

Hazırlayan
Rayna R. Reiter

Kadın Antropolojisi

İngilizceden Çeviren
Bürge Abiral

*dipnot

Hazırlayan

Rayna R. Reiter

KADIN ANTROPOLOJİSİ

dipnot yayınları

Toward an Anthropology of Women
© Monthly Review Press, 1975
© Dipnot Yayınları, 2012
Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

Dipnot Yayınları 201 ■ Antropoloji 7
ISBN: 978-605-4878-15-4
Sertifika No: 14999
1. Baskı: 2014/Ankara

Editör: Sibel Özbudun
Çeviri: Bürge Abiral
Düzelti: Abdurrahim Özmen
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Baskı: Sözkesen Matbaacılık (Sertifika No: 13268)
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA - Tel: (0312) 395 21 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay /Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

Hazırlayan
Rayna R. Reiter

Kadın Antropolojisi

Çeviri
Bürge Abiral

İÇİNDEKİLER

Giriş 7
Rayna R. Reiter

Cinsiyet Farklılıklarının Gelişimi Üzerine Perspektifler 19
Lila Leibowitz

Toplayıcı Kadın: Antropolojide Erkek Önyargısı 37
Sally Slocum

Ailenin Kökeni 53
Kathleen Gough

!Kung Kadınları: Avcı-Toplayıcı ve Yerleşik Bağlamlarda Cinsel Eşitlikçilik Farkları 83
Patricia Draper

Aborijin Kadın: Eril ve Dişil Antropolojik Perspektifler 119
Ruby Rohrlich-Leavitt , Barbara Sykes, Elizabeth Weatherford

Papua Yeni Gine Dağlarındaki Káfe'lerde Kirlilik Kavramı 137
Elizabeth Faithorn

Anaerki: Bir İktidar Vizyonu 153
Paula Webster

Kadın Ticareti: Cinsiyetin "Ekonomi Politiği"
Üzerine Notlar 171
Gayle Rubin

Engels'i Yeniden Değerlendirmek: Kadınlar, Üretimin
Organizasyonu ve Özel Mülkiyet 231
Karen Sacks

Iroguois Kadınlar: Etnotarihsel Bir İnceleme 259
Judith K. Brown

Fransa'nın Güneyinde Erkekler ve Kadınlar:
Kamusal ve Özel Alanlar 277
Rayna R. Reiter

Bir İspanyol Köyünde Kadınlar ve Kelimeler 313
Susan Harding

Toplumsal İşlevin Göstergesi Olarak Yaşam Krizi:
İtalya Örneği 343
Sydel F. Silverman

Aşk Birleştirir, Açlık Ayırır: Dominik
Cumhuriyeti'nde Yoksul Kadınlar 357
Susan E. Brown

Kolombiya Kırsalında Kapitalizmin Yayılmasının
Yoksul Kadınlar Üzerindeki Etkisi 369
Anna Rubbo

Az Gelişmişlik ve Kadınların Deneyimi:
Nijerya Örneği 397
Dorothy Remy

Kırsal Çin'de Kolektivizasyon, Akrabalık
ve Kadınların Statüsü 413
Norma Diamond

GİRİŞ

Rayna R. Reiter

Bu kitap köklerini kadın hareketinden alıyor. Bir teori ve bilgi birikimi arayışında olan güncel feminizm, cinsiyetler arasındaki eşitlik ve eşitsizliği tanımlamak ve açıklamak için yüzünü antropolojiye çevirmiş durumda. Feminizmin sorduğu sorular sadece akademik değil: bu soruların cevapları, kendi toplumumuzda cinsiyetçilikle savaşırken biz feministlere yardımcı olacak. Kadınların tabi kılınması günlük varlığımızın bir gerçeği, ancak bu durum ne modern kapitalizm ile başladı ne de sosyalist toplumlarda otomatik olarak yok olacak. Diğer kültürlere baktığımızda, cinsel eşitsizliğin dünyada yaygın olduğunu ve içinde bulunduğu kurumların uzun ve karmaşık bir tarihe sahip olduğunu görüyoruz. Bu olguyu tam olarak anlamak için onun köklerini bulmalı ve çok sayıdaki dizilim ve dönüşümünün izini sürmeliyiz. Sunduğumuz politik eleştiri, cinsiyetçiliğin kökenleri ve gelişimini anlamalı, kendini bu anlayışa dayandırmalıdır.

Hem kültürlerarası bilgi hem toplumun gelişimi hakkında teorileri içerdiğinden, ilk bakışta antropoloji bu arayışta feministlere yararlı gözükmektedir. Antropoloji, aile sistemlerinin köken ve işlevleri, cinsiyet rolleri ve sosyalleşme ile işbölümündeki farklılıkları inceler. Ancak bütün bu araştırmaların temelinde bulunan, kadınların konumu hakkındaki bazı varsayımlar

antropolojiyi şüpheli duruma sokuyor. Çoğu antropolog, kültürü doğrudan biyoloji üstünden okumayı tercih ediyor. İşbölümünün ilk sorumlusunun kadının üremedeki rolü olduğunu ve erkeğin üstünlüğünün de bu bölünmeden ortaya çıktığını iddia ediyor.[1] Ancak feministler bunun *neden* kaynakladığını bilmek istemişlerdir. Özellikle kadınların üstlendiği aktif rollerin çeşitliliğini tasvir eden kültürlerarası veriler göz önünde bulundurulduğunda, anneliğin kültürel olarak tabi kılınmayla olan ilişkisi feministler için hiç de apaçık olan bir şey değildir. Anaakım antropoloji ise, feminist öğrencilerin sordukları asıl sorulara ya kapalı kalmış ya da bunları önemsizleştirme eğiliminde olmuştur.

Birkaç dönem boyunca, kadınlara antropolojik bakış açısından yaklaşan ve öğrencilerin yönlendirdiği bir dersi planlama ve öğretmeye yardımcı oldum. Bu süreçte kendi eğitimim ile eğitimimin temelini oluşturan teorileri tekrar incelemek durumunda kaldım. Ders heyecan vericiydi, ancak aynı zamanda son derece sinir bozucuydu. Çeşitli kaynakları okudukça okuduğumuz yazarlar ve bakış açılarına olan güvenimiz sarsılıyordu. Bu sırada, antropolojinin feminist teoriye katkısının da kültürümüze bütünüyle nüfuz etmiş varsayımlarla kirlenmiş olduğunu gördük. Kadınlar hakkında epey bir bilgi mevcut, ancak bu bilgi kadınların kendileri hakkında sordukları sorulardan çok, çoğunlukla erkeklerin kendi eşleri, kızları ve kız kardeşleri hakkında sordukları sorulardan oluşuyor. Erkeklerin ürettiği bilgiler genellikle kültürel bir bütünün bir parçası olarak değil de, bir grubun bütünsel gerçekliği olarak sunuluyor. Kadınlar ve görevleri sık sık geçiştiriliyor, yeterince incelenmiyor veya bunlara ancak şöyle bir değiniliyor. Kadınların yaptığı iş ev işi diye adlandırılıyor, konuştukları ise dedikodu diye. Diğer yan-

[1] Marksist antropologlar ilk insan topluluklarının ya cinsiyet bakımından eşitlikçi ya da anaerkil olduğunu savunmaya meyillidirler. Ancak hem çağdaş toplumlar hakkındaki bilgi hem de antropolojinin siyasi tarihi ile ilgili nedenlerden dolayı bu iddialar dikkate alınmamıştır.

dan erkeklerin yaptığı işler toplumun ekonomik temeli olarak algılanıyor, bilgileri ise önem arz eden bir toplumsal iletişim olarak. Akrabalık çalışmaları genellikle erkekleri merkeze alıyor, evlilik sistemleri erkeklerin toplumsal ağlar kurmak amacıyla kadınları kullanarak yaptıkları mübadeleler olarak inceleniyor. Evrimsel modeller insan toplumunun köken ve gelişimini açıklarken erkeğin avlanmadaki rolüne ağırlık vererek, kadınların toplayıcılığını pek de değerlendirmeye almıyor. Bunların hepsi antropolojiden şüphelenmemize sebep olan son derece eril yönelimler.[2] İçerdikleri önyargıları inceleyebilmek için elimizdeki bütün bilgileri eleştirel bir mercekten geçirmeliyiz. Teori, her zaman verileri toplama, tahlil etme ve sunma biçimimizin temelini oluşturur; hiçbir zaman tarafsız değildir. O nedenle, kendimiz ve başka toplumlardaki kadınlar hakkında bilgilere ulaşma adına, anaakım antropolojinin objektif olarak betimlediği yazına karşı duyduğumuz güvensizliği ifade ederken biz fe-

---

[2] Antropoloji bünyesinde bu erkek önyargısı konusunda istisnalar da ortaya çıkmıştır. Margaret Mead'in *Sex and Temperament* (Cinsiyet ve Mizaç) (1935) veya Ruth Landes'in *Ojibwa Woman* (Ojibwa Kadını) (1938) gibi klasikler, disiplin içerisinde kendilerine yer edinmiştir. Diğer araştırmacıların çalışmaları daha az ilgi çekmiştir (örneğin Salter'ın *Daisy Bates* ile ilgili kitabına [1972]) bakınız). Geçtiğimiz birkaç yılda, kendi kültürümüzde kadının yeri yeniden sorunlu hâle geldikçe, kadınların bakış açılarını dikkate alan makale ve kitapların sayısı artmıştır. Örnek olarak, Elizabeth Fee'nin on dokuzuncu yüzyıl evrimciliği hakkında yaptığı feminist yoruma (1973), Marilyn Strathern'ün aşırı derecede erkek egemen bir Yeni Gine grubundaki kadınların deneyimlerini tartıştığı çalışmasına (1972) ve Rosaldo ve Lamphere'in çeşitli kültürlerdeki ideolojik ve politik sistemler içerisinde kadınların rolü hakkındaki bilgilendirici makalelerine (1974) bakılabilir. Ancak, bu tür çalışmaların miktarının çok olmadığı ve çoğu antropologun bunları araştırma ve öğretimlerinde pek kullanmadığı, dolayısıyla söz konusu yazının antropoloji içerisinde ulaştığı çevre de sadece feminist bir azınlıkla sınırlı kaldığı da belirtilmelidir.

ministler, Üçüncü Dünya ülkelerinin insanları, Amerika'daki siyahiler ve Amerikan yerlilerine katılıyoruz.[3]

Diğer kültürler hakkında yapılan antropolojik açıklamalarda ikili erkek önyargısı olabileceğinin farkına varmamız lazım: kendi araştırmamıza getirdiğimiz önyargı ile eğer çalıştığımız toplumda erkek egemenliği hâkimse farkında olmadan alıcısı olduğumuz önyargı. Farklı kültürlere yaklaşırken bütün antropologlar etrafa kendi kültürlerinin at gözlüğünden bakarlar. Bizim gözlerimiz de en az araştırdığımız insanların gözleri kadar koşullanmıştır.[4] Bizim kendi akademik eğitimimiz, kültürümüzün içinde bulunan erkek üstünlüğü savlarını yansıtmakta, desteklemekte ve yaygınlaştırmaktadır. Eğitim, alan çalışması, uzmanlaşma ve yayınlanma sürecinden sağ çıkan antropologların büyük bir çoğunluğu ya erkektir ya da erkekler tarafından eğitilmiş kadınlar. Hangi soruların önemli olduğu ve nasıl cevaplandırılmaları gerektiği konusunda hemfikir olan insanların seçimlerinin fazlasıyla erkek odaklı olduğunu söyleyebiliriz.[5] Antropoloji de bu bağlamda diğer disiplinlerden farklı değil. Erkek önyargısı alan araştırmasına da yansımaktadır. Diğer kültürlerdeki erkeklerin dışarıdan gelen yabancılara (özellikle erkek yabancılara), onların sorularına cevap verirken daha açık davran-

---

[3] Antropolojik pratik ve teori hakkında yapılan benzer eleştiriler ve disiplin içinden çıkan yanıtlar için bkz. Hymes, 1972; Deloria, 1969; Mafeje, 1971; Lewis, 1973.

[4] Örnek olarak Diamond'un (1974) ilerleme kavramının medeniyete özgü olduğu fikrine dair ele aldığı tartışmaya veya Valentine'ın (1972) antropolojik teori ve Siyahi Çalışmaları arasındaki ilişki üzerine yaptığı çalışmaya bakınız.

[5] Antropolojideki yaygın görüş Ruth Benedict ve Margaret Mead'in alanda baskın olduğunu ima etse de, sayılar ve istatistikler, akademik dereceler ile yayın ve üniversite hiyerarşilerindeki unvanların üretiminde erkek üstünlüğünün antropolojide diğer sosyal bilimlere oranla benzer derecede olduğunu gösteriyor (antropoloji içerisindeki cinsel katmanlaşmanın istatistikleri için bkz. Vance, 1975).

dıkları sık sık anlatılır. Daha öncelikli ve daha ciddi bir problem de kendi kültürümüzde inandığımız gibi diğer kültürlerde de dikkate değer bilgilere erkeklerin sahip olduğu inancıdır. Bu nedenle onları arayıp bulur, kadınlara pek ilgi göstermeyiz. Erkeklerin konuşmaya daha yatkın ve önemli kültürel alanlarla daha ilgili olduğuna inanırken, onların sahada daha iyi bir haber kaynağı olduğunu keşfeder ve kendi kehanetimizi gerçekleştirmiş oluruz.

Erkek önyargısı aslında ırksal önyargı veya etnosantrizm gibi aşılabilir bir önyargıdır, ancak bunun gerçekleşmesi için kendini eleştiren bir araştırma alanı olarak ciddiye alınması gerekir. Antropoloji, ırk araştırmalarında biyolojiyi kültürden ayıran teorik bir bakış açısı geliştirdi[6], ayrı ayrımcılığı toplumsal cinsiyete yapma olasılığı da mevcut. Diğer konuları incelerken, antropologlar farz edilen biyolojik temelden yola çıkarak bu temelin üstüne kurulmuş üstyapıyı otomatik olarak okuma hatasına pek nadir düşerler -ama toplumsal cinsiyet analizinde yaptıkları tam da budur. Cinsiyet farklılıklarının biyolojik temelleri ve toplumsal cinsiyet sistemleri ile ilgili son çalışmalar, bu farklılıkların esnek ve kültürden etkilenen yapılar olduğunu ortaya koyuyor (örneğin bkz. Money ve Ehrhardt, 1972; Maccoby ve Jacklin, 1974; Oakley, 1973). Biyolojiyi bir yazgı olarak varsaymak yerine (ki bu, kültürel esneklik hakkındaki çalışmalarıyla tanınan bir bilim dalı için son derece kuşku uyandıran bir görüş olurdu), toplumsal cinsiyetin bütün toplumlarda nasıl işlediğini anlatan yeni modeller oluştururken hem biyoloji hem de kültür hakkında çok daha incelikli bilgiler kullanmalıyız.

Erkek önyargısının ikinci sorununa ancak ilki önem kazandığı zaman yaklaşabiliriz. Bu sorun, incelediğimiz toplumlarda var olan pek sıkıntılı erkek egemenliği problemidir. Antropolo-

---

[6] Örneğin Boas'ın ırk, dil ve kültür arasında yaptığı ayrımla ilgili olarak Stocking'in sunduğu tartışmaya bakınız (1968).

jik kayıtlarda kültürler, iki cinsiyetin de üyeleri tarafından bilinçli olarak ifade edilen cinsiyet eşitliği veya eşitsizliğinin niceliğinde çeşitli farklılıklar gösterir. Avcı-toplayıcı BaMbuti veya !Kung gibi bazı gruplar kadınla erkek arasında ya asgari derecede statü farkı içerir ya da hiç içermez. Bazıları da, örneğin bahçeci Mae Enga'lar veya göçebe çoban Fulani'ler, cinsiyete göre aşırı derecede ayrım ve erkeklere daha fazla prestij sağlayan bir hiyerarşi gözetir. Aynı üretim tarzına sahip gruplar, örneğin anasoylu veya babasoylu olmalarına bağlı olarak, tamamiyle farklı cinsiyet statülerine sahip olabilirler. Aslında bir grupta "erkek egemenliği" olduğunu söylerken tam olarak neden bahsettiğimizi bile bilmiyoruz. Egemenlik ve saldırganlık insan olmayan primatlarda bile dikkatle kullanılması gereken etiketlerdir; yiyecek toplayıcılığı, cinsel başarı, bir grubun hareketi için gereken liderlik kabiliyeti ve bunlar gibi çok çeşitli aktivitelerle ilişkili davranışları tek bir kategoriye toplamaktan kaçınmalıyız (bkz. Dolhinow 1971). Bu tür terimleri insanlara uyguladığımızda tam olarak neyi etiketlendirmiş oluyoruz? Erkek faaliyetlerine kültürel bağlamda daha fazla değer veren, cinsiyete göre belirlenmiş katı bir işbölümünden mi söz ediyoruz? Yoksa erkek egemenliği, erkeklerin fiziksel olarak kadınları kontrol etme gücüne sahip olduğu durumları mı ifade ediyor? (Örneğin, Mundurucu erkekleri toplu tecavüzden bahsederken, "kadınlarımızı muzla yola getiriyoruz" diyorlar.) Egemenliği neyin oluşturduğuna dair çok belirgin bir fikrimiz yoksa eğer, şunu da bilemeyiz: erkek başatlığı kadınların ve erkeklerin deneyimini beraber mi yansıtıyor, yoksa (Kaberry'nin çalışmasında olduğu gibi) sadece erkeklerin ileri sürdüğü kadınların da reddettiği bir şey mi? Böyle bir durumda, egemenlik bir erkek fantezisi mi, antropolojik bir fantezi mi, yoksa sadece bir kısmını bildiğimiz bir sistemin içsel işleyişi ve çelişkilerinin bir ifadesi mi? İlkel insanların dünyayı iki iktidar sahasına ayırıp ayırmadıkları belli değil. Son derece hiyerarşik bir kültürel çevreden

geldiğimiz için toplumsal farkları kapsayan kategoriler inşa ediyor, sonra da bunları iktidar açısından sıralıyoruz. Bu tür farklılık kavramlarından büyük teoriler üretiyor, ancak oluşturduğumuz zıtlık ve hiyerarşilerin evrensel mi olduğunu yoksa sınıflara ayrılmış bir toplumda bizim kendi deneyimlerimizi mi yansıttığını bilmiyoruz.[7]

Erkek egemenliğinin antropolojik tasvirleri muğlaktır ama, bu olgunun kökenlerini açıklamak için yapılan yorumlar daha da muğlaktır. Bazı antropologlar, erken dönem toplumların eşitlikçi olduğunu ve erkek üstünlüğünün sınıflı toplum ve sömürgeci nüfuzun gelişmesi ile ortaya çıktığını savunuyorlar (örneğin bkz. Leacock, 1972). Bazıları da, erkeğin avcılığı ile kadının anneliği arasındaki işbölümünün her zaman biraz da olsa erkek tahakkümünü içerdiğini ileri sürüyorlar (özellikle Washburn ve Lancaster, 1968; ve Tiger ve Fox [1971], Morris [1967] vb. gibi popüler etoloji örnekleri). Üçüncü bir grup, kadınların erkekler tarafından evlilik temelinde mübadele edilmesini kültürün merkezine koyuyor (örneğin bkz. Lévi-Strauss, 1969). Bazıları da bu yapısalcı bakış açısını genişletip, her toplum tarafından yapıldığı iddia edilen kültür-doğa ayrımında kadınların kültürü temsil ettikleri ve bu süreçte değersizleştikleri sonucuna varıyorlar (bkz. Ortner, 1974). Bu açıklamaların faydalı olup olmadığı sorusu, tam da en temel sorular pek sorulmadığı ve cevaplandırılmadığı için tartışmaya hâlâ açık.

Kadınları odak noktasına oturtacak yeni çalışmalara ihtiyacımız var. Uzun süredir dişil rolleri değersizleştiren ve yanlış yorumlayan çifte önyargı nedeniyle aksini düşünmek mümkün değil. Ancak bu tür bir yaklaşımın nihai sonucu antropolojiyi *insanı* inceleyecek şekilde yeniden yönlendirmek olacaktır. Ön-

---

[7] Lévi-Strauss'un ikili karşıtlık ilkeleri üzerine kurduğu yapısal hiyerarşiler modeli hakkında yapılan eleştirel bir değerlendirme için bkz. Diamond, 1974.

celikle kadınlara odaklanarak, önemli soruları tekrar tanımlamalı, eski teorileri gözden geçirmeli ve neyin gerçeğe dayanan bilgiyi oluşturduğunu kabul ederken eleştirel olmalıyız. Böyle bir bilince erişirsek hem kendi toplumumuzda hem de diğer kültürlerde yeni toplumsal cinsiyet araştırmalarına başlayabiliriz.

Elinizdeki derleme bu tür radikal incelemeler ve tekrar tanımlamalara destek olarak sunulmaktadır. İlk üç makale biyolojik ve kültürel evrim kayıtları hakkında yapılan yorumlarda ortaya çıkan erkek önyargısını doğrudan ele almaktadır. Leibowitz pek popüler bir görüş olan, toplumsal rol farklılaşmasından cinsiyetler arasındaki fiziksel farkların (dimorfizm) sorumlu olduğu fikrini inceliyor. İddia edilene göre, insan olmayan primat geçmişimizden bize miras kalan bir fenomen bu. Yazarın okuduğu veriler, biyolojinin maymunlar ve insansılar için bile toplumsal bir yazgı olmadığını gösteriyor. Bu nedenle Leibowitz bu türler arasındaki cinsel dimorfizmi açıklayan başka bir hipotez oluşturuyor. Slocum ise kültürel evrimin erkeğin avcılığı sayesinde geliştiği hipotezini eleştiriyor ki bu da çok yaygın olarak kabul edilen bir görüş. Slocum, fosil kalıntıları, primat atalarımız ve çağdaş avcı-toplayıcı gruplar hakkındaki temel verileri biraraya getirerek, daha beşerî bir alternatif kültürel evrim modeli geliştiriyor. Gough'un avcı-toplayıcı gruplardaki erken dönem aile biçimleri ile çağdaş aileler hakkındaki makalesi de geniş bir yelpazedeki bilgileri gözden geçirerek bu tür gruplarda erkek egemenliğinin yaygın olduğunu savunan önyargıyı eleştiriyor.

Sonraki üç makale, esas olarak akrabalık üzerinden örgütlenen topluluklarda cinsel eşitliğin özelliklerini inceliyor. Draper, Kung'larda toplayıcılık bağlamında var olan cinsel eşitlikçilik ile yerleşik düzene geçişle değişen cinsiyet rolleri ve ortaya çıkan erkek egemenliğini karşılaştırıyor. Araştırması, Engels'in erkek egemenliğinin gelişmesini özel mülkiyet edinimiyle bağdaştıran

hipotezine kısmi bir destek olarak yorumlanabilir. Leavitt, Sykes ve Weatherford, Avustralya Aborijinlerini araştıran kadın ve erkek antropologların kullandığı teori, yöntembilim ve veri toplama sürecini inceliyorlar. Kadınların Aborijin hayatında ikincil olarak resmedilmesine yol açan bilgileri ve yorumları sorguluyor, kadın antropologların çalışmalarına dayanan ve kendi toplumlarındaki rollerinden kaynaklanan (bilinçle yapılacak) bir yeniden düzenleme öneriyorlar. Faithorn'un Yeni Gine dağlarındaki Káfeler arasında yaptığı alan araştırması, bölgede yaygın olan kirlilik ve kadınların sözümona aşağı konumu kavramlarını tekrar gözden geçiriyor. Faithorn, her iki cinsiyetin de kirlilik oluşturma biçimlerine bakarak ve Káfe'lerin cinsel ilişkiler hakkında kendi yorumlarını da göz önünde bulundurarak farklı bir yorum geliştiriyor.

Sonraki iki makalede odak noktası, toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili teorilere doğru kayıyor. Webster, kadınların tabi kılınmasının kökeni hakkındaki Marksist ve feminist görüşleri de dâhil ederek, anaerki tartışmalarını ele alan yeni çalışmaları özetliyor. Anaerkiyi kadın iktidarının bir tasavvuru olarak tartışmanın yanında onun eşitlikçi bir gelecek yaratmak için oynayabileceği rolü değerlendiriyor. Rubin ise, insan türünde dişinin nasıl ezilen ve evcilleştirilen bir kadına dönüştüğünü inceliyor. Marx, Engels, Freud ve Lévi-Strauss'un sağlamış olduğu araçları kullanarak kadınların tabi kılınına süreci hakkında eleştirel bir teori geliştiriyor.

Feminist teorideki tartışmaların çoğu, Engels'in farklı üretim tarzlarında kadının rolü hakkında yaptığı yorumun kabul edilmesi veya reddedilmesi çevresinde dönüyor. Sonraki iki makale de bu tartışmadan besleniyor. Sacks, dört Afrika toplumunda yetişkin kadınların toplumsal statülerini karşılaştırarak, Engels'in toplumsal açıdan zorunlu emeğin rolü hakkındaki fikirlerini yeniden işliyor. Judith Brown, yaygın anaerki kavramına belki de en çok yaklaşan grup olan Iroquois'lerin etnotarihsel

bir çözümlemesini sunuyor. Brown, bu toplumda kadınların evsel ve politik iktidarlarını oluşturan şeyin sadece üretici işgücüne yaptıkları katkı değil, aynı zamanda üretilenin dağıtımı üzerinde sahip oldukları kontrol olduğunu savunuyor.

Sonraki üç makale günümüz Batı Avrupası'nda yaşayan köylü gruplarını inceliyor. Reiter, Güney Fransa'da bir köyde biri kamusal diğeri özel olan eril ve dişil alanların varlığını betimleyerek çözümlüyor. Bu örneği kullanarak bu tür bir ayrımın devlet teşkilatlı toplumlar oluşurken ortaya çıktığı yolunda bir spekülasyonda bulunuyor. Harding, bir İspanyol kasabasında kadın ve erkeklerin kullandığı dillerdeki farkları ele alıp bu dillerin köy hayatındaki resmî ve gayriresmî iktidara erişimdeki farklılıkları nasıl yansıttığı ve nasıl yeniden ürettiğini araştırıyor. Silverman ise bir antropolojik kategori olan yaşam krizini kullanarak orta İtalya'daki kadınların flört sürecinde ve erken yapılan evliliklerde yaşadığı gerginlikleri analiz ederken iki farklı ekonomik gruptaki kadınlar arasındaki farkları ortaya koyuyor.

Bunları takip eden üç makale, Üçüncü Dünya ülkelerinde kadınların değişen rolünün farklı yönlerini sunuyor. Susan Brown, Dominik Cumhuriyeti'nde kadın odaklı haneleri, karşılıklı dayanışmaya dayalı birlikleri ve geniş kadın ağlarını hayatta kalma stratejileri olarak analiz ederken, yoksulluğun kadınlar üzerindeki etkisini de inceliyor. Rubbo, Kolombiya'da kırsal kapitalizmin yayılmasını araştırıyor ve kadınlar çiftlik sahiplerine ve evlerindeki erkeklere gitgide daha bağlı hâle gelirken kapitalizmin yayılmasının cinsel gerilimi ve kadın odaklılığı nasıl artırdığını gözler önüne seriyor. Remy, Nijerya kentlerinde kadınlar ve erkekler için istihdama erişim konusundaki farklılıklara eğiliyor. Tamamen gözlerden uzak yaşayan kadınlardan ticaret ve küçük burjuva işlerle uğraşanlara kadar geniş bir yelpazeden örnekler kullanarak, okullulaştırma, dinsel ve toplumsal gruplar ile modern kapitalist sektörde çalışan erkeklerin eş-

lerinin yatırım sermayesine erişip erişemediğine bakıyor. Üç makale de kapitalist nüfuz nedeniyle, özellikle bağımlı devletlerdeki kapitalizm şartları altında, tahakküm biçimlerinin cinsiyet ve sınıf açısından kötüleştiğini belirtiyor.

Kitaptaki son makale, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki kırsal kesimde yaşayan kadınların durumunun bir incelemesini sunuyor. Çinliler sosyalizme geçişte devamlılığını koruyan ataerkil akrabalık sistemleri ile uğraşadursunlar, Diamond, kadınların değişen rollerini analiz ediyor.

Birlikte ele alındığında, bu derlemedeki makaleler kadın antropolojisi için kısmen bir kılavuz ve yönlendirme sunuyor. Kültürel ve biyolojik evrim kavramlarını eleştirel olarak yeniden çözümlemeye ihtiyacımız olduğunu vurgularken anaakım antropolojinin önyargılarını giderme amacını güdüyor. Makaleler, kadınların üretici rolleri ve bu rollerdeki deneyimleriyle ilgili zengin bir bilgi birikimi sunarken, ifade edildiği kültürlerde erkek egemenliğinin karmaşık doğasına karşı bizi duyarlı hâle getiriyor. Kadınların deneyimlerinin erkeklerinkinden farklı olabileceğini ve bu nedenle meşru bir araştırma konusu olduklarını varsayıyor. En önemlisi, kendi kavramlarımızı özgül bir şekilde incelememizi sağlayarak, bizi erkek egemenliğinin hiç de doğal olmadığını anlamaya sevk ediyor. Kültürün bir eseri olan bu tür kalıplar, analiz edebileceğimiz değişikliklere maruz kaldıkları gibi, yapabileceğimiz değişiklikleri de açıklamaktadır. Bu derleme, cinsel eşitlik ve eşitsizlik temeli üzerinden bilgi ve teori sunmayı ve kökten bir toplumsal değişim getirecek eylemlere eşlik edecek çözümlemelere katkıda bulunmayı hedefliyor.

CİNSİYET FARKLILIKLARININ EVRİMİ ÜZERİNE PERSPEKTİFLER*

Lila Leibowitz

Kadınlar ve erkekler arasında gerçekten de fiziksel farklar mevcuttur. Sadece dış cinsel organların görünüşü değil, iki cinsiyet başka yönlerden de farklılık gösteriyor. Erkekler genelde daha iri yapılı oluyor. Yüz ve vücutları daha tüylü, kalçaları daha dar ve düz, vücut kütleleri daha ağır olmaya meyilli. Kadınlarda ise yağ dokusu daha çok göğüs ve kalçalarda toplanıyor. Bu anatomik farklar uzun süre boyunca duygusal ve entellektüel kapasitedeki farklar ile fiziksel yeteneklerdeki farklarla ilişkilendirildi. Kendi kültürel geleneğimizde de erkek ve kadınlara bahşedilen görev ve rollerin, anatomiye dayanan yeteneklerle çok yakından ilişkili olduğu varsayılıyordu. Vücut yapısının insanın yazgısını belirlediği fikri hâlen basmakalıp bir inanç olarak var.

1930'ların sonundan 1960'ların ortasına kadar olan dönemde bu nosyona karşı çıkıldı. Diğer kültürlerdeki cinsiyet davranışları alanında yapılan araştırmalar düşüncelerimizde bazı değişikliklere yol açtı. Cinsiyete dayalı işbölümü hakkındaki kültürlerarası veriler, bizim kültürümüzde kadınlara (veya erkeklere) atfettiğimiz görevlerin erkekler (veya kadınlar) tarafından yapı-

---

* Bu makale, Amerikan Antropoloji Derneği'nin Aralık 1973'te New Orleans'taki toplantısında sunulan makalenin gözden geçirilmiş hâlidir.

lamayacağı fikrini yok etti. Bu kültürlerde örgü örmek, giysi dokumak ve yemek pişirmek bazen erkeklerin alanına girerken, inci toplamak için dalış yapmak, kano kullanmak ve ev inşa etmek bazı durumlarda kadınların işi olabiliyordu. Mead'in cinsiyet rolleri ve kişilik türleri hakkında yaptığı öncü araştırma, psikolojik niteliklerin biyolojik temeli hakkında bazı şüphelere yol açtı; çünkü Mead erkeklerin hassaslık, şefkat ve değişken duygusallık gibi "kadınsı" özelliklere sahip olduğu, kadınların ise saldırgan ve kurnaz olduğu kültürlerden bahsediyordu. Antropoloji dışında, Karen Horney ve Viola Klein'ın çalışmaları, erkeklerin de kadınların da davranış açısından esnek olduğu ve herhangi bir ortamda kadınların ve erkeklerin nasıl davrandığını belirleyen şeyin anatomi değil, içinde bulundukları koşullar olduğu yönündeki savlarına destek sağladı. Masters ve Johnson'un şaşırtıcı çalışmaları da, kadının vücut ve ruhsal yapısının işleyişi hakkında çoğu akademisyenin savunduğu varsayımların temelini çürüterek bu fikre katkıda bulundu. Yani bir süre boyunca, insanın cinsel davranışı ve toplumsal rolleri hakkında oluşan saygın akademik yazın, vücut yapısının insanın kaderi olduğu inancına meydan okudu ve kültürel güçlerin hem kadınların hem erkeklerin davranışsal olarak esnekliğini belirlediğini, toplumda üstlendikleri rolleri kültürün şekillendirdiğini savundu.

Bu tür araştırmaların sağladığı içerimlere rağmen, kadınların ve erkeklerin rolleri ile bunların değişip değişemeyeceği veya nasıl değişebileceği soruları bu araştırmalar ortaya çıktığında pek de revaçta değildi. 1940'ların sonu, 1950'lerin başında Margaret Mead'in *Male and Female*'ini (Eril ve Dişil) okuyan, pek reklamı yapılan Yugoslav ve Rus ordusu ile kadın gerilla kahramalarına hayranlık besleyen ve Amerika Birleşik Devletleri'nde erkek çalışma arkadaşlarıyla aynı maaşı alan Perçinci Ro-

sie'yi[1] gözlemleyen kadın üniversite öğrencileri değişim için hareketlenmedi. Onun yerine 1950'lerde *McCalls* dergisinde çıkan ideal anneler hâline geldiler. Üniversitede okuduklarından etkilenmeyip geleneksel eş ve anne görevlerini üstlenerek, Spock'un çocuk bakımı hakkındaki kitabıyla, gurme yemeklere, ilginç el sanatlarına ve hobilere yöneldiler. 1960'ların başında, kendini aldatılmış hisseden ev kadınlarının "feminen hüner"e yaptığı saldırı (Friedan, 1963) bu grup arasında geniş bir yandaş kitlesi buldu. Ancak kadınların görevleri ve bu görevlerin genetik kapasiteye mi yoksa kültürel güçlere mi bağlı olduğu sorusu politik ve entellektüel sahneye kitaplar sayesinde değil, Sivil Haklar mücadelesi sonucunda girdi. Kadın özgürlük hareketi ile vücut yapısının kader olmadığı yönündeki görüş bu mücadelenin oluşturduğu ilkelerden doğdu.

Kadınların özgürlüğü nihayet bağımsız bir oluşum olarak yüzeye çıktığı zaman, bazı akademisyenler desteklerini esirgemedi (örneğin, Matina Horner), ancak cinsiyetler arasındaki fiziksel farkların toplumsal rollerdeki farklılaşmanın temelini oluşturduğuna inanan bazıları harekete karşı çıktı. 1960'ların ortasında, kadınlar ile erkekler ve kız çocukları ile erkek çocukları arasındaki toplumsal görevler ve entelektüel farkların fizyolojik bir temele dayandığı fikri yeniden canlandı. Bu görüş, psikolog ve nörofizyologlar tarafından kaleme alınan pek çok kitap ve makaleyle desteklendi. Antropolog ve sosyologlar da bu fikirleri benimseyip onları biyososyal evrim hakkında yaptıkları yeni araştırmalarla irtibatlandırdılar. İlginçtir, cinsel farklılıkları inceleyen bu akademik araştırmalar, siyah ve beyazlar arasındaki entellektüel yetenek farkının doğuştan olduğu fikrinin canlandığı dönem ile çakışmıştır. Sanki ikisi de İkinci Dünya Savaşı ve

[1] Rosie the Riveter, İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerika Birleşik Devletleri'nde fabrikalarda kadınları simgeleyen bir kültür ikonudur. (ç.n.)

sonrasında saygınlık kazanan liberal, biyogenetik olmayan toplumsal-rol perspektifini uygulama çabalarına karşı bir tepkiydi.

Artık akademisyenler kemik, kas ve cinsel organlardaki basit farklar nedeniyle belirli rol ve görevlerin evrensel olarak ya erkek ya da kadınlara ait olduğu fikrini genel olarak savunmuyorlar. Rol davranışının biyogenetik temelini savunmak için oluşturulan yeni iddialar daha istatistiksel bir yapı, evrimsel bir gerekçelendirme, algı ve davranış hakkında çok yönlü fizyolojik modellere dayanmaktadır. Araştırmacılar yetişkin insanlarla çalıştıkları kadar sıçan, maymun ve bebeklerle de çalışıyorlar. Ancak savları yine aynı kapıya çıkıyor: erkekler ve kadınlar fiziksel açıdan çok açık bir şekilde farklı oldukları için farklı entellektüel ve duygusal yeteneklere sahipler. İncelenen özellik veya yeteneklerin birkaç veya daha fazla erkek ve kadında ortaya çıkması ilgisiz, bağıntısız ve konu dışı olarak nitelendirilmediği zaman, çoğunlukla "istatiksel olarak anlamlı olmayan" kategorisine giriyor. Genel nitelendirmede erkeklerin bazı rollere, kadınların da başka tür rollere uygun olduğu savunuluyor.

Tür olarak erkekler kadınlardan daha büyük yapılı oldukları için, onların kadınlar üzerinde "baskın" olduğu fikri kabul görüyor. Pek belirsiz bir anlama sahip olan "tahakküm" çeşitli kostümlere bürünebiliyor: bireyin yiyecek kaynaklarına öncelikli erişimi olması veya evin geçimini sağlayan kişi rolünü üstlenmesi; liderlik konumunda bulunması (insan olmayan primatlarda bu özellik, grup hareketinin yön ve/veya hızını belirlemek anlamına geliyor); dişi ve genç bireyleri koruma görevini üstlenmesi; cinsel birleşme için girişimde bulunması; veya en basitinden başka bireylerin aradan çekilmesini sağlaması. Daha küçük yapılı, yumuşak ve yağlı dokulara sahip olan kadınların ise merhametli, duygusal ve narin takipçiler olmak için yeterince donanımlı olduğu farz ediliyor. İddia edildiğine göre tahakküm ve iri beden yapısı (aynı zamanda tehditkâr dişler, kemikli bir sorguç ve diğer eril özellikler), insan olmayan dimorfizmli

primat türlerinde de bulunuyor. Aslında, erkeklerin kadınlara göre daha iri yapılı, kemikli ve kaslı olmasının nedeninin, bu özelliklerin ve çeşitli şekillerde ifade edilen "tahakkümün" birbiriyle doğal olarak ilişkili olduğu ve bunlara sahip erkeklere üreme avantajı sağladığı savunuluyor. Lider, tedarikçi, koruyucu ve cinsel açıdan saldırgan oldukları için, büyük yapılı erkeklerin daha güçlü bebeklere babalık yapmaları pek muhtemel. Üreme dezavantajında olan küçük yapılı ve güya daha az egemen erkeklerle karşılaştırıldığında, güçlü erkekler kendi yavrularının hayatta kalmasını daha iyi sağlıyorlar. Kısaca bu sav, cinsiyetler arasındaki (günümüzdeki toplumsal rol farklarını belirlemesi gereken) fiziksel farkların kökenini atalarımız olan primatlardaki toplumsal rol farklarına dayandırıyor. Günümüzdeki fiziksel farklar, eski toplumsal rol farklarının bir sonucu olarak görülüyor ve günümüzdeki toplumsal rol farkları da erken dönem insan ve insan öncesi topluluklarda oluşmuş fiziksel farkların bir sonucu olarak algılanıyor.

Atalarımızın toplumsal düzenleme biçimlerini gözlemleme imkânımız olmadığı için, söz konusu teorinin içinden çıktığı modelleri ancak şu an yaşayan insan olmayan primatların toplumsal uyumlarını gözlemleyerek elde ediyoruz; çünkü teoride, bu primatların içinde yaşadıkları çeşitli ortamlara uyum sağlamak için yaptığı şeyler atalarımızın toplumsal davranış biçimlerine biraz olsun ışık tutabilir. Araştırmacılar, insanlar arasındaki dimorfizmi anlamak için insanla ilişkili olduğuna inandıkları başka bir primatı seçmiş ve bazı türleri diğerlerine tercih etmiş olsalar da, bu makale çeşitli primatların toplumsal rol düzenlemelerinin cinsel dimorfizmin varlığı veya yokluğuyla ilişkili olup olmadığını veya nasıl olduğunu gözlemlemek amacıyla birkaç türün davranışları ve sosyal uyumlarına odaklanıyor.

İlk olarak, dimorfik olmayan bir türe, Güneydoğu Asya'nın orman kanopilerinin üst bölümlerinde yaşayan gibona kısaca bakacağım. Ardından gibonun yakın komşuları olan, son dere-

ce dimorfik yapılı orangutanların toplumsal uyumlarına değineceğim. Bu türlere göre daha yakından akrabamız olan Büyük Afrika İnsansılarına da eğileceğim: pek dimorfik olan goriller ve cinsel açıdan daha az farklılaşma gösteren ve zamanlarının çoğunu yerde geçiren şempanzeler. Son olarak, bizimle sadece uzaktan ilgili olmalarına rağmen, erken dönem insan adaptasyonunun yeniden kurgulanmasında en yaygın model olarak kullanılmış, yerde yaşayan babunların adaptasyonlarını detaylıca inceleyeceğim.

Bu kısa genel bakış, cinsel açıdan dimorfik ve insan olmayan primat türlerindeki cinsiyet rol adaptasyonlarının, dimorfizmin insanlar arasında nasıl ve niye geliştiğini açıklamak için günümüzde kullanılan modellere aslında uymadığını gösterecek. Aslına bakarsak, cinsel dimorfizm cinsiyet rol kalıplarıyla o kadar da kolayca kıyaslanamaz. Ancak verilerin gösterdiğine göre dimorfik primat türlerin paylaştığı ortak bir özellik mevcut: hepsi erkekleri dişilerden daha geniş bir alana yayılmaya iten çevresel koşullarda yaşıyorlar. Bu nedenle, veriler fiziksel cinsiyet farklılaşmasının kaynakları hakkındaki güncel teorinin yetersizliğini gösterse de, başka bir teoriye dikkat çekiyor.

Son kısımda, cinsel dimorfizmin nedeninin özel bir toplumsal rol davranışına yatkınlığı olan hayvanları kayıran bir seçilim değil de, erkeklerin dişilerden daha geniş bir alanda gezinmesine neden olan çevresel koşullar, bu erkeklere üreme avantajı sağlayan büyüme ve olgunlaşma hızını yaratan baskılar olma olasılığını araştıracağım. Böylece cinsel dimorfizmin, iki cinsiyetin de yetişkinlerinde farklı vücut yapılanmasına yol açan büyüme ve olgunlaşma hızının farkından doğduğunu, aynı zamanda geniş bir yelpazedeki cinsel rol kalıplarıyla ve hatta bu yelpazedeki toplumsal rol kalıplarına adapte olma yetisiyle bağdaştığını ileri süreceğim.

İnceleyeceğimiz ilk primat olan gibonlar dimorfik değildir. Erkekler ve dişiler birbirine benzer ve cinsel organları dışında

bu iki cinsiyeti birbirinden ayıran pek de önemli bir özellik yoktur. Her iki cinsiyetin üyeleri de aynı sürede gelişimlerini tamamlar ve ağırlıkları birbirine yakın iki ölçüm arasında sabit kalır (5,5-7 kilogram arası). Gibonlar vahşi doğada, ağaçların yüksek dallarında bir yetişkin erkek, bir yetişkin dişi ve birine ya da ikisine ait yavrulardan oluşan bir grup hâlinde yaşar. Bu grubun gezindiği alan bellidir. Ergen gençler, bazen karşı cinsten bir kardeşleri, bazen de yakınlardaki bir gruptan karşı cinsten bir başka ergenle gruptan ayrılır. Kadın-erkek çiftinin merkezde olduğu bu grup bir birim olarak yiyecek toplayıp ağaçtaki yuvalarına getirir. Davetsiz ziyaretçiler ya yetişkin erkek ya da yetişkin dişi tarafından uzaklaştırılır, bunların ikisi de grubun işgal ettiği alandan fazla uzaklaşmaz (Carpenter, 1948). Çiftler, dişi hamile olmadığı ve emzirmediği zamanlarla, çoğunlukla iki-üç yıl aralıklarla çiftleşir. Bazı çiftlerde erkek dişiye boyun eğer, bazılarında ise tersi geçerlidir.

Gibonların yakın komşusu olan orangutanlar da ağaçların yüksek bölümlerinde yaşar. Gibonların tersine, orangutan belirgin derecede cinsel dimorfizm sergiler. Erkekler yaklaşık 70, dişiler ise 35 kilogram ağırlığındadır. Erkeklerin guatra benzeyen boğaz torbaları seslerinin kalın çıkmasına neden olur. Ayrıca dişilere göre çok daha geniş köpek dişleri ve yüzlerinde daha kemikli çıkıntılar vardır. Dişiler cinsel olgunluk ve tam gelişimlerine dokuz yaşında ulaşırlarken, erkekler bu yaşta sperm üretmekle birlikte birkaç sene daha büyümeye devam ederler. Orangutan dişisi ve yavrusu, başka bir dişi ve yavrusunun alanıyla çakışabilecek sabit bir alan içerisinde yaşar. Anneler ve onların çocuk sahibi kızları birbirine yakın alanlarda yaşar ve bazen çok dişili bir grup oluşturmak için geçici olarak bir araya gelirler.

Yetişkin erkekler tek başlarına gezinir, birkaç dişi grubunun alanlarını kesen geniş bir arazide ileri geri dolaşırlar. Bazen bu grupları ziyaret ve takip eder, onlara eşlik ederler. Bu ziyaretler

ille de cinsel faaliyet içermese de, erkekler fırsat buldukları zaman çiftleşirler. Emzirme dönemi oldukça uzun olduğu için dişiler cinsel ilişkiye pek ilgi göstermezler. David Horr, tecavüz olduğu aşikâr bir durum gözlemiştir; ancak cinsel ilişkiye ilgi göstermeyen dişiler genellikle erkeklerden uzak durur ve onları nadiren heyecanlandırır, çok zorlanmadan da geri çevirirler. Yoğun yeşillik arasında hayvanların birbirini tespit etmesine sesli iletişimin yardımcı olduğu düşünülmektedir ve erkekler sesli iletişimi oldukça sık kullanır, genel olarak birbirlerinden kaçınmaya gayret gösterirler. Büyük orangutan erkeği nadiren saldırgan girişimlerde bulunur ve gibonla kıyaslandığında lider veya koruyucu olarak görev yapmak için daha az imkâna sahiptir. Ancak gibonun tersine erkek orangutan gezgindir ve türünün dişilerine nazaran çok daha geniş bir alanda gezinir.[2]

Goriller insansılar arasındaki en büyük hayvandır: erkeklerin ağırlığı 270, dişilerinki ise 180 kilograma ulaşabilir. Ergin erkekler parlak bir oksu sorguç geliştirdikleri, yetişkinlikte gümüşi bir renk alan kürklü sırtlara ve genellikle daha geniş köpek dişlerine sahip oldukları için dişilerden farklıdır. Goriller yerde dolaşır, vejetaryendir ve yuvalarını her gece bir ağaca inşa ederler. Ergin dişiler her zaman grup halinde dolaşır ve bu gruplarda varlığı avcı hayvanları caydıran ve yön belirleyici liderlik görevini üstlenen en az bir gümüş sırtlı erkek bulunur. Erkekler, özellikle siyah sırtlı ergenler, bu tür grupların sık sık dışında kalır ve gruba kolayca girip çıkabilirler. Dişiler hiçbir zaman yalnız dolaşmazlar. Cinsel olgunluğa erişir erişmez hamile kalır ve ergin hayatları boyunca neredeyse hep ya emzirir ya da hamile gezerler. Dişi gorillerin cinsel ilişkiye açık olmaları nadir bir durumdur. Birkaç grubu bir sene boyunca gözlemleyen Schaller sadece iki cinsel faaliyet gözlemlemiştir ve bunların hiçbiri gü-

[2] Orangutanlar hakkındaki bu bilgilerin kaynağı David Horr'un Northeastern Üniversitesi'nde verdiği gayriresmî bir sunumdur.

ş sırtlı bir lideri içermemiştir. Vakaların birinde gümüş sırtlı il çiftleşen çifte yaklaşmış ve kaçan genç gorilin yerine geç-tir. Dişiyse gümüş sırtlıya hiçbir şekilde ilgi göstermediği ı gümüş sırtlı sonunda ortamı terk etmiştir. Sonrasında dişi ih ettiği partnere doğru yönelmiştir. Bu partner gruba yeni ılmış -ve hemen sonrasında ayrılacak olan- bir "yabancı"dır naller, 1964).

Erkek şempanzeler yaklaşık 70 kilogram civarında olur, dişi-ise 60; ancak daha ufak yapılı erkekler ile daha iri dişiler de bilir (65 kilogram civarında). Dişilerinkinden daha geniş olan ek dişleri dışında erkeklerin belirgin bir ikincil cinsel özelliği tur, ancak ergen dişiler kızışma döngüsünün değişen hor-n dengesine göre düzenli aralıklarla kabaran ve inen peri-l cinsel tenlere sahiptir. Vahşi doğadaki şempanzeler galeri anlar, düzlük ve orman karışımı alanlar, işlenmiş tarlalar a yemlik alanlar gibi çeşitli yaşam alanlarında bulunur. Top-ısal örgütlenmede cemaatvari düzenlemeler, anne ve bebek-le oluşan yarı sabit bakım grupları, karışık ergen grupları, amen erkek gruplar ve genel toplanmaları içeren yerel fark-lar olsa da, bütün bunlar aslında akışkan bir yapıdadır. ıplar dağılır, gruplar içindeki bireyler değişir ve bunlar olur-ı grubun şekli de değişir. Anne ve bebeklerinden oluşan "ba-ı grubu," içerisinde yem alanlarının da bulunduğu çeşitli relerde bulunur. Orangutan, gibon ve goriller gibi dişi şem-ızeler arasında da hamile ya da anne şempanzelere nadiren lanır. Ancak kızışma döneminde dişi şempanzeler gorillere e kısmen daha hareketlidir. Erkekler, ilgi gösteren dişilerle zaman ve onları buldukları her yerde çiftleşir, anlaşmazlık a rebaketçi bir tutum olmadan yan yana beklerler.

Babunlar arasındaki cinsiyet farklılıkları ve toplumsal dav-ış biçimlerini anlatmadan önce, cinsel rol davranışlarını fi-sel farklarla ilintilendiren ve bu ilintilendirmeyi insanlardaki sel farkları açıklamak için kullanan popüler ve akademik teo-

rilerin gibon, orangutan, goril ve şempanzeler arasındaki toplumsal düzenlemelere ne açılardan uymadığından bahsedeyim. Dimorfizme neden olan cinsel rol çeşitleri hakkındaki ve dimorfizmin cinsel rollere nasıl sebep olduğu hakkındaki popüler fikirler fazla basit kalmaktadır. İnsanlar arasında cinsiyete dayanan farklar, özellikle kadınlarda göğüs ve kalçaların olması, -erkeklerin koruyucu, saldırgan ve lider olduğu- eşler arasındaki bağ ile ilişkilendirilmiştir. Ancak eşler arasındaki bu bağ, hem fiziksel olarak hem de toplumsal rollerde önemli cinsel farklılaşma göstermeyen gibonlarda da vardır. Şempanze, goril ve orangutan toplulukları dimorfik olsalar da eş bağı kurmazlar.

Bu türlere özgü cinsiyet farkları -erkeklerin daha iri yapılı, daha güçlü, daha kıllı ve daha güçlü bir diş yapısına sahip olması- belirli bir tür toplumsal rol kalıbıyla bağdaştırılmıştır. İri yapılı erkekler grubun genç ve dişi üyelerinin koruyucusu ve lideri durumundadırlar; bu nedenle küçük yapılı erkeklere göre cinsel bir avantaja sahiptirler. Bu teoriye göre dişiler, hem cinsel açıdan hem diğer açılardan daha pasiftir. Benzer şekilde, gibonlar arasında dimorfizm olmaması da erkeklerin lider, koruyucu veya saldırgan olarak özellikle ayırt edilebilen roller oynamayacak şekilde adaptasyon göstermiş olmalarına bağlanmaktadır. Ama erkek orangutanlar da benzer bir liderlik özelliğinden yoksundur ve orangutanlar dimorfiktir. Peki, sahada nelerle karşılaşıyoruz? Dimorfik primat türler arasında, farklı cinsiyetten bireyler farklı durumlarda farklı roller oynarlar. Goriller lider sahibi olacak kadar sabit gruplarda yaşayan tek dimorfik insansılardır. Gümüş sırtlı erkekler birliğin yönünü tayin etse de, yumuşak huyludurlar. Schaller'ın gözlemleri, gümüş sırtlı erkeklerin herhangi bir cinsel ayrıcalığa veya yiyecek konusunda öncelik hakkına sahip olmadığını ve başkalarını ancak kendileri de grubun güvenliği içerisindeyken koruduğunu göstermektedir.

Ayrıca, çoğu yazarın şempanzelerdeki egemenlik hiyerarşilerini kimin kime "boyun eğdiğiyle" ilişkili olduğunu ifade etmesine rağmen, en iri yapılı erkek her zaman en egemen birey değildir. Değişken şempanze kümelerinde liderlik -yön belirleme anlamında- sabit değil, geçicidir. Ne bazı erkeklerin diğerlerinde olmayan cinsel ayrıcalıklara sahip olduğuna dair, ne de onların sebzelere veya küçük hayvan avına özel bir erişimi olduğuna dair kanıt vardır. Av bulmuş (erkek veya dişi) hayvanlardan et dilenirken bile, egemen bir erkeğin edindiği yiyeceğin miktarı özellikli veya aşırı olmaz (Teleki, 1973). Ayrıca, erkek şempanze ve goriller büyük köpek dişlerini kullandıkları kavgalara girişmezler. Erkek orangutanlar grup halinde yaşamadıkları için ne grup liderliği yapar ne de koruyuculuk. Bu erkekler genellikle birbirlerinden kaçındıklarından nadiren kavga ederler. Orangutanlar hemen ağaca tırmanabildikleri veya avcıları korkutmak için geniş gruplar hâlinde kaldıkları sürece, avcılar bu hayvanların hiçbirine önemli bir tehdit teşkil etmez. Dolayısıyla bu primat türlerindeki cinsel dimorfizm, insanlarda cinsel dimorfizmin kökeni olarak sık sık gösterilen toplumsal rol düzenlemeleriyle ilintili değildir.

Yukarıda tartışılan fiziksel özelliklerin bu tür rol kalıplarına atfedilmesinin önemli bir sebebi de bizim primat geçmişimizin kültürel modeline uyan bazı babunların davranış biçimidir. Babunlar, erken dönem insanların yaşamaya adapte olduğu türden karasal düzlüklerde yaşar. Bu ekolojik konum için doğrudan insanlarla rekabet etmedikleri ve etmemiş oldukları ortada. Zira etmiş olsalardı, muhtemelen yaşamlarına devam edemezlerdi. Ancak büyük ihtimalle, bugün bizim erken dönem atalarımızın karşılaştığı türde sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Babun erkekleri dişilerine göre çok daha geniş ve daha ağır örteneğe ve büyük köpek dişlerine sahiptir, bunları da sık sık gösterirler. Erkeklerin de dişilerin de değişken bir mizacı vardır.

Antropolojik yazında ilk olarak DeVore ve Washburn (1961) tarafından tasvir edilen, düzlüklerde yaşayan babun topluluklarını sarı babun (*cynocephalous*) olarak adlandırılır (Rowell içinde, Buettner-Janusch, 1972: 45). Bu babunlar, orman ve "tarım" bölgelerinde yaşar. Rowell ve Maples de sırasıyla orman ve çiftlik adaptasyonlarını tarif etmişlerdir (Rowell, 1971; Maples, 1971). DeVore ve Maples'ın "koruma altındaki" rezervlerdeki düzlük adaptasyonlarını anlatan çalışmaları, babunların büyük, huzurlu ve bir hayli sabit gruplar halinde yaşadıklarını bildiriyor. Aktif ergen erkekler kapalı dolaşan kümenin çeperinde deveran eder, bebeği olan dişiler ise merkez alanda kalır ve "alfa," yani egemen erkeklerin oluşturduğu alt kümelerin etrafında toplanır. Anlatılana göre alfa erkek alt grupları, grubu korumak için kendilerini tehdit içeren durumlara sokmaya çalışan çoğu daha yaşlı birkaç erkek arasındaki birlikten oluşur. Kızışmanın en yüksek olduğu dönemde dişiler alfa erkeklerini cinsel partner olarak seçerler. Bu erkekler diğerlerini yerinden eder, yiyecek sınırlı miktarda olduğundan onlarla ya rekabete girer ya da onları tehdit eder ve sanki grubun hareketinin yönünü de belirlerler. Kısacası, düzlükte yaşayan babunlar arasındaki toplumsal adaptasyonları inceleyen bu erken dönem çalışmalar, cinsiyet rolü davranışlarını fiziksel farklarla ilintilendiren ve yukarıda bahsedilen teoriye katkı sağlayan net bir model sunar.

Ormanda yaşayan sarı babunlar ise (Rowell, 1972), tıpkı çiftlik ve bahçelere giren babunlar gibi farklı davranır (Maples, 1971). Gruplar, bir erkek önde bir diğeri arkada olmak üzere düz bir çizgi halinde seyahat eder. Günlük hareketin yönünü yaşlı dişiler "seçer" ve belirlerler. Erişkin ve genç erkekler sık sık grup değiştirirler. (Bazı genç erişkin dişilerin de grup değiştirdiği en az bir durumda gözlenmiştir.) Bir tehdit oluştuğunda erkekler genellikle uyarı sesleri çıkarır ve kendilerini tehdidin yakınına ve kaçış yoluna doğru konuşlandırırlar. Böylece diğerleri kaçarken biri arkada kalabilir. Ancak eğer tehlike yakında

ise, ağaçların güvenliğine sığınan ilk hayvanlar bebeği olmayanlar, yani erkeklerdir. Rowell'in gözlemlerine göre dişilerin eş seçimindeki tercihleri belirli bir yapı göstermemektedir. Kızışmanın en yüksek olduğu dönemde bile çeşitli erkeklerle cinsel birleşmeyi başlatan dişilerdir.

Etiyopya'nın kurak dağlık arazilerinde yaşayan Arap babunları (*hamadryas*), gece büyük gruplar halinde toplanır, gündüz ise -hatalı bir biçimde- tek erkekli gruplar olarak adlandırılan topluluklara dağılır (Kummer, 1968). Bazı yazarlar tarafından "harem" grupları olarak da adlandırılan bu gruplar genellikle daha genç bir erkek ile yavrusu olan veya olmayan bir veya daha fazla dişiye önderlik ve rehberlik yapan yaşlı bir erkeği içerir. Yaşlandıkça, yaşlı erkekler grupla gitgide daha az zaman geçirmeye başlar ve genç erkekler sürüyü gütme ve çiftleşme görevini üstlenirler. Aileye benzeyen bu düzenlemeler, erkek ve kadın arasındaki rol farklarının fiziksel farklarla ilintili olduğu fikrine azımsanayamayacak derecede destek sağlamaktadır. Ayrıca, bu gruplaşmalar harem kurmaya yatkınlık ve çekirdek "aile" düzeninin doğal olduğu fikrini öne sürmektedir.

Ancak yapay olarak kurulmuş bir Arap babun kolonisi içerisindeki kuşakta ilginç bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Vahşi doğada doğmuş olan bütün erkekler ölüp kolonide büyüyen erkekler sürüyü gütmede başarısız olunca, liderlik görevini yaşlı bir dişi üstlenmiştir. Görünüşe göre, davranışsal esneklik ve cinsiyet rollerine uyum yeteneği babunun davranış yetilerinin bir parçasıdır. Bir ekolojik ortamdan diğerine taşınmış bir grup Arap babununda, kısa ömürlü bir kuşak içerisinde toplumsal şekillenişte önemli bir değişilik gözlemlemekle kalmıyor, aynı zamanda, daha önce belirtildiği gibi, sarı babunlar arasında bir ortamdan bir başkasına geçişte değişiklik gösteren toplumsal kalıplarla da karşılaşıyoruz.

Arap babunlarındaki tek erkekli grup yapısı bir başka nedenden dolayı da şu an teorisyenlerin savunduğu anlamı içer-

meyebilir. Hem doğada hem de deney ortamında sarı babun türleriyle başarılı bir şekilde çiftleşebildikleri için Arap babunlarının aslında ayrı bir babun türü olduğu yolundaki sava şüpheyle bakmak durumundayız. (Rowell, 1972). Eğer farklı bir tür değillerse, o zaman onlara özgü toplumsal uyumları aslında yerel uyumları, yani mevcut birkaç alternatiften birini yansıtabilir. Her şekilde, bütün babun adaptasyonlarını yan yana koyduğumuzda -düzlük arazi, orman, çiftlik ve Etiyopya'nın dağlık alanları- bir kez daha cinsel rol davranışları ve fiziksel farklar arasında düzenli ve kaçınılmaz bir bağ göremiyoruz. Böylece babunlar da cinsel role değgin davranışın şekillenişi ve fiziksel biçim arasında olsa olsa gevşek bir bağıntı ortaya koymakta olan orangutan, şempanze ve gorillere katılıyorlar.

Bu yüksek primatlarda cinsel rollerdeki uzmanlaşmanın ancak zayıf bir şekilde ortaya konduğu düşünülürse, bu tür fiziksel farkların varlığını nasıl açıklayabiliriz peki? Primatlar arasındaki cinsiyet dimorfizmi herhangi bir cinsiyet rolü kalıbıyla açıkça ilintili olmadığı için, cinsel dimorfizmin köken ve işlevlerini açıklayacak başka bir hipoteze ihtiyacımız var. Dimorfik primat türlerindeki önemli fiziksel farklar tek bir farkın detaylandırılmasıyla özetlenebilir: dişilerin büyümeyi kesip çocuk sahibi olmaya başladığı andan itibaren erkekler bir süre daha fiziksel olarak büyümeye devam ederler, yani fiziksel farklar, erkekler de dişiler de üreme olgunluğuna eriştikten sonra belirgin olmaya başlar. Eğer cinsiyetlerin fiziksel açıdan farklılaşmasını anlamak için ergen büyüme oranlarındaki farkları kilit nokta kabul edeceksek, o zaman cinsel olgunluğa eriştikten kısa bir süre sonra büyümesi duran dişiler ile uygun sperm üretmeye başladıktan sonra da büyümeye devam eden erkeklere üreme avantajını veren etmenlerin ne olduğunu sormak kulağa mantıklı geliyor. Orangutan, şempanze, babun ve gorillerin sosyal adaptasyonlarında cinsiyet farklılaşmasıyla ilgili davranışsal ortak bir payda var: erkekler bir süre dişilerden daha etkin bir şe-

kilde gezinirler. Bu daha saldırgan oldukları anlamına gelmez - olabilirler de olmayabilirler de- ama daha *gezicidirler*. Bu nedenle, olgun erkeklerin dişilere göre daha geniş bir alanda yiyecek toplayabildikleri ya da toplamak zorunda kaldıkları ekolojik ortamlarda, cinsel olgunluğa eriştikten sonra büyümeye devam eden erkeklerin, büyümeyenlere göre üreme üstünlüğüne sahip olduğu fikrini öne sürüyorum.

Primat türleri, tür olarak, adaptasyon gösterdikleri ekolojik konuma göre boyutta farklılık gösterir. Herhangi bir türün dişisi için hamile kaldıktan sonra büyümenin durması, hem birey hem de doğacak yavru için bariz bir hayatta kalma avantajı sağlar. Büyümesi duran bir dişinin iki kişi için yemek yemesi, bebek rahimde veya memede olsun farketmez, büyümeye devam eden bir dişiye göre daha az yiyecek ve daha az faaliyet gerektirir. Dişinin topluluğu küçük veya büyük, kapalı veya açık olsun, bir veya birden fazla eşi olsun, dişi ağaçta veya yerde yaşasın farketmez, bireyin üreme enerjisinin verimli bir şekilde tahsis edilmesini sağlayan her şey seçici bir şekilde avantajlı olacaktır.

Ağaçta yaşayan primat türlerinin çoğunda, dişiler için en ideal boyut erkeklerinkiyle aynıdır çünkü bu türler arasında dimorfizm nadirdir. Bu durum, ağaçta yaşayan çoğu primat türünde erkek ve dişilerin benzer yiyecek toplama modellerine sahip olması ve avlanma tehlikesinden eşit derecede korunmasıyla uyumludur. Ağaçta yaşayan diğer primatlarla karşılaştırıldığında, aşırı derecede büyük olan orangutanlar da ağaçta yaşayanlar arasındaki standart grup ve çift düzenlemelerine uymazlar. Orangutanlar bir hayli dimorfik olmakla kalmaz, aynı zamanda erkeklerin yiyecek topladıkları alan dişilerinkine göre çok daha geniştir. Büyük hayvanlar orangutanların yiyecek kaynağını kısıtladığı için dağılmaları elzemdir. Erkekler yiyeceklerini birey olarak toplar ve geniş bir alanda gezinirler. Bir anne ve yavrusu küçük bir alanda beraberce yiyecek arar, bazen

başka bir anne-yavru ikilisi de onlara katılabilir. Orangutanlar çoğunlukla ağaçta yaşasalar da, bu adaptasyon bir bakıma yerde yaşayan primat türlerinin adaptasyonuna benzer.

Yerde yaşamaya biraz veya tamamen uyum göstermiş primatlar ağaçta yaşayanlara göre av olmaya daha yatkındır ve zayıf hayvanlar ile yavrusu olan dişiler ancak kalabalık bir grup içerisinde güvende olurlar. Anne ve genç grupları, orangutanlarda olduğu gibi, yerde yaşamlarını kolayca devam ettiremezler. Yerde yaşayan türler grup hâlinde yiyecek toplar ve grubun ortasında hep gelişmemiş hayvanlar ve çocuklu dişiler bulunur. Yerde tek başlarına uzun süre dolaşıp güvende olabilecek tek grup erkek gorillerdir. Yerde yiyecek toplayan bir grubun merkezinde bulunan besin kaynakları baskı altındadır, bu nedenle olgun erkeklerin grubun çeperine doğru yönelme eğilimi vardır, hatta sonunda gruptan ayrılarak yeni bir gruba katılırlar. Cinsel olgunluğa eriştikten sonra büyümeye devam eden erkekler, grubun çeperinde yiyecek toplamaya özellikle iyi adapte olmuşlardır. Bir kere, büyümeleri durunca ortaya çıkan faaliyet düzeyindeki düşüşü veya hamile veya emziren dişileri etkileyen faaliyet düzeyindeki düşüşü yaşamazlar. Bu erkekler büyümesi duran erkeklere göre daha uzun süre aktif ve araştırmacı kalırlar, böylece grubun çeperindeki kaynakları sömürmeye hazırdırlar. (Bazen türün diğer canlılarının hiç karşılaşmadığı yiyecekleri bile yerler, bu da erkeklerin çiğneme donanımındaki ve kafa yapılarındaki bazı ikincil cinsel gelişimleri açıklayabilir.) Ayrıca, bu erkekler irileştikçe, grubun çeperindeki yerlerinde avcılardan da daha iyi korunmuş olurlar. Ama en önemlisi, gezginlikleri arttıkça üreme avantajları, daha az gezen erkeklere göre fazlalaşır.

Peki, bu üreme üstünlüğü neden kaynaklanmaktadır? Erkeklerin üreme başarısı bir erkeğin istifade edebileceği çiftleşme imkânlarının sayısına bağlıdır. Primat dişiler çok seyrek kızışma döneminde oldukları için, grupların çeperinde dolaşan ve bir

gruptan diğerine gezinen erkeklerin, bütün yaşamları boyunca kendi küçük gruplarında veya emziren annelerle grubun merkezinde kalan erkeklere göre, doğurgan dişi bulmaları daha muhtemeldir. Bu da demektir ki bir erkek başka erkeklerle cinsel rekabete girsin veya girmesin, lider veya koruyucu olsun veya olmasın, büyümenin daha geç durması o erkeğe üreme üstünlüğü sağlayabilir. Avlanmanın yoğun olduğu bir ortamda yaşıyorsa, eriştiği boyut erkeğin yaşamını devam ettirmesine yardımcı olabilir ve tabii ki bu da üreme üstünlüğüne katkıda bulunur. (Ancak av olma durumu orangutanları neredeyse hiç etkilemediğinden bireyin korunması, gezginliğe bağlı olan bedensel büyümenin bir nedeninden çok bir sonucu gibi gözükmektedir.)

Gezici erkek için, karşılaştığı gruplarda oynadığı roller bir durumdan ötekine değişmektedir. Başkalarının kendi yolundan çekilmesini sağlayan başat bir erkeğe döneşebilir de dönüşmeyebilir de. Ancak bir grupta "başatlık" rolünü üstelense bile, "başatlık" özel olarak herhangi bir cinsel imtiyazla ilişkili olmadığı için, babalık yapacağı yavruların sayısı onun başkalarını yerinden etme kabiliyetine sahip olmasıyla artmayacaktır. Aslında, tam büyüklüğe erişmiş olsa bile, üreme başarısı geziciliği azaldıkça azalabilir. Başka bir erkeğin egemen olduğu bir hayat kurar ise, aynı şey yine geçerli olacaktır. Bir grupta üstlendiği rol, gruplar arasında ne kadar yer değiştirdiğinden daha az önemli gibidir.

Dolayısıyla benim burada sunduğum hipotez, erkekleri dişilerden daha geniş bir alanda yiyecek aramaya iten ekolojik ortamlarda, üreme üstünlüğünün etrafta dolaşacak kadar aktif olan, bunu güvenli bir şekilde yapacak kadar iri yapılı ve alternatif besin kaynakları ile yeni sosyal ortamlar araştıracak kadar çok yönlü olan erkeklerde olduğunu savunuyor. Aynı zamanda, üreme üstünlüğü ergenlikle beraber büyümesi duran ve sınırlı yiyecek alımını üreme ve emzirme için kullanmakta ran-

dırnanlı olan dişilerdedir. Bu hipotez, geçmiş veya günümüzdeki cinsiyet rollerini katı bir çerçeveye hapsetmeksizin fiziksel farkların evrimini açıklayabilecek bir yol sunuyor. (Bu hipotezle birleştirilmiş bazı fikirler aracığıyla burada kısaca şunu da ekleyebilirim ki, dişi bir babunun hamile kalması engellendiğinde, babun büyümeye devam ediyor ve yaşıtlarından daha uzun süre aktif kalıyor.)

Bu hipotez, cinsel anatomimizle birlikte cinsiyet rolüne bağlı yazgımızın uzun zaman önce belirlenmiş olduğunu vurgulayan, son zamanlarda fazlaca türeyen evrimsel teorilere bir cevaptır. Bazı kuramcılar, insanlardaki cinsel dimorfizmin, bizim kültürümüzde şu anda varolan veya idealleştirilmiş cinsiyet rolü kalıplarıyla ilişkili olduğu görüşünü ileri sürdüler. İnsan olmayan primatlarla ilgili ulaşılan yeni veriler bu tür teorilere kaynaklık etti: kuramcılar, olayların nasıl olmuş olduğuna, şu an nasıl olduğuna veya nasıl olması gerektiğine dair kendi kültürel modellerine uyan bir veya birkaç insan olmayan primat topluluğu bulmakta zorlanmadılar. Bu teoriler, ne yazık ki, insanlar ve insan olmayan primatlar, içinde dişi ve erkeklerin çeşitli roller üstlendiği, çeşitli toplumsal sistemleri kullanmaktadırlar. İnsanlardaki cinsel dimorfizmi, her cinsiyetin sadece belirli rol davranışlarına uygun olduğunu varsayarak açıklayan teoriler mevcut kanıtlara açıkça zıt düşüyor. Elimizde hem fiziksel farkların evrimi hem de rol esnekliğini anlamlandırabilecek bir açıklama olana kadar, anatominin yazgı olduğu inancı kolay kolay yok olmayacak. Biz de veriler hakkında bilgi edinmeli ve bunları, değişkenliklerini de açıklayan gelişmiş bir çerçevede ele almalıyız. Böyle yapmazsak, rol değişkenliği ve rol esnekliğinin primat geçmişimizden geldiğine ilişkin (çoğalmakta olan) kanıtlar göz ardı edilmeye veya çarpıtılmaya devam edecek.

TOPLAYICI KADIN: ANTROPOLOJİDE ERKEK ÖNYARGISI*

Sally Slocum

Bizim disiplinimizde "bilgi antropolojisine" sistematik olarak pek ilgi gösterilmemiştir. Bazı antropologlar genel olarak bilgiyle ilgilense de, insan kültürlerinin çeşitliliğinde de görüldüğü gibi, çok azı antropolojik bilginin kendisini sorgulamıştır. Bilgi antropolojisi birkaç parçadan oluşmalıdır. İlk olarak, Peter Berger'in (1967:1-18) "felsefi antropoloji" olarak adlandırdığı kısım: insan türünün doğasının incelenmesi. Bu her zaman antropoloji açısından meşru bir ilgi alanı olmuştur, ancak o kadar sık ince farklarla alakadar oluyoruz ki bazen tek bir türü incelediğimizi unutuyoruz. İkincisi herhangi bir şeyi nasıl "bildiğimiz" sorusu -yani "kanıt" olarak kabul edilen nedir, gerçeklik nedir, rasyonalitenin temeli nedir (Garfinkel, 1960), bilgi toplanırken hangi

---

* Bu yazı ilk olarak Sue-Ellen Jacobs'ın editörlüğünü yaptığı *Women in Perspective: A Guide for Cross-Cultural Studies* (Kadınlar Mercek Altında: Kültürlerarası Çalışmalar için Bir Rehber) (Urbana: University of Illinois Press, 1971) adlı kitapta Sally Linton adıyla yayımlandı. Bu kitapta makalenin tekrar basımını gerçekleştirmemize yardımcı olan Jacobs'a teşekkür ediyoruz.

Buradaki fikirlerin çoğu Jane Kephart ve Joan Ross ile yaptığım birkaç aya yayılan sohbetler sırasında gelişti. Fikirleri üreten süreç aramızdaki etkileşim olduğu için herhangi bir fikri bir insanla bağdaştırmak zor. Ancak şunu söyleyebilirim ki bu makale onların yardım ve desteği olmadan yazılamazdı.

biçimler kullanılır, kültürel farklarla dünya görüşü farklarının "bildiğimiz şeyler" üzerindeki etkisi nedir? Üçüncüsü, antropolojide sorulan soruların incelenmesidir, çünkü sorduğumuz sorular her zaman cevapları belirler ve sınırlar.

Bu makalede bahsetmek istediğim üçüncü nokta, antropolojik soruların doğasıdır. Biz, insanları inceleyen insanlarız ve kendimizi denklemin dışında bırakamayız. Bazı soruları sormayı seçiyoruz, *diğer soruları değil.* Seçimimiz antropoloji ve antropologların içinde bulunduğu bağlamdan kaynaklanıyor. Bir akademik disiplin olarak antropoloji, tarihin belirli bir döneminde başlıca beyaz Batılı erkekler tarafından geliştirildi. Sorduğumuz sorular da ister istemez, tarihsel durumumuzun özellikleri ile bilinçdışı kültürel varsayımlarımız tarafından şekilleniyor.

Antropologların çoğunun kültürel ve etnik arka planı göz önünde bulundurulduğunda, disiplinin de önyargılı olmuş olması aslında şaşırtıcı değil. Ancak bazı işaretler onların seçici körlüğünün artık detaylı bir incelemeye tabi tutulduğunu gösteriyor. Örneğin, *Current Anthropology* (1968) dergisindeki bir tartışmada, Kathleen Gough ve Gerald Berreman gibi antropologlar, incelenecek sorunlar ve toplulukları seçerken politik ve ekonomik Amerikan varsayımlarının bilinçdışı etkisine dikkat çektiler. Bu ülkede yaşayan azınlık grupları, Vine Deloria'nın *Custer Died for Your Sins* (Custer Sizin Günahlarınız Yüzünden Öldü) adlı kitabı gibi eserler sayesinde kendileri hakkında yapılmış antropolojik çalışmalardaki önyargıları ortaya koydular. Dünya hakkında sunabilecekleri bakış açıları nedeniyle, Amerikalı azınlık gruplarını ve diğer "yabancıları" antropolojiyle ilgilenmeleri konusunda her zaman teşvik ettik. Bu davet gitgide daha çok kabul edilir oldu. Hem umut ettiğimiz hem de korktuğumuz gibi, bu yeni katılımın sonuçları teoride, metotta, yorumda, problem seçiminde kendini hissettirmekte ve antropolojiyi derinden sarsmakta.

Kadınların bakış açısı da, esasen erkekler tarafından geliştirilmiş ve devam ettirilmiş bu disipline birçok şekilde aynı derecede yabancı. Sorulan sorularda ve yapılan yorumlarda güçlü bir erkek önyargısı hâkim. Bu önyargı, "insan hayvanının incelenmesi" olması gereken disiplinimizin tam olarak gelişmesini engelledi (ileride belli olacak sebepler nedeniyle bunu "erkeğin incelenmesi" olarak adlandırmak istemiyorum.) İnsan olmayan primat atalarımızdan Homo sapiens evrimini inceleyerek Batılı erkek önyargısını ortaya koyacağım. Özellikle, Sherwood Washburn, C. Lancaster (1968) ve başka antropologlar tarafından geliştirilen "Avcı Erkek" kavramı odak noktam olacak. Bu eleştiriyi, sorduğumuz soruları sınırlandırarak bilgimizi de sınırlandıran erkek önyargısının ötesine geçmek umuduyla sunuyorum.

Erkek önyargısını başka konularda da göstermek mümkün olsa da, az miktarda veriye dayanan spekülasyon ve çıkarımlara dayandığı için ben hominid evrimine odaklanıyorum. Bu durumda, spekülasyon ve çıkarımların dayandığı varsayımlar ve öncüller kolayca tespit edilebiliyor. Erkek önyargısı sadece yetersiz verilerin yorumlanma biçimlerinde ortaya çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda kullanılan dili de etkiliyor. "Erkek" (*man*) sözcüğü sık sık o kadar belirsiz bir şekilde kullanılıyor ki erkeklere mi yoksa hem kadınları hem de erkekleri içeren insan türüne mi atıfta bulunulduğuna karar vermek mümkün olmuyor. Aslında, güya insan türü anlamına gelen "erkek" (*man*) kavramının çoğu antropoloğun kafasında aslında tamamen "erkekler" (*males*) ile eşanlamlı olduğundan insan bazen şüphe ediyor.

Dilin belirsiz kullanımı, özellikle Avcı Erkek hakkında yazılanlarda kendini gösteriyor. Washburn ve Lancaster, açıkça, avcılığı yapanların erkekler olduğunu, avcılığın basit bir ekonomik aktiviteden fazlası olduğunu ve insana bahşettiğimiz özelliklerin çoğunun avcılıkla ilişkili olduğunu belirtiyorlar. Bize avcılığın bir faaliyet ve yaşam biçimi şekli olduğunu söylüyor-

lar: "Bizi insansılardan ayıran biyoloji, psikoloji ve gelenekleri, bunların hepsini geçmişteki avcılara borçluyuz" (1968: 303). Bu sorgulama hattı mantıksal bir sonuca doğru takip edildiğinde, Jane Kephart'la aynı fikirde olmamız gerekiyor:

> Sadece erkekler avlandığı için ve türün psikolojisi avcılık sayesinde oluşmuş olduğu için, kadınların neredeyse insan olmadığı sonucuna varmak zorunda kalıyoruz, yani kadınlar türün temel psikolojisine sahip değiller: öldürmek, avlanmak ve en nihayetinde aynı türden canlıları öldürmek. Bu varsayım, erkeklerin yapısında saldırganlık olduğunu ima etmekle birlikte, kadınların sözde pasif olduğunu ve anaakım insan gelişiminin dışında kaldığını varsayıyor. (1970: 5)

Avcılığın erkek insanlar için önemli olduğu iddiasını desteklemek için Washburn ve Lancaster, artık ekonomik olarak gerekli olmasa da çoğu modern erkeğin hâlâ avlanmakta olduğuna dikkat çekiyor. Ben de çoğu modern erkeğin golf oynadığından, keman çaldığından veya bahçeyle meşgul olduğundan bahsedebilirim: avcılık gibi bunlar da kültürlerinin onlara öğrettiği şeyler. Kültürel evrimin önemli olgularından birini ispat etmek için kanıt olarak bir "kalıntının" kullanılması, ister Tylor tarafından ister modern bir antropolog tarafından önerilsin, geçerli olamaz.

Geçmişten gelen bir kalıntı olmasına rağmen avcılık, hem dolaylı hem de doğrudan bir ifade olarak, kadınları dışlayan bir erkek etkinliği olarak betimleniyor. Söylendiğine göre türümüzün psikolojisinin, biyolojisinin ve geleneklerinin dayandığı bu faaliyet tam olarak erkeklere özgü bir etkinlik. İnsan türünün yarısını yok sayan bir teori dengesizdir. Avcı Erkek teorisi sadece dengesiz olmakla kalmayıp aynı zamanda erkeklerin avlanma ve öldürme isteklerinin en temel insan adaptasyonu olduğu sonucuna varıyor. Bu hem insan yaşantısının onca etmeninden sadece biri olan saldırganlığa gereğinden fazla önem veren, hem de öldürme eyleminden kültür kavramını türeten bir bakış

açısı. Ben elimizdeki kanıtın insan evriminin hem daha geçerli ve mantıklı hem de daha umut dolu bir resmini çizen, daha az önyargı içeren bir model sunacağım. Önce kanıtlardan bahsedip geleneksel okumaları tartışıp daha sonra alternatif bir yeniden yapılandırma önereceğim.

İnceleyeceğimiz veriler, fosil ve arkeolojik kalıntılar, yaşamakta olan insan olmayan primatlar hakkında bilgiler ile günümüzdeki insanlar hakkındaki bilgilerin bir birleşimi. Homo sapiens'in ön insansı (protohominid) atalarının, yaşamakta olan insan olmayan primatlarınkine benzeyen özelliklerin temelini oluşturduğunu ve hiç kesintiye uğramadan bu temelden geliştiğini varsaydığımız için elimizdeki en önemli bilgiler, insanların diğer primatlardan farkı ve bu iki grup arasındaki benzerlikler gibi duruyor. Farklar şöyle sıralanabilir: insanlarda daha uzun gebelik dönemi; doğumun daha zorlu geçmesi; neoteni, yani insan bebeklerinin doğumda daha az gelişmiş olması; bebeğin anneye bağımlılığın uzun sürmesi; vücutta kıl olmaması; dişilerin yıl boyunca cinselliğe açık olması ve bunun ilk çocuğu emzirirken veya çocuk anneye hâlâ bağımlıyken ikinci bir çocuk doğurma olasılığına neden olması; insanın dik şekilde iki ayak üzerinde yürüyebilmesi; detaylı sembolik sistemlerin, dillerin ve kültürlerin yaratılmasını sağlayan geniş ve karmaşık bir beyin, ki bu özellik davranışların çoğunun kortikal alanda kontrol edilmesine neden olur; yiyeceğin paylaşılması; ve son olarak da aileler hâlinde yaşanması. (Bu makale boyunca aileyi şu şekilde tanımlıyorum: bir bireyin, her iki cinsiyet ve çeşitli yaşlardan başka bireylere karşı belirli sorumluluk ve zorunluluklara sahip olduğu durum. Bu tanımı kullanmamın nedeni, insanlar arasında biyolojik ve genetik bir ilişki olup olmamasından bağımsız olarak ailenin *toplumsal* bir birim olmasıdır.)

Bilinen birçok fizyolojik benzerliğin yanında, primatlarla sosyal gruplar halinde yaşanması; yakın anne-yavru ilişkisi; şefkat bağları; geniş öğrenme kapasitesi ve bununla ilgili olarak

kalıtsal davranışların azlığı; tahakküm hiyerarşilerine katılma yeteneği; bireyin ruh hâli ve duygusal durumu ile her bireyin toplumsal gruptaki diğer üyelere karşı tavrı ve statüsü gibi bilgileri incelikle algılamasını sağlayan, sembolik olmayan, epeyce karmaşık bir iletişim sistemi gibi özellikleri de paylaşıyoruz.

Fosiller ve arkeolojik kanıtlar, Ramapithecus, Australopithecus, Homo habilis, Homo erectus vb. şeklinde sınıflandırılmış çeşitli kemiklerden ve çeşitli kültürel gelenekleri temsil eden taş yontma aletleri, ateş kullanımının kanıtı vs.'den oluşuyor. Kafatası kapasitesi, araç gereç yapabilme yeteneği ve kültürel yaratımla ilgili diğer kanıtların da gösterdiği gibi bu verilerden besin düzeni, duruş ve hareket kabiliyeti ile ilgili mantıklı çıkarımlar yapabiliriz. Maddi kültürün oluşması için dil kullanımının gerektiğini varsaydığımız için, dilin başlangıcının Austalopithecus ve Homo erectus arasında bir yerde olduğunu tahmin ediyoruz.

Bu verilere göre, spekülatif bir yeniden yapılandırmaya başlayabiliriz. Benim antropolojiden öğrendiğime göre hikâye şöyle: ne olduğu bilinmeyen seçilim baskıları ön insansıyı dimdik ayakta durmaya itti -belki de bu değişim yiyecek taşımak veya araç gereç kullanmak için ellerimizin boş olması avantajını sağladı. Ellerin özgür olması yiyecek toplayıcılığı ve avcılık yapmak için araç gereç üretme adına primatın çevreyi değiştirmesini sağladı. El, göz ve beynin oluşturduğu geri bildirim süreci sayesinde koordinasyon, verimlilik ve yetenek arttı. Bu yeni davranış uyarlanabilir idi ve seçilim baskıları ön insansıyı benzer gelişme yollarına doğru itti. Yetenekler geliştikçe primatların daha fazla hayvansal protein aldıkları için besin düzenleri de değişti. Doğal seçilim sonucu hayatta kalanlar iri beyinliler olduğu için, araç yapımı, işbirliği ve avlanma organizasyonu ile ilgili bilgilerin aktarılması mümkün oldu. Varsayılana göre, beynin büyümesi de, neoteni de -yani bebeklerin doğdukları anda gelişmemiş olmaları, ancak anneye bağlılık dönemlerinde gelişmeleri- seçilime uğradı. Bu gelişmeler öğrenme için daha

fazla zaman sağlarken, bu öğrenme süreci içgüdüsel davranışların azalması ve onun yerine sembolik olarak yaratılmış davranışların oluşmasına alan sağladı.

Burada büyük bir mantıksal hata fark edilebilir. Açıklaması güç başlangıç eğilimleri olan neoteniden ve beynin ağırlığının artmasından hikâye birden Avcı Erkek'e atlayıveriyor. İfade edilene göre, kadınlar kendilerine bağımlı olan çocuklara bakmak zorunda kaldıkları için, güç bir iş olan avlanma faaliyetiyle ilgilenemediler. Bu nedenle, erkekler işbirliğine dayalı avlanma teknikleri geliştirip buldukları eti kadınlar ve çocuklarla paylaşırken, kadınlar "üsleri olan evde" kalıp, bulabildikleri yiyecekleri toplamakla yetindiler. Ensest yasakları, evlilik ve aile de (rivayete göre) erkekler ve kadınlar arasındaki rekabeti önlemek için oluştu. Bunun yanında, erkek avcının "kendine" bağlı kadın ve çocuklara başlıca destek sağlayan kişi olduğu bir yapı da ortaya çıktı (diğer bir deyişle, çekirdek aile ortada hiçbir neden yokken gelişti). Böylece insana özel toplumsal ve duygusal bağların kökeni, avcının paylaşmak için eve getirdiği yiyeceğe dayanabilir. Washburn ve Lancaster'a göre avcılık "erkekler arasında işbirliği, planlama, birçok tür ve geniş bir alanın bilgisi ile teknik beceri" gerektiriyordu (1968: 296). Bu yazarlar, avcının kullandığı silahlarda sanatın başlangıcını gördüklerini bile iddia ediyorlar. Simetrik aşölyen baltalarının erkek yapımı (*man-made*) en erken ve güzel objeler olduğunu söylüyorlar. Bu araçların ne için kullanıldığını bilmememize rağmen, bu yazarlar, biraz da kendilerini tekrarlayarak, simetrinin araçların fırlatılmış olabileceğini gösterdiğini savunuyorlar çünkü simetri ancak uçuş çizgisinde sapmalara yol açmamak için kullanılmış olabilir. "Etkili ve hızlı silahlar üretme çabası güzel ve simetrik objelerin yaratılmasını sağlamış olabilir" (1968: 298).

Yani erkekler avlanmakla meşgulken becerilerini geliştirir, işbirliği yapmayı öğrenir, dili yaratır, sanatı keşfeder, araçlar ve silahlar üretirken, onlara bağımlı zavallı kadınlar evlerinde otu-

rup üst üste çocuk doğuruyor (üstelik çoğu bu süreçte ölüyor), ve erkeğin eve et getirmesini bekliyorlardı. Bu kurgu ustaca düşünülmüş olsa da, sanki insan türünün sadece yarısının -o da erkek yarısı- evrim geçirmiş olduğu hissini veriyor. Mantıksal açıdan birkaç noktayı atlamasının yanı sıra bu sav, genetik ve primat davranışı hakkındaki modern bilgi ışığında değerlendirildiğinde epey güvenilmez kalıyor.

Avcılık için gerekli veya avcılık sayesinde gelişmiş olduğu savunulan beceriler, zorluklara dayanma gücü, iyi bir görüş ile plan yapma, iletişim kurma, işbirliği yapma yeteneği gibi özelliklerdir. Bu yetilerin Y kromozomunda taşındığına veya Y kromozomunun etkisiyle ortaya çıktığına dair hiçbir kanıt duymadım. Aslında, tasarlayabileceğimiz herhangi bir testte (psikolojik testler, yetenek testleri, zekâ testleri vs.) erkekler ve kadınlar aşağı yukarı aynı sonuçları elde edeceklerdir. Sonuçlardaki değişkenlik cinsiyete değil, bireye bağlıdır.

Her insan, genlerinin yarısını kadından, diğer yarısını da erkekten alır ve bu genler rastgele dizilir. Bir kadının bütün genlerini erkek atalarından alması muhtemel olduğu gibi bir erkeğin de bütün genlerini kadın atalarından alması muhtemeldir. Avcılık savının mantığı bizi bütün seçilim baskısının erkekler üzerinde olduğuna ve kadınların tür içinde sadece ayak bağı olduğuna inandırmak istiyor. Yani beyin ölçüsü ve karmaşıklığındaki hızlı artış sadece türün yarısı sayesinde gerçekleşti; türün diğer yarısını oluşturan kadınların temel işlevi acı çekmek ve büyük beyinli erkek çocuklar doğururken can vermekti. Elimizdeki kanıtları taraf tutmadan okursak, seçilim baskısının her iki cinsiyet üzerinde de olduğunu ve avcılığın özellikle insanlara bahşettiğimiz özelliklerin temelini oluşturmadığını görürüz. Bu yazıda farklı bir yorum sunarak göstereceğim üzere, insan evriminin kurgulanmasında avcılık, kendisine bahşedilen birincil mevkiyi aslında hak etmiyor.

Primat grubunu gözümüzde canlandıralım: her birey kendi yiyeceğini topluyor ve başlıca kalıcı ilişki anne ile yavru arasındaki bağ. Evrim geçirmekte olan ön insansıları da benzer koşullarda hayal ediyoruz. Onları neoteni ile beyninin giderek büyümesine doğru neyin yönlendirdiğini bilmiyoruz, ancak başladığı andan itibaren bu eğilimler uyum sağlıyor. Primatların bireysel toplayıcılığından insanların yiyeceği paylaşmasına geçişi açıklarken birden avcılığa sıçrayamayız. Avcılık kendi kökenini açıklayamaz. Şunu varsaymak çok daha mantıklı olacaktır: çocuğun anneye bağımlılığı artmaya başladıkça, *anneler kendilerine hâlâ bağlı olan çocukları için yiyecek bulmak adına toplayıcılık alanlarını genişlettiler*. Zaten güçlü olan anne-çocuk bağı daha uzun bir süreye yayılmaya başladı ve böylece sosyal ilişkilerin derinliğini ve kapsamını artırmakla birlikte yiyeceğin paylaşılmasına sebep oldu.

Bu çocuklu kadınları yiyecek konusunda tamamen veya ağırlıklı olarak erkeklere bağımlı olarak betimlemek erkek önyargısının tipik bir örneği. Çağcıl avcı-toplayıcılar arasında, çoğunun içinde yaşadığı en marjinal çevre koşullarında bile, kadınlar genellikle kendilerini ve ailelerini doyuracak kadar yiyecek toplayabiliyorlar. Bu gruplarda diyetin başlıca kısmını toplayıcılık oluşturuyor ve aynısının Pliosen veya erken dönem Pleistosen çağlarında da olmadığını düşünmek için hiçbir sebep yok. Modern gruplarda kadınlar ve çocuklar uzun süreli avlara katılmamalarına rağmen, hem toplayıcılık yapıyor hem de küçük hayvanları avlıyorlar. Yani evrim geçiren bir ön insansı grubu zihnimizde tasavvur edebiliriz. Toplayıcılık yapan ve belki küçük hayvanları avlamaya başlayan, annelerin hem kendileri hem de çocukları için oldukça verimli bir şekilde yiyecek topladığı bir grup.

Bir erkeğin "kendi" eşi (veya eşleri) ve çocukları için sorumlu olduğu bir yapının erken veya hızlı geliştiğini varsaymak da aynı derecede önyargılı ve oldukça mantıksız bir yaklaşım. Ço-

ğu primat grupta bir dişi östrusa girince çiftleşmeyi başlatır veya hazır olduğu işaretini verir. Erkeğin bir dişiyi "seçerken" söz sahibi olacağı düşüncesi veya partneri ve çocuğu üzerinde uzun süreli kontrol sahibi olacağı düşüncesi elbette erken dönem hominid yaşamında yeri olmayan modern bir icat. (Tecavüz aracılığıyla kadınlar üzerinde kurulan cinsel kontrol veya tecavüz tehdidi de modern insanın yaratısı gibi duruyor. Primat dişiler tecavüze uğramıyorlar çünkü östrus boyunca cinsel ilişkiye hazırlar ve primat erkekler de fizyolojik ehliyetlerine rağmen bu dönem dışında çiftleşmeye yeltenmiyorlar.) Aslında erkek ve kadın arasındaki eş temelli bağın gelişiminin çok sonra başladığını öne sürmemek için hiçbir neden yok. Uzun süreli tek eşlilik modern insanlar arasında bile az rastlanılan bir durum -ben tek eşliliğin protoinsan topluluklarda olduğunu varsaymanın da özellikle Batılı bir erkek önyargısı olduğunu düşünüyorum. Morris (1967) ve başka yazarlar, erkek-kadın arasındaki eş bağının gelişmesinin izlerini bedenin ön kısmındaki cinsel özelliklerin değişimine, yüzün iletişimdeki önemine ve yüz yüze çiftleşmenin gelişimine bağlayan bir sav ortaya koydu. Yüz yüze gerçekleştirilen çiftleşmenin "normal," "doğal" ve hatta insanlar arasındaki en yaygın pozisyon olduğunu varsaydığı için bu iddia daha en baştan yetersiz kalmaktadır (tarihsel kanıtlar bu varsayımı şüpheli kılıyor). Eş bağı başka nedenlerden dolayı geliştikten *sonra* yüz yüze çiftleşme pozisyonunun keşfedilmiş olması çok daha muhtemel.

Hominid evriminde yetişkin kadın-erkek çiftlerinden çok, geçici bir partnerle oluşturulan tarzda bir ilişki daha mantıklı. Modern insan davranışının da daha sahici bir betimlemesi bu: farklı zaman dilimleri boyunca en egemen erkekler (şef, reis, cesur savaşçı, iyi avcı vb.) cinsel ilişkiye en egemen kadınlarla (östrusta, genç ve güzel, doğurgan, zengin vb.) girerler. Birinin cinsel partnerini sık sık değiştirmesi pek yaygın bir davranıştır. Kadınların doğurganlıklarının ne zaman yıl boyunca devam

etmeye başladığını bilmemiz mümkün değil, ancak bu değişim ailenin oluşması için gerekli bir koşul da değil. Ailenin oluşumunu ve yiyecek paylaşımını açıklamak için ne herhangi bir babalık kavramına, ne kadın-erkek çiftinin gelişimine, ne de herhangi bir evlilik ilişkisine ihtiyacımız var.

Çocuğun anneye bağımlılık süresinin artışı anne-çocuk ilişkisini güçlendirmiş ve derinleştirmiş olmalı; en erken dönem aileler aslında *kadınlar ile onların çocuklarından* oluşuyordu. Bu tür gruplarda zamanla kardeşlik bağları da önem kazanmış olmalı. Ensest yasağının en evrensel ve tahminen en eski hâli anne ile oğlu arasındadır. Modern maymunlar arasında bile bu tür imtinalar olduğuna dair belirtiler mevcut. Anne ve çocukların oluşturduğu aileden mantıksal olarak şöyle bir fikir gelişebilir: çocuğun anneye bağımlı olduğu süre uzadıkça ve cinsel olgunluk yaşı ilerledikçe, bir anne, oğlu erişkin olduğu zaman, artık çocuk sahibi olamayacak duruma gelebilir. Bir diğer faktör de bugün çoğu primatta bulunan, doğurgan dişilere sadece en egemen erkeklerin erişebildiği durum olabilir. Böylece genç bir erkek çocuğu, cinsel olgunluğa eriştikten sonra bile, dişilere erişmeden önce erkek hiyerarşisinde yükselmek için zaman harcamak durumunda kalacaktır. Bunun gerçekleştirmesi için gerekli zamanın süresi annesinin artık doğurgan olma ihtimalini de azaltacaktır.

Yiyecek paylaşımı ve ailenin oluşumu anne-bebek ilişkisinden ortaya çıkmıştır. Büyük hayvanları avlama teknikleri muhtemelen çok sonra, anne ve çocuklar arasındaki aile yapısı yerleştikten sonra ortaya çıkan gelişmelerdi. Avcılık başladığı ve yetişkin erkekler paylaşmak üzere yiyecek getirdiği zaman, büyük ihtimalle bu yiyeceklerin alıcısı ilk olarak kendi anneleri, sonra da kardeşleri idi. Diğer bir deyişle, bir avcı eşi veya cinsel partneri ile *değil*, onunla daha önceden yiyecek paylaşmış olan anne ve kardeşleri ile paylaşımda bulunuyordu.

Çok sık olarak ileri sürülen veya ima edilen bir iddiaya göre, ilk aletler aslında avcıların silahlarıydı. Modern insanlar alet ve silah düşüncesine o kadar alıştılar ki insana benzeyen ilk yaratığın eline taş veya sopa aldığını tasavvur etmemiz çok kolay. Ancak, el baltası gibi erken dönem taş aletlerinin aslında ne için kullanıldığını bilmediğimiz için, bunların silah değil, *toplayıcılık için yardımcı araç*lar olması aynı derecede muhtemeldir. Toplayıcılık faaliyetinin, hayvansal proteinin besin zincirine girmesinden ve önem kazanmasından çok önce de önemli olduğunu biliyoruz. Kemikler, çubuklar ve el baltaları, kökleri toplamak için veya daha kolay yensin diye sert sebzeleri öğütmek için kullanılıyor olabilirdi. Ancak eğer bunları alet ve silah şeklinde değil de *kültürel icatlar* şeklinde düşünüyorsak, o zaman yeni bir durumla karşılaşıyoruz. Burada *en erken ve en önemli* kültürel icatlardan ikisinin, toplayıcılık sayesinde elde edilen ürünleri koymak için üretilen kaplar ve bebekleri taşımak için kullanılan bir çeşit kol askısı veya file olduğunu düşünüyorum. Özellikle ikinci icat, vücut kıllarının azalması ve bu nedenle annelerine tutunmakta zorlanacak bebeklerin gitgide artan bebeklik süresi nedeniyle çok önem arz etmiş olmalıdır. Bebekleri taşımak için kullanılabilecek asma, hayvan derisi, insan saçı gibi pek çok malzeme mevcuttu. Eğer bebek annenin vücuduna güvenli bir şekilde tutunursa, anne de işlerini çok daha verimli bir şekilde yapabilirdi. Bebekleri taşımak için bir tekniğin gelişmesi yiyecekleri taşıma fikrine doğru gidebilirdi. Sonunda da diğer icatlara: yemeği hazırlamak için doğrayıcı ve öğütücüler ve hatta silahlar. Maddi kültürlerinin durumu ne olursa olsun, modern avcı ve toplayıcılar arasında yemek ve bebek taşımakta kullanılan malzemeler her zaman önemli malzemeler olmuşlardır.

Avcı Erkek argümanındaki en önemli noktalardan bir diğeri de erkekler arasındaki işbirliğine dayalı avlanma eyleminin, toplumsal örgütlenme ve iletişimde daha fazla yetenek gerektirdiği ve böylece beynin boyutundaki büyümeye seçilim baskı-

sı yaptığıydı. Avcılığı bir açıklama olarak kabul etmeyerek ben de, bebeğin anneye bağımlı olduğu sürenin uzamasının, zorlaşan doğumların ve uzayan gebeliğin, toplumsal örgütlenme ve iletişimde daha fazla yetenek gerektirdiği ve beyin boyutundaki büyümeye seçilim baskısı yaptığını öne sürüyorum. Bebeği sütten kestikten sonra beslemek için örgütlenme ihtiyacı ile gelişmekte olan daha kompleks sosyal ve duygusal bağlarla ve daha çok gerçekleştirilen toplayıcılık eylemi için yeni beceriler ve kültürel icatlar geliştirme ihtiyacı için daha büyük beyinlere ihtiyaç duyulmuş olması lazım. Ancak avlanma için gerekli olan becerilere çok fazla ilgi gösterilmiş, toplayıcılık ve anneye bağımlı gençlerin yetiştirilmesi için gerekli olan becerilere ise dikkat edilmemiştir. Verimli bir toplayıcılık için gerekli tekniklerin arasında çeşitli bitki türlerinin yerini bilme ve onları tanıyabilme, mevsimsel ve coğrafi bilgi, gıdayı taşımak için kaplar ve yemeği hazırlamak için kullanılan aletler bulunmaktadır. Modern avcı ve toplayıcı gruplar arasında bu bilgiler fazlasıyla karmaşık ve gelişmiştir, bunlar kültürel donanımlarının önemli bir bölümünü oluşturur. Meraklı, hareketli ve aynı derecede anneye bağlı bir bebeğin bakımını üstlenmek çok zor ve zahmetli bir iştir. Bebeğin sürekli izlenmesinin yanında, grubun gelenekleri, çekinceleri ve bilgileri bebeğe aktarılmalıdır. Erken dönem hominidler için, kültürel donanım ve sembolik iletişim sistemleri çoğaldıkça, gençleri eğitme işi de daha fazla beceri gerektirir olmuştur. Daha iyi çalışan beyinler için seleksiyon baskısı çeşitli yönlerden gelmiştir.

Erkekler arasında avlanma için gerekli olan işbirliğinin dişileri elde etmek için girilen rekabeti azalttığı savı hakkında çok yazılıp çizildi. Ben burada dişilere ulaşmak için yapıldığı varsayılan rekabetin abartıldığını öne sürüyorum. Rekabet primatlar için nasıl ele alınıyorsa aynı şekilde -erkek statü ilişkilerine göre- ele alınabilirdi, bunun o kadar da şiddet içerikli ve uç noktada betimlenmesi gerekmiyordu. Erkekler arasındaki işbirliğinin

tohumları, grubu avcı hayvanlardan korumak için birleşen primatlarda zaten var. Bu tür tehlikeler savana hayatına geçişle ve bebeklerin annelerine bağımlılık sürelerinin artışıyla birlikte çoğalmış olabilir. Eğer erkeklerin artan saldırganlıklarını açıklamak için biyolojik kökene bakarsak, onların varsayılan temel avcılık adaptasyonları yerine koruyucu işlevlerini ele almak daha verimli olacaktır. Primat gruplar arasında düzenli olarak bulunan tek işbölümü, dişilerin bebeklerle ilgilenmesi ve erkeklerin de grubu avcı hayvanlardan korumasıdır. Bu koruyucu işlev, erkeklerin hem işbirliği yapmalarını hem de saldırgan olmalarını sağlar.

Hominid evriminde birincil faktör olarak avcılığa bu kadar önem verilmesi verileri çarpıtmaktadır. Başka bir müdahale unsuru göstermeden, bireysel primat toplayıcılığından hominidlerin işbirliğine dayalı avcılık ve paylaşım biçimine atlamak çok büyük bir sıçrayış. Büyük hayvanların işbirliği ile avlanması ancak neoteni eğilimi ve beynin büyüklüğünde artış başladıktan sonra gelişmiş olabilir. Büyük hayvanların avlanmasının karmaşık değişikliklerden ortaya çıktığını farz edersek, yaptığımız açıklamayı mantık çerçevesine daha kolay oturtabiliriz. Bu değişiklikler arasında şunlar sayılabilir: toplayıcılıkla sağlanan ürünlerin anneler ve çocukları arasında paylaşılması; sosyal bağların zamanla derinleşmesi; beynin büyümesi; bebek, gıda taşıma ve yiyecek hazırlama gibi amaçlar için kültürel icatların başlaması. Bu tür bir avlanma biçimi, toplumsal örgütlenme ve iletişimde bazı becerilerin zaten gelişmiş olmasına gerek duymanın yanında, muhtemelen "ev" kavramının gelişmesini de beklemek durumunda kalmıştı. Yetişkin erkeklerin hepsi veya çoğunun, dişilerle çocukları avcılardan gelecek tehditlere karşı savunmasız bırakarak grup halinde avlanmaya gittiklerini düşünmek biraz zor. En azından ne yapıp edip kadın ve çocukların güvenliklerini sağlayacak şekilde iletişime geçmiş olmalı veya "Merak etmeyin, iki gün sonra döneceğiz" düşüncesini bir

şekilde ifade edebilmiş olmalılar. Bu derecede bir iletişimsel beceri ortaya çıkana kadar, ya bütün grubun beraberce dolaştığını *ve* avlandığını ya da en basitinden erkeklerin büyük ve işbirliğine dayalı avlara gitmediğini varsaymamız gerekir.

İşbirliğine dayalı avın gelişmesinin önkoşulu beynin büyüklüğünün artmasıdır. Bu gerçekleştiğinde, tıpkı toplayıcılık becerilerini içeren bütün kültürel icatlar ve gelişmeler gibi, avlanma becerileri de daha iyi beyinlerin seçiliminin geri bildiriminde yer alacaktır. Tek başına avlanma, insan evriminin herhangi bir bölümünü veya avlanma faaliyetinin kendisini açıklamakta başarısız olmaktadır.

Antropoloji her zaman, türümüzün en belirgin özelliğinin semboller yaratma, çevremizi kontrol etmemizi veya ona ayak uydurmamızı sağlayan maddi araçlar ile davranış ve etkileşim biçimleri yaratma yetisi olduğu varsayımı üzerinden hareket eder. İnsan doğasının, erkeklerin avlanma ve öldürme arzularından geliştiğini açıklamak antropolojinin büyük bir kısmını reddetmek anlamına gelir. Türümüz, avlanmanın ancak bütünün bir parçası olduğu bir *kültür* yaratarak hayatına devam etmiş ve çevresine uyum sağlamıştır. Bu kadar uzun süre, yani insan tarihinin onda dokuzunda süregeldiği için, avlanma eyleminin türün "doğal" adaptasyonu olarak *görülmesi gerektiği* sık sık belirtilir. Ancak,

> "avcı erkek" var olmaya; avcılığa gösterdiği ilginin bilgisayar programcılığına, keman çalmaya ya da nükleer savaşa gösterdiği ilgiden daha çok olduğu sürece değil, tarihsel koşullar elverdiği sürece devam etmiştir. İnsanın doğal olarak ne kadar avcı ise, doğal olarak o kadar da golfçü olduğunu itiraf edemezsek bilimimizin ilk kuralını göz ardı etmiş oluruz çünkü semboller mümkün olduktan sonra, türümüz tek bir adaptasyon gerekliliğini şart koşan ekolojik konumdan çıkmış ve her türü adaptasyonu kendisi için mümkün kılmıştır. (Kephart, 1970: 23)

Avcı Erkek kavramının antropolojiyi bu kadar uzun süre etkilemiş olması erkek önyargısının disiplindeki yansımasıdır. Bu

önyargının izleri, "erkek," "insan" ve "eril" kelimelerinin birbirine eşitlenmesinde; kültüre neredeyse tamamen eril bir bakış açısıyla yaklaşılmasında; sadece erkeklerin davranışları incelenip insan türünün dişi yarısı yok sayılırken elde edilen verilerin bilimsel açıklama için yeterli bulunmasında; ve kocasına bağımlı bir eş ile küçük çocuklara destek olan "ideal", modern ve Batılı erkek modelinde görülebilir.

Her disiplinin temelini, elde ettiği cevaplar değil, sorduğu sorular oluşturur. Bir bilgi antropolojisi alıştırması olarak, bu makale de basit bir soruyu ortaya koyuyor: erkekler dışarıda avlanırken kadınlar ne yapıyordu? Benim bu soruyu sormam da ancak bir kadın olarak politik bilincim açıldıktan sonra mümkün oldu. Toplumumuzda erkeklerin konumları öyle güçlü ki antropoloji veya başka meslekteki bir kadın ancak erkekler tarafından önemli kabul edilen soruları sorarsa saygı kazanıp dinleyici buluyor. Kadın antropologlar alanda yıllardır boy gösteriyor olmalarına rağmen, onların çalışmaları ile erkek antropologların çalışmaları arasında pek fark yok. Antropolog olmayı öğrenme süreci eril bir bakış açısıyla düşünmeyi ve öyle öğrenmeyi içeriyor, bu nedenle kadınların da erkeklerle aynı soruları sormuş olması pek şaşırtıcı değil. Ancak politik bilinç, kadınlar, siyahlar, Amerikan yerlileri veya herhangi başka bir grup arasında olsun farketmez, doğal karşıladığımız varsayımların yeniden incelenmesi ve değerlendirilmesine neden oluyor. Alışılagelmiş bilgilere meydan okuyan zor bir süreç bu. Elinizdeki makale de sadece bir başlangıç. Benim burada gösterdiğim erkek önyargısı antropolojideki beyaz önyargısı, orta sınıf önyargısı ve akademik önyargı kadar gerçek. Antropologlar olarak bizim görevimiz de, bireysel önyargılarımız ve kendi bakış açılarımıza rağmen, belki de bunlar sayesinde, hatta belki bunlar vasıtasıyla, "insan türünün incelenmesi" eylemini gerçekleştirmek.

AİLENİN KÖKENİ*

Kathleen Gough

Ailenin kökeniyle ilgili başlıca sorun, kimsenin konuya bir açıklama getirememesidir. Frederick Engels 1884'te *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ni yazdığından beri, epey bir kanıt ortaya çıktı. Ancak hâlâ bilmediğimiz çok şey var. İki milyon ila yüz bin yıl önce geliştiği tahmin edilse de, aile kurumunun tam olarak *ne zaman* ortaya çıktığı bilinmiyor. Bir kerede mi yoksa farklı yerlerde farklı zamanlarda mı geliştiği de bilinmiyor. Bir çeşit embriyonik ailenin dilin ortaya çıkmasıyla mı yoksa öncesinde veya sonrasında mı ortaya çıktığı meçhul. Dil insanlığın kriteri olarak kabul edildiğinden, atalarımızın insan olmadan önce mi yoksa sonra mı aile yaşantısının temellerini attığını da bilmiyoruz. Muhtemelen dil ve aile uzun bir süre boyunca beraber gelişti, ancak elimizdeki kanıtlar oldukça eksik.

Ailenin kökeni hakkında yapılan tartışmalar spekülatif olmasına rağmen, kanıtları baz alarak tahmin yürütmek, kanıtsız tahmin yapmaktan daha iyidir. Bu konuda üç farklı kaynak kanıt oluşturmaktadır. Birincisi, insan olmayan primatların, özellikle yeni ve eski dünya maymunlarının ve daha da önemlisi insanlığın en yakın akrabaları olan büyük insansı maymunların

---

*Bu makale ilk olarak *Journal of Marriage and the Family*'nin 33. sayısında yayımlanmıştır (Kasım 1971).

toplumsal ve fiziksel yaşamları. İkinci kaynak, tarih öncesi insanların ve protoinsanların yaşam alanları ve kullandıkları araç gereçler. Üçüncüsü ise, modern zamanlarda incelenmiş avcı ve toplayıcı toplulukların aile yaşantıları.

Bu kaynakların her biri oldukça eksik: maymunlar ve insansılar kuzenlerimiz olsa da bizim insan öncesi atalarımız *değiller*; fosil hominidler toplumsal yaşamlarıyla ilgili çok az kalıntı bırakmışlar; günümüzdeki avcı ve toplayıcıların da hiçbiri erken dönem insanların sahip olduğu kadar ilkel bir teknoloji ve bilime hiçbir zaman sahip olmadılar. Bu kanıtların hepsi gelişimin marjinal çevrelerde uzun çabalar sonucu olduğunu gösteriyor. Yine de hep beraber ele alındığında da bu kaynaklar bize değerli ipuçları veriyor.

Aileyi Tanımlamak

Birşeyin kökenini tartışmadan önce ne olduğunu tanımlamamız gerekir. Ben aile kavramını şöyle tanımlayacağım: "Ekonomik açıdan ve çocukların yetiştirilmesinde işbirliği yapan, herkesin veya çoğunluğun ortak bir alanda yaşadığı evli bir çift veya yetişkin akraba bireylerden oluşan grup."

Bu tanım, hısımlığa dayalı her türlü hane çeşidini içeriyor. Bazıları üç farklı nesilden evli kardeşlerin oluşturduğu geniş aileler. Bazıları bir büyükbaba ve büyükannenin soyundan gelen "büyük aileler". Bazıları erkek ve kız kardeşlerin, kız kardeşlerin çocuklarıyla aynı evi paylaştığı ve erkeklerin başka evlerdeki eşlerini sadece ziyaret ettiği anasoylu haneler. Bazıları ise bir erkeğin birden fazla karısı veya bir kadının birden fazla kocası olduğu birleşik aileler. Diğerleri de bir anne, bir baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aileler.

Bazı aile türleri, katmanlaşmış devlet toplumlarının her bölümü veya sınıfında bulunmasa da bilinen bütün insan topluluklarında var. Örneğin, Yunan ve Amerikalı kölelerin meşru

aileler kurmaları engellenmiş, kurdukları toplumsal aileler de satış, zorla çalıştırma ve cinsel sömürü nedeniyle sık sık alt üst olmuştur. Buna rağmen aile, her sınıftan ve çoğu insanın fırsat bulduğu zaman gerçekleştirmeye çalıştığı bir ideal olmuştur.

Aile kavramı başka birkaç evrensel değeri de içerir. (1) Kurallar yakın akrabalar arasında cinsel ilişki ve evliliği yasaklar. Yasağın hangi akrabalar arasında olduğu değişiklik gösterse de, bütün toplumlar anne-oğul çiftleşmesini ve çoğu da baba-kız ve erkek kardeş-kız kardeş çiftleşmesini yasaklar. Bazı toplumlar belirli derecede hısım olan kişiler arasında cinsel ilişkiye izin verse bile evliliği yasaklar. (2) Bir ailedeki erkekler ve kadınlar toplumsal cinsiyete bağlı bir işbirliğine dayanan işbölümü yaparlar. Bu cinsel işbölümü esneklik ve yapılan işlerde değişkenlik gösterir. Ancak bugüne kadar karşılaşılan hiçbir insan toplumunda bu işbölümü hepten yok değildir. Çocuk bakımı, ev işleri ve haneyle ilgili el işleri çoğunlukla kadınlar tarafından üstlenilir; savaş, avlanma ve yönetim işleri ise erkekler. (3) Evlilik, erkek ve kadın bireyler arasında toplumsal açıdan kabul görmüş ve süreklilik arz eden bir ilişkidir (ancak hayat boyu olmak zorunda değildir). Toplumsal babalık da evlilikten ortaya çıkar, yani çocuklar fizyolojik olarak erkeğin olsun veya olmasın, bir erkek ile karısının çocukları arasında özel bir tür bağ vardır. Kadınların birden fazla kocaya sahip olduğu çok kocalı toplumlarda veya grup üyeliği ve mülkün kadın soyundan devam ettiği anasoylu toplumlarda bile, her çocuğun belirlenmiş, kendisiyle özel, sosyal ve çoğunlukla dinsel bir bağ geliştirdiği, bir veya daha fazla "babası" olur. Bu *toplumsal* babalık bağı, erkeğin üremedeki rolünü bilmeyen veya bir bebeğin çeşitli nedenlerle fizyolojik babasının kim olduğunun bilinmediği toplumlarda da tanınır. Çoğu toplumda bir çocuğun toplumsal babasının aynı zamanda fizyolojik babası olduğu düşünülse de, toplumsal babalık, fizyolojik babalıktan çok, özellikle çocuklarla ilgili eril ve dişil görevlerin paylaşımı ve birbirine bağlılığından

ortaya çıkmış gibi durmaktadır. Ancak, bazı feministlerin inandıklarının aksine, ben hiçbir insan topluluğunda bir kategori olarak erkeklerin *sadece* dölleme rolünü üstlenip kadınlar ve çocuklarla ilgili *hiçbir* toplumsal ve ekonomik rol üstlenmediğini düşünmüyorum. (4) Yaşlı kadınlar yetişkin erkekler üzerinde etki ve hatta otorite uygulayabiliyor ise de, genellikle erkekler, ailelerindeki kadınlara göre daha yüksek statü ve onlar üzerinde otoriteye sahip. Erkek otoritesinin her alanda bulunması da feministlerin savunduğu şu fikre aykırı: "anaerkil" toplumlarla, ister hanede ister toplumun genelinde, kadınlar ya tamamen erkeklerle eşit ya da onlar üzerinde büyük bir otoriteye sahip. Arizona'daki Hopi'ler veya Gana'daki Ashanti'ler gibi bazı anasoylu topluluklarda erkekler eşleri üzerinde pek söz sahibi değiller. Güney Hindistan'daki Nayar'lar veya Sumatra'daki Minangkabau'lar gibi bazı topluluklarda ise erkekler eş ve çocuklarından farklı evlerde, yani farklı ailelerde yaşayabiliyorlar. Ancak bu tür topluluklarda, kadınlar ve çocuklar kadının hısımlarının - erkek kardeşlerinin, dayılarının veya hatta kendi yetişkin çocuklarının- otoritesi altındadırlar.

Mülkiyet, sınıf, rütbe ve grup üyeliğinin annenin soyu aracılığıyla devralındığı anasoylu toplumlarda kadınlar, babasoylu toplumlara göre daha fazla bağımsızlık sahibi olmaya yatkın. Bu özellikle devlet kurumunun henüz gelişmediği anasoylu kabileler ve ikametin anayerli olduğu, yani erkeklerin kendi evlerini bırakıp eşlerinin ev veya köylerinde yaşamaya geldikleri kabileler için geçerli. Durum böyle olsa da, yeterli derecede incelenmiş bütün anasoylu toplumlarda, hanenin, soyun ve yerel grubun başı genellikle bir erkek.[1]

Aslında "anasoylu"dan farklı olarak tamamen anaerkil bir toplum ne gerçek hayatta ne de literatürde yok ve muhtemelen

[1] Anasoylu sistemlerin ortak ve değişken özellikleri için bkz. Schneider ve Gough (haz.), *Matrilineal Kinship* (Anasoylu Akrabalık) (1961).

hiç olmadı.[2] Ancak bu durum kadın ve erkeklerin, kendi dönemlerinin bilgi, beceri ve teknolojisine uygun, her iki cinsiyet için de saygın ve yaratıcı olan ilişkiler kurmadıkları anlamına gelmez. Cinsiyetlerin gelecekte eşit olamayacağı veya cinsiyete bağlı işbölümünün ortadan kaldırılamayacağı anlamına da gelmez. Ben bunların olabileceğine ve olması gerektiğine inanıyorum. Fakat gelecekte cinsiyetlerin denkliğini sağlamak için feminist bir Altın Çağ'ın var olmuş olduğunu anlatan efsanelere inanmamız gerekmiyor.

Primat Toplumlar

Primatlar arasında insana en yakın olanlar insansı maymunlar (Afrika şempanzesi ve gorili ile Güneydoğu Asya orangutanı ve gibonu), bunlar arasında da şempanze ve gorildir. Daha uzaktan akrabamız ise Eski Dünya'ya ve daha sonra Yeni Dünya'ya ait maymunlar, son olarak da makimsiler, uzun bacakgiller ve sivri sincapçıkgillerdir.

Bütün primatlar, yokluğunda familyanın gelişemeyeceği özellikleri paylaşırlar. Bebekler nispeten aciz doğarlar. Birkaç ay veya yıl boyunca meme emer, sonrasında da uzun süreli bakıma ihtiyaç duyarlar. Çocukluk süresi, tür insana benzedikçe artar. Çoğu maymun ergenliğe dört ve beş yaş arası ulaşır ve sosyal olarak olgunluğa ise beş ila on yaşlarında erişir. Buna karşın,

---

[2] Iroquois'lar sık sık "anaerkil" bir toplum olarak gösterilse de, Lewis Henry Morgan "cinsiyetler arasında eşitliğin olmadığından" bahseder ve kadınların aslında erkeklere tabi olduklarını, erkeklerden sonra yemek yediklerini ve zina suçundan dolayı (erkeklerin değil) kadınların kırbaçlandığını anlatır. Savaş liderleri, kabile şefleri ve *sachem*'ler (anasoylu sülalenin başındaki kimseler) hep erkektir. Ancak kadınlar, cemaatin beraber yaşadığı evlerin (*longhouse*) ve anayerli sülalenin ev yönetiminde epey bir söz sahibidirler, kabile rehberliği ve rahip rollerini üstlenir, evlilikleri ayarlarlar. (Bkz. Lewis H. Morgan, *The League of the Ho-De'No-Sau-Nee, Iroquois* [Ho-De'No-Sau-Nee, Iroquois'ların Birliği], 1954).

şempanzeler üç yaşına kadar meme emerler. Dişiler yedi ila on yaşta ergenliğe ulaşırken erkekler ergin sosyal ve cinsel ilişkilere ancak on üç yaşında girerler. Uzun çocukluk ve bakım süresi, aynı anneye ait, birbiriyle oynayan ve küçüklerin yetiştirilmesine yardım eden çocuklar arasında yakın ilişkiler kurulmasını sağlar.

İnsanlar gibi, maymunlar ve insansılar da cinsel kızışma dönemi yerine senenin her ayında çiftleşirler. Ancak insanlardan farklı olarak, dişi insansılar kızışma döneminden birkaç gün önce ve kızışma sırasında olağandışı derecede şiddetli bir cinsel istek duyar ve sık sık cinsel ilişkiye girerler. Erkekler dişilerin kokularından veya cinsel bölgelerindeki parlak renkli kabarmalardan etkilenirler. Östrus sırasındaki çiftleşme, insanlarla daha uzaktan akraba olan primat türlerinde özellikle daha belirgindir. Östrus çiftleşmesinin yanında, insansılar ve bazı maymunlar daha az yoğun ve bütün ay boyunca devam eden bir cinselik yaşar ve böylece insanlardaki yapıya biraz daha yaklaşırlar. İnsanlarda cinsel istek ve ilişkiler hormonal değişikliklerden çok, zihinsel imgeler, duygular, kültürel kurallar ve bireysel tercihler tarafından düzenlenir.

Bütün ay boyunca değilse de bütün yıl boyunca devam eden cinsellik, primat erkek ve dişilerinin diğer memelilere nazaran daha uzun süreli sosyalleştikleri anlamına gelir. Bütün primatlar, iki cinsiyetin yetişkinleri ve çocuklardan oluşan grup ve kümeler oluşturur. Cinsiyetlerin sayıları ve oranları değişkenlik gösterir. Bazı türlerde bir birey, bebeğiyle bir anne veya genç erkeklerden oluşan ufak bir küme, geçici olarak tek başına dolaşabilir. Ama genelde, erkekler ve dişiler birbirlerinin saçlarını tarayarak ve el veya ayaklar yardımıyla parazitlerini ayıklayıp ve birbirleriyle oynayarak, aynı zamanda sık sık cinsel ilişkiye girerek sürekli sosyalleşirler. Dişilere yakın duran primat erkekler çocuklarıyla oynar ve hem dişileri hem de gençleri avcılardan korurlar. Yani toplumsal cinsiyete dayalı bir "işbölümü"

dişilerin uzun süreli çocuk bakımı ve erkeklere özgü savunma rolü ile primat toplumlarda zaten bulunuyor. Erkekler aynı zamanda çocukları taşıyıp onlarla ilgilenebilir, emzirmeyen dişiler de dövüşebilirler. Ancak cinsiyetlerin uzun süreli bireysel bağlılık oluşturmadıkları türlerde bile, yetişkin erkeklerin gençlere karşı koruyucu rolünde genel anlamıyla bir "babacanlık" baş gösterir.

Primatlar Arasındaki Cinsel Bağlar

İnsan olmayan primatlar arasında bir grup, bazı insan topluluklarınkine görünüşte benzeyen kalıcı cinsel bağ ve kısıtlamalara sahiptir. Gibonlar arasında erkek ve dişi, yavrularıyla birlikte yaşarlar. Erkek diğer erkekleri uzakta tutar; dişi ise diğer dişileri. Genç bir erkek ergenlik çağına geldiğinde, aynı cinsiyetten olan ebeveyni tarafından kovulur veya kendisi ailesini terk eder, sonunda kendisine başka bir yerde eş bulur. Temel "ensest yasakları" insanlara insan öncesi atalarından geçmiş, daha sonra da dil, ahlaki gelenekler ve hukuk ile sistemleşmiş ve genişlemiş olabilir. Diğer büyük insansıların, özellikle en yakın akrabamız olan şempanzelerin çiftleşme biçimleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olursak bunun böyle olup olmadığını daha açık bir şekilde bilebiliriz. Şu anki deliller, erkek şempanzelerin anneleriyle çiftleşmediklerini göstermektedir.

Orangutanlar da gibonlar gibi küçük gruplar halinde ağaçta yaşarlar ancak gruplaşmaları daha düzensizdir. Bir veya iki anne çocuklarıyla birlikte yalnız dolaşabilir, ara sıra bir erkekle çiftleşebilir. Veya bir erkek-dişi çifti ya da birkaç genç erkek de beraber dolaşabilir.

Uganda'nın dağ gorilleri, Güney Hindistan maymunları ve Etiyopya'nın Arap babunları arasında, bekâr ve tamamen olgunlaşmış bir erkek, özellikle östrus dönemlerindeyken birkaç dişiyle birden çiftleşir. Eğer ortamda daha genç yetişkin erkek-

ler mevcutsa, lider yorgun olduğunda veya o tarafa bakmadığında dişiler diğerleriyle de rastgele çiftleşebilirler.

Doğu ve Güney Afrika babunları, Hint şebekleri ve Güney Amerikalı yünlü maymunlar üye sayıları iki yüze ulaşabilen daha büyük kümeler oluşturur. Bu kümeler birkaç yetişkin erkek ve daha fazla sayıda dişiden oluşur. Erkekler, hem fiziksel güçleri hem de zekâlarına dayanan egemenliklerine göre katı bir şekilde sıralanırlar. Daha baskın olan erkekler, östrus döneminde olan dişilerle yoğun şekilde çiftleşirler. Her östrusun sonuna doğru bir dişi kendini tek bir baskın erkeğe bağlayabilir. Diğer zamanlarda da, yüksek mevkideki erkekler izin verdiği müddetçe, daha yüksek veya düşük mertebedeki herhangi bir erkekle ilişkiye girebilir.

Bazı babunlar ve şebekler arasındaki genç erkekler grubun çeperinde dolaştıkları için dişilere erişimleri pek yoktur. Bazı şebekler, genç erkeklerin bir kısmını gruptan kovarlar, bu kovulan erkekler daha sonra bir "bekâr grubu" kurarlar. Bekârlar daha sonradan genç dişilerle birlikte yeni gruplar kurabilirler. Diğer primatlar rasgele cinsel ilişkide bulunma konusunda daha aktiftir, diğer bir deyişle, çiftleşmede seçici değildirler. Şempanzeler ve Güney Amerikalı uluyan maymunlar, gevşek yapılı, yine (yani çoğu maymun ve insansı topluluklarda olduğu gibi) dişilerin çoğunlukta olduğu gruplarda yaşarlar. Anne-yavru birimi sabit olan tek gruptur. Her iki cinsiyetten bireyler neredeyse tamamen rasgele, en yoğun olarak da hiç seçici olmadıkları östrus döneminde çiftleşirler.

Birkaç tanınmış antropolog, insan toplumlarında görülen çeşitli tutum ve geleneklerin kültürel açıdan öğrenilmiş değil de içgüdüsel olduğunu ve bizim primat mirasımızdan geldiğini savunmuşlardır. Bu geleneklerden bazıları, erkekler arasındaki hiyerarşiler, erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu siyasi iktidar ve kadınların bir erkeğe bağlanma eğilimine karşın erkeklerin

birbirleriyle arkadaşlık kurma eğilimidir. (Örneğin bkz. Morris, 1967 ve Fox, 1967).

Ben bu vargıları kabul etmiyor, ayrıca bunların kendi toplumumuzdaki erkek şovenizminden kaynaklandığını düşünüyorum. Kadının ikincil olmasının içgüdüsel olduğunu belirten "bilimsel" bir sav hiç şüphesiz erkeğin hüküm sürdüğü geleneksel aile yapısını sürdürmek için güçlü bir silahtır. Ancak aslında bu özellikler insan olmayan primatlar arasında bile, ki buna insanlara en yakın olan türler de dâhildir, evrensel değildir. Şempanzeler düşük derecede erkek egemenliği ve erkek hiyerarşisi sergiler ve gerçekte cinsel açıdan seçicilik yapmazlar. Gibonlar her iki cinsiyete de önem verirler ve erkek egemenliği veya hiyerarşisi neredeyse hiç söz konusu değildir. Uluyan maymunlar da rasgele cinsel ilişkide bulunurlar ve erkek hiyerarşisiyle erkek hâkimiyetinden yoksundurlar.

Doğrusu şu ki, insan olmayan primatlar arasında hüküm süren erkek egemenliği ve erkek hiyerarşileri, bazılarının doğal seçilim sonucu genetik olarak belirlendiği, özgün ortamlara adaptasyonlar gibi duruyor. Ancak insanlar arasında bu özelliklerin mevcudiyeti değişken ve kalıtsal değil, öğrenilen davranışlardır. İnsan olmayan primatlar arasında çoğunlukla ağaçta yaşayanlar ile genellikle yerde yaşayanlar arasında oldukça genel farklar mevcut. Ağaçta yaşayanlar (örneğin gibonlar, orangutanlar, Güney Amerikalı uluyan maymunlarla tüylü maymunlar) yerde yaşayanlara göre (babunlar, şebekler, goriller vs.) kendilerini avcılara karşı daha az koruma eğilimi gösterirler. Savunma önemli olduğu zaman, erkekler dişilere göre daha iri yapılı ve güçlü olup dişiler üzerinde hâkimiyet kurar, birbirleriyle ilişkilerinde de katı bir hiyerarşik yapıyı korurlar. Savunmanın önemli olmadığı durumlarda ise, çok daha az cinsel dimorfizm (erkek ve dişiler arasında boyut farkı) ortaya çıkar, erkek egemenliği ve hiyerarşisi daha az belirir ve rastgele yapılan cinsel seçimler artar.

Şempanzeler gibi insanlarda da nispeten daha az derecede cinsel dimorfizm görünür. Şempanzeler çoğunlukla ağaçta ama kısmen de yerde, orman veya yarı orman arazilerde yaşarlar. Uyumak için bazen yerde, çoğunlukla ağaçlarda yuva inşa eder, tehlike baş gösterdiğinde ağaca çıkarlar. Şempanzeler daha çok dört ayak üstünde, ancak bazen de iki ayak üstünde yürür, basit araçlar yapıp kullanabilirler. Erkekler dişiler üstünde hâkimiyet kurarlar, ancak fazla değil. Erkekler arasındaki hiyerarşi değişkendir ve erkekler sayısı iki ile elli arasında değişen gruplar halinde hareket ederler. Çoğunlukla vejetaryen beslenmekle birlikte kurtçuk, larva ve nadiren de küçük hayvanları yerler. Tek sabit birimi anne ve çocuğu oluşturur. Cinsel ilişkilerin çoğu rastgele gerçekleşir, yakınlardaki erkekler küçük şempanzeleri tehlikeden korur. İnsan öncesi atalarımızın da benzer bir sosyal hayata sahip olmuş olma olasılığı yüksektir. Tamamen insanlaşmadan önce "ilkin rastgele cinsel ilişkiye girdiğimiz" sonucuna varan Morgan ve Engels muhtemelen haklıydı.

