görme eğiliminden kaynaklanır. Ortadoğu'da kadınların durumunu çözümlerken, İslamiyet'e ayrıcalıklı bir yer tanınmasına karşın, gerek İslam'ın kadınlar üzerindeki etkisi, gerekse İslami özgüllüğün nereden kaynaklandığı konusunda müşterek bir anlayış yoktur. Bu nedenle sözgelimi, Cynthia Nelson ve Virginia Olesen İslamiyet'i bütünleştirici bir ideoloji olarak görürler ve "Doğulu Müslüman feministlerin, Batı' daki çağdaş kadın kurtuluş hareketlerini anlamaları ve onunla özdeşleşmeleri, bütünleştiricilik (yani cinslerin birbirlerini tamamladığı) savına aşırı bağlı olmaları nedeniyle çok güçtür" tezini ileri sürerler. Ve daha da ileri giderek "farklılığı ve bütünleştiriciliği (özellikle cinsler arasında) kabul eden İslamiyet, baskıcı bir ideoloji değildir"[1] sonucuna varırlar.

1. Bkz. Cynthia Nelson ve Virginia Olesen, "Veil of Illusion: A Critique of the

"Ayrı fakat eşit" tezi metinlerde farklı derinlik düzeylerinde karşımıza çıkar ve genel olarak kadınların ezilmesinin meşrulaşmasında dinin olası rolü üzerine görece eleştirellikten uzak bir tutuma işaret eder. Bununla birlikte, eleştirel bir tutum benimsendiği zaman bile, İslamiyet'in kadınları nasıl değerlendirdiğine ilişkin yorumlar arasında önemli farklılıklar olabilir. Fatima Mernissi, düşündürücü ve ilginç tezinde, kadınların denetim altına alınışını, kadın cinselliğini güçlü, etkin ve bu nedenle de erkek düzenini yıkıcı bir güç olarak gören İslami görüşe bağlar. Mernissi'ye göre "İslami düzen, iki tehlikeyle yüz yüzedir: dışarda kâfir, içerde kadın".[2] Öte yandan kurumsal düzenlemeler (erkeğe itaat, örtünme, eve kapatılma) ümmetin birliğini korumak içindir. Bu bakış açısı, kadının edilgenliği konusunda Freudcu görüşlerden etkilenen Batılı tanımlardan yerinde bir kopuş sağlar, ancak kadınları hangi noktaya getirir? Örneğin Binnaz Toprak, cinsel güç kafa yapısının yeterliliğini içermediği için, bu tezi inandırıcı bulmamaktadır. Toprak, İslam dininin kadınların küçüksenmesinin açık göstergeleriyle dolu olduğuna işaret eder:

> Aslında, İslamiyet'te kadınların rasyonel düşünceye yatkınlıklarına olan inanç o kadar zayıftır ki, Kuran ancak iki kadının tanıklığını bir erkeğinkine eşit saymaktadır. Ayrıca, Kuran'da erkeklerin kadınlara kıyasla daha üstün oldukları açıkça belirtilmiş ve bu ayet bazı Müslüman düşünürler tarafından kadınları kamu görevlerini üstlenebilmek açısından hem kafaca hem de bedenen zayıf olduklarının Allah tarafından kanıtlandığı şeklinde yorumlanmıştır.[3]

Bu inançlar bize niçin buna benzer diğerlerinden, sözgelimi bir Çin patriarkın tutumundan daha çarpıcı geliyor? Aslında, Lois Beck ve Nikki Keddie'nin ileri sürdüğü gibi, "erkek egemenliğinin temel örüntüleri, bakirelik-sadakat-erkek çocuk tercihi, cinsellikte çifte standart Ortadoğu'da ve dünyanın diğer taraflarında İslamiyet'ten çok önce mevcuttu". Bununla birlikte,

Concept of Equality in Western Feminist Thought", *Catalyst 10-11* (Yaz 1977): 8-36, 27, 28.

2. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (New York: John Wiley, 1975): 12.

3. Binnaz (Sayarı) Toprak, "Türk Kadını ve Din", *Türk Toplumunda Kadın* içinde.

İslamiyet'in kadınlar açısından özgül yanı, kadınların konumuna ilişkin meselelerin ya inançlı Müslümanlar'ın Allah kelâmı olarak kabul ettikleri peygambere gönderilen Kuran tarafından ya da sonradan Kuran ve peygambere atfedilen sözlerin yorumlanmasına dayanan hadislerce meşrulaştırılmış olmasıdır.[4]

Türkiye örneğinde olduğu gibi, şeriatın yerini yeni laik yasalar aldığında, bu özgüllük ortadan kalkar mı? Yoksa bazı süreklilikler mi göze çarpar?

Bu yazıda İslamiyet'in ideolojik bir sistem olarak kadınların denetlenme biçimlerini etkileyen bazı birleştirici kavramlar içerdiğini öne süreceğim. Bunlar kadın cinselliğinin denetimini sağlayan kültürel kalıplardan sorumlu olduğu kadar kadınların özalgısını ve benlik anlayışlarını da etkiler. Bu, ne böylesi kültürel denetimlerin sabit ve değişmez olduğu anlamına, ne de çağdaş sosyo-ekonomik değişimlerin cinsiyet ilişkileri üzerine bağımsız etkisini yadsıma anlamına gelir.[5] Kastettiğim, kültürel denetimin, kişiliğin içselleştirilmiş daha derin bir cinsel benlik anlayışını etkilediğidir; eğer feminist bilinç meselesini anlamlı bir biçimde ele alacaksak bu etkileri göz ardı edemeyiz.

Bununla birlikte, farklı milli tarihler ve farklı sosyal politikalara sahip İslam ülkelerinde yaşayan kadınların deneyimlerinde pek çok farklılık ve özgüllüğün de var olduğunu ileri süreceğim. Bu nedenle Türkiye örneğini tartışmak, Ortadoğu'da kadınların deneyimlerinin özgül ve genel koşullarını keşfetmek için bir başlangıç noktası olabilir.[6] Bu tartışma, Batılı feminist yaklaşımların ne ölçüde işe yarar ya da sınırlı olduklarını değerlendirmek için bir çerçeve sağlayacaktır.

4. Lois Beck ve Nikki Keddie (haz.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

5. Bu sorularla ilgili bkz. Deniz Kandiyoti, "Sex Roles and Social Change"; ve "Economie Monétaire et Roles des Sexes: Le cas de la Turquie", *Current Sociology 31* (İlkbahar 1983): 213-28.

6. Bu makale için toplanan malzemenin çoğu Türkiye üzerine olmakla birlikte, amacım Ortadoğu ve Kuzey Afrikalı kadınlar için daha genel bir kuramsal çerçeve oluşturmaktır. Metin içinde İslam toplumlarına ve Müslüman kadınlara yapılan herhangi bir atıfın, bu sınırlı bölgeye gönderme yaptığı anlaşılmalıdır (sözgelimi, Güney Doğu Asya ve Sahra-altı İslam toplumlarını dışlayarak).

Devletin Rolü

Ortadoğu ülkeleri arasında Türkiye, kadın hakları meselesini erken tarihte, açık ve yaygın biçimde ele alan tek devlettir. Türk kadınlarının yasal eşitliği, ulusal bağımsızlık savaşını (1918-23) izleyen yıllarda yapılan bir dizi yasal reform ve M. Kemal Atatürk'ün Osmanlı devletinin kalıntılarından laik bir cumhuriyet kurmasıyla elde edildi. 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu'ndan esinlenen Türk Medeni Kanunu'nun kabul edilmesiyle, çok karılılık yasaklandı, her iki eşe de eşit boşanma hakkı ve çocukların velayet hakkı tanındı. Kadınların yurttaşlığa kabul edilmeleri iki aşamada gerçekleşti: İlk önce 1930'da yerel seçimlerde, sonra da 1934'te genel seçimlerde kadınlara oy kullanma hakkı verildi. Bu haklar Batı örneğinde olduğu gibi eşit oy hakkı için mücadele eden kadın hareketi aracılığıyla kazanılmadı; iktidardaki "Batılılaşma" ve "Muasırlaşma" hedeflerini gerçekleştirme amacındaki aydınlanmacı seçkinler tarafından sağlandı.[7] Bu gerçek, bu reformların stratejik amaçlarının ne olabileceği üzerine pek çok tartışmaya yol açtı. Cumhuriyetin ilk kuşak kadın yazarları, bu reformların demokratik ve sivil bir toplumun gelişiminde kaçınılmaz olduğunu vurguladılar.[8] Daha yakınlarda Şirin Tekeli kadın haklarının gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojik ve politik temellerine karşı, gerekse Batı nezdinde demokratikleşmenin kanıtlarını oluşturma anlamında stratejik bir rol oynadığını ileri sürdü. Tekeli kadınların örtünme, eve kapatılma ve çok karılılık yoluyla İslam tarafından en göze görünür biçimde ezilen grup olarak öne çıktığını ve bu bağlamda Atatürk'ün teolojik devlete karşı açtığı ve 1924'te hilafeti kaldırmasıyla sonuçlanan savaşta kadınların merkezi önem taşıdığını savunmaktadır. Öte yandan Tekeli, 1930'larda gündeme gelen kadınlara eşit oy hakkı tanınmasının zamanlamasını, kısmen Atatürk'ün kendi tek parti rejimini dönemin Avrupa diktatörlüklerinden (Hitler Almanyası ve Musso-

7. Nermin Abadan-Unat, "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını", *Türk Toplumunda Kadın* içinde.

8. Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973); Afet İnan, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964).

lini İtalyası) ayırmak için yaptığı önemli bir girişim olarak yorumlar.[9] Faşist devletlerin "çocuk, mutfak, kilise" ideolojisinin aksine, kendini kadınlarını parlamentoya seçen bir ülke olarak sunan Türkiye, böylece diğer Batılı demokratik uluslar arasında haklı bir yere sahip olduğunu simgelemiş oldu.[10]

Bu yaklaşım, kadın haklarının başka devrimci hareketler içindeki stratejik rolü üzerine çözümlemelerle uyuşur. Gregory Massell'ın[11] Sovyet Orta Asyası'nın Müslüman kadınlarının seferber edilmesine ilişkin çözümlemesi ve onları "yedek proletarya" olarak adlandırması farklı fakat eşit derecede pragmatik bir politik projeye işaret eder. Maxine Molyneux'nun sosyalist ülkelerdeki kadınlara ilişkin politikalar konusundaki araştırması, kadınların durumunu iyileştirmenin reformcu hükümetler tarafından eski rejimi parçalamada kilit bir öğe olarak görüldüğünü kanıtlar. Molyneux Üçüncü Dünya'nın Müslüman toplumlarındaki sosyalist devletlerle kapitalist devletler arasında bu konuda oldukça çarpıcı farklılıklar bulunabileceğini belirtir.[12] Kapitalist devletlerde çok karılılık, örtünme, çocuk evliliği ve kadınların kamusal yaşamdan dışlanması gibi geleneksel uygulamalar sosyalist devletlerden çok daha yaygındır. Bu da, bir toplumun İslami niteliğini değerlendirmek için, nüfusun dinsel bağlılığından ziyade toplumun daha geniş politik projesine atıfta bulunulması gerektiğini gösterir.

9. Şirin Tekeli, "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", *Türk Toplumunda Kadın* içinde.

10. Bu konuda Nora Şeni, özellikle kadınların denetlenmesine yüklenen simgesel değerler açısından Osmanlı ve Cumhuriyet devlet gelenekleri arasında daha büyük oranda bir süreklilik görür. Ona göre Cumhuriyet devleti tarafından kadınlara siyasi haklarının "verilmesi" ile kentlerde yaşayan kadınların giyimi ve davranışlarını düzenleyen Padişah fermanları aynı çözümleyici statüdedir. Bu tez simgesel olanın önemine ışık tutmakla birlikte, reformların politik gerekliliğini nihai olarak aydınlatmada yetersiz kalır. Bkz. Nora Şeni, "Ville Ottomane et Représentation du Corps Féminin", *Les Temps Modernes* (Temmuz-Ağustos 1984): 66-95.

11. Gregory Massell, *The Surrogate Proletariat: Muslim Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia 1919-1929* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

12. Maxine Molyneux, "Women in Socialist Societies: Theory and Practice", *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective* içinde: 167-202.

Bu konuda Türkiye benzersiz bir örnek olarak ortaya çıkar. Tarihsel anlamda hiçbir zaman sömürge olmamıştır. Bu nedenle, doğrudan Batı sömürgesi olmuş Müslüman ülkelerde kadın haklarına karşı gösterilen tepkisel tavırlar aynı şiddette görülmez. Nelson ve Olesen'in belirttikleri gibi, bu ülkelerde "Batılı sömürgecilerin Müslüman kadınların kaderinin hamiliğini yapmaları, kadınların koşullarındaki herhangi bir değişikliğin sömürgecilere verilmiş bir taviz olarak nitelenmesine yol açtı. Kadın haklarını savunmak hemen Batı etkisine boyun eğmekle bir tutuldu".[13] Daha da önemlisi, Leyla Ahmet'in öne sürdüğü gibi, Batı'ya bağımlılık kadınların kendi bilincinde de çelişkiler yaratmaktadır.

Ancak, Müslüman kadınların üzerinde, eleştirilerini dile getirmeyi engelleyen, suskun kalmalarına ve kültürlerinin normal olarak isyanı davet eden katı kurallarında bile olumlu bir yan bulmaya zorlayan baskıların daha derin bir boyutu vardır: Bu, günümüzde İslam toplumunun Batı ile ilişkisinde ortaya çıkan çelişkiler yüzündendir.[14]

Her ne kadar Türkiye'de "Batılılaşmacı" bürokratlar benzer bir biçimde yabancı değerlere teslim olmakla, hatta uç örneklerde bir tür iç sömürgecilikle suçlanmışlarsa da, ulusal kimlik öğelerini kurmak için kadınların "geleneksel" davranışlarına yatırım yapma düzeyi, çoğu Ortadoğu ülkesine göre daha düşüktür. Laikleşme süreci sorunsuz olmaktan uzaksa da topluma damgasını vurmuştur.[15]

Buna karşın, Türkiye'de kadın haklarına yönelik önlemlerin, oldukça çelişkili bir biçimde ya fevkalade iyi ya da yapay ve yüzeysel olduğu söylenmiştir. Gerçekte iki görüşün de tam doğru olduğu

13. Nelson ve Olesen, 32.

14. Leila Ahmed, "Feminism and Feminist Movements in the Middle East, Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen", *Women and Islam içinde*, haz. A. Al-Hibri (Oxford: Pergamon Press, 1982): 162.

15. Bu sürecin başarısının gerçek düzeyi ve anlamı Türkiye'de sıcağı sıcağına tartışılan bir konudur. Türkiye'de İslami değerlerin yeniden yükselişini açıklamaya çalışan çözümlemeler, Milli Selamet Partisi (bkz. Toprak: 291) biçiminde merkezde yeni bir seçkin tabaka doğuran yapısal değişikliklere ve aynı zamanda ülkenin "laik" askeri yöneticileri tarafından bile tanınmak zorunda kalınan, toplumun hızlı değişmesinden kaynaklanan, her yere sızan kimlik arayışlarına dikkatimizi çeker (Nur Vergin, "Quand L'Islam reinvestit la ville", *Le Monde Diplomatique*, Kasım 1982: 11). İlginçtir ki, birçok araştırmacı bu gelişmelerin kadın haklarına yönelik ciddi bir tehdit oluşturmadığını düşünmekteydi.

söylenemez. Kemalist reformların uzun bir süre, özellikle ulusal ekonomiyle zayıf bir biçimde bütünleşmiş kırsal alanlarda etkisiz kaldığı bir gerçektir. Resmi nikâha karşı, çok karılılığa, erkeklerin dilediğince boşanmasına, kayıt dışı çocukların doğumuna yol açabilen dinsel nikâh tercihi, küçük yaşta kızlarla evlilik, evlilik sözleşmesinde başlık talebi, kız çocukların eğitim hakkının reddi ve doğurganlığının önemsenmesi, ülkenin eşit olmayan sosyo-ekonomik kalkınmasının göstergesi olmaya devam ediyordu. Kemalist reformların kentli burjuva kadınlara doğrudan yarar sağlamış olduğu kuşku götürmez. Ayşe Öncü'nün uzman mesleklerdeki Türk kadınları üzerine derinlemesine çözümlemesi bize prestijli mesleklerde kadınların yükselmesinin nedenleri ve sonuçları hakkında önemli ipuçları verir. Öncü, bu durumun yeni cumhuriyetin hızlı büyüme koşulları altında ilk kadro yetiştirme tarzının bir sonucu olduğunu ileri sürer.[16] Kadınların eğitimine olumlu bakılması, üst ve orta sınıf kadınların prestijli ve yüksek ücretli uzman mesleklerde yetiştirilmesinde önemli bir işlev üstlendi.

Ancak sınıfsal özellik gösterse de cumhuriyet reformlarının bazı uzun vadeli etkileri oldu. Örneğin, Öncü, kadınların uzman meslek dallarında yetiştirilmelerinin taşıdığı tarihsel özgüllüğe karşın, bu girişimin pek çok işin tek bir cinse özgü görülmemesini sağladığını ve muhtemelen genç kuşaklara rol modelleri oluşturduğunu belirtiyor. Üniversitedeki bir Türkiyeli kadının mühendis olma ihtimali, herhangi bir Batılı yaşıtınınki kadardır. Öte yandan, günümüzdeki bütün çalışmalar üniversite öğrencisi kızların sosyo-ekonomik statülerinin toplam erkek öğrenci nüfusununkinden yüksek olduğunu göstermektedir; bu durum kadınlar arasında seçkin yetiştirme örüntüsünün devamlılığının bir göstergesidir.[17]

16. Ayşe Öncü, "Uzman Mesleklerde Türk Kadını", *Türk Toplumunda Kadın* içinde.

17. Üniversite öğrencileri ile ilgili anketler, baba mesleği, aile geliri, ebeveynlerin eğitim düzeyi, yerleşim biçimleri (metropol, kent ve kır) gibi göstergelerin ışığında, tutarlı bir biçimde kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha varlıklı ailelerden geldiklerini göstermektedir. Bu, mütevazı ailelerin kız çocuklarının aksine erkek çocuklarını üniversiteye sokmak için özel bir çaba gösterdiklerinin belirtisidir. Bu nedenle yüksek öğretime girme şansı daha çeşitli toplumsal kökenlerden gelen erkeklerin aksine, kızların sınıfsal kökenleri arasında daha anlamlı bir ilişki vardır.

Yukarıdaki tartışmanın amacı, Türkiye örneği aracılığıyla, devletin politik projelerinin Müslüman ülkelerde kadınların deneyimlerindeki farklılıkları yaratmada nasıl önemli bir rol oynayabildiğini göstermekti. Devlet, kadınlara yönelik kültürel pratikleri hedef alan politikalar aracılığıyla değişim aracı olmaya çalışabilir. Bu devletler çeşitli direnme biçimleriyle karşılaşabilirler ya da aksine, yeni politik ittifaklar ve kadınların kendi hakları için örgütlenme ve mücadele kapasitelerini de içeren sosyo-ekonomik dönüşümler aracılığıyla güçlenebilirler. Türkiye örneği, önemli bir kadın hareketinin yokluğunda politik öncülük aracılığıyla girişilen reformların hem sınırlılıklarını ve hem de potansiyelini gösterir. Tartışma dışında kalan önemli bir konu ise devlet politikalarının kadınların konumunda yarattığı farklılıkların feminist bir bilince yol açıp açmadığıdır.[18] Bir başka deyişle, "haklarını kazanmak"la "özgürlük" arasında bir ilişki varsa, bu ilişki nedir? Türkiye'deki değişimler toplumsal cinsiyet ilişkilerinin en can alıcı kısımlarına, örneğin cinselliğe ilişkin çifte standarda ve kadınların rolünün tanımlanması gibi konulara neredeyse hiç dokunmamıştır.[19] Bu anlamda Türkiyeli kadınların "kurtulmuş" fakat "özgürleşememiş" olduğunu söylemek gerekir; çünkü kadınların durumlarını değiştirme yolunda belirgin bir siyasal eylemliliğe girdikleri söylenemez.[20] Bununla birlikte, bu durumu Batılı anlamda özerk kadın hareketlerinin ya da feminist bilincin gelişmemiş olmasına ve kadınların "İslamileşmiş" bilincine veya "yabancı" değerlerden kaçınmalarına atfetmek doğru olmaz. Kadın hareketleri kadınların ezilmesini yalnızca soyut bir kategori olarak ele almaz; ona kadınların kendi deneyimlerinden çıkan ve ezilmelerinin somut koşullarını yansıtan bir içerik verir. Bu içerik genellikle endüstrileşmiş ya da endüstri sonrası Batı'daki

18. Bu yazının amaçları açısından, asgari bir tanım benimseyerek, kadınların ancak kendi mücadelelerinin bilincine varan özneler olarak davrandıklarında, yani bir dizi talebe yalnızca kendi adlarına sahip çıktıklarında feminist bilinçlilikten söz edilebileceğini önereceğim.

19. Deniz Kandiyoti, "Urban Change and Women's Roles: An Overview and Evaluation", *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, haz. Çiğdem Kâğıtçıbaşı (Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1982): 101-20.

20. Bu satırlar yazıldığı sırada 80'li yıllardan sonra gördüğümüz feminist hareket ve gruplaşmalar henüz yoktu.

kadınların deneyimlerine dayanır. Şimdi oldukça aşikâr bir noktayı tartışacağım: Kadın cinselliğini denetleyen farklı kültürel tarzlar, farklı öznel kadınlık deneyimleri yaratır. Bu deneyimler ise "feminist bilinç" olarak adlandırdığımız nesnenin biçimlenmesinde doğrudan etkili oldukları ölçüde ciddiye alınmalı ve çok daha ayrıntılı bir biçimde çözümlenmelidir.[21]

Kültürel Denetimler ve Öznel Kadınlık Deneyimi

Müslüman kadınların cinselliğe bağlı öznelliği çok çelişkili bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Cinsiyet ayrımına dayanan yaşamları ya tekdüze bir ezilmenin örnekleri ya da erkeklerle toplumsal olarak iç içe yaşadıkları için kendinden ödün vermiş olan Batılı kadınlara göre daha fazla psikolojik özgürlüğü olan "paralel dünyalar"da geçen zengin toplumsal yaşamlar biçiminde betimlenmiştir.[22] Birbirleriyle ilişkileri ya ezilenlerin bölücü rekabetinin tipik örnekleri ya da aksine aynı cinsten olmanın güçlü bağlarının doğurduğu dayanışma ve kardeşlik duyguları olarak betimlenmiştir. Her iki görüşün de taraflı olması bir yana, bize kadınların deneyimlerinin altında yatan dinamikler hakkında pek az bilgi verir. Cins ayrımının kendi başına ille de rekabeti doğuran ya da dayanışmayı besleyen bir yanı yoktur. Ben burada toplumsal cinsiyetin içselleştirilmesini kadın cinselliğini denetim altına alma tarzlarına bağlayaca-

21. Bu, çağdaş feminizme yol açan karmaşık tarihsel güçlerin özgül erkek ve kadın bilincinin yan etkisine indirgenebileceğini önermek değildir. Fakat cinse özgü öznelliğin biçimlenmesini etkileyen farklı kültürel bağlamların etkisini keşfetme niyetini gösterir. Bu bizi nihai olarak insan öznenin alternatif yapılanmalarının tartışmasına götürmelidir. Bu konu feminizmin anlaşılmasını kolaylaştırsa da bu yazının kapsamı dışında kalmalıdır.

22. Sözgelimi Ahmed, Arap yarımadasının tecrit edilmiş kadınlarının toplumlarındaki cinslerarası ilişkilerin gerçek doğası konusunda hiçbir kafa karışıklığı yaşamadıklarını ve kadınların aşağı olduğu üzerine yaygın ve geçerli ideolojilere rağmen, kendi değerlerinden kuşku duymadıklarını ikna edici bir biçimde tartışır. Bkz. Leila Ahmed, "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem", *Feminist Studies 8* (Güz 1982): 521-34. Öte yandan Daisy H. Dwyer'ın Fas çalışması, kadınların direnme ve protestolarla iç içe bir teslimiyet göstermekle birlikte, aşağı oldukları kalıp yargısı ile daha çok çatıştıklarını iddia eder görünmektedir. Bkz. *Images and Self Images: Male and Female in Morocco* (New York: Columbia University Press, 1978): 263.

ğım. Bu tartışma, seçici olacak ve şu konular üzerinde odaklanacaktır: kadın cinselliğinin bireysel değil "kolektif" denetimi, cinsel ayrımın psikolojik etkileri, kadınların yaşam döngülerinin temel özellikleri. Tartışmaya açıklık getirmek için birkaç basitleştirme yapmak gerekecektir. Burada bu kültürel denetimlerin sınıfa özgü tarzları tartışılmayacak; cinsler arasındaki ilişkilerin tarihi görünümleri ve bunun çağdaş çeşitlemeleri arasındaki ayrıma da değinilmeyecektir.

Kadın cinselliğinin toplu denetimi, kendilerini kadınların uygun cinsel davranışını sağlamaktan doğrudan sorumlu gören, çok sayıda farklı bireylerde göze çarpacak biçimde ortadadır. Anne-babalar, kardeşler, yakın ve uzak akrabalar ve hatta komşular ergenlik sonrası kızların davranışlarını yakından izler, cinselliklerini denetleme işinin kızların kendilerine ait olmadığı fikri zihinlerine iyice yerleştirilir. Evlilik için eş seçimi gibi kritik bir anda bu açıkça görülür.

Evliliğin hâlâ ailelerin ittifakı olarak tanımlandığı toplumlarda, "eşini seçmek" kadına düşmez; 1968 senesine ait ulusal istatistikler, Türkiye'deki evliliklerin %67'ye varan yüksek bir oranla her iki eşin tam rızasına dayalı olarak ailelerince düzenlendiğini göstermektedir; evliliklerin %11'inde kadınların rızasının alınmadığı görülmekte, kentsel alanlarda %9 kırsal alanlarda %3 oranında genç çiftin ise birlikte kaçarak aile denetiminden kurtuldukları anlaşılmaktadır.[23] Örneklerin hiçbirinde, eş seçimi hiçbir biçimde kişisel bir mesele değildir. Her ne kadar bir kadının kişisel nitelikleri onun evlenecek durumda olup olmadığı konusunda rol oynasa da, kız için uygun bir eşin bulunması temelde ailesinin sorumluluğundadır. Geçmişte kadınları cinsellik ve evlilik için serbest pazarda birbirleriyle yarışmaktan korumaya yarayan bu uygulama, günümüzde toplumun daha muhafazakâr katmanlarında sürmektedir. Bu koşullarda, evliliğin aşkla ilişkilendirilmesi, romantik aşk sanısı ve kadınların tam doyumu evlilikte bulduklarına ilişkin imgeler, gelişmek için pek uygun bir ortam bulamaz: Duygusal bağın genellikle evlilik sonrasında gelişmesi beklenir. Gerçek ya da ifade edilen duygusal yakınlık derecesi bir karı-koca ilişkisinde değişkendir.

23. Serim Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı.*

Geleneksel bağlamda, özellikle geniş aile yaşamı söz konusu olduğunda, birisinin eşine açıkça ilgi göstermesi pek teşvik edilmez ve mahremiyetin dışında yakınlığa çok az fırsat verilir. Karı-koca ilişkisinin göreve dayalı ve mesafeli olabilen niteliğine karşı meşru duygusal yakınlık ve dışavurum ancak çocuklarıyla ilişkide ve aynı cinsiyetten arkadaş grupları içinde mümkün olur. Bu noktaya tekrar değinilecektir.

Bu bağlamda kadın cinselliği üzerindeki toplu denetimin önemli bir nedeni kadının cinsel iffeti ile aile ya da sülalenin şerefi arasında kurulan bağlantıdır. Kadınlara, herhangi bir yanlış davranış nedeniyle bütün bir topluluğa, sülaleye ya da aileye utanç ya da şerefsizlik getirecek denli muazzam olumsuz bir güç atfedilmiştir. Bu nedenle tamamen eve kapatılma ve örtünmelerinden, kamusal alana girişlerinin ve hareketlerinin sınırlandırılmasına kadar varan katı dışsal baskılar altında yaşarlar. Gerek Pakistan'da[24] çarşaf konusunda araştırma yapan Papanek, gerekse Fas çözümlemesiyle Fatima Mernissi, kadınlara yönelik bu sınırlayıcı uygulamaların denetlenemez tehlikelere ve toplumsal olarak yıkıcı cinsel arzulara karşı korunmada simgesel değerini vurgularlar. Mernissi, Müslüman toplumlarda kadınlığa yüklenen bu kontrolsüz ve tehlikeli niteliğe dikkat çeker. Papanek ise daha da ileri giderek, şunu ileri sürer:

> Yüz yüze ilişkilerin daha gevşek olduğu toplumlarda dürtü denetimi daha çok içselleştirilmiş "suçluluk" duygularına dayanır. "Utanç" mekanizmaları ise daha çok aralarında sıkı etkileşim olan grup üyelerinin belirlediği yaptırımlara bağlıdır. Bu anlamda *purdah* (örtünme) sistemi toplumsal denetimi sağlamada suçluluk mekanizmalarından daha çok açıkça utanç mekanizmalarına dayanır.

Papanek, "örtünme sistemiyle tecridin Freudcu anlamda bastırılmışlığı gereksiz kılacak derecede etkili olduğu"[25] sonucuna varır ve bu sonucun beklenmedik yönlerine dikkat çeker.

Kadınlar üzerindeki denetim katılaştıkça dişilik özellikleri kalıcı ve tartışılmaz bir nitelik taşır. Kadınlık bir başarı veya edinim değil, bir veridir. Aynı şey erkeğin erilliği için söylenemez. Bazı fe-

24. Hanna Papanek, "Separate Worlds and Symbolic Shelter", *Comparative Studies in Society and History 15* (Haziran 1975): 289-325.

25. Papanek: 316-25.

ministler revizyonist psikanalitik bir çerçeve içinde, erkeklerin çoğu zaman anneleri olan ilk bakıcıları ile ilk özdeşleşmeler yüzünden, benliklerinin dişil olandan radikal bir ayrılma üzerine belirlendiğini ileri sürerler.[26] Ben de bir adım ileri giderek, kadınlık ve erkekliğin kültürel tanımlarının, psikolojik ayrılmayı kalıcı bir biçimde pekiştirme ihtiyacını artırmada önemli bir rol oynadığını söyleyebilirim. Erkek üstünlüğüne dair iddialar ne kadar güçlüyse (Latin Amerikanın *machismo*'su gibi) erkekler bunlara uymakta o denli zorlanırlar. Erkeklik veri değil kazanılan, kaybedilme tehlikesi her an var olduğu için nihai olarak asla elde edilemeyen bir statüdür. Böylece bir erkeğin erkekliğini ispatlaması, erkekliğini kaybetmeyle ilgili sürekli bir kaygıyı beraberinde getirir. Bu kaygının varlığı Türkiye gibi bir yandan kadın cinselliğinin sıkıca denetlenip öte yandan da erkeklerin erkeklik becerilerini sürekli teşhir etmelerini gerektiren kültürlerde fazla şaşırtıcı değildir. Meselenin bu yönü kadın cinselliğinin tehlikeli addedilmesini kısmen izah edebilir. Bu tavır ise özellikle kadının davranışı erkekliğe ya da erkeğin "şerefine" yönelik bir saygısızlık olarak yorumlanırsa, şiddet aracılığıyla kadına boyun eğdirme olasılığına neden olur. Fatna Sabbah kadınların ve cinselliklerinin "etkisizleştirilmesini" acil bir görev kabul eden ataerkil Müslüman söylemdeki savunmacı öğelere dikkat çekerken tamamen haklıdır. İster kadınları erotik söylemde olduğu gibi, insanlıkları pahasına dişiliklerini vurgulayarak "hayvan" düzeyine indirgesin, ister dini söylemde olduğu gibi fiziksel ve ahlaksal açıdan zayıf olarak tanımlasın, sonuç kadınların aslolan insanlığını çarpıtmak ve zayıflatmaktır.[27]

Ne var ki, kadının insanlığı sorgulansa bile, dişiliği asla tartışma konusu olmaz. Kadın cinselliğinin toplu denetimiyle kültürel ve duygusal olarak yüklenmiş bir dişilik kavramının özgül bileşiminden doğabilecek muhtemel psikolojik sonuçlar hakkında pek az şey söylenmiştir. Psikolojik literatürde dişilik kaybı ile ilgili kaygılar Batı'da kadının mesleki başarı kazanması konusunda muhtemel iç-

26. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).

27. F. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984; *İslamın Bilinçaltında Kadın*, İstanbul: Ayrıntı, 1992).

sel engellerden biri olarak anılırken, bu bağlamda böyle bir kaygıdan iz yoktur. Martina Horner tarafından ABD'de yapılan bir araştırma kadınsılık ile başarı arasında temel bir tutarsızlık olduğunu göstermektedir: kadın deneklere sunulan kadınlar için mesleki başarı temaları işleyen hikâyeler olumsuz etki yaratarak, başarı korkusu imgelemi ile karşılaştı.[28] Bu çalışma gerek yöntem gerekse içerik açısından eleştirilmiştir ve bu eleştirileri yanıtlama konusunda da oldukça başarısız olmuştur. Ne var ki Mirra Komarovsky'ninki gibi daha eski ve klasik çalışmalar, üniversiteli kadınların flört ettikleri erkeklerden kabul görmek için, kendilerini olduklarından daha az yetenekli göstermelerine yol açan baskılara işaret ediyordu.[29] Açıktır ki, bu baskılar daha kapsamlı kadınlık rolü beklentileri ile yakından bağlantılıdır ve bunlar zaman içinde değişim gösterebilir. Yine de Horner'ın başarı korkusu ölçeğini Türkiye'de bir grup kadın ve erkek üniversite öğrencisine uygulayarak benzer kaygıların farklı bir kültürel bağlamda bulunup bulunmayacağını öğrenmek istedim. Ancak, kadınlarla erkekler arasında istatistiksel fark bulamamakla kalmayıp, daha da önemlisi, kadınlar arasında kadınsılık kaybı konusunda kaygıya işaret ettiği kabul edilen kritik nitel yanıtları bulamadım.[30] Meslekte başarının olumsuz sonuçlar getirebileceği üzerine öyküler yazan kadınlar, erkek meslektaşlar ve kendi aileleri ile ortaya çıkabilecek çatışmalar türünden oldukça somut, dışsal olasılıklardan kaygı duyuyorlardı. Kadınların mesleki başarıyı algılamalarıyla kendilerini aslen kadınsı ve arzu edilir bulmaları arasında anlamlı bir bağlantı yoktu.

Türk kadınlarının kamusal rollere adım attıkları durumlarda, toplumsal cinsiyet rolleri ile mesleki rolleri arasındaki ilişki, oldukça düşündürücüdür. Her ne kadar kadınsı olma duyguları güçlü ise de Batılı kadınlarda olduğu gibi bu karşı cinsle tüm etkileşimlerini, mesleki ilişkiler de dahil, mutlak tesiri altına almaz. Belki de ka-

28. Martina Horner, "Femininity and Successful Achievement: Basic Inconsistency", *Feminine Personality and Conflict* içinde, haz. Judith M. Bardwick vd. (Belmont, California: Wadsworth Publishing, 1970): 45-74.

29. Mirra Komarovsky, "Cultural Contradictions and Sex Roles", *American Journal of Sociology 52* (1946): 508-16.

30. Deniz Kandiyoti, "Kadınlarda Psiko-Sosyal Değişim: Kuşaklar arasında bir karşılaştırma", *Türk Toplumunda Kadın* içinde: 311-39.

dınlığın kültürel tanımlarının katılığı, güçlü mevkilerde olan kadınların "kadınsı olmayan", en azından "cinsiyetsiz" ya da cinsellik açısından ulaşılmaz olduklarını (akraba olmayan kadınların bacı, teyze, anne gibi açıkça cinsiyetsizliğe vurgu yapan bir biçimde adlandırılmaları gibi) tanımlamaya yol açar. Her halükârda, kadınların, karşılarındaki erkeklerin erkekliğini ille de öne çıkarmayan, profesyonelce bir tutum gösterme yetenekleri olduğu anlaşılıyor. Bu gözlemler ve onları izah eden yaklaşımlar meseleye el yordamıyla yaklaşmaktadır. Örneğin, Lloyd ve Margaret Fallers Batı Anadolu'da küçük bir kasabada yaptıkları kadınlarla ilgili çalışmalarda, cinsiyet ayrımının olası psikolojik etkilerinden söz ederler. Onlara göre, "kamusal alandaki Türk kadınları, geleneksel ayrı kadın dünyasından, erkeklerden bağımsız olma bilincini taşırlar, bu da onların kamu alanındaki işlerde daha kolaylıkla yoğunlaşmasını sağlar".[31] Bu iddia eleştirel bir sorgulamaya muhtaçtır.

İnsanlığın büyük çoğunluğu genellikle bizim fark ettiğimizden çok daha fazla cinsiyet ayrımcılığının uygulandığı koşullarda yaşamayı sürdürür. Bazı toplumların kadınların hareketlerine gözle görünür kısıtlamalar getirmemesi gerçeği, aslında kadınların erkeklerle aynı toplumsal dünyayı paylaştıkları anlamına gelmez. Batılı işçi sınıfı kadınları ile ilgili çalışmalar, yoğun birincil grup ilişkileri ve cinsiyet ayrımının yaşandığı sosyal hayat örnekleri sunar.[32] Kadınlar arasındaki güçlü ilişkilerin sık görüşme ve karşılıklı işbirliğini ifade etmesi sadece cinsiyet ayrımının yaşandığı toplumlarda ortaya çıkmaz. Gene de, erkeklerin açık bir biçimde şekillenmiş "erkeklere mahsus" boş zaman faaliyetleri ile kıyaslandığında, Batı'da kadınların kültürü, bir anlamda kendi kendine yeten bir dünya olmaktan çok, arta kalmış bir kategori olarak ortaya çıkar. Cinsiyet ayrımının yaşandığı toplumlarda paralel dünyalarla kadınlar arası ilişkiler gayet sistemleşmiştir ve grup eğlence biçimleri kadar, dinsel ve törensel katılma biçimleri gibi yapılandırılmış ziyaret örün-

31. Lloyd Fallers ve Margaret Fallers, "Sex Roles in Edremit", *Mediterranean Family Structure* içinde: 255.

32. Bkz. sözgelimi Michael Young ve Peter Willmott, *Family and Kinship in East London* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1957); Lee Rainwater, R. P. Coleman ve George Handel, *Working Man's Wife* (New York: McFadden Bartell, 1962).

tüleri içerir. Kendini ifadeye yönelik faaliyetlerin pek çoğu tek cinsiyete dayalı gruplarda ortaya çıkar (şarkı söyleme, dans etme, şakalaşma gibi) ve kadınlar kendilerini tanımlamak için sadece erkeklere bağlı değillerdir.[33] Tabii aynı şey erkek grupları ve erkek arkadaşlığı için de geçerlidir.

Türkiye'de, gerek çiftler, gerekse erkekli kadınlı topluluklar halinde bulunmanın doğal sayıldığı çağdaş, kentli orta sınıf için bu cinsiyet ayrımcı arka planın önemi yokmuş gibi görünebilir. Ancak, Emelie Olson'un "iki odaklı" aile olarak nitelediği oluşum özgül bir örüntü olarak görülür.[34] Bir çift olarak birlikte zaman geçirmek bir yana, kadınlar ve erkekler hemcinsleri ile ayrı arkadaş çevresini sürdürmeye eğilimlidirler. Kadınlar için bu ilişkiler akrabaları, eski sınıf arkadaşlarını, komşuları ve eğer kadın çalışıyorsa, meslektaşlarını içerir. Bununla birlikte bu tarz eğlence kadınların birincil grup ilişkilerinin devamlılığına işaret eder ve bu devamlılık görece düşük coğrafi hareketlilikle desteklenir. Daha çok bir Batılı orta sınıf özelliği olarak, hareketliliğin arttığı koşullarda kadınlar için uzun dönemli birincil ilişkilerini sürdürmek daha da güçleşir ve özellikle evkadınlarının bir kısmında kocalarının iş çevrelerine ve içinde yaşadıkları toplumdaki dernek ve kulüp gibi ikincil örgütlere meyletme eğilimi söz konusu olabilir. Batılı çekirdek ailenin içe dönük ve duygusal açıdan kendine yeterli bir birim olarak kendini tanımlama derecesi oldukça değişkendir ve sınıfsal ve etnik bağlılıklara göre önemli farklılıklar sergilemektedir. Bununla beraber "çift", bir birim olarak hareket eder, hatta her iki eş için de çift olma durumu birincil ilişkilerin yegâne kaynağını temsil ederse, bu durum yeni gerilim kaynakları yaratır ve evlilik kurumuna ya da çift olarak yaşama koşullarına daha büyük bir psikolojik yük getirir. Toplumsal ve duygusal yalıtılmışlığın çalışmayan kadınlar için ne denli tehlikeli sonuçlara yol açtığı feminist araştırma ve romanlarda yoğun bir biçimde belgelenmiştir. Bu nedenle "kadınlar

33. Bkz. sözgelimi Carla Makhlouf-Obermeyer, *Changing Veils: A study of women in South Arabia* (Austin: University of Texas Press, 1979). Kadın toplantılarının erkek dünyasında alaya ve istihzaya vesile olduğunu belirtir.

34. Emelie Olson, "Duofocal Family Structure and an Altemative Model of Husband-Wife Relationships", *Sex Roles, Family and Community in Turkey*: 33-72.

arası dayanışmanın yeniden keşfi"nin Batılı feminist gündemde yükselmesi şaşırtıcı gelmemelidir.

Kadınların sahip oldukları toplumsal çevrelerini sürdürme ve geliştirme yeteneği Ortadoğu toplumlarında kendi hayatları üzerindeki denetimlerinin son derece önemli bir öğesi olarak görülür. Kadınların bu "toplumsal gömülmüşlüğü"nün sonuçlarından biri özellikle çocuk bakımı gibi eviçi sorumlulukları için daha geniş destek sistemlerinden yararlanma yetenekleridir. Bu destek sistemleri karşılıklı yardıma (özellikle akraba arasında) dayalı olabilir, fakat aynı zamanda diğer kadınları (hizmetçiler ve yoksul akrabalarla olduğu gibi) sömürmeyi de içerebilir. Kadınların sorumlu mesleki görevler üstlendikleri zamanlarda bile, ev işlerinin başka kadınlar tarafından eksiksiz olarak yerine getirilmesinin, erkek rollerinin köklü bir şekilde yeniden tanımlanmasını engellemeye yarayan mekanizmalar olması, son çözümlemede ters tepen bir düzenleme olarak görülebilir.

Bu açıdan Ortadoğu'daki kadınların işbirliği ve dayanışmasının, erkeklerin var olan ayrıcalıklarına en az tehdit oluşturacak maddi ve simgesel araçların harekete geçirildiği yoğun bir ataerkil bağlamda gerçekleştiğini hatırlamak önemlidir. Kadınların yaşam döngülerinin incelenmesi, kadın kimliğini oluşturan son ama önemli bir boyutu yerine koymada bize yardım edeceği gibi, kadınların boyun eğişinin yeniden üretilmesinde rol oynayan psikolojik mekanizmaları da kısmen aydınlatacaktır.

Atayerli geniş ailede kadının yaşam döngüsünün niteliği bize gerek Ortadoğu'da kadınların ikincil konumu, gerekse bu konumun psikolojik içselleştirilmesiyle ilgili önemli ipuçları sağlar. Bu tip haneiçi düzenleme, yani kadının erken evlilikle erkek reisli hane halkı içine katılması, açık oğlan çocuk tercihi, kız çocuğun değersizleşmesi, kadın ve erkek alanlarının ikisinde de görülen yaş hiyerarşisi kesinlikle sadece İslami toplumlara özgü bir durum değildir. Hindistan ve Çin gibi Güney ve Doğu Asya toplumlarında bunun tipik örneklerine rastlanır. Bununla birlikte Ortadoğu'da kadınların psikolojik gelişimini derinden etkileyen birçok kültürel uygulama, Ortadoğu'ya veya Müslüman toplumlara özgü olmayan bu tür hanelerde ortaya çıkar ve Ortadoğu toplumları arasında da bazı önemli farklılıklar gösterir.

Kadınlar taze gelin olarak hayatlarına oldukça olumsuz güç ilişkileri altında başlarlar. Erkek çocuk doğurmak ve hanede kıdem kazanmak güç dengesini kadın lehine değiştirse de, kadın, gücünün doruğuna kaynana olarak ulaşır. Kadının görece güçlü konumunun döngüsel özelliği ve bir gün bu güce ulaşabilme beklentisi mevcut düzenin içselleştirilmesi yoluyla ataerkilliğin yeniden üretilmesinde önemli bir yer tutar. Bu bağlamda anne-oğul ilişkisi hayati önem taşır ve anne gelecekteki güvencesi olarak gördüğü oğlunu kayırır; böylece genç erkeğin kendi eşinden hizmet beklentilerini şekillendirir. Gelin-kaynana çekişmesi olarak ortaya çıkan olgu bu ataerkil kalıbın bir ürünüdür.[35]

Halihazırda geniş aile, aile oluşumu ve döngüsünün çok kısa bir dönemini açıklar; hatta geniş aile hiç ortaya çıkmayabilir de. Genç erkekler giderek baba denetiminden kurtulurken çekirdek aile olarak yaşayan genç çiftler de bağımsızlaşmaktadır. Geniş aile içinde hizmete amade gelinlerle kuşatılmış olarak yaşlanma beklentisi artık bir hayaldir. Bununla birlikte, geniş aile örüntüsünden kopmanın, kadınların aileye ilişkin beklentileri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu söylenemez. Kadınların yetiştirilme tarzının yarattığı ömür boyu himaye edilme beklentisi Türkiye bağlamında genellikle karşılanır. Gençler ve ergenler, aile bütçesine katkıda bulunsa da bulunmasa da barınma ve maddi destek için ailelerine bağımlılığı sürdürürler. Evlendikten sonra bile, maddi sıkıntılar bir süre birlikte yaşamayı getirebilir ya da yakın ilişkiyi zorunlu kılar. Torunların dünyaya gelişiyle, Batılı yaşıtının pekâlâ öğrenimini tamamlamayı düşünebildiği bir dönemde, kadın daha yaşlı ve tecrübeli olmak sıfatıyla, yeni işler ve sorumluluklar yüklenir. Genellikle kadınlar yetiştirilişlerinin vaadleri ile nihai hayat tarzları arasında süreksizlikten ziyade bir süreklilik yaşarlar. Daha da önemlisi, aileye yönelişin ağır basmaya devam ettiği toplumlarda, gerek kadın gerek erkek her iki cins için aileiçi rollerin temel oluşu bir psikolojik yoksunluk yaratmaz. Aynı şey Batılı kadınların pek çoğu

35. Daha fazla bilgi için bkz. Deniz Kandiyoti, "Rural Transformation in Turkey and Its Implications for Women's Status", *Women on the Move: Contemporary Changes in Family and Society* (Paris: Unesco, 1984); "Social Change and Social Stratification in a Turkish Village"; ayrıca "Kadınlar ve Haneiçi Üretim", bu kitapta: 54-68.

için geçerli değildir. Batılı kadınların çocuk bakımına ayırdıkları zaman on-on beş yıllık bir süreyi kapsar; bu ortalama ömür uzunluğu için kısa bir süredir. Çocuklar tipik olarak daha bağımsızdırlar ve babanın hâlâ mesleğinde faal olduğu, annenin ise menopoz aşamasında bulunduğu ya da menopoza girdiği bir dönemde evi terk ederler. Kadınların yaşam döngüsünün psikolojik sonuçlarını anlamaya yönelik herhangi bir girişim çocukların, gençlerin ve genç yetişkinlerin özgürleşmelerini de mutlaka hesaba katmalıdır. Böyle bir özgürleşme için maddi ve kültürel temelin var olduğu toplumlarda kadınlar muhtemelen "rol kaybına" daha çok uğrarlar ve rollerinin kökten bir yeniden tanımına ve alternatif bir yaşam tarzı aramaya kolaylıkla yönelebilirler. İlginçtir ki pek çok Batılı kadının aile içindeki rollerine yönelik doyumsuzluğu ile bu rollerinin kısıtlanıp sınırlanması çakışmıştır. Batı'daki kadın kurtuluş hareketlerinin, kadınların yetiştiriliş tarzının yarattığı beklentilerle, yaşadıkları gerçek durum arasındaki uçurumu yorumlamaya yardımcı olduğu, böylelikle kadınların değişimin tüm psikolojik yükünü yalnız, yabancılaşmış ve kafası karışmış bir halde yüklenmek zorunda kalmadıkları pekâlâ öne sürülebilir.[36]

Özetlemek gerekirse, Türkiye'de ve genel olarak Ortadoğu'da kadın cinselliği üzerindeki toplu denetimin, yaygın gayri resmi destek sistemlerine dayalı cinsiyet ayrımcı toplumsal ağların ve kadınların bakıcı rollerini vurgulayan bir yaşam döngüsünün, nasıl belli bir toplumsal cinsiyet deneyimi ürettiğini göstermeye çalıştım. Bu deneyim açıkça derin çelişkilerle yüklüdür. Cinsiyete dayalı sağlam bir benlik algısı, daha çok kadın cinselliği üzerindeki el koyucu ve baskıcı denetimlerin bir ürünü olarak kazanılır. Kadınlar arasındaki karşılıklı işbirliği ve destekten doğan güçlülük duygusu, nihai olarak erkeklerin yeni taleplerden korunmalarına ve geleneksel ayrıcalıklarını sürdürmelerine yardım eder. Daha da ötesi, kadınlar arası ilişkiler, genellikle oldukça sömürücü olmaya meyleder. Orta ve üst orta sınıf kadınlar, ev dışında ücretli çalışıp çalışmamaları

36. Ailedeki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin esas olarak kadınları ezmediğini öne sürmüyorum; ancak burada üzerinde düşünmek istediğim kadınların bu ilişkilerin böyle olduğunu algılamaya ne zaman ve nasıl başladıkları. Bana öyle geliyor ki bu tür algılar böyle ilişkilerin dönüşüm noktasında ya da ideoloji ve yaşanan gerçekler arasında önemli bir kopuş olduğunda ortaya çıkıyor.

bir yana, hizmetçi ve dadı gibi ücretli ev emekçileri tutmak gücüne sahip olabilirler. Ekonomik zorunluluk yüzünden işgücüne dahil yoksul kadınlar, bu işleri paylaşmak için sadece kızlarına, gelinlerine ya da evdeki diğer kadın akrabalarına güvenebilirler. Bu gibi durumlarda, hane halkının temel refahı, diğer kadınlar pahasına, kadınlar tarafından yaratılır. Hızlı toplumsal değişim süreçleri bu çelişkileri giderek artan bir biçimde açığa çıkarmakta ve yoğunlaştırmaktadır. Genç adamların bağımsız kazanç fırsatından mahrum bırakılarak, babalarının tarlasında ya da dükkânında, emeklerinin karşılığını almadan çalışmak zorunda kalmalarına gösterdikleri tepki gibi, kızların da evişi yapmak ve küçük çocuklara bakmak için okuldan alınmalarına tepki göstermeyeceklerini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Farklı kuşaklardan kadınlar arasında, özellikle onların birbirleriyle karşı karşıya geldikleri konumlar, hanede önemli bir iş ilişkisi haline gelirse, çatışmanın artmasını bekleyebiliriz. Aynı şekilde orta sınıftan kadınların da ev ve çocuk bakımı işlerinde yardımcı bulma gibi konularda seçeneklerinin daralması söz konusu olabilir.

Kadınların yaşamlarının çeşitli yönleri de değişim içindedir. Cinsel standartlar konusunda giderek artan bir belirsizlik vardır. Her ne kadar cinsellik üzerindeki toplu denetim hükmünü sürdürmeye devam etse de, hangi cinsel davranışların kabul edilir olup olmadığı konusunda devamlı sorgulama ve pazarlığa açık bir durum ve toplumun her kesiminde kararsızlığa yol açıcı bir kargaşa mevcuttur.[37] Bu, kadınları, annelerinin esirgendiği sürprizlere ve aşağılanmalara maruz bırakabileceği gibi, aynı zamanda da onları daha geleneksel sistemin en kötü aşırılıklarının bazılarından korur. Her durumda kadınların deneyimlerini biçimlendiren etkenlerde önemli değişiklikler olacaktır. Bu değişikliklerin Batı'da kadın özgürlüğü hareketinin temel meselelerine daha fazla anlayış mı getireceğini, yoksa geleneksel değerlere ve uygulamalara bağlanma özlemi mi üreteceğini kestirmek güçtür. Büyük bir olasılıkla her iki eğilim

37. Sözgelimi, cinsler arası ilişki fırsatlarının daha çok var olduğu ya da olanaklı olduğu bağlamlarda, kadınların bekâretine yüklenen değerlerin geçerliliğini sürdürmesi, herhangi bir evlilik öncesi ilişkiyi gizlemek için kızlık zarının dikilmesi gibi yeni pratikler yaratır. Daha derin bir tartışma için bkz. Fatima Mernissi, "Virginity and Patriarchy".

de var olacaktır.[38] Her halükârda, bu bağlamda feminist bir bilinçliliğin gelişimi üzerine herhangi bir gözlem, kadınların deneyimlerine özgü çelişkiler dizisinin tamamen tanınmasıyla başlamalıdır.

Sonuç

Bu yazıda, Türkiye örneğini ayrıntılı bir biçimde tartışarak, Ortadoğu'da kadınların deneyimlerindeki benzerliklere ve farklılıklara yol açan bazı etmenleri belirlemeye çalıştım. Devletin politik projelerinin, İslami uygulamaları ve sonuç olarak kadınların yaşam seçeneklerini değiştiren ve belirleyen güçlü bir etki yaratabildiğini göstermek için özgül bir tarihsel mekân seçtim. Böylece, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik reformları nihai amaç olarak bir dizi ulusal politika hedefi gütmüş olsa da, kadın hakları konusunda da ilerici bir etkiye sahip olmuştur. Ne var ki önemli farklılıklara rağmen, Müslüman Ortadoğu'da kadın cinselliği üzerindeki kültürel denetimlerin etkisindeki kadınların deneyimlerinde inkâr edilemez birleştirici temalar vardır. Kadın cinselliğinin toplu denetimi, kadının namusuna bağlı erkek şerefi, cinsiyet ayrımcılığı ve kadının yaşam döngüsünün özellikleri, özgül cinsiyet deneyimlerinin kültürel biçimlenmesinde ve yeniden üretiminde belirleyici bir etkiye sahip özellikler olarak seçilmişti. Her ne kadar gerek Ortadoğu ülkeleri arasında gerekse onların kendi içlerinde (sınıfsal ve etnik düzeyde) önemli ve derin farklılıklar varsa da, kültürel uygulamalarda ortak bir "öz" tanımlamak gerekecekse, bu İslam'ın icaplarından çok, sadece İslam toplumlarına özgü olmayan kadın cinselliğinin somut denetim tarzlarında aranmalıdır. Bu özgüllük arayışı, salt bir akademik ilgiden kaynaklanmıyor; çünkü öne sürdüğüm gibi özgül bilinçlilik tarzlarını (feminist olsun ya da olmasın) onları koşullayan toplumsal ilişkilerden tamamen ayıramayız.

Batı feminist kuramlarını, kültürel olarak koşullanmış cinsel öznellik biçimleri ile farklı bilinçlilik tarzları arasındaki ilişkiyi açıklamada eksik ve yetersiz buluyorum. Radikal feminist kuramın

38. Bu satırlar yazıldığında Türkiye'deki kadın hareketi henüz laik-İslamcı-feminist ekseni üzerinde farklılaşmamıştı. Bu yazı bir anlamda bu farklılaşmanın bir habercisi sayılabilir.

gerek kültürel gerekse maddeci türleri, kadınların ezilmesinin evrensel ve ortak etmenlerini vurgulamayı tercih eder. Bu yüzden de kadınların ortak olarak paylaştıkları ve biyolojilerinden kaynaklanan deneyimlerle (annelik gibi) bu deneyimlerin farklı kurumsallaşma biçimlerinin yarattığı farkları açıklamakta yetersiz kalır. Evrensel kadınlık deneyimlerine dair açıklamalar yaptıkları durumlarda, Batılı radikal feministlerin çabaları ya ne yaptıklarının tam farkına varmadan kendi içinde bulundukları kültürel bağlarını, yani Batı'yı, yansıtır ya da kadınlığın "öz"üne varmak için tarih dışı arayışlara dönüşür. Öte yandan Marksist/sosyalist feministler, kadınların boyun eğişinin özgül tarihsel biçimlerini (özellikle endüstri sonrası kapitalizm içinde) açıklamada daha elverişlidir ve Batı merkezciliği ithamından kurtulmaya yetecek kadar soyut ve geniş kavramlar sunar. Bununla birlikte, bu kavramların oldukça geniş ve soyut doğasının kültürel olarak tanımlanmış cinsiyete dayalı öznelliğinin anlaşılması –bilinci oluşturan nesnenin kendisi– olanaksız değilse de güçtür.[39]

Yazıma son verirken bu alanın ele geçirilmesi gerektiğini vurgulamak istiyorum. Bu yöndeki ilerlemeler sadece feminist kuramı zenginleştirmekle kalmayacak onu politik eylem için çok daha duyarlı bir araç durumuna getirecektir.

39. Marksist/sosyalist feministlerin öznelliği tartıştıkları durumlarda ise, çoğunlukla kadınlık deneyimlerinin sunduğu gerçek farkları sorunsallaştırmak ve ele almak yerine, öznelliği bulanıklaştırıp önemsizleştiren psikanalitik kuram ve onun çağdaş uzantılarına yönelmeleri dikkat çekicidir.