Fosil kalıntılarına bakarsak, insanların atası olan insansılar, goriller ve şempanzeler yaklaşık yirmi ila yirmi sekiz milyon yıl önce Asya, Avrupa ve Afrika'da geniş bir alanda geziniyorlardı. Bu dönemin (Miyosen) sonuna doğru, hem sonradan gelecek hominidlerin hem de modern insanın atası sayılabilecek bir insansı (Ramapithecus), Hindistan ve Doğu Afrika'da ortaya çıktı. Bu tür gibon gibi küçüktü, iki ayağı üzerinde dik olarak yürüyordu, insansı dişler değil de insan dişlerine sahipti, bu nedenle yiyeceğini parçalamak için dişleri yerine elini kullanıyordu. O zamandan beri insanlığa doğru evrim çeşitli evrelerden geçerek yaklaşık 70 bin yıl önce modern Homo sapiens'in ortaya çıkmasına kadar sürdü.

Miyosen döneminde Ramapithecus ortaya çıkmadan önce, geniş bölgelerde iklimin kuraklaştığı ve alt tropikal ormanların küçüldüğü veya yok olduğu birkaç dönem olmuştu. Benim kabul edeceğim şekilde olayların standart bir yeniden kurgulan-

masını yaparsak, insansı gruplar, muhtemelen Afrika'da, ağaçlardan aşağı inip yerde yaşamaya adapte olmak durumunda kaldılar. Muhtemelen milyonlarca yıl boyunca süren bir doğal seçilim sayesinde yürümek için uzmanlaşmış ayakları oluştu. Böylece insansılar özgürleşen ellerini sadecede tutmak ve yırtmak amacıyla değil, aynı zamanda (o ana kadar seyrek olan) silah veya (önceden annelerinin vücut kıllarına tutunan) bebek gibi şeyleri taşımak için de kullanmaya başladılar.

Açık savanalarda sindirilmesi imkansız otların çoğalması, yerde yaşayan erken dönem hayvanların önlerine çıkan küçük, hasta veya ölü hayvanların peşinden gitmek yerine aktif avcılar olmalarını mecbur kılmadıysa bile teşvik etmiş olabilir. Topluluk hâlinde yapılan avcılık ve araç kullanımı grubun işbirliği içinde hareket etmesini gerektiriyordu, bu nedenle insansıların birbirlerini çağırırken çıkardıkları sesler dilin gelişmesine yardımcı oldu. Dil, o anda mevcut olmayan olaylardan bahsetmek için sembol kullanılması anlamına geliyordu. Böylece öngörüde bulunma, hafıza, planlama ve işlerin bölünmesi, kısacası insan düşüncesini sağlayan bir yeti ortaya çıkmış oldu.

Avcılığa geçilmesiyle, grupların içinde yaşadığı alanlar genişledi. İnsansılar bir günde sadece birkaç yüz metrelik bir alanda gezinirken, avcılar birkaç mil uzaklara gittiler. Ancak bebekleri yardıma muhtaç olduğu için emzikli anneler sadece evlerine yakın hayvanları avlayabiliyorlardı. Bu durum, insan ailesinin temelini oluşturarak cinsiyete dayalı işbölümünü ortaya çıkardı. Kadınlar insansıların çocuk bakımında kullandıkları yöntemleri geliştirdiler ve çoğu bölgede birincil ve en sabit gıda kaynağı olan yiyecek arama eylemini genişlettiler. Erkekler hayvanlarla mücadele etmek ve onlardan korunmak için insansıların kullandığı teknikleri geliştirdiler. Bu yöntemleri avcılığa uyarlayıp hayvan avı ve savaş için yüzyıllar boyunca aynı kalacak silahları kullandılar.

Ev hayatı ile grup içinde işbirliği ilk defa cinsiyete dayalı bu işbölümünden doğmuştur. Dişi insansılar bebekleriyle beraber yuva kurup onlara topladıkları yiyecekleri verirler. Ancak yetişkin insansılar yiyecek arama veya yuva kurmak için işbirliği yapmaz, nerede bulunuyorlarsa oraya yeni bir yuva kurarlar. Avcılık ve toplayıcılığın gelişmesi ile insansıların bir karargâh veya ev sahibi olması elzem oldu. Erkekler buraya birkaç gün yetecek miktarda et getirebilir, kadınlar ve çocuklar da avcılıkla geçen günün sonunda erkekleri burada karşılayabilir ve topladıkları sebzeleri genel tüketim için paylaşabilirlerdi. Erkekler, kadınlar ve çocuklar beraber kullanacakları sığınaklar inşa edebilir, eti kesebilir ve hayvan derilerini giysi olarak işleyebilirlerdi.

Daha sonra ateş, yabani hayvanlara karşı korunma, aydınlanma ve nihayetinde yemek pişirme amaçlı kullanılmaya başlandı. Ocak da böylece evin odağı ve sembolü haline geldi. Aşçılığın gelişmesiyle bazı insanlar -en çok da kadınlar ve belki bazı çocuklar ve yaşlı erkekler- yemek hazırlamak için daha fazla zaman harcamaya başladı; böylece herkesin çiğneme ve koparma için daha az zaman harcaması gerekecekti. Etobur bir beslenme düzenine geçişten dolayı seyrekleşen öğünler böylece insansıların uzun süren beslenme seansları yerine düzenli yapılan kısa etkinlikler hâlini aldı.

İnsanlığa geçiş, doğumu ve çocuk bakımını etkileyen iki bedensel değişimi de beraberinde getirdi: kafa boyutu ve pelvis genişliği. Dik yürümek bağırsakların yerinde durması için daha dar bir pelvis oluşmasına sebep oldu. Dil geliştikçe beyin, beyin geliştikçe de kafa insan vücuduna oranla daha da irileşti. Bunu telafi etmek için insanlar insansılara göre büyümenin daha erken bir safhasında dünyaya gelirler. Doğduktan sonra daha uzun ve kapsamlı bir bakıma muhtaçtırlar. Bu da dolayısıyla erken dönem kadınların dişi insansılara göre çocuk bakımına

daha fazla, savunmaya ise daha az zaman ayırmasına sebep oldu.

Dil sadece işbölümü ve işbirliğini mümkün kılmakla kalmadı, aynı zamanda her türlü gelenek, kural, ahlak ve kültürel öğrenme biçimlerinin de ortaya çıkmasını sağladı. Yakın akrabalar arasında cinsel ilişkiyi yasaklayan kurallar çok erken dönemlerde ortaya çıkmış olmalı. Tam olarak nasıl ve neden geliştikleri bilinmiyor, ancak en az iki yararlı işleve hizmet ediyorlardı. Çiftleşme için rekabeti yok ederek ailenin müşterek bir birim olarak kalmasına yardımcı oluyor, aynı zamanda da aileler *arasında* ve hatta farklı gruplar arasında bağlar kurulmasını sağlıyor ve böylece geçim mücadelesinde ve bilginin yayılmasında daha geniş çaplı bir işbirliği sağlıyorlardı.

Bütün bu değişimlerin ne zaman gerçekleştiği kesin değil. Kuraklığın artmasıyla ortaya çıkan iklimsel değişiklikler yirmi sekiz milyon yıl önce çeşitli bölgeleri etkilemiş olabilir. İnsan öncesi kol ile goril-şempanze kolunun ayrılması hem Afrika hem de Hindistan'da en az on iki milyon yıl önce gerçekleşti. Doğu ve Güney Afrika Australopithecus'leri insan öncesi koldan üç milyon yıl önce ortaya çıktı. Bunlar pigmelere benzeyen, iki ayaklı, dik hominidlerdi; beyinleri insansı beyinlerinden büyüktü, araç yapıp muhtemelen savana bölgelerinde kullanıyorlardı. Ateşi kullanmayı biliyor olmaları ise pek olası değil.

Ateşin bilinen ilk kullanımı yaklaşık yarım milyon yıl önce ikinci Buz Devri zamanında Pekin yakınlarındaki Chokoutien'de, mağarada yaşayan hominidler (Pithecanthropus'un bir kolu olan Sinanthropus) tarafından gerçekleştirildi. Yüz elli bin ila yüz bin yıl önce, yani üçüncü Buz Devri'nden önce, sonra ve sırasında Avrupa, Afrika ve Asya'da Neandertal insanın Acheulean ve Mousterian kültürleri zamanında ateşin ocaklarda düzenli olarak kullanılması, yemek pişirildiğini gösteriyordu. Bu insanlar da genellikle mağara adamıydı ve ölülerini törenlerle mağaralara gömerlerdi. Ateş, avcıları uzak tutmak için kullanı-

lana kadar, gece ve gündüz mağarada yaşamak aslında insanlar için muhtemelen pek de güvenli değildi.

Çoğu antropolog; ev yaşantısı, aile ve dilin, modern Homo sapiens'e yakın derecede benzer olan ve hatta onun atası olabilecek Neandertal insanın zamanında geliştiği sonucuna varıyor. Ancak en az iki antropolog Australopithecus'lerin iki milyon yıl önce zaten dile hâkim olduklarına inanıyor. Bir diğer antropolog da dilin ve ensest yasaklarının yetmiş bin ila elli bin yıl öncesine, Homo sapiens zamanına kadar, gelişmediğini düşünüyor.[3] Bense araç kullanımı, dil kullanımı, yemek pişirme ve cinsiyete dayalı işbirliği çevresinde oluşan aile yaşantısının beş yüz bin ila iki yüz bin yıl önce pekiştiğini düşünüyorum.

Avcı ve Toplayıcılar

On sekizinci ve yirminci yüzyıllar arasında incelenen çoğu avcı ve toplayıcı toplumlar, on beş bin ila on bin yıl öncesinde, Buz Devirleri bittikten sonra, toprağın işlenip hayvanların evcilleştirildiği dönemden önce yaşamış olan Mezolitik dönem toplumlarının çoğu ile benzer teknolojilere sahipti.

Modern avcılar ekip biçmenin pratikte imkansız olduğu orman, dağ, Buzullar veya çöl ortamlarında yaşıyorlar. Hiçbir şekilde "ilk çağa" (primeval) ait olmasalar da bu avcılar, tarım devriminden önce yaşayan insanlık tarihinin yüzde 99'unda bulunan aile türleri hakkında ipuçları sunuyor. İnuitler, Kanada ve Güney Amerika'daki yerli gruplar, ormanda yaşayan Bambuti'ler (pigmeler), Güney Afrika'nın çölde yaşayan Bushmen'leri, Güney Hindistan'ın Kadar'ları, Ceylan'ın Veddah'ları ve Hint Okyanusu'ndaki Andaman Adalılar bu topluluklardan bazıları.

---

[3] İlk görüş için bkz. Hockett ve Ascher, 1968; ikinci görüş için bkz. Livingstone, 1969.

Bugüne kadar Okyanusya, Asya, Afrika ve Amerika'da yaklaşık 175 avcı ve toplayıcı kültürün detaylı incelemeleri yapıldı.

Değişken çevre koşullarına rağmen avcılar toplumsal hayatın bazı öğelerini paylaşırlar. Yirmi ila iki yüz kişiden oluşan gruplar halinde yaşarlar, bu grupların çoğunda kişi sayısı elliden azdır. Gruplar, bazı mevsimlerde tek başlarına yiyecek toplayan ailelere bölünür. Avcılar basit ama zekice hazırlanmış bir teknolojiye sahiptir. Yay ve oklar, mızraklar, iğneler, deriden yapılmış giysiler ve yaprak veya ahşaptan yapılmış geçici barınaklar yaygındır. Çoğu avcı topluluğu balıkçılık da yapar. Grup geniş bir alanda yiyecek toplar, avlanır ve kampın yerini sık sık değiştirir.

Toplumsal hayat eşitlikçidir. Tabii ki devlet veya hükümet yoktur. Şamanlar veya büyücüler dışında işbölümü sadece cinsiyet ve yaşa bağlıdır. Kaynaklar topluluğa aittir; araç gereçler ve bireysel mülkler özgürce değiş tokuş edilir. Çalışabilen herkes çalışır. Grubun liderliğini, çevresindekilerin saygısını kazanabilecek ve hükmedebilecek zekâ, cesaret ve öngörüsü olan bir erkek üstlenir. Daha yaşlı ve bilge erkekler ise saygı görür.

Hane, ekonomik işbirliğinin ana birimidir. Erkekler, kadınlar ve çocuklar işleri paylaşır ve ürettiklerini bir araya getirirler. G.P. Murdock tarafından sınıflandırılan 175 topluluğun yüzde 97'sinde avcılığı sadece erkekler yapar. Yabani otların, meyvelerin ve yemişlerin toplanması ise kadınların işidir. Toplumların yüzde 60'ında, sadece ve sadece kadınlar toplayıcılık yaparken yüzde 32'sinde toplayıcılık esas olarak kadınların yaptığı bir iştir. Balıkçılık ise, avcı toplumların yüzde 93'ünde sadece ve başlıca erkekler tarafından yapılır.

Geri kalan topluluklarda, gruplar arasında nadiren savaş çıksa da, erkekler dövüşmeyi tekellerinde tutarlar. Kadınlar; çocuklarla ve barınaklarla ilgilenir, genellikle yiyeceğin pişirilmesi, işlenmesi ve saklanması işlerinin çoğunu üstlenirler. Aynı zamanda sepetçilik, deri işi, deriden veya ağaç kabuğundan

giysi yapılması ve daha gelişmiş avcı toplumlarında çömlekçilik gibi erken dönem hane sanatlarında başı çekmişlerdir. (Yemek pişirme, saklama ve konserve yapımı, tarım, yün eğirme, dokuma ve hatta belki ev yapımının yanında bütün bu sanatları kadınların *yarattıkları* düşünülürse, insanın erken dönem kültürel gelişiminde kadınların erkekler kadar önemli bir rol üstlendikleri açıktır.) Kayık yapımını çoğunlukla erkekler üstlense de barınak inşası, araç ve süs yapımının cinsiyetler arasında paylaşımı değişkendir. Yetişkin rolü üstlendikleri ergenliğe erişene kadar kız çocukları kadınlara yardımcı olur, erkek çocuklar avlanma oyunu oynar ve küçük hayvanları avlarlar. Çevre koşulları uygun olduğunda, bütün bir grubun erkekleri veya daha küçük bir haneler birliği hayvan ve balık avı için işbirliği yapar ve elde ettiklerini bölüşürler. Yakın ailelerdeki kadınlar toplayıcılığı sık sık beraber yaparlar.

Diğer toplumlarda olduğu gibi, aile düzeni avcılar arasında da değişkenlik gösterir. Bilinen avcı toplumlarından yarısı veya daha çoğu çekirdek ailelerden oluşur (anne, baba ve çocuklar), bunlar nadiren çok eşli ailelerdir (bir erkek, iki veya daha fazla kadın ve çocukları). Avcılar da, avcı olmayan toplumlara göre çok eşli aile oranının biraz daha yüksek olmasına rağmen, çekirdek aile avcılar arasında görülen en yaygın aile yapısıdır.
Avcı toplumlarının yaklaşık üçte biri, yaşlı ebeveynlerin evli çocukları ve torunlarıyla yaşadığı aile türünü içerir (*stem/ gövde* aile), diğer evli çocuklar ise bağımsız ikamet ederler. Daha küçük bir oranda ise aile, birkaç evli erkek kardeş ile (veya kız kardeş), onların eşleri ve çocuklarından oluşan geniş aileler halinde yaşarlar.[4] Bu iki tür aile yapısı avcılarda, avlanmayan toplumlara göre, daha az sayıda baş gösterir. Daha geniş haneler tanının

[4] Kesin rakamlar için bkz. Murdock, 1957; Coult, 1965; Murdock 1967. Son bahsedilen araştırmada, 175 avcı toplumun yüzde 47'si çekirdek aile, yüzde 38'i *stem* aile, yüzde 14'ü ise geniş aile yapısına sahiptir.

gelişmesiyle yaygınlaşmıştır. Özellikle Antik Yunan, Roma, Hindistan, İslam imparatorlukları, Çin vb. gibi büyük, endüstrileşme öncesi kurulan tarıma dayalı devletlerde...

Avcı toplumlarda aynı zamanda dul, boşanmış birisi ve onun çocuklarından oluşan haneler daha az bulunur. Bu anlaşılabilir bir durum; çünkü ne erkekler ne de kadınlar diğer cinsiyetin sağladığı iş ve yiyecek olmadan uzun süre yaşayamaz; evlilik bunları elde etmek için bir yoldur. Bu nedenle, evlenmelerine izin verilmeden önce genç erkekler avcılık yeteneklerini, genç kızlar ise yemek yapma becerilerini kanıtlamalıdırlar.

Avcılar arasında toplumun iskeletini oluşturan birim ailedir. Aslında, Morgan ve Engels'in de açıkça bahsettiği gibi, hısımlık ve grubun içinde yaşadığı alan, devletin ortaya çıkmasından önce bütün toplumların temelidir. Sadece avcı ve toplayıcı gruplar değil, ilkel çiftçiler ve çobanlardan oluşan daha geniş ve karmaşık kabile ve şeflikler de insanları ortak atalardan gelen soy ilişkilerine veya gruplar arasındaki evlilik bağlarına göre sınıflandırır. Avcılarda her şey basittir. Sadece aile vardır, onun dışında da grup. Bitki ve hayvanların evcilleştirilmesiyle ekonomi daha verimli hâle geldiği için daha fazla insan birlikte yaşayabilir olmuştur. Birkaç bin insanın klan veya soy gibi geniş hısım grupları şeklinde organize edilmesiyle her biri birbiriyle ilişkili ailelerden oluşan kabileler ortaya çıkmıştır. Üretici güçlerin daha da gelişmesi, sanatta uzmanlaşma ve ticaretle birlikte toplum, merkezî bir politik liderlik ortaya koymuş, böylece şeflikler doğmuştur. Ancak bunlar da kademelendirilmiş tebaalık ilişkileri ve akraba grupları arasındaki evlilik bağları ile şekillenmiştir.

Ancak devletin doğuşuyla hısımlıktan bağımsız olarak sınıf, üretim, paylaşım ve iktidar ilişkilerinin temelleri oluşmaya başlamıştır. O zaman bile, akraba grupları tarımsal devlette varlığını sürdürmüş ve kapitalizmin doğuşuna kadar hısımlık her sınıf içerisinde birincil düzenleyici ilke olmaya devam etmiştir.

Bugün gördüğümüz şekliyle ailenin öneminin azalması, diğer kurumlarla karşılaştırıldığında "ailecilik"in (*familism*) öneminin düşmesinin doğal bir sonucudur. Bu durum, devletin ortaya çıkmasıyla başlamış, kapitalizm ve makine endüstrisinin gelişmesiyle hızlanmıştır. Çoğu modern sosyalist toplumlarda aile, başlıca düzenleyici ilke olarak daha az bir öneme sahiptir. Gelecekte en azından cinsel ve ekonomik işbirliği ve çocuk bakımının münhasır biçimleri için hukuken kurulmuş bir birim olarak daha da azalacağı veya tamamen yok olacağını varsaymak mantıklı görünüyor.

Morgan ve Engels'e göre (1972) erken dönem insanlar, başlangıçta bir cinsel özgürlük hâlindeyken, önce aile ve çocukları arasındaki cinsel ilişkileri yasaklamış ama grup içerisindeki erkek ve kız kardeşler ile kuzenler arasındaki ilişkilere ayrım gözetmeden göz yummaya devam etmiştir. Yazarlar buna "kan bağına dayalı aile" adını verirler. Bu iki yazar daha sonra aile ve daha geniş akraba grubu içerisinde her türlü çiftleşmenin yasaklandığını, ancak bir grup içinde birtakım kız kardeş veya yakın kadın akrabaların beraberce başka bir gruptaki erkek kardeşler veya yakın erkek akrabalarla evlendiği bir aşama ("*punaluan*") olduğunu düşünürler. Her erkeğin bir veya daha fazla kadınla ayrı ayrı evlendiği "çiftli aile"nin ancak bundan da sonra ve özellikle bitki ve hayvanların evcilleştirilmesiyle ortaya çıktığını savunurlar.

Bu yazarlar sonuçlarını ilkel insanlar arasındaki mevcut grup evliliklerinden değil, bugün bazı kabile ve şeflik toplumlarında hısımlığı ifade eden sözcüklerden çıkarmışlardır. Bu toplumlardan bazıları ebeveynlerin neslinde aynı cinsiyetten olan bütün akrabaları birbirine denk tutar, bu da erkek kardeş ve kız kardeşler arasında evlilik yapıldığını ima eder. Bazıları da babanın erkek kardeşlerini babayla, annenin kız kardeşlerini anneyle denk tutar; bu da bir grup erkek kardeşin bir grup kız kardeşle evlenebilmesini akla getirir.

Günümüzdeki kanıtlar erken dönem toplumlar hakkında aynı sonuçlara ulaşmamızı engelliyor. Bilinen bütün avcı ve toplayıcılar genel cinsel düzenlemelere göre değil, aileler hâlinde yaşıyorlar. Çoğu avcı, geniş akraba grupları yerine çekirdek ailelerde yaşamını sürdürüyor. Bir erkeğin bazen iki karısı veya (çok nadiren) bir kadının iki kocası olabilse de, çiftleşme bireyselleşmiş bir eylemdir. Ekonomik hayat esas olarak erkek ve kadın bireyler arasındaki işbölümü ve ortaklığa bağlıdır. Ocaklar, mağaralar ve Yontma Taş Devri avcılarından kalan diğer kalıntılar bu durumun muhtemelen erken döneme ait bir düzenleme olduğunu gösteriyor. Engels'in fikirlerinin ilk hominidler için tamamen geçersiz olduğunu söyleyemeyiz -zira gerekli delil ortada yok. Ancak avcılar arasındaki ne tür ekonomik düzenlemelerin bireysel olarak veya çift arasında gerçekleşmek yerine grup evlilik düzenlemelerine yol açacağını kestirmek zor; Engels de bunu açıklamıyor.

Sovyet antropologları, Morgan ve Engels'in erken "aşamalar" hakkında yaptığı açıklamalara Batı'daki antropologlara göre daha uzun süre inanmaya devam ettiler. Bugün, çoğu Rus antropolog bu düzenlemeler için delil yetersizliği olduğunu kabul ediyor. Ancak bazıları hâlâ rastgele çiftleşme ile çiftli aileye geçiş arasında farklı türden bir grup evliliğinin gelişmiş olduğuna inanıyorlar. Örneğin, Y. I. Semyonov (1967) grup evliliği aşamasında çiftleşmenin avcı grubu içinde yasak olduğunu, ama iki komşu grubun erkeklerinin diğer gruptaki kadınlarla kısa ziyaretler sayesinde birden çok ilişkiye girdiklerini savunuyor.

Böyle bir düzenleme, göz ardı edilemese de, pek de muhtemel gözükmüyor; zira Semyonov'un bu tür grup evliliklerinin "kalıntıları" olarak ele aldığı çoğu gelenek, (örneğin başka grupları ziyarete giden kocalar, anasoya göre ikamet eden gruplar, geniş bir alana yayılmış klanlar, her iki cinsiyetin birden fazla eş sahibi olması, kadınların ve erkeklerin ortak evleri ve köydeki

kulübeler içerisinde cinsel ilişki yasağı) aslında avcılar arasında değil, bahçıvanlık yapan kabileler ve hatta daha kompleks, tarıma dayalı devletlerde bulunuyor. En erken dönem toplumlarda böyle bir grup evliliği aşaması olmuş olsun ya da olmasın, (aile hanelerini içeren) çifte dayalı evliliğin karmaşık avlanma, yemek pişirme ve giyecek ile barınak hazırlama yöntemleri, yani tam tamına bir işbölümü ile ortaya çıktığı konusunda pek şüphe yok.

Bu durumda bile, avcılar arasındaki çiftleşmenin arkaik tarımsal devletler veya kapitalist topluma nazaran gruplar hâlinde daha sık yapıldığını gösteren veriler mevcut. Murdock'un verdiği örnekler, evlilik öncesi cinsel ilişkinin avcı toplumların sadece yüzde 26'sında kesinlikle yasak olduğunu gösteriyor. Geri kalan toplumlarda, evlilik ya görücü usulü yapılıyor ve evlilik öncesi ilişki mümkün olmuyor ya da (çoğunlukla) evlilik öncesi cinsel ilişkiye izin veriliyor.

Çoğu avcı toplumu için evlilik sonrası tek eşlilik normal bir *uygulamadır*, ama *kural* değildir. Murdock'un araştırmasındaki toplumların sadece yüzde 19'u çok eşliliği yasaklıyor. Çok eşliliğin olduğu durumlarda (yüzde 79), en çok görülen vaka, bir erkeğin iki kız kardeşle veya aynı hısım grubundan birbirine yakın iki kadınla, örneğin iki kız kardeşin veya erkek kardeşin kızlarıyla evlenmesidir. Bir kadın öldüğünde, kız kardeşinin onun yerine geçmesi, bir erkek öldüğünde de aynı şekilde erkek kardeşinin onun yerine geçmesi yaygın bir uygulamadır.

Benzer şekilde, çoğu avcı toplum, erkek kardeşlerin veya diğer yakın akraba erkeklerin karılarının bazı bakımlardan grubun karıları olduğunu fikrine sahiptirler. Yani acil durumlarda veya birisi hasta olduğunda çağırılabilirler. Ayrıca, çoğu avcı toplumda yerel bir grup içerisinde birbiriyle evli olmayan kadın ve erkeklerin cinsel ilişkiye girmesine izin verilen özel zamanlar vardır, ortak kulübeyi paylaşan İnuitlerin "ışık söndürme" oyunları buna bir örnektir. Başka durumlarda, evli bir İnuit ka-

dın, geceyi kocasının misafiriyle geçirebilir. Bu herkes için misafirperverliğin bir parçasıdır. Son olarak da, sık sık cezalandırılsa da zina, avcı toplumlarda yaygın olma eğilimi gösterir ve çok az toplum boşanmayı veya dulların tekrar evlenmesini yasaklar.

Bütün bunların nedeni, evlilik ve cinsel sınırlamaların avcıların ekonomik ve hayatta kalma ihtiyaçlarına hizmet etmek için tasarlanmış pratik düzenlemeler olmasıdır. Bu toplumlarda, kadınların ve erkeklerin işbölümü, işbirliği ve çocukların bakımının en iyi şekilde yerine getirilmesini sağlayan durum çift olma hâlidir. Yakın aile dışında da, daha geniş bir aile grubu veya bütün grup daha az yoğun ama yine de önemli türde işbirliğine dayalı etkinlikler yapmaktadır. Bu nedenle, eğer ihtiyaç doğarsa, grup içindeki bireylerin karıları ve kocaları birbirlerinin yerini alması için çağrılabiliyor. İnuitlerin karılarını ödünç verme durumunda, aşırı iklim koşulları ile av hayvanı aramak için yalnız dolaşma ihtiyacı bu yüksek misafirperverlik standardını belirliyor ve erkeklerin karılarını paylaşmalarına neden oluyor.

Birden fazla kız kardeşle veya ölen eşin kız kardeşiyle evlenme durumunda, iki kadın aynı rolü üstlendiğinde -beraber veya art arda- bu ikisi genellikle kız kardeş oluyor, çünkü kardeşler birbirine herhangi iki kadından daha çok benzer. Birbirlerinin çocuklarına da daha fazla özen göstermeleri muhtemeldir. Ölü bir eşin yerine kız kardeşinin veya erkek kardeşinin geçmesi hâlihazırdaki gruplar arası ilişkilerin de korunmasını sağlıyor. Evliliğin oluşturduğu, ekonomik işbirliği ve hayatta kalmayı sağlayan ilişkilerin tehlikede olmadığı diğer durumlarda ise insanlar cinsel partnerlerini istedikleri gibi paylaşmakta ve toleranslı davranmakta özgür. Böylece, evlilik öncesi cinsel özgürlük, grupların cinsellik konusunda geçici olarak serbest bırakılması ve zina olgularına yönelik olarak pragmatik bir yaklaşım çıkıyor ortaya.

Avcılar arasındaki evlilikler genellikle, genç bir çift bir yetişkinin aldığı sorumlulukları almaya hazır olduğunda yaşlılar tarafından ayarlanır. Ama çiftler birbirini tanır ve çoğunlukla tercih yapabilirler. Eğer ilk evlilik yolunda gitmezse, ikinci eş neredeyse her zaman kişinin kendisi tarafından seçilir. Hem cinsel hem de arkadaşlık üzerine kurulu aşk kadın ve erkek bireyler tarafından bilinir ve derinden deneyimlenir. Çiftleşme daha özgürce yapıldığı için, arkaik devletler ve hatta bazı modern uluslarla kıyasladığında aşk, evlilikle ilişkisiz veya evliliğe zıt bir duygu olmak zorunda değildir.

Kadınların Konumu

Avcı toplumlarda bile kadınlar, derecesi az veya çok olsun farketmez, erkeklere tabi ve sanki bir tür "ikinci cinsiyet" konumundadırlar. Bu, değişkenlik gösteren bir durumdur. Örneğin, İnuit ve Avustralyalı aborijin kadınlar, ormanda yaşayan Kadar, Andamanlı veya Kongo Pigmeleri kadınlarından çok daha ikincil plandadır.

Avcılar arasında, önemli derecede yiyecek sağladıkları zaman, sadece erkeklerin sağladığı et veya diğer ürünleri işleme görevini üstelendikleri durumlara nazaran kadınların daha fazla güç ve bağımsızlığı olduğunu öne sürüyorum. Kadınların yiyecek sağladığı durumların, avlanmanın geniş bir alana yayıldığı toplumlardan çok, avcılığın küçük bir alanda yapıldığı veya toplayıcılığın avcılıkla karşılaştırıldığında önemli olduğu toplumlarda bulunması daha muhtemeldir.

Ancak genelde avcı toplumlarda kadınlar, hepsi bile olmasa da bazı yönleriyle, çoğu arkaik devlet ve hatta bazı kapitalist uluslara göre daha az bağımlı durumda. Bu farklara örnek vermek gerekirse, erkeklerin kadınların cinselliğini reddetmesi veya onları cinselliğe zorlaması; üretimlerini kontrol etmek için onları çalışmaya zorlaması veya sömürmesi; çocuklarını kontrol

etmeleri veya çocuklarından ayırmaları; kadınları fiziksel olarak sınırlayıp hareketlerini kısıtlamaları; eril faaliyetlerde kadınları nesne olarak kullanmaları; onların yaratıcılıklarına engel olmaları; veya onları toplumun bilgi ve kültürel edinimlerinden mahrum bırakmaları gibi durumları sayabiliriz.

Zina nedeniyle kadına canice cezalar verilmesi veya kadının ölüme terk edilmesi; kadın namusunun ve bekâretinin kıskançlıkla korunması; kadınların boşanma hakkından yoksun bırakılması veya kocası ölen bir kadının tekrar evlenmesinin yasak olması gibi kurumsal düzenlemelere yol açan sahiplenme ve kendine saklama isteği, avcı topluluklarda hiç yoktur.

Bu nedenlerle, bazı yazarların tersine, avcı toplumlarda kadınlar ve erkekler arasında bir sınıfsal bölünme olduğundan bahsedebileceğimizi düşünmüyorum. Evet, erkekler kadınlara göre daha gezgindir ve kamusal işlerle onlar ilgilenirler, ama sınıflı toplum bir sınıfın üretim araçlarını kontrol etmesini, bunların başka sınıflar tarafından kullanımını dikte etmesini ve üretim fazlasına el koymasını gerektirir. Bu koşullar avcılar arasında bulunmamaktadır. Kadınlar toplayıcılık yaptıkları bazı alanları, erkekler de avlandıkları alanları tekeli altına alabilir, ancak toprak ve diğer kaynaklar topluluğa aittir. Cinsiyetler arasında rütbe farkı, rol farkları ve otorite derecelerini belirleyen bazı farklar mevcut olsa da tahakküm ve sömürü yerine karşılıklılık söz konusudur.

Engels'in de belirttiği gibi, erkeklerin kadınları sistematik biçimde sömürme durumu, üretim fazlasının oluşturduğu servetten ve devlet, sosyal katmanlaşma ve mülkün erkekler tarafından kontrol edilmesinden kaynaklanmaktadır. Devletin ortaya çıkmasıyla, çocuk bakımından muaf olmaları ekonomik ve politik rolleri üstlenmelerini kolaylaştırdığı için ve silahlar üzerinde kurdukları tekel nedeniyle bazı erkekler -özellikle yönetici sınıfın erkekleri- diğer erkekler ve kadınlar üzerinde iktidar sahibi olmuşlardır. Neredeyse her erkek kendi sınıfındaki veya alt sı-

nıflardaki kadınlar üzerinde, özellikle kendi akraba grupları içerisindeki kadınlar üzerinde iktidar sahibi olmuştur. Bu tür bir eril iktidarın avcılar arasında olup olmadığı belirsizdir.

Avcılık yapan toplumlarda erkeklerin kadınlar üstünde iktidar *sahibi olmaları* hâlinde, bu durum erkeklerin ağır silahlar üzerindeki tekelinden, cinsiyetler arasındaki belirli işbölümünden veya bu her iki nedenden kaynaklanıyor olabilir. Erkekler silahlarını kadınlara karşı nadir kullansalar da, fiziksel açıdan güçlü olmalarının yanında o silahlara (ve daha üstün silahlara) *sahiptirler*. Bu da erkeklere en üst düzeyde bir güç kontrolü bahşediyor. Grubun veya ailenin hayatta kalmasını sağlamak için yaşlılar veya bebeklerin öldürülmesi gerektiği zaman, bu işi genellikle erkekler üstleniyor. Bebeklerin öldürülmesi gerektiğinde ise -beslenecek kişi sayısını kısıtlamak zorunda olan avcılar arasında yaygın bir uygulama bu- çoğunlukla kız çocuklar öldürülüyor.

Erkeklerin avlanması onların gruplar hâlinde örgütlenmelerini kadınlara göre daha sık gerektiriyor gibi görünüyor. Belki de bundan dolayı, avcı toplumların yaklaşık yüzde 60'ında evlenince kadınların hangi grupla yaşayacaklarına erkekler karar veriyor (çoğunlukla kendi babasının grubu). Kadınlar da kocalarıyla beraber oraya taşınıyor ve kocasının ailesiyle birlikte yaşıyorlar. Kadın çoğu zaman bu yeni ortamda bir yabancı olduğu için, çevreye ve insanlara aşinalık ve bağlılık açısından erkek kadından daha avantajlı oluyor. Ancak avcı toplumların yüzde 16-17'sinde erkekler karılarının evine taşınıyor. Yüzde 15-17'sinde ise her iki cinsiyet de diğerinin evine taşınabiliyor.

Muhtemelen erkekler savunma ve avlanma konularında işbirliği yaptıkları için, grup konseyleri ve liderlik, tıp ve büyü, av sayısını artırmak, hastalıkları önlemek veya erkek çocukları erkekliğe kabul etmek için yapılan genel törenlerde de daha fazla öne çıkıyorlar. Bazı kadınlar bilge lider, masalcı, doktor veya büyücü olarak saygı görüyor veya cadı olarak anıldıkları için

korku salıyorlar. Kadınların da, erkeklerin çoğunlukla dâhil edilmediği, kendilerine ait doğurganlık, doğum ve şifa törenleri mevcuttur.

Bazı toplumlarda en kutsal objeleri kontrol eden erkekler olsa da, insanlar bunları kadınların keşfetmiş olduğuna inanıyor. Örneğin Kongo Pigmeleri'nde din, iyi kalpli bir cin olan Orman Hayvanı'nı merkez alıyor. Bu cini, erkeklere ait ve onlar tarafından çalınan ahşap borular temsil ediyor. Kadınlar bu borulara sahip olup onları kullanamıyor. Av kötü gittiğinde, birisi hastalandığında veya öldüğünde gece borular çalınıyor. Bu sırada erkekler, ormanla ilişkili olan ve kutsal olduğuna inanılan ateşin etrafında dans ediyorlar. Buna rağmen, erkekler başlangıçta bu boruya kadınların sahip olduğuna, şempanzelerden veya orman cininden ateşi çalanın bir kadın olduğuna inanıyorlardı. Bir kadın uzun yıllar hamile kalamazsa özel bir tören düzenleniyor. Borulara eşlik eden şarkıları kadınlar yönetiyor ve kamp ateşini de yine yaşlı bir kadın yakıyor. Doğurganlığı artırmak için geçici bir kadın egemenliğinin gerekli olduğuna inanılıyor.

Bazı avcı toplumlarda kadınlar yerel gruplar arasında mübadele ediliyor, böylece bu gruplar evlilikler sayesinde birbirine bağlanmış oluyor. Bazen farklı gruplardan erkekler doğrudan kız kardeşlerini değiş tokuş ediyor. Çoğunlukla kadınlar iki veya daha fazla grup arasında mübadele ediliyor veya daha büyük bir grup içerisinde tek yönlü bir hareket söz konusu oluyor. Bazen evlenecek erkeğin ailesi kadının ailesine kadının hizmetinin ve doğuracağı çocukların karşılığı olarak silah, araç gereç veya süs eşyasıyla ödeme yapıyor.

Bu tür toplumlarda, kendilerine her ne kadar iyi davranılsa ve fikirleri alınsa da, kadınlar erkekler tarafından kontrol edilen bir düzenlemede açıkça taşınır partner konumundadır. Erkek antropologlar bu durumu erkek egemenliğine ve babayerliliğe delil olarak göstermişlerdir. Örneğin Robin Fox (1967) ve benzer yazarlar, yakın bir zamana kadar *bütün* avcı toplumların baba-

yerli gruplarla evlenerek, kadın mübadelesi sayesinde politik olarak birbirine bağlanarak oluştuğunu yazdı. Bugün avcı toplumların üçte ikisinden az bir kısmının babayerli olması ve sadece yüzde 41'inin dış evliliğe izin vermesi ise modern çağdaki fetihler, ekonomik değişim ve nüfus azalımı ile açıklanıyor.

Ben bu açıklamayı kabul etmiyorum. Modern avcı toplumların kapitalist emperyalizmin etkisiyle ciddi şekilde değiştiği, kültürlerini kaybettiği ve çoğunlukla nüfuslarının azaldığı doğrudur. Ancak bugün babayerli olan toplumların olmayanlara kıyasla daha az değişim geçirdiğini gösteren pek bir delil yok. Muazzam çevresel çeşitliliğe ve binlerce hatta milyonlarca yıl geçmiş olmasına rağmen, avcı toplumların hepsinde Batı emperyalizmi tarafından rahatsız edilmeden önce, babayerli ikamet içeren grup dış evliliği olduğuna inanmak zor. Daha muhtemel bir açıklama, sonradan ortaya çıkan tarım kabileleri gibi erken dönem grup toplumları dünyaya yayıldıkça, aile yaşantısında ve kadınların statüsünde bazı çeşitliliklerin ortaya çıkmış olması.

Erken dönem avcıların babayerli değil de anayerli aile yapısına sahip olmuş olma olasılığı da var. İnsansılar ve maymunlar arasında gruptan ayrılan veya ayrılmak zorunda bırakılanlar hep erkekler. Dişiler annelerine ve yaşadıkları bölgeye yakın kalır, erkekler ise erişebilme imkânı ve rekabet müsaade ettiği sürece kendilerini dişilere bağlayarak gezerler. Evlenecek kadının erkeğin evine ve grubuna katılması, avlanmak için erkekler arasında işbirliğinin ezici bir önem kazandığı toplumlarda ortaya çıkan daha geç bir gelişme olabilir.[5] Diğer yandan (muhtemelen

[5] Üst Paleolitik dönemde yaşayan avcılar bariz şekilde doğurganlığın sembolü olan dişi heykelcikler ürettiler. Bu, kült Mezolitik ve Neolitik çağlarda da devam etti. Tanrıçalar ve doğurganlık ruhları babasoylu ve anasoylu toplumlarla bulunmakta ama ikincisinde daha fazla sayıda. Yani çoğu bölgede geç Taş Devri'ndeki avcılarda anayerli evlilikler ve hatta anasoylu-

kadınlar tarafından keşfedilen ve çoğunlukla onlar tarafından yapılan) bahçeciliğin gelişmesinden sonra, bahçeciliğin hayvancılıktan üstün geldiği bu kabilelerin anayerli olması veya böyle kalması ve kadınların yüksek statüde olduğu anasoylu gruplar şeklinde örgütlenmiş olması ihtimali yüksek. Ancak geniş çapta büyük hayvan avcılığının ve daha sonra evcilleştirilmiş büyükbaş hayvanlara çobanlığın yapıldığı yerlerde, babayerli yerleşim gelişmiş ve erkekmerkezli gruplar arasında ittifak kurmak için kadınlar kullanılmıştır. M.Ö. 4000'lerde bahçıvanlıktan farklı olarak metalurji ve tarımın icadıyla, erkekler tarımı ve çeşitli sanat ve el işlerini kontrol etmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak da büyük tarım devletlerinde, babaerki ve erkek egemen aile yapısını içeren babayerli ikamet hüküm sürmüştür.

Sonuç

Aile, insanların kurduğu, insan öncesi hiçbir türde ayrı bütünsellikte bulunmayan bir kurum. Dil, planlama, işbirliği, özdenetim, öngörü ve kültürel öğrenimi gerektiren bu kurum muhtemelen bunların da gelişmesiyle şekillendi.

Süresi uzayan çocuk bakımı ile geniş alanlarda büyük silahlarla avlanma ihtiyacının birleşimi aileyi cazip kıldı. Ailenin dayandığı cinsel işbölümü, insan öncesi temel bir ayrım olarak erkeklerin savunma yapması ve kadınların çocuk bakımını üstlenmesi ayrımından doğdu. Ama bu cinsel işlev paylaşımı insanlar arasında ilk olarak yiyecek üretimi için gerekli hâle geldi, böylece sonradan ortaya çıkacak ekonomik uzmanlaşma ve işbirliğinin temelini oluşturdu.

---

luk olmuş olması muhtemel. Bazı bölgelerde bu örüntü bahçıvanlık çağı ve hatta -Kerala'daki Nayar'ların ve Sumatra'daki Minangkabau'ların durumunda olduğu gibi- saban tarımı, yazı ve küçük ölçekli devlet zamanına kadar devam etmiş olabilir.

İnsanlarda aile oluşmadan önce cinsel seçicilik olmadığını düşünen Morgan ve Engels muhtemelen haklıydı. Erken döneme ait ekonomik ve evlilik düzenlemelerinin eşitlikçi nitelikte olduğunu öne sürerken de haklıydılar. Ancak, ilk başlarda çiftleşmenin ve ekonomik yapıların tamamen grup ilişkileri üzerine kurulu olduğuna inanırken ellerinde delil yoktu.

Araç kullanımı ve dil ile birlikte aile hiç şüphesiz insanın en önemli icadı oldu. Bu üç icat da insanın derin düşünme yetisine sahip olmasını gerektiriyordu ki bu özellik, insanları insansılardan ayıran bilincin büyük bir kısmını oluşturuyor.

Aile bütün devlet öncesi toplumların çatısını oluşturdu ve devletlerin yaratıcılığının kaynağı oldu. Hayatta kalma ve bilgi edinme yolunda el yordamıyla ilerleyen insan, cinsel güdüsünü kontrol edip bireysel bencilliğini, saldırganlığını ve rekabeti bastırmayı öğrendi. Bu özdenetimin diğer yüzünde ise sevgi kapasitesi arttı: sadece insansılarda görülen, annenin çocuğuna hissettiği sevgi değil, aynı zamanda bir erkeğin kalıcı bir ilişki içerisinde kadına karşı hissettiği sevgi ve iki cinsiyetin de gitgide büyüyen insan gruplarına duyduğu sevgi de büyüdü. Ensest yasaklarında ve ilkel aile yaşantısının cömertliği ve ahlaki düzeninde görülen bu ilk özdenetim olmasaydı, uygarlık da mümkün olmayacaktı.

En başından beri, statü, hareketlilik ve kamusal liderliğin bazı kilit alanlarında kadınlar erkeklere tabi oldu. Ama tarım devriminden önce ve hatta birkaç bin yıl sonrasına kadar, bu eşitsizlik değiştirilmesi mümkün olmayan uzun çocuk bakımının ilkel teknolojiyle birleşmesine dayanıyordu. Eşitsizliğin boyutu ekoloji ve bunun sonucunda ortaya çıkan cinsiyete bağlı işbölümüne göre değişiklik gösteriyordu. Ama her şekilde eşitsizlik insan tarafından yapılan kültürel bir dayatmadan çok bir *hayatta kalma* meselesiydi. Bu nedenle avcılık ve bahçıvanlık yapan ilkel toplumlarda kadın ve erkekler arasında onur, özgürlük ve karşılıklı saygı gibi duyguların olduğu izlenimini edini-

yoruz. Anasoylu verasetin olduğu anayerli toplumlar, aynı verimlilik ve politik gelişme seviyesinde bulunan babayerli ve babasoylu toplumlara göre kadınlara daha fazla özgürlük sunsa da, bu durum toplumun babayerli, çiftyerli (*bilocal*) veya anayerli olmasından bağımsız olarak gerçekleşir.

Sürü, dayanıklı sanat objeleri, ticari objeler ve sabit, sulak tarım alanları ile miras olarak aktarılabilen diğer mallar üzerinde bireysel ve ailesel mülkiyetin gelişmesiyle belirli bir değişim de ortaya çıktı. Yaklaşık M.Ö. 4000 yılında devletin doğuşuyla bu değişim belirginleşti. Sınıflı toplum ve devletin yönetici sınıfındaki erkek egemenliğinin gelişmesiyle, kadınların ikincil konumda olma durumu da pekişti ve en sonunda, büyük tarım devletinin ataerkil ailelerinde en yoğun hâlini aldı.

Ailenin nasıl oluştuğu hakkındaki bilgiler kadınlar açısından ilginçtir. Çünkü bize insan öncesi türlerden hangi açılardan farklı olduğumuzu, nasıl bir geçmişe sahip olduğumuzu ve içinden geldiğimiz biyolojik ve kültürel kısıtlamaların neler olduğunu gösteriyor; kuşaklar boyunca erkek bilim insanlarının, kadınların zihinsel açıdan aşağı olduğu inancını pekiştirmek için verileri nasıl çarpıttığını ve aşırı bir yoruma tabi tuttuğunu ortaya koyuyor. Bu inancın tabii ki hiçbir temeli yok. Erken dönem aileler hakkında bilgi sahibi olmak aynı zamanda kadınların "anaerkil" toplumlarda tamamen eşit olduğunu veya hatta erkekler üzerinde egemenlik kurduğunu düşünen bazı feminist yazarların sahip olduğu önyargıları düzeltmek için de önemli. Bu yöndeki savları destekleyecek hiçbir delil yok gibi görünüyor.

Aile kurumunun geçmişi onun geleceğini kısıtlamamalıdır. Aile, muhtemelen insanlıkla birlikte gelişmiş olsa da, ne kurum olarak kendisi ne de belirli aile türleri genetik olarak belirlenmiş değildir. Yakın zamana kadar evrensel olduğu öne sürülen cinsel işbölümünün sanayi toplumunda geçerliliğini korumaya ihtiyacı yok, hatta kanımca korumamalı. Çocukların uzun süre

bakıma ihtiyacı olması artık kadınların toplumdaki bağımlı konumlarına bir temel oluşturmuyor ve doğum kontrolü, aralıklı doğumlar, küçük aileler ve anaokulları bu görevi erkeklerin de paylaşmasını sağlıyor. Otomasyon ve sibernasyon kadınların erkekler gibi donanımlı olmadığı zor işlerin çoğunu ortadan kaldırıyor. Devletin ve sınıflı toplumun gelişmesiyle ortaya çıkan kadın sömürüsü muhtemelen devlet sonrası, sınıfsız toplumda yok olacaktır -bu tasarının gerçekleşmesi için gerekli olan teknolojik ve bilimsel temel de hâlihazırda mevcuttur.

Aile kurumu işbirliği, amaca yönelik bilgi, sevgi ve yaratıcılığın ileriye doğru büyük bir adım atmasını sağladığı için medeniyetin doğmasında elzem bir rol oynadı. Ama bugün, kadınların evlere hapsolması -tıpkı çalışma hayatındaki bağımlı konumları gibi- bu insani yeterliklerin kullanılmasını engelleniyor. İnsanın sevgi kabiliyeti, evle ilgili işler ve çocukların bakımı ve yetiştirilmesi gibi kamusal sorumluluklar ile bir çiftin isteyerek uzun vadeli birleşmesini ve ebeveynler ile çocuklar arasındaki duygusal bağların sonsuza dek sürmesini hep beraber sağlayabilir. Bireysel ilişkileri yok edecek yasalar koymaya gerek yok. Ancak ailenin yok olduğu bir toplumsal hayattan da korkmamamız lazım.

!KUNG KADINLARI: AVCI-TOPLAYICI VE YERLEŞİK BAĞLAMLARDA CİNSEL EŞİTLİKÇİLİK FARKLARI

Patricia Draper

Harvard !Kung Bushmen Proje Çalışması çerçevesinde !Kung kadınlarının statülerini inceleyen çoğu araştırmacı, !Kung toplumunun bildiğimiz en az cinsiyetçi toplum olabileceği konusunda hemfikir. Bu izlenim, avcı ve toplayıcı toplumlarda cinsiyetler arasındaki ilişkiler hakkında yaygın olarak inanılan önyargılara ters düşüyor. Bu tür toplumlarda cinsel, sosyal ve ekonomik rollerdeki farklılaşmanın temellerinden birini oluşturduğu için muhtemelen hak ettiğinden daha fazla ilgi gördü. Erkek kardeşleriyle birlikte eve o çok değerli eti getirmekle uğraşan erkekler pek romantik bir şekilde tasvir edilirken, kadınların rutin ve sıkıcı bir toplayıcılık girişimi sonrası yavan ve tatsız sebzeler temin ettiği anlatılıyor. Ancak günümüzde bazı araştırmacılar, grup düzeyindeki toplumlarda kadın ve erkeklerin birbiriyle örtüşen faaliyetlerde bulunduğuna ve yine birbiriyle örtüşen bir nüfuz alanları olduğuna dair karşı deliller sunmaktadırlar (Gale, 1970). Grup düzeyindeki toplumlarda kadınların sahip olduğu özerklik ve nüfuz derecesi değişkenlik gösterse de, kadın ve erkek rolleri arasındaki ayrım eskiden sandığımızın aksine daha esnektir.

Bu makale, /Du/da'da geleneksel avcı ve toplayıcı hayatı süren bir grup ile kısa bir süre önce !Kangwa Vadisi'nde yerleşik düzene geçmiş ve şu an tarım, hayvan yetiştiriciliği ve küçük ölçüde toplayıcılık yapan başka bir !Kung grubundaki cinsiyetler arası ilişkileri inceliyor.

Burada, kadınların avcı ve toplayıcılık bağlamında oldukça fazla özerklik ve nüfuza sahip oldukları fikrini ayrıntılarıyla geliştirmek istiyorum. Bu eşitlikçiliğin ifade edildiği bazı durumları detaylıca anlatacak ve toplayıcılığın eşitlikçiliği teşvik eden özelliklerine odaklanacağım. Bu özellikler, kadınların geçime sağladıkları katkıları ve topladıkları yiyecek üzerinde sahip oldukları kontrol; Kalahari'de yiyecek arama eyleminin her iki cinsiyet için de eşit derecede gezme olanağı sağlayan zorunlulukları; ev işleri ve çocukların sosyalleştirilmesi gibi çoğu yetişkin faaliyetinin belli bir cinsiyete özgü olmaması; saldırganlığın fiziksel olarak ifade edilmesini engelleyen kültürel uygulamalar; grupların küçük olması; ve yerleşim biçiminin yapısı olarak ele alabiliriz.

Kadınların özerklik ve nüfuzunun azalmasıyla bağlantılı gibi duran yerleşik hayat özellikleri ise, yetişkinlerin yaptığı işlerin cinsiyet bazında bölünmesi; bireyin belirli bir yere ve bir gruba daha uzun süreli bağlı kalması; erkek ve kız çocuklarının farklı şekillerde sosyalleşmesi; erkeklerle karşılaştırıldığında kadınların geziciliğinin azalması; kadınların geçime yaptıkları katkının yapısının değişmesi; kadınların işlerini etkileyen bir malzeme birikiminin olması; evcil hayvanlar, Bantu dili ve kültürü ile ilgili bilgiler, maaşlı iş gibi önemli kaynaklara erkeklerin daha fazla erişim ve bu kaynaklar üzerinde kontrol sahibi olmaları; köy dışı politikaya erkeklerin girişmesi; ve gitgide artan özel hane hayatı olarak düşünebiliriz.

Kung'lar Üzerine Yapılan Araştırmaların Arka Planı

alahari Çölü'ndeki !Kung Bushmen'leri fazlaca araştırılmış ve svir edilmiş ilkel kültürlerden biri; ilgili yazın da son yirmi ldır durmadan artmakta. Lorna Marshall, John Marshall ve lizabeth Marshall Thomas, çalışmalarında !Kung toplumsal apısı ve ekonomisinin arka planını sunuyorlar. Marshall ailenin yayınları çoğunlukla Güneybatı Afrika'nın Nyae nyae ölgesinde yaşayan !Kung'ları içeriyor.

1960'ların başından itibaren başka araştırmacılar da, özellikle larvard !Kung Bushmen Proje Çalışması'nın üyeleri !Kung'ları ıcelemeye giriştiler. Bu grup, Güneybatı Afrika'da Marsall'ların incelediği Kung'larla çakışan Batı Botswanalı ung'larla çalıştı. Harvard araştırma grubunun üyeleri daha berli konulara odaklandılar. Söz konusu çalışmaların çoğu yayındı (bkz. Biesele, Draper, Howell, Katz, Konner, Lee, Lee; Deore, Shostak ve Yellen).

Geleneksel !Kung Halkı Hakkında Etnografik Arka Plan

ung'lar, çoğunlukla Kalahari çöl sisteminin batı kısmında, bunkü Güney Angola, Botswana ve Güneybatı Afrika'da yaşaan avcı ve toplayıcı insanlardır. !Kung dilini konuşan insanlan büyük bir çoğunluğu geleneksel avcı-toplayıcı hayatlarından azgeçip Bantu göçebe çobanları ve Avrupalı çiftçilerin köylerie benzer şekilde yerleşik veya yarı yerleşik hâlde yaşıyorr. !Kung'lar arasında yaklaşık birkaç bine tekabül eden bir zınlık hâlen geleneksel avcı ve toplayıcı hayatlarını devam ettiyor. Bu makale, çalılıklarda yaşayan bu insanlara ve kısa zaıan önce yerleşik hayata geçmiş birkaç !Kung grubuna odakla-

Çalılıklarda yaşayan insanlar birincil olarak yabani sebzeler ve av eti ile besleniyorlar. Düzenli olmayan aralıklarla, yani birkaç gün ila birkaç hafta arası kamplarının yerini değiştirerek yarı göçebe bir hayat sürüyorlar. Sayıları 17 ile 65 arasında değişse bile, grupların ortalama büyüklüğü yaklaşık 35 kişi. Mevsim şartları ve çevrede suyun bulunması grubun büyüklüğünü etkileyen temel faktörler. Yağmurlu dönemde (Ekim-Mart arası) !Kung'ların bulundukları alanda su ve yiyecek bol olduğu için gruplardaki kişi sayısı da az oluyor. İki veya üç aileden oluşan küçük gruplar hâlinde etrafa yayılıyorlar. Kurak mevsim yaklaştığında ise, küçük ve geçici su kaynakları kuruduğu için insanlar tekrardan gruplaşmaya başlıyor ve kuraklık boyunca devamlılığını koruyan su kaynaklarına doğru geri çekiliyorlar. Bu dönemde su kaynağı az olduğu için, iki veya üç farklı kamp aynı su birikintisinin bir ila beş kilometre uzağında karşılaşabiliyor.

Bu grupların oluşumunu belirleyen kurallar son derece esnek. "Grup üyeliği" diye bir şey yok gibi. Yakın akrabalar yılın büyük bölümünde beraber hareket ediyor, ancak bireyler veya büyük akraba gruplarının bazı kesimleri, geçici olarak gruptan ayrılarak kilometrelerce öteye, başka akraba ve tanıdıklarının yanına da gidebiliyorlar.

Kung'ların malzemeye dayalı teknolojileri son derece basit. Erkekler (zehire batırılmış) küçük ok ve yaylarla ve metal uçlu mızraklarla avlanıyor. Kadınların kullandığı gereçler arasında küçük bir kazma, ahşaptan havan ve tokmak, hem giysi hem de taşıma amaçlı çanta olarak kullanılabilen deri bir heybe (*kaross*) sayılabilir. Hem kadın hem erkekler deriden çantalar, keserler ve elle örülmüş sebze lifinden yapılmış sapanlar kullanıyorlar. Giysiler, özellikle çalılıkta yaşayan insanlar arasında, deri örtülerden oluşuyor. Ayrıca, hem yerleşik !Kung'lar hem de çalılıkta yaşayanlar, kumaştan yapılmış giysiler giyiyorlar.

Yerleşik Halk

Daha önce de belirtildiği gibi, !Kung dilini konuşan insanların çoğu, bazıları üç kuşaktan beri, teknolojik olarak daha ileri köylerin çevresinde yaşıyor. Diğer !Kung'lar ise kısa süre önce yerleşik hayata geçti. Botswana'nın !Kangwa bölgesinde yaşayan Mahopa insanları belki 15-20 sene önce yerleşik hayata geçiş yaptı. Ben bu topluluğu ve /Du/Da topluluğunu 1968 ve 1969 yıllarında iki sene boyunca gözlemledim.

Mahopa'daki kalıcı su birikintisi etrafında üç ayrı köyde yaklaşık elli !Kung yaşıyor. Mahopa'da aynı zamanda sığır, at, eşek ve keçi sürülerini oradaki kuyu yakınlarında yetiştiren ve Bantu dilini konuşan insanlar da yaşıyor. Bu Bantu'lar çoğunlukla Herero kabilesinden geliyor ve !Kung'lar gibi, toplam nüfusu belki elliye varan altı köye dağılmış olarak yaşıyorlar. Bazı !Kung'lar da bu Herero köylerinde kalıyordu, ancak benim araştırmam ve buradaki görüşlerim onları içermiyor.

Burada tarif ettiğim Mahopa insanları sadece !Kung'lardan oluşan köylerde yaşıyorlar. !Kung'lar özellikle Herero'lara yakın yaşamak istemiyorlar çünkü iki grup arasındaki ilişkiler şimdiye kadar pek dostane olmamış. Çevredeki Bantu'ların kibirli bir tavrı varmış ve (!Kung'lara göre) !Kung'lara adil davranmıyorlarmış. Bantu'lar ise !Kung'ları, Bantu sürülerindeki danaları keyfi olarak öldürmeye eğilimli, sorumsuz ve yoksul işçiler olarak görüyorlar.

Yakın zamanda yerleşik hayata geçmiş olan !Kung'lar geçimlerini çeşitli şekillerde sağlıyorlar. Kadınlar çalılıklarda yiyecek toplamaya devam etseler de geleneksel gruplardaki kadınlar kadar çok çaba gösterip sürekli çalışmıyorlar. Mahopa erkekleri de artık avlanmıyor. İnsanlar küçük keçi sürülerine sahip ve sorgum, kabak, kavun ve mısırdan oluşan küçük bahçeler yetiştiriyorlar. Mahopa !Kung'larının genellikle kendilerine ait büyükbaş hayvan sürüleri yok (en azından benim saha araştır-

mam sırasında durum böyleydi). Bazı !Kung kadınları yakınlardaki Herero kadınları için ev işi yapıp karşılığında süt alıyorlar.

!Kung kadınları hakkında sunacağım tartışmanın ilk kısmında, aksi belirtilmedikçe, çalılıkta yaşayan gruplardan bahsedeceğim. Daha sonra !Kangwa bölgesinde yaşayan yerleşik Mahopa köylerindeki kadınların yaşantısına değineceğim. Geleneksel şekilde çalılıkta yaşayan !Kung'lar Botswana ve Güneybatı Afrika sınırının her iki tarafına da kurulmuş ve Kuzey-Güney ekseninde 110 kilometrelik bir alana yayılmış /Du/da bölgesinde yaşıyorlar.

Geçime Katkıdan Kaynaklanan Özsaygı

Sebze tedarik eden kadınlar günlük yiyecek tüketiminin ağırlık olarak yüzde 60 ila 80'ini karşılıyorlar (Lee, 1965). Bütün !Kung'lar etin en beğenilen, en prestijli gıda olduğu konusunda hemfikir ama avcılar her zaman et elde edemeyebiliyor. Hiç şüphesiz kadınlar, ailenin gıda tüketimine sağladıkları düzenli günlük katkıdan dolayı kendilerine saygı duyuyorlar.

Akşama doğru görülebilecek sıkça rastlanan durumlardan biri, kampın kenarında bekleşen çocuklar. Bunlar, gözlerini çalılıklara dikip eve dönmekte olan kadınların görünüp görünmediğine bakıyorlar. Yavaşça hareket eden kadın dizisi sonunda uzakta belirdiğinde, çocuklar atlayıp zıplamaya ve çığlıklar atmaya başlıyorlar. Kadınlar yaklaştıkça, hangisinin kimin annesi olduğunu ve *kaross*'larında neler taşıdıklarını tahmin etmeye çalışıyorlar.

Kadınlar akşam eve döndüklerinde yiyecek getirmenin yanında çoğunlukla çevreyle ilgili topladıkları bilgileri de paylaşıyorlar. Çalılıklardaki işaretleri okumayı bildikleri için, hayvan izlerini, yaşlarını ve hareketlerinin yönlerini kaydedebiliyorlar. Birçok kez ben de bu toplayıcılık gezilerine katıldım. Bir kere-

sinde grup kamptan 30-40 dakikalık yürüme mesafesindeyken, bir kadın birkaç büyük antilopun taze ayak izlerini fark etti. Bu keşif grupta bir heyecan dalgası yarattı. Kadınlar hemen büyük çocuklardan birini kamptaki erkeklere haber vermeye gönderdiler. Genellikle, av hayvanlarının hareketi, suyun yeri ve benzeri konularda erkekler, kadınların keşif ve araştırmalarından yararlanıyorlar.

Avcı-toplayıcı toplumlarda kadınların yiyecek toplama rolüyle ilgili kalıpyargılardan biri onların işlerinin (erkeklerin doğası gereği sosyal olan işlerinin tersine) bireysel, tekrarlarla dolu ve sıkıcı olduğu yönünde (Service, 1966: 12). Toplayıcılık işini betimleyen açıklamalar hep işin yavan ve basit olduğunu söylediği için, okurda herkesin gidip çalı bitkilerini toplayabileceği hissini uyandırıyor. Bu kalıpyargı, !Kung kadınlarının yaptığı işle hiçbir şekilde uyuşmuyor, ayrıca kadınların görevinin temsil ettiği şeylere karşı küçümseyici bir tavır da ortaya koyuyor. Yıllar boyunca başarılı bir şekilde toplayıcılık yapmak, yaşam döngülerinin çeşitli aşamalarındaki yüzlerce yenilebilir ve yenilemez bitki türlerini ayırt edebilme becerisini gerektiriyor. Bu beceri kaba bir güçten çok daha fazlasını zorunlu kılıyor. Bu kalıpyargı, aynı zamanda, kadınların "çalılığın durumu"-geçici su kaynaklarının durumu, av hayvanlarının hareketi vs.-hakkında bilgi toplama rolünü de göz ardı ediyor. Herhangi bir de, !Kung avcıları özellikle kadınların toplayıcılık yaptıkları alanda avlanmaktan kaçınıyorlar, zira kadınların hareketinin av hayvanlarını rahatsız edebileceğini biliyorlar. Ayrıca, kadınların gün sonunda av hareketlerini rapor edeceğini de biliyorlar (Yellen, kişisel görüşme).

!Kung kadınları gelişmiş bir özsaygı duygusuna sahip bağımsız insanlar olarak dikkat çekiyorlar. İstisnalar yok değil; örneğin üzgün ve bezgin kadınlarla karşılaştım, ancak !Kung kadınları çoğunlukla hayat dolu ve kendine güvenen bireyler. Küçük kadın grupları Kalahari çölünde evlerinden on iki ila on

altı kilometre uzaklıkta, çölde yaşayan büyük yırtıcı hayvan tehlikesine karşı (örneğin sırtlan, yabani köpek, leopar, aslan ve çita) erkeklerin veya erkeklerin silahlarının korumasına ihtiyaç duymadan toplayıcılık yapıyorlar. Bir kadının tek başına gün boyu toplayıcılık yapması nadir olsa da olağanüstü bir durum değil. /Du/da kamplarında gözlem yaptığım günlerde, kendi başına dolaşan toplayıcılar ya menopoza girmiş kadınlar ya da çocukları olmayan genç, henüz evlenmemiş kadınlardı. Çocuk sahibi kadınlar veya henüz ergenlik çağında olan evlenmemiş kız çocukları, genellikle iki veya daha fazla kadınla birlikte yiyecek topluyorlar. !Kung'ların söylediğine göre, (evli çiftlerin yanısıra) sevgililer bazen çalılıklarda buluşuyorlar. Bu taktikleri onların uyku düzenleri özendiriyor olabilir, zira gece olunca bir aile hep beraber açık havada kamp ateşi etrafında uyuyor ve etrafta yine aynı şekilde kendi ateşlerinin etrafında uyuyan aileler oluyor.

Kadınların Topladıkları Yiyecekler Üzerindeki Kontrolü

Kadınlar yiyecek tedariği konusunda erkeklerle eşit derecede, hatta belki onlardan daha fazla katkıda bulunmakla kalmıyor, aynı zamanda köye döndükten sonra topladıkları yiyeceğin de kontrolünü ellerinde bulunduruyorlar. Bu durum, erkeklerin getirdiği etten ziyade kadınların topladığı sebzeler için geçerli. Lorna Marshall ve Richard B. Lee, et paylaşımının toplumsal kurallar kadar kamp üyelerinin ani talepleri doğrultusunda da belirlendiğine dikkat çekiyorlar. Küçük av hayvanları hariç olmak üzere, bir avcının kampa getirdiği et üzerinde çok az söz hakkı var. Toplayıcı ise sebzelerin paylaşımını, en azından birinci dereceden akrabaları dışındaki kişiler arasında nasıl bölüştüreceğini kendisi belirliyor. Bir örnekle açıklamak gerekirse, bir akşamüstü N!uhka'yu aşırı derecede uzun bir toplayıcılık gezi-

sinden dönerken izledim. Çantasından yiyecekler taşıyor, yiyeceklerin ağırlığıyla birlikte sıcak, toz ve susuzluğun yol açtığı yorgunluk yüzünden okunuyordu. Kayıtsız bir şekilde kulübesine doğru yürüdü. Taşıdığı çantadan iki büklüm ocak başına geldiğinde, elini çantanın düğümle bağlı olduğu omzuna doğru uzattı. Bezgin bir hareketle düğümü çözdü. Çalılıklardan topladığı yiyecekler, yere çarpan çantadan etrafa saçıldı. N!uhka, ağırlığından kurtulmadan önce diz bile çökmemişti. Çıkan sesi duyan bazı insanlar o tarafa doğru bir bakış attılar. Kimse ona selam vermeye veya topladıklarına bakmaya yanaşmadı. N!ukha ise kulübesine oturdu, bir devekuşu yumurtasının kabuğunu eline aldı ve uzun uzun suyunu içti. Daha sonra dirseklerini dizlerine dayadı boş gözlerle etrafa bakmaya başladı. On beş dakika sonra kızı ve küçük oğlu annelerine katıldı. Kadın konuşmadan kömürleri tutuşturarak bir ateş yaktı. O zamana kadar N!uhka da enerjisini toplamış, kayıtsızlığından eser kalmamıştı. Tahta bir çubuk alıp yeni topladığı ≠nd≠dwa baklalarını kızartmak için sıcak külleri karıştırmaya, işi bitince de daha önce yere bıraktığı yiyecekleri toplamaya başladı. Çoğunu kendi kulübesinin girişine yığıp iki ayrı küme daha oluşturdu. Yan kulübeden on iki yaşındaki küçük yeğenini çağırarak, kümelerden birini almasını söyledi ve "Bunları büyükannene götür" dedi (erkek kardeşinin karısına). Daha sonra, kızı eve dönmek için ayaklanınca, N!uhka onun ikinci kümeyi eve götürmesini sağladı. Kadınların bu tarz kişisel hediyeler sunması yaygın, ancak zorunlu olmayan bir uygulamadır. Kadınların sağladığı yiyecekler misafirler geldiğinde düzenlenen bir aile yemeği sırasında paylaşılabiliyor.

!Kung kadınlarının kendi üretimleri üzerinde kontrol sahibi olmaları tabii ki !Kung ekonomisi, teknolojisi, mülkiyet kuralları ve toplumsal düzenlemesi ile yakından ilgili. Daha karmaşık toplumlarda, temel kaynakları kontrol edenler akraba grupları, soylar ve diğer kurumsal birimler oluyor. Kadınların toprak ve

ev üzerinde güya söz sahip olduğu en nadir durumlarda bile (anasoylu toplumlarda), kaynakların üretim ve tüketimini denetleyenler genellikle erkekler oluyor. !Kung kadınlarının yaptığı toplayıcılık işi sadece kadınlar tarafından yapılabiliyor. İstedikleri toprağı kullanmak için erkeklerden izin istemeye ihtiyaçları yok. Kadınlar daha hafif işlerle uğraşmaya başlamadan erkeklerin tarlaları zararlı otlardan ayıklama, çit kurma gibi temel işleri yapmaları gerektiği çoğu tarım toplumun aksine, !Kung kadınlarının işlerini yapmak için erkeklerin yardımına ihtiyaçları yok.

Erkek ve Kadınların Ortak Bir Özelliği

Kadınların toplayıcılık işiyle erkeklerin avcılık işi arasındaki benzerlik, iki faaliyetin de yetişkinleri her hafta birkaç gün boyunca, bazen bütün gün kamptan uzaklaştırması şeklinde kendini gösteriyor. İki cinsiyetin de yerleşim yerinden eşit derecede uzak kalmaları, çoğu tarımla uğraşan kabile toplumunda sık rastlanan bir durum değil. Bu gruplarda, genellikle, erkeklerden çok kadınların evde kalıp çocuklar, ev işleri, yemek hazırlığı gibi faaliyetlerle ilgilendiği, erkeklerin ise kendilerini gün içinde saatlerce evden uzak tutan işlerle uğraştığı düzenlemelere rastlanır. Erkeklerin sık sık (her gün) evde olmamaları, zor bulunur bir meta olarak algılanmalarına ve sürekli evde olan kadınlara göre daha değerli addedilmelerine yol açıyor olabilir. Eğer bu bağlamda erkekler zor bulunur bir meta ise, onların eve gelmeleri, evde kalanlarınkine göre daha anlamlı bir şeydir; ev sakinleri onların varlıklarına alışık olmadığından rutin ev işlerinde daha çok nüfuza bile sahip olabilirler. !Kung'lar arasında ise kadın ve erkeğin kıtlık değerlerinin eşit, veya neredeyse eşit olduğu öne sürülebilir. Daha önce bu makalede de belirtildiği üzere, ikisi de düzenli olarak köyü terk ediyor ve ikisinin de dönüşü sabırsızlıkla bekleniyor.

!Kung kadın ve erkekleri, akraba ve tanıdıklarının içinde yaşadığı geniş avlama ve toplama arazisi hakkında benzer bilgilere sahipler gibi duruyor. Hem erkekler hem de kadınlar işlerini yapmak için kamptan ayrılıyor ve yiyecek, av ve su arayışında grup hareketlerinden eşit derecede etkileniyorlar. Ancak kısa süre önce /Du/da erkekleri "dışarı"daki dünya hakkında daha fazla bilgi sahibi olmaya başladı çünkü bazı genç erkekler işçi olarak çalışmak için aylar, hatta yıllarını Ghanzi, Gobabis ve Windhoek gibi yerlerde geçirdiler. Kadınların benzer deneyimler yaşaması pek muhtemel değil. Henry Harpending'in (1972) !Kangwa ve /Du/da bölgelerindeki Kung'lar hakkında topladığı demografik bilgilere göre, kadın ve erkeklerin hayatları boyunca işgal ettiği alan farklılık göstermiyor. Örneğin, eşlerinin doğum yerleri ile ebeveyn ve çocuklarının doğum yerlerinin dağılımı her iki cinsiyet için de şu an neredeyse aynı; Bantu'larla hatırı sayılır bir etkileşime girmeden önce de aynıydı.

Ne !Kung'lar arasında ne de !Kung'lar ve komşuları Bantu'lar arasında savaş ve akın durumlarının olmaması hiç şüphesiz kadınların hareket özgürlüğünü de kolaylaştırıyor. Eğer düşman saldırı tehlikesi sık nüksetseydi, !Kung toplumsal düzenindeki, özellikle politik liderlik alanında ama muhtemelen cinsel eşitlikçilik alanında da çoğu özellik tabii ki farklı olurdu (Cinsiyetler arasındaki statü farkını koyultan koşulların, savaş da dâhil, bir tartışması için bkz. Murdock, 1949: 205).

Cinsiyete Dayalı İşbölümü

Kendilerine sorulduğunda, !Kung'lar erkeklerin ve kadınların kendilerine ait işlere sahip olduğunu, çoğu bireysel işleri en azından prensipte cinsiyet bazında algıladıklarını söyleyeceklerdir. Ne var ki pratikte, her iki cinsiyetten yetişkinler diğer cinsiyetten kişilerin yaptığı işleri üstlenmeye şaşırtıcı şekilde is-

tekli görünüyor. Ben, bu cinsiyet sınırlarını erkeklerin kadınlara göre daha çok aşmak istedikleri yönünde bir izlenim edindim.

Bir gün öğleden sonra /Du/da kamplarından birini ziyaret ederken, kendi kulübesini inşa etmekte olan orta yaşlı ve epey oturaklı bir kimse olan Kxau ile karşılaştım. Kulübe inşası genelde kadınların işi olduğu için daha önce hiç böyle bir durum görmemiştim. Meğer Kxau'nın karısı kilometrelerce ötede başka bir yerleşimi ziyaret ediyormuş, yoksa kulübeyi o inşa edecekmiş. Ancak Kxau'nın on yedi yaşlarında olan evlenmemiş kızı da kampta olmasına rağmen, babası işe koyulduktan sonra kulübeyi yapma veya Kxau'ya yardım etme teklifinde bulunmadı. Kxau, kulübeyi hiç yüksünmeden inşa etmeye başladı. Ben de insanların tepkilerini gözlemlemek için özellikle onun yakınında kaldım. Kimse yorumda bulunmadı veya kadınların ne kadar tembel olduğu hakkında bir şaka yapmadı.

Toplayıcılık kadınların işi olsa da erkeklerin de yiyecek topladığı zamanlar oluyor. Bazı evli çiftler beraber mongongo cevizi topluyorlar ama benim gözlemlerime göre, böyle bir faaliyette bulunmaya en yatkın çiftler yaşlı çiftler; bir de birkaç senedir evli olan ancak çocuğu olmayan genç bir çifti gördüm. Su kaynakları kampa yakın, 15-20 dakikalık bir yürüyüş mesafesinde ise, suyun taşınması normalde kadınların işi olarak görülüyor. Ancak, insanlar kamplarını sudan birkaç kilometre uzağa kurmuşlarsa, kampa su taşınmasında erkekler de düzenli olarak görev alıyorlar. 1969 yılının Ağustos, Eylül ve Ekim aylarında kaynaktan beş kilometre uzağa kurulmuş iki /Du/da kampını gözlemledim. Orada hem kadınlar hem de erkekler su taşıyordu. Sadece erkekler birkaç gün süren avlara gidip uzun süre kampta bulunmadıkları zaman, eşleri ailenin geri kalan üyeleri için her gün su taşıyorlardı.

Daha önce, karşı cinsin işlerini yapma konusunda erkeklerin kadınlara göre daha istekli (veya buna alışkın) olduğundan bahsetmiştim. Yiyecek toplama ve su taşıma, erkekleri de kap-

yan kadın işlerinin göze çarpan örnekleri. Erkeklerin avcılık erindeki tekelini açıklayan (hiç şüphesiz geçerli) ekonomik ve rimsel nedenler olsa da (Judith K. Brown, 1970b), etin av ye- ıden kampa taşınması, avcılığın kadınları ilgilendirebilecek ın ama genellikle ilgilendirmeyen bir tarafıdır.

Üç veya dört avcıdan oluşan bir grubun üst üste üç veya da- fazla gece dışarıda kalması, /Du/da avcıları arasında yaygın · durumdur. Çoğu zaman dördüncü veya beşinci günün so- nda aralarından biri kampa gelip bir antilopun öldürüldüğü eti taşımak için yardıma ihtiyaçları olduğu haberini verir. Bu rumda sahada kalan avcılar öldürdükleri hayvanla kalıp, eti- parçalara böler ve kurutarak ağırlık ve hacmini kaybetmesini klerler. Yardıma gelenler hep erkek, sık sık da ciddi olarak av- ımaya başlamamış yaşı büyük gençlerdir. Ben herhangi bir dının etin taşınmasına yardım ettiğini görmedim ve duyma- n.

!Kung'ların kadınların avlanma sahasında bulunmasına dair · yasakları yok. Aksine bir veya daha fazla avcı kamptan akta büyük bir hayvanı öldürdüğü zaman, avcılardan biri mpa gelip kendi ailesiyle diğer avcıların ailelerini geçici bir re kamp kurmak için hayvanı öldürdükleri yere götürecektir. ndilerine bu soru yöneltildiğinde !Kung'lar muhtemelen ka- ılardan doğranmış eti taşımak için yardım istemenin neden gunsuz olacağını anlatacaklardır. Ne yazık ki sahadayken bu ruyu sormak hiç aklıma gelmedi. Bu tür kör noktalar saha ıştırmasının kaçınılmaz tehlikelerinden biri. Kalahari'ye git- emden birkaç ay önce, Profesör Cora DuBois beni bu konuda armış, "Dikkatli ol, gözlemlediğin gelenekler bir süre sonra ıylara bakışını etkileyecek" demişti.

Çocuk Yetiştirme Uygulamaları ve Cinsel Eşitlik

Çocuklar büyürken bir cinsiyeti diğerinden ayıran pek az deneyim yaşıyorlar. Çok küçük gruplarda yaşadıkları için !Kung çocuklarının aralarından seçim yapacak çok az oyun arkadaşı oluyor.[1] Oyun grupları oluştuğunda ise her iki cinsiyetten ve farklı yaşlardan çocukları içeriyor. Heterojen oyun gruplarında oynama alışkanlığı büyük olasılıkla biyolojik cinsel farkların en aza indirgenmesine neden oluyor. Bu farklar, çocukların aynı cinsiyet ve aynı yaştan çocuklarla oynama imkânına sahip olduğu toplumlarda abartılıp pekişebilir.

Çoğu Afrikalı tarım toplumunda çocukların bakıcılık yapması olağan bir uygulama. Diğer çocuklara bakma görevinin daha büyük bir çocuğa (genellikle bir kıza) yüklenmesi, genç yaşta başlayabilen cinsiyet rolü tiplemesinin bir örneği. Bu sorumluluk erkek çocuklarının davranışlarını etkilemezken, kız çocuklarının davranışlarını biçimlendirip sınırlandırıyor. Bir kızın bebek bakıcısı olarak aldığı eğitim, onun gelecekteki rolünü yerine getirirken sergileyeceği performansı ve doğrudan aile ekonomisi için hiç kuşkusuz yararlı; zira kız annesini rutin çocuk bakımı sorumluluğundan kurtarıyor ve onun üretimle ilgilenmesini sağlıyor. Ancak dokuz yaşındaki tipik bir kız çocuğu, küçük bir bebeği taşıyıp ona göz kulak olurken, erkek kardeşleri gibi geniş bir alanda özgürce keşif yapamıyor. Aksine, eve yakın kalmak, daha dikkatli, daha şefkatli, daha narin ve başkalarının isteklerine karşı daha hassas olmak zorunda. Bu şekilde oluşan alışkanlıklar, toplumsal değer taşır, ama benim burada özellikle altını çizmek istediğim bir nokta var: kız çocuklarının erken yaştan itibaren gördüğü bu davranış eğitimi, birçok kül-

[1] /Du/da bölgesinde bir kamp ortalama otuz ila kırk kişiden oluşuyordu. Bunların ortalama on ikisi 14 yaşına kadar olan çocuklardı.

türde yetişkin kadın davranışına damgasını vuran edilgenlik ve sevecenlik kompleksini oluşturuyor.[2]

Doğumların uzun süreli aralarla olması ve yetişkinlerin geçim biçimleri nedeniyle !Kung'lar rutinleşmiş bir uygulama olarak iki cinsiyetten de çocuk yaştaki bakıcıları kullanmıyorlar. Ortalama doğum aralığı yaklaşık 4 yıl. !Kung anneleri her çocuğa uzun ve yoğun bir ilgi gösterebiliyor ve gösteriyor, çünkü dikkatinin tamamını yeni doğan bebeğe vermek zorunda kalmıyor. Böyle anneler diğerleriyle karşılaştırıldığında baskı altında değiller ve çocuk yetiştirme görevlerini başka bir bakıcıya yükleme zorunlulukları da yok. Doğal olarak, büyük çocuklar küçüklerle zaman geçiriyor ve bu süreçte onlara yardım ediyor, ilgileniyor ve onları koruyorlar. Ama bir veya daha fazla ağabey veya ablanın kayda değer bir süre boyunca diğer çocuklara bakıcılık yapması gerekmiyor.

Yetişkinlerin yaptığı işlerin ritmi de çocukların bakıcılığı üstlenmelerini gereksiz kılıyor. !Kung yetişkinleri haftada üç gün çalışıyor ve hem kampta hem kamp dışında bulunabiliyorlar, bu da herhangi bir günde yetişkinlerin üçte birinin, hatta bazen yarısının kampta olması demek. Bu nedenle, hem kendi çocuklarına hem de ebeveynleri kamp dışında olan çocuklara bakabiliyorlar. Büyük çocuklar küçükleri eğlendirmek ve onlara göz kulak olma konusunda yetişkinlere yardımcı olsa da bunu kendiliğinden (ve düzensiz aralıklarla) yapıyorlar, yani belirli bir çocuk veya çocuk grubunun bakımı için sorumluluk duygusuyla yetiştirildikleri için değil.

Bir annenin disipline ihtiyaç duyduğunda çocuklarıyla doğrudan ilgilenmesi, !Kung kadınlarının aile yaşantısındaki itibarını gösteriyor. Kadınların statülerinin babalarının veya kocala-

---

[2] Bakım eğitiminde cinsel farkların kültürlerarası benzerlik ve değişkenliği hakkında bir tartışma için bkz. Barry, Bacon ve Child, 1957; Whiting ve Whiting, 1973.

nının statülerinin açıkça altında olduğu kültürlerde, farklı bir annelik stratejisi mevcuttur. David Landy'nin kırsal Porto Riko'daki sosyalleşme teknikleri üzerine çalışması (1959), Robert A. ve Barbara LeVine'in Doğu Afrikalı Gussi çocuklarına uygulanan eğitim hakkındaki çalışması (1963) ve L. Minturn ve John T. Hitchcock'un Khalapur'daki Rajput'lar arasındaki çocuk yetiştirme teknikleri üzerine araştırmaları (1963), özellikle babasoylu yapıların ve babayerli ikamet kurallarının geçerli olduğu yerlerde, erkeklerin daha yüksek konumunun bir annenin çocuklarını kontrol etme becerisini nasıl kısıtladığını gösteren önemli örneklerdir. Bu anneler, kendi güçlerini vurgulamak adına babayı disiplini sağlayan nihai kişi olarak gösterirler. !Kung kadınları ise "Babana söylerim...!" gibi bir tehdit savurmuyorlar.

!Kung'lar arasında her iki ebeveyn de çocuğu terbiye eder, ancak kadınlar çocuklara fiziksel olarak daha yakın olduklarından bunu daha çok yapıyorlar. Çocuğu terbiye etmesi gerektiğinde anne çocuğunu babanın gazabıyla korkutmuyor. Bu ortamda çocuklar erkek otoritesinden korkmayı veya ona saygı duymayı özellikle öğrenmiyorlar. Aslında, daha sonra açıklanacak sebeplerden dolayı, *her iki* cinsiyetten kişiler otoriter bir tutumdan kaçınıyorlar. !Kung ebeveynleri tarafından kullanılan tipik strateji, uygunsuz davranışa müdahale etmek, çocuğu o ortamdan uzaklaştırmak ve onun zararsız bir faaliyetle ilgilenmesini sağlamaya çalışmaktır.

Bu tür bir disiplin tarzının yetişkinliği de etkileyen önemli sonuçları oluyor. Ebeveynler fiziksel cezalar uygulamadığı ve yetişkinler saldırgan bir tutum sergilemeyip bu tutumu tasvip etmedikleri için, çocukların da açıkça saldırgan davranışları gözlemleyip taklit edecek imkânları olmuyor. Bu durum, toplumdaki yetişkin erkek ve kadınlar arasındaki ilişkilere de yansıyor. Çeşitli kaynaklar, insan erkeğinin (ve insan olmayan türlerdeki erkeklerin) doğuştan kadınlardan daha saldırgan oldu-

ğu fikrini savunan delillerle dolu (Bandura ve diğ., 1961; Hamburg ve Lunde, 1966; Kagan ve Moss, 1962; Sears ve diğ., 1957 ve 1965). Nitekim !Kung'lar arasında hem kadınlar hem de erkekler tarafından ortaya konulan saldırgan davranışlara karşı çok az kültürel tolerans gösteriliyor. Saldırganlık ve hakimiyetin değerli bulunduğu toplumlarda bu davranışlar oransız bir şekilde erkeklerle ilişkilendiriliyor ve kadınlar genelde hedef oldukları için statülerini kaybediyorlar. !Kung kadınları ise bu tür bir cinsiyet rolü ikiliğinde sıkışmış değildirler. Hem erkekler hem kadınlar göreneksel olarak ılımlı bir tutum sergiliyorlar.

Erkeklerin Çocuklarla İlişkisi

Cinsiyet eşitliği ile kadın ve erkek faaliyetlerindeki örtüşmenin bir diğer örneği de erkekler ve çocukları arasındaki ilişkidir. Erkeklerin önemli derecede yüksek statü sahibi oldukları kültürlerde, kadınlar ve çocuklar aile reisinden uzak durarak ve âdetlerin getirdiği şekilde davranarak ona saygı gösterir. Kung babaları ise, tam tersine, çocuklarıyla samimi bir ilişki kuruyor ve onlarla sık sık etkileşimde bulunuyorlar. Babalar ve çocukları arasında rahat bir ilişki geliştiği için çocuklar babalarına stilize bir saygı veya itaat göstermiyorlar. Aslında, bazı çocukların babalarıyla ilişkilerinde yeterli nezaketi göstermemeleri beni ilk başta çok şaşırtmıştı.

Örnek olarak, Kxau'nun en küçük oğlu Kashe'ye kampın diğer tarafından bir şey getirtmeye çalıştığı bir anı aktarabilirim. Kxau, köyün bir tarafında kendinden büyük birkaç adamla birlikte oturuyordu ve oğluna birkaç kez kulübenin içinden tütününü getirmesi için seslendi. !Kung kampları küçük olduğu için Kashe babasını duymuş olmalıydı, buna rağmen duymamazlıktan geldi. Sonunda Kxau oğluna ve yanındaki diğer gençlere dik dik bakarak bağırdı. Kashe ise babasına bakıp şöyle dedi:

"Git, kendin al ihtiyar!" Birkaç dakika sonra Kxau tütünü gidip kendisi aldı ve Kashe'ye hiçbir ters söz söylemedi.

Çoğu baba, küçük bir bebeği acemice kucağında tutsa da, çocuk 9-10 aylık olduğunda sık sık onunla oynuyor, enselerine üfleyerek onunla şakalaşıyor. !Kung kampında akşamüstü ve akşamları bir babayı omzunda 2 ila 3 yaşlarında bir çocukla gezinirken görmek mümkün. Baba sallana sallana dolanıyor, bir kulübeden gelen sigara teklifini kabul ediyor, sonra başka bir yere çöküyor, bir akrabasını hayvan derisini işlerken veya bir aleti onarırken izliyor. Böyle anlarda baba omzundaki çocuğa dikkat ediyor ama arada sırada dengesini düzeltmek dışında ona özel bir ilgi de göstermiyor.

Çocuk bakımında erkeklerin özellikle sakındığı hususlar var. Çoğu, burnu akan bir çocuğun burnunu silmeyi tercih etmiyor. Her iki cinsiyetten de yetişkinlerin aslında böyle bir görüntü karşısında toleransı yüksek. Ancak arada sırada bir baba çocuğunun üst dudağındaki sümüğü görebilir ve karısına "Şunu silsene!" diye seslenir. Erkekler aynı zamanda çocukların dışkılarını temizlemekten nefret ediyorlar. Genellikle anne veya büyük çocuklardan biri dışkıyı yaprak kullanarak temizliyor. Eğer çocuğun kaka yaptığını babası dışında kimse görmüyorsa, o zaman baba karısını çağırıyor.

Grup Büyüklüğünün ve Mekân Düzenlemesinin Cinsiyetler Arası İlişkilere Etkisi

Kung kampları genel olarak oldukça küçük, /Du/da'daki kamplar ortalama otuz beş kişiden oluşuyor, kişi sayısı on yedi ila altmış beş arasında değişiyor. Grupların küçük olması cinsiyet rollerindeki uzmanlaşmanın az olmasıyla ilgili. Bu kamplarda grup yaşantısı ve geçimle ilgilenen sağlıklı yetişkinlerin az sayıda olduğu göz önünde bulundurulursa, cinsiyetler arasında bir karşıtlık (veya cinsiyet temelinde uzmanlaşma) olmaması son

derece pratik bir sonuç doğuruyor. Özellikle yağmur mevsiminde grup büyüklüğü on beş kişiye düştüğünde, yetişkinlerin farklı işlevleri üstlenebilmeleri kaçınılmaz oluyor.

Bir !Kung kampında insanların boş zamanlarında nasıl gruplaştığını gözlemlemek heteroseksüel ilişkinin gayriresmî yapısını anlama konusunda bize yardımcı oluyor. Erkekler ve kadınlar (çocuklar da) küçük gruplar halinde oturuyorlar; konuşuyor, şakalaşıyor, ceviz kırıp yiyor, tütün içiyorlar. Bireyler bu ortamı bozmadan ve dikkat çekmeden bu grupların arasından geçiyor. Genelde kadınlar ve erkekler özgürce, pek farkında olmadan ve eğer yanlış bir şey yapıyor olsalardı hissedecekleri bir rahatsızlık olmadan etkileşimde bulunuyorlar.

Eğer cinsiyetler arasında dikkat çeken bir karşıtlık dı, !Kung kamplarındaki düzen ve mekân kullanımında bunun bir ifadesini görmeyi beklerdik. Ancak, bir bireyin cinsiyetine bağlı olarak köyün çeşitli yerlerine girmesini engelleyen hiçbir kural veya kısıtlama yok. Yerleşim alanının çok küçük olması bu tür bir sembolizmi olasılık dışı bırakıyor.

!Kung kamplarının küçüklüğü ve samimi, iç içe yaşam tarzı bir yabancıya, özellikle bir Batılıya boğucu gelebilir.[3] Esasen (bizim standartlarımıza göre) büyük bir oda kadar olan bir alanı otuz ila kırk kişi paylaşıyor. Her biri evli bir çifte ait olan çimden yapılmış kulübeler elips şeklinde dizilmiş. Bunlar birbirlerinden sadece 1-2 metre, tam karşılarındaki kulübelerden ise yaklaşık 10-15 metre uzaklıkta. Günlük yaşam, her şeyin bir bakışta görülebilir nitelikte olduğu bu küçük ve açık alanda devam ediyor. Çoğu kampta, kampın iki ucunda oturan insanlar normal tonla sohbet edebiliyorlar. Böyle bir düzenleme kadın ve erkeklerin nasıl çekinmeden temasta bulunduğunu açıklıyor. Cinsiyet rollerinin ve ayrıcalıklarının her iki cinsiyet için de

[3] !Kung kamplarındaki insan yoğunluğu hakkında bir tartışma için bkz. Draper, 1973.

özellikle tanımlandığı diğer toplumlarda, genellikle insanların iletişimini kontrol etmeye yarayan mimari düzenlemeler oluyor: duvarlar, çitler, ayrı uyku ve/veya yemek yeme düzenleri, sadece bir cinsiyete ait alanlar vb.

Özetle, bu avcı ve toplayıcı grupta çoğu temel düzenleyici özellikler, erkekler ve kadınlar arasında rahat ve eşitlikçi bir ilişki kurulmasına katkıda bulunuyor. Kadınların geçim için üstlendikleri rol, grubun yaşamını devam ettirmesi için gerekli olduğu gibi, kadın için de tatmin edici. Burada sunduğum açıklamalar, eşitlikçi ilişkilerin doğal ve mantıklı bir sonuç olarak belirdiği bir çerçeveyi ortaya koyuyor. Ancak kadınların nüfuzu ve ellerinde bulundurdukları kontrol ile ilgili olarak burada cevabını bulmayan başka konular da mevcut. Karar oluşturma sürecindeki etkileri bunlardan biri. Liderlik ve otorite, grup düzeyindeki toplumlarda ve özellikle !Kung'larda genel olarak araştırılması zor konular. Yine de, benim bu soruya cevap verecek yerim olmasa da, grup ve aile yaşantısında kararları kadınların mı erkeklerin mi aldığı sorusu ampirik bir soru olarak orta yerde duruyor. Kadınların nüfuz ve iktidarı ile ilgili diğer konular, evlilik ilişkileri, evlilik dışı ilişkilere erişim, genç kadınların ilk kocalarının kim olacağının kararında etkileri, yaşa bağlı olarak kadınların nüfuzunun değişmesi vs.[4] Benim bildiğim kadarıyla, bu konular hakkında !Kung'lar arasında sistematik bir araştırma yapılmadı.

Mahopa'daki Yerleşik !Kung'lar

Daha önce de belirttiğim gibi, saha araştırmamı Kuzeybatı Botswana'nın /Du/da ve !Kangwa bölgelerinde yaptım. İkinci

---

[4] Bu konulardan bazılarını Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (Harvard University Press 2000; Türkçe çevirisi: *Nisa-Bir Kung Kadınının Yaşamı ve Sözleri*, İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2003) adlı kitabında ele alıyor.(ç.n.)

yerde de /Du/da'da çalılıklarda yaşayan Kung'ların toplumsal yaşantı hakkında yaptığım araştırmaya benzer bir çalışma yaptım. /Du/da su kaynağına yaklaşık 110 kilometre uzaklıkta olan !Kangwa bölgesi içerisinde vadideki kalıcı su kaynaklarından biri olan Mahopa'da çalıştım. Bu çevrede, üçü çalışmamın odağı olan birkaç yerleşim yeri vardı. Bu üç yerleşimde neredeyse sadece !Kung'lar yaşıyordu. (Burada yaşayan elli kişiden sadece biri !Kung değildi. Orta yaşlı bir Tswana olan bu adam, !Kung bir kadınla evliydi.)

Mahopa "kuyusu," yağışlı sezonda küçük bir havuz oluşturuyor, kurak sezonda ise çamurlu, killi bir hendeğe dönüşüyor. Mahopa'da yaşayan yüz insanı ve hem !Kung'ların hem de Kung olmayanların sahip olduğu envai çeşit evcil hayvanı beslemek için yeterli bir su kaynağı yaratmak için kurak sezonda insanlar düzenli olarak bu hendeği kazıyorlar. Mahopa, Kangwa bölgesindeki !Goshi, !Ubi, !Kangwa ve !Xabi gibi diğer yerleşim yerlerine şu yönleriyle benziyor: kalıcı bir su kaynağı sadece yakın çevrede mevcut; Tswana ve Herero kabilelerinden Bantu dilini konuşan göçebe çobanlar ile !Kung'ları içeren karışık bir nüfusa sahip. Bu su kaynaklarının her birinin etrafında çeşitli köyler bulunuyor. Bazılarında sadece !Kung olmayanlar, bazılarında sadece !Kung'lar, bazılarında ise karışık bir nüfus yaşıyor.

Mahopa'daki alan araştırmam için hem !Kung hem de Bantu'ların yaşadığı köylerden özellikle kaçındım çünkü yerleşik hayatın çalılıklarda gözlemlediğim yaşam biçimi üzerindeki etkilerini incelemek istiyor, !Kunglar ve Bantular arasındaki ilişkilerle doğrudan ilgilenmiyordum. Bazı yönlerden (özellikle keçi çobanlığı ve tarımsal ürün yetiştirme konusunda) çobanlar, yerleşik !Kung'ların geçim uygulamaları için tabii ki bir model oluşturuyor.

Bu tartışmada, Bantu cinsiyet rollerinin !Kung'lardaki cinsiyet rollerini, özellikle eşitlikçilikten uzaklaşacak şekilde etkile-

yip etkilemediği sorusunu cevaplamayacağım. Bu konunun uygun bir şekilde ele alınması, (özellikle) Herero'ların toplumsal düzeni ve !Kung-Bantu kültürel etkileşim dinamikleri hakkında benim sahip olduğumdan çok daha fazla bilgi gerektiriyor. Hem !Kung'ların yerleşik hayata geçiş sürecini bütün yönleriyle açıklamak hem de cinsiyetler arasındaki statü ilişkilerindeki değişiklikleri yaratan ya da bunlara eşlik eden etmenleri anlamak için bu konu önemli bir araştırma sorusu olarak geçerliliğini koruyor. Ben burada incelememi, yerleşik !Kung'lar ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerde göçebelikten yerleşik hayata geçiş sonrası ortaya çıktığı gözlemlenen değişimlerden bazıları ile sınırlandırıyorum.

Yerleşikliğin Cinsiyet Eşitlikçiliğine Etkisi

Basitçe ifade etmek gerekirse, benim izlenimim çalılık ortamında var olan cinsel eşitlikçiliğin yerleşik !Kung köylerinde kesinlikle zayıfladığı yönünde. Statü eşitsizliğinin bariz bir göstergesi Mahopa'da cinsiyet rollerinin çok daha kesin bir şekilde belirlenmiş olması ve aynı zamanda kadınların yaptığı işlerin erkeklere "yakışmayacağı" algısı. Çalılıklarda yetişkinlerin üstlendiği roller bir nebze cinsiyete dayalı olsa da -avcılığı yalnızca erkekler yaparken toplayıcılığı öncelikli olarak kadınlar üstleniyorlar- erkekler normalde kadınlar tarafından yapılan bir işi üstlendiklerinde itibarlarını kaybetmiyorlar. Ama Mahopa'daki yerleşik köylerde, kadınlar tarafından yapılması gereken işleri bir erkeğin yapmasının erkekliğe uygun olmadığı hissi kesinlikle mevcut. Az sonra vereceğim örnek bu durumu açıklıyor ve topluluğun (erkekler değil) kadınlar üzerinde nasıl toplumsal baskı kurduğunu gösteriyor.

Üç Mahopa köyünün en büyüğünde, on altı yaşında !Uku adında evli bir kadın, otuz yaşındaki kocası /Gau'yla birlikte yaşıyordu. !Kung kadınlarının yaptığı çoğu ilk evlilikler gibi, bu

ilişki de bir süredir iyi gitmiyordu. Memnuniyetsizliğin birincil kaynağı kadının ondan beklenen normal ev işlerini yapmayı reddetmesiydi. Kocası da karısının ev için su taşımayı reddettiğini söyleyerek alenen söyleniyordu. O günlerde !Uku pek asık suratlıydı. Kocasını görmekten kaçınıyor, onunla yatmayı reddediyordu. Evli çiftler arasındaki bu tarz soğukluklar benim tanıdığım !Kung'lar arasında sıradışı değil. !Kung gelinleri düzensiz, işbirliğine kapalı ve hırçın olma konusunda pek meşhurlar. Her ne kadar eşlerinden 5-10 yaş daha büyük olsalar da, genç kocalar ilk evliliklerini devam ettirebilmek için fazla asabi davranıp duygusal anlamda donanımlı olmayabiliyorlar. Hatta !Kung'lara ait, yeni evli eşlerden biri veya ikisi ev hayatını baltaladığı zaman mutlaka söylenen bir deyim var: "*Debi !oa kxwia //wa*", yani "Çocuklar evliliği bozar."

Bahsettiğim Mahopa çiftindeki farklı özellik ise adamın sorunu gereğinden fazla uzatmasıydı. /Gau karısını uluorta azarladı ve kadının akrabalarına onu "utandırarak" doğru davranmaya teşvik etmelerini söyledi. Ben çalılıkta bu duruma benzer bir olayla karşılaşmamış olsam da, tahminim, orada adamın sessizce söyleneceği, omuz silkeceği, karısı su getirmiyorsa, o zaman ya kendi suyunu kendi taşıyacağı ya da arkadaş ve akrabalarının suyunu kullanacağı yönünde. Koca, karısının kendisinin eve hiç et getirmediğinden yakınmaya başlamasına dek bekleyebilir ve ona cevap olarak, bütün gün avlanıp bir de kendi suyunu kendisinin getiremeyeceğini söyleyebilirdi.

Ben Mahopa'da yaşamaya başlayıp bu evli çiftin sorunundan haberdar olduktan sonra, köydeki yaşlıların, çifti bir arada tutmak için çalılıktakilerin normalde yapacağından çok daha fazla çaba sarfettiğini düşündüm. Çalılıklarda, genç çiftin yakınları onları bir arada tutmak için ancak bir noktaya kadar uğraşacaklar, ama eğer bireyler yanlış kişiyle evlendiklerini düşünüyorsa, o zaman onları bir arada tutmaya yarayacak çok az argümanları olacaktı. Genç çift boşandığı zaman ise (sıkça görül-

düğü üzere), kimse pek bir şey kaybetmeyecek, ekonomik değeri olan bir mülkiyet el değiştirmiş olmayacaktı vs. Eğer eşlerden ikisi de (kendi akrabalarıyla) kendi yollarına giderse, bu durum düzenli olarak değişen yerleşim biçiminde özel bir aksamaya yol açmayacaktı.

Mahopa'da ise, çiftin birbiriyle anlaşması için kurulan baskıyı açıklayacak daha büyük siyasi etmenler iş başındaydı. İki eş de farklı şekillerde, üç köyün en büyüğündeki en önemli çiftle ilişkiliydiler. !Uku, köyün "sahibi" olarak anılan adamın dolaylı yoldan "yeğen"iydi. !Uku'nun kocası /Gau ise köyün "sahibi"nin karısının erkek kardeşiydi. Bu daha yaşlı ve etkili çiftin köylerinde kalıcı olacak yaşayacak insanlar çekmeleri gerekiyordu. !Kangwa bölgesindekiler diğer !Kung'lara göre fazlasıyla "ilerici" idiler. Sürülerle ilgilenen çeşitli Bantu kamplarında birçok yıl yaşamış, deneyim edinmiş, şimdi de tarım ve hayvancılıkla geçinen yerleşik bir !Kung topluluğunu sürdürme çabası içindeydiler. Köylerinin elemana ihtiyacı vardı, /Gau ve !Uku da, teoride, yaşları ve akrabalık bağlantılarından dolayı köy için ideal üyelerdi.

Bizim için burada önemli olan nokta bazı nüfuz sahibi kişilerin evliliğin başarısında menfaati olması ve toplumsal eleştirinin çoğunun erkeğe değil, kadına yöneltilmiş olması. Bu yerleşik düzende, boşanma olması hâlinde birkaç kişi birden çok şey kaybedecekti. Köy "sahibi" ve karısı için çiftin boşanmaları iki genç insanın köyü terk etmesi anlamına gelebilir. Daha önce belirtilen nedenlerden dolayı bu arzu ettikleri bir sonuç ğil. !Uku'nun aynı köyde yaşayan ebeveynleri için ise, eğer kızları "toprak sahibi kadın"ın erkek kardeşinden boşanırsa, o zaman köydeki varlıkları da tehlikeye girebilir.

Toplumsal baskı çoğunlukla !Uku'ya yapılıyorduysa da, bu baskılar istenilen etkiyi sağlamadı. !Uku'nun annesi bana bir gün kendi kızından nefret ettiğini, onun davranışlarını değiştirmeye çalıştığını, ama !Uku'nun inatçı olduğunu ve ona küfür

bile ettiğini söyledi. Bu sırada !Uku da sanki kocasının damarına basmak için özellikle çaba sarfediyordu. Annesini ciddi derecede incitmişti ve davranışları hiç de iyiye gitmiyordu. Örneğin, on altı yaşında olmasına rağmen, her gün saatlerce yedi, dokuz ve on yaşlarında kız çocuklarıyla birlikte bebeklerle oynuyordu. Beraber çalıştığım çalılık gruplarında (hem evli hem bekâr, yaklaşık !Uku'nun yaşlarında) beş ergen kadınla zaman geçirmiştim, ancak hiçbirini bu kadar uzun süre ve bu kadar benimseyerek bebeklerle oynarken görmemiştim.

Yerleşik düzende insanların mekâna ve beraber yaşadıkları insanlara karşı daha farklı bir bağlılıkları var. Dayanıklı bir ev inşa etmeye, birkaç keçi büyütmeye, tarlaları zararlı otlardan ayıklayıp ekmeye ve hasat ettikleri ürünleri işleyip saklamaya zaman ve enerji harcadıkları için, bir bireyin sırf köydeki başka biriyle anlaşamıyor diye bu kaynakları geride bırakıp gitmesi pek kolay değil. Bahsettiğim çift de ne kaybedeceklerinin farkındaydı; lider çiftin komşulara ve köylerinde yaşayan insanlara ihtiyacı vardı, sadece ekonomik işbirliği amaçlı değil, aynı zamanda çevrelerinde sabit bir yerleşimi yaratacak refakati de istiyorlardı.

Benim gözlem yaptığım sırada mutsuz evlilik devam etti; ne bir çözüm vardı ne de sonuç olacağına dair bir ipucu. İki taraf da terk etmeye hazır değildi sanki, bu nedenle içinde bulundukları zor durum daha da büyüdü ve köydeki diğer insanları etkilemeye başladı. Bense niye en çok eleştirinin kadına yöneltildiğini bir türlü anlayamadım. On altı yaşındaki bu kadın kocasından en az on beş yaş küçüktü (ki bu !Kung çiftlerinde görülenden daha büyük bir yaş farkıdır) ve genç olduğu için belki de kocasına göre daha kolay bir hedef tahtası oldu. /Gau'nun çabuk sinirlendiği ve ne yapacağının belli olmadığı herkesçe bilinirdi. Bu nedenle konuyla ilgili taraflar onu anlaşmaya varmaya teşvik etmekten çekinmiş olabilir. Muhtemelen bu tür bir evlilik, yerleşik olmayan !Kung gruplarında çok farklı yaşanır, değişik

bir hikâyeye sahip olurdu. !Uku kocasını çoktan terk etmiş olur ve büyük ihtimalle tekrar evlenmeden önce bir iki senesini erkeklerle rastgele flört ederek geçirirdi.

Çocukluk Uygulamaları ve Yetişkin Cinsiyet Rollerinin Daha da Ayrışması

Daha önce çalılıkta yaşayan topluluklarda her iki cinsiyetten çocukların çok benzer çocukluklar yaşadığından bahsetmiştim. Kız ve erkek çocuklar aynı ölçüde az iş yapıyorlar. Benzer nedenlerle hem erkek hem de kız çocukların kendi cinsiyetlerinden yetişkinlerle beraber yiyecek aramaya gitmeleri özellikle teşvik edilmiyor. Bazen çocuklar kadınlarla birlikte toplayıcılık yapmaya gidiyorlar (özellikle kadınların içme suyu taşımak zorunda olmadıkları yağmur mevsiminde), ama yaklaşık on iki yaşına kadar, çocuklar annelerinin toplayıp taşıdığı yiyeceğe pek katkı sağlamıyorlar. Ancak çocuklar bu gezilerde kendileri için yiyecek topluyor ve yiyorlar.

Yerleşik hayatta da çocukların epey boş zamanı oluyor ama yetişkinlerin çocuklara bakış açısı değişiyor, artık ya potansiyel ya da gerçek bir işçi muamelesi görüyorlar.[5] Örneğin erkek çocukların hayvan bakımına yardım etmesi bekleniyor.[6] Gündüz hayvanlara çobanlık yapmıyorlar ama günbatımında köyün çevresindeki hayvanları toplayıp ahıra girmelerini sağlamaları gerekiyor. Bu üç Mahopa köyünün her birinde özellikle bu çobanlık işleri için sorumlu olan bir erkek çocuğu vardı. En büyük köyde başka çocuklar da vardı ve bu gençlerden sık sık yardım

---

[5] Barry, Child ve Bacon'ın yaptığı kültürlerarası çalışma (1957) bu durumun, üretim fazlasının çok olduğu toplumların genel bir özelliği olduğuna dikkat çekiyor.

[6] Erkek çocuklarla sorumluluk geliştirilmesini sağlayan etmenlerin bir tartışması için bkz. Whiting ve Whiting (1973).

etmeleri isteniyordu. Kız çocuklarından ise böyle bir yardım beklenmiyordu, onlar da böyle bir katkıda bulunmuyordu.

Erkek çocuklarının yaptığı çobanlık işinin önemli bir özelliği, onları köyden ve yetişkinlerden uzaklaştırması ve bir başına bırakmasıdır. Kız çocukları için ise benzer bir durum söz konusu değil. Eğer daha yaşlı kadınlarla beraber su kaynağına gitmiyorlarsa, ya köyün içinde ya da yakınlarında kalıyorlar. Bu gibi durumlarda hızlı adımlarla kaynağa yürüyor, kovalarını dolduruyor ve yine çabucak köye dönüyorlar. Erkek çocukları ise, tam tersine, hayvanları su kaynağına götürüyor ve orada oyalanıyorlar. Herero erkekleri kuyuya hayvanlarını getirdiği ve Herero ve Tswana kadınları burada sık sık çamaşır yıkadığı için, !Kung erkek çocukları da bu grupların yanında zaman geçiriyor, onları dinliyor ve gözlem yapıyorlar. Hiç şüphesiz, bu gibi deneyimler !Kung erkeklerinin Bantu dillerine kadınlara göre daha iyi hâkim olması ile orantılı. Bu tecrübeler, erkek çocuklarının geniş !Kangwa bölgesi hakkında erken yaşta ve daha fazla bilgi sahibi olmasını sağlıyor ve onlara hem bölgede hem de bölge dışında hareket etmek için güven veriyor olmalı.

Kadınlar ve kız çocukları daha kısıtlı alanlarda, sadece kendi köyleri ve komşu köylerde yaşıyor gibi duruyor. Mahopa kadınları yabani bitki topluyor ama bunu pek de sık yapmıyorlar. Çalılıkta yaşayan kadınlarla karşılaştırıldığında köye çok daha yakın bir alanda ve daha kısa bir süre boyunca toplayıcılık yapıyorlar.

Mahopa kadınları genellikle evden pek çıkmıyor; daha meşguller ve zamanlarının çoğu ev işleriyle geçiyor gibi gözüküyor.[7] Bunda çeşitli faktörlerin etkisi var. Yerleşik hayat koşullarında beslenme biçimi toplayıcılarınkine göre daha az çeşitlik

---

[7] Ne yazık ki çalışma sürem boyunca yetişkinlerin işleriyle ilgili sistematik bilgiyi sadece /Du/da'da topladım, yerleşik !Kung köylerinin diğerlerinde değil.

gösterse de, yemek hazırlama işi daha karmaşık. Tohumlar ve balkabakları tarlalardan getiriliyor raflara dizilip kurutuluyor. Sorgum ve mısır öğütülüyor; balkabağı ve kavunların kabuğu soyuluyor, yemeden önce kaynatılıyor. Kadınlar yemek pişirme işinin büyük bir kısmını yapmakla kalmıyor, aynı zamanda kurutma ve saklama işleriyle de ilgileniyorlar.

Yerleşik düzendeki köylülerin sahip oldukları eşyaların çeşitliliği çalılıkta yaşayan !Kung'lanınkine göre daha zengin. İnsanlar daha fazla eşyaya ve daha iyi konutlara sahip olduğu için, bunların hepsinin bakımı için daha fazla zaman ve enerjiye ihtiyaç var. Örneğin, konutlar çalılıktakilere göre daha kalıcı. Fidan, çubuk ve çimlerden yapılan geleneksel evlerin yerini Mahopa'da yuvarlak, saman çatılı, çamur duvarlı evler alıyor. Bir kez yerleşik hayata geçildiğinde, daha iyi ve daha kalıcı barınakların inşa edilmesi mantıklıdır. Aynı zamanda, köy ve civarında evcil hayvanların olması, sazdan yapılma evlerin ya bir barikatla korunması gerektiği ya da hayvanların gelip evleri yiyeceği anlamına geliyor. Çoğu insan sürekli hayvanları kovalamak yerine, çamur ve gübreden toprak evler yapmanın ve onları hayvanların yiyemeyeceği bir kapıyla kapatmanın daha kolay olduğunu düşünüyor. Bu yapılar daha iyi barınak sağlasa da bakımları daha zor. Kadınlar düzenli olarak iç duvarları düzleştiriyor, yeni katmanlar döşüyorlar. Erkekler de evde bazı bakım işlerini, daha çok çit çekme, dam onarma ve rutin olmayan diğer işleri üstleniyorlar. Çalılıkta yaşayan erkekler kendi haneleriyle bütünleşmiş iken Mahopa erkekleri tam tersine hanelerinin çeperinde kalıyorlar. İleride bu konuya tekrar değineceğim.

Mahopa'daki yetişkin kadınlar daha fazla uzmanlık ve zaman isteyen, onları haneye bağlayan işler yapıyor, kendi kızlarını da bu işlere dâhil etme konusunda istekli davranıyorlar. Erkek çocuklarının çobanlık işleriyle karşılaştırıldığında, kız çocuklarının düzenli bir işi olmasa da, anneleri onlara sık sık tahıl dövme, mızırdanan bebeği ortamdan uzaklaştırma, çamur

yapmak için akkarıncaların oluşturduğu tepelerden toprak taşıma gibi küçük görevler veriyorlar. Küçük kızlar genellikle annelerinin yakınlarında bulundukları için bu emirlere muhatap oluyorlar. Oğlan çocukları ise ya (daha önce anlatılan işler için) köyden gitmiş oluyor ya da göz önünde olsalar bile, annelerinden yardımları kolayca istenmeyecek kadar uzakta duruyorlar.

Daha önce çalılıkta yaşayan erkekler ve kadınların, görevlerinin yer ve sıklığındaki benzerliklerden dolayı hanelerinden eşit derecede uzakta kaldıklarını belirtmiştim. Bu Mahopa'lar için pek geçerli değil. Kadınlar zamanlarının çoğunu köyde geçiriyor, işlerinin çoğunu burada yapıyor, toplayıcılık için az zaman ayırıyorlar. Kadınlar evde daha fazla vakit geçirdiği için de Mahopa erkekleri gitgide evde daha az bulunuyorlar. Rutin olmasa da, daha önce belirtildiği gibi erkeklerin de köyde üstlenmeleri gereken görev ve sorumlulukları var. Yaptıkları işlerin çoğu onların sık sık köyün dışında olmalarını gerektiriyor. Hayvanları su içmeye götürüyor, keçilerden biri yavruladığında, oğlağın kaybolmadığından veya anne keçi tarafından reddedilmediğinden emin olmak için otlayan sürüyü izliyorlar. Ekim sezonu geldiğinde, erkekler tarlaları otlardan ayıklıyor, hayvanların girmelerini önlemek için çit çekiyorlar. Bazı erkekler de !Kangwa vadisindeki başka yerlerde yaşıyor, burada Bantu işverenler için ücretli işçilik yapıyorlar.

Erkeklerin hanede bulunmamasının aile yaşantısı veya cinsiyetler arasındaki ilişkilere ne gibi etkileri olduğunu tam olarak anlatmak zor. Yerleşik bir hayat süren erkeklerin faaliyetleri kadınlarınkinden sadece biçim olarak değil, aynı zamanda içerik olarak da farklı. Bu erkekler evden sık sık ayrı kalıyor, geniş bir alanda geziniyor ve diğer (egemen) kültürel gruplardan insanlarla daha sık etkileşime geçiyorlar. Kendi köylerinde bir otorite ve çokbilmişlik havasıyla dolaşmaları, onları kadın ve çocuklardan ayırıyor. Örneğin, arada sırada !Kangwa bölgesinde herkesin dikkatini çeken bazı olaylar oluyor. Mesela, !Xabi'deki

Tswana reisine hukuki bir dava açılmıştı. Öğleden sonraları sık sık !Kung köylerinin birinde birkaç !Kung ve bir veya iki Herero erkekten oluşan gruplar gördüm. Bunlar oturmuş, Bantu dilinde konuşarak bu olayı tartışıyorlardı. Kadınlar ise hiçbir zaman bu sohbetlere katılmadı, çocuklar da bu toplantılardan kaçınıyor gibiydi.

Bu hadiselerden benim anladığım şey, Mahopa'da siyasi işlerle kadınların değil, erkeklerin ilgilendiği yönünde. Kadınların neden ve nasıl "görevden uzaklaştırıldığı" (en azından çalılıklardaki nüfuzlarıyla karşılaştırıldığında) pek açık değil. Çalılıklarda kaldıkları süre boyunca /Du/da insanlarının farklı kültürel gruplarla irtibatları nadir ve kısaydı. Eğer gruplar arası ilişkilerde erkeklerin doğal olarak politik temsilciler olduğunu farz edersek, o zaman /Du/da'daki ortam erkek rolündeki bu potansiyeli ortaya çıkarmıyor. Mahopa'da üç farklı kültürel grup birbiriyle karışıyor. Daha önce de belirtildiği gibi, !Kung erkekleri kadınlara göre daha bilgili, bu nedenle !Kung'ların diğer gruplarla etkileşime geçmeleri gerektiğinde, ön saflarda yer alanlar da çoğunlukla erkekler oluyor.

Çalılık Yaşantısında Mekân ve Mahremiyet Düzeni

Tekrarlamak gerekirse, çalılıklarda kurulan köyler daha küçük, daire şeklinde, açık ve iç içe. İnsanların yalnız kalabilecekleri özel alanlar olmadığından kamptaki herkes diğer herkesi sürekli görebiliyor (ve çoğunlukla duyabiliyor). Gece olduğunda bile insanlar açık alanlarda kalmaya devam ediyor; ya tek başlarına ya da aileleriyle birlikte kulübelerinin hemen yanındaki ateşin başında uyuyorlar (Draper, 1973). Başka bir yazımda !Kung eşitlikçiliğinin ve paylaşım sorumluluğunun birbiriyle ilintisinin tesadüf olmadığını ileri sürmüştüm. Toplumsal baskının yoğunluğu mahremiyetin olmamasıyla birleşince eşya biriktirme tutkusu da bireyler için, en azından grupla yaşamaya devam

etmek isteyenler için imkânsız hâle geliyor. Çalılıklardaki köy mekânının yapısının, kültürün birbiriyle uyuşan ama birbirinden ayrılmaya da meyilli diğer yönleri için bir "kilit" işlevi gördüğünü öne sürüyorum. !Kung değerlerinin fiziksel şiddete, öfkeye ve bireylerin statü, maddî refah ve rekabet bakımından sıralandırılmasına aykırı düştüğü doğru olsa da, toplumsal faaliyetlerin gerçekleştiği bağlam, bu değerlere ters düşecek herhangi bir hareketin grup tarafından hemen fark edilmesini mümkün kılıyor. Herhangi biri veya herkes çeşitli negatif pekiştirme yolları uygulayıp antisosyal davranışları engelleyebiliyor.

Belli ki kesintisiz bir sosyalleşme süreci !Kung'lara özgü değil. Hepimiz yaşantımızda çevremizdeki insanların hayatlarımızı biçimlendirdiğine tanık oluyoruz. Benim !Kung'lar hakkında üstünde durmak istediğim durum, bu küçük, ilişkilerin yüz yüze yaşandığı toplumda insanların dürtü, duygu durumu ve (neredeyse her) hareketini birbirinden ayırmanın daha zor olduğu. Bizim yaşantımızdan farklı olarak Kung'lar, vuku bulan bilgi değişiminin doğrudan farkında olmasalar da, sürekli olarak çevredekileriyle iletişim halindeler.

!Kung'larda sürekli bir sosyalleşme potansiyeli var; eğer bu süreç benim bahsettiğim şekillerde işliyorsa, bunun avcı-toplayıcılar arasındaki cinsel eşitlik üzerinde birden çok etkisi olmalı. Benzer teknoloji, ekonomi ve yerleşim biçimlerinin toplumsal faaliyetler için en azından şeklen benzer ortamlar yarattığı, ama erkek ve kadın statülerinde aynı eşitliğin sağlanmadığı diğer topluluklarla ilgili geniş bir literatür mevcut (özellikle Avustralyalı Aborjinler) (A. Hamilton, 1970; Hiatt, 1970; Peterson, 1970; White, 1970; Hart ve Pilling, 1960). !Kung'ların durumunda, kadınlar için ileri derecede özerklik sağlayan ve erkeklerin kadınlar üzerinde üstünlük kurmasını dolaylı veya dolaysız olarak engelleyen çeşitli etmenler var gibi. Cinsel eşitlikçiliğin, sistemin *içindeki* nedenlerden kaynaklandığını "açıklamak" için -yani !Kung yaşantısının gerçekleri göze alındığında eşitlik-

çiliğin mantıklı bir sonuç olduğunu göstermek için- bu etmenlerin bazılarını az önceki tartışmada belirttim.

Normatif sistemin *dışındaki* etmenlerin bakış açısından ise, bu insanlar arasında neden eşitlikçi ve karşılıklı bir bağlılığın hüküm sürdüğünü açıklayan başka bir sav sunulabilir. Avcı ve toplayıcı !Kung'lar tarafından kullanılan kaynakların yapısı ve dağılımı !Kung grupları içindeki ve gruplar arasındaki olası rekabet için dolaylı sonuçlar doğuruyor. Sebzeler ile hayvanlardan elde edilen besin çalılıklarda yetersiz ve düzensiz bir dağılıma sahip. Bu özellikle Doğu Afrika ve Kuzey Amerika Buz Denizi'nde yaygın olan büyük sürüler arasında düzensizce gezinen büyük antiloplar için geçerli. Bu gibi koşullarda, kişinin avlanma başarısı beceriye olduğu kadar şansa da bağlı. En iyi !Kung avcıları bile, bazen av hayvanı bulunmadığını ve ok ve yay avcılığında yaklaşılarak yapılan türde avlanmaya koşulların izin vermediğini açıkça söylüyorlar. Sonuç olarak da tek bir birey hiçbir zaman başarılı olup olamayacağından emin olamıyor; bundan dolayı da etin paylaşılması bir tür toplumsal güvence oluyor. Kişi bugün elde ettiği şeyi yiyeceği olmayanlara dağıtırken, şanssız günlerinde diğerlerinin ona yiyecek vereceğini bilerek kendini güvence altına almış oluyor. Aslında et paylaşımı hakkındaki kuralların !Kung kültüründeki en önemli değerleri oluşturması hiç de şaşırtıcı değil. Benim tahminime göre, erkeklerin sürekli en önemli varlıktan (etten) mahrum bırakıldığı ve böylece diğerleriyle eşitlendiği bir sistemde, erkekler arası rekabet olasılığı da ortadan kalkmış oluyor. Katı paylaşım ahlakı, daha önce bahsedilen kişiler arası saldırganlığa karşı gelen değerlerle birleşerek, erkeklerin kavgacı davranışını kontrol altına alıyor, böylece kadınların bağımsızlık ve nüfuz sahibi olmasına da altyapı hazırlıyor.

Yerleşik Köylerde Mekân ve Mahremiyet Düzeni

Yerleşik köylerde mekân düzeni ve mahremiyet olgusu ilginç değişikliklere uğramış. Çalılıktaki dairesel ve kapalı yerleşim biçiminin tersine, yerleşik köyler genelde bir hilâl şeklinde kurulmuş, evler birbirinden uzaklaşmış ve hane mahremiyeti özellikle maddi refah elde etmiş aileler için büyük ölçüde artmış. Evler birbirinden daha uzak olduğu için, köydeki mekânların toplumsal açıdan kullanım şekli de farklılık gösteriyor. Birbiriyle etkileşen insan grupları arasındaki ortalama uzaklık da artmış. İki kişinin, tamamen farklı bir şeyle uğraşan insanların yanında sohbet etmelerinin veya başka bir işle uğraşmalarının çok yaygın olduğu çalılık ortamının aksine, yerleşik köylerde farklı etkinlikler için belirli alanlar oluyor.

Mahopa'da yaşadığım dönemde, bazı aileler çoktan çamur duvarlı evlerine taşınmış iken, bazıları da ottan yapılmış kulübelerden Bantu tarzı evlere geçiş yapıyorlardı. İnşası bitmiş kulübelerde oturanlar, evlerinin çevresine kütükten bir çit çekiyordu, bunun için 1,5-2 metre uzunluğunda ince kütükler veya sırıklar yaklaşık 5 santimetre aralıklarla toprağa çakılıyordu. Bu çitler haneleri çevreleyip bir avlu oluşturuyor. Evlerin yapısı ve yerleşim düzeninin değişmesi ve çit kullanımına geçilmesi ile mahremiyet de bariz bir şekilde artıyor.

Yerleşik hayata geçmiş köylülere neden çit çektiklerini sorduğumda genellikle aldığım cevap amaçlarının evcil hayvanları insanların yaşam alanından uzak tutmak olduğu yönündeydi. Özellikle keçiler evlerin içine giriyor, yemekleri yiyor, tencereleri devirip çıkıyorlar. Dışkıları sineklerin artmasına sebep oluyor ve sorun yaratıyor. Eğer evcil hayvanlar yeni bir inşa tarzını zorunlu kılıyorsa, evlerin kalıcı ve ferah olması, birbirinden ayrık ve yan yana dizilmesi ve etrafına çit çekilmesi de toplumsal etkileşimin şeklini değiştiriyor. Çalılıklardaki insanların yaşam tarzına tamamen yabancı olacak bir şekilde, köyün içinde insan-

ların kabul ettiği ve yönettiği dâhilî sınırlar var. Çalılıkta insanlar birbirlerini görebiliyor ve diğer insanlara etkileşime geçmenin uygun olup olmayacağına çeşitli şekillerde[8] karar veriyorlar. Mahopa köylerinde ise, "Evde misin?" ve "Girebilir miyim?" cümlelerini duymak mümkün.

Maddi refah açısından yerleşik köylerdeki insanlar arasında çalılıklardaki insanların hoş karşılayamayacağı kadar fark var. Bu farklar hanenin büyüklüğü, evin inşasının detayları, sahip olunan evcil hayvan sayısı, giyecek, takı ve yiyecek stoklarında ön plana çıkıyor. Bu fark aslında çok da büyük değil, ama çalılıklarda yaşayan insanların sahip olduğu maddi refahla karşılaştırıldığında son derece çarpıcı. Bazı !Kung'lar basit yaşıyor, ottan yapılmış evleri kullanmaya devam ediyor ve çok az mal varlığına sahip. Bazı aileler ise çok daha varlıklı ama erkekler genellikle gösteriş yapmaktan kaçınıyor. Örneğin, köylerindeki en önemli erkeklerden olan iki adam çoğunlukla basit giyiniyordu ve "büyük adam" görüntüsüne sahip değildi.[9] Ama evlerine davet edildiğinizde, bir sürü *eşya* biriktirmiş olduklarını görebilirsiniz: giysiler, tabak çanak, şişeler, örtüler, kilitli sandıklar vs. Evlerindeki misafir yere oturup, ses geçirmeyen serin duvara sırtını yaslayabilir, ev sahibinin yaptığı çayı yudumlayıp sohbet ederken onunla *yalnız* olmanın keyfini çıkarabilir.

İnsanların prestij ve refah farkı bazında sıralanması yerleşik hayata geçişle ortaya çıkmış. Kadınlardan çok erkekler, bu malların yöneticisi veya sahibi olarak tanımlanıyor. Örneğin, "Kxau'nun evi" veya "Kxau'nun köyü" gibi ifadeleri duymak mümkün. Çocuklar genellikle annenin değil, babanın çocukları

---

[8] Sahadaki izlenimlerimden anladığım kadarıyla, proksemi [insanın mekânı kültürel tarzda kullanımı] öğrencileri toplayıcı !Kung grupları arasında sözsüz iletişim konusunda önemli bilgiler edinecektir.

[9] Ancak bu adamların orta yaşlı eşleri genellikle köydeki diğer kadınların sahip olamayacağı türden takılar takıyor ve kıyafetler giyiyordu.

olarak anılıyor. Bir erkeğin sürüsü karısına veya diğer kadın akrabalarına ait hayvanları içerse de, keçiler de aynı şekilde yetişkin erkeklere ait. Özel mülkiyet olduğu için bu tür ifadeler aslında çalılıklarda da duyulabilir, ancak "sahibin" kadın veya erkek olma ihtimali birbirine eşit. Mahopa'da ise bu sözel gelenek, yetişkin erkeğin hanesinin sembolü olarak görüldüğü başka bir gelenekle yer değiştiriyor. Aslında sahibin erkek olduğunu söylemenin asıl amacı muhtemelen ifadeyi kısaltmak olsa da, ben bu seçimin iki cinsiyete de atfedilen değerin göreceliğini ifade ettiğini düşünüyorum.

Daha önce yerleşik köylerde erkeklerin gitgide köyün çeperine doğru itildiklerinden, kadınların ise aksi yönde, merkeze doğru hareket ettiklerinden bahsetmiştim. Haneler ve mülkler özelleştikçe, kadınların da özelleştiğine inanıyorum. (Belki de bu nedenledir ki kadınlar varlıkları hakkında gösteriş yapmayı göze alabiliyorlar.) Çalılıktaki kadınlar ise tam tersine eşit derecede "kamusal," hareketli ve görünürdür. Kadınların bu şekilde açıkta olmasının bir çeşit koruma sağladığını düşünüyorum. Örnek vermek gerekirse, çalılıkta yaşayan insanların ikamet tercihlerinde evli bir çift hem kadın hem de erkeğin akrabalarıyla eşit süreler boyunca kalıyorlar (çoğunlukta aynı anda). (Benim mülakatlarımdan anladığım kadarıyla, şu anda babayerli bir yerleşim ideali bile yok.) Bu da demek oluyor ki kadının yakın akrabaları sık sık yanında bulunuyor. Yani bu insanlar, eğer kadının çıkarları kocasının veya kocasının akrabalarının çıkarlarıyla çatışırsa ona destek olabilecek konumdalar. Karı koca kavga ettiğinde, herhangi biri kontrolü kaybederse olaya müdahale edebilecek insanlar sürekli mevcut. Bu nedenle, böyle bir ortamda erkeklerin karılarını dövmesi çok zordur.

Mahopa'daki saha araştırmam sırasında bir gün, kamp kurduğum en büyük yerleşik köyde yaşayan iki orta yaşlı kadınla sohbet ettim. !Kung'lara sık sık Herero'ları, onlar hakkında ne düşündüklerini, gruplar arasındaki farkları nasıl algıladıklarını

soruyordum; çünkü, daha önce de belirttiğim nedenlerden dolayı, Herero yerleşimlerini nadiren ziyaret ediyordum ve onların yaşam tarzı hakkında çok az bilgi sahibiydim. Bu sohbetlerden birinde, yaklaşık 50 yaşında olan Kxarun!a'ya, "Sence bir !Kung kadını mı yoksa bir Herero kadını mı daha iyi bir hayata sahip?" diye sordum. Çok ciddi ve düşünceli bir şekilde cevap verdi: "!Kung kadınlarının durumu daha iyi. Herero'larda, eğer bir erkek karısına kızarsa, onu eve kilitleyip dövebilir. Kimse bunu engelleyemez. Ancak dışarıdan kadının bağırışlarını dinlerler. Biz !Kung'lar kavga ettiğimizde ise, insanlar hep ayırır." Sohbet ettiğim ikinci kadın da bu cevabı onayladı. Bu yoruma gereğinden fazla anlam yüklemek akıllıca olmayacaktır. İnsanlar hep "oradaki" insanları kadın dövmekten tutun çok daha kötü uygulamalara girmekle suçlarlar. Yine de, yorumu duyunca ürperdim ve oturduğumuz yerde bulunan Bantu tarzı evlere özellikle bakamadığımı hatırlıyorum.

Bu makalede avcı ve toplayıcı !Kung'lar ile yerleşik hayata geçmiş !Kung'lar arasındaki cinsel eşitlikçilik farklarını ortaya koydum. Çalılıktaki kadınlara önemli derecede özerklik bahşeden ve erkek üstünlüğünden uzak kalmalarını sağlayan etmenleri tartıştım. Geçim kaynaklarını hayvan ve bitki yetiştiriciliği olarak değiştirdiklerinde, !Kung'lardaki cinsiyet rollerinde de çeşitli değişiklikler ortaya çıkıyor. Kadınların erkeklere göre özerklik ve nüfuzlarının azalması da bu değişikliğin başlıca veçhelerinden biri.

ABORİJİN KADIN: ERİL VE DİŞİL ANTROPOLOJİK PERSPEKTİFLER

Ruby Rohrlich-Leavitt
Barbara Sykes
Elizabeth Weatherford

Bu makalenin başlangıçtaki amacı cinsiyete dayanan bir farklılık olup olmadığını araştırmak için erkek ve kadın antropologların Avustralyalı aborijin kadınlar hakkındaki bulgularını karşılaştırmaktı. Ancak hâlihazırdaki çalışmaların üstünkörü bir incelemesini yapmak bile alanda toplanan verilerin hem çeşitliliği hem de niteliğinde o kadar keskin çelişkiler ortaya koydu ki burada sunduğumuz analizi, teorik ve metodolojik yaklaşımlar ile bunlara eşlik eden ideolojilerdeki farkları kapsayacak şekilde genişlettik.

Bir kültürün münhasıran eril kalan bir incelemesinin genellikle eksik olduğu geniş kesimlerce kabul edilir. Erkek etnograflar, ya buna meyilli oldukları için ya da inceledikleri kültür bunu gerekli kıldığı için erkeklerden bilgi alır. Ya sadece onların faaliyetlerini ya da her iki cinsiyetten insanları içeren aktiviteleri gözlemler, kadınların tek başlarına yaptıkları faaliyetlerden ise uzak kalırlar. Kısmi bir etnografya zaten çarpık bir tablo sunar. Ancak çoğu erkek etnografın kullandığı erkekmerkezli teori ve metodoloji tarafından daha da çarpıtıldığı gerçeği daha yeni yeni, çoğunlukla da kadın antropologlar tarafından ele alınıyor.

Disiplindeki birçok erkek, bir asırdan uzun süredir Batılı olmayan kültürler hakkında toplanan verilerin çoğu hakkında kuşku uyandırdığı için bu gerçekle yüzleşmekte zorluk çekiyor.

Antropologların eğitim sürecinde erkekmerkezciliğin yok edilmesine bugüne kadar çok az ilgi gösterildi. Eğitimin başlıca odak noktası, Batılı olmayan topluluklara karşı hissedilen bilinçdışı üstünlük varsayımını içeren etnosantrizm hususunu silmek. Ancak, bu amaçta yapılan planlanmış eğitimlere rağmen, antropologlar kendilerini bu varsayımlardan kurtarmakta zorluk çekiyorlar. *New York Times*'ta Carlos Castenada'nın kitabı hakkında yaptığı eleştiride Paul Riesman şöyle yazıyor:

> Herkesin insan olduğu inancı Batılı antropologların kendilerini inceledikleri insanlardan daha üstün hissetmelerine ve onlar hakkında yazmalarına engel olmadı ve Batılı olmayan insanlar (ve kendimiz) hakkında ciddi çarpıtmaların ortaya çıkmasının ve hareketlerimizi etkilemesinin önüne geçmedi.

Erkekmerkezcilikten kaynaklanan bu çarpıtmaların daha ne kadar kötüleşmesi gerekiyor? Doğduğu andan itibaren kendi kültürü içinde statü olarak üstün görülmüş ve hiçbir şekilde erkekmerkezcilikten sorumlu tutulınamış erkek bir etnograftan diğer kültürlerdeki kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkiler ile kadınların görev ve statüleri hakkında tarafsızca bilgi vermesini beklemek ne kadar mümkündür? Dahası, araştırma fonları, alan araştırması ve istihdam için bariz bir şekilde erkekler tercih edildiği için, kadınların disipline ayak uydururken yaşadığı zorluklar erkekmerkezciliği daha da güçlendirmektedir.

Antropolog için erkekmerkezci yaklaşımın ilk örneği, anaerkil medeniyetlerin varlığı hakkındaki yüzyıllık tartışmadır, ki konunun hassasiyeti nedeniyle pek kendine özgü bir tartışmadır bu. Bu tartışmayı etkileyen çeşitli çelişkiler mevcut. Örneğin, dini uygulamaların dünyevi hayatı yansıttığı genel olarak kabul edilen bir görüş olsa da, erkek tanrılar çoğunlukta olduğunda erkeklerin dünyevi üstünlüğü kabul edilirken, arkeolojik bulgu-

lar tanrıçaların egemenliğini ortaya koyduğunda, kadınların buna karşılık gelmesi gereken hakimiyeti reddediliyor.

Aynı zamanda, çoğu antropolog anasoylu, anayerli toplumlarda bile kadınların değil de onların erkek kardeşlerinin siyasi iktidara sahip olduğunu iddia ettiği için ataerkil sistemin evrensel olduğu ileri sürülüyor. Bu iddia, tarihsel delillerle çelişmektedir. Güneydoğu Asya ve Afrika'daki birçok devlette kadınların siyasi liderliği üstlendiği belgelendi. Kuzey And devletlerinde "Karayip bölgesi çevresindeki anasoylu eğilimler" "hem kadın hem de erkek savaşçı ve yöneticilerin" ortaya çıkmasına yol açtı (Steward, 1970: 221).

Toplumsal örgütlenmeyi tanımlayan kriter olarak siyasi kurumların seçilmesi bile Avrupa-Amerika toplumunun bir tezahürü. Avcı-toplayıcı ve tarımsal topluluklarda kadınların statülerinin yüksek olması onların önemli ekonomik, dini ve tıbbi rolleriyle ilgiliydi. Ama öyle görünüyor ki bu tür toplumlar "anaerkil" olarak adlandırılamaz çünkü çoğu antropoloğun tanımına göre, anaerki ataerkinin, özellikle de erkeklerin bütün kurumlar üzerinde sabit bir kontrol sahibi olduğu Avrupa-Amerikan tarzı ataerkinin karşıtıdır. Ancak yönetici bir elit sınıfın insanların çoğu üzerinde kontrol kurma biçimi olarak tanımlanan ataerkil bir iktidar kavramı, hiçbir şekilde grup ve kabile kültürlerine uygulanamaz. Eleanor Leacock'un da bahsettiği gibi (1972:34), bu tür toplumlarda "kadınların toplumsal açıdan gerekli işlerin çoğuna katılması onları sınıflı toplumda olduğu gibi görünmeyen bir köleliğe indirgememiş, aksine onlara katkılarıyla orantılı şekilde karar alma gücü sağlamıştır."

David Kaplan ve Robert Manners'a göre, "Araştırmanın ve açıklamaların yapılma amacı, etnografik bir incelemenin 'yerli kategorilerle' mi (içeriden bakış, *emik)*, yoksa 'antropoloğun kategorileriyle' mi (dışarıdan bakış, *etik*), veya, çoğunlukla olduğu gibi, ikisinin karışımı olan bir yaklaşımla mı ifade edileceğini belirler" (1972:186). Avustralya aborijinleri hakkında yapılan

eril etnografyalarda "antropoloğun kategorilerinin" ağır bastığı aşikâr: toplumlar erkek egemen olarak tanımlanıyor, kadınların ikincil ve değersiz bir statüye sahip olduğu belirtiliyor. Ancak, *Aboriginal Woman* (Aborijin Kadın) ve *Tiwi Wifes* (Tiwi Kadınları) adlı eserlerinde Phyllis Kaberry ve Jane Goodale, "antropoloğun kategorilerini" yerlinin kategorileri ile birleştirmeyi başarıyorlar. Teori ve metodolojileri sanki W. E. B. DuBois'nın ırkçı bir toplumda siyah insanların özel farkındalığını tanımlamak için geliştirdiği "çift bilinçlilik"ten ortaya çıkıyor. Kendileri de cinsiyetçi bir toplumda yaşayan iki kadın olan Kaberry ve Goodale, bağımlı grupların hayatlarını devam ettirmek istiyorlarsa kendilerini kontrol edenlere karşı geliştirmeleri gereken özel bir duyarlılığa sahipler. Aynı zamanda kendi neden oldukları zulmün gündelik gerçekliğini de tamamen farkındalar, bu da yüksek statülü grupların sahip olmadığı bir özellik. Bu sayede Kaberry ve Goodale inceledikleri insanların güncel hayatlarından ve dünya görüşlerinden yola çıkan bir etnografya ortaya çıkarıyorlar. "Antropoloğun kategorilerinin" eksiksiz şekilde farkında olmaları, teorilerini hem *emik* hem *etik* açılardan oluşturmalarını sağlıyor.

Buna karşın C. W. M. Hart, Kuzey Avustralya'daki Tiwi'lerle çalıştığında, soykütüksel sisteme odaklandığını ve topluluğun mitolojisi ile geçim yöntemlerini çok "sıkıcı" olduğu için göz ardı ettiğini belirtiyor (Spindler, 1970:147). Bu yöntemin kısıtlamalarına dikkat çeken Leacock (1972:7) şöyle diyor: "Ne yazık ki, ilkel toplumda kadınların sahip olduğu statü hakkındaki tartışmalar, neredeyse tamamen soy sistemlerine odaklanarak kadınların esas rolünü hiçe saydı." Ama Kaberry ve Goodale'in emik ve etik bakış açısı erkek etnograf tarafından seçilen bu tikel sistemin ötesine geçiyor. Kaberry'nin de belirttiği gibi (1939:39), "Antropoloji bir bilim dalı olarak kurallara ve soyutlamalara sahip olmalı... ancak insanlar bilimsel manipülasyona karşı inatçı olmaya eğilimliler."

Kadın etnografların insanların "bilimsel manipülasyona" karşı duyarlı olmaları da "çift bilinçliliğin" bir diğer yönü; gerçekten *emik* ve *etik* olan bir bakış açısı için doğru bir terim bu. Aristocu bir yöntem olan ikili karşıtlık bu tür bir güdümlemeye örnek verilebilir; zira eril ve dişil roller, statüler ve mizaçları konusunda erkeklerin "doğal" üstünlüğü ile kadınların "doğal" aşağıda olma durumunu saptamak ve devam ettirmek amacıyla Batılı erkek sosyal bilimciler tarafından sık sık kullanılıyor. Avustralya aborijinleri hakkında yapılan antropolojide Durkheim, Warner ve Lévi-Strauss gibi işlevselciler ve yapısalcılar, erkekleri kutsal, kadınları sıradan veya erkekleri aktif, kadınları da pasif olarak rasgele tayin eden basit ve hayalî ikili karşıtlıklar ortaya koydular. Aynı zamanda erkeklerin aktif, yani yapma eylemiyle ilişkili *oldukları* gerekçesiyle, kadınları saçma bir şekilde değersizleştirdiler. Kaberry ve Goodale ise inceledikleri insanların günlük ve ritüel faaliyetleri arasındaki etkileşimlere odaklandıkları için bu tür kutuplaşmalara etkileyici biçimde meydan okuyorlar.

Daisy Bates (1938) ve çalışmaları bir şekilde karanlıkta kalmış birkaç kadın dışında, Avustralyalı aborijinler hakkındaki veriler yüzyıla aşkın bir süredir erkek alan araştırmacıları tarafından üretiliyor. Ortaya çıkan görüş, bu Avustralyalı kadınların eril bir mübadele sisteminde rehin veya "monoton bir hayat süren ve kocaları tarafından hırpalanan önemsiz köleler" olduğu fikriydi (Elkin, 1939: xxii). Bu bakış açısı şaşırtıcı şekilde istikrarlı kaldı ve 1964'lere kadar *Kuzey Avustralya Tiwi'leri* şöyle tasvir ediliyordu: "tuhaf bir para birimi olarak kadın üzerine kurulu bir nüfuz ve iktidar sistemine ilişkin vaka çalışması. Çünkü erkekler prestij ve nüfuz elde etmek için kadınlar üzerinde kontrol sahibi olma amacıyla yarıştığı için, kadınlar nadir bulunan bir meta değerine sahiptir" (Hart ve Pulling içinde Spindler, 1960: v).

Nitekim Kaberry ve Goodale aborijin kadınlarının tamamen farklı bir resmini çiziyorlar. Onların hayati derecede önemli ekonomik rollerini tasvir edip bu görevin onların ruhani rollerini de belirlediğini gözler önüne seriyor ve kadınların kutsal devletin dışında tutulduğunu savunan eril görüşü çürütüyorlar. Çünkü Avustralya'daki totemik törenler, kadın ve erkeklerin istikrarsız bir çevreye uyum sağlarken beraber geliştirdiği toplumsal örgütlenmenin toplamını yansıtıyor.

Cinsiyete dayalı işbölümü hakkında Ashley Montagu (1937: 23) kadınların "evcilleştirilmiş inekler" den başka bir şey olmadığını dile getiriyor. Malinowski ise (1913: 278) kadınların "toplumun 'zalim' kısmı tarafından" daha ağır işleri yapmaya zorlandığını ve "bir erkeğin karısıyla olan ilişkisi[nin] ekonomik açıdan efendi ve kölesi arasındaki ilişkiye" benzediğini söylüyor. Ancak Kaberry, kadınların işinin erkeklerinkinden daha zahmetsiz olduğunu gösteriyor. Engebeli arazilerde, yakıcı güneşin altında avlanmak çok yorucu ve çoğunlukla moral bozucudur. Kadınlar ise acele etmeden toplayıcılık yapıyor, gölgede dinlenip dedikodu yapıyor, serinlemek için göllerde yüzüyor ve her zaman kampa yiyecek getirmeyi beceriyorlar. Grup yiyecek aramak için bir yerden başka bir yere göç ederken yükleri kadınların taşıdığı doğru, zira erkekler av aletlerini kullanabilmek için ellerini boş tutmak zorunda. Ama göçebe gruplar zaten az eşyayla seyahat ediyor ve kadınlar da gereğinden fazla bir şey taşımak zorunda kalmıyorlar.

Avlanma eyleminin ne sonuç vereceği belli olmadığından ve erkeklerin eve getireceği etin miktarı kestirilemediğinden aileleri için yiyeceğin çoğunu kadınlar sağlıyor. Toplayıcılık yetenek, sabır ve eksiksiz bir çevre bilgisi gerektiriyor. Kadınlar aynı zamanda, ilgi ve sevgiyle büyütüp yetiştirdikleri avcı köpeklerinin yardımıyla küçük av hayvanları, hatta kanguruları bile yakalayabiliyorlar. Kaberry'ye göre:

> Yiyecek aramak zorunda olduklarında, en azından ürkek bir uysallık ve uyuşuk bir teslimiyetle yük hayvanı gibi gezmek zorunda değillerdi. Erkekler tarafından ileriye doğru itilmiyorlardı; yavaş yavaş yola çıkıyor, kendi yollarını kendileri seçiyorlardı; bu ekonomik faaliyette tartışmasız söz sahibiydiler. Bazı malları sağlamak için görevlendirilirlerse, en azından kendi efendileri olduğu bir alandı bu, yaşlı kadınlardan gerekli yetileri öğrendikleri için de müşkülpesent bir koca veya babadan yorucu bir çıraklık eğitimi almaları gerekmiyordu. (1939: 23)

Aslında, kadının işi erkeğinden daha mecburi değil. Et, beslenmenin önemli bir parçası sayılıyor ve "kadın nasıl kök ve yumru aramaya gidiyorsa, erkek de elinden geldiğince et sağlamakla yükümlü" (a.g.y.: 25).

Eğer koca yorucu bir günün sonunda eve döndüğünde karısının işini yapmadığını görürse, o zaman onunla tartışır ve onu dövmeye kalkışabilir, "ama [kadının] yanlış bir davranış sonrası cezayı boyun eğerek kabullenmesi söz konusu bile değildir" (a.g.y.). Her kadının ustalıkla kullandığı bir sopa vardır ve erkek avlanırken şanssız olmuşsa veya kadın erkeğin tembellik yaptığını düşünüyorsa, ona "hem dili hem sopasıyla" saldırabilir (a.g.y.: 26). Ancak genel olarak, karı koca arasında "evlilik hayatının beklenen ve geçerli bir niteliği" olan gerçek bir ekonomik işbirliği vardır (a.g.y.: 27). Hem Kaberry hem de Goodale kadınların ve erkeklerin çoğunlukla kendi faaliyetleriyle uğraşsalar da hayvan ve balık avına bazen beraber çıktıklarını belirtiyorlar.

Kaberry'nin ileri sürdüğüne göre, kadın ve erkeklerin her gün uzun bir süre ayrı olma durumu ayin alanında da kendini gösteriyor. Ancak A. P. Elkin'e kalırsa (1939: xxvi), "hem ekonomik hayatta hem de ayin hayatında ortaya çıkan ikili karşıtlık, erkek ve kadınlar arasındaki fizyolojik farkların bir sonucu olabilir." Kültürel rollerin karmaşıklığıyla karşılaşan çoğu Batılı

sosyal bilimci, indirgemeci bir yaklaşımı ifade eden"anatomi kaderdir" sözüne sığınmaktadır.

Batı'da teknolojinin birinci derecedeki önemini tartışan W. Lloyd Warner (1937: 6) kadınların kullandığı "daha basit" tekniklerin toplumsal rollerini ve "kişiliklerini basitleştirip"onları totemik gizemlerin dışında bırakırken, erkeklerin egemen dinsel ve toplumsal rollerinin teknolojik yeteneklerini yansıttığını öne sürüyor. Buna karşılık Kaberry, kadınların yaptığı ve kullandığı aletlerin grubun besin ihtiyacının çoğunu karşıladığını, ancak erkeklerin yetilerinin yaptıkları ekonomik faaliyetlerin değerini artırmadığını belirtiyor. Kadınlar zaten temel ekonomik katkılarından dolayı saygın ve adil bir muamele görüyorlar. Kadınların kendi mülklerine sahip olma hakkı var ve ekonomik sistemde ürettikleri çoğu eşyayı hem erkek hem kadınlarla mübadele ediyorlar. Kadınlar aynı zamanda gizli törenler de (*corroboree*) düzenliyorlar. Erkekler gibi onlar da eşlerine güvenmedikleri zaman büyüye başvuruyorlar.

1840'tan bu yana Avustralya aborijinleriyle çalışan çoğu erkek öğrenci, kadınların evlilik yaşantıları üzerinde durarak genç bir kızın yaşlı bir adama verilmesinin korkunç bir kader olduğunu ima etti. Örneğin S. Gason "Çok eşlilik o kadar barbarca uygulanıyor ki tasviri uygunsuz kaçar" diye yazdı (1879: 81). E. R. Gribble, "Bu evliliklerde ağza alınmayacak şeyler yaşanabilir" dedi (1940: 175-76). Malinowski'ye göre de (1931: 101), "erkeğin eşi üstünde kesin bir cinsel 'üstünlük hakkı' vardı, bu da ona istediği zaman karısından kurtulma ayrıcalığını veriyordu." Kadınlara erişimleri bu kadar azken, bu araştırmacılar nasıl oldu da sözünü bile etmekten çekindikleri sonuçlara ulaştılar?

Çirkin yaşlı adamların ergenlik öncesi kızların ırzına geçtiği varsayımı Batılı erkekler arasındaki baba ve kızı arasındaki ensest fantezisinin bir yansıması gibi durmakta. Kaberry'ye göre, her iki cinsiyetten de genç bireyler evlilikten önce rasgele ilişkiye giriyor ki bu, sınıfların oluşmadığı toplumlarda sık sık görü-

len bir durum. Ve eğer genç bir kız hamile kalırsa, sözlendiği adam bebeğin sosyolojik babası oluyor, bu da anne için bir güvence sağlıyor. İster sevgiliyle ister kocayla olsun, düzenli bir cinsel ilişkiye ancak bireyler ergenliğe girdikten sonra izin veriliyor. Genç kadının gelecekte kocası olacak adam kadın ergenliğe girmeden onun ailesinin kampında konaklıyor. Evlilik öncesi bu geçiş döneminde kızla erkek birbirini tanıyor, böylece kocasının kampında yaşamaya gidene kadar ona alışıyor. Hem aileler hem de gençler cinsel birleşmenin ilk menstrüasyondan önce gerçekleştiği fikrini kızarak reddediyorlar. Kaberry'nin çeşitli kabilelerden topladığı efsanelerde de cinsel ilişki hiçbir zaman menstrüasyon öncesinde gerçekleşmiyor. Çocuk gelinler, çoğu "ilkel" toplumun bir özelliği olmaktan çok ataerkil medeniyetlerin bir özelliği.

Erkek antropologlar, Yahudi-Hristiyan geleneğinde bulunan, kadınların kirli olduğu fikrini de aborijin kadınlara yansıtıyorlar. Warner (1937: 394), "erkeklik törensel arılıkla iç içe geçmiş, kadınlık da aynı derecede kirlilikle ilgili; ilki kutsal ilkeleri, ikincisi ise profanlığı oluşturuyor" diyor. Warner'a göre Murngin'ler, erkeklerin yüksek statülerini onların kutsal arılığı, kadınların tabi kılınmasını ise profran kirlilikleriyle bağdaştırıyor. Erkeklerden daha aşağı bir konumda görülen kadın grubu törensel kirlilikle eş görülüp törenlerden dışlanırken, erkeğin törensel temizliği, erkekleri birbirine bağlayan törene katılımıyla daha da kutsallaştırılıyor.

Menstrüasyon, kan ve cinsel organlarla alakalı olduğu kadar, güçlü sihirsel özellikler ve tabularla da ilişkilendiriliyor. Âdet kanının erkeğe zarar verebileceğine inanıldığından, âdet dönemindeki kadınlar onlara sıkıntı vermemek için erkeklerin yanına yaklaşmıyorlar. Ancak Kaberry erkeklerin âdet gören bir kadına karşı hiçbir zaman tiksinti belirtmediklerini söylüyor. Kadınlar hakkında asla "kirli" veya "pis" şeklinde konuşmamışlar ve törensel kirliği betimleyen bir "kirli" sıfatı da yok. Ka-

berry'nin anlattığına göre (1939: 238), bu konuda özellikle önemli olan şey, kadınların hiçbir zaman kendilerini kirli veya menstrüasyonu utanılacak birşey gibi görmemeleri. Eğer erkekler onları böyle görselerdi, Batı'daki kadınlar gibi onlar da kendilerini pis bilir, menstrüasyonu da utanç kaynağı olarak algılarlardı. Kadınları birleştiren olgu "törensel kirlilikleri" veya erkeklerin törenlerinden dışlanmaları değil, oluşturdukları ekonomik işbirliği ve kendilerine ait gizli törenlere katılımlarıdır.

Yine erkek antropologlar, bütün evlilik düzenlemelerine erkeklerin hâkim olduğunu ve bunları kendi çıkarlarına kullandıkları konusunda ısrarcılar. Hart ve Pilling'e göre Tiwi kadınları yatırım metaları, diğer bir deyişle erkeklerin iktidar kavgasında piyon rolündeler. Tiwi erkeklerinin görüşleri, aşağıda, bir Wall Street simsarı gözünden anlatılıyor:

> Bizim kültürümüzde de nasıl kazanılması en zor olan o ilk bir milyon dolar ise, Tiwi'lerde de ilk alınan kadın elde edilmesi en zor eş. Eğer yatırım olarak yirmi yaşlarında bir kıza sahip olan kurnaz bir baba sana yatırım yapmaya karar verdiyse, onun bu yargısının diğer babaları da benzer bir yatırım yapmaya itmesi pek mümkün. (1960: 16)

Hart ve Pilling bu sistemde kadınların menfaat ve güçlerini tamamen yok sayıyorlar. Goodale damat ile kaynanası olacak kadın arasındaki bağın "ikisinin de sahip olabileceği en önemli ve kalıcı ilişkilerden biri" olarak adlandırıyor (1971: 52). Kadının kızıyla evlenmesi karşılığında, damat, kendi ölümü ve kaynanasının ölümüne kadar kaynanasının ihtiyaç ve isteklerini karşılamakla yükümlü: "Ona istediği bütün hizmet ve ürünleri sunmak durumunda, buna giyecek, tütün, para gibi şeyler de dâhil" (a.g.y.). Ayrıca eğer damat "kaynanasını tatmin edecek şekilde hizmet etmezse, kadın anlaşmayı bozabilir" (a.g.y.: 56). Kuzeybatı Avustralya'nın Kimberley kabileleri arasında evden kaçarak yapılan kuraldışı evlilikler, genç kadınların önceden düzenlenen evlilikleri sessizce kabul etmediklerini de gösteri-

yor. Dahası, yaşlı bir adamla evlenen genç bir kadının sık sık genç bir sevgilisi de oluyor.

Avustralyalı kadın ve ilk birkaç kocası arasındaki yaş farkından dolayı, kadın çoğunlukla dul kalıp tekrar evleniyor. Ama yaşlı erkeklerin genç kadınlarla evlenmesi gibi, kadın da yaşlandıkça daha genç erkeklerle evlenebiliyor ve kiminle evleneceği konusunda daha çok söz sahibi oluyor. Dul bir kadın erkek kardeşlerinden daha uzun yaşarsa, kadının oğulları onun bir sonraki evliliğini ayarlama hakkına temsilen sahip oluyorlar. Ama Hart, Tiwi dullarını "kimse tarafından, yetişkin ve hırslı çocukları tarafından bile, kolay kolay itip kakılamayan, lafını sakınmayan ve oldukça sert yaşlı kadınlar" olarak betimliyor ve devam ediyor: "İleriki yaşlarda kimirle evlendikleri kendilerinin de söz sahibi olduğu bir konudur" (1960: 20). Dahası, bu yaşlı kadınlar sadece kendi evliliklerini ayarlamakta kalmayıp, aynı zamanda, Goodale'e göre, kendi oğullarının da evliliklerini düzenliyorlar: "Bütün anlaşmalar bir değiş tokuş içerdiğinden... oğullarının ilerlemesini isteyen anneler onları mübadele etmeye karar verebilir!" (1971: 57).

Ashley Montagu, Avustralya genelinde anne ve çocuğu arasındaki fizyolojik bağın baba ve çocuğu arasındaki bağdan daha geçersiz olduğunu ileri sürüyor. Söylediğine göre, Arunta kadını salt bir araçtır çünkü "öz haldeki çocuk anne karnında bedene kavuşur"; "anne ile doğurduğu çocuk arasındaki ilişkiden çok, baba ile çocuğu arasındaki ilişkiye" önem verilmektedir (1937: 74). Ama bu görüş, ataerkil zihniyetin dişi üretken gücü tipik bir şekilde reddetmesi gibi duruyor.

Her yerde "ilkel" toplumlar kadının doğurganlık özelliklerine karşı muazzam bir saygı duyuyor, hayranlık besliyorlar. Kaberry de özellikle de Kimberley kabileleri arasında kadın ve çocuğu arasındaki fizyolojik ilişkinin takdir edilmenin yanında, annenin özel bir ilgi ve saygı gördüğünü de açıkça kanıtlıyor. Bazı yiyeceklerin bebeğe zarar vereceğine inanıldığından hami-

le kadın çeşitli yiyecek tabularına uyuyor. Güney ve Orta Avustralya yerlileri bireyin vücut, ten ve kanı anneden aldığına inanıyorlar. Altı yaşın üstündeki çocuklar kendi biyolojik annelerini annenin kız kardeşleri gibi "diğer annelerinden" ayırt ediyorlar. Oğlu kabul görme töreninden geçen anne gelen hediyelerin bir kısmını paylaşıyor ve kendi kızının evlilik görüşmelerine katılıyor. Anneler ve evli kızları birbirlerini ziyaret edip birbirlerine hediyeler veriyorlar. Hem oğlan çocukları hem de kızlar anneleri yaşlandığında onunla ilgileniyorlar.

Ashley Montagu aynı zamanda şöyle yazıyor: "Doğum yapma deneyimi o kadar az önemseniyor ve doğumun toplumsal çıkarımları o kadar abartılıyor ki doğum eyleminin kendisi arka planda kayboluyor" (1937: 72). Kadının hayatındaki dönüm noktalarına erişimi olmamasına rağmen, Montagu nasıl olduysa "Avustralyalılar arasında doğumun kısmen kolay bir iş olduğunu" ve "doğum ile ilişkilendirilen pek bir duygulanım olmadığını" keşfetmiş (a.g.y: 73).

Kaberry'e göre bu tutum, erkek etnografın doğum ve doğumla ilgili törenlere genel yaklaşımını temsil etmekte. Avustralyalı kadın, çocuklarının ve anne olmanın getirdiği faydaların keyfini sürse de, çocukları, evliliğin bir nedeni olarak değil bir sonucu olarak görüyor: "Doğum yaptığı zaman kadını aşağı bir konuma indirgemiyor veya onu belirli faaliyetlerle kısıtlamıyorlar" (1939: 156). Ama avcı ve toplayıcı toplumlardaki kadınlar özellikle doğumlar arasına mesafe koyuyorlar. Doğum hiç de önemsenmiyor gibi durmuyor, aksine çoğu aborijin kadın doğum acısı ve zahmetinden ve sonrasında bebeği taşıma yükünden pek hoşlanmıyor. Doğumun zorluklarını en aza indirgemek için çok gizli törenler yapılıyor. Goodale, evli genç kadınların "aşk hayatlarını etkilemesin diye anneliği ertelemek için birkaç kürtaj geçirdiklerini" belirtiyor (1971: 145). Kaberry de şöyle yazıyor: "Bu kadar çok sayıda aborijin kadın kürtajı seçtiği için hamilelikten önce bir annelik içgüdüsü olduğunu varsayama-

yız" (1939: 157-58). Öyle görülüyor ki, "ilkel" kültürlerdeki kadınlar vücut ve üreme fonksiyonları üzerinde "uygar" kız kardeşlerine göre çok daha fazla kontrole sahipler.

Aborijin kadınların ruhani hayatına gelince, erkek antropologlar bu konuda da ciddi çarpıtmalara başvuruyorlar. Durkheim, Warner ve Elkin sadece erkeklerin kutsal olduğunu ve kutsal bir ilerleme gösterdiğini öne sürüyorlar. Ama Kaberry'ye göre, eğer erkekler gerçekten kutsal öğeyi temsil etselerdi, kadınlar da bu gerçekten haberdar olur ve bunu kabul ederlerdi (a.g.y.: 230). Ancak kadınlar erkeklere kutsal gözüyle bakmıyorlar; tam tersine, "erkeklere karşı davranışlarında ne yazık ki profanlar." Elkin, kadınlar onları kutsal bulsun veya bulmasın, erkeklerin gizli tören hayatları sayesinde kutsallaştığını iddia ediyor. Ama eğer nüfusun yarısı diğer yarısının kutsallığını kabul etmiyorsa, o zaman ne tür bir büyüsel yetki bu yarıyı kutsal yapabilir ki?

Aborijin erkeklerin görkemli ayinleri karşısında çoğu erkek antropolog herhangi bir Batılı turist gibi şaşırmış gözüküyor. Kadınlar daha az sayıda ve daha az gösterişli törenlere katılsalar bile, kadınların da erkeklerin de ayinleri kendi sorunlarıyla yakından ilgili oluyor. Nasıl erkekler eril ayinlerle ilgiliyse, kadınlar da kendi cinsiyetlerini ilgilendiren törenlerle ilgileniyor; erkek antropologlar da bunu ayinlerin önemsiz olduğu veya yerli yaşantısının egzotik bir özelliği olduğu şeklinde yorumlarda bulunma eğilimindeler. Örneğin Spencer ve Gillen kadınların ayinlerini, adını "Tuhaf Yerli Gelenekleri" koydukları bir bölümde anlatıyorlar.

Géza Róheim'ın kadınların ruhani yaşantısını kötüleme amaçlı yaptığı açıklamalar, ataerkil bir zihniyet sonucu kadınların kötülük ve tehlikeyle ilişkilendirilmesine örnek oluşturuyor:

> Kadının dini ne?... Bu soruyu başka bir şekilde biçimlendirip kadının korku ve endişelerinin ne olduğunu sorabiliriz. Çünkü dinin sadece bu kısmı kadınlara açık. Dinin insanlığı koruyan doğaüstü dünyadan herhangi bir işaret taşıyan her kısmı veya herhangi bir özdeşleşme öğesi, nüfusun erkek yarısıyla sınırlı. Bir kadın için din, doğaüstü ve yarı doğaüstü bir tehlike demek, şeytan demek... veya şeytana benzeyen intikamcılar ve yabancı kabileler demek. (1933: 259)

Kaberry ve Goodale'e göre ise, hem kadınlar hem de erkekler totemik atalara derinden inanıyorlar ve iki cinsiyet arasındaki eşitlikçi ilişkiler, en başta eril ve dişil ataların beraber var olduğunu anlatan efsanelere yansıyor. Bir Tiwi yaratılış efsanesinde yeryüzünü, ağaçları, hayvanları, tatlı ve tuzlu suları yaratan varlık, hem dünyayı ısıtan güneşi hem de gece ortaya çıkan Samanyolu'nu temsil eden bir tanrıça. Kadın ve erkeklere insanı erkek bir tanrının yaratığını öğreten ataerkil yaratılış efsanelerinin tersine, Avustralyalı kadınlar tarafından anlatılan efsaneler onlara doğum ve âdetten sorumlu dişi totemik atalarıyla özdeşleşmeyi öğretiyor.

Genç kızlar ergenliğe yaklaştıkça, yaşlı kadınlar onları cinsel olgunluğa hazırlamak için şarkılar söylüyor, ilk âdetten hemen önce onu evliliğe hazır etmek için gizli ayinler düzenliyorlar. İlk menstrüasyon sırasında yapılan ayinler, topluluktan saklanan kızın âdeti güvenli bir şekilde atlatması amacını güdüyor. Kadınlar kıskanç erkeklerden saklanarak, âdet kanının akışını durdurmak, doğumu kolaylaştırmak ve kanamayı önlemek için kutsal şarkılar söylüyorlar. Doğumdan önce yine anneyi ve bebeği güçlendirmek için ayinler yapılıyor.

Kuzeybatı Avustralya'da erkeklerin kadınların bu gizli törenlerine (*corroboree*) katılımı yasak. Bazı erkekler bu etkinliklere karşı çıksa da, yapılmasını engelleyemiyorlar. Kadınlar da erkeklere çıkardıkları zorluğun tadını çıkarıyorlar. Erkeklerin yaptığı ayinler gibi, kadınların törenleri de şakalaşma ve alay,

gösteriş ve eğlence için olanak sağlıyor. Orta yaşlı ve yaşlı kadınlar dramatik ve göz alıcı etkinlikler düzenliyor. Kostümlü dansçılar, kocalarının bu vesileyle büyüsel özelliklerle bezenmiş bumeranglarını ve kendi dövüş çubuklarını kullanarak cinsel ilişkiyi taklit ediyorlar. Bu *corroboree*'ler ve başka törenler sırasında kadınların söylediği çoğu şarkı sevişme sırasında klitorisin önemini vurguluyor. Kimberley kabileleri arasında vajinal orgazm efsanesi yok gibi görünüyor.

Yaşları ilerledikçe Avustralyalı kadınlar daha kendinden emin oluyor ve güç ve otoritelerini daha fazla kullanıyorlar, ama bazı erkek etnograflar Batı toplumlarında yaşlı kadınların karşılaştığı horgörü ve saygısızlığı Avustralyalı yerli kadınlara yansıtıyor. Örneğin Hart, "güçlü ve yaşlı erkekleri" saygıyla anarken yaşlı Avustralyalı kadınlardan sık sık "yaşlı ve çirkin kadınlar" veya "dişsiz cadalozlar" diye bahsediyor. Yine de, erkek etnograflar yaşlı kadınların grup yaşantısında ve kamptaki etkin konumlarını tamamen göz ardı edemiyorlar.

Daha yaşlı kadınlar gençlerle ekonomik becerilerini paylaşıyor, kadınların ayinleri ve *corroboree*'lerini yönetiyorlar. Kaberry'ye göre:

> Yaşlı erkeklerle birlikte, [yaşlı kadınlar da] efsanelerin taşıyıcıları, kabile töre ve geleneklerinin gelecek kuşaklara iletilmesinden sorumlu ve kabile yaşantısının istikrar ve devamını sağlayan güçlerden biri. (1939: 194)

Yaşlı kadınlar tartışmaları çözmek için girişimlerde bulunuyorlar; "öfke yükseldiğinde ve barışı tehdit ettiğinde... bağrışlar ve köpeklerin havlamaları arasında yaşlı bir kadın, kadın ve erkeklere taraf tutmadan nutuk çekerken, kendini bütün hengamenin içinde duyurmayı başarır" (a.g.y.).

Kadın ve erkek etnografların çalışmaları arasındaki temel farkları özetlerken, erkek biliminsanlarının erkekmerkezciliğinin onların aborijin hayatının gerçeklerini görmelerini engelle-

yen *etik* bir bakış açısına neden olduğu besbelli. Erkekmerkezcilik, yerlilerin kadınların ekonomik katkılarının öneminin farkında olduklarının ve bu katkı aracılığıyla diğer kurumlara da gerektiği kadar katıldıklarının anlaşılmasını engellemektedir. Erkekmerkezcilik erkek bilim insanlarının politik iktidar ve teknolojinin önemini abartmalarına neden olmaktadır. Erkekmerkezci erkek araştırmacılar, cinsiyetler arasındaki fizyolojik farkların bütün cinsiyet rol farklarını belirlediği fikrini ve kadının üretken rolünü yok sayan, menstrüasyonu dişinin kirliliğine bağlayan, kadının eş ve anne olarak daha aşağı bir statüde olduğunu öne süren ve kadınları kötülük ve tehlikeyle ilintilendiren ataerkil kavramları aborijinlere yansıtmaktadırlar. Söz konusu bu bilişinsanları, kadınlar için ayinlerin önemini ya yok saymakta ya da küçümsemekte. Ayrıca erkekmerkezci olan erkek araştırmacılar, Avustralyalı erkekleri acımasız, baskıcı ve kadınların insanlığından bihaber canlılar olarak betimledikleri için insancıl olmayan bir tavır sergilemektedirler.

Buna karşılık kadın etnograflar ise bize kadın ve erkeklerin eşit bir ortamda yaşadıklarını, her iki cinsiyetten bireylerin hak, özsaygı ve saygınlığının güvence altında olduğunu gösteriyor. Gruplar arası ilişkilerde erkekler daha önemli bir siyasi rol oynasa da, siyasi kurumlar zaten çok gelişmemiştir ve kadınların da merkezî bir rol oynadığı ekonomik geçime odaklıdır. Avustralyalı kadınlar üreme ile ilgili süreçlerde tam kontrole sahip gözüküyor ve ne erkekler ne de kendileri tarafından kirli, pis, kötü veya tehlikeli olarak nitelendiriliyorlar. Kadınların kendi ayinlerinden sağladığı yarar erkeklerin ayinlerden sağladığı yararla aynı: hayatın dönüm noktalarında duygusal güvence, drama, eğlence ve gösteriş. Ve kadın etnograflar Avustralyalı erkeklerin ilgili ve şefkatli koca ve babalar olduğunu göz önüne seriyorlar.

Kadın ve erkek etnograflar arasındaki farklardan çıkarılabilecek temel sonuç, çoğu Batılı erkek antropoloğun en etkili öğe-

leri erkekmerkezcilik ve cinsiyetçilik olan etnosantrizmlerini yok etmekte isteksiz veya aciz olduğu. Erkekmerkezcilik ve cinsiyetçilik Batılı olmayan kültürlerdeki kadınların statü ve rolleri hakkında yanlış yorumlara ve çarpıtmalara neden oluyor. Ancak eğer kadınların statü ve rolleri yanlış yorumlanıyor ve çarpıtılıyorsa, o zaman erkeklerinki de öyle olmalı. Kadın ve erkekler arasındaki ilişkiler birbiriyle bağlı olduğu için, kadın ve erkeklerin rollerinin çarpıtılması bütün toplumsal sistemin çarpıtıldığı anlamına geliyor.

Ancak erkekmerkezci toplumlarda kadınların ezildiğinin farkında olan ve kadınların erkekler tarafından yanlış anlaşılmasına karşı hassasiyet gösteren bu kadın antropologlar, araştırmalarına çift bilinçlilik getiriyorlar. Bu da araştırmalarının bütünsel, doğru ve tarafsız bir çalışma ortaya koymasını sağlıyor. Gerçekten *emik* ve *etik* bir bakış açısına ulaşanlar, aralarında Kaberry ve Goodale'in de bulunduğu bu kadın etnograflardır.

Daisy Bates Hakkında Bir Not

Daisy Bates'in araştırması, onlarla elli yıl geçirdiği için Avustralyalı aborijinler hakkında başlıca kaynaklardan birini oluşturmalı. Ancak bugüne kadar hiçbir antropolog, onun Avustralya'da Canberra Ulusal Kütüphanesi'nde bulunan yazılarının doksan dört folyosunu incelemiş değil. Aborijinleri inceleyen erkek etnograflarla aynı "ırksal" ve kültürel gruba dâhil olmuş olmasına rağmen, bir kadın olarak Bates, aborijin kadınlara gösterilen kadın düşmanlığından nasibini almış durumda.

1910'da Avustralya'ya yapacağı yolculuk öncesi Radcliffe-Brown, Bates'e onun aborijin toplumsal hayatını tasvir şeklinin "yapmayı önerdiğimiz çalışmada bize eşsiz bir değer sağlayacak bilgilerin büyük bir bölümünü" oluşturduğunu yazdı (Salter, 1972: 135) ve onun seyahate katılma önerisini kabul etti. Yoksul olmasına rağmen, Bates yolculuğu için gereken parayı

bulmak için bütün kaynakları zorladı ve Radcliffe-Brown'u çok yakından tanıdığı gruplarla tanıştırdı. Ama alan araştırması başladıktan kısa bir süre sonra Radcliffe-Brown Bates'i geride bıraktı. Bates'in ona emanet ettiği müsveddeyi düzenlemeyi erteledi ve sonunda kaybetti. Radcliffe-Brown'un basılan ilk raporlarından sonra, Bates bir arkadaşına şöyle yazdı: "Benim yazılarımdan bazıları yeni keşiflermiş gibi basılıyor. Sana birkaç sene önce Broome bölgesindeki Ngargalulla yerlilerinden bahsettiğimi hatırlarsın. Son zamanda yayınlanan bir makalede ruh halindeki bebeklerin Bay A. R. Brown'ın keşfi olduğu yazılıyor" (a.g.y.: 152).

1923 yılında Elkin kendi yolculuğuna başlamadan önce Bates'le iletişime geçti. Ama Bates finansal açıdan zor durumda olduğu için devlet yardımına başvurduğunda sadece 20 paund alınca sinirlenerek yardımı reddetti (a.g.y.: 199). Bundan sonra, Salter'a göre Elkin, Bates'in araştırmalarını desteklemek için devletten kabul edilebilir miktarda bir burs alma çabalarına müdahale etti. Yüksek mevkideki çoğu memur Bates'in aborijinleri yeni hükümete temsil etmek üzere atanmasını önerse de, makamın doğuracağı risklerin bir kadın için büyük olacağı gerekçesiyle Bates görevi alamadı. "Hem vahşi hem uygar aborijinler arasında tek başına yaşamış olan birisi için incitici bir karardı bu;" maaş almadığı bir mevkiye fahri koruyucu sıfatıyla atanması "ona verilen bir teselli ödülüydü" (a.g.y.: 195).

Daisy Bates verimli bir şekilde çalışmalarına devam etmiş olsa da hiç kuşku yok ki antropoloji, sürekli "yerlilerle ilgili soruların yerlilerin bakış açısından değerlendirilmesi gerektiğini" savunan çok değerli bir etnografını kaybetmiştir (Bates, 1938: 25).

PAPUA YENİ GİNE DAĞLARINDAKİ KÁFE'LERDE KİRLİLİK KAVRAMI*

Elizabeth Faithorn

Yeni Gine adasının eskiden Avustralya tarafından idare edilen yarısı olan Papua Yeni Gine yaklaşık iki buçuk milyonluk bir nüfusa sahip. Nüfusun neredeyse yarısı geniş bir alanı kaplayan dağlık bölgelerde yaşıyor. Bu nedenle Avrupalılar bu insanların varlıklarını altın arayıcıları, devlet memurları ve misyonerlerin yerlilerle ilk etkileşime geçtiği 1930'ların başına kadar fark etmediler. O zamandan beri sayıları artmakta olan antropologlar, dağlarda yaşayan kültürel gruplar arasında yoğun alan araştırmaları yaparak akrabalık sistemleri, siyasal düzenler, arazi kullanım hakkı, büyücülük ve cadılık, ölüm ritüelleri, kadın-erkek ilişkileri ve toplumsal değişim gibi çeşitli konuları incelediler. Papua Yeni Gine Dağları'nda elli kadar özgün dil grubu mevcut, engebeli dağlık arazi nedeniyle bu gruplar arasındaki etkileşim asgari düzeyde. Yine de etnograflar, dağda yaşayan nüfusun kültürel ve toplumsal yaşantısına özgü çoğu özelliği ana hatlarıyla belirlediler.

Dağda yaşayanların hepsi bahçeci; tatlı patates veya yerelmasından oluşan bir diyetle ve gölevez, baklagiller, mısır, bal-

* Bu makalenin dayandığı araştırma National Science Foundation tarafından desteklenmiştir.

kabağı, muz, şeker kamışı, yeşillikler ve yenilebilir palmiye gibi çeşitli yiyeceklerle besleniyorlar. Kadınlar ve erkekler günlük yiyecek üretme faaliyetlerine katılıyor ve bilhassa karı kocalar birbirine bağımlı ama birbirinden farklı bahçe işleriyle uğraşıyorlar. Ağaçta yaşayan küçük memeliler, kemirgenler, kuşlar, böcekler ve vahşi bitkilerden oluşan, ama düzensiz ve seyrek yapılan bazı küçük avcılık ve toplayıcılık işleri de oluyor.

Dağda yaşayanlar aynı zamanda domuz yetiştiriciliği yapıyorlar. Domuzlar zenginliğin önemli bir göstergesi, aynı zamanda evlilik, cenaze, ilk âdet görme ve ergenliğe geçiş töreni gibi temel kültürel ritüellerin anlamlı bir öğesi. Domuzlar asla yeme amacıyla öldürülüp pişirilmiyor, her zaman başka bir grup için bir yükümlülüğü yerine getirmek için kullanılıyor. Sonuç olarak da, insanlar ancak başkalarından hediye olarak geldiğinde domuz eti pişiriyor, kendi yetiştirdikleri domuzları nadiren yiyiyorlar. Domuz sahipliği ve domuz yetiştiriciliği hem kadınların hem de erkeklerin işgücüne dayalı bir uğraş. Kadınlar genellikle hanelerindeki insanların sahip olduğu domuzlar için yiyecek topluyor, erkekler ise domuz ahırları inşa ediyorlar. Erkekler de kadınlar da belirli aralıklarla domuzlarının sağlığını korumak ve gelişmelerini sağlamak için çeşitli büyüler yapabiliyorlar.

İnsanların, Doğu'da yaşayanlar gibi köylerde mi, yoksa merkez ve Batı'daki gibi belirli bir alana dağılmış hanelerde mi yaşadığına bakılmaksızın, toplumsal yapı açısından en önemli birim belirli bir yere yerleşmiş gruptur. Antropologlar tarafından klan, klan köyü, cemaat olarak da adlandırılan bu gruplar genellikle babasoyluluk ve babayerlilik ideolojisini benimsemiş, yani birbirine akrabalıkla (*agnatic*) bağlı, aynı soydan gelen bir grup erkek ve ona bağlı kişilerden oluşuyor.[1] Yine de, ideoloji

[1] Antropolojik terimleri açıklamak gerekirse, agnatik olarak bağlı, baba tarafından akraba; babasoyluluk, soyun erkek soyu üzerinden geçmesi; ba-

ile yerel grupların mevcut düzeni arasında dikkate değer bir fark var. Dağlarda akrabalık, sadece biyolojik gerçeklerin bir yansıması değil, aynı zamanda ikamet grubuna düzenleyici ilkeleri sunan bir toplumsal ilişkiler sistemi. İkamet biçimlerinde önemli bir esneklik mevcut: insanlar, onlara bağlı olan insanlarla birlikte, ellerindeki kaynaklardan, çoğunlukla da bahçecilik yaptıkları alandan azami seviyede faydalanmak için sık sık yer değiştiriyorlar. İkamet yeri değiştiğinde, gerçek veya hayalî akrabalık ilişkileri de etkinleşerek süregelen toplumsal sistemde yeni gelenlere bir yer sağlıyor.

Dağlarda yaşayan çoğu yetişkin evlenmeyi düşünüyor, ancak ortalama evlenme yaşı bir kültürel gruptan diğerine farklılık gösteriyor. Çokeşli evlilikler dağların genelinde mevcut olmakla beraber tekeşlilik, hem eskiden hem de şimdi daha sık görülüyor. Misyonerler bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesini engellemeye çalıştılar. Dağda yaşayan insanların kendileri de çokeşliliğin tehlike ve zorluklarını, özellikle ayrı adamla evli kadınlar arasındaki veya bir adamla onun kendisine yeterince ilgi göstermediğini düşünen eşi arasındaki sürtüşmeleri tartışıyorlar. Kadınlar, çocukları ile birlikte kendi akrabalarına sıkı bir bağla bağlı olmalarına, onları sık sık ziyaret edip hediyeler götürmelerine rağmen genellikle kocalarının köylerinde ikamet ediyorlar.

Siyasi iktidar miras değil, hatiplik yeteneği, tartışmaları yönetme, sorunları çözme, kararları etkileme ve kaynakları azami düzeye çıkarma becerileriyle ilgili bir şeydir. Antropologlar dağlarda politikanın eril bir alan olduğunu yazdılar ve "Büyük Adam" kompleksinin Melanezya'nın siyasi sisteminin geneline özgü bir özellik olduğunu belirttiler (örneğin Sahlins, 1963). Ancak, benim incelediğim Káfe'lerde olduğu gibi bazı dağlık top-

---

bayerlilik de, evli bir çiftin kocanın babasının yanında veya yakınında yaşaması anlamına gelir.

lumlarda, kadınlar da siyasi karar verme süreçlerine katılıyor ve nüfuzları ailevi birimlerin dışına taşabiliyor.

Birkaç antropoloğa göre dağlık toplumların bir diğer özelliği buradaki insanların saldırganlığı, özellikle kadınlar ve erkekler arasında olduğu iddia edilen saldırgan ve muhalif ilişki (karş. Langness, 1967; Meggitt, 1964; Read, 1965). Başka bir yazımda cinsiyetler arası ilişkilerin bu şekilde sınıflandırılmasının dağlık arazide yaşayan bütün gruplara uygun olmayabileceğini, bu sınıflandırmanın çok daha karmaşık bir etkileşim sürecinin basite indirgenmesi olduğunu ileri sürdüm. Ancak antropologlar dağda yaşayan kadınları öncelikle eş rollerinde görmeye yeltendiler. Dağlarda evlilik nispeten istikrarsız bir süreçtir; başlıca günlük faaliyetlerin iç içe geçmiş olduğu ve her iki tarafın da kendi itibarlarını korumak için görevlerini yerine getirme adına birbirine bağlı olduğu düşünülürse, kan koca arasındaki ilişki gergin seyredebilir. Eşler -veya daha geniş çapta, toplumsal kuralların belirlediği şekilde imkân dâhilinde birbiriyle cinsel ilişkide bulunabilecek insanlar- arasındaki sürtüşme ihtimali, çeşitli şekillerde, hem ritüel hem de günlük hayatta kendini göstermektedir ve antropologları, benim yanlış olduğunu düşündüğüm, erkeklerin ve kadınların iki grup olarak birbirine saldırgan davrandığı sonucuna yöneltmiştir.

Bu makalede dağda yaşayan kadın ve erkeklerin antropologlar tarafından nasıl tanımlandığıyla ilgili olarak kirlilik kavramına odaklanmak istiyorum. Öncelikle, bölgede çalışan etnografların kullandığı şekliyle kirlilik kavramını tartışıp daha sonra Doğu'daki Káfe'ler arasındaki bireylerin davranışını düzenleyen inançlar karmaşasını ele alacağım. Káfe'ler arasında topladığım veriler, hem erkek hem de kadınların güçlü etki yaratan maddeleri uygunsuz şekilde kullanarak başkalarını tehlikeye atma kapasitesine sahip olduğunu gösteriyor. Antropologlar tarafından potansiyel kirletici olarak mimlenenlerin sadece kadınlar olması ve kirliliğin tehlikelerinin sadece erkekleri teh-

dit ediyormuş gibi gösterilmesi, bölgedeki kadınların etnografik yazında genel olarak üstünkörü ve olumsuz bir şekilde betimlendiğini açıkça ortaya koyuyor.

Kirlilik Kavramı

Papua Yeni Gine Dağları'yla ilgili antropolojik yazılarda kirlilik, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bağlamında kullanılıyor, kadınların bedenleri ve kadınlıklarıyla erkeklere zarar verme kapasitesi anlamına geliyor. Cinsiyetlerin geleneksel biçimde ayrılması, menstrüasyon ve doğum sonrası tabuları, erkeklerin ergenliğe geçiş törenleri ve cinsel ilişkinin sıklığı ve uygunluğunu düzenleyen kurallar, antropologlar tarafından kadınların kirliliği kavramı ve erkeklerin kadınlarla tehlikeli olabilecek temaslardan kaçınma ihtiyacıyla ilişkilendirildi.

Her ne kadar kadın-erkek ilişkilerindeki genel eğilim bir gruptan diğerine bariz farklılıklar gösterse de, erkekler arasında kadınlar tarafından, özellikle âdet kanı yoluyla kirletilecekleri korkusu yaygın. Kadınların erkek kirleticileri olduğu hakkında en uç görüşler Batı dağlardaki Mae Enga arasında bulunuyor:

> Onunla [âdet kanı] veya âdet dönemindeki bir kadınla temasın, tersine bir büyü olmadığı takdirde, bir erkeği hasta edip sürekli kusmasına neden olacağına, kanını siyaha dönüştüreceğine, derisi kararacak ve kırışacak şekilde yaşam enerjisini bozacağına, aklını başından alacağına ve en sonunda yavaş bir çöküş ve ölüme sebep olacağına inanıyorlar. (Meggitt, 1964: 207)

Kadınların kirliliği hakkındaki korkular Orta ve Doğu bölgelerindeki dağlarda bu kadar aşırı değil, kadın ve erkekler arasındaki ilişkiler burada Batı'dakilere göre daha birbirini tamamlayıcı olarak tasvir ediliyor. Yine de, menstrüal ve doğum sonrası tabuların yanında, cinsel açıdan aktif kadınlarla temastan kaçınmaları için erkeklere her yerde toplumsal baskı yapılıyor.

Lindenbaum, kadınların kirliliği ile ilgili fikirlerin nüfusun kıt kaynaklar üzerindeki baskısı ile ilintili olduğunu ve nüfus kontrolü ihtiyacı ne kadar fazla ise kadınların kirliliğinden duyulan korkunun da o kadar fazla olduğunu öne sürdü. Dolayısıyla nüfus artışını engelleme ihtiyacında olan toplumlarda erkeklerin kadınlara erişimini sınırlayan "kirlilik korkusu, bir tür ideolojik doğum kontrolü" (Lindenbaum, 1972: 248) işlevini görüyor.

Şu konuda Lindenbaum'a katılıyorum:

> Cinsiyeti ve temel gıda ürünlerini ayırma ve birleştirme şekilleri bize insanların problemleri hakkında çok şey anlatıyor. Enga erkekleri kendilerini kadın kirliliğinden koruyacak büyülerle birlikte eşleriyle çalılıklarda çiftleşiyor. Buna karşın, Fore erkekleri arzuladıkları kadını elde etmek için aşk büyüsü yapıyor ve onlarla bahçede çiftleşiyorlar. (a.g.y.: 249)

Ekoloji, toplumsal yapı ve toplumsal değerler birbiriyle ilintili. Yine de bence Lindenbaum'un analizi: (1) erkeklerin kendilerine ait güçlü maddelerin uygunsuz kontrolüyle, özellikle meni aracılığıyla başkalarına zarar verme kapasitesi; (2) cinsel birleşmeyle ilgili tabu ve menstrüal kanla ilgili korkuların, cinsel ilişkiyi sadece kadınların en az doğurgan olduğu dönemlerle (yani menstrüasyon sırasında ve doğum sonrasında) sınırlandırmada etkili olduğu, böylece kadının yumurtladığı dönemlerde birleşme sıklığını artırdığı paradoksu; (3) kadın ve erkeklerin sadece birbirini değil, aynı zamanda aynı cinsiyetten birini, hatta kendilerini bile tehdit edebileceği ve kirletebileceği gerçeği gibi, üç konuyu çözümsüz bırakıyor.

Ben hem erkek hem de kadınların kirletme potansiyeli olduğunu ve kirlilik kavramının cinsiyetler arasındaki ilişkiler dışındaki davranış kalıplarını incelemede uygun olabileceğini öneriyorum. Şimdi bu hususları benim Haziran 1971-Şubat 1972 arasında on dokuz ay boyunca aralarında yaşadığım ve incele-

diğim bir grup olan Káfe'ler arasında toplanan verileri de hesaba katarak açıklayacağım.

Kirlilik ve Káfe Kültürü

Káfe'ler 1500-2000 metre yükseklikte bulunan köy ve çiftliklerde, ağırlıklı olarak Henganofi bölgesinde, Kamanontina ve Dunantina nehirlerinin vadilerine dağılmış olarak yaşıyorlar. Bu vadiler dar ve dik. Oturmaya ve tarıma elverişli toprak, bölgenin çoğunu kaplayan çalılıklar ve ormanlar yakılarak açılmış.

İncelememi yaptığım iki köy, Hómaya ve Báfo, Dunantina nehrinin kaynağına kurulmuş ve toplam yetmiş beş ila seksen hanede yaşayan yaklaşık dört yüz kişilik bir nüfusa sahip. Eskiden, dağlık arazide yaşayan çoğu diğer gruplar gibi Káfe'ler de kadınlar ve kocalar için birbirinden ayrı yaşam alanlarına sahipti. Yerel ikamet grubunun yetişkin erkekleri erkeğin evinde, çoğu zaman büyük oğulları ile birlikte yaşardı. Eşlerinin her birinin içinde kızları, küçük oğulları ve belki kaynana veya başka bir kadın akrabayla beraber yaşadığı ayrı haneleri vardı. Bugünkü tipik ikamet şekli, eşlerin yabancılarla temasa geçtikten sonra aynı evde beraber yaşamaya başlamalarıdır. Ancak Káfe evlerinin içi karı ve kocanın ayrı uyuma alanı olacak şekilde bölünmüş durumdadır.

En önemli günlük faaliyetler yiyecek üretimi ve domuz yetiştiriciliğiyle ilintili. Kadınlar zamanlarının en azından bir kısmını evden uzakta bulunabilen bahçeleriyle ilgilenerek, hanelerinin diğer üyeleri ve domuzları için tatlı patates veya diğer ürünleri toplayarak, odun toplayarak ve günün sonunda köyün dışında bulunan domuzlarına yiyecek taşıyarak geçiriyorlar. Erkekler de bahçede çalışabiliyor (özellikle yeni bir bahçe hazırlanıyorsa), bahçenin çevresinde çitler, kulübeler ve domuz ahırları inşa edip bakımını yapıyor, odun topluyor ve karılarına domuzların bakımında yardım ediyorlar.

Bir diğer önemli tarımsal faaliyet olan kahve üretimi de yılın çeşitli zamanlarında, özellikle de meyveler olgunlaştığında, toplanmaları, mayalanmaları, yıkanmaları ve satılmak üzere kurutulmaları gerektiğinde hem erkeklerin hem de kadınların yoğun emeğine bağlı bir uğraş.

Küçük çocuklar üç yaş civarında sütten kesilene kadar annelerine veya onları emziren kadınlara bağlı olsa da, çocuk yetiştirme de genel olarak hem kadınları hem de erkekleri meşgul eden bir aktivite. Cinsiyete göre farklılaşan iş ve faaliyet şekilleri erken yaşta öğrenilmeye başlıyor. Küçük kız çocukları annelerine bahçede eşlik ediyor, tek başlarına zar zor yürürken bile boyunlarına astıkları küçücük çantada ufak bir tatlı patates taşıyorlar eve. Küçük erkek çocukları çalılıklarda çit yapımı için ağaçları deviren, ip yapımı için asma toplayan veya ormandaki küçük hayvanları avlayan babalarına sık sık eşlik ediyorlar. Yine de, erkek ve kız çocuklarının günlük yaşantısında -yani ne yapmaya ve nereye gitmeye izinleri olduğu konusunda- ergenliğe kadar kayda değer bir fark yok.

Kadınlarda cinsel kirlilik. İlk âdet, cinsel potansiyele sahip ve doğurgan bir kadın olarak hayatlarında yeni bir dönemin başladığını gösterdiği için kadınlar için çok önemli bir olay. Statü ve rollerindeki değişikliklerin yanında, genç kadınlar artık başkalarıyla ilişkilerinde belirli davranış kurallarına uymak zorunda. Bir genç kız ilk kez âdet gördüğünde, bir hafta boyunca ailesinin evinde inzivaya çekilir ve onun sadece ateşte kızartılmış tatlı patates yemesine izin verilir. Görünüşe göre, ileride çok kanaması olmasını engellemek için şeker kamışı ve sudan uzak durmalıdır. Yaşıtı diğer genç kızlar onunla birlikte kulübede oturur ve onlara olgunlaşan bir kadın olarak yeni sorumluluklarını anlatan yetişkin kadını dinlerler. Genç kadına çok çalışması, doğrudan bahçeye, oradan da eve gitmesi, yabancı genç erkeklerle karşılaşabileceği yerlerde dolaşmaması ve gelecekteki yetişkin görevlerine hazırlanması gerektiği anlatılır.

Aynı zamanda kendi cinselliği hakkında da bilgilendirilir ve her ay âdet döneminde inzivaya çekilmesi gerektiği konusunda uyarılır; yemek pişirmekten kaçınmalı, âdet kanını toplamak için kullandığı yaprak ve bezleri dikkatlice imha etmelidir. Eğer bu sürede bu kurallara uymazsa hem kendisi hem de başkaları için tehlike yaratabileceği ve bu durumlarda sorumluluğun kendisine ait olduğu söylenir.

İnziva döneminden sonra genç kadın, biyolojik veya manevi annesi tarafından hazırlanmış, temizlenmiş ve domuz yağıyla çitilenmiş yeni eteğini giyer ve evden çıktığında geleneksel olarak domuzdan, bugünlerde ise konserve balık ve pilavdan oluşan bir ziyafete katılır. Meşakkatli rutin işlerine dönmeden önce birkaç gün boyunca dinlenir.

Bekâr bir kadın âdet döneminde kendini ebeveynlerinin evine kapatacaktır. Evlendikten sonra ise kocası veya kocasının akrabalarından, köyün sınırları dışında ona özel bir âdet kulübesi inşa etmeleri beklenir. Kadın âdet dönemi boyunca ve doğum yaparken burada kalacaktır. Bu süreçte kadının kadın arkadaşları ve akrabaları ona pişirdikleri yemekleri getirir; aynısını onlar için yapması da kadından beklenecektir. Menstrüasyon sırasında kanla temas nedeniyle eşini tehlikeye atma korkusundan dolayı bir kadının kocasıyla cinsel ilişkiye girmesi yasaktır. Âdet bittiğinde, kadın kendini güzelce temizler ve evine döner. Kendini birkaç gün boyunca yemek yapmaktan alıkoyar ve hanedeki diğer insanlardan ona yiyecek getirmelerini bekler.

Genç bir kadın evleneceği zaman, yaşlılar ona yine görevleri ve başkalarına karşı sorumlulukları hakkında nasihat verir, menstrüasyonla ilgili tabulara uyması gerektiğini hatırlatırlar. Âdet süresince ekinleri yanlışlıkla kirletebileceği ve sebze yiyenleri tehlikeye atabileceği için özellikle bahçelere gitmemesi gerektiği konusunda onu uyarırlar. Bir erkek, kadın veya bir domuz bile âdet kanını yutarsa veya bu kanla temas ederse ortaya çıkacak hastalık aynıdır: deri kırışır, kayda değer bir kilo kaybı

olur, hâlsizlik ortaya çıkar ve eğer hastalık tedavi edilmezse ölüme sebep olabilir.

Çocuk doğumu da benzer tabularla örülmüştür. Bir kadın doğuracağı zaman, âdet gördüğü kulübeye çekilir, genellikle başka bir kadın, özellikle de bu kadının ilk bebeği ise, ona doğumda yardım etmek için eşlik eder. Tıpkı âdet kanı gibi, doğumda kaybedilen kanın da güçlü ve tehlikeli olduğuna inanılır. Bu nedenle hemen toplanmalı ve atılmalıdır ki başkaları kanla temas etmesin. Doğumdan sonra, anne kendini ve çocuğunu temizler ve bir hafta boyunca âdet kulübesinde bekler. Bu süre zarfında âdet inzivasında uyduğu yemek pişirmeme, yemeklere dokunmama gibi tabulara da uyar. Hafta bittiğinde genellikle kendi evine yerleşir ve burada bebeğin gözleri "açılana," çocuk dış dünyaya çıkacak kadar güçlenene kadar (bir ay) kalır. Gün boyunca erkekler ve kadınlar, arkadaş ve akrabalar anneyi ve bebeğini ziyaret edebilir ancak kadın yemek pişiremez ve kocası onunla ve bebeğiyle aynı evde uyuyamaz.

Plasenta da âdet kanı ve doğum sırasında kaybedilen kan gibi tehlikeli maddeler sınıfında tanımlanır. Göbek bağı kesildikten sonra, plasenta başkaları temas etmesin diye gömülür. Alan çalışmamı yaparken Káfe'ler bana Avrupalıların doğumdan sonra plasentayı evlerinde bir kutu içinde sakladıklarının gerçek olup olmadığını sordular. Bunun Avrupa'da yaygın bir davranış olduğu ve amacın plasentadan gizemli bir şekilde, özellikle ekonomik konularda, hayatta nasıl başarılı olunacağına dair bilgi almak olduğu söylentisi vardı. Görünüşe göre, Hómaya ve Báfo'da bazı aileler plasentayı saklamış ama hiçbir mesaj alamamışlardı. Yine de Káfe'ler plasentanın güçlü olduğuna ve kontrol edilmezse tehlikeli olabileceğine inanıyorlar.

Bu maddelerin hepsi -âdet kanı, doğumda kaybedilen kan ve plasenta- doğurgan kadınların vücutlarından çıkan maddeler ve dikkatsizlik nedeniyle bir kadının kendine ve başkalarına zarar vermesi durumunda sorumlu kişi kadının kendisidir.

Erkeklerde cinsel kirlilik. Kâfe'ler meninin de güçlü ve tehlikeli olduğuna inanıyorlar. Bu durum dağların diğer bölgelerinde de geçerli. Batı'daki Hagener'ler arasında kirlilik ve zehir hakkındaki tartışmasında Marilyn Strathern, "kontrol edilmeyen âdet kanı veya meninin tehlikeli" olduğundan bahsediyor (1972: 163) ve Hagen'deki doğum sonrası tabularının gerekçelerinden birinin "meninin bebeği kirletebileceği" olgusu olduğunu öne sürüyor (a.g.y.: 168). Langless (kişisel görüşme) Doğu'daki Bena Bena'lar arasında meninin tehlikeli ve güçlü bir madde olarak görüldüğünü ve ergenliğe geçiş törenlerinde önemli bir öğe olarak işlev gördüğünü söyledi. Yine de, meni ve erkek cinselliği ile ilişkili tabular bu dağlarda çalışan antropologlar tarafından sistematik bir şekilde göz ardı edilmiş.

Kâfe'ler meni ve âdet kanının bir çocuğun ana rahmine düşüşünde temel öğelerinden biri olarak algılıyorlar. Kadının gebe kalması için bu maddelerin vücutta yeteri kadar birikebilmesi gerektiğine, bunun için de tekrar tekrar cinsel ilişkiye girilmesi gerektiğine inanıyorlar. Dahası, hamileliğin erken dönemlerinde de cinsel ilişkinin gerçekleşmesi isteniyor ki taze meni fetüsün büyümesine yardımcı olsun. Bu nedenle erkekler hem kendilerini hem de başkalarını tehlikeye atmamak için çok kuvvetli bir madde olan meniyi kontrol etmek durumundadır.

Cinsel birliktelikten sonra hem kadınlar hem de erkekler, meni veya birleşme sırasında ortaya çıkan diğer maddelerle başkalarını kirletmemek için tam olarak temizlenmek zorundalar. Bir çift gece ilişkiye girerse, ertesi sabah ikisi de yemek pişirmekten kaçınmalıdır çünkü meni yemeğe kaçıp kendileri veya başkası tarafından yutulabilir. Böyle birşey olduğu takdirde ortaya çıkan hastalık âdet kanının yutulmasıyla ortaya çıkanla aynıdır.

Başka bağlamlarda da erkek kirliliğinin oluşturduğu rahatsızlıklardan kaçınmak için önlem alınır. Kâfe kadınları, cinsel ilişki sırasında veya sonrasında giysiye bulaşmış olabilecek me-

niye dokunmaktan korktuklarından, kocalarının giysilerini, özellikle de şort ve eteklerini temizlemeyi reddedebilirler. Tehlikeli olabileceği için kadınlar gibi erkeklerin de yemekle ve başka insanlarla temas etmeleri yasaktır.

Erkeklerin davranışlarına getirilen bu tür kısıtlamalar ve erkek cinselliğiyle ilgili tabular açıkça Káfe'lerde hem kadınların hem de erkeklerin bedenlerinin ürettiği maddelerin yanlış idare sonucu tehlikeli olabileceği inancına bağlıdır.

Diğer bağlamlarda kirlilik. Yukarıdaki tartışmada, erkek ve kadın cinselliği ile ilgili davranışları düzenleyen kurallar bağlamında Káfe'lerdeki kirlilik kavramını inceledim. Kirlilik hakkındaki fikirler, başka davranışsal tabuların analizi ile de ilişkili. Birkaç örnek vererek bu konuyu da açıklayalım.

Kirlilikle ilgili bazı davranış tabuları bir insanın diğerleriyle olan akrabalık ilişkilerine bağlıdır. Yemeğin pişirilmesiyle ilgili böyle bir kısıtlama var. Örneğin bir insan ateşin yanında, gölgesi[2] kızarmakta olan tatlı patateslere düşecek şekilde oturuyorsa, kişinin karısı veya kocası, veya onların yakın akrabaları yemeği yemeyebilir. Ancak aynı kandan olan hısımlar yemeği hastalanma korkusu olmadan yiyebilirler. Aynı kurallar yiyecek, mal ve değerli eşyaları taşımak için kullanılan ağ torbalar için de geçerlidir. Eğer kadınlar ve erkekler torbalarının üzerine otururlarsa, onları artık eşleri ve tanıdıkları için yiyecek taşıma amacıyla kullanamazlar. Torbaları ya yok etmeliler ya da aynı kandan akrabalarına vermelidirler. Üçüncü bir örnek, başkasının giysilerinin giyilmesi ile ilgilidir. Bugünlerde, hem kadın hem de erkek çoğu yetişkin, *laplap* adı verilen vücuda sarılıp bel kısmında bağlanan bir örtü takmaktadırlar. Her iki cinsiyetten de aynı

[2]Aslında "gölge" Káfe dilinde kullanılan kelimenin doğru bir tercümesi değil, ancak dilimizde bu kavramı tanımlayacak daha iyi bir kelime yok. Bu bağlamda anlatılmak istenen vücudun sembolik bir uzantısı, fiziksel bedeni çevreleyen, elle tutulamayan bir madde.

soydan olan kişiler birbirlerinin *laplap*'larını takabilir ama ne eşler ne de diğer hısımlar bu giysileri ortak kullanamaz. Bu kurallar, aynı kandan olan kişilerin birbirlerine karşı aynı kandan olmayanlara göre daha az tehlikeli -doğal olarak daha az kirletici- olduğu inancıyla ilintilidir.

Sonuç

Káfe'lerle toplanan veriler dağlık arazide yaşayan gruplar arasında, tek kirlilik kaynağının kadınlar, tek kurbanın da erkekler olmadığını gösteriyor. Dahası, kirlilik sadece cinsel tabularla ilgili değil. Káfe'ler ve diğer gruplar arasındaki kültürel benzerlikleri göz önünde bulundurursak, bu durumun diğer gruplarda da geçerli olabileceğini öne sürmek mantıklı görünüyor.

Sorunlardan biri, alanda çalışan antropologların, kirletici aracı olarak kontrol edilmediğinde tehlikeli olabilecek maddeler yerine kadınlara odaklanmış olmalarıdır. Böylece bu maddelerin ne olduğunu ve nereden geldiğini sistematik bir şekilde tespit etmediler. Aslında âdet kanı, doğum sırasında kaybedilen kan, plasenta, meni ve burada bahsetmediğim başka maddeler yapısal olarak kirli değildir; dikkatli bir şekilde kontrol edilmedikleri taktirde tehlikeli olabilen son derece güçlü maddelerdir.

Özellikle âdet kanı ve meni doğru şekilde kullanıldıkları zaman toplumda yaşamı üreten bir güç olarak algılanıyor. Ancak doğru kontrol edilmezlerse ölüme neden olabilirler. Bu maddeler insanın vücudundan çıktığı için bireyler, toplumu, yani hem kendilerini hem de başkalarını koruyacak şekilde kendi bedenlerini kontrol etmekle yükümlü. Hayat döngülerinde cinsel olarak aktif oldukları zaman boyunca biyolojileri nedeniyle kadınlar erkeklere göre daha uzun süre tehlike potansiyeli oluşturuyorlar. Ancak bu durum erkeklerin de gerçek tehlike arz ettiği gerçeğini değiştirmiyor.

Dağlarda çalışan antropologlar kirlilik kavramını çok sınırlı bir anlamda kullandı. Strathern'in de belirttiği gibi,

> "Kirlenme" belki de tam olarak törensel kirliliğin bir kişiden diğerine aktarımını kastetmeli, yani düşük statülü insanların yüksek statülüleri kirletmesi örneğinde olduğu gibi... ama bu kelime, dağlarda çalışan etnograflar tarafından erkekler ve kadınlar arasındaki temasın bazı durumlarda ortaya çıkan zararlı sonuçlarını anlatmak için kullanılır oldu. (1972: 163, n.1)

Dahası, kirletici olan kadınlar güçsüz, tiksindirici ve erkeklerden aşağı olarak nitelendirilmekte, doğal olarak saf ve güçlü olan erkekler ise potansiyel kurban olarak görülmektedir. Bu betimleme, Káfe'lerin kadınları algılayışını doğru yansıtmıyor. Onlar kadınların da güçlü ve toplumun işlevini yerine getirmesi için önemli olduklarını söylüyorlar. Káfe bir adamın belirttiği gibi, kadınlar o kadar fazla ve o kadar düzenli çalışıyorlar ki makinalara benziyorlar. Başka bir adam da kadınlar olmasa hiçbir şeyin yapılmayacağını ve toplumun çökeceğini belirtmiştir. Kadınlar da kendi güçlü ve zayıf yanlarının erkeklerinkinden farklı olduğunu düşünüyorlar ama bu kendilerini aşağı veya önemsiz gördükleri anlamına gelmiyor.

Eğer dağlık arazide yaşayan toplumların analizinde kirlilik kavramı Mary Douglas'ın (1966) önerdiği şekilde daha geniş anlamıyla, temel kargaşa ile ilişkili, bağlam dışı ve bu nedenle de toplum için tehlikeli ve tehdit içeren şeyleri tasvir edecek şekilde kullanılsaydı, o zaman bir takım davranışsal tabuların diğer bir tabu grubuyla olan ilişkisi ve bir sembolik sistem olarak toplumun doğası hakkında soruları gündeme getirmek mümkün olurdu. Örneğin, cadılık, ölüm ve ölüm ritüelleriyle ilgili tabular aynı zamanda tehlikeyi kontrol etme, bir şeyleri doğru bağlamda muhafaza etme ve yaşam ile ölüm arasındaki sınırı çizme amacıyla ilintili.

Şu anki durumda ise Papua Yeni Gine'deki dağlarda kirlilik kavramı sadece cinsiyetle bağdaştırılarak kullanılıyor. Etnogra-

fik yazında kadınlar, eğer en ufak bir bahisleri geçiyorsa, oldukça olumsuz şekillerde betimleniyor. Kadın rollerinin çeşitliliği, kadınların günlük ve ritüel yaşantıda önemi ve siyasi ve ekonomik konulara katılımları topyekün ihmal ediliyor. Bu olumsuz önyargıyı düzeltmek ve kirlilikle ilgili tabuların daha genel bir analizine ulaşmak için dağlarda yaşayan kadınlara daha fazla ilgi gösterilmelidir.

ANAERKİ: BİR İKTİDAR VİZYONU*

Paula Webster

Esther Newton'la anaerki konusunu ele almaya karar verdiğimizde meslektaşlarımız girişimimize şüpheyle yaklaştılar. İktidarın kadınlarda olduğu bir dönem anlatısının 19. yüzyılda ancak çok kısa bir süre için kabul edildiğini, ardından hak ettiği şekilde ölüme terk edildiğini hatırlattılar. Çeşitli kültürel önyargılara sahip olan Viktorya Okulu, kültürün anaerkil bir dönemden geçtiğine dair bir kanıta sahip değildi ve bugünkü etnografik veriler de ortaya attıkları ilk savları desteklemiyor. Bizim kendi antropoloji eğitimimiz, erkeklerin toplumda *her zaman* egemen konumda olmuş olduğunu ve anasoylu toplumlarda bile durumun değişmediğini, hayal kırıklığı ve biraz öfkeyle de olsa kabullenmemizi sağladı. Ama feministler olarak kendimizi

---

*Bu yazı ben ve Esther Newton tarafından yazılan ve Amerikan Antropoloji Birliği'nin 1972'de Toronto'da yapılan 71. yıllık toplantısında sunulan "Anaerki: Bilmece ve Paradigma" adlı makalenin gözden geçirilmiş hâlidir. Makale daha sonra "Kadın Gözüyle Anaerki" adıyla *APHRA-A Feminist Literary Magazine*'de (İlkbahar/Yaz 1973) yayınlanmıştır. Yazının buradaki hâli artık iki yazarın ortak ürünü olmadığından yapılan bütün değişikliklerin sorumluluğu bana ait. Makalenin ikimiz tarafından gözden geçirilmesini tercih ederdim, ancak şu an sadece ortak çabamızın yarattığı heyecanı ve enerjiyi koruduğunu ummakla yetiniyorum.

tuhaf bir konumda bulduk. Hareketteki kadınlar bize kadınların neden hiçbir zaman siyasal açıdan iktidarda olmadığını, neden erkeklerin hep daha yüksek statüye sahip olduklarını ve anaerkinin neden imkânsız olduğunu soruyorlardı. Eril akademik kurum tarafından beynimiz yıkandığı için anaerki fikrini reddettiğimizi ima ediyorlardı, biz de bu konu üzerinde düşündükçe haklı olabileceklerini anladık. Elimizden gelen tek şey, kadın iktidarı ve iktidarsızlığı sorusunu diğer feminist antropologlarla tartışmak ve başka kültürlerdeki kadınların statüleri hakkında bulabildiğimiz bütün bilgileri bir araya getirmekti.

Bir feminist antropoloji kolektifinde kadınların evrensel olarak ikincil olması sorunuyla uğraştık. Bazı kadın kardeşlerimizin öne sürdüğü üzere, belki de diğer kültürlerdeki kadınların yüksek statüleri ve geçime katkıları etnografların erkek önyargısı yüzünden kayda geçmemişti. Kadınların aşağı statüsünün evrenselliğini sorgulamamızı sağlayan makalelerden ilki Sally (Slocum) Linton'ın (bu kitapta yer alan) "Toplayıcı Kadın" adlı yazısıydı. Çoğumuz Yontma Taş Devri'nde avcılığın, dolaylı olarak da avcının daha önemli olduğunu kabul etmiş olduğumuz için Linton'ın sunduğu, erken dönem insansıların gelişiminin yapılandırılmasında erkek önyargısının ne derece etkili olduğunu ortaya koyan delilleri biraz sinir bozucu bulduk. Linton'ın makalesi bizi kadınlar hakkındaki antropolojik varsayımlarımızı gözden geçirme ve olası bir erkek önyargısını tespit etmek amacıyla etnografik verileri yeniden değerlendirme konusunda cesaretlendirdi. Maruz kaldığımız kısıtlamaların farkına vardığımızda, sorularımızın bazılarına da cevap vermeye başlayabileceğimizi hissettik. Diğer kültürlerde kadınların konumunun erkek etnografların betimlediğinden "daha iyi" olması, bir anaerkinin bir zamanlar varolmuş olabileceğinin bir göstergesiydi. Bu ihtimal bizi heyecanlandırdığı için bu ihtilafı kesin bir çözüme kavuşturmaya karar verdik.

Böylece anaerkinin varlığı hakkındaki iddia ve kanıtları incelemeye başladık. Ataerki, erkeklerin bir sınıf olarak kadınlar üzerinde hâkimiyet kurması olduğundan, anaerkinin de tam tersi anlama geldiğini varsaydık: bir sınıf olarak kadınların erkekler üzerinde iktidar ve otorite kurduğu bir toplum.[1] Hiyerarşinin safdışı kalmasını beklemiyorduk, ancak eğer birisi "üstte" bulunacaksa, bu kadınlar olacaktı. Bu anlattığımız, J. J. Bachofen'ın *Das Mutterrecht*'te (Anaerki) (1861), Frederick Engels'in ise *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (1884) betimlediği şekilde bulmayı umduğumuz bir toplumsal düzenlemeydi. İki yazar da bahsi geçen terimi kullandığı ve kültürde evrensel bir aşama olduğunu ileri sürdüğü için, çalışmalarında kadınların geçmişte hâkim konumda olduğunu savunacak kanıtları bulabileceğimizi düşündük.

Eski efsaneleri kanıt olarak kullanan Bachofen, rasgele cinsel ilişkilerin yaygın olduğu bir başlangıç döneminden sonra kadınların şehvet düşkünü erkekleri askeri bozguna uğratarak anaerkil bir düzen kurduğunu anlatıyor. Yarattıkları toplumsal düzen, annenin -dişilik prensibinin- üstünlüğü üzerine kuruluydu ve bu prensip doğurganlığı öne çıkaran, ana tanrıça odaklı dinlerine yansıyordu. En sonunda (ve erkek Viktorya kafasına göre akla uygun şekilde) erkekler başkaldırıp "kutsal baba prensibine" dayanan ataerkiyi geliştirdiler. Kadınlar maddi doğayı simgeliyorsa, erkekler de hâkimiyetleriyle birlikte "tinselliği" getirmişlerdi. (Fee, 1973: 27).

Bachofen yeterli ampirik veriye sahip olmadığı ve mitolojiyi tarih yerine koyduğu için layıkıyla eleştirildi. Her ne kadar arkeolojik kayıtlarda belgelenmiş olsa da, tek başına ana tanrıçaların varlığı, kadınların iktidarı veya doğurganlığı üzerine kurulu

[1] Burada *sınıf* kelimesi Marksist anlamında değil, toplumsal cinsiyete dayalı basit bir gruplandırma anlamında kullanılıyor.

veya kadınların erkeklerden daha yüksek statüye sahip olduğu bütün bir toplumsal düzenin varlığını kanıtlamaz (Hultkrantz, 61: 85). Bu kadar sınırlı ve yoruma açık kanıtlarla bir inanç sistemine veya bir inanç sisteminin sanatsal gösterimine dayanarak toplumsal düzenleme hakkında iddialarda bulunmak son derece tartışmalı bir durum. Annelik sık sık soyut *kadının* fazla değer görmesini sağlamış, ama aynı zamanda somut *kadının* eve hapsolmasına ve güçsüz kalmasına sebep olmuştur. Korku ve hayranlık gibi çelişkili duygular taşıyan saygı duygusu, her zaman sembolik olarak temsil edilen ve saygı duyulan nesnenin yüksek statüsü veya iktidarından kaynaklanmaz veya buna neden olmaz.

Metodolojiyle ilgili sorunların dışında, Bachofen'ın taslağı Viktorya döneminde pek yaygın olan, ataerkinin medeniyetin mantıksal bir zirvesi, insanın (*man*) doğayla ve dizginlenemeyen tutkularıyla olan uzun ve zorlu mücadelesinin bir sonucu olduğunu gösterme çabasını da yansıtıyor. Bu nedenle, kadınlar anne rolüyle bir süre iktidar sahibi olmuş olsalar bile *doğru* düzen, baba rolündeki erkekler dizginleri eline aldığı zaman ortaya çıkmıştır (Fee, 1973: 28). Çelişkili bir biçimde, geçmişte kadınların iktidar sahibi olduğu fikri, eril ideolojiyi savunmak için kullanılmıştır.

Engels ise, maddi bir temeli olmadığı için Bachofen'ın mistik nedenselliğini eleştirse de, yazarın toplumsal biçimlerin gelişimini anlama çabasındaki öncülüğünü takdir etmiştir. Engels için de anaerkil aşama cinsel ilişkinin rasgele olduğu bir başlangıç dönemini takip etmiş ve grup evlilikleriyle şekillenmiştir. Bilinen tek ebeveyn anne olduğundan, soy da anne tarafından belirlenmiş, erkekler karılarının aileleriyle yaşamıştır. Bu yeniden yapılandırmaya göre kadınlar üretim birimi olan hanede üstünlük sahibiydiler (Engels hiçbir zaman kadınların bir grup olarak

siyasi iktidar sahibi olduğunu açıkça belirtmiş olmasa da).[2] Kadınlara yüksek statülerini veren şey doğurganlıkları veya dini düzenlemeler değil, toplumsal üretim ilişkileriydi. Mülkiyet ilişkilerinin topluluktan özele kayması ve verasetin erkek soyu üzerinden belirlenmesi, dahası tek eşli evlilik kurumu ve sınıfların ortaya çıkması, "dünyada dişi cinsiyetin tarihsel mağlubiyetine" neden oldu (Engels, 1972: 120).

Engels'in çalışmaları hakkında yapılan birçok yararlı düzeltmeler ve eleştiriler arasında, oluşturduğu evrimsel yapıyı tehdit eden önemli bir mesele söz konusu. Engels, mülkiyet ilişkileri ve buna bağlı akrabalık düzenlemelerinin özellikle eril ve dişil iktidarla ilintili olan toplumsal yapıyı belirlediğini söyler. Emeğin düzenlenmesi, insanları iktidara bağlayan toplumsal ağlar veya keskin işbölümünü etkileyen farklı türlerdeki geçim temellerine bir açıklama getirmediği için, yorumları yeterli bulunmaz (Schein ve Lopate, 1972). Mülkiyetin anne soyu üzerinden miras kaldığı toplumlarda kadınların konumlarıyla ilgili bildiklerimiz, Engels'in bahsettiği hanede "üstünlük" kavramına uymaz (Schneider ve Gough, 1961). Bu toplumlarda, ataerkil toplumlarda baba ve kocalara mahsus iktidar ve otorite yetkisini kadının erkek kardeşi veya abisi kullanır. Engels çalışmasının çoğunu Morgan'ın anasoylu Iroguois'ler hakkındaki incelemesi üzerine kurduğu için, bahsettiği anaerkinin bu olduğunu varsaymak abes kaçmaz. Kadınların toplumsal konumu anasoylu toplumlarda "daha iyi" olmuş olabilir, ancak kadınların iktidar sahibi olduğunu öne sürmek için elimizde bir kanıt yok.

---

[2] Engels "anne hakkı" teriminin "yanlış olduğunu çünkü toplumun bu aşamasında 'hukuki' anlamda haklardan bahsedilemeceyeğini" belirtiyor (Engels, 1972: 106). Ben bundan (yabanıllık veya barbarlığın ilk aşamalarının olduğu) o dönemde kadınların *veya* erkeklerin bir başlarına hüküm sürmesinin tasavvur edilemeyeceğini çünkü, Engels'e göre, iktidarın erken dönem cemaat toplumlarında siyasi bir değişken olmadığını anlıyorum.

Kadınların erkeklerle eşit olduğu veya onlardan daha fazla güce sahip olduğu toplumlar olduğunu kesin olarak kanıtlama amacıyla delil aramaya devam etmiş olsak da, böyle bir toplumun var olmuş olduğunu ispatlayacak yeterli veri mevcut değil gibi.[3] Bu nedenle bir soruyla baş başa kalıyoruz: eğer geçmişte var olduğuna dair bir kanıt yoksa, neden anaerkiyi tartışmaya devam edelim ki?

Anaerki sorusuna gösterilen herhangi bir ilginin en iyi ihtimalle zaman kaybı, en kötü ihtimalle de zararlı bir yanıltmaca olduğunu savunan bazı antropolog kadın kardeşlerimizle hemfikir değiliz. Biz ne kadar okuduysak, anaerkinin, kadınların iktidar sahibi olduğu, veya en azından erkeklerin iktidarda olmadığı bir toplum hakkında sahip olduğumuz tek *vizyon* olduğu gerçeği de o kadar belirginleşti. Böylece daha önce deneyimlemediğimiz bir toplumsal düzenleme biçimini tasavvur etmemize ve iktidar, toplumsal cinsiyet ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiler hakkında eleştirel sorular sormamıza neden oldu. Burada, her biri erken döneme ait, sınıf öncesi toplumlarda kadınların statülerini tarif etmeye çabalarken anaerki sorununa değinen beş feminist yazarın çalışmalarını inceleyeceğiz.[4] Yazarların

---

[3] Kadınların tarihi hakkında yapılan anlamlı *herhangi* bir girişimin peşinden gidilmesi gerektiğini düşünüyorum. Jane Ellen Harrison, Robert Graves, Erich Neumann ve Mary Renault gibi klasikçiler arasında tekrardan incelenmesi gereken anaerkil bir gelenek mevcut. Ayrıca annelerden çok kız çocuklarını önemseyen bir geleneğe sahip olan Amazonlar hakkında daha fazla arkeolojik ve etnografik çalışma yapılmalı. (bkz. Helen Diner'ın *Mothers and Amazons* [Anneler ve Amazonlar] adlı eseri).

[4] Bu makalenin orijinal nüshasında sekiz yazarın çalışmasını gözden geçirdik ama burada sayıyı beşe indirdik çünkü seçilen yazarlar farklı bakış açılarını yeterince temsil ediyorlar. Bizim esas seçimimiz hareketteki kadınların okudukları ve antropologların yazdıklarına dayanıyordu, Evelyn Read, Minda Borun ve diğ. (The Philadelphia Collective) ve Helen Diner'a da yer vermiştik.

anaerkinin varlığına dair tutumlarının günümüzde kadınların yaşadığı baskı hakkında yaptıkları açıklamaları nasıl etkilediğini ve geçmişle ilgili görüşleri göz önüne alındığında, gelecekteki özgürlüğü nasıl tasavvur ettiklerini göreceğiz. Bu yazarların şu sorulara ne şekillerde cevap verdiğine odaklanacağız: (1) Kadınların bir sınıf olarak erkekler üzerinde iktidar kurduğu şekliyle bir anaerki hiçbir zaman oldu mu? (2) Sınıf öncesi toplumlarda kadınların asıl konumu neydi? (3) Kadınların günümüzde ezilmelerinin kaynakları nelerdir? (4) Özgürleşme nedir ve nasıl gerçekleşecek?

Literatürü Gözden Geçirirken

Bir antropolog ve bir Marksist olan Eleanor Leacock, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ne mükemmel bir giriş metni yazdı. Kadınların geçmişinin tarihsel olarak yeniden yapılandırılmasında neyin hâlâ geçerli olduğunu değerlendirme amacıyla yola çıkan Leacock, her ne kadar "anaerki" kelimesini kullanmış olsa da Engels'in aslında özel mülkiyet ve sınıf ilişkilerinin ortaya çıkmasından önce toplumun anasoylu şekilde düzenlendiğinden bahsettiğini belirtiyor. Bu nedenle, kadınların sınıfsal iktidarı olarak tanımlanacak bir anaerki hiçbir zaman var olmadı, çünkü bu anlamıyla iktidar eşitlikçi toplumun bir parçası değildi (Engels içinde Leacock, 1972: 35). Anasoylu soy sistemlerinin babasoylu sistemler üzerindeki evrensel önceliğini sorgulasa da, Leacock aynı zamanda bu erken dönem toplumlarda kadın tarafından belirlenen nesebin kadınlara muhtemelen -kesinlikle bugünkü sınıflı toplumlarda sahip olduklarından- daha fazla statü bahşettiğini öne sürüyor. Sınıf öncesi toplumlarda kadınlar ne ezildiler ne de sömürüldüler. Avcı-toplayıcılık ve bahçeciliğin tarih öncesi koşullarında, eşitlikçi toplumsal ilişkiler hüküm sürüyordu:

> ...ilkel cemaat toplumlarında kararları onları yerine getirecek kişiler aldığından, kadınların toplumsal açıdan gerekli olan emeğe esaslı şekilde katkı sağlamaları onları sınıflı toplumda olduğu gibi görünür bir köleliğe indirgemedi. Aksine, kadınlara katılımlarıyla orantılı olarak karar alma gücü bahşetti. (a.g.y.: 34).

Ve,

> Kadınların statüsüyle ilgili önemli nokta, hanenin topluluğa ait olması ve cinsiyetler arasındaki iş bölümünün karşılıklı olması. Ekonomi kadın ve çocukların erkeğe bağlı olmasını içermiyordu.... (a.g.y.: 33)

Öyleyse kadınların ezilmesinin kaynağı neydi? Doğum yapmaları mı yoksa çocuk yetiştirmeleri mi? Leacock her ikisinin de olmadığını savunuyor:

> Bir bakıma, doğum yapma yeteneğinin bir yükümlülüğe dönüşmüş olması toplumumuzdaki en üst düzey yabancılaşmadır... [Kadınların doğum yapıyor olması] avcı ve toplayıcı yaşantısının kısıtlı teknolojik şartlarında bile elverişsiz bir durum oluşturmuyordu; *kesinlikle bugünkü algılanışıyla ilgili değildi.* (a.g.y.: 40, vurgu bana ait).

Leacock için kadınların ezilmesi "ailenin klandan ayrılmasıyla toplumsal açıdan gerekli emeklerinin özel hizmete dönüşmesine" dayanmaktadır (a.g.y.: 41). Kadınlar sınıflı toplumda özel mülkiyetin ve tek eşli evliliğin ortaya çıkmasıyla birlikte eşitlikçi konumlarını kaybettiler. Özgürlük de sınıflı toplumun sona ermesiyle gerçekleşecek. Leacock, yaklaşan devrimde kadınların bir sınıf olarak ve kendi sınıfları içerisinde oynamaları gereken rolden bahsetmemiş; ancak çocuk bakımı, barınak hakkı ve sağlık gibi konularda orta sınıftan kadınların işçi sınıfından kadın kardeşleriyle ittifak kurmasını öneriyor. Kadınların oluşturduğu bilinç sınıf bilincini tetikleyecek, bu da sınıf toplumunun temel ekonomik birimi ve "sınıf sömürüsünün merkezî desteği" olan tek eşli çekirdek aileye karşı yapılan saldırıyı kolaylaştıracak (a.g.y.: 45).

"Ailenin Kökeni" adlı (1971 ve bu kitapta tekrar basılan) makalesinde, Marksist antropolog Kathleen Gough da geçmişte anaerkinin yaşandığına dair bir kanıt olmadığı sonucuna varıyor. Ancak kadınların avcı toplumlarda bile "erkeklerin üzerinde az veya çok üstünlük kurduğu ikinci cinsiyet" olduğunu (K. Gough, 1971: 767) ve "statü, hareketlilik ve kamusal liderlik gibi bazı kilit alanlarda kadınların erkeklere başından beri tabi olduğunu" savunuyor (a.g.y.: 770). Erkekler üzerinde egemenlik kurmak bir yana, kadınlar erkeklerle hiçbir zaman eşit olmamış olsa da,

> eşitsizliğin boyutu ekoloji ve bundan dolayı ortaya çıkan cinsiyete bağlı işbölümüne göre değişkenlik gösteriyordu. Ama her şekilde eşitsizlik insan tarafından yapılan kültürel bir dayatmadan çok bir *hayatta kalma* meselesiydi. Bu nedenle avcılık ve bahçecilik yapan ilkel toplumlarda kadın ve erkekler arasında onur, özgürlük ve karşılıklı saygı gibi duyguların olduğu izlenimini ediniyoruz (a.g.y.: 770).

Kadınlar "daha iyi" olan bu konumlarını nasıl kaybettiler peki? Kadınların ezilmesine yol açan bir faktör olarak doğurma rolünü göstermese de, Gough belki bu rolün ve kadınlar ve erkekler arasındaki güce bağlı fiziksel farkların *kültürel bir detaylandırmasının* kadınların tabi kılınmasına yol açmış olabileceğini belirtiyor. Engels'le hemfikir olan Gough, mülkiyet ilişkilerindeki değişim ile devlet ve sınıfların ortaya çıkmasının "silahlar üzerinde kurdukları tekel nedeniyle" erkeklere kadınlar üstünde iktidar sağladığını ve "çocuk bakımından muaf olmaları, uzmanlaşmış ekonomik ve siyasi rollere girmelerini sağladığı için bazı erkeklerin -özellikle yönetici sınıftan erkeklerin -diğer erkekler ve kadınlar üzerinde güç sahibi olmuş olduğunu..." iddia ediyor (a.g.y.: 786). Avcı toplumlarda erkek iktidarı hakkında yaptığı açıklamanın en ilginç kısmı (her ne kadar "*müphem*" olduğunu düşünse de) iktidarın erkeklere *gücün nihai kontrolünü* veren cinsel işbölümü ve/veya ağır silahlar üzerindeki

tekel üzerine kurulmuş olması. Biraz daha incelenmesi gereken bir alan bu. İlkel toplumlarda erkekler silahları veya güçlerini kadınlara karşı kullanıyorlar mıydı? Bu güç bir toplumsal kontrol biçimi olarak mı ortaya çıkmıştı? Eğer öyleyse, o zaman antropologların "eşitlikçi" kelimesini tekrar tanımlamaları gerekecekmiş gibi duruyor.

Gough açısından, kadınların sömürülmesi "muhtemelen devlet sonrası, sınıfsız toplumda yok olacak" (a.g.y.: 770). Bugün işbölümünü değiştirecek, kadınları uzun süreli çocuk bakımı sorumluluğundan kurtaracak ve iş açısından fiziksel ayrımı en aza indirecek teknolojiye sahip olduğumuz için, sınıf öncesi toplumlarda işleyen uyumsal zorunlulukların kadınların tabi kılınmasında bir etkisi olmayacak. Gough her ne kadar kadınların oynaması gereken rolden bahsetmemiş olsa da, ona göre çağdaş çekirdek aile değişmek durumundadır.

Leacock da Gough da sınıflı toplumun oluşumuyla kadınların statülerinin bozulduğuna dair inançlarını savunmak için hem tarihten hem de çağdaş ilkel toplumlardan ayrıntılı veriler paylaşıyorlar. Genel iddiaları hiç şüphesiz doğru olsa da, bu verilerle ilgili metodolojik ve ampirik sorular ile bunun sonucu olarak kadınların ilkel toplumdaki statüsü hakkındaki sorular cevapsız kalıyor.

Gough, hayatlarının önemli alanlarında kadınların bizim toplumumuza göre avcı toplumlarda "daha az tabi kılındığını" belirtiyor. Erkekler "kadınların cinselliğini reddedemez veya onları cinselliğe zorlayamaz... üretimlerinde söz sahibi olamaz veya üretimlerini sömüremez; çocuklarını kontrol edip kadını çocuklarından ayıramaz; kadınları fiziksel olarak sınırlandıramaz, hareketlerini kontrol edemez; veya toplumun bilgi ve kültürel edinimlerinin çoğundan mahrum bırakamaz" (a.g.y.: 768). Ancak bu görüşle ters düşen çeşitli etnografik örnekler mevcut: (çoğu Yeni Zelanda verilerinde) aşırı derecede cinsel husumet; (Amerika'daki Büyük Düzlükler'deki Cheyenne'ler ve Güney-

batı Afrika'daki Hazda'larda) grup tecavüzü şeklinde kadını zorla cinsel ilişkiye sokma; ve (Brezilya'daki Yanamamo'larda) kadınlara karşı gaddar davranışlar. Bunlara, sembolik sistemlerde kadınların genel olarak kültürel açıdan değersizleştirilmesini de eklediğimizde (Ortner: 1974) farklı bir resim çıkıyor ortaya. Bu çelişkiyi neye dayandırabiliriz? Batı emperyalizmiyle temasa mı? Zayıf bir etnografik bildirime mi? Toplumsal ilişkileri değerlendirmede erkek önyargısının etkisine mi? Eşitlikçi toplumları anlatan antropologlar bile bu toplumları kaynaklara eşit ulaşım olanağının yaş ve *cinsiyet* tarafından sınırlandırıldığı şekliyle tanımlıyorlar. Eğer geçmişte iktidar paylaşımı ve cinsiyet rolleri açısından eşitlikçi bir toplum hiç olmadıysa, bu günümüzde kadınlar açısından ne anlama gelir?

Bu ampirik çıkmazları çözebilmek için feminist antropologların etnografik verileri tekrar değerlendirmeleri gerekiyor. Ancak kişinin ideolojik duruşunun kendi yorumunu etkileme ihtimali her zaman mevcut. Slocum'un (bu kitapta) ve dikkatini bilgi sosyolojisine çevirmiş diğer yazarların da belirttiği gibi, bir insan aynı etnografik "olguların" karışımını alıp birbirinden ayrışan iki teoriyi desteklemek için kullanabilir. Bu nedenle, Avustralyalı aborijin kadınların ritüellerin çoğundan dışlanması "olgusu," ya geçim faaliyetlerindeki rolleri ışığında ya da grubun kültürel açıdan değerli faaliyetlerinden dışlanmaları ve tabi kılınmalarının bir örneği olarak değerlendirilebilir. Bazı feministler, ellerindeki verileri kadınların evrensel olarak tabi kılındığını ve güçsüz olduğunu göstermek için kullanıyorlar, zira bu onların Marksizmin sunduğu sınıf öncesi eşitlikçilik modelinin yetersizliğine inançlarını, ekonomik determinizm olarak gördükleri şeye karşı duydukları kuşkuyu ve çağdaş sosyalist toplumlardaki cinsel "eşitlik" eleştirilerini destekliyor. Diğer yandan, Marksist modeli kabul eden feministler, kadınların üretime katkılarının çok olduğu ve ayakta kalmak için hayati önem taşıdığı kültürlerdeki kadınların sembolik açıdan değersizleştiril-

mesindeki çelişkiyi de açıklayacak şekilde modellerini genişletmeye çalışıyorlar. Bu nedenle feministler etnografik bulgulara bir hayli eleştirel yaklaşmak zorundalar; elimizde basit çözümler yok ve *tüm* toplumlardaki kadınların konumlarını açıklamaya çalışan indirgemeci modeller -ekonomik, idealist veya psikobiyolojik- analizimizi kısıtlıyor.

Ayrıca eğer verileri tekrar değerlendirdiğimizde kadınların her yerde tabi kılındığını ve hiçbir yerde siyasi iktidara sahip olmadıklarını anlıyorsak ve bu koşullar Batı medeniyetiyle temas gibi dış faktörlere bağlı *değil* gibi gözüküyorsa, o zaman teorik inşalarımızı genişletip siyasi stratejilerimizi yeniden düzenlememiz gerekiyor.

Bazı yazarlar kadınların her yerde ve her zaman ezildiğini düşünüyorlar. Simone de Beauvoir (1953) *İkinci Cins*'te ve Shulamith Firestone da (1970) *Cinselliğin Diyalektiği*'nde kadınların ezilmesinin kökeninin, üreme işinin biyolojik olarak eşitsiz olarak belirlenmiş olmasından kaynaklandığını savunuyor. Üreme ve çocuk bakımı yükleri yüzünden, kadın her zaman bakım ve çocuk yetiştirme rolüyle kısıtlanırken, erkek yaratıcı ve de Beauvoir'a göre üstün olan rolü üstlendi:

> Kadının bir Altın Çağ yaşamış olduğu fikri bir efsaneden ibaret. Kadının öteki olduğunu söylemek cinsiyetler arasında karşılıklı bir ilişki olmadığını söylemek demek: Yeryüzü, Ana, Tanrıça – kadın, erkeğin gözünde akran bir yaratık değildi; kadının gücünün tasdiklenebileceği alan insanın ötesindeki âlemdi ve kadın da bu nedenle bu âlemin dışında kalıyordu. Toplum her zaman eril oldu; siyasi iktidar da her zaman erkeklerin elinde. (de Beauvoir, 1952: 64-65)

Buna rağmen, de Beauvoir kadının statüsünün sınıflı toplumda daha da kötüye gittiğine inanıyor ve biyolojiyle ilgili soruya bir çözüm getirmeden, özgürlük için gerekli adım olarak sosyalist bir devrim çağrısını yapıyor. De Beauvoir'dan çok daha sonra yazan Firestone ise tüp bebekler sayesinde ve çocuk

bakımı görevlerinin farklı şekilde paylaşımı aracılığıyla eşitsizliğin ortadan kaldırılması gerektiğini savunarak "zorunlu devrimin" ötesine geçiyor. Firestone için her türlü hiyerarşi nihayetinde cinsiyet farkına dayanıyor ve yok edilmesi gerekiyor, buna kültürün kendisi de dâhil. Nihai hedef "kozmik bilinçtir." Peki kadınlar devrimsel değişikliklerin kendi yararlarına olduğundan nasıl emin olacaklar? Firestone iktidarda olanların "iyi niyetle" hareket edeceklerini varsayıyor (Firestone, 1970: 206).

De Beauvoir ve Firestone kadınların her zaman "Öteki" olmuş olduğu, doğurganlık ve çocuk yetiştirme tarafından belirlenen dişil rollerinin her zaman önemsiz olarak değerlendirildiği ve bu nedenle de kadınların toplumsal açıdan güçsüz kaldığı konusunda hemfikir. Kadınların evrensel olarak güçsüz olduğunu kabul etmeyen tek yazar Elizabeth Gould Davis. Tartışmaya yol açan *The First Sex* (İlk Cins) (1971) adlı kitabında Davis, kadınların hem kamusal hem de özel alanda erkekler üzerinde iktidar kurmuş olduğunu öne sürüyor. Kadınların eskiden üstün olduğuna dair bu cesur sav, tarih, arkeoloji, antropoloji, biyoloji ve mitolojinin çok tartışmalı yorumlarına dayanıyor. Bachofen gibi Davis de efsaneleri tarih olarak algılıyor ve toplumun dini düzenlemesinin toplumsal örgütlenmeyi belirlediğine inanıyor. Tarihi tekrardan yapılandırma şekli özgün, etkileyici ve kışkırtıcı. Ancak Davis'in çalışmasının feministler için önemli olmasının nedeni tarihsel doğruluğu veya yanlışlığı değil, kadınların sahip olabileceği iktidar alanı hakkındaki vizyonu.[5]

---

[5] Kadınların iktidarına son zamanlarda artan ilgi sadece anaerki tartışmasıyla sınırlı değil. Birkaç feminist, erkek egemen toplumlarda kadınların sahip olduğu iktidarı incelemiştir (Friedl, 1967; Singer, 1972; Denitch, 1971; Shapiro, 1971; Lewin et al.,1971). Ama bu çalışmalar vizyoner olmaktan çok revizyoner nitelikte. Davis'in vizyoner eserinin eleştirisi için bkz. Hackett ve Pomeroy, 1973.

Davis'e göre Sümer, Girit ve Mısır'daki büyük medeniyetler, oğullarının seks düşkünlüğünü kontrol etmek için ensest tabusuyla dış evliliğin icat edilmesinden sonra (ilginçtir, Freud'un söylediğinin tam tersine) kurdukları şehir devletleri sayesinde ortaya çıktı. Uygarlaşmamış ve şiddet düşkünü erkekler dışlanarak bu "jinokrasi"nin dışında varlıklarını sürdürdüler ama sonunda bir öfke patlamasıyla kadınları iktidardan düşürdüler:

> Her şey birdenbire son bulur. Cennet yok olur. Böylece karanlık bir çağ -ataerkil bir devrim felaketi sonucu ortaya çıkan karanlık bir çağ- dünyayı hâkimiyet altına alır. Barbar ve medeni olmayan göçebeler, serseri, defedilmiş, kadınsız erkek grupları medeni şehir devletlerini yok eder, kraliçeleri tahttan indirir ve yönetimi ellerine almaya çalışırlar. Sonuç kaostur. Ortaya savaş ve şiddet çıkar, adalet ve hukuk yok olur, hakkın yerini güç alır ve Büyük Tanrıça'nın yerine acımasız ve kinci bir Tanrı gelir, erkek/insan (*man*) etobur olur, mülkiyet hakları insan haklarından üstün gelir, kadın değersizleşir ve sömürülür ve medeniyet şu anda devam ettiği kötü yola girer. (Davis, 1971: 68-69)

Bu yeniden yapılandırmaya göre anaerki, kendisinden sonra gelen ataerkinin aksi değil; çünkü Davis'in betimlediği toplum uyumlu ve ruhani bir toplum. Davis bu farkı nasıl açıklıyor peki? Mülkiyet haklarına değinse de sınıf sisteminden bahsetmiyor. Onun yerine, "kadınların yaratılıştan gelen ahlaki üstünlüklerine" dikkat çekiyor. O zaman zulmün nedeni kadınların askerî açıdan yenilmesi sonucu ortaya çıkan ve onları eril, materyalist bir toplumda köleleştiren erkek kuralları. Bu düzende hamilelik ve çocuk yetiştirmenin önemli bir yeri var ancak kadınların ezilmesinin nedeni bu değil: kadının prestijli olması ve yüksek statüye sahip olması özellikle anne olabilme yeteneğine dayanıyor. Hayat verme yeteneği ve bunun sonucu olarak da ölüm yerine hayata, yıkım yerine yaratıma, anlaşmazlık yerine uyuma bağlı olmaları kadınları doğuştan erkeklerden farklı ve onlardan üstün kılıyor. Bu psikolojik ve/veya yaratılıştan gelen

farklar zamanın, mekânın ve maddi koşulların ötesine geçiyor. Peki, bu görüşe göre kadınlar özgürlüğe nasıl kavuşacak? Kadınlar iktidardan güç yoluyla uzaklaştırıldıkları için, kişi Davis'in durumu düzeltmek için yeni bir Amazon ordusu kurulmasını salık vermesini bekliyor, ancak yazar bundan kaçınıyor çünkü ataerkinin kendi sonunu hazırladığını öne sürüyor. Ataerki kendi kendine çöktüğünde, "kadın -cinsiyet olarak değil, kutsal kadın olarak- tekrar bir sonraki medeniyetin çevresinde döndüğü eksen olacak" (a.g.y.: 339).

Davis'in apokaliptik ve ütopik bu vizyonu çeşitli metodolojik sorunlara sahip olsa da, kendi içinde yarattığı çelişkiler bu sorunlardan daha ilginç. Temel sorun iktidarın kullanılmasıyla ilgili. Eğer kadınlar üstün ve egemen olacaksa, o zaman erkekler ister istemez ikincil olmayacak mı? Kadınların elindeki iktidar erkeklerin elinde olduğukinden tamamıyla farklı *olabilir* mi?[6] İktidarın ne şekillerde kullanıldığını belirlemede toplumsal cinsiyet toplumsal yapıdan daha mı önemli? Bir güç dengesi olması imkânsız mı? "Eril" esaslara dayalı "hasta" medeniyeti düzeltmek için reform yapmak Davis için mümkün değil. Toplumsal yapıyı tedavi etmenin tek yolu kadınların manevi gücü: "İnsan soyunu, ancak 3.000 yıllık eril materyalizmin devrilmesi kurtarabilir" (a.g.y.: 339). Davis çelişkiyi kadınların iyiliksever yöneticiler olacağı güvencesini vererek çözüyor.

Bahsettiğim yazarlar arasında çeşitli farklar olmasına rağmen (ki bunlara siyasi ideoloji ve akademik eğitim de dâhildir), iki konuda hepsi hemfikir. Hepsi kadınların ezilmesinin son bulmasını istiyor ve hepsi teknolojinin beşeri çıkarlar için kulla-

---

[6] Bildiğimiz kadarıyla, kadınların elindeki gücü alışılmadık olsa da mantıklı bir sonuca ulaştıran tek feminist, üreme ve sergileme amaçları için kullanılmanın dışında erkekleri fiziksel olarak ortadan kaldırarak ataerkiyi yıkmayı savunan Valerie Solanis (1967). Solanis'e göre, erkekler ortadan kalkarsa cinsel baskı da yok olacak.

nılacağı tamamiyle yeni bir toplum istiyor. Ancak konu iktidar ve gücün bu "yeni" toplumda nasıl paylaştırılacağı olduğu zaman, temel bir belirsizlik ortaya çıkıyor. Sosyalist bir devrim ve sınıflı toplumun yok olmasıyla eşitlik sağlayacak yapısal temelin kurulacağını *umut etmeye dair bir* eğilim var. Ancak bunlar ne anlama geliyor? Kadın ve erkeklerin "aynı" olacağı şekilde, cinsiyet farklarının, cinsiyet rolleri de dâhil, yok olacağı anlamına mı geliyor? Yoksa bir güç "dengesi" mi söz konusu olacak? Ne tür bir toplumsal düzenleme bu tür bir dengeyi sağlayabilir? Kadınlar bir grup olarak iktidar sahibi *olmadan* kadınların ezilmesi sona erebilir mi? Eğer günümüzdeki iktidar paylaşımını önemli ölçüde değiştirecek bir geleceğe doğru yürümek istiyorsak bu soruların cevaplarının araştırılması gerekiyor.

Kadınların toplumdaki (geçmiş ve şimdiki) konumlarını inceleyen literatürde ortaya çıkan ilk şey, iktidar, otorite, etki ve statü kavramlarının daha keskin, belirgin ve kültürlerarası uygulanabilecek şekilde tanımlanmasına olan ihtiyaç. Bizim kadın ve antropolog olarak sosyalleşmemizin de erkek önyargısı içermesi, kavramsal açıdan kısıtlı toplumsal gerçeklik tanımlarını kabul edip kullanmamıza neden oldu. Kadınların güç alanları ile bu gücün kullanılmasını kolaylaştıran veya engelleyen etmenleri açıkça tespit etmek için yeni kavramlar geliştirmemiz gerekiyor.

İkinci olarak, erkek egemen toplumlarda kadınların gücünü tespit etmeye çalışan revizyoner eserler ile yeni toplum modelleri yaratmayı amaçlayan vizyoner eserlerin göreceli önemlerini değerlendirmemiz gerekiyor. Feminist tarihçi ve antropologların son zamanlardaki araştırmaları belirli kültürlerde ve tarihte belirli zamanlarda kadınların iktidarıyla ilgili olan değişkenleri tespit etmemize yardımcı oluyor. Bu çalışmalar, bazı kültürel bağlamlar ve bazı koşullarda kadınların sanılandan daha fazla güç, daha yüksek statü ve daha fazla etki sahibi olduğunu gös-

teriyor. Biz de bundan kadınların illa da evrensel olarak veya en azından her yerde eşit derecede ezilmediği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak veriler ve bu veriler çerçevesinde oluşturulan teoriler, harekete geçmemiz için veya özgürlüğümüzün verili farz edildiği bir geleceğin hayalini kurmamız için bize kılavuzluk etmiyor.

Bu nedenle çoğu yazar, sosyalist ülkelerin "eşitlik" yaratma çabalarını incelemeye yöneldi. Çin ve Küba'da radikal toplumsal değişiklikler yapılmış olsa da, sosyalist rejimde erkeklerin iktidardan vazgeçip vazgeçmeyeceğini ve kadınların iktidarı paylaşıp paylaşamayacağını göreceğiz. İktidardaki kadınlar erkekler gibi muamele görürse ve kadınların yönetime katılımı sadece kadınların parti toplantılarıyla kısıtlı kalıyorsa, güçler dengesinin nasıl işlediğini araştırmamız gerekecek. Bu soruları cevaplamadan, cinsiyet rolleri ve iktidar paylaşımının gelecekte nasıl dönüşeceğini öngörmemiz de mümkün olmayacak.

Eğer bizi ilgilendiren gelecekse, o zaman geçmişe bakmamızın önemi ne? Kadınlar nasıl bir tarihe sahip olduklarını düşünürlerse düşünsünler (ilkel anaerki, komünal eşitlikçilik veya her yerde, hiç bitmeyen eşitsizlik), bunların hiçbiri gelecek için bir şablon çizmiyor. (Çoğunlukla erkekler tarafından yazılan) ütopik edebiyat bile kadın iktidarı sorularını tatmin edici olarak cevaplamıyor.[7]

Anaerki tartışması geçmişin etrafında şekillense de, asıl değeri gelecekte yatıyor: gelecekteki toplum için bir model olarak değil, çünkü sonuç olarak hiyerarşi, cinsiyet baskısı veya sınıf ilişkileri sorunlarını çözmüyor; veya geçmişteki görkemin mitik bir hatırlanması olarak da değil; ama toplumsal düzenlemenin biçimi ne olursa olsun, kavramın değeri iktidarın erkeklerin

[7] Ütopya'nın eril vizyonu hakkında ilginç bir tartışma için bkz. Daphne Patai (1974). Bu erkek vizyonlarına bir istisna: Monique Wittig'in *Les Guérillères* adlı eseri (1973).

elinde olmasını reddetmesinde yatıyor. Anaerki tartışması kadınları (ve erkekleri), kadınların hayatlarında ilk defa kendi hayatları üzerinde güç sahibi olacakları, ataerkil olmayan bir toplum tasavvur etmeye itiyor. Kadınlar o kadar uzun süre güçsüz kaldı ve o kadar uzun süre gerçeklikleri onlar için başkası tarafından çizildi ki böyle bir toplumu düşlemek politik açıdan önem arz ediyor. Anaerki tartışması eski paradigmaların eksikliklerini ortaya çıkardığı için, kadınları yeni paradigmalar yaratmaları yönünde de cesaretlendiriyor.

Bu yeni paradigmaları inşa etme sürecinde eski teorileri gözden geçirmemiz, eski ve yeni kanıtları tartmamız ve yeni araştırmalar başlatmamız gerekecek. Tarihimizden yoksun bırakıldık; bu tarih yazılmayı bekliyor. Bu çalışmalardan öğrendiklerimiz akademik camianın içinde ve dışında bütün kadınlarla paylaşılmalı. Kadınların efsaneleri tarihle, hayalgücünü de bilimle karıştırmasını istemem, çünkü karımca birinin diğerine sağladığı yaratıcı güç kaybedilmemeli. Bu nedenle, her ne kadar feministler ampirik ve/veya teorik sebeplere dayanarak anaerkinin varlığını reddetseler de, anaerki vizyonunun önemini kabul etmeli ve bu tartışmayı feminist teori ve eylemleri oluşturmak için kullanmalıyız.

KADIN TİCARETİ: CİNSİYETİN "EKONOMİ POLİTİĞİ" ÜZERİNE NOTLAR*

Gayle Rubin

Kadınlar hakkındaki gerek feminist gerek anti-feminist yazın, kadınların ezilmesi ve toplumsal olarak tabi kılınmasının doğa ve kökeni hakkında ortaya çıkan sorular üzerine bir nevi uzun uzadıya düşünme hâli olarak düşünülebilir. Bu sorulara verilecek cevaplar gelecek tahayyülümüzü, değerlendirmelerimiz de cinsiyet eşitlikçi bir toplumun umudunu sürmenin gerçekçi olup olmadığını belirleyeceği için, sorduklarımız aslında önem-

---

* Birçok eser gibi bu makalenin de birden fazla zihnin ürünü olduğunu anlatmak için bu teşekkür yazısının yeterli olmayacağını biliyorum. Ancak kolektif bir tartışmanın sonunda kişisel vizyonumu sunduğum için nihai sorumluluğu üstlenip burada isimlerini saydığım kişileri sorumluluktan kurtarmak istiyorum. Teşekkür etmek istediklerim: bu makalenin gelişmesini sağlayan başka bir makaleyi beraber yazdığım Tom Anderson ve Arlene Gorelick; sayısını unuttuğum sohbet ve fikirler için Rayna Reiter, Larry Shields, Ray Kelly, Peggy White, Norma Diamond, Randy, Frederick Wyatt, Anne Locksley, Juliet Mitchell ve Susan Harding; antropolojiyi keşfetmemi sağladığı için Marshall Sahlins; düzeltmeleri beni iğneleyerek yapan Lynn Eden; öğretmenlik kariyerime başladığım Kadın Çalışmaları 340/004 sınıfı; daktiloya çekme işini büyük bir özveriyle gerçekleştiren Sally Brenner; inanılmaz sabrı için Susan Lowes; ve başlık için Emma Goldman.

siz sorular değil. Daha da önemlisi, kadınların ezilmesinin nedenlerini ortaya koyan bir analiz, toplumsal cinsiyet bazında hiyerarşik bir ilişkiye sahip olmayan bir topluma ulaşmak için nelerin değiştirilmesi gerektiğini gösteren bir değerlendirmenin de temelini oluşturacaktır. Bu nedenle, kadınlara yapılan baskının kökeninde doğuştan gelen eril bir saldırganlık ve hâkimiyet isteği varsa, o zaman feminist program ya sorun yaratan cinsiyetin yok edilmesini ya da bu cinsiyetin özelliklerini değiştirmek için bir soy ıslahı projesi sunulmasını gerektirir. Eğer cinsiyetçilik kapitalizmin sonu gelmeyen açgözlülüğünün bir yan ürünüyse, o zaman başarılı bir sosyalist devrimin gelişiyle yitip gidecektir. Eğer kadınların dünya tarihindeki mağlubiyeti ataerkil bir ayaklanmanın sonucunda gerçekleştiyse, o zaman Amazon gerillalarının Adirondack Dağları'nda eğitime başlama zamanı gelmiş demektir.

Burada cinsel eşitsizliğin kaynağıyla ilgili günümüzde yaygın olan açıklamaların bazıları hakkında sürdürülebilir bir eleştiri sunmak makalenin kapsamı dışında kalıyor. *The Imperial Animal*'da (Emperyal Hayvan) bahsedilen evrim kuramı, tarih öncesinde sözümona var olmuş anaerkil grupların alt edilmesi veya toplumsal tabi kılınma fenomeninin hepsini *Kapital*'in birinci cildinden çıkarsama çabası gibi teorilerden bahsediyorum. Bunları eleştirmek yerine, sorunun değişik bir açıklamasını sunmak istiyorum.

Marx bir keresinde şöyle bir soru sordu: "Zenci" köle nedir? Siyah "ırktan" bir adamdır. Bu konuda herhangi bir açıklama bir diğer açıklama kadar iyi. Zenci zencidir. O sadece bazı ilişkiler bağlamında köle hâline gelir. Pamuk eğirme makinesi (çıkrık) pamuk eğirmek içindir. Sadece bazı ilişkiler içerisinde *sermaye* hâlini alır. Bu ilişkilerden soyutlandığında, nasıl ki altın kendinde para değilse ya da şeker şekerin fiyatı değilse, çıkrık da artık sermaye değildir" (Marx, 1971b: 28). Bunu başka şekilde şöyle de söyleyebiliriz: Evcil kadın nedir? İnsan türünün di-

şisi. Sadece bazı ilişkiler içerisinde ev kadını, eş, mal, playboy tavşanı, fahişe veya stenograf haline gelir. Bu ilişkilerden soyutlandığında, nasıl altın bizatihi para değilse vb., kadın da erkeğin yoldaşından başka bir şey değildir. Peki bir kadının ezilen bir kadın olmasına neden olan bu ilişkiler nelerdir? Claude Lévi-Strauss ve Sigmund Freud'un birbiriyle örtüşen çalışmaları, kadınların erkeklerin avı haline geldiği ilişkiler sistemini çözmeye başlamak için bir başlangıç noktası oluşturuyor. Kadınların başka adlar altında nasıl evcilleştirildiği bu iki yazarın eserlerinde uzun uzadıya anlatılıyor. Bu çalışmaları okurken, kadınları hammadde olarak algılayan ve onları evcilleştirip ürün olarak sunan sistematik toplumsal araç hakkında bir fikir sahibi olmaya başlıyor insan. Ancak ne Freud ne de Lévi-Strauss kendi çalışmalarını bu bağlamda görüyor; ikisi de betimledikleri süreçler hakkında eleştirel bir bakış geliştirmiyorlar. Bu nedenle, bu yazarların tahlil ve tanımları Marx'ın kendisinden önce gelen politik iktisatçıları okuduğu gibi okumak gerekir (bu konuda bkz. Althusser ve Balibar, 1970: 11-69). Freud ve Lévi-Strauss bir anlamda Ricardo ve Smith'e benziyorlar: ne söylediklerinin ne gibi içerimler taşıdığını ne de feminist bir bakışa maruz kaldıklarında alacakları eleştiriyi fark ediyorlar. Yine de, kadınların, cinsel azınlıkların ve toplumsal hayatın insan kişiliğinin bazı hâllerinin ezilmesine neden olan bölümlerini betimleyecek kavramsal araçlar sunuyorlar. Daha uygun bir terim bulunmadığından, ben toplumsal hayatın bu bölümünü "toplumsal cinsiyet sistemi"* olarak adlandırıyorum. Bir ön tanımlama olarak "toplumsal cinsiyet sistemi," bir toplumun biyolojik cinselliği

---

* İngilizce'si "sex/gender system" olan bu söz grubunu "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi" olarak çevirmek yerine, okumayı akıcı kılmak amacıyla "(toplumsal) cinsiyet sistemi" olarak tercüme etmeyi uygun gördüm (ç.n.).

insan faaliyetinin ürünleri hâline getirdiği ve dönüşüme uğramış bu cinsel ihtiyaçların karşılandığı düzenlemeler dizisidir.

Bu makalenin amacı, Freud ve Lévi-Strauss'un bir nevi kendine özgü ve yorumsal dayalı okumasını yapmak ve bu sayede toplumsal cinsiyet sisteminin gelişmiş bir tanımına ulaşmak. Burada "yorumsal" kelimesini özellikle kullanıyorum. Sözlükte "yorum," "eleştirel açıklama veya tahlil; özellikle kutsal metinlerin yorumlanması" olarak tanımlanıyor. Benim Lévi-Strauss ve Freud okumalarım, metnin ilk anda okunan içeriğinden yola çıkarak varsayım ve çıkarımlara ulaştığım için serbest yorumlamalara dayanıyor. Bazı psikanalitik metinleri okuma biçimim Jacques Lacan'ın sağladığı mercekten geçiyor, ki Lacan da Freud'un çalışmalarını yorumlarken Lévi-Strauss'tan etkilenmiştir.[1]

Toplumsal cinsiyet sisteminin tanımını daha sonra detaylıca geliştireceğim. Ancak önce, klasik Marksizmin cinsel baskıyı tam tamına ifade etme veya kavramsallaştırma konusunda nasıl başarısız olduğunu tartışarak böyle bir kavrama duyulan ihtiyacı ortaya koymaya çalışacağım. Bu başarısızlık, bir toplumsal yaşam teorisi olarak Marksizmin cinsiyetle nispeten ilgisiz olmasından kaynaklanıyor. Marx'ın sunduğu toplumsal dünya haritasında, insanların işçi, köylü veya kapitalist, kadın veya erkek olmaları pek de önemli değil. Freud ve Lévi-Strauss'un çizdiği toplumsal gerçeklik haritalarında ise, tam tersine, cinsiyetin

---

[1] Marksizm, yapısalcılık ve psikanaliz arasında gidip gelmek bir tür epistemolojik çatışmaya neden olmakta. Özellikle yapısalcılık, epistemolojik olarak içinden çıkılması zor bir yaklaşımdır. Bu sorunla baş etmeye çalışmak yerine, Lacan ve Lévi-Strauss'un çağdaş Fransız entelektüel devriminin önde gelen atalarından olduklan gerçeğini az çok yok saydım (bkz. Foucault, 1970). Savımı yapısalcı labirentin merkezinden sunmaya başlayıp "anlamlandırıcı uygulamaların diyalektik teorisi" temelinde (bkz. Hefner, 1974) geliştirmek eğlenceli, ilginç ve -eğer bu ülke Fransa olsaydı- kaçınılmaz olurdu.

toplumdaki yerinin ve erkek ve kadınların toplumsal deneyimleri arasındaki engin farkın derin bir onayı söz konusudur.

Marx

Kadınların ezilmesini -bitmek bilmeyen çeşitleri ve farklı yerlerdeki şaşırtıcı benzerlikleriyle, kültürler arası şekliyle ve tarih boyunca- Marksist teori kadar açıklayan başka bir teori yok. Bu nedenle, Marksist analizi kadın sorununa uygulama konusunda pek çok çaba olması şaşırtıcı değil. Bunu yapmanın çeşitli şekilleri mevcuttur. Kadınların kapitalizm için yedek emekgücü olduğu, kadınların genelde daha az olan ücretlerinin kapitalist bir işverene fazladan artı değer sağladığı, hanedeki tüketimi yönetme rolleriyle kadınların kapitalizmin amacına hizmet ettiği vs. savunuldu.

Ancak, bazı makaleler çok daha iddialı bir şey yapmaya çalıştılar: ev işi ve emek üretimi arasındaki ilişkiye dikkat çekerek kadınların ezilmesini kapitalist dinamiğin merkezine oturttular (bkz. Benston, 1969; Dalla Cost, 1972; Larguia ve Dumoulin, 1972; Gerstein, 1973; Vogel, 1973; Secombe, 1974; Gardiner, 1974; Rowntree, M. & J., 1970). Bunu yapmak, sermaye aracılığıyla emekten artı değer elde ederek sermaye üretme süreci olan kapitalizmin tanımı içine kadınları doğrudan oturtmak anlamına geliyor.

Kısaca ifade edersek Marx, kapitalizmin, benzersiz bir amaca (sermayenin yeniden üretimi ve çoğalması) sahip olması nedeniyle diğer üretim tarzlarından farklı olduğunu savundu. Diğer üretim tarzları insan ihtiyaçlarını karşılamak için yararlı eşya üretme, soylu bir yönetici sınıfı için üretim fazlası oluşturma veya Tanrı katında yücelmek için adak sağlama amaçlarını güdebilirken, kapitalizm sadece sermaye üretiyor. Kapitalizm, üretimin para, eşya ve insanları sermayeye dönüştürdüğü bir toplumsal ilişkiler -mülkiyet biçimleri vs.- dizisidir. Sermaye de,

emekle değiştirildiğinde, ücretsiz emeği ya da artı değeri istihraç ederek kendini yeniden üreten ve çoğaltan mallar veya para miktarıdır.

> Kapitalist üretim sürecinin sonucu ne sadece bir ürün (kullanım değeri) ne de bir *meta*, yani değişim değeri olan bir kullanım değeridir. Bu sürecin sonucu, sermaye için *artı değer* yaratılması ve bunun sonucu olarak da para veya metanın esasen sermayeye *dönüşmesidir...*" (Marx, 1969: 399, vurgu yazara ait)

Sermaye ve emek arasında gerçekleşen, artı değer ve bu nedenle de sermaye üreten bu değişim son derece özgül. İşçi bir ücret alıyor; kapitalist de işçinin çalıştığı süre boyunca ürettiği şeylere sahip oluyor. Eğer işçinin yaptığı şeylerin toplam değeri aldığı ücretten fazlaysa, kapitalizm amacına ulaşmış oluyor. Kapitalist, ücretin değerine, yanı sıra da artı değere sahip oluyor. Bunu mümkün kılan, ücretin işçinin ürettiği şeyin değeriyle değil, işçiyi ayakta tutan şeyin değeriyle -işçinin bir sonraki güne çalışabilecek halde çıkmasını ve bütün işgücünün bir nesilden diğerine geçmesini sağlayan şeyin değeriyle- ölçülmesi. Böylece, artı değer işçi sınıfının topluca ürettiği değer ile işçi sınıfını ayakta tutmak için kullanılan değer arasındaki fark oluyor.