Kadın, İslam ve Devlet

Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

TOPLUMSAL CİNSİYET ilişkileri ve ideolojileri üzerine Müslüman ülkelerde yapılan çözümlemeler İslam'ın rolü üzerinde ısrarla durmaktadır. Gerek feminist, gerekse antifeminist yaklaşımların dikkate değer kısmı, İslam'ın kadın özgürlüğüne ne kadar olanak tanıdığını tartışmaktadır. Bu tartışmalardaki yaklaşımlar, cinsiyetler arasında dinin emrettiği eşitsizliğin savunusu ile dini metinlerin ve ilk İslam tarihinin ilerlemeci yorumları arasında değişmektedir. İkinci yaklaşım, sınıf sisteminin doğuşu, ataerkil çıkarların zaferi ya da emperyalizm ve sömürgeci egemen güçlere karşı tepkisel kültürel direniş sonucunda İslam'ın başlangıçta eşitlikçi olan mesajının daha sonra değişik biçimlerde saptırıldığını öne sürmektedir.[1] Bazıları da İslam'ın esas itibariyle ataerkil ve kadın hakları karşıtı olduğunu iddia etmektedir.[2] Bunun yanı sıra, Arap dünyasındaki yeni bir kültürel eleştiri akımı, değişmez ve donuk bir İslami anlayışa bağlılık ile kültürel özarayışlar adına kadının erkeğe tâbi kılınışının, daha genel bir kültürel yerinde sayma olgusunun birbiriyle ilişkili belirtileri olduğunu ileri sürmektedir. Bu duraganlığın, Arap toplumlarında kök salmış, her türlü özgürlükçü projeye nihai

1. Neval el Seddavi, "Women and Islam", *Women and Islam* içinde. Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory", *a.g.e.* içinde. Fatima Mernissi, *Le Harem politique* (Paris: Albin Michel, 1987).

2. Aynı görüşün daha ince bir ifadesi için bkz. Leila Ahmed, "Women and the Advent of Islam", *Signs 11* (1986): 665-91. Daha eleştirel bir yaklaşım için bkz. Mai Ghoussoub, "Feminism –or the Eternal Masculine– in the Arab World", *New Left Review 161* (Ocak-Şubat 1987): 3-13.

aşamada karşıt olan otoriter eğilimlerden kaynaklandığı iddia edilmektedir.[3]

Bu yaklaşımların ortak noktası, kadının durumunu anlamada kültür ve ideolojinin çözümlemeci öncüllüğü ile belirleyici rolüne ilişkin değerlendirmeler değişse de, sonuçta İslam'a atfettikleri ayrıcalıklı konumdur. Bu yaklaşım, tarih dışılığı, İslami ideoloji ve uygulamaya ilişkin tek boyutlu kavramlaştırımı ve sınıf perspektifinden yoksunluğu nedeniyle eleştirilmiştir.[4] Ne var ki, bu eleştiri, feministlerin ve kültür eleştirmenlerinin anlaşılabilir politik ve pratik kaygılarına cevap vermemiş, İslam'ın özgüllüğünü kavramamız için alternatif yaklaşımlar üretmemiştir.[5] Gerçekten de, Müslüman toplumlardaki örtünme, kadınların eve kapatılması, çok karılılık ve erkeklerin kolay boşanabilmesi gibi uygulamaların yaygınlığı ve dayanıklılığını göz ardı etmek güçtür. Bu uygulamalar İslamiyet'ten önce de var olsalar ve günümüzde sıklıkları toplumdan topluma çok değişken de olsa, nihai olarak meşruiyetlerini mevcut yasaların temelini oluşturan ilâhi esinli bir metinden almaktadırlar.

Güçlüğün nedeni kısmen, İslam'a yapılan atıfların büyük ölçüde kavramsal açıklıktan yoksun olmasıdır. Bu durumun aşılması için *İslam*'ın yekpare ve aşikâr bir çözümleme kategorisi olarak kullanımını sorgulamak gerekir. Toplumsal cinsiyet ile ilgili çalışmalarda İslam genellikle toplumsal gerçekliğin en azından üç farklı düzeyine gönderme yapılarak gündeme getirilmektedir: a) aile ve

3. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (Oxford: Oxford University Press, 1988). Fatima Mernissi, "Democracy as Moral Disintegration: The Contradiction between Religious Belief and Citizenship as a Manifestation of the Ahistoricity of the Arab Identity", Nahid Toubia (haz.), *Women of the Arab World* içinde (Londra: Zed Books, 1988).

4. Nikki R. Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", *International Journal of Middle East Studies 10* (1979): 225-40. Judith E. Tucker, "Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt", *International Journal of Middle East Studies 15* (1983): 321-36. Reza Hammami ve Martina Rieker, "Feminist Orientalism and Orientalist Marxism", *New Left Review 170* (Temmuz-Ağustos 1988): 93-106.

5. Ghoussoub ("Feminism ... in the Arab World") ve Hammami-Rieker ("Feminist Orientalism...") arasındaki tartışma, İslam'ın yeriyle ilgili bitmeyen sorunların iyi bir göstergesidir. Benzer endişeler Mervat Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women", *Comparative Studies in Society and History 29*, 4 (1987): 811-8'de de dile getirilmektedir.

toplumdaki ataerkil ilişkilerin betimlenmesinde (ki bunlar din tarafından onaylansa bile şu veya bu dinin işleyişine atfedilmeyecek, özerkliğe sahip olan yapılardan kaynaklanmaktadır) b) modern devlet aygıtlarına değişik derecelerde yansıyarak kadınların yasal ve vatandaşlık haklarını sınırlayan İslami hukuk kurallarının tanımlanmasında c) İslami bir üslupta dile getirilen kültürel özarayışlarla ilgili çağdaş söylemler ve modern İslami politik hareketlerin bildirilerinde karşılaşılan kadının durumuna dair daha yaygın ideolojilerin ifade edilmesinde.

İslam toplumlarındaki kadınlar üzerine yapılan çözümlemelerin en zayıf noktasının İslam'ın gerek ideoloji gerekse uygulama bakımından ataerkillikle birleştirilerek düşünülmesinden kaynaklandığını başka bir yerde tartışmıştım.[6] Toplumsal cinsiyete ilişkin yaygın benzerliklerin, "klasik ataerkillik" olarak tanımladığım ve Ortadoğu ülkelerinin Güney ve Doğu Asya ülkelerinin birçoğuyla paylaştığı ataerkillik sisteminin işleyişinden kaynaklanabileceğini öne sürmüştüm. Bunun da ötesinde, değişik akrabalık sistemlerinin işleyişinde kendini belli eden farklı ataerkillik sistemlerinin, İslam'ın uygulanışının çeşitlenmesi ve zemine uydurulmasına olduğu kadar, nelerin İslam'a uygun olduğu konusundaki düşünceler üzerinde de etkili olduğunu tartışmıştım. İslam medeniyetinin geliştiği merkezi alanların, tarihsel olarak klasik ataerkilliğin gözlemlendiği alanlarla çakışması, İslam'a atfedilen uygulamalarla özgül bir ataerkillik sisteminin birbiriyle karıştırılmasını kolaylaştırmıştır.

Bu bölümün amacı, söz konusu örtüşmenin yarattığı benzerliklerin olası kaynaklarını aramak değil, tam tersine, Ortadoğu ve Güney Asya'daki çağdaş ulus devletlerin farklı politik projelerinden kaynaklanan, kadınların durumundaki derin ve önemli farkları aydınlatmaktır. Müslüman toplumlardaki kadınlara ilişkin çalışmalar, devletin rolünü ve İslam'ın konumunun ne ölçüde devlet politikaları tarafından belirlendiğini göz ardı etme eğilimindedir.[7] Dolayı-

6. Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", Nikki Keddie ve Beth Baron (haz.), *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History* (New Haven: Yale University Press, 1991). Bu yazının bir bölümü, elinizdeki kitabın 119-45. sayfalarında yer almaktadır.

7. Bu ihmali son yıllarda devlet konusunda artan feminist yayınları göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Ann Sassoon (haz.), *Women and the*

sıyla, bu çalışmanın ilk bölümü farklı milliyetçilik ve devlet kuruluşu projelerinde İslam'ın farklı konumunu, kullanımını göstermekte ve bunların kadınları etkileyen yasaları ve politikayı belirleme süreçleri üzerindeki etkilerini saptamaktadır. İkinci bölüm ise, kadınlara ve aileye yönelik alanlara modern devlet aygıtının el atmasını ve devlet müdahalesinin niteliğini ve sınırlılıklarını gözden geçirmektedir. Çalışmanın son bölümü, kadınlara ilişkin çağdaş politikaları ve ideolojileri hükümetlerin kendi iç politik kaygılarından olduğu kadar, uluslararası politik ve ekonomik ilişkilerinden kaynaklanan çelişkili baskılar bağlamında değerlendirmektedir.

İslam, Milliyetçilik ve "Kadın Meselesi"

On dokuzuncu yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başı, İslam dünyasındaki kadınların durumunu evrimleştirmeyi hedef alan eğitimli, milliyetçi ve genellikle erkek seçkinlerden oluşan reformcuların ortaya çıkışına tanıklık etti. Bu seçkinlerin kadın haklarıyla ilgileri eğitim, cinslerin ayrımı, örtünme ve çok karılılık sorunlarında yoğunlaştı ve "ilerleme"yi hedef alan gündem ile İslam'ın modernizmle olan uyuşabilirliği sorunuyla örtüştü. "Kadın meselesi"ne yönelik ele alışlar, bu konudaki fikir ayrılıklarını yansıtmaktadır. Liberaller ve reformcular, İslam'ın "modernist" yorumu aracılığıyla meşrulaştırdıkları kadın özgürlüğünü savunurken, muhafazakârlar bu tür reformları İslami devletin bütünlüğüne karşı bir saldırı ve Batı kültür emperyalizmine teslimiyet olarak algıladılar. Cole, bu çekişmenin Mısır'da açık bir sınıf ayrımıyla açıklanabileceğine işaret etti.[8] Kasım Amin gibi kadın özgürlüğünü savunanlar genellikle hem ekonomik hem de kültürel olarak Batı'yla eklemlenmiş yeni üst-orta sınıf mensuplarıyken, karşıt kesim de Batı'nın saldırısı karşısında kendisini kenara itilmiş ve tehdit altında hisseden Talal Harb gibi küçük burjuva entelektüeller arasından çıkıyordu. Benzeri bir şe-

State (Londra: Hutchinson, 1987). Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (haz.), *Women-Nation-State* (Londra: Macmillan, 1989). Carol Pateman, *The Sexual Contract* (Oxford: Polity Press, 1988).

8. Juan R. Cole, "Feminism, Class and Islam in Turn-of-the-century Egypt", *International Journal of Middle East Studies 13* (1981): 387-407.

kilde, reformları Osmanlı Devleti'nin Avrupa egemenliğindeki dünya ekonomisine eklemlenmesinde araç olarak gören Osmanlı yenilikçileri ile yeni "modernleşmiş" yapılardan dışlanan gruplar ve sınıflar arasındaki ayrışma, ikinci grubun genellikle İslami öze ve geleneksel Osmanlı törelerinin savunusuna göndermede bulunan direnişiyle sonuçlandı.

Ne var ki, Batı egemenliğini gerek modernleşmeci reformizmin gerekse muhafazakâr gericiliğin yegâne sebebi olarak sunmak, çok daha karmaşık ve kendi iç dinamikleri olan bir durumu basite indirgemek olacaktır. Benedict Anderson, dini topluluklar ve hanedanlardan çağdaş ulus devletlerin "hayali cemaatlerine" geçişi vurgulamaktadır; bu geçiş Ortadoğu ve Güney Asya'nın ulus devletlerinde farklı koşullar altında ve farklı zamanlarda gerçekleşmiştir.[9] İslam dünyasındaki uluslaşma süreçleri, kültürel milliyetçilik ve İslam arasında farklı, değişken ve hararetli tartışmalara konu olan sentezler doğurmuştur. "Kadın meselesi"nin öğeleri, ortaya çıkmakta olan devlet iktidarı biçimlerini meşrulaştırmak ve desteklemek için yeni ideolojiler arama sürecinde biçimlendirilmiştir.

Laikleşme sürecinin en ileri boyutlarda gerçekleştiği Türkiye'de farklı etnik toplulukları barındıran Osmanlı İmparatorluğu'ndan Anadolu odaklı ulus devletine geçiş, Kemalist laik cumhuriyetçilikte doruğa çıkan kültürel milliyetçilik ile İslam arasında giderek artan bir farklılaşmayı içermiştir. İlk ifadesini, İkinci Meşrutiyet Dönemi'ndeki (1908-1918) Türkçülük akımında bulan Türk milliyetçiliği, Batılılaşma ve İslam kavramları arasında sıkışıp kalan kadın özgürlüğü tartışmalarına yeni öğeler katmıştır. Kültürel milliyetçilik, çekirdek ve tek eşli aile yapısındaki evli çiftlerin eşitliği gibi Batı'ya atfedilecek birçok özelliği, yerel Türk kültürüne özgü örüntüler olarak kendisine mal etmeye başlamıştır. Ancak asıl kopuş, yalnızca halifeliği ortadan kaldırarak toplumsal yaşamı laikleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda ülkenin "Türklük" ulusal bilincinin yükseltilmesi için ümmet bağlarının kopması pahasına gerekli yasaları yürürlüğe koyan Mustafa Kemal Atatürk tarafından gerçekleştirilmiştir. Latin alfabesine geçiş, yeni giyim yasası ve İs-

9. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1983; Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis, 1993).

lamiyet öncesi dönemin mirasına önem vererek, Türk tarihinin yeniden yorumlanması, yeni devletin hizmetindeki ideolojik seferberliğin öğeleridir. Sultan-halife yönetimindeki İstanbul hükümetinin, Ankara hükümetinin ulusal kurtuluş mücadelesini bastırmak için Birinci Dünya Savaşı sonrasında işgal kuvvetleriyle anlaşması, İslami yerleşik düzeni işbirlikçilik ve vatana hiyanet suçlamalarıyla karşı karşıya bırakmıştır. Mustafa Kemal'i iktidara getiren milliyetçi ittifakın içinde din adamları bulunsa da, onun Osmanlı Devleti'nin teokratik kurumlarına karşı durma becerisinin, yeni doğmakta olan yerel burjuvazi tarafından desteklenen ulusal bağımsızlık hedefi ile Osmanlı "*ancien régime*"inin çıkarları arasındaki çelişki sayesinde arttığı görülmektedir. Dolayısıyla 1926'da laik Medeni Kanun'un uygulamaya konulması ile 1934'te kadınlara yurttaşlık haklarının verilmesi, Osmanlı Devleti'nin teokratik kurumlarının tasfiye edilip, Cumhuriyetçi "yurttaşlık" kavramının oluşturulmasına yönelik geniş çaplı mücadelenin parçalarıdır.[10] Cumhuriyet düzeni, çok partili demokrasiye geçişten sonra bir kısmı İslamcı olan ve iktidarı ele geçirmek için mücadele eden yeni sınıfların ve çıkar gruplarının doğuşunun görüldüğü birçok dönüşümü yaşamıştır.[11] Kemalist miras şu an etkin bir şekilde tartışma konusu yapılmakta ve zıt politik eğilimler bu mirası kendilerine mal etmektedirler. Kadın hakları üzerindeki güncel tartışmalar da bu eğilimleri yansıtmakta ve yeni İslamcı akımların görüşlerini kapsamaktadır.[12] Ne var ki devlet, bugüne kadar cumhuriyetçi rejimin ilk dönemlerinde gerçekleştirilen yasal reformları yok etmek için harekete geçmemiştir. Ancak, önümüzdeki yıllarda bunlar laik ve İs-

10. Deniz Kandiyoti, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", Deniz Kandiyoti (haz.), *Women, Islam and the State* içinde (Londra: Macmillan, 1991); Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat* (İstanbul: Birikim, 1982).

11. Çağlar Keyder, "Class and State in the Transformation of Modern Turkey", Fred Halliday ve Hamza Alavi (haz.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* içinde (Londra: Macmillan, 1988).

12. Deniz Kandiyoti, "Women and Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", *Women-Nation-State* içinde; Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar* içinde, haz. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim, 1990) ve Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam", *a.g.e.* içinde.

lamcı politik güçler arasında yenilenen mücadelenin tartışma alanı haline gelebilir.

Rıza Şah'ın Mustafa Kemal'den ilham aldığını açıkça belirtmesi gerçeğinden yola çıkarak, özellikle İran'la bir karşılaştırma yapmak uygundur. Gerçekten de 1936'da Şah'ın kadınların örtünmesini yasaklaması, Mustafa Kemal'in bu soruna dolaylı ve propaganda yollu yaklaşımından çok daha şiddetli olmuştur. Ne var ki, İran'daki ruhban sınıfı Rıza Şah tarafından zayıf düşürülse de, en azından Pehlevi devletinin kurumları tarafından emilmeye karşı koyabilmiştir.[13] Osmanlı ruhban kurumundan farklı olarak İran'daki Şii din sınıfı, meşruiyetini kaybetmemiş ve gerek ekonomik olarak, gerek taban örgütlerinde 1960'lardan itibaren politik alana tekrar girebilecek kadar gücünü korumuştur. Osmanlı Sünni kurumlarından her açıdan farklı olan Şii ruhban sınıfının örgütlenmesi ve yapısı kökten dönüştürülmemiştir. Din sınıfı, Osmanlı'da devlete bağlı bir kurum iken İran'da mollalar daha sonra gelişecek olayların biçimini etkileyecek olan mali ve örgütsel özerkliklerini korumuştur. Bunun yanı sıra, Rıza Şah'ın iktidarının bir toplumsal harekete değil, bir darbeye bağlı, askeri temelli bir monarşiyle sonuçlanması, oğlunun "padişahvari" yönetimi altında daha da kemirilen zayıf bir meşruiyet temeli doğurmuştur. Najmabadi, İslam cumhuriyetine geçişin, kadınla ilgili tüm sorunları "ahlaki açıdan değerlendirme" adına modernliğe ilişkin daha önceki tüm söylemleri bir kenara atan radikal bir dönüşümü ortaya çıkardığını belirtmektedir.[14] İslami devlet, kadından beklenen evcil ve iffetli davranma normlarını, çalışma, eğitim, evlilik, boşanma ve kadının giyimi ve hareketliliği alanlarında geniş bir politika düzenlemesi aracılığıyla uygulamaya başlamıştır.[15]

Çağdaş Arap dünyasındaki kadınların karşılaştığı sorunlara değinen Neval el Seddavi ise, yurttaşlık haklarının bir parçası olarak

13. Shahrough Akhavi, "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution", *Comparative Studies in Society and History* 25, 2 (1983): 195-221.

14. Afsaneh Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State* içinde.

15. Haleh Afshar, "Behind the Veil: The Public and Private Faces of Khomeini's Policies on Iranian Women", *Structures of Patriarchy* içinde, haz. Bina Agarwal (Londra: Zed Books, 1988).

ulusal anayasalar tarafından eşitlik verilen, ancak şeriatten kaynaklanan medeni hukuk ile evlilikte ve ailede eşitliği yadsınan kadınlara ilişkin yasalar ve değerlerdeki derin zıtlaşmalara işaret etmektedir.[16] Seddavi bu durumun sorumluluğunu yerel yasal sistemi kendi amaçlarına uygun olarak seçici bir şekilde değiştiren emperyalistlere yüklemektedir: "(Emperyalistler) toplumun bazı kesimlerini diğerleri pahasına modernleştirmek için yasalarda şizofrenik bir bölünme yaratmayı, üst sınıfları Batı'nın çağdaş dünyasına açmayı ve toplumun çoğunluğunu, özellikle kırsal kesim nüfusunu, eski kültür mirasına hapsetmeyi amaçlamışlardır."[17] Arap devletlerinin toplumsal yaşamın diğer alanlarında laik yasalar benimsenmiş olsa da aile söz konusu olduğunda şeriat yasasından kopmaya direnç gösterdiklerini belirten Nadia Hijap da, İslam ile Arap kültür kimliğinin tamamen özdeşleştiğini ve Arap kültür kimliğinin emperyalist saldırı karşısında korunmak için İslam'a sarıldığını savunur.[18] Fatima Mernissi ise, kadın ve aile konusundaki direngen muhafazakârlığın açıklanması için Arap kültür mirasının kendisine bakmakta ve Arap kültürünün dini inançlarla modern vatandaşlık kavramı ve mutlak itaat ile insan hakları arasındaki köprüyü kuramadığını ileri sürmektedir. Bu kültürel durgunluk bağlamında kadına "Arap-İslam kimliğinin belirlenmesinde itaatkârlık rolünün verildiğini" söyler.[19]

Hiç şüphesiz burada söz konusu olan içsel ve dışsal etkenlerin karmaşık bir bileşimidir. Örneğin, Mısır'da 1920'lerin Wafdist Anayasası'nda devlet ve dini yasalar arasında var olan ve daha sonra da varlığını sürdüren ayrım, İngiliz etkisinden ziyade toprak ağası kökenli politikacıların gündeminden kaynaklanmaktadır. Lübnan gibi diğer Osmanlı çevre ülkelerinde aile ve kişisel hak alanında dini yasaların geçerliliğini korumasının nedeni ise, mezhep ayrılıkları hem yabancı hem de yerel güçler tarafından beslense de, gerçekte

16. Neval el Seddavi, "The Political Challenges Facing Arab Women at the End of the 20th Century", *Women of the Arab World* içinde.

17. Neval el Seddavi, *a.g.e.*: 12.

18. Nadia Hijab, *Womanpower* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

19. Fatima Mernissi, "Democracy as Moral *Disintegretion*",*Women of the Arab World* içinde: 40.

Osmanlı millet sisteminde aranıp bulunabilir. Yerel mezhep cemaatlerinin merkezi devlet karşısındaki politik özerklik derecesi ile pazarlık gücü de aile yasaları ve medeni hukuk sorunuyla yakından ilgilidir ve bu konu gelecek bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir. Bu nedenle, yalnızca emperyalist projelerin etkisini ya da değişmez bir Arap-Müslüman kimliğini vurgulamak, çok farklı politik yörüngeleri olan modern devletleri gelişigüzel bir arada toplama sonucunu doğurduğu için yanıltıcı olacaktır.

İslam'ın kültürel milliyetçilikle iç içe geçişine en çok Arap dünyasında rastlandığı iddia edilebilir.[20] Gerçekten de Arapçılık ve İslam arasındaki bağlantıya ilişkin olarak milliyetçi hareketlerin değişen vurgusu ne olursa olsun, Arapçılığın en azından İslam'ı içerdiği, Arap sosyalizmi doktrininin gerek Nasırcı gerekse Baasçı çeşitlemelerinde kanıtlanabilir.

Bununla birlikte, Arap dünyasında da, başka yerlerde olduğu gibi değişken ulusluk tanımları ve farklı milliyetçilikler bulunmaktadır. Mernissi, Fransız sömürgecilerin amaçlarına ulaşmak için Araplar ve Berberiler arasındaki ayrımı vurgulamayı seçmeleri gibi, Arap dünyasında bir yer ve bir kimlik bulmak açısından Fas'ta "Arapçılığın" seçilmesinin uygun bulunduğuna işaret etmektedir.[21] Leila Hamamsy, Mısır ulusal duyarlılığının, Eski Mısır geçmişinden gurur duyan, (her ne kadar Müslüman olsalar da) yabancı Türk yöneticilerden ayrışmayı ve ortak bir dil ve tarih etrafında, yani İslam'ın kendisinde şekillenen Arap kültür mirasına bağlılığı içeren karmaşık bir karışım olduğunu göstermektedir.[22] Beth Baron da yirminci yüzyılın başında Mısır'daki kadın meselesine ilişkin farklı düşüncelerin, aslında farklı milliyetçilik kamplarındaki konumları, yani dinsel bir yaklaşıma sahip Mısırlı Osmanlı taraftarları ile laik milliyetçiler arasındaki ayrımı yansıttığını göstermektedir.[23]

20. İkisinin basite indirgemeci bir yaklaşımla birbirine karıştırılmasına karşı bir görüş için bkz. Aziz al-Azmeh, "Arab Nationalism and Islamism", *Review of Middle East Studies 4* (1988): 33-51.

21. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil.*

22. Leila Hamamsy, "The Assertion of Egyptian Identity", N. S. Hopkins ve S. İbrahim (haz.), *Arab Society* içinde (Kahire: The American University in Cairo Press, 1985).

23. Beth Baron, "Women's Nationalist Rhetoric and Activities in Early Twen-

Bu ayrışma, kadınların milliyetçilik tercihleri ile söylemlerine de yansımıştır. Osmanlı yanlılarının başını çeken Mustafa Kâmil'i izleyen muhafazakâr kadınlar, Batılılaşmanın ve ahlaksızlığın yaygınlaşmakta olduğunu ileri sürerek İslami yasanın kadınlara getirdiği tüm sınırlamaları kabullenmiş, bu yasaya dönmekte ısrar etmişlerdir. Ancak, Birinci Dünya Savaşı sonunda İmparatorluğun çözülmesi, Osmanlı seçeneğinin terk edilmesine yol açmış ve bağımsızlığa ulaşmayı amaçlayan Mısır sınırları içinde laik bir ulusçuluk tanımına yönelmeyi teşvik etmiştir. Liberal milliyetçiler ise, kadın özgürlüğünün "yerli" modellerini aramışlar ve bu tür modellerin Batı'dan kaynaklanmasının gerekli olmadığını kanıtlamak için (tıpkı Türk milliyetçilerinin Orta Asya'daki kökenlerini vurgulaması gibi) firavunlar dönemine dönmüşlerdir. Kumari Jayawardena'nın Üçüncü Dünya ülkelerindeki laik milliyetçilikler ile feminist hareketlerin yükselişi arasında kurduğu ilişkiyi teyit edercesine,[24] kadın özgürlüğü ve eğitimi ulusal gelişmenin önkoşulları olarak savunulmuştur. "Milliyetçilik"ten kaynaklanan feminizmlerin sınırlamaları ayrı olarak değerlendirilecektir. Yerel feminizmlerin farklı biçimler aldığını ve Arap dünyasının farklı yerlerinde değişik simgesel evrenler yarattığını belirtmek şu an için yeterlidir.

Güney Asya ülkelerinin kaderi birbirine oldukça yakın biçimde bağlı olduğu için, İslam ve ulusal kimlik arasındaki örtüşmenin araştırılması açısından bu ülkeler özellikle verimli bir araştırma alanıdır. İslam, bölünme öncesindeki Hindistan'da etnik ayrıcalık simgesi görevini yerine getiren cemaate dayalı bir dindi. Bölünme sonrasında ise Pakistan, farklı kimliğini dini temellerde dile getiren bir devlet olarak ortaya çıktı. Öyle ki, İslam bu bağlamda ulusçuluğun ayrılmaz bir öğesiydi. Farklı etnik cemaatleri barındıran İslami imparatorluk bağlarından kopmanın bir ulus devleti olarak ortaya çıkış sürecinde gerekli olduğu Türkiye'den farklı olarak, Pakistan ayrı bir devlet için yaptığı mücadelede Müslüman kimliğini ileri sürmek ve bundan yararlanmak zorundaydı. Ne var ki, Cinnah

tieth Century Egypt", R. Khalidi ve L. Anderson (haz.), *The Origins of Arab Nationalism* içinde (New York: Columbia University Press, 1991).

24. Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (Londra: Zed Books, 1988).

yönetimindeki Pakistan, bir İslam devleti olmaktan ziyade, Hindistan'daki Müslümanlar için bir devlet olarak doğmuştu ve bu ülke 1956 yılına dek bir İslam cumhuriyeti olduğunu ilan etmemişti. Pakistan devleti bölgesel ve etnik bölünmeler ve çatışmalar karşısında denetimi sağlamak için mücadele ettikçe, İslam yüzeysel de olsa, Pakistan birliğinin korunmasının meşrulaştırıcı ideolojisi olarak ortaya çıktı. Bu özellik halk desteğine sahip olmayan ve meşruiyetini ilahi güçten aldığını iddia eden General Ziya'nın askeri yönetiminde doruğa vardı.[25] Ziya-ül Hak tarafından topluma sunulan "İslamlaşma" paketi öncelikle kadınları hedef almıştı. 1979'daki Hudud Düzenlemesi cinsel ayrımcılığın yasal olarak onaylanmasını sağlamış ve hatta tecavüz kurbanlarının yargılanmasına ve zinayla suçlanmalarına bile yol açmıştı. 1980'deki Kısas ve Diyet Düzenlemesi ile kadınlara yaralanma ya da ölüm durumlarında bir erkeğe verilen tazminatın yarısının, bir suç durumunda ise erkekle eşit cezanın verilmesi kararlaştırılmıştı. Kanıt Yasası, bir kadın şahidin tanıklığının bir erkeğinkinin yarısına eşit olmasını sağlamıştı. Ayesha Jalal, İslami otoritenin kurulmasının bir aracı olarak kadınların denetlenmesinin Hindistan tarihinde derin kökleri bulunduğunu ileri sürmektedir. Hindistan'ın Müslüman yöneticileri "kâfirler denizinin ortasında" kimliklerini korumak için bir yandan diğer dini topluluk üyeleriyle uzlaşmış, onları hizmetlerine almış, öte yandan da kendi içlerinde ve aile ilişkilerinde muhafazakâr bir politika geliştirmişlerdir.[26] Bu kültürel tavır İngiliz yönetimi altında daha da katılaşmış ve kadın konusunda tutuculuk gerek Hindu dinine gerek sömürgeciliğe karşı direnişin odağı haline gelmiştir. Pakistan'daki toprak sahibi ve sanayici sınıflar, eğilimleri farklı olabilecek kentli alt-orta sınıf mensuplarının politik desteğini sağlamak için ve daha radikal toprak reformları ile sosyalist ulusallaştırma politikalarına karşı bir güvence olarak, 1970'li yılların sonundan beri İslami bir üslup benimsemişlerdir. Aksi gibi, İslamlaştırma çabalarının Pakistanlı erkek seçkinlerle alt-orta sınıf arasında gerçekleştirmeyi

25. Hamza Alavi, "Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology", *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* içinde.

26. Ayesha Jalal, "The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan", *Women, Islam and the State* içinde.

amaçladığı politik ittifak, aynı seçkin tabakanın kadınlarını tehdit etti. Sonuçta, bu politikaların yarattığı hoşnutsuzluk Güney Asya'nın en etkin kadın hareketlerinden birini doğurdu. Pakistan'da Kadın Eylem Forumu'nun başarı ve dinamizminde Ziya'nın İslamlaştırma politikalarının eğitimli ve seçkin kadınlar arasında yarattığı öfkenin payı büyüktür.

Kısmen Pakistan'la olan sorunlu ilişkisinin bir sonucu olarak Bangladeş'teki Bengalli Müslüman kimliği, daha muğlak bir nitelik taşımıştır. Pakistan'ın Bengalliler'e karşı takındığı tavır ve "gerçek" İslamiyet'in temsilciliğini kendine mal etmesi, Pakistan'dan ulusal bağımsızlık kazanma sürecinde daha da belirginleşen Müslüman ve Bengalli kimliği arasındaki çelişkileri artırmıştır.[27] Bağımsızlık arifesinde Müslüman Bengalli kadınlar alınlarında Hindu kadınların simgesi olan *bindi* (renkli nokta) ve bayramlık kırmızı ve sarı sarilerle (Hintli kıyafeti) sokaklara dökülmüşler, ulusal şarkılarının yanı sıra Pakistan yönetimi tarafından yasaklanan Bengalli şair Tagore'un şarkılarını söylemişlerdir. Böylece Bengalli kültürel kimliklerini ön plana çıkarmışlardır. Bengalliler kendi dillerini kullanma, geleneklerini ve ayrı kültürel kimliklerini yaşama hakkını talep etmişlerdir. Ancak bağımsızlık sonrasında İslam, birbiri ardına gelen rejimler tarafından meşruiyet sağlamak amacıyla gittikçe yerel politikanın içine sokuldu.

Bangladeş, 1971'deki şiddet ve karmaşadan laik bir Halk Cumhuriyeti olarak çıktı. Ancak Avami Birliği'nin lideri olan Mucibü'r Rahman'ın 1976 yılında bir darbe sonucunda öldürülmesini izleyen askeri rejimler laikliği giderek eritmiş ve sonuçta General Erşad 1988'de Bangladeş'i bir İslam devleti olarak ilan etmiştir. Ne var ki, rejimin kadın konusundaki politikaları Pakistan'da Ziya'nın ya da İran'da İslam Cumhuriyeti'nin uyguladığı tavizsiz İslamlaşma düzeyine erişmedi. Bangladeş'teki uygulamaların daha ılımlı niteliği, Bangladeş milliyetçiliğinin farklı geçmişi, askeri rejimlerin meşruiyet sağlamak için toplumun farklı kesitlerini yatıştırması ve bu çalışmanın sonunda üzerinde yeniden duracağım gibi, bu yoksul ülkenin farklı öncelikleri ve gündemleri olan yabancı yardım kay-

27. Naila Kabeer, "The Quest for National Identity: Women, Islam and the State in Bangladesh", *Women, Islam and the State* içinde.

naklarına aşırı ölçüde bağımlı olması göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

Hindistan'daki Müslüman kadınların durumu Hintli Müslümanlar'ın azınlık statüsünde olmalarıyla yakından ilişkilidir. Hindistan'da devlet yasaları ile dini yasalar arasındaki ilişki, her zaman çok hassas bir nokta teşkil etmiştir. O kadar ki, İngilizler dahil bütün yöneticiler değişik dini toplulukların aile ve miras ile ilgili geleneksel yasalarına karışmamayı yeğlemişlerdir. 1937 yılında kabul edilen Şeriat Yasası, Hindistan'daki Müslümanlar'ın kişi haklarıyla ilgili konularda İslam dini yasaları ile yönetilmesini garanti altına alıyordu. Bütün dini cemaatlerin geleneksel yasaları aslında cinsiyet ayrımcılığını içerse ve ikili yasal yapı genelde kadınların aleyhine işlese de, Şah Banu vakasının yarattığı heyecan, Müslüman kadın hakları meselesine Hindistan'da yeniden tartışılan bir konu olarak gündeme getirdi ve yeni yasal düzenlemelere yol açtı. Kocasının boşadığı Müslüman bir kadın olan Şah Banu, Hint Ceza Yasası uyarınca kocasına karşı nafaka hakkını kullanmak istedi. Anayasa Mahkemesi de kocanın temyiz istemini reddetti ve kocayı nafaka ve aynı zamanda mahkeme masraflarını ödemeye mahkûm etti. Bu, Müslümanlar'ın olayı şeriat yasasının bir ihlali olarak algılamalarına ve sonuçta protesto gösterilerine, toplu halde grev ve dilekçe toplama eylemlerine girişmelerine yol açtı. Zira, Müslüman Kişi Hakları Yasası kocaların nafaka ödemelerini değil, sadece kısa vadeli bir tazminat ödemelerini zorunlu kılıyordu. Hindistan Parlamentosu 1986 yılında Müslüman kadınların, Ceza Yasası'ndan yararlanarak nafaka talep etme haklarını iptal eden Müslüman Kadınların Boşanma Haklarının Korunması Yasası'nı kabul etti.[28] Böylece Müslüman kadınların devlet yasalarından yararlanması kısıtlanıyor, vatandaş olarak hakları olan güvenceler geri alınıyordu. Amrita Chhachhi, bu olayı Hindistan'da cemaat kimliklerinin oluşturulması bağlamında ele almakta[29] ve Hint milliyetçiliğinde laiklik ile cemaatçilik arasında başından beri var olan, çözülmesi güç

28. Bu olayın farklı aşamalarını anlatan duyarlı bir değerlendirme için bkz. Zakia Pathak ve Rajeswari S. Rajan, "Shahbano", *Signs 14*, 3 (1989): 558-82.

29. Amrita Chhacchi, "Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India", *Women, Islam and the State* içinde.

gerilime işaret etmektedir. Hint milliyetçilik hareketi amaçlarında laik olsa da, Hindu cemaat duyarlılığından kendi çıkarları için yararlanmış ve Hindu dininin simgelerini ve dilini kullanmıştır. Hindu ve Müslüman kadınlık imgeleri yalnız farklı değil, aynı zamanda da hasım kimliklerin oluşumunun odağı haline gelmiştir. Cemaat politikalarının mantığı, Müslüman kadınların haklarını yeniden tanımlayıp genişletecek herhangi bir ilerlemeci çabayı imkânsız kılmıştır. Çünkü, bu tür bir girişim kolayca çoğunluk ve azınlık hakları ve çıkarlarının çatıştığı bir alana dönüştürülebilecek nitelikteydi. Nitekim Şah Banu olayında olan tam da buydu.

Aralarında göz ardı edilemeyecek farklılıklar bulunsa da, bu örnek olaylar arasında bağlar kurmak mümkündür. Kadın hakları meselesi, kültürel öz ve bozulmamışlık kavramlarının tartışıldığı bir ideolojik alanın parçasıdır. Kadının yeri ve davranışı kültürel kimliğin tayin edici unsuru durumuna gelmektedir. Kimlikle ilgili söylemlerin içeriği oldukça değişkendir. Kadın özgürlüğü laik milliyetçiler tarafından "yerli" ve meşru olarak savunulup kendilerine mal edilebilir ya da İslamcı hareketler veya devlet destekli köktendinciler tarafından yozluk ve dinsizlik olarak ilan edilebilir. Her durumda kadın ve aile, özüne sadakat ve farklılık ile ilgili kaygıların dile getirilmesinde imtiyazlı bir yere sahiptir. Namus kavramını Akdeniz kültürünün iki farklı bağlamında yorumlayan Paul Vieille[30] ve Victoria Goddard,[31] yerel devlet ya da yabancı sömürgeci güçler gibi dışsal müdahaleci iktidar merkezlerine karşı kendilerini tehdit altında hisseden ve bu iktidar merkezlerinin nüfuzuna karşı kendilerini savunan sosyo-kültürel gruplar arasında kadının sıkı denetiminin çok yaygın olduğunu ileri sürmüşlerdir. Müslüman toplumlarında bu tehdit sadece Batı emperyalizminden ya da bunun yerel müttefikleri olarak görülen yerel bürokrasi veya komprador sınıflardan kaynaklanıyormuş gibi sunulmaktadır. Gerçekte ise, mütecaviz ve tehditkâr Öteki'ni temsil edenler çok farklı biçimler almakta, yerine göre Hindu, Levanten, Kıpti ya da Yahudi ola-

30. Paul Vieille, "The State of the Periphery and its Heritage", *Economy and Society 17*, 1 (1988): 52-89.

31. Victoria Goddard, "Honour and Shame; the Control of Women's Sexuality and Group Identity in Naples", *The Cultural Construction of Sexuality* içinde, haz. Pat Caplan (Londra: Tavistock, 1987).

rak ortaya çıkmakta, hatta mevcut ataerkil normlara meydan okuyan yerel Müslümanları kolayca kapsayıvermektedir.

Kadınların, grubun mahremiyetini temsil etmeleri ve daha soyut ve uzak olan devlete bağlılığa göre akrabalığa dayalı dayanışmanın odak noktasını oluşturmaları olgusu, Müslüman dünyasının "modernleşen" devletleri için aşılması zor güçlükler yaratmıştır. Modern devletler daha evrenselci bağlılıklar yaratabilmek ve kadın yurttaşların emek potansiyelleri de dahil, var olan bütün kalkınma güçlerini seferber edebilmek için yerel menfaat gruplarıyla karşı karşıya gelmek ve bir ölçüde onların etkisini kırmak zorunda idiler. Politik projelerinin niteliğine bağlı olarak merkezi devletler yerel cemaate ilişkin ataerkil çıkarlarla yer yer çatışmış, yer yer uzlaşmış, bazen de onlarla uğraşmaktan hepten vazgeçmişlerdir. Bu farklı tutumların aile yasaları ve daha genel olarak kadınları ilgilendiren yasalar üzerinde önemli sonuçları oldu. Şimdi, Müslüman toplumlar incelenirken devlet politikalarının üzerinde görece az durulan bu yönünü ele alalım.

Yayılan Devlet: Kadınlar ve Aile Reformu

Müslüman dünyasında "modern" bir aile biçimi arayışı, bir önceki bölümde tartışılan milliyetçi hareketlerin yükselişiyle eş zamanlıdır ve o hareketler tarafından beslenmiştir. İlerici erkeklerle kadınların kurdukları bir milliyetçi/feminist ittifak, eğilimi daha çok işlevsel olan yeni bir kadın ve aile söylemi yarattı. Kadınların okur yazar olmamaları, eve kapatılmaları ve erkeğin birden çok kadınla evlenebilmesi, bu söylemde, nüfusun yarısının insan haklarının çiğnenmesine neden olduğu için değil, cahil anneler, sığ ve düzenbaz eşler, istikrarsız evlilikler ve tembel, üretken olmayan bireyler yarattığı için eleştirilmekteydi. Yüzyılın başı Osmanlı toplumunda, geleneksel Osmanlı ailesine modernleşme yanlılarınca yöneltilen saldırı, söz konusu ailenin pek çok toplumsal yaranın kaynağı olarak görülmesinden doğmakta ve aile reformu, devlet ve toplumun kendini yenileyebilmesi için zorunlu görülmekteydi.[32] Eşlerin birbirini seçerek evlendikleri, arkadaşlık ilişkilerine ve istikrarlı tek

32. Deniz Kandiyoti, "End of Empire", *a.g.e.*: 24.

eşliliğe dayanan çekirdek aile, daha sağlıklı bir ulus yaratmaya en uygun aile biçimi sayılıyordu.

Bunlar ve benzeri düşünceler, kentli nüfusları sınırlı, sanayi temelleri zayıf, buna karşılık ulusal ve uluslararası pazarlarla değişen derecelerde bütünleşebilmiş geniş kırsal ya da aşiret hinterlantlarına sahip toplumlarda uzun süre sadece polemik konusu oldu. Modern-öncesi devletlerin toplumu kavramadaki sınırlılıkları, yurttaşların hayatının pek çok yönünü, özellikle evlilik ve ailenin düzenlenişini, yerel akrabalık ilişkilerinin denetiminde bıraktı. Suad Joseph[33] Ortadoğu cemaatlerinin, merkezi devletlerin denetimine Avrupa'daki benzerlerinden çok daha iyi karşı koyabildiklerini ve bunda, ittifakların ve aile servetinin denetlenmesinde merkezi devletle rekabet edebilen[34] Katolik Kilisesi gibi güçlü merkezi kurumların yokluğunun ve Müslüman din adamlarının İslam devletleriyle daha fazla bütünleşmiş olmalarının etkili olduğunu yazar. Gerçekten, ne devlet ne de Müslüman din adamları, yerel cemaatlerin evlilik ittifakları ve kadınlar üzerindeki denetimini kırmak üzere çaba göstermişlerdir ve devletin toplumu daha derinden kavrama çabalarına ancak on dokuzuncu yüzyıl gibi geç bir tarihte rastlanmaktadır.

Judith Tucker'ın on dokuzuncu yüzyılda Mısır'la ilgili çalışması,[35] Mehmet Ali yönetiminde güçlenen devlet iktidarının doğurduğu oldukça çelişkili sonuçlara değinir. Müdahaleci devlet uygulamaları kadınları bir yandan kamu görevlerinde, devlete ait fabrikalarda ve eğitim ve sağlık sektörlerinde çalışmaya teşvik ederek onları ailelerinin mutlak denetiminden çıkartırken, bir yandan da baskıcı niteliğiyle, daha geleneksel etkinliklerini ve ilişkilerini kısıtlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda aile hukukuna yapılan ilk doğrudan müdahale olan 1917 Aile Kanunu, başarısızlığıyla dikkati çeker.

33. Suad Joseph, "Family, Religion and the State: Middle Eastern Models", *Dialectics and Gender: Anthropological Approaches* içinde, haz. R. Randolph, D. Schneider ve M. Dias (Boulder, Co: Westview Press, 1988).

34. Avrupa'da Kilise'nin oynadığı rolle ilgili olarak bkz. Jack Goody, *The Development of Family and Marriage in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

35. Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Bu kanun, geleneksel Osmanlı ailesinin yerine, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin milliyetçi ve yenilikçi idealleri doğrultusunda oluşacak çekirdek "Milli Aile"yi koymayı amaçlıyordu.[36] Erkeklerin çok eşliliğini, uygulamada bazı şartlar öne sürerek engellemek istiyordu (bunun için ilk eşin onayını aramakta ve boşanmayı zorlaştırmak için de tarafların anlaşması şartını getirmekteydi) ve Müslüman, Hıristiyan ve Musevi uyruklara uygulanacak ayrı ayrı bölümler içermekteydi. Kanun, ne ailenin bunalımda olduğunu öne sürerek sistemde köklü değişiklikler isteyenleri ne de öngörülen değişiklikleri şeriat hukukuna açık saldırılar olarak görenleri tatmin edebildi. Ayrıca azınlıklar da kendi dini otoritelerinin yetkilerinin sınırlandırıldığı noktasından yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesinden sonra İstanbul'a gelen işgal kuvvetlerinden kanunun Müslüman olmayanlarla ilgili bölümlerini geçersiz kılmalarını istediler. Kısacası, kuşatılmış Osmanlı devleti laikleşme yolunda attığı çekingen adımlarla, dinsel ve cemaate ilişkin çıkarların denetimini kırmayı başaramadı. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin 1926'da kabul ettiği laik Medeni Kanun da, uzun bir süre, özellikle ulusal pazarla en az bütünleşmiş ve merkezi yönetimin idari denetiminden pek az etkilenen Anadolu hinterlantında, kâğıt üzerinde kalmanın ötesine gidemedi.

Başlangıçtaki bu aksaklıklara rağmen, yirminci yüzyılda devlet iktidarının bütün Müslüman toplumlarında köklü bir biçimde yayıldığına tanık olundu. Bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra devletlerin başlattığı eritme ve dönüştürme çabalarıyla akrabalık ilişkilerine dayalı cemaatleri denetimlerine alma girişimleri, kadınları ve aileyi etkileyen politikalar ve yasalar bakımından farklı sonuçlar doğurdu. Tunus, Fas ve Cezayir üzerinde yaptığı karşılaştırmalı bir araştırmada Mounira Charrad,[37] bu üç ülkede bağımsızlığın kazanıldığı sırada ulusal devlet ile yerel cemaatler arasında var

36. Zafer Toprak, "The Family, Feminism, and the State during the Young Turk Period, 1908-1918", *Premier Rencontre internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie moderne* içinde, haz. Edhem Eldem (Istanbul-Paris: İsis, 1991).

37. Mounira Charrad, "State Formation and Women's Rights: The Case of North Africa", SSRC-ACLS Family Law and Change in the Middle East konferansı, Orta ve Yakın Doğu komitesine sunulan tebliğ (Tuxedo, New York, Ekim, 1983).

olan güç dengesinin, örneğin, bugünkü aile hukuklarının birbirinden önemli ölçüde değişik olmasına yol açtığını ileri sürmektedir. Bu üç ülke arasında 1957'de kabul edilen Kişi Hakları Yasası sayesinde en ilerici aile yasasına sahip olan Tunus'ta, aynı zamanda mevcut cemaatlerin görece zayıf bir siyasal özerklik ve etkinliğe sahip oldukları, dolayısıyla milliyetçi hareketi yöneten güçlü partinin cemaatlerin sağlayacağı siyasal desteğe pek az muhtaç olduğu görülüyor.

Irak ile Lübnan'ı karşılaştırmalı olarak ele alan araştırmasında Suad Joseph de yeni devlet oluşumlarında seçkinlerin izledikleri stratejilerle kadınlar ve aileyle ilgili politikalar arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu kanıtlıyor.[38] Irak'ta Baas, işgücüne duyulan ihtiyaç yüzünden kadın emeğini seferber etti; devlet partisi, sadakatini sınama bahanesiyle halkı, özel çıkarlarını devlete devretmeye zorladı; bu nedenle kadınlar devlet denetimindeki kuruluşlara celp edilerek temel, mesleki ve siyasal eğitim yoluyla devlete kazandırıldı. Buna karşılık bu ülkede yapılan medeni hukuk reformları oldukça sınırlı olup, halkın geleneksel akrabalık gruplarına bağlılığını kırma çabaları, devletin uyguladığı baskı ortamının yol açtığı yaygın güvensizlik nedeniyle etkisiz kalmıştır.[39] Devlet yapısının toplumdaki dinsel/etnik çeşitliliği resmi kurumlarına yansıttığı Lübnan'da ise, hükümetler aile ve kişi haklarına ilişkin konuları mevcut cemaatlerin dinsel otoritelerine devretmişlerdir. Ulusal bir eğitim birliği kurma yolunda hiçbir çaba yoktur ve devlete yansıyan cemaatlere dayalı parçalanmaya koşut ve yönetici seçkinlerin devlet içindeki parçalı iktidar dengesini koruma stratejilerine uygun olarak bu gibi hizmetler özel sektöre sağlanan kamu destekleriyle yürütülmektedir.

38. Suad Joseph, "Elite Strategies for State Building: Women, Family, Religion and the State in Iraq and Lebanon", *Women, Islam and The State* içinde.

39. Gerçekte, kadınların denetimini tek tek erkeklere verip onları devlet korumasından yoksun bırakmak, birçok bakımdan ezilen erkek nüfusun önüne atılan bir yem olarak görülebilir. Irak hükümetinin Mart 1990'da açıkladığı, erkeklere, ailelerinden kadınların zina yaptıklarından kuşkulandıkları zaman onları öldürme hakkını veren (yani cezadan muaf tutan) yasa değişikliği böyle bir yoruma uygun bir örnektir. Bkz. Fred Halliday, "A State Based on Butchery", *Guardian* (16 Mart 1990): 23.

Devletin aile reformunu ve 1974'te kabul edilen Aile Yasası'nı, açıkça sosyalist dönüşümün bir aracı olarak kullanma çabasına giriştiği Yemen Demokratik Cumhuriyeti'nde bile İslami hukuka ve yerel örflere, yasanın gerek yazılış gerekse uygulanış biçiminde pek çok ödün verilmiştir.[40] Kuzey Yemen'le birleşmeden sonra, kadınların elde ettiği yasal hakların geleceği merak konusudur.

Açıkça görülüyor ki, evlilik ve aile, devlet yasalarının güçlü bir direnmeyle karşılaştıkları bir alan oluşturmaktadır ve söz konusu yasalarla, yerel ataerkil çıkarların çatışması durumunda, yasaların uygulanmasında fazla ısrarlı olunmadığına tanık olunur. Yasalara direncin İslam'dan kaynaklandığını öne sürmek yanıltıcıdır; çünkü örf hukuklarının İslami hukuka uymaktan çok, ona ters düştükleri, seçici bir biçimde İslam hukukundaki ataerkil ayrıcalıkları korurken, öngörülen kadın haklarını, özellikle ve anlamlı şekilde, kadınların miras haklarını tanımadıkları görülmektedir.

Herhalükârda, bağımsızlıktan sonra kurulan devletlerin ister aile yasaları, ister daha geniş eğitim, istihdam ve nüfus kontrolü politikalarıyla uyguladıkları müdahaleci politikalar, kadınların bağımsızlaşmasına çok sınırlı bir etki yapabilmiştir. Bunun birçok nedeni vardır. Önce, kadınların bağımsızlaşması için alınan önlemler genellikle demokratikleşme ve kadınların çıkarlarını özerk olarak savunabilecekleri bir sivil toplumun oluşumuyla koşut gitmemiştir. Tersine bu önlemler daha çok tepeden inmeci ve genellikle otoriter, baskıcı rejimlerin uygulamalarının bir parçası görünümündedir. Reformcu hükümetlerin, bir yandan kadınlara yeni haklar tanırken diğer yandan var olan bağımsız kadın örgütlerini tasfiye ettikleri ve yerine genellikle devlet-partisi olan iktidardaki partinin uysal yan örgütü niteliğinde, devlet destekli kadın örgütleri kurdukları görülür. Bu, gerek Irak Kadınlar Federasyonu ve Baas Partisi'yle olan ilişki, gerekse Ulusal Kurtuluş Cephesi tarafından kurulan Yemen Kadınlar Birliği için geçerlidir. Aynı durum, tek parti döneminde Türkiye'de, Rıza Şah döneminde İran'da ve Nasır Mısır'ında da söz konusuydu. Nasır, 1956'da kadınlara oy hakkı tanıdıktan hemen

40. Maxine Molyneux, "The Law, the State and Socialist Policies with regard to Women: The Case of the People's Democratic Republic of Yemen", *Women, Islam and the State* içinde.

sonra, bütün feminist örgütleri yasadışı ilan etmiştir. Kadınların durumunun müdahaleci bir devletin yoğun çabası sonucu hızla değiştiği yerlerde –1920'lerde Sovyetlerin Orta Asya Cumhuriyetleri'nde olduğu gibi– sonuçlar kadınlar açısından genellikle feci olmuş ve kadınların özerk mücadelesine olanak tanınmamıştır. Sovyetler'deki durum, kuşkusuz devlet iktidarını elinde tutanların, Orta Asya Cumhuriyetleri'nin Müslümanlar'ı tarafından "yabancı dinsizler" olarak görülmesiyle de ilgiliydi.

İkinci olarak, kadınlar üzerindeki cemaat denetimi etkisini sürdürmüş, bazı durumlarda daha da artmıştır. Kapitalist süreçlerin işlemesi, genellikle aile içindeki ataerkil ilişkilerin maddi temellerini çözücü bir etki yapmakla birlikte,[41] yurttaşların, iş, eğitim, sağlık ve benzeri sosyal hizmetlerden yararlanabilmelerinde birincil ilişkilere dayalı menfaat grupları ve yerel bağlılıklar hayati bir rol oynamayı sürdürmüşlerdir. Modern devletlerin yeterli kaynak yaratma ve gerektiği gibi dağıtmadaki yetersizlikleri, dinsel, etnik ve bölgesel husumetler şeklinde ifadelendirilen çatışmaları artırmış ve pek çok durumda radikal ulusçu projelerin laiklik iddialarını geçersiz kılmıştır. Devlet kaynak dağıtımında giderek yerel nüfuz odaklarından ve gruplar arası rekabetten yararlandığından, yurttaşlar, gerek kendilerini baskıcı devletten korumak, gerekse beceriksiz idarelerin eksiklerini telafi etmek amacıyla birincil grup dayanışmasına ağırlık vermişlerdir. Bu süreç, cemaatlerin, mevcut gruplar arası sınırları çizmedeki rolleri ön plana çıkan kadınlar üzerindeki denetiminin artmasına yol açmaktadır. Daha önce değindiğimiz Şah Banu olayının anlamı, ancak, Hindistan'da, siyasetin ve sivil hayatın giderek cemaatlere dayanır duruma gelmesi ve cemaatler arası gerilim ve şiddetin artma eğilimini göz önünde bulundurduğumuzda tam olarak ortaya çıkacaktır. Hükümetler bu gibi durumlarda taktik olarak kadınların denetimini ait oldukları cemaate ve ailelerine devretmeyi, böylece kadın yurttaşlarını gerekli yasal korumadan yoksun bırakmayı tercih edebilirler.[42] Buna bir de devlet destekli köktendin-

41. Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy"; ayrıca bkz. bu kitapta "Kadınlar ve Haneiçi Üretim" (s. 54-68).

42. Roushan Jahan, "Hidden Wounds, Visible Scars: Violence Against Women in Bangladesh", *Structures of Patriarchy* içinde.

ciliğin eklendiği durumlarda, ataerkil otoritenin akraba olmadıkları halde kadınların kamusal alanda nasıl giyinip nasıl davranacaklarını denetleyen erkeklerce uygulanması eklenmektedir. Gerçekten de, Pakistan ve İran'da, din adamları, polis ya da bunu "kendine iş edinen" erkek yurttaşların, kadınların giyimleri ve davranışları üzerinde genellikle hane halkı ve yakın komşularca uygulanan denetimi uygulama yetkisini ele geçirdikleri görülmektedir.

Kimine göre, köktendincilik biçiminde ifade edilen muhafazakâr tepkinin ortaya çıkışını hazırlayan ortam, doğrudan, geleneksel ataerkil yapıların çözülmesi ve kadınları kamu alanına iten ve yerleşik otorite sınırlarının tehdit edilmesine yol açan hızlı toplumsal değişmeden kaynaklanmaktadır.[43] Ancak, muhafazakâr ideolojilerin halk desteği bulmasını kısmen bu yoldan açıklayabilirsek de, bu ideolojilerin devlet politikalarını şu ya da bu derecede etkiler hale gelmesinin açıklaması burada aranamaz. Bu konudaki farklılıkları açıklayabilmek için son, ama önemli bir başka noktayı ele almak zorundayız. Bu, kadınları ilgilendiren politikaların şekillenmesi ve uygulanmasını etkileyen yerel ve uluslararası güçlerin oluşturduğu karmaşık alanın çözümlemesidir.

Kadınlar, Kalkınma ve Devlet Politikaları: Uluslararası Boyut

Son yıllarda gözlemlenen en şaşırtıcı gelişmelerden birisi, Ortadoğu ve Güney Asya ülkelerinde, kadın konusunda muhafazakâr ideolojilerin güçlenmesine rağmen, kalkınma fonlarını sonuçta kadınları güçlendirecek bazı projelere kanalize eden yerel mekanizmaların oluşmasıdır.

Bölgesel planda, petrol zengini ve kaynak yoksulu ülkeler arasındaki farklılıklar, Müslüman ülkeleri etkileyen göç, yardım ve siyasal nüfuz akımları üzerinde önemli bir etki yarattı. Söz konusu bölgenin Mısır, Yemen, Pakistan, Bangladeş ve Türkiye gibi yoksul sayılan ülkelerinden, Körfez'in petrol zengini ülkelerine göçmen

43. Fatima Memissi, "Muslim Women and Fundamentalism", *MERIP Reports*, no. 153 (Temmuz/Ağustos 1988): 8-11. Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy".

akımı olurken, ters yönde akan para ve siyasal nüfuz, söz konusu ülkelerin politikalarını etkiledi. Bu ters akım, İslamcı zeminleri olan yerel güçleri ve partileri kültürel ve siyasal bakımdan desteklerken, yardıma muhtaç ülkelerin İslam'la şu veya bu biçimde uzlaşma arayışına girmelerine neden oldu. Söz konusu nüfuz, ya yerel İslamcı kesimlerin yönetici parti ve hükümetlerden kabul görmeleri ve kayırılmaları ya da doğrudan mevcut hükümetlerin daha radikal İslamcı kesimlerin rekabetini önlemek üzere kendilerinin İslamcı bir çizgi benimsemeleri gibi yollardan etkili oldu.