> Emekgücü karşılığında mübadele edilen sermaye gereksinimlere dönüştürülür. Bu gereksinimlerin tüketimi aracılığıyla, hâlihazırdaki işçilerin kasları, sinirleri, kemikleri ve beyinleri yeniden üretilir ve yeni işçiler oluşturulur... bu nedenle işçinin bireysel olarak tüketim yapması da, ister atölyenin içinden ister dışından kaynaklansın, ister üretimin bir parçası olsun ister olmasın, sermayenin üretimi ve yeniden üretimi için bir faktör teşkil eder, tıpkı bir temizlik makinesinin yaptığı gibi... (Marx, 1972: 572)

> Birey dikkate alındığında, emekgücünün üretimi bireyin kendini yeniden üretmesi ve devam ettirmesinden ibarettir. Hayatını idame ettirmesi için, bireyin belirli bir miktarda geçim araçlarına ihtiyacı vardır... Emekgücü ancak çalışarak kendini harekete ge-

> çirir. Ama böylece insanın kasları, beyni, sinirleri vs. belli oranda aşınır ve yerine yenisinin konması gerekir... (a.g.y.: 171)

Bu nedenle, emekgücünün ve ürünlerinin yeniden üretimi arasındaki farkın miktarı, bu emekgücünü yeniden üretmek için ne gerektiğinin belirlenmesinde yatıyor. Marx bu belirlemeyi, işçinin sağlığını ve gücünü korumak için gerek olan metaların - yiyecek, giyecek, yakıt- miktarını temel alarak yapma eğiliminde. Ancak bu metalar besin sağlamadan önce tüketilmek zorunda ve satın alındıkları hâlleriyle tüketilebilecek durumda değiller. Bu şeyler insana dönmeden önce üzerlerinde ek emek harcanması gerekiyor. Yemek pişirilmeli, kıyafetler yıkanmalı, yataklar yapılmalı, odun kesilmeli vs. Bu nedenle, ev işi kendisinden artı değer alınan işçinin yeniden üretimi için kilit bir öğe. Ev işini yapanlar da genellikle kadınlar olduğundan, kadınların kapitalizmin olmazsa olmazı olan artı değer bağlantı noktasına eklenmelerinin emekgücünün yeniden üretimiyle gerçekleştiği gözlemlenmiştir.[2] Dahası, ev işi için ücret ödenmediğinden, kadın emeğinin sermaye sahibi tarafından elde edilen artı değerin nihai miktarına katkı sağladığı öne sürülebilir. Ama kadınların kapitalizme faydalarını açıklamak başka, bu faydanın kadınların ezilmesinin kaynağı olduğunu savunmak başka şeydir. Tam da bu noktada kapitalizmin analizi, kadınlar ve kadınların ezilmesi hakkında açıklama yapmakta yetersiz kalır.

Hiçbir şekilde kapitalist olarak tanımlanamayacak toplumlarda da kadınlar ezilmektedir. Amazon vadisi ve Yeni Gine dağlarında, sıradan gözdağı verme mekanizmaları yetersiz ka-

---

[2] Kadınlar ve ev işi konusundaki çoğu tartışma, ev işinin "üretken" emek olup olmadığı sorusuna odaklanmıştır. Açıkçası, kelimenin teknik anlamına göre ev işi "üretken" değildir (I. Gough, 1972; Marx, 1969: 387-413). Ama bu ayrım savın ana çizgisiyle bağıntısızdır. Ev işi doğrudan artı değer ve sermaye üretmek açısından "üretken" olmasa da, artı değer ve sermaye üretiminde önemli bir yere sahip olabilir.

lınca erkekler sık sık toplu tecavüz yoluyla kadınları kontrol ediyorlar. Mundurucu erkeklerinden biri "Kadınlarımızı muzla yola getiriyoruz" demiştir (Murphy, 1959: 195). Etnografik kayıtlar da kadınları "yerlerinde tutmak" için yapılan uygulamalarla dolu: erkek kültleri, gizli törenler, erkeklerin kendilerine sakladıkları bilgiler vs. Aynı şekilde kapitalist öncesi feodal Avrupa da cinsiyetçiliğin olmadığı bir toplum değildi. Kapitalizm kendisinden yüzyıllar önce gelen eril ve dişil kavramları devralıp topluma tekrar sundu. Kapitalizmin etkisi altında emekgücünün yeniden üretimini inceleyen hiçbir analiz, kadınların ayaklarının bağlanmasını, bekâret kemerlerini veya çeşitli yer ve zamanlarda kadınların maruz kaldığı, daha adi uygulamaları bir kenara bırakırsak, karmaşık ve fetiş hâline gelmiş aşağılamaları açıklayamaz. Emekgücünün yeniden üretiminin analizi neden evde ev işlerini yapanların genellikle kadınlar olduğunu bile açıklamaz.

Bu bilgiler ışığında Marx'ın emeğin yeniden üretimi hakkında yaptığı tartışmaya dönmek ilginç olacaktır. İşçinin yeniden üretimi için gerekli olan şeyler biraz insan organizmasının biyolojik ihtiyaçları, biraz yaşadığı yerdeki fiziksel koşullar, biraz da kültürel gelenekler tarafından belirlenir. Marx, biranın İngiliz işçi sınıfı, şarabın da Fransız işçi sınıfının yeniden üretimi için gerekli olduğunu gözlemledi.

> *...[işçinin] sözümona gerekli isteklerinin sayısı ve ölçüsü, tıpkı bu ihtiyaçları karşılama şekilleri gibi, tarihsel bir gelişimin ürünleridir* ve bu nedenle büyük ölçüde bir ülkenin medeniyetinin derecesine, özellikle de özgür işçiler sınıfının içinde oluştuğu koşullar, bunun sonucunda da alışkanlıklar ve konfor derecesine dayanır. *Dolayısıyla diğer metalardan farklı olarak, emekgücünün değerinin belirlenmesine tarihsel ve ahlaki bir unsur giriyor...* (Marx, 1972: 171, vurgu bana ait)

İşçinin gereksinimleri arasında bir "kadının"nın olmasını; ev işini yapanın erkekten ziyade kadın olmasını ve kadının tanrıy-

la konuşamadığı, önderlik yapamadığı, miras edinemediği bir konumda olması ile tanrıyla konuşmasını engelleyen uzun bir geleneği kapitalizmin tevarüs etmiş olmasını belirleyen şey tam da bu "tarihsel ve ahlaki unsur"dur. Kapitalizme erkeklik ve kadınlığın kültürel biçimlerini sunan da, cinsiyet, cinsellik ve cinsiyet baskısını kapsayan da bu "tarihsel ve ahlaki unsur"dur. Ve Marx'ın bu konu hakkındaki yorumunun kısa olması, kapsadığı ve inceleme dışında bıraktığı geniş bir toplumsal yaşam alanının altını çizmeye yarıyor sadece. Cinsiyet baskısının yapısı da ancak bu "tarihsel ve ahlaki unsur" tahlile bahis olduğu zaman tarif edilebilir.

Engels

Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni'nde Engels, cinsel baskıyı önceki toplumsal biçimlerden kapitalizme miras kalmış şeylerin bir parçası olarak görüyor. Dahası, Engels kurduğu toplum teorisine cinsiyet ve cinselliği dâhil ediyor. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* asap bozucu bir kitaptır. Evlilik ve aile üzerine yazılmış on dokuzuncu yüzyıla ait kitapları çağrıştırmakla birlikte, kitapta sunulan kanıtlar, antropolojideki son gelişmelerden haberdar olan birinin onu tuhaf bulmasına neden olabilir. Yine de, kitabın eksiklikleri, sunduğu içgörünün takdir edilmesini engellememeli. "Cinsiyet ilişkileri"nin "üretim ilişkileri"nden ayırt edilebileceği ve ayırt edilmesi gerektiği fikri Engels'in sezgilerinden sadece biri:

> Materyalist kavrayışa göre, tarihte belirleyici faktör, son aşamada, hâlihazırda yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. *Yine bu da iki türlü bir özelliğe sahip: bir yandan, varoluş biçimlerinin üretimi, yani yiyeceğin, giyeceğin ve barınmanın ve bu üretim için gerekli olan araçların; diğer yandan ise, insanların kendilerinin üretimi*, türün çoğalması. Belirli bir tarihî dönem ve belirli bir ülkedeki insanların içinde yaşadığı toplumsal örgütlenme iki türlü üretim tarafından

> da belirleniyor: bir yandan emeğin gelişme aşaması, diğer yandan ailenin... (Engels, 1972: 71-72; vurgu bana ait)

Bu paragraf önemli bir farkındalığı ortaya koyuyor: bir insan grubunun giyinmek, beslenmek ve ısınmak için doğayı yeniden şekillendirmekten daha fazlasını yapması gerektiğini. Genellikle doğadaki öğeleri insanın tüketim nesnelerine dönüştüren sisteme "ekonomi" adını veriyoruz. Ancak ekonomik faaliyetin en zengin ve Marksist anlamda tatmin ettiği ihtiyaçlar bile temel insan gereksinimlerini tümüyle karşılamıyor. Bir insan grubu kendini bir nesilden ötekine yeniden üretmek, sürekliliğini sağlamak durumunda. Yeme ihtiyacı kadar cinsellik ve üreme ihtiyaçları da karşılanmalı ve antropolojideki verilerden yapılabilecek en bariz çıkarım bu ihtiyaçların, tıpkı yiyecek ihtiyacı gibi, neredeyse hiçbir zaman "doğal" şekilde tatmin edilmediğidir. Açlık açlıktır, ama neyin yiyecek olduğu kültür tarafından belirlenir ve yiyecek kültüre bağlı olarak elde edilir. Her toplum bir çeşit örgütlü ekonomik faaliyete sahiptir. Seks sekstir, ama neyin seks olduğu da aynı şekilde kültür tarafından belirlenir ve kültüre bağlı olarak elde edilir. Aynı zamanda, her toplumun bir (toplumsal) cinsiyet sistemi vardır. Bu sistem, gelenekler ne kadar tuhaf olursa olsun, insanın seks ve üremesinin biyolojik hammaddesinin yine insan ve toplumun müdahalesiyle biçimlendiği ve geleneklere uygun şekilde tatmin edildiği bir düzenlemeler dizisidir.[3]

---

[3] Bu geleneklerden bazılarının bize garip gelmesi cinselliğin kültür aracılığıyla ifade edildiğini gösteriyor (bkz. Ford ve Beach, 1972). Antropologların incelemekten zevk aldığı tuhaf geleneklerden bazı örnekler verebiliriz. Banaro'lar arasında evlilik toplumsal açıdan tasdik edilen birden fazla cinsel partnerliği içeriyor. Bir kadın evlendiğinde ilk cinsel ilişkisini damadın babasının soyundan gelen birisiyle yaşıyor. Bu erkekten bir çocuk sahibi olduktan sonra kendi kocasıyla ilişkiye girmeye başlıyor. Aynı zamanda kocasının soyundan gelen kişiyle de kurumsallaşmış bir partnerliği mevcut. Bir erkeğin hem karısı, hem kendi soyundan gelen birisinin karısı ve hem de

İnsanın cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve üreme dünyası yüzyıllardır bitmek bilmeyen toplumsal faaliyetlere maruz kalıp değişiyor. Bildiğimiz anlamıyla cinsiyetin kendisi -toplumsal cinsiyet kimliği, cinsel istek ve fantezi, çocukluk kavramları- toplumsal bir üründür. Cinselliğin üretimindeki ilişkileri anlamamız ve bir süreliğine yiyecek, giyecek, otomobil ve radyoları unutmamız gerekiyor. Çoğu Marksist gelenek ve hatta Engels'in kitabı bile "maddi hayatın ikinci yüzü" kavramını arka plana atmaya veya "maddi hayatın" olağan kavramlarına eklemlemeye eğilimli. Engels'in düşüncesi hiçbir zaman hak ettiği ilgiyi görmedi ve rötuş edilmedi. Ama Engels, benim toplumsal cinsiyet sistemi dediğim toplumsal hayat alanının varlığını ve önemini belirtiyor.

Toplumsal cinsiyet sistemini adlandırmak için başka ifadeler de önerildi. En yaygın alternatifler "yeniden üretim tarzları" ve

---

kendi çocuğunun karısı onun partnerleri oluyor (Thumwald, 1916). Marind Anim'ler arasında birden çok kişiyle cinsel ilişki daha da öne çıkan bir gelenek. Evlilik sırasında, gelin damadın klanının bütün üyeleriyle, son olarak da damatla yatıyor. Bütün önemli festivaller *otiv-bombari* adı verilen, meninin ritüel amaç doğrultusunda toplandığı bir uygulama içeriyor. Birkaç kadın birçok erkekle ilişkiye girdikten sonra meniler hindistan cevizi kabuğundan yapılmış kovalar içinde toplanıyor. Bir Marind erkeği erkekliğe geçiş töreninde birden fazla homoseksüel ilişkiye giriyor (Van Baal, 1966). Etoro'lar arasında, heteroseksüel ilişki yılda 205 ila 260 gün boyunca yasak (Kelly, 1974). Yeni Gine'de, erkekler çiftleşmekten korkuyor ve büyü kullanarak önlem almazlarsa çiftleşmenin onları öldürebileceğini düşünüyorlar (Glasse, 1971; Meggitt, 1970). Genellikle kadınların kirliliğine işaret eden bu fikirler kadınların bağımlı kılındığını gösteriyor. Ama sembolik sistemler içsel çelişkilere sahiptir ve bu çelişkilerin mantıksal uzantıları bazen sistemin dayandığı önermelerin tersyüz edilmesine neden olabilir. Yeni Britanya'da erkeklerin seks korkusu o kadar güçlü ki, tecavüzden kadınlardan çok erkekler korkuyorlar. Erkeklerin peşinden koşan kadınlar oluyor, erkekler kaçıyor. Kadınlar cinsel açıdan saldırgan, çekingen olan ise damatlar (Goodale ve Chowning, 1971). Yalmon (1963) ve K. Gough'un (1959) çalışmalarında da başka ilginç cinsel deneyim örnekleri mevcut.

"ataerki". Terimleri boş yere tartışmak saçma gelebilir, ancak açıklığa kavuşmadıkları takdirde bu ifadeler kafa karışıklığına yol açabilir. Üç önerme de "ekonomik" sistemleri "cinsel" sistemlerden ayırt etmek ve cinsel sistemlerin bir tür özerkliği olduğu ve her zaman ekonomik güçler tarafından açıklanamayacağını belirtmek için yapılmıştır. Örneğin, "yeniden üretim tarzı" daha çok bildiğimiz "üretim tarzı"na karşılık gelecek şekilde önerilmiştir. Ama bu terminoloji "ekonomi"yi üretime, cinsel sistemi de "yeniden üretim"e bağlamaktadır. "Üretimler" ve "yeniden üretimler" her iki sistemde de gerçekleştiği için, bu terimler ikisinin de zenginliğini basite indirgemektedir. Toplumsal yeniden üretimin çok yönlü hâllerinin hepsini cinsel sisteme indirgeyemeyiz. Makinelerin yenileriyle değiştirilmesi ekonomide yeniden üretimin bir örneğidir. Diğer yandan, terimin hem toplumsal hem de biyolojik anlamıyla, cinsel sistemi de "yeniden üretim"le kısıtlayamayız. Bir toplumsal cinsiyet sistemi sadece bir "üretim tarzı"nın yeniden üretim âru değildir. Toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşması cinsel sistem dünyasında üretimin bir örneğidir. Bir toplumsal cinsiyet sistemi "üreme ilişkileri"nden, yani biyolojik anlamıyla yeniden üretimden çok daha fazlasını içermektedir.

"Ataerki" terimi de cinsiyetçiliği ayakta tutan güçleri kapitalizm gibi başka türlü toplumsal güçlerden ayırt etmek amacıyla ortaya atılmıştır. Ancak "ataerki" kelimesinin kullanımı mevcut diğer farkları belirsiz kılıyor. Kelimenin kullanımı, kapitalizmin tüm üretim tarzlarına atıfta bulunmak için kullanılmasına benziyor; halbuki "kapitalizm" teriminin kullanışlı olması, toplumların farklı örgütlenme biçimleri arasında özellikle ayırt edebilme yetisinden kaynaklanıyor. Herhangi bir toplumun bir çeşit "ekonomi politik" sistemi olacaktır. Böyle bir sistem eşitlikçi de olabilir sosyalist de. Sınıf katmanları olabilir, ezilen sınıf serf, köylü veya kölelerden oluşabilir. Ezilen sınıf ücretli işçilerden de oluşabilir, bu durumda sistem "kapitalist" olarak adlandırı-

lır. Bu kelimenin gücü aslında kapitalizme alternatifler olduğu çıkarımını sağlamasında yatıyor.

Benzer şekilde, herhangi bir toplumun cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve bebeklerle uğraşma yollarının sistematik bir yolu olacaktır. Böyle bir sistem en azından teoride cinsiyet açısından eşitlikçi olabilir veya bilinen çoğu örnekte olduğu gibi "toplumsal cinsiyet katmanlı" olabilir. Ama iç karartıcı bir tarihle karşı karşıya olsak bile, insanın cinsel bir dünya yaratma kapasitesi ve gereksinimi ile cinsel dünyaları ampirik açıdan ezici şekilde düzenleme yolları arasında bir fark belirlemek önemlidir. Ataerki terimi, aynı kelimeye her iki anlamı da yükler. Diğer yandan, toplumsal cinsiyet sistemi nötr bir terimdir. Alana atıfta bulunur ve baskının bu alanda kaçınılmaz olmadığını, kendisini düzenleyen belli toplumsal ilişkilerin bir sonucu olduğunu belirtir.

Son olarak, ataerkil olarak adlandırılmayan ama toplumsal cinsiyet katmanlarının bulunduğu sistemler mevcut. Örneğin, Yeni Gine'deki çoğu toplumda kadınlar acımasızca eziliyor (Enga, Maring, Bena Bena, Huli, Melpa, Kuma, Gahuku-Gama, Fore, Marind Anim vb.; bkz. Berndt, 1962; Langness, 1967; Rappaport, 1975; Read, 1952; Meggitt, 1970; Glasse, 1971; Strathern, 1972; Reay, 1959; Van Baal, 1966; Lindenbaum, 1973). Ama bu gruplarda erkeklerin gücü baba veya erk olarak rollerine değil, gizli kültler, erkek evleri, savaş, mübadele ağları, ritüel bilgi ve çeşitli erkekliğe geçiş törenlerinde şekillenen kolektif erkekliğe dayanıyor. Ataerki, erkek egemenliğinin belirgin bir biçimidir ve terimin kullanımı kelimenin dayandığı Eski Ahit tarzı pastoral göçmenler ve onlar gibi gruplarla kısıtlı kalmalıdır. İbrahim bir ataerk idi; -karıları, çocukları, sürüleri ve ona bağlı olan insanlar üstünde kurduğu mutlak iktidar, içinde yaşadığı toplumsal grubunun tanımladığı şekliyle babalık kurumunun bir yönüydü.

Hangi terimi kullanırsak kullanalım, önemli olan cinselliğin toplumsal örgütlenmesi ile cinsiyet ve toplumsal cinsiyete ilişkin geleneklerin yeniden üretimini yeterince tarif edebilen kavramlar geliştirmemizdir. Engels'in kadınların tabi kılınmasını üretim tarzındaki bir gelişmeye bağladığı zaman vazgeçtiği projeyi devam ettirmemiz lazım.[4] Bunu yapmak için Engels'in ulaştığısonuçlardan çok, onun metoduna öykünebiliriz. Engels, "maddi hayatın ikinci yüzü"nü analiz etmek için akrabalık sistemlerini inceledi. Akrabalık sistemleri mevcuttur ve pek çok işlevi yerine getirmektedir. Ama bu sistemler, toplumsal açıdan düzenlenmiş cinselliğin somut biçimlerinden oluşuyor ve bunları yeniden üretiyor. Akrabalık sistemleri toplumsal cinsiyet sistemlerinin gözlenebilir ve ampirik hâlidir.

Akrabalık: (İnsansıdan "insan"a geçiş sürecinde cinselliğin rolü üzerine)

Bir antropolog için akrabalık sistemi biyolojik akrabaların listesi değil, genetik ilişkilerle sık sık ters düşen kategori ve statülerin oluşturduğu sistemdir. Toplum tarafından belirlenmiş akrabalık statülerinin biyolojik bağlardan üstün olduğu onlarca durum vardır. Nuer'lerin "kadın evliliği" geleneği tipik bir örnektir. Nuer'lerde babalık statüsü, anne için başlık parası olarak verilen inekler kimin adına veriliyorsa ona aittir. Yani bir kadın başka bir kadınla evli olabilir ve kadın, dölü sağlayan kişi olmasa da,

---

[4] Engels, sürü olarak elde ettikleri serveti çocuklarına miras bırakmak istedikleri için erkeklerin babasoylu bir veraset lehine "anne hakkı"nı ortadan kaldırdıklarını düşünüyor. "Anne hakkının alaşağı edilmesi *kadın cinsinin dünya üzerindeki tarihî yenilgisiydi*. Erkek, hanede de idareyi ele aldı. Kadın ise alçaltılıp hizmetçiliğe mahkûm edildi. Erkeğin arzusunun kölesi ve çocukların üretimi için basit bir araç hâline geldi" (Engels, 1972: 120-21, vurgu bana ait). Pek çok kez belirtildiği gibi, kadınlar anasoylu verasetin hüküm sürdüğü toplumlarda zorunlu olarak kayda değer bir toplumsal otoriteye sahip değiller (Schneider ve Gough, 1962).

karısının kocası ve çocuklarının babası olabilir (Evans-Pritchard, 1951:107-09).

Devlet öncesi toplumlarda akrabalık toplumsal etkileşimin bir ifadesi olarak ekonomik, siyasi, dinî ve aynı zamanda cinsel faaliyetleri düzenler. Bir insanın başkalarına karşı görevleri, sorumlulukları ve ayrıcalıklarını tanımlayan öğe akrabalık ilişkileri veya bunların eksikliğidir. Mal ve hizmet değiş tokuşu, üretim ve dağıtım, husumet ve dayanışma, ritüel ve törenlerin hepsi akrabalığın düzenleyici yapısı içerisinde meydana gelir. Akrabalığın her yerde mevcut ve etkin olması nedeniyle çoğu antropolog akrabalığın icadını, dilin icadıyla birlikte, yarı-insan hominidler ve insanlar arasındaki kopuşu kesin olarak belirleyen gelişmelerden biri olarak nitelendiriyor (Sahlins, 1960; Livingstone, 1969; Lévi-Strauss, 1969).

Akrabalığın önemli olduğu fikri antropolojide temel bir yargı olarak kabul göredursun, akrabalık sistemlerinin nasıl işlediği uzun zamandır yoğun tartışmalara konu olmaktadır. Akrabalık sistemleri bir kültürden diğerine büyük farklılıklar gösterir. Bir insanın kiminle evlenip evlenemeyeceğini belirleyen şaşırtıcı kurallar içermekle birlikte, sistemlerin kendi içlerindeki karmaşıkları da gerçekten hayret vericidir. Akrabalık sistemleri antropolojiyi ensest tabularını, akraba evliliğini, soy kurallarını, cinsel ilişkiden kaçınma veya zorunlu ilişkiler kurma olgularını, klan ve grupları, isimlerle ilgili tabuları -yani akrabalık sistemlerinin tanımlarında bulunan bir dizi öğeyi- açıklamaya teşvik etmiştir. Ondokuzuncu yüzyılda birkaç düşünür, insanın sahip olduğu cinsel sistemlerin doğası ve tarihi hakkında kapsamlı açıklamalar getirmeye yeltendiler (bkz. Fee, 1973). Bunlardan biri, Lewis Henry Morgan'ın *Eski Toplum* (Ancient Society) adlı kitabıydı. Engels'i *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ni yazmaya

iten de bu kitaptı.[5] Engels'in teorisi Morgan'ın akrabalık ve evlilik açıklamalarına dayanır.

Engels'in akrabalık üzerinden geliştirdiği cinsiyet baskısı teorisini ele alırken, etnoloji bilimi on dokuzuncu yüzyıldan beri olgunlaşmış olduğu için avantajlıyız. Ayrıca konuya özellikle uygun bir kitabı okumuş olmamızın da avantajı var: Lévi-Strauss'un *The Elementary Structures of Kinship* (Akrabalığın Temel Yapıları) adlı kitabı. Bu eser on dokuzuncu yüzyıldan beri evlilik kurumunu anlama çabasının daha da cesur bir yirminci yüzyıl versiyonu. Kitapta akrabalık açıkça kültürel düzenlemelerin biyolojik üremeye yaptığı bir dayatma olarak algılanıyor. Bu, toplumda cinselliğin öneminin farkında olan bir kitaptır. Toplumu, toplumsal cinsiyetsiz ve soyut bir insan öznesi varsaymaksızın tasvir ediyor. Aksine, Lévi-Strauss'un çalışmasında insan öznesi ya erkek ya kadın ve iki cinsiyetin birbirinden farklılaşan toplumsal kaderlerinin izini sürmek mümkün. Lévi-Strauss akrabalık sistemlerinin temelinin erkeklerin kadınları kendi aralarında mübadele etmelerine dayandığını düşündüğü için, aynı zamanda üstü kapalı bir cinsiyet baskısı teorisi de geliştiriyor. Kitap, yerinde bir davranışla, Lewis Henry Morgan'a adanmış.

"Adi ve değerli mal"
—Monique Wittig

Akrabalığın Temel Yapıları, insan toplumunun kökeni ve doğası hakkında gösterişli bir eserdir. Etnografik olarak incelenmiş toplumların yaklaşık üçte birinin akrabalık sistemleri hakkında yapılan bilimsel bir incelemedir. Temelde de bu kitap, akrabalığın yapısal ilkelerini kavrama çabasıdır. Lévi-Strauss, (kitabın

[5] Engels'in adı geçen kitabı, Marx'ın L. H. Morgan'ın *Eski Toplum* adlı eserini okurken tuttuğu notlara dayanmaktadır. Marx'ın notlarının Türkçesi, *Etnoloji Defterleri* (Hil Yayınları, İstanbul, 2013) adıyla yayımlandı (e.n.).

son bölümünde özetlenen) Batılı antropologların kafasını karıştıran ve hayretlere düşüren tabuların ve evlilik kurallarının, bu ilkeler akrabalık verilerine uygulandığı zaman, aslında anlaşılabilen bir mantığının olduğunu savunuyor. Yazar o kadar karmaşık bir satranç oyunu inşa ediyor ki onu burada özetlemek mümkün değil. Ama satrançtaki iki taş kadınlarla özellikle ilgili: "armağan" kavramı ve ensest tabusu. Bu ikisini açık şekilde ifade etmesi Lévi-Strauss'un kadın mübadelesi kavramını geliştirmesine vasıta oluyor.

Akrabalığın Temel Yapıları "ilkel" toplumlardaki örgütlenme biçimleri hakkında; Mauss'un yazdığı *Essay on the Gift* (Armağan Üzerine Deneme) (ayrıca bkz. Sahlins, 1972: 4. Bölüm) ise bir başka ünlü teorinin kısmen radikal bir yorumu. İlkel toplumların en çarpıcı özelliklerinden biri olan armağanın anlamı üzerine kuram üreten ilk kişi olan Mauss, hediye verme, alma ve hediyeye karşılık verme eylemlerinin toplumsal ilişkilere hükmettiğini ortaya koydu. Bu tür toplumlarda, her türden şeyin değiş tokuşu yapılıyor: yemek, büyü, ayin, kelime, isim, süs, araç ve güç.

> Kendi annen, kendi kız kardeşin, kendi domuzların, kendi topladığın yer elmaları... bunları yiyemezsin. Başkalarının anneleri, başkalarının kız kardeşleri, başkalarının domuzları, başkalarının topladığı yer elmaları... onları yiyebilirsin. (Arapesh, aktaran Lévi-Strauss 1969: 27)

Tipik bir armağan alışverişinde iki taraf da bir şey kazanmaz. Trobriand Adaları'nda her hanenin yerelması tarlası var ve her hane yerelması yer. Hasat zamanı bir adam bahçesinde yetiştirdiği yerelmalarını kız kardeşinin hanesine yollar; kendi yiyeceği yerelmaları ise kendi karısının erkek kardeşi tarafından sağlanır (Malinowski, 1929). Bu yöntem birikim veya ticaret açısından çok işlevsiz göründüğü için, mantığı da başka yerde arandı. Mauss, değiş tokuşun partnerler arasında sosyal bir bağ ifade ettiği, yarattığı ve tasdik ettiği için armağan vermenin

önemli olduğunu ileri sürdü. Armağan vermek katılımcılara özel bir güven, dayanışma ve karşılıklı yardım ilişkisi bahşeder. Bir insana hediye sunulduğu zaman dostane bir ilişkinin adımları atılabilir; hediyeyi alan kişinin hediyeyi kabul etmiş olması hediyeye karşılık verme konusunda istekli olduğunu ve ilişkiyi tasdik ettiğini ima eder. Armağan alışverişi aynı zamanda rekabet ve çekişmenin de ifadesi olabilir. Bir insanın diğerine karşılayabileceğinden fazlasını vererek onu küçük düşürdüğü birçok örnek mevcuttur. Dağlık Yeni Gine'deki Büyük Adam sistemleri gibi bazı politik sistemler maddi açıdan eşit olmayan değiş tokuşlara dayanır. Yükselmek isteyen bir Büyük Adam karşılığı verilemeyecek ölçüde mal dağıtmak ister. Karşılığında da siyasi prestij sahibi olur.

Armağan değiş tokuşunun dayanışmayla ilgili yönlerini hem Mauss hem de Lévi-Strauss vurgulamış olsa da, armağan vermenin diğer amaçları, her yerde bulunan toplumsal bir ticaret yolu olduğu fikrini de güçlendiriyor. Mauss, hediyelerin toplumsal söylemin bir parçası, uzmanlaşmış devlet kurumlarının yokluğunda toplumları birarada tutan bir ağ olduğunu iddia etmiştir. "Armağan, devletin sivil toplumda sağladığı huzura ulaşmanın ilkel bir yoluydu. Toplumu birleştiren armağan, kültürün özgürleşmesiydi" (Sahlins, 1972: 169, 175).

Lévi-Strauss evliliklerin, hediye alışverişinin en temel biçimi olduğu fikrini ilkel karşılıklılık teorisine ekler; bu değiş tokuşlarda en değerli armağanlar kadınlar olmaktadır. Ensest tabusunun da bu tür alışverişlerin aile ve gruplar arasında yapılmasını sağlamak amacıyla kurulmuş bir mekanizma olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Ensest tabusu evrensel olsa da, yasağın içeriği değişken olduğundan, bu tabuların genetik açıdan birbirine yakın insanların ilişkiye girmesini engelleme amacı güttüğü öne sürülemez. Daha ziyade, ensest tabusu, dış evlilik sayesinde biyolojik seks ve üreme olguları üzerinden ittifak kurma amacını, yani toplumsal bir amacı dayatır. Ensest tabusu

cinsel tercihlerin oluşturduğu alanı, izin verilen ve yasaklanan cinsel partnerler şeklinde kategorilere ayırır. Özellikle de bir grup içerisinde birleşmeyi yasaklayarak, gruplar arasında evlilik değiş tokuşlarını gerekli kılar.

> Bir kız çocuğunun veya kız kardeşin cinsel amaçlar için kullanılmasının yasak olması onların başka bir erkeğe verilmesini mecbur kılıyor ve aynı zamanda bu başka erkeğin kız çocuğu veya kız kardeşi üzerinde hak oluşturuyor... Bu nedenle bir adamın kendisine ayıramadığı kadın başkasına sunuluyor. (Lévi-Strauss, 1969: 51)

> Ensestin yasak olması anne, kız kardeş veya kız çocuğuyla evliliği yasaklayan bir kuraldan çok anne, kız kardeş veya kız çocuğunun başkalarına verilmesini sağlayan bir kural. Armağanın üstün kuralı... (a.g.y.: 481)

Kadınların hediye olarak alınıp verilmesinin diğer armağan alışverişleriyle kıyaslandığında çok daha önemli sonuçları var, çünkü oluşturulan ilişki sadece bir karşılıklılık ilişkisi değil, aynı zamanda bir akrabalık ilişkisi. Mübadelenin partnerleri artık akraba, çocukları da birbirlerine kan bağıyla bağlı oluyorlar: "İki insan tanışıp arkadaş olabilir, armağan değiş tokuşu yapabilir, daha sonra tartışıp kavga edebilir. Evlilik ise onları kalıcı bir biçimde birbirine bağlar" (Best, aktaran Lévi-Strauss, 1969: 481). Diğer hediye alışverişlerinde de olduğu gibi, evlilikler her zaman sadece barış için yapılan faaliyetler değildir. Evlilikler son derece rekabete açık olabildiği gibi birbiriyle dövüşen pek çok akraba da var. Yine de genel anlamıyla söz konusu sav, ensest tabusunun geniş bir ilişkiler ağının, yani birbiriyle ilişkisi akrabalık yapısı olan bir insan grubunun oluşmasına neden olduğu yönündedir. Mübadelenin diğer tüm düzeyleri, miktarları ve şekilleri -düşmanca olanları da dâhil- bu yapı tarafından belirleniyor. Etnografik yazında kaydedilmiş evlilik törenleri aslında kadın, çocuk, kabuk, kelime, hayvan isimleri, balık, atalar, balina dişi, domuz, yerelması, büyü, dans, minder vb.'nin elden ele

geçtiği ve insanları birleştiren bağların oluşmasını sağlayan sürekli ve düzenli törenler. Akrabalık örgütlenmeyle eşdeğer; örgütlenme insanı güç sahibi yapıyor. Ama bu durumda örgütlenen kim?

Eğer mübadele edilen kadınlar ise, o zaman bu mübadele sayesinde birbirine bağlananlar da onları alıp veren erkekler oluyor. Kadınlar bu alışverişte partnerden çok, erkekler arasında oluşan ilişkinin araçları konumunda.[6] Kadın mübadelesi kadınların ille de modern anlamda nesneleştirildiğini ima etmiyor çünkü ilkel dünyada nesneler oldukça kişisel özelliklere sahip. Ama armağan ve vericisi arasında bir ayırım olduğu aşikârdır. Kadınlar hediye, erkekler ise değiş tokuşun partnerleridir. Karşılıklı mübadelenin yarı mistik olan toplumsal bağlarının gücü hediyeler üzerinde değil, partnerler üzerinde kuruluyor. Bu sistemin ilişkileri öyle kurulmuş ki kadınlar kendi dolaşımlarının faydalarını fark edecek konumda değiller. İlişkiler erkeklerin kadınları mübadele ettiğini belirttiği sürece, bu mübadele (toplumsal örgütlenme) ürününden faydalananlar da yine erkekler oluyor.

> Evliliği oluşturan mübadele ilişkisi bir erkek ve bir kadın arasında değil, iki erkek grubu arasında kuruluyor ve kadın, değiş tokuşun taraflarından biri değil, sadece mübadele edilen nesne olarak düşünülüyor... Bu durum kadının duyguları göz önüne alındığı zaman bile geçerliliğini koruyor, ki çoğunlukla onun fikri zaten alınıyor. Önerilen birliğe rızasını dile getirerek, değiş

---

[6] "Ne? [Öz] kız kardeşinle mi evlenmek istiyorsun? Derdin ne senin? Kayın biraderin olsun istemiyor musun? Başka bir adamın kız kardeşiyle evlenirsen, başka bir adam da senin kız kardeşinle evlenirse, en azından iki kayın biraderin olacağının farkında değil misin? Kendi kardeşinle evlenirsen hiç olmayacak. O zaman kiminle ava gideceksin, kiminle toprağı eceksin, gidip kimi ziyaret edeceksin?" (Arapesh, aktaran Lévi-Strauss, 1969: 485)

> tokuşun gerçekleşmesine izin vermiş oluyor ama mübadelenin gerçekleşme biçimini değiştiremiyor... (Lévi-Strauss, a.g.y.: 115)[7]

Hediye alışverişine taraf olarak girmek için bir insanın verecek bir şeye sahip olması lazım. Eğer kadınlar erkeklerin elden çıkarması için varsa, o zaman kendilerini verecek konumda değiller.

> "Hangi kadın?" diyerek derin düşüncelere daldı Kuzeyli bir Melpa erkeği, "Hangi kadın kalıp '*moka* yapalım, kadın ve domuz bulalım, kızlarımızı [diğer] erkeklere verelim, savaşa gidelim, düşmanlarımızı öldürelim' diyecek kadar güçlü ki? Hayır kesinlikle güçlü değiller!... onlar sadece evde kalmayı bilen küçük dökünti şeyler, görmüyor musun?" (Strathern, 1972: 161)

Gerçekten de hangi kadın? Genç adamın bahsettiği Melpa kadınları, eş alamazlar çünkü kendileri birer kadın ve aldıkları şey, koca, yani tamamiyle farklı bir şey. Melpa kadınları kendi kızlarını erkeklere veremezler çünkü çocukları üstünde erkek akrabalarının sahip olduğu haklara, özellikle de armağan etme hakkına sahip değiller (gerçi erkekler de kızlarına sahip olma hakkına sahip değiller).

"Kadın mübadelesi" baştan çıkarıcı ve güçlü bir kavramdır. Kadınların ezildiği olgusunu biyoloji yerine toplumsal sistemlerin içine yerleştirdiği için caziptir. Dahası, kadınların ezilmesinin nihai mekânı olarak mal ticaretine değil de kadın ticaretine bakmamız gerektiğini ileri sürmektedir. Kadın ticaretiyle ilgili etnografik ve tarihsel örnekler bulmak zor değil. Kadınlar evlendiriliyor, savaşa götürülüyor, mübadele ediliyor, vergi olarak gönderiliyor, ticarete maruz kalıyor, alınıyor ve satılıyor.

---

[7] Kadınlar aracılığıyla erkekler arasında kurulan bağlara dayandırılan bu toplum analizi kadın hareketinin ayrılıkçı müdahalelerini tamamiyle anlaşılır kılıyor. Ayrılıkçılık, toplumsal yapıda bir mutasyon, kadınlar arasında aracısız sosyal gruplar kurma çabası olarak görülebilir. Aynı zamanda erkeklerin kadınlar üzerinde sahip oldukları hakların bir inkân, kadınların kendileri üzerinde hak iddia etmeleri olarak da anlaşılabilir.

"İlkel" dünyayla kısıtlı olmayan bu uygulamalar "medeni" toplumlarda daha bariz şekillerde ortaya çıkıyor ve ticarete dökülüyor. Tabii ki erkek ticareti de yapılıyor -ama erkek yerine köle, fahişe, sporcu, serf veya başka bir korkunç toplumsal statü olarak. Kadınların köle, serf ve fahişe olarak ticareti yapılıyor ama aynı zamanda en basitinden kadın olarak da alınıp satılıyor kadınlar. Dünya tarihinin büyük bölümünde erkekler cinsel özneler -mübadele edenler- kadınlar da cinsel yarı nesneler -yani armağanlar- olageldiler; böylece, çoğu gelenek, klişe ve kişilik özellikleri de anlamlı hâle geldi (örnek olarak, babanın kendi kızını gelin olarak verdiği ilginç gelenek).

Ancak "kadın mübadelesi" aynı zamanda sorunlu bir kavramdır. Lévi-Strauss kültürün kökeninde ensest tabusu ve uygulamasının sonuçlarının yattığını düşündüğü için, kadınların dünyada tarihsel olarak yenilmesinin kültürün ortaya çıkmasıyla gerçekleştiğini ve kültürün bir önkoşulu olduğu sonucuna varılabilir. Eğer yazarın analizi saf hâliyle kabul edilirse, o zaman feminist program, erkeklerin yok edilmesinden daha zahmetli bir işi de kapsamalı, yani kültürden kurtulmaya ve kültürün yerine yeryüzüne yepyeni bir fenomen koymaya çabalamalıdır. Ancak, kültürün yaratıcı olması dışında bir nedenden dolayı eğer kadın mübadelesi olmasaydı kültür de olmayacaktı gibi bir fikri savunmak pek güvenilmez bir önerme olacaktır. Akrabalık sistemleri hakkındaki ampirik kanıtların hepsini "kadın mübadelesi" kavramının yeterince açıklayıp açıklamadığı da tartışmaya açık bir noktadır. Lele'ler ve Luma'lar gibi bazı kültürlerde, kadın mübadelesi açık bir şekilde yapılıyor. Bazı kültürlerde ise kadın mübadelesi açık değil. Bazılarında -özellikle Lévi-Strauss'un örnekleri arasında yer almayan avcı ve toplayıcı topluluklarda- kavramın yararı tamamiyle tartışmalı bir hâl alıyor. Bu kadar faydalı ama bir o kadar da çetin bu kavramdan biz nasıl bir anlam çıkartmalıyız peki?

"Kadın mübadelesi", kendinde ve kendi başına, ne kültürün ne de bir sistemin tanımı olabilir. Kavram, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bazı yönlerinin keskin ve yoğun bir idrakı olarak çıkıyor karşınıza. Bir akrabalık sistemi nihayetinde toplumsal amaçların doğaya dayatılmasıdır. O nedenle, kelimenin en genel anlamıyla bir "üretim"dir: bir kalıplamadır, öznel bir amaç için ve öznel bir amaç yoluyla nesnelerin (bu durumda insanların) dönüşümüdür (üretimin bu anlamı için bkz. Marx, 1971a: 80-99). Kadın mübadelesinin kendine ait, bazı insanları belirli "mülkiyet" biçimlerine sokan üretim, paylaşım ve mübadele ilişkileri vardır. Bu biçimler inhisari, özel mülkiyet hakları değildirler, daha çok çeşitli insanların başka insanlar üzerinde sahip olduğu çeşit çeşit haklardır. Evlilik alışverişleri -evlilik töreninde dolaşan hediyeler ve malzemeler- kimin kimin üzerinde hakkı olduğunu belirlemek için zengin bir veri kaynağıdır. Bu alışverişlere bakıldığında kadınların haklarının erkeklerin haklarına göre çok az olduğu sonucuna varmak pek zor değil.

Akrabalık sistemleri sadece kadın mübadelesini içermiyor. Somut toplumsal ilişkiler sistemleri içerisinde cinsel erişim, genetik statüler, soy isimleri ve atalar, haklar ve insanların da - kadın, erkek, çocuk- mübadelesini yapıyor. Bu ilişkiler kadınlara ve erkeklere ayrı ayrı bazı haklar tanıyor. "Kadın mübadelesi," bir akrabalık sisteminin toplumsal ilişkilerinde erkeklerin kadınlar üzerinde bazı haklara sahip olduğu, buna karşılık kadınların ne kendileri ne de başka erkekler üzerinde aynı haklara sahip olmadığı gerçeğini kısaca ifade etmek için kullanılan bir deyim. Bu anlamda, kadın mübadelesi kavramı, kadınların kendileri üzerinde hakların tamamına sahip olmadığı bir sistemin derinden algılanmasını sağlıyor. Buna karşılık, kültürel bir gereklilik olarak görüldüğü ve bir akrabalık sisteminin analizi için tek araç olarak kullanıldığı zaman kadın mübadelesi pek çok başka şeyi gizliyor.

Lévi-Strauss'un kadın mübadelesini akrabalığın temel prensiplerden biri olarak görmesi yerinde bir yaklaşım olarak alındığında, kadınların ikincil konuma itilmesi de, içinde cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin düzenlenip üretildiği ilişkilerin yarattığı bir sonuç olarak görülebilir. Kadınların ekonomik açıdan ezilmesi ise bu durumun bir türevidir ve ikinci derecede öneme sahiptir. Ama bir cinsiyet ve toplumsal cinsiyet "ekonomisi" mevcut olduğundan bizim ihtiyacımız olan şey de cinsel sistemlerin ekonomi politiğidir. Belirli cinsellik uzlaşımlarını üreten ve devamını sağlayan mekanizmaların tam olarak nasıl işlediğini belirlemek için her toplumu incelememiz gerekiyor. "Kadın mübadelesi" de cinsel sistemleri tanımlayabilecek bir kavramlar deposu geliştirmemiz için ilk adımlardan biri olabilir.

Labirentin İçine Doğru

Lévi-Strauss'un akrabalık hakkında çeşitli değerlendirmeler yaptığı "Aile" adlı makalesinde yeni kavramlarla karşılaşıyoruz. Yazar *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda cinsel birleşimlerin kural ve sistemlerini açıklarken, "Aile"de evlilik sistemlerinin devam edebilmesi için gerekli olan koşullardan bahsediyor. Cinsel işbölümünün bir tahlilini yaparak, akrabalık sistemlerinin ne tür "insanlar"a ihtiyacı olduğu sorusunu soruyor.

Her toplumun cinsiyete göre belirli bir işbölümü olsa da, belirli bir işin hangi cinsiyete verildiği konusu bir yerden ötekine farklılık gösteriyor. Bazı gruplarda tarım kadınların işi, diğerlerinde erkeklerin. Bazı toplumlarda ağır yükleri kadınlar taşıyor, bazılarında ise erkekler. Avcı ve savaşçı kadınlar ile çocuk bakımını üstelenen erkekler bile var. Lévi-Strauss, cinsel işbölümünü inceleyerek, bunun biyolojik bir uzmanlaşma olmadığı, bu nedenle de başka bir amacı olması gerektiği sonucuna varıyor. Bu amacın kendi kendine bağımsızlığını sürdürebilen en küçük ekonomik birimin en azından bir erkek ve bir kadından

oluşarak kadın ve erkeklerin birliğini sağlamak olduğunu savunuyor.

> İncelenen toplumlarda [cinsel işbölümünün] bu kadar değişkenlik göstermesi... içinde oluştuğu koşullar, en azından herhangi bir doğal gereksinim açısından tamamen konuyla ilgisiz olsa da cinsel işbölümünün esrarengiz bir şekilde gerekli olduğunu... cinsel işbölümünün iki cinsiyet arasındaki karşılıklı bir bağımlılık hâlini oluşturan bir araçtan başka bir şey olmadığını gösteriyor. (Lévi-Strauss, 1971: 347-48)

Bu nedenle cinsiyete dayalı işbölümü de bir "tabu" olarak algılanabilir: kadın ve erkeklerin aynı olmasına karşı gelen bir tabu, cinsiyetleri birbirini dışlayan iki farklı kategoriye ayıran bir tabu, cinsiyetler arasındaki biyolojik farkları şiddetlendiren ve böylece toplumsal cinsiyeti *yaratan* bir tabu. İşbölümü aynı zamanda bir erkek ve bir kadının birliği dışındaki cinsel düzenlemelere karşı olan (ve böylece heteroseksüel evliliği kutsayan) bir tabu olarak da algılanabilir.

"Aile"de sunulan sav, cinselliğin hiçbir yönünü "doğal" karşılamadan insanın yarattığı bütün cinsel düzenlemelerin radikal bir sorgulamasını yapıyor (1960'ta Hertz de, solakların aşağılanmalarının kültürel açıdan açıklamasını yaparken benzer bir sav geliştirmişti). Bu çerçevede, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin tüm belirgin biçimlerinin toplumsal sistemlerin bir gerekliliği olarak ortaya çıktığı algılanıyor. Bu bakış açısından, *Akrabalığın Temel Yapıları*'nın bile bazı önkoşulları varsadığı görülebilir. Mantıksal açıdan, bazı evlilikleri yasaklayan, bazılarını da emreden bir kuralın varlığı, aslında evliliği dayatan bir kural olduğu varsayımına da dayalı. Ve evlilik de evlenmeye istekli olan bireyler olduğunu varsayıyor.

Bu tür tümdengelimsel bir girişimi Lévi-Strauss'un yaptığından daha ileriye taşımak ve onun akrabalık analizinin temelini oluşturan yapının mantığını açıklamak ilginç olacaktır. Cinsiyetin toplumsal olarak örgütlenmesi en genel düzeyde top-

lumsal cinsiyet, zorunlu heteroseksüellik ve kadın cinselliğinin kısıtlanmasına dayanıyor.

Toplumsal cinsiyet, toplum tarafından dayatılan bir cinsiyet ayrımı, cinselliğin toplumsal ilişkilerinin bir ürünüdür. Akrabalık sistemleri evliliğe dayandığı için, biyolojik kadın ve erkeklerin "kadın" ve "erkek"e dönüştürülmesi gerekir. Birbirinden ayrı ve tamamlanmamış olan bu ikili, bütünlüğe ulaşmak için diğeriyle birleşmek durumundadır. Kadın ve erkekler tabii ki birbirinden farklıdır. Ama gece ile gündüz, yeryüzü ile gökyüzü, yin ile yang, yaşam ile ölüm kadar farklı değiller. Aslında, doğanın bakış açısından, kadın ve erkekler birbirlerine başka şeylere -örneğin dağlara, kangurulara veya hindistancevizine- olduklarından daha yakınlar. Kadın ile erkeklerin birbirlerinden çok farklı olduğu fikri doğa dışında bir yerlerden geliyor olmalı. Dahası, kadın ve erkeklerin birçok özelliğinde ortalama bir fark olsa da, bu çeşitlilik içerisinde yadsınamayacak derecede bir örtüşme de var. Örneğin, erkekler kadınlardan ortalama daha uzun boylu olsa da, her zaman bazı erkeklerden daha uzun olan kadınlar olacak. Ama kadın ve erkeklerin birbirini dışlayan iki kategoriye ait olduğu fikri, aslında var olmayan "doğal" bir karşıtlık olarak değil de, başka bir şeyden ortaya çıkmış olmalı.[8] Diğer bir deyişle, toplumsal cinsiyeti anlatan kimlik, doğal farkların ifadesi olmaktan uzaktır, doğal olan benzerliklerin bastırılmasıdır. Baskıya gerek duyar: bir yörede erkeklerde "feminen" olarak algılanan özellikler bastırılır; kadınlarda ise "maskülen" olarak algılanan özellikler baskıya maruz kalır. Cinsiyetlerin birbirinden ayrılması esas itibariyle herkesin, hem kadının hem de erkeğin, kişilik özelliklerini bastırması sonucunu doğurur. Kadınları mübadele ilişkileriyle ezen toplumsal sistemin

---

[8] "Kadın, erkeğe ait olan bir şeyi giymemelidir. Aynı şekilde erkek de kadın giysisi giyemez. Bunları yapanları Tanrı *aşağılar*. (Deuteronomy [Tesniye], 22: 5, vurgu yazara ait).

kendisi, kişiliğin katı bir şekilde bölünmesini dayatarak aslında herkesi ezer.

Buna ek olarak, bireyler evlilik güvence altına alınsın diye toplumsal cinsiyet sürecinden geçerler. Lévi-Strauss, heteroseksüelliğin insan tarafından kurulmuş bir süreç olduğunu söylemeye çok yaklaşmıştır. Eğer biyolojik ve hormonal gereksinimler popüler mitolojinin anlattığı kadar kuvvetli ise, o zaman insanları birbirine ekonomik açıdan bağlayarak heteroseksüel birleşmeyi garantiye almak hemen hemen hiç gerekli olmazdı. Ayrıca, ensest yasağı, kendisinden önce gelen ve daha az ifade edilen homoseksüellik yasağını da içinde barındırır. *Bazı* heteroseksüel birleşmelerin yasak olması heteroseksüel *olmayan* birleşmelerin de yasak olmasını önvarsayar. Toplumsal cinsiyet, kişinin kendini bir cinsiyetle özdeşleştirmesinin yanı sıra, cinsel isteğin karşı cinse yönlendirilmesini de içerir. Cinsel işbölümü toplumsal cinsiyetin iki hâlini de kapsar, dişil ve erili yaratmakla kalmaz, onların aynı zamanda heteroseksüel olmalarını sağlar. Bu nedenle, insan cinselliğinin homoseksüel bileşeninin bastırılması, kadınları ezen kural ve ilişkilere sahip sistemin ürünüdür.

Aslında, genellemeler düzeyinden spesifik cinsel sistemlerin çözümlemesine indiğimizde durum apaçık ortada olsa da o kadar basit gözükmüyor. Akrabalık sistemleri heteroseksüelliği yalnızca homoseksüelliğin aleyhine teşvik etmez. Bir defa, heteroseksüelliğin spesifik biçimleri zorunlu tutulabilir. Örneğin, bazı evlilik sistemlerinde zorunlu kuzen evlilikleri mevcuttur. Böyle bir sistemdeki kişi yalnızca heteroseksüel değil, aynı zamanda "çapraz kuzen-seksüel"dir. Eğer kuzen evliliği kuralı, anne tarafından kuzenlerle evlenilmesini gerektiriyorsa, o zaman bir erkek "dayının-kızı-seksüel," bir kadın ise "halanın-oğlu-seksüel" oluyor.

Diğer yandan, bir akrabalık sisteminin karmaşıklıkları kurumsallaşmış homoseksüelliğin tikel biçimlerine de yol açabilir.

Yeni Gine'deki çoğu grupta erkek ve kadınların birbirlerine düşman olduğu, öyle ki erkek bir bebeğin rahimde geçirdiği zamanın onun erkekliğine sekte vurduğu düşünülüyor. Eril yaşam gücünün menide var olduğu düşünüldüğü için, bir erkek, cenin hâldeyken yaşadığı kötü etkilerin üstesinden ancak meni elde edip tüketerek gelebiliyor. Bunu da daha yaşlı, erkek bir akrabasıyla homoseksüel ilişkiye girerek yapıyor (Kelly, 1974; ayrıca bkz. Van Baal, 1966; Williams, 1936).

Başlık parasının koca ile karısının statülerini belirlediği akrabalık sistemlerinde, evlilik ve toplumsal cinsiyetin koşulları pek basit olmayabilir. Azande'lerde, kadınlar yaşlı erkeklerin tekelinde. Ancak parası olan genç bir erkek bir erkek çocuğunu kendisine eş olarak alabilir ve onun ergenliğine girmesini bekler. Çocuk için bir başlık parası öder (mızrak olarak), böylece çocuk erkeğin eşi olur (Evans-Pritc-hard, 1970). Dahomey'lerde de eğer yeterli başlık parasına sahipse kadın kendini kocaya dönüştürülebilir. (Herskovitz, 1937).

Mohave'lerin kurumsallaşmış "travestizmi", kişinin bir cinsiyetten diğerine geçmesine izin veriyor. Özel bir tören aracılığıyla anatomik olarak erkek olan bir insan kadına dönüşürken, anatomik olarak kadın olan biri de aynı şekilde erkek olabiliyor. Törenden sonra travesti kendi anatomik cinsiyetinden, yani karşı toplumsal cinsiyetten birisini eş olarak alıyor. Bizim homoseksüel olarak nitelendireceğimiz bu evlilikler, toplumsal açıdan belirlenen iki karşı cinsin birleşmesi olduğu için Mohave standartlarına göre heteroseksüel evlilik olarak görülüyor. Kendi toplumumuzla kıyaslandığında, bütün bu düzenlemeler kişilere epey bir özgürlük tanıyor. Ancak bu toplumda bir insan her iki toplumsal cinsiyetten de olamıyor, ya kadın ya da erkek olabiliyor, belli ölçüde ikisinden de olamıyor (Devereaux, 1937; ayrıca bkz. McMurtrie, 1914; Sonenschein, 1966).

Yukarıdaki örneklerin hepsinde, toplumsal cinsiyet ayrımlarının ve zorunlu heteroseksüelliğin kuralları, bu kuralların fark-

lılık gösterdiği durumlarda bile mevcut. Bu iki kural hem kadınların hem de erkeklerin davranış ve kişiliklerinin sınırlanmasında eşit derecede uygulanıyor. Akrabalık sistemleri her iki cinsiyete de cinselliğinin nasıl şekilleneceğini dikte ediyor. Ama *Ailenin Temel Yapıları*'ndan, akrabalık adına baskı altına alındıkları zaman kadınlara erkeklere nazaran çok daha fazla kısıtlama uygulandığı sonucuna varılabilir. Eğer mübadele edilen kadınlarsa, evlilik borçları kadının bedeniyle hesaplanıyor. Önceki bir evliliğin karşılığı olarak kadın, alacağı olan erkeğin cinsel partneri olmak zorunda bırakılıyor. Eğer bir kız çocuğu bebekken başkasına söz verilir ve yetişkin olduğunda mübadeleye katılmayı reddederse, borcun akışını ve verilen sözleri sekteye uğratacaktır. Söz konusu kadının kiminle yatmak istediğine dair kendine ait fikirleri olmaması böyle bir sistemin pürüzsüz ve sürekli çalışmasının yararına olacaktır. Sistemin bakış açısından, aktif olarak arzulayan ve cevap bekleyen bir cinsellik yerine başkalarının isteklerine cevap veren bir kadın cinselliği tercih edilecektir.

Bu genelleme de, tıpkı toplumsal cinsiyet ve heteroseksüellik gibi, kayda değer bir çeşitlilik ve esnekliğe tabidir. Lele'ler ve Kuma'lar kadın mübadelesiyle ilgili en açık etnografik örnekleri ortaya koyuyorlar. Her iki kültürdeki erkekler sürekli, kendi soylarından kadınların cinsel yazgıları üzerinde tam kontrol sahibi olmalarını sağlayan entrikalarla meşguller. İki toplumda da trajik olayların çoğu kadınların erkek akrabalarının cinsel kontrolünden kaçma çabalarından kaynaklanıyor. Yine de, her iki durumda da kadınların direnci fena halde sekteye uğruyor (Douglas, 1963; Reay, 1959).

Erkeklerin kadınlar üzerinde hak iddia ettiği sistemlerde yapılan kadın mübadelesinin bir sonucu olarak bir başka genelleme daha yapılabilir. Bizim varsayımsal kadınımız kendisi için söz kesilen erkeği reddetmekle kalmayıp bir kadınla beraber olmayı istese ne olurdu acaba? Tek bir reddediş işleri aksatıyor-

sa, çifte reddediş isyana yol açacaktır. Her iki kadının da, bir erkeğe sözlenmesi durumunda, kendilerini bundan kurtarmalarının bir yolu yoktur. Eğer iki kadın kendilerini borç ilişkisinden çıkarabilmeyi başarırsa, onların yerine geçecek iki kadın bulmak gerekecek. Erkekler, kadınların kendi üzerine sahip olmadıkları haklara sahip olduğu sürece, kadınlarda homoseksüelliğin erkeklerde olduğundan daha fazla bastırıldığını da düşünmek mantıklı olacaktır.

Kısaca, Lévi-Strauss'un akrabalık teorilerinin yorumundan insan cinselliğinin örgütlenmesi hakkında temel genellemeler çıkarılabilir. Bunlar ensest tabusu, zorunlu heteroseksüellik ve cinsiyetlerin asimetrik olarak ayrılmasıdır. Asimetrik toplumsal cinsiyet -mübadele eden ve mübadele edilen arasındaki farkkadın cinselliğinin bastırılmasını içerir. Somut akrabalık sistemlerinin daha özgül uzlaşımları olacaktır ve bu uzlaşımlar çeşitlilik gösterir. Sosyo-cinsel sistemlerin her biri birbirinden farklıdır, her biri kendine özgüdür ve her birinin içindeki bireyler sınırlı bir olanaklar dizisine uymak zorunda kalırlar. Her yeni nesil kendi cinsel yazgısını öğrenmeli ve ona teslim olmalıdır, her insan da sistem içinde ona uygun olan statüyle kodlanmalıdır. Bizden biri için dayımızın kızıyla veya halamızın oğluyla göreneklere uygun olarak evleneceğimizi soğukkanlılıkla varsaymak olağandışı olacaktır. Ancak bazı gruplarda böyle bir evliliğin gerçekleşmesi muhakkak addediliyor.

Antropoloji ve akrabalık sistemleri tanımlamaları, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet uzlaşımlarını çocukların bilinç altına işleyen mekanizmaları açıklamıyor. Psikanaliz ise akrabalığın yeniden üretimi hakkında bir kuramdır: içine doğdukları toplumlarda cinsellikle ilgili kural ve düzenlemelerle yüzleşmeleri sonucu bireylere miras kalan kalıntıları açıklıyor.

Psikanaliz ve Sızıltıları

Psikanaliz ile kadın ve eşcinsel hareketleri arasındaki mücadele ilginç bir hâl almış durumda. Cinsel devrimciler ve yerleşik klinik sistemi arasında gerçekleşen bu yüzleşme kısmen, psikanalizin geliştiği yerin klinik geleneğin anatomiyi fetiş hâline getirdiği Amerika Birleşik Devletleri olmasından kaynaklanıyor. Çocuğun, örgensel dönemlerden teker teker geçerek anatomik yazgısına ve misyoner pozisyonuna kavuştuğu düşünülüyor. Klinik uygulamalar, genelde, bir şekilde "biyolojik" amaçlarından sapmış bireylerin iyileştirilmesini kendine amaç bellemiştir. Ahlaki kuralları bilimsel kurallara dönüştüren bu uygulamalar asi katılımcılara cinsel uzlaşımı dayatmıştır. Bu anlamda psikanaliz, cinsel düzenlemeleri yeniden üreten mekanizmaları açıklayan bir teoriden çok daha fazlası olmuştur; bu mekanizmalardan biri hâline gelmiştir. Feminist ve eşcinsel başkaldırının amacı da cinsel dayatma araçlarından kurtulmak olduğu için, bu grupların yaptığı psikanaliz eleştirisi pek yerinde olmuştur.

Ancak kadın ve eşcinsel hareketlerinin Freud'u reddetmesi psikanalizin kendi içgörülerini reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Hiçbir yerde erkek egemen toplumsal sistemlerin kadınlar üzerindeki etkisi klinik yazında olduğundan daha iyi belgelenmemiştir. Freudyen inanışa göre, "normal" kadınlığa ulaşılma süreci kadınlara çeşitli şekillerde mal oluyor. Toplumsal cinsiyetin nasıl edinildiğini açıklayan bir teori olarak psikanalize, cinsiyet rollerini eleştiren bir temel de oluşturabilirdi. Onun yerine, Freud'un teorisinde yaptığı radikal çıkarımlar yine radikal bir şekilde bastırıldı. Bu bastırma eğilimi, teorinin orijinal ifadelerinde bile kendini açıkça gösterir, ancak eleştirel bir psikanalitik toplumsal cinsiyet teorisi imkânının reddedilmesinin ortaya çıkardığı semptomlar görünür olana kadar, yani cinsiyet rolleri mevcut hâlleriyle rasyonalize edilecek şekilde gittikçe pekiştirildi. Bu makalenin amacı psikanalitik bilinçdışının psikanalizi-

ni yapmak değil aslında, ama bir bilinçdışının var olduğunu göstermeyi umuyorum. Dahası, psikanalizi kendi içindeki baskılardan kurtarma çabası Freud'un adını temize çıkarma amacı gütmüyor. Psikanaliz, erkekleri, kadınları ve cinselliği anlamamız için kendine özgü bir kavramlar dizisi sunar. Psikanaliz insan toplumundaki cinselliğin teorisidir. En önemlisi, psikanaliz cinsiyetleri ayrıştırıp biçimsizleştiren mekanizmaları ve biseksüel, androjen bebeklerin nasıl erkek ve kız çocuklarına dönüştüğünü açıklar.[9] Psikanaliz aslında yetersiz kalmış bir feminist teoridir.

Oidipus Büyüsü

1920'lerin sonuna kadar psikanalitik hareketin feminen gelişme hakkında belirgin bir teorisi yoktu. Onun yerine, kadın deneyimi için erkeklerdeki Oidipus kompleksinin ikizi olduğu düşünülen "Elektra" kompleksinin değişkenleri önerilmişti. Erkek çocuk annesini seviyordu ama babanın oluşturduğu kastrasyon tehdidi korkusundan dolayı anneden vazgeçti. Kız çocuk da babasını seviyordu ama annesinin intikam korkusundan dolayı babadan vazgeçti. Bu formülasyon iki çocukta da da biyolojik olarak heteroseksüelliğin kaçınılmaz olduğunu varsayıyordu.

---

[9] "Kadınları incelerken kadınların nasıl kadın, erkeklerin de nasıl erkek olduğunu açıklamaya çalışan bir teori olan zihin biliminin metodlarını göz ardı edemeyiz. Ailede ifade bulan biyolojik ile toplumsal olan arasındaki sınır, psikanalizin taslağını çıkarmaya koyulduğu alan, cinsel ayrımın doğduğu alandır." (Mitchell, 1971: 167)

"Psikanalizin *nesnesi* nedir?... erkek ve kadının birleşmesi sonucu yaratılan küçük bir hayvanın Ödipal evre aracılığıyla küçük bir çocuğa dönüşmesini sağlayan bu olağanüstü maceranın yetişkinliğe de sarkan *'etkileri'*nden başka nedir?... Bu 'etkiler' küçük insan hayvanının bir *erkek* veya *kadın* olacak şekilde zorla 'insanlaştırılma' sürecinden sağ kalanlarda hâlâ var olmaya devam eder..." (Althusser, 1969:57,59, vurgu yazara ait).

Aynı zamanda çocukların Ödipal evreden önce bile çoktan "küçük" erkek ve kadınlar olduğunu farz ediyordu.

Freud, erkekler hakkındaki verilere dayanarak kadınlar hakkında sonuçlara varılması konusunda tereddütlerini paylaşmıştı. Ama kadınlarda pre-Ödipal evrenin var olduğu keşfedilene kadar yaptığı itirazlar fazla genel kaldı. Pre-Ödipal evre kavramı hem Freud'un hem de Jeanne Lampl de Groot'un kadınlık hakkında klasik bir psikanalitik teori dile getirmesine olanak sağladı.[10] Kadınlarda pre-Ödipal evre olduğu fikri, "Elektra" kompleksi nosyonlarının altında yatan ve biyolojiden türeyen varsayımların alt üst olmasına sebep oldu. Pre-Ödipal evrede, her iki cinsiyetten çocuklar fiziksel olarak birbirlerinden ayırt edilemediği için, eril ve dişil olarak farklılaşmalarını doğal karşılamak yerine açıklamak gerekiyordu. Pre-Ödipal çocuklar biseksüel olarak tanımlandılar. İki cinsiyetten bireyler de aktif

---

[10] Kadınlığı konu alan psikanalitik teoriler, 1920'lerin sonunda, 30'ların başında çoğunlukla *International Journal of Psychoanalysis* ve *The Psychoanalytic Quarterly* dergilerinde yer alan bir tartışma bağlamında ifade edildi. Bu tartışma içerisindeki çeşitliliği ortaya koyan makaleler arasında şunlar bulunuyor: Freud, 1961a, 1961b, 1965; Lampl de Groot, 1933, 1948; Deutsch, 1948a, 1948b; Horney, 1973; Jones, 1933. Benim kullandığım bazı kaynaklar yeni baskı olduğundan asıl kronoloji için bkz. Chasseguet-Smirgel (1970: giriş). Tartışma son derece karmaşık olduğundan ben burada basitleştirerek aktarıyorum. Freud, Lampl de Groot ve Deutsch kadınlığın biseksüel, "fallik" bir kız çocuğundan geliştiğini, Horney ve Jones ise kadınlığın doğuştan gelen bir özellik olduğunu iddia ettiler. Tartışma ironilerden de yoksun değildi. Horney kadınların penis hasedi hissetmediğini çünkü kadınların sonradan değil, doğuştan kadın olduklarını savundu. Tam tersini düşünen Deutsch ise [1954 yılında Fransa'da yayınlanan erotik bir roman olan] *Story of O*'ya rakip olmaya aday bir feminen mazoşizm teorisi geliştirdi. Bu yazıda kadın gelişmesi hakkında sunduğum "Freudyen" açıklamayı Freud ve Lampl de Groot'a eşit derecede borçluyum. Makaleleri okuduğumda bana öyle göründü ki teori Freud'a olduğu kadar Lampl de Groot'a da ait, hatta belki ikinci yazarın katkısı daha fazla.

ve pasif libidinal davranışların hepsini sergiliyordu. Ve her iki çocuk için de anne arzu nesnesiydi.

Pre-Ödipal dişinin özellikleri, heteroseksüellik ve toplumsal cinsiyet kimliğinin doğuştan geldiği fikrine özellikle meydan okudu. Kız çocuğunun libidinal faaliyetleri aslında anneye doğru yöneldiği için, yetişkin olduğu zaman nasıl heteroseksüel olduğu açıklanmalıydı:

> Cinsiyetler arasındaki karşılıklı çekimin temel etkisinin kendisini belirli bir yaştan sonra hissettirdiği ve küçük kadınları erkeklere doğru ittiğini farz etmek basit bir çözüm olur... Ama işimiz o kadar da kolay değil; şairlerin bu kadar çok ve bu kadar coşkuyla bahsettiği ama analitik olarak daha küçük parçalara ayrılamayan bir güce cidden inanıp inanmamamız gerektiğini neredeyse hiç bilmiyoruz. (Freud, 1965:119)

Dahası, kız çocuğu "kadınsı" bir libidinal tutum sergilemiyordu. Annesi için hissettiği arzu aktif ve agresif olduğu için, nihai olarak "kadınlığa" nasıl ulaştığı da açıklanmalıydı:

> Kendine özgü doğası gereğince psikanaliz bir kadının ne olduğunu açıklamaya çalışmıyor... ama nasıl ortaya çıktığını, biseksüel eğilimli bir çocuktan nasıl bir kadın geliştiğini araştırmaya koyuluyor. (a.g.y.: 116)

Kısaca, kadınlığın gelişmesinin biyolojik bir refleks olduğu kanıksanamazdı artık. O nedenle bu açıklama son derece sorunlu bir hâl almıştı. Freud, ortaya ilk çıktığından beri feministleri kızdıran penis hasedi ve kastrasyon kavramlarını "kadınlığın" elde edilişini açıklarken kullanmıştı. Kız çocuk anneye sırtını çevirir ve kastrasyona uğradığını anladığı için libidosunun "erkeksi" öğelerini bastırır. Küçük klitorisini daha büyük olan penisle karşılaştırır ve anneyi tatmin etmede ikincisinin çok daha üstün olacağını anladığı için penis hasedi ve aşağılık hissine yenik düşer. Böylece anneye ulaşma çabasından vazgeçer ve babaya karşı pasif bir feminen konum üstlenir. Açıklamalarından Freud'un kadınlığı cinsiyetler arasındaki anatomik farkların bir

sonucu olarak gördüğü okunabilir. Bu nedenle yazar biyolojik determinizmle suçlanmıştır. Yine de, Freud'un kadınların kastrasyon kompleksini anatomiyle en çok bağdaştırdığı açıklamalarda bile kadınların cinsel organlarının "aşağılığı" durumsal bağlamın bir ürünüdür: kız çocuk anneye sahip olma ve onu tatmin etme konusunda kendisini daha az "donanımlı" hisseder. Eğer pre-Ödipal evredeki lezbiyen, annenin heteroseksüelliği ile yüzleşmeseydi, cinsel organlarının sahip olduğu statü hakkında farklı sonuçlara varabilirdi.

Freud hiçbir zaman bazılarının iddia ettiği kadar biyolojik determinist olmamıştır. Tüm yetişkin cinselliğinin biyolojik değil psişik gelişmeden ileri geldiğini sürekli vurgulamıştır. Ama yazıları çoğunlukla muğlak kalır ve kullandığı ifade tarzı Amerikan psikanalizinde bu kadar yaygın olan biyolojik yorumlamalara açık kapı bırakır. Diğer yandan Fransa'da psikanalitik teorideki moda, Freud'u biyolojiden arındırmak (*de-biologize*) ve psikanalizi organlar hakkında bir teori yerine bir bilgi teorisi olarak algılamak olmuştur. Bu düşünce çizgisinin önde gelenlerinden olan Jacques Lacan, Freud'un hiçbir zaman anatomiden bahsetmek istemediği ve teorisinin dil ve anatomiye dayatılan kültürel anlamlar hakkında olduğu konusunda ısrar eder. "Gerçek" Freud'un ne olduğu konusundaki tartışma son derece ilginç olsa da benim buradaki amacım bu tartışmaya katkı sağlamak değil. Onun yerine, Lacan'ın sunduğu kavramlardan bazılarını inceledikten sonra klasik kadınlık teorisini Lacan'ın terminolojisiyle tekrar ifade etmek istiyorum.

Akrabalık, Lacan ve Fallus

Lacan'a göre psikanaliz, bireylerin akrabalık sistemlerine katılmaya mecbur bırakılmalarının sonucu olarak psişelerinde oluşan izlerin incelenmesidir.

> Dilin yapılarının, evlilik bağları ve akrabalığı düzenleyen toplumsal kurallarla bağdaştığını öne süren Lévi-Strauss'un bunu yaparken Freud'un bilinçdışını konumlandırdığı alanı ele geçiriyor olması şaşırtıcı değil mi? (Lacan, 1968: 48)
>
> Bilinçdışılığının belirlenimlerini evlilik bağları ve akrabalığı hep temellendiren o nominal hücrelerde değilse nerede konumlandırabiliriz?... Ve özne dünyaya gelmeden çok önce sadece onun yazgısını değil aynı zamanda kimliğinin kendisini de belirleyen yükümlülükleri hesaba katmadan analitik çatışmalar ve bunların Ödipal prototiplerini nasıl anlayabiliriz? (a.g.y.: 126)
>
> Bu bağlamda Oidipus kompleksinin disiplinimizin özneliğe yüklediği sınırları belirlediğini iddia edebileceğimiz yer tam da burasıdır: yani öznenin, enseste doğru teğet hareketinin oluşturduğu sembolik etkileri kişisel varlığıyla doğrulayarak, evlilik bağlarının kompleks yapılarına bilinçdışı katılımı hakkında ne bilebileceği... (a.g.y.: 140)

Akrabalık, biyolojik cinselliğin toplumsal düzeyde kültürle mayalanmasıdır. Psikanaliz de bireyler kültürün içinden geçtikçe biyolojik cinselliğin nasıl dönüştüğünü inceler.

Akrabalık terminolojisi sistem hakkında çeşitli bilgiler içerir. Akraba terimleri statülerin sınırını belirler ve bu statülerin bazı özelliklerini belirtir. Örneğin, Trobriand Adaları'nda erkek, klanındaki kadınlara "kız kardeş" terimiyle seslenir. İçinde evlilik yapabileceği kadınların olduğu klanlarda ise onlara evlenebilirliklerini gösteren bir terimle hitap eder. Genç Trobriand erkeği bu terimleri öğrendikçe, hangi kadınları güvenli bir şekilde arzulayabileceğini de öğrenmiş olur. Lacan'ın taslağında Ödipal kriz, çocuk cinsel kuralları aile ve akraba terimleriyle öğrendiği zaman ortaya çıkar. Kriz, çocuğun, sistemi ve sistemin içinde kendi konumunu anlamasıyla başlar, çocuk bu konumu kabullendiği ve sisteme katıldığı zaman da sona erer. Çocuk, konumunu reddetse bile yerini öğrenmekten kaçınamaz. Çocuğun cinselliği Ödipal evreden önce değişken ve nispeten yapısızdır. Her çocuk bir insanın ifade edebileceği bütün cinsel olasılıkları

kendisinde barındırır. Ama herhangi bir toplumda bu olasılıklardan sadece bazıları ifade edilecek, diğerleri bastırılacaktır. Çocuk Ödipal evreden çıkınca, libidosu ve toplumsal cinsiyeti de onu evcilleştiren kültürün kurallarına uygun bir şekilde düzenlenmiş olacaktır.

Ödipal kompleks cinsel kişiliğin üretilmesini sağlayan bir araçtır. Toplumların çocuklara toplumun işleyişini devam ettirecek kişilik özelliklerini aşılayacağı apaçıktır. Örneğin, E. P. Thompson (1963), İngiltere'deki zanaatkârların çalışkan endüstriyel işçilere dönüşmesiyle işçi sınıfının kişilik yapısının da nasıl değiştiğinden bahseder. Tıpkı emeğin toplumsal yapısının belirli kişilik özelliklerine ihtiyaç duyduğu gibi, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin toplumsal yapısı da belirli insanlara ihtiyaç duyar. En genel anlamıyla, Ödipal kompleks cinsel bireyleri en uygun şekle sokan bir makinadır (ayrıca, Althusser ve Balibar'da "tarihsel bireyliğin" değişik biçimlerinin tartışmasına da bakınız, 1970: 112, 251-53).

Lacancı psikanalik teoride, herhangi bir birey veya nesnenin Ödipal dram içindeki rolünü belirleyecek ilişkiler yapısını belirten şey akrabalık terimleridir. Örneğin, Lacan "babanın işlevi" ve bu işlevi bünyesinde bulunduran tikel bir baba arasında ayrım yapar. Aynı şekilde, penis ile "fallus," organ ile bilgi arasında radikal bir ayrım da gözetir. Fallus, penise bahşedilen bir anlam dizisidir. Çağdaş Fransız psikanalitik terminolojide fallus ile penis arasındaki farklılaşma, penisin klasik kastrasyon kompleksi terminolojisinde ona atfedilen rolü oynamadığı ve oynayamadığı fikrini vurgular.[11]

---

[11] Freud konusunda kendimi Fransız yapısalcı yorumlar ile Amerikan biyolojik yorumlar arasında bir yerde konumlandırıyorum, çünkü Freud'un ifadelerinin de arada bir yerde olduğunu düşünüyorum. Freud penislerden, klitorisin "aşağılığı"ndan, anatominin psişik sonuçlarından bahsediyor. Diğer yandan Lacancılar, yazdıkları harfiyen yorumlanırsa, Freud'un anlaşıl-

Freud'un terminolojisinde, Ödipal kompleks çocuğa iki seçenek sunar: penis sahibi olmak veya iğdiş edilmek. Bunun tersine, Lacancı kastrasyon kompleksi teorisi anatomik gerçekliğe yapılan bütün göndermeleri geride bırakır:

> Penisin varlığı veya yokluğu, *anatomik bir farkı insanları sınıflandırmak için temel bir ölçüt kıldığı ölçüde; bu varlık veya yokluğun her bir özne için kanıksanmadığı, düpedüz verili alınmadığı, aksine özneiçi ve öznelerarası bir sürecin problematik bir sonucu* (öznenin kendi cinsiyetini benimsemesi) *olduğu ölçüde* kastrasyon kompleksi teorisi, erkek organının -bu sefer bir sembol olarak- başat bir rol oynamasına denk düşer. (Mehlman içinde Laplanche ve Pontalis, 1972: 198-99, vurgu bana ait)

Çocuğa sunulan alternatif, fallusa sahip olma veya olmama arasında bir seçim olarak ifade edilebilir. Kastrasyon (sembolik) bir fallusa sahip olmamaktır. Kastrasyon gerçek bir "eksik" değil, kadının cinsel organlarına atfedilen bir anlamdır:

> Kastrasyon, kadınlardaki penis yokluğunun Gerçek'te kavranmasından beslenebilir -fakat bu bile nesnenin sembolizasyonunu varsayar. Çünkü Gerçek tamdır, hiçbir "eksiği" yoktur. Nevrozun kökeninde kastrasyon saptanacaksa eğer, bu gerçek değil, semboliktir... (Lacan, 1968: 271)

Fallus bir bakıma "iğdiş edilmiş" ve "iğdiş edilmemiş"i birbirinden farklılaştıran ayırt edici bir özelliktir. Fallusun varlığı veya yokluğu iki cinsel statü, "erkek" ve "kadın" arasındaki farkı belirtir (bu ayırt edici özellikler için bkz. Jakobson ve Halle,

---

maz olacağını ve Freud'un asıl amacının tam anlamıyla anatomik olmayan bir teori olduğunun anlaşılabileceğini savunuyorlar (bkz. Althusser, 1969). Ben doğru düşündükleri konusundayım. Penisten gerçek anlamıyla yorumlanamayacağı kadar çok bahsediliyor. Penisin sökülebilir bir nesne olması ve fanteziye dönüşmesi (örneğin penis = dışkı = çocuk = armağan), sembolik bir yorumu gerektiriyor. Yine de bence Freud, benim veya Lacan'ın olmasını isteyeceğimiz kadar tutarlı değildi ve ifade etmeye çalıştığı şeyi yorumlarken onun aslında ne demiş olduğuna da işaret etmemiz gerekir.

1971). Bu ikisi eşit olmadığından, fallus aynı zamanda erkeklerin kadınlar üstünde sahip olduğu hâkimiyet anlamını da taşır ve "penis hasedi" nin bununla ilgili bir onaylama olduğu görüşüne varılabilir. Dahası, kadınların kendi bedenleri üzerinde sahip olmadıkları haklara erkekler sahip olduğu sürece, fallus aynı zamanda "mübadele eden" ve "mübadele edilen," armağan olarak verilen ve armağan eden arasındaki fark anlamını da taşır. Nihayetinde yontma taş devrine ait cinsellik ilişkilerinin en azından birazı bile günümüze kadar gelmediyse, Ödipal süreç hakkında ne klasik Freudyen ne de yeniden ifade edilmiş Lacancı teoriler bir anlam ifade edecektir. Aslında hâlâ "fallik" bir kültürde yaşıyoruz.

Lacan, fallustan, aynı zamanda aileler arasında ve içinde mübadele edilen sembolik bir nesne olarak da bahseder (ayrıca bkz. Wilden, 1968: 303-305). Bu gözlemi ilkel evlilik ilişkileri ve mübadele ağları açısından değerlendirmek ilginçtir. Bu ilişkilerde kadın mübadelesi genellikle birçok mübadele döngüsünün bir parçasıdır. Genelikle, kadınlarla birlikte dolaşımı sağlanan başka nesneler de mevcut. Kadınlar bir yöne giderken, büyükbaş hayvanlar ve deniz kabukları diğer yöne gider. Ödipal kompleks bir anlamda, aile içi cinsel ilişkide fallus dolaşımının bir ifadesi, aileler arasındaki mübadele sonucu kadınların dolaşımının ters yüz edilmiş halidir. Ödipal kompleks tarafından dışa vurulan mübadele döngüsünde, fallus bir erkekten diğerine kadın aracılığıyla geçer -babadan oğula, dayıdan teyzenin oğluna vb. Bu *Kula* aile çemberinde, kadınlar bir yöne, fallus ise diğer yöne gider. Burası bizim bulunmadığımız yer. Bu anlamda fallus, cinsiyetleri birbirinden ayıran bir özellikten çok daha fazlasıdır: erkeklerin kabul ettiği ve onlara aralarında kadın üzerindeki hakların da bulunduğu bazı hakları bahşeden eril statünün somutlaşmış hâlidir. Erkek egemenliğinin nasıl aktarıldığı-

nın bir ifadesidir. Kadınların içinden geçip erkeklere yerleşir.[12] Bıraktığı izler arasında toplumsal cinsiyet kimliği ve cinsiyet ayrımı da vardır. Ama bundan daha fazlasını da bırakır: fallik bir kültürde kadınları rahatsız eden çeşitli anlamlarla yüklü "penis kıskançlığı".

Yeniden Oidipus

Şimdi, biyoloji ve kültürün sınırında oturan iki pre-Ödipal androjine dönüyoruz. Lévi-Strauss ensest yasağını bu sınıra oturtur ve bu yasağın başlattığı kadın mübadelesinin toplumun kökenini oluşturduğunu öne sürer. Bu anlamda, ensest tabusu ve kadın mübadelesi orijinal toplumsal sözleşmenin içeriğini oluşturur (bkz. Sahlins, 1972; 4. Bölüm). Bireyler için Ödipal kriz aynı ayrımda, ensest tabusu fallus mübadelesini başlattığında gerçekleşir.

Ödipal kriz bazı bilgilerle hız kazanır. Çocuklar iki cinsiyet arasındaki farkı ve her çocuğun cinslerden biri veya ötekisi olmaları gerektiğini keşfeder. Aynı zamanda ensest tabusunu ve bazı cinselliklerin yasak olduğunu da keşfederler -bu durumda,

---

[12] Pre-Ödipal evredeki çocuk için anne "fallik anne"dir, örneğin fallusa sahip olduğuna inanılır. Ödipal'i tetikleyen bilgi ise annenin fallusa aslında sahip olmadığıdır. Diğer bir deyişle, kriz annenin "kastrasyonu" ile, fallusun sadece onun içinden geçtiği ama onda yerleşmediği bilgisinin tasdik edilmesiyle ile hız kazanır. Bir erkeğin başka her erkekle olan ilişkisi kadın üzerinden tanımlandığı için "fallus" annenin içinden geçmelidir. Bir adam erkek çocuğuna bir anne aracılığıyla bağlıdır, erkek yeğenine ise kız kardeşi aracılığıyla vb. Erkek akrabalar arasındaki her ilişki, aralarındaki kadınlar üzerinden tanımlanır. Eğer iktidar bir erkek ayrıcalığıysa ve devredilmesi gerekiyorsa, aradaki kadından geçmelidir. Marshall Sahlins bir keresinde kadınların bu kadar sıklıkla salak, kirli, ahlaksız, aptal ve bayağı vb. olarak nitelendirilmelerinin nedeninin bu tür kategorilerin kadınları iktidara sahip olmaktan "aciz" kılması olduğunu belirtmişti, çünkü iktidar ancak kadınların içinden geçebilir, onlarda barınamaz (kişisel görüşme).

anne hiçbir çocuk için müsait değil çünkü babaya "ait"tir. Son olarak da, iki toplumsal cinsiyetin aynı cinsel "haklar" veya geleceğe sahip olmadığı farkına varılır.

Olayların normal seyrinde, erkek çocuk babasının onu iğdiş edeceği korkusundan dolayı annesinden vazgeçer (baba ona fallusu vermeyi reddedip kadın hâline getirecektir). Ama bu feragat eyleminde, çocuk anneyi babaya veren ve yetişkin olduğunda kendi karısını ona bahşedecek ilişkileri tasdik etmiş olur. Çocuğun anne üstünde babasının hakkı olduğunu kabullenmesi karşılığında, baba da çocuğun fallusunu onaylar (ve onu iğdiş etmez). Çocuk anneyle fallusu, yani daha sonra bir kadın karşılığında mübadele edebileceği sembolik nişanı mübadele eder. Ondan istenen tek şey birazcık sabırdır. Başlangıçtaki libidinal düzen ve orijinal aşk nesnesinin cinsiyetini elinde tutar. Kabul ettiği toplumsal sözleşme eninde sonunda onun haklarını tasdik edecek ve ona kendine ait bir kadın bahşedecektir.

Kız çocuğunun başına gelenler ise biraz daha karmaşık. Erkek gibi kadın da ensest yasağı olduğunu ve cinsiyetlerin ayrıldığını keşfeder. Ayrıca ona atfedilen toplumsal cinsiyet hakkında hoş olmayan bilgileri de öğrenir. Erkek için ensest tabusu bazı kadınlar hakkındaki bir tabuyken kadın için bütün kadınlarla ilgili bir yasaktır. Annesi karşısında homoseksüel bir konumda olduğu için, bu senaryoya hâkim olan heteroseksüellik kuralı kızın konumunu dayanılmaz ve tahammül edilemez kılar. Anne ve onun uzantısı olarak bütün kadınlar ancak "penis sahibi" (fallus) birisi tarafından layıkıyla sevilebilir. Kadın "fallus" sahibi olmadığı için kendi annesini veya başka bir kadını sevme "hakkına" da sahip değildir, çünkü kendisi de bir erkeğe verilecektir. Bir kadını elde etmek için mübadele edebileceği sembolik nişana sahip değildir.

Kadının Ödipal krizinde bu an hakkında Freud'un yazıları oldukça muğlak. Lampl de Groot'un açıklaması ise cinsel organlara anlam bahşeden bağlamı açıkça ortaya koyuyor:

> ...*eğer küçük kız böyle bir organın anneye sahip olmak için gerçekten zorunlu olduğu sonucuna varırsa*, iki cinsiyetin de yaşadığı narsistik aşağılanmanın yanında bir darbe daha alır, yani kendi cinsel organlarıyla ilgili bir aşağılık hissi deneyimler. (Lampl de Groot, 1933: 497; vurgu bana ait)

Kız çocuğu, anneye sahip olmak için "penisin" gerekli olduğu sonucuna varır çünkü sadece fallus sahibi olanlar bir kadın ve mübadele nişanı üzerinde "hak" sahibi olmaktadır. Çocuğun bu sonuca ulaşma nedeni penisin kendiliğinden veya bir sevişme aracı olarak doğal bir üstünlüğü olması değildir. Erkek ve kadın cinsel organlarının hiyerarşik bir ilişki içerisinde olması, durumu tanımlama biçimlerinin -zorunlu heteroseksüellik kuralı ile (fallus sahibi olmayan, iğdiş edilmiş) kadınların (fallus sahibi) erkeklere tabi kılınmalarının- bir sonucudur.
Kız çocuğu böylece anneden uzaklaşıp babaya yönelmeye başlar.

> Kadın için kastrasyon gerçekleşmiştir, değiştirilemez bir olgudur bu; ama bunu farkına varması onu ilk aşk nesnesini terk edip kaybının acısını yaşamaya iter... baba aşk nesnesi olarak seçilir, düşman bir anda sevilen kişi olur... (Lampl de Groot, 1948: 213)

Kastrasyonun kabulü kızı, kendisi, annesi ve babasıyla olan ilişkisini yeniden tanımlamaya zorlar.

Ona verecek bir fallusu olmadığı için kadın anneden uzaklaşır. Anneden uzaklaşması hayal kırıklığı ve kızgınlıkla gerçekleşir çünkü anne ona bir "penis" (fallus) vermemiştir. Ama fallik bir kültürde kadın olan annenin verecek bir fallusu zaten yoktur. (ki kendisi de bir nesil önce Ödipal krizden geçmişti). Kadın böylece babaya döner çünkü ona fallusu ancak baba verebilir. Kadın, fallusun dolaştığı sembolik mübadele sisteminin içine ancak babası aracılığıyla girebilir. Ama baba fallusu kıza erkeğe verdiği şekilde vermez. Fallus erkekte tasdik bulur, erkek de onu başkasına verir. Kadın ise hiçbir zaman fallusa sahip olamaz. Fallus onun içinden geçer ve bu geçişte bir bebeğe dönü-

şür. Kadın fallik bir mübadele sisteminde kadın olarak konumunu ancak "kendi kastrasyonunun farkına vardığı zaman" kabullenir. Fallusu "elde edebilir" -cinsel ilişkiyle veya çocukken- ama sadece erkekten gelecek bir hediye olarak. Onu hiçbir zaman bir başkasına veremez.

Babasına döndüğünde, kadın aynı zamanda libidosunun "aktif" bölümlerini bastırır:

> Anneden uzaklaşması küçük kızın gelişiminde çok önemli bir adımdır. Basit bir nesne değişiminden çok daha fazlasıdır... onunla birlikte aktif cinsel itkilerin belirgin derecede azalması ve pasif olanların artması gözlemlenir... Baba nesnesine geçiş faciadan kurtulabildikleri ölçüde kız çocuğunun pasif eğilimleri sayesinde gerçekleşir. Kadınlık gelişiminin yolu artık kıza açılmıştır. (Freud, 1961b: 239)

Kızda pasifliğin üstün gelmesinin nedeni aktif tutkularını gerçekleştirmeye çalışmanın boşuna olacağını ve mücadelenin başabaş olmadığını anlamasıdır. Freud aktif arzunun klitoris, pasif arzunun da vajinada bulunduğunu söyler ve böylece aktif arzunun bastırılmasının klitoral erotizmin pasif vajinal erotizm lehine bastırılması olarak açıklar. Bu şemada, kültürel kalıpyargıların cinsel organlarla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Ancak Masters ve Johnson'ın yaptığı çalışma sayesinde bu genital ayrımın yanlış olduğunu biliyoruz. Herhangi bir organ -penis, klitoris, vajina- aktif veya pasif erotizmin mekânı olabilir. Ancak Freud'un şemasında önemli olan arzunun coğrafyası değil, kendine güvenidir. Bastırılan şey organın kendisi değil, erotik olasılığın bir bölümüdür. "Kadınlığın hizmetindeki libidoya daha fazla kısıtlanma uygulanmıştır" der Freud (Freud, 1965: 131). Kız çocuğu aslında hırsızlığa uğramıştır.

Eğer Ödipal evre normal seyrederse ve kız "kastrasyonunu kabul ederse," libidinal yapısı ve nesne tercihi artık kadınlara biçilmiş toplumsal cinsiyet rolüyle uyumlu olacaktır. Küçük bir kadına dönüşmüştür -feminen, pasif ve heteroseksüel. Aslında,

Freud Ödipal faciadan çıkmak için üç alternatif yol olduğunu önerir. Kız en basitinden çıldırabilir, cinselliği tamamen bastırıp aseksüel olabilir. Karşı çıkıp, narsisizm ve tutkusuna tutunarak "maskülen" veya homoseksüel olabilir. Veya durumu kabullenebilir, toplumsal sözleşmeyi imzalayıp "normalliğe" ulaşabilir.

Karen Horney, Freud ve Lamlp de Groot'un bu şemasına eleştirel yaklaşır. Ama eleştirisi sırasında teorinin yararlı çıkarımlarını da belirtir:

> ...[kız çocuğu] erkeğe (babaya) ancak ve ancak hıncın bir sonucu olarak döner... Hayatı boyunca kadının erkekle olan ilişkide aslen arzulanan şeyin yerine bir vekilin dayatılmış olduğu hissi kendini bir nebze göstermiyorsa, bunun bir çelişki olduğunu düşünmemiz gerekir.... İçgüdüden kopuk, ikincil ve bir başka şeyin ikamesi olarak var olan bu durum normal kadınlarda bile annelik arzusuna denk düşer.... Freud'un bakış açısındaki önemli nokta, anne olma isteğini doğal bir oluşum olarak değil, psikolojik açıdan ontogenetik öğelere indirgenebilen ve kaynağını homoseksüsel veya fallik içgüdüsel öğelerden alan bir şey olarak görmesidir.... Son olarak bundan, kadınların hayata karşı tutumlarının güçlü ve gizli bir kırgınlık duygusunu içerdiği çıkarsanabilir. (Horney, 1973: 148-49)

Horney'e göre Freud'un çıkarımları o kadar zoraki ki teorinin meşruluğuna gölge düşürüyor. Ama sosyalleşme sırasında kadınlarda "kadınlığın" oluşmasının psişik bir zalimlik eylemi olduğunu ve kadınların maruz kaldıkları bastırma nedeniyle büyük bir hınç duyduklarını iddia etmek son derece mantıklı. Aynı zamanda, kadınların kızgınlıklarından kalan tortuları ifade etmek için çok az araca sahip olduğunu savunmak da mümkün. Freud'un kadınlık hakkında yazdığı makaleler, bir grubun küçük yaştan itibaren baskıyla yaşamaya psikolojik olarak nasıl hazırlandığının bir açıklaması olarak okunabilir.

Kadınlığa nasıl ulaşıldığı hakkında yapılan klasik tartışmalarda bir öğe daha mevcut. Kız çocuğu babaya döner çünkü bunu yapmak zorundadır çünkü iğdiş edilmiştir (kadındır, çare-

sizdir vb.). Daha sonra "kastrasyonun" babanın sevgisini kazanmak için bir önkoşul olduğunu, babanın onu sevmesi için bir kadın olmak zorunda olduğunu keşfeder. Böylece "kastrasyonu" arzulamaya başlar. Önceden kabusu olan şey artık arzusu olmuştur.

> Analitik deneyim küçük kız çocuğunun babayla olan ilk libidinal ilişkisinin mazoşistik olduğu konusunda bir kuşku bırakmaz. En erken ve belirgin kadınsal safhasında bu mazoşistik arzu "Babamın beni iğdiş etmesini istiyorum"dur. (Deutsch, 1948a: 228)

Deutsch, mazoşizmin egoyla zıtlaşabileceğini ve kendi özsaygılarını korumak adına bazı kadınların durumdan kaçmalarına neden olabileceğini iddia ediyor. "Acıda mutluluk veya feragatte huzur bulmak arasında" tercihi olan bu kadınlar (a.g.y.: 231), cinsel ilişki ve anneliğe karşı sağlıklı bir tutum geliştirmekte güçlük çekeceklerdir. Ancak Deutsch'un bu kadınları neden norm değil de özel vakalar olarak ele aldığı sorusunun cevabı muğlaktır. Kadınlığa dair psikanalitik teori, kadınların gelişimini acıya ve aşağılık duygusuna dayandıran bir teoridir. Bu bağlamda, bir kadının neden kadın olmaktan keyif alacağını açıklamak zordur. Bu noktada, biyoloji kavramı klasik tartışmalarda başarılı bir dönüş yapıyor. Durumu açıklamak için şu sav kullanılıyor: bekâretin bozulması ve çocuk doğurma eylemleri "ıstıraplı" olduğu için acıdan keyif almak da kadınların üreme rolüne uyum gösteriyor. Hâlbuki bütün bu sürecin kendisini sorgulamak daha anlamlı olmaz mıydı? Eğer kadınlar cinsel sistemde kendi yerlerini keşfederken libidolarından arındırılıyor ve mazoşist bir erotizme zorlanıyorlarsa, neden araştırmacılar yeni düzenlemeler önermek yerine eskileri makul kılıyorlar?

Freud'un sunduğu kadınlık teorisi ilk yayınlandığından beri feminist eleştirilere maruz kaldı. Kadınların tabi kılınmasını rasyonelleştirdiği sürece, bu eleştiriler de haklı çıkıyor. Ama teori kadınları tabi kılan sürecin tasvirini yaptığı sürece, eleştiriler

de hatalı. Fallik kültürün kadınlar üzerinde nasıl egemenlik kurduğunu ve evcilleştirilmenin kadınlar üstünde nasıl bir etki yarattığını betimleyen bu psikanalitik teorinin bir eşi daha yok (ayrıca bkz. Mitchell, 1971 ve 1974; Lasch, 1974). Ve psikanaliz, bir toplumsal cinsiyet teorisi olduğu için, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini (veya toplumsal cinsiyetin kendisini) ortadan kaldırmak isteyen siyasi hareket için psikanalizi ihmal etmek intihardan farksız olacaktır. Küçümsediğimiz veya anlamadığımız bir şeyi yok sayamayız. Kadınların ezilmesi derin nedenlerden kaynaklanıyor; eşit ücret, eşit koşullarda iş ve dünya çapında kadın politikacıların varlığı cinsiyetçiliği yok etmeyecek. Lévi-Strauss ve Freud, normalde tam ifade edilememiş cinsiyet baskısının derin yapılarının çeşitli parçalarını aydınlığa kavuşturuyorlar. Mücadele ettiğimiz şeyin ne kadar inatçı ve ne kadar büyük olduğunu hatırlatmakla birlikte, tahlilleri tekrardan düzenlememiz gereken toplumsal mekanizma için bir de taslak sunuyor.

Kadınlar Kültürün Ödipal Kalıntısını Yok Etmek İçin Birleşiyorlar

Freud ve Lévi-Strauss'un birbiriyle bu kadar çakışması şaşırtıcı. Akrabalık sistemleri cinsiyetlerin ayrılmasını gerekli kılar. Ödipal evre de cinsiyetleri birbirinden ayırır. Akrabalık sistemleri cinselliği yöneten kurallar içerir. Ödipal kriz de bu kural ve tabuların özümsendiği andır. Zorunlu heteroseksüellik akrabalığın bir ürünüdür. Ödipal evre heteroseksüel arzuyu oluşturur. Akrabalık kadın hakları ile erkek hakları arasında belirlenen kökten farklılığa dayanır. Ödipal kompleks de erkek çocuğa erkeklik haklarını bahşederken, kız çocuğunu daha az olan kadınlık haklarını kabullenmeye zorlar.

Lévi-Strauss ve Freud arasındaki bu uygunluk, söz konusu veriler modern olmayan toplumlardan alınmış olmasına rağ-

men, toplumsal cinsiyet sistemimizin hâlâ Lévi-Strauss'un ana hatlarını çizdiği prensipler çerçevesinde düzenlendiğini dolaylı olarak gösteren bir iddiadır. Freud'un temel aldığı daha yeni veriler bu cinsel yapıların devamlılığını sürdürdüğünü doğruluyor. Eğer benim Lévi-Strauss ve Freud okumam doğruysa, feminist hareket, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet alanlarını tekrardan düzenleyerek, her bireyin Ödipal deneyimi daha zararsız olacak şekilde kültürün yarattığı Ödipal krizi çözmeye çalışmalı. Böyle bir görevin boyutlarını tasavvur etmek zor, ancak bazı şartların karşılanması gerektiğini biliyoruz.

Ödipal evrenin genç kızın egosunda bu kadar feci sonuçlar doğurmasını engellemek için krizin bazı öğelerinin değişmesi gerekir. Ödipal evre birbiriyle uzlaşmaz talepler içerdiği için kız çocuğu için çelişki teşkil eder. Diğer yandan, annenin çocuk bakımını üstlenmesi kızın annesine olan sevgisini doğurur. Kadın böylece kadınların cinsel rollerinden -bir erkeğe ait olma görevinden- dolayı bu sevgiden vazgeçmek zorunda bırakılır. Eğer cinsel işbölümü her iki cinsiyetten yetişkinin de eşit derece çocuk bakımını üstlenmesi şeklinde olsaydı, birincil nesne seçimi de biseksüel olurdu. Eğer heteroseksüellik zorunlu olmasaydı, bu erken döneme özgü aşk bastırılmak zorunda kalınmaz ve penise gereğinden fazla kıymet biçilmezdi. Eğer cinsel mülkiyet sistemi erkeklerin kadınları yok sayan haklara sahip oldukları şekilde olmasaydı (yani kadın mübadelesi olmasaydı) ve toplumsal cinsiyet diye bir şey olmasaydı, o zaman Ödipal dram diye bir şey de olmayacaktı. Kısacası, feminizm akrabalık ilişkilerinde devrim yapma talebinde bulunmalıdır.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin düzenlenmesinin bir zamanlar kendisinin ötesinde işlevleri vardı -toplumu örgütlüyordu. Bugün ise sadece kendini örgütlüyor ve yeniden üretiyor. İnsanın karanlık geçmişinde kurulmuş cinsellik ilişkileri hâlâ cinsel hayatımız, kadın ve erkek hakkındaki düşüncelerimiz ve çocuklarımızı yetiştirme tarzımız üzerinde egemenlik

kuruyor. Ama bir zamanlar sahip oldukları işlevsellikten mahrumlar. Akrabalığın en çok dikkat çeken özelliklerinden biri, işlevlerinden sistematik olarak arınmış olması -politik, ekonomik, eğitsel ve örgütsel işlevlerinden. Akrabalık en çıplak hâline indirgenmiş durumda: *cinsiyet ve toplumsal cinsiyet*in inşası.

İnsanın cinsel hayatı her zaman göreneklere ve müdahalelere maruz kalacak. Türümüz sosyal, kültürel ve kendini açıkça ifade eden bir tür olduğu için, cinsel hayatımız hiçbir zaman tamamen "doğal" olmayacak. Gelişmemiş ve aciz bebekler ve onların gelişmiş toplumsal yaşamları arasındaki yüzleşme muhtemelen her zaman birazcık rahatsızlık barındıracak. Ama bu sürecin mekanizma ve amaçları bilinçle yapılmış seçimlerden bağımsız olmak zorunda değil. Kültürel evrimimiz bize, cinsellik, üreme ve sosyalleşme araçları üzerinde kontrol sahibi olma ve insanın cinsel hayatını onu bozan arkaik ilişki biçimlerinden özgürleştirecek bilinçli tercihler yapma olanağı sunuyor. Sonuç olarak, eksiksiz bir feminist devrim sadece kadınları özgürleştirmekle kalmayacaktır. Cinsel ifade biçimlerini de özgürleştirecek ve bireyin kişiliğini toplumsal cinsiyetin zorla giydirdiği deli gömleğinden kurtaracaktır.

"Baba, baba... seni piç, seninle işim bitti"
—Sylvia Plath

Bu makale boyunca, antropoloji ve psikanalizden çeşitli kavramlar kullanarak kadınların ezilmesini detaylandıran bir kuram geliştirmeye çalıştım. Ama Lévi-Strauss ve Freud, kadınları ezen bir kültür tarafından üretilen entellektüel geleneğin içinden yazarlar. Benim girişimimin tehlikesi de, yazarların dâhil olduğu gelenekteki fikirlerin her şekilde cinsiyetçiliği de berabe-

rinde getiriyor olması. "Karşı çıkmaya çalıştığımız şeyin biçimine, mantığına ve içkin çıkarımlarına ucundan dokunmayan tek bir yıkıcı öneri bile telaffuz edemeyiz" (Derrida, 1972: 250). Ama psikanaliz ve yapısal antropoloji mevcut cinsiyet ideolojilerinden bir bakıma en sofistike olanları.[13]

Örneğin, Lévi-Strauss kadınları kelimelere benzetiyor; "iletişim için kullanılmadıkları" ve mübadele edilmedikleri zaman hatalı kullanılmış oluyorlar. Uzun kitabının son sayfasında, kadınların hem "konuşmacı" hem de "hakkında konuşulan" olmalarının bir çelişki yarattığını gözlemliyor. Bu çelişki hakkında yaptığı tek yorum şu:

> Ama kadın hiçbir zaman salt bir simge olamaz, çünkü erkeğin dünyasında bile yine de bir kişidir. Ve bir simge olarak tanımlandığı sürece türlü simgeler ürettiğinin farkına varılmalı. Erkeklerin evlilikle ilgili yaptığı konuşmalarda kadın hiçbir zaman sadece hakkında konuşulan kişi değildir; çünkü eğer kadınlar genellikle belirli türde bir iletişime yarayan, belirli bir simge kategorisini temsil ediyorlarsa, evlilik öncesi ve sonrasında bir düette rol üstlendiği için her kadın kendi yeteneğinden doğan özel bir değere de sahip. Tamamen simge hâlini almış kelimele-

---

[13] Wittig'in *Les Guérillères* (1973) adlı kitabının bazı bölümleri sanki Lévi-Strauss ve Lacan'a karşı atılan nutuklardan oluşuyor. Örneğin:

> Aslında iktidar ve kadına sahip olma, eğlence ve kadınlardan zevk alma hakkında yazmadı mı o? Senin bir para birimi, bir takas malı olduğunu yazıyor. Takas diyor, sahip olma diyor, kadınların satın alınması ve ticaret hakkında yazıyor. Herhangi birinin sahiplenebileceği bir hayatı yaşamaktansa ölüm çanlarını duymak daha iyi senin için. Bu dünyada sana ait ne var? Sadece ölüm. Dünyadaki hiçbir güç onu senden alamaz. Ve - bunu göz önünde bulundur ve kendine açıkla ve anlat- eğer mutluluk bir şeye sahip olmak demekse, sen de bu egemen mutluluğa -ölüme- sıkıca bağlan. (Wittig, 1973:115-116; ayrıca bkz. 106-107; 113-114; 134)

Fransız feministlerin Lévi-Strauss ve Lacan konusunda bilinçli olduklarını, amacını feminist bakış açısından Lacancı psikanalizi uygulama ve eleştirme olarak belirleyen "Psychoanalyse et Politique" (Psikanaliz ve Politika) adlı bir grubun varlığından açıkça anlayabiliriz.

> rin aksine, kadın hem simge hem de değer olarak varlığını sürdürür. *Bu da cinsiyetler arasındaki ilişkilerin hiç kuşkusuz insan iletişiminin bütününe nüfuz etmiş duygusal bir zenginlik, şevk ve gizemi niye koruduğunu açıklar.* (Lévi-Strauss, 1969:496; vurgu bana ait)

Bu sıradışı bir ifade. Peki bu noktada yazar, tarihte atılmış en büyük kazıklardan birini aşkın kaynağı olarak sunmak yerine niye akrabalık sistemlerinin kadınlara yaptığı baskıyı kınamıyor?

Psikanalizin kendi teorisinin eleştirel içerimlerini özümseyen tutarsız yaklaşımları da benzer bir duyarsızlık sergiler. Örneğin Freud, bulgularının göreneksel ahlaka meydan okuduğunu belirtmekten çekinmemiştir:

> Göreneksel cinsel ahlaka destek vermemizin veya toplumun hayattaki cinsel problemleri düzenleme biçimlerini onaylamamızın imkânsız olduğunu gördük ve bu duruma eleştirel gözle bakmaktan kaçınamayız. *Kolaylıkla gösterebiliriz ki dünyanın ahlak kuralları olarak tanımladığı şey gereğinden çok daha fazla fedakârlık istiyor* ve bu kuralların uygulanma biçimi ne dürüstlük ne de bilgelikle ilgili. (Freud, 1943: 376-77, vurgu bana ait)

Buna rağmen, psikanaliz; mazoşizm, kendinden nefret etme ve edilgenliğin[14] kadının kişiliğinin sıradan bileşenleri olduğunu aynı kolaylıkla ortaya koyduğu zaman, benzer bir yorum *yapılmamaktadır*. Onun yerine, yapılan yorumda çifte standart uygulanmaktadır. Mazoşizm erkekler için kötü ama kadınlar için elzemdir. Yeterli derecede narsisizm erkekler için gerekli ama kadınlar için mümkün olmayan bir şeydir. Edilgenlik erkeklerde olursa üzücüdür, kadınlarda ise edilgenliğin olmaması trajiktir.

Klinikçilerin, kendi teorilerinde, yıkıcı niteliği apaçık ortaya konmuş bu rolü kadınlara biçmeye çalışmaları da bu çifte standart sayesindedir. Terapistlerin kendi teorilerinin önerdiği üze-

[14] "Her kadın bir faşiste tapar." -Sylvia Plath

re lezbiyenliği kötü bir duruma karşı direniş stratejisi olarak değil de, tedavi edilmesi gereken bir problem olarak görmelerini sağlayan şey yine aynı tutarsız davranış biçimidir.[15]

Kadınlığa dair analitik tartışmalarda insanın şunları söyleyebileceği anlar oluyor: "Burada kadınlar eziliyor" veya "Dünyanın kadınlık olarak tanımladığı şeyin gereğinden çok daha fazla fedakârlık gerektirdiğini kolaylıkla gösterebiliriz". Teorinin içerimleri tam da bu tür noktalarda yok sayılıyor ve bu içerimleri teorik bilinç dışına hapsetme amacını güden ifadelerle değiştiriliyor. Bu noktalarda kadın olmanın maliyetini belirten eleştirel bir değerlendirmenin yerini her türlü gizemli kimyasal madde, acıdan alınan keyif ve biyolojiye dayanan açıklamalar alıyor. Bu ikame, psikanalitik savın her zamanki esaslarıyla örtüşmediği için teorik açıdan aslında bir bastırılmanın semptomlarıdır. Kadınlığın bu şekilde rasyonelleştirilmesinin psikanalitik mantığa ters düşmesi, kadınlık teorisinin radikal ve feminist içerimlerinin ne ölçüde bastırılması gerektiğinin de güçlü bir kanıtı. (Deutsch'un sunduğu tartışmalar bu ikame ve bastırma süreci hakkında mükemmel örnekler sunar).

---

[15] Klinisyen Charlotte Wolff (1971) kadınlığa dair psikanalitik teoriyi bir adım ileri götürerek lezbiyenliğin kadın toplumsallaşmasına karşı sağlıklı bir tepki olduğunu önermiştir.

> Nesne statüsüne karşı başkaldırmayan kadınlar kendilerini mağlup konuma yine kendi çabaları sonucunda sokarlar. (Wolff, 1971: 65)
>
> Lezbiyen kız, mevcut olan bütün imkânlarını kullanarak erkekle eşit olma uğraşı içinde, ailenin içinde ve dışında bir güvenlik alanı bulmaya çalışacaktır. Diğer kadınların aksine, erkeğe yaranmaya çalışmayacaktır. Erkeğe yaranma fikrinden nefret etmektedir. (a.g.y.: 59)
>
> Lezbiyen, cinsiyet eşitliği ve kadınların fiziksel özgürlüğü için yapılan mücadelenin öncüsü olmuştur ve hâlâ da öyledir. (a.g.y.: 66)

Wolff'un sunduğu tartışmaları Marmor'ın (1965) lezbiyenlik üzerine yazdığı makalelerle karşılaştırmak ilginç sonuçlar ortaya çıkarıyor.

Lévi-Strauss ve Freud'u feminist teoriye katmak için işlememiz gereken argüman biraz karışık. Bu argümanı birkaç nedenden dolayı ele aldım. Öncelikle, bahsettikleri sistemlerde hiç şüphesiz var olan endemik cinsiyetçiliği ne Lévi-Strauss ne de Freud sorgulamış olsa da, konu hakkında sorulması gereken sorular açıkça ortadadır. İkincisi, onların çalışmaları cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti "üretim tarzı"ndan ayırt etmemizi ve cinsiyet baskısını ekonomik güçlerin bir yansıması olarak açıklama eğilimine karşı gelmemizi sağlıyor. Eserleri, cinsellik ve evliliği cinsiyet baskısı analizine katarak açıklayabileceğimiz bir çerçeve sunuyor. Kadın hareketinin işçi sınıfı hareketiyle eşyapılı olarak değil de benzeşim kurularak kavramsallaştırılmasını öneriyor, zira her ikisi de insan hoşnutsuzluğunun farklı bir kaynağını ele alıyor. Marx'ın vizyonunda işçi sınıfı hareketi sömürüden kurtulmanın yanı sıra çok şey gerçekleştirecekti. İşçi sınıfının toplumu değiştirme, insanlığı özgürleştirme ve sınıfsız bir toplum yaratma potansiyeli vardı. Belki kadın hareketinin de, Marx'ın eksik kavradığı bir sistemi yaratmak için benzer bir toplumsal değişimi gerçekleştirme görevi var. Bu tür bir şey Wittig'in çalışmasında da ima ediliyor: Amazon savaşçılarının (*guérillères*) diktatörlüğü, toplumsal cinsiyetsiz bir topluma ulaşmak adına sadece geçici bir araçtır.

Toplumsal cinsiyet sistemi hiç değişmemecesine baskıcı değil; sistem geleneksel işlevinin çoğunu kaybetti. Yine de, bu sistem, muhalefetin olmadığı bir durumda kendiliğinden yok olmayacak. Hâlen cinsiyet ve toplumsal cinsiyet yükünü içinde barındırıyor, gençleri belirli şekillerde sosyalleştiriyor ve insan doğası hakkında nihai önerilerde bulunuyor. Ve esasen destek olması gerekenden başka ekonomik ve politik amaçlara hizmet ediyor (karş. Scott, 1965). Bu nedenle toplumsal cinsiyet sistemi siyasi eylem aracılığıyla yeniden düzenlenmelidir.

Son olarak, Lévi-Strauss ve Freud'un bu şekilde yorumlanması belirli bir feminist politika ve feminist ütopya öneriyor.

Erkeklerin yok edilmesini değil, cinsiyetçilik ve toplumsal cinsiyeti yaratan toplumsal sistemin yok edilmesini hedef almamız gerektiğini ileri sürüyor. Bizzat ben, erkeklerin (partenojenetik üreme olasılıklarına bağlı olarak) esaret ve kayıtsızlığa terk edildiği Amazon tarzı bir anaerkillik vizyonunu yetersiz, hatta iğrenç buluyorum. Böyle bir vizyon toplumsal cinsiyeti ve cinsiyet ayrımını devam ettiriyor. Bu tür bir vizyon, erkek egemenliğini cinsiyetler arasındaki köklü ve *kayda değer* biyolojik farklara dayandıran kişilerin savlarını tekrar etmekten başka bir işe yaramaz. Ama biz sadece kadın olarak baskı altında değiliz; kadın olmak, duruma göre de erkek olmak *zorunda olduğumuz* için baskı altındayız. Şahsen feminist hareketin kadınların ezilmesini ortadan kaldırmaktan daha fazlasını tasavvur etmesi gerektiğini düşünüyorum. Feminist hareket, zorla dayatılan cinsellikler in ve cinsiyet rollerinin tasfiyesini tahayyül etmeli. Bana en ikna edici gelen hayal, bir insanın cinsel anatomisinin o insanın kim olduğu, ne yaptığı ve kiminle sevişiğiyle hiçbir şekilde ilgisi olmadığı, androjen ve toplumsal cinsiyetsiz bir topluın (ama cinsiyetsiz değil).

Cinsiyetin Ekonomi Politiği

Freud ve Lévi-Strauss'un teorilerinin örtüşmesinin, feminizm ve eşcinsel özgürlük için ne gibi içerimlere sahip olduğunu anlatarak yazıyı sonlandırmayı isterdim. Ancak çekinerek de olsa gündem için bir adım ileri gitmeli ve toplumsal cinsiyet sisteminin Marksist bir incelemesini önermeliyim. Toplumsal cinsiyet sistemleri insan zihninin tarihdışı oluşturdukları şeyler değil, insan faaliyetinin tarihsel ürünleridir.

Örneğin, Marx'ın *Kapital*'de para ve metaların evrimi üzerine yaptığı tartışmaya benzer şekilde cinsel mübadelenin evrimini de analiz eden bir kurama ihtiyacımız var. Toplumsal cinsiyet sistemlerinde "kadın mübadelesi" kavramı tarafından göl-

gelenen ekonomik ve politik öğeler var. Örneğin, kadınların birbirleriyle mübadele edildiği bir sistem, kadınların karşılığının başka bir meta olduğu sistemlere göre kadınlar üzerinde daha farklı etkiler yaratıyor.

> Basit toplumlarda evliliğin "mübadele" içermesi, toplumsal sistemlerin tahlilini çoğu zaman yanıltan oldukça muğlak bir kavramdır. En uç durum eskiden Avustralya ve Afrika'nın bazı yerlerinde uygulandığı şekliyle, "kız kardeşlerin" mübadele edilmesidir. Burada kullanılan terim, mübadele kelimesinin "bir şeye karşılık olarak kabul edilme" ve "karşılıklı alıp verme" olan sözlük anlamına tekabül eder. Farklı bir bakış açısından da, neredeyse evrensel olan ensest yasağı, evlilik sistemlerinin mutlaka kardeşlerin eş olarak "mübadele edilmesini" içerdiğini ve bunun sadece notasyonla ilgili bir karşılıklılığa yol açtığı anlamına geliyor. Ama çoğu toplumda, evlilik bir dizi ara işlem tarafından dolayımlanıyor. Eğer bu alışverişlerin sadece anlık veya uzun süreli bir karşılıklılık sağladığını söylersek, o zaman tahlilimiz eksik kalacaktır... Mülkiyet transferini sadece hakların devredilmesinin bir sembolü olarak algılarsak da analizimizi yine sınırlandırmış olacağız, çünkü elden ele geçen malların türü çok az önem arz edecektir... Bu yaklaşımların ikisi de yanlış değil, ancak ikisi de yetersiz. (Goody, 1973: 2)

Kadına eşdeğer hiçbir şeyin bulunmadığı sistemler var. Bir kadınla evlenebilmek için, bir adamın armağan etme hakkına sahip olduğu bir kızı, kız kardeşi veya başka bir kadın akrabası olmalı. Adam kadının bedeni üzerinde kontrol sahibi olmalı. Lele ve Kuma'lar bu duruma örnek teşkil ediyor. Lele erkekleri sürekli entrikalar çeviriyorlar ki henüz doğmamış bir kız çocuğu üzerinde hak talebinde bulunabilsinler ve bu taleplerini kabul ettirebilsinler (Douglas, 1963). Kuma bir kız çocuğunun evliliği karmaşık bir borç ağı aracılığıyla belirleniyor ve kızın kendi kocasını seçmek için çok az söz hakkı oluyor. Genellikle isteği dışında evlendiriliyor ve gelinin kaçmasını sembolik olarak engellemek için, damat gelinin bacağına bir ok atıyor. Genç yaşta

evlenen kadınlar neredeyse her zaman kaçıyorlar, ancak akrabaları ve tanıdıkları tarafından düzenlenen kumpaslar sayesinde onların yeniden kocalarına dönmeleri sağlanıyor (Reay, 1959).

Bazı toplumlarda ise kadının bir eşdeğeri var. Kadın başlık parasına, başlık parası ise kadına dönüşebiliyor. Bu tür sistemlerin dinamikleri ile kadınlar üzerinde kurulan baskı çeşitlilik gösteriyor. Bir Melpa kadınının evliliği önceki bir borcun ödenmesi anlamına gelmiyor. Her işlem kendi başına bağımsız bir nitelik taşıyor; yani domuz ve deniz kabuğu olarak ödenen bir başlık parası da borcu kapatıyor. Melpa kadını bu nedenle Kuma kadınına göre kocasını seçerken biraz daha özgür. Diğer yandan, kadının kaderi başlık parasına bağlı. Eğer kocasının akrabaları ödemeyi geciktirirse, kadının akrabaları ona kocasını terk etmesi için baskı yapabilir. Ancak eğer kadının akrabaları yapılan ödemeden tatmin olurlarsa, kadın kocasını terk etmek istediğinde ona destek olmayabilirler. Ayrıca, kadının erkek akrabaları başlık parasını kendi amaçları için, yani *moka* takasları ve kendi evlilikleri için kullanmaktadırlar. Eğer bir kadın kocasını terk ederse, başlık parasının birazı veya tümü de geri ödenmek durumundadır. Eğer, çoğu zaman olduğu gibi, domuzlar ve deniz kabukları dağıtılmış veya başkaları için ayrılmışsa, anlaşmazlık durumunda kadının akrabaları ona arka çıkma konusunda isteksiz olacaklardır. Ve kadının her boşanmasında ve tekrar evlenmesinde, başlık parasının değeri de düşmektedir. Her şey hesaba katıldığında, damat ödeme konusunda ihmalkâr davranmadıkça, boşanma olması durumunda erkek akrabalar kaybedecektir. Melpa kadını Kuma kadınından bazı konularda daha özgür olsa da, başlık parası sistemi boşanmayı zor, bazı durumlarda da imkânsız kılmaktadır. (Strathern, 1972).

Nuer gibi bazı toplumlarda başlık parası sadece gelinin yerine geçebiliyor. Bazılarında ise siyasi prestij gibi başka şeylere

dönüşebiliyor. Bu durumda kadının evliliği siyasi bir sisteme bağlıdır. Yeni Gine'nin dağlarındaki Büyük Adam sistemlerinde, kadınlar için dolaşımda olan mallar siyasi iktidarın temelini oluşturan mübadelelerde de dolaşımda. Politik sistem içinde erkekler sürekli dağıtabilecekleri değerli eşyalara ihtiyaç duyuyorlar ve başkalarından aldıkları ürünlere bağlılar. Birinci dereceden partnerlerine bağlı olmanın yanında aynı zamanda partnerlerinin partnerlerine de bel bağlıyorlar. Eğer bir adam başlık parasını geri ödemek durumundaysa, statüsünü artırmak için ziyafet vermek isteyen bir adama para vermeyi planlamış birine ödeme yapamayabilir. Bu nedenle Büyük Adam'lar, dolaylı yoldan ilişkili oldukları insanların meseleleriyle de ilgilidirler. Bazı durumlarda önde gelen kişiler, dolaylı yoldan ticaret yapan partnerleri içeren evlilik anlaşmazlıklarına *moka* takasları aksamasın diye müdahale ederler (Bulmer, 1969: 11). Bütün bu sistemin ağırlığı kötü bir evliliğe katlanmak zorunda bırakılan bir kadının omuzlarına yüklenebilir.

Kısaca, evlilik sistemleri hakkında kadın mübadelesi olup olmadığı dışında sorulacak başka sorular da mevcut. Bir kadın başka bir kadınla mı mübadele ediliyor, yoksa kadına eşdeğer başka bir şey var mı? Bu eşdeğer şey sadece kadınlara mı eşdeğer, yoksa başka bir şeye dönüşebilir mi? Eğer başka bir şeye dönüşebilirse, siyasi güç ve varlık bunlardan biri midir? Diğer yandan, başlık parası sadece evlilik mübadelesinde mi elde edilir yoksa başka bir yerden de elde edilebilir mi? Servetin çoğalmasıyla kadınlar biriktirilebilir mi? Kadınların elden çıkarılmasıyla para biriktirilebilir mi? Evlilik sistemi tabakalaşma sisteminin bir parçası mı?[16]

[16] Bir diğer araştırma çizgisi, başlık parası sistemlerini çeyiz sistemleriyle karşılaştırmak olacaktır. Goody ve Tambiah (1973) çalışmalarında bu soruların çoğunu ele alıyor.

Son sorular cinsiyetin ekonomi politiğinde bir başka konuya dikkat çekiyor. Akrabalık ve evlilik her zaman toplumsal sistemlerin bütününün bir parçası ve her zaman ekonomik ve politik düzenlemelere bağlıdırlar.

> Lévi-Strauss... evliliğin yapısal içerimlerini ancak evliliği akrabalık grupları arasında yapılan bir alışverişler dizisi olarak düşünürsek anlayabileceğimizi savunurken haklıdır. Buraya kadar sorun yok. Ancak yazar, kitabında verdiği örneklerin hiçbirinde bu temel ilkeyi sonuna kadar ele almaz. Akrabalık yükümlülüğünün karşılıklı olması sadece bir bağlılık sembolü teşkil etmez, aynı zamanda ekonomik ve politik değiş tokuşlar ile mesken ve toprak kullanımı hakları hakkında yapılan sözleşmeleri de oluşturur. Akrabalık örgütlenmesinin bu çeşitli yönleri veya içerimleri eşzamanlı olarak göz önünde bulundurulmadan "bir akrabalık sisteminin nasıl işlediğini" anlatan yararlı bir tasvir yapılamaz. (Leach, 1971: 90)

Kachin'lerde, kiracı ile ev sahibi arasındaki ilişki aynı zamanda damat ile kayınpeder arasındaki ilişkiyi oluşturuyor. "Herhangi bir toprak hakkına sahip olmak için gerekli prosedür, mal sahibinin soyundan bir kadınla evlenmek için gerekli prosedürle neredeyse aynı" (a.g.y.: 88). Kachin sisteminde, başlık parası halktan aristokratlara doğru yer değiştiriyor, kadınlar ise ters yönde hareket ediyor.

> Her şey göz önünde bulundurulduğunda, anne tarafından kuzenler arası evliliğin ekonomik açıdan yarattığı etki, reisin soyunun şefin soyuna sürekli başlık parası olarak ödeme yapması şeklinde gerçekleşir. Analitik bir bakış açısından, bu ödeme aynı zamanda kiracının ev sahibine ödediği kira gibi de görülebilir. Bu ödemenin en önemli kısmı tüketici malı olarak ödenen şeydir -yani büyükbaş hayvan. Şef de görkemli bir ziyafet düzenleyerek bu fani varlığı ölümsüz bir prestije dönüştürür. Malların nihai tüketicileri aslında onları üretenler, yani ziyafete katılan halktır. (a.g.y.: 89)

Başka bir örneğe bakacak olursak, Trobriand'larda bir erkeğin kız kardeşinin evine hasattan elde ettiği tatlı patatesleri -*urigubu*- hediye olarak göndermesi bir gelenektir. Halk için bu, patateslerin devridaimi anlamına geliyor. Ancak şef çok eşli olup himayesi altındaki her bölgeden bir kadınla evlendiği için, bu bölgelerin her biri şefe *urigubu* gönderiyor ve ona ziyafet, elişi üretimi ve *kula* seyahatlarini düzenlemek için gereken kaynakları sağlıyor (Malinowski, 1970).

Bazı sistemlerde, politik bir hiyerarşideki pozisyon ve evlilik sistemindeki pozisyon birbirine yakından bağlıdır. Geleneksel Tonga'larda, kadınlar kendi toplumsal sınıfları içinde değil de bir üst sınıftan biriyle evleniyorlar. Böylece, düşük sınıftaki soylar yüksek sınıftaki soylara kadınlarını gönderiyorlar. En yüksek soydaki kadınlar da "Fiji evi" olarak adlandırılan ve politik sistemin dışında tanımlanan bir soyla evlendiriliyorlar. Eğer en yüksek rütbedeki şef kız kardeşini sınıf sisteminde bulunmayan soyların dışında birine verirse, artık en yüksek rütbedeki şef olarak kalamıyor. Kız kardeşinin oğlu ondan kıdemli hâle geliyor. Siyasi yeniden düzenlemelerin gerçekleştiği durumlarda, daha önceden yüksek kıdemli olan bir soyun rütbesinin düşmesi, bu soy daha önce rütbesini elinden aldığı bir soya kadın verdiğinde resmîleşiyor. Geleneksel Hawai'de durum tam tersi. Kadınlar daha düşük rütbeli soylara veriliyor ve hâkim soy da, kendilerinden daha aşağıda gördükleri soylara kadın veriyor. En yüksek rütbedeki adam ya kız kardeşlerinden biriyle evleniyor ya da Tonga'dan bir kadın alıyor. Alt bir soy üst rütbedeki soyu yerinden ettiği zaman, ondan önce gelen ve daha yüksek düzeyde olan bir soya kadın verdiğinde pozisyonunu resmîleştiriyor.

Evlilik sistemlerinin toplumsal katmanların evrimiyle ve hatta belki erken dönem devletlerin gelişimiyle ilişkili olduğunu ileri süren şaşırtıcı veriler de mevcut. Madagaskar'da bir devletin oluşmasına yol açan ilk siyasi birleşme, bir şef evlilik ve mi-

ras yoluyla birkaç bağımsız bölgenin ünvanına sahip olunca gerçekleşti (Henry Wright, kişisel görüşme). Efsanelere göre Samoa'daki en yüksek rütbe -*Tafa'ifa*- dört ana soydaki kıdemli insanların birbirleriyle evlenmesi sonucu oluşmuş. Bu konu hakkında daha fazla fikir belirtmek için düşüncelerim fazla spekülatif, verilerim ise çok noksan. Ama evlilik sistemlerinin devlet inşası gibi büyük çaplı politik süreçlerle nasıl kesiştiğini gösteren verileri incelememiz lazım. Evlilik sistemleri birkaç şekilde bu süreçlerle ilişkili olabilir: servetin biriktirilmesi ve politik ve ekonomik kaynaklara farklı derecelerde erişim olması; ittifak kurulması; yüksek mertebeden kişilerin sadece kendi içinde evlenen, tek ve kapalı bir sınıf oluşturması.

Kachin ve Trobriand gibi örnekler, cinsiyet sistemlerinin son tahlilde tek başlarına anlaşılamayacaklarını gösteriyor. Kadınların tek bir toplumdaki ve tarih boyunca olan durumlarını ortaya koyan çözümlemeyi güçlü bir şekilde yapmak için *her şeyi* göz önünde bulundurmalıyız: kadınların meta biçimlerine evrimi, toprak kullanım sistemleri, siyasi düzenlemeler, geçim teknolojileri vs. Ayrı şekilde, ekonomik ve politik analizler de kadınlar, evlilik ve cinselliği dikkate almazlarsa eksik kalırlar. Toplumsal katmanlaşmanın evrimi ve devletin kökeni gibi antropoloji ve sosyal bilimlerin geleneksel olarak ilgilendikleri konular da, anne tarafındaki kuzen evlilikleri, kız evlat şeklinde aktarılan artı değer, kadın emeğinin erkek servetine dönüştürülmesi, evliliğin siyasi iktidara katkısı ve toplumun bütün bu çeşitli veçhelerinin zamanla geçirdiği değişimleri kapsayacak şekilde tekrar düşünülmelidir.

Bu tür bir çaba, son çözümlemede, Engels'in toplumsal hayatın çok çeşitli yönlerini tutarlı bir analiz içerisinde birleştirme çabasıyla tıpatıp aynıdır. Birkaçını saymak gerekirse, Engels, erkekleri ve kadınları, şehri ve kırsalı, akrabalığı ve devleti, mülkiyet çeşitlerini, toprak kullanım sistemlerini, servetin başka şeylere dönüştürülebilmesini, mübadele çeşitlerini, yiyecek üre-

timi teknolojisini ve ticaret biçimlerini sistematik bir tarihsel açıklamayla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Cinsellik, ekonomi ve politikanın birbiriyle bağlantısını takdir ederek, her birinin tek başına toplumda arz ettiği önemi azımsamadan, er ya da geç birisi *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nin yeni bir versiyonunu yazmak durumunda kalacaktır.