Öte yandan yerel ekonomilerin uluslararası denetimi, Dünya Bankası'nın yapısal uyum paketleri, IMF'nin dayattığı istikrar önlemleri ve çeşitli Batılı yardım örgütlerinin desteklediği kalkınma projeleriyle, daha önce görülmeyen düzeylere vardı. Buna koşut olarak önceliklerin yeniden saptanması gerekti: ekonomi üzerindeki sıkı devlet denetiminin terk edilmesi, yerine özel girişimin ve yabancı yatırımların desteklenmesi ve ihracata dayalı kalkınma stratejilerinin yeğlenmesi bu değişikliklerin önde gelenleridir. Bu politikaların cinsler arası ilişkiler açısından etkileri –ki "kadın ve kalkınma" başlığı altında ateşli polemiklere konu olmuştur– bu yazının sınırlarını aşmakla birlikte, bu tartışmaların yer aldığı uluslararası kurumsal çerçeve ile bunun hükümet politikaları üzerindeki etkisine değinmeden geçemeyiz.

1975 Uluslararası Kadın Yılı ve onu izleyen Birleşmiş Milletler'in Kadın Onyılı boyunca "kadın ve kalkınma" lobisi ulusal hükümetleri, yoksulluğu, cehaleti (okur yazar olmamayı) ve kadınların, yüksek doğurganlık oranlarını alt etmede oynayabilecekleri önemli rolü kabul etmeye zorlayacak çeşitli baskılar uyguladı. Aynı şekilde hükümetler cinsiyete dayalı her türlü yasal ayırımcılığı ortadan kaldırmaya davet edildiler.[44] 1973'te ABD'nin Yabancı Ülkelere Yardım Yasası'nda yapılan Percy değişikliği ile, ABD'nin bir ülkeyle yaptığı karşılıklı yardım anlaşmasında, kadınları kalkınma çabalarına katan projelere öncelik verileceği öngörülüyordu. ABD Uluslararası Kalkınma Ajansı, Dünya Bankası ve yardım veren belli başlı Avrupa ve İskandinav ülkelerinin yabancı ülkelere yardım-

44. Arap devletlerinin Birleşmiş Milletler'in bu tavsiyesine direnişleriyle ilgili öğretici bir değerlendirme için bkz. Nadia Hijab, *Womenpower*.

la ilgili dairelerinde bu konuyu denetlemek üzere bürolar kuruldu. Bu yapılar her ne kadar kalkınma fonlarının genel akışı içerisinde sınırlı bir etkiye sahipse de, kadın hareketlerinin kadın hakları sorunlarını politika gündemine sokmada gerek sanayileşmiş gerekse Üçüncü Dünya ülkelerinde ne kadar etkili olduklarını göstermek bakımından anlamlıdır. Bağımsızlık sonrası modern devletlerin alameti farikası olan "resmi" feminist söylemin yerini artık yerel planda çelişkili sonuçlar doğuran bu ulus-üstü denetleme kurulları almış bulunuyor.

Bu açıdan en anlamlı örnek Bangladeş'tir; çünkü bu ülkenin dış yardıma bağımlılığı çok fazladır. Ziyaü'r-Rahman'ı iktidara getiren 1975 darbesi Birleşmiş Milletler'in Kadın Onyılı'nı başlatmasıyla eşzamanlıydı. Rahman, o dönemde kadın ve kalkınma lobisinin savunuculuğunu yaparak kayda değer bir siyasal sermaye biriktirdi. Ancak, Avami Birliği'nin muhalefetine karşı durabilmek için, ordu da dahil olmak üzere sağcı kesimlerin desteğine ihtiyacı vardı. Bu arada Bangladeş'e yardım veren ülkeler arasına Suudi Arabistan gibi petrol zenginleri de katılarak ülkedeki politik etkinliklerini adamakıllı artırdılar. Böylece Ziyaü'r-Rahman 1980'de izleyicisi General Erşad tarafından ülkenin İslam Cumhuriyeti olarak ilan edilmesine varacak bir İslamlaştırma politikası izlemeye başladı. Devlet politikaları düzeyinde önce Ziya'nın daha sonra da Erşad'ın izledikleri stratejiler, farklı yardım paketlerinin içerdikleri birbirleriyle çelişen ideolojiler arasında hassas bir denge kurmayı gerektiriyordu. Çünkü kalkınma projeleri kadınların işgücüne ve kamu yaşamına katılmalarını özendirirken, zengin Müslüman ülkeler dini eğitimi (medrese) güçlendirmekte ve dinci partiler de kadınlar üzerindeki denetimin daha katılaştırılmasını savunmaktaydılar. Öyle ki bugün hükümet bir yandan aile planlamasını mahkûm eden yayınlar çıkaran İslami Vakfı finanse ederken, diğer yandan da fonları ABD tarafından sağlanan nüfus kontrolüne destek vermektedir. Bu arada kalkınma projeleriyle gönüllü kadın örgütlerinin yarattığı alanda geliştiği anlaşılan Bangladeş kadın hareketi, örgütlenme ve kadınları seferber etme konularında pek çok yenilikçi deneyim kazanma olanağını buldu.[45]

45. Naila Kabeer, "The Quest for National Identity".

Pakistan'da kadınların çıkarlarını savunmak ve kalkınma programlarını uygulamak üzere Başbakanlık Sekreterliği'ne bağlı bir Kadın Dairesi'nin oluşturulmasının, bu yazının önceki bölümlerinde tartışılan kadınlara karşı ayrımcı "İslamlaştırma" yasalarının kabul edildiği döneme rastlaması kaderin bir cilvesidir. Sözde kadınların durumunu iyileştirmek amacıyla oluşturulan politikalar ve bürokrasilerle, kadınların sıkı denetim altında bulunmaları gerektiğini savunan yasal sistemlerin, ideolojilerin ve sosyal hareketlerin yan yana var olduğu bu gibi durumlarla birçok ülkede karşılaşılmaktadır.

Bu olgular arasında görülen çelişki daha dikkatli bakıldığında ortadan kalkmaktadır. Yardım veren hükümetler ve uluslararası yardım örgütleri kadınları, daha adil olmasa da, daha etkin bir uluslararası ekonomik düzen öngören kendi anlayışlarına uygun şekilde işe koşmak istemektedirler. Yardım alan ülkelerin söz konusu düzene dahil olma biçimi, çoğu tahripkâr bir dış borç döngüsüne yakalanan bu ülkelerde istikrarsız ve baskıcı rejimlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu tür rejimlerin yeğledikleri kalkınma politikaları, genellikle gelir bölüşümünü bozmakta, bu da, hele demokratik ifade kanalları tıkalı ise, halk arasında yaygın bir hoşnutsuzluk ve öfke yaratmaktadır. Bu süreçlerin ürünü olan meşruiyet bunalımları hem İslami platformları savunan örgütlü muhalefet hareketlerini güçlendirmekte hem de bunları denetleme uğruna hükümetlerin giderek dinsel tutuculuğa kaymalarına neden olmaktadır. Bu politik projelerin en kolay ifadesini bulacağı ve belli bir ittifak sağlayabileceği alan, bu yazı boyunca anlatıldığı üzere, kadınların denetlenmesi alanıdır.

Ancak kadınlar bu projelerin yalnızca edilgen kurbanları değildir. Kadınlar kendilerine ait, genellikle birbirinden farklı gündemleri ve çıkarları olan politik aktörlerdir de. Kadın hareketleri, belirli bir özerklik kazanabildikleri ölçüde, kendi amaçlarına ulaşmak için ulusal ve uluslararası iktidar yapılarıyla stratejik ittifaklar kurabilmektedirler.[46] Türkiye ve Mısır gibi daha çoğulcu toplumlar-

46. Pakistan'da Kadınların Eylem Forumu, Ziya'nın İslamlaştırma politikalarına direnmek için bunların İslam'a aykırı niteliklerini vurgulamış ve bu pozisyonlarını desteklemeleri için ilerici ulemaya başvurmuşlardır. Türkiye'de femi-

da, siyasi yelpazenin hemen her kanadına yakın kadın örgütleri kurulurken, bunların tek partili devletlerde devlet aygıtının uzantısı haline gelmeleri söz konusudur. Kadın örgütlerinin kazandıkları özerklik ve gelişmişlik düzeyi, genellikle farklı toplumlarda sivil toplumun ne kadar geliştiğinin iyi bir göstergesidir. O yüzden kadın hareketlerinin geleceği, bu yazıda ele aldığımız farklı ülkelerde birbirinden değişik yollar izleyen daha kapsamlı demokratikleşme ve sosyal adalet mücadelelerine sıkıca bağlıdır.

Sonuç

Bu yazının amacı, Ortadoğu ve Güney Asya'nın Müslüman toplumlarını etkisi altına alan toplumsal cinsiyet ilişkileri ve ideolojilerinin oluşturdukları değişken ve karmaşık tabloya karşılaştırmalı bir çözümleme getirebilmekti. Bu bölgede karşımıza çıkan en tartışmalı ama en inatçı konulardan birisi, İslam'a atfedilen roldür ve bu rol, araştırmacının kuramsal yönelişine göre az ya da çok merkezi bir yer tutmaktadır. Ancak, İslam'a yapılan göndermeler, İslam'ın ideoloji ya da uygulama olarak kadınların hayatını etkileyen farklı toplumsal gerçeklik düzeyleri birbirine karıştırıldığı için, çözümlemeci netlikten yoksundur. "İslam" başlığı altında, birbiriyle örtüşmekle birlikte, farklı kaynak, dinamik ve etki alanları olan evlilik ve akrabalık ilişkilerinin ataerkil özellikleri, çağdaş devletlerin yasal sistemlerinin bazı yönleri ve İslami bir söylem kullanan çağdaş siyasal ideolojiler birbirine karıştırılmaktadır.

Bu yazıda yapılmaya çalışılan, İslam'ın rolünün devlet uygulamaları aracılığıyla nasıl şekillendiğini ortaya çıkarmaktır. İslam'ın

nistler Birleşmiş Milletler'in Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin 1985'te Türk hükümetince onaylanmasını, Türk Medeni Kanunu'nda mevcut olan ayrımcı hükümlerin kaldırılmasını talep eden bir kampanya konusu yaptılar ama bugüne kadar başarılı olamadılar. Mısır'da kadın hareketleri, Mısır delegasyonunun Nairobi toplantısına katılmak üzere yola çıkmasından önce hükümet üzerinde Kişi Hakları Yasası'nı değiştiren ve kadınlara daha geniş eşitlik sağlayan 1979 karamamesinin iptali yolundaki kararını gözden geçirmesi için baskı yaptılar. Bu çaba, ancak kısmi bir başarı sağladı; çünkü 1979 yasasının avantajlarının hepsini değil, ancak bir bölümünü tanıyan yeni bir yasa çıkarıldı. Ayrıntı için bkz. Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt", *Women, Islam and the State* içinde.

değişik ulus yaratma projelerinde taşıdığı farklı ağırlıkların kadınları ilgilendiren yasalar ve politikalar üzerinde de ne kadar önemli sonuçlar doğurduğunu göstermeye çalıştım. Bunun yanı sıra, genellikle laik/ulusçu projelerle birlikte gündeme gelen ve kadınlara yeni yasal haklar tanıyan değişikliklerin, kırsal ve aşiret ağırlıklı Müslüman topluluklarında, toplumun temel bir öğesi olan akrabalık ilişkilerinin işleyişini düzenleyen ataerkil düzen üzerinde ne kadar sınırlı bir etki yaptığını ileri sürdüm. Bu direnişi açıklamada İslami geleneklerin ve yasaların kalıcılığından dem vurmak, gerçekte bu yasalara ne kadar kısmi ve seçici biçimde uyulduğu göz önünde bulundurulursa, yanıltıcıdır. Bu dinamiği anlamanın daha geçerli bir yolu, gerçekte İslam'ın sınırlarını aşan özgün bir ataerkillik sistemine hayat ve öz kazandıran maddi koşulları çözümlemek olmalıdır.[47]

Çağdaş devletler, değişik kalkınma ve politika hedeflerine varmak için kadın ve aile alanlarına pek çok müdahalede bulunmuşlardır. Bu müdahalenin gerekçeleri çeşitlidir ve nüfus kontrolünden yeterli bir işgücü sağlamaya, daha türdeş "modern" bir yurttaş yaratabilmek üzere akrabalığa dayalı yerel cemaatlerin özerkliğini kırarak merkezi hükümetin denetimini derinleştirmeye dek uzanır. Bu tür müdahalelerin sonuçları da aynı olmamış ve zaman zaman birbirleriyle ciddi olarak çelişebilmiştir. Kapitalistleşme ve ulusal ve uluslararası pazarlarla bütünleşme süreçleri, yerel cemaatleri çözücü yönde etkili olmuş ve ataerkilliğin aşiretsel ve kırsal biçimlerinin maddi temellerini oymuştur. Bununla birlikte yaşa ve cinsiyete dayalı geleneksel hiyerarşiler, değişen toplumsal ve ekonomik gerçekliklerin artan baskısı altında kaldıkça, daha istikrarlı bir toplum ve ahlak düzeni vaat eden ideolojilerin avutucu çekiciliği de artmaya başlamıştır. Ayrıca Müslüman dünyasında modern devletlerin kaynak yaratma ve adil bir biçimde dağıtmakta açıkça başarısız kalmaları, ifadesini dinsel, etnik ve bölgesel farklılıklarda bulan toplumsal bölünmeleri şiddetlendirmiştir. Yurttaşların kaynaklara ve hizmetlere erişmesinde birincil grupların ve yerel bağlılıkların rolü can alıcı önemini korumaktadır. Bu bağlamda kadınların ergin vatandaş kimliği zedelendi ve genellikle, denetimi devlet tarafın-

47. Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy", bu kitapta s. 119-45.

dan ataerkil çıkarlara terk edilen dinsel/etnik cemaatlerin üyeleri olarak kaldılar.

Son olarak, ideoloji alanında kadınların yeri ve nasıl davranmaları gerektiği, eskiden olduğu gibi bugün de, kültürel kimlik ve bunun korunmasıyla ilgili daha derindeki endişeyi dile getiren hassas bir alandır. Bu endişeler ister emperyalist Batı'nın saldırıları ister dinsel/etnik çeşitlilik ve sınıf bölünmelerinden kaynaklanan iç tehditler etrafında odaklaşsın, Müslüman ailesinin istikrarı ve kadınlara bunu korumada düşen rol, tarihsel olarak daima önemli olmuştur. Çağdaş İslami hareketlerin bu güçlü ifade alanına dört elle sarılıp siyasi niyetlerini dile getirmelerine ve kadınların durumundaki değişmeyi emperyalist sızmanın ve yozlaşmanın alameti farikası olarak suçlamalarına şaşmamak gerekir. Ancak açıkça Batı ve emperyalizm karşıtı olan bu söylemlerin asıl çekiciliği, yerli ataerkil düzenin uğradığı yıpranmanın ve toplumdaki sınıfsal, bölgesel, etnik bölünmelerin derinleşmesinin açtığı yaraları hem yadsımaya hem de tedavi etmeye yönelen popülist bir ideoloji geliştirmelerinde aranmalıdır.

İslam ve Ataerkillik

Karşılaştırmalı Bir Perspektif

BATI'DA toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair tarihsel araştırmaların çokluğuna karşı Müslüman toplumlarda kadın meselesi hâlâ İslam dininin temel ilkeleri ve bunların kadınlar üzerindeki etkilerine ilişkin tarihdışı kabullerin egemenliğindedir. Bu durum kimilerince Ortadoğu tarihine ilişkin genel ihmale, yani şarkiyatçılığın sürüp giden etkisi ve tarihsel gerçekleri doğrudan ideolojiden türemiş gibi sunan idealist yaklaşıma atfedilmektedir.[1] Kadınlar üzerine yapılan çalışmalarda ise polemikçi ve çözümleyici hedeflerin büyük oranda birbirine karışması yüzünden bu eğilimler güçlenmektedir. Kendini feminist olarak tanımlayan bazı Müslüman akademisyenler, dini kaynakların tefsirine özellikle önem veriyorlar.[2] Bu yazıların tipik özelliği İslamiyet'in kadın haklarıyla bağdaştığını kanıtlamaya çalışmalarıdır. En çok kullanılan kaynaklar Kuran, hadisler ve İslamiyet'in ilk döneminde yaşamış önemli kadınların hayatları olmaya devam ediyor. Yerli bir feminist projeyi formüle edebilmek ya da en azından gelenekçilerin statükoyu meşrulaştırmak için başvurdukları metinlerin daha ilerici bir biçimde okunmasını teşvik etmek için, erken dönem İslamiyet tarihi ve kutsal metinlerin yeniden değerlendirilmesi için açık bir girişim de mevcut. Gerek femi-

1. Nikki R. Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women"; Judith E. Tucker, "Problems in the Historiography of Women in the Middle East".

2. Neval el Seddavi, "Women and Islam", *Women and Islam* içinde; Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory", *Women and Islam* içinde: 207-20; Fatima Memissi, *Le harem politique*.

nistlerin gerekse gelenekçilerin, İslam'ın "hakiki" mesajını kendilerine mal etmeye çalışmaları, her iki tarafın da kadınlarla ilgili konuların üzerinde tartışılabileceği tek meşru ideolojik alanın İslam olduğunu düşündüğünü gösteriyor. Burada bu görüşün eksikliklerini ya da faziletlerini tartışacak değilim ama bunun Müslüman toplumlarda kadın meselesine tarihdışı yaklaşımlara daha uzun bir ömür sağlayan eğilimlerden biri olduğunu belirteceğim.[3]

Öte yandan, kadınlara sosyo-ekonomik dönüşüm süreçleri bağlamında, tarihsel ve siyasal aktörler olarak sağlam bir yer veren çok sayıda akademik çalışma da mevcuttur.[4] Bu türdeki çoğu çalışma İslam'a özel bir ayrıcalık tanımayıp, toplumsal cinsiyeti, toplumsal dönüşüm ya da farklı toplumbilim disiplinlerinin söylemlerine bağlıyor. Bu yaklaşımın uç bir örneğinde insan, Müslüman kadınlar üzerine yapılan çalışmalarla Üçüncü Dünya'nın herhangi bir başka bölgesinin kalkınması üzerine yapılan çalışmaları birbirinden ayırt etmekte güçlük çekiyor. Bu nedenle, Ortadoğu'da kadınların ezilmelerinin –eğer varsa– özgüllüğü ve bu ezilmenin yeniden üretiminde İslami ideoloji ve pratiğin muhtemel rolü, gözden kayboluyor. Sonuçta bu, İslamiyet'in kimi zaman her şeyi anlamak için kullanıldığı, kimi zaman da kadınların durumlarının ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin anlaşılmasında çok az vurgulandığı çelişkili durumlara yol açıyor.

Bu bölümde, bunun nedenini İslamiyet ile (biraz baştan savma bir biçimde) ataerkillik (patriarka) diye adlandırdığımız farklı erkek egemenliği sistemleri[5] arasındaki bağlantıları bir türlü kavramlaştıramamamıza bağlıyorum. Aslında bu konuda yazılanlar, farklı erkek egemenliği sistemleri ve onların sınıfsal ve etnik özelliklere dayalı iç çeşitliliklerinin, İslamiyet'in pratikte uygulaması kadar,

3. Bu soruna eleştirel bakışlar için bkz. Azar Tabari, "The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis", *Feminist Studies 12* (1986): 343-60; Mai Ghoussoub, "Feminism –or the Eternal Masculine– in the Arab World".

4. L. Beck ve N. Keddie (haz.), *Women in the Muslim World*; Elizabeth W. Fernea (haz.), *Women and the Family in the Middle East* (Austin: University of Texas Press, 1985); UNESCO, *Social Science Research and Women in the Arab World* (Londra: Frances Pinter, 1984).

5. Ortadoğu'da İslamiyet, milliyetçilik ve farklı ulus inşası projeleri arasındaki eklemlenmelere de yeterli bir sistematik ilgi göstermedik. Bu sorunla ilgili olarak bkz. bu kitapta bir önceki yazı.

İslam'a atfedilen ideolojik yapılanmaları da etkilediğini ve değiştirdiğini doğruluyor. Dinsel uygulamalar, farklı yerel akrabalık sistemlerinin işleyişinden de görülebileceği gibi, cinsiyetler arası üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin tarihinden ister istemez etkilenir. İslamiyet'in yayılmasının, çeşitli yerel akrabalık sistemlerini daha tekdüze atasoylu ve atayerli bir biçim lehine değiştirdiği ve bunu cins ayrımını destekleyen mekânsal düzenlemelerle pekiştirdiği iddia edilmiştir.[6] Ancak bu, bir Bedevi kabilesi, Nijerya'da Hausa köyü ya da Kahire'deki veya İstanbul'daki üst sınıf haremleri kadar çeşitli bağlamlar çerçevesinde görülen cinsel eşitsizliklere işaret etmek için "Müslüman ataerkillik"[7] gibi gevşek terimlerin kullanımını hiçbir şekilde haklı göstermez. Bu nedenle Müslüman topluluklarında ataerkillik kavramının işe yarayıp yaramayacağını daha ayrıntılı olarak irdelemezden önce, kavramın kendisini eleştirel bir gözle incelememiz gerekli.

Ataerkillik: Sorunlu Bir Kavram

Feminist kurama kısa bir girişle ataerkillik terimi etrafında ortaya çıkmış karmaşık tartışmaları anlamak mümkün değil,[8] ama bu terimin kullanımındaki kimi çağdaş gelişmelere ilişkin bir çerçeve taslağı kurmaya çalışacağım.

Terimi oldukça özgür bir kullanımla, erkek egemenliğinin neredeyse her biçim ve örneğine uygulayanlar ilkin radikal feministler oldu. Bu şekilde tanımlanan ataerkillik her yere yayılmış, hemen hemen zaman dışı bir olgu olduğu için, tezahürleri her yerde görülebilirdi; ancak simgesel ve psikolojik alanlar araştırmanın öncelikli alanları olarak öne çıkıyordu. Radikal feminizm içindeki çok sa-

6. Leila Ahmed, "Women and the Advent of Islam".

7. Mervat Hatem, "Class and Patriarchy...".

8. Bu tartışma kadınların ezilmelerinin nedenleri ve kökeni sorunu üzerindeki geniş tartışmaya ilişkin temsil edici nitelikte olmayacaktır. Kökenler konusu için bkz. Gerda Lemer, *The Creation of Patriarchy* (New York: Oxford University Press, 1986). Kullanışlı bir makaleler toplamı için bkz. Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere (haz.), *Women, Culture and Society*. Bu çalışma, Ortadoğu'daki kadınların çözümlenmesinde tartışmaya yol açtığı kadar özellikle etkili olan özel alan/kamusal alan ikiliğini tanıtıyor. Bkz. *Women in Middle Eastern History* içinde Friedl ve Hegland'ın yazdıkları bölümler.

yıda değişime ve yeniden değerlendirmeye rağmen, ataerkillik, maddi temelleri cinsiyetler arasındaki işbölümüne (ve özellikle üreme biyolojisinin gerçeklerine) dayanan, büyük ölçüde ideolojik alana atfedilen bir kavramdı.[9]

Marksist ya da sosyalist feminizmde, kavramın oldukça farklı bir tarihi vardır. Başlangıçta ataerkillik bir artık kategori olarak ortaya çıkmıştı; çünkü cinsiyete dayalı ezme ve sömürü biçimleri, diğer biçimlere indirgenemiyordu (tıpkı ırk ve sınıfa dayalı olanlar gibi). Bu açıdan, kapitalizmin işleyişiyle açıklanamayan olgular, kendi işleyiş kuralları olan, bağlantılı ama ayrı bir sistem, yani ataerkillik mantığı içine yerleştirilebiliyordu. Ne var ki, kapitalizm ya da sınıf sisteminden ayrı olarak ataerkillik kategorisine atfedilen bağımsızlık derecesi, ikisi arasındaki ilişkilerin ne derecede sistematik kavrandığına bağlı olarak çok değişken olabiliyordu.[10] Her şeye rağmen, bu bakış açısı, cinsler arasındaki toplumsal ilişkilere maddi bir temel atfettiği ve ataerkilliği tarihsel dönüşümlerin konusu haline getirdiği için bazı avantajlara sahipti. Üretim tarzları ve biçimleri, işgücünün cinsiyete göre ayrımı, yaş ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisi arasındaki karşılıklı ilişkilere verilen önem, toplumsal cinsiyetin psikodinamikleri ve kültürel yapılarının değişebileceği anlamına gelir. Ancak genelde tartışmaların çoğu hâlâ sanayi ve sanayi sonrası kapitalizmin toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkilerini temel alıyor; daha geniş bir karşılaştırmalı perspektif içinde bağlantılar kurma girişimleri daha az.

Ayrıca, bu bağlantılar kurumsal olarak çok çeşitli biçimlerde kurulmuştur. Kimileri üretim tarzları, akrabalık sistemleri ve ka-

9. Birbirinden çok farklı iki materyalist açıklama için bkz. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (Londra: Women's Press, 1979; Türkçesi: *Cinselliğin Diyalektiği*, İstanbul: Yaprak, 1984) ve Christine Delphy, *The Main Enemy* (Londra: Women's Research and Resource Centre, 1977).

10. Zillah Eisenstein (haz.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Monthly Review Press, 1979) içinde, Zillah Eisenstein, "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy": 5-40; Roisin McDonough ve Rachel Harrison, "Patriarchy and Relations of Production", *Feminism and Materialism* içinde; Heidi Hartmann, "The Unhappy Mariage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution* içinde, haz. Lydia Sargent (Londra: Pluto, 1981): 1-41; Michele Barret, *Women's Oppression Today* (Londra: Verso, 1980).

dınların konumlarına ilişkin göstergeler arasında sistemli ilişkiler kurmaya ağırlık verdiler. Örneğin Boserup, erkek veya kadın emeğinin daha ağır bastığı tarımsal üretim sistemleri arasında nüfus yoğunluğu, teknoloji ve hasat türüyle bağlantılı olarak bir ayrım yaptı.[11] Genellikle, Sahra-altı Afrikası'nda yaygın olan kadına dayalı üretim sistemlerinin özelliği, yaygın topraklar, düşük nüfus yoğunluğu, dönüşümlü nadas ve temel araç olarak çapa kullanımıdır. Tarlayı ekime hazırlamak gibi işlerden ayrı olarak yiyecek üretimi, Boserup'a göre birincil olarak, kendilerini ve çocuklarını geçindirecek artık ürünlerini pazarlama yeteneğine ve yüksek bir hareketliliğe sahip olan kadınların sorumluluğundadır. Daha çok Asya'da rastlanan erkeğe dayalı üretim sistemleri, daha yüksek nüfus yoğunluğu, üretkenliğin artırılması ihtiyacı ve erkekler tarafından saban ve büyükbaş hayvan kullanımı koşulları altında yaygındır. Saban tarımı, genellikle emeği kiralanabilen bir topraksız sınıfın var olduğu özel mülkiyet alanlarında görülür. İdeal olarak toprak sahibi hanenin kadınları tarladaki tarım işlerinden muaftır ve ev işleriyle uğraşırlar; ve genellikle aile onuru ve saygınlığının simgesi olarak tecrit edilirler (Müslüman kadınların örtünmesi veya Hintli *purdah* sisteminde olduğu gibi). Bu kadınlar hem ekonomik destek hem de simgesel barınma anlamında giderek erkeklere daha bağımlı hale gelirler.

Germaine Tillion, Akdenizliler'de namus ve iffet kodlarının aslında düşünüldüğünden daha yakın bir zamana ait olduğunu ve postneolitik dünyanın belkemiğini oluşturan endogam [kabile içinde evlenen] kabile topluluklarına dış güçler, özellikle de genişleyen kent uygarlığı tarafından yöneltilen tehdide karşı bir tepki olarak geliştirilmiş olabileceğini öne sürüyor.[12] Kadınların kapatılmasını kabile toplumunun evrimleşemeyip bozulmasının sonucu ve savunmacı bir tepki olarak görüyor. İslami kurallar bu süreçte arızidir; duruma göre uygulanmaları, ihmal edilmeleri ya da üzerlerinden atlanması bunun kanıtıdır. Örneğin, kabile mülkü ve dayanışması kadınların miras hakkı tarafından tehdit edildiğinde, kadınlar ya bu haktan tamamen mahrum bırakılırlar ya da hakları verilse bi-

11. Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development.*
12. Germaine Tillion, *The Republic of Cousins* (Londra: Al Saqi, 1983).

le, evlilik bağları ve mekânsal hareketliliklerinin kontrolü yoluyla son derece katı bir denetime tâbi tutulurlar. Böylece, geçime katkıları belirgin biçimde yüksek olan örtünmeyen köylü kız kardeşleri mülkiyet haklarından yoksun bırakılmışken, kapalı kentli kadınların bu haklara sahip olmalarındaki görünür çelişki ortadan kalkar. Her ne kadar Tillion kabile içi evliliği destekleyen maddi güçler konusunda çok açıklayıcı da olsa, kent değerleri ve diğer medeniyet etkilerinin yayılması ile bu tür yapılardaki aşınma süreci, oldukça belirsiz kalır.

Jack Goody, Boserup'ın tipleştirmesini kadınların üretime katkısını, akrabalık sistemleri ve miras biçimleriyle bağlantılandırarak tamamladı.[13] Avrasya'nın tipik saban tarımı, erkek çiftçiliği, ayrı hak intikali (yani iki taraflı miras) ve tek eşlilik gibi özellikleri arasında görgül bir bütünlük olduğunu, kadın ağırlıklı çapa tarımının homojen miras (anasoylu ya da atasoylu), çok eşlilik ve başlık ile birlikte görüldüğü Afrika'yla karşıtlık oluşturduğunu belirtir. Bu yaklaşım, çok geniş biçimde tanımlanmış bölgeler arasındaki akrabalık kalıpları farklılıklarını teknolojik ve ekolojik belirleyicilere tarihdışı atıflar yaparak açıklamaya çalıştığı ve akrabalıkla üretim sistemlerini yalnızca mülkiyet ilişkileri çerçevesinde anlama çabası gösterdiği için eleştirilmiştir.[14]

Daha genel bir düzeyde, kadınların ezilmelerinde geçime katılım biçimlerini vurgulayan yaklaşımlar "üretimci" eğilimleri nedeniyle eleştirildiler. Kadınların konumunun, son derece çeşitli olabilen üretime katılım açısından açıklanamayacağı; yeniden üretimdeki rollerine atıfta bulunarak daha iyi anlaşılabileceği ileri sürüldü.[15] Hatta kimileri üretimci savı başaşağı ederek kadınların konumunun üretimdeki rollerine dayanmadığını söylemekle kalmamış, üretici rollerinin aslında kapitalistleşmenin farklı aşamalarında kadınlara verilen yeniden üretim görevleri tarafından tanımlanıp sınırlandığı-

13. Jack Goody, *Production and Reproduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

14. Ann Whitehead, "Review of Jack Goody's Production and Reproduction", *Critique of Anthropology 3* (1977): 151-9; Karenn Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality* (Westport, Conn: Greenwood, 1979).

15. Felicity Edholm, Olivia Harris ve Kate Young, "Conceptualizing Women", *Critique of Anthropology 3* (1977): 101-30.

nı[16] öne sürmüşlerdir. Bu nedenle Lourdes Beneria ve Gita Sen, Boserup'a yönelttikleri eleştiride, Afrika ve Asya tarımsal üretim biçimlerini birbirinden ayıran can alıcı özelliklerin kullanılan araçlarla değil –saban ya da çapa–, toprağın, artı değerin ve kadınların yeniden üretim kapasitesinin ne şekilde değerlendirildiğiyle ilgili olduğunu söylerler.[17] Sermaye birikimi ve yeniden üretim ikili kavramlarına dayalı bir çözümleme önerirler; bu çözümleme birikimin, sınıf yapısının ve toplumsal cinsiyet ilişkisinin farklı devreleri arasında sistematik ilişkiler olduğunu varsayar.[18]

Bu gelişmeler ataerkillik kavramını nasıl etkiledi? Bu kavram, ataerkilliği birikim süreçleri ile ilişkilendirme çabalarının genişlemesiyle, giderek esas olmaktan çıktı ve kapitalizmin işleyişinin bir yan ürününe indirgendi. Üretim ve yeniden üretim görevlerinin cinsiyetler arasında dağılması genellikle ucuz işgücünün sağlanması açısından işlevsel olarak sunulur, toplumsal cinsiyet ideolojileri ise yalnızca var olan işbölümünü meşrulaştırmak yolunda işlerler. Kapitalizm ile ataerkilliğin işleyişlerini birbirinden ayırt etmeye yönelik büyük gayretlere ve ataerkilliğe ayrı bir çözümleme kategorisi olarak özerklik tanıma isteğine rağmen,[19] ataerkilliğin işleyiş kuralları hâlâ bulanık ve belirsiz kalmaya devam ederken kapitalizmin işleyişi konusunda daha zengin bir kavramlaştırma mevcut. Bu bir ölçüde ataerkillik olarak adlandırabileceğimiz evrensel ve tek bir sistemin var olduğunun, kadınların somut olarak karşı karşıya kaldıkları ezilmenin niteliğindeki farklılıkların ise yalnızca aynı sistemin farklı ifadeleri ya da aşamaları olduğunun zımnen kabul edilmesiyle bağlantılı.[20] Bu, farklı toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin iç işleyişini ortaya koymaktan çok karanlıkta bırakan,

16. Lourdes Beneria, "Reproduction, Production and the Sexual Division of Labour", *Cambridge Journal of Economics 3* (1979): 203-25.

17. Lourdes Beneria ve Gita Sen, "Accumulation, Reproduction and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited", *Signs 7* (1981): 279-98.

18. Bu konunun pek çok çeşitlemesi var. Örneğin bkz. Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (Londra: Zed, 1986).

19. Sargent (haz.), *Women and Revolution* ve Barrett, *Women's Oppression Today.*

20. "Özel" ataerkilliğe karşı "devlet" ataerkilliği, Müslüman ataerkillik, vb. gibi belirsiz formülasyonların çokluğu nedeniyle.

son derece soyut ve tek boyutlu bir erkek egemenliği kavramına yol açmıştır.

Daha önceki bir çalışmamda farklı erkek egemenliği sistemlerini tanıyabilmenin bir yolu olarak kadınların içinde bulundukları ortama uyum biçimlerini incelememiz gerektiğini öne sürmüştüm.[21] Sınıf, kast ve etnik kökene bağlı olarak çeşitlilik sergileyebilen herhangi bir verili toplumda, kadınların hayat stratejilerini içinde bulundukları sistemden kaynaklanan bir dizi somut zorunluk çerçevesinde kurduklarını ileri sürmüş ve bunlara *ataerkil pazarlık*[22] terimini yakıştırmıştım. Bu ataerkil pazarlıklar, hem kadınların öznelliklerini hem de farklı bağlamlarda toplumsal cinsiyet ideolojisinin niteliğini saptamakta güçlü bir etki yaparlar. Aynı zamanda kadınların aktif ya da pasif direnişinin hem gerçek hem de potansiyel biçimlerini etkilerler. En önemlisi, ataerkil pazarlıklar tarih dışı ya da sabit değildirler; toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden müzakeresi ya da mücadele için yeni alanlar açan tarihsel dönüşümlere açıktırlar.

Bunu daha iyi gösterebilmek için, erkek egemenliğinin iki sistemini –kadınlar için ne anlama geldiklerini tartışmak üzere şematik kılınmış halleriyle– karşılaştıracağım. Bu ideal tipleri, karmaşık gerçekliği zorunlu olarak basitleştiren, ama karşılaştırmalı, ampirik bir içerikle genişletilip zenginleştirilebilecek, anlamayı kolaylaştırıcı aletler olarak kullanacağım. Bu iki tip, Sahra-altı Afrikası'ndan, Ortadoğu'dan, Güney ve Doğu Asya'dan örneklere dayalı. Amacım, Sahra-altı Afrikası'nda görülen, anne çocuk biriminin göreli olarak özerkliğini de içeren çok eşli haneden, James Caldwell'in "ataerkil kuşak"[23] olarak tanımladığı alanlarda yaygın olan erkek reisli daha birleşik yapılara kadarki sürekli diziye ışık tutmak. Bu çerçevede, İslamiyet'in farklı erkek egemenliği sistemlerini ne ölçüde içerdiğini ve Ortadoğu'da cinsiyet ilişkilerinin İsla-

21. Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society 2* (1988): 274-90. Bu yazının bir bölümü, bu makalede de yer almaktadır.

22. Bu terim, iki cinsiyetin de uzlaştığı ve rıza gösterdiği ama bununla birlikte karşı koyulabilen, yeniden tanımlanabilen ve gözden geçirilebilen cinsiyet ilişkilerini düzenleyen bir kurallar dizisinin varlığına işaret eder.

23. James C. Caldwell, "A Theory of Fertility: From High Plateau to Destabilization", *Population and Development Review 4* (1978): 553-77.

miyet ile "klasik ataerkillik" olarak nitelediğim sistem arasındaki özel çakışma tarafından etkilenme ihtimalinin boyutlarını ortaya koyacağım. Son olarak çağdaş toplumsal dönüşümlerin ataerkil pazarlıklar ve toplumsal cinsiyet ideolojileri üzerindeki etkilerini yorumlamaya çalışacağım.

Özerklik ve Protesto: Sahra-altı Afrikası'ndan Bazı Örnekler

Sahra-altı Afrikası'nda tarımsal kalkınma projelerinde kadınlarla ilgili araştırmaları gözden geçirirken, Türkiye'de doğup yetişmiş bir kadın olarak geçmişimin beni bulduklarım karşısında tamamen hazırlıksız bıraktığını fark ettim.[24] Bu çalışmalar, kadınların emeklerine düşük değer biçilmesi girişimlerine karşı direnişlerinin ve daha belirgin olarak da kocalarının ürünlerine el koymasına izin vermeyi reddedişlerinin örnekleriyle doluydu.

Yeni tarımsal projeler ne zaman erkeklere girdi ve kredi sağlasa ve hane reisi olarak karılarının karşılıksız emeğini kullanacakları varsayımına dayansa, sorunların baş gösterdiği görülüyor. Kenya'da kadınların tarlalarından mahrum bırakıldıkları Mwea sulamalı pirinç yerleşiminde, kadınların çaresizlikleri ve erkeklerin kazançları üzerinde hiçbir söz haklarının olmaması hayatı onlar için öyle çekilmez kılmıştı ki, kadınlar toplu olarak kocalarını terk ettiler.[25] Gambia'da bir başka pirinç yetiştirme projesinde, geleneksel olarak gelgit bölgesindeki bataklıklarda pirinç yetiştirenler kadınlar olduğu ve erkeklerle kadınların kendi ürünlerini yetiştirip kendi üretimlerini denetlemeleri konusunda çok eski bir gelenek olduğu halde, sulamayla tarım yapılan topraklar ve kredi, erkeklere sağlandı. Ortak ve bireysel araziye tahsis edilen emekle ilgili olarak kadınların geleneksel işleri, kocalarının sulamalı pirinç tarlalarında ücretsiz çalışmaları için talepte bulunmalarına karşı onları korudu. Erkekler karılarına ücret ödemek ya da sulanan arazilerden onlara pay vermek zorunda kaldılar. Yağmur mevsiminde, kadınlar batak-

24. Deniz Kandiyoti, *Women in Rural Production Systems: Problems and Policies* (Paris: UNESCO, 1985).

25. John Hanger ve Jon Moris, "Women and the Household Economy", *Mwea: An Irrigated Rice Settlement in Kenya* içinde, haz. Robert Chambers ve Jon Moris (Münih: Weltforum, 1973): 209-44.

lıkta kendi pirinçlerini yetiştirme seçeneğine sahip olduklarında, erkekler onların kendi tarlalarına gitmedikleri günleri beklemek zorunda kaldılar; bu da onlar için bir emek dar boğazı yarattı.[26] Pepe Roberts da Afrika bağlamında kadınların özerkliklerini artırmak için kullandıkları stratejileri ortaya koyar.[27] Nijerya'daki Yoruba kadınları, geçimlerini sağlayabilmek amacıyla ticari etkinliklere daha fazla zaman ve enerji ayırabilmeyi hedeflerken, kocalarıyla çiftlik emeği hizmetleri konusunda pazarlığa girişirler. Nijer'de İslami ayrımcılık geleneği nedeniyle kocalar karılarından fazla talepte bulunamadığı için (bu, daha sonra döneceğimiz önemli bir nokta), Hausa kadınları emeklerini başta hazır gıda satışı olmak üzere, ticarete yöneltirler.

Kısacası, Afrika'daki çok eşliliğin kadınlar için yarattığı güvencesizlik, genişletmek için açıkça uğraştıkları göreli özerklik alanlarıyla dengeleniyor. Erkeklerin karılarına bakma yükümlülükleri bazı durumlarda kural olsa bile, gerçekte göreli olarak düşük. Tipik olarak, kocasından farklı derecelerde destek alsa da, eğitim masrafları da dahil olmak üzere çocuklarının ve kendisinin geçiminin esas sorumlusu kadın. Kocalarına tümüyle bağımlı olmakla kadınların kaybedecekleri çok, kazanacakları az şey var ve sürdürmeye uğraştıkları hassas dengeyi bozan projelere haklı olarak direniyorlar.

Kadınların özerklikleri ile erkeklerin eşlerine sorumlulukları arasındaki değiş tokuşa ilişkin belgeler kimi tarihi örneklerde bulunabilir. Kristin Mann, Hıristiyan evliliğinin gerektirdiği bağımlılığa karşın, Lagos'taki Yoruba kadınlarının kendilerine sağlayacağını düşündükleri daha büyük korunma uğruna, bu evliliği hevesle kabul ettiklerini öne sürer.[28] Bunun aksine, çağdaş Zambia erkekleri, yerel âdetlere dayanan evliliğin karşıtı olan daha modern evlilik

26. Janet Dey, "Gambian Women: Unequal Partners in Rice Development Projects", *African Women in the Development Process* içinde, haz. Dici Nelson (Londra: Frank Cass, 1981): 109-22.

27. Pepe Roberts, "The Sexual Politics of Labour in Western Nigeria and Hausa Niger", *Serving Two Masters* içinde, haz. Kate Young (Yeni Delhi: Allied Publishers, 1989): 27-47.

28. Kristin Mann, *Marrying Well: Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

düzenine kendilerine çocukları ve karılarıyla ilgili daha fazla yükümlülük getirdiği için direniyorlar.[29] Eşlerin cinsel ve işgücü hizmetlerinin değiş tokuşunu açıkça müzakere edebildikleri evlilik birliği biçimi pazarlığın daha açık biçimleri için bir temel sağlıyor gibi görünüyor. Katherine Abu, Aşanti evliliğini yorumlarken bu evliliğin en çarpıcı özelliğini "eşlerin kaynaklarının ve etkinliklerinin ayrılığı ve ilişkide pazarlık öğesinin açıklığı" olarak belirtiyor.[30] Çok karılılık ve bu örnekte hem kadınların hem de erkeklerin kendi akrabalarıyla ilgili olarak süren yükümlülükleri, kendi içinde sınırlı bir kurum olarak aile ya da hane kavramını teşvik etmiyor.

Açık ki, Afrika akrabalık sistemlerinde Afrika toplumlarının dünya ekonomisiyle farklı bütünleşme biçimleri de dahil olmak üzere, karmaşık tarihsel süreçler temelinde oluşan evlilik biçimleri, yerleşim, soy ve miras kuralları bakımından önemli farklılaşmalar var.[31] Bununla beraber kadınların evlilik ve pazar stratejilerini belirleyen, ideolojik ya da pratik açıdan aile birliğinin birleşik bir kurum gibi davranmadığı hallerin açık örneklerini bulabildiğimiz geniş bir Afrika-Karayip kalıbı da var.

Bu yüzden atasoylu bağları öne çıkaran ve erkekleri karılarının bakımının tüm sorumluluğunu üstlenmekle yükümlü kılan İslamiyet'in, farklı Afrika bağlamlarında cinsiyet ilişkilerini nasıl etkilediğini görmek özellikle ilginç. Enid Schildkrout'un Nijerya'nın Kano bölgesindeki eve kapanmış olan Hausa kadınları üzerine çalışması, kadınların yüksek ekonomik etkinlikleri ve göreli özerkliklerini içeren tipik Batı Afrika kalıbının, aile yapısı içinde cinsiyete göre işbölümü ile ilgili İslami kurallarla birlikte devam ettiğini gösteriyor.[32] Schildkrout, kadınların, çocuklarının emeği üzerindeki

29. Monica Munachonga, "Incomme Allocation and Marriage Options in Urban Zambia", *A Home Divided: Women and Income in the Third World* içinde, haz. Daisy Dwyer ve Judith Bruce (Stanford: Stanford University Press, 1988): 173-94.

30. Katherine Abu, "The Separateness of Spouses: Conjugal Resources in an Ashanti Town", *Male and Female in West Africa* içinde, haz. Christine Oppong (Londra: George Allen and Unwin, 1983): 156-68.

31. Jane I. Guyer ve Pauline E. Peters, haz., *Conceptualizing the Household: Issues of Theory and Policy in Africa, Development and Change 18* (özel sayı, 1987).

32. Enid Schildkrout, "Dependence and Autonomy: The Economic Activiti-

denetimleri sayesinde ideal haneiçi ekonomisini altüst ettiklerini; böylece pazarla doğrudan ilişkiye girmek zorunda kalmadan hazır gıda ticareti yapabildiklerini belirtiyor. Eve kapanmış olmak, kadınların hareketliliğini açık bir biçimde sınırladığı için, kadınlar kocalarının tüketim için sağladığı sınırlı kaynakları kullanarak bunları kendi üretim faaliyetleri için yönlendirmek zorunda kalıyorlar. Yine de bu, kocalar karılarının kendilerine destek olacağına güvenemeyecekleri ve en azından kuramsal olarak geçimi sağlayanların kocalar olması beklendiği için, karılarından bekleyebilecekleri hizmetlere bir sınır da getiriyor. Schildkrout, Kano'da örtünmenin yaygın olmasının kadınların bir yandan erkeklere tamamen bağımlı oldukları görünümünü sürdürürken, öte yandan aktif ekonomik roller oynamalarını mümkün kıldığını öne sürüyor. Bu yetenek kadınların çocuklarının emeği üzerindeki denetimlerine dayalı olarak genişliyor; ancak çocuklar modern eğitim sistemine dahil oldukça ve ev emeği olarak kullanılamaz hale geldikçe, kadınların aktif ekonomik rolleri de tehlikeye girecektir. Sonuç olarak Müslüman Batı Afrika'da en zenginler hariç tüm ailelerin yapısı bu tür çağdaş değişimlerin tehdidi altındadır.

Mette Bovin, Nijer'in Bornu bölgesindeki Manga kadınları üzerine yaptığı çalışmada, dokuz yüz yıllık "Müslümanlaştırma"ya karşın kadınların İslami kurumlara karşı direnişlerini ortaya çıkarıyor.[33] Bornu'da İslamiyet, İslami atasoylu bir sistemin, yerini almakla birlikte tamamen söküp atamadığı İslamiyet öncesi farklı evlilik kuralları ile anasoylu eski sistem üzerine aşılanmış. Bovin, bu İslamiyet öncesi kültürel mirasın taşıyıcılarının, anasoyluluk ilkesini güçlendirmek için giriştikleri ve sonuçta bir tür iki yanlı sisteme yol açan mücadeleler nedeniyle, kadınlar olduğunu öne sürer. İslamiyet öncesi etkiler aynı zamanda kadın törenlerindeki totemcilik izlerinde, kadınların bağımsız bir statülerinin olmasında ve erkeklerin kullandığı dilin tersine Arapça sözcükler içermeyen kadın sözcük dağarcığında da görünür. Sanki İslami kurallar, farklı top-

es of Secluded Hausa Women in Kano, Nigeria", *Women and Work in Africa* içinde, haz. Edna G. Bay (Boulder, Colo: Westview, 1982): 55-82.

33. Mette Bovin, "Muslim Women in the Periphery: The West African Sahel", *Women in Islamic Societies* içinde, haz. Bo Utas (Londra: Curzon, 1983): 66-103.

lumsal cinsiyet çıkarlarına sahip katılımcılar tarafından müzakere ediliyor, kadınlar daha güçlü olabildikleri İslamiyet öncesi sistemin özelliklerine inatla sarılıyor gibi.

Daha genel ve aşikâr bir noktaya işaret etmek için, İslamiyet öncesi kalıntılara ilişkin bu özel yorumu benimsemek zorunda değiliz. Akrabalık ve evlilikle ilgili İslami buyruklarla İslamiyet öncesi yerel gelenek ve uygulamalar arasında bir uygunluk olabilir de olmayabilir de. Eğer yoksa, değişen yalnızca yerel akrabalık kalıpları ve ideolojiler olmaz, genellikle İslamiyet'in pratikte uygulaması ve yorumu da değişir. Kadınları bu yeniden yorumlama ve kültürel müzakere süreçlerinin aktif katılımcıları olarak sunmak, Müslüman kadınların ataerkil egemenliğin pasif kurbanları olarak tasvir edilmelerini düzeltici bir etki gösterir. Üstelik kadın direnişinin en açık örnekleriyle Sahra-altı Afrikası'nda karşılaşmamız da tesadüfi değildir; çünkü bu direniş var olan özerklik alanlarını korumaya yöneliktir.

Boyun Eğme ve Yönlendirme: Klasik Ataerkillik ve Kadınlar

Kadınların direnişinin yukarıdaki örnekleri, kadınların klasik ataerkillik olarak tanımladığım sistemle uzlaşmaları ile çarpıcı bir zıtlık oluşturuyor. Klasik ataerkilliğin en açık örnekleri, Kuzey Afrika'da, Müslüman Ortadoğu'da (Türkiye, Pakistan ve İran dahil), Güney ve Doğu Asya'da (özellikle Hindistan ve Çin) bulunur.[34]

34. Sadece Güneydoğu Asya'yı değil, onur kavramına ve kadınların namusuna verilen benzer öneme rağmen Akdeniz'in kuzeyini de bunun dışında bırakıyorum, çünkü kendimi atayerli ve atasoylu bölgelerle sınırlamak istiyorum. Bu nedenle iki yönlü akrabalık sistemleri olan, kadınların miras hakkı bulunan ve drahomalarının üretime büyük katkı yaptığı Yunanistan gibi toplumlar, diğer ideolojik yönlerde görülen önemli benzerliklere rağmen, bu tanımlamaya girmiyorlar. Ancak bu, adı geçen coğrafi bölgelerde ideoloji ve uygulamada tam bir homojenlik olduğu anlamına gelmez. Örneğin Hint alt kıtası içinde kadınlar için dramatik sonuçlar doğurabilen can alıcı farklılıklar vardır. Bunun için bkz. Tim Dyson ve Mick Moore, "On Kinship Structures, Female Autonomy and Demographic Behavior", *Population and Development Review* 9 (1983): 35-60. Bunun aksine, iki yönlü akrabalık bulunan bölgelerde bile, klasik ataerkilliğin mülk, ikametgâh ve atasoyluluk gibi veçheleri özel durumlarda bir arada görülebilir. Bkz. Bette

Klasik ataerkilliğin yeniden üretiminin anahtarı, aynı zamanda tarım toplumlarındaki köylülüğün yeniden üretimi ile de ilişkili olan atasoylu geniş hanenin işleyişinde yatar.[35] Demografik ve öteki sınırlamalar üç kuşak atayerli hanenin sayısal varlığını azaltmış olsa da, bu hanenin güçlü bir kültürel ideali temsil ettiğine ilişkin hiç kuşku yoktur. En yaşlı erkeğin, daha genç erkekler de dahil, tüm aile bireyleri üzerinde otorite sahibi olmasını sağlayan ataerkil geniş ailenin ortaya çıkışının, ailenin devlete dahil edilerek denetlenmesi[36] ve akrabalık temelli artı değer denetimi biçiminden vergiye dayalı olana geçiş[37] ile bağlantılı olduğunu düşünmek, akla yakın görünüyor. Atasoylu-atayerli bileşimin kadınlar için sonuçları yalnızca dikkat çekici ölçüde benzer olmakla kalmaz, aynı zamanda Hinduizm, Konfüçyüsçülük ve İslamiyet gibi kültürel ve dini sınırları aşan denetim ve itaat biçimlerini gerektirir.

Klasik ataerkillik altında kızlar, çok küçük yaşta, başında kayınpederlerinin olduğu haneye evlilik yoluyla verilirler. Orada bu kızlar yalnızca bütün erkekler tarafından değil, kendilerinden daha yaşlı olan kadınlar, özellikle de kayınvalideleri tarafından ezilirler. Bu evliliğin kızların kendi akraba gruplarından tamamen kopmasına ve tecrit ve güçlüklerle karşılaşmalarına ne ölçüde yol açacağı, evlilik uygulamasındaki akraba içi evlilik derecesiyle ilişkilidir. Michael Meeker, Doğu Akdeniz kıyısındaki kırsal kesim Arapları ile Karadeniz kıyısındaki Türkler'i karşılaştırdığı çalışmasında dikkatimizi namus kavramının bu gruplardaki farklı yapılanışına ve evlilikte tercih edilen akraba arası evlilik derecesi ile bu farklılık arasındaki muhtemel ilişkiye çekiyor.[38] Meeker, Türkler arasında

Denich, "Sex and Power in the Balkans", *Women, Culture and Society* içinde, haz. Rosaldo ve Lamphere, 243-62. Burada söylemek istediğim, klasik ataerkilliğin en net ve kolay tanınabilir örneklerinin metinde belirtilen sınırlar içinde bulunabildiğidir.

35. Eric Wolf, *Peasants*.

36. Sherry Ortner, "The Virgin and the State", *Feminist Studies 4* (1978): 19-36.

37. Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

38. Michael Meeker, "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies 7* (1976): 383-422.

akraba evliliği oranının daha düşük olduğunu ve kocaların karılarının namusundan genel ve dolaysız olarak sorumlu olduklarını bulmuş. Doğu Akdeniz kıyısındaki kırsal kesim Arapları'nda dünürler arasında daha fazla tekabüliyet vardır ve gelinin ailesi evli kızlarının namusunu korumaya etkin olarak katılırken, kendi namusuna da halel getirmemiş olur. Sonuç olarak, Türk kadınlarının geleneksel konumu, ataerkil hanedeki konumları bir ölçüde akraba evliliği ve kendi ailelerine başvurabilme yoluyla rahatlayan Arap kadınlarından çok, devrim öncesi Çinli kadınların "el kızı" konumlarına benzer.

Lila Abu-Lughod, Mısır'ın batısındaki Çöl Bedevileri Evlat Ali üzerine çalışmasında, atasoylu akrabalığın soy takibinde açıkça temel alındığı ideolojik bir sistemde evliliğin yarattığı gerilime dikkat çeker ve bu gerilimin çözülebilmesi için atasoylu paralel kuzen evliliklerinin tercih edildiğini öne sürer.[39] Kadınların kocalarıyla aynı atasoyundan gelmelerinin kayırılmalarına yol açtığını ve onlara daha fazla güvence sağladığını söyler. Unni Wikan, Umman üzerine yaptığı çalışmada erkeklerin ilke olarak kuzen evliliği idealini ve atasoylu aileye sadakati onaylamakla birlikte uygulamada bu tür evliliklerden uzak durduklarına işaret eder.[40] Bir yabancıyla evlenmek, kayınlarına duyulan sorumluluğu azaltıp eşin yalnızca kocaya bağımlı olmasını sağlayarak kocanın denetimini artırır.

Klasik ataerkillikte ister başlık parası ister drahoma yaygın olsun, kadınlar babanın mirası üzerinde hiçbir hak iddia edemezler. Kadınların getirdiği para ya da mal doğrudan damadın akrabalarına geçtiği ve arazi gibi üretken bir mülk biçimini almadığı için, kız çocuğuna düşecek miras payının önceden ödenmesi olarak nitelenmez.[41] Mehir durumunda, mehrin bir bölümünün geline ait olduğu yolundaki açık şarta rağmen bedel gelinin babası tarafından alıkonur ve geline son derece farklı olabilen değerler biçiminde döner. Bunun gibi, kadınların mülkle ilişkileri ve denetimleri de çok fark-

39. Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley: University of California Press, 1986).

40. Unni Wikan, *Behind the Veil in Arabia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).

41. Ursula Sharma, *Women, Work and Property in North West India* (Londra: Tavistock, 1980).

lı olabilir. Ortadoğu'da kadınların, özellikle de kentli orta veya üst sınıflardansa, kendi mülklerine sahip olabildikleri ve bu mülkü denetleyebildikleri yolunda temel tarihsel kanıtlar vardır.[42] Bunun kadar yaygın bir başka aşikâr durum da, üretken mülk arazi ya da sürü biçimindeyse ve kadınların miras hakkı aile ya da aşiretin ekonomik bütünlüğünü tehdit ediyorsa, ailenin bu mülkleri istimlak etmesidir. Böylece ister Müslüman, ister Hindu ya da Konfüçyüsçü toplulukların üyeleri olsunlar, genç gelinler genellikle kocalarının hanesine atasoyunda kendilerine ancak erkek çocuk doğurarak bir yer edinebilecek mülksüzleştirilmiş bireyler olarak girerler.

Atasoylu geniş ailedeki kadının hayat döngüsünde, genç bir gelin olarak yaşadığı zorluklar ve yoksunluklar, kendi gelinleri üzerinde kuracağı denetim ve otoriteyle yer değiştirir. Menopoz yaşını geçmiş güçlü bir *matriark*, bu nedenle bu ataerkillik madalyonunun öteki yüzüdür. Kadınların iktidarının döngüsel doğası ve yaşlı kadınların otoritesinin devralınacağı beklentisi, ataerkilliğin bu biçiminin kadınlar tarafından içselleştirilmesini destekler. Erkeklere boyun eğmek, yaşlı kadınların genç olanlar üzerindeki denetimiyle dengelenir. Kadınlar, denetleyebilecekleri tek emek gücü tipine ve yaşlılık güvencesine ancak evli oğulları yoluyla ulaşabilirler. Oğullar kadınların en önemli dayanağı olduğu için, onların ömür boyu anneye bağlı kalmasını sağlamak sürekli bir zihinsel meşguliyet yaratır. Yaşlı kadınların, evlilik bağını ikincil kılıp oğullarının birincil bağlılığının kendilerine olmasını sağlamak için, gençler arasındaki romantik aşkı bastırmakta çıkarları vardır. Genç kadınların da kaynanalarının denetimini etkisizleştirip bundan kaçınmaya çalışmakta çıkarları vardır. Bu iktidar mücadelesinin cinsler arası ilişkiye zarar verecek biçimde nasıl işlediğine ilişkin özgül kültürel örnekler var[43] ama kalıbın bütününde çarpıcı benzerlikler görülüyor.

42. Ronald C. Jennings, "Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judical Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient 28* (1975): 53-114; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies 12* (1980): 231-44; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*.

43. Abdelwahab Boudhiba, Sexuality in Islam (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985); Kay Anne Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution*

Müslüman toplumlar örneğinde Fatima Mernissi, erkek müminlerin Allah'la ilişkilerine birincil bir yer veren, diğer tüm aidiyetleri, özellikle de kadınlarla tutkulu ve özel ilişkileri, yıkıcı değilse bile saptırıcı olarak gören İslami ideolojinin rolünü vurguluyor.[44] Bu ideolojiden yerel bir destek alsa da, anne-oğul-gelin üçlüsünün geniş ataerkil senaryoda merkezi bir yapısal bileşen rolü oynadığına kuşku yok.

Sınıf ya da kastın klasik ataerkillik üzerindeki etkisi, ek karmaşıklıklar da üretiyor. Varlıklı bir tabakada, kadınların ev dışındaki işlerden çekilmesi, genellikle örtünme ve tecrit sisteminde kurumlaşan statü işaretleridir. Bununla birlikte bu şekilde kısıtlanan kadınlar, mülk sahibi olmak ve mülkiyetin denetimine dahil olmak gibi kendi sınıflarına ait imtiyazlardan yararlanma, daha fazla boş zamana sahip olma ve giderek de eğitimden daha fazla yararlanma imkânını kazanırlar. Bu kültürel ideali izleme şansı olmayan daha yoksul kesimin kadınları için, tecrit ve erkeklere bağımlılık, seçeneklerini hâlâ şiddetle sınırlayan güçlü bir etki anlamına gelir. Judith Tucker'ın on dokuzuncu yüzyıl Mısırı'na ilişkin verileri, Mehmet Ali döneminin son derece müdahaleci devlet politikasının kadınların kamusal işlere, devlet teşebbüslerine ve genişleyen sağlık ve eğitim sektörlerine girmeleri ile sonuçlandığını gösteriyor.[45] Ama Tucker aynı zamanda dikkatimizi kadınların bağımsız gelir elde etmesinin aile cephesinde kayıpla sonuçlanabildiğine çeker; belirli işlerde istihdam edilen kadınlar çocuklarının vasisi olma hakkından yasal olarak yoksun bırakılmışlardır. Sonuçta, kadınların kaynaklara sahip olmaları, aile kanalıyla mümkün olur. Aile onuru ve prestijinin kadınların kapanması ve namusuna dayandığı hallerde, kadınlar ekonomik zorluklarla karşılaşacak bile olsalar, kuralların yıkılmasına karşı direneceklerdir. Bu nedenle, Maria Mies'ın dünya pazarı için üretmelerine rağmen, eve bağımlılık ideolojilerinin aşırı derecede düşük ücretlerle evde çalışmaya sevkettiği Hindistan'ın Narsapur bölgesindeki dantel üreticileri ile ilgili

in China (Chicago: University of Chicago Press, 1983); Margery Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan* (Stanford: Stanford University Press, 1972).

44. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil.*

45. Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt.*

çözümlemesine katılıyorum.[46] Bu örnekte, ideoloji, elverişli ucuz işgücü tarafından üretilen kazançlı ihraç metaları üretiminde maddi bir güç işlevi görüyor.

Bu nedenle klasik ataerkillik alanlarında kadınlar genellikle hem hanedeki hem de piyasadaki elverişsiz emek ilişkilerine direnemiyorlar ve genellikle emeklerinin değersizleştirilmesine yol açan kısıtlayıcı kurallara dayanabildikleri sürece bağlı kalıyorlar. İktidar konumlarındaki döngüsel değişimler, aile onuruna ilişkin kabullerle birleştiğinde, kadınlar ezilmelerinin tuzaklarını kendi elleriyle kurmuş oluyorlar. Sık sık güvenliklerini sağlama almak için oğullarının ve kocalarının sevgisini ustalıklı bir şekilde yönlendirmeye dayalı duygusal stratejiler benimsiyorlar. Margery Wolf'un Çin'deki aile üzerine yaptığı sezgi dolu tartışmada öne sürdüğü gibi, bu strateji, yaşlı erkek aile reisinin iktidarını karısına kaptırmasıyla bile sonuçlanabiliyor.[47] Bu bireysel iktidar taktiklerinin ataerkil sistemin yapısal olarak olumsuz yönlerini değiştirmekte çok az etkisi olsa bile, kadınlar kendi hayat şanslarını olabildiğince iyileştirmenin uzmanları haline gelirler.

Bu, Çin'deki kadın muhafazakârlığını yorumlayan Kay Anne Johnson tarafından belirtilen çelişkili bir durum yaratır: "Ne tuhaftır ki, kadınlar pasifliğe ve erkeklerin denetimine direnme eylemleri yoluyla kendilerini ezen bir sisteme bağlılıkları olan katılımcılar haline gelirler."[48] Etnografik çalışmalar kadınların Ortadoğu'da da var olan toplumsal cinsiyet düzenlemelerine yaptıkları yatırımlara ilişkin önemli sezgiler sergiliyor. Kimileri, bu gönüllü katılımın öznel bir ezilme duygusu üretmekten çok, kadınların denetim ve değer kazanma duygusunu artırdığını öne sürüyorlar. Örneğin Wikan, Ummanlı kadınları şöyle tasvir ediyor: "Gerçekte *burga* (peçe), hareketlerin kısıtlanması, cinsel ayrım gibi kadınlara dayatılan kısıtlamalar ve sınırlamaların çoğu, kadınlarca kendi güvenlik ve değer duyguları için bir temel oluşturan erkeklerin saygısı ile yakından

46. Maria Mies, "The Dynamics of the Sexual Division of Labour and Integration of Women into the World Market", *Women and Development: The Sexual Division of Labour in Rural Societies* içinde, haz. Lourdes Beneria (New York: Praeger, 1982): 1-28.

47. Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan.*

48. Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*: 21.

bağlantılı görülür. Bu kısıtlama ve sınırlamalar, kadınlarca boyun eğmenin yansımaları değil, gurur kaynağı ve saygınlığın onaylanması olarak kabul edilir."[49]

Ancak klasik ataerkilliğin ahlaki düzeninin, bunun yanı sıra da erkeklerin kadınlara ve yaşlıların gençlere hükmedebilmesi, belli maddi koşullara bağlıdır. Bu koşullardaki değişimler, değer düzenini ciddi olarak aşındırabilir. M. Cain, S. R. Khanan ve S. Nahar tarafından özet olarak ifade edildiği gibi, bu, sistemin hem anahtarı hem de çelişkisidir: "erkek sorumluluğu toplumsal beklentiler aracılığıyla denetlenirken erkek otoritesinin maddi bir temeli vardır".[50] Bu yazarların Bangladeş'in bir köyünde yaptıkları çalışma, yoksulluğun akrabalar arasındaki yükümlülük ilişkilerini, özellikle de erkeklerin kadınlara karşı geleneksel yükümlülüklerini yerine getirmelerini nasıl olumsuz bir biçimde etkilediğine dair çarpıcı bir örnek sunuyor. Martin Greeley de Bangladeş'te topraksız hanelerin evli olanlar da dahil olmak üzere kadınların ücretli emeğine giderek artan bağımlılıklarını belgeliyor ve bunun sonucu olarak ataerkil ailenin istikrarının nasıl aşındığını tartışıyor.[51]

Ataerkil Pazarlığın Çöküşü: Muhafazakârlığa Dönüş mü, Radikal Protesto mu?

Klasik ataerkilliğin maddi temelleri yeni piyasa güçleri, kırsal kesimde kapitalistleşme[52] ve ekonomik marjinalleştirilme ve yoksullaşma süreçlerinin etkisi altında çöküyor. Bu sistemin çöküşünü doğuran tek bir yol olmamakla birlikte, sonuçları neredeyse tek tiptir. Yaşlı erkeklerin genç olanlar üzerindeki egemenlikleri ve kadınların aile içinde korunması, erkeklerin toprak, hayvanlar ya da ticari sermayeden oluşan yeterli bir ortak mirası denetleyebildikleri bir

49. Wikan, *Behind the Veil in Arabia*: 184.

50. Mead Cain, S. R. Khanan ve S. Nahar, "Class, Patriarchy and Women's Work in Bangladesh", *Population and Development Review 5* (1979): 408-16.

51. Martin Greeley, "Patriarchy and Poverty: A Bangladesh Case Study", *South Asia Research 3* (1983): 35-55.

52. Deniz Kandiyoti, "Rural Transformation in Turkey and Its Implications for Women's Status", *Women on the Move: Contemporary Changes in Family and Society* içinde (Paris: UNESCO, 1984): 17-30.

sistemin işaretleriydi. Mülksüzler ve topraksızlar arasında, her bireyin yaşamın sürdürülmesine katkıda bulunması gereği, erkeklerin kadınları ekonomik yönden korumalarını –Müslüman erkeklerin evlilik birliğinde birincillik iddia etmelerinin de temeli– bir efsaneye dönüştürdü.

Klasik ataerkilliğin çöküşü, genç erkeklerin babalarından daha erken bağımsızlaşması ve baba hanesinden daha erken ayrılmalarıyla sonuçlandı. Bu süreç kadınların kaynanaların denetiminden kurtulmaları ve kendi hanelerinin başına daha erken yaşta geçmelerine yol açarken aynı zamanda, bu kadınların ileride itaatkâr gelinlerle çevrili olacaklarına ilişkin beklentilerinin de sonu demekti. Arada kalmış bir kadın kuşağı için bu dönüşüm tam bir kişisel trajedi olabilir; çünkü onlar daha önceki ataerkil pazarlıkta ağır bir bedel ödeyip vadedilen faydaları elde edemediler. Wolf'un Çin'de kadın intiharları konusundaki istatistiği, 1930'lardan bu yana belirgin bir değişikliği gösteriyor: daha önce oranlar genç, özellikle de yeni evli kadınlar arasında yüksekken, 1930'lardan sonra kırk beş yaşın üzerindeki kadınların intihar oranlarında keskin bir artış gözleniyor.[53] Wolf bu değişimi açıkça oğulların bağımsızlaşması ve eşlerini seçmekte aile denetiminden kurtulma şanslarına bağlıyor; bu durumda yaşlı kadınlar iktidarlarından ve kaynana olarak saygınlıklarından mahrum kalmış oluyor.

Müslüman toplumlar örneğinde Mernissi, kadın-erkek rollerine ilişkin derinlerde kökleşmiş imgeler ve beklentiler ile gündelik hayatın değişen gerçekliği arasındaki uyumsuzluğun psikolojik olarak bozucu etkilerini yorumlar. "Gerçeklik ile hayal arasındaki büyüyen boşluk, aramızda giderek daha çok acı veren ve daha ciddi bir çatışma ve gerilime neden oluyor. Bunun psikolojik bedeli, güç katlanılabilir ölçüde. Günlük hayatın gerçekleri ile ilgisi olmayan erkeklik (ekonomik güç) ve kadınlık (kocanın servetini tüketmek) imgelerine sıkı sıkıya yapışmamız, kadın-erkek etkileşimlerinin gerilim ve çatışmanın en can yakıcı kaynaklarından biri haline gelmesine yardımcı oluyor".[54] Bu gerilim, Mernissi'nin esas olarak er-

53. Margery Wolf, "Women and Suicide in China", *Women in Chinese Society* içinde, haz. Margery Wolf ve Roxane Witke (Stanford: Stanford University Press, 1975): 111-41.

54. Mernissi, *Beyond the Veil*: 149.

keklerin geleneksel rollerini yerine getirmekteki yetersizliklerinden kaynaklanan hayal kırıklığı ve utancını, kadınlarınsa artan mekânsal hareketlilik ve ücretli işlere girişlerinden kaynaklanan tehdit hissini vurguladığı çağdaş Fas'ta "cinsel bunalım" çözümlemesinde belgelenmiştir.

Klasik ataerkilliğin çöküşü belki kadınları da aynı oranda tehdit ediyor ve kadınlar genellikle bu değişim sürecine direniyorlar, çünkü hiçbir telafi edici alternatif olmadan eski değerler düzeninin ellerinden çekilip alındığını düşünüyorlar. Kadınların çıkarlarına ilişkin daha geniş bir tartışmada Maxine Molyneux bunun yalnızca "yanlış bilinç" olarak görülemeyeceğini, ama tutarsız bir biçimde gerçekleşen değişimlerin "bazı kadınların kısa dönemli pratik çıkarlarını tehdit edebilecek ya da güvencelerinin sonradan telafisi mümkün olmayan kaybından dolayı bir bedel gerektirecek" durumlara yol açabileceğini öne sürer.[55]

Bu nedenle klasik ataerkillik bir bunalıma girdiğinde, pek çok kadın yükümlülüklerini yerine getirmeyi sürdürmeleri için erkeklere baskı yapmaya devam edebilir ve çok uç koşullar dışında, çizgi dışına çıkarak ve saygınlığını yitirerek iddialarının temelini tehlikeye atmaya yanaşmaz. Kadınların pasif direnişi bu ataerkil pazarlık çerçevesinde kendi paylarını istemek biçimini alır: itaat, uyumluluk ve erkek onurunun aslında kendi saygın davranışlarına bağlı olduğunun onaylanması karşılığında korunma ve güvence.

Bu bağlamda ücretli olarak çalışmak zorunda olan kimi kadınların tepkisi örtünme gibi geleneksel dokunulmazlık simgelerine başvurmak olabilir. Genellikle mecburiyet karşısında hem dışarıda hem evde çalışırlar ve bu nedenle "açıkta"dırlar; bu durumda korunmayı hak etmeye devam ettiklerini gösterecek her türlü simgesel aracı kullanırlar. Humeyni'nin kadınları evlerinde tutmaya yönelik vaazlarının, açık baskı öğelerine karşın İranlı kadınlar arasında hararetli bir kabul görmesi, dikkat çekicidir. Erkek sorumluluğunun artacağına ilişkin kapalı vaat, kadınlar için ulaşılabilir imkânların son derece sınırlandığı bir çevrede, özgün ataerkil pazarlıkların bütünlüğünü yeniden kurar. Farah Azari, genç kadınların

55. Maxine Molyneux, "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua", *Feminist Studies 11* (1985): 227-54.

örtünmeye gösterdikleri uyum konusunda, "onlara İslami düzen tarafından dayatılan sınırlamalar, bu düzenin vaat ettiği güvenlik, istikrar ve saygınlık karşısında küçük bir bedeldir,"[56] der. Bu vaadin yanıltıcılığı, Halef Afshar'ın İslam Cumhuriyeti'ndeki toplumsal politikalara ilişkin incelemesinde güçlü bir biçimde öne sürülüyor.[57] Bununla beraber Afshar, geniş desteğin yoksul ve çalışan sınıflara dayandığını kabul ediyor. Fadwa El Guindi de, Mısır'da örtünen bir grup genç kadına ilişkin çözümlemesinde, bu kadınların saygınlık kazanma ve kamusal alanda giderek artan sayıda görülmelerinden dolayı bir ölçüde "dokunulmazlık" sağlama kaygılarından söz ediyor.[58]

İslamiyet'in bu yatıştırıcı ve onarıcı işlevi yerine getirmekte özel bir yeri olduğunu sanmak cehalet olurdu. Özellikle toplumsal cinsiyet düzenlemelerine meydan okuduklarında, ahlaki düzeni tehdit eder görünen değişikliklere muhtemel yanıtlardan birinin toplumsal ve dini muhafazakârlığa sarılma olduğunun kanıtları Müslüman olmayan toplumlarda da görülmekte. Kadın muhafazakârlığı tabii ki kadınlar açısından mümkün bütün tepkileri içermiyor; yalnızca herhangi bir verili sistemin içsel mantığı içinde özel bir stratejiyi temsil ediyor. Batı Avrupa ve Birleşik Devletler gibi sanayileşmiş toplumların oluşturduğu çok farklı bağlamlarda da koşutluklar bulunabilir.

Batılı özel alan ideolojilerinin ve olgularının dönüşümüne ilişkin tarihi ve çağdaş çözümlemeler de ataerkil pazarlıklarda değişiklikler olduğuna işaret ediyor. Gordon, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda doğum kontrolüne ilişkin feminist tutumlardaki değişim üzerine çalışmasında,[59] anneliğin tercihe bağlı olması strate-

56. Farah Azari, "Islam's Appeal to Women in Iran: Illusion and Reality", *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam* içinde, haz. Farah Azari (Londra: Ithaca Press, 1983): 1-71.

57. Halef Afshar, "Behind the Veil: The Public and Private Faces of Khommeini's Policies on Iranian Women", *Structures of Patriarchy* içinde.

58. Fadwa El Guindi, "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", *Social Problems 8* (1981): 465-85.

59. L. Gordon, "Why Nineteenth Century Feminists Did Not Support (Birth Control) and Twentieth Century Feminists Do: Feminism, Reproduction and the Family", *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* içinde, haz. B. Thorne ve M. Yalom (New York: Longman, 1982): 40-53.

jisini kadınların durumunu düzeltme yolundaki daha geniş bir hesabın parçası olarak tanımlıyor. Cott'ın Viktorya dönemi kadınlarında görülen tutkusuzluk ideolojisine ilişkin çözümlemesi de[60] kadınların tercihlerinin stratejik doğasına işaret ediyor.

Modern dönem için Ehrenreich[61] Birleşik Devletler'de beyaz orta sınıf ataerkil pazarlığın çöküşüne ilişkin bir çözümleme sunuyor. Ehrenreich, 1950'lerden bu yana erkeklerin giderek ekmek parası kazanma rolünden geri çekilmelerinin izini sürüyor ve kadınların daha geniş özerklik taleplerinin, erkeklerin evlilik sorumluluklarının zaten azaldığı ve erkekler için evlilik dışındaki alternatiflerin belirgin bir kültürel meşruiyet kazandığı bir dönemde gündeme geldiğini öne sürüyor. Erkeklerin ev geçindirme, kadınların da evkadını olarak sorumluluk taşımaları yolundaki ideali güçlendirmeye çalışan doktor, danışman ve psikolog gibi uzmanların da devreye girdiği yoğun ideolojik takviyeye karşın, alternatif eğilimler ortaya çıkmaya ve egemen değerler sistemine meydan okumaya başlar. Bu bağlamda Ehrenreich feminist ve antifeminist hareketleri irdeliyor ve "sanki sadece erkeğin ücretli olduğu sistemin güvencesizliği karşısında kadınlar zıt stratejiler seçmiş gibi görünüyorlar: ya ev dışına çıkıp gelir ve fırsat eşitliği için mücadele ettiler ya da evde kalıp erkekleri kendilerine daha sıkıca bağlamaya çalıştılar"[62] diyor. Antifeminist hareketin hararetli aile yanlısı söylemleri sarsılan bir ataerkil pazarlığa eski gücünü kazandırma girişimi olarak yorumlanabilir. Feministler ise erkeklerin yabancılaşması ve sorumsuzlaşmasının suçunu yüklenecek günah keçilerine dönüşürler.[63] Nitekim, Stacey de "feminizm, bugün Birleşik Devletler toplumsal ve siyasal kültürünü sarmış olan yaygın nostalji, kayıp yakınlık ve güvenliğe duyulan özlem için simgesel bir atış hedefi olarak hizmet ediyor"[64] diyor.

60. N. F. Cott, "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850", *Signs 4* (1978): 219-36.

61. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men* (Londra: Pluto Press, 1983).

62. *A.g.e.*: 151.

63. Janet S. Chafetz ve Anthony G. Dworkin, "In the Face of Threat: Organized Antifeminism in Comparative Perspective", *Gender and Society 1* (1987): 33-60.

64. Judith Stacey, "Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and

Ancak hızlı toplumsal değişim zamanlarında ortaya çıkan bilinç ve mücadele biçimleri, aceleci sınıflandırmalar yerine anlayışlı ve açık düşünceli bir irdeleme gerektirir. Bu nedenle Ginsburg[65] Birleşik Devletler'de kadınlar arasındaki kürtaj karşıtı eylemciliği gerici değil stratejik olarak değerlendiriyor. Ginsburg'a göre, cinselliğin üreme ve ev hayatıyla bağı kopartıldığında, erkeklerin cinsel ilişkilerinin sonuçlarına ilişkin sorumluluk almaları yolundaki baskı hafifler, bu yüzden de bu durum pek çok kadın tarafından kendi çıkarlarına aykırı olarak algılanır. Bu tedirginlik ve ifade ettiği genel kaygı, temelsiz değil[66] ve çocuklu kadınların duygusal ve maddi destek için aile dışında alternatiflerinin yokluğunu dillendiriyor. Benzer biçimde Stacey[67] sanayi sonrası dönemdeki çeşitli "postfeminist" bilinç biçimlerini tanımlıyor. Ona göre bugün çalışma ve aileye ilişkin siyasetten arındırılmış feminist tutumlar ile evlilikte istikrar ve mahremiyeti artırma yolundaki kişisel stratejiler karmaşık ve genellikle çelişkili bir biçimde birleşmekteler.

İhlal edilmiş pazarlıklar, ideolojik düzeyde bir günah keçisi arayışını ve daha geleneksel bir düzenin istikrarına duyulan özlemi ya da değişimin fazla ileri gidebileceği veya vahim sonuçlar doğurabileceği yolunda karmaşık bir duyguyu kışkırtıyor gibi görünüyor. Rosenfelt ve Stacey'nin postfeminizm üzerine düşünceleri[68] ve Stacey'nin[69] muhafazakâr aile yanlısı feminizm üzerine tartışması, yeni muhafazakâr söylemin felaket tellallığı yapan varsayımlarını eleştirmekle birlikte, bu söylemde ciddi biçimde ifade edilen kimi haklı kaygıları dikkate alıyor.

Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley", *Socialist Review* (Kasım 1987): 11.

65. F. Ginsburg, "The Body Politic: The Defense of Sexual Restriction by Anti-Abortion Activists", *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, haz. C. S. Vance (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1984): 173-88.

66. D. English, "The Fear That Feminism Will Free Men First", *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, haz. A. Snitow, C. Stansell ve S. Thompson (New York: Monthly Review Press, 1984): 97-102.

67. J. Stacey, *a.g.e.*

68. Deborah Rosenfelt ve Judith Stacey, "Second Thoughts on the Second Wave", *Feminist Studies 13* (1987): 341-61.

69. J. Stacey, "Are Feminists Afraid to Leave Home? The Challenge of Conservative Pro-Family Feminism", *What is Feminism?* içinde, haz. J. Mitchell ve A. Oakley (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 219-48.

Yeni Sağ'ın aile yanlılığı ve Batı'daki antifeminist hareket, bu nedenle kimilerince aile değerlerinin, mahremiyetin ve dayanışmanın kaybından feministleri sorumlu tutan eski ataerkil pazarlığın yeniden tesisini sağlamaya yönelen bir girişim olarak yorumlanıyor. Muhafazakâr İslami söylemi daha da güçlü kılan, bu söylemin genellikle ahlaki çöküşü yabancı, çoğunlukla Batılı değerlerin bulaşması ile birleştirmesi ve ümmetin kaybolan özgünlüğünü onarmada kadınlara ayrıcalıklı bir yer vermesidir. Bu antiemperyalist, popülist söylem Müslüman dünyada kadın muhafazakârlığına yeni ve belirgin bir boyut ekleyerek kadınları yalnızca gelenekçi olarak değil, Müslüman değerleri yeniden güçlendirecek radikal militanlar olarak takdim eder. Batı'daki kadın muhafazakârlığı ile Ortadoğu'daki Müslüman kadınların militanlığını bir araya getiren, kadınların çıkarlarının, onlara güvence ve itibar sağlayacak özgün ataerkil pazarlığın onarılmasında yattığının ortak kabulüdür.

Ortadoğulu kadınlarla ilgili literatürdeki temel zayıflıklardan birinin, ideoloji ve pratik olarak İslamiyet'in ataerkillik ile karıştırılmasından kaynaklandığını öne sürdüm. Gerek İslamiyet'in gerekse ataerkilliğin tek tipmiş gibi algılanmaları bu yanılgıyı teşvik ediyor. Bir alternatif ararken, ataerkil sistemlerin farklı niteliklerini kavrayabilmek için kadınların kullandığı uyum ve direnme stratejilerini sergileyen örnek olaylar sundum.

İki erkek egemenliği sisteminin nasıl kadınların pazarlık gücünü ve yaşam stratejilerini şartlayan çerçeveler oluşturduklarını ve her birinin direnme ve mücadele potansiyellerini nasıl etkilediğini göstermeye çalıştım.

Genel bir ataerkillik kavramı yerine daha dar tanımlı ataerkil pazarlıklara odaklanmak, dönüşüm süreçlerine ilişkin ayrıntılı çözümlemeler için daha yararlı bir bakış açısı sunar. Janeway Batı toplumlarında cinsel imgelem ve âdetlerdeki değişimlere ilişkin çözümlemesinde[70] Thomas Kuhn'un[71] bilimsel paradigmalara ilişkin terminolojisini kullanıyor. Janeway, kıyas yoluyla, cinsel alanda yaygın biçimde paylaşılan fikir ve uygulamaların cinsel para-

70. E. Janeway, "Who is Sylvia? On the Loss of Sexual Paradigms", *Signs 5* (1980): 573-89.

71. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970; *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, İstanbul: Alan, 1986).

digmalar gibi işleyerek herhangi bir verili zamanda "normalliği" tanımladığını iddia eder. Ne var ki, "var olan kurallar işlemez hale geldiğinde, norm dışı davranışlar artık kaçınılamaz olduğunda, gündelik deneyimin gerçek dünyası yerleşik kurallara meydan okuduğunda", değişimlere karşı da kırılgan olduklarını söyler.[72] Ancak cinsel paradigmaları tam olarak kavramak için kuralları daha belirgin bir biçimde tanımlanmış ataerkil pazarlıklar çerçevesine oturtmak gerekir. Nitekim, Janeway Batı toplumlarında para ekonomisinin yayılmasından önce kadınlara atfedilen sadakat ve cinsel masumiyet ideali ile mülkün meşru mirasçılara geçişini sağlayabilmek arasındaki bağlantıyı kendi kuruyor.

Kuhncu kıyaslama daha da ileri götürülerek, ataerkil pazarlıkların bir normal düzeni, bir de dünyada neler olup bittiğine ilişkin yorumumuzu değiştiren kriz dönemleri olduğu gösterilebilir. Nitekim, klasik ataerkilliğin normal düzeninde ekonomik zorluk ve güvencesizliklere maruz kalan pek çok kadın vardı. Kısırlıkları yüzünden kocaların boşadığı, yetim oldukları için aile desteği bulunmayan, hayatta kendisine bakacak oğlu olmayan ya da –daha kötüsü– oğulları "hayırsız" olduğu için korunmasız olan kadınlar. Ancak onlar yalnızca "talihsiz" olarak görülür, aslında iyi işleyen bir düzende anormallikler ve geçici durumlar olarak kabul edilirlerdi. Her düzen kendi içsel çelişkilerini ancak bir kırılma noktasında açığa vurur. Çağdaş sosyo-ekonomik dönüşümlerin evlilik ve boşanma, hane biçimi ve cinsiyetçi işbölümü üzerindeki etkisi, dönüşsüz bir biçimde kadınlar ve erkekler arasındaki anlaşmaların temelindeki içkin, köklü kabullerin sorgulanmasına yol açtı; Müslüman toplumlar ise bu süreçlerden muaf kalmadılar.

Her ne kadar İslamiyet her bağlamda cinsiyet ilişkileriyle ilgili kendi kurallarını getiriyorsa da, karşılaştığı çeşitli kültürel yapılarla farklı uzlaşmalara varıyor. İslam uygarlığının merkezi alanlarının tarihsel olarak klasik ataerkillik alanları ile çakışması bu çeşitlilikleri gözden saklıyor ve İslami kurallarla özgül bir ataerkillik tipinin işleyişinin birbirine karışmasını kolaylaştırıyor.

Modern ulus-devletlerin farklı politik projeleri, milliyetçilik tarihlerinin özgüllükleri ve değişik milliyetlerin İslamiyet'le karşılık-

72. Janeway, *a.g.e.*: 582.

lı konumlanışları, kadınları etkileyen politika ve yasamaya ilişkin derin ve anlamlı farklılıkları da içerir.[73] Bu çeşitlilikler, kadınların eğitime, ücretli istihdama, sosyal haklara ve siyasete katılım derecelerinde somut ifadesini bulur.

Bununla birlikte, İslamiyet'in çağdaş dünyada kadınlar, aile ve cinsiyet ilişkileri ideolojisini ve uygulamasını bir anlamda türdeşleştirmeyi teşvik edebileceği düşüncesi vardır. Söz konusu siyasal İslam, ataerkil pazarlıkların çöküşü ile hızlı ve genellikle de ürkütücü toplumsal dönüşüm süreçlerinin yarattığı belirsizlik alanlarındaki boşluğa hitap eder. Ancak aile ve cinsiyet ilişkilerinin kendisinin yaygın şekilde "ideolojileştirilmesi", İslamiyet'in kendisine mal edilemeyecek, tamamen modern bir tarihsel olgudur.

İslamiyet'le bağlantısını kurduğum bu farklı düzeylerin –akrabalık sistemleri, devlet ve siyasal ideolojiler– birbirine karışmaması, çözümlemede ayrı tutulması gerektiği açıktır. Şimdi bunların nasıl kesiştiği, etkileştiği ve değiştiğine dair ayrıntılı bir tarihsel çözümlemeye doğru ilerleyebiliriz.

73. Deniz Kandiyoti (haz.), *Women, Islam and the State*; ayrıca bkz. D. Kandiyoti, "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?", bu kitapta s. 71-91.

Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar

Türk Romanında Kadın İmgeleri

BU YAZI, Tanzimat döneminden (1839-1876) Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadarki Türk romanında kadınların ve "kadın meselesi"nin ele alınış biçimlerini çözümlemeyi amaçlıyor. Bu tarihi dönemin seçimi, sayıları giderek artan kadın yazarları da içeren geniş bir çağdaş edebiyata, özellikle de 1970'lerden beri gelişen feminist edebiyata bakıldığında, bazı açıklamaları gerektiriyor. Türk romanının doğduğu tarihe denk gelen bu erken dönem, özellikle sancılı bir kültürel arayış ve artan kimlik bilinci dönemlerinden biriydi. Yıkılmakta olan imparatorluğun modernleşmesini amaçlayan Tanzimat reformlarıyla birlikte, yenilenme ve Batılılaşma yönündeki yeni baskılar altında Osmanlı kimliğini tanımlama girişimleri arttı. Bir başka yazımda, "kadın meselesi"nin, Osmanlı düzeninin değişmekte olan doğasına ilişkin kaygılarla, Osmanlı ve Türk ulusal kimliğiyle ilgili sorunların dile getirilip tartışıldığı ideolojik mücadelenin bir parçası haline geldiğini öne sürmüştüm.[1] Burada, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemleri romanlarında, "kadın meselesi"nin ele alınışının, kültürel ve ulusal saflık, düzen ve düzensizlik ve son olarak da yabancıya göre yerli kavramlarına ilişkin tartışmaların çerçevesini hangi ölçüde oluşturduğunu araştırmak istiyorum.

Türkiye'de kadınlar üzerine söylemin dönüşümünde kilit noktalar, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişteki

1. D. Kandiyoti, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", *Women-Nation-State* içinde.

can alıcı yol ayrımlarına denk gelir. İslami, teokratik ve çeşitli etnik grupların yer aldığı bir imparatorluktan modern, laik bir ulus devlete aşamalı geçiş, toplumsal dokunun her yönden polemik ve inceleme konusu edilmesine yol açtı. Tanzimat döneminden sonra, geleneksel Osmanlı aile sistemine ve bu sistem içinde kadınların konumuna yönelik saldırılarda belirgin bir artış görüyoruz; öyle ki kendileri de Tanzimat sonrası dönemin ürünleri olan ilk Türk romanlarının ana konusunu bu oluşturuyor. Kadınlar üzerine ilk polemik yazılarda en gayretli çabalar, beklenebileceği gibi, İslamiyet'in icaplarıyla uyumlu olan özgürlükçü talepler oluşturmaya yönelmişti. Ancak, İkinci Meşrutiyet (1908) dönemiyle başlayan Türkçülük akımının yükselişi tartışmaya yeni kavramlar getirdi. Ziya Gökalp'in dönüm noktası niteliğindeki çalışması *Türkçülüğün Esasları*, yalnız Müslüman inançlarına değil, "ulus" olmaya dayalı yeni bir kültürel öz vurgusuna yer veriyordu. Gökalp'in çalışmasına çok şey borçlu olan Cumhuriyet dönemi feminist savlar, bu noktadan hareketle, kadınların özgürleşmesinin Batı'dan ithal, yabancı bir şey değil, kökleri Orta Asya'da bulunan Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermeye çalıştılar.[2] Görünürdeki bu vurgu değişimine rağmen, kadınlar üzerine milliyetçi ve İslami söylemleri birleştiren sürekli bir kaygı vardı: Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kadınların konum ve davranışlarını cemaatin "hakiki" kimliğiyle uyumlu ve onu tehdit etmeyecek şekilde oluşturma yolunda bir telaş.

Aşağıda, İslamiyet, Batıcılık ve milliyetçilikten oluşan üçgen bağlamında kadın meselesi için nasıl mücadele edildiğini göstermeye çalışacağım. İslamiyet'te uygun kadın davranışı ve kültürel bozulmamışlık arasında mutlak olarak zorlayıcı bir bağ kurulmuş olması, ahlaken meşru almaşıklar bulmayı son derece güçleştirmiş

2. Örneğin Türk kadınlarının konumuna ilişkin oldukça yeni bir kitabın ilk paragrafı şöyle: "Kadınlara tüm yasal haklar Anayasa tarafından tanınmıştır, her konuda aynı özgürlüğe tam olarak sahiptirler. Bu gerçek bize İslamiyet'in halkın resmi dini olarak kabul edilmesinden önceki yüzyıllarda, Orta Asya'daki eski Türk kavimlerinde kadınların eşit konumda olduğunu hatırlatıyor." E. Doğramacı, *Status of Women in Turkey*, 2. baskı (Ankara: Makasan, 1984). Bu sözler, *Emancipation of the Turkish Woman* kitabında (Paris: UNESCO, 1962) Afet İnan'ın yaptığı gibi ilk kuşak Kemalist feministlerin görüşünü yineliyor.

ve sorunlu kılmıştır. Bu sorunlar, "ulusalcı" (ve bu yüzden meşru) özgürleşmenin (genellikle iffetsizlik ve yozlaşmadan başka bir anlama gelmeyen) "Batıcılık"la karşıt olarak koyulduğu Türk romanlarındaki kadın imgelerinde sürekli yansımaktadır.

İslam ve Cinsellik

"Fitne[3] hem baştan çıkarma hem de fesat, çekicilik ve isyandır. Erkekler, işte bu yüzden kadınların çekiciliğine kapıldıklarında Allah'ın iradesine karşı ayaklanırlar."[4]

"İslami düzen iki tehditle karşı karşıyadır: dışarıdaki kâfir ve içerideki kadın."[5]

İslamiyet ve cinsellik hakkındaki yazılarda tekrar tekrar işlenen konu, cinselliğin etkin bir tehlike odağı ve toplum için potansiyel bir kargaşa unsuru olmasıdır; bu nedenle cinsellik yönlendirilmeye, denetlenmeye, meşrulaştırılmaya ve evcilleştirilmeye çalışılır. Cinselliğin tehlike olarak algılanması, cinsel davranışın İslam'da neden en küçük ayrıntısına kadar, belki başka hiçbir dinde benzeri olmayan biçimde düzenlenmiş olduğunun açıklamalarından biridir. Ancak bu denetimin anlamı, tenin arzularının olumlu bir itirafı ve baskıcı olmayan bir kabulü olarak[6] ya da tersine, gemlenemeyen arzunun olumsuzluğunun yüklendiği kadın öznenin imhasını amaçlayan baskıcı bir proje olarak[7] çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Bu ikinci görüş, düzenin tamamen karşısında olanın cinsellik değil, cinselliğin denetimsiz ve değişken bir öğesi olan "şehvet" olduğunu ima eder. "İslam'ın aklı merkez kabul etmesi, müminin dikkatini odak noktası olan Allah'tan –ki ona ulaşmak için sürekli muhakemede bulunmaktan başka çare yoktur– saptırma tehlikesi taşı-

3. Fitne terimi, çok zengin çağrışımlara ve geniş bir semantik alana sahiptir. Kökü bela ya da doğru yoldan ayrılma anlamını içerir. Toplumsal ve dinsel anlamda toplumda veya ümmet içinde çekişmeyi çağrıştırır. Aynı zamanda, kadınların erkeklerin aklını çelip onları günaha teşvik ettikleri için kadınların fitnenin taşıyıcısı olarak görüldükleri cinsellik alanına da açıkça atıfta bulunur.

4. A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*: 118.

5. F. Mernissi, *Beyond the Veil*: 43.

6. A. Boudhiba, *a.g.e.*

7. F. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious.*

yan her şeyin geniş bir 'şehvet' çerçevesi içinde tanımlanmasına yol açar. Bu nedenle, akıl ve şehvet, birinin güçlenmesi kaçınılmaz olarak ötekinin zayıflamasına yol açacak biçimde bir iktidar ilişkisiyle birbirlerine bağlıdır. Dengeye ulaşılması –bu, aklın zaferidir– zorunlu olarak nihai bir çözümlemenin hiçbir zaman gerçekleşemeyeceği sürekli bir mücadeleye işaret eder."[8] Bu nedenle müminlerin dört kadına kadar evlenebilme ve cariyelerle çeşitlilik arama izni, cinselliğe beladan koruyucu bir yaklaşım getirerek şehvetin gemlenmesi girişimi olarak ortaya çıkar.

Ama cinselliğin ehlileştirilmesi kaygısı sadece İslamiyet ya da Müslüman toplumlarla mı sınırlıdır? Kaplan, on sekizinci yüzyıl Batı edebiyatını çözümleyerek düzensizliğin ve şehvet düşkünlüğünün nasıl Batı'da toplumsal sınıflar arasında bir karalama unsuru olduğunu ve bazı grupların bütünlüklerini korumak için kadınların cinselliklerini denetim altında tuttuklarını gösteriyor. "Kadınların zihinsel hayatına ilişkin tartışma... akılcı ve toplumsal olmayan davranışlarla ilgili daha genel bir endişeye işaret ediyor. Kadın öznelliği ya da daha kısa anlatımla kadın cinselliği, cumhuriyetçi ve liberal siyasal felsefenin yol açtığı bireysel davranışla ilgili genel endişenin yoğunlaşıp yansıtıldığı bir alan haline geldi."[9]

Eğer kadınlar gerçekten de, denetimi kaybetme korkusunun (baştan çıkarma ve fesat olarak dile getirilen) yansıtılması için uygun araçlarsa, Müslüman toplumlar Batı ile sömürge bağlamında karşı karşıya geldiklerinde meydana gelen gerçek sarsıntılar ve bunalımlar sırasında bu kaygı ne kadar acılı yaşanmış olmalı. Boudhiba, Arap toplumlarında (ama bu kolayca diğer toplumlar için de genelleştirilebilir) temel olarak kabul edilen alanlar, yani aile, kadınlar ve ev etrafında pasif bir savunma inşa edildiğini öne sürüyor. "Sömürgeleştirmeye tepki manidar biçimde ikili oldu: cinsel ve dinsel; gerçekte bu ikisi birbirini destekliyordu. Dışarıda erkekler yeni düzenin getirdikleriyle istedikleri kadar uzlaşıyorlardı. Ama bir kez eve geldiğinde, Arap erkeği geçmişin derinliklerinden gelen

8. F. Sabbah, *a.g.e.*:110.

9. C. Kaplan, "Pandora's Box: Subjectivity, Class and Sexuality in Socialist Feminist Criticism", *Making a Difference: Feminist Literary Criticism* içinde, haz. G. Greene ve C. Kalın (Londra ve New York: Methuen, 1985): 165.

bir hayatı yeniden keşfediyordu, dünün ebedi bir başlangıç olduğu bir geçmiş."[10]

Gerçekten de Osmanlı/Türk romanında nihai bozulma noktasına, Batıcılık, budala ve beceriksiz genç erkekler ve "modaya düşkün" ahlaksız kadınlar kisvesinde evlere girerek, ailenin ahlaki dokusunu çürüttüğünde ve toplumun bütününe yayıldığında varıldı. Ancak bu konunun ele alınışında zaman içinde değişen vurgular var. Tanzimat romanı Batı hayranı sorumsuz genç erkeklere karşı son derece haşin ve müstehziydi; bununla birlikte kadınları, onları istenmeyen evliliklere zorlayan, çok karılılıkla aşağılayan, tek yanlı boşanmaya ve özellikle de köleliğe maruz bırakan bir sistemin güçsüz, pasif kurbanları olarak çiziyordu. Gerçekte erkek romancılar bu toplumsal yaraları ifşa ederken sık sık ahlakçı bir üslup ve kimi zaman da kadın kahramanlarının bakış açısını kullanıyorlardı. Batılı âdet ve modaların ithaliyle kent sahnesinin görünür biçimde değişmesiyle birlikte, roman neredeyse İstanbul hayatının dönüşümleri üzerine yazılmış yorumlar haline geldi. Daha önceki romanlarda varlığı yalnızca ima edilen "alafranga" kadın, giderek artan bir yer işgal eder oldu ve Osmanlı ailesinin "düşüşü"ndeki sorumluluk payı belirgin bir biçimde büyüdü.

Nihayet, Cumhuriyet'e geçişte kadınlar için yeni bir kimlik kurma –ya da kurtarma– girişimlerini görüyoruz: Kurtulmuş (ama iffetli) milliyetçi kadın kahraman. Bu konu, Namık Kemal'in çalışmalarıyla başlayan daha önceki romanlarda da işlenmişse de, en olgun ifadesini uluslararası üne ulaşan ilk Türk kadın romancı Halide Edip Adıvar'da bulur. Sürekli tekrarlanan tema, ahlaksız ya da ahlaken çökmüş alafranga ile Müslüman Türk ahlakını; üst sınıftan "Pera ahalisi"nin yozluğu ile Asya yakasındaki Müslüman mahalleleri karşı karşıya getirmekti. Bundan sonraki bölümlerde kadınların nasıl ahlaki yozlaşma ya da tersine milli yeniden doğuşun taşıyıcıları olarak öncelikli bir yer işgal ettiklerini göstermeye çalışacağım.

10. A. Boudhiba, *a.g.e.*: 232.

Erken Romanlar: Köleler ve Yetim Gençler

Erken Türk romanı üzerine çözümlemelerinde hem Parla[11] hem de Finn[12] bir edebiyat biçimi olarak romanın Batılılaşma sürecinde benimsenen çeşitli kurumların yanı sıra taklit edilerek ortaya çıktığını belirtiyorlar. Esas olarak orta sınıfın alanına giren Batı romanından farklı olarak Türkiye'de roman, romancının reformcu ve modernleştirmeci olarak konumlandığı küçük ve uyumlu bir okur için yazan kentli entelektüel seçkinlere aittir. İki araştırmacı da erken dönem romancıların Tanzimat sonrası dönemin yarattığı kültürel karışıklık içinde çalıştıklarını söylerler. "Ancak 1836'dan sonraki tarihi gelişmeler Batılı politikaların yönlendiriciliği karşısında Sultanın iktidarsızlığının ortaya çıkmasıyla birlikte koruyucu baba otoritesine olan güveni sarstı. Henüz kendini Doğululuktan Batılılığa dönüştürmemiş olan Osmanlı kültürü, tümüyle bir boşluk içindeydi; mutlakiyetçi bir kültür, mutlak bir hükümdardan yoksun olarak yaşamını sürdürmeye çalışıyordu."[13]

Bu araştırmacılar, ilk beş Türk romanının yetim bir erkek kahramanla başlamasını ve bu kahramanların Batı'dan ithal edilen yeni toplumsal ve ahlaki kodlarla ilişkilerini kurmak için tamamen kendi başlarına bırakılmalarını dikkat çekici buluyorlar. Sonuç hemen hemen her zaman kahramanın ölümü ve ailesinin çöküşü oluyor. Bu nedenle, erkek yetimlerin yeni ufuklara ulaşabildiği çoğu Batı romanındaki fakirlikten zenginliğe sıçrama temasının aksine, Osmanlı yetimi köklerinden koparılmış, korunmasız, yabancılaşmış ve kırılgandır. Gerçekten de Tanzimat evi, babasız, zayıf ve dar kafalı annelerin entrikalarının, oğulların beceriksizlikleri, ahlaksızlıkları ve budalalıklarıyla birleştiği, dönüşsüz trajik sonuçlara yol açacak bir yer olarak resmedilir. Fakat Tanzimat romanının erkek kahramanı görünürde kaderini denetleyemeyen etkisiz ve yoz bir genç ise, onun kadın karşılığı genellikle tanımı gereği kaderini de-

11. J. Parla, "The Absolute Text Without its Author", *Comparative Poetics* içinde, haz. A. Balakian ve C. Guillen (New York: Garland, 1985).

12. R.P. Finn, *The Early Turkish Novel 1872-1900* (İstanbul: Isis Press, 1984).

13. J. Parla, *a.g.e.*: 195.

netleyemeyen bir köleden başka bir şey değildir. Namık Kemal'in ilk romanı *İntibah*'ta[14] bu iki karaktere de rastlanır. Ali Bey, kentli üst sınıfın ikinci kuşaktan bir üyesidir ve servetini düşüncesizce harcamasıyla sonuçlanan bir öz-yıkım sürecine girmiştir. Dürüst bir kadın olduğunu sandığı ama sonradan fahişe olduğu ortaya çıkan Mahpeyker'e olan yıkıcı tutkusu yüzünden tükenir. Annesi, oğlunu bu karasevdadan kurtarmak için çok güzel bir cariye olan Dilaşub'u satın alır. Ali Bey'i gerçek bir aşkla seven Mahpeyker, Dilaşub'a iftira atarak onun gözden düşmesini sağlar. Ancak Ali Bey'i yeniden kazanamayacağını görür ve onu kendisine hâlâ çok âşık olan Dilaşub'un gözleri önünde öldürmeye karar verir. Dilaşub Ali Bey'i uyarır; ancak sonunda onun yerine öldürülür, çünkü onun paltosuna sarınmıştır. Ali Bey jandarmalarla birlikte döndüğünde can çekişen Dilaşub'u bulur ve Mahpeyker'i vahşi bir tutku nöbeti içinde öldürür. Öykü *La Dame aux camèlias* (Kamelyalı Kadın) ve *Manon Lescaut*'dan (Manon Lesko) belirgin izler taşımasına karşın, özel olarak Osmanlı bir vurguya sahiptir. Ali Bey iki kadın arasında bölünmüştür: Dilaşub, genç erkeklerin zevklerine geleneksel Osmanlı yanıtıdır: munis ve cazip bir köle. Mahpeyker ise denetlenemez bir arzu ve bu nedenle de kaos ve fitneye yol açan özgür kadın/fahişeyi temsil eder. Ali Bey'in tamamen pasif olması yüzünden, romanın rotasını belirleyen Mahpeyker'in iradesi olur; bakire ve saf Dilaşub, cadı rakibesinin yanında solgun ve cansız kalır.

Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt*'i (1889) Kafkasyalı bir cariye olan Dilber'in hikâyesini anlatır. Dilber'in acılı hayatı, evin oğlu Celal'le birbirlerine âşık olup İstanbul'daki evden kovulması ve Mısır'da satılmasından sonra onun koşullarında bir kadın için mümkün olan tek özgürlükle, Nil'de intiharla biter. Toplumsal gelenekler ve Celal'in ana babasının bağnazlığı, Dilber'le Celal'in birleşmelerini önler. Bu arada Paris'te sanat eğitimi gören Celal, Dilber'e Fransızca öğretir ve Dilber, *Paul et Virginie*'yi bile okur. Celal, ana babasının eylemi yüzünden sinir buhranı geçirir ve sonuçta felç olur. Sezai'nin romanı açıkça köleliğe karşı yazılmıştır. Kölelik temasının romantik cazibesi bir kenara, yazarın, Tanpınar'ın da öne sürdüğü gibi, Amerikan İç Savaşı'nın etkisi altındaki Batılı edebi-

14. N. Kemal, *İntibah* (İstanbul: Akba Kitabevi, 1932; ilk basım 1876).

yat çevrelerinden kaynaklanan köleliğin kaldırılmasını savunan temalardan da etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Mutluay'ın daha pragmatik yaklaşımı da dikkate değer:

> Gerçekten normal kurulmuş aile yapısının gizliliklerine müslümanca bir sakınışla sokulmak istemeyen yazarlarımız, kadınsız bir toplumda aşk konularını işleyememek durumunda kalacaklardır. Bu yokluğu giderecek iki yol vardır önlerinde. Ya Müslüman erkeklerini düşmüş kadınlarla ve azınlıklar çevresinde kadınla karşı karşıya getirebilirler; ya da esir kızlarla seviştirebilirler.[15]

Bu temanın, zamanın hem edebi, hem eğitici yazılarında çok miktarda görülen Osmanlı evlilik ve aile sistemiyle ilgili genel eleştirilerin geniş bağlamı içine oturtulması durumunda daha iyi anlaşılacağını sanıyorum. Şinasi'nin ailelerin düzenlediği görücü usulü evlilik sistemine bir taşlama olan *Şair Evlenmesi* (1860) oyunuyla başlayarak Namık Kemal, Şemseddin Sami, Ahmed Midhat Efendi gibi zamanın önde gelen isimlerinden, evlilik ve boşanma âdetlerinin şu ya da bu yönlerine ve genel olarak kadınların toplumdaki yerlerine gerçek bir eleştiri sağanağı geldi. Bu aşamada kadınların acıklı durumu katı geleneklerin ve geriliğin en belirgin işareti olarak görülebiliyordu ve modernist reformcular kadını Osmanlı toplumunun baskıcı yönleriyle ilgili kendi tahammülsüzlüklerinin sesi ile özdeşleştirmeye hazırdı. Cariye, insanlık ve cinsellik açısından aşağılanmanın en uç örneğiydi. Erkek reformcuların cariyeliği reddedişi (annelerinin erkek cinselliğine bulduğu çözüm); daha arkadaşça ve romantik ilişkiler özlemi, bir süre sonra da Batı eğitimi almış erkeğin eğitimsiz, incelmemiş geleneksel karısıyla (sonuçsuz kalan) iletişim çabaları, yalnızlığı ve yabancılaşması dönemin en sık görülen temalarıydı.[16] Bu nedenle erken dönem roma-

15. R. Mutluay, *100 Soruda XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı* (İstanbul, 1970): 128.

16. Ömer Seyfettin gibi bazı yazarlar, aşksız birleşmelerin sonsuza dek sürmesi için cinsler arasında tam bir ayrımı ve düzenlenmiş evliliklerin uygulanmasını sağlayıcı bekçilik görevini üstlenen kadınlara karşı duydukları öfkeyi açıkça belirtmekten kaçınmazlar. "Dinin, geleneklerin, âdetlerin, ulemanın, yaşlıların, gericilerin ve hükümet jandarmalarının ötesinde, aşkın üzerindeki bu laneti isteyenler kimler, biliyor musunuz? Kadınlar, Türk kadınları. Onlar aşkın ve güzelliğin en korkunç düşmanlarıdır." (Ömer Seyfettin, *Aşk Dalgası*, İstanbul, 1964: 56; ilk basımı *Genç Kalemler 24-25*, 1912).

nının mesajı en azından karışık bir mesajdı. Bir yandan, babanın denetlediği bir düzenin güvenli rahatlığının yokluğunu çeken yetim oğlanda temsil edilen eskiye dönük bir özlem, diğer yandan da arzunun denetimi olarak tanımlanan ve kurban-kadına, cariyeye yansıtılan eril cinselliğin ataerkil denetimine başkaldırı. Batılılaşmış, alafranga kadının dikkatleri çekmesi ve yakın çevresinin felaketlerinden sorumlu tutulması daha geç bir döneme rastlamaktadır.

Erken dönem romanında romancının gazabını çeken fazla Batılılaşmış erkektir. Mardin, Recaizade Ekrem'in romanı *Araba Sevdası* (1896) üzerine yazdığı mükemmel çözümlemesinde,[17] yazarın Batılılaşmış bir züppe olan Bihruz Bey'i acı bir alaycılıkla çizerek, Osmanlı cemaatine özgü tutucu değerleri desteklediğine dikkatimizi çekiyor. Yine de Bihruz tipi erkekleri eleştiren reformcular (Ahmed Midhat Efendi gibi) kadınların eğitimini ve genel olarak özgürleşmelerini savunuyorlar ve bu noktada "Bihruzvari davranışlara karşı halk kitleleriyle fikir birliğine varılabildiği, oysa kadınların bağımsızlığı söz konusu olduğunda bu birliğin bozulduğu" görülüyor.[18] Kadınların özgürleşmesinden duydukları rahatsızlığı açıkça belirtmekten çekinmeyen daha sonraki romancılar, giderek bunu "aydınlanmacı" Batılılaşmadan çok, ahlaksızlık olarak nitelediler.

Bihruz Beyin Kız Kardeşi: Alafranga Kadın

Türk romanındaki ilk alafranga kız, Ahmed Midhat Efendi'nin *Felatun Beyle Rakım Efendi* (1875) romanında ortaya çıkar. Alafranga bir evin kızı olan Mihriban, eski evkadınlığı zanaatini unutmuş ve kuaför ve piano öğretmeninin ziyaretleriyle vurgulanan aylak bir hayata yönelmiştir. Ancak Mihriban, gerçek bir ahlaksız değil, uçarı ve mantıksız bir kızdır. "Melih Bey takımı" olarak bilinen Firdevs hanım ve kızları Bihter'le Peyker'in uçarı davranışları dolayımıyla, Avrupalılaştırılmış, kozmopolit ve levanten İstanbul'un yozlaşmasının açık ifadesini bulduğu roman, Halit Ziya Uşaklıgil'in

17. Ş. Mardin, "Superwesternization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the 19th Century", *Turkey: Geographical and Social Perspectives* içinde, haz. P. Benedict ve E. Tümertekin (Leiden: Brill, 1974).

18. Ş. Mardin, *a.g.e.*: 439.

Aşk-ı Memnu'su olmuştur (1900). Bihter, kendisinden yaşlı Adnan Bey'le serveti için mutsuz bir evlilik yapar; Adnan Bey'in yeğeni Behlül'le ilişkiye girer. Bu zina, tam da hırçın üvey kızı, Behlül'le nişanlanmak üzereyken ortaya çıkar, Bihter bunun üzerine intihar eder. Bihter'in düşüşü, kaçınılmazdır. Soğuk bir hesapla evlenmeyi seçmekle şehevî doğasına yenilmiştir; o her şeyden önce, Firdevs Hanım'ın kızıdır.