ENGELS'İ YENİDEN DEĞERLENDİRMEK: KADINLAR, ÜRETİMİN ORGANİZASYONU VE ÖZEL MÜLKİYET*

Karen Sacks

Bu makale, erkeklerin toplumdaki konumuyla karşılaştırıldığında kadınların sahip olduğu konumun temelleri hakkında Engels'in öne sürdüğü fikirleri yeniden incelemektedir. Engels, kadınların konumunun toplumdaki egemen ekonomik ve siyasal ilişkilere bağlı olarak toplumdan topluma veya dönemden döneme değiştiğini öne sürecek şekilde materyalist bir teori sunan hemen hemen tek kişidir. Birkaç etnografik hata yapmış olsa da,[1] bence başlıca fikirleri doğruluğunu korumaya ve yazdığı

---

*Bu makale, Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lampere tarafından derlenen *Woman, Culture, and Society* dergisinde aynı adla yayımlanan bir yazının gözden geçirilmiş hâlidir

[1] Hem yer olmadığı hem de bu hatalar tartışmamızda ikincil olduğu ve başkaları tarafından detaylıca incelendiği için bunları sıralamaktan kaçındım. Ancak hatalardan ikisi bu makaledeki tartışmayla yakından ilgilidir. Engels, geçimi sağlayanın her zaman erkekler olduğunu düşünüyordu. O zamandan beri incelenen avcı ve toplayıcı toplumlarda tam tersi bir durum geçerli (Lee ve DeVore, 1968); bahçeci topluluklar içinse geçimin temelini oluşturan çoğu kez kadınların bahçıvanlık etkinlikleri (bkz. bu derlemede Judith Brown). Engels aynı zamanda hayvanların evcilleştirilmesinin toprağın işlenmesinden önce geldiğine inanıyordu. Bugün ise, yakın zamanlarda

dönemden beri toplanan verileri en iyi şekilde açıklamaya devam ediyor -kadınların toplumdaki konumunun her yerde ve birçok yönden erkeklere tabi *olmadığını* gösteren etnografik ve tarihsel verilerden bahsediyorum.

Kapitalizm dünyadaki çoğu topluluğun toplumsal düzenine hâkim olmuş ve onları dönüştürmüş olduğu için, hem şu anki durumu anlamak hem de geleceği şekillendirmek amacıyla geçmişe Engels'in yaptığı gibi etnografik ve tarihsel bir yeniden yapılandırma kapsamında bakmak faydalı olacaktır. Engels, ekonomik ve siyasi ilişkileri kapitalist olmayan örgütlenme biçimlerine bakarak ve bunların erkek ve kadınların göreceli konumunu nasıl etkilediğini inceleyerek, kadınların kapitalist toplumlarda erkeklere neden tabi olduğu ve cinsel eşitsizliği sonlandırmak için hangi siyasal ve ekonomik değişimlerin gerektiği sorularına cevap vermiştir.

Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı kitabı kadınların konumları hakkında yapılmış bir tahlilden çok daha fazlasını sunar. Söz konusu çalışma, sınıfsız ve sınıflı toplumların bir karşılaştırmasıdır. Konuya evrimsel bir çerçeveden bakan Engels, özel mülkiyetin nasıl ortaya çıktığını ve ortaya çıkar çıkmaz nasıl temel ekonomik birim olarak aileyi, mülkiyet eşitsizliğini ve son olarak da sömürüye dayanan sınıflı toplumları yaratarak eşitlikçi bir kabile düzenini bozduğunu göstermektedir. Kitap, toplumu düzenleyen ilke olarak özel mülkiyet güç kazandıkça kadınların toplumdaki konumunun nasıl zayıfladığını gösterir. Mülkiyetin yarattığı etkiyi nasıl yarattığını, özellikle kadınların çalışma düzenini nasıl dönüştürdüğünü ve daha genel olarak da mülkiyetin sınıf ve cinsiyetle nasıl ilişkilendiğini tahlil eder.

---

yapılan araştırmaların bir sonucu olarak daha fazla kabul gören teori, toprağı işleme ve hayvancılığın gittikçe birbirinden uzaklaşan ve biraz da birbirine bağlı adaptasyonlar olarak aynı zaman ve aynı yerde geliştiği yönünde.

Bu makalenin ilk kısmı, kadınların çalışmalarındaki değişiklikler ve ailenin önemli bir ekonomik birim hâline gelmesinin sınıf öncesi toplumlardaki cinsel eşitlikçiliği nasıl baltaladığı hakkında Engels'in sunduğu ana fikirleri biraraya getiriyor. Seçici ve biraz da yoruma dayalı bir özet bu. Seçici olmasının nedeni Engels'in kadınların statüsüne bağlı olarak kamusal emek, aile ve özel mülkiyet hakkındaki fikirlerine odaklanıp ensest, dışevlilik ve daha genel olarak insanın toplumsal evriminin erken dönem aşamalarını dâhil etmemesi.[2] Yoruma dayalı olmasının nedeni ise, Engels'in yazdığı dönemden itibaren ortaya çıkan bazı şeyleri onun fikirlerini değerlendirmek için bir mercek olarak kullanmış olmam. İkinci bölümde, Engels'in kullandığı terminoloji ve sunduğu taslağı sınıfsız toplumlar bağlamında tekrar tanımlıyorum. Üçüncü bölümde ise, etnografik verileri kullanarak Engels'in kamusal emek, özel mülkiyet ve ailenin kadınların konumunu belirlemedeki önemi hakkındaki fikirlerini inceliyorum. Bunlar gerçekten de kadınların konumunu belirleyici özelliğe sahip olsalar da, buradaki inceleme Engels'in kadınları *ya* toplumda yetişkin olarak algılanan bireyler *ya da* kocalarına bağımlı kişiler olduğu fikrine bir değişiklik öneriyor. Bu değişikliğe, yani özel mülkiyetin kendi başına kadınların sahip olduğu düşük statüye doğrudan neden olmadığı fikrine bağlı olarak dördüncü bölümde de, Engels'in sınıflı toplumların kadınları kısıtlamak ve tabi kılmak için aileyi kullandığına dair gözlemine farklı bir açıklama öneriyorum.

---

[2] Eleanor Leacock'un 1972 basımı için yazdığı önsöz günümüzdeki bilgiler ışığında Engels'in bütün çalışmaları hakkında yapılmış bir inceleme olarak büyük önem taşıyor. Kathleen Gough da "Ailenin Kökeni" (1972 ve bu derlemede) ve "An Anthropologist Looks at Engels" (Bir Antropolog Engels'e bakıyor) (1972) adlı makalelerinde Engels'in kadınlar hakkında geliştirdiği teorileri yeniden inceleyerek literatüre önemli bir katkıda bulunuyor.

Engels'in Teorisinde Kadınlar: Bir Yeniden İnşa

Engels, kadınları toplumun özgür ve eşit üretici *üyeleri* olmaktan çıkarıp, erkeğe tabi, bağımlı eşlere ve vesayet altındaki kişilere dönüştüren tarihsel süreci anlatır. Bu dönüşümün nedeni, erkeklerin sahip olduğu özel mülkiyetin, özel mülkiyeti güçlendiren ve devam ettiren aile ile birlikte gelişmesidir.

Engels'e göre toplumun erken dönemlerinde kabile veya klan üretim kaynaklarına ortak olarak sahipti. Yiyecekler her gün toplanıp pişirilirdi. Üretim sadece kullanım için, yani insanların yaşamlarını sürdürmeleri için yapılırdı. Değiş tokuşta kullanmak üzere üretilen bir artı değer yoktu.[3] Karı-koca ve onlara bağlı çocuklardan oluşan grup ne üretici bir birim, ne ev işleriyle uğraşan bir birim, ne de mülkiyet sahibi bir birimdi. Engels ekonomik işlevleri (üretim, tüketim ve mülkiyet) aileyi belirleyen şeyler olarak gördüğü ve bu grup bir ekonomik birim olmadığı için, aile bu dönemde mevcut değildi. Geniş haneler henüz ailenin oluşumuna zemin hazırlamamıştı. Bütün yiyecek depoları ortaklaşa kullanıldığı ve bütün işler bireysel üyeler veya çiftler yerine hanenin bütününe yönelik olarak yapıldığı için temel toplumsal ve ekonomik birim olan hane komünal idi. Ev işleriyle kadınlar ilgilenir ve bu haneleri çekip çevirirlerdi.

Sayısız çifti ve çocuklarını içine alan eski komün tarzı hanelerde hanenin yönetimi kadınlara bırakılmıştı ve yönetim, erkeklerin yiyecek sağlama işi kadar kamusal ve toplumsal açıdan da gerekli bir endüstriydi. (Engels, 1891: 120)

---

[3] Engels bu durumu ele almasa da birçok sınıfsız ve kapitalist olmayan toplumda insanlar aslında ürünleri takas etmek için üretim yaparlar. Bu toplumlarda değiş tokuş için yapılan üretimin kapitalist toplumlardakinden nasıl farklılık gösterdiği karmaşık bir sorundur. Temel farklar hakkında yorum yapan iyi bir araştırma için bkz. Marshall Sahlins, *Taş Devri Ekonomisi* (1971).

Ailenin yerine, erkek ve kadınlar akrabalığa ve ortak alanda ikamete dayalı geniş bir grupla hayatlarını sürdürür, emeklerini paylaşırlardı. Engels tarafından *gens* olarak adlandırılan bu grupta ortak mülkiyet söz konusuydu. Her iki cinsiyetten de bireyler şahsi eşyalara sahipti. Öldüklerinde bunlar çocuklarına değil, kendi *gens*'lerindeki kendi cinslerinden diğer üyelere geçerdi. Hem ekonomik hem de siyasi karar alma mekanizması bütün üyelerin, yani hem erkek hem de kadınların eşit derecede katılımını içerirdi. Herkes ekonomik hayata önemli bir katkı sağladığı için iki cinsiyetten de bireyler grubun eşit üyeleriydi.

Engels'in çıkardığı sonuca göre, özel mülkiyetin olmayışı erkeklerin üretim işiyle kadınların hanedeki işlerinin toplumsal açıdan eşit öneme sahip olmasını sağlıyordu. Erkekler ve kadınlar sadece aynı *türden* malların -geçim için yapılan üretimin- farklı evreleriyle ilgiliydiler. Bütün üretim de tek tipti: kullanım için üretim.

Engels toplumun erken evrelerinde kadınların sahip olduğu kamusal haklara odaklanmıştı: siyasi karar alma sürecine katılımları ve (Iroguois'lardaki) kolektif olarak lideri azletme hakları. Bu haklar onların *gens*'in bir üyesi olmalarından kaynaklanıyordu. Bu üyeliğin temeli de kamusal veya toplumsal emeğe katkıydı. Evli bir kadının kocasıyla karşılaştırıldığında sahip olduğu yüksek statü Engels'i ayrıca etkilemişti. Bu durumu hanenin nüvesi olan kadınlar arasındaki dayanışma ve akrabalılık ilişkileriyle açıklıyordu.

Kadınların toplumdaki eşit üyelerden bağımlı eşlere dönüşme sürecinin maddi temeli, değerli üretim kaynaklarının özel mülkiyet olarak gelişmesinde, büyükbaş hayvanların evcilleştirilmesinde yatıyordu. Engels için "özel" ve "mülkiyet" kelimeleri özgül bir anlam taşıyordu. Sadece üretim potansiyeli olan mal veya kaynaklar *mülk* diye nitelendirilebilirdi. İnsanların kendilerine ait kişisel eşyaları olduğunu farkındaydı Engels. Bunlar özel olsa da, Engels'in bahsettiği anlamıyla mülk değil-

lerdi çünkü sadece üretim potansiyeli olan şeyler mülk sayılabilirdi. Araçların (üretim araçlarının) imal edilmeleri için gereken beceri ve maddeler herkese eşit derecede açık olduğundan, önem teşkil etmez. Endüstriyel olmayan toplumlarda en önemli özel mülkiyet türü evcil hayvanlar ve işlenmiş topraktır. Bunlar üretici *kaynaklar*dır.

Engels'in "özel" kelimesini kullanımı kapitalizmdeki kullanımına nazaran daha geniş bir yelpazeyi kapsar. Kapitalizmde mülk sahibinin mülküyle yapabileceklerinin neredeyse hiçbir sınırı yoktur. Engels için ise, özel kavramı bir birey veya bir ailenin sahip olduğu ve idare etme hakkının sahiplerden birine bahşedildiği mülk anlamına geliyor gibi duruyor. Aynı zamanda bu malların çeşitli amaçlar için, yani başkalarından eş, müşteri veya hizmet satın almak için elden çıkarılabileceği anlamına geliyor. Engels geçim sağlama işini her zaman erkeklerin işi olarak görüyor ve üretim araçlarına her zaman bunları kullanan kişinin sahip olduğunu düşünüyordu (mirasın *gens*'te kalması şartıyla). Bu düşünceden ilk özel mülkiyete, ki bunlar evcil hayvan gibi duruyor, erkeklerin sahip olduğu sonucuna ulaştı.[4] Engels'e göre, teknolojik gelişmeler ve doğal kaynaklar hayvanları evcilleştirmek ve kayda değer bir süre boyunca verimli olacak şekilde toprağa emek yatırımı yapmak için gerekli becerilerin gelişmesine izin verdiği zaman, insanlık tarihinde özel mülkiyet de mümkün oldu. Engels uzun süreli üretkenliğin uzun süreli mülkiyete yol açtığına inanıyordu.

---

[4] Engels'in bu yeni maddelerin (evcil hayvanlar ve işlenmiş toprak) zaten var olan bir toplumsal bağlama uyum sağladığını düşündüğünü burada belirtmek yerinde olacaktır. Bu yeni "malların" nitelik olarak farklı bir yapıda olması, yani hem kendilerini hem de verimlerini yeniden üretebilmeleri, onları ilk başta yaratan komünal siyasi ve ekonomik düzenin yıkılmasına yol açmıştır. Yani Engels özel mülkiyetin gelişimini açgözlü bir erkek doğasına atfetmez.

Evcilleştirilmiş hayvanlar alet mülkiyeti kalıplarına asimile edildi, yani bunlar özel mülk haline getirildiler. Ancak hayvanlar niteliksel olarak yeni bir eşyaydı: geçim ihtiyaçlarını karşılıyor ve kendilerini yeniden üretiyorlar, yani çoğalıyorlardı. Özel mülkiyetin gelişmesi *gens*'in komünal ekonomi politiğini paramparça etti. Bu ekonomi politiğin eşitlikçi olmasının temeli üretken mülkün ortak mülkiyete ait olmasıydı. Ama artık mülkiyet özel olunca (ve erkeklere ait olunca), ailenin de önemi artmaya başladı ve aile kilit ekonomik birim ve kararların alındığı grup olarak *gens*'i gölgede bıraktı. Ancak *gens*'tekinin aksine, aile içerisindeki yapı eşitlikçi değildi. Aileler mülkiyet sahibi olmayan ve erkeğe bağımlı insanları içeriyordu (yani bütün kadın ve çocuklar ile mülkiyet sahibi olmayan bazı erkekleri).

Özel mülkiyet, geniş *toplumdaki* siyasi ve ekonomik ilişkileri tam da kökten değiştirdiği için *hanede* erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkileri de dönüştürmüştür. Engels için evcil hayvanların sağladığı yeni refah düzeyi, üretken birimler arasında takasa hazır ürün fazlası olduğunu gösteriyordu. Zamanla, erkeklerin takas için yaptığı üretim gelişti, genişledi ve hanenin kullanım için yaptığı üretime gölge düşürdü. Endüstriyel kapitalizm üretimi neredeyse tamamen toplumsallaştırmış, hanenin dışına itmiş ve sadece mübadele için yapılır bir hâle getirmişti. Bu süreçte kadınların işi ise *aile*nin kullanımı için özel alanı idare etmek olmuştu.

Mübadele amaçlı üretim, kullanım için yapılan üretimi gölgede bıraktıkça, hanenin doğası, kadınların hanedeki işlerinin önemi ve bunların sonucu olarak da kadınların toplumdaki konumu da değişti. Kadınlar toplumun bütünü için değil, kendi kocaları ve aileleri için çalışır oldu. Özel mülkiyet, kendi sahibini hanenin yöneticisi hâline getirdi. Kadınlar ve mülkiyet sahibi olmayan diğer kişiler hane reisinin mülkünü korumak ve artırmak için çalışmaya başladılar. Hanenin başındaki adam ise artık diğer hane reisleriyle rekabete dayanan bir üretim ve mübadele

düzenine girdi. Kadınların emeği, mübadele edilebilen artı değer üretme sürecinin zorunlu ama toplumsal olarak tabi bir parçasıydı. Kadınlar toplumun yetişkin olarak gördüğü üyeler olmak yerine, hane sahibinin koruması altında olan eşler ve kız çocukları oldular.

Mülkiyetin miras olarak bırakılması sayesinde aileler kendi devamlılıklarını sağladılar. Böylece çocuk tanımında da değişiklikler oldu. Çocuklar artık toplumsal bir grubun yeni üyeleri olmaktan çıkıp, ya özel mirasçı ya da tabi ve bağımlı işçiler oldular. Bu da kadınların üremeyi sağlayan emeklerinin, tıpkı üretici emekleri gibi, toplumsaldan özele kaydığı anlamına geliyordu. Yani kadınlar, eskiden erkekleri ve kadınları içeren bir grubun yeni üyelerini doğururken, artık *erkeklerin* mirasçılarını - hem mülklerini hem de sosyal konumlarını devralacak olan çocuklarını- doğuruyorlardı. İnsanlar ve mülkiyet iç içe geçti ve her biri bir diğerinin tanımının bir parçası hâline geldi.

Teknolojinin daha da gelişmesi ve refahın artmasıyla, mülkiyet sahipleri kendilerini onlara bağımlı akrabalarından ayırıp, mülk sahibi olmayan insanların taleplerine karşı mallarını korumak ve savunmak için diğer mülkiyet sahipleriyle ittifak kurdular. Bu değişim, akrabalığa dayalı üretim gruplarının sonunu getirerek sınıflı toplum ve devletin başlangıcını oluşturdu.

Engels'in Teorisi ve Sınıfsız Toplumlar

Engels'in bahsettiği toplumsal emek ve mübadele için üretim kavramlarını kullanmak ve bunları sınıfsız toplumlara uygulamak için terimleri tekrardan tanımlamam gerekecek, ki kavramlar bu toplumlardaki düzeni daha iyi açıklasın. Engels'in sınıfsız toplumlarda toplumsal veya kamusal emek kavramını kullanma biçimi kişinin ait olduğu ortak mülkiyet sahibi grup için çalıştığının altını çiziyor. Ama çoğu zaman böyle gruplar evlilikle birbirine bağlanıyor. Bu da partnerlerden en azından birinin

kendi grubu için çalışmadığı anlamına geliyor. Aynı zamanda bu kişi Engels'in ev işi olarak adlandıracağı şeyi de yapmıyor, yani kendi evi için çalışmıyor. Bu nedenle ben Engels'in toplumsal emek kavramını başka haneden birinin kullanımı için (tek başına veya grupta yapılan) her türlü işi kapsayacak şekilde genişleteceğim. Bir sonraki bölümde vereceğim toplumsal emek örnekleri kavramın ne kadar geniş bir yelpazeyi içerdiğini göstermekte: işbirliğine dayalı çalışma gruplarına katılım, kabile şefine haraç ödemek için verilen emek, angarya, kolektif olarak hayvan yetiştirilmesi vb.

Engels'in sınıfsız toplumlar bağlamında mübadele için üretim hakkındaki fikirlerinin bir şekilde genişletilmesi gerekiyor. Engels'in iddia ettiğinin aksine, insanlar çalışmaya birdenbire artı değer üretmek için başlamıyorlar (1891:264). Onları kullandıklarından daha fazla üretmeye iten bir güç olmalı. Her toplumda insanlar birbirlerine misafirperverlik gösterip armağanlar verirler ve bunlar her zaman alıcıyı karşılığını verme zorunluluğuna sokar. Genelde, herkesin geçim araçlarına eşit erişimi olduğu sürece, üretim de misafirperverlik ve armağanlar bazında planlanır. Bunlar herkesin kendi çabasıyla sahip olduğu veya sahip olmayı beklediği şeylerdir. Böylece misafirperverlik ve armağanın karşılığını ödeyebilirler. Ancak geçim araçlarına bireysel olarak ve eşitsiz bir biçimde sahip olunursa, o zaman alıcı kendisine armağan edilen şeyin karşılığını veremez. Böylece iyiliği hizmetle ödeme ve birisine bağımlı ve muhtaç kimse veya müşteri ve takipçi olması beklenebilir, hatta belki bu takipçiler mübadelenin eşitsizliğini daha da artırabilir.

İki durum da, yani bir armağana eşdeğer ürünlerle karşılık vermek ve ürün yerine hizmetle karşılık vermek takasa örnektir. Ama sadece ikincisi taraflara kendi çıkarları için başkalarının emek gücünden yararlanmak için olanak tanır. Böylece başkalarının hizmeti üzerinde kontrol sahibi olmak için yapılan mal üretimi de mübadele için yapılan üretime dahil edilmelidir. As-

lında büyükbaş hayvanların özel mülkiyete geçmesi beraberinde emeğin verimliliğini artırmakla birlikte, zenginlere hizmet etme amacıyla emek satın almak için hayvanların kullanılmasına da neden olmuştur (a.g.y.: 265).

Mübadele için yapılan mal üretimi özel mülkiyetin olmadığı toplumlarda da yapılıyor olsa bile, aslında kullanım değeri üretimine yönelik bir ekonomi politiğin bünyesinde yer alıyor. Belki de bu düzen ilk olarak özel mülkiyetin insanların sahip oldukları refahı kullanarak takipçi kazanmalarına olanak tanımasıyla, daha sonra da takipçilerin devamlılığını sürdürmek için[5], daha çok refah yaratma adına onların üretici ve askerî emeğini kullanma ihtiyacına yol açmasıyla değişmeye başladı. Her şekilde, sınıfsız toplumlarda mübadele için yapılan üretim özel mülkle ve siyasi ve ekonomik eşitsizliklerle yakından ilişkili.

Örneğin, evcil büyükbaş hayvanların olduğu sınıfsız toplumlarda da refah eşitsizliği ve patronaj ilişkileri mevcut. Bu hayvanlar sadece geçime katkı sağlamakla kalmayıp aynı zamanda bir erkeğin evlenmesi ve siyasi konum edinmesi için gerekli oluyor. Bu nedenle, Doğu Afrika'nın büyük bir kesiminde emperyal yönetim öncesi erkekler hayvanları ya akrabalarından alıyorlar ya da bir şefe veya başka zengin adamlara yaptıkları hizmet karşılığında elde ediyorlardı. Hayvan aldıkları insanlara, karşılığında sadakat borçları oluyordu. Hayvanların üretimi bir çeşit mübadele için yapılan üretimdi, yani hayvan karşılığında sadakat ve hizmet veriliyor, akraba olsun veya olmasın mülk sahibinin refah ve gücünü artırmak için kullanılıyordu. Farklı insanların hayvanlar üzerinde sahip olduğu (birbiriyle örtüşen hak ve zorunluluklardan bağımsız olarak) hayvanlar özel

[5] Sadık takipçilerin varlığının cazip hâle geldiği farklı koşulları tartışmak için toplumda tabakalaşma ve devletin kökenini ele almak gerekir, ki bu konu da makalenin kapsamı dışında kalıyor.

mülktü, çünkü paylaşımın nasıl yapılacağı konusunda mülk sahibinin istediği gibi seçim yapma hakkı vardı.

Sosyal Yetişkin ve Eş Olarak Kadınlar: Dört Afrika Topluluğu

Engels'in teorisi her ne kadar bütüncül olsa da, bazı çarpıtmaları göze alarak iki fikir kümesini birbirinden ayırmaya çalışacağım. (1) kadınların konumunu birincil olarak belirleyen maddi temeller hakkındaki fikirler, yani toplumsal veya kamusal emeğin kadın ve erkekleri toplumun gözünde yetişkin vatandaşlar yaptığı ve erkeklerin özel mülkiyete sahip olmasının hem aile hem toplumda kadınlar üzerinde hegemonya kurmasına neden olduğu fikri, (2) kadının konumunun evrimsel yönü hakkındaki fikirler, yani kadınların sadece eril özel mülkiyetin, mübadele için yapılan üretimin ve sınıflı toplumun gelişmesiyle ikincil hâle geldiği ve eve kısıtlandığı fikri.

Bu bölümde etnografik örnekler kullanarak kadınların statüsünü birincil olarak belirleyen etmenleri tartışacağım. Bu tartışma kadınların konumunun öncelikle maddi temeline odaklanmak için yarar sağlıyor. Engels genel olarak haklı olsa da, yani kadınlar sınıfsız toplumlarda sınıflı toplumlarda olduklarından daha iyi bir konumda olsalar da, bu duruma yol açan şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekiyor. Etnografik yeniden yapılandırma yaparak, hem sınıf hem sınıfsız ama kapitalist olmayan toplumlarda kadınların konumlarının çeşitliliğine bakıp bu karşılaştırmaları Engels'in fikirlerine ışık tutmak için kullanabileceğiz.

Şu anki hâliyle Engels'in evrimsel açıklamasının doğru olduğunu düşünmüyorum. Özel mülkiyetin olmadığı sınıfsız toplumlarda kadınların erkeklerle tamamen eşit olmadığını gösteren çok fazla veri mevcuttur. Aynı zamanda kadınların mülk sahibi ve varis olduğu, sınıflı veya sınıfsız birçok toplum da var.

Son bölümde Engels'in vardığı sonuçlara doğru farklı bir yol önermek için sınıflı toplumlardan örnekler vereceğim.

Aşağıdaki örnekler, ağırlıklı olarak etnografik kaynaklara dayanan bir yeniden yapılandırma ve sömürgecilik öncesi dört Afrika toplumundaki kadınların konumu hakkında bilgi veriyor.[6]

Zaire'deki Mbuti'ler, komünal şekilde, ağla avlanma ve sebze toplamaya dayanan bir geçim ekonomisine sahip. Güney Afrika'daki Lovedu'lar esasen çapayla tarın yapıyorlardı, Pondo'lar ise tarımı hayvan yetiştiriciliğiyle birleştiriyorlardı. Uganda'daki bir sınıflı toplum olan Ganda'lar da çapayla tarım yapıyorlardı.

Eğer bu toplumları eşitlikçiden başlayarak sınıfa doğru gelişen bir süreçte konumlandıracak olursak sıralamanın üç esasa dayandığı görülür. Öncelikle, Mbuti ve Lovedu'larda kullanım için yapılan üretime bağlı bir ekonomi var. Pondo'larda hayvanları merkeze alan bir mübadele üretiminin başlangıcı görülüyor. Ganda'larda ise takas için üretim önemli bir yere sahip. İkinci olarak, Mbuti ve Lovedu'larda her iki cinsiyetten bireyler kullanım ekonomisi için toplumsal emek sarf ediyor. Pondo'larda bu iş kadınların, ancak erkekler de en azından takas ekonomisi içerisinde toplumsal emeğe katkıda bulunuyorlar. Ganda'larda ise kadınların işi ev için yapılan bireysel üretimden ibaret, erkekler ise gruplar hâlinde, neredeyse tamamen takas üretimi için çalışıyorlar. Üçüncü olarak da, Mbuti grupları üretici kaynaklara sahip. Lovedu ve Pondo'lar arasında bu kaynak-

---

[6] Bu bölüm benim doktora tezimin bir parçasını özetliyor (Sacks, 1971). Buradaki örnekler Doğu ve Güney Afrika'daki toplumlar üzerine yazılan makalelerde betimlenen toplumlar arasından seçilmiştir, çünkü kadınlar hakkındaki veriler yeterli ve birbiriyle karşılaştırılabilir niteliktedir. O nedenle çoğu özellikten -örneğin kadınların ticaret ve pazarlama rolleriyle ilgili bilgiler,- önemli olsalar da, burada bahsedilmeyecektir.

lar çoğunlukla babanın soyundan geçen aile malları, Ganda'larda ise kaynaklar aileden daha bağımsız olarak ve çoğunlukla erkeklerin kontrolünde işliyor.

Mbuti, Lovedu ve Pondo'lar arasında kadınların üretime dair faaliyetleri toplumsal düzeyde gerçekleşiyor ve kadınlar toplum tarafından yetişkin addediliyorlar. Kadınların üretken faaliyetlerinin evle kısıtlı olduğu Ganda'larda kadınlar yiyeceklerin büyük bir kısmını üretiyor olsa da kadının statüsü sadece eş ve korumaya muhtaç kimse olarak nitelendiriliyor. Bu durum, kamusal ve toplumsal emeği toplumsal yetişkinliğin temeli olarak gören Engels'in haklı olduğunu gösteriyor. Ancak verilere daha yakından baktığımızda, kadınların illa ki *ya* toplumsal yetişkinler *ya da* korumaya muhtaç eşler olarak tanımlanması gerekmediğini görüyoruz. Onun yerine, elimizdeki veriler kadınların aynı anda ikisini de olabileceğini, kadının evlilikteki statüsünün toplumdaki statüsünden bağımsız olarak değişebileceğini gösteriyor. Engels şu konuda haklı gibi görünüyor: kocasıyla karşılaştırıldığı zaman kadının sahip olduğu statü hanenin sahip olduğu mallara bağlı, yani mal sahibi eş haneye de hükmediyor.

Tablo 1: Dört Afrika Topluluğunda Erkeklerle Karşılaştırıldığında Kadınların Toplum ve Evdeki Statüleri

		Kadınların katılımına karşı ayrımcılık			
Kadınların Statü Endeksleri	*Toplumda*	*Mbuti*	*Lovedu*	*Pondo*	*Ganda*
Karşılıklı yardımlaşma		geçersiz	yok	yok	aktif
Kendini temsil etme		yok	yok	yok	aktif
Sosyalleşme olanağı		yok	yok	yok	aktif
Evlilik dışı cinsel ilişki		yok	yok	yok	aktif
Boşanma		yok	yok	yok	aktif
Refahı topluma hibe etme		yok	yok	aktif	aktif
Siyasi makam		yok	yok	aktif	aktif
Anlaşmazlıkların hane dışında çözülmesi		yok	yok	aktif	aktif
Hane dışında doğaüstü ile etkileşim		yok	yok	aktif	aktif
	Evde				
Hanenin kadına miras kalması		yok	aktif	aktif	aktif
Kadının ev işlerindeki otoritesi		yok	aktif	aktif	aktif
Kadının kocasına özel olması (zinayı telafi eden bir araç olarak)		yok	aktif	aktif	aktif
Âdet ve hamilelikte kısıtlamalar		yok	zayıf	zayıf	aktif

Not: Başlıca üretici kaynakların mülkiyeti Mbuti'lerde gruba, Lovedu ve Pondo'larda aileye, Ganda'da ise bireye ait. Kadınların kolektif olarak yaptıkları toplumsal üretim Mbuti ve Lovedu'larda erkeklerinkiyle eşit, Pondo'da eşit değil, Ganda'larda ise mevcut değil.

Tablo 1, kadının toplum ve ailedeki statüleri ile bunların kadınların üretici faaliyetleri ve mal varlığı ile ilişkisi hakkında

bilgiler içeriyor.[7] Mbuti ve Lovedu kadınları erkeklerle eşit iken, Ganda kadınları erkeklerden daha aşağı bir konumda; Pondo kadınları ise ikisi arasında bir yerlerde. Toplumsal yetişkinliği temsil ettiğini düşündüğüm ilk dokuz değişken arasından ilk beşi hane dışındaki insanlarla eşitlikçi ilişkileri içeriyor.

İlk değişken olan karşılıklı yardımlaşma ilişkilerine baktığımızda toplumsal yetişkinliğin kolektif toplumsal emeğe dayalı olduğunu görüyoruz. Mbuti'lerde özel olarak karşılıklı yardımlaşma olarak tanımlanabilecek ilişki kategorileri olmasa da, Lovedu'larda hem erkekler ve hem de kadınlar yöneticiler veya kraliçe için iş yapmaya girişen akran gruplarına sahip.[8] En azından kadınlar için mahalledeki akran grubu kendi gruplarından birini rencide etmiş olan birinin grubuna karşı ortak olarak hareket edebilir. Pondo'larda bir mahalleden kadınlar beraber çalışarak kız çocuklarının geçiş törenlerini hazırlamak için işbirliği yapar ve aynı hanedeki kadınlar da evlilik dışı cinsel ilişkileri ayarlarlar. Kadınlar kolektif olarak seks suçu olarak gördükleri şeyler nedeniyle kız çocukları ve diğer kadınları cezalandırdıkları zaman erkekler tarafından takdir edilirler. Ganda erkekleri akrabaları olmayan, hatta Ganda olmayan erkeklerle çeşitli karşılıklı yardım ilişkilerine girerler. Kadınlarda ise bu tür ilişkiler yoktur.

Mbuti, Lovedu ve Pondo'larda hukuksal işlemlerde kadınların kendilerini temsil edebiliyor olması toplumun gözünde kadınlara karşı suç işlenebileceğini ve kadınların suç işleyebileceğini gösteriyor. Bir Ganda kadını ise davasını mahkemeye taşı-

---

[7] Bu değişkenler ve bulundukları kategorileri belirlerken önceden belirlediğimiz bir şema kullanmadık. Söz konusu dört toplumun her birinde kadınların konumunu karşılaştırırken bu kategoriler kendiliğinden belirdi.

[8] Etnografyalarda kullanılan "kraliçe" terimi aslında yanlış bir kullanımdan kaynaklanıyor. Bu makam, genellikle, ahlaki otoriteye sahip ama zor kullanma gücü çok az olan kabile şefine ait.

mak için erkek bir koruyucuya, genellikle kocası veya babasına ihtiyaç duyuyor. Bu koruyucu kimse, kadının davranışı için sorumlu tutuluyor ve kadına karşı işlenen suçlar için tazminat alıyor.

Mbuti, Lovedu ve Pondo'larda erkekler ve kadınlar çoğu aynı olan etkinliklere katılsalar da, son iki toplumda genç evli kadınlar ev işleriyle uğraştıkları için bu etkinliklere çok zaman ayıramıyorlar. Ancak yaşlı evliler, erkek akrabalarını ziyarete gelmiş kız kardeşler ve falcılar olarak kadınlar, bu sosyal aktivitelere erkekler gibi özgürce katılabiliyorlar. Ganda'larda bu etkinliklerin çoğu ya zenginler ya da devlet tarafından düzenleniyor ve kadınların katılımına açık değil.

Mbuti ve Lovedu'ların evlilik dışı cinsel ilişkiyi belirleyen tek bir standardı var. Pondo kadınları kendi girdikleri ilişkilerde bir yanlışlık görmezken, kocaları kadınların ilişkilerini ahlaksızca buluyorlar. Ganda'larda bir koca karısını, gerçekten zina yaptığı için veya sadece şüphe duyduğu için öldürebilir ama kadının erkek üstünde böyle bir hakkı yoktur. Erkekler karılarının sevgililerine ağır cezalar vermek için mahkemeleri kullanabilirler, Ganda'lar evlilik dışı ilişkileri diğer topluluklardan genelde daha çok sınırlıyorlar. Köylü kadınlarla ilişkiye giren yüksek mevkiden erkekler için istisnalar mevcut ama tam tersi bir durum olduğunda hem kadın hem de erkek ağır cezalara çarptırılıyor. Yehudi Cohen'e (1969) göre, cinsel faaliyetin kısıtlanması sınıflı toplumlarda ayaklanmaya temel oluşturacak diğer bağlar pahasına evlilik bağının güçlenmesine neden oluyor. Bahsettiğimiz durum da Cohen'in fikrini destekler biçimdedir.

Evlilikteki statü ile toplumdaki statü çok yakından ilişkili olsa da, erkeklerin kadınlara göre daha kolay boşanması her iki cinsiyet için de evlilikteki ve toplumdaki statünün göreceli önemini ortaya koyuyor. Ganda'larda bir koca karısını sadece göz ardı ederek evliliğine nokta koyabilir ama boşanmak isteyen bir kadın sadece kocasını ikna etmekle kalmayıp aynı za-

manda koruyucusu olan ve genellikle kadının evliliğini sürdürmesi için çalışan erkek kardeş veya ağabeyini de ikna etmelidir.

Siyasi iktidara sahip olmanın maddi biçimi yiyecek ve toplumsal mübadele maddeleri alıp vermektir. Engels gerçek iktidarın ancak üretim için yapılan takas ve özel mülkiyetle geliştiğini öne sürer. Bunların olmadığı toplumlarda, yani üretimin sadece kullanım için yapıldığı toplumlarda toplumsal emek harcanması bir insana siyasi kararlar verme ve anlaşmazlıkları çözmede diğer yetişkinlerle birlikte çalışma hakkı tanır. Bunun nedeni siyasi karar alma ve anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmanın eşitlikçi bir toplumda yetişkin üyelerin sorumluluğu olmasıdır. Mbuti ve Lovedu'larda iki cinsiyetten de bireyler birbirlerinden yiyecek alıp verebilir. Lovedu kadınları büyükbaş hayvan alıp verebilir ve bir kadının ailesine büyükbaş hayvan vererek onu kendilerine eş olarak alabilirler. Böylece toplumsal statüde koca olurlar. Pondo kadınları toplumsal üretim yapsa da, en önemli takas maddesi olan hayvanları ellerinden çıkaramazlar. Belki de bunun açıklaması Pondo'lardaki takas üretiminin doğasında yatıyordur. Kadınların tarım işleri kullanım içindir, bu işler hanenin uzun ve kısa vadeli ihtiyaçlarını karşılar. Ama erkeklerin hayvancılık işleri onların takas için üretim yapmasını sağlar. Savaş, kısa vadede hane ihtiyaçlarını karşılamaktan çok, insanlara dağıtmak için hayvan sahibi olarak takipçilerini elinde tutan bir şefin iktidar ihtiyacını karşılamaya yöneliktir. Uzun vadede ise, şef elindeki hayvanları az çok geniş bir kitleye dağıtarak elinde tutar. Savaşta ganimet olarak alınan hayvanlara sahip olsa da, bunları er ya da geç ele geçiren savaşçıları arasında dağıtır. Yani hayvanlar şefe aittir, paylaştırmayı da o yapar. Bu hayvanlar, mübadele etmek (özellikle başlık parası, borç ve kutlamalar için) ve uzun dönem ilişkiler (evlilik ve hizmet ilişkileri) kurmak için en önemli maddelerdir. Pondo kadınları takas için üretim yapmadıkları için, bu iktidar ilişkile-

rini oluşturan mülkü ellerinden çıkaramazlar. Bu nedenle de açıkça ifade edebildikleri bir siyasi güce sahip değillerdir.

Lovedu kadınları siyasi makama sahiptirler, toplumdaki karar mekanizmalarına katılır ve kendi soyları adına dini ayinleri yönetirler. Ganda köylü kadınları köylü erkeklere bahşedilen en ufak bir siyasi temsiliyetten bile men edilmişlerdir. Ancak kralın annesi ve kız kardeşi önemli makamlarda bulunur ve kralla ilişkilerinden dolayı biraz yetki sahibidirler.

Evli bir kadının kocası karşısında sahip olduğu statü çiftin oturduğu hanenin kime ait olduğuna göre belirlenir. Lovedu, Pondo ve Ganda'larda üretici kaynaklar bir sonraki nesle baba soyundan geçer. Bu durumda bir tezat veya karşıtlık vardır: üretim toplumsal ve kamusal olarak gerçekleşse de üretici kaynaklara sahip olanlar ve bunların mirasçısı olanlar aileler ve bireylerdir. Evli bir kadın gelin gittiği hanenin kaynaklarının mülkiyetine katılmaz. Diğer yandan, Mbuti'lerde varlığın aileler tarafından *kullanım* için tahsis edilmesi, diğer toplumlarda olan miras veya takas için tahsis edilmesi durumundan farklı gibidir. İkamet bir insana maddi varlığı kullanma hakkını verir, miras yoktur. Böylece Mbuti'lerde kocalar ve eşleri açısından grubun kaynaklarına erişimler eşittir.

Lovedu, Pondo ve Ganda'da evli kadınlar kocaları ve kocalarının erkek akrabaları için çalışırlar ama bu gruba ait değildirler. Kadınlar, kocaları ve kocalarının akrabalarının otoritesi altında varis doğurur, çocuk yetiştirir ve ev işlerinin çoğunu yaparlar. Dışardan gelen insanlara karşı haneyi temsil edemezler. Buna karşılık Mbuti evliliklerinde kadının kendi işi, çocukları ve sosyalleşmesi üzerinde sahip olduğu otoritede herhangi bir kısıtlama yoktur. Kadının evlilik dışı yaşadığı cinsel ilişkileri için kocası tazminat elde etmediğinden onun doğurganlığının kocasına ait olduğu söylenemez.

Lovedu, Pondo ve Ganda'larda âdet ve hamilelikle ilgili kısıtlamalar kadınların doğurganlık fonksiyonlarını, takas ürünle-

rinin toplumsal üretiminden ayırıyor gibidir. Yani kadınlar bu dönemlerde savaşçılar, hayvanlar, elişi çalışmaları ve bazı tıbbi uygulamalarla etkileşim hâlinde olamazlar. Bu üç toplumda da çocuklar malın varisi olur ve soyu devam ettirirler. Kadınların üretici faaliyetleri nasıl düzenlenirse düzenlensin, doğurganlıkları kişiye aittir. Ancak çocukların özel varis değil de toplumsal üyeler olduğu Mbuti'ler arasında, âdet ve hamilelikte hiçbir kısıtlama yoktur. Bu karşıtlık âdet ve hamilelik kısıtlamalarının özel mülkiyete dayandığını, takas ürünlerinin toplumsal olarak üretilmesi ile bireye ve aileye tahsis edilmesi arasındaki çelişkiyi simgelediğini gösterir. Erkekler de üreme sürecine katıldıklarından ve aynı çelişkiyi taşıdıklarından, mantıksal olarak onlar da benzer kısıtlamalara tabi olmalıdır, aslında olurlar da. Lovedu, Pondo ve Ganda erkekleri cinsel ilişkilerini takas için yaptıkları toplumsal üretime katılımlarından ayırmak durumundadırlar. Buna karşılık Mbuti'ler, kolektif olarak gerçekleştirdikleri avları cinsel birleşme için ideal zaman olarak görürler.

Değinilmesi gereken son bir konu daha var. Ganda'lar bir sınıflı toplum olsa da, yönetici ve köylü sınıflardaki kadınlar arasındaki farklardan henüz bahsetmedim. Kralın karıları, kız kardeşleri ve kız çocuklarına bahşedilen bazı ayrıcalıklar vardır. Her kategorideki yönetici kadınlar, yönetici sınıftaki erkeklerle onları köylü kadınlardan ayıran bazı ayrıcalıkları paylaşırlar: bazı eşler için üretici emekten azad, kız kardeşler ve kız çocukları için cinsel özgürlük, kraliçe anne ve kız kardeş için ise siyasi ve ekonomik güç. Ancak bu kadınların hiçbiri kendi sınıflarından bir erkeğin sahip olduğu ayrıcalıkların hepsine sahip değildir. Bu durum da yönetici sınıftan kadınların çelişkili bir durumda olduğunu gösteriyor: ayrıcalıklı bir sınıfın mensubu olsalar da "daha aşağı" cinsiyete mensupturlar. Köylü kadınları temel alarak yaptığım genellemeleri çok da değiştirmeyeceği için bu gruptan detaylı olarak bahsetmedim. Eğer İngiltere'deki Kraliçe Victoria'yı hatırlarsak bu aslında çok da şaşırtıcı değil.

Ne de olsa ön planda olan birkaç kadını göz önünde bulundurarak genelleme yaparken dikkatli olmalıyız.

Kadınların eş olarak konumunu, toplumda kişi olarak sahip oldukları konumdan ayırarak incelemiş olsam da, aslında bu ikisi birbiriyle iç içe geçmiş durumda. Eş olarak kocalarına itaat etmeleri Lovedu ve Pondo kadınlarının toplumsal haklarını kullanmalarını da kısıtlıyor. Kocaları ve kocalarının akrabalarının otoriteleri tarafından kısıtlandıkları ölçüde toplumsal faaliyetlerden de uzak kalıyorlar. Benzer şekilde, Pondo kadınları falcılık yapabiliyor olsalar da ve çoğu falcı aslında kadın olsa da -bu da kadınlara gezme, sosyalleşme ve parasal ödül elde etme için olanak sunan bir konum- falcılık uygulamalarına kocalarının onayı olmadan başlayamıyorlar.

Bu durum tersine de işleyebilir. Eğer bir kadın toplum tarafından yetişkin addediliyorsa, bu konumlandırma eş olarak tabi kılınmasını bir nebze de olsa engelleyebilir. Pondo bir kadının doğurganlığının erkeğe ait olduğu söylense de ve erkek kadının evlilik dışı ilişkisini öğrendiğinde tazminat talep edebilse de, bu aslında erkekler arasındaki bir konu. Kadınlar evlilik dışı ilişkilerin sorun teşkil etmediğini düşünüyorlar, aslında onlara bu ilişkileri ayarlayan da kendi kocalarının akrabaları. Eğer bir kadın evliliğini bitirmeye veya kendi akrabalarını ziyaret etmeye karar verirse, kocasının kadını engellemek için yapabileceği çok az şey var.

Kadınların konumunun toplumsal yetişkin ve eş olarak iki veçhesi olduğunu ve bunların birbirinden bağımsız şekilde değişiklik gösterebileceğini öne sürdüm. Kadınların yetişkin olarak görülmesini ve bunun nasıl olacağını belirleyen şey, kocalarına karşı konumlarını belirleyen şeyle aynı değil. Temelde, kadınlar kendi hanelerinden daha büyük veya ondan farklı bir grupla kolektif olarak çalıştıkları zaman toplumsal yetişkin statüsüne erişiyorlar. Ancak "eş" kavramının anlamı ve statüsü Engels'in önerdiği anlamıyla ailenin doğasına bağlı olarak değ-

yor. Hanenin yaşadığı ev aileye aitse ve kadın hane için çalışıorsa ama mülkiyetine sahip değilse, kocası ve kocasının akralarıyla bir işçinin patronuyla ilişkilendiği gibi ilişkileniyor. özel mülkün olmadığı veya eve ortaklaşa sahip olunduğu durumlarda, evdeki ilişkiler de çok daha eşitlikçi (Friedl, 1967). Bu ın yorum aslında abartılı, çünkü yaşamın ev ve toplumda gen kısımları aslında birbirinden o kadar da bağımsız değil. merika deneyimine bakacak olursak, hanenin dışında sadece keğin tam yetişkin olarak algılandığı durumda tamamen eşitkçi bir ev ilişkisi düşünmek çok zor.

Sınıflı Toplumlarda Kadınlar: Bir Yeniden Yorumlama

ukarıda gösterildiği gibi, eğer kadının yaptığı işin eve hapsolasıyla, takas için üretim ve özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla, lbuti ve Lovedu'lardan Ganda'lara doğru gittikçe kadınların onumunun orantılı olarak alçaldığı konusunda hemfikir isek, ngels'in her şekilde haklı olduğu sonucuna varmak, yani özel ülkiyet ve takas için üretimin kadınların eve kapanmasına ve bi kılınmasına neden olduğu sonucuna varmak oldukça cazip r düşüncedir. Çoğu antropolog, özel mülkiyet, toplumsal eşitzlik ve sınıf arasındaki ilişki konusunda Engels'in savunduğu örüşün benzerlerini kabul ediyor. Ben kadınların sınıfsız topmlarda sınıflı toplumlara göre genelde erkeklerle daha eşit duğunu öngörsem de, erkeklerin mülkiyet sahibi olmasının kek egemenliğinin temeli olduğunu düşünmüyorum. Öncekle, her erkek üretime katkı sağlayan bir mülke sahip değil. inci olarak da, çoğu sınıflı toplumda -hatta erkek egemenliğin çok güçlü olduğu toplumlarda bile- hem kadınlar hem de kekler üretime katkı sağlayan mülklere sahiptir ve bir kadının ülk sahibi olması kocası karşısında onu evle ilgili işlerde iktar sahibi yapar (a.g.y.). Ama sınıflı toplumlar özel ve kamusal

alan arasında keskin bir ikili karşıtlık oluşturuyor ve kadının özel alanda sahip olduğu iktidar kamusal alandaki toplumsal iktidar veya konumuna yansımıyor. Dahası, sınıflı toplumlarda bir hanenin ekonomik ve siyasi özerkliği oldukça sınırlıdır. Bu nedenle, kamusal sektörle ilişkilenmeleri gerektiği zaman, kadınlar açıkça veya daha belirgin olmayan şekillerde dezavantajlı. Bu da muhtemelen hanedeki eşitliğe engel oluyor.

Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, sınıflı toplumlarda kadınların tabi konumu evdeki mülkiyet ilişkilerinden değil, hane dışında, yetişkin toplumsal statüsünün kadına bahşedilmesini reddeden bir şeyden kaynaklanıyor. O zaman sorulması gereken soru şu: neden sınıflı toplumlarda eril kamusal iktidar ve eril toplumsal hegemonya hüküm sürmekte? Bu sorunun cevabını bulmak için ilgi odağımızı haneden topluma kaydırmalıyız. Bir insanın yetişkin statüsüne sahip olup olmadığını belirleyen maddi temelin kamusal veya toplumsal emek olduğunu gördük. Bundan çıkan sonuç şu: kadınların toplumsal yetişkin hakkını herhangi bir süre zarfında kullanmalarını engellemek için bir toplum ya kadınları kamusal emekten dışlamalı ya da kamusal emekte gösterdikleri verimi gölgede bırakmalı.[9] Bu iki seçenekten birincisi Avrasya'daki kapitalizm öncesi devletlerin çoğunun durumunu açıklıyor gibi (Boserup, 1970). Buna istisna olan endüstriyel kapitalizmi bir süreliğine bir kenara bırakırsak, sınıflı toplumlarda kadınları toplumsal üretimin dışında bırakmaya iten koşullar neler olmuş olabilir?

Sınıflı toplumlar insanları sömürür, yani çok sayıda insan az sayıda insanın menfaati için çalışır. Evde üretilen ürünlere konan vergiler bu amaca hizmet edebilecek olsa da, tarıma dayalı

[9] Bu makalenin önceki bir versiyonu bütün kapitalizm öncesi toplumların kadınları toplumsal emekten dışladığını öne sürüyordu. Ancak Kathleen Gough kapitalizm öncesi Hint devletleri için bu tanımın doğru olmadığına parmak bastı (kişisel görüşme). Dolayısıyla bu bölümü değiştirdim.

toplumlar bile tek başına bu tür üretime dayanmamaktadır. Kamusal çalışmalar için köylünün hem tüketim hem üretim açısından zorunlu hizmette bulunması, mecburi askerlik, yağmalama amacıyla yapılan savaşlara katılması ve yöneticiler için yapılan kolektif tarım işleri veya gündelik işler -yani toplumsal ve kamusal emeğin bütün türleri- sınıflı toplumlarda önemli üretim faaliyetlerdir. Yerel bir bakış açısından bunlar çok büyük gözükmeyebilir, ancak yöneticilerin ve onların yönettiği devletlerin idamesini sağlayan "artı değerleri" ürettikleri için ulusal bağlamda önem arz eder.

Kadınlar hane için yapılan tanımla ilgilenip ilgilenmemelerinden bağımsız olarak bu büyük ölçekli toplumsal üretim mekanizmalarına nadiren katılırlar. Sınıflı toplumda erkeklerin işinin toplumsallaştırılmaya, kadınlarınkinin ise eve kapanmaya eğilimi var gibi görünüyor. Bu eğilim kadınların yetişkin olarak kabul edilmesine ve yönetici sınıfın kadınları erkeklerin vesayetindeki bir grup olarak tanımlamasına yol açan maddi ve örgütsel bir zemin oluşturuyor.

Ama neden sınıflı toplumda bu olur ki? Yönetici bir sınıf için yapılan toplumsallaşmış üretimin gelişmesiyle, geçim için yapılan ev içi üretim daha istikrarsız bir hâl alıyor, bu da insanların takas için yapılan üretime, yani geçim karşılığında yöneticiler için çalışmaya daha çok dayanmasına neden oluyor, (alternatif olarak, yöneticiler yönettikleri insanları geçim kaynaklarına ulaşım karşılığında çalışmaya zorlayabilirler). Yönetici sınıflar bir bakıma kadınlardan daha serbest oldukları için toplumsal işçi olarak erkekleri seçiyorlar ama daha muhtemel bir neden de erkeklerin çocuk bakmayla ilgilenmedikleri için kadınlardan daha yoğun şekilde sömürülebileceği gerçeği.

Alice Clark (1968), daha sonra gerçekleşecek olan endüstrileşmenin toplumsal koşullarını ortaya koyan bir dönem olan 17. yüzyıl İngiltere'si hakkında dehşet verici veriler sunuyor. Köylüler topraklarından edilerek taşralı ve topraksız bir işçi sınıfının

büyümesine alan açıldı. Yapılan iş karşılığı ödenen ücret veya maaş fikri henüz kurumsallaşmamıştı ve bu durum işverenin çalışanının geçimini bir şekilde sağlama zorunluluğu ile çelişiyordu. Ancak ücretler o kadar düşüktü ki toprağı olmayan bir aile hayatını çok zor idame ettirebiliyordu. Çocuğu olmayan bir kadın veya bir erkek geçimlerini sağlayabilirdi ama yaygın olan ücretlendirme sistemi üremeyi ve bir sonraki işçi neslinin yetişmesini mümkün kılmadı. Clark, çalışmasında, işçi sınıfının sadece köylerden gelen ve çalışmaya yeni başlayan işçiler sayesinde büyüdüğünü ortaya koyuyor. İşverenler ise, üretime katkı sağlayamayan ama birine bağımlı olan kişileri desteklemek için bir zorunluluk hissediyor ama bunu yapmadıkları veya yapamadıkları için kadınları ve çocukları istihdama özellikle dâhil etmiyorlardı. Bunun sonucu kadınların terk edilmesi ve erken ölmesi oldu. Örgütsel anlamda ise bu durum kamusal emek gücünde çoğunlukla erkeklerin olması anlamına geliyordu.

Kadınlar ailenin kullanımı için ev işlerinde, erkekler takas için toplumsal üretimde çalışacak şekilde bir ikili karşıtlık ortaya çıktığı zaman cinsiyet bağlamında böl-yönet politikası için de örgütsel bir temel oluştu. Böyle bir politikanın bilinçli yapılıp yapılmadığı ise konumuzla ilgili değil. Başlıca yönetici sınıflar tarafından geliştirilen hukuk sistemleri ve ideoloji, kadınlar ve erkekler arasındaki üretime dair farkları ayrımsal bir değere dönüştürerek *etkili* olmuştur. Erkekler emekleri aracılığıyla toplum tarafından yetişkin kabul edilen bireyler olurken, kadınlar evde kalması ve korunması gereken kimselere dönüşmüştür.

Erkekler daha doğrudan ve daha toplu olarak sömürülürler, bu da onlara konu hakkında bir şey yapma imkânını sunar. Kadınların faaliyet alanı ve asıl sorumlulukları evle kısıtlı kalır, yani kadınlar ne üretir ne de evdeki geçim dışında üretim araçlarına sahip olabilir. Bu düzeydeki bir düzen de, sınıflı toplumda toplumsal değişim için pek bir şey yapılmasını mümkün kılmaz. Bu durum çeşitli sonuçlar doğurur. Öncelikle, toplum-

sal hiyerarşide kadınları en alt tabakalara iter. İkinci olarak, kamusal sektörden dışlanmış ve soyutlanmış olmalarından dolayı kadınlar muhafazakâr bir güç olarak kullanılabilir; yani ev, aile ve çocukların idamesi konusundaki değerlere bağlılıklarını koruyarak statükoyu bilinçsizce ayakta tutarlar. Son olarak da aile, takas işçilerini oluşturacak ve üretimden sorumlu olacak gelecek neslin, yani çocuk yetiştirme aracılığıyla üyelerinin devamının sağlandığı tek kurumdur. Aile yöneticiler için gerekli olan emeği sunar ama kadınlar bunu karşılık almadan yapmak zorunda bırakılırlar.

Modern kapitalizm kadının özel hane emeğini sömürme biçimini korumuş ama endüstrileşme gerçekleştiğinden beri kadınlar aynı zamanda kamusal işler veya ücretli işlerle haşır neşir olmuşlardır. Kapitalizmin aileye bahşettiği emek sağlama zorunluluğu hâlâ toplumsal olarak kadının sorumluluğunda. Ev işi sorumluluğu hâlen kadınların para karşılığı çalışmasını engelleyen ve kamusal işgücünde onları erkeklerden daha sömürülebilir bir konuma sokan engellerin maddi temellerinden biri. Margaret Benston'ın da gösterdiği gibi (1969), ev işi "gerçek" emek olarak nitelendirilmiyor, çünkü sadece özel kullanım değeri var, değişim değeri yok, yani kamusal emek değil. Modern ücretli emek gücünde kadının daha çok sömürülmesi, endüstrileşmeden önceki dönemde kamusal emekten dışlanmış olmasından kaynaklanıyor olabilir (kadınlar maaş almadıkları dönemde *daha az* sömürülebilir konumda oldukları için aslında bu durum oldukça ironik). Ancak kadınları kamusal emek için yetersiz kabul ettikten sonra endüstriyel kapitalizmin onları ucuz emek kaynağı olarak keşfetmesi için koşullar tamamlanmıştı.

Ancak, kadınların toplumsal üretime katıldığı kapitalizm öncesi toplumlar da olmuştur. Bu durum bir yandan kadınların dışlanmasının sömürülmeleri için veya cinsiyete dayalı bir bölyönet anlayışı için gerekli bir koşul olmadığı anlamına gelir. Diğer yandan, bu tür emekle uğraşan kadınların konumu toplum-

sal emeğin toplumsal yetişkinlik için maddi temel olduğu tezini güçlendirmektedir. Aynı zamanda, sınıflı toplumlarda toplumsal yetişkinliğin cinsel eşitlikle aynı anlama gelmediğini de öne sürer.

En azından Hindistan'daki bazı kapitalizm öncesi devletler, örneğin Chola ve Vijayanagar imparatorlukları, devletin kölelerinden oluşan büyük bir sınıf barındırıyordu.[10] "Dışarıdan" veya Dokunulmazlar arasından yetiştirilen bu sınıftan hem erkek hem de kadınlar, dinî, askerî ve siyasi görevliler için tarım işçileri olarak çalıştılar ve kamusal çalışmalar için zorunlu hizmette bulundular. Ancak, emekleri karşılığında kadınlar erkeklere göre düşük ücretlendiriliyorlardı. Aynı zamanda Gough'un da dikkat çektiği gibi, bugün kadınların köy toplulukları için benzer bir üretim ilişkisinde çalıştıkları dokunulmaz kast veya sınıflarda, kadınlar "daha fazla cinsel özgürlük, boşanma özgürlüğü, kast toplantılarında bulunma ve söz alma yetkisi, çocukları üzerinde otorite kurma hakkı, kendi mallarını elden çıkarma yetkisi, kendilerine karşı işlenen suçlar karşısında tazminat alma hakkı, anlaşmazlıkları ev dışında çözme hakkı ve kamusal törenlerde temsil hakkına" sahiptirler. Kısacası, toplumsal emek harcayan kadınlar kendi sınıflarından erkeklerle karşılaştırıldığında sadece ev içinde çalışan ve çalışmayan kadınlara göre daha yüksek statüye sahip.

Özetle, iki yapı olduğunu ileri sürüyorum: (1) Yönetici sınıflar tarafından ve onlar için yapılan toplumsal üretimin doğasındaki sömürü erkekleri tercih etti. Karşılığında ise, yönetici sınıflar durumu kendi yararları için kullanarak kusursuz ve ayrımcı bir değer sistemi üzerinden yapılan işbölümünü meşrulaştırdılar. Ekonomik özerkliğini kaybetmesinin bir karşılığı olarak erkeklere sadece onlara özel bir toplumsal yetişkinlik statüsü ile kadınları koruma görevi bahşedildi. Bu koşullar altında,

[10] Hindistan hakkındaki bütün bilgileri Kathleen Gough'dan edindim.

kadınlar mal sahibi olsalar bile devlet o malla kamusal olarak ne yapabileceklerini sınırlamak ve haneyi topluma tabi kılmak için müdahale eder hâle geldi. (2) Devletler yoksul ve mal sahibi olmayan sınıflardan kadınları toplumsal üretime dâhil ederler. Burada ücret farkları aracılığıyla kurumsallaşmış bir eşitliği engelleyen ikinci bir unsur mevcut. Bu kadınlar kendi sınıflarındaki erkeklere nazaran toplumsal yetişkin olsalar da, ekonomik politikalar gerçekte eşit olmalarını engelliyor. Özellikle sınıflı toplumlarda kadınların konumunun en önemli göstergesi toplumsal yetişkinlik; bu da toplumsal üretime yapılan katkıdan ileri geliyor.

Kadınların ev içindeki ve toplumdaki statülerinin temelini araştıran bu kısa inceleme, tam bir cinsiyet eşitliği için gerekli olan ekonomik ve toplumsal türdeki değişiklikler hakkında bazı muhtemel sonuçlar da sunuyor. Kadınların evde kocalarına karşı konumlarını belirlemede mülkiyet önemli gibi gözükse de, evin içinde iktidarın uygulanması, özellikle sınıflı toplumlarda, kadınların toplumsal alanda yetişkin statüsüne sahip olup olmamasına bağlı. Bu da kadınların toplumsal üretime katılımlarıyla tanımlanıyor. Ancak aile ve toplumun ikili karşıtlık olarak sunulması, ki bu özellikle sınıflı toplumlarda çok yaygın, kadınları özel kullanım değeri üretiminden, erkekleri ise değişim değeri üretiminden sorumlu tutuyor. Kullanım için üretim ve mübadele için üretim arasındaki ayrım kadınlara hem kendilerini hem de değişim değeri üretmek için çalışan işçilerin devamlılığını sağlamak ve gelecekteki değişim ve kullanım değeri üreten işçileri yetiştirmek için ağır bir sorumluluk yüklüyor. Bu bağlamda, ücretli emek (veya toplumsal emek) ek bir yük oluyor ve hiçbir şekilde kadınların ev içindeki sorumluluklarını değiştirmiyor. Tam bir toplumsal eşitlik için erkeklerin ve kadınların işi aynı türden olmalı: toplumsal kullanım değerleri üretmek. Bunun olması için, aile ve toplum hayatın birbirinden ayrı *ekonomik* alanları olarak kalamaz. Üretim, tüketim, çocuk yetiştirme

ve ekonomik karar mekanizmasının hepsinin birden tek bir toplumsal alanda gerçekleşmesi gerekir -Engels'in tanımladığı gibi, Iroguois'ların *gens*'ine benzeyen bir şey veya Çin'de Mao zamanında yürürlüğe giren üretim tugaylarına benzer bir düzenden bahsediyorum. Kadınlar toplumsal yetişkin statüsünü ancak şu an aileye özel olan işler de kamusal işe dönüşürse tamamen kazanabilirler.

IROQUOIS KADINLAR: ETNOTARİHSEL BİR İNCELEME

Judith K. Brown

Bu makaledeki amacım kadınların toplumda sahip oldukları konum ve ekonomik roller arasındaki ilişkiyi incelemek. Mevcut literatür en az üç farklı ihtimal olduğunu savunuyor. Robert H. Lowie (1961: 201) bu iki unsurun birbiriyle ilişkili olmadığını, yani kadınların statüsünü belirlemede ekonomik etmenlerin tarihsel faktörler tarafından "dengelenebileceği ve hatta etkisiz hâle getirilebileceğini" savundu. Diğer yandan, Bronislaw Malinowski'ye (1913) göre ise, Avustralyalı aborijin kadınların emeği, erkeklerin onlara acımasız davranması sonucu elde edildiği için, geçime sağladıkları katkı onların itaatkâr konumlarını onaylıyordu. Jenness ise tam tersi bir bakış açısını savunuyor:

> Eğer Iroquois kadınları diğer kabilelerdeki kadınlardan daha fazla ayrıcalığa ve özgürlüğe sahiplerse, bunun nedeni (...) ekonomik hayatta tarımın önemli bir yere sahip olması ve tarlaların tamamının işlenmesini kadınların sorumluluğuna bırakan ve elde edilen yiyeceklerin çoğunun kadınlara kalmasını sağlayan türde bir iş paylaşımı olmasıdır. (1932: 137)

Iroquois'lar arasında kadınların yüksek statüye sahip olmasının bu şekilde açıklanması, yaptıkları ekonomik katkıların ne kadar kapsamlı olduğunu vurgulamaktadır. Iroquois kadınların konumuna anasoyluluk ve anayerliliğin katkıda bulunduğunu

savunan B. H. Quain de (1961) benzer bir görüş sergiler. (Stites, 1905; Murdoch, 1949; Gough, 1961; Aberle, 1961; D'Andrade, 1966; Ingliss, 1970 ve diğerleri anasoyluluk ve anayerliliğin kadınların geçimi sağlama rolleriyle ilgili olduğunu öne sürmüştür.[1])

Dolayısıyla Iroquios kadınlarının yüksek statüleri kabilenin geçimine sağladıkları katkı veya bu katkıyla beraber anasoyluluk ve anayerlilik uygulamalarıyla bağdaştırılmıştır. Konuya daha yakından baktığımızda bu iki durumun da geçerli olmadığını görüyoruz. Bu makalede göstereceğim üzere, Iroquios kadınların yüksek statülerini belirleyen şey, kabilenin ekonomik örgütlenmesi üzerinde sahip oldukları kontroldür.

Iroquois'lar Arasında Kadınların Konumu

Çoğu yazar Iroquois'ları sanki homojen bir grupmuş gibi tasvir etmiştir (örneğin *Ethnographic Atlas*'taki sınıflandırmalara bakınız). Iroquois Konfederasyonu'na bağlı altı üye grup bu makalede incelediğimiz değişkenler konusunda pek farklılık göstermediğinden burada da aynı şekilde değerlendirilecekler.

Başlamadan önce bir uyarı daha yapmak gerek. Iroquois'lar hakkında en fazla bilgiyi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yazılmış kaynaklardan ediniyoruz. Verileri eşzamanlı olarak ele alacak olsak da, bazı tarihsel faktörleri de göz önünde bulundurmamız lazım. Kabile hızlı bir dönüşümden geçtiği için, ekonomik örgütlenme biçimi ve kadınların statüsü sabit kalmadı. Cara Richards (1957) Iroquois kadınlarının karar verme mekanizmalarında sahip oldukları gücün arttığına dikkat

[1] Lafı uzatmamak adına, bu yazarların önerdiği ilişkiyi fazla basite indirgedim. Mesela Gough (1961) anasoyluluk ve anayerliliğin ille de *şu anki* işbölümüne dayalı olduğunu ifade etmiyor. Bazı koşullar altında, işbölümündeki değişikliklere rağmen nesep ve ikamet yerinin değişmeyebileceğini belirtiyor.

çekti, John Noon (1949) ise incelenmekte olan zaman diliminin erken döneminde kadınların ekonomik sorumluluklarının arttığını belirtti.

Kadınların konumunu incelerken, statünün iki yönü birbirinden ayırt edilmeli. Birisine saygılı davranılması, o kişinin yüksek statü sahibi olduğu anlamına gelebilir. Ancak, burada kullanıldığı şekliyle yüksek statü, temel kaynaklar ve önemli kararlar üzerinde sahip olunan fiilî bir iktidar konumu anlamına geliyor. Bu iki tanım birbirine karıştırılmamalı ve birbirinden bağımsız olarak incelenmelidir (D'Anrade, 1966).[2] Iroguois'larda kadınlar saygın bireyler olarak görülmüyordu Victorya dönemine has muhafazakâr bir önyargı ile yazan Morgan (1962:324) bu tür ilerlemelerin medeniyetin geliştiğinin göstergesi olduğunu belirtmiştir. Morgan şöyle bir gözlem yapar: "Yerli [erkek] kadınlara aşağı, bağımlı olan kimse ve erkeğin hizmetçisi gözüyle bakıyordu. Hem öyle yetiştiğinden hem de öyle alışageldiğinden kadın da kendini öyle görüyordu." Ancak Iroguois kadınların iktidar konumuna sahip olduğu Beauchamp (1900), Carr (1951), Goldenweiser (1912), Hewitt (1933) ve Randle (1951) gibi çeşitli yazarlar tarafından belirtildi.[3] Murdock'un bu konudaki açıklaması (1934:302) bir özet niteliğinde: "Doğrusu istenirse dünyadaki bütün insanlar arasında Iroguois'lardaki tutum anaerki olarak bilinen farazi toplum biçimine en çok yaklaşanıdır."

---

[2] Kadınların toplumdaki statüsünün fiilî tanımı hakkında bir mutabakat şu an yok. Alternatif tanımlar için bkz. Oliver, 1972; Sanday, 1973; Sacks, bu kitapta.

[3] Beauchamp, Carr ve Hewitt çalışmalarını yaklaşık elli seneye yayılan bir süre zarfında yayınladılar, ancak hepsi Iroguois'daki anaerkiden bahsediyor. En çok belgelemeyi içeren Carr'ın makalesi. Hewitt'in sunduğu bilgiler belgelere dayanmıyor. Yazar makalesini Lafitau'nun (1724) ünlü bir yazısını yorumlayarak bitiriyor ancak orijinal metne referans vermiyor.

Cizvitler'den Father Joseph Latifau daha önce detaylı ve çokça alıntılanan bir değerlendirme yapmıştı.[4] Erken dönemde yazılan diğer kaynakların aksine, Latifau'nın yazıları kısa hikâyelerden değil, detaylı tasvirlerden oluşuyor. Kitap bilimsel bir yaklaşıma sahiptir ve sağladığı bilgiler Latifau'nın Kanada'da kaldığı beş yıl boyunca yaptığı gözlemlere, Kanada'da 60 yıl yaşamış başka bir misyonerin paylaştığı malzemelere ve *Jesuit Relations* yayınındaki malzemelere dayanmaktadır. Latifau şöyle yazar:

> Ancak hiçbir şey kadınların üstünlüğü kadar gerçek değil. Grup aslında gerçekte onlardan oluşuyor ve kanın soyluluğu, soy ağacı ve ailelerin sürdürülmesi onlar aracılığıyla gerçekleşiyor. Bütün otorite onlarda toplanmış. Toprak, tarlalar ve hasatlar tamamen onlara ait. Kadınlar konseylerin ruhu, barışın ve savaşın hakemleri. Kamusal hazineyi onlar yönetiyor. Köle sahibiler. Evlilikleri düzenliyorlar. Çocuklar onların nüfuz alanında ve haleflik kadınların soyu üzerinden belirleniyor. Erkekler ise tamamen insanlardan soyutlanmış... Kendi çocukları onlara yabancı. (1724: I: 66-67; çeviri bana ait)

Bu paragrafı yorumlarken dikkatli olmalıyız. Sık sık alıntılanan bu yazıda Latifau hangi "Amerikalılardan" bahsettiğini belirtmiyor. Iroguois'lar da, Huron'lar da veya her ikisi de olabilir. Bu alıntının alındığı bölüm kabile gelenekleriyle Antik Çağ arasında benzerlikler bulmayı amaçlıyor (tıpkı on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru antropolojinin yapmaya çalıştığı gibi). Ayrıca, burada sayılan olağandışı güçlerin bazıları bütün Iroguois kadınlarında değil, sadece kadın liderlerde, hanelerin ve çalışma gruplarının yaşlı yöneticilerinde bulunuyordu. Nitekim Martha Randle'ın belirttiği gibi, bütün kadınlar bu konumu arzulayabilir ve bu konuma erişebilirlerdi. Ne yazık ki bu kadın

---

[4] Latifau'nun resimlerle donatılmış dört ciltlik çalışması "Kral'ın onayı ve ayrıcalığıyla" ibaresini taşısa da, yine de o zamanlar devrim niteliğinde olan vahşi soylu fikrini yaymaya yardımcı olmuştur (Fenton, 1969).

liderlerin nasıl seçildiği konusunda detaylı bilgi mevcut değil. William Fenton'ın (1957: 31) "kadınların aşırı kaygılı insanlardan esirgediği kamusal rollere etkili konuşan ılımlı kişiler kolayca geliyor" açıklaması kadınların bu seçimi karakter özelliklerini temel alarak yaptığını öne sürüyor. Ancak yazar bu konuma gelecek kişinin cinsiyetini belirtmiyor. (Ayrıca bkz. Quain, 1961: 257.)

Murdock'un ve Latifau'nun yaptığı türdeki açıklamaların sunduğu deliller Iroquois kadınların kabilede üstlendiği siyasi, dinî ve ev işleriyle ilgili rolleri incelenerek değerlendirilmeli. Siyasi alanda, Iroquois kadın liderler yönetici ve deneyimli kimselerin iktidara gelme ve onları azletme gücüne, konseyin kararlarına nüfuz etme yetisine ve ara sıra da savaşın gidişatı ile anlaşma imzalama yetkisine sahipti. Kadınlar, farklı Iroquois gruplarının oluşturduğu birliğin en yüksek yönetici birimi olan Yaşlılar Konseyi'nde görev alamasalar da, konseyde miras yoluyla geçen makamlara gelecek kişiler kadınların soyu üzerinden belirleniyor, seçimle iş başına gelen bireylerin seçilebilme ehliyeti de kadınlar tarafından kontrol ediliyordu. Alexander Goldenweiser (1912: 468) kadın liderlerin (yazarın şef olarak adlandırdığı) yönetici yaşlıları göreve getirme ve onları azletme gücü hakkında bir değerlendirme yapıyor:

> Bir şef öldüğünde, şefin kabilesi ve klanındaki kadınlar bir toplantı yaparak boşalan makam için bir aday belirliyorlardı. Kadınlardan bir elçi, ölen şefin klanının "tarafında" olan klanların şeflerine seçtikleri ismi iletiyordu. Şeflerin kararı veto etme hakkı vardı, bu durumda kadınlar tekrar toplanıp yeni bir aday seçiyorlardı...

Yeni seçilen kıdemli kişinin hareketleri yakından takip ediliyor ve eğer davranışı kabul edilen normlara uymuyorsa, kadın elçi kişiyi uyarıyordu. Eğer birkaç uyarı sonrası davranışı düzelmediyse, kadın dava işlemlerini başlatıyordu.

League of the No-De'-No-Sau-Nee, Iroguois adlı eseri bugün bile bir klasik olan Lewis Henry Morgan'ın, Iroguois kadın liderlerinin sahip olduğu siyasi güçten özel olarak bahsetmemiş olması oldukça şaşırtıcı. *Ancient Society* (1963) adlı çalışmasında yaşlıların iktidara yükselmesi hakkında verdiği bilgiler, Goldenweiser'ın anlattıklarından biraz farklı. Seçim sürecini anlatırken şöyle diyor Morgan: "Yetişkin olan her erkek *veya kadından* kendi tercihini ifade etmesi isteniyordu" (a.g.y.: 72, italikler bana ait). Makamdaki birini azletme hakkı "*gens*'in üyelerine aitti" (a.g.y.: 73). Yani Morgan'ın gözlemleri kadın liderlerin bu önemli konularda söz sahibi olduğu gerçeğiyle ters düşmüyor. Ama nedense Morgan bu olguyu dikkate değer bulmamış veya üzerinde yorum yapmamayı tercih etmiş. Ancak daha sonraki bir çalışmasında Morgan (1965: 66), (kırk yıl boyunca Iroguois'lar arasında misyoner olarak yaşayan) papaz Ashur Wright tarafından yazılan bir mektuptan şu alıntıyı yapıyor:

> Her yerde olduğu gibi, klanlar arasında da kadınlar büyük güce sahipti. Gerektiğinde, onların deyişiyle bir şefin "boynuzlarını kırmak," yani bir şefi görevinden alıp onu savaşçı rütbesine geri göndermekten çekinmiyorlardı. Şeflerin başlangıçta aday gösterilmesi de kadınların elindeydi.[5]

Morgan'ın yazdığı bir sonraki paragraf şöyle başlıyor: "Burada Iroguois'lar arasındaki anne hakkı ve jineokrasi abartılmıyor." Morgan paragrafı Bachofen'a atıfta bulunduğu bir dipnotla bitiriyor. Bu nedenle yaklaşık altmış sayfa sonra şöyle bir açıklama yapması şaşırtıcı:

> Ama kadınların bu nüfuzu dışarıya doğru, *gens*'e, boy veya kabileye erişmiyor, hanede başlayıp hanede son buluyor gibiydi. Bu durum, Iroguois'lı evli kadının cinsiyetinin bir parçası olarak

[5] 1879 Mayıs'ında yazılmış bu mektubun tümü *Stern*'de (1933) yayınlanmış. Wright'ın yaptığı "boynuzlarını kırmak" deyiminin bir başka yorumu için bkz. Fenton (haz.), 1957.

> seve seve kabul ettiği angaryalar ve kocasına tabi olma durumuyla oldukça istikrarlı. (a.g.y.: 128)

Daha önceki bir çalışmasında Morgan, kadınların savaş esirlerinin yaşaması veya ölmesi konusunda karar verme gücüne sahip olduğundan bahsetmişti, bu da kadınların hanenin dışına da taşan bir nüfuzu olduğunu gösterir. Dahası, kadınlar erkek temsilciler aracılığıyla Konsey'in tartışmalarına katılabiliyorlardı, örneğin 1701 Konseyi (Snyderman, 1951), 1804 Konseyi (Beauchamp, 1900) ve 1839 Konseyi (Parker, 1916). Savaş ve anlaşmalar konusunda söz sahibiydiler. Schoolcraft kadınların sahip olduğu bu tür güçleri şöyle özetler (1860: III: 195-96):

> Bilgi sahibi olduğumuz kadarıyla [Iroguois'lar], Amerika'nın Kuzey'i ve Güney'inde kadınlara siyasi tartışmalarda az da olsa iktidar bahşeden tek kabiledir. Iroguois kadın liderlerinin toplum konseylerinde kendi temsilcileri oluyordu ve çok önemli bir soru olan savaş ilanı konusunda negatif bir iktidara, yani kararı veto etme hakkına sahiplerdi. Ayrıca barışı sağlamak için de müdahale etme hakları vardı.

(Bazıları Morgan'a ait olan) elimizdeki kanıtlara göre, Iroguois kadın liderlerin siyasi nüfuzları kayda değer ölçüdeydi. Bazılarının iddia ettiğinin aksine Iroguois ulusu bir anaerki değildi ama kadın liderler arka planda olsalar da önemli bir güce sahiplerdi. Bu hususta Iroguois'lar muhtemelen tarihte tek değildi. Ancak Iroguois'larda sıradışı olan şey bu iktidarın toplumsal olarak tanınmış ve kurumsallaşmış olmasıydı.

Dahası, Iroguois kadın liderler kabilenin din görevlilerini seçmekte de yardımcı oluyorlardı. Bu "inanç koruyucularının" yarısı kadındı ve Morgan'a göre (1962: 186), "festivallerin ve her türlü dinî işin yönetilmesinde erkeklerle eşit söz hakkına sahiplerdi." Randle ve Quain'in de belirtmiş olduğu gibi, törenlerde kadınların faaliyetleri de kutlanıyor, kadınsal değerler olarak kabul edilen yiyecek tedariği, işbirliği ve doğurganlık özellikleri saygı görüyor ve kutsanıyordu. Kadınlar gaipten haber verebi-

liyor veya tıpla uğraşabiliyor, tıpla uğraşan grupların yöneticisi olabiliyorlardı (Quain, 1961).

Akrabalık grubuna üyelik anne üzerinden belirleniyordu. Dışevlilik kuralı olduğu için baba kendi eşi ve çocuklarınkiyle aynı soy grubundan gelmiyordu. Morgan (1962: 84; 326-27) miras ve veraset kurallarını şöyle açıklıyor:

> [Iroguois'ların] kurumlarında göze çarpan bir diğer şey de bütün unvan, hak ve malların erkeğin soyu değil de kadının soyu aracılığıyla aktarılıyor olması...
>
> Eğer evli bir kadına evlilikten önce veya sonra bağ bahçe miras kalmış ise veya toprağın bir kısmını işlemeye ayırmış ise daha sonra bu alanları istediği gibi elinden çıkarabilir. Kadın öldüğünde de bunlar, tıpkı diğer eşyaları gibi, çocuklarına kalır.

Evlilikler çiftin aileleri tarafından planlanıyordu ve oluşan birliğin başarılı olup olmaması durumunda yine aileler sorumluluk alıyordu. Evlilik de boşanma da tören içermiyordu. Boşanma işlemlerini hem erkek hem de kadın başlatabilirdi. Ayrılma söz konusu olduğunda, çocuklar genellikle annede kalırdı (a.g.y.). Arthur Parker (1926), çocukların doğumları arasındaki zaman diliminin uzunluğunun annenin insiyatifinde olduğundan bahseder. Bebeğin kız olması erkek olmasından daha fazla sevinçle karşılanır (Stites, 1905). Annenin genellikle çocuğun ismini belirleme yetkisi vardır (Goldenweiser, 1912; 1914). Ayrıca, Quain (1961: 258) şöyle yazıyor: "Annenin soyundan olan kadınlar çocuk halefleri seçtiklerinde gelecekteki topluluk veya grubun yüksek mevkideki yönetici pozisyonlarına gelecek kişileri de seçmiş oluyorlar."

Longhouse'lar da kadının iktidarını pekiştirmede önemliydiler. Geleneksel olarak *longhouse*, merkezî bir koridor ile birbirine bağlanan birkaç bölüm ve ocaktan oluşan, ağaç ve ağaç kabuklarından oluşan büyük bir yapı. Longhouse'da her ailenin kendine ait bir bölümü vardı ve birkaç aileyle birlikte bir ateşi paylaşıyorlardı (Bartram, 1895: 40-41). Kabilenin ev içi düzenleme-

leri hakkında Morgan (1965: 65-66) papaz Wright'tan şöyle bir alıntı yapar:

> Aile sistemlerine gelince, eski longhouse'larda yaşadıkları zaman, klanlardan birinin baskın olması mümkün, ancak kadınlar başka klanlardan koca buluyorlardı. Bazen de, değişiklik olsun diye erkek çocuklar genç eşlerini getiriyorlardı. Evi yöneten genellikle kadınlardı ve diğer klanlardan olan kişilere karşı ayrımcılık yapıyorlardı. Depolar ortak kullanıyordu. Tedarikçilik görevini yerine getirmekte tembel davranan şanssız koca ve sevgilinin hali haraptı. Evde kaç çocuk olursa olsun veya erkek evde hangi ürünleri bulundurursa bulundursun, kadın her an erkekten battaniyesini toplayıp harekete geçmesini isteyebilir. Böyle bir emri aldıktan sonra erkeğin kadını dinlememesi onun için pek sağlıklı olmaz. Adam bir teyzenin veya büyükannenin arabuluculuğuna sığınmadığı takdirde, kendi klanına geri dönmek ve sık sık olduğu gibi yeni bir evlilik başlatmak zorunda kalabilir.

Iroquois'larda ev yaşantısının iki özelliğinden ayrıca bahsetmek gerekiyor. İlk olarak, Murdock'un bahsettiği üzere, hanede otorite sahibi olan kişi erkeklerden biri değil, kadın liderdi. Anasoylu soy ile dışevlilik kuralının birleşmesini, otorite erkeklerde iken nesebin kadın üzerinden devam etmesini, Audrey Richards (1950) "anasoylu bilmece" olarak tanımlıyor. Iroquois'lar bu çıkmazın ev içinde yarattığı çelişkiye başka bir çözüm öneriyorlar. Hanedeki otorite kadın liderin kocasında veya erkek kardeşinde değil, kadının kendisindeydi.

İkinci olarak, Randle'ın da belirttiği gibi, Birlik'in kendisi de *longhouse*'a benziyordu. Iroquois'lar kendilerini *longhouse*'un insanları olarak adlandırıyorlardı. Birlik'in sembolik *longhouse*'u her birinde bir kabilenin olduğu coğrafi bölgelere bölünmüştü. Bu benzerliğin kadın liderlerin siyasi gücünü de güçlendirmesi muhtemeldir.

Kısaca, Iroquois kadın liderleri, muhtemelen herhangi bir yerde hiçbir kadının sahip olmadığı kadar, alışılmadık bir otori-

teye sahipti. Kadın liderin konumu, makama uygun her kadına açıktı. Kadın liderler, toplum tarafından tanınan, tahtın arkasında bulunan ve kurumsallaşmış güçlerdi (gerçi bu kadar demokratik olan Yaşlılar Konseyi'ni "taht" olarak adlandırmak biraz güçtür). Kadınlar din görevlisi olarak görev yapabiliyordu ve kadın liderler de dinî görevlilerin seçimine yardım ediyorlardı. Son olarak da, *longhouse*'da kadın lider üstündü ve ev işlerinde bütün kadınlar egemen güce sahiplerdi.

Geçim Faaliyetlerinin Ekonomik Örgütlenmesi

Tarımsal faaliyetler. Iroguois'ların yiyecekleri kendi yetiştirdikleri yiyecekler, kadınların topladığı yiyecekler, (kadınlar da ara sıra avlara katılsa da) erkeklerin avladığı hayvanların eti ve hem kadınlar hem de erkekler tarafından avlanan balıktan oluşuyordu. Bu çeşitliliğe rağmen kabile yiyecek ihtiyacının çoğunu topraktan sağlıyordu. Tarım faaliyetleri dört aşamadan oluşuyordu: toprağın temizlenmesi, ekim, toprağın işlenmesi ve hasat. Waugh ve Quain kadınların yardım ettiğini öne sürse de tarla açma görevi erkeklerindi. Ağaçların gövdeleri sarılır, ölmeleri sağlanırdı. Bir sonraki ilkbaharda ise çalılıklar yakılırdı (Parker, 1910). Ekme ve biçme, çalışma gruplarına ayrılmış kadınlar tarafından yapılırdı. Yaşlı erkekler de ara sıra yardım ederlerdi, ancak diğer erkeklerin bu işi yapması alçaltıcı görülürdü. Sara Stites'ın da dikkat çektiği gibi, tarladaki savaşçı her zaman yardımcı görevini üstleniyordu, hiçbir zaman sahip veya yönetici olmuyordu. Hasadı sadece kadınlar yapsa da, erkekler de bazen hasada katılıyordu. Mısır yapraklarının soyulması bir kutlama vesilesiydi, buna çoğunlukla erkekler de katılırdı. İşten sonra özel bir şölen düzenlenir, dans edilir, şarkılar söylenirdi.

Seneca kabilesi tarafından kabul edilmiş beyaz bir kadın olan Mary Jemison,[6] kadınların çalışma gruplarındaki faaliyetlerini detaylandırarak anlatır:

> İşimiz çok zor değildi ve her seneki iş bir önceki işle neredeyse her yönüyle tamamen aynıydı. (...) Buna rağmen, yerli kadınların her türlü yiyeceği kendi sağlaması ve pişirmesi gerekiyor olsa da, bu ürünleri hazır elde eden beyaz kadınlarınkinden daha zor değil işleri. Yapmaları gereken işler ne beyazlarınki kadar fazla ne de o kadar önemli. Yazın ekim yaptık, tarlayla ilgilendik, mısırımızı topladık ve bütün bunları yaparken bütün çocuklarımız da yanımızdaydı. Ancak bizi denetleyen veya bizi arabayla bir yere götüren bir erkek yoktu. Böylece kendi istediğimiz gibi sakin sakin çalışıyoruk. (...)
>
> Tarımı yerli kadınların geleneklerine göre yapıyorduk, yani şöyle: işi hızlandırmak, aynı zamanda da birbirleriyle vakit geçirmek için herkes bir tarlada veya ne yapıyorlarsa o işin gerektirdiği yerde beraber çalışıyorlar. İlkhabarda yaşlı bir kadını bir sonraki sene için iş sırasında sürücülük ve denetmenlik yapması için seçiyorlar. Kadın bu onurlu görevi kabul ediyor, diğer kadınlar da onun sözünü dinliyorlar.

---

[6] *Life of Mary Jemison: Deh-he-wä-mis* (Mary Jemison'ın Hayatı), ilk olarak 1824'te, Mary Jemison neredeyse seksen yaşındayken yayınlanmıştı. Kitabın yazarı James Seaver Jemison'ın anlatısını sunuyor, ancak tarzı nedeniyle kitap, hayatının çoğunu Seneca olarak geçirmiş bir kadın tarafından yazılmışa benzemiyor. Bu türdeki tek kaynak olduğu için burada kitaptan alıntı yapıyorum. Kullandığım baskı 1880'de yayınlanmış ve daha sonradan eklenen yazarların da yazılarının bulunduğu bir baskı. 1924 senesine gelinceye kadar kitap aralarında Lewis Morgan'ın da bulunduğu dört farklı editörün elinden geçmiş ve 22. baskıya ulaşmıştı. Bugün kitabın herhangi bir baskısını, hatta 1961 baskısını bulmak bile güç. İlk baskı hakkında Milliken (1924: 87) şöyle yazıyor: "Ucuz romanlar piyasaya düşmeden, macera ve aşk öykülerinin bugününkünden çok daha az olduğu ve sinemada heyecanlı filmlerin hiçbir şekilde bilinmediği bir çağda yayınlanan bu kitap çok hızlı yayıldı ve tüketildi."

> Ekim zamanı geldiğinde ve toprak hazırlandığında, yerli kadınlar sabahtan toplanıyor, tarlaya gidiyorlar. Her biri bir sıra ekim yapıyor. [Not: tohumlar önce ıslatılıyor, sonra da ekime hazır hale getirilmiş yamaçlara ekiliyor.]
>
> Daha sonra bir sonraki tarlaya geçiyor, orayı ekiyor ve kabilenin bütün tarlalarını bitirene kadar böyle devam ediyorlar. Eğer ekilmesi gereken bir tarla kalırsa, o zaman ilk başladıkları yerden (aynı tarlada) tekrar başlıyor ve iş bitene kadar çalışıyorlar. Bu kural sayesinde, her türlü işi yapıyorlar ve birinin diğerinden daha az veya daha fazla iş yaptığı gibi kıskançlıklar etkili bir şekilde engellenmiş oluyordu. (Seaver, 1880: 69-71; ayrıca bkz. Parker, 1910 ve Quain'de Cornplanter'a ait dipnot, 1961: 250)

Loskiel (1794: Bölüm 1: 16) kadınların harcadıkları emeğin altını çiziyor ve ekliyor: "Açlık ve arzu dışında hiçbir şey erkekleri uyuşuk hâllerinden çıkarıp hareketlendiremez." Parker (1910) ise kadınların işinin zor olmadığı hakkında Mary Jemison ile aynı fikirde.

Iroguois'lardaki ekonomik örgütlenme biçimi, cinsiyetlerin ayrılmasını teşvik ettiği için dikkat çekici (ve kesinlikle emsalsiz değil).[7] Erkekler çoğunlukla, bazen tek bir seferde yıllarca av partilerinde oluyorlardı. Eşleri veya sırf bu iş için görevlendirilmiş geçici kadınları ara sıra onlarla ava gelse de, avın eril bir uğraş olduğu düşünülüyordu. Erkekler ve kadınlar yemekleri bile ayrı yiyorlardı. Morgan'ın şöyle bir yorum yapmasına şaşmamalı:

> Yerlilerin alışkanlıkları ve yaşam biçimleri insanları sosyal açıdan iki büyük sınıfa ayırıyordu: erkekler ve kadınlar. Erkekler başka erkeklerle sohbet eder, eğlenmeye ve iş yapmaya erkek erkeğe giderlerdi. Aynı şekilde kadınlar da kendi cinsiyetlerin-

[7] Cinsiyet ayrımı kabilenin çocuk yetiştirme yöntemlerinde de görülüyordu. Morgan'a göre (a.g.y.: 325), "Bebek ve çocuklar sadece annelerin bakımına ve şefkatine bırakılıyordu." Bu yetişme tarzı kız çocuğuna güven sağlamış olmalı, ancak erkek çocuğu için sorunlu olmuş olabilir.

> den insanlarla yoldaşlık ediyorlardı. İki cinsiyet arasında bizim toplumumuzun tanımladığı şekilde bir sosyalleşme çok az oluyordu. (1962: 323)

Üretim faktörleri. Tarımsal üretimde, doğal kaynak toprak, tohum hammadde, tarım aletleri de araçlardır. Iroquois'lar arasında bu üretim faktörlerinin -toprak, tohum ve aletlerin- mülkiyeti hakkında yorum yapmak elimizdeki verilerle zor. Goldenweiser (1912: 469) şu bilgiyi paylaşıyor: "Eski zamanlarda kocanın sahip olduğunu iddia edebileceği şeyler sadece kendi silah, araç ve kıyafetleriydi. Eşi ise evdeki objelere, evin kendisine ve toprağa sahipti."

Toprağın kime ait olduğu tam olarak açık değil. Köylerin yeri genelde çevredeki toprağın verimliliğiyle belirlendiği için tarlaların önemli olduğunu anlayabiliriz. Randle'ın da dikkat çektiği gibi, insanlar bir alandaki çoğu hayvan avlandığı zaman değil, toprak verimliliğini kaybettiği zaman köylerini başka bir alana taşıyorlardı. Beyaz savaşçıların yaptığı talanı anlatan çeşitli yazılar mısır tarlalarının ne kadar geniş olduğu hakkında fikir veriyor. Stites'in bahsettiği böyle bir akında, dört Iroquois köyünü talan etme işi Fransız güçlerinin yaklaşık bir haftasını almış.

Morgan (1965), toprağın ortak mülkiyet olduğunu ve bireysel mülkiyet kavramının bilinmediğinin altını çizmişti. Snyderman (1951) ise toprağın şu an yaşayan nesil ile birlikte gelecek nesillere ait olduğu inancından bahseder. Buna rağmen Randle, toprağın çoğunlukla kadınların adına kaydedildiğini öne sürüyor. Hewitt, kadınların toprağı, köy yerlerini ve mezarlara sahip olduğunu belirtiyor. Kadınların ismini taşıyan bir mülkiyet tarzı olduğu, 1791 Konseyi'nde kadınlar adına konuşan Red Jacket'ın şu sözlerinden anlaşılabilir: "Biz kadınların ne söyleceğini duymalı ve dinlemelisiniz, (...) çünkü biz toprağın sahibiyiz ve toprak bize ait" (Synderman, 1951: 20). Kısacası, Iroquois'larda toprak ortak topluluğa ait ama kadınların elinde.

Üretilen yiyecekler. Çeşit çeşit mısır türleri üretiliyordu. Frank Speck (1945), muhtelif şekillerde hazırlanan on beş ila on yedi çeşit olduğunu tahmin ediyor. Murdock (1934) ise elli rakamını telaffuz ediyor. Mısırın kabuğu, püskülü, koçanı ve yaprakları bile çeşitli faydalı nesneler yapmak için kullanılırdı (Parker, 1910). Speck'in tahminiyle altmış çeşidiyle fasülye ve sekiz çeşidiyle kabak da yaygın olan ürünlerdi. Bu ürünlerin üçü de kadınlar tarafından sağlanıyor ve Iroguois'lar tarafından el üstünde tutuluyordu. Yemekler en büyük tapınaklarında "Üç Kız Kardeş", "Hayatımız" ve "Destekçilerimiz" olarak temsil ediliyordu (Morgan, 1962).

Bu hammaddelere ek olarak akçaağacı şekeri, kabuksuz meyveler, sert kabuklu yemişler, kökler, mantarlar ve yapraklar gibi kadınların topladığı yiyecekler ile kavun gibi toprakta yetiştirilen meyveler de yeniyordu. Schoolcraft (1847) elmadan "Iroguois muzu" diye bahseder. Bu meyve Hollandalılar ve Fransızlar tarafından yöreye getirilen meyvelerden yalnızca biriydi. Parker'a göre (1910: 94), Bağımsızlık Savaşı sırasında "saldırgan Iroguois'lara karşı yaptığı o ünlü akında General Sullivan 1500 ağaçtan oluşan bir bahçeyi yerle bir etti." Yani kabiledeki kadınlar destek hizmetlerini etkileyici şekilde yerine getiriyorlardı. Iroguois'ların öğünleri çeşitli ve besleyici gıdalardan oluşuyordu. Iroguois'ların beslenme biçiminin, yerlilerle temas olmadan önce Avrupalıların tipik besin düzenlerinden çok daha üstün olduğunu öne süren Morgan'la (1962) hemfikir olmamak zor.

Yiyeceğin hazırlanması ve dağıtılması. Iroguois'lar arasında geleneksel olan eli açık misafirperverlik muhtemelen yiyecek dağıtımının da en dikkat çekici özelliklerinden biriydi. Misafirperverlik kuralını sürekli kılan ve protokolünü düzenleyen kişi, on dokuzuncu yüzyıl başlarında yaşamış kahin Handsome Lake'ti (Parker, 1913). Misafirperverlik bütün yabancılara uygulanıyor ve yabancıya gezisi hakkında soru sorulmadan yemek verilmesi

gerekiyordu (Lafitau, 1724). Misafirperverlik kimsenin hiçbir zaman aç kalmayacağı şekilde köyün diğer üyelerini de içeriyordu (Parker, 1910). Morgan'ın (1962: 329) bu konudaki şu yorumu oldukça ilginç: "[Misafirperverlik] başlıca endüstriye, dolayısıyla yerli kadınların doğal iyilikseverliğine dayanıyor." Bu cümle hanedeki misafirperverliğin erkeklerle değil, kadınlarla ilişkilendirilen bir değer olduğunu gösteriyor. Dahası, misafirperverliği tetikleyen eli açıklık özelliği de kendi içinde çok değerliydi (Fenton, 1957).

Av etinin nasıl paylaşıldığı konusunda birbiriyle çelişen veriler mevcut. Beauchamp etin avcının karısına verildiğini söylüyor. Carr ise avcının kaynanasına verildiğini öne sürüyor. Lafitau, avcının asıl karısının avda tayin edilen geçici karısından öncelikli olduğundan bahsediyor (Iroquois'lar tek eşli değillerdi.) Av gezileri çoğunlukla bir yılı buluyordu ve eğer avcının eşi gitmek istemezse o zaman onun yerine başka bir kadın geçici eş olarak avcıyla gidebilirdi.

Stites, *Jesuit Relation* dergisinden alıntı yaparak, kadınların kışın başlıca görevlerinden birinin ormana giderek kocalarının avladığı geyikleri eve taşımak olduğundan bahseder. Ancak derginin başka bir sayısından alıntı yaparak kadınların bazen etten hiçbir pay alamadıklarını söyler.[8] Morgan'ın (1965) alıntıladığı Wright'ın anlatısına göre ise avcı, eti, karısının hanesine veriyor gibi duruyor. Morgan da (a.g.y.: 127) benzer bir ifade kullanıyor ve muhtemelen bu açıklama en doğru olanı.

Dolayısıyla, kabilede yiyeceğin, hatta erkekler tarafından elde edilen yiyeceğin bile dağıtımı kadın liderlerin idaresinde.

---

[8] Bu tutarsızlık *Jesuit Relations* dergisini kullanmanın zorluklarını ortaya koyuyor. Dergi, çok geniş bir zaman dilimini içeriyor ve olayları tasvir etmek yerine hikâyeler sunuyor. Birden fazla yazarın çalışması olan bu dergide yazarların amacı orada gördükleri gelenekleri betimlemek değil, kendi misyonerlik faaliyetlerini anlatmaktı.

Misafirleri ağırlama işini yerine getiren kadın liderler kabiledeki her üyenin ve ziyaretçilerin yiyeceklerden bir pay almasını sağlıyorlardı.

Yiyeceği hazırlama işi de kadın liderlerin kontrolündeydi. Morgan'ın da (1962: 327) gözlemlediği gibi, "yerliler hiçbir zaman yiyecek istemedikleri için, açlığın giderilmesinden kadınlar sorumluydu." Hiçbir yazar, bu görevi yerine getirirken kadın liderlerin uymak zorunda oldukları kurallardan bahsetmiyor.

Iroguois'lar günde bir kere, sabah yemek yiyorlardı. Lafitau (1724: III: 79-80) bu yemeği tasvir eder. Morgan'ın (1965: 65) daha sonra yaptığı açıklama ise şöyle:

> Her hane, ev işlerini yöneten bir kadın liderin denetimi altındaydı. Günlük yemek birkaç farklı ocakta piştikten sonra kadın lider çağrılırdı, ailelerin ihtiyacına göre yemeğin dağıtımını yapmak onun göreviydi. Geri kalan yemek kadın lider tekrar isteyene kadar birisinin gözetimine bırakılıyordu. (...) Bu durum ev ekonomisinin gelişigüzel yapılmadığını ve kadının ev idaresindeki rolünü gösteriyor.

Kadın liderlerin yemeğin hazırlanıp paylaştırılmasını üstlendiği tek alan ev değildi. Erkeklerin yaptığı faaliyetler, yani av, savaşa gitme ve Konsey için levazım sağlanırken bunları bir derece kontrol etme yetisine sahiplerdi. Dolayısıyla Randle (1951:172) şöyle yazmıştır: "Kadınların kuru mısır erzakları ve savaşçıların ihtiyacı olan çarıkları vermeyerek onaylamadıkları bir savaşa gitme eylemini aksatabileceği, hatta fiilen engelleyebileceği söyleniyor."

Stites da (1905: 78) benzer bir iddiada bulunur: "Kadınlar aynı zamanda işlenmiş toprak ve ürünler üzerinde kontrol sahibiydi ve savaşçılara ancak askerî hizmetlerinin karşılığı olarak destek veriyorlardı." Kadın liderlerin av ve savaş yolunda kullanılan temel gıdalar üzerinde uyguladığı tekel, ne denli etkili bir kontrol gücüne sahip olduklarını gösteriyor. Morgan'a göre (1962), bu yiyecekler savaşçılar dans ederlerken hazırlanıyordu.

Morgan kurumuş mısır ve akçaağaçtan yapılan şurubun tarifini veriyor (ayrıca bkz. Bartram, 1895: 340) ve şöyle bir sonuca ulaşıyor: "Savaşçı uzun ve tehlikeli bir yolculuğa yetecek kadar erzağı ayı derisinden yapılmış kesesinde hiç zorlanmadan taşıyabilirdi" (Morgan, 1962: 340). Daha sonra da şunu belirtiyor: "Avcı bunu [aynı tarifi] kesesinde taşımış ve günler boyunca bu tarifle geçinmiş" (a.g.y.: 373).

Loskiel de bu erzakların öneminden bahseder ve düşmanın dikkatini çekmesin diye savaş yolunda avcılık yapmanın imkânsız olduğunu belirtir. Ayrıca kadın liderlerin Konsey'e sağladığı yiyeceğin ne kadar önemli olduğunu anlatır: "Yemek yemek ve tartışmak ardarda yapılan işler olduğundan, Konsey evinde erzaklar her zaman bol olmalı" (1794: Bölüm 1: 134; ayrıca bkz. Bartram, 1895: 58-63).

Iroquois kadınları bol olan yiyecek stoklarını geleneksel yöntemlerle korumakla yükümlüydüler. Mısır, et, balık, yemiş, kabak ve hatta yağı bile muhafaza ediyorlardı. Bunların bazılarını özel olarak kazılmış çukurlarda, bazılarını ise *longhouse*'da saklıyorlardı. Ambardaki yiyecek kabilenin başlıca zenginlik göstergelerinden biriydi. Stites (1905: 72) şöyle bir iddiada bulunur: "Artı değeri kontrol eden ve sahip olan sınıfı temsil eden kadınlardı." Hewitt de para, kuş tüyü türleri, hayvan postu ve çeşitli yiyeceklerden oluşan, kabileye ait kamusal bir hazineden bahsediyor. Hazinenin parçaları kadın liderler tarafından titizlikle korunuyordu.

Kısaca, Iroquois'lar arasında yiyeceğin kabile içinde dağıtılması kadın liderlerin sorumluluğundaydı. Aynı zamanda, hanedeki yiyecekleri ve erkeklerin başlıca faaliyetlerini mümkün kılan erzakları da kontrol ediyorlardı. Bazı yazarlar kadın liderlerin kabilenin (çoğu depolanmış yiyecek olan) varlığını da kontrol ettiğini öne sürmüşlerdir.

Özet

İşlenen toprak, alet edevatlar ve tohumlar üzerinde hakka sahip oldukları için Iroguois kadınları tarımsal üretimi kontrol ediyorlardı. Bolca ürün sağlayan bu tarımsal faaliyetler seçilmiş kadınların liderliği altında yapılıyordu. En önemlisi, Iroguois kadınları erkekler tarafından sağlanan yiyecekler de dahil, bütün yiyecekleri dağıtma ve kullanıma hazırlama hakkına sahiplerdi. Depodaki yiyecekler kabilenin başlıca varlıklarından olduğu için, bu konum özellikle önemliydi. Kabilenin ekonomik örgütlenmesi üzerindeki kontrolleri aracılığıyla, Iroguois kadın liderler Konsey'in toplantıları, savaş törenleri, dinî festivaller ve hanenin günlük yemekleri için yiyecek sağlayabilir veya yiyeceği kısıtlayabilirdi. Bu ekonomik olgular, kadın liderlerin Yaşlılar Konseyi'ne istediklerini aday gösterme ve Konsey'in kararlarını etkileme gücünde kurumsallaşmışlardı. Savaşın gidişatı ve anlaşma imzalanması konusunda söz sahibiydiler. Din görevlilerini seçiyorlar ve bu görevde yer alabiliyordı. *Longhouse*'daki yaşantıyı kontrol ediyorlardı.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Iroguois kadınlarının politika, din ve ev yaşamındaki olağandışı rolleri bir kenara atılamaz. Kadınların konumu, Iroguois'lardaki akrabalık yapılarıyla açıklanamaz ve kadının geçime ne kadar katkısı olduğuyla ölçülemez. Iroguois kadınlarının güçlü konumları, kabilelerinin ekonomik örgütlenmesi üzerinde sahip oldukları kontrolün bir sonucuydu.

FRANSA'NIN GÜNEYİNDE ERKEKLER VE KADINLAR: KAMUSAL VE ÖZEL ALANLAR*

Rayna R. Reiter

Colpied, Haute Provans bölgesinde, Güney Fransa Alpleri'nin eteklerine yerleşmiş bir köy. Marseilles'in kuzey ve doğusundan arabayla sadece iki saat uzaklıkta olmasına rağmen çok daha uzakmış gibi geliyor. Akdeniz'in bu iç bölgesinde insanlar küçük köylerde yaşıyorlar. Colpied'in nüfusu 185 ve bu sayı o bölge için oldukça tipik. Ayrıca, tarlalarla çevrili köylerde yaşıyorlar. Her köy birbirinden ayrı ve soyutlanmış olsa da bu soyutlanmışlık aslında yanıltıcı. Etraftaki köyler engebeli tepeler ve vadilerin arkasında kalıyor ama aslında hiçbir zaman birbirlerinden çok uzak değiller. Sarmal yollarda beş ila on kilometre sonra karşılaşılabilecek komşu bir topluluk her zaman mevcut.

---

* Bu makalenin temel aldığı alan araştırmasını Randy Reiter ile birlikte yaptım. Araştırma, University of Michigan'ın Akdeniz'de Sosyal Ağların İncelenmesi Projesi ile Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsü (National Institute of Mental Health) doktora öncesi bursu tarafından desteklendi. Her iki kuruma da teşekkür borçluyum. Makalenin hazırlanmasında birçok arkadaşım yardımcı oldu. Özellikle Anton Blok, Susan Harding, Roger McConochie, Randy Reiter ve Gayle Rubin'e fikirleri ve verdikleri destek için minnettarım. Kathleen Gough ve Susan Lowes de yararlı eleştirilerde bulundular.

Tarlalardan yürüyerek geçildiğinde bu mesafe daha da kısalıyor.

Colpied'de alan araştırması yapmaya başladığımda köydeki erkeklerle iletişime geçmenin ne kadar kolay olduğunu fark edip şaşırmıştım. Genellikle ya kahvehanelerde oturuyor ya meydanda *boules*[1] oynuyorlar ya da gün boyunca düzenli aralıklarla belediye başkanının ofisinin çevresinde geziniyorlardı. Başlangıçta kadınlarla tanışmakta daha fazla zorlandım. Kamusal alanlarda pek görünmüyor, çoğunlukla evlerinden çıkmıyorlardı. Köyde yaşadığım süre boyunca, karşı cinsten bireylerin hayatlarının ne kadar farklı olduğunu tekrar tekrar fark ettim. Biri kamusal diğeri özel olan iki farklı alanda ikamet ediyorlardı.[2] Erkekler kamusal alanlarda kimi görürlerse onunla konuşup arkadaşlık ederken, kadınlar aileleriyle ve akraba ağlarıyla daha ilgiliydi. Kadın akrabalar birbirlerini ziyaret ediyor, beraber iş yapıyor, ancak hısımları dışında pek bir kimseyle kaynaşmıyorlardı. Kadınlarla beraber çalışmak için benim de özel alanda nasıl yaşanacağını öğrenmem gerekti.

Sosyalliğin özel ve kamusal biçimleri kadın ve erkeklerin çok farklı hayatlar sürdükleri hakkında ipucu veriyordu. Kadınlar kendilerine ait olarak tanımlanmış ve onlara çeşitli gayriresmî ayrıcalıklar bahşeden bir alanda, yani kendi hanelerinde çalışarak ve yaşayarak zaman geçiriyorlar. Hane, daha kamusal ve erkeklerin ekonomi, politika veya kilise bağlamında faaliyetlerde baskın olduğu alanlardan çok farklıdır. "Resmî" iktidar, erkeklerin sahiplendiği bu daha resmî ve kamusal alanlarda elde ediliyor olsa da, kadınlar evdeki alanların daha önemli ve

---

[1] *Boules* Provans'lı erkeklerin en sevdikleri meşgalelerden biri. İtalya'daki bocci'ye benzeyen ve çimde oynanan bovling gibi bir oyun.

[2] Bu makale boyunca "farklı" ve "ayrı" kelimeleri köydeki kadınların ve benim öznel algımıza dayanıyor. Erkek ve kadınların yaşamları tabii ki çok daha bütüncül bir şekilde işliyor.

laha geliştirici olduğunu düşünüyorlar. Erkekler kadınların işerinin önemini reddediyor ve köy yaşantısında kendilerini ıâkim grup olarak görüyorlar. Günlük yaşantıda hangi alanın laha değerli olduğu konuşunda bir uyuşmazlık var. Kamusal ve özel alanlar birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen aslında eşit mi? Yoksa aralarında bir güç farkı var mı? Colpied'de yaşarken kendime sürekli sorduğum bir soruydu bu.

Bir antropolog olarak önce kadınların hayatında akrabalık ilişkilerinin bu kadar önemli olmasına şaşırdım. Böylece akrabalığın kompleks (devletli) toplumlarda nasıl bir işlevi olduğu alan araştırmamın merkezî bir sorusu hâline geldi. Antropolojik literatürden devlet öncesi toplumlarda soyun rolünü öğreniriz. Grup ve kabile hâlinde yaşayan insanlar bütün sosyal ilişkilerini -politika, ekonomi, törenler- soy bağlılıkları üzerinden yaşarlar. Buna karşın, devlet çerçevesinde örgütlenmiş toplumlarda, farklılaşmış, ekonomi ve yönetim alanlarına dayanan çeşitli sosyal ilişki biçimleri mevcuttur. Fransız toplumu da resmî olarak aile ve soy çerçevesinde yapılanmaz. Toplumdaki güçleri bahşeden ve düzenleyen, hükümet ve kilise gibi kompleks kurumlar vardır. Akrabalık da Fransız toplumunu oluşturan bu diğer kurumlar arasında yerini alır.

Ancak köydeki kadınlar için, daha kamusal olan kurumlar ikincil kalmaktadır; onların yaşam biçimi akrabalıktır. Kompleks toplumlarda akrabalık alanında kadınların üstlendiği rollerin temelleri ve sonuçlarını araştırmak bu nedenle zorunlu olmuştur. Biri özel ve akrabalığa dayalı, diğeri kamusal faaliyete yönelik birbirinden farklı iki cinsiyet alanının olması devletli toplumun ürünü müdür? Eğer öyleyse, her iki alana bahşedilen statü ve iktidar arasında fark var mıdır? Bunlar gibi inceleme gerektiren çeşitli sorular mevcut.

Bu makalenin amacı da bu soruların izini sürmektir. İlk bölümde, Colpied'deki cinsel ayrım ve bunun bazı sonuçlarını tartışıyorum. İkinci bölümde, genel olarak devletli toplumlarda bu

tür farklı alanların olması hakkında bazı hipotezler sunuyorum. Küçük bir Fransız köyündeki gündelik hayattan, devletli toplumlarda cinsel rollerin nasıl işlediğini açıklayan bir teoriye atlamak çok büyük bir adım gibi gözükse de, bence yapılması gereken bir hareket. Çünkü konuyu ancak bu iki düzeyde de inceleyerek bizim toplumumuz gibi toplumlarda kadınların rolleri üzerine daha genel sorular sorabiliriz.

I

Colpied'de alanların cinsiyete göre ayrıldığını ilk olarak coğrafi bir ayrım sebebiyle keşfettim. Kırsalda yaşayan insanları diğer köydeki, kasabalardaki ve şehirlerdeki insanlara bağlayan ilişkiler hakkında sorular sormaya başladım. İnsanların seyahat ettiği ve sosyal bağlarının olduğu bölgelerin krokisini çıkarmaya çalıştım. Erkekler için çeşitli bölgesel ağlar olduğunu keşfederken, kadınlarda çok farklı bir oluşumla karşılaştım. Kadınlar erkekler gibi seyahat etmiyor ve arkadaşlık ilişkileri kurmuyorlardı. Onlar için hayat köyle sınırlıydı.

Erkekler geleneksel pazar günü olan cumartesi gününü sık sık kantonun başkentinde, on kilometre uzakta olan küçük bir kasabada geçiriyorlar. Bölgedeki en büyük iki şehir olan Manosque ve Digne'e arada sırada seyahat ediyor ve hatta bazen yıllık tarım fuarı için Marseilles'e gidebiliyorlar. Bir saatlik uzaklıktaki kasabalardan kendilerine çeşitli araç ve gereçler satın alıyor ve buralardaki kooperatiflere üye oldukları için bu tarım kasabalarını sık sık ziyaret ediyorlar. Bütün bu yerlerde, bazıları iş yaparken tanıştıkları kişiler, yani yıllardır ilişki içerisinde oldukları kooperatif çalışanları, -traktör satıcıları, bankacılar ve noterler- bazılar ise meslektaş kategorisine giren başka erkeklerle tanışıyorlar. Hepsinin ismini belki bilmiyor olsalar da, bunlar uzaktan tanıdıkları adamlar, elsıkıştıkları ve pazar kurulduğunda beraber birşeyler içtikleri kişiler. Meslektaşlık genel bir

sendikacılık anlayışına dayalı. Bölgedeki erkekler tarım birlikleri ve sendikalara veya sosyal ve politik gruplara çok nadir katılsa da, meslektaş olarak tanımladıkları diğer çiftçilerle genel olarak özdeşleşiyorlar. Diğer mesleklerde çalışan erkekler için de aynı şey geçerli. Erkekler kendi mesleklerinden olan insanlarla, yani bankacılar diğer bankacılarla, tüccarlar diğer tüccarlarla, taş işçileri diğer taşçılarla bir meslektaşlık hissi paylaşıyorlar.

Ancak kadınlar kendilerine seyahatleri hakkında sorular sorulduğunda pek kimseyi tanımadıklarını söylüyorlar. Çok genç kadınlar istisna oluştursa da, araba kullanan ve bu nedenle istedikleri sıklıkta seyahat edenler hep erkekler. Kadınlar alışverişlerini ya köyde yapıyor ya da alışveriş işini kocalarına, komşularına veya yerel otobüsün şoförüne yüklüyorlar. Kadınlar pazar için kantonun başkentine gittiklerinde bir arada kalıyorlar. Başka yerlerden gelmiş meslektaşlarıyla ahbaplık eden kocaları ve erkek çocuklarının aksine kadınlar sadece birbirleriyle konuşuyorlar. Kadınların kendilerini algılama şekli onları meslektaş ilişkisi geliştirmeye itmiyor. Diğer köylerdeki kadınlar da kendileri gibi yaşıyor olsa da, insanlarla tanışıp ilişki geliştirmiyorlar. Erkeklerin aksine kadınlar kendilerini yaptıkları iş aracılığıyla birbirine bağlanan sosyal ve ekonomik aracılar olarak görmüyorlar. Başkalarıyla bağlantılarını sadece aile birimi üzerinden tanımlıyorlar. Eğer akrabalık veya evlilik yoluyla bir bağı yoksa, Colpied'den bir kadının başka kasabadan bir kadınla etkileşime girmek için pek bir nedeni olmuyor.

Büyük şehirlere seyahatleri hakkında kendilerine soru sorulduğunda kadınlar erkeklerden farklı cevaplar veriyorlar. Bazı kadınlar sadece tıbbi yardıma ihtiyacı olduklarında şehre iniyorlar. Kantonun başkentinde ebe, diş doktoru ve göz doktoru bulunuyor ancak daha ciddi bir hastalık için şehre gidilmesi gerekiyor. Kadınlar akrabaları olduğu için de şehri ziyaret edebiliyorlar. Şehirdeki kamusal kaynakları kullanmak yerine ailelerini ziyarete gidiyorlar. Kadınlar aslında akrabalık ilişkilerini kul-

lanarak köylerini terk etmeden kamusal kaynakları kullanabiliyorlar. Çoğu kadının çocukları ya Manosque'ta sekreter okuluna gidiyor ya Marseilles'de elektrikçilik eğitimi görüyor ya da Digne'de çalışıyor. Çocukları, kız kardeşleri veya yeğenleri istedikleri her şeyi, ürün ve bilgi olarak onlara getirdiği için kadınlar şehre inmelerine gerek olmadığını düşünüyorlar. İnsanların kullandığı şekliyle tanımlanan bölge kavramı, cinsiyet farkıyla belirleniyor: erkeklerin arabaları ve meslektaşları olurken kadınların aileleri var.

Köyde ve köyün dışında insanların alanları kullanmasında cinsiyete dayalı bir coğrafya hâkim. Akdeniz havzası boyunca sık sık kamusal ve özel alan arasında bir ayrım yapılıyor.[3] Köy meydanı, kahvehaneler ve belediye gibi kamusal alanlar erkeklerin nüfuz alanındayken, evler ve evleri mahallelere bağlayan arka sokaklar kadınlara ait alanlar. Normalde kamusal alana ait iki mekân kadınların nüfuz alanına giriyor. Biri, kendisine saygısı olan hiçbir erkeğin uğramadığı kilise (erkekler bu konuda şöyle diyor: "Kilise kadınlar için, ama bizim de pazar sabahları kendi ibadet yerimiz var: kahvehane"). Köydeki rahipten Papa'ya kadar kiliseyi yöneten kişilerin hepsinin erkek olmasına rağmen kiliseyi kullananların sadece kadın olması ilginçtir. Köydeki üç dükkân (bakkal, fırın ve kasap da) kadınların alanına giriyor. Bu dükkânları kadınların ziyaret ediyor olmasının nedeni, hanedeki kişilerin bakım ve beslenmesinden sorumlu olmaları olabilir. Bu dükkânlardan ikisi (kadınların alanı olan) mahallenin arka sokaklarında, fırın da ana meydanda bulunan (ve yine kadınların alanına giren) kiliseyi yöneten papazın eski evinde. Kadınlar genellikle erkekler meydanda toplaşmadıkları zamanlarda meydanı geçerek ekmek almaya gidiyorlar. O zaman bile meydanın kenarlarından dolaşma ve başları aşağıda

[3] Akdeniz'deki özel ve kamusal alanlar üzerine yapılmış bir tartışma için bkz. Sweet, 1967 ve Wolf, 1969.

ürüme eğiliminde oluyorlar. Erkekler ise meydanda dolaşıyor, ruplar hâlinde oturuyor, kahvehanenin veya belediye başkanının ofisi önünde aylaklık ediyorlar. Benzer şekilde, erkekler le kadınların alanlarına girmekten kaçınıyorlar. Dükkândan bir eye ihtiyaçları olduğunda çocukları gönderiyor, arka sokaklarla kadınların oturup konuştuğu yerlerden geçerken hızlıca yüüyorlar. Kendi ekmeklerini almak zorunda olan erkekler genellikle fırının dışında kendi gibi insanların gelmesini bekleyerek, dükkâna onlarla beraber giriyorlar. Girerken de şakalar yapılıyor: "Hadi saldıralım" diyorlar. Kadınlar ise "Gelin gelin, artık bitiniz kanlandı" diyerek onlarla dalga geçiyor. İki cinsiyet için de karşı cinsten bireylerin bulunduğu alanlardan kaçınmak çok yaygın bir uygulama. Mümkün olduğunda, sınırları kendileri aşmak istemeyen ebeveynler çocuklarını gönderiyorlar. Yani anne yemeği hazırladığında babayı kahvehaneden çağırmaya erkek çocuk gidiyor.

Köyde günlerce gözlem yapıldığında düzenli bir kareografi olduğu görülebilir: erkekler ve kadınlar farklı alanları farklı şekillerde kullanmakla kalmıyor, aynı zamanda farklı zamanlarda kullanıyorlar. Erkekler tarlalara sabah erkenden gidiyor, işten sonra da zaman geçirmek için meydanda veya kahvehanelerde toplanıyorlar. Bazen akşamları da bir araya geliyorlar. Kadınlar ise bu saatlerde evde, gözden uzakta yemek pişiriyor. Ama erkekler tarlalara gidip köyü boşalttıklarında, kadınlar yavaş yavaş alışverişlerini yapmak için evden çıkıyorlar. Artık köy, kadınların elinde. Öğleden sonra, erkekler işten döndüğünde kadınlar havaya bağlı olarak evlerinin dışındaki banklarda ve evin içinde oturup grup hâlinde dedikodu yapıyorlar.

Cinsiyete dayalı sınırları korumak için sık sık kullanılan bir yöntem şaka yapmak. Kahvehaneye giren bir kadın bakışlarla karşılaşacak ve kadınlarla erkekleri ayıran sınırı ihlal ettiği için şaka konusu olacaktır. *Boules* oyununu izlemek, belediye başkanının ofisine daha önceden belirlenmiş bir iş için değil de öy-

lesine girmek de şakaya neden olacaktır. Kadınların oluşturduğu dedikodu gruplarının önünden geçen erkekler de gülüşmeler duyacaktır. Herkesin kendi alanını bu kadar benimsemiş olması kamusalın özel alandan ayrılmasına dayalı. Erkeklerin kadınlardan daha geniş bir alanı olduğunun altını çizmek gerek. Kadınların dedikodu sırasında yaptığı şakalara rağmen erkekler onların bulunduğu yerlere girebiliyorlar. Kadınların ise köydeki veya köyün dışındaki kamusal alanlara nadiren erişimi oluyor.

Kadınların bu alan hâkimiyetine verdikleri tepki, onu tersine çevirmektir. Kamusal alanda rol yapıldığını iddia ediyorlar. Erkekleri kasılarak yürüyen ve oldukça saçma yer ve rollere kendini kaptıran çocuklar olarak algılıyorlar. Erkeklerin rollerini kadınların ailedeki rollerinden daha değersiz buluyor, eril alanların kendi alanlarından daha aşağıda olduğunu bile düşünüyorlar. Örneğin, bir yaşlı kadın bana "Yukarıda meydanda hava çok rüzgârlı ve soğuk, benim [15 metre uzaktaki] evimin önü kadar rahat değil" dedi, komşuları da onu içtenlikle destekledi. Bir yabancı olarak ben toplumdaki güç ve prestijin erkekler tarafından belirlendiğinden, erkekler ve onların yaptıkları roller ve işlevlere bahşedildiğinden haberdardım. Köyün ötesinde ise, pazar, kooperatif, okul ve kilise gibi güçlü kurumları kontrol eden hiyerarşiler de erkek egemen yapıya sahip. Köyde bu kurumların yerel temsilcileri hep erkeklerdir. Erkekler, bir kadının belediye başkanı veya danışman olması fikri veya kadınların kahvehanedeki sosyal hayata katılması fikriyle dalga geçmektedirler. Ama kadınlar iktidar kavramının bu şekilde tanımlanmasını kabul etmiyorlar. Kadınlara yasak görülen alanlar ve roller kadınlar tarafından önemsiz arz ediliyor. Kadınlar kamusal alanın özel alandan daha güçlü veya dayatmacı olduğunu düşünmüyor.

Hem kadınlara hem de erkeklere ait alanların belirgin toplumsal örgütlenme yapıları var. Her ikisinde de, insanlar kendilerini yaşa göre düzenlenmiş ve hiyerarşik olan gruplara ayırı-

'orlar. Kelimenin tam anlamıyla güçlü bir *classe* (sınıf) anlayışı 'ar. Yani aynı sene doğanlar ilk kilise aynini beraber yapıyorlar, erkekler ise aynı anda askerlik yapıyorlar. Üç yaş grubu mevcut: yaşlılar, orta yaşlı yetişkinler ve gençler. Akrabalık ve mahalle ilişkileri farklı nesillerden kadınları birbirine bağladığı için kadınlarda bu yaş grupları erkeklerde olduğundan daha az göze çarpıyor.

Her gün *boules* alanını, kahvehaneyi ziyaret eden ve iskambil oynayan erkekler bu faaliyetlerinde kendilerini sınıf, yani yaş gruplarına göre tanımlıyorlar. İlk grup, köyün yaşlıları, toprağın mülkiyeti ve işlenmesiyle ilgili geleneksel değerleri temsil eden çiftçiler, yörenin lehçesini konuşanlar, hikâye anlatıcıları, kendilerini tam tamına Provans'lı olarak gören kişileri içeriyor. Aralarında belediye başkanı ve emekli veya yarı emekli zengin çiftçilerle birlikle daha yoksul yaşlı erkekler de var. Bir yaş grubu olarak dayanışmaları, gerontokrasinin artık geçerli olmamasından kaynaklanıyor.[4]

Toplumsal hiyerarşide bir sonraki sırada olan grup (bireyin evlendiği yaşa ve desteklemesi gereken bir ailesi olup olmadığına bağlı olarak) otuz ve elli yaş arasındaki daha genç erkeklerden oluşuyor. Bu grup, kahvehanedeki yaşama ve oyunlara daha az katılma eğilimi gösteriyor. Zamanlarının çoğunu erkeklerin çalışma alanı olan tarlalarda harcıyor, kendi aralarında birbirine bağlı bir toplumsal birim oluşturarak araç, iş ve bilgi değişimi yapıyorlar. Arkadaşlık ediyor, ava gidiyor, birbirlerinin evine içmeye gidiyorlar. Bu grup (en azından erkekler ara-

[4] "Gerontokrasi" kelimesi dikkatli kullanılmalı: toprağın varlık ve başarının ölçüsü olduğu, mirasın bölündüğü ve bu bölüşümün babanın hayatının sonlarına doğru veya ölümünden sonra yapıldığı bir toplumda yaşlı erkekler erkek çocukları üzerinde iktidar sahibidir. Ama son iki nesil boyunca köyde o kadar çok erkek topraktan geçinmeyi bıraktı ki yaşlıların hâlâ bir gerontokrasi oluşturduğunu söylemek yanlış olur.

sında) köyün ekonomik belkemiğini oluşturuyor. Bu, aynı zamanda araba kullanan ve araba sahibi olan, en geniş alanda seyahat eden gruptur.

Üçüncü bir grup evlenmemiş erkeklerden oluşuyor: ergenler, yirmilerinde genç adamlar ve bazen de toplumsal olarak erkek çocuk kabul edilen daha yaşlı bekâr erkekler. Bu grup kahveye gittiğinde kendi oyunlarını oynuyor, bazen gerektiğinde de yaşlıların oyunlarına katılıyor. Normalde tarımdan yavaş yavaş emekli olduktan sonra hayatlarının son evrelerinde nasıl yaşayacaklarsa ona hazırlık yapıyor gibiler. Ancak bu erkeklerin çoğu, yetişkin yıllarını Colpied'de geçirmeyeceği için bahsettiğim rolü kimse üstlenmeyecek. Hepsi göç etmelerini gerektirecek işler için eğitim görmektedir. İki yüzden az nüfuslu bir köye hizmet etmek için gerekli olan elektrikçi, tamirci ve tesisatçı sayısı çok az. Askerliklerini yaptıktan sonra bu genç erkekler başka yerlerde iş arayacaklar.

Bu üç grup kendi içerisinde kaynaşmış halde. İnsanlar kamusal alanda birbirlerine arkadaşça davranıyor, beraber içki içiyor ve sohbet ediyorlar. En genç grup okul ve haftasonu dansları aracılığıyla kendi arasında eğleniyor. Ortadaki grup iş ilişkilerini sürdürüyor. Yaşlıları birbirine bağlayan ise, bir dizi hatıra ve hatta kullandıkları lehçedir. Her gruptaki erkek birbirine meslektaşmış gibi davranıyor.

Kadınların toplumsal örgütlenme biçimleri kamusal alanlarda pek görünür değil. Getir götür işleri yaparken birbirleriyle sohbet etmek için dursalar da asıl bir araya gelmeleri özel alanda gerçekleşiyor. Bu ilişkiler güçlü ve kalıcı. Birbirlerini evde ziyaret ediyorlar. Erkekler gibi kadınlarda da yaşa göre gruplaşma mevcut. Yaşlı dul kadınlar birbiriyle zaman geçirmekten zevk alıyor, aile sahibi kadınlar ise kendilerine yakın yaş ve statüdeki kadınlarla daha fazla arkadaşlık ediyorlar. Genç kızlar da okuldan eve kol kola dönüyorlar. Erkekler gibi kadınlar da kendi *classe*'larından bireylerle kendilerini özdeşleştiriyorlar.

Ancak bu yaş gruplaşmaları akrabalık yoluyla oluşan ilişkilere nazaran daha önemsiz görünüyor. Akrabalık ilişkileri tam anlamıyla kadınların hâkim olduğu bir alan. Nasıl köyün dışındaki irtibatları akrabalık yoluyla şekilleniyorsa, köy içindeki bağları da öyle oluşuyor. Aslında kadınlar arasındaki en güçlü bağ (ve belki de iki kişi arasında oluşan en güçlü bağ) anne-kız ilişkisidir.[5] Annesi yaşayan herhangi bir yetişkin kadın, annesiyle ya evini ya da mahallesini paylaşır. Eğer beraber yaşamıyorlarsa, birbirlerini sık sık ziyaret ediyorlar ve genç kadın annesi için sık sık alışveriş yapıyor. Eğer genç kadın çalışmak durumundaysa veya bütün aileye bakacak yeri veya geliri yoksa o zaman anne kadının bir veya daha fazla çocuğunu yetiştirebiliyor. Kız kardeşler arasında da duygusal bağlar oluşuyor, onlar da birbirlerini sık sık ziyaret ediyorlar. Yarı zamanlı işlerde çalışanlar birbirlerinin yerine bakabiliyor veya hastalık durumunda birbirleri için yemek ve temizlik yapıyorlar. Tarihsel olarak, iki kız kardeşin iki erkek kardeşle evlenmesi çok sık karşılaşılan bir durum. Sık görülen bir diğer vaka da, kadın öldüğünde dul kocanın kadının kız kardeşi veya ablasıyla evlenmesi. Kadınlar arasında kız kardeşlerin birbirine yakın olduğu veya gerektiğinde birbirinin yerini tutabileceği beklentisi mevcut. Birinci dereceden kadın kuzenler ve teyzelerle kız yeğenler arasında da güçlü bağlar var. Gün boyu yapılan ziyaretlerin çoğu bu tür akrabalar arasında gerçekleşiyor.

Ziyaret edilenler sadece akrabalar değil. Komşular da birbirini ziyaret ediyor ve *quartiers*'leri, yani mahalleleriyle özdeşleşiyorlar. Akrabalık bağları dışında kadınlar nadiren mahalleleri dışına ziyarette bulunuyorlar. Mahallenin çapı beş ile altı ev genişliğinde oluyor ve mahalle birkaç yüz metrekare alanı kaplıyor. Beni ağırlayan mahalledeki kadınların bana açıkladığı üze-

[5] İki kişi arasında oluşan diğer duygusal bağlardan daha sonra bahsedeceğim.

re, "Bu köydeki herkesi tanırız ama sadece *quartier*'deki komşularımızla samimi oluruz." Cinsel ayrıma dayalı bir coğrafya olması kadınların sadece köyün dışında ne kadar uzağa gittiğini belirlemekle kalmıyor, aynı zamanda onları köy içinde çok küçük bir alana hapsediyor. Böyle bir alanın içinde, toplantıların merkezi genellikle (onlara maddi güç değil de biraz prestij veren yaş hiyerarşisinin en üstünde bulunan) dul kadınların evi oluyor. Kadınlar kocasının yasını tutan kadını teselli etmek için sık sık ziyaret ettikleri için, ziyaretlerin dul kadınların evinde gerçekleşmesi dulluğun ilk günlerinde başlıyor. Evin içinde iş saatlerini belirleyen ve ziyaretçileri engelleyecek bir erkek olmaması ziyaretleri kolaylaştırıyor. Dulluk üzerinden sosyalleşmek işlevsel olarak erkek yaşlıların kahveye çekilmesine benzetilebilir; kadınların kocalarına ve çocuklarına bakma işinden emekli oldukları bir ana denk geliyor. Kahvehaneler gibi, dul kadınların evleri de belirli grupların düzenli olarak kullandığı ve cinsiyete dayalı bir ayrımın olduğu bir alan.