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın yapıtlarının hemen hepsinde "alafranga"lığın eleştirisi önemli yer tutar; alafrangalığın aile hayatı ve özellikle de kadınlar için sonuçlarını tasvir ederken de herkesten ileri gittiği söylenebilir. Erken dönem romanlarından *Şık* (1887), Batı hayranı erkeği hicveden kalıbıyla tanıdıktır ama Gürpınar, bir Fransız mürebbiye olan Matmazel Angèle'in, moda uğruna, geleneksel bir Osmanlı konağına getirilmesiyle başlayan ve aile onuru ve saygınlığını tamamen tehlikeye düşüren gülünç sonuçlarıyla *Mürebbiye*'de (1898) bu kaygısını daha da derinleştirir. *Kadın Erkekleşince* (1933) ve *Meyhanede Kadınlar* (1924) romanlarında bu tema öncekilerden de belirgin bir hale gelir. İlk romanda, ekonomik bağımsızlığın kocasının ev işlerini paylaşması olduğunu sanan kadın kahraman Nebahat, ihmal yüzünden çocuğunun ölümüne neden olur. Burada kurtarılması gereken mazlum kadın artık çok ileri gitmiştir ve esas doğasını ve görevlerini, "medeniyet" adına inkâr etmekten suçludur. Özgürlük ve anarşi arasındaki ince çizgi, kadınların içki içtikleri, taşkınlık ve kabalık ettikleri, genel olarak özgürlüklerini tam bir serbestlik olarak yorumladıkları *Meyhanede Kadınlar* romanında da aşılır. Daha o zamandan, sınırlamalar ve aşırılığın denetimiyle ilgili kaygılar başlamıştır. Aşırılığın sonucu kargaşadır ve bunu en iyi örnekleyecek olan da toplumsal cinsiyet rollerinin tersine dönmesidir: alafranga kadın ya aşırılığa varan bir cinsellik sergiler ya da erkekleşirken (ki bu ikisi tamamen ilişkisiz değildir), aşırı Batılılaşmış erkek, kadınsılaşmıştır.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, bize daha ince işlenmiş karakter psikolojisi çözümlemeleri sunar. En önemli romanı *Kiralık Konak*'ta (1922), bizi huzursuz, pek çok eleştirmence Emma Bovary'ye benzetilen, yavan hayatı onu tatmin etmeyen ve Avrupa'ya kaçma hayalleri kuran bir genç kız olan Seniha ile tanıştırır. Eski konak üç kuşağı barındırır: eski kuralcı düzen, büyükbaba Naim efendinin

kişiliğinde temsil edilir; Naim efendinin damadı bencil ve Batı taklitçisi Servet Bey, Osmanlı konağından modern bir apartınana taşınmak için sabırsızlanır ve Seniha'nın kuşağı, sevgisiz gençlerdir. Seniha'nın muhayyilesi Avrupa, macera ve kaçış fikriyle tutuşmaktadır. Çevresindekilere ilişkin tek duygusu onları hor görmektir ve "siz zannediyor musunuz ki, ben ömrümün sonuna kadar böyle bir evde kalacağım? Böyle bir memlekette, etrafımda böyle bir halkla?" der. Sonunda geleneği bıkkın ve şık bir genç adam olan Faik Bey'in metresi olarak yıkar ve "icab olanı" yapmayı, yani sevgilisiyle evlenmeyi reddederek büyükbabasını yıkar. Seniha, Avrupa'ya kaçarak ve orada Faik Bey'le gizli ilişkisini sürdürüp sefih bir hayata yönelerek ailesine büyük bir utanç getirir. Sonunda Türkiye'ye dönen Seniha, düşmüş bir kadındır, kaderi zengin erkeklerin metresi olmaktır. Bir avuç savaş zengini İstanbul'da lüks bir yaşam sürerken, memleket çocuklarının hayatlarını yitirdikleri Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Levantenler, yabancılar ve sosyete kızlarından oluşan uyumsuz bir kalabalığın devam ettiği bir salon işletir. Yazarın vurgusu değişmiştir: Batılılaşma yalnızca gülünç ya da saçma değil, ihanettir. Karaosmanoğlu *Sodom ve Gomore*'de (1928) Batı hayranlığının işbirlikçiliğe dönüştüğü, yabancı işgali altındaki bir İstanbul'u tasvir eder. Türk kadınlarını işgal güçlerinin subaylarına peşkeş çeken Orhan Bey, tam bir haindir. Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve son olarak da Kurtuluş Savaşı boyunca devam eden süreçte çökmekte olan imparatorlukla karşı karşıya gelen Batı'nın artan emperyalist emelleri Ahmed Midhat Efendi'nin derinden hissettiği rahatsızlığın sonunda doğrudan doğruya düşmanlık olarak patladığı yeni bir ruh hali yarattı. Moran[19] Karaosmanoğlu'nun yukarıda anılan iki romanındaki kadın kahraman seçimlerinin, Batılılaşma'nın kadınlar üzerinde yarattığı ahlaki yozlaşma ile yakından ilgilendiğinin ya da kadın karakterleri, çöküş ve yozlaşmanın ideal taşıyıcıları saydığının belirtisi olduğunu söylerken haklıdır. Bu dönemde halkçı temalar daha açık ve etkin hale gelmiştir. *Kiralık Konak*'ta, Çehov'un ve Gorki'nin eserlerinde olduğu gibi, romanın tek saf kahramanı olan, hayatını Çanakkale Savaşı'nda yitiren genç şair Halil Celis'in gözünden gerçek "halk"ın orada

19. B. Moran, "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", *Birikim 27* (1977).

bir yerde, cephede savaştığı hissedilebiliyor. Yurtseverlik temasının girişi, sonuçta yerli ve yabancı, saf ve bozulmuş, dürüst ve hain arasındaki ikiliği yeniden güçlendiriyor.

Peyami Safa'nın *Sözde Kızlar*'ı, bu klişeleri adeta karikatüre çevirdiği ve okuyucunun hayal gücüne hiçbir şey bırakmadığı için anılmaya değer. Mebrure, Yunan işgali altındaki bir taşra şehrinden İstanbul'a gelir ve son olarak işgal kuvvetleri tarafından tutuklanırken görülmüş olan babasını ararken bazı uzak akrabalarının yanına sığınır. Nazmiye Hanımların Konağı, ahlaksız Behiç'in sürekli asılmalarına karşı iffetini korumakta zorlanan bu saf ve masum genç kıza son derece yoldan çıkmış bir hayat gösterir. Konağın kadınları makyaj yapar, süslenip püslenirler, saçma salon oyunlarıyla vakit geçirir ve özgür bir cinsel hayat sürerler. Dış dünyadan ve savaştan haberler can sıkıntısı ve ilgisizlikle karşılanırken, kıskançlık ve cinsel entrikalar günlerini doldurur. Behiç, Mebrure'yi elde etmek için tövbekârmış gibi davranmaya başlar ve onu babasını bulmak için Anadolu'ya götürmeye, hatta onunla orada kalmaya söz verir. Tam Mebrure kararsızlığa düşmüşken Behiç'in eski metresi Belma (gerçek adı Hatice'dir ve mütevazı bir aileden gelmektedir) Mebrure'yi hasta yatağına çağırır, melodramatik bir açıklama yapar: Behiç frengilidir, kendisi de bu hastalığı kapmış ve Behiç'in gerçeği örtmek için öldürdüğü frengili bir çocuk doğurmuştur. Şimdi pişman ve hastadır; Behiç'i ele verip Mebrure ile görüşmelerinin ortasında zehir içerek intihar etmeye karar vermiştir. Komşu kadınlar eve gelirler ve "Hatice, Hatice, zavallı kız, seni tangolar öldürdü" diye bağırırlar. Daha sonra romancı bu "tangolar"ın dini bütün mahallelerde "yeni" kadınlara verilen isim olduğunu açıklar ve devam eder:

> Onlarca tango demek, dinini, milletini sevmeyen, mahallesine, ailesine isyan eden, ırzını, namusunu satan, her günahı işleyen ve böyle, Allah tarafından bin türlü hastalıklarla, hırıldaya hırıldaya gebertilen mel'un karı demekti. Onlarca bu memlekette muharebe ve açlık ölümüne kadar her felaketin: Yangınların, koleraların, İspanyol hastalıklarının, kuduzun bir tane sebebi tangolardı. Onlarca Allah, gâvura acıyor, bu tangolar yüzünden müslümanlara gazap ediyor, aman vermiyordu.[20]

20. P. Safa, *Sözde Kızlar* (İstanbul, t.y.).

Peyami Safa'nın böylece "halkın sesini" dile getirdiğini sanmaktadır. Mebrure kurtulur: sonunda babasının nerede olduğunu öğrenir ve birlikte taşra hayatının güzelliği ve basitliğini övdükleri nice masum saatler geçirdiği romantik ve yoksul bir genç olan Fahri ile birlikte babasıyla buluşmak üzere Anadolu'ya hareket etmeye karar verir. Bu roman, kadın saflığının alışılmış temalarının hepsini, Anadolu taşrasının idealize edilmiş bir tasviri ve romantik halkçılıkla birleştirir. Finn'in şehrin temsili ile ilgili olarak işaret ettiği gibi:

> Yabancı unsurlar sonunda imparatorluğun kalbine, başkentine girmişlerdir ve bu romanlarda Beyoğlu bölgesinin konumu büyük önem taşır. Bu Levanten bölgesi, şık dükkânları ve parlak kafeleriyle, telefonları ve elektriğiyle, dünyadaki ilk metrosuyla, Büyük Pera Caddesi boyunca uzanan yeni muhteşem sefaretleriyle, kadim başkenti, çökmüş Batı'nın ticaret merkezine dönüştürmüştür. Sonunda kendini fesheden kültürel gelenekten yorgun düşmüş olan Osmanlı gençleri, Beyoğlu tiyatro ve pastanelerinde on dokuzuncu yüzyılda Paris'in temsil ettiği bir coşkunun yansımasını bulabildiler. Avrupai eğitimleri yüzünden eski İstanbul şehrinin şiirsel ve incelmiş güzelliklerini duyumsamayan kuşak için, yeni şehir şeytani, günahkâr ve büyüleyiciydi.[21]

Bu durumda kültürel saflığın kentli, yozlaşmış alafranga bir kadın yerine Anadolu taşrasında ve taşralı bir kızın saflığında aranmasına şaşırmamak gerekir. Bununla birlikte, kadınlar için alternatif bir olumlu imgeyi ancak Halide Edip Adıvar'da buluyoruz – kadın-yoldaş, milli davanın bir savaşçısı.

Milliyetçi Uzlaşma: Cinsiyetsiz Kadın

Halide Edip Adıvar'ın özyaşamöyküsü, hayatı boyunca uzlaştırmaya ve sentezini yapmaya çalıştığı etkileri yansıtıyor. Büyükannesinin güçlü kişiliğinin etkisi altında, geleneğin ve dinsel inancın içinde kök salmasıyla geçen çocukluğu, yabancı bir okula (İstanbul'daki Amerikan Koleji'nin ilk kadın mezunlarından biridir) gitmesi ve Batılı âdetlere geniş ölçüde maruz kalmasıyla sürer. Yetişkinliğinde, bir kadın örgütünün kurulmasında etkin olur ama kariyeri, ulusal bağımsızlık savaşına bilfiil katılımıyla doruğuna ulaşır. Anayurdun savunulması için yaptığı coşkulu konuşmalarda kitlelere sesle-

21. R. P. Finn, *a.g.e.*:169.

nir ve sonunda Anadolu'daki Mustafa Kemal'in direniş güçlerine katılır. Adıvar'ın kadın kahramanları, bu bağlantıyı yansıtır ve yalnızca iffetli ve namuslu görünmekle kalmazlar, aynı zamanda toplumsal ve siyasal olarak da etkindirler.

İlk romanlarından biri olan *Yeni Turan*'da (1912) kadın kahraman Kaya,[22] milliyetçi kadının prototipidir. Milliyetçilerle Osmanlı yanlılarının mücadele içinde oldukları bu ütopyacı roman, Kaya'yı milliyetçi bir eylemci ve topluluğun etkin ve yararlı bir üyesi olarak tasvir eder. Yeni Turan kadını, ahlaki ve toplumsal dönüşüm içindeki bir insan, "kadınların et durumundan, bir makinadan, erkeklerin temizlikçisi ve ağır işçisinden, çocukların ve tüm milletin annesine ve hepsinin öğretmenine dönüşümü"nü gerçekleştiren biri olarak temsil edilir.[23] Kaya hareketli ve etkindir, mücadele içinde erkek yoldaşlarıyla omuz omuzadır. Ama iffetine diyecek yoktur. Adıvar, siyasi bir toplantıda konuşan Kaya'nın giysilerini ayrıntılı bir biçimde tanımlamaya dikkat eder. Giyinme tarzı tam olarak İslami değildir, son derece sadedir ve tavırları haşinlik derecesinde ciddidir. Ne görünüşünde ne de düşüncelerinde Batıcılığın hiçbir izi yoktur; tersine, özgün Türk/İslam sentezine dönüşü temsil eder. Kaya etkileyici mavi gözleriyle dinleyicilerini incelerken Adıvar hemen belirtir: "Bu bakışta erkek ya da kadın, herhangi birini ya da cinselliği hatırlatan hiçbir şey yoktu."[24] Bu, Adıvar'ın romanlarında sürekli tekrarlanan bir temadır. *Handan*'da romana ismini veren kahraman, kendi cinselliğiyle ilgili karışık hislerini, öğretmeni ve akıl hocası Nazım'ın evlenme teklifini, "Handan ile evlenmeyi kendisi için değil, amacı için istediğini" hissettiği için reddeder; ancak sonunda, bir kadının ancak evlilik kanalıyla onurunu koruyabileceği gerekçesiyle, sadakatsizliklerine rağmen sadık kalmayı sürdürdüğü yaşlı Hüsnü Paşa'yla evlenir. Handan son derece mutsuzdur ve keder içinde ölür ama düşmez. Dürtülerini inkâr edişi tam bir

22. Kaya, genellikle erkek adı olarak kullanılır. Her iki cins için de geçerli pek çok isim olmasına rağmen, Kaya, hiç değilse istatistiksel açıdan böyle değildir. Ayrıca (Ayşe, Fatma gibi) Arapça kökenli değil, Türkçe bir isimdir. Kadın kahraman için Türkçe (muhtemelen de İslamiyet öncesi) ve açıkça eril bir ismin seçimi, sözcük anlamının işaret ettiği sağlamlık ve katılık mecazının yanı sıra, kendi başına ilginç.

23. H. E. Adıvar, *Yeni Turan* (İstanbul, Atlas, 1982): 28. 24. *A.g.e.*: 29.

bastırılma noktasına ulaşır: fitne bertaraf edilmiş, şeytan engellenmiş, kötülük kadın romancının kendisi tarafından savuşturulmuştur. Adıvar bize yine "Handan'ın cinsiyetini kimse pek düşünmez, erkek gibi bir kızdır," der.[25] Üstelik ilk romanlarında psikolojik mücadele konusu olan dürtüler, *Ateşten Gömlek* (1922), *Vurun Kahpeye* (1923) gibi kadın kahramanların bireysel, cinsel aşkı aştıkları ve aşkın, zihinlerin milliyetçi bir idealde buluşması anlamına geldiği sonraki kahramanlık romanlarında tamamen bastırılmıştır. Kendini kurban eden kadın yoldaş, aynı zamanda cinsiyetsiz bir silah-arkadaşı bacıdır.

Adıvar'ın romanları Cumhuriyet Türkiyesi'nde kadınların kamusal hayata hangi koşullarla kabul edilebileceklerini ifade eden bir mecazdır: cinsiyetsiz ve kadınlıklarından sıyrılmış olarak. Adıvar'ın milliyetçi kadın kahramana ilişkin tasvirinin benzerlerini başka edebiyatların bir siyasal harekete baş koymuş kahramanlarında bulmak kuşkusuz mümkün. Her şeye rağmen, Adıvar'ın çabası özgün İslami paradigmanın gücünü ve bu paradigmayı kırmanın zorluklarını bir kez daha gösteriyor. Ziya Gökalp ve izleyicileri gibi diğerleri de kadınların eşitliğinin Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak meşrulaştırılabileceği yeni bir milliyetçi ahlak kurmaya büyük özen gösterdiler. Yine de bu tür güvenceler tam tatmin edici bulunmadı ki Ziya Gökalp "cinsel âdetler" bölümünde Türk kadınının temel özelliğinin iffet ve namusu olduğunu belirtmek gereğini duydu. Gökalp'in yaklaşımının erken dönem feminist literatürdeki etkisi bu çalışmanın sınırlarının dışında kalıyor. Burada Adıvar'ın, ancak Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanında yaptığı gibi, sonraki kuşaklardan kadın yazarların sorgulayabildikleri bir miras olan "cumhuriyetin gerçek kızları"nın yaratımında öncü rolü oynadığını söylemek yeterli.

Sonuç

Bu yazıda, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk romanında kadınlara yaklaşımın, Osmanlı düzeninin değişimi ve Osmanlı kimliği sorununa ilişkin kaygıları yakından yansıttığını göstermeye çalıştım. Er-

25. H. E. Adıvar, *Handan* (İstanbul: Atlas Kitabevi, 1981 [1912]): 54.

ken dönem reformcu/romancı, kadınların aile ve toplumdaki olumsuz konumları bağlamında, insanlık dışı ve geri olarak gördükleri âdetleri eleştirmeyi esas alırken, yoz değerler ve Batıcılığın cemaat karşıtı niteliğini tasvir etmek için de erkek karakterleri kullanmayı tercih ediyordu. Evrensel değerlerin, Fransız Devrimi'nden sonra bütün Avrupa'da yankılanan eşitlik ve özgürlük ideallerinin etkisini inkâr etmeden, reformcuların toplumlarının boğucu yönleriyle ilgili kendi rahatsızlıklarını dillendirmek için uygun bir araç olarak kadınları seçtiklerini öne sürüyorum. Batı'nın Osmanlı hayatına daha derinden sızmasına ve özellikle de kent hayatında zevkler, moda, mimari, tüketim ve boş zaman kalıpları üzerinde görünür etkisine koşut olarak, Batılılaşmış kadın imgesi sahneye çıktı. Tanzimat'ın budala genç adamı, bencilliği ve israf alışkanlığı yüzünden toplum için bir sorun olurken, Batılılaşmış kadın en değerli varlığını, iffetini kaybetti. Milliyetçi ve ahlakçı akımların yükselişi ve güçlenmesiyle birlikte, Batılılaşmış üst sınıf "geleneksel" yerli orta sınıf ve halk kitlelerinin tersine, giderek artan bir biçimde yabancı ve nihayet hıyanet içinde görülmeye başlandı. Benzer biçimde "kent" –yani İstanbul ve Batılılaşmış metropoller– gerçek yozlaşmanın ve zamanla ihanetin zemini olarak sunuldu. O dönemin edebiyatında bu sınıftan kadınların âdetleri ve davranışları hem onların yabancılığının hem de yozlaşmalarının örnekleri olarak kullanıldı. Metin boyunca, cinselliğin gerek genel yapılanmasında, gerek İslami yapılanmasında içkin olan nedenlerle, "cinsel"in tehlike ve kargaşanın yansıtıldığı önemli bir simgesel savaş alanı olarak kullanıldığını öne sürdüm. Cinselin bu sorunlu konumu, milliyetçi romanın yabancı etkilerden arınmış ve artık bir vatansever olan, yalnızca iffetli değil, açıkça cinsiyetsiz olarak tarif edilen kadın kahramanınca yeterince onaylanır. Bu tepkisel tavrın, kadınların özgürleşmesini ve peçeden çıkmalarını gerçekleştiren Kemalist reformların, bunu telafi edecek yeni bir simgesel peçeyi –cinselliği bastırma peçesini– gerektirmesinden kaynaklandığını öne sürüyorum. Umarım ki bu, fitne hayaletini kovmaya ve kadınları dışlamayan bir dünya düzenini hayal edenlerin karşılaştıkları ciddi zorlukları sergilemeye yardımcı olur.

Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri

Kadınlar ve Ulus

Giriş

Bu yazının amacı, sömürgecilik sonrası toplumlarda milliyetçi projelerin bazı çelişkili sonuçlarını incelemektir. Yazı, ulusal kimlik ve kültürel farklılık öğelerinin, ne ölçüde kadınlar üzerinde denetim kurduğunu ve kadınların vatandaşlık haklarını ihlal eder biçimde ortaya çıktığını araştırmaktadır.

Milliyetçilik üzerine çok sayıda çalışma olmasına karşın, kadınların milliyetçi akımlara eklemlenmesini çözümlemek için sistematik girişimler görece azdır. Bunlarda da görünüşte çelişik mesajlar vardır. Feminist hareketin yükselişini antiemperyalist ve milliyetçi mücadelelere bağlayan Jayawardena gibileri, bu hareketin laiklik ve daha geniş toplumsal reform istekleriyle bir arada geliştiğini belirtmektedirler.[1] Halk egemenliğine yönelik milliyetçi özlemler, açıkça kadınların lehine gelişen yurttaşlık hakları için de bir talebe yol açar. Kadınların yurttaş olarak ortaya çıkmaları, aynı zamanda onları etnik ve dinsel cemaatlerin geleneklerinin sınırları içinde tutan kurum ve alışkanlıkların değişimini de gerektirdiği için, modern devletin, toplumdaki konumlarını evrimleştiren etkin bir müdahale kaynağı olduğu varsayılır.

Başkaları da tersine, devlet müdahalelerini, kadınları araç olarak kullanıp onları işgücünde, hatta cephede ihtiyaç olduğunda harekete geçiren ancak ulusal tehlike ortadan kalkınca ev içinde ya da kamusal alanda ikinci sınıf roller veren milliyetçi politikaların gün-

1. K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* ve M. Molyneux, "Family Reform in Socialist States: The Hidden Agenda", *Feminist Review 21* (Kış 1985): 47-64.

demindeki bir kandırmaca olarak gösterirler. Erkeklerin çıkarları ile ulusal önceliklerin tanımındaki örtüşme, bazı feministlerin devletin kendisinin erkeklerin çıkarlarının doğrudan bir ifadesi olduğunu öne sürmelerine neden olmuştur.[2]

Dahası, Yuval-Davis ve Anthias, kadınların ve kadınların cinselliğinin denetiminin ulusal ve etnik süreçlerin merkezinde yer aldığını inandırıcı bir biçimde öne sürerler.[3] Kadınlar, etnik/ulusal gruplar arasındaki farkların yeniden üretiminde önemli bir rol oynarlar, kültürü taşırlar ve ulusal farkların ayrıcalıklı belirleyicileridirler; ayrıca "ulusun anneleri" (resmi önceliklere uygun biçimde ideolojik olarak tanımlanan bir görev) olma yükünü de taşırlar. "Ulus"un talepleri bu yüzden tıpkı soy, aşiret ya da akrabalarla ilgili temel sadakat bağları kadar zorlayıcı olabilir; fark, bu tür taleplerin tek tek erkekler tarafından değil, devlet tarafından ve devletin yasal yönetim aygıtınca dayatılmasıdır.

Yüzeyde farklı gibi görünen bu bakış açıları, çok önemli bir ortak noktaya sahiptirler: kadınların modern "ulusluk" kavramına dahil edilmeleri ve vatandaş olarak temsil edilmelerinin, bir biçimde erkeklerinkinden farklı bir yol izlediğinin kabul edilmesi. Bu farkın kaynağı nerededir?

Bazı yazarlara göre ulusun oluşumunda merkezi bir yer tutsalar da, kadınlar idari aygıtın sınırına sürülmüşlerdir. Bu durum, bizzat vatanın korunulacak bir kadın olarak temsil edildiği milliyetçi söylemde ya da daha az bilinçli biçimde, kadınların cinsel davranışlarının uygun olup olmadığıyla ilgili derin kaygılarla sürekli yeniden ifade edilir. Kadınların cinsel davranışları, genellikle ulus ile "ötekiler" arasındaki ayrımın ifadesinde önemli bir yer tutar.

Pateman'a göre modern sivil toplum, "modern, kamusal-sivil dünya ile modern, özel ya da aile bağlamında evlilikle ilgili alan arasındaki 'özgün' ayrılık ve karşıtlık dolayımı ile kurulur".[4] Sivil

2. C. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", *Signs 3* (1989): 515-44; M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale.* Bu perspektif bunu "kategoricilik" olarak eleştiren Connel (bkz. 11. not) ve devlete indirgemeci yaklaşımların sınırlarını tartışan Yuval-Davis ve Anthias (bkz. 3. not) tarafından eksik bulunur.

3. N. Yuval Davis ve F. Anthias (haz.), *Woman-Nation-State.*

4. C. Pateman, "The Fratemal Social Contract", *Civil Society and the State*

toplum, ataerkil bir kategori olarak ortaya çıkar. Dahası, Pateman geleneksel dünyadan modern dünyaya geçişi "ataerkilliğin geleneksel (babaya dayalı) biçiminden yeni, *özgül olarak modern* (ya da kardeşliğe dayalı) biçimine; ataerkil sivil topluma geçiş" olarak yorumlar.[5] Bunu "yurttaş" ve "sivil toplum" kavramlarının eril kavramlar olarak okunması gerektiği izler. Öte yandan Mann, kadınların hiç olmazsa yasal haklara ulaştıklarını düşünerek ataerkilliğin modern ulus devlette "yeni ataerkillik"e dönüştüğünü öne sürer.[6] Bu, Waters'ın ataerkillik yerine erkek egemenliği ile karşılamayı tercih ettiği durumdur.[7] Ataerkilliğin çok etmenli bir tanımını sunan Walby, iki asal biçim arasında bir ayrım yapmaktadır: özel ve kamusal. Özel ataerkillik, kadınların hizmetlerini ev halkına ve ev sınırları içindeki tek erkek ev reisine tahsis etmeleri dışında, toplumsal hayatın tüm alanlarından dışlanmaları üzerine kuruludur. Kamusal ataerkillik, istihdam ve devlet üzerine kuruludur; kadınlar artık kamusal alandan dışlanmazlar ama kamusal alanda ezilirler. Emeklerine el konmasının daha kolektif biçimleri, özel ataerkilliğin bireysel biçimine üstün gelir. Walby yirminci yüzyılda özel ataerkillikten kamusal olana doğru büyük bir dönüşüme şahit olunduğunu öne sürmektedir.[8]

Kadın haklarını, ataerkilliğin tarihsel değişimlerine bağlayan bir bakış açısına göre, en "modernleştirici" devletlerin ulusal projeleri özel ve kamusal ataerkillik arasında şiddetli bir rekabet yaratmakta gibidir. Gerçekten de, kadınların ruhları (kadınların eğitilmesi konusundaki tartışmalar gibi) ve bedenleri (doğum kontrolü tartışmalarındaki gibi) üzerinde, bürokrat ya da bölge komiseriyle, aile reisi, aşiret reisi ya da molla arasında geçen savaşları görebiliriz. Bu mücadeleler, laik milliyetçilik açısından çok önemlidir ve

içinde, haz. J. Keane (Londra: Verso, 1988; *Sivil Toplum ve Devlet*, İstanbul: Ayrıntı, 1993): 102.

5. *A.g.e.*: 104 (vurgular yazarın).

6. M. Mann, "A Crisis in Stratification Theory? Persons, Households/Families/Lineages, Gender, Classes and Nations", *Gender and Stratification* içinde, haz. R. Crompton ve M. Mann (Oxford: Polity Press, 1986): 40-56.

7. M. Waters, "Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination", *Sociology 2* (1989): 193-211.

8. B. S. Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Blackwell, 1990).

kadınların yurttaşlığın "evrensel" alanına girişlerine işaret eder. Ancak Yuval-Davis'in de dikkati çektiği gibi, özel ve kamusal kavramlarının kültürden kültüre değişebileceği gerçeğine karşı uyanık olmalıyız ve özel denen alanın sınırlarının aslında büyük ölçüde devlet tarafından yapılandırıldığını kabul etmeliyiz.[9]

Kadınlar üzerindeki aile ve akrabalık temelli denetimin "özel" diye tanımlanması, bu tür yapılanmaları kendi politik amaçlarına tâbi kılan bir merkezi devlet aygıtının varlığını öngörür. Keza, Hindu ya da Müslüman bir kadın için cemaatinin geleneksel sınırlamalarına maruz kalmakla, bu dinleri ulusal kimlik, toplumsal meşruiyet ve kamusal politikaların kaynağı yapmış bir rejim altında yaşamak, tamamen farklı konulardır. Uluslaşma sürecinin bir aşamasında "özel" olarak belirlenmiş bir alan, bir başka aşamada tamamen "kamusal" denetimlerin hâkim olduğu bir alana dönüşebilir; bu iki alan arasındaki sınırlar akışkandır ve yeniden tanımlanabilirler.[10]

Bu nedenle, kadınların ulusal projelere erkeklerden farklı biçimlerde dahil edildiklerini kabul etmekle birlikte, yaşantılarındaki çeşitliliği kamusal/özel ayrımı ya da ataerkillik tiplerine atıfta bulunarak açıklamaktan yana değilim. Devletin cinsiyet ilişkilerine müdahale ettiği ve her devletin tanımlanabilir bir "toplumsal cinsiyet rejimi" oluşturduğu konusunda Connell'la hemfikirim.[11] Üstelik devletlerin milliyetçi tarihleri ve milli kimlik politikalarının toplumsal cinsiyet rejimlerinin nitelikleri ve dönüşümlerine önemli bir ışık tutabileceğini hissediyorum. Bu nedenle de milliyetçi projelerin gündemlerindeki iç çelişkilere ve kadınların bu hareketlere nasıl hem etkin olarak katılıp hem de bu projelerin rehineleri haline geldiklerine daha yakından bakmak istiyorum.

Milliyetçi söylemin, üzerinde hatırı sayılır bir mutabakat oluşmuş bir özelliği, iki ters yöne bakma niteliğidir. Kendisini hem ye-

9. N. Yuval-Davis, "Women, the State and Ethnic Processes - The Citizenship Debate", *Feminist Review 39* (1991): 58-68.

10. İran'daki gibi dinsel esinli bile olsa, kadınların davranışlarını yönlendirme yolundaki devlet destekli girişimleri "özel"e dönüş ya da onun uzantısı saymayı vahim bir hata olarak görüyorum. Böyle bir bakış açısı için bkz. P. Vielle, "The State of the Periphery and Its Heritage", *Economy and Society 1* (1988): 66.

11. R.W. Connell, "The State, Gender and Sexual Politics: Theory and Appraisal", *Theory and Society 5* (1990): 507-44.

ni kimlikler lehine geleneksel bağlantıları dönüştürüp eritecek modern bir proje, hem de müşterek toplumsal geçmişin derinliklerinden gelen saf kültürel değerlerin dirilmesi olarak sunar.[12] Bu nedenle ulus devletlerin tarihlerinin dönüm noktalarında yeniden canlandırılabilecek, yorumlanabilecek ve genellikle yeniden keşfedilecek, son derece akışkan ve belirsiz bir anlamlar alanı açar. Bu anlamlar sabit değildir; siyasi aktörlerin çekişmeleri ve mücadeleleri sonucunda ortaya çıkarlar; bunlar ulusu kimin ve neyin oluşturduğu konusundaki tanımları ve ulusal birlik ve alternatif egemenlik iddiaları kadar toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili düşünceleri de derinden etkiler.[13] Bu yazıda milliyetçi söylemdeki vurgu değişmelerinin kadınların temsil ediliş biçimlerine ne şekilde yansıdığını araştıracağım. Kullanılan imgelerin kadınları toplumsal geriliğin kurbanları, modernliğin timsalleri veya kültürel safiyetin seçkin taşıyıcıları olarak değişik biçimlerde resmedebileceğini göstereceğim. Nihayet, milliyetçi söylemde kadınların eşit yurttaşlar olarak hak iddia etmelerini son tahlilde sınırlayan çelişki ve gerilimlere işaret edeceğim. Örneklerimi birincil olarak kadın haklarının ideolojik ve politik mücadelelerin önemli bir parçasını teşkil etmeyi sürdürdüğü Ortadoğu'dan ve Güney Asya'dan vereceğim.

Kadınlar, Milliyetçilik ve Modernlik Politikaları

Yüzyılın başında Ortadoğu'daki modernist hareketlerin toplumları hakkındaki tartışmalarında, kadınlara çarpıcı bir yer verildi. Batılı sömürgeciler, nasıl Doğulu kadının acı kaderini sömürge halklarının barbarlığıyla geriliğinin işareti ve kendi medeniyetlerinin üs-

12. A. D. Smith, *Theories of Nationalism* (Londra: Duckworth, 1971); E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983; Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: İnsan, 1992); B. Anderson, *Imagined Communities*; ve *Nation and Narration*, haz. H. K. Bhabha (Londra: Routledge, 1990).

13. Modern devletlerin milliyetçi projeleri, etnik ve kültürel açıdan farklı toplulukların (Türkiye'deki Kürtler gibi) varlığını inkâr etmeyi içerebilir. Kimlikleri bu yolla tâbi kılınan topluluklar da, egemenlik iddiaları içeren kendi ulusal projelerini geliştirebilirler. Zaman içinde tanımlar da değişebilir. Bugün Hindistan'daki siyasal mücadele, kısmen Hinduizm'le eş anlamlı yeni bir "Hintlilik" tanımına dayanırken, Hindu ulusu içindeki Müslümanlar "yabancı" olarak dışta bırakılmaktadır.

tünlüğü sayesinde kurdukları egemenliğin meşrulaştırıcısı olarak kullandılarsa, modernist reformcular da kadınların durumunu geri kalmışlığın açık bir belirtisi olarak görerek yakındılar.[14] Zubaida'nın belirttiği gibi, erken reformcuların esas düşmanı, "yabancılar" değil, "geri kalmışlık"tı. Siyasi açıdan Avrupa egemenliğine karşı olmakla birlikte, Avrupa medeniyetiyle kültürel bir çatışmaları yoktu.[15] Bu aşamada, kadınların özgürleşmesi, ahlaki yenilenme söylemiyle ifade edilebilen bir ulusal diriliş projesinin parçası ve bileşeni olarak sunulabiliyordu. Bu türden "feminizm"in yaygın bir özelliği, aslında geçmişten esaslı bir kopuşu temsil ettiği halde kendisini böyle sunmayıp, daha uzak ve sözde sahici kökenlere atıfta bulunmasıdır. İslam reformcuları, ilk dönemdeki İslam'ın yabancı etkiler ve kötü yönetimlerle bozulduğunu ve gerçekte ilerlemeci ideallerle tamamen uyumlu olduğunu iddia edebilirler. Ulusal kimliğin kaynağı olarak İslami kaynaklar yerine etnik kökenleri vurgulayanlar, İslamiyet öncesi geçmişi (Türkler'de Orta Asya, Mısırlılar için Firavunlar devri ve İranlılar için İslamiyet öncesi hanedanlar) kadınlar açısından toplumlarında halen geçerli olandan daha üstün bir konum öngören ulusal değerlerin hazinesi olarak canlandırdılar. Benzer eğilimler, Hindistan'da da kadınlara karşı baskıcı olmayan Hinduizm'in altın çağına duyulan özlemde görülür. Böylece sık sık "modern", daha "sahici" olan olarak meşrulaştırılır ve süreksizlik, süreklilik olarak sunulur. Gellner'in yaptığı gibi, bunun milliyetçi ideolojinin "yaygın bir yanlış bilinç" örneği olduğu sonucuna varmadan önce, çoğu sömürgecilik sonrası toplumda "modernist" tavır alışların kadınlar ve toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından teşkil ettiği özel tehlikeleri değerlendirmeliyiz.[16] Milliyetçilik ve laiklik, siyasi antiemperyalist kimliklerine karşın, Batı'nın kültürel hegemonyasına yenilmiş olmakla suçlanabilecek burjuvazi ve bürokrasinin dar bir katmanına hitabeder. Üstelik ulema gibi daha geleneksel ideolojilerin temsilcileri de teknolojik ilerlemenin, modern ordunun ya da daha etkili bir yönetimin gereklili-

14. Kadınların şarkiyatçı resmedilişleri üzerine mükemmel bir değerlendirme için bkz. S. Graham-Brown, *Images of Women* (Londra: Quartet Books, 1988).

15. S. Zubaida, "Islam, Cultural Nationalism and the Left", *Review of Middle East Studies 4* (1988): 7.

16. Gellner, *Nations and Nationalism*: 124.

ğini inkâr etmemişlerdir. Ancak ulusal kimlikte gereksiz bir aşınmaya yol açmadan ilerlemeyi başarmak için (kültürel milliyetçiliğin kilit ikilemi), bu kimliğin temel özelliklerinin muhafaza edilmesi ve yabancı etkilerin bulaşmasından korunması gerekir. Milliyetçilik konusunda modernistlerle modernlik karşıtı kesimler arasındaki gerilim, "modern" yurttaşlığın niteliği, daha özel olarak da kadınların yeri ve davranışları etrafında doğal bir odak bulmuştur. Laik milliyetçiler de temelde aynı simgesel evreni paylaştıklarından, modernleşme projelerinin yerlilik ve vatanseverlik konusundaki inandırıcılığını sağlamaya son derece özen göstermişlerdir. Milliyetçi hareketlere katılan kadınlar ise, çok dar biçimde tanımlanmış rollerinden dışarı adım atışlarını vatanseverlik ve kendini ulus için kurban etme adına meşrulaştırmaya çaba göstermişlerdir.[17] Kadınların gerek yurttaşlık haklarının kullanılmasıyla ilgili, gerekse hayırsever ya da siyasal nitelikli etkinlikleri, en kolayca kadınsı doğalarının doğal bir uzantısı olarak, hak değil de görev olarak meşrulaştırılabilir. Modernlik, yeni davranış tarzlarını benimsemekte görece daha özgür olan erkeklerle, Najmabadi'nin sözleriyle "modern ama iffetli"[18] olmak zorunda olan kadınlar için farklı farklı anlamlar içermiştir.

Bu arada şarkiyatçı tasvirlerin edilgen, peçeli kadın imgelerini tersine çeviren milliyetçi propaganda, açık, atletizm yarışmalarında yer alan, kitleler önünde konuşabilen ve gelişmiş teknolojiyi kullanabilen kadın görüntüleri çizmeye başladı. Graham-Brown'ın söylediği gibi, bu modernlik imgeleri, değişen toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine bir yorumdan ziyade, "yeni" ulusun dinamizminin simgesel imalarıydılar.[19] Schick'e göre, böyle bir bağlamda:

> peçesiz bir kadının fotoğrafı bir traktör, sanayi kompleksi ya da yeni bir demiryolundan farklı değildi; erkeklerin başarılarının bir örneğini daha

17. Türkiyeli ve Mısırlı feministler Halide Edib ve Huda Sharaawi'nin anıları bu görüşü doğruluyor. Kadınların milliyetçi etkinlikleri üzerine daha geniş bir değerlendirme için bkz. B. Baron, "Women's Nationalist Rhetoric and Activities in Early Twentieth Century Egypt", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, haz. L. Anderson vd. (New York: Columbia University Press, 1991).

18. A. Najmabadi, "The Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State* içinde: 49.

19. S. Graham-Brown, *Images of Women*: 220.

simgeliyordu yalnızca. Bu imgelerde kadınlar yine, erkekler tarafından erkekler için yürütülen siyasal söylemin hizmetinde birer nesneye indirgendiler.[20]

Yine de kadınların milliyetçilik içindeki payları, öne sürülenden daha karmaşıktır. Milliyetçi hareketler bir yandan kadınları "ulusal" aktörler; anneler, eğitimciler, işçiler, hatta savaşçılar olarak toplum hayatına daha fazla katılmaya davet ederler. Öte yandan kültürel olarak kabul edilebilir kadın davranışlarının sınırlarını tayin eder ve kadınları kendi çıkarlarını milliyetçi söylem tarafından belirlenen terimler çerçevesinde ifade etmeye zorlarlar. Feminizm özerk değil, onu üreten ulusal bağlamın anlam çerçevesine bağlıdır.

Örneğin, kültürel milliyetçiliğin İslami bir içerik taşıdığı ülkelerde feminist söylem, yalnızca iki şekilde meşruiyet bulabilir: Ya İslami uygulamaların aslında baskıcı olmadığını iddia ederek, ya da baskıcı uygulamaların gerçekte İslami olmayabileceğini öne sürerek. İlk strateji, genellikle, metalaştırılmış ve cinsel açıdan sömürülen Batılı kadınla kıyaslanan Müslüman kadının saygınlığını ortaya çıkartmayı içerir. Bu nedenle şeytanlaştırılmış bir "öteki"ne ihtiyacı vardır. İkincisi, bugünkü ayrımcı toplumsal cinsiyet uygulamalarının gerçekte İslam'a uygun olmadığını gösterecek bozulmamış, özgün bir İslam'ın "altın çağı" efsanesine ihtiyaç duyar. İlk stratejinin sonuçları muhafazakâr, ikincininkiler açıkça daha radikal de olsa, aynı söylemsel mekânı paylaşırlar; hem kadınlar hem erkeklerce paylaşılan milliyetçi söylem tarafından şekillendirilmiş bir mekânı. Bu söylemin kavramlarını değiştirmeye kalkmanın ağır bir bedeli vardır: kimlik, birlik ve beraberliğin dilini kuran ortak anlamlara yabancılaşma.

Kadınları, erkeklerle paylaştıkları bir söylemin tek tutsakları olarak ortaya atmanın belirli bir nedeni olmadığı öne sürülebilir. Ancak, kadınların çıkarları kimi zaman kendi taleplerini dayatabilir ve kendi sınıflarından, dinlerinden ya da uluslarından olan erkeklerden farklı çıkarlar üretebilir. Kadınlar ise, böylesi çıkar farklılıklarını ister açıkça ifade etmeyi, ister bastırmayı seçsinler, her iki halde de bedelini ödeyecek olan kendileridir.

20. I.C. Schick, "Representing Middle Eastern Women: Feminism and Colonial Discourse", *Feminist Studies 2* (1990): 369.

Kadınlar için "modern"in her zaman, özellikle kendi topluluklarının beklentilerine ihanet olarak tanımlanabileceği durumlarda, tehlikeli bir biçimde "yabancı"ya yakın olduğunu ileri sürmek için çok fazla kanıt bulunmaktadır. Bu bağlamda Hatem, Napoleon'un Mısır seferi sırasında bazı orta sınıf Mısırlı kadınların Fransızlar'la işbirliğini nasıl kendi çıkarlarına uygun gördüklerini aktarıyor.[21] Fransız kocaların görünür nezaketlerinden etkilenmiş olan bir grup kadın, Rosetta'da Napoleon'dan Mısırlı ailelerde de benzer ilişkilerin geçerli olması için bir şeyler yapmasını rica etmişlerdi. Sömürgecilere başvuran Mısırlı kadınlara karşı ataerkil tepki son derece şiddetli oldu; işbirlikçileri kılıçtan geçirme maskesi altında, Hatem'e göre kadınları yola getirme niyeti yatıyordu.

Kadınların toplumsal cinsiyet çıkarlarının onları, kendi ülkelerinde düşmanla işbirlikçi durumuna düşürmesi, en azından 1919-1929 arasında Sovyet Orta Asyası'nda Bolşevikler tarafından uygulanan bir toplumsal deneyimde dikkatle belgelenmiş açık bir devlet politikası olarak görülmektedir. Massell'in Müslüman kadınların Sovyet desteğiyle seferber edilmesi konusunda yaptığı çalışma, "devrimci" bir devletin geleneksel dayanışmaları ve akrabalık, töre ve dine dayalı kimlikleri ortadan kaldırmak için kadınları "özgürleştirmesi"nin klasik bir örneğini ortaya koyar.[22] Molyneux da kadınların kurtuluşunun sosyalist dönüşümün bir aracı olarak kullanıldığı pek çok örneği belgelemiştir.[23]

Ne gariptir ki, modernleşmeci devlet tarafından geri, feodal ya da ataerkil olarak tanımlanan yapılar, özellikle de güç kullanılarak baskıcı bir devlet tarafından ortadan kaldırılmışlarsa, etnik özgünlük ya da "ulusal" kimliğin simgeleri olarak yeniden tanımlanıyorlar. Nitekim, Orta Asya'daki "hücum" denemesi Müslüman kimliğinin simgeleri etrafında canlanma üreterek ters tepen bir etki ya-

21. M. Hatem, "The Politics of Sexuality and Gender in Segregated Patriarchal Systems: The Case of Eighteenth and Nineteenth Century Egypt", *Feminist Studies 2* (1986): 250-73.

22. G. J. Massell, *The Surrogate Proletariat.*

23. M. Molyneux, "Women in Socialist Societies: Problems of Theory and Practice", *Of Marriage and the Market* içinde, haz. K. Young, vd. (Londra: CSE Books, 1981): 167-202; ve M. Molyneux, "The Law, the State and Socialist Policies with Regard to Women: The Case of the People's Democratic Republic of Yemen, 1967-1990", *Women, Islam and the State* içinde: 237-71.

ratmıştır. Camiye gidenlerin sayısında önemli bir artış olmuş, Müslüman çocukların (özellikle de kızların) Sovyet okullarından alınması yaygınlaşmış ve daha kötüsü, cemaat ilkelerini ihlal eden kadınlara yönelik korkunç bir şiddet ve cinayet dalgası yükselmiştir. Daha da anlamlısı, eskiden Sovyet yanlısı bir tutum içinde olan erkekler bile, giderek gelenekçi seçkinlerle işbirliği yapmaya başlamış, kendilerini güçsüz ve tehdit altında hisseden kadınlar ise geleneksel rollerini yeniden benimsemeye yönelmişlerdir.

Bu gerilimlerin yalnızca "yabancı" yönetici seçkinlerle yerli halk arasında ortaya çıktığını sanmayalım diye, Vieille çözümlemesini çevredeki tüm "modernleşmeci" devletlere yaygınlaştırıyor. Ona göre devlet, sivil toplumun ayrı varoluşunu reddetmek eğilimindedir. Topluma giderek artan ölçüde müdahale eder, "gündelik hayatın düzenine karışır, bu düzeni sıkıca denetler ve simgesel olarak değersizleştirir".[24] Özel hayatın böylesine bastırılması etkin bir direniş ortaya çıkarabilir. Vieille İran Devrimi'ni "özel"in kamusala karşı geri tepmesi ve Devlet'in özel tarafından sömürgeleştirilmesi" olarak yorumlayacak kadar ileri gider.[25] Erkeklerin şerefi, kadınların merkezinde bulunduğu "özel"e bağlıdır ve devletin bu alana müdahalesi yalnızca, "yurttaşları şereflerinden yoksun bırakmaya ve onları siyasal katılım hakkından mahrum etmeye" yarar.[26] Burada modernist reformcular tarafından "geri" ya da "ataerkil" olarak tanımlanan "özel" alan, zorba bir devlete karşı radikal direniş alanı olarak yeniden tanımlanır. Tipik bir ihmalle Vieille, ne kadınların da bağımsız siyasal katılım hakkına sahip olabilecekleri fikriyle ilgilenir, ne de bu direnişin simgesinin peçeli kadın olması gerçeğinden herhangi bir rahatsızlık duyar.

"Özel"i ataerkil baskı alanı olarak karalamaya ya da devletin cebri müdahalelerine karşı kültürel direniş odağı olarak övmeye niyetim yok.[27] Sadece, özel alanın, toplu kimliğin dokunulmazlığı ve kudsiyetiyle aynılaştırılmasının kadınlar açısından, milliyetçi söylemin iç çelişkileriyle birleştirilince, çok ciddi sonuçlar doğura-

24. Vieille, *a.g.e.*: 66. 25. *A.g.e.*: 67. 26. *A.g.e.*

27. Bu, feministler arasında sürmekte olan bir tartışmadır. Farklı görüşlerin önemli metinleri için bkz. J. Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981) ve M. Barret ve M. McIntosh, *The Anti-Social Family* (Londra: Verso, 1982).

bileceğini söylemek istiyorum. Bu sonuçlar kadınların yurttaşlık haklarını kullanabilen bireyler mi olacaklarını, yoksa içinde bulundukları cemaatlerin vesayeti altında mı yaşayacaklarını geniş ölçüde etkiler.

Milliyetçiliğin dili, grup kimliğinin simgesel hazinesi olarak kadınlara özel bir yer ayırır. Anderson'un belirtiği gibi, milliyetçilik amacını insanın "doğal olarak" bağlı olduğu bir şeyi ifade etmek üzere, ya akrabalık (anavatan, *patria*) ya da yuva/yurt (*heimat*) terimlerini kullanarak tanımlar. Ulus olmak bu nedenle, cinsiyet, soy, ırk gibi seçilmeyen ve kaçınılmazlıklarıyla bizden özverili bir bağlılık ve fedakârlık isteyen oluşumlarla eşitlenir.[28] Kadınların özel alanla bir tutulması, ulus/cemaatin fedakâr bir anne/sadık eş ile hemhal olmasını destekler; bu durumda onu savunmak, hatta onun için ölmek, son derece doğal bir tepkidir.

Daha önce, reformları toplumsal "ilerleme" aracı olarak kullanan milliyetçi hareketlerce kadınların özgürleşmesinin modernlikle eşitlendiğini ileri sürmüştüm. Her şeye rağmen, "modern"in tanımları, belli kimlikler bastırılır ve bir kenara itilirken diğerlerinin ayrıcalıklı ve egemen olduğu siyasal alanda yer alır. Bu süreçte belli etnik, dinsel, dilsel hatta mekânsal (kırsal ya da aşirete karşı kentli) kategoriler değersizleştirilebilir ya da kenara itilebilir. Bunun gibi, laik modern ulus fikri, dayanışma ve kimliğin alternatif dayanaklarını egemenliği altına alır, hatta bazen imha etmeye çalışır. Bu bastırılmış kimliklerin kültürel direnişin mihrakları olabilecekleri, hatta ulus kavramının tartışmalı tanımlarına yol açabilecekleri gerçeği, bunların ille de özgürlükçü bir tavra yol açacağı, ya da kadın hakları açısından olumlu bir gündeme izin vereceği konusunda hiçbir garanti teşkil etmez. Kadınların farklı ulusal, etnik ve dinsel topluluklar arasındaki sınır çizgileri olarak görülmeye devam ettikleri yerlerde, eşit yurttaşlar olarak ortaya çıkmaları tehlikede demektir ve uluslaşma sürecinin bir aşamasında elde ettikleri haklar ne olursa olsun, bir başka aşamada bu haklar kimlik politikalarına kurban edilebilir.

Kadınlar, ulusal/etnik toplulukların kimliklerini korumak ve sınırlarını çizmek amacıyla, farklı yollarla denetlenebilir. Anthias ve

28. Anderson, *a.g.e.*: 131.

Yuval-Davis'in belirttiği gibi bir kadının kiminle evlenebileceği ve çocuklarının yasal konumu ile ilgili düzenlemeler, ait olduğu grubun kimliğinin simgesel sınırlarının yeniden üretilmesi amacına hizmet eder.[29] Yakın zamanlara kadar ne beyaz Güney Afrikalı kadınların ne de Hindistan'daki üst kastlardaki kadınların diğer gruplardan erkeklerle cinsel ilişkiye girmelerine izin veriliyordu. Bunun gibi, Müslüman toplumlarda normal olarak kadınlarının farklı dinlerden insanlarla evlenmelerine göz yumulmaz; oysa İslamiyet eril soy aracılığıyla aktarıldığı için erkeklere böyle bir sınırlama getirilmez.

Kadınlar aynı zamanda hem kültür hem de dil olarak daha geniş toplumda kolay erimez, altkültürel özelliklerinin koruyucusu olarak kabul edilirler. Göçmen kadınlar, ana dillerini kullanmayı sürdürerek, yemek pişirme ve diğer alışkanlıklarında ısrar ederek ve gençlerin terbiyesi yoluyla kültürlerini yeniden üretirler. Kendi ülkelerinde bile azınlıkların kadınları kültürel farklarını erkeklerden çok daha iyi korurlar. Örneğin zorunlu askerlik hizmeti, okula gitme fırsatı ve devlet daireleri ile ya da iş ilişkileri yüzünden egemen kültürle daha sık bağlantıya giren Kürt erkeklerine göre, Türkiye'deki Kürt kadınlarının Türkçeyi öğrenme ihtimali daha düşüktür. Nihayet, kültürel farklılık ifadesini sık sık kadınların giyim ve davranışlarında bulur. Almanya'daki "başörtüsü tartışması"nı çözümleyen Mandel, Hıristiyan Alman çevre ve bu çevrenin potansiyel bozucu etkisi tarafından tehdit edildiklerini algılayan göçmen Türkler arasında örtünmenin ek bir simgesel boyut kazandığını ileri sürer: "Başörtüsünü simgesel bir sınır olarak; bir arada yaşayan iki farklı grubun sınırlarını koymak ve kendilerini manevi bir birliğin parçası olarak kanıtlamak biçiminde görüyorlar".[30] Pek çok Alman ise tersine, başörtüsünü Türkler'in Alman toplumuna uyum sağlamaktaki temel yetersizliklerinin bir işareti ve Türkler'i yurttaşlık haklarından yoksun bırakmayı meşrulaştırıcı bir neden olarak yorumlamaktadır.

29. F. Anthias ve N. Yuval-Davis, *a.g.e.*: 1-15.

30. R. Mandel, "Turkish Headscarves and the 'Foreigner Problem': Constructing Difference Through Emblems of Identity", *New German Critique 46* (Kış 1989): 42.

Kadınları kitlesel eğitim, işgücüne katılım ve yasal haklar yoluyla farklı biçimlerde tanımlanmış "ulusal" alanlara çekmek, laik devlet girişimlerinin standart bir özelliğidir. Bu tür projelerin başarısızlığının ve dinsel, etnik kimliklerin siyasallaştırılmasının, kadın haklarını doğrudan etkileyen sonuçlara yol açtığını keşfetmek bizi şaşırtmamalı.

Kadınlar, Laiklik ve Kişisel Hukuk Politikası

Milliyetçi projeler çoğu zaman etnik, dinsel ve dilsel bakımdan farklı toplulukları çeşitli yollar deneyerek tek bir ulusmuş gibi yeniden tanımlamaya kalkışır: vatandaşlık, yasalar önünde şekli eşitlik, kitlesel eğitim ve medya aracılığıyla yeni yurttaşlık bilinci kalıpları oluşturmak gibi. Ortadoğu ve Güney Asya'daki çoğu ülkede bu birleştirici laik etki en açık biçimde aile mevzuatı ve kişisel hukuk alanında iflas etti. Modern devlet anayasalarında kadınlara sağlanan yasal eşitlik, genellikle erkeklere evlilik, boşanma, çocukların velayeti, nafaka ve miras hakları alanlarında ayrıcalık tanıyan aile mevzuatınca sınırlandırılmıştır.

Hindistan anayasası her ne kadar laik ve kişisel hukuk arasında bir ayrım öngörürse de aynı zamanda er geç tek bir medeni kanun yaratılacağı vaadini de içerir. Mahalli cemaat çekişmeleri ortamında bu amaç gerçekleşmeye her zamankinden de uzak görünüyor. Daha önce değinilen Şah Banu olayı (bkz. bu kitapta "Kadın, İslam ve Devlet") hakkını arayan bir Müslüman kadının Hint devlet yasalarından yararlanamadığını ve bu hak arayışın Müslüman azınlıkla Hindu yöneticiler arasında bir pazarlık konusuna dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Pathak ve Rajan bu olaydan yalnızca, azınlığın dinsel özgürlüğünü bastırmak ve böylece kendi egemenliklerini sürdürmek için Müslüman kadınların refahıyla ilgileniyormuş gibi yapan Hindu çoğunluğun yararlandığını belirtiyorlar.[31]

Bu, beklenebileceği gibi bazı Müslüman kadın örgütlerinin Şah Banu lehine karara karşı çıkmalarına ve cemaatlerinin tehdit altında olduğu algısını benimsemelerine neden oldu. Yazarlar bu olayı aynı zamanda devletle ataerkil aile arasında, kadınların "korunma-

31. Z. Pathak ve R. S. Rajan, "Shahbano", *Signs 3* (1989): 558-82.

sı"na ilişkin bir çekişme olarak da yorumluyorlar. "Devlet tarafından bireysel bir yurttaş olarak kadına tanınmış her hak, devlet içinde devlet gibi işleyen dinsel cemaatler tarafından ancak yarım yamalak uygulanabilir,"[32] diyorlar. Ne var ki, Müslüman cemaatine taviz olarak çıkarılan yeni mevzuat dolayısıyla Müslüman kadınların devlet yasalarından yararlanmasını engelleyenin de yine Hindistan devletinden başkası olmadığını unutmamak gerekir.

Oommen, Güney Asya'daki çok dinli ulus devletlerin karşılaştırmalı bir çözümlemesinde laiklik adına ileri sürülen iddiaları sorguluyor. Devletin niteliği ya da söz konusu dinlerin özellikleri ne olursa olsun, devlet politikasının egemen dinsel topluluğun kuralları, değerleri ve hayat tarzları tarafından şekillendirildiği sonucuna varıyor.[33] Chhachhi, daha da ileri giderek, Hint milliyetçiliğinin laik amaçlarına karşın, cemaat bilincini istismar ettiğini ve Hinduizm'le özdeşleşen bir milliyetçiliği körüklediğini söylüyor.[34] Kadınlık imgelerinin cemaat kimliğinin ifadesiyle doğrudan bağlı olduğunu; bu nedenle Şah Banu davası ya da 1987'de Deorala'daki *sati* (dulların yakılması) olayındaki gibi durumların cemaatçiliği körükleyen fırsatlar olarak ortaya çıktığını öne sürüyor. Hindistan siyasal ve kamusal hayatında cemaatçiliğin artışı dinlerin yeniden canlanmasını açıkça teşvik edici; bunun ise ne çoğunluk ne de azınlık gruplarından kadınların haklarını daha ileri götürmeyeceği meydanda.

Din ve devlet yasalarına dayalı hukuk ikiliği, farklı rejimler altında, Arap dünyasında da sürüyor. Aile hukuku ile kişisel hukuk, öteki yasalar tamamen laik olsa bile, genellikle şeriata dayalı. Hijab, bunun baştan beri kadın hakları üzerindeki tartışmaları belirleyen Arap milliyetçiliğinin birbirine zıt eğilimleri ile bağlantılı olduğunu öne sürer.[35] Kadın eşitliğinin yandaşları ve muhalifleri, liberal ve muhafazakâr milliyetçi kamplara ayrılmışlardır. Kasım Amin'i izleyen liberaller Avrupa'yı güçlü kılan demokrasi, özgür-

32. *A.g.e.*: 569.

33. T. K. Oommen, "State and Religion in Multi-Religious Nation States", *South Asia Journal 1* (1990): 17-33.

34. A. Chhachhi, "Forced Identities: the State, Communalism, Fundamentalism and Women in India", *Women, Islam and the State* içinde: 144-75.

35. N. Hijab, *Womanpower.*

lük ve yasalar önünde eşitlik bakımından Arap dünyasının Avrupa'ya benzemeye çalışmak zorunda olduğunu ileri sürüyorlardı. Aynı zamanda bu amaçlara İslami bir çerçeve içinde ulaşılabileceği iddiasındadırlar. Öte yandan muhafazakâr milliyetçilerin inancına göre yabancı işgaline direnmenin tek yolu gelenekleri korumaktı; "kadın özgürlüğü" kavramı ise Arap toplumunun kalbine, yani aileye saldırarak onu zayıflatmayı amaçlayan yabancı bir aşıydı. Hijab, Arap dünyası güçlü bir tehdit altında olduğunu hissettikçe muhafazakâr milliyetçi akımların da o oranda güçleneceğini öne sürdü. Sonuç olarak, kadınlar için eşit haklar talebi ile İslami geleneğin biçimlendirdiği kültürel değerlere ihanet arasında kurulan ilişki güçlendi; böylece kadınların konumunda daha fazla bir değişim olması da engellendi. Arap dünyasından pek çok feminist yazar da kadınların özgürleşmesine karşı kültürel direnişi emperyalist Batı ile ilişkiler bağlamında ele almışlardır.[36]

Ancak İslam'ın dışarıya karşı cemaat kimliğinin belirleyicisi gibi kullanılması, "yabancılık" ve farklılık ithamının yalnızca ulusal sınırların dışındakiler için kullanıldığı anlamına gelmiyor. Zubaida'nın belirttiği gibi, cemaatçi duygular halkın gözünde Avrupalı Hıristiyan güçlerle özdeşleşebilen yerel dinsel azınlıklara da yönelebiliyor.[37] Aynı şekilde, Batılılaşmış yerel seçkinler, yalnızca bozulmuşlukla değil, Pehlevi İranı'ndaki *gharbzahdegi* (Batılılarca zehirlenmiş) seçkinler gibi ahlaken lekeli olmakla da suçlanabiliyor. Mısır'da milliyetçilik ve kadınların özgürlüğü arasındaki ilişkiyi inceleyen Philipp, yüzyılın başında yayınlanan feminist kadın dergilerindeki kadın gazeteciler arasında, azınlık cemaatlerinden kadınların (Kıptiler, Suriyeli ve Lübnanlı Hıristiyanlar, Yahudiler) açık bir sayısal üstünlükleri olduğunu söylüyor.[38] Bu üstünlük, kadınların özgürlüğünün ancak vatanseverlik karşıtı bir gelişmeyi temsil edebileceği sonucuna varan Mustafa Kâmil gibi muhafaza-

36. L. Ahmed, "Early Feminist Movements in Turkey and Egypt", *Muslim Women* içinde, haz. F. Hussain (Londra: Croom Helm, 1984); F. Mernissi, *Beyond the Veil*; N. el Seddavi, "The Political Challenges Facing Arab Women at the End of the 20th Century", *Women of the Arab World* içinde.