Bu kadar küçük ve dar bir sosyalleşme alanı nasıl tek bir mahallede uzun yıllar boyunca korunabiliyor? Köylülere ne zaman akrabalık bağları hakkında soru sorsam, yaşlı kadınlar bana sık sık mahallelerin evliliklerin mekânı olduğunu söylerlerdi. "Mahallede evleniyoruz" diye iddia ederdi kadınlar. Ne kadar da şaşırtıcı bir düşünce! Tabii ki bu kadar küçük bir yerde, geçtiğimiz yüzyılda köy içi evlilik bütün evliliklerin yüzde 75'ini oluşturduğunda bile, her kadın komşunun çocuğuyla evlenmiyordu. Mahallede biriyle evlenmenin ne anlama geldiğini anlamaya çalışırken iki cevap bulabildim. Birincisi, kadınlar gerçekten de komşunun oğluyla evleniyorlar. İnsanlar on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar evliliklerin çoğunlukla görücü usulüyle yapıldığını iddia ediyorlar. Kuzenler ve komşular birbirlerine çocuklarını evlendireceklerine dair söz verirlermiş. Bu açıklamanın ispatı kolay değil çünkü köyde görücü usulüyle evlenmiş çift kalmamış.

İkinci açıklama da, köylüler tarafından reddedilse de tarihsel kayıtlara göre durumu açıklıyor gibi. Resmî olarak miras bölünebiliyor: köylüler mülkün, hem toprak hem de evlerin, bütün varisler arasında bölünmesi gerektiğini ve bu bölünmede herhangi bir cinsiyet ayrımcılığı veya tercihi yapılmadığı konusunda ısrar ediyorlar. Ancak, bireysel evlerin tarihine bakıldığında, evlerin çoğunlukla kadının soyu üzerinden miras kaldığı görülüyor. Uygun olduğunda, kız çocuklar evler ve bazı tarlaları, erkek çocuklar ise daha büyük çapta tarım alanlarını devralıyorlar. Toprağın erkeklere, evin de kadınlara geçmesini sağlayan bu yapı tarihsel olarak bölgede başka örnekler de oluşturuyor. Orta Çağ'da, Provans'ın feodal alanlarında, bölünebilir ve üretimle ilgili malikâneler (özellikle şatolar ve kiliseyle ilgili mülkler) erkekler yerine çoğunlukla kadınlara kalıyordu (A. Lewis, 1965). Bugün de, bölgede ev ve malikâneleri kadınlara, tarlaları ise erkeklere bırakan böyle bir miras şekli var gibi. Ancak bu yapının varlığı köylüler tarafından fark ve kabul edilmiyor.

Bu yapı çerçevesinde evlerin miras olarak kadınlara kalması bir ailenin yaşam döngüsünü etkileyebilir. Genç bir çift miras kalmış veya kalacak eve hemen taşınmayabilir, ailelerinin mülkü dışında bir ev kiralamak veya satın almak durumunda kalabilir. Son zamanlarda, değişen evlilik uygulamaları da veraseti etkilemektedir. İki eşin de Colpied'de doğduğu bütün mevcut evliliklerde, erkek, karısına miras kalan eve taşınmıştır. Ama köyün dışından gelen biriyle yapılan çok sayıda evlilik mevcut. Bu durumların hemen hemen hepsinde, dışarıdan gelen kişi erkektir.[6] Eskiden köye gelin olarak gelen kadınlar oluyormuş

[6] Bugünlerde kadınlar başka köylerden çiftçilerle nadiren evlenmektedir. Genellikle göç edip kasaba ve şehirde evleniyorlar. Bu durum Fransa'nın kırsal bölgelerinde genel olarak bir problem teşkil ediyor çünkü çok az kadın çiftçi karısı olmak istiyor ve dolayısıyla çoğu çiftçi bekâr kalıyor. Birkaç nesil önce kadınlar Colpied'ye zanaatkâr ve esnaf karısı olmak üzere

ama bugünlerde sadece kendi köylerinde yeterli toprağa sahip olan erkekler Colpied'ye damat olarak geliyorlar. Bu erkeklerin eşleri ise onlara miras olarak kalmış çiftliklere sahip. Colpied'ye dışarıdan damat olarak gelen erkeklerle yapılan evliliklerin ve bu adamların karılarının evine taşınma oranının artması kadınların ev sahibi olma ihtimalini güçlendiriyor. Bir kadının kendi evine geçmesinin zamanlaması ailenin varlık ve yaşam döngüsüne bağlı olsa da kadınlar eninde ya da sonunda çocukluklarını geçirdikleri mahalledeki çocukluklarını geçirdikleri eve sahip oluyorlar. Dolayısıyla kadınlar "Mahallede evlendik," dediklerinde ben bu cümleyi şöyle tercüme edebilirim: "Evlendik ve (eninde sonunda) kocalarımızla mahalledeki çocukluk evimize taşındık."

Eskiden aileler evli çocuklarına eşit bölümler ayırabilmek için bazen evleri dairelere böler veya evin yanına yeni yapılar inşa ederdi.[7] Bu da mahallede akrabalık ilişkilerini güçlendiren bir şey; çünkü anneler ve kız çocukları, kız kardeşler ve kuzenler, teyzeler ve yeğenler sık sık komşu oluyordu. Bu ilişkiler mahallede dayanışma hissini artırır ve akrabalar sürekli kadının davranışını gözetlediğinden kadınların itibarının korunmasını sağlayabilir.[8]

Erkek ve kadınların sosyal örgütlenmeleri sadece yapı olarak değil, içerik olarak da farklılık gösteriyor. İki cinsin de bilgi ve davranışla farklı bir ilişkilenme biçimi var. Perde ve kapıların

---

gelin gidiyorlardı, bunlar da daha yüksek statülü işlerdi. Toprağı bırakmanın yaratacağı ekonomik sonuçlarla birlikte çiftçi karısı olan kadınların bunu en azından mahalle ve akrabalık ilişkilerini sürdürebildikleri yer olan köylerinde yapmayı tercih ettiği varsayımında bulunabiliriz.

[7] Hızlı nüfus azalması ve düşük doğum oranı şu an köyde eve ihtiyacı olan iki veya daha fazla kız kardeş olduğu anlamına geliyor. Eskiden nüfus daha çokken, evler kardeşler arasında bölünüyordu.

[8] Kadınların merkezde olduğu mahallelerin açıkça bu işlevi yerine getirdiği bir İtalyan vakası için bkz. J. Davis, 1969.

ardında saklı kalan kadınlar sadece kendi dünyaları hakkında konuşuyorlar. Konuşmalarının konusu da neredeyse her zaman akrabaları oluyor. Akrabaları hakkındaki bilgiler onların uzmanlık alanı. Aile bağları kadınları dar bir alanda sıkıca birbirine bağlıyor ve hayattaki esas rollerini belirliyor, ki bu rol erkeğin rolünden çok daha kısıtlı. Dışarıdaki tamamen erkek egemen olan toplumsal, ekonomik ve siyasi ağlara katılım şansları yok.[9] Akrabalık ilişkileri kadınların ilgi, nüfuz ve uzmanlık alanlarını belirliyor. Hem nesiller arasında hem de nesil içinde gerçekleşen ziyaretlerde insanların hayat hikâyeleri tekrar tekrar anlatılıyor. Genç kadınlar da atalarının, hiçbir zaman tanıyamayacakları insanların ve köyde o anda yaşamakta olan insanların doğum, evlilik ve ölüm hikâyelerini bu şekilde öğreniyorlar. Bu anlatılar kadınlar arasında derin bir dayanışmanın oluşmasını sağlıyor. Erkek merkezci bir isimlendirme sistemine rağmen (Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde kadınlar evlenirken kocalarının soyadlarını, doğumda ise babalarının soyadlarını alıyorlar), kadınlar akrabalık hikâyelerini erkekler değil de başka kadınlar aracılığıyla keşfediyorlar. Köyde doğan kadınlar, elli senedir evli olsalar bile, kızlık soyadlarıyla anılıyor; çocuklar da babaların soyadları yerine annelerinin soyadlarını (yani kızlık soyadlarını) alıyorlar. Gazetede çıkan evlilik ilanlarında annenin soyadı yazılıyor ancak her insanın babadan aldığı soyadını bırakmak ve anne soyadını hatırlamak için biraz uğraşmak gerektiği için sık sık hata yapılıyor. Evlerle birlikte aileler de kadın üzerinden tanımlanıyor. Evleri idare eden ve besleyen, birbirine bağlayan ve evlerin varisi olanlar hep kadınlar. Kadınların yaptığı tartışmalarda erkeklerden sanki aile haya-

[9] Genç kadınlar artık eğitim alıyor ve evin dışında çalışıyorlar. Ama diğer Batılı kapitalist ülkelerde olduğu gibi, bu deneyimlerin erkeklerin tahakkümü altındaki yaşam alanlarına eşit erişime sahip olma olanağını sunup sunmayacağı tartışmaya açık bir konu.

tında yedek oyuncularmış gibi bahsediliyor. Erkeklerin varlığı hanenin kurulmasını ve çocukların doğumunu sağlayan ve ölümleri kadının komşu ve akrabalarına bağlarını tasdik eden yarı bağımsız eklentiler gibidir.

Kadınlar için akrabalarla ilgili bilgilerin bu kadar merkezde olması evrenin kadınlar ve erkekler arasında sosyal açıdan bölündüğünü gösteriyor. Kadınlar erkeklerin kamusal varlığını yöneten sosyal, profesyonel ve aileüstü bağlantılara sahip değildirler. Böyle bağlar kurmaları mümkün değil. Sahip oldukları şey aileyi merkeze alan bir yaşam beklentisi ve bilgi tabanıdır. Kız kardeş ve eş olarak tanımlandıklarını biliyor, bu roller etrafında dönen bağları öğrenerek ve kontrol ederek tepki veriyor ve kendilerini baba ve kocalarına olan ilişkileri ile değil de diğer kadınlarla ilişkileri üzerinden temellendirerek konumlandırılmalarını tersine çeviriyorlar. Bağların tersine döndürülmesinin çeşitli örnekleri mevcut. Aile bağlarını fazlasıyla kadınlar üzerinden keşfetmenin yanı sıra erkekleri sık sık sosyal soyağaçlarından çıkarıyorlar. Mesela bir kadın, ilişkilerini erkek kardeş veya erkek çocuk üzerinden şekillendirmek yerine, görümcesine veya gelininin çocuklarına yaptığı ziyaretten bahsedecektir. Bir erkek kardeşin veya enişte nin karısından, o kadını akrabalık ağına sokan erkekleri dışarıda bırakarak bahsedilir. Bir anlamda, akrabalar hakkındaki bilgi erkeklerin varlığını varsayar, ama onları tamamen yok sayar.

Akrabalık bilgilerinin eril ve dişil alanlara ayrılmasının yanında, akrabalık davranışlarının da ikiye ayrılması söz konusudur. Kadınlar kendi evlerinin mahremiyetinde buluşuyor ve birbirlerine olan bağlarını aile üzerinden algılıyorlar. Ailevi olmayan ilişkileri ifade etmek için belli deyimleri yok. *Classe* kavramı bile kadınlar için oldukça sınırlı. Kadınlar, aynı *classe*'tan olduklarını hissetmek için beraber büyümüş, okula beraber gitmiş ve ilk ayinlerini beraber yapmış olmak gerektiğini söylüyorlar. Akrabaları olmayan insanlarla çok az ilişkiye giren veya

çok az kamusal role sahip olan kadınlar bazı durumlarda böyle insanları aileden sayıyor. Köyden göç ederek evlilik yapan (ki nadir bir durum) bir kadınla arkadaş olan bir başka kadın, arkadaşından kız kardeş olarak bahsediyor. Ziyaret ettiğim yaşlı kadınlar ise sanki kız çocuklarıymışım gibi hissettiklerini söylediler. Ama Colpied'ye yerleşen postacının eşi veya okulun öğretmeni gibi daha genç Fransız kadınları köydeki kadınlarla tanışırken zorlanıyorlar. Onlarla büyümedikleri, akraba olmadıkları için yabancı olarak algılanıyorlar. Erkekler ailevi değil kamusal rolleri üstlendikleri için bu durum erkekler için pek geçerli değil. Köye yeni gelenler, her ne kadar hâlâ yabancı olarak görülseler de, kahvehane hayatına veya *boules* oyununa katılabilir, diğer erkekler arasında kendilerine bir rol bulabilirler. Eşleri ise diğer köylü kadınlarla bu şekilde yakınlık kurmazlar.

Erkeklerin kontrol ettiği bilgi de belirgin biçimde farklı. Kahvede veya diğer köy ziyaretleri sırasında konuşulan konular genellikle kişisel olmayan konular. Erkekler tarım, politika, hava durumu veya avcılık hakkında konuşur ve bazen birbirleri hakkında hikâyeler anlatırlar. Ama ailelerden bahsetmez, yaşam krizlerini tartışmaz veya ölü yahut yaşayan akrabaları hakkında bilgileri pekiştiren hikâyeler anlatmazlar. Aslında, isim hatırlamakta ve aile bağlarının izini sürmekte oldukça başarısızlar. Ama bir adama bir toprak parçasını sorun, sadece sahibinin kim olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda tarlanın hangi soy üzerinden miras kaldığını da söyler. Erkek de bazı akrabalık bilgilerine sahiptir ama bu bilgiyi toprakla ilgili bilgilerle birlikte muhafaza eder ki bu alandaki bilgiler kadınlara değil erkeklere aittir.

Mülkiyet hakkındaki bilgi ayrıntı, onlara miras kalan toprak hakkında hiçbir şey bilmediklerini sık sık tekrarlayan kadınlar tarafından da pekiştirilir. Kadınlara toprakla ilgili sorular sorulduğunda, "Kocama sor" çok sık duyulan bir cevaptır. Birkaç kadın, formalitelerle kocaları ilgilendiği için onlara miras kalan

toprakla ilgili pek bir şey bilmediklerini iddia ettiler. Kadınların bilgisizliği konusunda biraz şüpheci olsam da sosyal yaşantıda başarılı bir hikâye olduğu kesin. Toprak ile ilgili bilgi ve davranış alanları, ailelerle ilgili olanlar gibi, kavramsal olarak birbirinden farklı: kadınların aileleri, erkeklerinse arsaları var. Bu bilgi ayrımı erkeklerin statü ve ayrıcalıklarını idame ettirmeye yarıyor olabilir. Statünün toprak miktarına ve çiftçinin başarısına dayandığı bir tarım topluluğunda, evlendiklerinde beraberlerinde toprak getiren kadınlar çok fazla güce sahip olabilirler.[10] Ancak eğer toprak hakkındaki bütün ilgi ve bilgiyi inkâr ederlerse, bu gücü, en azından kamusal olarak, erkeklere aktarırlar. Bu ayrım toprak kayıt sistemi tarafından da pekiştiriliyor. Mülkiyet hakkındaki bilgiler kamusal alanlardan biri olan belediye başkanının ofisinde tutuluyor ve orada zaman geçiren erkekler tarafından sık sık tartışma konusu oluyor. Arada sırada bir kadın bir tapuya bakmak için ofise girebiliyor olsa da, orada bulunması pek alışılmış bir durum değil. Kadınlar miras yoluyla toprak sahibi oluyorlar ama verasetlerinin kaydı yine erkekler tarafından tutuluyor.

Erkekler aynı zamanda ailelerinin yanında kadınlara göre daha farklı davranıyorlar. Sık sık kamusal rolleri akrabalık ilişkilerinden üstün tutuyorlar. Örneğin bir kadın gelinini mutfakta tutacak veya yeğeniyle evde kalarak aile fertlerinin dedikodusunu yapacaktır. Bir erkek ise damadını bir şeyler içmek için ve diğer erkeklerle kaynaşmak için kahvehaneye götürecektir. Bu tür bir durum kişisel ilişkiye sızarak akrabaları meslektaşlara dönüştürüyor. Akrabalığın meslektaşlığa dönüşmesi akrabalıkta kadınların uzmanlaşmış olmasından kaynaklanıyor olabilir. Temelde, soy, erkekler üzerinden belirlenir. Yani evlilik ve doğumda isimlerin babasoyu üzerinden verilmesi aracılığıyla akrabalık sistemi ideolojik olarak erkekleri baz alır. Ama erkekle-

[10] Bu durumun geçerli olduğu bir vaka çalışması için bkz. Friedl, 1967.

rin böyle merkezde olması aslında madalyonun görünen yüzüdür. Aile ilişkilerini koruyan ve ziyarette bulunanlar kadınlar olduğu için, erkeklerin akrabalarıyla ilişkiye girmelerine genellikle kadınlar aracı oluyor. Bir erkeğin, kendisiyle annesi, kız kardeşi, eşi veya kızı aracılığıyla ilişkilenen biriyle yaşama ve haftasonunu geçirme ihtimali daha yüksek. İki veya daha fazla erkeği içeren ilişkiler babalar ve damatlar, kayınbiraderler veya ikinci dereceden kayınbiraderler (yani kardeşin eşi veya kocasının kız kardeşinin kocası veya kardeşin eşi veya kocasının erkek kardeşi) ile, aynı zamanda babalar, oğullar ve erkek kardeşler. Erkekler kendi yiyeceklerini ve diğer imkânlarını paylaşırlar ama bu nadiren kendi insiyatiflerinde gerçekleşir. Kadınların tarzı olan aile ziyaretlerinden doğan ilişkileri kendilerine uygun biçimlere dönüştürürler. İki erkek kardeş, kız kardeşlerinin kocasını avlanmaya götürür, bir kayınpeder damadını *boules* turnuvasına yazdırır, evlilik üzerinden birbiriyle hısım olan bir erkek grubu beraber kahveye içmeye gider. Böylece kadınlar aracılığıyla kişisel olarak ilişkilenirken, birbirleriyle aynı zamanda meslektaş ilişkisi kurarlar.

Cinsiyetler arasında alanların kamusal ve özel olarak ayrılması köy hayatının göze çarpan bir özelliğidir. Zaman zaman sanki köyün nüfusu birbirine kısmen düşman olan iki moitiye (soy grubuna) bölünmüş gibi duruyordu.[11] Bir grup tarafından sahiplenilen aktiviteler ve yerler diğeri tarafından reddediliyordu. Kadınlar *boules* alanları ve kahvehanelerden kaçınmakla kalmıyor, aynı zamanda bu faaliyetlerin sıkıcı ve anlaşılmaz olduğunu söylüyorlar. Erkekler de aynı şeyi dedikodu grupları hakkında düşünüyor ve onların kötü niyetli olduklarını belirtiyorlar. Her iki grubun izlediği televizyon programları da farklı-

[11] Soy grubu (*moeity*) kabiledeki birbirini tamamlayıcı iki temel alt bölümden biri. Terim, üyelerin kendi grupları içinde evlilik yapamayacağını ve kişilerin diğer soy gruplarından partner seçmesi gerektiğini ifade ediyor.

lık gösteriyor ve diğer cinsiyetten bireyler hemen sabırsızlıklarını dile getiriyorlar. Hatta sanki erkekler evcil hayvan olarak köpeği tercih ediyor (avlanma için), kadınlar ise kediyi (ev hayvanı olarak). Her grup diğerini yaptığı faaliyetlerle boşa zaman harcadığı için suçluyor ve kadınlar erkeklerin sadece kurallara uyma adına için kahveye gittiklerini iddia ediyorlar.

Ama köylülerin de dikkati çektiği gibi burada yaptığım tasvir aslında biraz abartılı. Ne de olsa erkekler ve kadınlar birbirine düşman klanlar değiller. Beraber zaman geçiriyor, bazı faaliyetleri beraber gerçekleştiriyorlar. Kantonun başkentindeki okulda ve köydeki devlet okulunda kızlar ve erkekler artık beraber okuyor. Yani on dört yaşına gelene kadar öğrenciler karşı cinsten kişilerle birlikte okuyorlar. Gençler haftasonları karışık gruplar hâlinde dans etmeye gidiyorlar, evliliğe dönüşecek ciddi ilişkiler de bu gruplardan çıkıyor. Evliliğin kendisi de zaten iki cinsin birbirine bağlanması demek. Ama kadın ve erkek arasındaki bağlar (en azından kadınlar için) daha önce bahsettiğim anne-kız ilişkisi kadar güçlü değil gibi. Genç kadınlar aşktan bahsediyor olsalar da, çoğu kadın bu tür duygular hissetmiyor. Bir koca sahibi olmak kişinin kaderi, birinin eşi olmak da tam zamanlı bir iş. Kadınlar erkeklerden şefkatle bahsediyor ama erkekler aynı zamanda onların hizmetine ihtiyacı olan çaresiz yaratıklar. Bir kadın evlendiğinde kocanın karısına nasıl davranacağı konusunda endişe duyuyor, adamın güvenilir ve iyi biri olduğunu anladıklarında rahatlıyorlar. Gerçek ilgi ve şefkatin olmadığını öne sürmek gibi bir amacım yok. Daha çok, anneler ve kızları arasında olan duygusal bağ ve bağlılık kocaya karşı yok gibi duruyor. Kadınlar tabii ki kızlarını da oğullarını da seviyorlar. Ama erkek çocukların erkeklerle zaman geçirmesi bekleniyor. Babalar veya büyükbabalar yeni yürümeye başlayan erkek çocukları kahveye götürüp yanıbaşlarında gururla gezdiriyorlar. Bir kadının oğluna hissettiği sevgi onu oğluna bağlayan bir sevgi değil. Kadın oğlunun evlenip onu terk edeceği

günü bekliyor. Karşılığında da onu seven bir gelin kazanmayı umuyor. Bir kadın olarak, erkekler hakkında sorular sormak benim için hep daha zor oldu. Erkeklerin kamusal konularla ilgilendikleri ve kişisel bilgi paylaşmadıkları göz önünde bulundurulsa, onların da benim sorularımı cevaplaması zordu. Tanık olduğum konuşmalar sırasında yaptığım gözlemlerden, erkeklerin akraba ilişkilerini meslektaşlığa dönüştürdüğünü öğrendim. Kadın akrabalarıyla ilişkilerinde ise pek açık değiller. Babaların ergen kızları hakkında cinsel içerikli şakalar yaptığına şahit oldum, ancak bana diğer kadın akrabaları hakkında hiçbir şey anlatmadılar. İnsanların kendi cinslerinden bireylere karşı hissettiği yakınlık ve karşı cinse hissettiği uzaklık kendi yaşamlarındaki beklentilerle ilgiliymiş gibi duruyor. Erken dönem çocukluktan yaşlılığa kadar, bireyin yaşam döngüsü aile yaşantısına ve cinsiyete dayalı katı bir işbölümüne tabidir. Colpied'deki bu aşırı cinsiyet ayrımı da bu bağlamlarda incelenmeli.

Çocukluktan itibaren, küçükler farklı cinsiyet grupları içerisinde oyun oynama eğilimi gösteriyor ve karşı cinsten biriymiş gibi davranan çocukla dalga geçiliyor. Kadınlık ve erkekliğe uygun davranışlar mutlaka pekiştiriliyor. Karma eğitime rağmen çocuklar erken yaştan itibaren ailelerinde gördükleri davranış biçimlerini taklit ediyorlar. Küçük erkek çocuklar babalarıyla kahveye giderken küçük kızlar flört etme çağına gelene kadar evde anneleriyle kalıyorlar. Gençler için mesleki eğitim de cinsiyete göre ayrılmış durumda. Erkekler tamirci, elektrikçi ve taş işçisi olmak için eğitim alırken kızlar sekreter ve kuaför olmak için eğitiliyorlar.

Bir insanın hayatı boyunca haneler sık sık birleşip ayrıldığı için çekirdek aile yapısı ortaya çıkıp yok olabilir. Yeni evli bir çiftin yalnız yaşaması ideal olsa da, çiftin ailesinin kaynaklarına bağlı olarak evin kurulması birkaç seneyi bulabilir. Bu süre zarfında genç kadın ve kocası kadının annesi veya kayınvalidesiyle

yaşar. Aileler ve çocukları ayrı yaşadıklarında ise kadın sık sık çifti ziyaret eder. Dul kaldıkları zaman kadınlar, eğer mümkünse kızlarının evine taşınırlar. Yaşam döngüsüne, ailenin sahip olduğu kaynaklara ve hanenin döngüsüne bağlı olarak, bir kadın (eğer sırtını dayayabileceği evli kız çocukları yoksa) yetişkin hayatının bir süresinde annesi veya kayınvalidesi ile yaşamayı, aynı evde kalmadıkları zamanlarda ise onunla sıkı fıkı olmayı bekler. Çekirdek ailenin genişleyip küçülmesi, özellikle toplumsal açıdan kabul gören iş rolleri açısından kadınlar arasındaki bağları güçlendirmektedir.

Kişinin kendi cinsinden bireylerle geliştirdiği bağlar hakkında beklentilerin çoğu mevcut işbölümünden kaynaklanıyor. Kadın ve erkeklerin toprağı beraber işlediği çoğu tarım topluluğunun aksine, Colpied'de kadınların çalışmadığı iddia ediliyor. Bu ifade tabii ki yanlıştır. Kadınlar her gün evde çalışıyorlar. İşleri şebeke suyu, elektrik ve yarı otomatik çamaşır makinaları gibi modern gelişmeler sayesinde oldukça hafifliyor olsa da, ev ve ailelerine bakmak için yine de saatler harcıyorlar. Aynı zamanda tavuk ve tavşan yetiştiriyorlar. Tarım alanındaki işgücü içerisinde önemli derecede emek sarf ediyorlar. Bütün kadınlar tarım işlerinden nefret ettiklerini ve konu hakkında hiçbir şey bilmediklerini söylüyorlar (ki bu da onları bir kez daha tarım alanında uzman olan erkeklerden ayırıyor). Ama çoğu kadın yazın lavantaları biçiyor, gerektiğinde sonbaharda üzüm hasadına katılıyor. Bu görevlerin hiçbiri her iki cinsiyetten bireyler tarafından da "iş" sayılmıyor. Erkeklerin alanı olan temel tarımsal üretime kadınların aralıklarla sağladığı ama aslında çok önemli olan katkılar önemsiz bulunuyor. Kadınların eskiden yaptığı işlerle karşılaştırıldığında şimdiki çalışmaları çok daha az görünür durumda. Eskiden badem ve zeytin hasadı yapıyorlardı ama bu ürünler köyde artık yetiştirilmiyor. Ayrıca köyde yaşanlar için yakın zamana kadar başlıca nakit kaynağı olan yer mantarlarını temizlemek için oluşan kadın grupları vardı. As-

ında her zaman az olmuş olan hane endüstrisi ve yerel endüstri artık hiç yok. Diğer kuşaklardan kadınlarla veya günümüzde şehirde maaşlı çalışan kadınlarla karşılaştırıldığında, Colpied'deki kadınlar çalıştıklarını düşünmüyorlar. Ancak bakkalda, kahvelerde yarı zamanlı emeği sağlayan onlar; ayrıca yaşlıların ve daha zengin kadınların evlerini de onlar temizliyor. Burada da, tarımda olduğu gibi, kadınlar yarı zamanlı çalışan ve işsiz bir grup. Kendilerini ve onlara erkekler tarafından biçilen rolleri tanımlama biçimleri çalışmayan bir insanınkiyle eşdeğer. Nakit paraya dayalı ekonomiye gitgide daha da bağlı olan bir toplumda böyle bir tanımlama bu grubun statüsünü de düşürüyor. Hem erkekler hem de kadınlar "çalışmayan" kadınların sadece evi merkez alan bir hayat sürdüğünü düşündükleri için, bu tanımlama kamusal ve özel hayatın alanlarını da ayrı tutmaya yarıyor. Aslında çalışıyor olmalarına rağmen kadınlar iş sürecinde yapısal olarak yok sayılıyorlar. Kadınların çalışmayan bir grup olarak belirlenmesi onların kamusal hayattan dışlanmasını destekliyor. Kendileri de dâhil kimse onların ekonomiyle veya politika ve örgütsel katılım aracılığıyla köy ve köydışı işlerle ilgili olduklarını düşünmüyor. "Toprak hakkında hiçbir şey bilmem" ve "Politika hakkında hiçbir şey bilmem" cümleleri kadınların sık sık ifade ettiği cümleler.

Bu alanların her birindeki yasal statüye göre kadınlar ve erkekler eşit. Mirasın çocuklar arasında cinsiyet gözetmeden bölünmesi ve kadınların da oy kullanma hakkına sahip olması Fransız hukukunun ilkelerinden. O zaman prensipte kadınlar toprağın kontrolüne (köy ekonomisine) ve seçimle ilgili politikaya erkekler gibi katılıyor ama bu alanları erkeklere devrediyorlar. Yani köyün toplumsal yapısı ülkenin hukuksal yapısında değişikliğe neden olmaktadır. Cinsiyete dayalı keskin bir iş ve alan bölümünün fiilî olarak algılanması kadınları ev ve aile ile ilgili, daha değersiz kabul edilen rollere hapsetmektedir.

Colpied'de erkekler tarafından tanımlanan kadınlar kendilerini özel alanın koruyucusu olarak görüyorlar. Bu nedenle rollerini korumak ve bu roller sayesinde statü kazanmak için çeşitli mekanizmalara sahipler. Erkeklerin sahiplendiği kamusal alanı kendi alanlarından daha değersiz görüyor ve bunu dile getiriyorlar. Köydeki alanların cinsiyete göre ayrılmasının işlevsel olduğu küçük bir dünyada benlik algılarının olumlu olmasını sağlıyorlar. Kendi alanlarında güvende hissediyor ve kendi konumlarının erkeklerinden düşük olduğunu düşünmüyorlar. Köyün içinden, iki alanın birbirinden ayrı ama birbirine eşit olduğunu görmek mümkün ama bu ayırımı ve eşitliği mümkün kılan da kadınların köy hayatıyla sınırlı kalmasıdır. Alan genişlediğinde eşitlik kavramı da kayboluyor, çünkü bölgesel ve ulusal düzeyde toplumsal yapıya nüfuz eden veya bunları kontrol eden bütün kurumlar erkek egemen. Köyün de bir parçası olduğu daha geniş toplumda hızlı bir toplumsal değişim gerçekleşmekte. Güney Fransa'daki tarımla geçinmeyen topluluklarda kamusal sektörde erkek tahakkümü olduğunu düşünenler köydeki kadınların şehre göçen kızları ve torunları. Diğer Batılı endüstriyel ülkelerdeki kadınlar gibi bu kadınlar da düşük ücretlerle çalışıyor, erkeklere oranla daha az eğitim görmüş oluyor ve hem ev işi hem de maaşlı işlerinde ayrımcılığa uğruyorlar.

Köydeki erkekler köyün dışındaki dünyada pek iktidar sahibi değiller. Ulusal ekonomik politikayı veya bölgedeki politikacıları etkileyemediklerinin farkındalar. Ancak erkek egemen bir alanda hareket ediyor ve bu alanı piyasayı, bankaları ve yönetim, eğitim ve ve din bürokrasilerini kontrol edenlerle paylaşıyorlar. Bu, erkeklere birey olarak pek bir güç bahşetmiyor -elit bir eğitim alarak sınıf atlayan, senatoda görev yapan veya bir tarım kooperatifinin millî ofisinde başkanlık yapan bir çiftçinin olması nadir- ama erkek tahakkümünün kültürel ifadeleri kamusal alana sızarak bütün erkeklerin bir üstünlük illüzyonuna kapılmasına sebep oluyor. Erkek tahakkümü, köydeki erkekle-

rin hem hane dışında hem de evin içinde içselleştirdiği, bilinçaltına ait ama kültürel bir olgudur.

II

Colpied'de cinsiyete dayalı alanlar kamusal ve özel olarak keskin biçimde ayrılmaktadır. Bu yapıyla Akdeniz bölgesi boyunca karşılaşmak mümkündür. Bu durum Romalıların nüfuzu ve bölgedeki uzun süreli şehirleşme süreciyle ilintili olabilir. Fransa'nın bazı diğer bölgelerinde ve başka kırsal kültürlerde, cinsiyetler arasındaki işbölümü ve bunlara tekabül eden toplumsal alanlar bu kadar belirgin değil. Demografik yapılar, piyasanın ve vergilerin etkisi, bölgedeki savaş ve barış süreçleri gibi diğer faktörler cinsiyetler arasındaki ilişkilerin biçimlenmesini etkilemektedir.

Yine de, bütün devlet toplumlarında özel ve kamusal alan arasında bir cinsiyet ayrımı yapıldığı hipotezini tarihsel ve kavramsal açıdan savunmak mümkün. Diğer bir deyişle, kadın ve erkek arasındaki ilişkiler çeşitli olmasına rağmen, devlet toplumlarında kamusal işlevleri eril, özel işlevleri ise dişil olarak algılama eğilimi mevcut. Akrabalık ağlarına hizmet etmek ve ilişkileri güçlendirmek her zaman kadının görevi, hane dışındaki kamusal alana katılma görevi de daha çok erkeğe ait. Günümüzdeki çoğu toplumda kadınlar kamusal alana gitgide daha fazla katılım gösterseler de, yine de bu alana erkekler hâkim. İstatiksel olarak istisnalar mevcut, ancak bazı görevlerin hâlâ kadına göre olmadığı öne sürülüyor. Bu özel/kamusal ayrımının nasıl oluştuğunu anlamak için, devletli toplumların içinden çıktığı devlet öncesi toplumlara bakarak devlet örgütlenmesinin bazı temellerini incelememiz gerekiyor.

Devlet öncesi toplumlarda, toplumsal ilişkiler iki dizi bağ ile belirlenir: akrabalık ve mekân. Ekonomi, yönetim ve ayinler genellikle soyağacına göre belirlenen yerel süreçlerdir. Kişinin zorunlulukları ve beklentileri yerelde grup tarafından ve grup

içindeki soy ilişkileri tarafından tanımlanır. Böylece göçebe toplayıcı ve avcılar gruplarında yiyeceği soya göre paylaşacaklardır. Afrikalı kabileler, gruba aidiyeti yakınlık ve akrabalık ilişkileri üzerinden belirlenen üyelerinin toprağa erişimi olmasını sağlayacak, karşılığında da savaşta onlardan destek bekleyeceklerdir. Bu gibi durumlarda, yerel grup toplumsal süreçlere katılım ve iktidarı akrabalık düzenleyici ilke olacak şekilde tanımlar.

Ancak evrensel bir cinsel işbölümüne dayanarak, erkekler ve kadınlar mekân ve akrabalık bağlarıyla farklı şekilde ilişkilenir. Cinsiyete dayalı işbölümü dünya üzerinde çeşitlilik gösterse de, kadınların genellikle üstlendiği roller çocuğun bakımını üstlenmek, yemek yapmak, aileye kıyafet sağlamak ve toplayıcılık ve bahçecilik yapmaktır. Bu faaliyetler hanenin her gün yeniden üretilmesini sağlar. Aynı zamanda kadınların zamanlarının çoğunu evde geçirmesine sebep olur. Erkekler de ekonomik katkılarıyla (avcılık, tarım gibi faaliyetlerle) hanenin yeniden üretilmesini sağlarlar. Ama avcılık, politika, kan davası ve savaş gibi evden daha uzun süre uzaklaşmalarına neden olacak etkinliklere de katılırlar.[12] Akrabalık ilişkileri grubun bütün üyelerini bağlar, ancak coğrafi olarak daha dar ve geniş alanlarda yapılan aktivitelere tekabül eden daha küçük ve daha geniş soy grupları da olabilir. Kadınlar ise kavramsal olarak daha dar bir akrabalık alanına tekabül eden, mekânsal olarak da dar faaliyetlerle uğraşıyor gibiler. Bu nedenle, erkekler uzak mesafedeki kişi ve gruplarla birlik oluştururken, kadınlar daha çok yereldeki akrabalık ilişkileriyle ilgilenirler.

---

[12] D'Andrade (1966) cinsiyete dayalı iş bölümünün çeşitliğini ele alıyor. Bu iş bölümünün kökeni ve işlevleri hakkında çeşitli hipotezler Gough'un bu kitaptaki yazısında, Judith Brown'da (1970b) ve daha bir çok çalışmada bulunabilir.

Antropolojik literatürde akrabalık ilişkilerindeki cinsel ayrımın coğrafi faaliyetlerle bağlantısını açıkça tartışan pek kaynak yok. Örneğin, devlet öncesi toplumlarda kadın ve erkeklerin bilgiye ve akrabalıkla ilgili rollere erişimlerinin nasıl farklılıklar gösterdiğini bilmiyoruz. Ama başka antropologlara alan araştırmaları hakkında sorular sorarak muhtemel bir farklılık buldum: neredeyse bütün liderlik pozisyonlarını üstlenmenin yanında, erkekler bilgi, ayinler, grubun yapısı ile gruplar arasındaki birlikteliklerle ilgili kişisel ilişkileri de kontrol ediyorlar. Hane ve evle ilgili işlevler hakkındaki bilgiler de, ya kadın ve erkekler tarafından paylaşılıyor ya da sadece kadınların elinde. Örneğin, siyasi konumun hiyerarşik soylar üzerinden belirlendiği Fiji'de soyla ilgili bilgi erkekleri ilgilendiriyor. Farklı soylar arasındaki ittifaklar akrabalık varsayımları üzerinden yapıldığı ve meşruiyet kazandığı için bu erkekler "atalarına kafayı takmışlar." Fiji'de doğum ve evlilikle ilgili törenleri, yani erkekler için ittifak ve atalara göre daha az önem arz eden konularla ilgili törenleri yönetenler ise kadınlar (Sahlins, kişisel görüşme). Bilgiye erişimin ve ekonomik ve törensel rollerin bu kadar ayrıma maruz kaldığı, akrabalık çerçevesinde örgütlenen toplumlarda, alanların cinsiyet temelinde birbirinden ayrılması henüz yeni başlamakta: politika olarak akrabalık alanı erkeklere, hanenin düzenlenmesi olarak akrabalık ise kadınlara ait. Bu ayrımın, devlet toplumlarında da özel ve kamusal alanlar arasındaki çetrefilli ayrımın temelini oluşturduğunu düşünüyorum.

Devlet öncesi toplumlardan devletler ortaya çıktıkça, toplumsal örgütlenme temelleri de dönüşüm gösteriyor. Akrabalık örgütlenmesi önemli bir rol teşkil etmeye devam ederken (özellikle Mezopotamya, Mezoamerika ve Mısır'da yerleşmiş toplumlar gibi arkaik toplumlarda), bir alandaki mevcut kaynakların kontrolüne sahip olmak için gereken tek mekanizma olmaktan çıkıyor ve yavaş yavaş katmanlı bir sınıf sistemi ortaya çıkıyor. Sınıf sisteminde, akrabalar arasında yeniden paylaşım ya-

pılması ve malların akraba grubundaki herkese ait olmasından çok, kaynaklara erişim ve toplumsal artı değer bazı grupların tekelinde. Akraba gruplarının sahip olduğu emek ve kaynakları kontrol etme gücü, bir şekilde ortaya çıkan sınıfların gücüne dâhil ediliyor. Kaynakların kontrolü için akrabalık örgütlenmesi sınıf örgütlenmesiyle rekabet hâlinde. Bazı sınıflar güçlerini devlet kontrolünü ele alarak sağlamlaştırıyorlar. Bu süreçte de, bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak akrabalık önemini kaybediyor, dönüşüyor ve bu sınıflar tarafından başka amaçlar için kullanılıyor.

Devletli toplumun gelişmesinin bir toplumsal örgütlenme biçimi olan akrabalığın sınıfın yerine geçtiği tekdüze ve tek çizgi üzerinde ilerleyen bir süreç olduğunu söylemiyorum. Tabii ki, akrabalık ve sınıf yanyana duruyor ve güçleri arasında bir gelgit mevcut. Bu süreç, Fransız devletinin gelişme sürecinde açıkça izlenebilir. Ortaçağ Fransa'sını tartışırken Georges Duby şunu iddia eder: "Aile, devletin otoritesi zayıfladığında tehdit altında olan bireyin sığınabileceği ilk yer. Ama siyasi kurumlar ona yeterli güvenceyi sağlar sağlamaz, birey de ailenin kısıtlamalarından kurtuluyor ve kan bağlarının önemi azalıyor. Soyun hikâyesi, politik düzenin değişmesiyle değişen, çeşitli zıtlıklar ve rahatlamalar dizisi" (Aries içinde, 1962: 355). Devlet güçlendikçe, üst sınıfların gitgide artan merkezî otoritesi akraba gruplarının gücünü azaltır. Siyasi yönetici konumdaki insanlar akraba gruplarına güvenen genel nüfustan farklılaştıkça, akraba gruplardaki bireylere bağlılık azalır, böylece bu grupların önemi de zayıflar. Feodal Avrupa'da siyasi merkezîleşmenin gelişmesi akraba gruplarının otoritesinin gücünü yitirmesine tekabül eder.

Bu süreci resmetmek isteyen Marc Bloch, gelişmekte ve güçlenmekte olan bir feodal soylu kesmin dâhil olduğu kan davalarının nasıl sınırlamalara maruz kaldığından bahseder. Onuncu yüzyılda bir soy grubuna bağlılık en önemli zorunluluklardan

biriydi. Gruptan biri öldürüldüğünde üyelerden herhangi biri onun öcünü alabilirdi. Sonraki birkaç yüzyıl boyunca ise sadece belirli yakınlıktaki akrabaların kan davalarına katılması uygun bulundu. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, akrabaların öldürülen yakınlarının intikamını almaya resmî olarak hakları kalmamıştı. Ceza taleplerini o bölgedeki asilzadelere bildirmek zorundaydılar: "...şiddet bir sınıf ayrıcalığı hâline gelmişti, en azından teoride" (Bloch, 1961: 130). Devletin sahip olduğu hukuki sistemlerin Afrikalı akraba gruplarına nasıl dayatıldığı hakkında Stanley Dinamond'ın (1971) yaptığı inceleme de devlet otoritesinin akrabalık bağlarının yerine geçmesine örnek oluşturuyor.

Devlet var olmak için daha önceden akraba grubunun sahip olduğu kaynakları kontrol etmek durumundadır. Fransa'da sosyal tarihçiler akrabalara ait ortak mülkten farklılaşan özel mülkiyet kavramının nasıl geliştiğini incelediler. On üçüncü yüzyıldan itibaren, kamusal güvenliğin artmasıyla teşvik edilen ticaretle birlikte ekonominin de gitgide artarak paraya dayandığına dair veriler mevcut. Aynı zamanda toprağa ortak sahip olan akraba gruplarının haklarına karşı bireyler üzerinden yapılan hak tanımlamaları arasında bir mücadele söz konusu. Ailelerin ortak sahip olduğu mülkler ile bireylerin sahip olduğu mülkler arasında bir ayrım yapılmıştı. Mülkiyet hakkı ayrıca erkeğin ve kadının soyuna göre de belirleniyordu. Mülk satışı kavramı meşrulaştırıldı ama grup üyelerinin birey olarak satmak istedikleri herhangi bir toprak parçası için yaptıkları tekliflerde akrabaları ayrıcalık sahibiydi. Mülkiyet ilişkilerini kanun üzerinden bir sisteme bağlayarak merkezîleştiren otorite, akraba grubunun kaynaklar üzerinde sahip olduğu müşterek kontrolü bireyler ve varlıklı soyların aleyhinde olacak şekilde kısıtladı.

Özel mülkiyetin oluşması bir kaynağın akrabalık kontrolünden nasıl ayrıldığına verilebilecek örneklerden biri. Genel olarak, daha önceden akrabalık üzerinden kişilere pay dağıtma

amacıyla örgütlenmiş insanların emek gücüne devletin de erişimi olmalı. Bütün emek gücünün en temelini oluşturan insanların kendisi bu gruplar içinde üretildiği için soy grupları var olmaya devam etmeli. Ama aynı zamanda gelişmekte olan üst sınıflar üretim taleplerini karşılamak için bu insanlara erişebilmeliler. Dolayısıyla, akraba grubunun hegemonyası alt edilmeli. Elitler; yol ve saray inşa etmek, savaşmak, vergi ödemek için artı değer üretmek için insanları çalıştırmalı. Bu zorunlulukların hepsi arkaik devletlerde vardı. Ortaçağ Avrupa'sında elitlerin tebaalara ve serflere yaptığı dayatmaların da ayırt edici bir özelliğiydi bu.

Bir devlet, toprağını kontrol etmek, yönetmek, savunmak ve vatandaşlarını vergiye tabi tutmak için (örneğin kan davalarının kısıtlanmasında görüldüğü gibi) gücü tekelinde bulundurmalıdır. Ancak devletin gücü, iktidar üzerinde sahip olduğu tekelden fazlasını içermelidir. Bir devlet sistemi kaynaklar elit kesime ait olacak ve toplum tarafından bunun kabul görmesini sağlayacak şekilde yapılandırılmalıdır. Diğer bir deyişle, devlet insanların bedenleriyle birlikte zihinlerini de kontrol etmelidir. İdeolojik olduğu kadar maddi kontrol için de bir aygıt olmalıdır. Siyasal kuramcıların meşruiyet gücü olarak adlandırdıkları devletin ideolojik gücü "hâlihazırdaki ortak irade"yi yönetebilme gücüdür. Daha derin anlamıyla, insanları yönlendirme biçimleri üzerinde sahip olunan kontrol olarak da betimlenebilir bu güç. Yani devletin gelişmesi, bilginin, değerlerin, eğitimin ve dinin düzenlenmesini gerektirir, bunlar insanın dünya görüşünü oluşturan ve boyun eğmesini sağlayan süreçlerdir. Bu tür ideolojik bileşenler, insan hayatındaki ilişkilerin kültürel bir ifadesidir. Yönlendirme dediğim şey, dünya görüşlerini oluşturan ve filtreden geçiren aygıttır. Otoritenin meşrulaştırılmasını da içerir. Eğitim kurumunu ve kiliseyi incelemek, bu tür yönlendirmelerin nasıl geliştiği ve devlet otoritesinin kabul görmesini nasıl sağladığı konusundaki algımızı da genişletecektir. Fran-

sa'da, yönlendirmenin örneklerinden birini Albigeois Haçlı Seferi'nde görmek mümkün. Savaş dinî hükümlerle (yani yönlendirme sonucu) gerekçelendirilmiştir. İnsanlar ideolojik dogma olarak nitelendirilebilecek değerler için savaşıp öldüler. Dinî meselelerin ötesinde, Kuzey Fransa'daki krallık savaş sayesinde toplumsal örgütlenmenin merkezîleşmediği Güney Fransa üzerindeki ekonomik ve askerî hegemonyasını güçlendirdi. İnsanların Haçlı Seferi için harekete geçmesini sağlayan şey ideolojik kontroldü.

Merkezî bir gücün toplumun zihni üzerinde sağladığı kontrolü güvence altına alan mekanizmalardan biri de toplumun kamusal ve özel alanlara ayrılmasıdır. Devlet yapısı ve işlevleri "kamusal" olarak tanımlanır (yani "herkes için" olduğu iddia edilir ama aslında çoğunluğun emeğe katılmasından ve birkaç seçkin kişinin bundan fayda sağlamasından başka bir işe yaramaz). Bu yapıyı ayakta tutan emek gücü ve mallara sahip olan insanları yeniden üretme ve devamlılıklarını sağlama işi de özel bir işlev olarak tanımlanır. Devlet öncesi toplumlarda, ekonomi, politika ve din hep aileyle ilintiliydi. Devletli toplumda ise, bu alanlar birbirinden ayrı kamusal alanlar olarak ilan edildi, aile özel alan olarak görülmeye başlandı. Bu özel işlevleri düzenleyen akrabalığın ise yapısal olarak gitgide görünürlüğü azaldı. Kamusal, meşru ve resmî anlamda, gücü elinde bulunduran akrabalık grubu değil, devlettir. Devlet, akrabalığa dayalı gruplar üzerinde hegemonya kurdukça, devlet bünyesinde politik, dinî ve askerî alanlarda çalışan elit gruplar kamusal alan için yaptıkları hizmeti meşruiyet ve yüksek statüyle gitgide daha fazla eşleştirmeye başladılar. Bu ideolojik yönlendirme çerçevesinde, yerel, hane merkezli roller ile yerelin dışındaki daha siyasi roller arasında türemeye başlamış olan ayrım değişim geçirdi. Elit sınıfların hizmeti kendi çıkarları doğrultusunda meşrulaştırmaları sürecinde yerelin dışında ve eril olana prestij alanı sağlandı. İşlevsel olarak cinsiyetçi bir işbölümüne dayanan bir ayrım ve

bunun coğrafi olarak ifadesi, daha belirgin olan kamusal ve özel alanlara dönüştü. Devlet de kendi meşruiyetini dayatmak ve akraba gruplarının otoritesini zayıflatmak için bu ayrımı kullanır oldu. Erken dönem ve arkaik devletlerin hepsinin akrabalığa dayanan bir düzeni meşrulaştırılmış kamusal amaçlar uğruna dönüştürmesi gerektiğini öne sürüyor olsam da, kamusal ve özel alanların ayrılmasının en radikal hâli açıkça modern devletlerdeki endüstriyel kapitalizmin gelişiminde görülür. Ve bu süreçte cinsiyetlerin birinin özel alana, diğerinin ise kamusal alana hizmet edecek şekilde ayrılmasıyla bu ayrım keskinleşir.

Kamusal ve özel alanların bu şekilde gelişmesi yavaş ve inişli çıkışlı bir süreçtir. Fransa'da Ortaçağ'ın son dönemlerinden başlayarak on dokuzuncu yüzyıla kadar geliştiği yönünde veriler mevcut. Aile kavramının nasıl ortaya çıktığını araştıran Aries de, kamusal ve özel alanlar arasında giderek koyulaşan ayrımdan bahseder.[13] Aries, sanat tarihinden veriler kullanarak, özel ve aileye ait alanın on beşinci yüzyıldan itibaren ortaya çıktığını öne sürer. On altıncı ve on yedinci yüzyıl resimlerinde, evle ilgili aktiviteler ile sosyal aktivitelerin birleştiği görülüyor; belirleyici özellikleri olmayan iç mekânlarda kadınlar ve erkekler çocuklarla birlikte resmediliyor. Aynı oda yemek pişirme, uyuma, çalışma ve elişleri için kullanılıyor. On yedinci yüzyılın sonlarına doğru ise, farklı faaliyetler için kullanılan ayrı odaları tasvir ederek aile alanını, özellikle de kadınları yücelten resimlerle karşılaşıyoruz. Erkekler genellikle evin dışında resmediliyor, ticaretle veya zanaatla uğraşıyorlar. Aries işleve göre, yani faaliyetin kamusal veya özel olmasına göre ve cinsiyete göre

[13] Sanat tarihi ve hatta yazılı kayıtların kullanılmasına içkin olan açık bir sınıf önyargısı mevcut çünkü resimler ve sözleşmeler nadiren köylüler tarafından üretiliyor. Yine de, Aries'inki gibi etkileyici tahliller toplumdaki diğer gruplar hakkında çıkarımlar yapmamızı da sağlıyor.

mekânın da farklılaştığını belirtiyor, ki bunlar Avrupa'da kapitalizmin yeşermesiyle bağlantılı gelişmelerdir (Aries, 1962).

İngiltere'de endüstriyel devrim sırasında işin mekânsal olarak evden ayrılma sürecini inceleyen tarihçiler oldu.[14] Edgar Morin tarafından yapılan bir köy araştırması, İkinci Dünya Savaşı sonrası Britanya'da kapitalist üretim biçiminin gitgide daha fazla nüfuz sahibi olmasıyla iş ve eğlencenin radikal biçimde tekrar yapılandırıldığını belgeliyor. İnsanların küçük ölçekli ve bireysel tarımsal birimlerden endüstriyel tarım ve hizmet uğraşlarına geçmesi ekonomideki değişikliklerle birlikte oldu. Kadınların kamusal ekonomideki rolleri azalırken daha önce kadın ve erkek için farklı anlamlar teşkil etmeyen ev, özellikle onların alanı oldu. Yiyecek ve giysi üretimi gibi çoğu kadınsal iş endüstrileşirken, boş zaman faaliyetleri de ev (TV olarak) ve kahvehanenin sunduğu şeyler olarak tanımlandı. Modern Fransız kapitalizminin köy ekonomisini radikal biçimde tekrar yapılandırması kamusal ve özel alanlar arasındaki fark ile birlikte cinsiyet ayrımını da artırdı (Morin, 1970).

Bu süreçte insanların üremesi ve yeniden üretimi bu alanlardan biriyle ilişkilendirilirken güç ve prestij de diğeriyle ilişkilendirildi. Akrabalık hâlâ bu hane odaklı ve özel ekonomiyi büyük ölçüde düzenliyor ama akrabalıkla ilgili işlevler ve yönlendirme sadece kadınlara düşüyor. Neden kadınlar? Çünkü kadın üretici ve koruyucu ve en önemli kaynak olan insanların yeniden üretimini sağlayan cinsiyettir. Erkeklerin büyük inşaatlar ve askeriye gibi devlet projelerine alınmaları kadınlara nazaran daha muhtemel. Erkekler kamusal alana katılmak için harekete geçirildikçe, insanların toplumsal açıdan yeniden üretimleri için gerekli olan görevler de giderek kadına veriliyor. Kadın emeği, devlet toplumlarının sayesinde emek gücü elde ettiği görünmez arka planı oluşturuyor. Bu durum özellikle çekirdek aileye kut-

[14] Bu tür bir tartışmaya örnek olarak bkz. Hill, 1958; veya Moore, 1966.

sallık atfeden Batı kapitalizmi için geçerli. Kadınlar, işin paylaşıldığı geniş aile ortamından ayrılıyor. İnsanların üretilme ve bakımı sürecinde kadının verdiği emek ayru anda hem romantikleştiriliyor hem de değersizleştiriliyor (bunun örneklerini görmek için bizim kültürümüzdeki veya Fransa'daki kadın dergilerine bakabilirsiniz).

Kadınlara düşen işin miktarı ise farklı sınıflarda farklılık gösteriyor. Aslında evdeki çoğu işi yapan ücretli çalışan kadınlar olsa da, üst sınıf kadınları da sık sık ev hayatının sembolü hâline geliyorlar. Ev işleri, kendileri de (yarı veya tam zamanlı olarak) para kazanan ve aynı zamanda özel alanda ailelerini ayakta tutan kadınlara da düşüyor. Böyle bir durumda, kadınların asıl işlevi ev hayatına katkı olarak tanımlandığı için çalışmaları önemsenmiyor ve kamusal alandaki çalışmaları karşılığında erkeklerle karşılaştığında daha düşük ücretlendiriliyorlar. Tarihsel olarak, kadınların ait oldukları sınıfa bağlı olarak evdeki işlerle farklı şekillerde ilişkilenmeleri şehirdeki burjuva ve köylü kadınlar arasındaki ilişkide kendini gösteriyor. İlk grup çocuklarını, sütanneliği yapsınlar diye ikinci gruba emanet ediyorlardı. Fransa'da bu uygulama bazı yerlerde hâlen devam ediyor.

Devletli modern toplumlardaki akrabalık işlevleri sadece kadınlara düşmüyor: annelerle birlikte babalar da özel aile biriminin bir parçası. Gayriresmî olarak da olsa akrabalık aynı zamanda bir nebze siyasi potansiyel taşımaya da devam ediyor. Bu durum Sicilya mafyasında veya Amerika Birleşik Devletleri'nde yönetici sınıf içerisinde yapılan ve şirketlerin birleşmesini sağlayan evliliklerde kendisini gösteriyor. Devlet öncesi toplumlarda olduğu gibi, erkekler akrabalıkla ya siyaseten ilintili ya da siyasete etki eden akrabalık ilişkilerini arka planda kontrol eden güce sahipler. Ancak birincil veya tamamen olarak akrabalık alanına katılımları ile tanımlanmıyorlar.

Modern endüstriyel kapitalist devletlerde özelleştirilmiş akrabalık alanı gittikçe daha çok kadının işi olarak tanımlanmak-

tadır. Akrabalık hem onların uzmanlık alanı, hem de onları kısıtlayan bir şey. Endüstriyel kapitalizmde ev ve iş alanlarının radikal biçimde birbirinden ayrılması, uzun zamandır devlet oluşumu aracılığıyla ideolojik meşruiyet kazanmış özel ve kamusal alanlar arasında yapılan ayrımı da dönüştürüyor ve güçlendiriyor. Kadınlar, kaynak ve otoriteden sistematik olarak yoksun bırakılmış bir alandaki rolleri üzerinden tanımlanıyorlar. Ancak özel alan bütün sömürücü sınıfların varlığı için gerekli bir tek kaynağı, yani insanı barındırıyor ve üretiyor. Soy gruplarının sahip olduğu mal ve insan gücü, üzerlerinde çok az kontrol sahibi oldukları bir kamusal otorite tarafından el konulduğu için bu gruplar oluşmakta olan devletler içindeki ilk sömürge yapılar olarak görülebilir. Bu kaynakları üretmek için ailelerin kapasitelerini kullanmasını sağlayan şey kadın emeğidir. Ancak bu emek ya toplumsal olarak kabul görmüyor ya da düşük bir statüye sahip. Güç ve prestij ise gittikçe daha da fazla bir erkek sınıfı tarafından yönetilen kamusal alanla ilişkilendiriliyor. Merkezîleşmiş devlet toplumlarının, özellikle de kapitalist olanların sürdürülmesinde akraba birimlerinin önemli işlevi mahremiyet ideolojisinin arkasına saklanıyor. Bu süreç boyunca, akrabalık işlevi ve güçlerini elinde tutan, gittikçe artarak ailelerin yeniden üretimi ve üretimine katkılarıyla tanımlaman bir grup olan kadınların statüsü de düşüyor.

Kamusal alana erişimin yüksek statüyü tek başına belirlemediğini belirtmek gerek. Vasıfsız bir asker veya fabrikadaki bir çırak, sırf kamusal alanda faaliyet gösterdiği için yüksek statü sahibi olamaz. Ama kamusal alanda hareketlilik, irtibatlar ve bu alanda yapılan bazı türdeki işler, kamusal faaliyetlerle hiçbir ilgisi olmayan insanların sahip olduğundan daha yüksek bir statü oluşturur. Kadınlar kamusal faaliyetlere katılma oranlarına bağlı olarak birbirinden farklı statülere sahip olabilir. Haiti ve Batı Afrika'daki tüccar kadınlar, Ortaçağ Avrupası'ndaki rahi-

beler, Doğu Afrika'daki kadın şefler kadınların özel alan dışında prestijli konumlara sahip olmasına örnek oluşturuyor.

Özel alanla ilişkilendirilen güç, kamusal alandaki güçle karşılaştırıldığı zaman çok daha sınırlıdır. Bir kadın kendi ailesine hükmedebilir ve çocuklarını kontrol etme gücüne sahip olabilir ama devlet bu çocukları istediği gibi asker veya köleye dönüştürebilir. Dünyanın dört bir tarafında ve elbette Colpied'deki kadınlar, hanedeki rollerinden dolayı gayriresmî ayrıcalıklar ve statü elde etseler de, dayattığı kanunlarla meşru iktidar yine de onların dışlandığı bir alanda hüküm sürüyor. Aile devletin taleplerine maruz kalan alt bir birim olduğu sürece ve kadınlar ailedeki rolleri üzerinden tanımlanmaya devam ettiği sürece, "birbirinden ayrı" olan alanlar hiçbir zaman eşit alanlar olamaz.

BİR İSPANYOL KÖYÜNDE KADINLAR VE KELİMELER*

Susan Harding

Kader ağlarına örülmüş olan
Prens konseylerine örülmüş olan
Aynı zamanda damarlarınıza ve beyninize işlemiştir
Canlı solucanların oluşturduğu örüntü gibidir
Canterbury'li kadınların bağırsaklarında.
T. S. Eliot, *Katedralde Cinayet*

Giriş

Oroel'de ılık bir güz günü, öğleden sonra... Yoldaki taş verandaların ve ahşap sandalyelerin üstünde oturan bir grup kadın, evlerin gölgesinde dikiş dikiyor ve sohbet ediyorlardı. Üçü dul, biri hiç evlenmemiş, bol zamanı olan kadınlardı. Ölmüşlerden bahsettiler, ne zaman ve nasıl öldüklerini, akrabalarına ne olduğunu konuştular. İğnenin ucundaki iplikle etek, kol ve yakaları

* Bu makaleyi yazmamda bana yardımcı olan birçok arkadaşıma minnettarım. O kadar insan o kadar fazla katkıda bulundu ki bu makale kolektif bir çabanın ürünü denebilir. Özellikle Lynn Eden, Roy Rappaport, Rayna Reiter, Gayle Rubin ve Marilyn Young'a beni cesaretlendirdikleri ve önerilerini paylaştıkları için teşekkür etmek istiyorum. Aynı zamanda alan çalışmamı maddi açıdan destekledikleri için Wenner-Glen Vakfı, Institute for Environmental Quality ve University of Michigan'daki Akdenizdeki Sosyal Ağları Araştırma Projesi'ne minnettarım.

nasıl dikiyorlarsa aynı şekilde sohbetleriyle köydeki ailelerin hatıralarını onarıyorlardı.

Sıcak bir yaz günü erkeklerden bazıları Oroel'in tarlalarında harmancının buğdayları biçip, ayırıp, çuvala doldurmasını denetliyorlardı. Çalıların gölgesinde oturuyor, şarap içiyor, sohbet ediyorlardı. Çeşitli ekinlerin fiyatı, maliyeti ve üretimi hakkında bilgi alışverişinde bulunuyorlar, hangisinin hangi hava ve pazar koşullarında para edeceğinden bahsediyorlardı. Tarlalarındaki buğdayı nasıl hasat ediyorlarsa aynı şekilde birbirlerinin bilgi ve fikirlerini hasat ediyorlardı.

Kuzeydoğu İspanya'da küçük bir kasaba olan Oroel'den gelen bu açılış imgeleri, kadın ve erkeklerin kullandığı kelimelerin yaptıkları işler tarafından belirlendiğini öne sürüyor. Köydeki cinsel işbölümü son derece belirgin olduğu için bu işbölümü dil kalıplarında da kendini gösteriyor. Makalenin ilk bölümü Oroel'deki kadınlar ve erkekler arasındaki cinsel işbölümünü kabaca tasvir ederek bu işbölümünün konuşma ve düşüncelerin konusunu nasıl yapılandırdığını tartışıyor. İşbölümü aynı zamanda iki cinsiyetten bireylerin ev ve köyde üstlendikleri farklı sözel rolleri de belirliyor. Makalenin ikinci bölümü bu sözel işbölümünde kadınların tarafını ve bu rolü oluşturan konuşma beceri ve biçimlerinin işlevlerini detaylıca betimleyip tartışıyor. Sonuç bölümünde ise, elimdeki bilgileri Avrupalı köylü toplumlarda kadınların sahip olduğu iktidar hakkında yapılan daha genel tartışmaya bağlıyorum. Bir bütün olarak bu makale kadınlar ve kelimeler hakkında, yani kadınların kelimeleri nasıl kullandığı ve kelimelerin kadınları nasıl kullandığı hakkında bir çerçeve sunuyor.

Oroel bir tarım kasabası. Orta Pireneler'in doruklarına doğru Kuzey yokuşunun başladığı ilk sıradağın eteklerinde, Ebro Nehri yönünde, Güney'e doğru uzanan ovanın kenarında bulunuyor. Köy arazisi engebeli, küçük tepe, vadi ve ovalardan oluşuyor. Yetiştirilen birincil ekinler tahıl, asma, badem ve zey-

tin ağaçları. Köyü oluşturan kırk beş hane için koyun yetiştiriciliği de önemli bir ekonomik faaliyet.

Tarım ve köyün demografisindeki değişiklikler, içinde bulunduğumuz yüzyıl boyunca hızlandı ve cinsel işbölümünü de etkiledi. Nüfus 1900'de 400'den 1970'te 180'ne indi, bu azalmanın yarısı 1950'den sonra gerçekleşti. Nüfusun azalması tahıl üretiminin makinalaşmasının hem bir nedeni hem de bir sonucu. Yüzyıl boyunca yavaş yavaş gerçekleşen bu süreç, hasat için gerekli olan çalışma saatlerini çarpıcı biçimde azalttı. Eskiden 240 saat süren iş şimdi bir saat sürüyor. Her ikisi de yoğun emek isteyen asmalar ve zeytin ağaçları yerlerini buğdaya bırakmakta. Makinalaşma gerçekleşmeden önce kadınlar tarım faaliyetlerine, özellikle buğday, zeytin ve üzüm hasadına katılıyorlardı. Şimdi ise, çalışma gereksinimi ciddi şekilde azaldığı için tarım işleri tamamen erkeklerin elinde. Yani Oroel'deki cinsel işbölümü bugün herhangi başka bir zamanda olduğundan çok daha keskin.

Köyün bulunduğu alanın adlandırıldığı şekliyle *monte*'de (tepe), bir adamın ekilmiş tarlalar ve ağaçlıklar arasında yürüdüğünü düşünün. Ekinleri ve çeşitlerini, toprağı ve yapabildiklerini, *monte* hayvanlarını ve ekinine neler yapabileceklerini biliyor. Her rüzgâr çeşidinin farklı bir ismi var ve adam her rüzgârın özelliğini biliyor, yağmur mu yoksa soğuk hava mı getirecek, ne zaman ve ne kadar getirecek, bunların hepsi hakkında bilgi sahibi. Aynı zamanda *monte*'nin her bir bölümünün şimdiki ve eski sahiplerini tespit edebilir ve genelde nasıl dikim yapıldığını bilir. Köydeki erkeklerin çoğu günlerinin büyük bir kısmını *monte*'de, genelde yalnız veya bir köpek, bir katır veya bir makinayla geçiriyorlar. *Monte* erkeklerin başlıca alanı.

Bir erkeğin tarlasına hissettiği şeyler bir kadının çocuğuna hissettiği duygulardan farklı değil. Son zamanlarda bir devlet programı, her biri tek parça toprak alsın diye kişinin dağılmış tarlalarına değer biçip köy toprağını tekrar dağıtmayı planla-

makta. Bu programla hiç ilişkilenmeyeceklerini açıklayan erkekler tarlaları hakkındaki duygularını da belli etmiş oluyorlar. Fikir olarak çekici olsa da programın pratikte yürümeyeceğini ve adil bir dağılım sağlanamayacağını söyleyerek ekonomik ve siyasi savlar öne sürüyorlar. Ama onları minnacık tarlalarına bağlayan bir şey daha var, mantığın ötesinde ve çoğu için kelimelerin ötesinde bir şey. Birkaçı bu duyguyu toprak için *cariño*, yani sevgi olarak tanımlıyor. Kendileri ve ataları bu küçük toprak parçalarına fikirlerini, terlerini, paralarını, hatta kendi hayatlarını koydular. Bir adam toprağına ait, toprağı da ona. Ondan toprağını tepenin ötesinde aynı derecede verimli başka bir parçayla değiştirmesini istemek bir anneye çocuğunu aynı derecede akıllı ve güzel başka bir çocukla değiştirmesini istemek gibi bir şey.

Bazı kadınlar *monte*'leri erkekler kadar iyi olmasa da biliyorlar, ancak toprağa hâkim olan kişi olarak değil, yöneten kişinin yardımcısı olarak tanıyorlar toprağı. Kadınların en iyi bildiği ve erkeklerin bilmediği *monte* çok daha küçüktür. Ekilmemiş kenarları ve eğimleri, yabani otların ve kır çiçeklerinin açtığı yerleri biliyorlar. Bütün yabani bitkilerin isimleri var, onları nasıl bulacaklarını ve kullanacaklarını biliyorlar. Kenarlar ve eğimler özel mülkiyete dâhil olsa da, kadınlar bu alanları sanki kamusalmış gibi keşfediyor ve kullanıyorlar.

Köyün kendisi kadınlara ait bir alandır. Erkek nasıl tarlalarını ve ağaçlarını çok iyi biliyorsa, kadın da evini ve ailesini iyi biliyor. Evde neyin nerede olduğunu ve evi nasıl düzenli tutacağını, hanede yaşayan ve sorumluluğu altında olan bireylerin zevklerini, mizaçlarını ve ihtiyaçlarını biliyor. İyi bir ateş nasıl hazırlanır, ekmek ve sucuk nasıl yapılır, et nasıl tütsülenir, nasıl domates konservesi yapılır, onlarca yemek nasıl yapılır ve arta kalanlar nasıl kullanılır, bunların hepsi hakkında bilgi sahibi. Ailesindekilerin giyeceklerinin çoğunu yapmayı, onarmayı ve olabildiğince uzun süre yeni görünecek şekilde yıkamayı biliyor.

Diğer Akdeniz köylerinde olduğu gibi, Oroel'deki erkeklerin birincil işleri tarım ve hayvan yetiştiriciliği. Bazıları dükkânlarda çalışıyor ve ticaretle de ilgileniyorlar, ki bunlar paranın kazanıldığı yerler. Kadının birincil işi ise yaşamın üretildiği yer olan evle uğraşmak.

İşimiz, belirli konu ve ilgileri biraraya getirerek kelime dünyamızda bir yol açar. Biz bunların içinde ikamet ederiz, onlar da bizim içimizde. Yaptığımızı söyleriz. Bu nedenle Oroel'de cinsiyetler arasındaki işbölümü aynı zamanda dil kullanımıyla ilgili bir ayrıma da sebep oluyor.

Konuşmalarında ve düşüncelerinde, köyün erkekleri öncelikle toprakla ve toprakla ilgili şeylerle ilgileniyor, yani ekinler, hava, fiyatlar, ücretler, miras, hayvanlar ve makinaları dert ediniyorlar. Ek olarak, avlardan bahsedebilir, iskambil oynayabilir, spor tartışmalarına girebilirler. Gündelik konuşmalarda bir adam başkasının ne düşündüğü, ne bildiği ve kamusal alanda toplumsal ve ekonomik olarak ne yaptığı ile ilgilenir. Ancak sözel olarak esas odağı başkalarının değil, kendi dertleridir.

Kadınların konuşmaları ve düşünceleri ise insanlar ve onların kişisel yaşamlarını içerir. Kadın yeni birisiyle tanıştığı zaman önce ailesi hakkında bilgi sahibi olmak ister. Tanıdığı ama uzun süredir görmediği birisiyle konuşurken kişinin sağlığı ve ailesinin refahı hakkında ayrıntılar talep eden belirli sorular sorar. Evdeki ve köydeki gündelik hayatında kadın, kişinin ne bildiğinden çok ne hissettiği ve kamusal alandan çok özel alanda bir insanın kim olduğu ve ne yaptığıyla ilgilenir. Gençliğinden beri süregelen konuşma ve ziyaretlerden dolayı, köydeki haneler ve aileler hakkında çeşitli bilgilere sahiptir, çünkü kadınlar akrabalık ilişkilerinin ve hikâyelerin koruyucularıdır. Evde, konuşma ve düşüncesinin başlıca odağı hane üyelerinin ihtiyaçları ve kaygılarıdır. Erkeğin kelime dünyası daha çok nesneler ve kendi endişeleriyle ilgili, kadınınki ise daha çok özneler, insanlar ve onların dertleriyle ilgilidir.

Ancak kadın ve erkeklerin dil kullanımdaki ayrım şu ana kadar betimlediğimden daha da keskin. Oroel'deki erkekler ve kadınlar konuşmalarının içeriğini belirleyen belli davranışsal rollere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda dil kullanımlarını yapılandıran ve onlara belirli sözel beceri ve konuşma biçimleri kazandıran rollere de sahiptirler. İşbölümü aslında iç ve dış söylem ve köydeki farklı fiziksel görevler ve zorunluluklara bağlı olarak erkek ve kadınlara farklı zihinsel görevler ve zorunluluklar atfeder.

Makalenin bir sonraki bölümü Oroel kadınlarının sözel rolleri ile bu rolü oluşturan beceri ve biçimlerin bir incelemesini sunuyor. Sunduğum analiz, farklı konular üzerine yaptığım ve yirmi aylık bir alan araştırması süresince topladığım verilere dayanıyor. Buradaki bilgi ve fikirleri gayriresmî olarak, ama bilinçli bir şekilde topladım. Bu bilgiler, kadınlarla işleri hakkında yaptığım onlarca söyleşi ve onlara çalışmaları sırasında katılırken yaptığım gözleme dayalı. Özellikle kadınlara odaklanmak başından beri niyetimdi ama erkeklerin sözel davranışlarını aynı şekilde gözlemleyip onların faaliyetlerine aynı şekilde katılamayacağım da doğruydu. Köydeki erkeklerin sözel rolleri hakkında bilgi toplama işini ancak bir erkek yapabilir.

Oroel'deki Kadınların Sözel Rolü

Oroel'de bir eş ve anne olarak kadın bütün gün boyunca çalışıyor. Zamanının üçte biriyle yarısı arasında bir süreyi mutfakta çalışarak, yemek pişirerek, servis yaparak, yemeklerden sonra temizlik yaparak geçiriyor. Yemekler arasında yatakları yapıyor, evi temizliyor, yiyecek satın alıyor ve topluyor, giyecekleri dikiyor, yıkıyor, asıyor ve ütülüyor. Gündelik işler temelde yeniden üretime dayalı, işler kendilerini de tekrar tekrar üretiyor. Her gün yemekler yeniyor, yapılan yataklar açılıyor, odalar dağıtılıyor ve kirletiliyor, kıyafetler kirleniyor ve yırtılıyor. Evdeki

karmaşaya karşı verdiği savaşta kadın emek verdikçe galip oluyor ama galibiyeti ona aslında mağlubiyetten başka bir şey getirmiyor. Yaptığı herşey tekrar tekrar yapılması gerektiği için kadının işi hiçbir zaman bitmiyor.

Evdeki iş Oroel'deki yetişkin kadınların fiziksel aktivitelerinin çoğunu, benzer şekilde sözel aktivitelerinin de çoğunu oluşturuyor. Kadınların rolünün veya herhangi bir rolün sözel veçhesinin iki tezahürü var: sosyal konuşma ve içsel konuşma, yani konuşma ve düşünce. Bu iki çeşit konuşma biçimi yapı ve içerik olarak aynı değildir. Ne düşündüğümüzü olduğu gibi söylemediğimiz gibi, konuştuğumuz şekilde de düşünmüyoruz. Ancak konuşma ve düşünce birbiriyle yakından ilişkili, biri diğerini takip ediyor. Bu ilişkiyi ve bazı kadınların bana düşüncelerinin içeriği hakkında söylediklerini temel alarak Oroel'deki kadınların içsel konuşmaları hakkında genellemeler yapacağım.

Bir kadının evdeki konuşma ve düşüncelerinin çoğu ev ve ailenin gereksinimleri çevresinde yapılanıyor. Düşünceleri, işi oluşturan eylemleri planlama, yönetme ve gözden geçirmeye odaklanıyor. Konuşmaları ise sorumlu olduğu faaliyet ve olayları düzenlemek için kullanılıyor. Hanedeki iş kendini her gün yeniden ürettiği gibi, bu işle ilgili kelimeler de gün be gün ve yıllar boyunca tekrar ediliyor. Bir eş ve bir anne olarak kadın yaptığı açıklamaları, verdiği cevap ve komutları hiç durmadan tekrar etmek durumunda. Erkeklerin, sen bir şeyi söyledikçe özellikle duymama eğilimleri olduğu için, kadın da bazen bağırıp dırdır edebilir.

Çocuk yetiştirmek Oroel'deki yetişkin kadınların beşte dördünün hayatlarının on beş ila otuz beş yılı boyunca uğraştıkları bir faaliyet. Bu, fiziksel ve duygusal bir görev olmanın yanında aynı zamanda sözel bir görevdir. Bu olgudan olağandışı bir şekilde haberdar olan altı çocuk sahibi olan yaşlı bir dul kadın bana neden bir annenin çocuğuna sarf ettiği kelimelerde dikkatli olması gerektiğini anlattı. Bir anne ve iki çocuğu arasında kulak

misafiri olduğu bir konuşmayı anlatarak fikrini açıkladı. Bir gün çocuklar öğleden sonrayı geçirmek için babalarıyla şehre inmişler. Döndüklerinde anne bütün dikkatini büyük çocuğa yönlendirerek "Oğlum, şehirde ne yaptınız? Döndüğünüze sevindim. Amcanı gördün mü? Neler anlattı?" demiş. Çocuğun kız kardeşi de gözünün ucuyla bakarak sessiz bir şekilde dinlemiş. Dul kadın bana annenin bu şekilde konuşmuş olmasının kızın abisini kıskanmasına yol açacağını açıkladı. Bir kadın bir çocuğuyla olduğu kadar diğer çocuğuyla da konuşmalı çünkü kelimeleri sevgisinin bir ölçüsü. Sadece bir çocuğuyla konuşan ama diğerine hiçbir şey söylemeyen bir anne bir çocuğu diğerinden daha fazla sevdiğini de belirtmiş oluyor. Dul kadın bu konunun babanın değil, annenin sorumluluğu olduğu konusunda oldukça kesin konuştu. Neden öyle olduğunu sorduğumda ise şöyle cevap verdi: "Sanırım anne sürekli çocuklarıyla birlikte olduğu ve baba pek olmadığı için. Çocukları besleyen, giydiren ve temizleyen annedir. Çocukların bütün ihtiyaçlarını o karşılıyor. Anne ve çocukları çok sık beraberler, özellikle de çocuklar küçükken. Babaysa çok ortalıkta olmaz, olduğu zaman ise çocuklarla pek ilgilenmez. Dikkati hep başka yerdedir."

Çocuk yetiştirmede kadınların kullandıkları kelimeler kültürel bir amaca hizmet ediyor. Çocuklarının konuşmayı öğrenmesinden, dil yoluyla kültürel gelişmelerini tamamlamalarından, yani kadın ve erkeklere dönüşecek kız ve erkek çocukların kültürel farklılaşmalarından sorumlu olanlar annelerdir. Bir anne iki çocuğuyla eşit derecede konuşabilir ama cinsiyete bağlı olarak farklı şeyler söyler. Oroel'deki toplumsallaşmanın çoğu mutfakta, yemek masası etrafında gerçekleşiyor. Benim birkaç evde tanık olduğum standart bir anne-kız konuşması şöyle:

Anne: "Biraz daha ye."
Kız: "Hayır."
Anne: "Biraz daha al."
Kız: "Hayır."

Anne yemeği kızın tabağına koymak üzeredir.
Anne: "Bunu istiyor musun? Evet mi, hayır mı?"
Kız: "Hayır."
Anne yemeği çeker.
Anne: "Hayır, hayır, hayır! Böyle sürekli hayır dersen koca bulamazsın. Evet demelisin."

Tabi ki son satır biraz aldatıcıdır. Kız çocuğu evlenmek için bir erkeğe evet demeyi, ama evlenmeden önce herşeye de evet dememeyi öğrenmek zorunda kalacak. Kızın abisinin veya erkek kardeşinin de bu konuşmayı duymuş olması en azından kızın duymuş olması kadar önemli. Cümle erkeğe değil kıza sarf edildiği için ikisi de birbirlerinden farklı olduklarını öğreniyorlar. Erkeklerin bir şeyler isteyip verecekleri şekilde, kızların da cevap verecek ve birşeyler alacak şekilde büyüyeceklerini öğreniyorlar. Kelimeler aracılığıyla çocuk yetiştirme örneklerinden biri olan bu olay, biyolojik erkek ve kadınlarla kültürel erkek ve kadınları farklılaştıran ve tanımlayan sayısız küçük etkileşimden sadece biridir.

Oroel'de evdeki bir kadının haneyi yönetme ve çocuk yetiştirme becerileriyle birlikte geliştirdiği kapasitelerden biri de sezgidir. "Sezgi" kelimesiyle, rasyonel süreç kullanmadan bilme becerisi veya hayal gücünden bahsetmiyorum. Sık sık "kadın sezgisi" olarak adlandırılan şeyden, yani bizim kültürümüzde ve Oroel'de kadınların sahip olduğu empati ve zihin okuma yetilerinin bir karışımından bahsediyorum. Oroel'de bir kadın hanede sorumlu olduğu kişilerin düşünce ve ihtiyaçlarını gözetmek ve düşünmek zorunda. Bir kadına kocasının ve çocuklarının neye ihtiyacı olduğunu söylemeye gerek yoktur. Genellikle onlar söylemeden önce kadın bunları bilir. Bu onun işi, yani en azından bazı konularda onları, onların kendilerini tanıdığından daha iyi tanımak. Kadının kendi düşüncelerini erkeklerin ve çocukların yaşantıları, zihinleri ve bedenleriyle meşgul etmesi, onları kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve bunları düşünmek sorum-

luluğundan kurtarıyor ve böylece onlara çalışacak ve büyüyecek zamanı sağlıyor.

Kadınların sahip olduğu sezgi ve başkalarının hayatları üzerindeki etki hakkında bildiklerim kısmen köylü bir kadınla geçirdiğim zamana dayanıyor. Onun gözetiminde olduğum ilk birkaç hafta, benim gündelik ihtiyaçlarımı sıkıntı verecek kadar ayrıntılı düşünen konumsal annemdi o. Yavaş yavaş onu vazgeçirmeye çalıştım ama belli bir noktadan sonra kendim vazgeçtim. Bir yandan bana yardım etmesi gerekiyordu, ben hem kendi başımın çaresine bakıp hem de alan araştırması yapamazdım. Diğer yandan, sadece kendine bakamayacağı için de bana bakması gerekiyordu. Başka kadınlarla da girdiğim ilişkiler onların sezgisel kapasiteleri hakkında bolca delil sağladı. Bunların en etkileyicisi ise bir durum hakkında az bilgiyle o durumun nasıl sonlanacağını, hatta satır satır konuşmaları tahmin etme yetenekleriydi.

İçsel konuşmanın yapısı hakkında yazan Lev Vygotsky adlı Soyvet bir psikolog, sezginin mekaniği hakkında bize ipucu veren bir gözlem yapar. Gözlemi bir Tolstoy romanından bir kadının ölüm döşeğindeki adama baktığı bir sahnede geçen bir cümleye dayanıyor: "'Kimse tam olarak ne dediğini duymamıştı ama Kitty onu anladı. Anladı çünkü zihni hiç durmadan ihtiyaçlarını gözetiyordu.' Ölüm döşeğindeki adamın düşüncelerini takiben kadının düşüncelerinin, başka kimsenin anlamadığı ama adamın bahsettiği konuyu zaten içerdiğini söyleyebiliriz" (1962: 140). Kitty adamın zihnindeki konuyu kendi düşüncesinde varsaydığı için onu anlayabiliyor. Onun bahsettiği şeyi kendisi bahsetmiş gibi hissediyor ve böylece daha önceden bildiği bilgiler ile bağlamsal verileri birleştirerek adamın ihtiyaçlarını karşılıyor. Oroel kadınlarının sezgisel işleri de aynı ilke çerçevesinde işliyor gibi duruyor.

Bir kadın fiziksel ve sözel olduğu kadar duygusal olarak da başka insanların dertleriyle ilgilidir. Hanenin duygusal merkezi

olarak, bakımından sorumlu olduğu insanların endişelerini, gerginliklerini, sevinç ve üzüntülerini kendininki gibi üstüne alır. Kadının rolü bu insanlarla, özellikle de çocuklarıyla, öyle özdeşleşir ki onların güvensiz olduğu noktaları kendi güvensizlikleri gibi deneyimler. Konumu nedeniyle ve dünyevi deneyim eksikliği ve kültürel gelişiminin bir sonucu olarak, kadın korkuya karşı alışılmadık derecede savunmasızdır. Örneğin, eğer çocuklarından birinin nerede olduğunu bilmiyorsa, olabilecek en kötü durumu düşünüp, durumun gerçekleşmiş olduğunu varsayıp histeriye benzer bir ruh hâline girebilir. Sanki kendinden bir parçayı kaybetmiş gibi hissedebilir. Babanın deneyimi ise çok farklıdır. Gözlemlediğim bir vakada, endişelenerek geçirdiği birkaç saat sonrasında anne neredeyse polisi aramaya karar verdiğinde çocuk eve döndü. Baba ilgisiz değil ama sakindi. Karısına kötü bir haber almadan endişelenmemesi gerektiğini öğütlüyordu. Kadın ve erkek arasında yapılan işbölümünde sağlıkla ilgili konular açıkça kadının sorumluluğundadır.

Kadınlar tabii ki bakımını üstlendikleri insanlara sadece duygusal olarak değil, aynı zamanda ekonomik olarak da bağlılar. Bu durum farklı bir sözel becerinin gelişmesine sebep oluyor: beceriklilik. Genel olarak, kaynaklar ve insanlar üzerinde güç sahibi olanlar, kendilerini bir gizlilik örtüsüyle korumayı öğreniyorlar. Bireysel bir ölçekte buna mahremiyet hissi deniyor. Kocalarının mahremiyetine sızmak için kadınlar onlara yaptıkları ve katıldıkları faaliyetler hakkında kısa sorular sorma yeteneğini geliştiriyorlar. Kadın sanki kocasına bazı konularda doğruca soru soramaz ve kesin bir cevap alamazmış gibi hissediyor. Bu nedenle açıkça sormaktan çekindiği sorunun cevabını alacak veya bir çıkarım yapmasını sağlayacak şekilde soruyu birkaç parçaya bölüyor. Kadınlar aynı zamanda isteklerini de küçük parçalara bölmeyi öğrenebiliyorlar. Önce bir parça bir şey istiyor, onu alıyor, sonra bir tane daha ve böyle istedikleri

şeyin hepsini alana kadar parça parça devam ediyorlar. Bir diğer taktik bütün isteği bir anda ifade etmek, ama yine doğruca sorarak değil de kesin ve olumsuz bir yanıtı engelleyecek şekilde konuyla ilgili şeylerden bahsederek, önemini vurgulayarak ve detaylandırarak. Erkekler eşlerinin sözel açıdan becerikli ve manipulatif olduklarını ve bunların kadınların doğal bir özelliği olduğunu düşünüyorlar. Ama sözel yetenek ve manevra yapma becerileri, kaynak kontrolünde kadınların tabi ve bağımlı konumlarının bir işlevi olmakla birlikte, aynı zamanda, bu duruma uyum sağladıklarının bir göstergesidir de.

Köydeki kadınlar ve kelimeleri nasıl kullandıklarından bahsetmeye başlamadan önce, hanede yaşayan kadınların bir özelliği olarak onlar hakkında bilgi veren, kısmen sözel olan bir fenomeni tartışmak istiyorum: kayınvalideler. Oroel'de bir erkek çocuğu evlenirse genellikle aile mirasının tamamını ele geçiriyor ve ebeveynleri ölmeden önce mülkleri kontrol etmeye başlıyor. Buna karşılık ebeveynler hayatlarının sonuna kadar erkek çocuğun evinde yaşama hakkını ve genelde çoğu konuda son sözü söyleme hakkını elde ediyorlar. Böylece kadının kocasıyla birlikte kayınvalidesinin evine yerleşme durumu ve akabinde çeşitli sorunlar ortaya çıkıyor. Oroel'de mirasın çocuklar arasında eşit bölünmemesi, adamın ailesinin evde sürekli iktidar sahibi olması, annenin benliğini çocukları üstünden tanımlamasını sağlayan bir değer sistemiyle birleşince bu sorunlar daha da büyüyor.

Anne ve gelini arasındaki gerginlik böylece köydeki ekonomik, ideolojik ve akrabalığa dayanan yapılar tarafından belirleniyor. Aynı gerginlik yeni evli çift başka bir yerde yaşadığı zaman da vuku buluyor, ancak çatışmalar gündelik düzeyde ortaya çıkmadığı için biraz azalmış oluyor. Tartışmanın sebebi kadının sahip olacağı nüfuzun alanıdır. İki kadın arasındaki gerginlik, oğlanın gündelik ihtiyaçlarını düşünme ve karşılama işinin kimin hakkı ve sorumluluğu olduğu hakkındaki tartış-

mayla başlıyor. Konu buradan büyüyerek diğer hane üyelerinin yaşantıları ve ev hakkındaki işleri de kapsar hâle geliyor. Anne ve gelini aynı iş için rekabete giriyorlar. Aslında, bir adam evlendiği zaman eve annesinin yerine geçecek kişiyi getirmiş oluyor, annesini kendisinin bir parçası olan şeyden yoksun bırakacak bir kişi bu. Gelinine oğlunun sağlığı ve iyiliğiyle ilgilenmek için hiçbir olanak sağlamayan bir kayınvalide veya bu görevler için kayınvalidesine hiç alan bırakmayan bir gelin belasını arıyordur.

Bu tartışmada, kadının elindeki tek silah kullandığı dildir. Sorunu çözecek tek şey kadınların girdiği ağız dalaşı, çok ince konular ve küçük olaylar hakkında sürekli devam eden bir didişme hâli. Bu hâl gelinle kayınvalide anlaşmaya vardığı zaman sona erer ama bu zaman alan, acılı bir süreçtir. Çocukları olduğu zaman gelin daha da öne çıkar ve tabii ki kayınvalidesi öldüğü zaman bütün kontrolü eline alır. Her ne kadar tartışmanın konusu kendisi olsa da, erkek anlaşmazlığı kenardan seyreder ve muhtemelen konu hakkında hikâyeler anlatır, şakalar yapar. Kadınlarsa bu geçiş sürecini zihinlerinde değil, yüreklerinde hissederler. Çatışma hakkında düşünebilecekleri ve konuşabilecekleri rasyonel bir dile sahip olmadıkları için gelin ve kayınvalide arasındaki uzlaşma genellikle sessizce ve bilinçsiz şekilde gerçekleşir.

Anne ve oğlunun eşi arasında gerçekleşen ve yapısal açıdan kaçınılmaz olan bu tartışma kadınların hayatları boyunca karşılaştıkları en ciddi çatışmalardan biridir. Ama gözle görülür bir anlaşma yapılmaz. Erkeklerin mülkiyet devri hakkında yaptıklarının aksine, kadınlar sorunun merkezinde neyin olduğunu ve nasıl idare edilmesi gerektiği hakkında çetrefilli bir hukuk sistemi ve kurumlar yaratmazlar. Tartışmanın çözülmesi için oluşmuş kurumlar yüzeyde gözükmekten çok o anki bağlamda saklı ve tartışmaya taraf olan kadınların kontrolü dışındadır. Anlaşmazlıkla başa çıkmak için oluşturulmuş hiçbir belirgin ve

resmî kurum olmamasının yanında, anlaşmazlığın önemli olduğu da kabul edilmez. Aksine, kayınvalide ve gelin arasındaki çatışma hatırı sayılır derecede alay konusu olur.

Oroel'deki kadınların içinde bulunduğu anlaşmazlık durumlarının bir genel özelliği daha vardır. Anlaşmazlığın çözümü için köyde kurulmuş resmî kurumlar, papaz ve yargıç aracılığıyla, kilise ve devlettir. Kadınlar ise anlaşmazlıklarda bu ikisine de başvurmaz. Bazı durumlarda yardım ve öğüt istemek için tanrılara veya rahibe başvurabilirler. Ama kadınların kiliseye gitmeleri onlara kendilerine ait bir alan açmaz, çünkü kilise de, tıpkı devlet gibi, erkekler tarafından kontrol edilmelerinin yanı sıra ideolojik olarak erkek tahakkümü ilkesini benimsemiştir. Hukuki ve ideolojik olarak alt bir konumda olduklarından ve kendilerine ait, kontrol edebildikleri ve etkili olacak kurumlara başvuramadıklarından, kadınlar ağız dalaşı, kurnazlık, dedikodu gibi geliştirebildikleri sözel beceriler ile kendilerini korumak ve hayatlarını sürdürmek durumundadırlar.

Kayınvalide ve gelin arasındaki anlaşmazlık Akdeniz bölgesindeki köy hayatında sık karşılaşılan bir sahnedir. Oroel'de bu anlaşmazlıkları ve hanelerdeki standart ilişkiler çerçevesinde vuku bulan diğer olayları, özellikle anne-çocuk ve eş-koca arasındaki ilişkileri gözlemlemiş olmak köyü kelimenin tam anlamıyla bir tiyatro oyunu gibi görmemi sağladı. Köyü tiyatro yapan unsurlar, yani kendini tekrarlayan ve alışılmış dekor ve sahneler, önceden belirlenmiş roller, ortak bir tarih ve kültür ve müşterek faaliyetler, köyde bir oyun, bir tiyatro havası esmesini sağlıyor. Bütün bu unsurlar bir araya gelerek topluluğun konuşmasından senaryo gibi bir metnin çıkmasına neden oluyor. Önceden bahsettiğim anne-kız arasındaki konuşma gibi sahneler ve replikler köy civarındaki hanelerde oyuncular tarafından tekrar tekrar oynanıyor, yeri geldiğinde doğaçlama yapılıyor. Oyun aynı zamanda köydeki daha genel sahnede de (yani hane dışında) oynanmaya devam ediyor. Yollarda ve meydanlarda

yaküstü konuşmalarda söylenenler gerçekten de daha önceden belirlenmiş gibi ve son derece tahmin edilebilir şeyler. Farklı hanelerden insanlar birbirleriyle daha uzun konuştuklarında da konuşmanın içeriğinde çeşitli kısıtlamalar oluyor, bu konuşmalar sanki bir senaryoyla belirlenmiş gibi belirli kalıpları takip ediyor. Bu durum bazı kadınların başkalarının ne söyleceğini tahmin etmedeki olağanüstü yeteneklerinin arkasında yatan şeylerden biridir.

Kadınlar evde olmadıkları zaman genellikle ev için birşeyler yapıyor oluyorlar. Haneden sorumlu kadın her gün bir veya daha fazla dükkâna ve haftada en az bir kez de çamaşır yıkamaya gidiyor. Ayrıca onlardan bir şey ödünç almak veya ödünç vermek için veya bir şey ayarlamak için komşularını ve akrabalarını oldukça sık arayabilir. Hane dışında geçirdiği zamanın en esnek olduğu anlar genelde bu akraba ziyaretleri. Bazı resmî durumlarda, bir kadın köye yeni gelecek bir gelini hane temsilcisi olarak karşılar, başka bir kadını doğum yaptığı için kutlar, komşu hastalandığı zaman ona yardım eder ve birisi öldüğü zaman yakınlarını teselli etmek için onu arar. Bunlar yapılması zorunlu olan eylemler. Aramaları ailesinin adına yaptığı ve evin diğer hanelerle ilişkisini belirlediği derecede bu eylemler kadının evdeki görevlerinin bir parçası. Kadınların ettiği telefonlara kolektif olarak bakılırsa, bunlar köydeki haneler için evlilik, doğum, hastalık ve ölüm gibi önem arz eden ama diğer türlü özelde kalacak olayların toplumsal veya kamusal alana yayılması anlamına geliyor. Kadınların evden çıkmasını ve birbiriyle kaynaşmasını sağlayan bir diğer faaliyet de *mondongo* üretimi. Oroel'deki hanelerin çoğu her sene bir veya iki domuz öldürüyor ve bu domuzları yenebilecek et hâline, yani *mondongo*'ya dönüştürme işi de kadınların. Bu vesile ile yılın bir günü akraba ve komşu kadınlar birbirleriyle yardımlaşarak eti hazırlarlar. Geçen sene Oroel'de otuz hane tarafından öldürülen kırk do-

muzdan *mondongo* üreten kadınlar birbiriyle kaynaştı ve yeni arkadaşlıklar edindi.

Bunlar kadınların birbiriyle sohbet etmek için ellerinde olan fırsatlar. Birbirleriyle kaynaşabildikleri bütün durumlarda aslında kadınlar ev işleriyle ilgileniyor veya evin bir temsilcisi olarak orada bulunuyorlar. Bu sohbetler kamusal olduğu için kadının diğer kadınlarla iletişime geçerken kullandığı senaryo da oldukça sınırlı. Kullanılan replikler genel olarak yapılan işle ilgili kelimelerle, hâlihazırdaki görev ve amaca uygun bir konuşmayla kısıtlı. Bunun ötesinde gündelik hayatın ıvır zıvır hakkında küçük, sıradan değişimler oluyor. Kadınlar kendilerinden, belki kendi çocuklarından ve hanedeki başka birinin sağlığından veya başka bir yerde yaşayan bir akrabadan söz edebilirler. Yani konuşmaları yaşamla ilgili koşullar hakkında rapor veriyor. Bu tür sohbetler bir kadının resmî durumlarda ve çoğunlukla evin dışında uğraştığı gündelik ve haftalık ev işleri sırasında kullandığı repliklerin çeşitliliğini belirliyor.

Kamusal sınırlanmalarla belirlenmiş bir konuşma vesilesi ve çeşidi daha var: hikâyeler. Kadınların birbirlerine kişisel ve özel durumlar hakkında anlattığı, genellikle bir erkek, bir kadın ve bir evlilik sorunu üzerine hikâyeler. Ama bu hikâyelerde karakterler isimsiz, kim oldukları belli değil, böylece kişi hakkındaki bilgiler ortalıkta rahatlıkla anlatılabiliyor. Sık sık anlatılan hikâyelerden biri, evlendiği gece bilmediği bir şehrin sokaklarında kocasından ayrı düşen bir kadınla ilgili. Bir başka balayı hikâyesinde, düğün gecesinde gelinle yatmak isteyen bir adam yeni evli çifte yüklüce bir para teklif ediyor. Anlaşmayı kabul eden çift ertesi gün paranın sahte olduğunu keşfediyor. Biçimsel olarak bakıldığında hikâyelerin hepsi kısa oyunlar gibi. Sanki oyun programının belli olduğu, senaryonun oyuncuların eline verildiği, sahnenin hazır olduğu ve konunun senaryoya göre geliştiği, kısa, arkası yarın dizileri bunlar. Her biri kişisel bir zorluk veya krize odaklanıyor. Olayın çözümü çok önemli değil ve

çoğu hikâye de sonuçsuz kalıyor. Hikâyelerin yaptığı şey sadece sorunu ortaya koymak.

Bu hikâyeler kadınların mitleri. "İlkel" toplumlardaki mitler gibi tekrarlarla dolu ve sık sık tekrar edilen anlatılar bunlar. Karakterler, durumlar, olaylar değişse de hikâyeler hep aynı kalıyor çünkü harekete geçirdikleri ve dinleyiciye ilettikleri temel yapılar değişmiyor. Mitler gibi bu hikâyeler de eğlendirici olduğu kadar öğretici. Kültürel ve toplumsal bir gerçekliğe odaklanıyor ve bu gerçekliği yapılandırıp yorumluyorlar. Kadınların hayatındaki güçlükler nasıl hiçbir zaman çözüm bulmuyorsa, hikâyelerin amacı da bahsettikleri sorunları çözmek değil. En nihayetinde bu anlatıların sahibi Oroel'deki kadınlar, erkekler hiç bu tür hikâyeler anlatmıyorlar. Harekete geçirdikleri ve dinleyiciye ilettikleri yapılar kadınların toplumdaki rolüne özgü.

Oroel'deki kadınların yaptığı dedikodular da anlattıkları hikâyelerden pek farklı değil.[1] Bir konuşma biçimi olarak dedikodu da kişisel ve özel ve bir olay örgüsü içeriyor. Ama eğer hikâyeler mit ise, dedikodu da tarih olarak nitelendirilebilir çünkü karakterler gerçek, yani konuşma sırasında orada olmasalar da köy genelinde bilinen ve hayatta olan kişiler. Dedikodu, kadınların tanıdıkları insanların özel hayatlarıyla ilgili; bu nedenle de senaryo kamusallaşmıyor, yani hakkında konuşulan insanın konuşmanın nesnesi olmak istemeyeceği bir durum söz konusu. Dedikodu şekil olarak da hikâyelerden farklılık gösteriyor. Hem daha kısa hem de daha detaylı. Genellikle kişi hakkında zaten bilgi sahibi olunduğu varsayılıyor ve bir anlatışta

---

[1] Dedikodu yapmak kelimesinin karşılığı İspanyolca'da *charlar*. Dilimizde olduğu gibi, kelime ya olumsuz ya da daha nötr, zararsız bir anlamda kullanılıyor. Bir veya birkaç kadınla ilgili kullanıldığında, ya konuşmacı kelimeyi olumsuz anlamıyla kullanıyordur ya da söyledikleri dinleyiciler tarafından öyle yorumlanıyordur. Kelimenin bu anlamı, *hablar mal* (biri hakkında kötü konuşmak) veya *criticar* (eleştirmek) fiilleri kullanarak da vurgulanabiliyor. İki fiil de erkeklerden çok kadınlar hakkında söyleniyor.

olay örgüsünün sadece belli kesimleri aktarılıyor. Konu açıkça anlatılmıyor, genelde diyaloglar anlatıldıkça ortaya çıkıyor. *Dije* ve *dijo* gibi ("dedim" ve "dedi/demiş") gibi alıntı belirten kelimeler dedikodu yapıldığının göstergesidir. Hikâyeler ve dedikodu kadınlarda ayrı kültürel yapıları, dedikodu ise bunlara ek olarak kişisel ve sosyal yapıları da harekete geçiriyor. Kadınlar gözlemci değil, katılımcı konumunda. Bir tiyatro oyunundaki karakterler olarak onların ilgilendikleri şey konunun olgu olarak değil de kelime olarak nasıl geliştiği.

Bir kadın bir soruya cevap olarak veya bilgi ve düşünce paylaşma niyeti olduğu için dedikodu edebilir. Bazen sanki kadınlar kendilerini durduramıyor, kendilerini "haber ulaştırmaktan" alamıyorlar. Kadınlar kocalarına sordukları sorularda olduğu gibi birbirleri hakkında soru sorma sanatında da uzmanlaşmışlar, neredeyse zorlayıcı olacak şekilde ama sinsice kimi bilgileri edinmeyi biliyorlar. Hikâye anlatmaya başlamış birini yönlendirmek için çeşitli kelime ve cevaplardan oluşan bir stok mevcut. Örneğin "Şuna bak sen!" "Yok artık!" gibi hayret belirten cümleler ve uzatılmış bir "Evet?" sorusu. Anlatıcı genellikle dinleyicinin gerçekte ne öğrenmek istediğini bilmiyor ama hem yüzündeki hem de sözlerindeki ifade aracılığıyla olayı aktarıp aktaramadığını anlıyor. Bazen yanlışlıkla eğlence unsuru olabilecek bilgiler ortaya çıkabiliyor. Bu durumlarda genellikle ya anlatıcı kendini korumak için bilgiyi sıradan bir gözlemmiş gibi lanse etmiş ya da bilginin dinleyici için önemli olduğunun farkında olmadığı için bilgiyi yanlışlıkla paylaşmış oluyor.

Kadınlar camlarını ne kadar hızlı açıyor ve komşularına sesleniyorsa, hayati derecede önem taşıyan kelimeler, ölüm ve ciddi hastalıklar hakkındaki kelimeler de köyde o kadar hızlı dolaşıyor. Daha gizli bilgiler bu kadar hızlı ve özgürce değil, daha küçük ağlarda yayılıyor. Kelimeler akıyor, bocalıyor, ölüyor, besleniyor, tekrar doğuyor ve dönüşüyorlar. Her bilgi parçası köy içinde kendi yolunu buluyor. Bazıları hayatı güzelleştiriyor,

bazıları daha kötü yapıyor, bazılarının ise hiçbir etkisi yok. Mesajların genel hareket ve etkisi raslantısal ve herhangi bir bireyin kontrol veya tasarısı dışında gibi duruyor. Ama her halkada gerçekleşen hareket ve etki raslantısal değil. Bir kadının genellikle söylediği şeyleri söylemek için çeşitli sebepleri oluyor. Kendini tutamadığı zamanlarda bile bazı şeyleri söylüyor.

Köydeki güncel olaylar hakkında veya gerçekten tarih olarak nitelendirilebilecek geçmiş olaylar hakkında dedikodu yapılıyor. Geçmiş olaylar hakkındaki dedikodu, güncel olaylar hakkındaki dedikodu için gerekli olan arka plan bilgisini gözden geçirip dinleyicilere sunuyor. Makalenin başında bahsettiğim konuşmalarda olduğu gibi karakterler tanınan ama ölmüş veya köyden ayrılmış kişiler olduğundan, sohbet ederken kısıtlamaya daha az gereksinim oluyor. Ama hayatta olan ve hâlâ köyde yaşayan insanları ilgilendiren geçmiş olaylar konuşulduğunda aynı şey geçerli değil. Bana dul bir kadının anlattığı, şehirden dönmüş anne ve çocukları arasında geçen konuşma, geçmiş bir olaydı, ama benim konuyu bildiğimi belli etmeyeceğim veya bana olayı kimin anlattığını söylemeyeceğim varsayılıyordu. Kadının bana olayı anlatmaktaki amacı ileride olacak çocuklarıma eşit davranmamı ve onlarla eşit bir şekilde konuşmamı öğütlemekti. Dolaylı olarak da ve belki farkında bile olmadan, iki çocuk arasında var olan ve benim farkında olmadığım bir rekabete dikkat çekiyordu. Son olarak, bana olayı anlatmaktan keyif aldığı için de anlatıyor gibi geldi. belki de başkasına anlatamayacağı ilginç bir gözlemi paylaşma fırsatı bulmuş olmanın keyfini çıkarıyordu.

Kadınlar genellikle yukarıda anlattığım gibi başka nedenler için biraraya geldiklerinde dedikodu yapıyorlar. Dedikodu, bir kadın bir komşudan birşey ödünç alırken veya dükkâna giderken "tesadüfen" ortaya çıkıyor. Oroel'deki kadınlar resmî ziyaret gerçekleştirdiklerinde dedikodu yapmıyor ve zaten sırf muhabbet etmek için birbirlerini ziyaret etmiyorlar. Aslında, kadın-

lar işleriyle ilgili olmayan veya resmî amacı olmayan ziyaretler de bulunsalar da bunlar gizli kapaklı oluyor. Eğer evin erkeği ortaya çıkarsa o zaman ziyareti açıklamak için ev işleriyle ilgili bir konu uyduruluyor.

Oroel'deki dedikodu için uygun ortamın oluşması *confianza*'nın (güven) gelişmesine bağlı. Birisine karşı *confianza* sahibi olmak, birisine normalde mahrem olacak şeyleri iyi niyetle söyleyebileceğine inanman ve anlattıklarının ileride sana karşı kullanmayacağına güvenmen anlamına geliyor. Bu, özellikle de hakkında konuşulan insana hemen gidip senin anlattıklarını ona anlatmayacaklarına güvenin tam demektir. Aynı anda birbiriyle konuşan birden fazla kadın olduğunda genelde *confianza* hissedilmiyor. İki kadının aynı anda konuşması benim dedikodu tanımıma uymasa da, bugünlerde Oroel'e uyan bir tanım. Kadınların grup hâlinde düzenli olarak toplandıkları ve sohbet ettikleri tek yer çamaşır yıkama alanı. Yirmi sene önce köyde fırın açılınca ekmek yapmak için yaptıkları toplanmalar sona erdi. Hazır giysiler ve giysi alabilecekleri paranın artmasıyla da dikiş çemberleri azaldı. Bu çemberler dedikodu, bühtan ve sözel saldırıların mekânı olmak gibi kötü bir şöhrete sahipti, çamaşır yıkama alanı hâlâ bu özelliğini korumaktadır. Belki de köyün daha kalabalık ve daha yoksul olduğu zamanlarda bu doğruydu, daha fazla gerilim oluyor ve insanlar daha çabuk sinirleniyor olabilirdi. Ancak bugün çamaşır alanı bütün kirli çamaşırların ortaya döküldüğü ve yıkandığı bir alan, mecazî anlamdan çok gerçek anlamında. Bazı aileler çamaşır makinesi almaya başladığı için, çamaşır alanı da artık yavaş yavaş kadınların toplanma alanı olmaktan çıkıyor. Kadınların birbiriyle geçirdikleri zaman düzenli olarak azalıyor, köy de gitgide köy olmaktan çıkıp "sitelerdeki gibi evlerden oluşan bir topluluk" hâline geliyor (Gluckman, 1963: 313).

Oroel'de kadınlar arasında ne kadar dedikodu yapıldığını kestirmek mümkün olmasa da, dedikodu her an her dakika ya-

pılan bir şey değil. Oluş sıklığı her kadın ve her hafta için farklılık gösteriyor. Kısa sürdüğü için gözlemlemesi kolay bir durum değil, ne kadar sıklıkta uzun uzun dedikodu yapıldığını kestirmek de mümkün değil. Ayrıca, dedikodunun tanımı da kişiye göre değişiyor. Oroel'deki bazı erkekler bana kadınların birbirleriyle konuştukları zaman yaptıkları tek şeyin dedikodu olduğunu söylediler. Açıkça, dedikodunun tanımı kişinin sahip olduğu mahremiyet algısına bağlıdır. Bense dedikoduyu bir yandan mahremiyetin irdelenmesi -ki Oroel'de bu hanenin mahremiyeti anlamına geliyor- diğer yandan da dedikodu sırasında bir mahremiyetin, *confianza*'nın hissedilmesi olarak tanımlıyorum. En nihayetinde, anlatıcılar hakkında konuşulan kişinin konuşmadan haberdar olmasını istemiyorlar. Bu ölçütler dikkate alındığında, sanırım dedikodu kadınların ortalama bir haftada harcadıkları sözlerin oldukça küçük bir kısmını oluşturuyor.

Nicelik olarak o kadar önemli olmasa da kadınların yaptığı dedikodu toplumsal bir anlam taşıyor. Bir açıdan Oroel'deki kadın ve erkekler birbirine karşıt sosyal doğrultularda yaşıyorlar. Sahip oldukları roller erkeklere hane içinde ve haneler arasında gerçekleşen ekonomik ve siyasi işler üzerinde kontrol bahşettiği için, bu grup üretici konumunda ve hanede vuku bulan tiyatro oyunlarının koruyucusu. Erkeklerin gözünde iktidar ve savunma gizlilikte saklı, huzur ve düzen ise mahremiyette. Erkekler haneler arasında uzaklık ve ayrılığa dayalı bir hiyerarşi yaratıyor ve bu hiyerarşinin devamlılığını sağlıyorlar. Eğilimleri tecrit ve kendine yeterliliğe doğru oluyor. Mecazi anlamda çit çekmek ve bunları muhafaza etmek erkeklerin rolüyse, kadınların rolü de zaman zaman bu çitleri aşmak.

Dedikodu sık sık kişinin katılmış ve gözlemlemiş olduğu veya başkası tarafından duyduğu sahnelerde geçen olay ve konuşmalar hakkında basit bir haber verme biçimi gibi gözüküyor. Kadınlar sanki birbirlerine köydeki tiyatro oyunlarında gerçekleşen şeyler hakkında güncelleme yapıyorlar. Dedikodu,

gerçek bilgilerin dolaşımını sağlamanın bir yolu, ama tabii dolaşan sadece gerçek bilgi değil. Açıkça yapılan eleştirilere nadir rastlanıyor olsa da, üstü örtülü değerlendirmelere sıkça başvuruluyor. Haberi naklederken yorum yapmasalar bile anlatılarını biçimlendirirken bir değerlendirme yapıyorlar. Bir konuşma veya olayı aktarma veya aktaramama durumunda bile olay hakkında bir evet/hayır değerlendirmesi yapılıyor. Anlatıcı haberi paylaşırken bazı bölümlerin altını çizerek, bazı bölümleri de anlatının dışında bırakarak anlatıyı düzenlemeye devam ediyor, bu şekilde sözle ifade etmese bile yaptığı yorumu satır aralarına yerleştiriyor.

Yani dedikodu bir anlamda köydeki senaryonun belirli bölümlerinin derlenmesini, paylaşımını ve analizini oluşturuyor. Oroel'deki kadınların sözel uzmanlık alanlarından biri olan dedikodu, çoğu kadının coşkuyla ama aynı zamanda dikkatle yaptığı bir şey. Kadınlar insanların özeline girmekten çok mahrem alanları araştırıyorlar. Aile sırlarını derlemek ve açığa çıkarmak gibi bir amaçları yok. Konuyla ne kadar ilgilendiklerine bağlı olarak kendi belirledikleri bir sıralamaya göre, haneler içinde ve arasında oynanan oyunları biraraya getiriyorlar. Tiyatro oyununun biraraya gelmesinden sorumlular. Kadınlar birbiriyle konuşmasa, ortada köy toplumu denebilecek bir şey de olmazdı.

Buna rağmen, Oroel'de kadınların yaptığı dedikodular sağlıklı bir şey olarak değerlendirilmiyor. Dedikodu, sağlıksız ve köydeki huzurlu düzeni bozan bir süreç olarak görülüyor. Hem kadınlar hem erkekler hem de kilise tarafından küçümseniyor. Kadınların kullandığı dil ve başkaları hakkında sahip oldukları düşünceler tehlikeli, kötü huylu ve günahkâr kabul ediliyor. Dedikoduya karşı kampanya yürütülmesi ve kadınların çalışma biçimlerinin değişiyor olması dedikoduyu tamamen yeraltında gerçekleşen bir aktivite yapma yolunda. Hızlı ve gizlice yapılan

dedikodular devam etse bile görünmez olma yolunda ilerliyor.[2] Aslında, kadınların yaptığı dedikodu sanıldığı kadar da zararlı ve köydeki hiyerarşi ve düzeni bozacak kadar yıpratıcı değil. Bilakis, kadınların haneler arasındaki mecazî çitleri aşması, köydeki hiyerarşinin korunmasını sağlıyor. Diğer konuşmalarında

---

[2] Kuzey İspanya'daki bir başka köyde, İsa'yla nasıl konuştuğunu anlatan ve neden kadınların erkeklerden daha fazla dua ettiğini açıklayan bir kadın şöyle dedi: "Kötü şeyler yapmış olduğumdan değil, sadece kötü düşüncelerden. Zihin kötü düşünce üretmeyi durduramıyor." "Erkekler kesinlikle çok daha az dua ediyorlar. Biz daha çok dua ediyoruz ve biz daha kötüyüz! Daha kabayız, dilimiz sivri" (Christian, 1972: 141).

Güney İspanya'daki bir köy hakkında yazan Pitt-Rivers'a göre (1961: 144), "Dedikodu yapmak arsız bir davranış. Kişinin en hafif biçimde dedikoduyla suçlanması bile şiddetli bir tartışmaya yol açabilir."

Bailey (1971) tarafından derlenen ve dokuz Avrupalı topluluk hakkında makaleler içeren *Gifts and Poison* (Armağanlar ve Zehir) adlı kitap da kadınlar ve dedikodu hakkındaki yorumlarda aynı tutumu sergiliyor. Bu yorumlar Fransız Alpleri'nden bir köy hakkında:

> Erkeklerin ortalıkta oturup dedikodu yapması son derece kabul edilebilir bir şey. Böyle konuşmaların genelde *bavarder* eylemi olduğu varsayılıyor, yani arkadaşça, neşeli, iyi niyetli ve özgecil bir haber, bilgi ve fikir değiş tokuşu. Ama kadınların birbiriyle konuştuğu görülürse, o zaman farklı bir şey oluyor. Muhtemelen *mauvaise langage* kullanıyorlar, yani kötü bir niyetle dedikodu yapıyorlardır. (Bailey içinde Bailey, der., 1971: 1)
>
> Kadınlar arasında arkadaşlık aile dayanışmasını tehdit ettiği için "tehlikeli" görülüyor. (Hudson, a.g.y.: 42)
>
> [Kadınların] dedikodu yapmaktan kaçınmaları bekleniyor. Arkadaşları olan ve sık sık evin dışında görülen bir kadının aile sırlarını herkese anlattığından ve art niyetle dedikodu yaptığından şüpheleniliyor. (A.g.y.: 46)

Bence kadınlara ve dedikoduya karşı gelişmiş bu tavır erkek egemenliği kadar yaygın. Ancak kadınların ne kadar dedikodu yaptığı ve cezasız kalıp kalmadıkları, tabii ki toplumdan topluma ve zamandan zamana değişiklik gösteriyor.

olduğu gibi, dedikodu yaparken de kadınlar kendi ailelerinin çıkarını gözeterek konuşuyor, kendi menfaatlerini düşünüyorlar. Değer sisteminin dışında değil, hatta tam da içinde hareket ediyorlar. Hem onlar değer sistemini tekrarlıyor hem de değer sistemi onların ne konuştuğunu belirliyor. Ama bunların hiçbiri konumuzla ilgili değil. Önemli olan dedikodu yaparken kadınların siyasi olarak hareket ediyor olmaları, çünkü iktidar alanını kurcalamış oluyorlar. Kullandıkları kelimeler insanların itibarını belirliyor ve küçük topluluklarda kişinin ilişkilerini ve davranışını, bir bakıma tanımladığı için itibar önemli. Ama iktidar, kadınların sahip olduğu kültürel bir ayrıcalık değil, her şekilde erkeklere ait. Dedikodu da erkek hiyerarşisine, daha doğrusu hiyerarşiyi erkeklerin kontrol etmesine meydan okuma potansiyeli taşıyor. Resmî olarak güçsüz olanın politika yapma biçimi dedikodu ve tam da bu nedenle kötü niyet, günahkârlık ve kirlilikle ilişkilendiriliyor. Oroel'de dedikodu kötü bir şey ama aslında öyle olduğu için değil de dedikoduyu yapanlar kadın olduğu için.

Köydeki dedikodu ağında her kadının sesi eşit seviyede çıkmıyor. Seslerinin gücü, akrabalık ve evlilik yoluyla kaç kadınla ilişkili olduklarına ve ortak çalışma, okul ve mahalle aracılığıyla kaç kadınla ilişki geliştirdiklerine göre değişiyor. Şüphesiz, köyde doğmuş, hayatı boyunca köyde yaşamış, diğer evlerdeki kadınlarla kan bağı olan ve köyden bir erkekle evlenmiş bir kadın, olabilecek bütün konumların en güçlüsüne sahiptir: bilgi toplamak ve sesini güçlendirmek için en çok kaynağa sahip kadındır bu. Sesinin gücü aynı zamanda bilgi ve değerlendirmeleri nasıl kullanacağı konusundaki becerisine de bağlıdır. Örneğin, kaynakları konusunda ihmalkâr davrandığı bilinirse, yani dedikodunun konusu olan kişiye bilgileri hemen iletirse, kimin kime ne dediğini söylerse, o zaman etrafındaki bilgi kanalları da kapanacaktır. Kimse ona karşı *confianza* hissedemez.

Bilgi kanallarının sayı ve doğasına ve kadının itibarına bağlı olarak, kadın sesini duyurabileceği ve köydeki olaylar hakkındaki imge ve yorumlarını başkalarının aklına sokabileceği, böylece de fikir ve davranışlarını etkileyebileceği bir temel geliştirir. Bu imge ve yorumların dolaşımı kadınlarla sınırlıdır. Erkekler üstünde herhangi bir nüfuz kurmaları ancak birebir ilişkilerde gerçekleşir, özellikle de kadınlar kocalarıyla konuşurken. Evli olmayan bir erkeğin, kadınların kontrol ettiği ve köydeki olaylar hakkında bilgi, imge ve yorumların toplanmış olduğu havuza erişimi yoktur. Benzer şekilde, evli olmayan bir kadının da erkek egemen karar verme mekanizmalarına erişimi olmuyor. Aslında her iki durumda da, ya hep ya hiç gibi bir durum söz konusu değil, çünkü evlenmemiş erkekler için kız kardeşler ve anneler, evlenmemiş kadınlar içinse erkek kardeşler ve babalar bağ oluşturabiliyor. Ama evlilik hem erkek hem de kadın için karşı cins tarafından kontrol edilen iktidar ve bilgi dünyasına erişim sahibi olabilmek için en güçlü bağ. Bütün kararlar erkekler tarafından verildiğinden, eğer yeni bir *pratisyen*, bir sağlıkçı köyde çalıştırılacaksa, bir kadının onu işe alırken ücreti ve konaklaması üzerinde sahip olabileceği nüfuz kocasından geçiyor. Kocası ona bildiği hiçbir şeyi söylemek zorunda olmadığı için, kadının nüfuzu aynı zamanda diğer kadınlardan topladığı bilgilere de dayanıyor. Kadın tabii ki sezgi ve kurnazlık becerilerini kullanarak bilgileri kocasından da edinmeye çalışabilir.

İşte bunlar, kadınların kelimeler aracılığıyla iktidarı yönlendirebilmek için kullandıkları çeşitli mekanizmalardır. Öncelikle, başka kadınların bilgi, imge ve yorumlarını etkileme becerileriyle, ikinci olarak da her seferinde bir erkeğe nüfuz etme becerileriyle bunu yapmaları mümkün. Uyguladıkları birinci teknik, dedikodunun siyasi amaçlar, yani iktidar sahibi olmak için kullanılmasını içeriyor. İkincisi ise, sözel becerilerin siyasi amaçlar için kullanılmasını. Bir kadının kocasına nüfuz etme becerisi özellikle sezgi ve kurnazlık yetisine, kocasına karşı galip gelme

ve onu yönlendirme yetilerine bağlı, ki kadın bunların hepsini diğer kadınlarla ilişkilerinde de kullanıyor. Örneğin, bir kadın diğer kadınlardan başka hanelerin dekorasyonu hakkında bilgi toplayıp daha sonra bu bilgiyi kendi evinde dekorasyon yapmak için kocasını ikna etmekte kullanabilir. Ve bir kayınvalide ve gelin arasındaki anlaşmazlık ve çözümü de çoğunlukla sözel beceriler üzerinden gerçekleşiyor.

Burada altını çizmek istediğim nokta, siyasi amaçlar için sözel becerilerini kullanma yetisinin kadınlara özgü olduğu değil. Kadınların kendi istek ve ihtiyaçlarını savunabilecekleri belirgin, resmî kurumlar olmadığı, hem hanede hem de köyde ekonomik ve siyasi konumlarının erkeklere tabi olduğu ve toplumdaki karar verme mekanizmalarına resmî erişimleri olmadığı göze alındığında, kadınların bu becerileri geliştirmek zorunda olduğunu vurgulamak istiyorum. Oroel'de kadınlar istek ve ihtiyaçlarını herhangi bir şekilde dile getirebiliyorlarsa, bu onların geliştirdiği konuşma becerileri ve diğer kadınlara ve erkeklere seslerini gayriresmî olarak duyurma, hatırlatma ve onlardan cevap alma yetileri sayesinde oluyor. Bu nedenle, sadece dedikodu değil, aynı zamanda kadınların kullandığı kelimeler de onlara siyasetle ilgilenmeleri için itibar sağlıyor. Siyaset yapma ayrıcalıkları olmadığı için de sahip oldukları itibar aslında kötü bir itibar.

Sonuç

Oroel toplumunda kadınların güçsüz olmadığı aşikâr. Eğer sosyal bir ilişki içerisinde iktidar bir insanın diğer insanın çevresi üzerinde sahip olduğu kontrol ise (Aadams, 1967: 21; ayrıca bkz. Blok, 1974), o zaman kadınların kelimeleri kullanma şekli onların erkekler üzerinde gerçek bir güce sahip olmalarını sağlıyor. Kadınlar hanelerde günlük işlerini yönetiyor, kendilerine ait olan ev işleri ve çocuk bakımı dışındaki hane kararlarına da

katılıyorlar. Kadının bu kararlarda ne kadar güce sahip olduğu kişi ve karara göre değişiyor, hanenin geleceğiyle ilgili en önemli kararlar muhtemelen müşterek alınıyor. Bu tür kararlara örnek olarak, makina, hayvan ve toprak alım satımı; hane ve tarım alanında yapılan kayda değer yenilemeler; iş, evlilik ve miras düzenlemeleri gösterilebilir. Dahası, diğer kadınlarla konuşarak elde ettikleri bilgi ve değerlendirmeleri kullanan kadınlar, erkeklerin hane dışında kendi aralarında verdikleri kararları da etkiliyorlar.

Yani Oroel'deki kadınlar pek de mazlum, etkisiz ve söz hakkı olmayan insanlar değil. Güce sahiptirler, ancak sorulması gereken soru bu gücün ne kadar olduğu. Örneğin, kadınların erkeklerle eşit miktarda, hatta daha fazla güce sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Köylü toplumlarda kadınların üstün olduğuna dair sav şöyle: Kadınların hanede ve köyde sahip olduğu gayriresmî iktidar erkeklerin her iki alanda da sahip olduğu iktidardan etkili bir şekilde daha fazladır. Hanede, kadınlar ya karar verir ya da kararlar ortak veya erkekler tarafından alındığında da her şekilde kadınların istediği olur. Köyde ise kararlar, erkeklerin kontrol ettiği resmî kurumlarda değil, daha çok kadınların egemen olduğu gayriresmî ağlar üzerinden alınır. "Görünüşte" erkekler daha fazla güç sahibi gibi görünür, ama "gerçekte" ise kadınlar daha fazla güce sahip. Bu bağlamda, erkek tahakkümünün dayattığı ideoloji, aslında erkekleri görünüşte tatmin eden ve gerçek iktidar düzenini gizleyen bir mittir.[3]

---

[3] Ernestine Friedl kadın tahakkümü hakkındaki iddianın daha ılımlı bir versiyonunu 1967'de bir Yunan kasabasında kadınların konumunu anlatırken paylaşmıştır. "Görünüşe karşı gerçek" ikiliği onun makalesinden gelmektedir. Yayınlanmamış bir makalesinde Susan Rogers da Fransa'nın Kuzeydoğu'sundaki bir köyde topladığı bilgilere dayanarak bu iddianın daha güçlü bir versiyonunu geliştirir.

Bu argüman dizisine karşı çeşitli eleştirilerim var. Öncelikle, erkeklerin hane ekonomisi ve köy politikasında sahip olduğu iktidarı çok ciddi şekilde hafife aldığı kesin. İkinci olarak köyü, erkeklerin köydeki ekonomik, siyasi ve ideolojik iktidarlarını elde etmelerini ve korumalarını sağlayan daha geniş yapısal bağlamdan koparıyor. Bu daha geniş bağlamda, gündelik hayatın koşullarını belirleyen yapıları yürütmede erkeklerin sahip olduğu rol, köydeki gündelik hayatı yürütmede kadınların sahip olduğu rolün yanında önemsiz kalıyor. Son olarak da, erkek tahakkümü Avrupa'daki köylü toplumlarda bir mit değil, yapısal bir olgu. Kadınlar erkeklere tabi olma durumunu deneyimlemeseler de, yapısal olarak erkeklere göre daha alt bir konumdalar.

Daha belirgin bir biçimde ve bu makalede sunduğum verileri ele alarak anlatmak gerekirse, bahsettiğim bu savın, kadınların sahip olduğu iktidarın doğası, sınırları ve sonuçlarını teşhis etmekte yetersiz kalarak bu iktidarı olduğundan büyük gösterdiğini düşünüyorum. Bu makalede Oroel'deki kadınların hane ve köyde geliştirdikleri sözel beceriler, sahip oldukları iktidara ulaşmak için kullandıkları gayriresmî mekanizmalar olarak ele alındı. Her becerinin iki yönü var, kadını güçlü kılabildiği gibi ismine zarar da veriyor. Eğer dedikodu kadınlara başkalarının düşünce ve davranışlarına nüfuz edecek bir alan sunuyorsa, o zaman başkalarına da kendisinin düşünce ve davranışlarına nüfuz edecek bir alan sunuyor demektir. Dedikodu katılımcılara mahremiyet diye bir şey olmadığı duygusunu veriyor. Oroel'de şöyle bir deyiş var: "Yapılmaması gerekip yapılan her şey er ya da geç ortaya çıkar." Sürekli bir sözel gözetim altında olma olgusu değilse bile, gözetim altındaymış gibi olma hissi kadınların davranışını kısıtlıyor. Bu durumda ironik olan da, onları birey olarak kısıtlayan şeyin kendi davranışlarının toplamının kolektif etkisi olması. Benzer şekilde, kadının sezgisi ve başkalarının düşünce ve ihtiyaçlarını gözetme eğilimi onu bilgisizlikten

kurtardığı derecede, o kişilerin düşünce ve ihtiyaçlarına da bağlı tutuyor. Anlattığı ve dinlediği hikâyeler ahlaki düzene uymadığı takdirde, özellikle de evlilikle ilgili kuralları çiğnediğinde başına neler gelebileceğini ona hatırlatılıyor. Bu hikâyeler kadının düşünce ve davranışını yöneten yapıları ifade etmekle kalmıyor, aynı zamanda bunları pekiştiriyor. Kadının insanları manipüle etme becerisi, yani kurnazlık ve hile yetileri bile ona karşı kullanılabiliyor. Bu beceriler birisi hakkında önemli bir bilgiyi ortaya çıkaracak veya evi dekore etmeyi kocasına kabul ettirecek kadar iyi olabilir, ancak hiçbir şekilde karar verme mekanizmaları ve iktidar farkı hakkındaki temel varsayımlara meydan okuyabilecek kadar güçlü değildir. Bütün bunlar kadını, kendi geliştirdiği, ama nihai olarak üzerinde kontrol sahibi olmadığı, aralıksız çalışan bir çarka hapsediyor. Kadının her kazanımı, çözüm bulmasını veya ileri gitmesini sağlayacak bir strateji ortaya koymaktan çok, oyunun tekrar başlayacağı ve kendini yineleyeceği anlamına geliyor.

Kadınların sözel becerileri ve konuşma biçimlerini belirleyen şey hâlihazırdaki kültürel ve toplumsal yapılardır. Kültür ve toplum tarafından dayatılan yapıları ve rolleri oynayarak kadınlar bu becerileri geliştiriyor. Beceriler kadının bir eş ve anne olarak sahip olduğu görev ve zorunlulukların bir devamı niteliğinde ve bunlarla iç içe geçmiş olduğundan, bu rollerin devamı için gerekli. Kadın aynı zamanda bunları rolünün ona dayattığı kısıtlamalara meydan okumak ve sesini duyurmak için de kullanabilir. Ama sözel becerilerini onları oluşturan yapılardan kurtulmak ve bunları ters yüz etmek için kullanamaz.

Karşılıklı bağımlılığın olduğu bir ilişkide iki taraf da birbiri üzerinde iktidar sahibidir. Eğer ilişki egemen grup veya kişilerin fiziksel güç kullanmadığı veya nadiren kullandığı şekliyle devam edecekse o zaman tabi konumda olanlara, doğası ve etki alanı gereği gurur ve özsaygılarını koruyacak şekilde güç bahşedilmelidir. Oroel'de ve diğer köylü toplumlarda kadınların

sahip olduğu güç de süregelen bir karşılıklı bağımlılık ilişkisinde alt gruba sağlanan güç niteliğindedir. Eğer kadınlar kendi hayatlarındaki koşulları etkileyecek güce sahipse, bunu hep erkekler üzerinden ve bireysel bir temelde yaparlar. Bu durum hiyerarşik bir ilişkide ikincil konumun belirleyici özelliğidir: üstü kapalı veya belirgin olarak bilinçli bir kolektif eylem aracılığıyla yaşam şartlarında değişim yapmanın yasak olması. Kadınların dedikodu şeklinde sahip olduğu kasıtlı olmayan ama kolektif olan güç ise erkeklerin onları kontrol ettiği kadar, hatta belki daha fazla, kendi davranışlarını kısıtlamalarına neden olur. Köylü kadınların sahip olduğu güç gerçek olsa da hâlihazırdaki yapılar ve ilişkiler içerisinde kadınlara son sözü söyleme hakkı bahşetmekten uzaktır.

TOPLUMSAL İŞLEVİN GÖSTERGESİ OLARAK YAŞAM KRİZİ: İTALYA ÖRNEĞİ

Sydel F. Silverman

Kadınların ekonomi, siyaset ve diğer alanlardaki işlevlerini belirleme çabaları genellikle toplumsal kurumların yapısı ve işleyişine odaklanır. Ancak farklı bir yaklaşım da faydalı olabilir: kendilerine dayatılan rol ve işlevleri öğrenirken, kanıksarken, uygularken veya reddederken kadınların kendi bakış açılarını ele alan bir yaklaşımdan bahsediyorum. Bu yazıda onların yaşam döngülerine, özellikle de kültürel açıdan kriz olarak tanımlanan geçiş dönemlerine bakarak kadınlara toplumsal açıdan uygun görülen işlevleri anlama ihtimalini araştırmak istiyorum. Yaşam krizleri, hayatta devamlılığın sekteye uğradığı, kültürel olarak belirlenmiş bir aşamadan bir diğerine geçişi içeren ve stresli olması beklenen anlardır. Bazı durumlarda törenler bu krizleri resmîleştirse de bu her zaman olmayabilir. Krizlerin zamanları geçiş törenleri ile çakışabilir ancak ikisi aynı şey değildir.