37. S. Zubaida, *Islam, the People and the State* (Londra: Routledge, 1988).

38. T. Philipp, "Feminism and Nationalist Politics in Egypt", *Women in the Muslim World* içinde: 277-94.

kâr milliyetçilerin şüphelerini fena halde doğrulamış oluyor. Bu nedenle "Batı"yı kimin ya da neyin temsil ettiği sorusu genellikle dış dünyadan çok, ulusun kendi içindeki sınıf, din ya da etnik bölünmelerle ilgilidir. Nader dikkatimizi, "Batıcılık" ve onunla ilişkilendirilen şeytaniliğin (materyalizim, bunalım, ahlaksızlık, vb.) Ortadoğulu kadınlar üzerinde toplumsal denetim kurulmasını sağlayan mekanizmalar olarak kullanıldığı gerçeğine çekiyor.[39]

(Muhafazakârlar) Batı'yı kendi hastalıklarını ihraç ettiği için suçlayacak yerde bu hastalıkları ithal eden ajanları ararlar. Bu, Arap kadınları haklarından mahrum kılan bir tür "kuşatma mantığı"nın gayet iyi meşrulaştırılması ve buna koruyucu bir eylem olarak göz yumulması ile neticelenir.[40]

Al-Khalil, konuyu Arap milliyetçiliği, en azından Baasçı uyarlaması açısından ele alarak, daha da temel bir soru sorar: Arap milliyetçiliği hiç laik bir proje geliştirmiş midir? Al-Khalil'e göre, ulusal kimliğin sınırları Araplar'ın İslamiyet içinde en önde gelen ulus oldukları tezi ile çizilebildiği için, pan-Arabizm doktriner olarak İslam'la bağlantılıdır. Arap milliyetçiliğinin babası Michel Eflak'ın sözlerine göre İslam'ın gücünün "yeni görünümü", "pan-Arabizm" dir.[41] Al-Khalil, dinsel cemaatin hâlâ Ortadoğu politikalarının hammaddesi olduğunu ve ulus devlet ya da sosyal sınıflarla özdeşleşmenin ikincil bir konumu olduğunu ileri sürer. Osmanlı millet sistemi altında güçlenmiş olan cemaat bilinci, on dokuzuncu yüzyılda, farklı cemaatlerin koruyucusu olarak kabul edilen Avrupalı güçlerin bölgede etki kurmak için kullandıkları bir araç olarak yoğunlaşmıştır. Al-Khalil, uluslaşma ve modernleşme sürecinde cemaatçiliğin geleneksel rollerinden birçoğunun çözülmüş olmasının, başka yönlerden modern olan Araplar'ın hayatı üzerinde cemaatçiliğin manevi gücünü yoğunlaştırmış olabileceğini öne sürüyor.

Arap dünyasındaki modern devletlerin çoğu, aile ve kişisel hukuk alanlarında her şeye rağmen yasal reform yapmak için girişimde bulundular. Hâlâ İslami hukukun çerçevesi içinde kalmalarına karşın, kadın haklarını genişletmeye çalıştılar. Irak'ta 1978'de yü-

39. L. Nader, "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women", *Cultural Dynamics 3* (1989): 324-55.

40. *A.g.e.*: 327.

41. S. Al-Khalil, *The Republic of Fear* (Londra: Hutchinson, 1989): 211.

rürlüğe konan Kişisel Yurttaşlık Yasası buna örnektir. Joseph, kadınlara yeni haklar tanınmasının ana amacının onların işgücü potansiyelini harekete geçirmek ve geniş aile, aşiret ya da etnik grup gibi geleneksel bağlılık odaklarıyla bağlarını koparmak olduğunu ileri sürer.[42] Al-Khalil bu yasamayı yalnızca partinin ve liderin gücünü pekiştirme denemesi olarak yorumlar:

> Babaların, ağabeylerin, amcaların ve amca oğullarının, Irak nüfusunun yarısı üzerinde, farklı derecelerde gerçek iktidar ve denetim uygulamak üzere sıraya girmiş olmaları bir tedirginlik unsuru. Böylece, Lider'e, partiye ve devlete yeni bir bağlılık oluşturulacaksa, kadınların geleneksel olarak onları kocalarına ve erkek akrabalarına bağlayan sadakat bağlarından "kurtarılmaları" gerekiyor.[43]

Bu bağlamda bu gibi yasalar, "özel alan" ve bunun yıkıcı merkezkaç gücü üzerinde, totaliter bir toplumsal denetim projesinin parçası gibi görünüyor. Aynı mantık çocukların İlerici Gençler ve diğer gençlik teşkilatlarında siyasal örgütlenmesine de uygulanabilir. Toplumsal aktörler olarak kendilerine atfedilen yeni değerler ve aile içi konumlarındaki göreli yükseliş, parti ve devlete mutlak bağlılıklarına dayalıdır.

Özgüllüğüne karşın Irak'taki durum, tek örnek değil. Kadınları etkileyen reformcu yasalar sık sık, nihai hedefleri birey olarak kadınların özerkliğini artırmak değil, onları ulusal kalkınma hedeflerine daha etkin bir biçimde katmak olan, otoriter ve "güdücü" rejimlerce desteklenir. Kadınların siyasal örgütlerdeki bağımsız girişimleri tipik bir biçimde aktif olarak engellenir ve bölücü sayılır. Kadınların oy hakkını kazanmalarından bir yıl sonra, 1935'te, Türk Kadın Birliği'nin feshedildiği Türkiye'de; kadınlara oy hakkının tanınmasının hemen ardından 1956'da tüm feminist örgütlerin yasa dışı ilan edildiği Nasır'ın Mısır'ında bu böyle olmuştu. Atatürk'ün, Rıza Şah'ın ve Nasır'ınki gibi birbirinden farklı rejimler, ulusal birlik ve bütünlük ve modern bir merkezi bürokrasinin geliştirilmesi hedefinde ortaklaşırlar. Bu hedef, kadınların yeni kadroların oluşturulması ve yeni bir yurttaşlık anlayışının yerleştirilmesi için sefer-

42. S. Joseph, "Elite Strategies for State-Building: Women, Family, Religion and the State in Iraq and Lebanon", *Women, Islam and the State*: 176-200.

43. Al-Khalil, *a.g.e.*: 92.

ber edilmeleri ile uyumludur. Kadınların eğitimi ile her düzeyde nitelikli işgücüne katılımlarında gözle görülür bir gelişme oldu; kamusal alandaki görünürlükleri yalnızca artmakla kalmadı, aynı zamanda yeni bir meşruiyet de kazandı.

Bağımsızlık sonrasında çoğu devlet, aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinde önemli etkileri olan çelişik gelişmelerle yüz yüze geldi. Kapitalistleşme süreçleri yerel cemaatlerin çözülmesine neden oldu, kentlere kitlesel göçü körükledi, toplumsal eşitsizlikleri derinleştirdi ve akraba dayanışmalarını zayıflattı. Aile içinde yaşlılar ve gençler arasındaki, cinsiyetler arasındaki geleneksel otorite ilişkilerinin maddi temeli bu süreçlerle temelden aşındı.[44] Kapitalist pazarlara eklemlenme belki de "özel" alandaki ataerkilliği herhangi bir reformist yasadan daha fazla yıprattı. Örneğin 1926'da kabul edilen laik Türk Medeni Kanunu, kapitalist ekonominin yaygınlaşmasının etkisiyle kırsal bölgelerde gerçek bir dönüşüm başlayana kadar fiilen işlemedi. Daha önce ücretsiz işgücü olarak haneiçi ekonomisinde etkin olan kadınlar artık giderek artan sayılarda ücretli işgücüne katılmak zorundaydılar. Mernissi, Fas'tan veriler kullanarak kültürel idealler (erkeğin geçimi sağladığı, kadının korunduğu bir hayat) ile gerçek durum arasındaki büyüyen uçurumun kadın-erkek ilişkilerini şiddetli bir gerilim ve çatışma alanına dönüştürerek bir "cinsel normsuzluk" durumu yarattığını gösterir.[45] Köktendinci ideolojilere halk arasında duyulan ilginin, bu çağdaş gelişmelerce tehdit edildiklerini ve hakarete uğradıklarını hisseden erkeklerin derin endişeleri yüzünden yaygınlaştığını öne sürer.[46]

Nitekim daha yakın zamanda kimi iktidarlar milliyetçiliğin erken aşamalarındaki kadın haklarının genişletilmesini "İslamlaştırma" programları uyarlayarak tersine çeviriyor gibi görünüyorlar. Bu yaklaşım en çok İslamiyet'in resmi devlet politikası ile bütünleştiği İran ve Pakistan'da açıkça görülüyor. Bangladeş'ten Cezayir'e kadar bir dizi ülkede de benzer bir eğilim var. Milliyetçi projelerin sosyal adalet ve siyasal düzeydeki başarısızlıkları genellik-

44. D. Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy".

45. F. Mernissi, *Beyond the Veil.*

46. F. Mernissi, "Muslim Women and Fundamentalism", *MERIP Reports* (no. 153, Temmuz-Ağustos 1988): 8-11.

le yalnız teknik değil "manevi" yönden de başarısız olarak nitelendiriliyor ve dayandıkları dünya görüşlerinin bütünüyle yeniden sorgulanması gerektiği düşünülüyor.

Laik milliyetçiliğin sorunları ve siyasal İslam'ın artan rolü üzerine önemli çalışmalar var. Bakış açıları çok çeşitli. Badie ulus kavramının, devletin (dinsel bir topluluk olan ümmetten farklı olarak) nispeten yabancı kaldığı Müslüman toplumlarda, sınırlı bir harekete geçirici gücü ve kabul edilme potansiyeli olduğuna işaret eder.[47] Zubaida ise buna, İslamcı hareketlerin kesinlikle ulus-devletin siyasal alanı içinde ortaya çıkan modern gelişmeler olduğu yolunda inandırıcı bir karşılık verir.[48] Zubaida'ya göre, ulus oluşumunun başarısızlığı siyasal kültür ya da etnik bileşimin kimi asli niteliklerinden değil, yurttaşlara ulusal varlıkta bir yer veren ya da ulusal istikrarı sağlayan ekonomik ve siyasal kazanımların yokluğundan kaynaklanır.[49] Devletlerin yeterli kaynak yaratma ve dağıtmadaki başarısızlıkları, çelişki ve bölünmeleri kuvvetlendirir ve dinsel, etnik, bölgesel ifadeler bulur. Yurttaşların sınırlı kaynaklara ulaşmasında aracılık ederek ve daha işlevsel bir dayanışma odağı oluşturarak hayati bir rol üstlenen bölgesel bağlılıkların rolü ve önemi giderek artar. Devlet dağıtım sisteminde yerel nüfuz ağlarından ve birincil rekabetlerden yararlandığı için, yurttaşlar da hem kendilerini devletin potansiyel baskıcı ve keyfi uygulamalarından korumak hem de yetersiz yönetimi dengelemek ya da bu yetersizlikten yararlanmak için kendi birincil dayanışmalarına başvururlar. Halkın artan hoşnutsuzluğu ve sürüp giden meşruiyet bunalımlarıyla başedemeyen hükümetler kadınların denetimini kendi cemaatlerine ve ailelerine havale ederek kadın yurttaşlarını tam yasal korunmadan mahrum bırakmayı taktik olarak seçebilirler.[50] Yukarıda değinilen Şah Banu olayının bu çerçevede yorumlanması gerekir. Üstelik

47. B. Badie, *Les deux états: Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam* (Paris: Fayard, 1986).

48. S. Zubaida, *Islam, the People and the State.*

49. S. Zubaida, "Nations: Old and New", *Ethnic and Racial Studies 3* (1988): 329-39.

50. R. Jahan, "Hidden Wounds, Visible Scars: Violence against Women in Bangladesh", *Structures of Patriarchy* içinde, haz. Agarwal (Londra: Zed Books, 1988): 199-227; D. Kandiyoti, "Islam and Patriarchy".

devlet destekli köktendincilik hareketlerine tanık olunan ülkelerde, ataerkil otorite uygulamaları kamusal alanlarda kadınların kılık ve davranışını düzenlemekte sınırsız yetki verilen, ancak kendileriyle ilintisi olmayan erkeklerce, örneğin din adamları, polisler ya da işgüzar vatandaşlarca yürütülür.[51] Bu tür gelişmeler hem kadınların yurttaşlık haklarının kırılganlığını hem de ulusal projelerin en zayıf halkasının kadınlar olduğu gerçeğini ortaya serer.

Sonuç

Kadınların milliyetçi akımlara dahil edilmeleri sömürgecilik sonrası toplumların çoğunda zengin belirsizlik ve çelişki örnekleriyle doludur. Rowbotham'ın belirttiği gibi, milliyetçi ve antiemperyalist hareketler kadınların durumunun ve ikincil konumlarını meşrulaştıran dinsel öğretilerin sorgulanması için önemli bir kavramsal alan açtı.[52] Kadınların özgürleşmesi liberal milliyetçi ideolojinin merkezi bir ilkesi haline geldi. Reformcular çoğu zaman, kadınların özgürleşmesini meşrulaştırıcı "yerli" model arayışı içinde bir seçici yönteme başvurdular. Pek çoğu aydınlanma ideallerinden etkilenmiş ve laik düşüncede olsalar da, kadınların konumundaki herhangi bir değişikliğe ancak ulusal çıkarlara uygun olduğu sürece göz yumulabileceği fikrini zımnen onayladılar. Üstelik, muhafazakâr, antimodernist kültürel milliyetçilik savunucuları kadınların ataerkil denetimi ile örtüşen bir kültürel saflık yorumunda ısrar ederek daha da güçlü bir kozu ellerinde tutmaktadırlar. Bu yorum toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişimlerle Batılı kültür emperyalizmine teslimiyetin eşitlenmesiyle kolaylaşır. Bu ideolojik savaşlar boyunca kadınlar topluluklarının geriliğinin kurbanı, ulusun yeni kurulan dinçliğinin ve modernliğinin simgeleri ya da el değmemiş ulusal değerlerin ayrıcalıklı kaynağı olarak çeşitli biçimlerde resmedilir. Aynı zamanda milliyetçi hareketlerin etkin katılımcıları da olan kadınlar kendi çıkarlarını kültürel milliyetçilik parametreleri

51. A. Chhachhi, "The State, Religious Fundamentalism and Women: Trends in South Asia", *Economic and Political Weekly* (18 Mart 1989): 567-78.

52. S. Rowbotham, *Women in Movement: Feminism and Social Action* (Londra: Routledge, 1992).

içinde ifadeye zorlanırlar, kimi zaman taleplerinin radikal potansiyelini bizzat bastırırlar ya da sansür ederler.

Bağımsızlık sonrası ortaya çıkan pek çok devletin başına bela olan siyasi meşruiyet ve ekonomik bölüşüm alanında başarısızlıkları, daha önceki milliyetçi projelerin laiklik iddialarının sorgulanmasına neden olmuştur. Etnik ve dinsel kimliklerin artan biçimde siyasallaşması yeni çelişkileri körükler, var olan ulusal birlik tanımlarına meydan okur, yeni kültürel canlanmalara ve kültürel kimliklere dayanır; köktendinci hareketleri destekler.

Bu yazı boyunca toplumsal cinsiyet düzenlemesinin kültürel kimlik ve farkın ifadesinde merkezi önem taşıdığını iddia ettim. Kadınların cemaatlerinin sınır taşları ve toplu kimliklerinin ayrıcalıklı taşıyıcıları olarak nitelendirilmeleri, onların modern ulus devletlerin tam anlamıyla yurttaşları olarak ortaya çıkışlarına olumsuz etkide bulunur. Bu, en açık biçimde kadınların zorlukla kazandıkları yurttaşlık haklarının, laik projelerin çöküşünün ilk kurbanı haline gelmesinde görülür. "Özel"e baskıcı devlete karşı bir direnme alanı olarak ya da kültürel kimliğin en belirleyici odağı olarak değer veren söylemler, çoğu durumda "özel" denenin ataerkilliğin daha dolu dizgin işlemesine bağlı olduğunu gözden kaçırmamıza yol açmamalı. Yapmamız gereken, tersine, kadınları tutsak kılmadan (veya rehine olarak almadan) fark ve çeşitliliğe izin veren bir kimlik dili aramaktır.

Üçüncü Bölüm

MODERNLİK VE KADIN/ERKEK KİMLİKLERİ

Ataerkil Örüntüler

Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar

BU YAZININ amacı, Türk toplumundaki erkek egemenliğinin değişen biçimlerini incelemek üzere nasıl bir gündem izlenmesi gerektiğini tartışmak. Ataerkillik (patriarka) hâlâ pek çok eleştiriye konu olan[1] problemli bir kavram olmakla birlikte, kadınların bağımlılığı sonucunu doğuran bir dizi kurumsal ve kültürel uygulamayı ele almak üzere bu kavramdan yararlanacağım.

Başka yazılarımda,[2] farklı akrabalık sistemlerinin kadınların hayat seçeneklerini kısıtlayan, yaşam stratejilerini yönlendiren, di-

1. Bu konudaki en son tartışmalardan birkaç örnek vermekle yetinirsek, bkz. M. Walters, "Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination", *Sociology 23* (1989): 193-211; S. Walby, "Theorising Patriarchy", *Sociology 23* (1989): 213-34; J. Acker, "The Problem with Patriarchy", *Sociology 23* (1989): 235-40. Ayrıca bkz. M. Mann, "A Crisis in Stratification Theory? Persons, Households/Families/Lineages, Genders, Classes and Nations", *Gender and Stratification* içinde. Tartışmada, ataerkillik teriminin sanayi-sonrası toplumlardaki erkek egemenliğini betimlemeye elverişli olmayışından, toplum yaşamının tümünü kapsaması gereken, bu durumda sosyal bilimler paradigmasını altüst edebilecek olan toplumsal cinsiyetin kuramsallaştırılmasının patriarka kuramlarına yeğlenmesi gerektiğine kadar uzanan çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Ben, toplumsal cinsiyet kavramını yalnız cinsiyet farkını anlatan değil, cinsiyet hiyerarşisini de içeren bir kavram olarak ele aldığı, böylece toplumsal cinsiyeti kavramada iktidarı merkezi bir terim olarak koruduğu sürece, bu ikinci kavramsallaştırmaya daha yakın hissediyorum kendimi. Ancak bu konuda hâlâ bazı belirsizlikler bulunduğu için ataerkillik (patriarka) terimini yeğlemekteyim. Çünkü bu kavram bütün sınırlılıklarına karşın, eşitsizlik ve hiyerarşiyi, toplumsal cinsiyetin anlattığından çok daha iyi anlatmaktadır.

2. D. Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy".

renme ve mücadele biçimlerini etkileyen farklı erkek egemenliği sistemlerini tanımladığını savundum. Geniş bir karşılaştırmalı perspektiften bakarak Türkiye'yi, Ortadoğu'nun, Güney ve Doğu Asya'nın büyük bir bölümüyle birlikte otoriteyi, erkek soyundan devam eden geniş aile içerisinde, yaşlı erkeğin elinde bulundurduğu "klasik ataerkillik"in tarihsel bölgesi içerisine yerleştirdim. Ataerkilliğin bu biçimine özgü yapısal özellikler şunlardır: Saygınlık kalıpları yaşa dayalıdır, kadınlar ve erkekler için farklı hiyerarşiler söz konusudur, cinslerin faaliyet alanları ayrışmıştır (ve hatta mekânda da ayrıştırılarak kurumsallaştırılabilir), nihayet, kadınların emeğine ve üreme kapasitelerine evlenerek dahil oldukları erkek soyu tarafından el konur. Bu hane tipinin klasik ataerkil olarak tanımlanan bölgelerde gözlemlenen biçimlerinin çok değişken olduğunu göz önünde bulundurarak,[3] bunu esas olarak bir ideal-tip şeklinde ele almış ve kadınların hayatlarının değişik dönemlerinde ona ayak uydurma ya da direnme amacıyla kullandıkları stratejileri araştırmıştım. Ayrıca bu sistemin, zorunlu yerleştirme ve göçebe aşiretlerin özerkliklerini yitirmelerinden, köylü tarımının pazara açılmasına, farklı şehirleşme süreçlerine ve işgücü göçlerine[4] dek uzanan geniş bir sosyo-ekonomik değişme yelpazesinin etkisi altında kalarak nasıl değiştiğini ele aldım. Üretim ve yeniden üretimin koşullarında meydana gelen değişikliklerin nasıl yeni belirsizlik alanları yarattığını ve yaş ve toplumsal cinsiyete dayalı ilişkilerde yeni hane oluşumlarına ve aile dinamiklerine yansıyan yeni pazarlıklara yol açtığını göstermeye çalıştım. Ataerkil ilişkilerin çözümlenmesinde, bunların odaklandığı evlilik ve aile kurumlarına özel bir ayrıcalık tanıyan yaklaşımlara paralel bir çizgi izlemekteyim.

Bu yazıda ise, bu çözümleme düzeyinin kuşku duyulamayacak bir öneme sahip olmasına rağmen, erkek egemenliğinin işleyiş mekanizmalarına ancak sınırlı ve kısmi bir açıklama getirebileceğini

3. Osmanlı Türk hanelerinde bu durumu değiştiren demografik faktörlerle ilgili olarak bkz. A. Duben, "Nineteenth and Twentieth Century Ottoman-Turkish Family and Household Structures", *Türk Toplumunda Aile* içinde.

4. D. Kandiyoti, "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Women and National Development* içinde; bu kitapta s. 23-53. D. Kandiyoti, "Rural Transformation in Turkey and its Implications for Women's Status", *Women on the Move* içinde.

ileri süreceğim. Türk toplumunda cinsler arası asimetri, hane, sınıf ve işgücü piyasalarının sınırlarını aşan pek çok kültürel pratikle üretilmekte, temsil edilmekte ve yeniden üretilmektedir. Bu nedenle araştırma gündemimizi, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin yeniden üretiminde yapısal, ilişkisel ve simgesel olarak etkili olan tüm toplumsal kurumları da dahil edecek şekilde genişletmek zorundayız. Ancak bunu yaparken Türkiye'deki kadın araştırmalarında yaygınlık kazandığı görülen, kadın merkezli alan-listeleri yaklaşımını (hukukta kadın, çalışma yaşamında kadın, eğitimde kadın, politikada kadın, kitle iletişiminde kadın, vb.) sürdürmekten de vazgeçmeliyiz. Çünkü, ilk olarak bu yaklaşım bizi, Türk ordusu gibi, kadınları dışlayan veya marjinalleştiren, ancak erkeklik değerleri ve erkek kimliğinin üretiminden birinci derecede sorumlu olan kurumları ele almaktan caydırmaktadır. Ataerkilliğin anlaşılabilmesi için merkezi bir konumu olan erkek kimliklerinin sorgulanması konusunda, bugüne kadar sistemli hiçbir çalışma yapılmamış olması, açıklanması zor bir olgudur. İkinci olarak toplumsal cinsiyete dayalı egemenlik durumunu, içerisinde oluştuğu farklı bağlamlardaki görünümlerini birbirlerine ekleyerek anlamaya olanak verecek bir çözümleme modeli gerçekçi değildir. Toplumsal kurumlar, tekil bir ataerkil mantığı yansıtmazlar, tersine, her biri, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin hem yaratıldığı hem de sorgulandığı siyasal süreçlerin ve iktidar ilişkilerinin alanıdırlar.

Bu yüzden, Türkiye'de feminist araştırmaların izleyebileceği verimli yollardan birisi, toplumsal cinsiyet pratikleriyle farklı kurumsal alanlarda geçerli olan ideolojiler arasındaki gerilimlerin ve çelişkilerin incelenmesine öncelik tanınması olabilir.[5] Örneğin, Türk devleti eviçi ataerkilliğin meşruiyetini, aile yasasını değiştirerek doğrudan ve kadınları "yurttaş" tanımı içerisine dahil ederek de dolaylı olarak kırmıştır. Ama bir yandan da istihdam, eğitim ve sosyal güvenlik alanlarında ayrımcı uygulamaları sürdürmüştür. Kamu refahını sağlamaya yönelik önlemlerin yokluğu ya da zayıf-

5. R. W. Connell'ın toplumsal cinsiyete dayalı politikaların farklı kurumlardaki etkisini anlatmak üzere kullandığı "toplumsal cinsiyet rejimleri" kavramını çok yararlı bulmaktayım ve bu metinde de kavrama bu anlamda başvuruyorum. Bkz. R. W. Connell, *Gender and Power* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1987).

lığı, kadınların çocuklar, hastalar ve yaşlılarla ilgili olarak yüklendikleri bakıcı rollerinin devam etmesinde etkili olmuştur. Bu arada 1980'lerde izlenen iktisat politikalarının daha da ağırlaştırdığı bir ekonomik ortamda, kadınların parasal katkıları hane halkının refahı için giderek daha zorunlu hale gelmiştir. Bu gelişme, ekonominin düşük ücretli kesimlerinde, yarı-zamanlı veya geçici işlerde, sendikalaşmamış küçük atölyelerde ya da ev merkezli, örgütlenmemiş başka faaliyetlerde istihdam edilmeye hazır kadın işçi arzını genişletmiştir. Kadınların iş piyasasına girişleri çoğu zaman elverişsiz koşullarda yer alsa da, evlilik ilişkilerinin kısmen gözden geçirilmesine yardımcı olabilmekte ve hanedeki cinsiyete dayalı işbölümünün yeniden tanımlanmasını zorunlu kılabilmektedir.[6] Ancak bu değişmeler, arka planında kadınların toplumdaki uygun yeri ve davranışı konusunda artan bir ideolojik tutuculuk ortamında gerçekleşebilir. Bu bakımdan Türkiye'deki laiklik ve Batılılaşma konusundaki bitmek bilmeyen politik tartışmanın gerek İslami değerlere bağlılık, gerekse laik özgürleşme yönünden tekrar kadınları hedef aldığını vurgulamak gerekir.[7] Son zamanlarda gündeme gelen "türban" tartışması ve ona eşlik eden hukuk kavgası bunun kanıtıdır.[8] İslamcı yayınların artan etkisi de aynı şeyi yansıtmaktadır. Toplumsal cinsiyetin gün geçtikçe "politikleştiğine" tanık olmaktayız. Devlet iktidarını ele geçirmeye aday bütün taraflar kadın haklarını ilgilendiren bir dizi konuyu içeren oldukça açık programlar hazırlamakta ve kadınları kendi parti örgütlerine çekmeye çalışmaktadırlar. Buna karşılık, görünüşte cinsiyetle bağlantılı olmayan enflasyon gibi bir olay, oy vermede giderek toplumsal cinsiyetle bağlantılı bir sonuç doğurmaktadır; gerçekten, aile bütçesinin idaresinde artan rollerine koşut olarak kadınlar, erkeklerden çok daha

6. Hale Bolak, "Aile İçi İlişkilerin Çok Boyutlu Kavramlaştırmasına Yönelik Öneriler", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde.

7. Bu eğilimin tarihsel öncülleri için bkz. D. Kandiyoti, "Women and Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", *Women-Nation-State* içinde.

8. Bu tartışma üniversite öğrencilerinin derslere "çağdaş kıyafetle girmelerini" öngören öğrenci Disiplin Yönetmeliği'nin bir maddesinin değiştirilmesiyle başladı. Bu değişiklik İslami kıyafete bürünmenin yasallaştırılması şeklinde anlaşıldı. Ancak Cumhurbaşkanının Anayasa Mahkemesi'ne açtığı dava sonucu madde iptal edildi ve başını örtmek isteyen öğrencilerin protestolarına yol açtı.

fazla oranda, enflasyonu iş başındaki hükümete yöneltilen eleştirilerin birinci sırasına yerleştirmektedirler. Kadın seçmenlerin, erkek akrabalarından bağımsız hareket etmeye başladıklarını gösteren güçlü kanıtların ışığında, sayıca büyüyen, etkili bir kadın kamuoyunun ortaya çıktığından kuşku edilemez.[9] Ne var ki, Türkiyeli kadınların toplumsal aktörler olarak, mensup oldukları sınıfların ve yaşadıkları yörelerin sonucu olan bir dizi çelişkinin izini taşıdıkları ve toplumsal cinsiyet çıkarları konusunda ortak bir görüşe sahip olmadıkları –kadın hareketlerinin İslami eğilimlerden, değişik laik-feminist platformlara uzanan bir çeşitlilik gösterdiği dikkate alınırsa– açıktır.

Türk toplumunu etkisi altına alan, karmaşık ve çoğu zaman çelişkili sonuçlar doğuran güçlü karşıt-akımlar, erkek egemenliğinin değişik kurumsal bağlamlardaki etkilerini yer yer güçlendirmekte, yer yer de zayıflatmaktadır. Toplum bilimciler olarak bizlerin kullandığı dil ve modeller bu çelişkilerden bazılarını gün ışığına çıkarırken, bazılarının da göz ardı edilmesine ve yok sayılmasına yol açmıştır. Bu nedenle, Türkiye'de toplumsal cinsiyetin kurumsallaştırılmasının özgüllüklerini anlama çabalarımızı derinleştirirken, araştırmalarımızda benimsediğimiz varsayımların da enine boyuna irdelenmesi gerekmektedir. Kısa bir yazıda, gündemdeki bütün sorunları ele almak olanaksız olduğundan, yazının bundan sonraki bölümlerinde, yapılması gereken çalışmalara bir örnek oluşturmak üzere, kadın ve aile üzerine söylemlerin evrimini çözümlemekle yetineceğim.

Kadınlar, Aile ve Modernlik Söylemi

On dokuzuncu yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başında, Osmanlı evlilik töreleri ve daha genel olarak Türk kadınlarının ıstırabı konusunda açık bir protesto vaveylası yükseldi. Bu protestocuların çoğu, şeriat yasalarının dört kadına kadar evlenme izni tanıdığı, onlara sayısız cariyeler ekleyebilecek konumda olan, karılarını istedikleri an boşayabilen ve evin dışındaki davranışlarını sıkı bir denetim

9. Ayşe Güneş-Ayata, "Türkiye'de Kadının Siyasete Katılımı", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın.*

altında tutan üst ve orta sınıf erkekleriydi. Bu erkek feminizmi olgusu Ortadoğu'nun başka ülkelerinde ve genel olarak Üçüncü Dünya ülkelerinde de görüldüğünden, birçok bilimsel araştırmaya konu edilmesi doğaldı.

Jayawardena, örneğin, bu tür feminist hareketlerin yükselişini anti-emperyalist ve milliyetçi mücadelelere, genel bir laikleşme sürecine, sosyal reform ve modernlik konularına duyulan ilgiye ve "aydın" bir yerli orta sınıfın doğuşuna bağlamaktadır.[10] Yüzyıl başının Mısır'yla ilgili çözümlemesinde Cole da, kadınların özgürleşmesinin savunuculuğunu yapan Kasım Amin gibi üst sınıf reformcularıyla kadınların özgürleşmesini bir tehdit olarak algılayan Talat Harb gibi alt sınıf aydınları arasındaki sınıfsal bölünmeye dikkat çeker.[11] Aralarındaki anlaşmazlığın merkezinde Avrupalı güçlerle bağları ve onlara karşı takındıkları tavırlar yatmaktadır. Sözü edilen aydınlardan ilki Avrupalılar'la hem ekonomik hem de kültürel bakımdan bütünleşmiştir, ikincisi ise marjinalleşmiş ve yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Böylece kadınların özgürleşmesi meselesi gerçekte "Batılılaşma"dan başka bir şey olmayan modernlikle özdeşleştirilmiş ve onunla karıştırılmıştır. Bu durum Ortadoğu'da hep feminizmin "ilk günahı" olarak zikredilmiş, ileri sürülmüştür.[12]

Ancak Batılılaşma, modernlik ve esas olarak İslami değerlerle tanımlanan yerli kültür arasındaki gerilimler konusundaki bu çok haklı, anlaşılır kaygı, hayati bir konunun dikkatimizden kaçmasına neden olmuştur. Bu erkek reformcular gerçekte *kendileri için* ne istemekteydiler? Aile yaşamlarının hangi yanını o kadar tahammül edilmez buluyorlardı? İşte bu konuda, Osmanlı erkek romancıların eserleri son derece aydınlatıcıdır.[13] Bu erkekler, öyle anlaşılıyor ki, artık yaşlı kadın akrabaları tarafından ayarlanan ve denetlenen görücü usulü evlilik istememektedirler; romantik ilişki ve aşk özlemi çekmektedirler; karşılıklı düşünce alışverişinde bulunabilecekleri

10. K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World.*

11. J. R. Cole, "Feminism, Class and Islam in Turn-of-the-century Egypt", *International Journal of Middle East Studies 13* (1981): 387-407.

12. L. Ahmed, "Early Feminist Movements in Turkey and Egypt", *Moslem Women* içinde.

13. D. Kandiyoti, "Cariyeler, Fettan Kadınlar...", bkz. bu kitapta s. 146-61.

eğitilmiş zevceler istemektedirler; iki cinsin rezalet yada dedikodu korkusu olmadan bir arada bulunabilecekleri bir sosyal yaşam özlemektedirler, kısacası, geleneksel Osmanlı hayatının baskıcı kurallarından kurtulmak, özgür olmak derdindedirler. Bu isteklere ne yüzeysel bir Batı kopyacılığı, ne de Stone'un[14] ileri sürdüğü gibi, çekirdek aile içerisinde "duygusal bireycilik" arayışı denebilir. Adını koymak gerekirse, bu tam anlamıyla, ailedeki Osmanlı ataerkil düzenine erkek başkaldırısının bir biçimiydi ve böyle bir başkaldırı ancak, söz konusu erkekler kendi kuşaklarından kadınları da peşleri sıra sürükleyebilirlerse başarılı olabilirdi. Bu erkeklerin çoğunluğu aynı zamanda, mutlakçı bir yönetimin, Hakim-i Mutlak olan Sultan'ın kulları da olmak istemiyorlardı artık. Kulluk yerine anayasal bir rejim altında yurttaş olma yolundaki ihtirasları, Jön Türkler tarafından, 1908'de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara el koymasıyla gerçekleştirildi.

Kadınlarla ve aileyle ilgili ideolojinin kesin ve gerçek anlamda özgün bir biçim alması, bu dönemden sonraya rastlar. Bu döneme kadar Batılılaşma ile İslam arasında sıkışıp kalan tartışmaya, ideolojik anlatımını İkinci Meşrutiyet'in Türkçü akımlarında bulan Türk milliyetçiliği yeni bazı öğeler katmıştır. Daha da önemlisi İttihat ve Terakki Cemiyeti, bu dünya görüşünü kendi aile politikasının parçası haline getirmek üzere bir atılım yapar. Zafer Toprak'ın "Milli Aile" ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sosyal politikalarıyla ilgili çözümlemesi bu noktada çok aydınlatıcıdır.[15] 1917 Aile Kanunu bu politikanın bir ürünüydü ve daha önce Osmanlı yönetimi altında yaşayan çeşitli *milletlerin* dini otoritelerince düzenlenen ve hepsinin kıskançlıkla korudukları aile hukukuna merkezi devletin ilk müdahalesiydi.

Yine de asıl kopuş, Kemalizm ve cumhuriyetin kuruluşuyla gerçekleşti (bkz. "Kadın, İslam ve Devlet"). Aile yasasının laikleştirilmesi ve kadınlara seçme seçilme haklarının tanınması, Tekeli'nin

14. L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800* (Londra: Widenfield and Nicholson, 1977).

15. Z. Toprak, "The Family, Feminism, and the State during the Young Turk Period, 1908-1918", *Premier Rencontre internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie moderne* içinde.

çok doğru olarak saptadığı gibi, Osmanlı devletinin teokratik surlarını yıkmak ve yeni devleti meşrulaştıracak bir ideolojiyi oluşturmak gibi daha kapsamlı bir mücadelenin öğeleriydi.[16] Bu arada Türkiye Cumhuriyeti'nin "yeni kadın"ı rejimin simgeleştirilmesinde ön planda bir rol aldı: Törenlerde şortla gösteri yaptı, okul ya da asker üniformasıyla bayrak taşıdı ya da balolarda Batı modasına uygun gece elbisesiyle dans etti. Atatürk'ün erkek çocukların tercih edildiği, ataerkil bir toplumda kız çocuklarını evlat edinmesi de bu bağlamda anlamlı bir olgudur. Tümü iyi yetişmiş bir meslek kadınları kuşağı, cumhuriyet kadroları arasına katıldılar.[17] Yeni rejimin, Türkiye'de kadınlar için yeni bir çağın açıldığını haber verdiği düşünülebilirdi.

Başlangıçta bu değişiklikler yalnızca dar bir şehirli tabakayı etkiledi. Anadolu topraklarının büyük bölümü pazarla bütünleşmiş değildi ve tarımın ticarileşmesi değişik tempolarda ilerliyordu. Merkezi devletin ve aygıtlarının topluma nüfuzu da değişkenlik gösteriyordu ve birçok bölgede zorunlu askerlik ve vergi toplamayla sınırlıydı. Okullaşma ve sağlık hizmetleri yavaş yavaş yaygınlaşmaktaydı. Ancak 1950'ler gibi ileri bir tarihte bile yapılan antropolojik araştırmaların[18] gösterdiği gibi, klasik ataerkilliğin maddi temelini oyacak pek az değişiklik olmuştu. Kadınlara ve onların hayatını düzenleyen evlilik sözleşmelerine gelince; bunlar sıkı biçimde yerel toplulukların denetiminde kalmıştı ve artık cumhuriyetin aydın teknokratlarının "geleneksel" hatta "geri" diye niteledikleri törelere uygun olarak yapılmaktaydı. Gelenek ve modernlik söylemi yeni bir boyut kazanmıştı. Artık Batı'ya karşı Osmanlı örflerini değil, köylülere ve aşiretlilere karşı şehirli seçkinleri anlatmak üzere kullanılıyordu.

1950'den sonra kırsal alanlara sermayenin girişi çok iyi incelenmiştir. Bu araştırmaların konumuz açısından önemli yanı şudur: Cumhuriyet reformlarının başarılı olamadığı yerde tarımsal makineleşmenin yalnızca iki mevsim kullanılması yetmişti. Eviçi patri-

16. Ş. Tekeli, "Women in Turkish Politics", *Women in Turkish Society* içinde.
17. A. Öncü, "Turkish Women in the Professions: Why So Many?", *Women in Turkish Society* içinde.
18. P. Stirling, *Turkish Village*.

arkası tehdit altındaydı ve aile içindeki ataerkil otoritenin karşısına yeni tabakalaşma süreçleri ve toplumsal hareketlilik kanalları dikilmekteydi. Genellikle yaşlı, daha az okumuş ve politik bakımdan marjinal erkeklerin oluşturduğu bir grup erkeğin yaşadığı statü kaybı, erkeklerin bir bütün olarak statü kaybettikleri anlamına gelmiyordu; tersine erkek egemenliğinin temelleri yeniden tanımlandı ve pazarlıklara konu oldu. Artık statü, sadece aileden, köyden ya da soydan kaynaklanamaz duruma gelmişti. Sermaye, eğitim, politik dayanaklar ve kayırma mekanizmaları gibi yeni maddi ve simgesel kaynaklar giderek önem kazanmaktaydı. Erkeklerin kendi hanelerinde hâlâ birer reis gibi davranabilmelerini mümkün kılan şey, artık evdışı kaynaklara erişme yeteneklerinin dolayımından geçmekteydi.[19] Ayrıca bu değişikliklerin hızı ve içeriği konusunda bölgeden bölgeye önemli farklar görülebiliyordu.

Türkiye artık, daha önce hiç olmadığı kadar, aile içi toplumsal cinsiyet ilişkilerini düzenleyen birbirinden çok farklı rejimlerin yan yana yaşadığı bir ülke olmuştu. Ne var ki bu değişkenlik ve çeşitliliği anlatmak üzere kullanılan terminoloji uzun süre modernleşme kuramından ödünç alındı. Türkiye'nin sonunda, geleneksellikten modernliğe götüren bir yola girdiği kabul ediliyor ve bu sürecin aile ve karı-koca ilişkilerinde de onlara tekabül eden yapılara sahip olduğu düşünülüyordu. Sosyolojik ve demografik araştırmalar geniş aileyi kırsal; geleneksel, çekirdek aileyi ise modern ve kentsel olarak betimlediler. Bu sınıflandırma şemasına sığmayan hane bileşimleri ise "geçiş" biçimleri olarak nitelendi. İdealleştirilen "modern" çekirdek aile, eşlerin birbirini özgürce seçmelerini, eşler arasında ve çocuklarla ilişkilerde rol paylaşımını öngörüyordu. Bu tip karı-koca ailesinin Batı'da kadınların ezilmesinin odağı olarak görülüp eleştirildiği bir dönemde, Ortadoğu'nun başka yöreleri gibi Türkiye'de de bu ailenin daha özgür bir aile biçimi olduğuna inanılması bir kara mizah örneği olarak görülebilir. Ama görülmemelidir. Gerçekten söz konusu aile modeli, genç çiftin yaşlı akrabalarının denetiminden kurtulup daha özerk olmasını sağladığı ölçüde, özgürleştirici bir modeldi. Mernissi'nin Müslüman toplumlarda kadın-erkek yakınlığına karşı var olan kültürel baskılarla ilgili savla-

19. D. Kandiyoti, "Social Change and Social Stratification".

rını dikkate alacak olursak, modern çekirdek aile ideolojisinin yepyeni ve köktenci bir kopuş vaat eden bir ideoloji olarak algılanmasını anlamak mümkündür.[20]

Modernleşme kuramının önde gelen sakıncalarından biri, hiç şüphesiz, kavramsal açıdan yoksullaştırıcı etkisiydi. Hane halkının bileşimine ve hane halkı tiplerine demografik açıdan bakmak ve cinsiyete dayalı işbölümünü anlatmak üzere rol kuramını kullanmak, farklı toplumsal cinsiyet düzenlerinin gerçekte ne olduğunu ayırt etmekten bizi alıkoydu; bunların aile içi iktidar ve otoritenin kendine özgü farklı ifadelendirilme yolları olduğunu, ya da Poster' in deyimiyle,[21] farklı otorite ve sevgi örüntüleri olduklarını fark etmemizi engelledi. Sonuçta değişik sosyal tabakalarda aile hayatlarının duygusal yönüyle ve her bağlamda etkili olan toplumsal cinsiyet dinamikleriyle ilgili pek az bilgi edinebilmiş olduk.

Tabii, bu eğilimin kayda değer istisnaları da olmuştur. Kıray, babaların oğulları üzerindeki otoritesinin meşruluğu konusunda ortaya çıkan bunalımın yol açtığı gerilimleri gözlemleyen, annelerin bu gibi çatışmalarda nasıl tampon işlevi gördüğünü ve giderek "güvenilir evlat" olarak erkeklerin yerini almaya başlayan kız çocuklarıyla ilgili değerlendirmelerin nasıl değiştiğini saptayan ilk sosyologdu.[22] Olson Türk çekirdek ailesinin, Batı'daki emsalleriyle yapısal benzerliğine karşın, eşlerin faaliyet ve ilgilerinin ayrışmasına daha fazla olanak tanıdığını saptadı.[23] Kâğıtçıbaşı "modern" Türk ailesinin, üyelerin birbirlerinden ve yakın akrabalardan bağımsızlaşmasına, modernleşme kuramının varsaydığı ölçüde yer vermediğini, tersine aile üyeleri arasında yoğun bir karşılıklı duygusal bağımlılık bulunduğunu ileri sürdü.[24] Şehirli orta sınıfların "apartman" yaşantısının bir parçası olan salon kullanımı üzerinde yoğunlaşan duyarlı araştırmasında Ayata, sınıfsal statü ile evkadın-

20. F. Memissi, *Beyond the Veil.*

21. M. Poster, *Critical Theory of the Family* (Londra: Pluto Press, 1982).

22. M. Kıray, "Changing Roles of Mothers: Changing Intra-Family Relations in a Turkish Town", *Mediterranean Family Structures* içinde.

23. E. Olson, "Duofocal Family and an Alternative Model of Husband-Wife Relationships", *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde.

24. Ç. Kâğıtçıbaşı, "Intra-Family Interaction and a Model of Change", *Türk Toplumunda Aile* içinde.

lığı rolünün nasıl birlikte yeniden üretildiklerini ortaya koydu.[25] Bu araştırma Türkiye'de modernlik ve gelenek imgeleri arasındaki gerilimin ailelerin somut yaşamına nasıl –kelimenin gerçek anlamında– bir "bölünme" getirdiğini, salonda geçerli olan tüketim, resmi giyim ve tavırlarla, evin geri kalanında geçerli olan resmiyet dışı ve samimi ilişkilerin karşıtlığını sergileyerek göstermektedir. Bolak'ın çalışması ise işçi sınıfından çiftler arasında karı-koca hakları ve sorumluluklarının pazarlık konusu edilişini çok ince biçimde ele alan başka bir çözümleme önermektedir.[26] Son yıllarda, Türk aile hayatında sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin işleyiş mekanizmalarını daha iyi anlamamıza katkıda bulunacağı kuşkusuz olan mikro çözümlemelerin çoğaldığını görmekteyiz.

Buna karşılık toplumsal cinsiyet ilişkileri ve ideolojilerini biçimlendirmede bir aracı olarak devlete atfedilen rolün giderek azımsandığını, hatta tümüyle yok sayıldığını görmekteyiz. Bu tavır değişikliğini kısmen ilk kuşak Kemalist feministlerin, cumhuriyet reformlarının propagandasını ön plana çıkarmaları ve bu reformlara kadınların durumunu değiştirmede atfettikleri yararla açıklamak olasıdır. Benim de aralarında bulunduğum birçok sosyal bilimci, aile ve toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişmeleri, üretim ve yeniden üretimin değişen koşullarına ve sosyal tabakalaşmanın yeni biçimlerine bağlama eğilimini benimsediler. Bu açıdan bakıldığında, devletin sosyal ve ekonomik politikaları ailedeki ataerkil düzen üzerinde ancak dolaylı ve planlanmamış sonuçlar doğuran uzak bir etken olarak görülmekteydi. Bu yüzden devletin erkek egemenliği biçimlerinin yaratılması ve yeniden üretilmesinde nasıl doğrudan doğruya etkili olduğu ancak kısmi ve sistematik olmayan incelemelerde ele alındı. Aynı şekilde, daha önceki dönemin devlet destekli "feminizmi" ile kadınları tek tip bir yurttaşlığın yaratılması için denetim altına almaya çalışan tek parti rejiminin otoriter yapısı arasında ne gibi ilişkiler bulunduğu yeterince açığa çıkarılmadı.[27] Kaldı ki, bu dönemin dönüştürücü araçları arasında en önem-

25. S. Ayata, "Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim 42* (1985): 5-25.

26. H. Bolak, *a.g.e.*

27. Bu konunun tartışması için bkz. D. Kandiyoti, "End of Empire: Islam Nationalism and Women in Turkey", *Women, Islam and the State* içinde. Nora Şe-

li yerin yasal reformlara atfedilmesi, yeni bir kadın kimliğinin yaratılması gibi, toplumsal cinsiyetin biçimlendirilmesinde aynı derece önemli, ama gözlemlenmesi aynı derecede kolay olmayan ideolojik müdahalelerin göz ardı edilmesine yol açtı. Bu bağlamda, modernlik ve gelenek terimlerinin kadınlık ve erkeklik kimliklerinin değişik yaşanma biçimleri arasındaki önemli ama bilincine varılmayan bazı farkları temsil ettiğini öne sürmek de mümkündür. Nitekim bu kalıplar cumhuriyet sonrası kuşakların hayat tarzlarını ve toplumsal cinsiyete dayalı öznelliklerini biçimlendirmede etkili olmuştu.

Başka bir yazımda[28] kadınların Türkiye'de kamu yaşamına girmelerinin "cinsiyetsiz" bir kimliğe, hatta bir ölçüde erkek kimliğine bürünmekle meşrulaştırıldığını ileri sürdüm. Cinsiyet temelinde kesin şekilde ayrışmış, erkek şerefinin kadınların davranışıyla yakından bağlı olduğu bir toplumda, kadınların kamu yaşamına katılmaları ancak, saygınlıklarını koruma ve erkeklere kendilerini cinsel nesne olarak sunmama yönünde verdikleri kuvvetli işaretlerle mümkün olabilirdi. Cumhuriyetin peçesiz "yeni kadın"ı, kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kuralları benimsedi: Koyu renkli kostüm, kısa saç ve makyajsız yüz. Bu yalnız kendilerini çalışma hayatına adamış kadınların süse ayıracak zamanlarının olmadığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda güçlü bir sembolik zırh görevi de görüyordu. Arat'ın oldukça yakın bir dönemde yapılmış araştırması bile,[29] kamusal roller üstlenen kadınlar üzerinde "saygın erkekler" gibi davranma ve cinsiyet kimliklerini arka plana itme yönünde bir baskı bulunduğunu göstermektedir. Bu tür baskıların başka toplumlarda da var olması, kadınlık ve erkeklik kimliklerini belirleyen özgün kültürel kuralları ve bunların doğurduğu etkileri in-

ni, 16. yüzyılda çıkarılan ve kadınların kıyafetleri ve davranışlarını düzenleyen fermanlarla, daha sonraki çağlarda kadınlar yararına yapılan, cumhuriyet reformları da dahil birçok daha modernleşmeci müdahalenin, aynı otoriter devlet geleneğinin ürünü olmaları bakımından birbirlerini izlediklerini savunmaktadır. Bkz. N. Şeni, "Ville Ottomane et Représentation du Corps Feminin", *Les Temps Modernes 456-7* (1984): 66-95.

28. D. Kandiyoti, "Cariyeler, Fettarı Kadınlar...".

29. Y. Arat, "Obstacles to Political Careers: Perceptions of Turkish Women", *International Political Science Review 6* (1985): 355-66.

celemenin acil bir ihtiyaç olması gerçeğini ortadan kaldırmaz. Biz sosyal bilimcilerin henüz, bu konuları ele almaya uygun bir dil geliştirebildiğimiz söylenemez. Bizim başaramadığımızı, kendilerini farklı sosyal bilim disiplinlerinin modelleriyle bağlı saymayan ve bu çetrefil alana cesaret, duyarlılık ve çoğu zaman da belirli bir mizah anlayışıyla yaklaşmayı beceren kadın romancılarımızın bir ölçüde başardıklarını savunmak mümkündür.

Özetle, gündemimize, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin yaratılması ve yeniden üretiminde etkili olan bütün toplumsal kurumların ve pratiklerin incelenmesi; farklı kurumsal alanlarda var olan gerilim ve çelişkilere özel bir dikkat gösterilmesi ve Türkiye bağlamında erkeklik ve kadınlık kimliklerinin nasıl oluşturulduğu sorunlarının dahil edilmesi gerektiğini savunuyorum. Bu alanları araştırmaya başladığımızda, bir dizi önemli soruyu cevaplandırmak zorunda kalacağız: Toplumsal cinsiyet kalıplarının üretilmesinde kilit rol oynayan sosyal bağlamlar ve pratikler nelerdir? Bu farklılıkları tanımlamak üzere hangi ideolojiler seferber olmaktadır? Erkekler arasındaki iktidar ve egemenlik biçimleri, ataerkilliğin yeniden üretilmesinde nasıl bir rol oynamaktadır? Toplumun kurumsallaşmış baskı ve şiddet uygulama tarzlarıyla belirli erkek kimliklerinin üretilmesi arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu sorular, henüz hemen hemen hiç el değmemiş geniş bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Erkeklerle ve erkek kimliğiyle bugüne kadar yalnız kadınların ezilmesiyle ilişkili olduğu ölçüde ilgilenildi. Daha geniş bir bağlamda, Türk toplumunda iktidar ve egemenliğin kurumsallaşma biçimleriyle olan ilişkilerine bakmadığımız ölçüde, ataerkilliğin nasıl işlediğini gereğince anlayamadığımızı keşfedebiliriz. Bu yazıyı, ortaya attığı sorulara yanıt getirmekten çok, bir dizi yeni soru ve ne kadar anlamlı oldukları tartışmalı bir dizi önermede bulunmanın ötesine gitmeyen bir deneme olduğunun bilincinde olduğumu belirterek sonlandırmak istiyorum. Ancak, eğer verimli bir tartışmayı başlatacaksa, işlevini görmüş olacaktır.

Erkeklik Paradoksları

Ayrımcılığın Yaşandığı Toplumlar Üzerine Bazı Düşünceler

BU YAZIDA, özgün araştırma gündemime girmemesine karşın beni, Müslüman toplumlarda erkekliğin çeşitli yönlerini araştırmaya sevk eden nedenleri açıklayacağım. "Kadın, İslam ve Devlet" konusunda tamamen farklı bir proje için malzeme toplanması sürecinde (bkz. bu kitap, s. 92-118), erkek kimliğinin yapılanması ile ilgili varsayımlar ve görüşler de bir yandan birikti ve artık göz ardı edilemeyecek bir ısrarla gündemi işgal etti. Erkeklik üzerine bu odaklanma beni ataerkilliğin doğasına dair ilk varsayımlardan bazılarını düzeltmeye, gözden geçirmeye ve kullandığım malzemeyi değerlendirme tarzımı sorgulamaya götürdü. Bu nedenle bu aşamada kesin olmayan ve keşfe yönelik gözlemlerimi yerine oturtabilmek için kat ettiğim mesafeyi açıklayacağım.

Ortadoğu'da kadınların kurtuluşu ve modernleşme sorunları üzerinde araştırma yapan herkes eninde sonunda feminizmden yana olan, kadınları aşağılayan cahil bırakma, eve kapatma, çok karılılık, kocanın tek taraflı boşanma hakkı gibi uygulamalara herkesten önce başkaldıran "aydın" erkeklere rastlar. Bu erkeklerin varlığının nedenini sorgulamaya gerek olmadığını, çünkü onların ortaya çıkışının bir dizi açıklaması olduğunu düşünüyordum: sömürgeci yayılma sonucunda Batı'ya açılma,[1] bu bağlamda yeni sınıfların

1. L. Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992).

ortaya çıkışı[2] ve yeni gelişen milliyetçi projelere özgü modernite yönelik daha evrensel bir eğilim.[3]

Bununla beraber, erkek reformcuların daha derinde yatan niyetlerinin altında neler gizlendiğine ilişkin kuşkularım vardı ve bu erkeklerin kadınların baskı altında tutulmasından açıkça yakınırken aslında, cemaat ve özellikle de baba otoritesinin kendileri üzerinde kurduğu denetimden kurtulmak için, kendi çıkarları adına isyan ediyor olabileceklerini düşünüyordum.[4] Peki bu durumda, onların ifade tarzının sadece öğretici ve akılcı değil, aynı zamanda öfke ve nefret de dolu oluşunu nasıl açıklayabilirdim? Mazhar Ul Haq Khan, *purdah** ailesinin erkek ruhunu nasıl tahrip ettiği konusunu ateşli bir üslupla dile getirir:

> Bir *purdah* kocanın karısına ya da karılarına davranışı otoriter, bazı durumlarda da gerçekten acımasız ve sadistçedir. Çok karılılık söz konusu olduğundaysa karıları arasında huzuru ancak katı bir otorite ve buyurganlıkla sağlar. O göründüğü anda Zenana'da (Hint haremi) başgösteren korkulu telaşı sezen çocuklar da anneleri ve zenananın öteki kadın sakinleri gibi korku, kaçma ve sakınma isteği duyarlar. Bu durum çocuklar ve babaları arasında duygusal bir uçurum yaratır.[5]

Çaresiz anne ister istemez oğluna benzer duygular aşılar ve farkında olmadan onu kendi suretinde biçimlendirir. Ancak erkek çocuk eve kapatılmış anne üzerinde aşırı bir iktidara sahiptir ve erken yaşta annenin çaresizliğinin kaynağını kavrar. Bu, "*Purdah* anne ile küçük oğlu arasındaki ilişkinin tuhaf bir şekilde, sessizce tersine dönmesine yol açar", bu nedenle annenin sokağa ve pazara gitmesi oğluna bağlıdır; hatta oğul, davranışlarından ötürü annesini azarlayabilir, çevrede erkekler varsa ona örtünmesini emredebilir.[6] Mesaj açıktır: *Purdah* ve çok karılılık yoluyla kadınların baskı altında tutulması sonuçta erkek psikolojisini sakatlar ve bozar.

* Örtünme, peçe; burada cinsiyet ayrımına dayalı hane biçimi. (ç.n.)

2. J. R. Cole, "Feminism, Class and Islam in Tum-of-the-century Egypt".

3. K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World.*

4. D. Kandiyoti, "Cariyeler, Fettan Kadınlar..."

5. M. H. Khan, *Purdah and Polygamy: A Study in the Social Pathology of Muslim Society* (Peşavar: Cantt, 1972): 113.

6. *A.g.e.*: 119.

Erkeklerin toplumsal cinsiyetler arasında var olan iktidar ilişkisinin sonuçlarından yararlandıklarını saptayarak, bu tarz bir söylemi, asıl olarak kadınların kurtuluşundan çok kendi çıkarlarını gözeten yeni bir erkek gündemi olarak açıklayabilirdim.[7] Ancak yavaş yavaş, erkek reformcuların çoğu zaman egemen patriarkın konumunu değil, mesafeli, ne yapacağı belli olmayan, görünürde her şeye egemen bir baba karşısında, güçsüz durumdaki reddedilmiş ya da dışlanmış annenin genç oğlunun bakış açısını ifade ettiğini fark etmeye başladım. Acaba feminizm yandaşı bir maske ardında daha erken dönemde bastırılmış bir erkekliğin öfkesini mi duyuyordum?

Bazı erkeklerin aile içindeki gelişimleri sırasında yaşadıklarının gerçek hoşnutsuzluklara neden olabileceğini göz ardı etmiştim. Erkeklik rolünün onlara bu kültürel imkânı sağladığı yolunda dayanaksız bir temelden yola çıkarak, kendilerinin de patriarklar, gelişkin erkekler olduğunu varsaymak gibi bir hataya düşmüştüm. Müslüman toplumlarda erkeklerin yaşam döngüsünün farklı aşamalarının yapılanışına gerekli duyarlılığı göstermiş olsaydım, safça yekpare bir yetişkin erkeklik varsaymak yerine, onların çelişkili yaşantılarının karmaşık dokusunu görebilirdim kuşkusuz.

Bob Connell'ın güçlüklerimden bazılarını çözmeye yarayan çalışması[8] bu noktada karşıma çıktı. Connell erkekliği, erkekliğin kadınlığa karşı tanımlandığı bir toplumsal cinsiyet düzeni içinde kurulan ve bu yolla kadınlarla erkekler arasındaki iktidar ilişkilerini sürdüren toplumsal bir yapılanma olarak sunar. Dolayısıyla erkeklik diye tek bir şey yoktur. Erkekler arasındaki iktidar ilişkileri kadar, kişilik gelişiminin farklı örüntüleri de farklı erkeklikleri yapılandırır. Benim bakış açımdan Connell'ın en yararlı önerisi, erkekler arasındaki toplumsal cinsiyet politikalarının "hegemonyacı" ya da "toplumsal olarak egemen" erkekliğin nasıl tanımlanacağı konu-

7. Psikanalitik değerlendirmelerin farkındayım ancak bunları doyurucu bulmuyorum. Ashis Nandy'nin Hintli reformcu Rahhamoun Roy'un Sati'ye karşı eylemlerini, annesine yönelik olan ve daha geniş bir kültürel bağlamda kadınlara yayılan çatışmalı duygularının yoğun (ve kamusal) bir telafisi olarak görmesini ikna edici bulmadım (A. Nandy, *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture,* Delhi: Oxford University Press, 1980).

8. R.W. Connell, *Gender and Power: Society, The Person and Sexual Politics* (Stanford: Stanford University Press/Oxford: Polity Press, 1987).

sunda mücadeleleri içermesidir. Hegemonyacı erkeklik biçimi ise verili bir zaman ve yerde ataerkilliğin belirli bir biçimde kurumlaşması ve kadınların denetlenmesi için belirli stratejileri tayin eder.

İlk çalışmalarımda, bu çeşitliliğe sadece kadınların ezilmesi ve direnişi perspektifinden bakmıştım. Ataerkilliğin değişik biçimlerinin saptanmasına, kadınların bunlarla başa çıkmak için başvurdukları stratejileri araştırarak girmeyi önerdim. Kadınların sınıf, kast ve etnik kimliğe göre çeşitlilik gösteren bir dizi somut kısıtlama altında saptadıkları stratejilerin "ataerkil pazarlık" olarak adlandırdığım durumu belirlediğini savundum. Bu ataerkil pazarlıkların kadınların toplumsal cinsiyete dayalı öznelliklerinin biçimlenmesinde güçlü bir etkisi olduğunu varsaydım ve kadınların yaşam döngülerinin farklı noktalarında belirli ataerkil senaryolara nasıl katlandıklarını ya da ne şekilde direndiklerini çözümlemeye çalıştım.[9] Dolayısıyla ataerkilliğin kendini esas olarak aynı cins içinde değil, cinsiyetler arasındaki ilişkilerde yeniden ürettiğine yönelik varsayımın nedeniyle, erkekler arasındaki dinamiklerle fazla ilgilenmedim; bu durum akrabalık ve aile gibi bazı kurumlara diğerlerinden (devlet, ordu gibi) daha fazla ayrıcalık tanımama yol açtı. Her ne kadar hâlâ ataerkilliğin en keskin ifadesini kadınların bağımlılığında bulduğuna inansam da, ataerkil ilişkilerin yeniden üretiminin yeterli bir açıklamasını yapabilmek için, erkek kimliğinin üretiminden birinci derecede sorumlu bu kurumları daha çok dikkate almak gerekir.

Connell'ın yaklaşımı toplumun ikincil konuma ittiği erkeklik tarzlarının sorgulanmasını mümkün kılar ve belirli erkek kategorilerinin marjinalleşme ve damgalanma deneyimlerini açığa çıkarır. Batı'da, bu sorgulama asıl olarak eşcinsel, işçi sınıfı veya siyah olmaları nedeniyle ezilen erkeklerde odaklaştı. Üçüncü Dünya'da ise, merkezi yeri sömürgeleştirilmenin psikolojik etkileri aldı. Bu etkiler genellikle toplumsal cinsiyet dilinde betimlendi. Bu Nandy'nin İngiliz yönetimi altında Hindistan'ı anlatımında son derece açıktır. Nandy, Batılı sömürgeciliğin cinsel ve politik egemenlik arasındaki benzerliği kullandığını; politik ve sosyo-ekonomik egemenliğin, erkeklerin ve erkekliğin kadınlar ve kadınlık üzerindeki egemenliğini simgeselleştiren kültürel bir mutabakat yarattığını yazar.[10] Ba-

9. D. Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy".

zı milliyetçilerin Hint erkekliğini kurtarmak için sonunda saldırganla özdeşleşmeye kadar varan tepkisel bir söylem ürettiklerini iddia eder.[11]

Şimdiye kadar şu soru akla gelmiş olabilir: Egemenlik altına alan ve alınan erkeklikler üzerine bu açıklamalar, Ortadoğulu erkek reformcular konusundaki açmazımı ne şekilde çözdü? Kuşkusuz, egemenlik altındaki erkekliğin bütün biçimlerine yaptığım göndermelerde sınıf, kast ve etnik kimlik ya da cinsel yönelimlere dayalı yapısal eşitsizliklerin izleri vardır. Bunun toplumlarındaki değişmenin öncüleri olan seçkin erkeklerle ne gibi bir ilişkisi olabilir? Durumlarını hiç olmazsa kısmen egemen erkek kimliğindeki muhtemel bir bunalım olarak yorumladığım ölçüde, kuşkusuz bir ilişki söz konusudur. Bu, başka şeylerin yanı sıra, babalarının aile düzeninin yol açtığı yaşam tarzlarının da reddini içerir.[12] Bu gibi bunalımları sömürgecilik ve Batı egemenliğinin etkileri olarak teşhis ederek yalnızca dış güçlere atfetmek konusunda Nandy ile hemfikir değilim. Burada belirli ataerkillik sistemlerinin iç çelişkilerine yeterince dikkat edilmediği kanısındayım. Eğer belirli toplumsal bağlamlara dayalı özgül erkeklikler varsa, bu noktada hem sürekllik gösteren hem değişen örüntülerin çözümlemesi bizzat bu bağlamların somut sorgulanmasında aranmalıdır. Bu nedenle Müslüman Ortadoğu'da ve özellikle Osmanlı Türkiyesi'nde yüzyılın başlangıcında erkekliğin şekillenme biçimleri ve bundan sorumlu başlıca kurumlar konusuna dönüyorum.

10. A. Nandy, *The Intimate Enemy* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

11. Sömürgecilik kuşkusuz çatışan erkeklik tanımları üstüne mücadeleden daha öte bir şeydir; ancak bu türden bir imgenin, Hindistan'da sömürgecilik sonrası dönemde topluluklar arası çatışmalara da sızmış olması, bu imgenin esnekliğinin işaretidir. Nitekim Hindu vaiz faşizm yanlısı Rashtriya Swayamsewak Sangh (RSS), kana susamış erkeksi müslümanlara karşıt olarak tanımladığı, erkekliğinden olmuş Hindu erkekliğini yeniden canlandırma çağrısıyla hâlâ Hindu erkekliğini harekete geçirmektedir.

12. Osmanlı toplumunun modernleşmesinin asıl olarak Osmanlı ailesindeki "bunalımla" birlikte anılması hiç de rastlantı değildir (A. Duben ve C. Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility*, [Cambridge: Cambridge University Press, 1991; *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul: İletişim, 1996]). Bu modernleşmenin aynı zamanda kadınlık ve erkeklik durumlarında bir değişim anlamına geldiği, bu konudaki literatürde daha az açık kabul görür.

Mesafeli Kocalar ve Kayırılan Oğullar

Her ne kadar böyle bir inceleme için aşikâr başlangıç noktası aile olsa da, benim genel olarak cinsiyete dayalı öznelliğin oluşumuna dair yaklaşımlara ilişkin bazı kaygılarım vardı. Dikkatler aile üzerinde yoğunlaşınca insan kaçınılmaz olarak değişik psikanaliz esinli kuramlara başvurmaya meyleder. Erkekliğin kültürel kavramlarına ilişkin geniş tabanlı bir araştırmada, Gilmore da pek çoklarının yaptığı gibi, erkek kimliğinin gelişimini yeni Freudcular'a dayanarak açıklar:

> Ayrı bir insan olabilmek için oğlan çocuğun önemli bir iş yapması gerekir. Oğlan bir sınavdan geçmek zorundadır; annesiyle bağını koparmalıdır... Böylece oğlanın erkekliği, annesinden ayrılışını ve annesinden ayrı ve ona karşı olarak tanımlanmış bağımsız bir toplumsal statüye girişini temsil eder.[13]

Ya da Stoller ve Herdt'in açıkça ortaya koydukları gibi, "Erkek olma meselesinin birinci koşulu, kadın olmamaktır".[14] Bu durumu evrensel bir gerçekmiş gibi ele alan bu ve benzeri ifadelere rağmen, psikanaliz kuramının hem Lacancı, hem de nesne ilişkilerine dayalı çeşitlemelerinin erkekliğin özgül kültürel biçimlerini ya da kadınlık meselelerinin öznelliğini aydınlatmada sınırlı olduğunu düşünüyorum.[15]

Bazı feminist antropologlar da toplumsal cinsiyet kavramının toplumsal çözümlemede bir araç olarak kullanılmasından rahatsız-

13. D. Gilmore, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1990): 28.

14. R. Stoller ve G. H. Herdt, "The Development of Masculinity: a Cross-cultural Contribution", *Journal of the American Psychoanalytic Association 30* (1982): 34.

15. Lacancılar Baba Yasası'nın (ve Ödipal kırılmanın) zamandışı evrenselliğini insan bilinçdışının temel yapılandırıcı ilkesi olarak aldıkları oranda, değişmez bir insan doğası kavramına yaklaşırlar ve böylece özcülük suçlamalarını davet ederler. Farklı aile ve toplum örgütlenmelerinin farklı ruh örüntülerine yol açabileceğini örtülü olarak kabul eden nesne ilişkileri kuramcıları, "sosyolojizm"e düşmekten ve ruhsal olayların indirgenemezliğinden ödün vermekten dehşetli bir biçimde korkarlar. Sonuç olarak toplumsalı hesaba katma yetenekleri bir potansiyel olmanın ötesine nadiren geçer.

lık duymaktadır. Toplumsal cinsiyet kavramının toplumsal gerçeklik anlayışımızı aydınlattığı kadar gözden saklayabileceği de öne sürülmektedir. Ortner[16] toplumsal cinsiyet kavramına dayalı bir çözümlemenin benzer yapısal dezavantajlar* üzerine temellenen bir çözümlemeden bazı hallerde daha az kullanışlı olduğunu belirtir. Rosaldo da benzer bir noktaya işaret eder:

> Çocukların edindiği benliklerin sadece toplumsal cinsiyet değil, kültürel kimlik ve sosyal sınıfı da içerdiğini unutarak, cinsel kimlikleri ailedeki dinamiklere bağlı birincil edimler olarak görmeye eğilimliyiz.[17]

Ortner'in yapısal dezavantaj kavramı bize değişik öznellikleri üreten ve toplumsal cinsiyet yapılanmasını daha esnekleştiren yaş, sınıf ve etnik farklılıkların toplumsal cinsiyet farklılıkları ile nasıl etkileşime girdiğini göstermesi bakımından ümit vericidir. Benim psikanaliz kuramıyla ilgili tatminsizliğim bu kuramın toplumsal cinsiyeti hiç değişmeyecek bir gelişme edimi olarak sabitleştirmesinden değil (yapısalcılar bu noktada yeterince çaba göstermiştir ve Lacancılar'a bu konuda hiçbir suç yüklenemez), kültüre özgü yapısal dezavantajların muhtemel etkilerini tamamen açıklayamamasından kaynaklanıyor.

Müslüman Arap erkek kimliğinin benzersiz, kişiselleştirilmiş bir portresini çizen Abdelwahab Boudhiba,[18] yapısal dezavantajları irdeleme konusunda da yeni olasılıklar sunar. Onun anne figürü sadece bir kadın değil, toplumsal cinsiyet ayrımının yaşandığı, çok katlı bir toplumun somut toplumsal cinsiyet asimetrileri ağı içinde bir kadın portresidir. Oğluyla ilişkisi en başından beri "oğlan çocuğu olmayan bir kadının güvenliksiz durumunda olmak" gibi yapısal bir dezavantajın ima ettiği ruhsal sıkıntıyı beraberinde getirir.

* Ortner, yapısal dezavantaj (*structural disadvantage*) terimini kişinin aleyhine işleyebilecek herhangi bir yapısal konumu (ırk, sınıf, kast, cinsiyet gibi) tanımlamak için kullanır. (ç.n.)

16. S. Ortner, "The Founding of the First Sherpa Nunnery and The Problem of 'Women' as an Analytic Category", *Feminist Revisions: What Has Been and What Might Be* içinde, haz. V. Patraka ve L. Tilly (Ann Arbor: Women's Studies Program, University of Michigan, 1983).

17. M. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding", *Signs 5* (1980): 401.

18. A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*.

Bu duygusal ton, psikanalizin tam olarak değerlendirmeye yetemeyeceği bir şeydir. İlişkinin psikolojik dinamiğinin anahtarı başka yerde, Müslüman ailenin özel kurumsal bağlamı ve ailedeki iktidar ilişkilerinde yatmaktadır. Bunu söylemek, bu dinamiğin süreklilik taşıyan karmaşık ruhsal sonuçları olmadığı anlamına gelmez; ancak, anneyle ilişkileri yeni Freudcuların ele aldığı genelleme düzeyinde anlatmaya kalkışmanın birçok ince noktayı gözden kaçıracağına kuşku yoktur. Daha verimli bir giriş noktası, belirli yapısal dezavantajlarla onların psikolojik etkilerinin kesişmesinde bulunabilir. Böyle bir çözümleme için yine psikanalizin temel varsayımları kullanışlı olabilir; ancak bilinçdışının toplumsal boyutları daha açık biçimde hesaba katılmalıdır.

Yüzyılın başlarındaki aile yaşamı böyle bir perspektifin neresine uyacaktır? Anneliğin (özellikle erkek çocuğa sahip olmanın) yüceltildiği, karı ve kız çocuk olmanın aşağılandığı, evlilik bağını zayıflatmaya eğilimli yapısal örüntülerin var olduğu toplumlara ilişkin psikanalitik literatürde, erkek çocuklarla anneler arasında yoğun ve çelişkili duygusal ilişkiler ortaya çıkabileceği sık sık tekrarlanmaktadır.[19] Burada işaret edilmek istenen kültürel olarak tanımlanmış kadınlık rolünün annelik deneyimleri üzerinde kesin bir etkiye sahip olduğudur. Evlilik birliğinde kadınların duygusal gereksinimlerinin genellikle karşılanmadığı ve kocaya yönelik olabilecek duyguların erkek çocuğa yöneltildiği, bazen açık erotik duyguların erkek çocuğa yöneldiği varsayılır. Ancak oğul, hem annenin baştan çıkarıcılığının hem de bastırılmış öfkesinin hedefi olabilir; anne bir yandan oğlunu ideal koruyucusu olarak yüceltirken öte yandan onun erkeklik iddialarını reddedip onunla alay edebilir. Hem kendine hayran hem de güvensiz erkekliği bu durumun oluşturduğu varsayılmaktadır.

Böyle canlı bir biçimde betimlenen yapısal dezavantaj türlerinin, annelerde anlaşılabilir karmaşık ruhsal sonuçlar doğuracağı ve

19. G. Obeyeskere'nin Sri Lanka (*Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1981; *The Cult of Goddess Pattini*, Chicago: University of Chicago Press, 1984) ve A. Nandy'nin Hindistan üzerine (*a.g.e.*, 1980) çok farklı iki çözümlemesinden çıkan benzerlikler çarpıcıdır.

bunların etkisiyle oğullarında belirli bir erkeklik bilincini teşvik edecekleri çok cazip bir varsayım olsa gerek, zira bunu destekleyen sayısız çalışma mevcuttur. Doğrusu ben, Ortadoğu aile hayatı üzerine bazı etnografik ayrıntılar karı-koca arasındaki mesafeye ve annelerin oğullarına aşırı düşkünlüğüne işaret etse de, neticede bu yaklaşımı kabul edemedim. Benim bu konudaki direnişim, söz konusu toplumların karmaşıklığı ve erkek rollerinin temsil edildiği çeşitli bağlamlar nedeniyle, Loizos'un tekil bir Yunan erkekliği kavramının kullanılmasına yönelik reddine benzer.[20]

Osmanlı devri üzerine topladığım malzeme, çok karılı hanelerde yetişmeyle ilgili az sayıdaki yaşam öyküsünün küçük bir üst sınıf seçkinlerince meydana getirildiğini gösteriyordu. Doğrusu yakın tarihteki demografik çalışmalar, Osmanlı döneminde çok karılılık eğiliminin düşük olmakla kalmayıp, ancak yüksek rütbeli hükümet görevlileri ve din adamlarıyla sınırlı olduğunu doğrulamaktadır.[21] Diğer toplum kesimlerinde hane halkı dinamikleri hakkında pek az şey; kadınlarla erkeklerin kimliklerini biçimlendiren deneyimleri hakkında ise daha da az şey biliyoruz. Ayrıca ana-oğul dinamiği, çok daha karmaşık bir tablonun sadece bir öğesidir; bu nedenle toplumsal cinsiyet bilincini yapılandıran deneyim katmanları kendi bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. Aile içinde yaşanan deneyimler, ne kadar can alıcı olsalar da, bunlar erkek ya da kadın olarak yetişmeyi koşullayan bütün bir kurumsal düzenlemeler yelpazesinin sadece bir yanıdır. İşin daha önemli yanı, cinse dayalı benliklerimizin tekil değil çok boyutlu oluşu, toplumsal etkileşimler aracılığıyla şekillenmeleri ve değişik kurumsal ortamlarda tekrar şekil değiştirebilmeleridir. Aşağıda bu karmaşıklığı biraz kavramamızı sağlayacak bazı araştırma yollarını irdeleyeceğim.

20. P. Loizos, "A Broken Mirror: Masculine Sexuality in Greek Ethnography", *Dislocating Masculinity* içinde, haz. A. Comurall ve N. Lindisfame (Londra: Routledge, 1994).

21. C. Behar, "Polygyny in Istanbul, 1885-1926", *Middle Eastern Studies 27* (1991): 477-86.

Erkek Hikâyelerini Yeniden Okuma

Geriye dönüp baktığımda, erkek reformculara ilişkin başta değindiğim açmazı çözmenin en iyi yolu, özellikle yaşam öyküsü ve roman gibi çok çeşitli kaynakları ifade ettikleri erkeklik çeşitleri açısından yeniden okumak gibi görünüyor. Bu gibi metinler yazarlarının erkek olarak yetişme sürecinde yaşadıklarını keşfetmeye çalışan bir bakışla nadiren incelendi; erkek çocuğun sesine, çocukluk deneyimleriyle hesaplaşarak kimliğini oluşturma çabalarına pek ender kulak verildi ya da kayıt düşüldü. Bu demektir ki, oğlanın annesi, kız kardeşleri ve kadınlar dünyası ile ilgili erkeklik deneyimleriyle ilgilenmeli ve onun diğer erkeklerle etkileşimde edindiği deneyimleri sorgulamalıyız. En önemlisi, bu birbirinden farklı erkeklik deneyimlerinden çıkan bütün çelişki ve belirsizlikleri nasıl birleştirdiklerini anlamaya çalışmalıyız.

Bu türden bir çalışmaya örnek olabilecek, oğlan çocuğun yetişme süreciyle ilgili son derece açıklayıcı birine değineceğim. Tunuslu yazar Boudhiba, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, yirminci yüzyılın başlarında, ergenlik çağlarını Ortadoğu'da geçirmiş olan erkeklerin pek çoğu tarafından paylaşıldığından kuşku olmayan, bir çocukluktan erkekliğe geçiş serüvenini hikâye eder. Bu, oğlan çocuğun annesi tarafından hamama götürülmesinin hikâyesidir:

> Aslında oğlan çocukların anneleriyle hamama gitmeleri âdettendir ve bu ergenlik çağına kadar sürer. Ne var ki, ergenliğe geçiş her çocuk için değişik yaşta olduğundan "büyümüş sayılma"nın eşiği de oldukça esnektir. Anneler oğullarının sonsuza dek çocuk kalmasını isterken, öteki kadınlar da aralarında, küçük ya da büyük, bir oğlan çocuğu bulunmasından rahatsız olmazlar. Üstelik babalar oğullarını hamama götürmeyi külfet sayar ve bu işi mümkün olduğu kadar uzun süre anneye bırakmak işlerine gelir. Bu yüzden de hamamlarda nerdeyse delikanlı sayılacak oğlan çocukları her yaştan çıplak kadının arasında görmek mümkündür.[22]

Kadınlarla bu içli dışlı olma durumu, ters bir bakış, ima ya da işaret yoluyla "anneler sultanlığından" sürgün edilinceye kadar sürer.

22. A. Boudhiba, *a.g.e.*: 168.

Çıplak kadınlar dünyasından bu şekilde atılmamış bir Müslüman Arap var mıdır? Tarifsiz duygular uyandıran bu çıplak bedenleri hangi Müslüman Arap erkeği hatırlamaz? Bu çıplaklık dünyasının aniden yasaklanmasına neden olan hadiseyi kim hatırlamaz? Hatırlanandan da öte şeyler yaşanmıştır. Aklından hiç çıkmayan kocaman bir memeyi çimdiklemekten kendini alamamıştır birisi. Bir başkası ise kıllı olduğundan, penisinin büyüklüğünden, kalçalarının genişliğinden ya da organı kalktığı için yasaklanmıştır. Bir oğlan için hamam başkalarının anatomisini keşfettiği ve aynı zamanda bu keşif yüzünden günü geldiğinde kovulduğu yerdir.[23]

Erkekler hamamına geçiş aynı zamanda yetişkin erkeklerin dünyasına ani ve kesin bir giriş, Müslüman toplumlardaki kurumlaşmış cinsiyet ayrımının hayata geçirilişi demektir.

Yetişkinler dünyasına girmek belki de, her şeyden önce sadece erkeklere rastlamak, sadece erkekleri görmek, sadece onlarla konuşmak... Beden şimdi tamamen eril dünyanın emri altındadır.[24]

Ve şimdi bu yeni bedenle nasıl yaşanacaktır? Maalesef erkek yazarlar kadınlar hamamındaki konumları konusunda daha açık davranmıyorlar; Boudhiba bile yeniyetme oğlanın erkeklerle ilgili ilk deneyimini çok kısa ancak merak uyandırıcı bir örnekle geçiştirir:

Annenin yanından alındıktan sonra hamam tecrübesi yeni bir yönde gelişir. Öyle ki, erkekler arasında ilk hamam bir kutsanış, bir kabul töreni, bir ödüllendirme gibidir. Bu, erkekler dünyasına ait olmanın onaylanmasıdır... Babasının arkadaşlarının kutlamalarını ilk kez yarı çıplak kabul etmedi mi, hatta kiminin ahlaksız tekliflerine maruz kalmadı mı?[25]

Bize de yeniyetmenin yetişkin erkeklerin bakışları altında neler hissettiğini düşünmek kalıyor. Delikanlı, bir penisin tartışmasız sahibi olarak, kadınlar arasında oldukça güvenli bir konumdayken, eril dünyaya adım attığı noktada, gelişmemiş bedeniyle kendini kadınlaştırılmış hissedebilir. Bu deneyimin, erkeklerin yaşamlarında özellikle kendilerini görece güçsüz hissettikleri, sadece erkeklerin yer aldığı iktidar hiyerarşisi (askerlik, yatılı okulda yeni öğrenci olmak gibi) içinde yeniden harekete geçip geçmeyeceğini kestirmek güçtür.

23. A. Boudhiba, *a.g.e.* 24. *A.g.e.*: 169. 25. *A.g.e.*: 170.

Cinsel ayrımcılık paradoksunun genç erkekler üzerindeki sonuçları, kadınlarla uzatmalı ve yakın ilişkiler ve erkekler dünyasına ani ve muhtemelen sıkıntılı bir giriştir. Boudhiba'nın oğlan çocuğun kadınlar hamamından erkekler hamamına geçişini betimlerken, bu geçişi açıklayıcı güçlü bir mecaz olarak kullandığını düşünüyorum. Ancak hamam belirli bir tarihsel konumda yer aldığı için bu sadece bir mecazdır. Zamanımızda sürdüğü kadarıyla, son derece farklı özellikleri olan bir kurumdur. Geçmişte, hamam modern öncesi özel ev mimarisinde görülmeyen ancak belirli bir kentsel gelişme ve varlık düzeyini gösteren, halka açık, kente özgü bir olguydu. Bunun yanı sıra hamam faslı, bugün orta yaşlı pek çok erkeğin de hatırlayabileceği bir deneyimdir. Erkek meslektaşlarımın hamam anasının annelerine "Bir dahaki sefere babasını da getir bari!" diye söylendiğini anlatışlarını anımsıyorum. Bu bir kadına oğlunun artık kadınlar hamamına kabul edilmeyecek kadar büyüdüğünü hatırlatan bir klişedir. Oğlanların bu deneyim çerçevesinde tanık oldukları farklı kadınlık durumları (çekingenlik göstermeyen anneler, ergenliğin eşiğinde ve gelinlik genç kızlar, mahcup ve sessiz yeni gelinler) ve bu deneyimden kalan izler kadar, yaşam döngülerinin değişik aşamalarındaki kadınlarla ilişkilendirmeleri de önem taşır. Oğlanın erkekliğin diğer çeşitleriyle yüzleşmesi de aynı derecede önemlidir, böylece erkekler hamamında, yetişkin erkekler dünyasında acemi bir erkek olarak yapılanır; burada da gene bedenselliğin önemi dikkati çeker.

Hamam imgesini ve gündeme getirdiği karmaşık çağrışımları akılda tutarak yazılı kaynakları yeniden okuma problemine dönmek istiyorum. Erkek yazarların pek az anlatısı –hele özyaşam öyküleriyseler– Boudhiba'nın yazıları kadar içten ya da Khan'ın düzyazısı kadar saydamdır. Tutarlı bir kişilik sunma kaygısı, belagati ve kişisel duyguların saklanmasını teşvik eder. Bu nedenle roman, yazar birinci şahısta yazmaktan kaçınarak karakterleri aracılığı ile konuşabildiği için erkek seslerini incelemede elverişli bir kaynak olabilir.

Bunu göstermek için Necip Mahfuz'un *Palace Walk*[26] romanındaki çocuk kahraman Kemal'i çağdaş bir örnek olarak verebilirim.

26. N. Mahfuz, *Palace Walk* (New York: Doubleday, 1990).

Mahfuz romanında, küçük bir oğlan çocuğunun eve kapatılmış kadınların anneler dünyası ile babası ve ağabeylerinin dünyası arasında yaşadığı çatışmalı duygular ve karışıklık içindeki çarpıcı içgörülerini sunar. Annesinin ve kız kardeşlerinin dünyası rahat ve sükûnet dolu iken, yetişkin erkeklerin, babasının dünyası haşin ve dışlayıcıdır. Kemal'e korku salan baba figürü tanrı gibi uzak ve buyurgandır. Oysa kadınların dünyasında oğlanın annesi ve çirkin ama ona düşkün kız kardeşi Hatice'yle olan ilişkisi ile güzel kız kardeşi Ayşe'ye duyduğu nerdeyse tutkuya varan ilgi arasında kesin farklılıklar vardır.

Kemal'in annesi Emine ile ilişkisinde dramatik ve açıklayıcı bir olay olur. Evinin eşiğinden asla dışarı adım atmamış, tamamen eve kapatılmış olan kadın, balkonundan ancak siluetini görebildiği El Hüseyin camisini ziyaret etmek için derin bir özlem duymaktadır. Büyük çocuklar onun bu masum özleminin farkındadırlar ve kocasının seyahatte olduğu bir günde, bir kaçamak yapmak için onu teşvik ederler. Anne çok korkmasına rağmen, Kemal'in rehberliğinde gitmeyi göze alır. Yaşı küçük olsa da oğlan çocuk, kadının kamusal alanda bulunuşunu meşrulaştırır. Kemal annesine eşlik ediyor olmaktan gururlu ve heyecanlıdır. Cami ziyareti kazasız belasız biter, fakat dönerken Kemal bildiği bir pastaneye uğramak için, annesini işlek bir caddeye çıkartır; kadın şaşırır; ürküntüyle bayılıp düşünce ona bir araba çarpar. Kemal annesinin panik ve acısının sadece tanığı değil suç ortağıdır da, fakat aynı zamanda durup dururken tatlı yemek istemesinin bir biçimde neden olduğu bu felaketin yükünü de taşır. Bu olayı izleyen aile dramı süresince –annesi kırık bir omuzla eve döner, kocasına yaptıklarını itiraf eder ve kocası ona boş ol der (sonradan bunun geçici olduğunu öğreniriz)– Kemal suçluluk duygusuyla perişan olur ve annesi için kaygı duyar. Onun babasının inadına karşı, annenin geri dönüşünü canhıraş bir şekilde isteyen "güçsüzler koalisyonunun" bir parçası olduğu kesindir.

Kız kardeşi Ayşe'ye gelince, Kemal ona nerdeyse âşıktır, bu nedenle ona bir talip çıktığında kalbi kırılmakla kalmaz, aynı zamanda talibi kız kardeşinin sevgisini kazanacak düşman bir rakip olarak da görür. Kız kardeşi Kemal incinmesin diye talip göründüğünde Kemal'den kaçar. Kız evlenerek evi terk ettiğinde Kemal perişan olur. Kız kardeşine cinsel kıskançlık ve koruma isteğiyle karışık

duygular besler. Suad Joseph[27] Lübnan'la ilgili etnografik araştırmasında toplumsal cinsiyet algısının tanımlanmasında kız ve erkek kardeşler arasındaki ilişkilerin önemi konusunda güçlü tezler ileri sürer. Joseph, Arap kız ve erkek kardeşlerin bir yandan birlikte büyüme ve aşk ilişkileri, öte yandan iktidar ve şiddet ilişkileri içinde yetiştiklerini ve bir anlamda bu ilişkinin var olan Arap ataerkilliğini yeniden ürettiğini ileri sürer.

Mahfuz, romanında yalnızca oğlan çocuğun kadınlar dünyasındaki karmaşık deneyimlerini betimlemez, aynı zamanda onun yetişkin erkeklerle ilgili diğer pek çok içgörülerini de sunar. Oğlan çocuğun eril rol modellerinin bazıları ulaşılabilir ve tehlikesiz ancak diğerleri ürkütücü ve mesafelidir. Otoriter baba ile Ayşe'nin esrarengiz talibi gibi, birisi çalışkan ve idealist, öteki sefih olan iki ağabey de zıt yetişkin erkek modelleri oluştururlar. Dahası Kemal komşu evde kalan bir İngiliz askeriyle dostluk etmektedir. Çocuk, cüssesi ve silahıyla etkisi altında kaldığı yetişkin gizli arkadaşı ile gurur duyar. Onun gizli bağlılığı ağabeyinin İngilizler'i şiddetli biçimde eleştirisi sonucu bir suçmuş gibi ortaya serildiğinde derinden incinir. Kısaca Mahfuz, oğlan çocuğun öznelliğini, karmaşık olduğu ölçüde incelikle işlemiş olduğu bir çerçevenin içine yerleştirir.

Erkek-Kadın Etkileşimlerinde Ortaya Çıkan Erkeklik Yapıları

Romanın incelikli niteliği, etnografik olarak da belgelenebilecek ancak fazla değinilmeyen dinamiklere işaret eder. Güneybatı Anadolu'nun bir köyünde yaptığım gözlemler, diğer bölgelerde de oldukça yaygın olduğunu düşündüğüm bir toplumsal cinsiyet ilişkileri yelpazesini açığa çıkartmıştır. Bu sahil köyünde, kadınlar evde halı dokumakla meşgulken erkekler zamanlarının çoğunu evden uzakta, balıkçılıkla, sünger avcılığıyla ve sandalla gezinti ile geçirmekteydiler. Böyle bir hanede, sekiz yaşlarında bir oğlan çocuğun, annesi ve üç ablasının yanında evin biricik erkeği olarak, masanın

27. Suad Joseph, "Brother/Sister Relationships: Connectivity, Love and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon", *American Ethnologist 21* 1 (1994): 50-73.

başına geçip "burada erkeğe çay getiren yok mu" diye bağırdığını çok iyi hatırlarım. Küstahlığını ve erkeklik gösterisini biraz gülünç bulsalar da, ablaları oyunu sürdürüp kahvaltısını getirmekten geri durmamışlardı. Her ne kadar çocuğun durumundan tedirgin olsalar da, yetişkin kadınlar için, genç oğlanın fiziksel erkekliğini kutlamak ve oğlanı şımartıp taleplerine razı olarak kaprislerine boyun eğmek alışılmadık bir durum değildir. Madem ki oğlan annesi ve ablaları ile yalnızdır, pekâlâ evin rakipsiz efendisi rolünü oynayabilir. Bu nedenle babası ve ağabeyleri geri döndüğünde, konumu kesin bir biçimde değişti. Geri plana itildi, ona yapması için ayak işleri verildi ve tüm cakası yok oldu. Yok olmasaydı, babasından dayak yiyebilirdi. Kısacası o hâlâ son derece düşük statüdeki dişi alanının bir parçasıydı. Ne babası ve ağabeylerinin iş alanında belirlenen yetişkin erkek dünyasına katılabilecek kadar büyüktü, ne de babası ve ağabeylerinin yanında büyükleri olan ablalarına herhangi bir saygısızlık göstermeye cesaret edebilecek durumdaydı. Küçük oğlan erkekliğini dışa vurmak için de çok dar bir alanı olduğunu biliyordu. Kadınlar dünyası belirli erkeklik tutumlarını yeniden onaylasa ve oğlan çocuk, hiç olmazsa bazı durumlarda erkek çocuk olmanın rahatını, keyfini çıkarabilse de, bu keyif ve güven yetişkin erkeklerle bir arada olduğu zaman bozulur. Yetişkin erkeklerle karşı karşıya geldiğinde, küçük oğlan sevimli, sakin ve uysaldır; onun davranışı birçok bakımdan yetişkin erkek otoritesi karşısında kadınların davranışına benzer. Üstelik erkekler arası ilişkilerde ortaya çıkan erkekliklerde alttan alta süren bir şiddet olabilir. Egemenlik ve tabiyet konuları sadece kuşaklararası etkileşimlerde değil, akranlararası etkileşimlerde de son derece açıktır. Aşağıda erkekler arasındaki şiddetin ve bazen ortaya çıkan dayanışma ve diğerkâmlığın kaynaklarını incelemeye çalışacağım.

Erkek İlişkilerinde Düşmanlık ve Dayanışma

Her ne kadar erkek şiddeti hiçbir şekilde tek bir bağlama özgü olmasa da, Türkiye'de erkekler arasındaki bazı ilişkilerde ortaya çıkan çeşitli öfke tipleri ayrıca yorumlanmayı hak eder. Gündelik etkileşimlerde "sigorta hızla atar"; böylece en küçük saygısızlık ya da tahrik orantısız sonuçlara yol açabilir. Sınıfsal özellikler ile er-

kek saldırganlığının dışavurumu arasında güçlü bir ilişki vardır; üst sınıflarda daha ölçülü ve sözel tarzlar görülürken, halk arasında daha serbest ve fiziksel biçimler olabilir. Bu şiddetin bir türünün, erken yaşlardaki kendi edilgenliklerini başkalarını dize getirerek yeniden yaratan erkeklerin ipucunu taşıyıp taşımadığı incelenmeye değer. Erken yaştaki güçsüzlüğün başkalarına dayatılarak yeniden yaşanması, bu erkeklere hem güçsüzlük deneyimlerini hafifletmede hem de bundan kurtulmada yardımcı olabilir. İlişkilerdeki erken çocukluk güçsüzlüğünün niteliği ne olursa olsun, bu durum kendini bir dizi hiyerarşik, salt erkeklerden oluşan kurumlarla temas aracılığıyla yeniden üretir; bu deneyimlerden en kaçınılmaz ve yaygın olanı, tüm erkek nüfusun birinci el deneyimi olan askerliktir. Bütün erkekler askerlik nedeniyle topyekûn ve keyfi otorite karşısındaki tam çaresizlik deneyimini bilirler; her erkek bir başka erkeğin kaprisleri tarafından kontrol edilir ve uyum gösteremezse kamusal bir aşağılama ve fiziksel ceza gelebilir. Bu, araştırılmaya başlanılmamış ve önemine rağmen araştırılması çok güç olan bir alandır. Zira, erkekler askerlik deneyimlerini sık sık hatırlayıp anlatmalarına rağmen, sözünü ettikleri sansürlenmiş ve idealize edilmiş anılardır ve bazen yarı kapalı bir onarıcı işlev görürler.

Orta Anadolu'nun bir köyünde erkekler arasında böyle bir grup tartışmasına tanık olduğum nadir fırsatlardan birisinde, şaşırtıcı bir biçimde hiçbir olumsuz kişisel deneyimin aktarılmadığını gördüm. Köylülerden biri, subaylardan birisinin sadizme varan vahşetini ayrıntılı bir biçimde anlattı. Böyle bir muameleye kendisinin maruz kalıp kalmadığı sorulduğunda utangaç bir biçimde gülümsedi ve "hayır, biz kendimizi sevdirdik" dedi. Bu alışılmadık bir cevap değildi. Üstlerin hoşgörüsü, hizmetlerine koşarak, sivil hayatta edinilmiş özel becerileri sergileyerek ya da belli işlerini halledip beceriklilik ve zekâ göstererek kazanılabilir; ancak en önemlisi sürekli saygılı bir tavır takınmaktır – bir oğlanın yatıştırıcı ve gönül kazanıcı tavrı. Her ne kadar ordudaki otorite ve denetim kurumları erken çocukluk deneyimleri üzerine inşa edilmiş olsa da, izleyen kuşaklarda bu deneyimleri yeniden üretmek için bir şablon olarak da işler.

Ne yazık ki erkekler arasındaki kuşaklararası ilişkilerin doğası hakkında çok az araştırma vardır. Bununla birlikte, İstanbul hane

halkı üzerine yapılan ve ailelerini geçindiren kadınlar ve onların (çoğu işsiz ya da geçici işte çalışan) kocalarıyla yapılan yoğun görüşmelere dayanan bir çalışma,[28] diğer şeylerin yanı sıra kadınların ve erkeklerin farklı ebeveynlik yönelimlerine ilişkin önemli ipuçları da sunar. Bu çalışmanın asıl amacı erkeğin geçimi sağlamada başrolü oynaması beklenen bir ortamda işteki istikrarsızlığının hane içindeki ilişkileri ne yönde etkileyeceğini araştırmaktı. Hane halkının geçimi için zorunlu geliri sağlayan kadının durumu, emeğin cinsel işbölümüne kültürel olarak uygun bir biçim değildir ve toplumsal beklentilerle iktisadi gerçeklikler arasındaki olası kopmaları ve bunlarla başetme mekanizmalarını incelemek için elverişli bir çıkış noktası sağlar. Geçimi sağlama konusunda ikincil konuma itilen erkeklerin, erkek kimliklerine yönelik tehditleri azaltma yolları da, toplumsal cinsiyet konusunda önemli ipuçları sağlar.

Görüşülen erkekler babaları ile deneyimlerini tipik olarak olumsuz bir tonda aktarmışlardı. Her ne kadar kendilerinin daha iyi ebeveynler olmayı umduklarını ifade etseler de, baba-oğul ilişkilerindeki çözümlenmemiş çatışmalı duyguları, kendi ebeveynlik ilişkilerine taşıdıklarına dair işaretler vardı. Bu çatışmalı duygulardan bir kısmı bütçe denetimi ve para harcama öncelikleri konusunda ortaya çıkıyordu; erkekler, karılarının çocuklar için yaptıkları alışverişi –daha iyi elbiseler, kitap, ansiklopedi ya da bazı dersler için özel öğretmen tutmaya yönelik harcamaları– gereksiz hevesler olarak algılamaktaydı. Bazı erkekler kendilerinin asla sahip olmadıkları lüks ve kayırılmayı elde edebilen oğullarına açıkça içerlemekteydiler; oğluna spor ayakkabı satın alınmasına "kimse *bana* böyle ayakkabı almadı" diye itiraz eden baba örneğinde olduğu gibi. Satın alma ve tüketim üzerine bu kılı kırk yarma, annenin ilgisi üzerinde çocuklarıyla ve kendi arzu ettikleri sevgi ve ilgiyi çalan hırsızlar olarak gördükleri oğullarıyla girdikleri rekabetin yüzeydeki dışavurumu olabilir. Ayrıca araştırma örneklemindeki pek çok erkek hane bütçesini etkin bir biçimde denetleyemedikleri için, gerçekte karılarının harcama önceliklerini etkileyemiyorlardı.

28. H. Bolak, "Women Breadwinners and the Construction of Gender: a Study of Urban Working Class Households in Turkey", yayımlanmamış doktora tezi (Santa Cruz: University of California, 1990).

Öte yandan, erkekliklerini kanıtlama kaygısı, onları arkadaşları için bol keseden harcama yapmak, borç istendiğinde veremeyecek durumda olsalar bile geri çevirememek gibi simgesel erkeklik gösterilerine tutunarak topluluk içindeki statülerini sürdürmeye çalışmaya zorlamaktaydı. Bu durum birçok kadını kocalarını "fazla cömert" olmakla; değerli kaynakları aileden ve özellikle çocukların gereksinimlerinden başka yerde harcamakla suçlamaya götürmüştü. Erkeklerden biri kendisini bu cömertliğe yönelten güdüyü şöyle değerlendirmişti:

> Ben çocuk olarak çok ezildim. Çocukluğumu yaşayamadım. Kapıya bir dilenci gelse, ona 10 lira yerine 100 lira verdim. Arkadaşlarımdan birinin yardıma ihtiyacı olduğunda, eğer param varsa 500 lira yerine 2000 lira verdim. Bunlar sorun oluyor. Karım benim fazla cömert olduğumu düşünüyor.

Bununla birlikte aynı adam, karısı kar yağdığı zaman oğullarını kamyonuyla okula götürmesini istediğinde, şunu söyleyerek reddetmişti: "Babam asla beni okula götürmedi. Onlar da kendi başlarının çaresine baksınlar."

Bu çalışma, erkeklerin eve yabancılaşmaları ile ev dışında onay ve erkek arkadaşlığı arama eğilimleri arasındaki bağlantıyı da ortaya çıkarmaktadır. Böylece erkeğin hane dışındaki eli açıklığı ev içinde kadının tasarruf etmesini ve sağduyulu davranmasını zorunlu kılar. Bazı durumlarda bu bir kısır döngüye dönüşür; kadınlar kocalarını sorumsuzlukla suçladıkça, erkekler daha çok düşüncesizce harcama, arkadaşlara ısmarlama, kâğıt oyunlarında şansını deneme gibi yollarla diğer erkekler arasında erkeklik kredilerini artırmaya çalışırlar. Loizos Yunanistan'da sorumlu aile reisinin "evcil" erkekliği ile kahvehaneyi mesken tutan "özgür ruhlu" erkek arasındaki zıtlığa işaret eder.[29] İstanbul örneğinde, kahvehanede yer alan bu özgür ve bağlarından kurtulmuş erkeklik, ekonomik koşullar yüzünden ailenin geçimini sağlayamayan erkekler için bir tür telafi vasıtası olabilir.

Bununla birlikte erkekler arasında statü kazanma eylemleri olarak adlandırılan davranışların, aynı zamanda başlı başına değer taşıyan erkek dayanışması ve diğerkâmlık biçimlerini de içerdiği

29. P. Loizos, *a.g.e.*

gözden kaçmamalı. Erkeklerin akranlarından gördüğü teselli ve aralarındaki etkileşimlerin doğası çok az incelenmiştir. Bununla birlikte, cinslerin ayrışmasının özellikle bariz olduğu yerlerde, birlikte dolaşan, kahve veya dükkân önlerinde oturan, birlikte yiyip içen çeşitli yaşlardan farklı büyüklükte erkek gruplarının görüntüsü, hâlâ kentsel alanların en çarpıcı ve göze çarpan özelliklerindendir. Tek cinsten oluşmuş kadın ya da erkek grupları kendi aralarında dans edip şarkı söyleme; eşcinsel olarak damgalanmaksızın birbirlerine sarılma ya da kolunu omuzuna atma dahil fiziksel temas yoluyla duygularını gösterme gibi dışavurumcu davranışları sıkça göstermektedirler. Erkek akranlardan dayanışma beklentisi, sarhoş olup kendini kaybetme, duygusallaşma, tamamen saçmalayıp erkek arkadaşlar tarafından eve taşınma gibi kişinin kendini bırakmasını içeren her türden ufak tefek yanlış davranış ve yasa ihlaline yönelik müthiş bir hoşgörüyü ve koşulsuz bir yoldaşlığı da gerektirir. Böyle durumlarda erkekler arkadaşlarının zaaflarıyla ilgilenirken büyük bir duyarlık gösterirler.

Bununla birlikte erkek akran gruplarının işlev ve niteliklerinin yaşamın çeşitli safhalarında değiştiği ve erkekliğin farklı biçimlerini sergilemek için farklı arenalar sağladığına ilişkin pek çok kanıt vardır. Daha önce söz edilen Orta Anadolu köyünde, kadınların "kız" ve "kadın" olarak ikili bir ayrıma tâbi tutulmasına karşılık, erkekler için toplumsal rollerindeki değişmelere denk düşen üç yaş grubu vardır. Çocuklar cinsiyetlerine bakılmaksızın "bala" diye çağrılıyorlardı. "Delikanlı" ehlileşmeme ve evcilleştirilmemeyi yüreklendiren bir erkeklik çeşitlemesi sergileyen ergenler ve evlenmemiş genç erkekler için kullanılıyordu. Aslında bu yaşlarda belli oranda taşkın davranışa kaçınılmaz gözüyle bakılıyordu. Düğünlerde karışıklık çıkarmalar, traktör yarışları, kaba şakalar ve küçük hırsızlıklar, gülmekten kızgınlığa varan tepkilere neden olmakla birlikte, hiçbir zaman ciddi sonuçlara yol açmıyordu. Bu aşama, askerliğin ardından gelen evlilikle son bulurdu. "Akay" olarak adlandırılan yetişkin evli erkek grubu, yirmili yaşlardan kırklı yaşlara kadar geniş bir grubu kapsıyor ve ekonomik ve politik olarak köydeki aktif grubu oluşturuyordu. İhtiyar heyetinin üyesi olan bu grup köydeki pek çok diğer etkinliği idare ediyordu. Son olarak "kart akay", artık evli olan çocukları günlük tarım işlerini ele alabilecek

kadar olgunlaşmış olan ve görece boş vakti bulunan erkeklerdi. Yaşlı erkeklerden açıkça dindarlık göstermeleri bekleniyordu, onlar da çoğunlukla camide ve çevresinde toplanıyorlardı.

Ancak bu erkeklik çeşitlemelerinden herhangi birini bir tür kültürel ideal ya da kural mertebesine yükseltmek pek doğru olmayacaktır; özellikle de, bu üç kategoriden birine dahil olanların kuralları ihlal etmek suçlamasıyla karşılaşmadan davranabilecekleri geniş bir serbestlik alanına sahip oldukları göz önüne alınırsa. Öte yandan erkek eşcinselliği sapkın olarak damgalanma riskini taşır ve erkek kimliğinin düzenlenmesinde ilginç çetrefillikler sunar.

Toplumsal Cinsiyetin Belirsizliği ve Erkekler Arası Cinsel Arzu

Var olan kaynaklar Osmanlı'da ve çağdaş Türkiye'de cinselliğin tarihini oluşturmayı güçleştirmekle birlikte, Reşat Ekrem Koçu'nun eseri (1905-75) homososyal ve homoseksüel erkeklikler üzerine zengin malzeme sağlar. Koçu, 1933'te tarihçi ve folklor araştırmacısı olarak üniversitedeki görevini kaybettikten sonra, hayatını gazete yazıları, tarihsel romanlar ve İstanbul vakayinameleri yoluyla tarih yazımını popülerleştirmeye adamıştır.[30] Yapıtları arasındaki İstanbul İtfaiye Alayı tarihi (*Yangın Var! İstanbul Tulumbacıları*, 1981) nerdeyse yüzyılın başındaki İstanbul'un eşcinsel altkültürünün betimsel bir değerlendirmesiyle itfaiyecilerin giyim tarzlarını, eğlenme biçimlerini ve ilişkilerini belgelendirir.

O zamanlar İstanbul'da yangına son derece dayanıksız ahşap evler yaygındı. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra her semt bir takım halinde çalışan ve güçlü genç erkeklerden oluşan kendi itfaiye alayını kurmuştu. Çıplak ayaklı, hızlı koşan bu gençler, tulumbaları omuzlarında taşırlardı. Çoğunlukla yoksul ailelerden gelen ya da yetim olan bu delikanlılar için itfaiye alayının yatakhanesi, kimi bu hayat tarzının cazibesine kapılarak gelmiş olsa da, kent içinde bir sığınaktı. İtfaiyecilerin renkli lakapları da farklı etnik ve bölgesel kökenlerini yansıtır: Laz Ali, Sandalcı Hristos, Çingene Emin, Kara Hüsnü, Kız Artin ve hatta İngiliz Hidayet (öteki adı

30. S. Eyice, "Tarihçi ve Folklorist Reşat Ekrem Koçu", *Türk Folklor Araştırmaları 322* (1976): 7641-3.

Charles Morgan!). Bu itfaiyecilerin biyografileri, onların ifadesini aşk şiirlerinde ya da hayatlarıyla kahramanlıklarını anlatan şiirlerde bulan eşcinsel bir arzunun nesnesi olduklarını ortaya koyar. Bu şiirler aynı anda hem "kadınsı" güzelliklerini (pürüzsüz yanaklar, uzun kirpikler, dalgalı saçlar, ince bel ve flörtçü haller) hem de ayağına çabuk, güçlü, kaslı ve en önemlisi yiğit genç erkekler olarak çekiciliklerini över. Bu imgeler, etken/edilgen ya da erkeksi/kadınsı türünden kalıp yargılara meydan okur. Sözgelimi,

Bin fettânın bir güzeli
Davutpaşa iskelesi
O kayıkçı kişmirimde
Gözler sürmeli sürmeli
Gümüş topuk ayaklara
Düşüp de yüz göz sürmeli
Güzelliğin haşmetini
Kaşın çattıkça görmeli
Âşık olan merdaneler
Böyle bir merdi sevmeli[31]

Bu gençler, hem daha yaşlı erkekler (gerek itfaiye alayındaki resmi görevliler, gerekse kahve ve meyhanelerde rastladıkları adamlar), hem diğer gençler (alaydaki yaşıtları), hem de onları ayartmaya çalışan komşu kadınlar arasındaki arzunun ve rekabetin nesnesi olarak resmedilmişlerdir. Bu kadınların cinsel yönden aktif oldukları, zenginliklerini kullanarak gençlerden birini cinsel ilişki karşılığı para vaat ederek ayartmak için hanedeki kölelerle haremağalarını onlara gönderdikleri anlatılmıştır. Bu hanımlardan birisi, şaka yollu kendisinden bir altın saat ve elmas yüzük isteyen bir genci kendisini taciz ettiği iddiasıyla polise şikâyet eder; genç falakaya yatırılıp kırk kez kırbaçlanır. Besbelli gence âşık olan şair, komisere şöyle lanet okur:

Bûse-gâhın iken o şahta ayak
Nasıl kıyarsın da atarsın dayak[32]

31. R. E. Koçu, *Yangın Var! İstanbul Tulumbacıları* (İstanbul: Ana Yayınları, 1981): 271.
32. *A.g.e.*: 363.

Bir anlamda bu gençler erkeklik timsali olarak sunulmuşlardır. Yine de yaşlı erkekler (Koçu meseleye bu açıdan bakmaktadır) onların kadınsı güzelliğine dayanamaz, zalimlikleriyle dönekliklerine çatarlar. Her şeyden çok arzu nesnesi olan gençlik ve güzelliktir; âşık olunan kimse çok güçlü ve ele geçmez olarak resmedilir. Oysa sosyolojik açıdan genç erkeklerin gücü bir efsaneden ibaretti: gençler genellikle geçinebilmek için güçlü hamilerine bağımlıdırlar ve bunların her türden istismarına açıktırlar. Bazı biyografiler, onların sonunun ya sefil bir yoksulluk, ya hapis ya da bir aşk cinayeti olduğunu ileri sürer.[33] Bununla birlikte, birçokları için eşcinselliğin tek yaşam tarzını oluşturmadığına dair yeterince kanıt da vardır; çoğu bazen eski hamilerinin de destek ve himayesiyle evlenip aile kurmuşlardır. Burada dikkate değer olan, bu erkeklerin erotize edildikleri yolların karmaşıklığıdır. Gençler olarak bir dizi erkeklik ve kadınlık özelliğini kendilerinde toplamışlardır –ergenliğin yumuşaklığı ve narinliği ile erkekliğin enerjisi ve güçlülüğü– ve bu özellikler, onların arzu nesneleri olarak sunulmalarında seçici bir tarzda devreye sokulmuşlardır. Bu arzu edenin cinsiyetini de aynı ölçüde belirsizleştirmektedir.

Sonuç

Bu bölümü bağlarken okuyucuyu şaşırtıcı *bir tarihsel* dönemler ve toplumsal bağlamlar gösterisiyle yüz yüze bıraktığımın tamamen farkındayım. Ancak niyetim, erkek kimliklerinin zamansal, durumsal ve ilişkisel değişkenliklerini sergileyen salt betimsel bir uygulama yapmak değildi. Aynı zamanda erkeklikleri –ne kadar parçalanmış ve çeşitli görünürlerse görünsünler– toplumsal aktörlere sunulan söylem ve seçenekler yelpazesini sınırlayan ve bir noktaya kadar baskı altında tutan belli tarihsel ve kültürel kurumsal bağlamlara yerleştirmeyi de amaçlıyordum. Bu kurumsal bağlamlar cinsiyete dayalı öznelliği besleyen ve biçimlendiren maddi pratiklerin

33. Koçu'nun, sevgilisi İsmail'i öldürdüğü için hapis yatan Gürcü Nusret adlı eski bir itfaiyeciye atfettiği *Zindan Şiirleri* antolojisi, erkeklerin afyon ve cinsel tahrikte teselli aradıkları eşcinsel hapishane altkültürünü betimler. İtfaiyeciler arasındaki bazı ögelerin yarı yasal kent varoşuna eklemlendiği açıkça görülür.

alanıdır; ancak kendileri de sürekli değişim ve dönüşüme tabidirler. Bununla birlikte erkek kimliklerini tartışmak için arka plan olarak cins ayrımının bazı kurumsallaşmış özelliklerini seçmiş olmam özellikle Türkiye açısından geçmiş bir zamanı tarif etmektedir. Çok karılılığı hiç bilmeyen kuşaklar yetişmektedir ve kadınlar hamamını hâlâ anımsayan erkeklerin birçoğu, yakında göçüp gidecekler. Bu ortamlarda işleyen egemenlik, direniş ve müzakere ilişkileri de dönüşmek zorunda kalacak ve bu dönüşümle birlikte erkek ya da kadın olmanın kişisel ve kültürel yapılanması da değişecektir. Belirli bir kuşağın erkeklerinin zihinsel dünyalarını deşmek istememin kendimce nedenleri vardı; bu süreç içinde görünürdeki erkek ayrıcalığının ardında, hem savunmacı erkeksi söyleme, hem de sahici bir muhalefet ve değişim arzusuna yol açabilecek derin belirsizlikler yattığını öğrendim.

Modernin Cinsiyeti

Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda Gözden Kaçırılan Yönler

TÜRKİYE'DE modernleşme üzerine çalışmalar Osmanlı yenileşme devrinden başlayarak, Kemalist dönem ve daha çağdaş gelişmelere kadar, genellikle hukuksal, siyasal ve kurumsal alanlara öncelik tanır. Bu yazıda, yeni kimliklerin ve öznellik biçimlerinin ortaya çıkışındaki toplumsal dönüşüm süreçlerinin daha az elle tutulur etkilerine yönelik ilginin göreli bir eksiklik taşıdığını ve "modern"in Türk bağlamındaki özgüllüklerine ilişkin eleştirel duyarlılığın son derece yetersiz olduğunu öne sürmek istiyorum. Bu tartışmayı göreli olarak sınırlı bir araştırma alanına –yani, modern aile ve toplumsal cinsiyetin yapılanışı ile ilgili söylemlere– gönderme yaparak, daha geniş bir yöntembilimsel açı getirmek amacıyla geliştireceğim; yani, çağdaş kültürel manzaranın son derece karmaşık yapısı ile ilgili "etnografilerin" zamanının geldiğini söyleyeceğim.