Yaşam krizi, biyolojik bir geçişe dayansa bile temelinde kültürel bir olgudur. Çeşitli kültürler yaşam döngüsü sırasında ortaya çıkan fizyolojik değişikliklere vurgu yapabilir veya yapmayabilir, böylece bu geçişlerde deneyimlenen stresi artırabilir ve azaltabilirler. Yaşam krizleri kültüre dayanmayan açıklama-

lar üzerinden de tahlil edilebilir -örneğin fizyolojik olaylar veya psikolojik problemler dizisi olarak. Benim konuya olan ilgim Amerikalı kadınlarda menopozla ilgili yaptığım bazı araştırmalara dayanıyor. Menopozda da ölçülebilen fizyolojik olaylar (hormon seviyelerinde değişimler), psikolojik çatışmalar ve rol değişimleriyle etkileşerek kayda değer derecede strese neden oluyor. İçerdiği statü geçişleri bakımından menopozun bu kadar az çalışılmış olması beni çok şaşırtmıştır. Ancak bana öyle geliyor ki menopoz gibi kriz dönemlerini sosyokültürel açıdan incelemek krizlerin kendilerini açıklamakla kalmayacak, kadınların toplumdaki konumu hakkında yeni fikirler edinmemize de yardımcı olacaktır. Bir statüden diğerine geçişleri incelemenin, özellikle de bu geçişler duygusal açıdan çalkantılı olduğunda, bu statülerin nasıl meydana geldiğini ve kadınların toplumsal işleviyle nasıl ilişkilendiğini açığa çıkaracağını varsayıyorum.

Krizlerin nasıl ortaya çıktığı veya ne kadar ağır yaşandığı hakkında kültürlerarası genellemeler yapma ümidi taşımıyorum. Daha çok, kadınların toplumda sahip oldukları işlevlerin ne olduğunu, bu işlevlerin göreceli olarak nasıl önemli oldukları ve yaşam döngüsü boyunca nasıl zamanlandıkları ve içiçe geçtiğini tespit etme yöntemi olarak bir "olay analizi" çerçevesinden yaşam krizine yaklaşmayı hedefliyorum. Böyle bir analizi yapmam için atılması gereken ilk adım, bir kültürde kadınların yaşam döngüsünün nasıl yapılanmış olduğunu ortaya çıkarmaktır: insan ömrü hangi dönemlere veya kısımlara bölünmüştür? Bir bölümden diğerine geçişteki devamlılık nasıl sağlanır? Son olarak da, temelden bir statü farkı yarattığı için veya başka nedenlerden dolayı stresli hâle gelen geçiş noktaları nelerdir? Krizdeki bu dönemler tespit edildiği zaman (eğer varlarsa), bu konular hakkında şu sorular sorulabilir:

Krizin zamanlaması. Kriz hangi belirgin geçişlerle örtüşüyor (fizyolojik değişikler, psikolojik bir değişim, statü geçişi gibi)?

Özellikle de hangi toplumsal işlevler varsayılıyor veya gözden çıkarılıyor?

Krizin deneyimlenmesinde düzenli hâle gelmiş değişiklikler. Toplumsal konum bakımından hangi kadınlar krizlerini daha ağır veya daha hafif yaşıyorlar?

Kimlik krizinin doğası. Kişinin benlik kavramında yaşadığı çatışmalar toplumsal işlevlerin varsayılması veya gözden çıkarılması deneyimi hakkında ne söylüyor?

Sosyal ilişkilerde değişimler. Kriz eski ilişkilere sekte vuruyor mu, hâlihazırdaki ilişkilerde değişikliğe sebep oluyor mu, yenilerinin oluşmasını sağlıyor mu? Kriz süresince hangi ilişkiler kullanılıyor? Yani kimin neyi yapması gerekiyor?

Krizin ekonomik yüzü. Kriz herhangi bir ekonomik mübadele veya harcama içeriyor mu? Kadın ve kadınla ilişkisi olan birey veya grup önemli ekonomik değişiklikler yaşıyor mu?

Krizin törenselleşmesi. Eğer krize bağlı bir ritüel varsa bu ritüel neyi ifade ediyor? Hangi toplumsal işlevler nasıl sahneleniyor?

Bu sorular, farklı durumlara uygulanabilecek bir sorgulama hattını belirlemektedir. Kadınların toplumsal konumu hakkında soruların bize nasıl bilgi vereceğini örneklendirmek için bu soruların Amerikalı kadınların menopoz krizinde ortaya çıkan sorunlara nasıl uygulanabileceğini düşünelim. Amerika Birleşik Devletleri'nde hayat iki farklı dönemde kesintiye uğruyor gibi, ki bu dönemlerin ikisi de kriz olarak deneyimleniyor: ergenlik ve menopoz (klimakterium). Bunlardan ikincisine odaklanacak olursak kriz sürecinin, çekirdek ailenin küçüldüğü ve ailede kadının en önemli rollerinden birinden vazgeçtiği âna tekabül ettiği görülebilir. Bu olgu çekirdek ailenin dünyadan ne kadar soyutlanmış olduğunu ortaya koyar: kuşlar yuvadan uçtuğunda hissedilen boşluk, ailede üyelerin teker teker kaybedilmesinin geride kalanları sıkıntıya düşürdüğünü gösterir. Benzer şekilde, menopozdaki kimlik krizinin gençlik ve güzelliği kaybetme teh-

likesi ve gerçekleştirilmemiş gençlik hayallerinden vazgeçme olgularını içerdiğini göz önünde bulundurmak yararlı olacaktır. Krizin bu yönleri (diğer yönleriyle birlikte), yaşam döngüsünde insanın başarı ve prestije nispeten erken ulaştığını, elde edilen statülerin sonsuza kadar güvence altında olmadığını ama yine de hayat boyunca çabalayarak elde tutulmaya çalışılması gerektiğini ve kadınlar için en kolay yolun başarılı bir koca bulmak ve onu elde tutmaktan geçtiğini göstermektedir.

Şimdi İtalyan kültüründeki kadınların yaşam döngüsüne bakalım. Elimdeki verilerin hepsini orta İtalya'nın Perugia bölgesindeki bir topluluktan edindim.[1] (Rumuz olarak belirlediğim adıyla) Colleverde yaklaşık 2.000 kişilik bir nüfusa sahip. Yaklaşık 300 kişi, topluluk yaşantısının odağı olan köy merkezinde yaşıyor. Bu köylüler toprak sahibi olan ama toprağı işlemeyen ve tarımla uğraşmayan kişilerden (profesyoneller, kâtipler, tüccarlar, zanaatkârlar, işçiler vb.) oluşuyor. Nüfusun geri kalanı köyün çevresine yayılmış çiftliklerde yaşıyor. Köy, Umbria'da tepelerle iç içe geçmiş bir yolda yer alıyor. Bu yol her ne kadar iletişim için kullanılan ana yollardan biri olmasa da, bölgedeki büyük kasabalar ve şehirlere ulaşım kolay. Colleverde'nin ekonomisi karışık tarıma, çeşitli geçimlik ürünler ile buğday, zeytin, üzüm ve buzağı satışına dayanıyor. Yakınlardaki tek endüstri, çalışanların çoğunun kadın olduğu bir tütün fabrikası. Tarımsal alan kendine yeterli aile çiftliklerine bölünmüş durumda. Bu çiftliklerden bazılarına köylüler sahip olsa da, çoğu *mezzadria* sistemiyle ekiliyor. Çiftçilerin sahip olmadıkları bir araziyi kullanarak kârı toprak sahibiyle paylaştığı bu sistemde, köylü bir aile, ki bu genellikle topraksız olan ve genellikle babayerli olan

[1] İtalya'daki alan araştırmamı Ağustos 1960 ile Eylül 1961 arasında, Amerika Birleşik Devletleri Halk Sağlığı Hizmeti'ne bağlı Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü'nden (National Institute of Mental Health) aldığım bir araştırma bursuyla gerçekleştirdim.

geniş bir aile olur, toprağın ekimi için toprak sahibiyle harcama ve ürünlerin yarı yarıya bölündüğünü öngören bir anlaşma yapıyor.

Colleverde'de yaşam döngüsündeki evrelerin kültürel açıdan nasıl tanımlandıklarını anlamak için üç farklı ana kaynaktan veri elde ettim. En önemlisi farklı yaşlardaki kadınların birbirleriyle nasıl etkileşime geçtiği hakkında yaptığım gözlemlerdi. Kadınların yaptıkları faaliyetler, beraber zaman geçirdikleri insanlar, alışılagelmiş davranış biçimleri ve benzeri şeylere bakarak hayatın farklı evrelerini gözlemleyebildim. İkinci olarak, kadınların kendilerinin yaşam döngüsünün çeşitli evrelerini nasıl yapılandırdığına dair açıklamaları not ettim. Örneğin, yetişkin kadınlar tekrar tekrar şöyle diyorlardı: "Ben Colleverde'de doğdum, Colleverde'de evlendim, Colleverde'de öleceğim!" Üçüncü bir veri kaynağı da farklı yaş grupları ve yaşam evrelerine tekabül eden ve halk tarafından kullanılan sınıflandırmalardır.

Bu verilere bağlı olarak, bu kültürdeki kadınların yaşam döngüsü yaklaşık olarak şöyle sınıflandırılabilir:

-Doğumdan ilk kırk güne kadar (yaşam belirsizdir, bebek korunur).

-Kırk günden üç yaşına kadar (bebek sürekli yetişkinlerledir, dikkatin merkezidir).

-Dört yaşından altı yaşına kadar (yaşıtlarıyla oynamaya başlar, çocuk "olmak" üzeredir).

-Yedi yaşından ergenliğe (kız çocukları küçük gruplar hâlinde toplanır, oyun oynar).

-Ergenlik, yani ergenliğin başlangıcından evliliğe hazır olana kadar olan dönem (faaliyetler daha tedbirli yapılır, kız çocuklarından oluşan gruplar kadın akrabaların yanında kalır, evlenilebilir duruma gelmek için hazırlık yaparlar).

-Flört dönemi (evliliğe doğru atılan ilk adımlarla başlar, birkaç farklı flört içerebilir, evlenene kadar devam eder).

-Gelin (evliliğin ilk ayları veya hamileliğe kadar olan dönem).

-Eş ve anne.

-Yaşlı kadın (gelin evin yönetimini ele geçirdiği veya kadın "yaşlı" görülmeye başladığı zaman başlar).

Kriz evrelerini tespit etmeye ilk başladığımda, öncelikle Amerikan kültüründe stresli olarak bilinen evreleri göz önünde bulundurdum, yani ergenlik ve menopozu. Ancak Colleverde'de ergenlik oldukça huzurlu bir dönem, çünkü genç kızlar aktif olarak flört etmek yerine sadece flört hakkında tahminlerde bulunuyorlar. Erkeklerle grup hâlinde, az sayıda ve kısa etkileşimlerde bulunuyorlar. Temel faaliyetleri onları evlenmeye uygun hale getirecek şeylerin geliştirilmesini içeriyor: ev kadınlığı becerileri, kendilerini güzelleştirme ve çeyizlerini hazırlama. Menopoz dönemi çevresindeki olası krizlere gelecek olursak da, menopozun bir yaşam krizi olduğuna dair hiçbir veri yok. Menopoz sürecinde stres veya endişe olduğuna dair çok az belirti olmasının yanında, konuyu açtığımda kimse de ilgilenmedi.

Kadınlar için en önemli olan statü değişimi evlilikti ve evliliğe doğru giden flört süresi ile evlilikten hemen sonraki birkaç ay süresince kaygı ve stres yaşanması bekleniyor ve yaşanıyordu. (İlginç olan şu ki, Napoli'de bir akıl hastanesinde çalışan Anne Parsons'la yaptığım bir görüşmede nişan süresince genç kızların sinir krizi geçirme oranının oldukça yüksek olduğunu öğrendim). Daha sonra, kriz dönemini flört-nişan-evlilik-ilk çocuk dizisindeki belli olaylarla ilişkilendirerek belirginleştirip diğerlerinden ayırmaya çalıştım. Yaptıklarımın sonucu olarak, bu birkaç evrenin birbirinden farklı olayları teşkil etmediğini, ilk flörtün başlamasıyla evliliğin ilk aylarına kadar olan süreç boyunca süren ve devamlılığını az çok koruyan tek bir kriz olduğunu fark ettim. Nispeten uzun olan bu süreç boyunca, nikâh yaklaştığı zaman krizin yoğunluğu artarken sanki nikâhtan sonra ise yavaş yavaş azalıyor.

Flörtün ilk adımı olarak önce erkek kadınla ilgilendiğini belirtiyor (*fa corte)*; eğer kadın da onunla ilgilenirse, "beraber yürümeye başlıyorlar" ve artık beraber oldukları (*fare l'amore*) söylenmeye başlıyor. Bu evre genellikle kısa sürüyor. Genelde birkaç ay içinde erkek "eve" gelerek kızın ebeveynlerinden resmi nikâh kılmak için izin istiyor. Bu eylem de *fidanzamento*'yu (nişan dönemini) başlatıyor. Bu dönemin bir yıldan az sürdüğü çok nadir. İdeal süre iki ila üç sene, nişan döneminin beş ila on yıl arasında sürmesi de çok olağandışı değil. Bu süre zarfında genç kız çeyizini (*corredo*) hazırlamalı, oğlan ise ekonomik güvencesini sağlamalı. Tipik olarak, bu dönem kavgalar, ayrılıklar, uzlaşmalar ve yeni flörtlerle geçiyor. Kızlar çok katı kurallara uymak zorundalar. Nişanlılarıyla birlikte olmadıkları zaman yanlarında başka bir kadın olmalı; gereksiz yere bir erkekle konuşamıyor ve genel olarak daha ciddi davranmaya başlıyorlar, yani karakter olarak daha az neşeli ama daha mütevazı ve çalışkan oluyorlar. Nişanlı kızlar skandal konusu olmaya eğilimliler. Örneğin, nişanlıya imzasız aşk mektupları gelebilir. Dedikodunun kendisi, temelsiz olduğu durumlarda bile, insanların gözünde kadının uygunsuz davranışta bulunmuş olduğunu gösteriyor. Bu da çift arasında anlaşmazlık çıkmasına ve ayrılığa neden oluyor. Bir nişan bozulduktan sonra yapılan nişanlar kadın için daha hassas bir süreç oluyor.

Ancak nişanlı çiftin cinsel ilişkiye girmesi oldukça yaygındır. Gelinlerin neredeyse dörtte biri evlendiklerinde hamiledirler. Evlilik öncesi hamileliğin olduğu çoğu durumda (belki yüzde 90), nikâh tarihi öne alınıyor ve hemen evleniliyor. Kızın adı çıkabilir ama erkek kızla evlenmeye niyetli olduğu sürece, evlilik tarihleriyle eşinin doğum yaptığı tarih arasındaki zamanı uzatmak onun da yararına olduğu için hemen evlenirlerse kadının itibarı sarsılmayabilir.

Benim stres duygusunun en fazla yaşandığını tespit ettiğim nişan dönemi, İtalya'da genel olarak ideal bir zaman olarak ni-

telendiriliyor ve yaşlı kadınlar tarafından "hayatımın en güzel zamanı" olarak hatırlanıyor. Aslında bu çelişkili bir durum olmayabilir. Duygusal deneyimlerin yoğun yaşandığı, insanın bir uçtan diğerine gittiği bir zamandır bu. Neşe ve keder birbiri ardına hissediliyor. Hiç şüphe yok ki bu duygusal çalkantının kendisi de bir stres kaynağı. Ayrıca, sorunların tatlıya bağlanıp bağlanmayacağına dair bir belirsizlik de söz konusu.

Bu gerilim evlilikle birlikte azalsa da son bulmuyor. Geniş bir babayerli aileye katılan gelin şimdi de kayınvalidesinin yönettiği bir haneye alışma sorunuyla karşılaşıyor. Gelinden fedakârlık yapması ve ailesiyle bağlarını azaltması bekleniyor. Evli çiftin yeni bir eve yerleşmesi durumunda gelin evin idaresini ele geçirdiğinden durumu daha kolay olsa da yine de problemlerle karşılaşıyor.

İlk çocuk genellikle evlilikten kısa bir süre sonra dünyaya geliyor. İlk veya ikinci doğumdan sonra (geri çekilme yoluyla) doğum kontrolü uygulansa da, ilk doğum hiçbir zaman isteyerek ertelenmiyor. Kayınvalidesi yeni gelini yakından takip ediyor. Hamile olduğu kesinleştiğinde gelin birdenbire önemli bir konuma yükseliveriyor. Fark edilecek ölçüde huzurlu oluyor ve bir anneye dönüşüyor. Şüphesiz, bu noktada kriz de sona eriyor. Genelde, hamilelik olmuyorsa, kadın ve ailesi talihlerini kabullenene kadar kriz dönemi de devam ediyor.

Bu dönemin kültürel açıdan bir yaşam krizi olarak nitelendirilmesi, evliliğin hem kadının hayatında hem de toplumun hayatında kilit bir geçiş noktası olduğu gözlemini ortaya koyuyor. Her ne kadar sık sık tekrar edilse de, bireysel düzeyde, temel bir statü değişimi önemli bir gözlemdir. Otomatik olarak elde edilen bir şey olmadığı için stresli bir değişim. Ne de olsa "Sant-Antonio'ya kalmak", yani evde kalmak, istenmeyen bir şey. Ancak bir kez olsun elde edildiğinde, evli kadın statüsü değişmez bir statü olarak kalıyor. Toplumsal düzeyde ise, evlilik ekonomik ve toplumsal kaynakların yeniden düzenlenmesini

içeriyor. Baskın üretim biriminin zaman içerisindeki devamlılığı evliliğe bağlı: hâlihazırdaki çekirdek ailelerden yenilerine doğru ilerleyen bir halkayı veya geniş ailelerin devamını temsil ediyor. Kadınların evlenirken hareket etmesi, herşeyden önce ekonomik kaynakların mevcut birimlerden yeni ve daha geniş birimlere akışını içeriyor. Bu olgu çoğu toplumdaki evlilikler için geçerli olsa da, ailenin toprak sahibi veya toprak çalışanı olarak statüsünden dolayı köylü toplumlarda özel bir öneme sahip.

Yaşam krizi perspektifi, evliliğin kaynakların yeniden düzenlenmesi olduğu fikrini daha incelikli bir şekilde ifade etmemizi sağlayabilir. Bir sorgulama hattı olarak, nüfusun farklı kesimlerinde krizin farklı yoğunlukta hissedilmesinden yapabileceğimiz çıkarımları takip etmek mümkün. Yukarıda bahsettiğim flört ve erken evlilik tanımları bir bütün olarak Colleverde'deki tipik kalıplardır. Yine de topluluk içerisinde bu kategoriler arasında kayda değer farklar mevcut. Bu konudaki ana farklılaşma bir yanda *mezzadria* köylüleri, diğer yanda ise köylü mal sahipleri, yani tarım yapmayan, toprak sahibi aileler arasında baş gösteriyor. Karışıklığı önlemek için birinci gruba *mezzadria* köylüleri, ikinci gruba köylüler diye hitap edeceğim.

Krizin köylü kızları *mezzadria*'lardan daha az etkilediği izlenimine kapıldım. *Mezzadria* köylüleri arasında, çift kendi evine çıkmaya hazırlanırken zaman kaybetmediği için nişan dönemi daha kısa olma eğiliminde. Çift erkeğin ailesinin yanına, çiftliğe taşındığından tek sorun nerede yatacaklarını ayarlamak olabilir. Ayrıca cinsellikle ilgili daha az gerginlik yaşanıyor gibi. Bu gruptaki insanlar namus meselelerine çok önem vermiyor ve evlilik öncesi gerçekleşen hamileliği, evlilik sonrası gerçekleşen bir hamilelik kadar sevinçle karşılayabiliyorlar. Aslında, erkeğin ailesinin gelinin doğurma potansiyelini ölçtüğü "deneme evliliği" çok duyulmamış bir kavram değil. Genel olarak, bir skandalın ortaya çıkması, insanların davranışlarına getirilen kısıtlamalar ve nişanın olaylı bir şekilde bozulması gibi durumlar pek sık

yaşanmıyor. Bu farkın, *mezzadria* köylüleri ile diğer köylüler arasında evliliğe geçişte kullandıkları kaynakların türünün farklı olmasından kaynaklandığını düşünüyorum. Bu da *mezzadria* aileleri ile diğer aileler arasında kadınların ekonomik işlevlerinin farklı olduğunu gösteriyor.

Mezzadria ailesinin ana kaynağı kendi emeği. Aile toprak sahibi olmadığı gibi çok az sermayeye de sahip. Ancak toprağa erişimi hükmettiği emeğin miktarıyla belirleniyor. Emek arzındaki artış ile emeğin daha iyi örgütlenmesi ailenin konumunu da iyileştiriyor: genişleyen bir aile daha büyük bir çiftlikle çalışmak için kontrat yapabilir. Aynı sayıda insanın küçük gruplara bölünüp çalışmasına oranla, geniş bir aile genellikle çok daha verimli. Bu bağlamda, kadının işlevi de emek açısından ölçülüyor: hem kendi emeği, hem de potansiyel olarak doğurabileceği çocukların emeği.

Mezzadria kontratını imzalayacak en küçük ailenin bile *massaia* olarak atanmış yetişkin bir kadın içermesi zorunluluğu olması, kadınların yaptığı işlerin *mezzadria* ailesinin üretim birimi olarak işlev görmesinde aşırı derecede önem arz ettiğini gösteriyor. *Massaia*, evden sorumlu kişi olarak belirleniyor. Diğer kadınların işlerini yönetiyor ve hem onlardan hem de çocuklardan sorumlu. Birkaç kadının, özellikle de genç kadınların olduğu ailelerde, bazıları düzenli olarak tarlalarda çalışıyor ve gerektiğinde herkes geniş bir işgücü havuzu gerektiren işlerde yardım edebiliyor. Ancak çoğunlukla, kadınların işi çiftlik evindeki faaliyetleri (yemek hazırlama, küçükbaş hayvanlara bakma, mutfak ve bahçe işleriyle uğraşma vb.) içeriyor.

Bazı durumlarda aile, kadın emeğini nakit para kazanmak için kullanabilir. Çiftlikteki kadınlar yerelde tavuk ve yumurta satarak az miktarda da olsa para kazanabiliyorlar. Kadınlar geleneksel olarak ipek böceği yetiştiriciliği ve dokumacılık gibi hane endüstrileriyle ilgileniyorlardı. Daha yakın zamanda ise köy yakınındaki tütün fabrikası yeni olanaklar sağlamaya baş-

ladı. Bazı *mezzadria* ailelerinde, birkaç kadın evi geçindirmekle yükümlü olurken, bazıları tarlaya bazıları ise fabrikada çalışmaya gönderiliyor. Fabrikada çalışanların kazandıkları para ailenin ortak kasasına giriyor. Bu tür durumlarda, bütün kadınların yaptığı katkı eşit olarak değerlendiriliyor ve gerektiğinde bir kadın diğerinin rolünü üstlenebiliyor.

Buna karşılık, toprak sahibi ailelerdeki kadınların ekonomik işlevleri çeşitlilik gösteriyor. Bu grupta kadının emeği hem ev işlerinde hem de toprağını işleyen aileler için tarlalarda, tabii ki esastır. Ancak buna ek olarak kadın sık sık ailenin mülklerinden bazılarına da sahip. Nüfusun bu kesiminde, kızın çeyizi nakit veya toprak içerebilir veya kadın evlilikten bir süre sonra miras sahibi olabilir. Bu durumda, mülkü kocası yönetse de kadın mülkiyet üzerinde kontrol sahibidir. Dahası, köylü kadınlar çoğu kez bağımsız olarak da gelir elde ediyorlar. Colleverde'deki kadınlar profesyonel işlerde çalışıyor (öğretmenlerin çoğu kadın, eczacı da bir kadın), tüccarlık (dükkânların üçü tamamen kadınların denetiminde ve tüccarların eşleri ve kız çocukları da iş yerlerinde mutlaka çalışıyor) ve zanaatkârlarlık (terzi ve profesyonel örgücü) vb. işler yapıyorlar. Değişik aile düzenlerinden (çoğu aile çekirdek aile şeklinde yaşıyor) ve kadınların bu faaliyetlerde geliştirdikleri bireysel becerilerden dolayı, gelir getiren bu tür işler, *mezzadria* kadınlarının tütün fabrikasında çalışarak aile ekonomisine yaptıkları katkılardan daha farklı bir katkı sağlıyor.

Flört dönemi çiftin romantik eğilimlerine bağlı olarak değişiklik gösterse de, her iki tarafın evliliğe yapacağı maddi katkı açısından iki ailenin de bir değerlendirme yapması gerekiyor. Bu değerlendirme, aslında büyük ölçüde flörte başlamadan genç çift tarafından yapılıyor. Yapılmadığı takdirde eğer çiftin maddi varlıkları karşılaştırıldığında önemli derecede dengesizlik varsa, neredeyse hemen flört de sona eriyor. İki tarafın maddi varlıklarının tam olarak eşit olmama durumu ise oldukça

yaygın. Bu olgu ile birlikte bazı alanlardaki eksiklerin başka alanlardaki varlıklar sayesinde giderilebilmesinin mümkün olması, sosyal hareketliliğin temelini oluşturuyor.

Mezzadria aileleri gelini değerlendirirken öncelikle emeğe yapabileceği katkıya bakıyorlar. Becerikli mi? Çalışkan mı? İşbirliğine açık mı? Doğurgan olma ihtimali yüksek mi? Potansiyel gelinin cinsel alanda davranışları da dâhil olmak üzere, diğer karakter özellikleri ikincil öneme sahip. Benzer şekilde, çeyizi de çok önemli değil. Çeyiz çarşaf, yatak odası mobilyası ve kişisel eşyalardan oluşuyor; gelin yeni evine üretimde işe yarayacak bir mülk getirmiyor. Aslına bakılırsa, neredeyse hiçbir *mezzadria* ailesinde genç kadınların, kendi ailelerinin konumuna denk bir aile tarafından istenmeyeceklerine dair korku duymasına gerek yok.

Toprak sahibi ailelerdeki kadınlar içinse durum biraz daha karmaşık. Kadının değeri birkaç yönden ölçülüyor. Kişisel eşyalar ile hane eşyalarıyla birlikte çeyizi nakit veya mülk içerebilir. Her durumda babasından ona kalacak mal varlığı göz önünde bulunduruluyor. Kızın sahip olduğu ve eve nakit getirecek beceriler ile mesleğiyle ilgili araç gereçler de (örneğin, dikiş makinası) çok önemli. Ev idaresi ve annelik becerileri de göz önünde bulundurulan özellikler. (Ancak birkaç çocuk olması köylü bir aile için ekonomik yükümlülük anlamına geldiği için doğurganlığa pek önem verilmiyor.) Bu karmaşık resimde, bir kızın evliliğe uygunluğu (en azından daha düşük olmayan bir konumdakine göre) çeşitli koşullara bağlı olduğu için, kişisel özellikleri -en çok da namusu- önem taşıyor. Onun itibarı olan namusunun ölçülmesi yeni oluşacak aile birimine katkı sağlayabileceği gibi bunu engelleyebilir de. "İtibar" kelimesini burada özellikle kullanıyorum. Dedikodu mağduru olup da aslında masum olan bir kadının gerçekten ahlaksız davranmış bir kadınla aynı derecede cezalandırıldığı düşünülürse, önemli olan kadının aslen sahip olduğu namus değil, toplum tarafından nasıl algılandığı-

dır. Bir kadının ekonomik durumunun nişanlısınınkiyle eşit olmadığı durumlarda bu itibara yapılan vurgu daha da önem kazanıyor. Bana öyle geliyor ki bu olgular kadının namusunu koruma hakkında duyduğu endişeler ile flört döneminde bu konuda karşılaştığı tehlikelerin temelinde yatıyor.

Mezzadria ailelerindeki kadınlarla diğer köylü kadınların kriz dönemini farklı zorluklarla atlatmalarının nedeninin üç faktöre dayandığını söyleyebiliriz: flört döneminin süresi, doğurganlığa verilen önem (ve böylece evlilik öncesi cinselliğe karşı alınan tutum) ve gelinin mal varlıkları hesaplanırken "namus"un önemi. Bu faktörler birbirlerinden bağımsız değil. Evlilik sayesinde oluşan veya genişleyen aile biriminin ekonomik temelinin ve daha özelde de, gelinin bu birimde üzerine aldığı özgül işlevlerin sonuçları olarak ortaya çıkıyorlar.

Kadınların karar verme gücünün sınırlarını belirledikleri için bu ekonomik işlevler kadınların statülerinin genelini anlamamız için temel oluşturuyor. *Mezzadria* kadınları ile diğer kadınlar arasındaki farklar da konu hakkında fikir sahibi olmamızı sağlıyor. Kadınların işlevleri aile ekonomisinin evle ilgili bölümü ve emekle kısıtlı kaldığı zaman, *mezzadria* ailelerinde olduğu gibi, etkileme gücüne sahip oldukları karar biçimleri de aynı şekilde kısıtlı oluyor. Diğer köylü kadınlar ise, hane dışında da ailenin ekonomik faaliyetlerinde rol sahibi gibi duruyor. Mülkiyet sahibi kadınlar, mülkü kocaları yönetse de, yönetimiyle ilgileniyorlar ve geliri olan bazı kadınlar da kocalarından neredeyse tamamen bağımsız olarak karar verebildikleri bir alana sahipler.

Buna rağmen karar alma eylemi bütün kadınlar için sadece aileyle ilgili meselelerle sınırlı. Topluluktaki hiçbir siyasi rolde - ne bürokraside, ne iktidardaki partide, ne de muhalefet gruplarında- kadın yok. Kadınların siyasi işlerle ilgilenmemeleri gerekiyor ve çok azı bu alana ilgi duyduklarını ifade ediyor. Kadınlar ailenin yörüngesinde hareket ediyor ve bu yörünge içindeki konularla ilgileniyorlar. Bu toplumda aile yapısal olarak toplu-

luğun ve ulusun siyasi hayatından ayrı duruyor. Burada (mesela Arap Akdenizi'nde olduğu gibi) evden devlete uzanan bir çizgi yok.

Bu makalede, Colleverde'ki farklı kategorilerdeki kadınların yaşam krizi deneyimlerini nasıl ve neden farklı yaşadıklarına bakarak, kadınların sahip olduğu ekonomik rolleri göz önünde bulundurdum. Açıkçası "kadınların konumu" meselesi, sadece kadınların bir toplumda veya o toplumun bir parçasında ne kadar iktidara veya öneme sahip oldukları meselesi değil. Meselenin özünde, yerine getirdikleri işlevler açısından taşıdıkları önemi belirme sorunu yatmaktadır.

AŞK BİRLEŞTİRİR, AÇLIK AYIRIR: DOMİNİK CUMHURİYETİ'NDE YOKSUL KADINLAR[1]

Susan E. Brown

Dominiklilerin çoğunun hayatını şekillendiren unsur yaşadıkları ekonomik yoksunluktur. Ülkedeki nüfusun yüzde 90'ı en düşük ekonomik kesime aittir (Sanchez-Cordoba, 1966: 1; Wiarda, 1969: 234). Şehirde yaşayan çoğu insan ile ülkenin yüzde 65'ini oluşturan kırsal nüfus da bu sektördedir (Wiarda 1969: 92). Dominik Cumhuriyeti para getirecek çeşitli kaynaklara sahip olsa da, bu kaynakları toplam nüfusun yüzde 3 ila 5'ini oluşturan kapitalist bir elit azınlık kontrol ediyor. Ağırlıklı olarak tarımla geçinen ülkede, yüzde 1'den az bir grubu oluşturan toprak sahipleri toplam toprağın yüzde 47,5'ini kontrol ederken, toprağı işleyen yüzde 82'nin sadece yüzde 5'i toprak sahibidir (*Ahora*, 1971: 1-2). İşsizlik ve eksik istihdam yaygın, toplam işgücünün yaklaşık yüzde 50'si bu kategorilerden birine giriyor (Sanchez-Cordoba, 1966: 1). Kırsal nüfusun sadece beşte ikisi mevsimlik ücretli iş bulabiliyor (Wiarda, 1969: 91). Nüfus hızla artmakta ancak kişi başına düşen gelir 1959'da 265 dolar iken 1968'de 254 dolara düştü (Peña, 1970: 2). İşsizlik ve kişi başına düşen gelirin düşmesiyle birlikte tüketici fiyatlarında yüksek

---

[1] "*El amor los une y el hambre los separa*" (aşk birleştirir, açlık ayırır) sık sık kullanılan bir Dominik atasözüdür.

enflasyon ortaya çıktı. Örneğin 1971'de kırsal bir gündelik işçi günde 1 dolar ve iki öğün yemek kazanabiliyorken, etin yarım kilosu 50 ila 70 sent idi. Günde sadece bir dolar kazanıldığı düşünülürse et kadar lüks olmayan yiyecekler de aslında oldukça pahalıya geliyor.

Daha kırk yıl öncesine kadar Dominiklilerin çoğunluğu gündelik ihtiyaçlarını hanede üretiyorlardı. Bugün ise nüfusun çoğu pazar ekonomisine dâhil olmuş durumda, en çok da yiyecek satın alıyorlar. Ancak pazara bağlılık artıyor olsa da, çoğu Dominikli bundan pek az çıkar elde ediyor. İhtiyaçlarını karşılama sorunu olan çoğu kişi için gündelik geçim temel bir mücadele teşkil etmektedir.

Bu mücadeleyi göstermesi açısından aşağıda (diğerlerine göre daha refah olduğu bilinen) bir tarım topluluğundan örnek bir hane bütçesi bulunuyor. Hanede geçim sadece tarıma dayalı: hane reisi sahip olmadığı 10 dönümlük bir araziyi ekip biçerek yılda 250 ila 300 dolar kazanıyor. Tütünden ve mısırdan elde ettiği geliri birkaç domuzu da satarsa artırabiliyor. Dört kişi için günlük harcamaların toplamı 1,20 $ tutmaktadır.

pirinç (900 gram)	$ 0,25
yağ	0,30
baharat	0,10
domates sosu	0,05
şeker	0,15
spagetti (220 gram)	0,08
viveres[2]	0,20
sabun	0,04
lamba için gaz ve kibrit	0,03
toplam	$ 1, 20

[2] *Viveres*, manyok, tatlı patates ve muz gibi nişastalı yiyecekleri içeriyor.

Tüketilen *viveres*'lerin büyük bölümü, fasülye, kahve ve bazen de tavuk, hane içerisinde üretilse de, günlük 1,20 $ için 300 $'lık bir yıllık gelir yeterli değil.

Dominiklilerin çoğunluğu bu tür yoksulluk koşulları altında yaşıyorlar; yeterli yiyecek, barınak, giysi, sağlık hizmeti ve eğitim olanağına sahip değiller. Yoksulluk herkesi etkilese de erkek ve kadınlar bu yoksulluktan farklı şekillerde etkilenmektedir. Bu yazıda yoksul Dominikli kadınların yoksullukla nasıl baş ettiğini ve ellerindeki kıt kaynakları hangi yollarla azami seviyeye çıkardıklarını ele alacağım.

Kırsal bir Dominik köyünde yakın zamanda yaptığım alan çalışması, Oscar Lewis (1966) ve çoğu erkek olan diğer sosyal bilimcilerin önerdiğinin tersine, İspanyol Karayipleri'ndeki kadınların güçlü ve kararlı olduğunu ve ellerindeki mevcut geçim araçlarını azami seviyede kullanabilmek için sürekli yeni stratejiler geliştirdiklerini gösterdi. Birçok yazar, yoksul kesim hanelerindeki aile yapılarının toplumsal düzensizliğe yol açtığını iddia etmiştir (örneğin bkz. Frazier, 1939; Blake, 1961; Henriques, 1954; Moynihan, 1965; Simey, 1946). Bu haneler genelde kadınlar tarafından yönetilir ve aile üyeleri sık sık değişebilir. Kadınlar üst üste birkaç partner sahibi olduğu ve bu kişilerle istikrarsız ilişkiler kurdukları için (yani hane erkek tarafından yönetilmediği ve istikrarlı çekirdek bir aile söz konusu olmadığı için), bu aile tipi sapkın olarak nitelendirilir ve değişmesi gerektiği öne sürülür. Ancak benim kendi araştırmam başka araştırmacıların hem Karayipler hem de Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyahlar için öne sürdükleri iddiaları doğruladı (bkz. E. Clark, 1966; Gonzalez, 1969; Hannerz, 1969; Schneider ve Smith, 1973; Stack, 1974; Valentine, 1968; Whitten ve Szwed (haz.), 1970). Bu yazarların ve benim önerdiğimiz sav şu: art arda birkaç erkek partnere sahip olmak, kadınlar için sosyoekonomik durumlarıyla bir başa çıkma yöntemidir. Birden fazla kişiyle birlikte olma durumu sapkınlık olmadığı gibi, orta sınıf, tek eşli yapının is-

tenmeyen bir varyasyonu da değil. Daha çok, ağır yoksulluk koşulları altında kadınların yaşamak için geçirdikleri bir adaptasyon. Aslında, bu yaşam biçimi, kadınlara aynı koşullar altında tek eşliliğin sağlayacağından *daha iyi* bir yaşantı sunuyor gibidir (S. Brown, 1972).

İncelediğim toplulukta, işlerin nasıl yürümesi ve bireylerin nasıl davranması "gerektiğiyle" ilgili genel bir kanı mevcut. Egemen toplumun, yani elitlerin, Dominik toplumunun genelinde ve dünyanın birçok yerine nüfuz etmiş Amerika Birleşik Devletleri toplumunda neyin moda olacağını belirleyen kesimlerin uzlaştığı değerleri yansıttığı için, bu ideal değerlerin "topluluğa ait" veya orta sınıf idealleri olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, köyde çoğu insan erkeklerin ve kadınların evlilik öncesinde cinsel ilişkiye girmemesi, evlendikten sonra da eşlerine sadık kalmaları gerektiği yönünde hemfikirdir. Aslında kadınlar bu kurala genel olarak uyuyorlar, toplum da onları uymaları için teşvik ediyor. Diğer yandan, erkeklerin evlenmeden cinsel deneyim kazanması bekleniyor, evlilik dışı bir ilişkiye girmeleri de (en azından akranları tarafından) takdir topluyor. Hispanik toplumlar ve birçok diğer toplumda mevcut olan bu çifte standart köydeki cinsel birleşme normlarının temelini oluşturmaktadır.

Topluluk tarafından dayatılan bir diğer orta sınıf ideali de kadınların partnerleriyle evli olması gerektiği inancı (Katolik Kilisesi tarafından evlendirilmiş olmaları tercih ediliyor) ve kocalarına iyi günde de kötü günde de, hatta kocaları onları istismar ettiğinde bile sadık kalmaları. Koca, haneye yetecek kadar gelir ve yiyecek getirmek, kadın ise kocası ve çocuklarına bakmakla yükümlü. İdeal olarak, kadın hane içi işlerden, erkek ise hane dışındaki neredeyse bütün işlerden sorumludur. Kadınların bu durumu kabul etmeleri bekleniyor.

Daha önce belirttiğim gibi, yoksulluğun çok olduğu yerlerde kadınlara dayatılan tek bir partnerle ilişkiye girme ideali nadi-

ren uygulanmaktadır. Daha sık görülen durum kadınların birden fazla, genellikle de ikiden fazla partnerle art arda birlikte olmasıdır. Birbiri ardına erkeklerle birlikte olan ve böylece normları yıkan kadınlar diğer köylüler tarafından "serbest kadınlar" olarak adlandırılıyorlar. Ancak bu sıfat bireysel özgürlükten çok toplumsal ayıplamayı yansıtıyor.

Her cinsel birleşme örüntüsü kadın ve erkek arasındaki ilişki hakkında birbiriyle çatışan görüşler ve beklentiler içeriyor. "İdeal" yapıyı takip edenler evliliği bir şans işi olarak nitelendiriyor ve kadının önüne çıkan her neyse onunla baş etmenin ve durumu en iyi şekilde değerlendirmenin kadının işi olduğunu düşünüyorlar. Genel ideoloji şöyle: "Kadın evlenmeli. Evlilik ise tıpkı piyango gibidir, neyle karşılaşacağını bilemezsin. Erkek bir *gallero* [horoz dövüşü müptelası], alkolik veya çapkın biri çıkabilir. Gelgelelim, ne olursa olsun bütün bunlara göz yummak, sadık ve sorumlu kalmak, yani 'ciddi bir kadın' olarak kalmak kadının görevi. Eğer kadın düzgün davranırsa, o zaman bir gün kocası [genelde başka türlü davranmak için ya çok yaşlı ya da çok parasız olduğunda] sorumsuz davranışlarından vazgeçecek ve kendini karısına adayacaktır."

Çokeşli yapıyı benimseyen kadınlar da birlikteliğin süresini şansa bağlıyor, ancak bir kadının her şeyden önce kendine ve çocuklarına karşı yükümlü olduğunu düşünüyor ve erkeklerin ne kadar sorumsuz ve güvenilmez olduklarını vurguluyorlar. Onlara istikrarlı şekilde bakacak birini bulmak isteseler de bunun gerçekleşme ihtimalinin düşük olduğunu biliyorlar. "Erkekler için kendini yorduğuna değmez. Evlilik gibi kalıcı bir birliktelik oluşturmadan önce adamı incelemek lazım çünkü bir kez evlendiğinde adam senin ve paran üzerinde kontrol sahibi oluyor" diye düşünüyorlar. Eğer onlar için bir ilişkiyi bitirmek sürdürmekten faydalı olacaksa, o zaman partnerlerinden ayrılıyorlar.

Cinsel Birleşme Biçimlerine Göre Kadınların Sürdüğü İki Farklı Yaşam Tarzının Özellikleri

	Tek partnerli biçim	*Çok partnerli biçim*
Birliktelik çeşidi	Resmî nikâh (genellikle Katolik Kilise'sine bağlı)	Gayriresmî, serbest ve ziyarete dayalı birliktelikler[3]
Birlikteliğin süresi	Devamlı	Geçici
Evlilik sonrası ikamet	Babayerli, yani kocanın ailesinin yanında veya yakınlarında	Anayerli, yani kadının ailesinin yanında veya yakınlarında
Hanenin niteliği	Çekirdek aile; karı, koca ve çocuklar	Çekirdek olmayan aile; kadın ve çocukları
Hane yönetimi	Erkek	Kadın
Çocuk Yetiştirme Sorumluluğu	Çekirdek hane	Çocukların sorumluluğu sık sık başkasına, özellikle annenin akrabalarına yüklenir
Esas gelir sağlayan kişi	Hanenin başı erkek	Hanenin başı kadın
En muhtemel karşılıklı yardım ilişkisi	Kocanın akrabalarıyla	Kadının akrabalarıyla

Bu iki yapı iki farklı yaşam tarzını temsil etmektedir. Tabloda da görüldüğü gibi, her yapı birbirine tamamen zıt özellikleri barındırmaktadır.

[3] Serbest veya karşılıklı anlaşmaya dayalı bir birliktelikte çift, dinî veya resmî bir otoritenin onayı olmaksızın beraber yaşar. Ziyarete dayalı birliktelikler de resmî bir dayanağı yoktur ancak çift beraber yaşamadığından durum farklıdır. Onun yerine, bir taraf (erkek) diğer tarafın evini sık sık ziyaret eder.

Evli kadınlar ve serbest birliktelik yaşayan kadınlar için iki farklı yapı ortaya çıkması büyük ölçüde her grubun içinde bulunduğu ekonomik koşullarla açıklanabilir. Küçük bir toprağa sahip köylü için hane hem üretim hem de tüketim birimi olduğu ve bu işlevlerin yerine getirilmesi hem erkeğe hem de kadına bağlı olduğu için, tek partnerli yapı bu yaşam tarzına uygun. Buna karşın, çok partnerli yapı en marjinal ve istikrarsız kaynaklara sahip olan insanlar arasında görülüyor. Topraksız, vasıfsız ve ekonomik açıdan parlak bir gelecek vadetmeyen insanların (ki bu sorunlar kişinin ten rengine göre uğradıkları ayrımcılık nedeniyle ağırlaşıyor) çekirdek aile yerine daha esnek ağlar geliştirmeleri gerekiyor.

Örneğin, Marta yoksul, tek eşli yaşam idealini hayata geçirmeye çalışmış ve başarısız olmuş bir kadın. Şu an 50'li yaşların sonlarında ve kendi evinde iki yetişkin oğlu, ergen bir erkek torun (babası Marta'nın büyük oğlu ve eşinden boşanmış) ve akraba olmayan orta yaşlı bir kadınla birlikte yaşıyor. Erkek çocuklarından biri evlilik hazırlıkları yapıyor ve annesinin yanında, onun arazisinde bir ev inşa etmekle meşgul. Diğeri ise annesinin sahip olduğu küçük arazilerde çalışıyor ve yakınlarda yaşayan bir kadınla ilişkisi var. Marta'nın arkadaşı olan diğer kadın on dört sene önce gelip bir daha hiç ayrılmamış. Kalacak yer karşılığında Marta'ya günlük işlerde yardım ediyor. Kasabadaki Katolik kiliseye sık sık giden Marta, kadının hayatta sadece bir eşi olması gerektiğini ve onunla resmî olarak evli olması gerektiğini düşünse de, böyle bir ilişkisi olmamış. İlk partneri yakınlardaki köyden bir adammış. Marta'ya ev yapmış ve iki çocukla beraber senelerce yaşamışlar. Ancak ilişki kadını tatmin etmiyormuş. Marta durumu şöyle anlattı: "Beraber olduğum ilk adam başka birçok kadınla da görüşüyor, benimle ve çocuklarımla yeterince ilgilenmiyordu." Marta daha sonra adamdan ayrılmış ve adamın Marta'nın köyüne inşa ettiği eve, kendi ailesinin arazisine yerleşmiş. Annesinin de kendini ve kardeşlerini

geçindirmek için kullandığı fırında ekmek pişirip satarak kendini ve çocuklarını geçindirmiş. Birkaç seneyi yalnız geçirdikten sonra, ilk partneri tekrar onunla yaşamaya başlamış. Sonraki altı yılda Marta dört çocuk dünyaya getirmiş ancak daha sonra adamı tekrar terk etmeye karar vermiş. Tek eşli yapıya uymak istese de, birlikteliğin ekonomik açıdan yürümediğini görmüş. Adam başka kadınlarla görüşür ve dikkatsizce para harcarken, Marta çocukları tek başına büyütüyormuş. Dahası, adam Marta ve çocuklara karşı şiddet de kullanıyormuş. Ayrıldıktan sonra Marta üç sene tek başına yaşamış. Daha sonra iki sene boyunca yeni bir partnerle yaşamış ve ondan bir çocuk sahibi olmuş. Marta'nın deyişiyle, "Onun da ilki kadar kötü olduğunu anladım ve onu da terk ettim." Bu adam Marta ve çocuklarını ekonomik olarak desteklemek için pek bir şey yapmıyor ve ilk adamın davrandığı gibi davranıyormuş. İki sene içerisinde Marta üçüncü bir kişiyle birlikte olmaya başlamış. Birkaç sene birlikte yaşamışlar, Marta da ya evlenmeleri ya da bu gayrimeşru ilişkiden vazgeçmeleri gerektiğini söylemiş. Daha sonra evlenmiş ve bir çocuk sahibi olmuşlar. Bu birliktelik ilk ikisine göre daha sorunsuz geçse de çok sürmemiş ve birkaç sene sonra ayrılmaya karar vermişler. Marta kocası olmadan birkaç domuz yetiştirip satarak ekonomik olarak daha iyi bir durumda olacağına kanaat getirmiş. Tek ve yaşam boyu süren bir ilişki idealini kabulleniyor olsa da, beraber olduğu üç erkekle de ilişkisini devam ettirmenin pratik olmadığının farkında. Sonuç olarak, Marta'ya göre çocuklarını yetiştiren şey erkekler değil, kendi fırınıydı. Birçok başka kadın gibi Marta da erkeklerin lükse para harcayarak haneyi geçindirmek için yapılması gereken temel işleri aksattığını düşünüyor.

Tek partnerli yapının yoksul Dominikli kadınlar için en avantajlı hane düzeni olmasının çeşitli nedenleri mevcuttur. Tek eşli yaşayan bir kadın ağırlıklı olarak kocasına bağımlı hâle geliyor, ki bu durum yoksullukta pek avantajlı bir durum değil.

Toplumun daha zengin kesimlerindeki ve daha varlıklı köylü erkekler haneyi ekonomik açıdan destekleme konusunda daha uyumlu oldukları için, tek partnerli yapı bu gruplardaki cinsiyete dayalı işbölümü ve sorumluluklar için çok daha uygun. Bu koşullar altında yaşayan bir kadın ekonomik açıdan kocasına bağlı olmayı ve hane içinde çalışmayı göze alabilir. Ayrıca, geçimin kıt kanaat sağlandığı toprak sahibi köylüler arasında da hem erkeklerin hem de kadınların gündelik çalışması mecburi. Erkek tarlalarda çalışır, hayvanlarla ilgilenir, araç gereçleri sağlar vb.; kadın ise gününü yemek hazırlayarak, evin ihtiyaçlarını gidererek ve çocuklara bakarak geçirir.

Diğer yandan, yoksul kesimde koşullar çok farklı. Birden fazla partnerle ilişkiye giren yoksul kadınlar tek eşli yoksul kadınlara göre geçimlerini daha kolay sağlayabiliyorlar. Her iki gruptan kadın da, daha esnek, serbest ve ziyarete dayalı birlikteliklerin avantajlarını şöyle sıralıyor: "Evlendiği zaman kadın kocasına bağlı oluyor. Adam kendi parasını istediği gibi kullanmakla kalmıyor, aynı zamanda karısının da kaynaklarını sömürüyor." Serbest birliktelik yaşayan bir kadın evlenmektense böyle yaşamayı tercih ettiğini belirtti: "Beraber yaşadığım adamla evlenmemeyi tercih ederim. Eğer evlenirsem, o zaman kendi seçtiğim işte çalışma ve istediğim yere taşınma konusunda özgür olmam. Bunun yanında o, benim kazandığım para üzerinde her şekilde kontrol sahibi de olur. Şu anki durumda, bana ve çocuklarıma bakamazsa, bana karşı şiddet kullanırsa veya parasının hepsini horoz dövüşüne, kadınlara ve içkiye yatırırsa, o zaman onu terk ederim. Çocukları [zaten beraber yaşadığı] anneme bırakıp daha önce de yaptığım gibi Santo Domingo'ya çalışmaya giderim."

Kadının annesiyle birlikte veya annesine yakın yaşaması yiyecek elde etme ve hazırlama, çocuk bakımı ve hastalık veya acil bir durumda yardıma yetişme konusunda takas ve karşılıklı yardımlaşma bağlarında çok yararlı oluyor. Anne-kız arasın-

daki güçlü ilişki kadına istediği yere gidebilme özgürlüğünü sağlıyor. Yukarıda da anlatıldığı gibi, kadın çocuklarını annesine bırakıp başka bir yerde iş bulabiliyor. Bu durumda köye ara sıra geliyor ve çocukların bakımı için annesine para yolluyor.

Kadınların deneyimlediği bu iki birliktelik durumunun detaylarını anlamak için, bir seferde tek eş sahibi olmanın ve çocuk sahibi olmanın kültürel açıdan öneminin farkına varmalıyız. Bir kadın hayatı boyunca birkaç partnerle ilişki kuruyor ama aynı anda birkaç erkekle birlikte olmuyor. Bunun birkaç nedeni var. Toplumda yaygın olan maço kompleksi göz önünde bulundurulduğunda, erkekler beraber oldukları kadınlar üzerinde hak iddiasında bulunma eğilimindeler. Erkeklerin partnerlerini aldatma durumu bu kadar yaygın iken ve aldatmalarına bu kadar göz yumulurken, eşi onu aldattığı için eşinden ayrılan çok erkek oluyor. Dahası, kadın çocuğun babasına çocuğun bakımı için sorumluluk yüklemek için babasının kim olduğunu bilmesi gerektiğini düşünüyor. Çocuklara genel olarak çok önem veriliyor. Evlenmemiş ve yirmi altı yaşında biri olarak bunu çok iyi öğrendim. Neredeyse her gün bir veya birden fazla kadın bana "Ne zaman evlenip çocuk doğurmaya başlayacaksın?" diye soruyordu. Soruyu mutlaka bir tavsiye takip ediyordu: "Yaşın geçiyor, artık çocuk değilsin ve hâlâ güzelken evlenmelisin. Her kadın evlenip çocuk sahibi olmalı çünkü yaşlandığın zaman sana çocukların bakacak. Beraber yaşayacağın ve sana bakacak birisi olmadan yaşlanmak nasıl olur, bir düşün." Sonrasında da çocuğu olmamış bazı yaşlı kadınlar, kendi durumlarını şöyle açıklıyorlardı: Çocukların hepsi olması gerektiği gibi olmuyor ve çoğu evi terk ettiği zaman ailesini de unutuyor. Ama bir veya ikisi "iyi" çocuk olacaktır ve yaşlandıklarında annelerini hatırlayacaklardır. Para biriktirmenin neredeyse mümkün olmadığı ve yaşlılık sigortasının olmadığı bir toplumda, insan yaşlanınca çocuklarından medet umuyor. Dolayısıyla çocuklar özellikle yoksul kadınlar için çok önemli.

Yoksul kadınlar çocuk sahibi olmak istiyor ve buna ihtiyaçları da var, ancak onların ihtiyaçlarını karşılarken sık sık zorluklarla karşılaşıyorlar. Tek eşli yapıdaki kadınlar genelde çocuklarını çekirdek ailede yetiştirirken, çok eşli yapıdaki kadınlar çocuklarını başka hanelere "ödünç vermeleri" gerektiği durumlarla karşılaşıyorlar. Kalacak yer, yemek, küçük bir maaş, yiyecek ve gerektiğinde tıbbi yardım karşılığında çocuk ev işlerine yardımcı oluyor. Evde kadınların yaptığı çamaşır, temizlik, yemek hazırlama ve çocuk bakımı gibi işlere yardım edebildikleri için kız çocukları bu uygulamaya erkek çocuklardan daha çok maruz kalıyorlar. Bu uygulama kadınlar için oldukça avantajlı. Örneğin, böylece bir kadın normalde sahip olabileceğinden daha fazla çocuk doğurabiliyor. Eğer çocuk sadece geçici bir süre için başka bir hanede yaşarsa, ki genelde olan bu, anneye sadık kalıyor ve doğduğu eve geri dönüyor. Bu sırada, çocuğun bakımı başkası tarafından üstlenilmiş, anne de az da olsa ek bir gelir sağlamış oluyor.

Sonuç olarak, çok partnerli yapı insanın elindeki sınırlı kaynakları azami şekilde kullanmasını sağlayan esnekliği sağlamaktadır. Erkeğin hanenin geçimini sağlama rolünü yerine getirememesi durumunda, kadın onu terk edebilir ve kısa süreli de olsa hanenin geçimini daha iyi sağlayacak birisiyle birlikte olabilir. Diğer yandan, çocuklarıyla birlikte tek başına yaşamaya veya çocuklarıyla birlikte anneyle yaşamaya da karar verebilir.

Anne-kız arasındaki ilişki çok güçlüdür. Örneğin, köylü bir kadın olan Carmen annesinden ayrılmak istemediği için üçüncü partneriyle yaşamak için başka bir köye gitmekten vazgeçti. Carmen için, annesiyle olan ilişkisi açıkçası sevgilisiyle olan ilişkisinden önemliydi. Bu sevgilinin geçici olacağını düşünüyordu, öyle de oldu. Carmen uygun gördüğü şekilde evi çekip çeviriyordu. Hasat zamanında tütün deposunda çalışıyordu, kazandığı parayla annesiyle birlikte oturduğu evi yavaş yavaş onardı. Bu süreçte Carmen'in dördüncü sevgilisi de onlarla ya-

şıyor ve evin bakımına katkıda bulunuyordu ama evin başı yine Carmen'di. Yedi çocuğun hepsi aynı anda bu küçük evde bulunmasın diye bazılarını mahalledeki evlere ve akrabalara verdi. Böylece haneye bir miktar para giriyor. Eğer köyde işler yürümezse ve daha fazla paraya ihtiyacı olursa Carmen çocukları annesine bırakarak başka bir yerde iş aramaya gidebilir.

Tek eşli yapıyı benimseyen bir kadın bu tür seçimler yapma özgürlüğüne sahip değildir. Eşi ona ne sağlıyorsa onunla yetinmelidir. Kendisi çalışarak hanenin gelirini artırmak istese bile kocasının onayını alması lazım. Nasıl davranılması gerektiğini belirleyen gelenek ve görenekler, bu kadınların yoksul Dominikli kadınların durumlarıyla baş etmek için geliştirdiği yollara başvurmasını engellemektedir. Tek eşli bir kadının serbest ilişki yaşaması, çocuklarını başkalarına vermesi, evinin yöneticisi olması, evin ekonomisi hakkında kararlar alması, hane dışı işlerde evi temsil etmesi, haneye para sağlayan asıl kişi olması vb. "uygun" karşılanmıyor.

Köydeki çoğu ailenin durumu ekonomik olarak gittikçe kötüleşiyor. Ekonomik koşullar daha da bozulursa daha fazla kadın yoksullaşacak. Daha fazla kadın ellerindeki kısıtlı kaynakları genişletmek için yollar arayacak ve ideal birliktelik şekli ile çok partnerli şekil arasında seçim yapmak zorunda kalacak. Ve yoksul bir hayatta, zaman geçtikçe daha fazla Dominikli kadının, sunduğu avantajlar nedeniyle, çok partnerli yaşam tarzına geçiş yapması muhtemel görünüyor.

KOLOMBİYA KIRSALINDA KAPİTALİZMİN YAYILMASININ YOKSUL KADINLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ*

Anna Rubbo

Bu makale, Batı Kolombiya'nın Cauca Vadisi'nde yer alan ve hızlıca modernleşen Puerto Tejada bölgesindeki köylü ve alt sınıf şehirli kadınları konu ediniyor. Bölgede kırsal proleterleşme süreci hız kazandıkça, cinsel roller kökten değişiklik göstermekle kalmamakta, aynı zamanda ortaya çıkan yeni cinsiyet rolleri, yeni ekonominin ihtiyacı doğrultusunda işgücünün yumuşamasına neden olmaktadır. Bu çalışmadan çıkan temel sonuçlardan biri de, köylü bir topluluğun kırsal proleter bir topluluğa dönüşme sürecinde kadınların konumunun hem kendi içinde hem de erkeklere nazaran kötüleştiği. Bu değişiklik ilerlemeye ve devrime aykırı sonuçları da beraberinde getiriyor.

Köylü tanımıyla kast ettiğim, bir arazi parçasının kullanımı üzerinde kontrol sahibi olan kişilerdir. Bu bölgede böyle alanlar oldukça küçük, ama her şekilde hane gelirinin önemli bir bölü-

---

* Bu makalede kullanılan veriler yazarın iki farklı dönemde bölgede geçirdiği bir buçuk yıl içerisinde toplandı: Şubat 1970 - Mart 1971 ve Eylül - Aralık 1972. Yazar önceki versiyonlara yaptıkları öneriler ve yorumlar için June Nash ve Michael Taussig'e, ayrıca varlıklarıyla bu makalenin yazılmasına sebep olan Puerto Tejada halkına teşekkür eder.

münü karşılıyor. Genelde kasabanın dışında yaşayan herkes yukarıdaki anlamıyla "köylü" addedilirken, kasabada yaşayanların çoğu toprak sahibi değil. Köylüler kasabanın yaklaşık 8 kilometre çevresinde dağılmış yerleşim alanlarında yaşıyorlar.

Bu siyahi köylü grubunun yakın tarihini incelerken, ticarileşmiş tarımın ekolojik etkileri ile birlikte toplumun kırsal kesiminde yaşanan toplumsal bozulmadan bahsedeceğim. Tartışmanın odağı, köylü ve plantasyon tarzı üretim biçimlerinde kadınların konumu ve toplumsal örgütlenme kalıplarının bir biçimden diğerine geçişte nasıl etkilendiği olacak. Kadınlar ve erkekler arasında oluşan yeni ilişkilere aracı olma konusunda büyücülüğün rolü de tartışılacak ve toplumsal cinsiyet bağlamında sınıf değerlerini ayırt etmek için orta sınıf kadınlarla karşılaştırma yapılacak.

Bölge ve Tarihi

On dokuzuncu yüzyılda yazan gezginlere göre, Cauca Vadisi bir flora-fauna cennetiydi. Güney Amerika'nın ünlü kahramanı Simon Bolivar burayı Cennet Bahçesi olarak adlandırmıştı. Ama bir zamanlar çok çeşitli olan ekoloji artık yerini geniş çaplı monokültüre, ağırlıklı olarak da şeker kamışı yetiştiriciliğine bırakmış durumda. Pirinç, soya, mısır ve fasülye çeşitleri de ticari olarak üretiliyor; toprağın kalitesinin düşük olduğu yerlerde büyükbaş hayvan yetiştiriciliği yapılıyor. Mevsimlerin neredeyse olmadığı bu vadi yaklaşık 145 kilometre uzunluğunda 16 kilometre genişliğinde ve Kolombiya Andları'nın merkezî ve batı sıradağlarının arasına konumlanmış. Geçmişten günümüze bölgenin ekolojisinde meydana gelen değişiklikler oldukça çarpıcı ve şu an işlerine devam etmekte olan köylü çiftlikleri o geçmişi hatırlamamızı sağlıyor: bambu, kahve ve kakao ağaçları, muz türleri, meyveler, sicim yapmak için kullanılan bitkilerden vb. oluşan balta girmemiş bir orman. Köylüler tekdüze bir

yeşilden oluşan şeker kamışı çölünü *el monstruo verde* (yeşil canavar) -toprak sahiplerinin tanrısı- diye adlandırıyorlar.

Nüfusun çoğunluğu siyahi, yani on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda İspanyollar için altın madenlerinde çalışmak üzere getirilmiş kölelerin torunları. Köleliğin 1852'de kaldırılmasıyla birlikte insanlar *hacienda*'larda gündelik işçi olarak çalışmayı reddedip yanlarındaki arazileri sahiplendiler. Ormanı temizleyip, kölelikten kaçmış ve on sekizinci yüzyılın sonlarından beri kaçak tütün yetiştiren grupların yanında tarıma başladılar. Bu "yeni" çiftçiler evde kullanmak için mısır, muz, meyve ve şeker kamışı yetiştirmeye başladılar. Yirminci yüzyılın başlarına kadar kendi kendilerine yetiyorlardı. 1920'lerde ise kahvenin bölgeye tanıtılmasıyla birlikte kahve ve kakao önemli endüstri bitkileri hâline geldi.

Çiftlik işi her zaman için sürekli yapılması gereken ama tam zamanlı veya gündelik iş gerektirmeyen bir iş olmuştur, hâlâ da öyle. Kahve ve kakao uzun ömürlü bitkiler; yıl içerisinde uzun bir süre boyunca ürün verirler. Her yıl ikisinin de iki yoğun sezonu oluyor ama birbirleriyle denge kurdukları için çiftliğin toplam üretimi hep aynı düzeyde kalıyor. Kahve, kakao ve muzların altında yeşeren bitkiler yılda iki kere temizlenmeli; ama çok sayıda ağacın gölge yaptığı ve çeşitli ağaç türlerinin bulunduğu yerlere güneş giremediği için çok fazla istenmeyen ot da olmaz. İşin doğası, ekinler ve genel olarak bölgenin ekolojisi göz önüne alındığında, eskiden kadınların hem bir çiftlik sahibi olup onu yönetmesi hem de çocuk yetiştirmesi kolaydı. Bu da kadınların ekonomik açıdan bağımsız olmalarına bir temel sağlıyordu. Ekip biçme konusunda üretken emekte keskin bir cinsel işbölümü söz konusu değil. Bu kültürde kadınlar temel teknolojiyi kullanma konusunda erkekler kadar becerikliler ama erkekler nadiren ev işleriyle ilgileniyorlar. Dolayısıyla erkekler sadece erkeklerin işini yaparken kadınlar hem kadınların hem de erkeklerin işlerini üstleniyorlar.

Pasifik Okyanusu'na kıyısı bulunan Buenaventura'ya kadar uzanan demiryolunun 1914 yılında inşaatının tamamlanmasıyla vadi dış pazarlara açıldı ve yabancı sermaye daha önce görülmemiş bir hızda vadiye aktı (Rippy, 1931: 152). Akabinde (bütün büyük arazilerde) şeker üretimi ciddi derecede artış gösterdi ve bu artış kısmen köylülerin arsalarının ellerinden alınmasıyla gerçekleşti. Puerto Tejada bölgesindeki üretim 1938'de 2.000 metrik tondan 1969'da 90.000'e yükseldi. Ancak plantasyonlar Violencia olayına kadar vadinin Puerto Tejada bölgesine akın etmemişti. Violencia görünüşte liberal ve muhafazakâr partiler arasında olan ve on yıl süren (1948-1958) bir savaştı. Siyasi partiler arasında yapılan bir savaştan öte, yaklaşık 200.000 kişinin hayatını kaybettiği, birçok yönüyle hüsran dolu bir toplumsal devrimdi (Guzman vd., 1963: 1: 292). Ama bu süreçte zengin borsacılar insanlardaki korkuyu sermayeye çevirdiler ve arazilerini ucuza satın aldılar. Plantasyonlar aynı zamanda havadan böcek ilacı püskürtmeye başladı. Bugün insanlar uçakların nasıl köylülerin çiftliklerini de ilaçladığını, kahve ve kakao için hayatî önem taşıyan sağlıklı ağaçları öldürdüğünü anlatıyorlar. Dahası, plantasyonlar su kanallarının kontrolünü ele geçirdikçe küçük çiftlikleri kasten su altında bıraktı. Bazı köylülerin ekinleri çalındı veya talan edildi, plantasyonlar çevredeki arazileri ele geçirdikçe bazı üreticiler kendi arazilerine ulaşamaz oldular. İnsanlar Violencia'yı çok kafalı bir canavar olarak tanımlıyorlar, en korkutucu özelliklerinden biri de toprağa aç bir şekilde bölgeye yayılan plantasyonlar.

Gelgelelim, başka bir faktör daha söz konusuydu. Şeker kamışı plantasyonlarının çoğalmasıyla birlikte, bu çiftliklerin sahipleriyle birlikte çalışmak isteyen yerli köylüler ve çiftlik çalışanları ortaya çıktı. Bazıları komşularını topraklarını satmaya ikna etmek için çalışıyorlardı, bazıları ise işgücü içerisinde veya dışında herhangi bir huzursuzluk veya isyan eğilimi olduğu zaman bunu hemen patronlarına bildiriyorlardı. İlginçtir, ka-

dınların kadın iş arkadaşlarını gammazlamadığı söylenir. Devletin hukuki yaptırımları dışında, "isyanlarla" mücadele etmek için oluşmuş geniş bir ağ mevcut: patronların "borusunu öttüren" işçilerden tutun da yereldeki güvenlik güçlerine, Sivil Savunma'dan şeker yetiştiricilerinin kuruluşu olan Asocaña'ya kadar.

Plantasyon sahipleri ve ortada gözükmeyen toprak sahibi aristokrat aileler bugün insanlara (ırkçılığın ulusal bir özellik olduğu sürekli reddedilse de) çeşitli derecelerde ırkçılık ve korkuyla bakıyor, devletin sağladığı silahlı korumalar eşliğinde grup hâlinde hareket ediyorlar. Plantasyonlardaki ustabaşları ve yöneticiler jip kullanıyor, telsizlerini sürekli yanlarında taşıyorlar. Bu insanlar için çalışanlar, ne yazık ki uğraşmak zorunda oldukları bir grup. Eğer ekonomik ve siyasi açıdan mümkün olsaydı, şüphesiz makineye dayalı bir şeker endüstrisini tercih ederlerdi. Ama bu şimdilik imkansız olduğundan itaatsiz bir işçi grubunun yaratacağı can sıkıcı faktörleri en aza indirmek için *sindicatos patronales* (sahiplerin kontrol ettiği sendikalar) ve *contrasista* sistemi gibi yollara başvurmaktalar.

Contrasista sistemi, plantasyonların bir dizi işi yerel bir taşerona, o taşeronun da yereldeki işçilere devrettiği bir sistem. Bu tür bir "gündelik" işçinin sendika kurma veya sosyal güvence sahibi olma hakkı yok. Müteahhitler kadınları daha düşük fiyatlara çalıştırabildikleri ve kadınlar daha az sorun çıkardığı için, kadınların, özellikle de kasabalı kadınların bu *contrasista* sistemine gitgide daha da çekildiğini belirtmemiz gerekiyor.

Modern kapitalist girişimlerin gerekli kıldığı değişimler zorlu bir sürece ve hem toplumsal hem de bireysel yalnızlaşmaya neden oluyor. Erkekler sabah 05.00'ten akşam 05.00'e kadar şeker kamışı tarlalarında çalışıyor ve cumartesi öğleden sonralarını ücretlerini bekleyerek geçiriyorlar. Kadınlar ise günde 8 saat boyunca evden uzakta çalışıyor, çocuklarını bırakıp işe öyle gidiyorlar. Lider özelliği gösteren kişiler hemencecik sisteme ayak

uyduruyor ve bireysel çıkar neredeyse her zaman kolektif çıkardan üstün geliyor. Yerlilerden biri, "Kolombiya'nın problemi çok fazla emperyalizm, çok fazla bencillik ve çok fazla yoksulluğa sahne olması" diye durumu özetlemişti.

Plantasyonlarda çalışanların çoğu kasabada yaşıyor. Şeker kamışı çiftliklerinin kurulmasıyla kasabanın kendisi hizmet ve pazar merkezi olmaktan kırsal bir varoşa dönüşmüş durumda; topraksız şeker kamışı işçilerinin oluşturduğu kışla veya koğuş gibi yerler çoğunlukta. 1960'larda Pasifik kıyısından göç eden siyahi göçmenler mülksüz köylülerin sayısını artırdı. Kasabanın nüfusu 1951 ve 1964 yılları arasında ikiye katlandı, göçmenler bugün nüfusun yüzde 26'sını oluşturmakta. 1964'e gelindiğinde, arazilerin çoğu şeker kamışıyla kaplıydı ve nüfusun sadece beşte biri kırsalda yaşıyordu. Çok kısa bir süre içerisinde, insanların çoğu kendi kendine geçimini sağlayan çiftçilerden topraksız kırsal emekçilere dönüştüler (DANE, [Ulusal İstatistik Kuruluşu], 1954, 1964).

Puerto Tejada, Cauca bölgesinde materyal üretim açısından en zengin belediyeye sahip olsa da hizmet sektöründe en gelişmemiş yerleşim yerlerinden birisi. Ne kanalizasyon ne de temiz içme suyu mevcut. Üretim vergileri ulusal hükümete gidiyor ve plantasyonlardan yerel vergi alınmıyor. Örneğin, yollar plantasyonlar için hayati önem taşısa da yolların bakımı yerel yönetimin bütçesinden yapılıyor. Plantasyonların kazandığı paranın kasabaya hiçbir getirisi yok ve işçiler daha iyi koşullarda çalışmayı talep etmek veya kasabanın gelişmesi için plantasyona sorumluluk yüklemek için çok az güce sahipler. Örneğin, başlıca içme suyu kaynağı olan Palo nehri dışkılardan geçen bakterilerle dolu, kirli ve tehlikeli. Nehrin kasabaya akış yönünde bulunan şeker değirmenlerinden biri makinaları ve domuz ahırını temizlemek için nehirden su çekiyor, sonra da kullanılmış suyu nehre geri veriyor. Bağırsak parazitlerinin yayılması bu durumda hiç de şaşırtıcı değil. Su kirliliği belirli aralıklarla protes-

to edilse de bugüne kadar durumda bir değişiklik olmadı. Orta ve üst sınıflar ise ya içme sularını yakınlardaki Cali'den getirtiyor ya da arıtma sistemi kullanıyorlar.

Hanelerdeki Sosyal Yapı ve Kadınlar

Mekân, yaş, medeni hâl gibi konularda farklılıklar olsa da, bölgedeki kadınların yaşam tarzı ve erkeklere karşı davranışlarına (veya erkeklerin kadınlara davranışına) istinaden bazı genellemeler yapmak mümkün.

Ev işleri "kadınların işi"dir. Buna pazara gitmek (hem satın almak hem de ürün satmak için), yemek yapmak, temizlik yapmak, çamaşır yıkamak, sökükleri dikmek, eve su taşımak, odun kesmek ve genel olarak çocuklarla ilgilenmek dâhildir. Kadınlar gündelik tarım işçisi olarak sık sık "erkeklerin işini" de yapıyor. Ancak erkekler nadiren "kadınların işini" yapıyorlar.

Erkeklerle ilişkilerinde, kadınlar çoğu zaman erkeklerin kıskançlık krizlerine ve sahiplenici davranışlarına maruz kalıyorlar. Erkekler resmî nikâhlı karıları, serbest birliktelik yaşadıkları kadınlar, kız çocukları ve sevgililerine karşı sırasıyla azalan bir kıskançlık hissediyorlar. Kadınları kıskandırsalar da erkekler hiçbir şekilde özgürlüklerinin kısıtlanmasını istemiyorlar, bu nedenle kadınların yaptıkları baskılar erkeklerin davranışını hiçbir şekilde değiştiremiyor. Erkekler için istedikleri saatte gelip gitmek, içki içmek ve dans etmek, metres veya "sokaktan bir kadın" la beraber olmak âdetlere uygun ve "doğru." Buna karşılık kadınlar aşağılayıcı dedikodulara maruz kalıyorlar ve kamusal alandaki faaliyetleri kısıtlanıyor. Tek başlarına, hatta kadın arkadaşlarıyla bile sinemaya, bara veya kafelere gidemezler. Erkekler genelde kadınların sadece belirli bir yere gitmek için evden ayrılmalarını ve çocuklardan biri veya arkadaşlarıyla gitmelerini isterler. Kadınlar kasabanın meydanında alacakaranlıkta gezinmekte ve kiliseye tek başlarına gitmekte özgürdürler. Pazar yerinde ve haftada birkaç kez çamaşır yıkadıkları

nehrin kenarında bir araya gelirler. Ne var ki eğer erkek çok kıskançsa karısının nehirde çamaşır yıkamasını yasaklayabilir; bu durumda kadın evinin arka bahçesinde tek başına çamaşır yıkamak veya maddî durumları izin veriyorsa çamaşır yıkayacak bir kadın tutmak zorundadır.

Genel olarak bu kısıtlamalar kırsalda yaşayan kadınlardan çok kasabada yaşayan kadınlara, serbest birliktelik yaşayan kadınlardan çok evli kadınlara, siyah kadınlardan çok beyaz kadınlara ve "alt sınıf" kadınlardan çok "üst sınıf" kadınlara dayatılıyor.

Hanelerdeki sosyal yapıya bakacak olursak kadınların yönettiği haneler çok olduğu ve serbest birliktelikler resmî nikâhlara (yani kilisede kıyılmış nikâhlara) nazaran daha yaygın olduğu için, erkeklerin koyduğu kısıtlamaların çoğu durumda esnekleşmesi gerektiğini görüyoruz.

Tablo 1

1973'te Kırsal Bölgede ve Kasabadaki Hane Yapılarının Karşılaştırılması (bütün hanelerin yüzdesi olarak)

Hane tipi	Kırsaldaki haneler 36 hane	Kasabadaki haneler 35 hane
Basit çekirdek aile	32	45
Geniş aile	32	26
Çocuklardan birinin ayrıldığı çekirdek aile:		
kadınların yönettiği	8	6
erkeklerin yönettiği	2	0
Çocuklardan birinin ayrıldığı geniş aile:		
kadınların yönettiği	24	23
erkeklerin yönettiği	2	0
	%100	%100

Tablo 2

Kırsaldaki ve Kasabadaki Birliktelik Biçimlerinin Karşılaştırılması

	Kırsaldaki haneler 36 hane	Kasabadaki haneler 35 hane
Kilisede evlenmiş	18	14
Serbest birliktelik (beraber yaşayan)	50	49
Ziyarete dayalı birliktelik	9	18
Partner yok	23	19
	%100	%100

Bu kültürdeki toplumsal düzen akışkanlık ve değişkenlik ilkelerine dayanıyor. Kadınlar tarafından yönetilen haneler ile çekirdek aile yerine geniş aile modelinin yaygın olması hane yapısının öne çıkan özelliklerinden. Aslında çekirdek aile sayısı toplam hane sayısının yarısından da az. İki kişinin beraber yaşamadan birbirini ziyaret etmesiyle yaşanan ilişkiler gibi art arda çok eşlilik de çok yaygın bir uygulama. Miras, kadınlar ve erkekler arasında eşit olarak bölünüyor ve ölen insanın bütün cinsel ilişkilerinden doğmuş kişiler mirasta hak sahibi. Kan bağının evlilik veya akrabalık bağlarından çok daha önemli olduğu düşünülüyor; en önemli bağ da anneyle çocuğu arasındaki ilişki. Bu da mesken, birliktelik ve miras biçimleri içerisinde bir bireyin bir sürü farklı insanla akrabalık iddia edebileceği karışık bir sosyal ağlar dizisi oluşmasına neden oluyor. Diğer yandan, bu tür iddialar muğlak kalabilir ve birbiriyle çatışabilir; hiçbir şekilde bağlayıcı da değildir.

Şimdi Tablo 1'de gördüğümüz kasaba ve kırsal alan arasındaki bazı farklara bakalım. Kasabada çekirdek aile kırsalda olduğundan çok daha yaygın (%45'e %32). Aynı zamanda ziyarete dayalı cinsel birlikteliklerde de bir artış görünüyor (yüzde 18'e karşı yüzde 9). Kadınların yönettiği haneler iki yerde de aşağı yukarı eşit oranda.

Bu iki başlıca fark, iki yerde hâkim olan üretim biçimleri arasındaki temel farklardan doğuyor gibi görünüyor. Köylü kadınlar sürekli olarak topraklarından gelir elde ederken, kasabadaki kadınlar toprak sahibi değil ve az da olsa bir ekonomik güvence sağlayacak erkeklerle, yani plantasyonda çalışan erkeklerle birlikte olmaya mahkûmlar. Genel bir kural olarak kasabalı kadınlar köylü kadınlara nazaran erkek işçilere daha bağlılar ve bu da birliktelik ve mesken yapılarındaki farkların çoğunu açıklıyor gibi.

Köyle karşılaştırıldığında çekirdek aile tipi kasabada daha yaygın olsa da, Tablo 2'de de görüldüğü gibi evlilik oranı (kilisede yapılmış veya karşılıklı anlaşmaya dayalı evlilikler) daha yüksek değil. Bu çelişkili durumu açıklamak gerekir. Geçmişte (ki buna kölelik de dâhil), kilise evliliği âdettendi ama istatistiklere göre bu oran son kırk yıl içerisinde oldukça düştü. Konuştuğum bazı kişiler bunun topraksız olmaktan kaynaklandığını söylediler. Genç ve evli bir köylü erkek durumu şöyle ifade etti: "Aileler kişiyi evlendiriyordu. Ama şimdi gençlerin gelecekten bir beklentileri yok ki. Toprakları yok ki." Dahası, boşanma mümkün değil ve kadınlar erkeklere bağlı hâle geldikçe, sınırlamaları ve zorunlulukları nedeniyle kilise evliliği çekiciliğini yitirmiş olsa gerek. Buna karşın, kasabalı kadınlara nazaran sahip oldukları ekonomik özgürlük sayesinde köylü kadınlar, evliliğin kasabalı alt sınıf kadınlara dayattığı "olumsuz" baskıları hissetmiyorlar.

Kasabalı kadınlar evliliğin saçma, hatta kötü bir şey olduğunu düşünüyorlar. Örneğin, kadınlar evliliğin "bir ilişkiyi mahvettiğini," "kocaya çok fazla kontrol hakkı verdiğini," " 'doğal bir çocuk' [diğer bir deyişle piç] 'meşru bir çocuk'la aynı haklara sahip olduğu için [evliliğin] gerekli olmadığını" söylüyorlar. Ayrıca, "evlilik biterse ve insan günaha sürüklenirse [ayrılığın kendisi veya insanın biriyle nikâhsız yaşaması bir günah], evlilik serbest birliktelikten daha kötüdür." Çokça söylenen bir söze

göre, evlilik yedi senelik talihsizlik getiriyor. Her iki cinsiyetten de çoğu insan evliliğe kişinin özgürlüğünü kısıtlayan bir sınırlama olarak bakıyor.

Kasabada ve kırsalda bu yorumlar orta sınıf kadınlarından çok alt sınıf kadınlar için geçerli. Evli orta sınıf kadınları alt sınıftan kadınlara göre ekonomik açıdan daha rahat ama bazı açılardan erkeklere, özellikle de kocalarına daha bağlılar. Aşağıdaki iki örnek bu durumu ispatlayarak sınıf ve ekonomik bağımlılık gibi tartıştığımız bazı soyut güçleri açıklamakta.

Doña Marta yirmi beş yaşında, dört çocuk annesi bir kadın; dükkân sahibi bir erkekle evli. Kocası da kendisi de beyaz. Doña Marta on altı yaşındayken evlenmiş. Kocasıyla arasındaki ilişkide aşk ve saygı olmadığından açıkça bahsediyor, çocuklar ve iş nedeniyle onunla kalması gerektiğini biliyor. Evlendiklerinde kasabanın ana meydanına taşınıp bir tuhafiyeci dükkânı açmışlar. Şu an dükkân çok iyi iş yapıyor. Kazandıkları parayla bir de bar açmışlar, kocası barla ilgilenirken Marta dükkânda çalışıyor. Dükkânı bırakamayacağı için nadiren dışarı çıkıyor. Dükkân haftanın yedi günü, günde on dört saat açık. Marta'nın yemek ve temizlik yapan bir de hizmetçisi var, çamaşırları da yıkanması için başka birisine gönderiyorlar. Marta çok depresif, hep ağlıyor ve geçirdiği kısırlaştırma operasyonunun bununla ilgisi olup olmadığını merak ediyor. Kocasının kendisinden nefret ettiğine inanıyor ve evli erkeklerin başka kadınlarla (sosyal veya cinsel yönden) ilişkiye giriyor olmalarından yakınıyor. Ama her şey göz önünde bulundurulduğunda evli olması onun için daha iyi bir durum çünkü toplumda saygı görüyor. "Evli değilsen insanlar sana *doña* demez." Eğer Marta kocasından ayrılırsa, işin kocasına kalacağını ve iş ve çocuklar üzerindeki dokuz senelik emeğinin boşa gideceğini düşünüyor. Ne kadar mutsuz olursa olsun, Marta çocukları üstünde geniş ölçüde kontrol ve kasaba sakinlerinin gözünde de statü sahibi. Ayrıca

çoğu orta sınıf kadınının aksine insanlarla gündelik olarak etkileşime geçebiliyor.

Rosa ise bir doktor ve politikacının "karısı," ancak on beş senedir beraber yaşıyor olsalar da (Marta'ya göre) insanların gözünde Rosa saygın biri değil. Orta sınıf biri olarak, evli bir kadına dayatılan kısıtlamaların hepsi Rosa'yı da kısıtlıyor ve Rosa ayrıca bir erkeğin resmî nikâhlı eşi olmanın getirdiği avantajlardan yoksun. Kocası onun sokağa çıkmasını istemiyor, o da kocası ortalıkta olmadığı zaman dışarı çıkıyor. Kocası *zona de tolerancia*'daki genelevleri sık sık ziyaret ediyor ve birkaç kadın dostu var ama Rosa şöyle diyor: "Ne yapabilirim ki? Eğer kadın işleri çekip çevirmezse o zaman erkeği onu terk edebilir." *Señora* olduğunu ve diğer kadınların adam için hiçbir şey ifade etmediğini söyleyerek kendini teselli ediyor. "Başka bir erkeğe aşık olmalarına rağmen onların tek istediği erkeklerden birkaç hediye koparmak." Nitekim kocası mesleki yeterlikleri nedeniyle toplulukta saygı görüyor ve özel yaşantısındaki davranışları normal karşılanıyor. Rosa ona bağımlı olduğunun farkında ve genel olarak onun isteklerine boyun eğiyor.

Köylü Kadınlar

Köylü kadınlar, erkeklerin ve ücretli işlerin dayattığı kısıtlamaların nispeten daha az olduğu bir yaşam sürme şansına sahiptirler. Miras bölündüğü için, toprak sahibi olabiliyorlar ve kadının kendisinin tek başına toprak sahibi olduğu çekirdek ailelerle karşılaşmak nadir bir durum değil. Bu durumlarda yukarıda bahsedilen ve kadınları kısıtlayan dayatmaların da gücü az oluyor. Sadece kadının mülkiyet sahibi olduğu ailelerdeki erkekler bazen ucuz iş sağlasın diye tutuluyor, insanlar onları güvenilmez buluyor ve baba olmaya uygun olmadıklarını düşünüyorlar. Şöyle bir söz var: "Se pican y se van" ("iğnelerini batırır ve giderler," yani seni hamile bırakıp giderler). (Annenin dul ol-

masından dolayı genellikle kadınlar tarafından yönetilen) geniş ailelerde anne, kızlarının onayıyla, erkekleri sık sık hane dışında bırakmaya karar verir. Kızların çocuk yapması beklenir ve her yeni çocuk ailede sevinçle karşılanır.

Geleneksel tarım pratiğinde (kahve, kakao ve muz ekiminde) iş kadınlar tarafından yapılabilir ve yapılır da. Hasat sırasında gerektiğinde akraba ve komşulardan yardım istenebilir ama köyün ekolojisi ve ekin türleri iki haftada bir hasat yapıldığında yıl boyunca ürün olmasını sağladığı için birkaç kişi genellikle işi çekip çevirebilir. Verilen emek ve gelir yıl boyunca pek değişmez. Eskiden hasat zamanında harcanan emeğin karşılığı yine emek olarak veriliyordu ama şimdi her iş ve değiş tokuş parayla yönetiliyor. Erkeklerin ve kadınların birden fazla sevgililerinin ve her sevgiliden çocuklarının olduğu bir durumda, kadınların kocaları için veya annelerin oğulları için vb. para karşılığı çalışması olağan bir durum. Nakit akışının aile içinde bu kadar yaygın olması illa ki herkesin çıkar ilişkisi içerisinde olduğu anlamına gelmiyor. Aksine, bu köylüler kendilerini kültürün tanımladığı şekilde bazı geçim amaçlarına yönlendiriyorlar. Aslında nakit hareketinin bu kadar yaygın olması gündelik ihtiyaçlarının önemli bir kısmını karşılamak için bile köylülerin dükkândan ürün satın almaya muhtaç olduğunu gösteriyor.

Kadınlar tarafından yönetilen geniş ailedeki bir kadının günlük programına bir göz atalım. Sabah 06.30'da kalkar ve odun ateşinde muzları kızartarak ve şekerli ama sütsüz kahve yaparak kahvaltı hazırlar. Bazen muz yerine mısır ekmeği veya ekmek de kullanabilir. Çok küçük çocuklar anneyle kalır, diğerleri okula veya işe gider. Çocuklar anneye yardım ediyor veya yakınlardaki ticari çiftliklerde veya gündelik işlerde çalışıyor olabilirler. Çocuklar üç veya dört yaşına geldiklerinde, ev işlerinde yardım edecek, mesaj getirip götürecek ve küçük kardeşlerine bakacak durumda olurlar. Pasif değil, disiplinlidirler. Dürüst ve güvenilir olacak şekilde yetiştirilirler.

07.30'da kadın kahve, kakao, meyve veya muz toplamaya veya ağaçların çevresindeki istenmeyen otları temizlemeye gider. Ev yakındaysa saat 11.00 sularında öğlen yemeği için eve gelecektir, sonra tekrar araziye gidecek ve 15.30'a kadar orada kalacaktır. Saat 16.00'da çorba, pilav ve nadiren olsa da zaman zaman et veya kuru fasülyeden oluşan akşam yemeğini hazırlamaya başlayacaktır. Akşam yemeği saat 17.30 civarında biter ve aile mum ışığında oturarak sohbet eder veya radyodaki *novelas*, yani dizileri dinler. Her gün çiftlikle ilgilenmek gerekli değildir, haftanın iki veya üç gününü kadın çamaşır yıkama, pazar alışverişi yapma, kıyafetlerin sökük lerini dikme ve tanıdıkları ziyaret etmeye ayırır. Pazar, kutlama günü olduğundan güzel kıyafetler giyilir, dans edilir, içki içilir, alışveriş yapılır ve tanıdıklar ziyaret edilir.

Eğer bir kadın tarın hayatını seviyorsa ve yeterli araziye (12-16 dönüme) sahipse hayatını bu şekilde geçirecektir. Eğer öyle değilse, o zaman ticarete girebilir, yani yakınlardaki köylerin ürettiği tarım ürünlerini çeşitli pazarlarda satabilir. Eğer ailesini geçindirmeye yetecek toprağa sahip değilse, kendisi ve ergenlik çağındaki kızı yakınlardaki büyük bir şehre gidip evlerde hizmetçi olarak çalışabilirler ama burada uzun süre kalmazlar. İşin onları "sıktığını" söylerler, efendi-köle ilişkisi, düşük maaş ve (her hafta veya iki haftada bir yarın gün izin dışında) işverenin evine hapsolma durumundan kaynaklanan bir sıkıntıdır bu. Genelde hizmetçiler ev sahiplerinin ve çocuklarının istismarına maruz kalırlar.

Eğer araziden çok az ürün elde ediyorsa veya tarım uygulamaları ve ekinler değişmeye başlarsa kadın da bağımsızlığını kaybedebilir. Tarım dairesi (ICA) gibi devlete bağlı kuruluşlar böyle bir dönüşümü tetikliyor. Bu daire, köylüleri yaşlı kahve ve kakao ağaçlarını kesmeleri ve bunların yerine mevsimlik mısır, soya fasülyesi, domates gibi "yeşil devrim" ekinlerini ekmek için ikna etmeye çalışıyor. Ağaçları kesme kararı genellikle ev-

deki daha yaşlı kadınlar ile daha genç erkekler arasında gerçekleşen bir mücadele sonucu alınıyor. Kadınlar katı bir şekilde bu değişikliğe karşıdırlar; yaşlanan ve hasta ağaçların çok ürün vermediğini fark etseler de her şekilde birşeyler ürettiğini biliyorlar. Kadınlar bu tarım tipini iyi tanıyor, ortaya çıkan peyzajı seviyorlar. Ama kaos hissi veren ve balta girmemiş ormana benzeyen bitki ve ağaçların yerini açık araziler aldığı zaman, tarlayı sürmek için erkeklerin kullandığı traktörler ve toprağı zenginleştirmek için gübreye ihtiyaç oluyor. Böceklerin nüfusunu kontrol altında tutmak için böcek ilacı gerekiyor ve domates gibi hassas bitkilerin sürekli ilgi görmeye ve ilaçlamaya ihtiyacı oluyor. Yeni tarım geleneksel tarıma oranla çok daha fazla sermaye ve emek gerektiriyor ve para sağlayan kuruluşlar kadınlardan çok erkeklerle iş yapmayı tercih ediyorlar. Benzer şekilde ICA'da herkesin erkek olduğu bir kurum ve kadınların arazinin büyük kısmına sahip olduğu durumlarda bile köylülerle muhatap olan erkeklerdir.

Yaşlı kadınlar hayata gözlerini yumdukça mücadeleyi kazanan genç erkekler oluyor. Ne de olsa kısa sürede çok para kazanma fikrine karşı koymak güç. Küçük çiftçilere verilen krediler sınırlı ve faizler yüksek olsa da, küçük araziye sahip çoğu çiftçi mevsimlik ürünlere geçiyor. Riskin çok yüksek olduğu ve kötü bir sezonun çiftçiyi mahvedebileceği, genç erkeklerin farkına varmadığı şeydir. Elberto'nun durumu buna bir örnek teşkil ediyor. Elberto domates ekebilmek için 800 dolara tekabül eden bir kredi aldı. Hasattan bir ay önce yağan şiddetli yağmurlar bitkilerini yok etti. Şimdi Elberto kredinin üstüne binmiş olan faizleri ve cezaları ödeyemiyor. Arazisine haciz konması ve plantasyonlardan birine devredilmesi muhtemeldir.

Yaşlı kadınlar haklı; kahve ve kakao ağaçlarını kesmek felaketten başka bir şey getirmeyecek. Yıllardır sistematik olarak ağaçlandırma yapılmadığı için kritik bir dönem geliyor. Artık

ağaçlar yaşlı, üretim azalıyor ve insanların son çare olarak başvurabilecekleri birikmiş bir paraları yok.

Kasabalı Alt Sınıf Kadınlar

Kasabalı kadınların hayatı köylülerinkinden çok farklıdır. Kasabalı kadınlar su taşımak ve odun kesmek zorunda olmadıkları için çoğu köylü kadın kasaba hayatının çok daha iyi olduğunu düşünüyor; ayrıca kasabada genel olarak hayat da daha canlı. Ama kasabada yaşamak oldukça pahalı ve köyde "bedava" olan su, yakacak, ev gibi şeylere para ödemek gerekiyor. Bu da maaşlı bir iş sahibi olma gereksinimini doğuruyor. Gelgelelim, kadınlar için çok az iş var. Mevcut işlere alınanlar ise alt sınıf kadınlar değil de alt orta sınıftan kadınlar oluyor. Bu işler dükkân tezgâhtarlığı veya garsonluk. Bazı kadınlar pişirdikleri unlu mamülleri, hazırladıkları içeçekleri ve yiyecekleri her hafta iki farklı pazarda satarak geçimlerini sağlıyorlar. Bazıları da her gün hapishanenin dışında, otobüs durağında, eğlence mekânlarında veya *zona de tolerancia*'da satış yapıyorlar. Sermayesi olan kadınlar genelde bir dikiş makinası satın alıyor ve kazançlı bir meslek olduğu için terzilik yapıyorlar. Sermayesi olmayan alt sınıf kadınlar ise seks işçiliği yapıyorlar; aynı sınıftan kişilerin ayıplamadığı bir iş bu. Bir kadın şöyle demişti, "*Vendo mis carnes para mis hijos*" ("Çocuklarım için etimi satıyorum"). Bu kadınlardan bazıları tarım işleriyle de uğraşıyor ve o an hangi meslek daha uygunsa onu yaparak tarım işi ve seks işçiliğini birleştirerek hayatlarını idame ettiriyorlar. Kasabadaki kadınlar, sağlık ve emeklilik sigortasının olduğu kalıcı işler yerine tarlalarda geçici gündelik işçi olarak da çalışıyorlar. Erkeklere göre daha narin oldukları düşünüldüğünden ve daha düşük ücretlerde çalıştıkları için işverenlerin özellikle kadınları işe almayı tercih ettiğini belirtmek gerek. Daha narin olmalarının bir nedeni var: doyuracak bir sürü çocukları var, üstelik onlara çoğu zaman baba-

nın hiçbir yardımı olmadan bakıyorlar. Geniş ailelerde veya kadınlar tarafından yönetilen ailelerde yaşayan bu kadınlar, üstlendikleri proleter rolün zorluklarını hissediyorlar.

Bu kadınların yaptığı işler hem yorucu hem de genellikle sağlıkları için zararlı. Örneğin, küçük bir kaptaki zararlı böcek ilaçlarını teker teker her bitkiye elleriyle uygulamak zorundalar. Şeker kamışı, soya fasülyesi ve mısır tarlalarında çalışıyor, istenmeyen otları yoluyor ve hasat yapıyorlar. Fasülyeler makineyle hasat ediliyor ama hasat edenler ürünün tümünü almayabiliyorlar. Geride kalanlar (*requisa*) yarısını kendileri alacak diğer yarısını da sahibine verecek şekilde başkaları tarafından toplanıyor. Çoğu yoksul aile gelirlerini *requisa* sayesinde artırıyorlar. Son zamanlarda bu işte çalışan kadın lümpen proleteryayı aşağılamak için *iguaza* (toprağı eşeleyen küçük ördek) kelimesi kullanılmaya başlandı. Kazanılan para ise temel ihtiyaçları karşılamıyor bile. Ölüm, hastalık, kaza veya okul için acil durumlarda gereken özel bir şey olduğunda, aile sahip olduğu bir eşyayı, sözgelimi saat, pantalon, elbise veya yatak satmak zorunda kalıyor. Mevcut dört tefeci dükkânının hepsi kasaba dışında yaşayan beyazlar tarafından işletiliyor ve hepsi aylık yüzde 10 faiz istiyor.

Otuz dört yaşındaki Misia[1] Juana dört çocuk annesi. Toplam yedi hamileliği olmuş. En büyük çocuk on beş, en küçüğü beş yaşında. Bir sene önce, sadece bir çocuğu olan ve küçük bir bahçesi olan bir kadınla yaşamaya giden "kocası" tarafından terk edildi. Adamın işi kamış kesmek. Her hafta aileye pirinç, un, papates, makarna ve yağ gibi bakkaldan aldığı temel ama yeterli olmayan yiyecekleri sağlıyor. Juana bu yiyeceklere ilave yapmak, kirayı ödemek, kıyafet, okul kitapları ve ilaç almak zorunda. Gündelik işçi olarak çalışıyor, hasattan sonra da bir veya iki

[1] *Misia* hitabı *doña*'nın alt sınıflardaki karşılığı, *doña* gibi saygı ifade ediyor.

çocuğuyla birlikte *requisa*'ları topluyor. Sağlığı yerinde olmadığı ve çocuklar için sürekli birşeyler yapmak zorunda olduğu için aralıklı olarak çalışıyor. O çalıştığı zaman ise, kardeşleri okula gittiği için beş yaşındaki çocuk yalnız kalıyor. Bu durumda hırsızlardan korkulduğu için çocuğu tek odalı evin ya dışında ya da içinde kilit altında tutuyorlar.

Juana bana, yemeklerin bol olduğu ve kimsenin para için çalışmadığı zamanlardan, Pasifik kıyısındaki çocukluğundan bahsetti. Ekonomileri geçimlik tarım ve balıkçılığa dayanırmış. Kocası José ile vadiye lüks şeyler almak için para kazanma amacıyla gelmiş. On beş sene sonra bugün, artık kıyıya dönme şansı yok. Orada toprak sahibi olsa da hiçbir zaman yolculuk için gereken ve orada ailesini birkaç ay geçindirmeye yetecek sermayeyi biriktiremez. (Gerçi geçimle ilgili kısmın çok da önemli olmadığını söylüyor, çünkü oradaki insanlar birbirlerine yardım edermiş.) Kocasıyla ayrılığı hakkında şöyle dedi: "Erkeğini kaybetmek kötü çünkü sonrasında çok zorlanıyorsun. Hem çocuklara karşı günah, hem de benim için çok kötü. O başka bir kadına gidiyor, bense sokakta yaşıyorum. Eğer memlekette yaşayasaydık bu kadar kötü durumda olmazdım."

Sorumluluklarının verdiği stresten ve evde yeterli yiyecek olmadığından dolayı (yemekten sonra çocuklardan birini "Anne, açım" diye ağlarken duymak mümkün), Juana düzenli olarak "çıldırıyor." Giysilerini çıkarıp sokağın ortasında dans etmeye başlıyor, ta ki birisi durumu fark edip onu eve sokana kadar. Eğer iyileşmezse yakınlardaki bir şehirde akıl hastanesine gidiyor ama çocuklarını merak ettiği için en fazla birkaç gün kalabiliyor.

Juana çaresiz durumda. Ailesi, en azından bir çatının altında yaşasın diye ev satın almak istiyor ama gündelik bir işçi olarak düzensiz çalışarak gereken parayı kazanamıyor. Hizmetçi olarak çalışmak için şehre gitmekten bahsediyor ama o zaman çocuklara kim bakacak? Okuma yazma bilmediği için kalıcı iş

bulması zaten zor olacak; çoğu işveren okumuş birini istiyor. Juana'nın hayatını iyileştirme şansı pek yok. Sağlık sorunları da yaptığı işte verimli olmasını engelliyor. Başka bir şeyi denemesini sağlayacak sermayesi de yok. Hayatı açlığa, hastalığa ve üzüntüye karşı bir mücadeleden ibaret... Yine de çocuklarına karşı ve böyle olağanüstü durumlarda ayakta kalmaya çalışanlara karşı çok duyarlı ve sevgi dolu.

Yirmi sekiz yaşındaki Misia Graciela ise kasabada doğmuş ve üç çocuk annesi. Beş çocuk doğurmuş ama ikisi yaklaşık dokuz aylıkken hayatını kaybetmiş. Graciela bir manastırda rahibeler tarafından büyütülmüş, orada dinle birlikte antikomünizmi de öğrenmiş. Evebeynleri ölmüş ve sahip oldukları azıcık mülk mirasçılar arasında dağıtılmış, mirasçılar da bu malları borçlarını ödemek için satmışlar. Graciela oturduğu odanın ve odasının bulunduğu arazinin sahibi. Çocuklarının tümünün babası aynı erkek. Adam Pasifik kıyısından geliyor, aslında orada da bir "eşi" ve çocukları varmış. Pueblo'da kendisinden çocuk sahip olduğu başka bir kadın daha var. Graciela Pablo'yu sokakta hamile bir kadınla görene kadar başkasıyla birlikte olduğuna inanmamış. Çok kızmış ve kıskanmış ama sevgisi reddedildiğinden değil de, zaten az olan maaşı daha da fazla kişiye bölüneceği için gurur yapmış ve rahatsız olmuş. Artık maaş kıyıdaki kadın, Pablo'nun yaşlı babası, kendisi, çocukları, yeni kadın ve çocukları arasında bölünmek zorunda. Zaten ilişkileri bir süredir iyi gitmiyor, Pablo da başka kadınlarla görüşüyormuş. Gece geç saatlere kadar dışarda içki içiyor, dans ediyor ve Graciela'ya çocukların bakımı için hiç yardım etmiyormuş. Bir gece kadın hastalanmış, çocuk da ağlıyormuş. Bebeği sakinleştirmeye çalıştıktan sonra Graciela ondan yardım etmesini istemiş ama beriki sırtını dönüp uykusuna devam etmiş ve şöyle demiş: "Senin işin bu. Annesi değil misin?" Sonrasında Graciela kocasını odadan kovmuş ve adam sabah 4'te döndüğünde eve almayıp kapıyı sürgülemiş. Ama bu yaptığı-

nın pek etkisi olmamuş çünkü adam eğer onunla sevişmezse ona para vermeyeceğini söylemiş. Sonuç olarak Graciela tekrar hamile kalmış. Piedad doğduktan bir ay sonra bebek Cecilia zatürreden ölmüş. Kulübeleri çok rutubetliymiş ve ilaç almak için paraları yokmuş. Pablo daha sonra üç saat uzaklıkta bir şeker kamışı plantasyonunda işe girmiş ve eve sadece pazar günleri gelmeye başlamış.

Graciela parasal açıdan kocasına bağlı olduğu için onun istediklerini yapmak zorunda kalıyor. Adamın eşi ve çocukları için gönderdiği para hem çok yetersiz hem de düzensiz. Haftada yaklaşık 2 Amerikan doları veriyor ama Graciela bununla sadece en temel ihtiyaçları satın alabiliyor (temel yiyecek olan pirincin yarım kilosu 15 sent; et 40 sent, bir kutu süt tozu 1 dolar). Graciela birkaç işte çalışmış ama hem çalışıp hem de dokuz aylık, 5 ve 6 yaşındaki üç çocuğa bakmakta zorlanmış. Yiyecek pişirerek sokakta satmaya çalışmış ama kâr edememiş. Plantasyonların birinde aşçı olarak işe girmiş ama kaldığı odada o kadar çok sinek ve böcek varmış ki çocuklar uyuyamamış. Daha sonra yaşlı bir tahıl tüccarının yanında kalmış, onun için yemek ve temizlik yapmış. Ancak adam hastalanınca evde akraba olmadan öleceğinden korkmuş ve Graciela'yı kovmuş. Kadının tek çözümü de kulübeye dönüp kocasının para getirmesini beklemek olmuş. Yakınlardaki bakkal veresiye satıyor ama orada da birçok eşya devletin işlettiği dükkândan daha pahalı.

Graciela'nın ailesinde çeşitli anlaşmazlıklar olduğu için çocuk bakımını kolektif olarak üstlenemiyorlar. Graciela'nın olası acil bir durumda hiçbir sigortası da yok; örneğin kısırlaştırma ameliyatı geçirdiği zaman çok zorlandı. Hastanede kaldığı sekiz gün boyunca çocukların bakımı sorun oldu. Onları beraber yaşadığı kız kardeşine bırakmak istemedi, çocuğu olmayan kardeşine de bırakamazdı. Sonunda çocuklara bakmaya en çok onun zorunlu olduğunu düşünerek kocasının sevgilisine bırakmaya

karar verdi. Kadın da bu sorumluluğu kabul etti ve çocuklara çok iyi baktı.

Graciela'nın bu durumdan kurtulmasının birkaç yolu var. Yakınlardaki büyük kente gidip orta sınıf bir ailede aylık 20 ila 30 dolarlık bir maaş karşılığı hizmetçi olarak çalışmayı umuyor. Çocuklarını beraberinde götüremeyeceği için onları yeniden kocasının sevgilisine veya iki saat ötede oturan başka bir akrabasına bırakabilir. Çocuklarından ayrılması onun için çok zor olacak ama gerçekleri kabullenmiş durumda ve başka bir seçeneği olmadığı için oldukça soğukkanlı davranıyor. Bu konuda isteksiz de olsa Pablo'nun ilgisini geri kazanmak ve onun kendisine daha fazla para vermesini sağlamak için büyüye başvurmayı deniyor.

Çocukların sorumluluklarını üstlenmiyor olsa da Pablo'nun yaşamı da çok kolay değil. Geçimini kamış keserek sağlıyor ve kasabadan üç saat uzaklıktaki bir plantasyonda yaşıyor. Güneş altında sıcakta, günde dokuz saat, haftada beş gün çalışıyor. Cumartesi günleri beş saat çalıştıktan sonra işçiler iki-üç saat boyunca ücretin ödenmesini bekliyorlar. Sırt ağrısından ve gözünden şikayetçi ve 33 yaşında olmasına rağmen çökmüş gibi görünüyor. Pazar günleri ipekten gömleğini giyip güneş gözlüklerini takarak kamış tarlalarını unutmaya çalışıyor.

Graciela'nın aksine Felipa hayatla biraz daha rahat baş edebiliyor ve birkaç greve katılmış. O da Pasifik kıyısından geliyor ve kasabada hiç akrabası yok. Eğer pirinç dışında bir şey yemek istiyorlarsa kazandığı para aileyi geçindirmeye yetmiyor. Dolayısıyla Felipa gibi kadınlar düzenli çalışmak ve çocuklarını en kısa yoldan iş gücüne katmak zorundalar. Kırsal kesimde yaşayan çocukların aksine, kasabadaki çocuklar genellikle eğitim almamış, gelenekleri bilmeyen ve erken yaşta suç işleyen tipler.

Felipa 27 yaşında ve üç çocuğu da ilkokul çağında. Çocuklarla birlikte kiraladığı bir odada yaşıyor. Gündelik işçi olarak çalışıyor. Günde bir dolar, bazen de daha fazla kazanıyor. Ka-

dın işçilerin greve katılması pek yaygın olmasa da Felipa iki kere greve katılmış. Kasabada yaşayan diğer yoksul kadınlar olayı şöyle anlattılar:

> Sabah 5'te işe gittik. Contratista Don Juan topladığımız her mısır çuvalı için 15 sent teklif etti. Ama biz onun çuval başına 35 sent kazandığını duymuştuk. Biz de kalkıp eve geldik, ki bu üç saatlik bir yol. Aramızda lider yoktu, oybirliğiyle alınmış bir karardı bu. Plantasyonun mayordomosu Juan'la konuştu ve ertesi gün bize 25 sent teklif etti. İstediğimizden azdı bu ama paraya da ihtiyacımız vardı. Eğer ben çalışmazsam ailem aç kalır.
>
> Bir gün mısır tarlasına otları ayıklamaya gittik. Mısır sıraları göz alabildiğine uzanıyordu. Her sıra için 20 sent öneriyorlardı, her biri yaklaşık 400 metre uzunluğundaydı. Contratista'ya her bir sıranın 30 sent ettiğini söyledik çünkü otları toplamanın yanında bitkileri de ilaçlamamız gerekiyordu. Bu ilaçların insan sağlığı için zararlı olduğunu duymuştuk. Adam ücreti artırmayı reddetti, biz de ayrıldık. Bir buçuk saat boyunca yürüdük, ta ki contratista bize yetişip 25 sent teklif edene kadar. İstemeyerek de olsa bu ücreti kabul etmeye karar verdik. Hepimizin çocuğu var sonuçta.

Bu örnekler durumun ne kadar içler acısı olduğunu gösteriyor. Köylü bir kadın duygusal ve ekonomik açıdan kendini belirli bir derecede ve istikrarlı bir şekilde hem tarım işine hem de çocuk bakımına verebiliyor. Yoksul kasabalı kadınlar ise geçimlerini sağlamak ve çocuklarını istedikleri gibi, yani toplumda saygı gören kişiler olacak şekilde yetiştirmek için zorlu bir mücadele veriyorlar. Köylüler, özellikle de kadınlar için evde geçirilen zaman ev işlerini, çocukları ve aynı zamanda çiftçiliği içeriyor, zaten bunların hepsi birbiriyle bağlantılı işler. Ancak kasabalılar için hayatın bu temel yönleri yapısal olarak farklı ve birbiriyle birleşme imkânları yok.

Büyücülük

Kadınların erkeklere bağımlı hâle gelmiş olmasının kadınlar arasındaki rekabeti artırdığı büyücülük ve sihre başvurmalarından belli oluyor. Kadınlar büyücülüğü (*brujeria*) erkeğin sevgisini kazanmak veya yoldan çıkmış bir erkeği yola getirmek için kullanıyorlar. Bu yola köyden çok kasabada başvurulduğunu söylemeye pek de gerek yok.

Erkeğin sevgisini kazanmak için kadınların başvurduğu çeşitli yöntemler mevcut. Örneğin, Amazonlu yerli tüccarların pazarda sattığı maddellerden oluşan iksirler bunlardan biri. En basit *liga* iksirin birazını adamın kıyafetine sürünce oluyor. Bazı yöntemler ise çok daha karmaşık ve ritüelleştirilmiş durumda. Bunlardan bazıları şu şekilde anlatılıyor:

Bir puro yak ve yarısını iç. Bir mum al (tercihen etkilemeye çalıştığın adamın verdiği parayla) ve ikiye böl. Mumlardan bir tanesini yak. Yanmakta olan puronun üstüne şeker veya kırmızı biber dök ve derin bir nefes çek. Adama odaklan. Kül yere düştüğü anda, "işte böyle *hijo de puta*" (orospu çocuğu) diyerek üstüne bas. Bu ifadenin çok yaygın kullanılan bir küfür olduğunu ama kadınlardan çok erkeklerin kullandığını belirtmek gerekir. Bu şekilde puronun dumanının adamın beynine girebileceğine inanılıyor.

Ev yapımı *liga*lar da oldukça etkili. İki tanesi özellikle çok kullanılıyor. Erkeğin saçı ile koltuk altı ve kasık bölgesinden biraz kıl al, bunları spermiyle birleştir (sperm temiz olsun diye kadının orgazm olmadığı bir birleşme sonunda elde edilmeli), bir şişeye koy ve alkolle karıştır. Sonra şişeyi evin içinde yak. İkinci *liga* içinse, yine koltuk altı ve kasık bölgesinden kıl al, bunları erkeğin kahvesine kahveyi öğütürken ve pişirirken karıştır. Eğer büyü yeterince güçlüyse, erkek aptallaşabilir (*tonto* olur) ve sonsuza kadar kadının peşinden gider.

Aşkta rekabet olması ve üçlü ilişkilerde gerginlik çıkması durumunda, sorunlardan erkek değil kadın sorumlu tutuluyor. Genelde kadınlardan birinin büyüyü kullanarak diğer kadını öldüreceği veya ona zarar vereceği veya en azından ilişkiyi bitirmeye çalışacağı söyleniyor. Sık sık kadının bir büyücüye danışacağı farz ediliyor. Bu durum Dolores ve Julia için geçerliydi.

Dolores'in kocasının başka bir kadınla ilişkisi vardı. O zaman gündelikçi işçi olarak çalışıyordu ve işçilerin hazırlanmış yemeği yemeleri normal olduğundan bir gün arkadaşının hazırladığı yemeği yedi. O günden itibaren de karnı şişmeye başladı. En başta hamile olduğunu düşündü ama şişkinlik çok büyüktü ve geçmek bilmedi. Şişkinlik başladıktan kısa bir süre sonra kocası Dolores'i başka bir kadın yüzünden terk etti. İki yıl sonra Dolores hâlâ çok hastaydı ve bir deri bir kemik kalmıştı. Yiyecek yoluyla uygulanan bir büyüye maruz kaldığından emindi. (Yemek genel olarak bir büyü aracı olarak görülüyor. Bu nedenle tuz gibi şeyler hiçbir zaman başkasından alınmıyor.) Dolores'in yaşlı ve kör annesi bunu duyduğu zaman çok sinirlendi ve diğer kadının Dolores'in bu kuşkularından haberdar olduğu takdirde daha fazla büyü yaparak onu öldürebileceğini söyledi.

On yıldır evli olan Julia ve Carlos'un yedi çocuğu var. Carlos, Julia'nın da arada sırada yardım ettiği bir fotoğrafçılık dükkânı işletiyor. Yeni satın aldıkları televizyon işlerin yolunda olduğunu gösteriyor. Carlos az toprağı olan çiftçi bir aileden geliyor, Julia ise Pasifik kıyısından. Carlos'un bir sevgilisi ve bu sevgiliden bir çocuğu var. Bir gün eve "yeni kız kardeşlerini" getirdiği zaman, çocuklar onunla hiç ilgilenmemişler. Sevgilisi olmasına rağmen adam karısını herkesten kıskanıyor ve sokakta tek başına yürümesine izin vermiyor. Son zamanlarda ona karşı saldırgan davranmaya başladı ve onu sık sık dövüyor. Julia, Carlos'un erkek kardeşleri ve annesi, Carlos'un karısını öldüreceğinden korkuyor ama Carlos'a büyü yapılmış olduğuna

inandıkları için kendilerini çok güçsüz hissediyorlar. Carlos'un sevgilisinin büyü yaptığını düşünüyorlar.

Bir süre önce tanımadıkları bir kadın kapıya gelip çocuklara üç tane güzel portakal vermiş. Julia çocuklara onları atmaları gerektiğini söylemiş, onlar da atmışlar. Hemen sonrasında kadın yine portakallarla kapılarında bitivermiş. Bu sefer portakalları bir kenara koyup bozulmalarını beklemişler. O günden beri Carlos ve Julia'nın ilişkisi bozulmaya yüz tutmuş. Durumu düzeltebilecek birisine gitmişler ama Carlos adamın önerdiği bitkisel ilaçları almayı reddetmiş. Durum daha da kötüleşmiş. Carlos şiddete daha da yatkın hâle gelir korkusuyla Julia belediye başkanına şikâyette bulunmuş. Hakim onlara bir psikiyatra (!) gitmelerini söylemiş ama ikisi de bunu yapmak istemiyor. Psikiyatrinin nasıl işlediğini bilmiyor ve beyaz orta sınıf bir psikiyatrın onlara yardım edebileceğini tasavvur edemiyorlar.

Kadınlar aşk meselesinde büyüye başvursalar da ekonomik durumlarını düzeltmek için büyüyü doğrudan kullanmıyorlar. Bu yola başvuranlar, şeker plantasyonlarında çalışan ve üretimi artırmak isteyen bazı erkekler. Onlar şeytanla anlaşma yapıyorlar. Anlaşmaya göre işçinin kestiği kamış miktarı artıyor ama bunun şartları var. Zamanın kısıtlı oluşu ve hastalık sonucu ölüm bunlardan ikisi. Bu şekilde kazanılan para üretken sermayeye dönüştürülemez, onun yerine lükse harcanmak durumunda. Bu parayla satın alınan bir domuz ölecektir, yine bu parayla kurulan bir iş batacaktır. Gerçekten de şeytanın parası bu, sadece içki içmeye ve kumar oynamaya yarayabilir. Kasabalı kadınlar gibi köylüler de (hem erkekler hem kadınlar) şeytanla işbirliği yapmazlar. Bu anlaşma insanların hem toprağa hem de işe yabancılaştığının bir göstergesi aslında. Köylüler böyle bir yabancılaşma yaşamıyorlar, kasabalı kadınların da parası yok. Böyle bir anlaşmaya girmek çocuklarına bakmalarını engeller.

Özetlemek gerekirse, büyücülük kasaba hayatında önemli bir role sahiptir. Hızla "modernleşen" dünyada büyücülük iti-

barından hiçbir şey kaybetmiyor. Tam tersine, plantasyonlarda somutlaşan kırsal kapitalizmin açtığı bazı kültürel, ekonomik ve toplumsal boşlukları dolduruyor sanki. Irksal temeli aşıyor olsa bile (en çok saygı duyulan büyücüler ve şifacılar Amazon'lardan gelen yerliler), sınıfsal temeli aşamıyor. O nedenle alt sınıftan insanları bir şekilde biraraya getiriyor. Büyücülük aynı zamanda kadınları da bir grup olarak bir araya getiriyor. Ancak bunu yaparken hem kadınları bölüyor hem de erkeklerine onlara kötü davranmalarının rasyonelleştirilmesine hizmet ediyor. Ezilmelerine katkı sağlasa da aynı zamanda kadınların güç kaynaklarından birini oluşturuyor.

Sonuç

Sonuç olarak, bu modernleşme durumunda kadınların zor bir role sahip olduğunu ve hayatlarını büyük bir cesaretle devam ettirdiklerini söyleyebiliriz. Verilen örneklerde, üretim biçimindeki değişiklik kadınların aleyhine işlemektedir. Kadınlar çocuk bakımını üstlenen taraf olmaya devam ederken ekonomik bağımsızlıklarını kaybettiler. Proleter veya lümpen olarak çalışarak bunu yapmak çok zor olduğu için köylü kadınlar sadece çocuklarından sorumlu olmak istiyorlar. Bu da, *iguaza*, yani kadın tarım işçileri örneğinde gördüğümüz gibi, kadınların bulabildikleri yerlerde ve zor koşullarda çalışacak şekilde iş aramasına neden oluyor. Kadınların erkeklere bağımlı olduklarını istemeden kabul etmeleri ve erkeklerin de bundan kaçınmasıyla birlikte insanlar arası ilişkilerin gerginliğe maruz kaldığını görüyoruz.

Buradaki temel sorun "cinsiyetçi" kültür değil (cinsiyetçilik var olsa da), hem kadınların hem de erkeklerin hayatlarını aksatan ve önceden her iki cinsiyet için de bolca esneklik sağlayan birliktelik biçimlerinin işlevini değiştiren yeni üretim ilişkileridir.

İşe daha kolay erişimlerinin olması erkeklere yeni bir güç bahşettiğinden, erkeklere bağımlılık arttıkça kadınların hayatlarını iyileştirme becerileri ciddi ölçüde engelleniyor. Bu yeni iktidar, köylü üretim biçiminden kapitalist üretim biçimine geçiş gibi, toplumsal üretim biçimlerinde gerçekleşen temel ve genel bir değişimden kaynaklanmaktadır. Bu süreçte bir grup olarak erkeklerin de bu makroekonomik yapılara gitgide daha bağımlı hâle geldiğini ve kendi hayatları üzerinde sahip oldukları kontrolü kaybettiklerinin de altını çizmek gerek. Dolayısıyla kadınların erkeklere gitgide daha da bağımlı olmasını bir alt bağımlılık olarak tanımlamak daha doğru olur. Kadınları hem duygusal hem de ekonomik açıdan ve çoğunlukla istenmeden erkeklere bağlayan ve erkekler üzerinden de daha geniş sisteme bağımlı kılan, erkeklerin ise işçi olarak sadece araç olduğu bir döngüye bağımlılıktır bu.

AZ GELİŞMİŞLİK VE KADINLARIN DENEYİMİ: NİJERYA ÖRNEĞİ

Dorothy Remy

Bu makaledeki amacım Afrika kentlerinde kadınların bağımsızlığını kısıtlayan ekonomik ve ideolojik unsurları analiz etmek için teorik bir çerçeve geliştirmektir. Bunu yapmak için, kentin evrimleşmesini, oluşan toplumsal yapının niteliğini ve son olarak da politik iktisatta farklı yapısal konumlarda olan birey ve grupların hangi yollarla bu yapılara uyum sağladığını irdeleyen bir yaklaşımı benimsedim. Kadınların erkeklere göre yoksul ve güçsüz olmasına yol açan ve bu durumu sürdüren yapısal ve durumsal değişkenlere odaklandığım için, az gelişmişlik ve sınıf oluşumu süreçlerini içeren bir analitik çerçeve kullanacağım.

Sömürgeci ve yerli yönetimler sırasında Nijerya'da var olan ekonomik kalkınma biçimi ekonomideki sektörler, kabileler ve de cinsiyetler arasında yapısal eşitsizliklere sebep olarak bunları sürekli kılmıştır. Devlet, çeşitli finansal teşvik politikaları geliştirerek ve özellikle bu sektörün ihtiyacı olan altyapıyı kurarak yabancı sermayenin yönettiği doğal maden işleme ve üretim endüstrilerini destekliyor (Remy ve Weeks, 1973). Çoğunluğu yabancı olan yönetici kadrosu ve ithal edilmiş teknolojisi ile ekonominin bu küçük ve dışa yönelmiş sektörünü desteklemek yerel ekonominin sahip olduğu sermayeye ve altyapıya mal

oluyor. Sosyete pazarı için Nijeryalı fabrikalarda üretilmiş tüketim ürünleri hem yerel üretimle üretilen mallara göre daha ucuza satılıyor hem de refah ve statü sembolü olarak kabul görüyor. Farklı bölgeler ve farklı etnik gruplar arasında ücretli iş bulma konusunda eşitsizlik olması durumu sömürge dönemi sırasında, okul ve endüstrilerin Güney Nijerya'da yoğunlaşmasıyla başlamış. İş sahibi olan insanlar kendi hemşehrilerine öncelik vererek konumlarını güçlendirmek istediklerinden bu eşitsizlikler de gittikçe pekişmektedir. Devlet destekli endüstrilerde ve devlet memuru olarak çalışan kişiler, yoksullaştırılmış yerel ekonomide çalışanların kazandığı ortalamaya göre, çok daha fazla para kazandığı için gelir eşitsizlikleri de artmaktadır.

Devlet destekli ve yerel ekonomilerin ikisinde de kadınlar yapısal olarak dezavantajlı konumda. Erkeklerden çok daha az sayıda kadın okula gidebiliyor. Eğitim görme şansını yakalayanların çok az seçeneği var, bunların hiçbiri yüksek gelir veya sosyal statü sağlayan kamu ve özel sektör işleri değil. Dahası, hem fabrikalarda imal edilmiş ürünler yaygın olduğundan hem de erkekler ücretli işlerinden kazandıkları sermayeyi ticarete veya zanaate yatırdıklarından, ortaya çıkan rekabet yüzünden kadınların yerel ekonomideki faaliyetleri baltalanıyor. Din ise ideolojik olarak mevcut toplumsal düzeni meşrulaştıran gerekçeler ortaya koymanın yanında, kadınların, kendilerine biçilen ekonomik ve toplumsal rolleri yerine getirebileceği kurumsal bir çerçeve sunuyor.

Bu makalede, Kuzey Nijerya'daki Zaria kenti bağlamında bu tür bir ekonomik kalkınma biçiminin kadınlar için ne anlama geldiğini tartışacağım. Kadının ekonomik bağımsızlığını, kocası veya ailesinden ekonomik olarak bağımsız olma durumu ile topluluğun ekonomik veya toplumsal yaşamına doğrudan katılabilme durumu olmak üzere iki yönden inceleyeceğim. Eğer kendi yiyeceğini, kalacak yerini ve giyeceklerini karşılayabiliyorsa veya kocası ölürse yahut onu terk ederse kendini geçindi-

rebilecekse o zaman kadın ekonomik olarak bağımsızdır. Üçüncü bir kişi olmadan mal ve hizmet satın alıyor veya satıyorsa da ekonomiye doğrudan katılmış olur.

1536 yılında bugünkü yerine kurulan Zari, Habe şehir devletlerinden oluşan gevşek bir federasyonun en güneydeki başkenti olarak ortaya çıktı. Fulani göçebe çobanları, Habe şehirlerini merkezden yönetilen teokratik bir devlete dâhil etmek için cihad mekanizmasını kullandılar. Müslüman Hausa'nın egemen sınıfından üyeleriyle evlenen Fulani'ler, İngilizlerin bir yüzyıl sonra Kuzey Nijerya'yı manda olarak yönetmek için kullanacağı yönetim sistemini oluşturdu. Mevcut siyasi ve dinî hiyerarşiyi korumanın bir aracı olarak İngilizler Hıristiyan misyonerleri Müslüman bölgelere sokmadılar. Hemen hemen tüm eğitim misyoner okullar tarafından sağlandığı için, Hausa nüfusunun çoğunluğu, sayısı çoğalmakta olan yönetim ve ticari işler için gerekli olan eğitimden yoksun kaldılar ve misyoner okullarının açılmasına izin verilen güneydeki Hıristiyanlar, Avrupalılar için çalışmak için Zaria'ya göç etti. Buna ek olarak, hem Hıristiyan hem de Müslüman tüccarlar ücretli işçilerin orada yoğun olmasından ve ulaşım sisteminin gelişmiş olmasından dolayı kuzeye göç ettiler.

Keskin sınırlarla olmasa da şehri üç parçaya ayıran bir yerleşim yapısı ortaya çıktı. Hausa'lı Müslüman halk, Birnin Zaria adında, duvarlarla örülmüş ve sömürgeleşmeden önce kurulmuş şehirde yaşıyordu. Ağırlıklı olarak çiftçi, ancak aynı zamanda esnaf ve tüccarlardı. Surların dışında, kuzeyde, büyük oranda Müslüman olan göçmenler Tudun Wada isimli planlı bir yerleşim alanında yaşıyorlardı. Kubbani nehri ile sınırı olan, tarıma elverişli bir çiftlik alanının karşısında Sabon Gari isimli yeni bir şehir de gelişti. Bu yeni şehir, kuzey ve güneyden Hıristiyanları, yani Tiv, İdoma, İgala, Zaria bölgesinin aşağı ve yukarısından insanları, Ibo ve Yoruba'ları kendisine çekti. Bunlar ti-

cari ve bürokratik ekonomiye katılım hakkı elde etmek için gereken Batı eğitimine erişimi olan gruplardı.

Başat ticari, bürokratik ve üretim kuruluşları Zaria'ya iki şekilde yabancıdır. Birincisi, neredeyse bütün sermaye, yönetim kadrosu, teknoloji ve çalışma pratikleri Avrupalı olduğu için yerli ekonomilerde geçerli olanlardan temelde çok farklıdır. Şirketlerin kendileri ve yöneticileri de fiziksel olarak halkın geri kalanından soyutlanmıştır. İkincisi, devlet destekli kuruluşlarda çalışan ve yöneticileri içermeyen işgücü Zaria dışından gelmektedir. 1970 yılında en büyük fabrika olan Nijerya Tütün Şirketi'nde (NTC) ve idari işlerin dışında çalışan işçilerin yüzde 80'i Zaria yerlisi değildi.

Bu makaledeki ilgi odağı NTC fabrikasının işçileri ve onların aileleridir. 1970-1971 yıllarında günde birkaç saatimi fabrikadaki etkileşimleri gözlemleyerek geçirdim. Kurduğum arkadaşlıklar sayesinde, erkeklerden beni eşleri ile tanıştırmalarını istedim. Bu şekilde antropolojik yazında çoğunlukla görünmez olan bir grup insanın arasına, işçi sınıfına ait evli kadınlara ulaşabildim (Remy ve Weeks, 1973).

Erkek NTC çalışanlarının dörtte üçü evli ve eşleri ile birlikte yaşıyorlar. Bu işçiler yerli ekonomiye eşleri üzerinden bağlılar; benzer şekilde, fabrika çalışanları ile evlenerek farklı geçmişlere sahip kadınlar da Zaria'nın küçük işçi sınıfının bir parçası oluyorlar. NTC'deki kalıcı işlerde çalışan haneler finansal açıdan küçük ölçekli işletmeler ve tüccarlara göre daha rahat. Bu evlerde esas gelir kaynağı erkeğin maaşı. Görüştüğüm yirmi dört kadından sadece birisi maaşlı işçi olarak çalışıyordu, diğerleri ya böyle bir işe girmeyi umuyor ya da Zaria'nın yerel ekonomisinde faaliyet gösteriyordu.

Yerli ekonominin en belirgin özellikleri, mal ve hizmet satan kişiler ve satın alanlar arasında yüz yüze etkileşim olması, satıcıların ürünlerde uzmanlaşması ve geniş çapta kısa dönemli kredi kullanılması. Bu ekonomik sistemin yarattığı toplumsal

ilişkiler kent halkının yoksulluğuna, mevsimlik ve yıllık gelir dalgalanmalarına karşı bir tampon oluşturuyor. Çok sayıda satıcının ve alıcının olduğu bir ortamda, ekonomik başarı "müşteri"yle kurulan ve dikkatlice muhafaza edilen ilişkiye bağlı. Nijerya'daki kullanımına göre "müşteri" bir ürün veya hizmetin alıcısı veya satıcısı olabilir. "Müşteri ilişkisi" en azından düzenli etkileşimi içeren bir ilişkidir. Aynı zamanda, kredinin ödeme süresinin uzatılması veya satıcının ürünü anlaşma yapılmış fiyata satarken toplama biraz daha mal eklemesiyle alıcı ve satıcı arasında arkadaşlık kurulmuş olduğu anlamına gelir. Alıcı düzenli olarak aynı satıcıdan alışveriş yaparak ilişkisini sürdürür. Çocukların iyi bir "müşteri" olmalarını sağlayacak ekonomik ve sosyal davranış kalıplarını ebeveynlerinden öğrenmesiyle de Nijerya pazarındaki bu sistemin devamlılığı sağlanır (Remy, 1968).

Dolayısıyla, evde ürettiği mallarla ilgili olmasından veya pazarda tüccar olarak yer almasından bağımsız olarak müşterilere erişim, kadın için ekonomik faaliyetleri sayesinde düzenli bir gelir elde etmesinde çok önemli. Semt çarşısından, mağazadan veya pazar yerinden düzenli alışveriş yapmak müşteri ilişkilerinin devamlı olmasına olanak sağlıyor. Şehrin nüfus yoğunluğunun az olduğu bölgelerinde ikamet eden ve pazarda bir tezgâh edinemeyen kadınlar, eğer çok sayıda müşteri ile sık sık düzenli bir etkileşim içinde olmak istiyorlarsa telafi edici mekanizmalar geliştirmek zorundalar.

Kırsal kesimden Zaria'ya gelen kadınların, karmaşık bir iş bölümünün olduğu ve insanların yeteneklerine göre belirli alanlarda uzmanlaştığı yerli ekonomiye katılmak için donanımları yetersiz. Nijerya kırsalındaki kadınlar için yaygın faaliyetler olan tarım ürünleri ticareti ve besin üretimi işleri, ham tarım ürünlerinin ya pazardan alındığı ya da "müşteri"lerden temin edildiği şehirde daha zor bir hâl almaktadır. Pazardan alışveriş yapmak sermayeyi, müşterilerden alışveriş yapmak da gelişmiş

bir müşteri ağını gerektirir. Örgü, tığ işi, nakış gibi kente özgü evde yapılan zanaatlar bir öğretmen tutmak, yanı sıra malzeme ve diğer maliyetleri ödeyebilmek için küçük bir ön sermaye gerektirir. Terzilik gibi daha kârlı olma potansiyeline sahip becerileri elde etmek için ise kişinin para harcayarak birisinden ders alması ve bir dikiş makinasına yatırım yapması gerekir (Boserup, 1970).

Böylece kent bağlamında öne çıkan sermaye ve beceri edinme süreçleri, Zaria'daki kadınların üzerinde kontrol sahibi oldukları düzenli bir nakit gelir elde etme kabiliyetlerini yapısal olarak kısıtlamaktadır. Kadınların ekonomik faaliyetlerinin evle kısıtlı kalması gerektiği inancı da yaygın olduğu için, ekonomik fırsatlara erişimleri daha da sınırlıdır.