Bu alanın göreli olarak yoksullaştırılmasının tamamen tesadüfi olduğu söylenemez. Hem Türk modernleşmesine mazeret arayanlar –esas olarak da Kemalistler– hem de bu modernleşmeyi eleştirenler, dikkatsiz bir biçimde "modern"in kendisini sorgulamakta ve onun yerel özgüllüklerini ortaya koymakta yetersiz kalarak kavramsal ufkumuzu sınırlıyorlar. Bunun yerine, oldukça zengin sayılabilecek popüler ve akademik bir literatür, aynı madalyonun iki yüzünü temsil ettikleri söylenebilecek, kendi şeytanlaştırmalarıyla, iki zıt anlatının çevresinde dönüyor. Bir yanda modernleşme ve uluslaşmayı ilerlemeyle ve medeniyetin kaçınılmaz yükselişiyle eşitleyen resmi Kemalizm'den kaynaklanan perspektifler var. Geri-

ciliğin ve hurafelerin yaygın olduğu yörelere ışık getiren idealist kaymakam ya da köy öğretmeni gibi kahraman figürleri, sıtma savaşı seferberliği ve kadınların özgürleşmesi türünden şeylerin hepsi aynı ideolojik paketin parçaları ve bileşenleri olarak görülüyor. Öte yandan modernleşmeyi eleştirenler, bu paketi "geleneksel"i temsil eden anlam dünyalarını önemsizleştiren hatta tahrip eden toptancı ve baskıcı bir proje olarak yorumluyorlar. Onlara göre, reformcu seçkinlerin Batı'ya yönelişleri, devlet güdümüyle modernleştirmenin yabancı ve yabancılaştırıcı bir proje olduğu inancına bir temel sağlayarak, yerel direniş ya da yıkım girişimlerini davet ediyor. Bu nedenle İslamcılık da dahil olmak üzere yeni toplumsal hareketler, modernleşme eleştirileri çerçevesi içinde yeniden yorumlanabilirler. Buna karşılık bu kaybolmuş sahici "yerlilik" düşüncesini olumlayan ve karmaşık tarihsel süreçleri anlamayı engelleyen yeni şarkiyatçılık biçimlerini davet eden kısır döngüye bizi sokma riskini beraberlerinde taşırlar.

Modernliğin bilim, laiklik, ulus olma ve bireycilik gibi temel ilkelerinin sorgulanmasının yararlı bir etkisi olacağına ve kurmaca modern/geleneksel ikiliğini sarsacağına şüphe yok. Ancak bu eleştirinin ötesine geçmek ve karmaşık kültürel biçimlerin anlamlarını ve güncel içeriklerini kavramak işiyle yüz yüzeyiz. Bu bağlamda bazı can alıcı soruların sorulması gerekli. Türkiye'de "modern" olarak tanımlanan anlam ve uygulamaları kapsayan alan nasıl oluşturuldu? Bu anlamlar zaman içinde değişip çeşitlendi mi? "Modern" ile ilgili söylemlerin meşruiyet kaynakları nelerdi? Yerlerinden etmek istedikleri söylemleri nasıl kuruyor ve tarif ediyorlardı? Yerli ve yabancı, yerel ve küresel arasında tartışılan ilişkiler ne türdendi? Bunlar zevk ve üsluplara ve ayırt edilebilir kültürel kalıplara bağlanıyorlar mıydı?

Bu sorular çok geniş bir soruşturma alanı açarken, ben bu alanda cinselliğin, aile ilişkilerinin ve cinsiyet kimliklerinin modernlik ile ilgili söylemde nasıl ve neden merkezi bir yer işgal ettiğini çözümlemekle kendimi sınırlayacağım. Bu alanın haritasını çıkarmak amacıyla birbirinden ayrı ama bağlantılı üç araştırma çizgisi izleyeceğim. İlkin, "modern" aile ile ilgili söylemi, ifade ettiği kişiler arası ilişkiler ve cinsellik bakımından inceleyeceğim. İkinci olarak, sınıf, statü ve toplumsal cinsiyet kalıplarını oluştururken aynı za-

manda da modernliğe farklı biçimde eklemlenmeleri gösteren, somut gündelik uygulamaların bazılarını açmaya çalışacağım. Son olarak, modernliğin hem ürünü hem de işareti haline gelen farklı cinsiyet ve cinsel kimlik ifadelerinin boyutlarını ortaya koyacağım.

Yeni Düzenleyici Söylem Olarak "Modern" Aile

Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nün[1] *"Civelek Peçesi"* maddesinde son derece ilginç bir tanımla karşılaşıyoruz. 56. ve 57. sayfalarda biri yeniçeri kılığında, öteki sarıklı ve şalvarlı, her ikisi de kılıç kuşanmış ve peçe takmış iki genç erkek figürü görülüyor. 17. yüzyılın sonunda halktan kimselerin de Yeniçeri Ocağı'na acemi nefer kaydedilmeye başlanmasından sonra 15-18 yaşlarında çok sayıda gencin başvuruda bulunduğu açıklanıyor. *Yeniçeri Civeleği* olarak adlandırılan bu gençler, Ocak disiplininin bozulduğu, artık yeniçerilerin kışlalarında yatıp kalkmadığı bir dönemde, onlarla birlikte bekâr odalarında, hanlarda ve kahvehanelerde kalmaya başlamışlar. Kimi yeniçeriler hizmetlerinde kullandıkları civeleklerle dost olmuş ve onların hâmisi haline gelmişler. Halk tabakasından geldikleri ve çoğunlukla güzel yüzlü oldukları söylenen bu gençlerin yüzlerini kötü niyetli insanların bakışlarından korumak için hasır ya da sırma püsküllü peçelerle örtmüşler. Elli yıldan fazla süren bu moda, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte kaybolmuş.

Bu etkileyici hikâye, toplumsal tabakalaşmanın, etnik özelliklerinin, kimileri diğerlerinden daha geçirgen ve geçişli olan cinselliklerin, sayısız kimlikleri yaratmak üzere eridiği, geride kalmış bir çağa göz atmamızı sağlamaktadır; erkek ve kadın köleler, harem ağaları, cariyeler, belki de bir zamanlar "saray oğlanı" olan beyefendiler ve askerler. Bunlara ulaşmakta karşılaştığımız zorluk modern öncesi kimliklerin özelliğinden mi kaynaklanıyordu acaba? Avrupalı bir ziyaretçinin kaçınılmaz olarak taraflı tanıklığının dışında konuşulmaz ve yazılmaz durumda mıydılar yoksa? On dokuzuncu yüzyıl boyunca evlilik, aile ve uygun cinsiyet rollerine ilişkin söy-

1. R. E. Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü* (İstanbul: Sümerbank Kültür Yayınları, 1969).

lemlerin ortalığı kaplamasına bakılırsa, yanıt olumlu olmalı. Dikkatsiz bir gözlemci, modernleşmenin öncelikle artık kadınları da içermesi gereken yeni yurttaşlığın ev yaşantısını yeniden düzenlemekle ilgili olduğunu düşünmekte mazur görülebilir.

Duben ve Behar son derece ayrıntılı çalışmalarında[2] on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başına ait demografik veriler ve evlilik ile aile hakkındaki metinleri inceleyerek önümüze Osmanlı modernleşmesiyle ilgili yeni bir tablo çıkardılar. Aslında, modernleşme ve milliyetçi toplumsal sorumluluk örneği olarak, eşler arasında arkadaşlık ve çocuk merkezli çekirdek aile propagandasının hiç de özgün olmadığı söylenebilir. Baron,[3] 19. yüzyıl sonundaki Mısır'dan çarpıcı biçimde benzer kanıtlar sunuyor ve sömürge dönemi Bengal'inde burjuva ev hayatının tarihi de önemli benzerlikler taşıyor.[4] Ben de, bir başka yerde[5] "kadın meselesi" ve daha geniş olarak cinsiyetin "politikleştirilmesi"nin, sömürge sonrası (Osmanlı örneğinde, İmparatorluk sonrası) kimlik bunalımlarının toplumsal cinsiyet ve aile içi bunalımı olarak ifade edilebildiği yükselen ulusal kimlik bilinci bağlamında ortaya çıktığını ileri sürmüştüm.

Ancak, Duben ve Behar'ın metni onların yorumladıkları alanın ötesinde bazı şeyleri ortaya koyuyor; yani bu tür polemiklerin üremeye dönük "uygun" zıtcinsellik üzerine yarı-bilimsel bir söylemden ne ölçüde etkilenmiş olduklarını gösteriyor. Basılı medyanın hızla çoğaldığı bu dönem boyunca ev ekonomisi ve başarılı çocuk yetiştirme uygulamalarından evlilik âdâbına kadar pek çok konuda öğüt ve bilgi, gazetelerden, dergilerden, broşür ve kitaplardan elde edilebilmekteydi.[6] Beden ve toplumsal mekânın İslami düzenleni-

2. A. Duben ve C. Behar, *a.g.e.*

3. B. Baron, "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt", *Women in Middle Eastern History* içinde.

4. P. Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question", *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* içinde, haz. K. Sangari ve S. Vaid (New Brinswick: Rutgers University Press, 1990).

5. D. Kandiyoti, *Women, Islam and the State.*

6. Sağlık, çocuk bakımı ve ev ekonomisine ilişkin bilgilerin yaygınlaşmasında, 1839-1908 yıllarında kadınların çıkardığı yayınların oynadığı rolle ilgili olarak genel bir görüş edinmek için bkz. Zehra Toska, "Haremden Kadın Partisine Giden Yolda Kadın Dergileri Gündemleri ve Öncü Kadınlar", *Defter 21* (Bahar 1994): 116-42.

şi, bedeni kutsallık alanından çıkarıp tıbbınkine geçirerek dünyevileştiren yeni söylem tarafından yavaş yavaş işgal edildi. Küçük yaşta yapılan ve eşler arasında büyük yaş farkı olan evlilikler, gençlerin sağlıklı yetiştirilmesi bakımından, hem psikolojik hem de "hijyenik" nedenlere bağlı olarak elverişsiz bir çevre yarattıkları için hoş karşılanmaz oldu. Uygun evlilik yaşını belirlemek için tıp uzmanlarından görüş istendi. Bunun gibi, görücü usulü evlilikler ve çok karılılık, kınanan bir dünyanın ve "sağlıksız" alışkanlıkların işaretleri haline geldi. İdealleştirilen aile modelinin gerçek yaygınlığını ortaya koyan demografik kanıtların ışığında (İstanbul ailelerinde evlilik yaşı hem kadınlarda hem de erkeklerde görece geçti, aileler küçüktü ve genellikle çekirdek ailelerdi, çok karılılık ihmal edilebilecek kadar azdı), yazarlar haklı olarak çok karılılık, yeniyetmelerin evlendirilmesi ve geniş aile üzerindeki, ancak yorumcu ve polemikçilerin yanlış kavraması olarak değerlendirilebilecek ilgiye şaşıyorlar. Bunu şöyle ifade ediyorlar: "On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı boyunca popüler basın, kitap ve dergilerde yer alan tavsiye ve tercihler hemen hemen bütünüyle dönemin demografik gerçekleriyle çakışmaktaydı. Ancak bu konuda yazanların çoğu İstanbul'da uygulamanın ve de genel kuralın onlu yaşlarda evlenmek olduğuna inanıyordu. Alıntı yaptığımız makale ve kitapların birçoğu onlu yaşlarda evliliğe karşı eleştiri olarak yazılmış ve bunların çoğu imzasız olmakla birlikte büyük bir ihtimalle dönemin 'modernistleri' tarafından kaleme alınmışlardı."[7]

Ne var ki, zihinleri meşgul eden bu gibi konuları yanlış kavrama bağlamında değil, yeni bir ahlak anlayışını ifade etme çabasında aramak gerekir. Bütün düzenleyici söylemler gibi, modern burjuva aile hayatı ideali de "ötekiler"in farklı olmasına muhtaçtır ve cinsellik ile toplumsal cinsiyetin belirli biçimlerinin normalleştirilmesi, ötekilerin damgalanmasını ve eleştirilmesini gerektirir. "Modernistler", modern aile imgelemlerini ancak kusurlu olduğu ve reforma ihtiyaç duyduğu varsayılan önceki bir duruma gönderme yaparak biçimlendirebilirler; sorgulanan örüntülerin gerçekte kendi toplumlarında bulunup bulunmadığına aldırmazlar. Aile reformunda itici güç olarak Batılı aile hayatı kalıplarını taklit etmeye odak-

7. A. Duben ve C. Behar, *a.g.e.*: 139-40.

lanmak, marjinal ya da sapkın olmaya ya da peçeli oğlanlar gibi bazı durumlarda tamamen ortadan kalkınaya yazgılı yerel biçimleri gözlerden gizlemektedir. Modernistlerin uygarlaştırılacak "öteki"si tek olmaktan çok ikiliydi: Onlar hem hal-i hazırdaki modern Batı'ya hem de, bazen kendini karalamaya varan gürültülü lanetlemelerin ya da incinmiş ve savunmacı mazeretlerin hedefi haline gelen, "eski düzen" ile birleştirilen yerel âdetlere direnmek zorundaydılar. Erken modernleştirmecilerin milliyetçi ahlakı, hem Batı ile birlikte düşünülen özgürlük ve aşırı serbestliği hem de yerel geleneksel ataerkillikteki yozlaştırıcı öğeler olarak yorumladıkları şeyleri lanetleyebiliyordu. Sorumlu toplumsal yetişkinliği tek eşli zıtcinsellik olarak tanımlamak yalnızca birden çok eş, cariye ya da çocuk gelinlerin yasaklanmasıyla değil, aynı zamanda erkek cinselliğinin kural dışı biçimlerini evcilleştirmekle de ilgili bir meseledir. Eski iç oğlanların saygın birer aile babası haline gelebildikleri, cinselliklerin ve yaşam döngülerinin eriyip birbirine karıştığı dünya, artık zamanını doldurmuştu. Milliyetçi seçkinlerin yükselişi yeni bir değerler düzenini biçimlendiriyor ve onu seslendiriyordu. Osmanlı cinsel hayatının tarihi hâlâ yazılmayı bekliyor, oysa çağdaş toplumsal cinsiyet kimliklerinin ortaya çıkışını bu tarihi bilmeden tamamen kavramamızın mümkün olmayacağını bilmeliyiz.

Modernlik ile ilgili söylemlerin bir dizi dönüşüm geçirdiğinin de belirtilmesi gerekir. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başı boyunca reform döneminde, Batı, hem modernin kurtarıcı potansiyelini (geleneksel Osmanlı düzeninin karşıtı olarak) hem de aşırı bireycilik, bencillik ve kendini beğenmişlik tehlikesini temsil ediyordu.[8] Osmanlı düzeninin çöküşünden ve Cumhuriyetin kuruluşundan sonra, modernleşmeci bakış durağanlığın, geleneğin ve geriliğin yuvası olan ve gaddarca ezilen, aşırı doğurgan köylü kadının kişiliğinde temsil edilen kırsal kesime yöneldi. Kırsal kesim kadını tanımlamaları dikkat çekici belirsizlikler taşımaktadır. Bu kesimin kadınları, bir yandan Cumhuriyetçi ideolojide gö-

8. Modernliğin bu olumsuz unsurları sık sık kadınların özgürleşmesine ve anneler ve ev yönetenler olarak geleneksel rollerinden vazgeçecekleri kaygısına bağlanır. Batılılaşmış (alafranga) kadın edebi metinlerde değişmez şekilde aylak ve yoz olarak çizilir (bkz. D. Kandiyoti, "Cariyeler, Fettan Kadınlar...").

ze çarpacak biçimde öne çıkarılan İslam öncesi Türk eşitlikçiliğinin taşıyıcıları olarak idealleştirilirken, öte yandan da cahil ve mağdur bırakan yerel geleneklerin kurbanları olarak resmedilirler.[9] Zamanla hızlı kentleşme ve kırsal nüfusun kentlere akması, şaşırtıcı bir üsluplar ve alt kültürler düzeni yarattı. Yeni tüketim ve giyim modaları sınıf, toplumsal cinsiyet, köken ve son zamanlarda da ideolojik tercihin karmaşık işaretleri haline geldi. Geleneksel ile modern arasındaki sınırlar hem çok yönlü yorumlara hem de tartışmalara açıldı. Bu yorumlar sınıf, statü, toplumsal cinsiyet, etnik kimlik ve yerleşim yeri bakımından farklı biçimlerde konumlandırılan toplumsal aktörlerin bakış açılarından kalkarak yapılandırıldı. Bu yeni anlamlar alanının karmaşıklığı ile herhangi bir bağlantı kurabilmek için, kaçınılmaz olarak, zevk ve üslupların gözden geçirilmesi gerekecektir.

Alışkanlık, Modernleşme ve Üslup

> "Beğeni sınıflandırır ve böylece sınıflandıranı da sınıflandırır."[10]

Modernleşme sürecinin daha derinlerdeki sonuçlarını aklımdan geçirirken, bir çocukluk anımın bu konuda iyi bir başlangıç noktası olabileceğini düşündüm. Ailem ve ben, yazlarımızı İstanbul'a bir saat uzaklıktaki bir adada geçirirdik – kadınlar ve çocuklar yaz boyu denizin tadını çıkarırken erkekler her gün vapurla işe gidip gelirlerdi. Tatillerini başka bir yerde geçirmeye güçleri yetmeyen İstanbullular, hafta sonunda yazın sıcağından kaçıp çam ağaçlarının gölgesinde dinlenmek üzere adaya gelirlerdi. Aileler beraberlerinde kilimlerini, minderlerini, tencere ve tavalarını, mangallarını ve bazen de müzik aletlerini getirirdi. Yere kilim ve minderler serilir ve piknik alanı rahat bir iç mekâna dönüştürülürdü. Adanın daimi sakinleri piknikçilerin yanından tenis ya da plaj giysileriyle geçer-

9. N. Sirman, "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* içinde.

10. P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1984): 6.

lerken pijamalı erkekleri, yemek pişiren kadınları, oynayan ya da ağaçlardan sarkan beşiklerde sallanarak uyutulan çocukları görürlerdi. Halk müziği nağmeleri ve yemek kokuları bu sahnenin duyumsal arka planını tamamlardı.[11] Çocuk gözlerimde bu günübirlik ziyaretçilerin farklılığı tek bir giysi türüne, yatak odasının mahremiyetini çağrıştıran bir giysiye, erkeklerin giydiği pijamalara indirgenmişti. "Geleneksel" kategorisini ilk bulanık (ve yanlış yönlenmiş) biçimlendirişim böyle oldu; bu kategori popüler zevk ve üslubun belli kalemleri ile belli belirsiz örtüşüyordu. Ancak gözlerimle tanık olduğum bu sahneden daha yeni ne olabilirdi? Bu yeni kentlilerin gelmiş oldukları kırsal alanlarda bilinmeyen bir çalışma ve dinlenme ritminin, açık havada, iki cinsin birlikte göründüğü, aile eğlenceleri türünden boş vakit geçirmenin yeni bir biçiminin sergilenişiydi. Gerçekten de eğer özel tatil giysileri ve piknik malzemesi almayı uygun bulmuyor ya da bütçeniz buna elvermiyorsa, pijama giyip evden yemek için kap kacak getirmekten daha akla uygun bir şey olabilir miydi? Yeni bir yaşam tarzını, âdet ve gelenek diliyle ifade edilen bir fark sanmak çok kolaydı. Ancak "fark" nereden geliyordu? Tüketim örüntüleri içinde miydi? Yoksa kamusal alanlarda nasıl davranılacağına ilişkin gelenek ve göreneklerin biçimlendirdiği örtülü bir sınıf ve toplumsal cinsiyet kalıbı mıydı? Son olarak, çoğu moda ürünlerin ve modern kültürün fışkırdığı "Batı" bu yapıya nasıl katkıda bulunmuştu?

Duben ve Behar yüzyıl dönümünde değişen şehir alışkanlıklarını yorumlarken, Osmanlı orta ve üst sınıfların "Avrupalılaşması"nın *alaturka* ile *alafranga* (Osmanlı/Türk ve Avrupalı/Frenk tarzına tekabül ediyor) arasında aile hayatının iç işleyişine nüfuz ederek, derin bir çatlak açtığı gerçeğine dikkatimizi çekiyorlar.[12] Mo-

11. 1994 yazında yaptığım bir ziyaret boyunca bazı önemli değişimler fark ettim. Farklı yaş gruplarından günübirlik piknik yapanlar, kiralanmış motorlarla geliyorlar. Gençler, kadın olsun, erkek olsun spor kıyafetler, bermuda şortlar ve tişörtler giyiyorlar. Çalgı aletleri yerini kocaman taşınabilir müzik setlerine bırakmış. Erkekler sıradan kılıklar, en çok da kısa kollu gömlek ve pantolon giyerken, daha yaşlı kadınlar başörtüsü takıyor ve uzun kollu, çiçekli basma elbiseler giyiyorlar. Başörtülü ve dökümlü elbiseli genç kadınlara bu kez rastlamadım, rastlasaydım muhtemelen çocukluğumdakinden çok farklı bir anlama geleceklerdi.

12. A. Duben ve C. Behar, *a.g.e.*

bilya ve giyimdeki Batılı malzeme ve nesnelerin görüntüsü belirgin biçimde mahrem bedensel alışkanlıklarla ilgiliydi. Yüksek arkalıklı sandalyelerde oturmak, farklı kasları harekete geçiriyordu, alafranga tarzda yemek, daha önce aynı tencereden yiyen aile üyeleri arasına belli bir mesafe koyuyor, hatta resmiyet getiriyordu. Yemek zamanları bir ölçüde düzene girmiş ve Osmanlı âdetlerinin tam tersi olan, önce kadınlara hizmet edilmesi gibi yeni görgü kuralları gündeme gelmişti. Bunlar sadece bir üslup değişikliğiyle yeni modaya uyulması anlamına gelmiyordu; aynı zamanda elle yemek yemek türünden eski alışkanlıkların sağlıksız hatta tiksindirici olarak yeniden tanımlanabildiği ve eskiden uyulan kuralların görgüsüzlük addedildiği bir değer hiyerarşisi anlamına da geliyordu. Bourdieu'nun[13] belirttiği gibi, sıradan fiziksel uygulamaların yeniden tanımlanması, yeni özneler biçimlendirmek isteyen toplumsal gruplar arasında yeni moda alışkanlıklar yaratır. Türkiye'de bu dönüşüm, "mahremiyet"e yeni bir içerik kazandırmayı da gerektiriyordu. Aile hayatının zihinleri saplantılı bir şekilde işgal etmiş olmasının nedenlerinden biri, daha önce de değinildiği gibi ailenin bu "mahremiyet"in hem yapılandığı hem de muhalefet edildiği bir alan haline gelmiş olmasındandır.

Uygulamada modernleşme, maddi kültür öğelerinin, alışkanlık ve zevklerin değişik katmanlarca seçmeli bir biçimde benimsenmesini, aynı zamanda toplumsal statünün işareti de olan farklı üsluplaların yaratılmasını içerir. Ekrem Işın[14] bu sürecin kaynağını on dokuzuncu yüzyılda İstanbul'un kentsel görünümündeki değişikliklere bağlamaktadır: yerel zanaatların gerilemesi, Pera'da ithal mallarının satıldığı "bon marché"lerin ortaya çıkması, tabakalaşma kalıplarının değişmesine bağlı olarak zevklerin, modaların ve eğlenme tarzlarının değişmesi. Ayata,[15] geleneksel ve modern imgeleri arasındaki gerilimlerin Türk hanelerinde nasıl bir "çatlama" olarak somut bir biçimde yaşandığına ilişkin aydınlatıcı gözlemler sunu-

13. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

14. Ekrem Işın, "19. yy'da Modernleşme ve Gündelik Hayat", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim, 1985): 538-63.

15. S. Ayata, "Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim 42* (1988): 5-25.

yor; resmi giyim ve tüketimin sergilendiği misafir odasına karşı, evin geri kalan mahrem iç kesimlerinde, teklifsiz ve samimi bir hayat tarzı gözlenmektedir. Bu aynı zamanda üst ve profesyonel orta sınıfların eviçi yaşantılarına tezat teşkil eden küçük burjuva bir tarzı da gösterir. Yerli ile yabancının uyumsuz bileşimleri, alay konusu edilebilir, sonradan görmeliğin ya da yeni zenginliğin işaretleri olarak ele alınabilir (viski içerken lahmacun yemek gibi). Moda, yemek, müzik ve genel estetik tercihleri bu nedenle popüler mizah dergilerinde sürekli yorum konusu olan karmaşık bir statü topografyası sergiler.

Uzun sözün kısası, neyin modern olduğu yolundaki farklı yapılandırmalar yalnızca gündelik hayatın en mahrem yönleri değil aynı zamanda gizli sınıf ve statü kalıpları hakkında da bilgi verir. Toplumsal cinsiyetin bu tür farklılıkların ifade edildiği kilit noktalarından biri olarak ortaya çıktığını belirtmek isterim. Hem bireysel erkeklik ve kadınlık ifadeleri hem de cinsiyetler arası etkileşimin farklı örnek ve biçimleri, bu yeni parametrelerin güçlü biçimde tarif ettiği yeni bir alanda yeni anlamlar kazandılar. Şimdi Türkiye'de modernist projenin bir parçası ve bileşeni haline gelen bu değişen erkek ve kadın kimliklerinin temelden dönüşen bir gerçekliği ifade ettiğini göstermeye çalışacağım.

Erkeklik Anlayışları: Eski ve Yeni

Yüzyıl dönümünde Osmanlı aile törelerine ilişkin tartışma edebiyatı, tek bir esas kurbanı, yani kadını ortaya çıkarmış gibi görünüyor. Kadının cehaleti ve tecrit edilmişliği, çok karılılığın ve tek yanlı boşanmanın (yani talak) yakışıksızlığı başlıca eleştiri konularıydı. Bunları dile getiren ise modernist erkek reformcunun sesiydi. Bu eleştiride içkin olan bir şey de, erkeklerin akrabaları tarafından ayarlanan sevgisiz evliliklere, entelektüel bir arkadaşlık sağlamayan yetersiz eşlere mahkûm edildikleri olgusuydu. Benim bu aşikâr erkek feminizmine ilişkin ilk yorumum[16] kadınların mağdur durumunun, baba istibdadı karşısında yurttaşlık haklarından yoksun bırakıldıkları için yakınan erkekler tarafından kullanıldığı doğ-

16. D. Kandiyoti, "Cariyeler, Fettan Kadınlar..."

rultusundaydı; yurttaşlık haklarından yoksunluk siyasal alanda mutlakiyetçi Osmanlı Devleti'nde yansımasını buluyordu. Daha sonra, bu kuşaklararası gerilimlerin Osmanlı toplumundaki egemen erkeklik ifadelerindeki değişmelere tekabül edebileceğini düşünerek bu konuyla ilgilenmeye başladım.[17]

Osmanlı toplumunda baba (peder), eski düzenin belli başlı özelliklerini temsil etmekteydi: hiyerarşi, değişmezlik ve mutlak hâkimiyet. "Yeni" erkek, bu değerlerin yıkıldığı, eşler arasındaki duygusal mesafenin yerini aşk ve arkadaşlığa bıraktığı, hem erkeklerin hem de kadınların çocuklarıyla yakınlaşarak onlarla duygusal ilişki kurdukları ve evli çiftin aile büyüklerinden bir ölçüde özerkleştiği bir eviçi düzeni amaçlıyordu. Osmanlı zadegânı, konaklarda yaşayan bu aile reisleri, modernlik arzusundaki yeni kuşak tarafından sorgulanmaya başlanmıştı; bu sorgulama kısmen tek aile için uygun olan apartmanların ve Batılı eğlence tarzlarının tercih edilmesinde kendini ortaya koydu. Ancak, Osmanlı ataerkilliğinin sona erişinin özlem denemese de oldukça derin ve karmaşık duygular uyandırdığında şüphe yoktur. Tanzimat romanı konusunda derinlemesine bir incelemede bulunan Parla,[18] erken Osmanlı romancılarının bu özlemi babasız ev metaforuyla ifade ettiklerini, romancının kendisinin ise yolunu şaşırmış toplumuna kılavuzluk eden bir baba rolü benimsediğini ileri sürer. Batılılaşmış üst sınıf erkeklerinin betimlenişleri, aslında övgüden çok uzaktır; Tanzimat döneminin züppesi beceriksiz, kadınsı bir tip olarak ortaya çıkar.[19] Bu tip, hem güvenilir, ağırbaşlı Osmanlı erkekliğinden bir uzaklaşma, hem de gösterişten sakınan ve zenginlerin yoksullara yardım etmesini buyuran cemaatçi Osmanlı muhafazakârlığına yönelik bir tehdit olarak temsil edildi.

Osmanlı zadegânı tipi popüler karşılığını "kabadayı"da buldu. Ulunay[20] bu olguyu, son derece renkli ayrıntılarla, bağlamını gele-

17. D. Kandiyoti, "Erkeklik Paradoksları: Ayrıncılığın Yaşandığı Toplumlar Üzerine Bazı Düşünceler", bu kitapta s. 198-220.

18. J. Parla, *Babalar ve Oğullar* (İstanbul: İletişim, 1990).

19. Ş. Mardin, "Superwesternization in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", *Turkey: Geographic and Social Perspectives* içinde.

20. R. C. Ulunay, *Sayılı Fırtınalar* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1955).

neksel mahalle ya da semtte bulan bir kent kahramanı olarak tanımlıyor. Mahalleler, genellikle sınıfsal değil etnik gruplara göre bölünmüş, güçlü bir topluluk ve bölgesellik duygusunun olduğu küçük ve sabit yerleşim birimleriydi.[21] Tıpkı hane ve aile gibi, mahallenin de korunması gereken bir namusu vardı. Kabadayı, semtin kadınlarının korunmasını, başka semtlerden istenmeyen ziyaretçilerin gelmemesini, semt sakinleri arasındaki meselelerin dürüst ve adil bir biçimde çözülmesini ve uygunsuz davranışların cezasız kalmamasını sağlardı. Kabadayılar çoğunlukla eğitim görmemiş zanaatkârlardı ve genellikle topluluğun saygın üyeleriydi (Ulunay da, kabadayıların erkekliğin sorumsuz ve lümpen tarzlarını sergileyen külhanbeylerle karıştırılmaktan gocunduklarını söylüyor).

Hem zadegân hem de kabadayı ve onların imledikleri erkeklikler, boğucu olduğu kadar güven verici, ceberrut ama derinden alışılmış bir değerler düzeninin kefilleri ve koruyucularıydı. Öfke ve özlem ifadelerinin zamanın pek çok edebiyat eserinde aynı ölçüde karışmış olmasına şaşmamalı.

O halde Cumhuriyetçi dönemde doruğa çıkan reformların biçimlediği yeni ataerkilliğin (yurttaş ve modern koca/babanın) esas hatları nelerdi? Kemalist reformların kadın kimlikleri üzerindeki etkileri sınırlı bir ilgiye konu olmuşsa da,[22] Türk milliyetçiliğinin erkeklik idealleri hâlâ bulanıklığını sürdürüyor. Bununla beraber, askeri üniforma ve Batılı smokin içinde farklı biçimlerde resmedilen Mustafa Kemal Atatürk portresi, bu sorunun cevabına ilişkin bazı ipuçları sunuyor. Cumhuriyetçi giyim kalıbı konusunda çoğu zaman gözden kaçırılan bir olgu, Atatürk'ün (İran'da Rıza Şah'ın yaptığının aksine) peçeyi hiçbir zaman yasaklamadığı, ancak erkeklerin giymeyi seçtikleri başlıklara gelince, çok daha katı davranmış olduğudur. Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal tabaka,

21. Ekrem Işın, mahalle yapısının bozulmasını 19. yüzyıldaki toplumsal ve demografik değişikliklere bağlar. O tarihe kadar bütünlük gösteren bir birim olduğunu öne sürer. "19. yy'da Modernleşme": 548.

22. Örneğin bkz. A. Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum 9* (1988): 167-71; Ş. Tekeli, "The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey", *Women, Family and Social Change* içinde, haz. F. Özbay (Bangkok: UNESCO, 1990); N. Arat, *Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey* (New Jersey: Princeton University Press, 1989).

soy ve etnik köken uyrukların giymesine izin verilen kıyafetlerden, hatta giydiklerinin renklerinden açıkça okunabilirdi. Bunun yanında, din adamları sarık ve giysilerinden rahatça ayırt edilebilirlerdi. Batı şapkası ve kravatı yalnızca moda unsurları olmakla kalmayıp, farklılıkları eritip ortadan kaldıran, aynı zamanda devlete bağlılığı da simgeleyen bir laiklik üniformasına dönüşmüştü. Cumhuriyetin yeni kadroları, memurlar ve meslek sahipleri, sadakatlerinin işaretlerini giydiler; itaatsizlik belirtileri de uygun biçimde olmayan sakal ve bıyıklar ya da başlıklarla gösterilebiliyordu. Üstelik, seçkinler arasındaki bu yeni tek tiplilik, şehirliler ile köylüler arasındaki görünür farkları daha da büyütüyordu. Cumhuriyetin modern erkeği topluluk içinde kolunda yüzü açık karısı ile boy gösterirken, kırsal kesimdeki biraderi kendisini kırk adım geriden takip eden peçeli karısı ve geleneksel kıyafetiyle (tercihan karısı yürürken kendisi eşek üstünde) çiziliyor, sık sık da karikatürize ediliyordu. Geleneksel erkeklik, keskin yaş ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileri ve kadınların ezilmesi, artık kırsal gelenekler bağlamında ifade ediliyor ve bir medeniyet eksikliği olarak yorumlanıyordu. Daha önce söz ettiğim gibi, köy öğretmeni ve kaymakamın medenileştirici misyonu, bilim ve aydınlanmanın cehalet ve geriliğe karşı mücadelesi olarak resmedildi. Öte yandan, popülist söylem köy hayatını ve Türk köylüsünü halk bilgeliğinin ve yerel değerlerin gerçek taşıyıcısı olarak idealize etti. Bu çift değerlilik kendini modern ile yabancı arasındaki sınırların hâlâ tehlikeli bir biçimde belirsiz olduğu Türkiye'deki modernlik söyleminin bağrına yerleştirdi.

Babalık rolü de modern erkekler için yeniden tanımlandı. Mesafeli, otoriter baba figürü yeni bir mahremiyete ve baba yakınlığına yerini bıraktı. Modern babanın, değer verilen, eğitilen ve bakılıp büyütülen kızıyla özel bir bağı vardı; böylece erkekler, Cumhuriyet'in yeni kadınını toplumsal olarak yaratmış oldular. Bu yeni duygusal ton, Ziya Gökalp'in sürgünde bulunduğu Malta'dan kızlarına yazdığı mektuplarda görülür. Erkek çocuğun tercih edildiği bir toplumda Atatürk'ün evlatlık olarak kız çocuklarını tercih etmesi, tartışmasız bir değer atfetmenin yanı sıra, güçlü bir simgesel işaretti.

Bu yeni kimliklerin, küçük bir kentli ve okur yazar nüfusa karşılık geniş bir kırsal hinterlandı olan, ulusal ve uluslararası ticaret

ve kültür merkezleriyle değişik eklemlenme derecelerindeki bir toplumda, hem toplumsal cinsiyet hem de toplumsal sınıf yönünden yeniden üretildiği, daha önce söylenenlerden anlaşılmış olmalıdır. Keyder[23] Tek Parti rejiminin (1923-1945) devlet eliyle yürütülen kalkınma politikalarına yatırım yapmış olan ve 1930'ların Büyük Bunalımı'nın yarattığı uluslararası iklimde devletçiliği ve içe dönük sanayileşme yolunu seçebilen kentli ve taşralı seçkinler ile ileri gelenlerin desteğine dayandığını belirtir. Bununla birlikte, bu popülist seçkinler eğitim ve sağlık hizmetlerini yaygınlaştırmak ve altyapıyı geliştirmek yolundaki kimi çabalarına karşın, kırsal kitleleri modernleştirmediler. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan ve çok partili demokrasiye geçişten sonra, kırsal alanlar ekonomik ve sosyolojik literatürde son derece yoğun biçimde belgelenen büyük dönüşümler geçirdiler. Kırlardan kentlere göç süreçleri, kent dokusunu tamamen değiştirdi. Yeni toplumsal hareketlilik, daha önce birbirine yakın ve göreli olarak benzeşen devlet seçkinleri içinde çeşitlilik ve farklılıklar yarattı, bu da ilk Cumhuriyet seçkinlerinin kültürel egemenliğine meydan okudu.

Günümüzde toplumsal kimliğin oluştuğu ortam, sadece statü, din, kentsel ya da kırsal kökene bağlı yerel özelliklerle sınırlı olmayıp, aynı zamanda kültürün küreselleşmesinden dolayı giderek karmaşıklaşan bir etkileşim ağını da içerir.[24]

Kitle tüketimi ve medya imgeleri, artık kendi bağımsız rollerini oynuyorlardı. Tek bir örnek verecek olursak, halk kesiminden gençlerin benimsedikleri bazı erkeklik modelleri, yerel karate kulüplerinde taklit edilen (bir ara oldukça moda olmuştu) kung-fu filmleri ve televizyon kahramanlarından esinlenmiştir. Bir de arkadaş grubu etkinlikleriyle ideolojik bağlar da eklenince, bu üsluplar siyasal sağ ya da solda belli alt kültürlerin işareti haline de gelebilir.

Bununla birlikte, alt kültürlerin ortaya çıkışına ilişkin ayrıntılı çalışmaların yokluğu, çağdaş dönüşümlerin genişliğinin ve doğasının anlaşılmasını güçleştiriyor. Var olan az sayıdaki popüler kültür çalışması, özellikle de bir popüler müzik türü olarak arabesk üzeri-

23. Ç. Keyder, *State and Class in Turkey* (Londra: Verso, 1987; *Türkiye'de Devlet ve Sınıf*, İstanbul: İletişim, 1989).

24. A. Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture 2* (1990): 1-24.

ne olanlar[25] bize değerli ipuçları veriyor. Burada çoğu popüler arabesk şarkıcının, değişen kent ortamında kabadayının modern türüne itibar kazandıran ve sadakat, diğerkâmlık ve ahlaki hayal kırıklığı dokundurmasıyla yüceltilen erkeklik tarzlarını benimsediklerini belirtmek önemli. Çağdaş erkekliklerin temsil edildiği alanların futbol sahasından camiye, kahveden diskoya, okuldan sokak köşesine, spor kulübünden çarşıya kadar aşırı çeşitliliği, ayrıntılı etnografyaları gerektiriyor. Sınıf ve beğeni ayrılıkları, tüketim ve markalar kanalıyla aktarılıyor, lümpen gençlik (zontalar) ile üst sınıf gençliğini kot pantolonlarından ayırt etmeyi mümkün hale getiriyor. Kimliğin diğer işaretleri de bedende taşınıyor; belli bir bıyık biçimi sol eğilimlileri gösterirken belli bir sakal da İslamcı kesime yakınlığın ifadesi oluyor. (Manidar bir biçimde, 1980 darbesinden sonra askeri yönetim üniversite öğretim üyeleri de dahil olmak üzere tüm devlet memurlarına bıyık ve sakallarını kesmelerini emretti.) Farklı cinselliklerin ifadeleri erkek travesti ve transseksüellerin uğrak yerlerinin ve eşcinsellerin toplandıkları lokallerin göz önüne çıkmasıyla daha açık hale geldi.[26] Toplumsal cinsiyetin çağdaş ifadelerine ilişkin ayrıntılı çalışmalar bu konuda aydınlatıcı olacaktır. Şimdilik şu kadarını söylemek yeterli ki, erkek travesti, İslami militanlığın yeni biçimlerini sergileyen sakallı biraderiyle aynı modern mekânı işgal etmektedir.

Cumhuriyet Kızları

Erkek kimliklerindeki daha tedrici değişimlerle karşılaştırıldığında, kadınlar bakımından yapılan ideolojik müdahaleler hem daha keskin hem de daha ateşli itirazlara maruz gibi görünüyor. Reform döneminden bu yana kadınlar ve aile üzerine tartışmalar, tehdit al-

25. Bkz. M. Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey* (Oxford: Clarendon Press, 1992); M. Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* (İstanbul: İletişim, 1991).

26. Gürbilek, 1980'lerde "özel hayat"ın özellikle medya aracılığıyla "kamusallaştırıldığına" dikkatimizi çekiyor. "Özel hayat" denilen alanın "ilk kez bir kamu meselesi olarak, kuşatıcı ve kışkırtıcı bir söz düzeni içinde tarif edildiği"ni söylüyor. Bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi* (İstanbul: Metis, 1992).

tındaki imparatorluğu kurtarmak için farklı ideolojik reçetelere bilinçli olarak dahil edildi. Şeriatın harfi harfine uygulanmasını savunan İslamcılar'dan İslam'la kökten bir kopuşu tercih eden Batıcılara kadar, hepsi de kadınların konumunu toplumun ahlaki sağlığının belirtisi olarak kullandılar. Kültürel milliyetçilik, İslamiyet öncesi Türk eşitlikçiliği adına kadınların özgürleşmesini kendine mal edip, Osmanlı ataerkilliğinin belli yönlerini özgün Türk törelerinin yozlaşması olarak mahkûm ederek (çok karılılık ve kadınların kapatılması gibi) yeni bir söylem yarattı. Cumhuriyet, kadınların özgürleşmesine ilişkin bu yaklaşımı resmi devlet ideolojisinin bir unsuru olarak benimsedi.[27]

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni devletin modernliği en etkileyici biçimde rejimin tanıtımının simgesi haline gelen kadın imgeleri yoluyla yansıtıldı: geçit törenlerinde bayrak taşıyan şortlu, okul önlüklü, asker üniformalı genç kızlar ya da balolarda dans eden tuvaletli kadınlar. Graham-Brown,[28] 1920'lerin ve 1930'ların görsel imgelerinin bir kendine güven duygusu yaratarak, kırsal kesimde yaşayan kadınların büyük çoğunluğu için Cumhuriyetçi reformların uzak ve hayata geçmeyen bir düşünce olduğu gerçeğini gizlediğine dikkat çeker.

Aslına bakılacak olursa Ertürk de Doğu Anadolu'da yaşayan kırsal kesim kadınlarının paradoksal olarak laik reformlar yüzünden daha da dışlandıklarını, çünkü modern devlet kurumlarına girmelerinin ancak erkekleri aracılığıyla mümkün olduğunu, bu erkeklerin ise aşiret reisi, ağa ya da tarikat şeyhi gibi kendilerinden daha güçlü erkeklere bağımlı olduklarını öne sürer.[29] Böylece, bu kadınların modern laik yapılarla karşılaşmaları, onları devletin eşit yurttaşları olarak tanımlamak yerine yerel güç sahiplerine daha da sıkı bir biçimde bağlamaktadır.

Bununla birlikte, cumhuriyet kadroları ve meslek sahipleri arasında sayıları giderek artan üniversite eğitimli kadınların ilk kuşağı, şüphe götürmez bir öncülük duygusu taşıyordu. Başlangıçtaki

27. Bkz. Afet İnan, *The Emancipation of the Turkish Woman.* Resmi ideolojinin bu önde gelen mimarı, Türk Tarih Tezini geliştirmiş olmakla ünlüdür.

28. S. Graham-Brown, *Images of Women.*

29. Y. Ertürk, "Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* içinde:186.

bu seferberlik sınıf temelli olsa da,[30] kamusal alanda kadınların varlığının meşrulaşmasında uzun dönemli bir etki yarattığı da gerçektir. Ancak, Tekeli'ye göre milliyetçi söylemde kadınların birincil rolleri modern bir eğitim için nihai gerekçeyi sağlayan aydın annelik ve çocuk yetiştirme olarak tanımlanmaya devam etti.[31] Tekeli, kadınları kamusal alanda çalışmaya iten ve ne eviçi işbölümünde ne de cinsel ahlakta belirgin değişiklikler yaratan şekilci bir eşitliği gündeme getiren "devlet feminizmi"nin çalışan kadınların kamusal ve ev kişilikleri arasında, çağdaş Türk feminizminin şimdilerde sorguladığı bir çatlak yarattığını öne sürüyor.

Çok sayıda kadının hâlâ ya erkeklerin vesayeti altında, bu nedenle de korunmuş ve saygıdeğer ya da korunmasız ve bu yüzden de "hafif meşrep" sayıldığı bir kültürde kimliklerin yönlendirilmesi ciddi sorunlar içermektedir. Yüksek evlenme oranlarının ve dulların kolayca yeniden evlenmesinin kadınların kural olarak aile çevresi içinde massedilmesi anlamına geldiği Osmanlı-Türk bağlamında, "saygıdeğer" bağımsız kadınlığın (Batı'daki evde kalmışlık, "zarif" uğraşlar, hatta manastır düzeni gibi) hiç var olmamış olduğunun hesaba katılması önemlidir. Bir başka yazımda, kadınların artık tecrit edilmemeleri ya da örtünmemelerinin, paradoksal olarak kadınlığın kamusal varoluşla uzlaşmaz olduğu bir toplumda, simgesel bir kalkan yerine geçecek yeni ahlakçılık biçimlerini gerektirdiğini ileri sürmüştüm.[32] "Modern" kadın kendini yeni bir konumda, kamusal alanda rahatsız edilmeden ya da zorlanmadan çalışabilmesine izin veren yeni bir işaretler ve kalıplar dizisi kurma durumunda buldu.[33] Çarşaf kadını saklamakla onun kadınlığını tartışmasız biçimde sergilerken, kadın devlet görevlisinin ağırbaşlı giysileri ve açık yüzü, ancak kadınlık vurgusunu kaldırıp "cinsiyet-

30. A. Öncü, "Turkish Women in the Professions: Why So Many?", *Women in Turkish Society* içinde.

31. Şirin Tekeli, "The Meaning and Limits".

32. D. Kandiyoti, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", bu kitapta s. 185-197.

33. Formalı okullu kızlar olarak caddede yürürken ya da toplu taşıma araçlarını kullanırken sınırlanmış hareketler, yere dikili gözler ve asla bir erkeğin bakışlarıyla karşılaşmamaya çalışma gibi belirli bir beden dilini geliştirmek zorunda olduğumuzu hatırlıyorum. Bu dil öyle bütünüyle içselleştirilirdi ki, otomatik ve bilinçsiz bir hale gelirdi.

siz" bir kimlik yansıtarak, cinsel elde edilemezlik yolunda güçlü mesajlar yayabilir.[34] Bu nedenle, dişiliğin denetim altında tutulması ve cinsel tevazu, "modern" kadının simgesel zırhının parçası ve bileşeni haline geldi.

Akrabalık terimleri, akraba olmayan insanlar arasında karşı cinsle ilişkilerdeki gerilimi azaltmak ve toplumsal etkileşimi rahatlatmakta etkili bir araç sunmaya devam etti.[35] Ağabey, abla, amca ya da teyze gibi hitap sözcüklerinin gündelik etkileşimlerde ortaklaşa kullanımı, aynı zamanda yaşça büyüklere saygıyı da gösteriyordu; tıpkı oğlum, kızım gibi sözcüklerin korunmayı hak eden genç insanı belirttiği gibi. Bu nedenle, ilişkilerin cinsel açıdan zararsız niteliğine işaret etmenin, harekete geçirilip yeni ortamlarda kullanılabilecek kültürel açıdan birçok onaylanmış türü vardır. Bu bağlamda anne ya da kız kardeş olmasa da, simgesel kız kardeş, bacı olan, cinsel olarak elde edilemez kadın teması, pek çok kültürel ve edebi ifade biçimlerinde oldukça güçlüdür. Tek bir örnek seçecek olursak, *Şoför Nebahat* filmindeki esas kadın karakter (1950'lerin popüler bir yapımı) hiç de geleneklere uymayan bir portre çizer. Nebahat taksi sürer, deri ceketler giyer, kasket takar ve delikanlılarla haşır neşir olur. Ama bir kar tanesi kadar saftır ve hiç kimse taksici ağabeylerinin gazabına maruz kalmayı göze almadan ona saygısızlıkta bulunmaya cesaret edemez. Bu aynı zamanda "erkek kadın" ya da erkeksi olması gerekmeyen mert kadın tiplemesine, kısaca sürgit iffetli kadın olma durumuna karşılık gelir. Bu durum, onu en başından beri zaten yazgılı olduğu şeye, sahici bir kadına dönüştürecek olan gerçek aşkına rastlayana, onu alt edebilen bir erkek tarafından egemenlik altına alınana kadar sürer. Bu, tabii ki onu delikanlılardan biri olarak bulunduğu yerden uzaklaştırıp, kendi normal konumuna oturtur. Ben bunu, Türkiye'de modern kadının oynadığı toplumsal roller açısından, farkında olmaksızın, kadınla-

34. İran bağlamında kimlik yönetimi ile ilgili benzer konular için *ommol* (aşırı geleneksel) ve *jelf* (aşırı hafif meşrep) kavramları konusundaki Najmabadi'nin tartışmasına bakınız. ("Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State* içinde: 66).

35. Türkiye bağlamında akrabalıkla ilgili terimlerin daha genel bir çözümlemesi için bkz. Alan Duben, "The Significance of Family and Kinship in Turkey", *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde.

rın hangi koşullar altında belirli ölçüde özgürlük sahibi olabileceklerini ve göreneklerin dışına çıkabileceklerini gösteren çarpıcı bir örnek olarak görüyorum. Çağdaş feministlerin kendilerini hem bağımsız hem de cinsel varlıklar olarak kabul ettirme çabalarını bu arka planı göz önüne alarak değerlendirmeliyiz.

Kimliklerin yönlendirilmesindeki bu gerilimler, farklı toplumsal konumlardaki kadınlarca farklı biçimlerde yaşandı ve yanıtlandı. Kentli üst sınıftan kadınlar için erkek-kadın birlikte eğlenme alışkanlığı kolayca okula ya da büroya aktarılabildi ve özel arabalarda seyahat imkânı gibi yüksek tüketim düzeyi, onları büyük ölçüde erkeklerin bulunduğu kamusal alanlarla doğrudan yüz yüze gelmekten korudu. Dışarda çalışmayan daha mütevazı ve muhafazakâr çevrelerden kadınlar da yeni koşullara uyum sağlama gereğini olabildiğince azaltan ev ve komşu merkezli hayatlarını sürdürmekle bu gibi baskılardan korundular. Daha yüksek öğrenim görmekle devingenlik kazanan kırsal kesim ve kasaba kökenli çok sayıda kadınsa, büro çalışanlarının saflarına katılarak kent yaşamının temposuna ayak uydurmaya çalışırken, tıpkı fabrika ve hizmet sektöründe ücretli çalışmak zorunda kalan kadınlar gibi, bambaşka dertlerle karşı karşıya kaldı. Çoğu kendini, geçmişleri ve alışkanlıkları yüzünden okul, büro, sokak ya da otobüs gibi anonim yerlerde kadınlarla ilişkiye hazırlıklı olmayan bir erkekler dünyasına itilmiş buldu. Süregiden karışıklıkla başa çıkabilmek için ustalıkla tasarlanmış pek çok çözüm yolunun bulunması gerekti; böylece erkek ve kadın işçilerin kantinden çay almak için farklı zamanları tercih etmeleri gibi çoğu zaman dolaylı, gizli ayrım biçimleri ortaya çıktı.

Bu gerilimler, İstanbul Belediyesi'nin kadınlara mahsus otobüs koyup koymaması tartışmalarında en iyi biçimde örneklendi. İslamcı kadınlar tarafından Müslüman hayat tarzına uymak adına önayak olunan bu talep, kimi laik feministler arasında da destek bulunca ayrı kamusal taşımacılık günlerine dönmeyi kabul etmeyen laiklerle aralarında bir çatlak yarattı. Burada belirtilmesi ilginç olan, hayat tarzları yüzünden kamusal alana çıkmak ve yabancı erkeklerle günlük etkileşimde bulunmak zorunda kalan kadınlar arasındaki ortak dertlerin fark edilmesidir. Bu bağlamda bir değerlendirmede bulunacak olursak, kadınların örtünme kararı, çeşitli anlamlar içerebilir. Bu bakımdan, "İslami giysiler gericiliğin değil

dönüşümün üniformaları olarak görülebilirler" ya da "modernliğe varışın, kabullenişin ve onun ötesine geçme iradesinin üniforması" dediğinde Ahmed'e katılıyorum.[36] Ancak, İslami giysilerin ve davranışların kimilerince geleneksel olarak etiketlenmesi nedensiz değil. Bu etiketleme kısmen daha önce söz ettiğim pijamalarıyla piknik yapan erkeklere karşı benim tepkimdeki yanlış kavrama dünyasına ait. Bununla birlikte, örtünmenin kişisel zevklerin ifadesi değil, aynı zamanda alternatif bir hegemonyacı siyasal projenin varlığının işareti de olması, kendi yaşam alanlarının tecavüze uğrayacağı ve tehdit edileceği korkusunu taşıyan laikler arasında yoğun bir endişeye neden oluyor. Bu da kaçınılmaz şekilde örtünmeyi üstesinden gelinmiş olması gereken ama hâlâ direnen "gelenek" olarak yapılandırmaya yol açıyor. Kimliklerin bu "siyasallaşması", belki de Ortadoğu'daki zevk ve üsluba ilişkin alt kültür ifadelerini –kolayca ana akıma katılıp metalaştırıldıkları Batı ile karşılaştırıldığında– birbirinden bu kadar farklı kılan en önemli etkenlerden biridir.

Çağdaş Türkiye'de giyim tarzları, makyaj ve beden duruşlarıyla işaret edilen kadınlık ifadeleri, küresel medya ve reklamlardaki modern kadınlık imgeleri kadar, toplumsal konumun yerel üslubunu ve ideolojik tercihleri de devreye sokar. Modern erkeklikler örneğinde olduğu gibi, kadın kimlikleri de moda ve tüketim tarzlarıyla ifade edilen çok yönlü kalıpların aracılığına maruzdur. Bununla birlikte, alışkın bir göz, yenilerde şehre gelmiş kırsal kökenli bir kadınla İslamcı kız kardeşini ya da gecekondu bölgesinden bir boya sarışını ile modaya uygun, sade giyimli bir üniversite öğrencisini birbirinden ayırt etmekte zorluk çekmez. Bunların moderne farklı katılış tarzlarını temsil ettiklerini söylemek, malumu ilan olur. Ne var ki "gelenek" ve "modernlik" nitelemeleri "ideal toplum" konusundaki farklı görüşler yüzünden çıkan siyasal mücadelenin parçası olmaya devam ediyorlar.

Sonuç

Türkiye'de modernleşme konusundaki araştırmalar, genel olarak "modern"i bir çözümleme kategorisi olarak ele alan eleştirel bir ba-

36. L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*: 225.

kış açısından yoksun olmaktan ve modernliğin yerel özelliklerinin yeterince ve açıkça vurgulanmamasından olumsuz yönde etkilenmiştir. Ben giriş yazımda bu boşluğu öncelikle yerel polemiklerin niteliğine bağladıysam da, Türk sosyal bilimlerinin gelişme yıllarında, önde gelen paradigmalar olarak, modernleşme kuramının ve Marksizm'in oynadığı rolü ayrıca belirtmek gerekir. Toplumun geleneksel, kırsal ve azgelişmiş bir yapıdan, modern, kentli ve sanayileşmiş, aynı zamanda da daha gelişmiş bir yapıya, bir başka deyişle feodalizmden kapitalizme engel tanımaz ilerleyişi sırasında ortaya çıkan temeldeki karmaşıklıkların, "geçiş süreci" belirtileri olarak göz ardı edilebileceği anlaşılıyordu.[37] Aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri konusundaki araştırmalar da, geniş aileyi ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisini geleneğe; çekirdek aileyi, karı-koca evliliğini ve eşitlikçiliği modernliğe bağlayarak, modernleşme kuramının kalıplarını aynen yansıtabiliyordu. Toplumsal cinsiyete bağlı öznelliklerin ve değişen kadın ve erkek kimliklerinin toplumsal değişimle ilgili değerlendirmelerde sözü bile edilmedi; çünkü kültür ve kimlik sorunları ne Parsonscu kalıplara ve yavan modernleşme kuramlarına ne de Marksizm'den esinlenen toplumsal kuram soyutlamalarına uyuyordu. Bunun sonucu olarak, toplumsal cinsiyet ifadeleriyle, toplumsal statü ve farklılıkları gösteren öteki işaretler arasındaki olası bağlantılar son derece anlamlı olsalar da, herhangi bir araştırma konusu olamadı. Başından beri göstermeye çalıştığım bu durum, bizi hem "modern" Türk toplumunun karmaşık yapısını daha iyi anlamaya hem de daha içgörülü bir toplumbilimi anlayışını geliştirmeye yarayacak önemli bir hareket noktasından yoksun bıraktı. Toplumsal cinsiyet çözümlemeleri modernlik çalışmalarındaki boşlukları ne tüketir ne de bunların çaresidir; sadece yeni bir araştırma gündemine doğru kendi yolunu bulması gereken bir kültürel çözümleme biçimini göstermeyi amaçlamaktadır.

37. Toplumsal değişimin alt/üst yapı modellerini oluşturmada 1940'ların Marksist esinli toplumsal yapı araştırmalarının etkisini bana hatırlattığı için Aynur İlyasoğlu'na şükran borçluyum.

Deniz Kandiyoti

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar kadın araştırmalarının toplumbilim çalışmalarına getirebileceği eleştirel bakış açısından son derece önemli bir katkı: Kırsal/kentsel dönüşümün cinsiyet rollerine etkisi; Kemalist feminizmin anlamı; cinsiyet rollerinin milliyetçilik, devlet ve İslam bağlamında sorgulanması; erkek kimliklerinin toplumda iktidar ve egemenliğin kurumsallaşmasıyla bağlantısı; "kadın" terimi yerine önerilen "toplumsal cinsiyet" kavramının olanakları; bu kavramın "modernlik" anlayışları çerçevesinde irdelenmesi gibi pek çok konuyu tartışmaya açıyor.

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kadın Araştırmaları alanında çalışma yapanların yanı sıra, Türkiye'deki değişen dinamikleri kavramaya çalışan okurların da ilgisini çekecek çok değerli bir kaynak.

0796420 BEA

Metis Kadın Araştırmaları
ISBN-13: 978-975-342-150-8

9 789753 421508

Metis Yayınları
www.metiskitap.com