Kadınların kent ekonomisine tamamen katılmasındaki ideolojik ve yapısal sınırlandırmaların arasındaki etkileşim, evde kalmak zorunda olan ve daha fazla fiziksel hareket kabiliyeti olan kadınlar için değişiklik gösterir. Hausa'daki egemen sınıftan kadınlar evliliğin kısıtlayıcılığını (*auren kulle*) derinden deneyimlerler. Evlilik, kadının belki de kocasının ikametgâhının sınırlarından dahi dışarı asla çıkamadığı bir inzivadır. Ev işlerinin çoğu hizmetçiler tarafından yapılır ve karı koca arasındaki iletişim ve ortak ilgi alanları minimum düzeydedir. Sömürge döneminde, eğitim almış ve devlet bürokrasisinde yetkili pozisyonları üstlenen bazı Hausa erkekleri yeni bir elit tabaka oluşturdu. NTC'de aldıkları maaşlar, Hausa olsa da olmasa da, diğer Müslüman işçilerin de benzer değerleri benimsemelerine olanak sağladı. Rachel Yeld bu kategorideki Nijeryalı erkekleri şöyle betimliyor:

> Bu yeni elit grup, Kuzey'deki şehir ve kasabalarda yaşayan Müslüman Hausa aristokrasisinin statü sembollerini hemen benimsedi. Bu semboller Batı kültürü yerine Müslüman kültürünü yüceltiyor, kadınların konumu hakkında İslamî değerleri temel alı-

yor ve kadınların gözlerden uzak yaşamasını öğütlüyordu (Yeld, 1964: 66).

Ekonomik kaynaklar ve kadınların eve hapsedilmesi arasındaki yakın ilişki, benim Birnin Zaria'da incelediğim erkeklerin geçmişlerinde görülmektedir. Adamlar NTC'de vasıfsız işçi olarak çalışmaya başladıklarında evlendikleri kadınlar *auren isare*, yani kısmi inzivadaydı (kadın sadece akrabalarını ziyaret edebiliyor ve eğer gerekli ise sağlık kliniğine başvurabiliyordu). Bununla birlikte, vasıflı işlere terfi edilen iki erkek de en genç eşin her ne olursa olsun haneyi terk etmesini yasakladılar.

Hausa ve Müslüman etkisi altındaki diğer etnik gruplarda dayatılan bu uygulama dinî sebeplerle gerekçelendiriliyor. Kadınların evde, kendi odalarının mahremiyetinde ibadet etmeleri bekleniyor; yani dua etmek için camiye gidemez, büyük dinî törenlere katılamazlar. Kuzeydeki bazı vilayetlerde genç kızlar Kur'an kursuna da gidemiyorlar. "Müslümanlıkta cemaatin beraber dua etmesi ve törenler önemli olduğu için aslında kadınlar toplumun dinî hayatından da dışlanmış oluyor" (a.g.y.: 65).

Gözlerden uzak yaşayan Müslüman kadınların toplumdaki ekonomik hayata da doğrudan erişimi yok. Oturdukları yere gelen Müslüman tüccar kadınlar tarafından sağlanan bazı mallar ve hizmetler dışında, bütün yiyecekler, giyim malları, üretim faaliyetlerinde kullanılan hammaddeler hanedeki bir çocuk veya bir adam tarafından satın alınıyor. Benzer şekilde, kadının ürettiği malları yine onlar satıyor. Bu şekilde hane ve hanede yapılan işbirliği kadının ekonomik faaliyetlerinde belirleyici unsur hâline geliyor. Kadın, nakit getirisi olacak becerileri aile ve arkadaşlarından öğreniyor. Eve kapalı olmalarına rağmen kadınlar satmak için giyecek eşya yapıyor veya atıştırmalık yiyecekler pişirip üretiyorlar. Ayrıca sabun, parfüm, yağ ve buna benzer şeyler satıyorlar. Hausa hanelerinde kadınlar akşam yemeklerini pişiriyor, bazen de sabah kahvaltısını hazırlıyorlar. Diğer bütün yiyecekler "atıştırmalık"; bunlar ya pazardan ya da

bunları kendi evinde üreten kadınlardan satın alınıyor. Pişirilen yemeklerin çoğu erkeklere satılsa da, kadınlar da çocuklar aracılığıyla birbirlerinden gün boyunca atıştırmak için yiyecek satın alıyorlar. Yiyecek üretmek ve bu atıştırmalıkları hazırlamak hem kırsaldaki hem de kent yaşamındaki Hausa kadınlarının en sık yaptığı ekonomik faaliyet.

Evden çıkmayan kadınlar aynı zamanda erkeklerin takkelerine nakış işleyerek de para kazanıyorlar. Bu iş daha az gayret gerektirmekle birlikte statüsü daha yüksek. Zaria'daki çoğu Müslüman erkek tarafından giyilen takkeler, yuvarlak bir taca dikilmiş ince dairesel bantlardan oluşur. Pazarda satılan modellerdeki deseni kadınlar renkli ipliklerle süslüyorlar. Desendeki çeşitlilik, işin ve ipliğin kalitesi bitmiş bir takkenin fiyatını belirleyen unsurlar. Görüştüğüm bütün kadınlar nakış işlemeyi ailedeki daha yaşlı bir kadından öğrenmişlerdi. Bu iş için yapılması gereken yatırım az, bir kadın öğretmeni ile birlikte tek bir takke üzerinde çalışıp daha sonra geliri paylaşarak kendisine pazarda yer edinebiliyor.

Şimdi anlatacağım vakada göreceğimiz üzere, evlendikten sonra şehre taşınan Müslüman kadınlar kent ekonomisine katılmak için gerekli olan temelden yoksun kalıyorlar. Asabe'nin babası ve üç eşi Zaria'nın yakınlarındaki bir köyde pamuk ve tahıl yetiştiriyorlardı. Asabe'nin annesi tamamen eve kapalı değildi: zaman zaman tarlada çalışıyor ve düzenli olarak köy pazarında pamuk iplik ve lapaya benzer bir çeşit içecek satıyordu. Asabe köyden bir erkekle evlenene kadar Kur'an kursuna gitti; kocası teknik okul mezunu ve şu an NTC'de teknisyen olarak çalışıyor. Zaria'nın Tudun Wada bölgesinde, beş diğer aile ile birlikte paylaştıkları bir avluya bakan iki odaya taşındılar. Yerleşkedeki diğer kadınlar Hausa olmasa da Hausa dilini konuşabiliyordu. Kadınlar birbirlerine yemek ve çocuk bakımı konusunda yardımcı oluyorlarsa da Asabe onları arkadaş olarak kabul etmiyordu. Aslında, onun Zaria'da pek arkadaşı yoktu,

çünkü o bölgede onu arkadaş edinebileceği törenlere ve toplantılara götürebilecek yaşça büyük bir kadın akrabası yoktu (Yeld, 1960). Asabe, annesinin yaptığı gibi yiyecek hazırlayıp satmak veya bir dokuma tezgâhı kurarak dokumacılık yapmak istedi, ancak ev sahibi dokumayı yasakladı ve eşi de bu fikre itiraz etti. Aslında, fabrikada üretilen baskılı pamuk kumaşa olan talep, Hausa kadınları tarafından dokunmuş kumaşlara talebi adamakıllı düşürdüğü için, Asade'nin dokuma yapmasına müsaade edilseydi bile çok para kazanması mümkün olmayacaktı. Hazır yemek satmak büyük ihtimalle daha kârlı olurdu ancak Asabe'nin toplumsal hayattan uzak kalma zorunluluğu bu seçeneği de devre dışı bıraktı çünkü bunları ya kendi evinde ya da çocukları aracılığıyla pazarda satabilecekti. Böylece Asabe'nin günleri sessizce evde oturup radyo dinleyerek, kendisi ve kocası için bir öğün yemek pişirerek ve kullandıkları iki odayı temizleyerek geçti. Yapacak daha fazla işi olsun diye çocuk yapmayı ister hale geldi.

Eğer evlilikleri bir gün boşanmayla sonlanacak olursa, kadınların toplumsal hayattan soyutlanmış olmaları ve ekonomiye katılma imkânlarının olmaması onları finansal açıdan savunmasız bırakacak. Boşanma oranının yüksek olması bu kadınların kumalarla kalıcı ilişkiler geliştirmesini de engelliyor. Şehirde yaşayan Hausa kadınları için etkili bir strateji olarak, medeni hâli değişse bile kadının akrabaları ve arkadaşları ile uzun süreli bir ilişki sürdürmesini gerektiriyor. Bu tarz ilişkilerin devamını kolaylaştıracak şeylerden biri, aslında insanın gelir sahibi olmasını gerektiren düzenli armağan değiş tokuşları. Asabe'nin evlendiğinden beri ziyaret etmediği en yakın iki çocukluk arkadaşı eski köyünde yaşıyor. Kendi geliri olmadığı için onlara hediye göndererek ilişkisini devam ettiremiyor. Bu tarz hediyeler için kocasına bağımlı; eğer ilişkinin kendi payına düşen kısmını sürdüremezse, evliliği zora girdiğinde destek istemek için arkadaşlarını arayamayacak.

Özellikle kuzeydeki Müslüman kadınlarının günlük faaliyetlerine getirilen kısıtlamalar, onların ekonomiye katılmayı istemedikleri veya mümkün olduğunda bağımsız bir gelir kaynağı aramadıkları anlamına gelmiyor. Bir kadının ifade ettiği gibi, "Kadının boş kalması iyi değildir. Yemek yapmak ve çocuklara bakmak çok da zaman almıyor ve ben bu işlerden geriye kalan zamanda çalışmayı seviyorum. Bir şey satın almak istediğim zaman her seferinde kocamdan para istemek hoşuma gitmiyor."

Hangi kabileden olduğuna bakılmaksızın, Hıristiyan bir kadın da finansal olarak eşine bağımlı; ancak ekonomiye tüketici, sık sık da tüccar veya üretici olarak daha doğrudan katılabiliyor. Dahası, kabilesiyle sürdüğü ilişkiler ve kilise sayesinde kendi grubundaki toplumsal yaşama da doğrudan katılabiliyor. Ancak tarım toplumlarından gelen ve okuma yazma bilmeyen kadınların Zaria'da gelir elde etmesi çok zor. Vasıfsız NTC işçilerinin eşleri okuma yazma öğrensin diye onların eğitimini üstlenecek veya iş kurmaları için onlara sermaye verecek kadar paraları yok. Böyle bir erkeğin eşi Zaria'da altı yıl yaşamış, ancak tarım ürünlerindeki ticaret deneyimini şehre gelince başarıya dönüştürememiş. NTC'de işe alınmadan önce mevsimlik işçi olarak çalışan kocası başarılı bir iş için gerekli olan yeterli sermayeyi kendisine sağlayamamış. Ayrıca Zaria'da ikamet ettikleri dönem boyunca birkaç kez taşınmışlar, bu da kadının ticaret için gerekli olan ortamı kurmasını zorlaştırmış.

Yine vasıfsız işçilerle evli olan diğer birkaç kadınla görüştüğümde, onların uzman becerilere sahip bir konumda olduklarını gördüm. Üç Hıristiyan kadın kocaları sayesinde dikiş dersi almış ve yakın zamanda da bir dikiş makinası almayı planlıyorlardı. Bu gerçekleştiğinde, kadınlar bağımsız bir şekilde gelir elde edebilecekler, ancak rekabetin yüksek olduğu bir işe girişmiş olacaklardı. Zaria'da gereğinden fazla terzi var. Fiyat rekabeti çok yüksek ve mahallelerindeki kadınların geleneklerine bağlı

oldukları için pazarda dükkan açamayan kadınlar dezavantajlı durumda.

Benim konuştuğum kadınlar arasında ticaret veya terzilik sayesinde gelir elde eden, yeterli beceri ve sermaye edinebilmiş kadınların hepsi istisnasız olarak ilkokulu bitirmişti ve en azından orta öğretimi bitirmiş vasıflı işçilerle evlilerdi. Bütün bu kadınlar okuma yazma ve biraz İngilizce biliyorlar. Kocaları başkalarına göre daha fazla gelir elde ettiği için bu kadınlar da birkaç senelerini belli becerileri edinmek için harcayabilmişlerdi. Kocaları, iş kurmak için gerekli olan ön sermayeyi de sağlamıştı. İşleri bir kere düzene girdikten sonra bu kadınlar elde ettikleri kâr sayesinde işlerini büyütebildiler.

Mary isminde Yoruba bir kadın, Zaria'da bir seneliğine dikiş kursuna kayıt oldu ve kocası ustabaşı olabilmek için eğitim alırken o da ileri derece eğitim için ikinci senesini İbadan'da geçirdi. Mary'yle yaptığım görüşmeler sırasında kocası tarafından satın alınmış iki tane dikiş makinası ve altı çırağı vardı. Pazarda, çıraklarının yaptıkları kumaş, kozmetik ürünler ve giysileri sattıkları bir tezgâh kiraladı. Kadınlar kıyafet almak için evine de geliyorlardı. Hem eğitimi hem de başlangıç sermayesi evliliğin sözleşmesinin bir parçası olarak kocası tarafından karşılanmış olsa da Mary artık kocasından ekonomik olarak bağımsız durumda. Bir diğer Yoruba olan Sissi'nin kocası da NTC'de tamirci olarak çalışıyor. Sabon Gari'deki pazarda tuttuğu tezgâhta erzak satan Sissi, büyük ihtimalle Mary'den daha az kazanıyor. Gündelik kazancının çoğunu tekrar işine yatırıyor. Pazarda bir dükkânı olmasını istiyor ama gerekli sermayeyi biriktirememiş.

Beceri ve sermayelerine ek olarak, pazarda satış yapabilmeleri de Sissi ve Mary'nin işine yarıyor. Hem Hristiyan hem de Müslüman Yoruba kadınları arasında uzun süredir devam eden bir âdet olan kent ticareti, ekonomik faaliyetleri için onlara etnik cemaatlerinin desteğini sağlıyor. Mary'nin bütün çırakları ve

birçok müşterisi ile Sissi'nin pazarda beraber çalıştığı kadınlar hep Yoruba.

Ancak Hausa etkisinin güçlü ve eğitimin zayıf olduğu Kuzey Nijerya'nın çeşitli yerlerinden gelen çoğu kadın evde çalışıyor. Pazar yerinden uzak olmak bir dezavantaj olsa da, bu kadınlar için terzilik tercih edilen bir iş. Pazarda çalışan kadınların kazandıkları para düzensiz ama pazarda satış yapmanın getirisi yüksektir. Evde çalışan terziler ise tamamen düzenli müşterilerine bağımlı olmak durumundalar. Bu sebeple evde çalışan terzilerin çok sayıda potansiyel müşteriyle uzun süre boyunca ilişkilerini sürdürmeleri önemli. Evden ticaret yapabilmenin en belirgin avantajlarından biri, kadının ev işleriyle uğraşırken aynı zamanda satış yapabilmesidir.

Uzmanlığa duyulan ihtiyaç ve kente göç, kadın rollerinin bir nesilden diğerine aktarılmasını sekteye uğratmakta. Kadınlar kızlarına kent ortamında işlerine yarayacak becerileri öğretemiyorlar, bu beceriler ancak ya devlet okullarında ya da özel okullarda edinilebiliyor. Devlet okullarında okumak, maaşlı işlere erişim sağlayan en önemli kapı. Kuzey Nijerya'da kız çocuklarının okula gitmesi, hem kontenjan yetersizliği hem de ebeveynlerin eğilimleri nedeniyle engelleniyor. Kadınlar için hangi mesleğin uygun olduğunu belirleyen yaygın kanı ile iş bulmada erkekler arasında yaşanan sıkı rekabet, eğitim almış kadınların bile sınırlı sayıdaki "kadın" işlerinde çalışmasına neden oluyor. Bunun sonucu olarak, kadınların ekonomik faaliyetlerinde iki kademeli bir bölünme mevcut. Sadece ilkokul eğitimi olan veya hiç eğitimi olmayan kadın nüfusunun büyük çoğunluğu ya vasıfsız işçi olarak çalışıp ya da yerli ekonomide ticaretle uğraşırken, profesyonel eğitimi olan az sayıda kadın sadece öğretmen, hemşire veya sekreter olarak çalışabiliyor.

Eve kapanmak zorunda olmayan çoğu kadın din ve etnik kökeni temel alan derneklere katılıyor. Bu dernekler, özellikle kriz anlarında kişinin başvurabileceği ilişki ağları sağlıyor. Hau-

sa'lar için akrabalık neyse, bu ağlar da şehirdeki "yabancılar" için o. Bu derneklere katılabilmesi bile bir kadının geçim kaynağıyla ilişkili çünkü derneğe üye olmak için finansal katkıda bulunması gerekiyor. Gördüğümüz kadarıyla bunu yapabilmesi de, kocasının kadının eğitimini ve ticarete atılmasını büyük ölçüde desteklemesine bağlı.

Etnik temelli dernekler ve kiliseler her ne kadar kadınların duygusal destek ile diğer destek türlerini alabileceği kurumsal bir alan sağlıyor olsa da, aynı zamanda kadınların ikincil konumunu ve evliliğe bağımlılığını dayatan bir ideolojiyi de pekiştiriyor. Kilisenin faaliyetlerine eşleri kadar katılmayan kocalar, bütün cemaati etkileyecek kararları veren komiteye üyeyken, kilisenin yönetim kurulunda hiç kadın yok. Etnisite temelli derneklerde kadınlar ve erkekler ayrı ayrı biraraya geliyorlar. Kadınlar ortak problemleri tartışmak, hasta kadınlara yardım etmek ve ölüm olduğunda aile bireyleriyle ilgilenmek için buluşuyorlar. Diğer yandan erkekler, memleketlerindeki topluluğun ortak yararına olan konularla ilgilenme konusunda daha aktifler: bir üyeyi işe sokmak, başka bir üyenin oğlunun okul ücretini ödemek veya memleketlerinde yapılacak bir okul veya kliniği desteklemek için para topluyorlar. Kadınlar ve erkekler arasında böyle bir ayrım olduğunu belirtmemin sebebi erkeklerin gerekli zamanlarda üyelere finansal ve kişisel destek sağlamamaları değil, kadınların çalışma alanının bu kişisel işlevlerle *kısıtlı* olduğunu göstermek. Kişisel işler erkeklerin daha geniş olan ilgi alanının bir parçasıyken, kadınların tek ilgi alanı.

Bunun yanında, etnik temelli derneklerde ve kilisede yaşlılara ve kocalara karşı nasıl "doğru" davranılacağına dair vurgu yapılıyor. Kadın tüccarlardan biri bana üyesi olduğu dernekte kadınların "kocalarıyla mutlu olabilmek için birbirlerine tavsiyede bulunma amacıyla" buluştuklarını söyledi. Dernekler açık bir biçimde sadece evli kadınlar için, yani boşanmış bir kadın çoğunlukla kız ve erkek kardeşi olmayan kişilerden destek gö-

remiyor. Kadınların alt statüde yer almalarını, kocalarına bağımlı olmalarını ve kısıtlanmalarını içeren ideoloji ile ekonomik olarak kendilerine yeterli olmalarını engelleyen kısıtlamalar birbirlerini güçlendiriyor. Kendilerine ait bir gelirden yoksun olan kadınlar toplumda kolektif olarak sahip oldukları statüyü yükseltecek bir faaliyeti finanse edemiyor ve kızlarının eğitim almalarını sağlayamıyorlar. Kocalarına ve akrabalarına bağımlı oldukları gibi kilise ve/veya etnisite temelli derneğin sağladığı kolektif güvenceye de bağımlılar. "Doğru davranış" kalıbını sürdürerek bu bağlılıkları desteklerken buralardan gelen güvencenin devamlılığını sağlıyor ama aynı zamanda başkalarına bağlı olmayı zorunlu hâle getiriyorlar. Yine de sistem, ticari ekonomiye katılma şansını her türlü geçmiş ve koşuldan gelen kadına sağlamıyor.

Özetlemek gerekirse, kapitalist ekonomik kalkınma Nijerya ekonomisindeki yapısal eşitsizliklerin hem ortaya çıkmasını sağlamış hem de hâlihazırdaki eşitsizlikleri pekiştirmiştir. Ancak erkekler için ekonomik seçenekler genişlerken ve erkekler onlara çeşitli derecelerde bireysel bağımsızlık bahşeden yeni roller üstlenirken, kadınlar için aynı şey geçerli olmamıştır. Kent ekonomisi bünyesindeki maaşlı işlere erişimde sıkı bir rekabet olması ve kadınlara "uygun" görülen işlerin çeşitliliğinin sınırlı olması, okumuş küçük bir grup kadını az sayıda mesleğe doğru itmektedir. Endüstriyel ürünlere yönelik artan talep ve bu malların diğerlerine göre daha ucuz olması kadınların ürettiği el yapımı mallara olan talebi düşürmüştür, bu durum da kadınların ekonomik bağımsızlığını sekteye uğratmaktadır. Erkekler, maaşlı işleri sayesinde daha fazla sermaye biriktirebildikleri için, zirai ve mamul malları toptan ve düşük fiyata alıp satarken kadın tüccarların kâr marjlarını düşürüyorlar. Birkaç istisna dışında kadınlar, diğer sektöre göre yoksullaşan bu sektördeki ekonomik aktivitelerini kısıtlamak zorunda kalıyorlar.

Avrupalı ve Nijeryalı erkekler, kadınların öncelikli görevinin eş ve annelik olduğu fikrini paylaşıyorlar. Okul programları, teknik okullarda verilen dersler ve işe alma uygulamaları kadınlara birkaç meslek dışında çalışma alanı sunmaktan aciz. Kapitalist ekonomi, kadınların kendi ekonomik güvencelerini sağlayabilecekleri destekleyici bir altyapı geliştirmekte başarısız olduğu gibi, kadınların geleneksel ekonomik faaliyetlerini de baltalıyor.

Din ise, bu yapısal eşitsizliği pekiştirip onun devam etmesini sağlıyor. *Kulle* kısıtlayıcı bir uygulama ama en azından akraba grubunun yaşadığı geniş ailelerde kadının ev içindeki üretici rolü devam ediyor. Bununla birlikte, evde kimse olmadığı için kadının inzivayı katlanılabilir yapan psikolojik destekten mahrum kaldığı küçük ailelerde, erkeklerin maaşlı işleri eşlerini *kulle*'de tutmalarına olanak sağlıyor. Aynı zamanda, kocanın geliri kadının üretim faaliyetlerinin ekonomik olarak önemsiz görünmesine neden oluyor. Hristiyan kiliseleri ise eğitim aracılığıyla ekonomik olarak faal olabilmeleri için bazı Nijeryalı kadınlara fırsatlar sağlayarak bir anlamda onları özgürleştirse de, aynı durum kadınların kendi ekonomik bağımsızlığına sahip bir kadın ağı desteğinden mahrum olduğu hanelerde de geçerli.

KIRSAL ÇİN'DE KOLEKTİVİZASYON, AKRABALIK VE KADINLARIN STATÜSÜ*

Norma Diamond

Kurtuluş'tan bu yana Çin'deki kadınların statüsündeki önemli ilerlemeler sadece bilim insanlarının değil, kadınların özgürleşme hareketine dâhil olmuş bizlerin de dikkatini çekti. Bazı gözlemciler, Çin'de kadınların eşitliği sorununun feodalizmin ve kapitalizmin yıkılmasıyla, yeni yasaların yürürlüğe girmesiyle (özellikle 1950 tarihli Evlilik Yasası) ve çok sayıda kadının tarım ve endüstri alanlarında işgücüne katılmasıyla çözüldüğünü iddia ediyorlar. Daha kuşkucu olanlar ise, kadınların lider pozisyonlara nadiren geldiğine, siyasi hayata katılımlarının inkâr edilemeyecek derecede az olduğuna, erkeklere göre çok daha düşük ücret aldıklarına ve çok çeşitli işlerde çalışmalarına rağmen işgücünde cinsiyet ayrımcılığının devam ettiğine işaret ediyorlar. Onlar bu saydıklarımızı erkek tahakkümüne ve ka-

---

* Bu makalenin önceki versiyonlarını Amerikan Antropoloji Derneği'nin 29 Kasım – 1 Aralık 1973 tarihinde New Orleans'ta gerçekleşen toplantısında ve Nisan 1974'te Boston'da gerçekleşen Asyalı Bilim İnsanları Komitesi (Committee of Concerned Asian Scholars) toplantısında sundum. Makalenin gelişme sürecinde eleştirilerini ve önerilerini esirgemeyen Delia Davin, Irene Eber, Gayle Rubin, Brooke Grundfest Shoepf ve Marilyn Young'a teşekkürlerimi sunuyorum.

dınların özel durumuna çözüm getirmede sosyalist sistemin başarısız olduğunun kanıtı olarak kabul ediyorlar.

Örneğin, Janet Salaff ve Judith Merkle (1973)'a göre devrim, kadınları aile ile kısıtlayan ve üretime katılmalarını engelleyen yasal sınırlamalardan özgürleştirirken "hayatın en mahrem özel yerleri"nde vuku bulan zulümden veya toplumun geleneklerinde ve tarihsel tecrübesinde gizli olan erkek egemen düşünce biçiminden özgürleştirmek için gerekli olan son adımı atma konusunda başarısız olmuştur. Çinliler, evde ve yerel topluluklarda erkek şovenizmine karşı bir mücadelenin devam ettiğini inkâr etmiyorlar. Salaff ve Merkle bu erkek şovenist davranışların (1) çekirdek ailenin devam etmesi , (2) ev işinin toplumsallaşmasının bedelinin göz önünde bulundurulması ve (3) ne bugün ne de devrimin daha önceki aşamalarında kadınların orduya katılmıyor olmasıyla desteklendiğini ve arttığını düşünüyorlar. Çin'in bir sosyal grup olan kadınların üzerindeki baskıyı sonlandırıp sonlandıramayacağı sorusuna kötümser yaklaşıyorlar.

Aksini iddia eden Nancy Milton (1973), devrimci Çinli kadınların hiçbir zaman ailenin tamamen ortadan kaldırılmasını istemediğini, sadece feodal ataerkil ailenin ve evlilikte özgürce seçme hakkına getirilen kısıtlamaların yok olmasını istediklerine dikkat çekiyor. Hedef daha mutlu bir aile hayatıydı, tümden bir boşanma değil. Kadınların şiddet araçlarına (yani silahlı güce) erişimi konusunda ise Milton kadınların 1958'den beri Çin Halk Kurtuluş Ordusu'na dâhil edildiğini ve iletişim araçlarında da kadınların askerî yönden görev aldığını belirtiyor. Üçüncü konuda ise, henüz gelişmiş bir endüstriyel toplum olmayan Çin için kadın sorununu çözme meselesinin bir zaman ve ekonomi meselesi olduğunu öne sürüyor. Yaşam standartları yükseldikçe ve çocuk bakımı, hizmet ve ev işleri için gerekli olan kaynaklar daha ulaşılabilir olduğunda, ev işleri basitleşecek ve bu mesele de çözülecektir. Kısacası, "bir kez daha verilen sözler

tutulmadı ve ihanete uğradık" fikrine karşı sabırlı olmamızı öneriyor Milton.

Aslında hesaba katmadıkları hususlardan dolayı her iki analiz de kısmen yanlış. Ortadaki problem "burjuva"ya karşı "devrimci" feminist taleplerinden, veya geleneksele karşı modern sanayileşen toplum ikileminden çok daha fazlası.

1972'de Çin Kadın Federasyonu başkanı ve Halk Cumhuriyeti genel başkan yardımcısı Soon Ch'ing-ling bu konulara değindiği önemli bir makale yazdı (1973: 201-209). Milton'dan daha umutsuz olan Ch'ing-ling, her ne kadar demokratik devrimle başlayan kadın özgürleşmesinin sadece sosyalist devrimle tamamlanacağını iddia etse de, Çin'deki kadın hareketinin kendisini feshetmesi veya kadın derneklerinin dağılması için henüz vaktin gelmediğini belirtiyor. Köylü sınıfında, yani nüfusun yüzde 85'inde, çeşitli işlerde, okullarda ve orduda kadınların faaliyet göstermesine rağmen, "feodal ataerkil ideoloji" sürüyor. Çözülmesi gereken bir sürü sorun var hâlâ: ücret eşitsizliği, eğitime erişimdeki eşitsizlikler, erkek çocuk doğurma baskısı ve ev işi yükleri, kadınların toplumsal hayata bütünüyle katılmasını engellemekte.

Son zamanlarda yapılan açıklamalar da eski düşünce tarzlarının devam ettiğini ortaya koymaktadır. Fu Wen (1974: 16-18) ve Hsu Kwang (1974: 12-15) mülkiyet sahiplerini ve kapitalist sınıfları temsil eden gerici unsurların, yani kadınlara yukarıdan bakanlar, kadınların toplumsal hayata katılımlarını engelleyenler ve geçmişe dönmeyi çalışanlar olduğuna işaret ediyorlar. Bu kişiler ve başka yorumcular, Lin Piao ve Konfüçyüs'ü eleştirme kampanyasını, kadınlar hakkındaki eski fikirleri silip süpürecek ve tam özgürlük için Çinli kadınları ileriye taşıyacak bir büyük hareket olarak görüyorlar.

Çinlilerin söylediği gibi, ortadaki sorun bir ölçüde ideoloji olabilir. Ancak, bu bakış açısının bazı soruları sormada başarısız olduğu kanaatindeyim. Örneğin, toplumun, özellikle de kırsal-

daki toplumun bugünkü hâlinde feodal ataerkil ideolojinin devam etmesine izin veren veya onu farklı biçimlerde yeniden yaratan şey ne? Kadın üzerindeki erkek tahakkümünü insan türüne o kadar mı kök salmış ki toplumdaki büyük yeniden yapılandırma programları ve devrim bile onu durdurmak için yetersiz kalıyor?

Benim bu çalışmada yapacağım şey, kırsal sektörün 1949'dan beri nasıl yeniden örgütlendiği, bunun kadınları nasıl etkilediği ve (herkes öyle olduğunu farz ettiği için) geleneksel yapıların ne derecede ortadan kaldırıldığını açıklamak olacak. Çin'in her yerinde kırsal bölgede yaşanan sosyalist değişim süreci aynı sırayla gerçekleşti: toprak reformu sırasında toprak sahipliği eşitlendi, kooperatifler için yavaş yavaş temel oluşturan karşılıklı yardım ekipleri kuruldu, bunlar sonra kolektiflere dönüştü ve 1958'den sonra hepsi komün sistemine dâhil edildi. Bununla birlikte, komünden küçük birimler kayda değer derecede bağımsızlığa da sahip. Köylerde kurulan üretim tugayı, toprak, hayvanlar, makineler ve küçük atölyelere kolektif olarak sahip olan birimdir. Genellikle küçük köy veya mahallelere tekabül eden daha küçük üretim ekibi ise, birçok komünde temel sorumlu birimidir. Bu yerleşim birimleri, toprak kullanım hakkını elinde tutar ve bazı makineler, araç ve hayvanlara sahiptir. Ekibin altında, tüm tarım toprağının yüzde 5'ini temsil eden özel arsaları da içeren hane seviyesinde mülkiyet mevcuttur.

Kurtuluş'tan önce, toprak mülkiyetinin iki temel biçimi vardı: ev sahipliği ve soy sahipliği (belki son dönem Ch'ing ve Cumhuriyetçi dönem için bir üçüncü biçim olarak topluluğa ait iş mülkiyeti sayılabilir). Toprağa hem yerinde hem de uzaktan sahip olma durumu ya hanenin ya da soyun toprağa sahip olmasından kaynaklanıyordu. Her iki durumda da, toprak mülkiyeti ve toprak üzerindeki hak babadan oğula geçerdi. Dış evlilik zorunlu olduğu için, kadınlar genellikle doğdukları topluluğun dışındaki biriyle evlenirlerdi. Köyler ve kasabalar genellikle

eşleri başka köylerden gelen erkek akrabaların oluşturduğu gruplardan ibaretti. Bu erkeklerin kız kardeşleri de evlenmek için topluluğu terk ediyordu. Tekrar tekrar vuku bulan siyasi ayaklanmaların, doğal afetlerin ve/veya mülkiyet baskısının halk hareketlerine neden olduğu bölgelerde, değişik bir yapı ortaya çıktı. Soy isim bakımından daha heterojen olmaya eğilimli olan bu köylerde, özellikle kuzey ve kuzeybatıda, kadınların evlendikten sonra kendi topluluklarında kalabilme şansları daha yüksekti.

Geleneksel sistem içerisinde kadınlar, evliliklerinde edindikleri çeyiz hariç, esas olarak mülksüzlerdi. Miras veya çeyiz yoluyla toprak sahibi olamazlardı ve yoksul ailelerdeki kadınlar çeyiz bile alamazlardı. Tüm sosyal konumlarda kadın, erkek doğurmaya yarayan ve ailenin (erkek) neslini devam ettiren araçtı. En yükseği hariç tüm sosyal konumlarda, kadın aynı zamanda hane ekonomisine katkıda bulunan bir işgücünü de temsil etmekteydi. Bu bazen, özellikle pirinç yetiştirilen güneyde ve çayın, ipeğin, pamuğun veya kumaş yapımının hane gelirinin büyük bir kısmını oluşturduğu yerlerde önemliydi. Kadınlar ayrıca ev işlerinden ve çocuk bakımından sorumluydular. Emekleri, erkek hane reislerinin veya erkek otoritesini temsil eden yaşlı bir kadının (kayın valide veya büyük görümce) kontrolü altındaydı. Kadınların tarım sektöründe çalıştığı yerlerde maaşları doğrudan aile reisine ödeniyordu. Hanenin sahip olduğu toprağın yönetiminin dul kadınlara sadece geçici olarak verilmesini öngören geleneksel veraset kuralları, ekonomik alanda kadınların ne kadar güçsüz olduğunu gösteriyordu. Bu toprakları henüz küçük olan erkek çocukları için gözetirlerdi ve bazen toprak ölen kocanın kardeşlerine veya kuzenlerine geri verilirdi.

Ekonomik güçle beraber kadınlar toplumsal güce de sahip değillerdi. Büyük aile organizasyonlarında ya çok az rol alır ya da bunlara hiç katılmazlardı. Evlendiklerinde doğdukları soya

olan aidiyelerini kaybediyorlar, ölüp "ata" olarak anılana kadar ise asla kocalarının soyuna dâhil olamıyorlardı.

Toprak reformu programı bir sınıf olarak toprak sahiplerini ortadan kaldırdı, zengin köylülerin gücünü bitirdi ve soya ait arazileri alıp yeniden dağıtarak, soy saltanatının gücünü ve değerini baltaladı. Toprak sahipliğinin bu kurumsal biçimleri, toprak hane mülkiyetine geçince, teknik olarak bireylere dağıtılmış olmasına rağmen kayboldu. Birçok yerde, kadınlar toprak sahibi olma hakkını elde etseler bile, statüleri pek değişmedi. Toprakları işleyen ve yöneten yine babaları, kocaları ve oğullarıydı. Örneğin, Isabel ve David Crook, bulundukları Hopei bölgesinde, arazi tapularının aynı zamanda hane ekonomisini de yöneten erkek aile reisinin elinde olduğunu söylerler. Toprağın satılması için kadının rızası gerekirdi ancak kadın için erkeğin kararına karşı çıkmak zordu (1966: 242). İkinci olarak, kadınlar yeni edindikleri toprağın yönetimini ellerine alabilmek için gerekli tarım bilgisine sahip değillerdi. Bazı bölgelerde, kadınlar tarım işine ya hiç girmediler ya da sadece önemli mevsimlerde (ekim, dikim, hasat zamanlarında) çalıştılar. 1947'deki bir konuşmasında Teng Yingchao toprak reformu sırasında kadınların karşılabilecekleri sorunları öngörmüştü (1949: 40-46). Yan işler ve el sanatlarında, ancak en önemlisi tarım üretiminin her aşamasında kadınların eğitim alması gerektiğini ileri sürdü. Bu tür bir eğitim ne yazık ki her yerde uygulanmadı. Eğer uygulansaydı, kadınların ekonomik eşitlik elde etmek amacıyla üretime katılması için yapılan teşvikler daha gerçekçi olurdu. Dolayısıyla birçok kadın, eskiden olduğu gibi eğitimsiz ve tarıma katılamayan kişiler olarak kaldı. Boşanma sırasında arazilerini geri alacaklarını iddia ederek kocalarını tehdit edemiyorlardı: boşanırlarsa arazileri olsa bile ekonomik olarak çaresiz kalabilirlerdi. Evlenmemiş kız çocuklarının sahip olduğu mülke ise haneye aitmiş gibi davranılmaktaydı. Kız çocuğunun evlendikten sonra mallarına ne olduğu konusunda döneme ait bilgiler net değil.

Evlenen kadınlar köyü terk etmeye devam ettiği için, kız çocuğunun yapabileceği en iyi şey kendi payına düşen toprağı babasına veya erkek kardeşlerine "kiralaması" olabilirdi. Yine de burada bahsettiğimiz süre oldukça kısa bir zaman. 1952'den itibaren karşılıklı yardım gruplarının ve alt konum kooperatiflerin oluşumuyla yeni bir durum ortaya çıktı. Çoğunlukla erkeklerden oluşan gruplar haneye ait toprakları ve işgücü kaynaklarını haneden daha büyük bir birimde topladılar.

Üçüncü olarak, toprak reformu sırasında, kadınlar süregelen baskıyı üzerlerinden atmaya ve toplumsal süreçlere katılmaya teşvik edildiler. Kadın derneklerinin oluşturduğu forumda "Acıları Konuşmak" ilk başta zordu ama bu buluşmalar ivme kazandıkça ve eleştiriler ailedeki erkek baskısını hedef almaya başladıkça, kadınlar buna devam etmeleri gerektiğine ikna oldular. Zavallı köylü erkekler toprak reformu için en ön saflarda mücadele etmişlerdi. Bazıları kendilerine yönelik bu saldırıyı düşman sınıfa yardım olarak değerlendirdi. Kadın derneklerindeki ilk aktivistlerin çoğu yoksul köy hanelerinden gelmekteydi. Şikâyet ettikleri kocaları, babaları, kayınpederleri aynı zamanda devrimciydiler. Bu nedenle ezen taraf olamazlardı, "ikna etmeye çalışılması gereken hatalı yoldaşlar" idi (Crook, 1966: 241). Bu tanımda doğruluk payı olabilir, fakat o dönemde erkek şovenist düşünme biçimine karşı getirilen eleştirileri azalttığı da doğru.

1950 yılının ortalarında kolektiflerin gelişmesiyle yeni bir durum ortaya çıktı. Hanenin artık pek bir mülkü yoktu ve ekonomik güç daha büyük olan bir grupta, genellikle mahalle veya daha önceki sosyal bağların birleşmesiyle oluşan bir grupta toplandı. Plansız ve beklenmeyen şekilde, bu gelişme soy gruplarının yeniden yapılanması için gerekli şartları yarattı. Artık yeni kooperatif birimlerinin temelini, seçkinler, toprak sahibi veya zengin köy liderleri olmadan ve dinî işlevlerden arınmış şekliyle soy grubu oluşturuyordu. Bir grup erkek akraba birlikte, top-

rağın, göllerin, ormanların, bağların, hayvanların ve malzemelerin kullanım haklarını ellerinde tutuyorlardı. Bir kadın genelde, evlilikle birlikte erkeğin hanesine girdiğinde kocasının grubuna katılıyordu. Birden fazla soyadın olduğu küçük köyler veya farklı mahallelerden toplanarak biraraya gelen uzman üretim ekipleri dışında, günümüzdeki küçük üretim birimlerinin çoğu hâlen aile isimleriyle anılmaktadır.

İş birimi mahalle temelli olduğundan, işin akrabalık bağlarıyla örtüşmesini engellemenin hiçbir yolu yok. Aslında bu istenen bir şey de değil. Tıpkı arkadaşlık bağları gibi akrabalık bağları da işbirliğinden kaynaklanan verimliliği artırarak üretimi hızlandırır. Tabii bu durumda akrabalık bağlarının sınıf farkındalığına ağır basmaması gerekir. Ekip ve tugayların genellikle akrabalığa dayalı olduğu yeni bir gözlem değildir. Liderlik üzerine yaptığı bir çalışmasında John Lewis, Hupei'deki bir üretim ekibinin analiz çizelgesini paylaşarak bu duruma gönderme yapar (1963: 236-38). Bu birimde, ekip lideri, saha yönetiminden sorumlu yardımcı lider ve ek işlerden sorumlu bölüm lideri, Yang ailesine mensup, aynı nesilden akrabalardır. Aynı ailenin bir başka neslinden diğer iki erkek ise geçimden ve teknik işlerden sorumludur. Lewis şöyle bir yorum yapar:

Kiangsu'da, 1960'da ulusal çapta tanınan bir başka üretim ekibinde lider Liu So-chin'dir. Ağabeylerinden biri parti kolunun sekreteri, diğer ağabeyi iş grubunun lideri, erkek kardeşi "ileri seviye işçi" ve iki kız kardeşi ise Genç Komünistler Birliği üyeleridirler. Ekibin toplam 105 haneden oluştuğu düşünülürse, bu ailenin liderlik pozisyonlarına yayılmış olduğu söylenebilir. Aile içindeki "proleter" ilişkilerin, komünist etik tarafından belirlenen nötr ilişkilerden farklı bir düzene tekabül ettiği varsayılmalıdır. Üretim seviyesinde liderlikte hangi sıklıkla tek bir ailenin baskın olduğunu gösteren araştırmalara ihtiyaç vardır, ancak elimizdeki bilgilerle Konfüçyüsçü "ilişkisel liderlik" kavramının destek bulmuş olduğunu söyleyebiliriz. (a.g.y.: 238)

Jan Myrdal'ın çalışmasında da (1965) eski Parti sekreteri Li Yueh-hua'nın erkek ve kız çocuklarının, yeğenlerin ve diğer akrabalarının ekip seviyesinden komüne kadar önemli pozisyonlara geldiğini görürüz ki bu durumda "ilişkisel liderlik"in çok sık yaşandığına bir kanıttır. Myrdal çalışmasını yazarken, bu aileden bir erkek ve bir kız çocuk, ekibin yönetiminde onunla birlikte çalıştılar. Erkek çocuklardan bir diğeri ekibin muhasebecisiydi. İki yeğen ekibin içinde bulunduğu tugayın yönetim kurulu üyesi ve lideri olarak çalışıyordu. Diğer ikisi komün düzeyinde postalarla ilgileniyorlardı. Kız çocuk ve yeğenlerden ikisi Parti üyeleriydi. Li hanesi köye 1930'larda göçmen olarak gelmişlerdi ancak köyde bugün ikamet edenlerin büyük çoğunluğu da 1920'lerin sonlarında baş gösteren kıtlık, savaş ve devrime karşı olanların dayattığı şiddetten kaçan göçmenlerdi. Böyle bir durumda, Li'ler önemli derecede geniş bir dayanışma bloğu oluşturdular. En geniş çaplı olanları dâhil, elli haneden yedi veya sekizi Li'lere aitti. Dolayısıyla tugayın içindeki diğer soy gruplarından sayıca fazlaydılar. Ancak, hiçbir şekilde net bir çoğunluk elde edemediler: hücre kadroda çeşitli soyadlardan kişiler bulunuyordu, Li ailesinden bazı üyeler ise hiçbir pozisyona gelemedi. Bununla birlikte, nüfusun sabit olduğu topluluklarda, aynı soyada ait bir aile, sayıları diğerlerinden çok fazla olduğu için karar mekanizmasına kolayca hükmedebiliyordu.

Kooperatifçiliğin ilk günlerinde model olarak gösterilen Nanwang köyü bu duruma örnek teşkil eder (Li Kai ve Ching Shen, 1957: 115-27). Burası tek soyun yaşadığı bir köydür ve ilk kooperatiflerin kurucusu Wang Yu-kun, Wang Hsiao-chi ve Wang Hsiao-pang tamamen yoksul köylülerdir. Üç üst-orta sınıf köylü hanesinin de onlara katılması, yoksul haneler ve daha zengin hanelerden gelenler arasında bir mücadeleye neden oldu. Bir durumda, "bazı üyeleri bir parti üyesi [genel başkan] olan Li Wu'yu başkan olarak seçmek istediler, ancak o [üst-orta sınıf bir köylü olan Wang Wen-shuang] siyasette deneyim sahi-

bi ve iyi bir lider olmayan Wang Tan-tan'ın seçilmesini sağladı." (a.g.y.: 120). Yoksul köylülerin liderliğindeki kooperatife köy hanelerinin yüzde 85'nin katılmasıyla sorun sonunda çözüldü ama yakın zamanda belgelendiği üzere, Nanwang Köy Üretim Tugayı'nda ulusal ve kolektif çıkarları ön plana alma ve sınıf mücadelesinin bilincinde olma çabaları devam etmektedir (Hung-chi, Mart 1974).

Sınıf mücadelesine öncelik tanınmasından kaynaklı tehlikeler sadece bireyci "kapitalist yol"a doğru giden gerici bir hareket değil, aynı zamanda daha eski bir düzene dönüştür. 1960'ların başlarında *Kwangtang* adlı yayın, atalarından kalma salonları restore etmek, atalar için yapılan yeni tabletleri boyamak ve tapınaklarını yeniden yaptırmak için kolektif fondan para kullanan bazı üretim tugaylarını eleştirmiştir (Ting Chung, 1962).

Hem Batılı bilim insanları hem de Çinli eleştirmenler, toplumdaki babasoylu yapı ve kolektif iş birimlerinin soy tarafından kontrol edilmesi ile kırsal bölgede kadınlar için tam eşitlik hedefine ulaşmanın zorluğu arasında pek bir bağlantı kuramamışlardır. Birçok kırsal ekip ve tugaydaki hane, kolektivizasyon sayesinde güçlendirilmiş ve erkek hısımlardan oluşan gruplara karışmıştır. Bu gelişmeyi önlemek için nüfusun büyük çapta yer değiştirmesini sağlamak gerekirdi, ki böyle bir politika, getirebileceği ekonomik karışıklıklar ve psikolojik sorunlardan dolayı istenen bir şey değil. Böylece hâlihazırdaki durumun gerekllikleri kadınların statüsünün erkeklerin statüsüyle eşitlenmesini engellemiştir.

Şu anki yapının sonuçlarından biri, ekip ve tugay bağlarının babadan oğla geçiyor gibi gözükmesidir. Kadınlar hâlen, ya yabancılarla evlenen ve kendilerini onlara kanıtlamak zorunda olan kişiler ya da evlenmek için yakında evden ayrılacak olan geçici hane sakinleridir. İş biriminde yüksek eğitim veya uzmanlık eğitimi için kızları erkeklere tercih etmek veya onların

liderlik yapıp sorumluluk alabilecekleri konumlara yükselmesine hazırlamak için çok az teşvik var. Tabii ki, bu konumlarda olan kadınlar *var*. Kırsal kesimde kadroların yüzde 10'u ila yüzde 37'sini kadınların oluşturduğu söyleniyor. Ancak bu rakamlar, "kadın işi" olarak adlandırılan kreş ve çocuk bakımı gibi işleri ve ekip veya tugayların içindeki küçük iş gruplarının liderliğini de kapsıyor. Erkeklere liderlik etmeyi de içeren daha geniş bir güç alanına nüfuz etmeyi sağlayan işlere baktığımızda kadın sayısının azaldığını görüyoruz.

Dahası, kırsal kesimde lider kadrolara giren kadınlar, genellikle alışılmışın dışında hayatlar sürüyor gibi görünüyor. Mevcut literatür ve 1973'te Çin'e yaptığım iki aylık gezi sırasında gerçekleştirebildiğim kısa görüşmeler bu savı destekler nitelikte. Myrdal'ın daha önce bahsettiğim çalışmasında lider kadroda yer alan kadın, Parti sekreterinin kızı ve diğer bazı erkek yöneticilerinin akrabası olmasının yanı sıra, evlendikten sonra babasının evinde yaşıyor, kocası ise hemen yandaki Yenan şehrinde çalışıyordu. Kısaca, alışılmışın dışında bir evlilik, onun doğduğu köyde kalmasına ve siyaseten ilerlemesine olanak sağlamıştı. Crooks'un çalışması da (1959: 43) benzer şekilde topluluktaki ilk aktivist kadının "Ten-Mile Inn köyünde bir yerli olarak diğer bütün evli kadınlardan daha avantajlı" olduğunu göstermektedir. Köydeki âdetlerin aksine kadın, yakınlardaki küçük bir köyden bir erkekle evlendi. Kızı da benzer bir evlilik yaptı, böylece yaşadığı yerde geniş bir sosyal ağa sahip oldu.

Anayerli evliliğin kadının lehine olduğu belli. Ancak kadınların lider ve aktivist olmasını sağlayan başka değişik modeller de mevcut. Ten-Mile Inn'deki ilk işçi kadın kahraman, evlat edinilmiş bir gelindi, yani daha sonra eş olabilmesi için küçük yaşta eve getirilmiş, kendisine hanenin kölesi gibi davranılan biriydi. Köylü Kadınlar Derneği kurulduğunda, evdeki sorunlarını paylaşan ilk kişi o oldu. Sorunları başarılı bir şekilde çözüldüğünde ise o da derneğin en aktif üyelerinden biri hâline gel-

mişti. Senelerce aşağılandıktan sonra, iplikçilik ve dokumacılıkta öncülük ederek kendisine saygı gösterilmesini sağladı (a.g.y.: 73). Köylü Kadınlar Derneği'nin ilk başkanı da yoksul bir aileye evlatlık gelin olarak gitmiş bir kadındı. Kadınlar için olağan olmamasına rağmen tarlalarda ağır işçilik yapmıştı. Kadın 36 yaşındayken kocası vefat ettiğinde o da ilk kez bağımsızlığı tatmıştı. Japon karşıtı köy yönetiminin aktif bir destekçisi, opera hayranı ve köydeki müzik kulübünün ilk kadın üyesiydi. Kamusal alanda sigara bile içti. Köylü Kadınlar Derneği kurulduğunda, "aklına geleni söylemekten hiç korkmayan birkaç yoksul kadından biri olduğu için, kendisini, bu yeni örgütün ürkek ve utangaç üyeleri tarafından öne itilmiş biri olarak buldu" (a.g.y.: 106).

Crooks'un bu özgün çalışmayı yaptığı yerin iki mil ötesindeki köyün seçkin kadın kadro üyesi, erkek otoritesinden hayatında daha erken bir zamanda kurtulmuştu. Babası, henüz o doğmadan ölmüştü. Annesiyle birlikte yakıt toplayıcılığı ve hamallık yaparak kendi kendilerine geçindiler. 15 yaşında evlendirildi ancak kısa zamanda terk edildi. 17 yaşındayken tamamen yalnız başına kaldı. İki yıl boyunca komünist bir çekirdek kadro üyesini evinde korudu, Japon karşıtı gerilla güçlerine yardım etti ve 24 yaşındayken kendi başına Parti üyesi oldu. Bir sonraki yıl (1944) kadın işçi kahramanı oldu ve kendi köyünün kadın derneği başkanı seçildi. Kurtuluş'tan çok sonra, kocası sonunda topluluğa geri döndüğünde, köydeki ilk karşılıklı yardım grubunun lideri ve daha sonra da ilk Tarım Üreticileri Kooperatifi'nin başkanı olarak kadroda yerini çoktan almıştı (Crook, 1966: 16-19).

Üstelik Crooks'a göre Köylü Kadınlar Derneği'nin ilk üyeleri, köydeki en yoksulların arasından seçilmişlerdi. Onlar, hem sınıf baskısından hem de erkek baskısından en çok yara alanlardı. Bazıları "fuhuşa" zorlanmıştı. Bazıları ise, hiçbir geçim kaynağı olmadan terk edilmiş, kendi ayakları üzerinde durmak

veya geçici bir koca bulmak zorunda kalmışlardı. Diğerleri gaddar kocalarından veya dayanamadıkları hane şartlarından kaçan kadınlardı. Orta sınıf köylüler, ki buna daha geleneksel bir hayat yaşayan orta sınıf köylü kadınlar dâhildir, genellikle bu kadınları "adı çıkmış" sayıyordu.

Ayrıca hayatlarında "Konfüçyüsçü Ahlak"ın ve erkek otoritesinin ötesine geçmiş başka kadınlar da vardı. C. K. Yang, eski toplumda "kadın büyücü" olan bir kadın temsilcinin hayatını anlatır. Kadın, eski günlerde şamanist seanslar düzenleyerek geçimini sağlayan yoksul bir köylüydü. Kurtuluş'tan sonra bir aktivist gruba dâhil oldu. Yang'a göre, kadının önceden sahip olduğu ilişki becerileri ve sözel yetenekleri yeni konumu için paha biçilemez niteliklerdi. Sınıfsal geçmişi ve marjinal konumu da aynı şekilde çok önemliydi, çünkü "ekonomik olarak daha şanslı olan kadınların aksine, onu temsilen konuşacak bir kocası yoktu ve bu sayede kadınları doğrudan eylemde bulunmaktan alıkoyan, geleneksel "düzgün" davranış kalıplarının devrimden *önce* kurtulmuştu" (1959: 132). Kısacası, kadın evlilik bağları aracılığıyla akrabalık sistemi içerisinde yer almıyordu. Ancak hayatta kalabilmek için, kendine nüfuz sahibi olduğu bir konum, doğaüstü güçlerinin erkek otoritesinden üstün geldiği bir konum yaratmak zorunda kalmıştı.

Benim yaptığım az sayıdaki görüşmeler de benzer hayat hikâyelerini büyük ölçüde ortaya çıkardı. Tsunghwa eyaleti'ndeki Shashihyu Tugayı'nda, lider aktivistlerden biri ve kadın derneği başkanı, evlat edinilmiş bir gelin olarak evlendikten sonra toplulukla kalmaya devam etti. Kadınlara ait "Demir Kadınlar" çalışma grubunun lideri, köyde doğmuş ve köy içinden bir başka devrimciyle evlenmişti. Shanghai yakınlarındaki Hsuhang Komünü'nde, komün düzeyindeki lider kadın aktivist yörede doğmuş ve şehirde bir fabrikada uzun yıllar çalıştıktan sonra kocasıyla birlikte kendi köyüne geri dönmüştü. Kadın devrimcilerden bir başka kadın da evlat edinilmiş bir gelin ola-

rak Kurtuluş zamanında evlenirken özgürce seçme hakkını talep etmiş, yetiştirildiği köyde yaşayan bir erkekle evlenmek istemişti. Aslen anayerli evlilik yapmış kadınlar gibi, 40 yaş üstündeki lider ve aktivist kadınlardan gelin olarak evlat edinilmiş olanlar Honan'daki Ch'i-li-ying'te kalmışlardı.

Halk Kurtuluş Ordusu'ndan biri veya yakınlardaki bir şehirde bir işçi ile evlenmedikleri sürece kadınların evlendikten sonra kendi köylerinde kalmaları hâlen olağandışı. Yine de, bugün uygulanan doğum kontrolü kampanyalarında, aileler üçten fazla çocuk yapmamaları ve eğer üçü de kız olursa bir damat almaları için teşvik ediliyorlar. Adamın karısının hanesine yerleşmesi eskisi gibi sadece yoksul erkeklerin kabul ettiği bir kusur olarak algılanmamaktadır. Eğitimli gençlerin kırsal bölgeye yerleştirilmesi de evlilik seçeneklerini genişletmekte ve genç kadınların kendi topluluklarında kalmalarına olanak sağlamaktadır.

Çocukların gelin olarak evlat edinilmesi uygulamasına Kurtuluş sırasında olması gerektiği gibi bir son verildi; ancak bazı bölgelerde bu durumun genç kadınların kadrolara katılmasında olumsuz etkileri oldu. Hsuhang'taki bazı takımlarda, 40 yaş üstü kadınların neredeyse yüzde 70'i, küçük birer çocukken evlat edinilmişti ve genele bakıldığında kadınların siyasi hayata katılım oranı çok yüksekti. (Parti Komitesi komününün yüzde 25'i ve Devrimci Komite komününün yüzde 30'u kadındı. Kadınlar sadece yalnız kadınların yaptığı işleri yönetmekle kalmıyor, aynı zamanda karma grupları ve bir tugayı denetliyorlardı). Ancak, yeni kadrolara genç kadınların katılmayacağına dair bir endişe vardı. Çoğunluğu bir soy grubu tarafından hükmedilen ekipler kendi kızlarını eğitme ve geliştirme konusunda isteksizdi. Gelinler ekip dışından ve genellikle komün dışından seçiliyordu. Evden ayrılan kız çocukları gibi, yeni gelinlerin eğitim ve tecrübesi eksikti. Aynı zamanda evliliklerinin ilk zamanları erkek evlat doğurma baskısı altındaydılar. (Bu komünde

kadınların yüzde 55'i tarımda ve yüzde 40'ı endüstride çalışmalarına rağmen) çocuk doğuran kadınlar birkaç yıl boyunca tam zamanlı işgücüne dâhil olamıyorlardı. Çocukları okul çağına geldiğinde bile bu kadınlar, iş kayıtları sekteye uğradığı, siyasi çalışmalara daha az katılmış oldukları ve tecrübe ve özel becerilere sahip olmadıkları için sorumluluk alabilecekleri makamlara uygun bulunmuyordu. Ben ziyaret ettiğimde, kadrolardaki kadınlar gençler arasından nasıl yeni liderler çıkartacakları sorusuyla boğuşmaktaydılar.

Soruna ideoloji ve kadın hakkındaki geleneksel düşüncelerin korunması açısından bakılması da gerekiyor. Kadınların sahip olduğu ikinci sınıf statü çok eskilerden kalan bir miras olduğu için bu statüyü değiştirmek de kolay değil. Birçok yerde, kadınlar âdet dönemlerinde tarım işlerinden muaf tutuluyorlar, hatta bazı yerlerde bu dönemde çalışmaları yasak. Çalışmanın kadının sağlığı açısından sakıncalı olduğu sebep gösterilse de bu yasağın temelini regl olan kadının kirlenmeye neden olduğu ve ekinleri etkileyebileceği inancı oluşturuyor. Bu tarz düşünce biçimiyle hâlen savaşılmaktadır.

Kadınların yaptığı işlere bakarsak yine eski düşünce biçimlerini görebiliriz. Örnek olarak ev işi hâlâ herhangi bir karşılık alınmadan yapılıyor, hatta insanların gözünde iş bile değil. Yemeğin hazırlanması, pişirilmesi, çocuk bakımı, çamaşır yıkama, giysi üretimi gibi işlere, ev dışında bir ekipte veya tugay atölyesinde yapılmadığı takdirde ödeme yapılmıyor. Dahası, bu gibi işler, özellikle kırsal bölgelerde, kadının işi olarak kabul ediliyor. *Kuang-ming Daily* gazetesinde yakın zamanda yayınlanan bir makale, ev işlerinin paylaşılması konusundaki müphemliği yansıtıyor:

> ...feodalizm ve kapitalizmin etkisinden dolayı, kadınlara ayrımcılık yapmaya ve onlara yukarıdan bakmaya yeltenen insanlar hâlâ var. Çoğu faaliyette bu durumu gözlemlemek mümkündür. Bu insanlardan bazıları, sorunun üzerinde yeterince durmayı

> reddederken aynı zamanda hayatın sorumluluklarının yarısını omuzlamak zorunda olan kadınların rolüne sözde saygı gösteriyorlar. Diğerleri, sanki kadınlar sadece ev işi için yaratılmışlar gibi, kendi sorumlulukları olarak kabul etmedikleri ev işleri için kadın aktivistleri görevlendiriyorlar. (Lu Yuan, 1973)

Tugay, fabrika veya ofis birimi kimseyi ev işi için "görevlendirmediğinden," son satır sadece kocalar ve erkek hane reisleri için geçerli olabilir. Makale uzlaşmacı bir tonla devam ediyor:

> Evlendikten sonra, bir kadının vaktini ve enerjisini büyük oranda ev işi için harcaması gerektiği doğrudur. Ancak devrimci bir kadın böyle angaryaların toplumsal sorumluluklarını engellemesine kesinlikle izin vermez. Erkek yoldaşlar, kadın yoldaşların da düzgün bir şekilde sosyalist devrime ve sosyalist yapılanmaya dâhil olabilmeleri için, eşitlik namına ev işlerinin bir kısmını *paylaşmayı teklif etmelidir*. (a.g.y., vurgu bana ait)

Kısacası, ev işleri kadının sorumluluğu olarak kalır, bir erkek kadına "ev işlerinde yardım etmeyi" seçebilir, ancak eğer yapmazsa bir kadın yine de hem siyasi olarak aktif olmalı hem de üretime katılmalıdır. Bu belki de, "kadının yeri evidir" veya "erkeğin hanede herhangi bir sorumluluğu yoktur" demekten bir adım ötede bir anlayış olsa da, eşitlikçilikten yine de çok uzak. Birçok hanede yaşı ve sağlık durumu ev dışındaki üretime katılmasına engel olan yaşça büyük bir kadın genç kadına yardım ediyor. Bu değişim gelin ve kayınvalide arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde değiştirmiş olsa da erkek ve kadın arasındaki ilişkiyi değiştirememiş ve kadının statüsünü iyileştirmemiştir.

Nasıl ev işleri cinsiyetçi olmaya devam ediyorsa, üretimdeki işler de cinsiyete göre belirlenmeye devam edebiliyor. İşgücü içerisinde bir zamanlar "erkek işi" olarak tanımlanan işleri yapan kadınlar var. Bazıları, "erkek yoldaşların yapabildiğini kadın yoldaşlar da yapabilir" sözünü kanıtlarcasına, pilotluk ve yüksek-gerilim hattı operatörlüğü gibi istisnai işlerde çalışıyorlar. Kırsal kesimde ise kadınlar bazı işleri hâlâ yapamıyorlar.

Böyle bir uygulama, hamile kadınların korunması ve emziren annelerin ve yaşlı kadınların güvenliği için bir dereceye kadar gerekli. Fakat kadınlar toplamda kısa bir süreyi hamile veya emzirerek geçiriyorlar. Bu nedenle bazen cinsel işbölümü kadınlara bahşedilen rol tanımlamalarının bir yansıması gibi duruyor.

Bu durumu en iyi biçimde anlatan örnek, Kiangsu'da Ch'i-tung eyaletindeki Devrimci Komite'nin tarımdaki işgücünün yüzde 85'inin kadın olduğu bir balıkçı köyünde yaptığı araştırmadır (Hung-ch'i, Mart 1973). Kurtuluş'tan önceki dönemde olduğu gibi, burada kadınların çok azı balıkçılık yapıyordu. Buna karşın, toprağı çapalama, otları temizleme, meyve toplama ve pamuğu tohumundan ayırma gibi işler kadın işi sayılıyordu. Diğer işler ise sadece erkeklere özgüydü:

> Bazı kadınlar kapasitelerinin üzerindeki tarla işlerine çalışmak istiyorlar. Bu durumda uzun vadeli çıkarlarını düşünmeye ve kapasitelerine uygun gerçekçi işlerde çalışmaya teşvik ediliyorlar (a.g.y.).

Makale, ameliyat geçirdikten sonra daimi olarak tarım işinden çıkarılan ve bir kreşe görevli olarak atanan çalışkan bir kadının yaşadıklarını aktararak devam ediyor; hamile, emzikli veya âdet dönemindeki kadınların hepsinin tarla işlerinden alıkonulduğunu anlatıyor. Erkekler de bazı işlere kabul edilmemekteydi: "Kadınlar ve erkekler ev işlerini paylaşmalı ancak çocuklara bakmak, dikiş dikmek gibi evdeki bazı işler genellikle kadınlar tarafından yapılmalıdır."

Bazı yerlerde, kadınların en azından bir kısmı, erkeklerle aynı kapasiteye sahip oldukları konusunda ısrar ediyorlar. Ağır ve zor işler ile tarım işlerinin her türünü yapan "Demir Kızlar" veya "Demir Kadınlar" isimli ekipler kendilerini kanıtlamak için normal iş yükünden daha fazlasını yapıyorlar. Kurtuluş'tan önce kadınların çok az tarım işi yaptığı kuzey bölgelerinde bu savı

kanıtlamak daha kolay gibi duruyor. Onların yakın zamanda işgücüne katılarak "erkek işi" yapmaya başlamaları hem kadınları hem de erkekleri bilinçlendirdi. Ancak, tarım işlerinin geleneksel olarak kadınlar tarafından yapıldığı yerlerde, tarım işleri hâlâ cinsiyete göre ayrılıyor ve kadınla erkeğe her zaman eşit ödeme yapılmıyor.

Üretime dair tarın işleri, daha sonra bireyler için nakte çevrilen iş puanları ile ödüllendiriliyor. Prensipte eşit işe eşit ücret ödeniyor ve erkekler kadar çok kazanan kadınlar var. Ancak genellikle, kadınlar aynı işi yaparken erkekler kadar verimli ve etkili değiller. Ev işlerini de halledebilmek için bir iş gününde erkeklerden daha az çalışıyorlar ve regl dönemlerinde her ayın birkaç günü işi kaçırdıkları için gelirleri daha da düşüyor. Kadın iş grupları genellikle, gerekli güç ve yetenekler değerlendirildiğinde, daha az iş puanı kazandıran işleri yapıyorlar. Bu işler çoğunlukla kadınların Kurtuluş'tan önce de yaptığı işlerdi.

Wuxi'ye yakın olan Holo Tugayı'nda, kadınların yıllık geliri 280 ila 360 Yuan arasında, erkeklerinki ise 480 ila 520 Yuan arasında değişiyor. Kadınların gelir aralığı, iş günlerinin daha kısa olduğunu, ay başına çalıştıkları gün sayısının daha az olduğunu ve işlerin cinsiyete göre tahsis edildiğini göstermektedir. Tugayda en fazla gelir elde edenler, çiftlikte balık yetiştiren ve inci üreten erkek grupları. Hem kadınlar hem de erkekler tahıl üretimi yapan ekiplerle çalışıyorlar, fakat kadınlar ayda sadece 25 gün çalışıyor ve yaptıkları iş için daha az iş puanı kazanıyorlar. Tugayın işlettiği nakış dükkanında, kadın işçilerin puanları ve kazançları, mağazada üretilen ürünlerin pazar değerine göre değil, kocaları veya babalarından oluşan ekiplerin ürüne biçtiği değere göre belirleniyor. Bu kadınlar günde 6,5 ila 9 puan kazanıyorlar, hiçbir zaman 10 değil.

Empresyonist bir açıdan bakıldığında, kadınların Kurtuluş'tan önce yaptıkları işleri yapmaya devam ettiği durumlarda eşit ücret talepleri kolay elde edilmiyor gibi duruyor. Ne de olsa

kadının yaptığı işin değeri uzun zaman önce kararlaştırılmıştı. Bir başka, biraz uç bir örnek, Hangchow yakınlarındaki çay tugayında görülebilir. Burada topluluktaki en yüksek geliri sağlayan faaliyet kadınların işidir. Tugayın gelirinin yüzde 90'ı, kadınların senede 8 ay boyunca çay toplaması ve çayı işlemesi sayesinde elde ediliyor. Erkekler kalan yüzde 10'a tekabül eden ormancılık ve pirinç üreticiliği sektörlerinde çalışıyorlar. Ancak erkeğin bir çalışma gününe 10 puan verilirken, kadınınki 8 puan. Her yerde kural böyle olduğu için hesaplar üretim ekibi yerine tugay seviyesinde yapılıyor. İş puanları eşit olmadığı için, neredeyse ekipteki tüm erkekler kadınlardan daha fazla gelir elde ediyorlar. Eğer muhasebe işleri ekip içinde yapılıyor olsaydı, bütün çay ekibindeki kadınlar, erkeklerden 8-9 kat fazla kazanıyor olurlardı. Tugayda yapılan hesaplamalara göre, kadınlarla erkekler aynı iş puanını kazanıyor olsalardı, yine gelirleri eşit olurdu. Bunun yerine bir grup olarak erkekler, asıl üreticilerin maaşlarıyla, üretilen malın pazardaki değeri arasındaki farka sahip oluyorlar. Bana bu sistemin Tachai modeli olduğunu söylediler: Biçim olarak, evet öyle, hesaplamanın tugayda yapılmasıyla farklı takımların gelirleri eşitleniyor; ama manevi olarak öyle değil. Ayrıca insan kendine şu soruyu soruyor: Eğer erkekler değerli bir ürün üretiyor olsalardı, bu sistemi devam ettirmek için bu kadar hevesli olurlar mıydı? Elbette önceki Holo Tugayı örneğimizdeki durum bu değildi.

Tabii ki bu durum, çayın pazar fiyatıyla kadın işçilerin yetersiz maaşları arasındaki farkı cebine atan toprak sahiplerinin var olduğu günlerdeki gibi hırsızlık değil. Maaşın hepsi eşle, çocuklarla ve yaşlılarla paylaşılan bir hane geliri olarak kabul ediliyor. Ancak, bu politik anlamda bir hırsızlıktır. Üretim için önemli olmalarına ve işgücünün yüzde 51'ini oluşturmalarına rağmen, kadınlar tugaydaki kadrolarda ve komün komitelerinde sadece yüzde 27 oranında, küçük ekiplerde ise lider ve uzman pozisyonlarında yüzde 40 oranında temsil ediliyorlar.

Gelgelelim, tam eşitliği kazanma yolunda yaşanan başarısızlıklar hiç ilerleme olmadığı anlamına da gelmez. Çinli kadınlar, Kurtuluş'tan önce korkunç zulümlere maruz kaldılar. Ekonomik bağımsızlıkları, eğitime ve siyasi konumlara erişimleri yoktu. Bugün ise işgücünün neredeyse yarısını oluşturuyorlar. Siyasete katılımları istenilenden az olsa da, şu anki durumları geleneksel toplumdaki güçsüz konumlarından çok daha ileride. Ne de olsa 1949'dan beri çok yol kat edildi. Son dönemdeki gelişmeler de cinsiyet eşitliği hedefinin daha kapsamlı gerçekleştirilmesine yarayabilir.

Bu gelişmelerden biri muhasebe işinin tugay düzeyinde yapılması ve bütün iş puanlarının bütün işler için (Tachai'de olduğu gibi) eşitlenmesidir. Bu gelişme sayesinde kadınların eşit gelir elde etme imkânı oluşuyor. Ayrıca, haneden sonra en önemli toplumsal birim olan tugayın bir parçası olmak, lider konumu için kadının eğitimi görmesi konusunda daha rasyonel kararlar verilmesine neden olabilir. Çok sayıda soy grubunun yaşadığı köylerde, genç bir kadın evlenirken aile takımını bırakmak zorunda kalabilir, ancak her zaman tugaydan ayrılmaz. Komünler ve komün veya tugay tarafından desteklenen çalışma grupları benzer şekilde kadınlar hakkındaki kararları soydan bağımsız olarak almaktadırlar.

Bir ikinci gelişme ise, eğitimli gençlerin kırsal bölgelere yerleştirilmesidir. Bazıları kalıcı olarak yerleştikleri için partnerlerini de beraberinde getirirler. Eğitimli genç kadınlar, geleneksel rolleri kabul etme konusunda isteksizler ve insanları kendi çocuklarının geleceğini yeniden düşünmeleri için kışkırtırlar. Eğer eğitimli erkekler, topluluk içinden biriyle evlenirse, eşleri bir yabancı olarak yeni bir yere gelmiş olan kadınlardan daha yüksek statüye sahip olur.

Üçüncü olarak, Kültür Devrimi sırasında yasaklanmış kadın dernekleri yeniden ortaya çıkıyor. 1972'den başlayarak, yeniden örgütlenip eğitim projelerine, aile planlamasına, kadını üretime

teşvik politikalarına ve kadınların özel ihtiyaçlarını giderme konularına hızlıca dâhil oldular. 1973 yazından itibaren, eyalet, bölge ve kent düzeyinde kadın kongreleri yapılmaya ve bu kongreler yaz sonuna doğru taşra düzeyinde toplanmaya başladı.[1] 5 veya 6 gün boyunca toplanan bu taşra kongreleri, eşit işe eşit ücret, kadınlar için işçi sağlığı koruması, ev işlerinin paylaşılması, aile planlaması, geç yaşta evliliğin teşvik edilmesi, kadrolardaki kadın sayılarının artması, kadınların siyasi konumlara gelmesi ve eğitilmesi, Parti ve Genç Komünist Birliği'ne daha çok kadının katılması, kırsala yerleşen eğitimli genç kadınlara özgü problemlere ilgi gösterilmesi ve erkek şovenist düşünce biçimini yansıtan eski fikir ve alışkanlıklarla mücadele edilmesi gibi konuları içeriyordu. Kongreler hakkında haber yapmış yayınlar ne yazık ki bu toplantılardan çıkan kararları detaylı şe-

---

[1] Çin basınının ve radyosunun bu kongrelerdeki konuşmalar ve alınan kararlarla ilgili detay vermemesi ihtimal dışı. Bizim çeşitli devlet destekli izleme servislerimiz bu konuyu pek önemli bulmadılar. Mesela *Daily Report* gazetesi bütün dikkatini her açılış oturumunda üst düzey erkek misafirler tarafından verilen konuşmaları tercüme etmeye adamıştır. Gazete bu konuşmaların birinden şu başlık altında bahseder: "XXX Kadın İşlerini Övdü ." Neyse ki konuşmacı gerçekte böyle bir şey söylemedi! *Jen-Min-Jih-Pao* ise Mart'ın ilk iki haftası boyunca kadınlar hakkında veya kadınlar tarafından yazılmış makalelere sayfalar ayırdıysa da, Amerika'da yayınlanan *Survey of the China Mainland Press* bunların boş sayfalar olduğunu düşünmüş olmalı. Her neyse, *Daily Report*'a göre Haziran ortasından Ağustos'un sonundaki 10. Parti Kongresi'nin başlangıcına kadar Kwangtung, Fukien, Kansu, Heilungkiang, Tibet, Kwangsi-Chuang Özerk Bölgesi, Chekiang, Szechuan, Yunnan, Shensi, Liaoning, Kiangsu, Kiangsi ve Sinkiang'ın çeşitli bölgelerinde kadın kongreleri düzenlendi. Bu kongrelerin hepsi Liu Shao-chi ve kadınlar hakkındaki geleneksel düşünceler arasında çeşitli bağlantılar kurdular. 10. Parti Kongresi'nden sonra, Şanghay, Pekin, Honan, Hunan, Kweichow, Hainan ve Mongolya'da toplantılar yapıldı. Geri kalan bölgelerdeki toplantılar hakkında rapor bulamadım. Bu daha sonra yapılan toplantılar tartışma programına Lin Piao'ya getiren eleştiriler ve 10. Parti Kongresi'nin belgelerini de eklediler.

kilde aktarmamışlar ama Hainan bölgesinde çıkan bir yayından şunu öğreniyoruz:

> "Bu yılın sonuna kadar her tugayda ve gelecek sene Haziran'a kadar her üretim biriminde kadın Parti üyeleri olmalıdır" (*Daily Report*, 18 Ekim 1973).

Kadın mücadelesinin Lin Piao ve Konfüçyüs'ü eleştirme kampanyasıyla birleşmesi de umut verici olmuştur. Kadın lider ve aktivistlerin ve kadın kolektiflerinin yazdıkları dışında bu iki konu arasında doğrudan bağ kuranlar hâlâ azdır ama kitle hareketi başladığından beri konuyla basın da ilgilenmiştir. En azından 1974 Ocak ayının başlarından beri, Lin Piao erkek şovenist düşünce tarzının bir sembolü ve temsilcisi olarak hedef gösterilmektedir. Kadınlara "düşüncelerinde geri olduklarını" söyleyerek çamur attığı için (*Kuang-ming-jih-pao*, 14 Ocak 1974) ve "kadından parlak bir geleceğe sahip olma hayali kurması beklenemez" (Fu Wen, 1974), "bir kadının geleceğini kocasının geleceği belirler" ve "kadın kendini kocasına adamalıdır" gibi sözler sarf ettiği için kınandı. Kadınları "irticacı feodal bir ahlaka" bağlamak için onları "sadakat, aileye saygı, namus ve dürüstlük" değerlerine dönmeyi teşvik etmekle de suçlandı (New China News Agency, 8 Mart 1974). Ayrıca kadınların "sadece yağ, tuz, soya sosu, sirke ve odun düşündüğünü" söylediği de iddia ediliyor (NCNA, 12 Mart 1974). Kadınlar hakkındaki bu yanlış düşüncelere karşı açılan savaş tabii ki geçmişe tapmaya ve kapitalizmin, hatta feodalizmin bazı yönlerini geri getirme isteğine karşı bir eleştiri. Kadın hareketi de daha geniş bir eleştirinin parçası olduğu için güçleniyor.

Yine umut verici bir şey de, her ne kadar Konfüçyüs karşıtı harekette sesini fazla duyuramamış olsa da klan bağlılıklarına karşı verilen mücadele. Konfüçyüs'ün geldiği K'ung soyundan olanların yaşadığı Chufu bölgesine ait Shantung'taki tugaylar hakkında birkaç makale yayınlandı (NCNA, 31 Ocak 1974;

ayrıca bkz. *Jen-Min-Jin-Pao*, 1 Mart 1974). Eski toplumda vuku bulmuş ve aynı soyaddan kişileri içeren mülkiyet ve sömürü sorunlarına, ayrıca Kurtuluş'tan sonra devam eden sınıf mücadelesine dikkat çeken bu makalelerin ana fikri "aynı klandan olanların değil, aynı sınıftan olanların değerli olduğu" ve tarihsel deneyimin Konfüçyüs'ün "jen" ve "li" ilkelerinin ikiyüzlülüğünü ortaya çıkarmış olduğudur.

Sınıf farkındalığının klana bağlılığıyla olan savaşı başka bir bağlamda da kendini gösterir: kadınların siyasi becerikliliğini yücelten bir bağlam. Bir makale, komündeki kadın derneğinin başkanını övüyor çünkü kadının üretim tugayında bir mülkiyet sahibi,

> aktivistlerden birini yoldan çıkarmak için klan ilişkilerini kullanmaya kalktığı zaman, kadın ona karşı mücadele etmek için *kadınları kitle hâlinde* ayağa kaldırdı. Eskiden bu mülkiyet sahibi için hizmetçi olarak çalışmış yaşlı bir kadını adam hakkında şikayette bulunmak ve suçlarını ortaya dökmek için harekete geçirdi. Bu tutum kadınların sınıf mücadelesi bilincinin artmasına neden oldu. (NCNA, 7 Mart 1974, vurgu bana ait)

Erkek dayanışmasının dışında kalan ve klan ayrıcalıklarını korumaktan hiçbir çıkar elde etmeyecek kadınlardan daha uygun kimse var mı böyle bir iş için?

Konfüçyüs karşıtı kampanyanın içerisinde aynı zamanda kadınları tarımda veya balıkçılıkta kirletici varlıklar olarak tanımlayan geleneksel dinî temellerin tartışması da yapılmaktadır (NCNA, 27 Şubat, 10 Mart, 11 Mart 1974). Konfüçyüsçü klasiklerde tartışılmamışsa bile, eski tabular, Konfüçyüs düşüncesine bağlı olan "erkek üstünlüğü" doktrininin bir parçası olarak eleştiriliyor.

Yine de Konfüçyüs karşıtı kampanyada hâlâ kadınların kadın olarak ezilmesini sınıf mücadelesi sorunundan ayırmaktan çekinenler var. Hepsinde olmasa da makalelerin çoğunda

Konfüçyüs fikirlerinin genel olarak kadınları değil de, "çalışan kadınları" ezdiği yazıyor.

> Kurtuluş'a kadar olan yaklaşık iki bin yıllık süreçte, çalışan kadınlar irticacı siyasi otorite, klan otoritesi, dinî otorite ve kocasının otoritesi tarafından eziliyordu ve toplumun en alt tabakalarına itilerek mağdur ediliyordu. (...) Çin'de sosyalist sistemin kurulmasıyla çalışan kadınların ezilmesine ve sömürülmesine sebep olan sınıf unsuru ortadan kalktı ve kadınlar siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan özgürleşti. (*Jen-Min-Jih-Pao*, 8 Mart 1974; ayrıca bkz. NCNA, 22 Şubat 1974).

En çok acıyı çalışan kadınların çektiği inkâr edilemez: kadın olarak ezilmelerinin yanında köylü ve işçi olarak da eziliyorlar, ayrıca gençliklerinde gerontokrasinin baskısını da deneyimliyorlardı. Ancak toplumsal cinsiyete yüklenen anlamlardan dolayı bütün kadınların aynı zulmü paylaştığını söylemek de mümkün. Klan otoritesi, dinî otorite ve kocanın otoritesi birkaç istisna dışında bütün kadınların hayatlarını etkiledi. İki bin yıllık bir tarihte bu şekilde ezilmeyenler eşi ölmüş, az sayıdaki imparatoriçeler olmuştur.

Kadınların statüsünü yükseltme adına olumlu sonuçlar doğuran başka gelişmeler de var. Doğum kontrol yöntemleri teşvik ediliyor ve çiftler tarafından gitgide daha çok kullanılıyor, böylece kadınlara kendi bedenleri üzerinde daha fazla kontrol sahibi olma imkânı veriliyor ve kadının tek veya esas rolü olarak gözüken anneliğe alternatifler sunuluyor. Çocuk bakımından sorumlu tesislerin sayısı da gittikçe artıyor. Son olarak, daha fazla kadın aktivist eğitme ve kadrolara katılmalarını teşvik etme endişesi mevcut. *Hung-ch'i*'nin Aralık 1973 sayısı kadınları aktivist olarak yetiştirme ve Parti'ye çekme ihtiyacı üzerine bir makale içermektedir. Aynı ay, *Jen-Min-Jih-Pao*'da da Linhsi bölgesinde bulunan Hopei'deki yeni kadrolar üzerine bir makale, 9. Parti Kongresi'nden beri komüne ve bölge temsilciliklerine katılan aktivistlerin yarısının kadın olduğunu ve

üretim tugayında ve ekip seviyesinde çalışanların yüzde 37'sinin kadın olduğunu yazıyor (Jen-Min-Jih-Pao, 12 Aralık 1973). Benzer şekilde, Hsinfang bölgesinde bulunan Kwangtung'taki kampanyanın diğerlerinden farklı bir durum olmadığını varsayabiliriz: burada, geçtiğimiz iki sene boyunca 209 kadın özel eğitimden geçerek komün ve bölge temsilciliklerindeki konumlar için yetiştirilirken, 3.720 kadın da komün tarafından düzenlenen, onları daha alt düzeydeki pozisyonlara hazırlayacak derslere katılmıştır (*Jen-Min-Jih-Pao*, 9 Ekim 1973). Bu bölgeye yerleştirilen eğitimli gençlerden bazıları da bu eğitimlerde, özellikle de kadınların ideolojik çalışmalara katılabilecek düzeye gelmelerini sağlayacak okuma yazma sınıflarında çalışmışlardır.

Yereldeki politikalar devlet politikasına uymadığı durumlarda da medya itirazını dile getiriyor. Yakın zamanda *Kuang-Ming Daily*'de Kwangsi-Chuang Özerk Bölgesi'ndeki okul sistemini eleştiren bir yazı yayınlandı (*Kuang-Ming Daily*, 21 Eylül 1973). Yazar, kendi komününde öğretmenlerin sadece yüzde 12'sinin kadın olduğundan ve hiçbirinin sorumluluk gerektiren konumlara gelmesine izin verilmediğinden şikâyetçiydi. Öğretmenlerin yüzde 20 ila 30'unun kadın olduğu ülke çapında sadece bir kadın, tugayındaki ilkokulunda faaliyet gösteren Devrimci Lider Grup'un başkan yardımcısı görevine getirilmişti. Gazetedeki yazı kadınların daha çok temsil edilmesi gerektiğini belirterek sorumlu kişileri konuyla ilgilenmeye çağırıyordu.

Kurtuluş'tan beri son 25 yıldaki genel duruma bakıldığında, iyimser olmak için hâlâ gerekçelerimiz olduğunu görüyoruz. Değişikler bazılarının umduğu kadar geniş kapsamlı olmasa da, hatırı sayılır ölçüde bir değişim söz konusu, son gelişmeler de ümit verici. Konfüçyüs karşıtı hareket çok karmaşık, birkaç konuyla birden ilgileniyor. İlkbahar ve Sonbahar Dönemi, köle toplumu ve feodalizmin gelişmesi, ve Konfüçyüsçü kelimelerin anlamı hakkında âlimlerin giriştiği polemikler resmin sadece bir

kısmı. Antropoloğun gördüğüyse, kırsalda ve şehirlerdeki mahallelerde vuku bulan toplantılar ve tartışmaların bilim insanlarının tartışmalarından çok daha önemli olduğu yönünde. Geçmiş sebepsiz yere değil, çağdaş yaşamla ilişkili olduğu, yani şu anki durumda olumsuz etkileri olmuş olduğu için tartışılıyor. Bu tartışmayı kendi hayat ve deneyimlerine uygulayan insanların bilincinin artması ve yeni değişiklerin ortaya çıkması muhtemel. Ancak bu değişikliklerden bazılarının yapısal değişiklikler olması gerekiyor. Sınıf mücadelesi kavramına yıllarca maruz kalmış olmak bile, nasıl akrabalık gruplarının neden olduğu ayrışmayı hemencecik engelleyemeyip kooperatiflerin artmasını sağlayamadıysa, bilinçlenme de kendi başına kadınların tam eşitliğe erişmelerini sağlamayacak. Reaksiyoner olmaya devam eden komünler de var. Benim Kanton yakınlarında ziyaret ettiğim bir komünde neredeyse her ekip aynı soyada sahip kişilerden oluşuyordu. Bu grupların ikamet alanları da birbirinden ayrıydı, kendi kaynaklarını kullanıyor, kendi varlıklarını tugay projelerine aktarmaktan çekiniyorlardı. Devrim henüz tamamlanmadı. Ancak doğru yolda ilerlemeye devam edeceğini, ayrıcalığın ve miras edinilen gücün son kalıntılarını feshedeceğini, kökenleri kabile topluma kadar uzanan, modası geçmiş toplumsal yapılar ve fikirleri yok edeceğini umabiliriz.

KAYNAKÇA

Aberle, David F. 1961. "Matrilineal Descent in Cross-Cultural Perspective." *Matrilineal* Kinship, haz. David M. Schneider ve Kathleen Gough. Berkeley: University of California Press.

Adams, Richard N. 1967. *The Second Sowing: Power and Secondary Developmen in Latin America.* San Francisco: Chandler.

Ahora. 1971. "Agraria reforma," s. 1-2.

Althusser, Louis. 1969. "Freud and Lacan." *New Left Review* 55: 48-65.

---, ve Balibar, Etienne. 1970. *Reading Capital.* London: New Left Books.

Anderson, Tom; Gorelick, Arlene; ve Rubin, Gayle. 1970. "Workers Paid Off in Thing Called Love." Yayınlanmamış Taslak.

Aries, P. 1962. *Centuries of Childhood.* London: Jonathan Cape.

Bachofen, Jacob J. 1967. *Myth, Religion, and Mother Right.* Çev. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press.

Bailey, F. G., haz. 1971. *Gifts and Poison: The Politics of Reputation.* Oxford: Blackwell.

Bamberger, Joan. 1974. "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society." *Women, Culture, and Society,* haz. Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Bandura, A., Ross, D., and Ross, S. A. 1961. "The Transmission of Aggression Through Imitation of Aggressive Models." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 63: 575-82.

Barry, H. H., Bacon, M. K., and Child, I. L. 1957. "A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 55: 327-32.

Bartram, John. 1895. *Observations on the Inhabitants, Climate, Soil, Rivers, Productions, Animals, and Other Matters Worthy of Notice.* Tekrar basım: Geneva, N.Y.: W. F. Humphrey.

Bates, Daisy. 1938. *The Passing of the Aborigines.* London: John Murray.

Beauchamp, William M. 1900. "Iroquois Women." *Journal of American Folklore* 13 (Nisan-Haziran): 81-91.

Benston, Margaret. 1969. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review* 21, no. 4: 13-27.

Berger, Peter, ve Luckmann, T. 1967. *The Social Construction of Reality.* Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.

Berndt, Ronald. 1962. *Excess and Restraint.* Chicago: University of Chicago Press.

Biesele, Megan. 1972. "A !Kung Bushman Folk Tale." *Botswana Notes and Records* c. 4. Gaborone: Botswana Society.

—. Basım aşamasında. "Religion and Folklore." *The Bushmen,* haz. P. V. Tobias. Cape Town: Human and Rousseau.

—. Basım aşamasında. "Some Aspects of !Kung Folklore." In *Kalahari Hunter-Gatherers,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Blake, Judith. 1961. *Family Structure in Jamaica.* New York: Free Press.

Bloch, M. 1961. *Feudal Society.* Chicago: University of Chicago Press.

Blok Anton. 1974. "A Comment on Physical Strength and Social Power." Yayınlanmamış Taslak.

Borun, M, ve diğ. (The Philadelphia Collective). 1971. *Women's Liberation: An Anthropological View.* Pittsburgh: Know, Inc.

Boserup, Ester. 1970. *Woman's Role in Economic Development.* New York: St. Martin's.

Briffault, Robert. 1927. *The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins.* New York: MacMillan.

Brown Judith K. 1970a. "Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois." *Ethnohistory* 17, no. 3-4: 131-67.

—. 1970b. "A Note on the Division of Labor by Sex." *American Anthropologist* 72: 1073-78.

Brown, Susan E. 1972. "Coping with Poverty in the Dominican Republic." Doktora Tezi, University of Michigan.

Buettner-Janusch, J. 1966. *Folia Primatologica* 4; aktaran Thelma Rowell, *Social Behavior of Monkeys.* Baltimore: Penguin Books, 1972.

Bulmer, Ralph. 1969. "Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System Among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea." *Oceania* 31, no. 1: 1-13.

Carpenter, C. R. 1948. "Life in the Trees: The Behavior and Social Relations of Man's Closest Kin." *A Reader in General Anthropology,* haz. C. Coon. New York: Henry Holt.

Carr, Lucien. 1887. "On the Social and Political Position of Woman Among the Huron-Iroquois Tribes." *Annual Report of the Trustees of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 3:207-32.

Chasseguet-Smirgel, J. 1970. *Female Sexuality.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Christian, William. 1972. *Person and God in a Spanish Valley.* New York: Seminar Press.

Clark, Alice. 19G8. *Working Life of Women in the Seventeenth Century.* London: Frank Cass & Co.

Clark, Edith. 1966. *Land Tenure and the Family in Four Selected Communities in Jamaica.* London: George Allen and Unwin.

Cohen, Yehudi. 1969. "Ends and Means in Political Control: State Organization and the Punishment of Adultery, Incest, and the Violation of Celibacy." *American Anthropologist* 71: 4.

Coult, Allan D. 1965. *Cross Tabulations of Murdock's World Ethnographic Sample.* University of Missouri.

Crook, Isabel ve David. 1959. *Revolution in a Chinese Village: Ten-Mile Inn.* New York: Humanities.

—. 1966. *The First Years of Yangyi Commune.* New York: Humanities.

Current Anthropology. 1968. Social Responsibilities Symposium. Aralık 1968 sayısının yeniden basımı.

Dalla Costa, Mariarosa, ve James, Selma. 1972. *The Power of Women and the Subversion of the Community.* Bristol: Falling Wall Press.

D'Andrade, Roy G. 1966. "Sex Differences and Cultural Institutions." *The Development of Sex Differences,* haz. Eleanor Maccoby. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadistica). 1954. *Censo de Poblacion de 1951.* Bogota.

—. 1964. *Censo Agropecuario de 1960.* Bogota.

Davis, Elizabeth Gould. 1971. *The First Sex.* New York: G. P. Putnam.

Davis, ,J. 1969. "Town and Country." *Anthropological Quarterly* 42, no. 3.

de Beauvoir, Simone. 1953. *The Second Sex.* New York: Alfred Knopf.

Deloria, Vine Jr. 1969. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto.* New York: Macmillan.

Denich, Bette S. 1974. "Sex and Power in the Balkans." *Women, Culture, and Society,* haz. Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 1972. "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences." *The Structuralist Controversy,* haz. R. Macksey ve E. Donato. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Deutsch, Helene. 1948a. "The Significance of Masochism in the Mental Life of Women." *The Psychoanalytic Reader,* haz. R. Fleiss. New York: International Universities Press.

—. 1948b. "On Female Homosexuality." *The Psychoanalytic Reader,* haz. R. Fleiss. New York: International Universities Press.

Devereaux, George. 1937. "Institutionalized Homosexuality Among Mohave Indians." *Human Biology* 9: 498-529.

DeVore, I., ve Washburn, SL. 1961. "Social Behavior of Baboons and Early Man." *Social Life of Early Man*, haz. S. L. Washburn. Chicago: Aldine.

Diamond, Stanley. 1971. "The Rule of Law Versus the Order of Custom." *The Rule of Law*, haz. Robert Wolff. New York: Simon & Schuster.

—. 1974. *In Search of the Primitive*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

Diner, Helen. 1965. *Mothers and Amazons*. New York: Julian Press.

Dolhinow, Phyllis Jay, haz. 1971. *Primate Patterns: Studies in Adaptation and Variability*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Douglas, Mary. 1963. *The Lele of Kasai*. London: Oxford University Press.

—. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger.

Draper, Patricia. 1972. "!Kung Bushmen Childhood." Doktora tezi, Harvard University.

—. 1973. "Crowding Among Hunter-Gatherers: The !Kung." *Science* 182: 301-303.

—.Basım aşamasında. "Social and Economic Constraints on Child Life Among the !Kung." *Kalahari Hunter-Gatherers*, haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

—. Hazırlık aşamasında. "!Kung Subsistence Work at /Du/da: Variation in Adult Work Effort Among the !Kung."

Elkin, A. P. 1939. Introduction to Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*. London: Routledge ve Kegan Paul.

Ember, Carol. 1972. "Residential Variation Among Hunter-Gatherers." Amerikan Antropoloji Derneği'nin 71. toplantısında sunulan makale. Toronto, Aralık 1972.

Engels, Frederick. 1891. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. 4. basım. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

—. 1972. *The Origin of the Family, Private Property,and the State*. Haz. Eleanor Leacock. New York: International Publishers.

Evans-Pritchard, E. E. 1951. *Kinship and Marriage Among the Nuer*. London: Oxford University Press.

—. 1970 "Sexual Inversion Among the Azande." *American Anthropologist* 72: 1428-34.

Faithorn, Elizabeth. Basım aşamasında. "Women as Persons: Aspects of Female Life and Male-Female Relations Among the Káfe." *Sex Roles in the New Guinea Highland*. Haz. Paula Brown Glick ve Philip Newman. *Anthroplogical Studies* Özel Sayısı.

Fee, Elizabeth. 1973. "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology." *Feminist Studies* (Kış/İlkbahar): 23-29.

Fenton, William N. 1957a. "Long-term Trends of Change Among the

Iroquois." *Proceedings of the 1957 Annual Spring Meetings of the American Ethnological Society.* Seattle.

—. 1957b. "Seneca Indians by Asher Wright (1859)." *Ethno-history* 4 (Yaz): 302-21.

—. 1969. "J.-F. Lafitau (1681-1746), Precursor of Scientific Anthropology." *Southwestern Journal of Anthropology* 25 (Yaz): 173-87.

Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution.* New York: Bantam.

Ford, Clellan, ve Beach, Frank. 1972. *Patterns of Sexual Behavior.* New York: Harper.

Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things.* New York: Pantheon.

Fox, Robin. 1967. *Kinship and Marriage.* London: Pelican Books.

Frazier, E. Franklin. 1939. *The Negro Family in the United States.* Chicago: University of Chicago Press.

Freud, Sigmund. 1932. "Concerning the Sexuality of Women." *Psycho-analytic Quarterly* 1: 191-209.

—. 1943. *A General Introduction to Psychoanalysis.* Garden City, N.Y.: Garden City Publishing Company.

---. 1961a. "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes." *The Complete Works of Sigmund Freud,* c. 19, haz. J. Strachey. London: Hogarth.

—. 1961b. "Female Sexuality.". *The Complete Works of Sigmund Freud,* c. 21, haz. J. Strachey. London: Hogarth.

—. 1965. "Femininity." *New Introductory Lectures in Psychoanalysis,* haz. J. Strachey. New York: W. W. Norton.

Friedan, Betty. 1963. *The Feminine Mystique.* New York: W. W. Norton.

Friedl, Ernestine. 1967. "The Position of Women: Appearance and Reality." *Anthropological Quarterly* 40, no. 3: 97-108.

Fu Wen. 1974. "Doctrine of Confucius and Mencius—The Shackle That Keeps Women in Bondage." *Peking Review* 17, no. 10 (18 Mart):16-1 .

Gale, Fay, haz. 1970. *Woman's Role in Aboriginal Society.* Australian Aboriginal Studies No. 36. Canberra: Australian National Institute of Aboriginal Studies.

Gardiner, Jean. 1974. "Political Economy of Female Labor in Capitalist Society." Yayınlanmamış taslak.

Garfinkel, Harold. 1960. "The Rational Properties of Scientific and Common Sense Activities." *Behavioral Science* 5, no. 1: 72-83.

Gason, S. 1879. "The Dieri." *The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines,* haz. G. Taplin. Adelaide: E. Spiller.

Gerstein, Ira. 1973. "Domestic Work and Capitalism." *Radical America* 7, no. 4 ve 5: 101-28.

Glasse, R. M. 1971. "The Mask of Venery." American Anthropological

Association'ın 70. toplantısında sunulan makale. New York City, Aralık 1971.

Gluckman, Max. 1963. "Gossip and Scandal." *Current Anthropology* 4, no. 3: 307-16.

Goldenweiser, Alexander A. 1912. "On Iroquois Work, 1912." *Summary Report of the Geological Survey of Canada,* Anthropology Division, sessional paper 26, s. 464-75. Ottawa: Government Printing Bureau.

---. 1914. "On Iroquois Work, 1913-1914." *Summary Report of the Geological Survey of Canada,* Anthropology Division, s. 365-73. Ottawa: Government Printing Bureau. .

Gonzalez, Nancie L. 1969. *Black Carib Household Structure.* Seattle: University of Washington Press.

Goodale, Jane C. 1971. *Tiwi Wives.* Seattle: University of Washington Press.

—, ve Chowning, Ann. 1971. "The Contaminating Woman." Amerikan Antropoloji Derneği'nin 70. toplantısında sunulan makale.

Goodall, Jane Van Lawick. 1965. "Chimpanzees of the Gombe Stream Reserve." *Primate Behavior,* haz. I. DeVore. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Goody, Jack, ve Tambiah, S. J. 1973. *Bridewealth and Dowry.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

Gough, Ian. 1972. "Marx and Productive Labour." *New Left Review* 76: 47-72.

Gough, Kathleen. 1959. "The Nayars and the Definition of Marriage." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 23-24.

—. 1961. "The Modern Disintegration of Matrilineal Descent Groups." *Matrilineal Kinship,* haz. David M. Schneider ve Kathleen Gough. Berkeley: University of California Press.

---. 1971. "The Origin of the Family." *Journal of Marriage and the Family* 33 (Kasım): 760-71.

—. 1972. "An Anthropologist Looks at Engels." *Woman in a Man-Made World,* haz. Nona Glazer-Malbin ve Helen Youngelson Waehrer. Chicago: Rand McNally.

Gribble, E. R. 1940. *Forty Years with the Aborigines.* Sydney: Angus & Robertson.

Guzman, G., ve diğ. 1963. *La Violencia en Colombia.* Ediciones Tercer Mundo.

Hackett, Amy, ve Pomeroy, Sarah. 1973. "Making History: The First Sex" *Feminist Studies* 1, no. 2: 97-108.

Hamburg, David A., ve Lunde, Donald T. 1966. "Sex Hormones in the Development of Sex Differences in Behavior." *The Development of Sex Differences,* haz. Eleanor. E. Maccoby. Stanford Calif.: Stanford University Press.

Hamilton, Annette. 1970. "The Role of Women in Aboriginal Marriage Arrangements." *Woman's Role in Aboriginal Society.* Australian

Aboriginal Studies no. 36. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Hamilton, John P. 1827. *Travels Through the Interior Provinces of Colombia.* London.

Hannerz, Ulf. 1969. *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community.* New York: Columbia University Press.

Harpending, Henry. 1972. "!Kung Hunter-Gatherer Population Structure." Doktora tezi, Harvard University.

—. Basım aşamasında. "Genetic and Demographic Variation in !Kung Populations." *Kalahari Hunter-Gatherers,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Harrison Jane Ellen. 1962. *Epilegomena to the Study of Greek Religion and Themes.* New York: University Books.

Hart, C. W. M., ve Pilling, Arnold R. 1960. *The Tiwi of North Australia.* New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Hefner, Robert. 1974. "The *Tel Quel* Ideology: Material Practice Upon Material Practice." *Substance* 8: 127-38.

Henriques, Fernando. 1954. *Family and Colour in Jamaica.* London:Eyre and Spottiswoode.

Herskovitz, Melville. 1937. "A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey." *Africa* 10, no. 3: 335-41.

Hertz, Robert. 1960. *Death and the Right Hand.* Glencoe: Free Press.

Hewitt, John N. B. 1933. "Status of Woman in Iroquois Policy Before 1784." *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for 1932, s.* 475-88. Washington: U.S. Govenunent Printing Office.

Hiatt, Betty. 1970. "Woman the Gatherer." *Woman's Role in Aboriginal Society.* Australian Aboriginal Studies No. 36. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Hill C. 1958. *Puritanism and Revolution.* London: Seeker & Warberg.

Hockett, Charles F., ve Ascher, Robert. 1968. "The Human Revolution." *Man in Adaptation: The Biosocial Background,* haz. Yehudi A. Cohen. Chicago: Aldine Press.

Horney, Karen. 1973. "The Denial of the Vagina." Karen Horney, *Feminine Psychology.* Haz. Harold Kelman. New York: W. W. Norton.

Howell, Nancy. Basım aşamasında. "The Population of the Dobe Area !Kung." *Kalahari Hunter-Gatherers,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

—. Basım aşamasında. "The Feasibility of Demographic Studies of Anthropological Populations." *Method and Theory in Anthropological Genetics,* haz. Michael Crawford ve Peter Workman. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hsu Kwang. 1974. "Women's Liberation Is a Component Part of the

Proletarian Revolution." *Peking Review* 7, no. 10 (18 Mart): 12-15.

Hudson, Susan. 1971. "Social Ranking in a French Alpine Village." *Gifts and Poison*, haz. F. G. Bailey. Oxford: Basil Blackwell.

Hultkrantz Ake. 1961. "Bachofen and the Mother Goddess: An Appraisal After One Hundred Years." *Ethnos* 26: 75-85.

Hung-ch'i. Mart 1973. Investigating Team of the Country Revolutionary Committee, Ch'i-tung County, Kiangsu, "Bring into Fuller Play the Role of Women as a Labor Force"; çev. *Survey of China Mainland Magazines 1973-1974*, s. 51-54.

—. Mart 1974. Party Branch, Nan Wang Village Production Brigade, Anping County , Hopei, "Lienxi Luxian Doujeng: Shiji Pi Lin Pi Kung," s. 45-57.

Hymes, Dell, haz. 1972. *Reinventing Anthropology*. New York: Random House.

Ingliss, Gordon. 1970. "Northwest American Matriliny: The Problem of Origins." *Ethnology* 9 (Nisan): 149-59.

Jakobson, Roman, and Halle, Morris. 1971. *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton.

Jen-Min-Jih-Pao. 9 Ekim 1973. "CCP Committee of Hsinfeng County, Kwangtung, Actively Help Women Cadres Improve Their Leadership." Çev. *Daily Report* 1, no. 214 (6 Kasım 1973).

—. 12 Aralık 1973. Reporting Unit, Linhsi Hsien Revolutionary Committee, "Training of New Cadres." Çev. *SCMP*, 9 Ocak 1974.

—. 8 Mart 1974. Editorial for International Women's Day. NCNA English release, Peking.

Jenness, Diamond. 1932. *The Indians of Canada*. Bulletin no. 65 of the National Museum of Canada, Ottawa.

Jones, Ernest. 1933. "The Phallic Phase." *International Journal of Psychoanalysis* 14: 1-33.

Kaberry, Phyllis M. 1939. *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*. London: Routledge and Kegan Paul.

Kagen, Jerome, ve Moss, H. A. 1962. *From Birth to Maturity*. New York : John Wiley and Sons.

Kaplan, David, ve Manners, Robert A. 1972. *Culture Theory*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Katz, Richard. Basım aşamasında. "Education and Transcendence: Trance-Curing with the Zhun/wasi." *Kalahari Hunter-Gatherers*, haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kelly, Raymond. 1974. "Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration of the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief." Amerikan Antropoloji Derneği'nin 73. toplantısında sunulan makale.. Mexico City.

Kephart, Jane. 1970. "Primitive Woman as Nigger, or, The Origin of the Human Family as Viewed Through the Role of Women." Yüksek Lisans tezi, University of Maryland.

Konner, M.J. 1972. "Aspects of Developmental Ethnology of a Foraging People." *Ethnological Studies of Child Behavior*, haz. N. Burton Jones. Cambridge, England: Cambridge University Press.

—. Basım aşamasında. "Maternal Care, Infant Behavior and Development Among the !Kung Bushmen." *Kalahari Hunter-Gatherers*, haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Kuang-Ming Daily. 21 Eylül 1973. Çev. *Daily Report* 1,no. 203 (19 Ekim 1973).

Kuang-ming-jih-pao. 14 Ocak 1974. "Women Can Prop Up Half of Heaven." Çev. *SCMP*, 4-8 Şubat 1974.

Kummer, Hans. 1968. *Social Organization of Hamadryas Baboons*. Chicago: University of Chicago Press.

Lacan, Jacques. 1968. "The Function of Language in Psychoanalysis." Anthony Wilden, *The Language of Self*.

—. 1970. "The Insistence of the Letter in the Unconscious." *Structuralism*, haz. J. Ehrmann. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.

---. Tarihsiz. "The Signification of the Phallus" Çev. Larry Shields ve Rayna Reiter. Yayınlanmamış taslak.

Lafitau, Joseph F. 1724. *Moeurs des sauvages ameriquains, comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris: Saugrain l'ainé.

Lampl de Groot, Jeanne. 1933. "Problems of Femininity." *Psychoanalytic Quarterly* 2: 489-518.

—. 1948. "The Evolution of the Oedipus Complex in Women." *The Psychoanalytic Reader*, haz. R. Fleiss. New York: Inter national Universities Press.

Landes, Ruth. 1938. *The Ojibwa Woman: Male and Female Life Cycles Among the Ojibwa Indians of Western Ontario*. Tekrar basım: New York: W. W. Norton, 1971.

Landy, David. 1959. *Tropical Childhood*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.

Langness, L. L. 1967. "Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena Bena Example." *Oceania* 37, no. 3: 161-77.

Larguia, Isabel, ve Dumoulin, John. 1972. "Towards a Science of Women's Liberation." *NACLA Newsletter* 6, no. 10: 3-20.

Lasch, Christopher. 1974. "Freud and Women." *New York Review of Books* 21, no. 15: 12-17.

Lattimore, Owen. 1957. *Inner Asian Frontiers of China*. New York: Capitol Publishers.

Leach, Edmund. 1971. *Rethinking Anthropology*. New York: Humanities Press.

Leacock, Eleanor. 1972. Introduction to Frederick Engels, *The Origins of the*

Family, Private Property, and the State, haz. Eleanor Leacock. New York: International Publishers.

Leavitt, Ruby R. 1972. "Women in Other Cultures." *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, haz. Vivian Gornick ve Barbara Moran. New York: New American Library.

Lee, R. B. 1965. "Subsistence Ecology of !Kung Bushmen." Doktora tezi, University of California Berkeley.

—. 1968a. "The Sociology of !Kung Bushmen Trance Performances." *Trance and Possession States*, haz. Raymond H. Prince. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society.

—. 1968b. "What Do Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources." *Man the Hunter*, haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Chicago: Aldine.

—. 1969. "Eating Christmas in the Kalahari." *Natural History* 78.

—. 1972. "Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the !Kung Bushmen." *Population Growth: Anthropological Implications*, haz. Brian Spooner. Cambridge, Mass.: MIT Press.

--- Basım aşamasında. "Male-Female Residence Arrangements and Political Power in Human Hunter-Gatherers." 4. Uluslararası Primatoloji "Male- Female Behavior Patterns in Primate Societies" atölyesinde sunulan makale, *Archives of Sexual Behavior* dergisinin özel sayısında yayınlanacak, haz. Jane B. Lancaster.

Lee, Richard, ve DeVore, Irven. 1968. "Problems in the Study of Hunters and Gatherers." *Man the Hunter*, haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Chicago: Aldine.

Lee, R. B. ve DeVore, Irven, haz. 1968. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

LeVine, Robert A., ve LeVine, Barbara. 1963. "Nyansongo: A Gusii Community." *Six Cultures*, haz. Beatrice Whiting. New York: John Wiley.

Lévi-Strauss, Claude. 1965. "The Future of Kinship Studies." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, s. 13-22

—. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

— .1970. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

—. 1971. "The Family." *Man, Culture, and Society*, haz. H. Shapiro. London: Oxford University Press.

Lewin, Ellen, ve diğ. 1971. "Power Strategies and Sex Roles." Amerikan Antropoloji Derneği'nin 70. toplantısında sunulan makale.

Lewis, A. 1965. *The Development of Southern French and Catalan Society*. Austin: University of Texas Press.

Lewis, Diane. 1973. "Anthropology and Colonialism." *Current Anthropology* 14: 581-602.

Lewis, John. 1963. *Leadership in Communist China*. Ithaca: Cornell University

Press.
Lewis, Oscar. 1966. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty: San Juan and New York.* New York: Ranpom House.
Li Kai ve Ching Shen. 1957. "The Road for Five Hundred Million Peasants." *Socialist Upsurge in China's Countryside,* haz. Mao Tse-tung. Peking: Foreign Languages Press.
Lindenbaum, Shirley. 1972. "Sorcerers, Ghosts, and Pollutin Women: An Analysis of Religious Belief and Population Control." *Ethnology* 11, no. 3: 241-53.
---. 1973. "A Wife Is the Hand of Man." Amerikan Antropoloji Derneği'nin 72. toplantısında sunulan makale.
Livingstone, Frank. 1969. "Genetics, Ecology, and the Origins of Incest and Exogamy." *Current Anthropology* 10, no. 1: 45-49.
Loskiel, George H. 1794. *History of the Mission of the United Brethren Among the Indians in North America.* Çev. Christian LaTrobe. London: The Brethren's Society for the Furtherance of the Gospel.
Lowie, Robert H. 1961. *Primitive Society.* New York: Harper.
Lu Yuan. 1973. "Hail to Them for Shouldering Half of the Worldly Responsibilities." *Kuang-ming Daily,* 8 Temmuz, 1973. Çev. *Daily Report* 1, no. 180 (3 Ağustos 1973).
Maccoby, Eleanor E. ve Jacklin, Carol N. 1974. *The Psychology of Sex Differences.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Mafeje, Archie. 1971. "The Ideology of Tribalism." *Journal of Modern African Studies* 9: 253-61.
Malinowski, Bronislaw. 1913. *The Family Among the Australian Aborigines.* London: University of London Press.
---. 1929. *The Sexual Life of Savages.* London: Routledge and Kegan Paul.
---. 1970. "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders." *Cultures of the Pacific,* haz. T. Harding and B. Wallace. New York: Free Press.
Maples, William R. 1971. "Farming Baboons." Amerikan Fiziksel Antropoloji Derneği'nin 1971 yılı toplantısında sunulan makale., Boston, Mass.
Marmor, Judd. 1965. *Sexual Inversion.* London: Basic Books.
Marshall, John. 1958. "Hunting Among the Kalahari Bushmen." *Natural History* 67: 291-309; 376-95.
—. Tarihsiz. "The Hunters," "An Argument About Marriage," "Nlum Tchi," "N!owa T'ama: The Melon Tossing." Film Study Center, Peabody Museum, Harvard University.
Marshall, Lorna. 1957. "The Kin Terminology System of the !Kung Bushman." *Africa* 27: 1-25.
—. 1957. "N!ow." *Africa* 27: 232-40.
—. 1959. "Marriage Among !Kung Bushmen." *Africa* 29: 335-65.
—. 1960. "!Kung Bushman Bands." *Africa* 30: 323-55.

—. 1961. "Sharing, Talking and Giving." *Africa* 31: 231-52.
—. 1962. "!Kung Bushman Religious Beliefs." *Africa* 32: 221-52.
—. 1965. "The !Kung Bushmen of the Kalahari Desert." *Peoples of Africa*, haz. James L. Gibbs. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
Marx, Karl. 1969. *Theories of Surplus Value*, Part I. Moscow: Progress Publishers.
—. 1971a. *Pre-Capitalist Economic Formations*. New York: International Publishers.
—. 1971b. *Wage-Labor and Capital*.New York: International Publishers.
—. 1972. *Capital*, c. 1. New York: International Publishers.
Mauss, Marcel. 1967. *The Gift*. New York: W. W. Norton.
McMurtrie, Douglas. 1914. "A Legend of Lesbian Love Among North American Indians." *Urologic and Cutaneous Review* (Nisan): 192-93.
Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow.
---. 1950. *Male and Female: A Study of the Sexe in a Changing World*. New York:Morrow.
Meggitt, M. J. 1964. "Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea." *American Anthropologist* 66, no. 4, 2.bölüm: 204-24
Mehlman, Jeffrey. 1972. *French Freud : Structural Studies in Psychoanalysis*. New Haven: Yale French Studies # 48
Milliken, Charles. 1924. "A Biographical Sketch of Mary Jemison, the White Woman of the Genesee. *Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association* (Lewis H. Morgan Chapter, Rochester, New York) IV, no. 3: 81-101.
Milton, Nancy. 1973. "A Response to 'Women and Revolution.'" *Women in China*, haz. Marilyn Young. Michigan Papers in Chinese Studies No. 15. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies.
Minturn, L., ve Hitchcock, John T. 1963. "The Rajputs of Khalapur, India." *Six Cultures*, haz. Beatrice Whiting. New York: John Wiley.
Mitchell, Juliet. 1971. *Women's Estate*. New York: Vintage.
—. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Pantheon.
Money, John ve Ehrhardt, Anke A. 1972. *Man and Woman, Boy and Girl*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Montagu, M. F. Ashley. 1937. *Coming into Being Among the Australian Aborigines*. London: Routledge.
Moore, B. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press.
Morgan, Lewis H. 1954. *The League of the Ho-De'No-Sau-Nee, Iroquois*. Human Relations Area Files.
—. 1962. *League of the Iroquois*. New York: Corinth Books.

—. 1963. *Ancient Society.* Haz. Eleanor Leacock. Cleveland: World Publishing Co.

—. 1965. *Houses and House-Life of the American Aborigines.* Chicago: University of Chicago Press.

Morin, E. 1970. *The Red and the White.* New York: Pantheon.

Morris, Desmond. 1967. *The Naked Ape.* New York: McGraw Hill.

Moynihan, Daniel P. 1965. *The Negro Family: The Case for National Action.* U.S. Department of Labor, Office of Policy Planning and Research. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Murdock, George P. 1934. *Our Primitive Contemporaries.* New York: The Macmillan Co.

—. 1949. *Social Structure.* New York: The Macmillan Co.

—. 1957. "World Ethnographic Sample." *American Anthropologist.*

—. 1967. *Ethnographic Atlas: A Summary. Ethnology* 6, no. 2: 109-236.

Murphy, Robert. 1959. "Social Structure and Sex Antagonism." *Southwestern Journal of Anthropology* 15, no. 1: 81-96.

Myrdal, Jan. 1965. *Report from a Chinese Village.* New York : Pantheon.

NCNA (New China News Agency). 31 Ocak 1974. "Former Tenants of Confucius' Descendants Denounce Lin Piao." English release, Peking.

---. 22 Şubat 1974. "Women Alternate Members of Party Central Committee Criticize Lin Piao, Confucius." English release, Peking.

---. 27 Şubat 1974. "East China Peasant Women Criticize Lin Piao, Confucius." English release, Nanking.

—. 7 Mart 1974. "Central China Region Actively Trains Women Cadres." English release, Changsha.

—. 8 Mart 1974. "Tachai Women Criticize Lin Piao and Confucius." English release, Peking.

---. 10 Mart 1974. Shantung'taki kadınlardan oluşan balıkçı grubuyla mülakat. English release, Tsinan.

---. 11 Mart 1974. "Chinese Fisherwomen Criticize Lin Piao's Contempt for Women's Notions as Reactionary." English release, Shenyang.

—. 12 Mart 1974. "Women Oil Tender Goes to College." English release, Peking.

Noon, John A. 1949. *Law and Government of the Grand River Iroquois.* Viking Fund Publications in Anthropology 12. New York: Viking Fund.

Oakley, Ann. 1973. *Sex, Gender, and Society.* New York: Harper & Row.

Oliver, Pamela Elaine. 1972. "Women and Men in Social Exchange: A Cross-Cultural Study." Yüksek Lisans tezi, University of North Carolina, Chapel Hill.

Ortner, Sherry B. 1974. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" *Woman, Culture, and Society,* haz. Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louis Lamphere. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Parker, Arthur C. 1910. *Iroquois Uses of Maize and Other Food Plants.* New York State Museum Bulletin 144. Albany: University of the State of New York.

—. 1913. *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet.* New York Museum Bulletin 163. Albany: University of the State of New York.

—. 1916. *The Constitution of the Five Nations.* New York Museum Bulletin 184. Albany: University of the State of New York.

—. 1926. "An Analytical History of the Seneca Indians." *Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association* (Lewis H. Morgan Chapter, Rochester, N.Y.) VI, no. 1-4: 1-162.

Patai, Daphne. 1974. "Utopias." *Aphra* 5, no. 3: 2-16.

Peña, Silvio H. 1970. "Dudan ricos retormen al pais." *El Nacional,* 11 Haziran.

Peterson Nicolas. 1970. "The Importance of Women in Determining the Composition of Residential Groups in Aboriginal Australia." *Woman's Role in Aboriginal Society.* Australian Aboriginal Studies No. 36. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Pitt-Rivers, J. A. 1961. *The People of the Sierra.* Chicago: University of Chicago Press.

Plath, Sylvia. 1965. *Ariel.* New York: Harper and Row.

Quain, B. H. 1961. "The Iroquois." *Cooperation and Competition among Primitive Peoples,* haz. Margaret Mead. Boston: Beacon Press.

Randle, Martha C. 1951. *Iroquois Women, Then and Now.* Bulletin of the Bureau of American Ethnology 149: 167-80. Washington.

Rappaport, Roy, ve Buchbinder, Georgeda. Basım aşamasında. "Fertility and Death Among the Maring." *Sex Roles in the New Guinea Highlands,* haz. Paula Brown ve G. Buchbinder. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Read, Kenneth. 1953. "The Nama Cult of the Central Highlands, New Guinea." *Oceania* 23, no.1: 1-25.

—. 1965. *The High Valley.* New York: Charles Scribner's Sons.

Reay, Marie. 1959. *The Kuma.* London: Cambridge University Press.

Reed, Evelyn. 1972. *Is Biology Women's Destiny?* New York: Pathfinder Press.

—. 1972. "Engels and Women's Liberation." *International Socialist Review* 33, no. 4.

Reisman. Paul. 1972. *New York Times Book Review,* 22 Ekim, s. 7.

Remy, Dorothy. 1968. "Social Networks and Patron-Client Relations:Ibadan Market Women." Yayınlanmamış taslak.

—, ve Weeks, John. 1973. "Employment and Inequality in a Nonindustrial City." *Employment in Emerging Societies,* haz. Karl Wohlmuth. New York: Praeger.

Remy Weeks, Dorothy. 1973. "Adaptive Strategies of Men and Women in Zaria, Nigeria: Industrial Workers and Their Wives." Doktora tezi,

University of Michigan.
Richards, Audrey I. 1950. "Some Types of Family Structure Amongst the Central Bantu." *African Systems of Kinship and Marriage*," haz. A. R. Radcliffe-Brown ve Daryll Forde. New York: Oxford University Press.
Richards, Cara B. 1957. "Matriarchy or Mistake: The Role of Iroquois Women Through Time." *Proceedings of the 1957 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, s. 36-46. Seattle.
Rippy, J. Fred. 1931. *The Capitalists and Colombia.* New York.
Rogers Susan. 1973. "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction." Yayınlanmamış taslak.
Róheim, Géza. 1933. "Women and Their Life in Central Australia." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 63.
Rosaldo, Michelle Zimbalist, ve Lamphere Louise, haz. 1974. *Woman, Culture, and Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Rowell, Thelma. 1972. *Social Behavior of Monkeys.* Baltimore: Penguin.
Rowntree, M. ve J. 1970. "More on the Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review* 21, no. 8: 26-32.
Sacks, Karen. 1971. "Economic Bases of Sexual Equality: *A* Comparative Study of Four African Societies." Doktora tezi, University of Michigan.
—. 1971. "Comparative Notes on the Position of Women." Amerikan Antropoloji Derneği'nin 70. toplantısında sunulan makale.
---. 1974. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property." *Woman, Culture, and Society*, haz. Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Sahlins, Marshall. 1960a. "The Origin of Society." *Scientific American* 203, no. 3: 76-86.
—. 1960b. "Political Power and the Economy in Primitive Society." *Essays in the Science of Culture*, haz. Robert Dole ve Robert Carneiro. New York: Crowell.
--- . 1963. "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia," *Comparative Studies in Society and History* 5: 285-303.
---. 1968. *Tribesmen.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
—.1972. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine-Atherton.
Salaff, Janet, ve Merlke, Judith. 1973. "Women and Revolution: The Lessons of the Soviet Union and China." *Women in China*, haz. Marilyn Young. Michigan Papers in Chinese Studies No. 15. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies.
Salter, Elizabeth. 1972. *Daisy Bates.* New York: Coward, McCann & Geoghegan.
Sanchez-Cordoba, L. R. 1966. *Diagnostico Rural de ! Republica Dominicana.*

Santo Domingo: Oficina Nacional de Planificacion.
Sanday, Peggy R. 1973. "Toward a Theory of the Status of Women." *American Anthropologist* 75: 1682-1700.
Schaller, George B. 1964. *The Year of the Gorilla.* Chicago: University of Chicago Press.
Schein, M., ve Lopate, C. 1972. "On Engels and the Liberation of Women." *Liberation* 16 (Şubat).
Schneider, David, ve Gough, Kathleen, haz. 1961. *Matrilineal Kinship.* Berkeley: University of California Press.
---, ve Smith, R. T. 1973. *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Schoolcraft, Henry R. 1847. *Notes on the Iroquois, or, Contributions to American History, Antiquities, and General Ethnology.* Albany: Erastus H. Pease & Co.
---. 1860. *Archives of Aboriginal Knowledge.* Philadelphia: J. B. Lippincott & Co.
Scott, John Finley. 1965. "The Role of Collegiate Sororities in Maintaining Class and Ethnic Endogamy." *American Sociological Review* 30, no. 4: 415-26.
Sears, Robert; Maccoby, Eleanor E.; ve Levin, Harry. 1957. *Patterns of Childbearing.* New York: Harper and Row.
—; Rau, L.; ve Alpert, A. 1965. *Identification and Child Rearing.* Stanford, Calif: Stanford University Press.
Seaver, James E. 1880. *Life of Mary Jemison: Deh-he-wii-mis.* Buffalo: Matthews Brothers & Bryant.
Secombe, Wally. 1973. "Housework Under Capitalism" *New Left Review* 83: 3-24.
Semyonov, Y. I. 1967. "Group Marriage, Its Nature and Role in the Evolution of Marriage and Family Relations." *Seventh International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences,* c. 4. Moscow.
Service, E. R. 1966. *The Hunters.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Shapiro, Judith. Shapiro, Judith. 1972. "Male Bonds and Female Bonds: An Illustrative Comparison." Amerikan Antropoloji Derneği'nin 70. toplantısında sunulan makale, New Orleans, Aralık 1971.
Shostak, Marjorie. Basım aşamasında. "A Zhun/twa Woman's Memories of Childhood" *Kalahari Hunter-Gatherers,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Simey, T. S. 1946. *Welfare and Planning in the West Indies.* Oxford: Clarendon Press.
Singer, Alice. 1971. "Bridewealth and the Exchange of People." Amerikan Antropoloji Derneği'nin Kuzeydoğu Bölge Toplantılarında sunulan makale.
Snyderman, George S. 1951. "Concepts of Land Ownership Among the

Iroquois and Their Neighbors." *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 149: 13-34.

Solanis, Valerie. 1967. *S.C.U.M. Manifesto (Society for Cutting Up Men).* New York: Olympia Press.

Sonenschein, David. 1966. "Homosexuality as a Subject of Anthropological Investigation." *Anthropological Quarterly* 2: 7 3-82.

Soong Ching-ling. 1973. "Women's Liberation." *Women in China,* haz. Marilyn Young. Michigan Papers in Chinese Studies No.15. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies.

Speck, Frank G. 1945. "The Iroquois, a Study in Cultural Evolution." *Bulletin of the Cranbook Institute of Science* 23 (Bloomfield Hills, Michigan).

Spencer, Baldwin, ve Gillen, F. J. 1927. *The Arunta,* c. 2. London: Macmillan.

Spindler, George D. 1970. *Being an Anthropologist.* New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Stack, Carol. 1974. *All Our Kin.* New York: Harper and Row.

Stern, Bernhard J., haz. 1933. "The Letters of Ashur Wright to Lewis Henry Morgan." *American Anthropologist* 35: 138-45.

Steward, Julian H. 1970. "Cultural Evolution in South America." *The Social Anthropology of Latin America,* haz. Walter Goldschmidt ve Harry Hoijer. Los Angeles: University of California Latin American Center.

Stites, Sara H. 1905. *Economics of the Iroquois.* Bryn Mawr College Monographs 1, no. 3.

Stocking, George. 1968. *Race, Culture, and Evolution.* Glencoe, Ill.: Free Press.

Strathern, Marilyn. 1972. *Women in Between.* New York : Seminar.

Sweet, L., haz.. 1967. "Appearance and Reality: Status and Roles of Women in Mediterranean Soeiety." *Anthropological Quarterly* 40, no. 3.

Teleki, Geza. 1973. "The Omnivorous Chimpanzee." *Scientific American* 228: 1.

Teng Ying-chao. 1949. "Tudi Gaige yu Funu Gongzuoti Xin Renwu." *Funu Yundong Wenxian.* Hong Kong: Xinminju Publishers.

Thomas, Elizabetlh Marshall. 1958. *The Harmless People.* New York: Random House.

---. 1963. "Bushmen in the Kalahari." *National Geographic* 123: 866-88.

Thompson, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class.* New York: Vintage.

Thumwald, Richard. 1916. "Banaro Society." *Memoirs of the American Anthropological Association* 8, no. 4: 251-391.

Tiger, Lionel ve Fox, Robin. 1971. *The Imperial Animal.* New York: Holt, Rinehart, ve Winston.

Ting Chung. 3 Mayıs 1962. "Repair of Temples and Preservation of Cultural Objects." *Southern Daily* (Canton); tekrar basım: Ralph Crozier, *China's Cultural Legacy and Communism.* New York: Praeger, 1970.

Valentine, Charles. 1968. *Culture and Poverty.* Chicago: University of Chicago Press.

—. 1972. *The Relevance of Anthropology to Black Studies.* McCaleb Module No. 15. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Van Baal, J. 1966. *Dema.* The Hague: Nijhoff.

Vance, Carol. 1975. "Sexual Stratification in Anthropology: 1974-75." *Anthropology Newsletter* 16, no. 4 (Nisan).

Vogel, Lise. 1973. "The Earthly Family." *Radical America* 7, no. 4 ve 5: 9-50.

Vygotsky, Lev. 1962. *Thought and Language.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Warner, W. Lloyd. 1937. *A Black Civilization.* New York: Harper and Brothers.

Washburn, Sherwood, ve Lancaster, C. 1968. "The Evolution of Hunting." *Man the Hunter,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Chicago: Aldine.

Waugh, F. W. 1916. "Iroquois Foods and Food Preparation." *Memoir of the Canada Department of Mines, Geological Survey* 86 (Anthropological Series 12). Ottawa: Government Printing Bureau.

White, Isobel M. 1970. "Aboriginal Woman's Status: A Paradox Resolved." *Woman's Role in Aboriginal Society.* Australian Aboriginal Studies No. 36. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Whiting, J. W. M, ve Whiting, Beatrice B. 1973. "Altruistic and Egoistic Behavior in Six Cultures." *Cultural Illness and Health,* haz. Laura Nader ve Thomas W. Maretzki. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Whitten, Norman E., Jr., ve Szwed, John, haz. 1970. *Afro-American Anthropology.* New York: Free Press.

Wiarda, Howard J. 1969. *The Dominican Republic: Nation in Transition.* New York: Praeger.

Wilden, Anthony. 1968. *The Language of the Self.* Baltimore: Johns Hopkins Press.

—. 1972. "Libido as Language." *Psychology Today* 5, no. 12.

Williams, F. E. 1936. *Papuans of the Trans-Fly.* Oxford: Clarendon.

Wittig, Monique. 1973. *Les Guérillères.* New York: Avon.

Wolf, E. 1969. "Society and Symbols in Latin Europe and in the Islamic Near East." *Anthropological Quarterly* 42, no. 3.

Wolff, Charlotte. 1971. *Love Between Women.* London: Duckworth. Woodburn, James. 1968. Woodburn, James. 1968. "An Introduction to Hadza Ecology." *Man* the *Hunter,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Chicago: Aldine.

—. 1968. "Stability and Flexibility in Hadza Residential Groupings." *Man the Hunter,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Chicago: Aldine.

Yalman, Nur. 1963. "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, no. 1: 25-58.

Yang, C. K. 1959. *The Chinese Family in the Communist Revolution.* Cambridge: The Technology Press.

Yeld, Rachel. 1960. "Islam and Social Stratification in Northern Nigeria." *British Journal of Sociology* 51: 112-28.

—. 1964. "Education Amongst Women and Girls in the Kebbi Emirate of Northern Nigeria." *Education and Politics in Nigeria,* haz. H. N. Weilder. Freiburg: Verla Romach.

Yellen, John E. Basım aşamasında. "Settlement Pattern of the !Kung: An Archeological Perspective." *Kalahari Hunter-Gatherers,* haz. R. B. Lee ve Irven DeVore. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Yellen, John E., ve Harpending, Henry. 1972. "Hunter-Gatherer Populations and Archaeological Inference." *World Archaeology* 4: 244-53.

Rayna R. Reiter'ın derlediği bu çalışma köklerini kadın hareketinden almakta ve cinsiyetler arasındaki eşitlik ve eşitsizliği tanımlamak ve açıklamak için antropolojinin imkânlarına başvurmaktadır.

Daha çok "modern" toplumlara odaklanan pek çok disiplinin ilgi duymadığı/görmezden geldiği "öteki" kültürlere ve kültürlerarası farklılık ve benzerliklere odaklanan antropoloji, aile sistemlerinin köken ve işlevleri, cinsiyet rolleri ve toplumsal cinsiyetin nasıl şekillendiği konusunda bize ufuk açıcı bilgiler sunar. Ancak antropolojik araştırmaların temelinde bulunan (kadınların konumu hakkındaki) bazı varsayımlar disiplinle ilgili soru işaretlerinin doğmasına yol açmaktadır. Kültürü doğrudan biyoloji üstünden okumayı tercih eden antropologlarla birlikte, işbölümünün ilk sorumlusunun kadının üremedeki rolü olduğunu ve erkek egemenliğinin bu bölünmeden ortaya çıktığını iddia eden antropologlar da olmuştur. Ancak feministler bunun neden kaynakladığını bilmek istemişlerdir. Ana akım klasik antropoloji ise, feminist öğrencilerin sordukları asıl sorulara ya kapalı kalmış ya da bunları önemsizleştirme eğiliminde olmuştur.

Bu derlemede okuyucuya, yukarıdaki soru ve sorunlar bağlamında "cinsiyet farklılıklarının gelişimi", "antropolojide erkek önyargısı", "ailenin kökeni", "anaerki", "cinsiyetin ekonomi politiği" ile ilgili tartışmaların yanı sıra, Papua Yeni Gine'den Dominik Cumhuriyeti'ne, İspanyol köylerinden Kolombiya kırsalına, Nijerya'dan kırsal Çin'e farklı kültürlerden verilen örneklerle cinsiyet eşitliği ve eşitsizliğinin konumlanışı hakkında kapsamlı alan araştırmalarından süzülmüş bilgiler sunulmaktadır. Ayrıca, kendi alanlarında öncü rolleri kabul edilmiş Morgan, Engels, Freud, Levi-Strauss gibi düşünürlerin konu ile ilgili çalışmaları yeniden ele alınıp feminist bakış açısından ciddi eleştirilere tabi tutulmuş, yeni yapılacak çalışmalar için araştırmacılara metodolojik ipuçları da verilmiştir.

*dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
ISBN: 978-605-4878-15-4